

KS. MAREK DOBRZENIECKI

CZY NIEPOJĘTOŚĆ BOGA TŁUMACZY JEGO UKRYCIE?
REFLEKSJA Z PUNKTU WIDZENIA TEIZMU
PERSONALISTYCZNEGO*

WSTĘP

Argument z ukrycia jest rozumowaniem, które w swym zamiarze ma doprowadzić do wniosku o nieistnieniu Boga osobowego. Przypomina ono tradycyjny problem zła, gdyż wskazuje na niezgodność pewnych świadectw empirycznych z atrybutami, które teizm przypisuje Istocie Najwyższej, z tą różnicą, że podczas gdy problem zła mówi o niezgodności Boskich atrybutów doskonałej dobroci i wszechmocy z istnieniem zła i cierpienia w świecie stworzonym, to argument z ukrycia podnosi sprawę istnienia racjonalnych niewierzących; osób, które są otwarte na przyjęcie prawdy o istnieniu Boga, lecz z powodu niewystarczającej liczby świadectw pozostają ateistami bądź agnostykami.

W ostatnim czasie wśród autorów teistycznych coraz większą popularność zdobywa sposób wykazywania fałszywości argumentu z ukrycia, który odwołuje się do Boskiej transcendencji. Według tego sposobu rozumowania, argument z ukrycia zbyt pochopnie akceptuje przesłankę łączącą doskonałą dobroć Boga z Jego otwartością na relacje z innymi osobami. Jeśli weźmie się pod uwagę niepojętość Boga, twierdzą obrońcy tego kontrargumentu, przesłanka ta będzie się jawić jako bezpodstawna antropomorfizacja. Moim zamiarem w niniejszym tekście jest krytyczna analiza tego sposobu refutacji

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 został napisany 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.

argumentu z ukrycia. Będę przekonywał, że stanowisko teizmu personalistycznego, tj. punkt widzenia, według którego można zgodnie z prawdą przypisywać Bogu byt osobowy, musi zaakceptować przesłankę Schellenberga, stwierdzającą otwartość Boga na relacje osobowe ze stworzeniami zdolnymi do budowania takich relacji. Teizm personalistyczny musi zatem szukać innych dróg odparcia tego argumentu.

Struktura pracy jest następująca: wpieryw scharakteryzuję pojęcie Bożego ukrycia w interesującym nas kontekście debaty nad argumentem Schellenberga oraz przedstawię główne jego przesłanki. Następnie wskażę na pewien nurt w filozofii religii (nazywam go teizmem transcendencji), który wskazuje na zagrożenia związane ze stosowaniem do Boga pojęcia osoby w znaczeniu ukształtowanym w czasach nowożytnych. W kolejnych sekcjach pokażę, jak tezy teizmu transcendencji są wykorzystywane są przez poszczególnych autorów (Roger Pouivet, Michael Rea i Jon McGinnis) w dyskusji nad argumentem z ukrycia oraz wprowadzę własne rozróżnienie na teologię bytu doskonałego i teologię bytu koniecznego. Moimi tezami w tej części pracy będą twierdzenia, że teizm transcendencji w wydaniu omawianych autorów jest konsekwencją uprawianej przez nich teologii bytu koniecznego oraz że to teologia bytu doskonałego lepiej odpowiada intuicjom teizmu klasycznego. Na podstawie tego, że teologowie bytu doskonałego przypisują Bogu byt osobowy, odrzucę we wnioskach artykułu teizm transcendencji jako sposób na odrzucenie argumentu z ukrycia. Odpowiedź na pytanie postawione w tytule pracy jest zatem negatywna.

DEUS ABSCONDITUS

Zacznijmy od wyjaśnienia, co rozumie się pod pojęciem Bożego ukrycia. W historii refleksji teologicznej termin *Deus absconditus* oznaczał przede wszystkim niepojętość Boskiej natury. W tym znaczeniu został on najprawdopodobniej użyty w Księdze Izajasza: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45, 15). W tym fragmencie księgi następuje objawienie Bożych planów wyzwolenia Izraela z niewoli babilońskiej rękami pogańskiego władcy Cyrusa (Iz 45, 4). Zapowiedź ta mogła budzić niedowierzanie bądź nawet sprzeciw niektórych spośród wygnanych i stąd cytowana powyżej wypowiedź proroka, przypominająca, że Bóg wykracza w swoich działaniach poza pojmowanie człowieka. W niniejszym tekście nie będę rozumiał pojęcia ukrycia jako synonimu niepojętości. Tytułowe pytanie

sprowadziłoby się bowiem wtedy do kwestii: „Czy niepojętość Boga tłumaczy Jego niepojętość?” i nie miałyby wiele sensu.

Niektórzy egzegeci sądzą, że wers Iz 45, 15 winien być tłumaczony jako: „Prawdziwie, Boże, jesteś ukryty w Izraelu” (McKENZIE 1968, 83). Bóg jest szczególnie obecny nie w historii mocarstw odnoszących triumfy, lecz w narodzie, który w owym czasie, pozbawiony ziemi, nie mogący samemu o sobie stanowić, w zasadzie nie istniał. Bóg ukrywa się w Izraelu, tzn. identyfikuje się z tym, co słabe. Taka lektura Izajasza zapowiada drugi sens nadawany pojęciu *Deus absconditus* w historii teologii, ściśle związany z chrześcijańską ortodoksją, a odnoszący się do dogmatu Wcielenia — przyjęcia przez Drugą Osobę Trójcy Świętej ludzkiej natury. Jak czytamy w Prologu Ewangelii według św. Jana: „A Słowo Ciałem się stało i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Fragment ten biblista tłumaczy następująco: „Przedwieczne Słowo Boga, nieprzemijalne, staje się ciałem, czymś podatnym na zniszczenie, podatnym na śmierć. Słowo Przedwieczne przyswoiło sobie słabość, niemoc i śmiertelność, która jest wrodzona w *sarx*” (MĘDAŁA 2001, 179). Spotykając Jezusa Chrystusa, prawdziwego człowieka, wierzący spotyka również prawdziwego Boga z Jego atrybutami prostoty, nieskończoności, wieczności czy wszechmocy. Natura Boska jest ukryta w Chrystusie. Tak pojęcia *Deus absconditus* używał dla przykładu św. Tomasz z Akwinu (PRZANOWSKI 2018, 688), ale również i ono nie będzie tematem moich rozważań.

W niniejszym wywodzie będę używał pojęcia Bożego ukrycia w trzecim znaczeniu, które nadał mu w latach 90. XX wieku kanadyjski filozof John Schellenberg. Zastanawiał się on nad fenomenem racjonalnej (czy też, jak uściśla w późniejszych swych tekstach, nieopornej) niewiary. Uważa on, że w świecie rządzonej przez miłosiernego i wszechmocnego Boga nie byłoby miejsca dla takiej niewiary, gdyż biorąc pod uwagę dobroć Boga oraz fakt, że osobowa relacja z Nim jest najwyższym dobrem człowieka, należałoby się spodziewać, że stworzy on każdej chętnej do tego osobie warunki do nawiązania takiej relacji (SCHELLENBERG 1993, 83). Kwestie podnoszone przez Schellenberga antycypuje już w Nowym Testamencie pytanie św. Judy Tadeusza skierowane do Jezusa: „Panie, cóż się stało, że nam się masz objawić, a nie światu?” (J 14, 22).

PRZESŁANKI ARGUMENTU Z UKRYCIA

Argument z ukrycia (dalej: AU) opiera się na dwóch przesłankach:

(AU1) „Jeśli doskonale miłujący Bóg istnieje, to istnieje Bóg, który jest zawsze otwarty na osobowe relacje ze skończonymi osobami”

(AU2) „Jeśli istnieje Bóg, który jest zawsze otwarty na osobowe relacje ze skończonymi osobami, to żadna skończona osoba nigdy nie znajduje się w stanie negacji sądu, że Bóg istnieje” (SCHELLENBERG 2015, 103).

Przez ostatnie dwadzieścia lat teiści podejmują się odpowiedzi na tak sformułowany argument. Najczęściej próbuje się strategii znanej z debaty o problemie zła, tzn. odpowiedzi z wyższego dobra, która atakuje prawdziwość (AU2). Próbuje się zatem wskazać na dobro, które usprawiedliwiłoby pozostanie Boga w ukryciu nawet wobec tych, którzy chcieliby nawiązać z Nim relację. Trudność tego zadania polega na tym, że zgodnie z przekonaniem wielu stanowisk teistycznych (choćby teologii katolickiej) relacja osobowa z Bogiem czy też zjednoczenie z Bogiem jest ostatecznym celem życia ludzkiego, a więc dobrem najwyższym. Teiści, w mojej opinii, nie muszą rezygnować z obrony z wyższego dobra, gdyż potwierdzając, że dobrem najwyższym człowieka jest jego relacja z Bogiem, mogą wskazywać, że owa relacja stanowi jego dobro najwyższe wyłącznie wówczas, gdy zachowuje on w niej wolność. Moim zdaniem obiecująca dla teisty linia obrony głosi, że gdyby Bóg objawił się nam w sposób usuwający wszelkie wątpliwości i likwidujący jakikolwiek dystans epistemiczny, to tym samym usunąłby ludzką zdolność do wolnego nawiązania z Nim relacji, a także uniemożliwiłby nam osiągnięcie najwyższego dobra.

Debata nad odpowiedzią z wolnej woli jest o tyle skomplikowana, że nie wszyscy uznają wartość wolnej decyzji jako sposobu nawiązania relacji z Bogiem, uważając, że dla człowieka ważniejszymi niż jego wolność są dobrostan i samospelnienie (SCHELLENBERG 2015, 45). W związku z tym w ostatnim czasie coraz większą popularnością wśród teistów cieszą się odpowiedzi podważające (AU1). Jedną z nich jest stanowisko filozofów, które będę określał mianem teizmu transcendencji. Ogólnie rzecz biorąc, jego zwolennicy uważają, że klasyczny teizm nie jest zobowiązany do przekonania, że Bóg jest osobą.

Przesłanka (AU1) stwierdza, że Bóg chciałby nawiązywać osobowe relacje ze skończonymi osobami. Schellenberg uzasadnia ją analogią zachodzącą między Bogiem niebiańskim Ojcem a ludzkimi rodzicami. Tak jak ziemscy rodzice zrobiliby wszystko, co w ich mocy, by dać znać swoim dzieciom, że

są przy nich w momentach kryzysowych; że ich wspierają i pomagają, tak też Ojciec Niebieski winien wesprzeć stworzenia obdarzone świadomością przynajmniej przekonaniem, że On jest (SCHELLENBERG 2005, 203). Nie wystarczy przy tym zdystansowana pomoc na wzór mecenasa anonimowo wspierającego artystę, która to pomoc nie musi angażować obu stron w relację osobową. Dla dziecka więcej bowiem znaczy otrzymana pomoc wraz ze świadomością, że jest ona darem miłującego rodzica, niż tylko sama pomoc. Możemy sobie, co prawda, wyobrazić scenariusze, w których rodzice, mimo bezinteresownej miłości do swego potomstwa, muszą ukryć przed nimi swe istnienie — jego ujawnienie mogłoby na przykład narazić dziecko na wielkie niebezpieczeństwo i tym samym byłoby aktem egoizmu, a nie miłości — ale wszystkie one zakładają skończoność środków i możliwości, którymi dysponują ziemscy rodzice. To zastrzeżenie w oczywisty sposób nie może dotyczyć wszechmocnego Boga.

Teiści transcendencji zauważają zależność prawdziwości (AU1) od obrazu Boga jako miłosiernego Ojca; obrazu, który jest kształtowany przez nowożytne rozumienia pojęć osoby (to jest podmiotu obdarzonego stanami mentalnymi, takimi jak świadome myśli, uczucia czy pragnienia) oraz rodzicielskiej miłości. Schellenberg wprawdzie ocenia, co w danej sytuacji byłoby zachowaniem moralnym dla człowieka, do jakiego celu winien on dążyć, a następnie aplikuje te wnioski do rozważań o Bogu. Argument byłby ważny — twierdzą teiści transcendencji — gdyby Bóg był podobny do osoby rozumianej tak, jak to się dzieje od czasów nowożytnych. Tymczasem, ich zdaniem, teizm klasyczny, czyli stanowisko reprezentowane przez takich teologów i filozofów, jak św. Augustyn, św. Anzelm czy św. Tomasz, nie przypisuje Bogu atrybutu bycia osobą (niezależnie od tego, czy przyjmujemy nowożytne, czy też klasyczne, wywodzące się od Boecjusza (2007, 122–123), rozumienie pojęcia osoby, to jest jako jednostkowej substancji natury rozumnej), można zatem podważyć przesłankę (AU1) argumentu Schellenberga. Jego rozumowanie, w ich ocenie, co najwyżej obala teizm, który jest przywiązany do idei Boga osoby, czyli personalizm teistyczny.

PROBLEM ANTROPOMORFIZACJI BOGA

Uwaga autorów, którzy ustawiają się w kontrze wobec personalizmu teistycznego, koncentruje się na zagrożeniu w myśleniu o Bogu antropomorfizacją. Wskazanie na to niebezpieczeństwo towarzyszy filozoficznej refleksji

o Bogu od samego jej początku. Już Ksenofanes drwił z przedstawień bóstw u Homera i Hezjoda: „Gdyby woły, konie, lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jaka jest ich własna postać” (cyt. za: RUSSELL 2012, 63). Krytyka antropomorfizmu doprowadziła Ksenofanesa do jednej z pierwszych koncepcji transcendencji Boga. Filozof ten twierdził, że jest tylko jeden Bóg, ponieważ tylko jeden może być najlepszy. Jest On nieporuszony, gdyż nie przystoi Mu wędrować, lecz sam mocą swego umysłu porusza wszystko inne, oraz jest całkowicie odmienny w myślach i wyglądzie od ludzi. Warto nadmienić, że już u Ksenofanesa zaznaczyły się skutki przesunięcia Absolutu w sferę tego, co niepojęte: uważał on, że teologia racjonalna, a zatem wiedza o sprawach boskich, jest niemożliwa. Od tamtego momentu historia teologii naturalnej miała rozgrywać się pomiędzy dwoma biegunami: zbyt-niego antropomorfizowania Boga i zupełnego o Nim zamilknięcia.

Część współczesnych analitycznych filozofów religii zaczęła w ostatnim czasie zauważać niebezpieczeństwa antropomorficznego opisu Boga. Z punktu widzenia tych autorów zarówno teiści (w tym kontekście najczęściej wymienia się słynny tekst Alvina Plantingi (1980), w którym stwierdzał, że Boskie atrybuty prostoty i bycia osobą są ze sobą niekompatybilne. Bycie osobą wiąże się bowiem z posiadaniem takich atrybutów jak emocje, stany mentalne, świadomość etc., a w związku z tym wskazuje na złożoność bytową: podmiot-własności. Plantinga (1980, 47) zaproponował zatem, byśmy przestali przypisywać Bogu prostotę), jak i ateiści (tu z kolei punktem odniesienia są nowi ateiści, którzy, tak jak Daniel Dennett (2014), wyobrażają sobie Boga jako niewidzialnego komiksowego superbohatera) marnują mnóstwo czasu i energii, walcząc z i broniąc filozoficznego konceptu, który z prawdziwym Bogiem nie ma nic wspólnego. I tak Brian Davies (2006, 59) zwraca uwagę, że nowożytnie pojęcie osoby, na którego ukształtowanie wpływ miał głównie Kartezjusz, było użyte w odniesieniu do Boga po raz pierwszy w 1644 r. przez Johna Biddle'a i zostało wtedy uznane za herezję. Postępowanie Boga, twierdzi Davies (2006, 252), jest aż tak dalece nieporównywalne do zachowania człowieka, że w zasadzie nie można przypisywać mu moralności: moralne dobro lub zło danej osoby wynika z jej dostosowania bądź nie do jakichś standardów, tymczasem Bóg nie podlega niczemu, łącznie z prawami moralnymi. Bóg nie potrzebuje żadnych cnót, nie wiążą Go żadne obowiązki czy przykazania. David Bentley Hart (2013, 30) przypomina, że dla teisty Bóg nie jest jednym z przedmiotów w świecie, lecz samym Bytem, nie-

wyczerpywalnym źródłem rzeczywistości; bytem koniecznym, od którego zależą byty przygodne; dawcą istnienia, czystym aktem. Dla teizmu transcendencji podstawowymi atrybutami Boga są jedność i prostota, których nie da się pogodzić z obrazem osoby w nowożytnym sensie tego pojęcia, a zatem bytu, który prowadzi życie psychiczne złożone z wielu mentalnych epizodów; bytu, który podejmuje decyzje i działa na inne byty (HART 2013, 31). Błąd takich wyobrażeń na temat Boga nie pozwala, zdaniem Harta, poważnie dyskutować współczesnym ateistom ze stanowiskiem teistycznym.

TEIZM TRANSCENDENCJI A ARGUMENT Z UKRYCIA

Powyższe rozważania zwróciły uwagę teistycznych filozofów biorących udział w debacie na temat argumentu z ukrycia. Jednym z nich jest Roger Pouivet, który zarzuca Schellenbergowi, że jego argument skierowany jest przeciw personalizmowi teistycznemu, a więc stanowisku, które uprawomocnia stosowanie nowożytnego pojęcia osoby w odniesieniu do Boga, uosobianemu przez Richarda Swinburne'a, Williama Haskera czy Alвина Plantinga. Nie obala jednak istnienia Boga klasycznego teizmu. Choć modlitwa do Boga, porównywanie Jego miłości do miłości rodzicielskiej czy niektóre opisy doświadczeń mistycznych mogą sugerować, że relacja do Boga niewiele się różni od tych, które utrzymujemy z innymi osobami, to — zdaniem Pouiveta (2018, 3) — najważniejszym Bożym atrybutem jest Jego prostota, a żaden byt nie może być zarazem prosty i być osobą. Zgadza się zatem w tym punkcie z Plantingą, ale w przeciwieństwie do Amerykanina Pouivet obstaje przy Boskiej prostocie. Według francuskiego filozofa Bóg nie jest doskonałą osobą, lecz nie dlatego, że posiada pewne defekty, ale dlatego, że po prostu nie jest osobą. Teizm klasyczny, jego zdaniem, woli widzieć w Bogu nie świadomą osobę pozbawioną typowo ludzkich ograniczeń (taki portret Boga byłby splamiony grzechem antropomorfizmu), lecz racjonalnego ducha. Można zatem przyznać, że Bóg ma wolę i intelekt, ale wyciąganie z tego wniosku o posiadaniu przez Boga bytu osobowego byłoby nieuzasadnione. Pouivet przypomina, że atrybut prostoty oznacza przede wszystkim brak potencjalności, co należy rozumieć jako doskonałość bytowa, czystość aktu. Rozróżnienia te są ważne w kontekście argumentu z ukrycia, ponieważ tylko wtedy, kiedy pojmujemy Boga jako doskonałą osobę, oczekujemy też, że będzie się On zachowywał jak porządna i uczciwa osoba, tylko wtedy możemy też wysunąć roszczenie, by nie był On ukryty (POUIVET

2018, 3). Naiwność tego rodzaju oczekiwań pojmuje ten, kto uświadamia sobie Bożą transcendencję, która oznacza między innymi to, że nie ma między nami a Bogiem żadnego ontologicznego, a tym bardziej psychologicznego kontinuum. W żadnym aspekcie naszej istoty nie znajdujemy się na skali, która pozwalałaby nam porównać siebie do Boga. Nie możemy przewidywać, jak czyni to Schellenberg, Boskiego działania. Gdybyśmy potrafili to zrobić, czym działanie Boga różniłoby się od działania natury? Snucie refleksji, jak winien zachowywać się względem ludzi Bóg (element, który odnajdziemy w tekstach kanadyjskiego filozofa), nie chce uznać Boskiej niepoznawalności.

Wcześniej podobnej strategii podważania (AU1) próbowali Michael Rea i Jon McGinnis. Rea w swoim artykule skoncentrował się na kluczowej dla argumentu z ukrycia koncepcji Boskiej miłości. (AU1) stwierdza, że Boska miłość musi wyrażać się w otwartości na innych, a dokładniej — w usuwaniu wszelkich przeszkód na drodze do wejścia w osobową i wzajemną relację z Bogiem stworzonym zdolnym do jej rozwijania (taką przeszkodą, zdaniem Schellenberga, jest niewiara). Rea (2015, 210) przekonywał, że tak sformułowana idea Boskiej miłości nie występuje w chrześcijańskiej teologii aż do XX wieku. Wcześniej miłość Boga rozumiana była raczej jako dobroć w stosunku do stworzenia, nakierowanie stworzenia ku dobremu celom, pragnienie dobra dla poszczególnych istot itd. (REA 2015, 219; por. także: DAVIES 2006, 254). Schellenberg broni swojego poglądu, twierdząc, że uczestniczenie w relacji z Bogiem umożliwiłoby człowiekowi jego samospełnienie. W odpowiedzi Rea wskazywał, że teologia chrześcijańska (z wyjątkiem współczesnego ewangelizmu amerykańskiego) nigdy nie mówiła o świadomych i wzajemnych relacjach ze Stwórcą jako ostatecznym celu istoty ludzkiej, ale raczej kładła nacisk na konieczność poddania się woli Bożej w kontemplacyjnym zjednoczeniu (REA 2015, 219). Po drugie, oskarżał Schellenberga o zapomnienie, że teologia odnosi do Boga wszystkie predykaty, w tym predykat miłosierdzia, analogicznie, a zatem nie można wyciągać wniosków na temat Bożej natury na podstawie rozumienia zaczerpniętego z języka potocznego. Pojęcie ojca jest w tym kontekście dobrym przykładem. Rzeczywiście, teologia chrześcijańska przypisuje Bogu ojcostwo, aby ukazać Boży stosunek do stworzenia, lecz używa go ze względu na jego semantyczne pokrewieństwo z ideą dawania i wspierania życia, a nie po to, by nawiązać do psychologicznych aspektów rodzicielskiej miłości i otwartości. Celem zastosowania pojęcia ojca do Boga jest wyrażenie prawdy, że jest On zasadą i źródłem istnienia wszystkich rzeczy. Wziąwszy to pod uwagę, pomysł, aby

wyjąć koncepcję teologiczną z kontekstu jej pierwotnego użycia i „pozwoić, aby nowoczesne wyobrażenia o rodzicielstwie kierowały naszą teologiczną refleksją” (REA 2015, 210), jawi się jako absurdalny.

Pod tym względem jeszcze łatwiej obalić (AU1) teologii islamu, gdyż nigdy nie używała ona w odniesieniu do Boga pojęcia ojca. Jon McGinnis (2015, 160) wspomina, że co prawda Koran wiele razy opisuje Boga jako miłującego, ale zawsze czyni to w kontekście Jego łaskawości i hojności, i nigdy nie posługuje się przy tym językiem międzyosobowych relacji. Najwięksi muzułmańscy filozofowie i teologowie, tacy jak Awicenna czy Al-Farabi, podkreślali samowystarczalność i samoistność Boga. W ich refleksji znaczyło to, że jest On dla siebie jedynym przedmiotem godnym swej miłości, a jeśli zgodnie z prawdą możemy stwierdzić, że kocha On również i ludzi, to dzieje się tak w ramach Jego miłości własnej. Miłuje On siebie jako Stworzyciela porządku naturalnego, którego częścią jesteśmy lub Jego miłość do nas jest efektem ubocznym miłości siebie samego (McGINNIS 2015, 163). McGinnis podkreśla, że teologia muzułmańska nie używała w odniesieniu do Boga, podobnie jak to się działo z pojęciem ojca, pojęcia osoby, które wykluczało się w debatach wewnątrzchrześcijańskich na temat odrzucanego przez islam dogmatu Trójcy Świętej. Autor ten zgadza się z Pouivetem, że nie może być ono zastosowane do Boga ze względu na jego niespójność z atrybutem prostoty. Nie powinno nas w związku z tym dziwić, że pojęcie to nie ma swego jednoznacznego odpowiednika w języku arabskim (McGINNIS 2015, 167). Islam nie zgodziłby się również z argumentacją Schellenberga przeciw teistycznym obronom z dobra wyższego. Jak pamiętamy, teza kanadyjskiego filozofa brzmiała, że teista nie jest w stanie wskazać na dobro przewyższające dobro osobowej relacji do Boga. Ten kontrargument brzmiałby dla ucha muzułmańskiego teologa fałszywie, gdyż uznaje on taką relację z racji boskiej transcendencji za niemożliwą. Alain Besançon przypomina w tym kontekście, że w muzułmańskim obrazie raju, jako miejsca spełnienia wszelkich możliwych do wyobrażenia hedonistycznych rozkoszy, nie ma miejsca dla Boga. Nawet śmierć nie jest bowiem w stanie przełamać dystans dzielący człowieka od Stworzyciela (BESANÇON 2017, 201).

Z pewnego punktu widzenia AU jest dla teizmu transcendencji pożyteczny w walce z personalizmem teistycznym. Pokazywałby on bowiem, że akceptacja idei osobowego Boga prowadzi do nieprzewidywalnych sprzeczności. Problemy te byłyby zaś łatwe do uniknięcia dla teizmu transcendencji. AU w tej optyce nie neguje istnienia Boga, lecz poddaje w wątpliwość

istnienie bóstwa pomyślanego na obraz i podobieństwo człowieka. Co więcej, autor AU, John Schellenberg, zgadza się z powyższym wnioskiem. Według niego AU dowodzi fałszywości teizmu (przy czym teizm utożsamia on z tym, co Pouivet rozumie pod pojęciem personalizmu teistycznego), ale nie obala wiary w rzeczywistość ostateczną — pogląd, który nazywa ultymizmem (SCHELLENBERG 2015, 122–123). W związku z tym warto zapytać: czy taka zgodność opinii z filozofem określającym się jako ateista, nie powinna być kłopotliwa dla teistów transcendencji? Owszem, tego typu paradoksalny alians nie jest niczym nowym. Wystarczy choćby wspomnieć znany *bon mot* Ernsta Blocha: „Tylko ateista może być dobrym człowiekiem, ale także niewątpliwie tylko chrześcijanin może być dobrym ateistą” (cyt. za: GRÜN i HALÍK 2017, 103), by przekonać się, że ateizm nie zawsze jest traktowany jako wykluczający chrześcijaństwo, ale z drugiej strony — czy powyższa zgodność nie jest oznaką, że filozofia religii, odsunawszy od siebie zagrożenie antropomorfizmem, nie przybliżyła się zbyt blisko do niebezpieczeństwa apofatyizmu? Czy ceną za odparcie AU nie jest Bóg, który — by zacytować E. Lévinasa (2008, 145) — jako „inny niż inny, inny inaczej, inny innością wcześniejszą od innego” przestaje być możliwym przedmiotem racjonalnych dociekań? Sugeruje to choćby Michael Rea (2015, 217–218), który twierdzi, że zdanie: „Bóg jest miłością” należy czytać jak metaforę, a jeśli istnieje jakieś źródło wiedzy o jej stosowności, to jest nim tylko objawienie. Jeśli ktoś jako jedyne źródło wiedzy teologicznej traktuje objawienie, ten *a priori* przyjmuje istnienie Boga. Taki wierzący twierdzi, że Bóg jest rzeczywiście miłosierny i otwarty na relację z ludźmi, niezależnie od tego, co w tej sprawie ma do powiedzenia racjonalna spekulacja. Jest jasnym, że również AU (jako cześć teologii naturalnej) nie może wtedy zachwiać takim przekonaniem. Inna sprawa, czy nazwalibyśmy je wtedy racjonalnym.

TEOLOGIA BYTU DOSKONAŁEGO I TEOLOGIA BYTU KONIECZNEGO

Kluczową kwestią w ocenie podważenia AU przez teizm transcendencji jest pytanie: czy klasyczny teizm jest z nim tożsamy i czy rzeczywiście teizm transcendencji jest najbardziej pożądaną postacią teizmu z punktu widzenia wymagań rozumu? Równoznaczne z nim jest pytanie: czy Schellenberg jest przymuszony do akceptacji jako jedynej formy teizmu persona-

lizmu teistycznego (posługując się terminem ukutym przez Pouiveta), a więc stanowiska, według którego Bóg jest niewidzialną osobą wyposażoną w moce superbohatera? Czy popełnił on błąd antropomorfizmu, oczekując od Boga osobowego zaangażowania w relacje osobowe? Moja odpowiedź na wszystkie wymienione wyżej pytania jest negatywna i dlatego odrzucam odwoływanie się do Bożej transcendencji jako sposobu refutacji AU.

Moim zdaniem w ramach teologii naturalnej można spotkać się z dwoma sposobami podejścia do kwestii Boskich atrybutów. Część filozofów uważa, że jeśli ich dziedzina ma badać racjonalność przekonań religijnych, to powinna być wrażliwa na faktyczne rozumienia pojęć charakterystycznych dla dyskursu religijnego. W związku z tym za najważniejszy Boski atrybut uważa się tutaj doskonałość, gdyż większość wierzących definiuje Boga jako byt doskonały. Nazwę tę postać teologii racjonalnej teologią bytu doskonałego (JUDYCKI 2010, 47)¹. Drugie podejście wpisuje teologię naturalną w szerszy kontekst metafizyki. Dla przykładu, według Kamińskiego (2017, 12), filozofię klasyczną charakteryzowało to, że nigdy nie czyniła Boga przedmiotem swych dociekań, a do Jego istnienia dochodziła na drodze uniesprzeczniania bytu przygodnego, postulując byt konieczny i niezłożony. Zdaniem Piotra Moskala (2017, 247) poznanie Boga w filozofii klasycznej polega na „dostrzeżeniu struktury bytu (złożeń bytowych), a na tej podstawie dostrzeżeniu niesamozrozumiałości odnośnego bytu i możliwości wyjaśnienia go przez wskazanie na konieczność istnienia bytu samo zrozumiałego”. Nazwę ten typ teologii naturalnej teologią bytu koniecznego. W tym świetle najważniejsze, co można powiedzieć o Bogu, to stwierdzić, że jest aktem czystym, z czego wynika Jego niepoznawalność i inność (ELDERS 1992, 163–167). Powyższy przegląd skłania do przypuszczenia, że reprezentantami tej szkoły teologii spekulatywnej są teiści transcendencji, tacy jak Rea czy Pouivet.

W niniejszym tekście bronię podejścia teologii bytu doskonałego i na jej podstawie odrzucam teizm transcendencji. Ten drugi może razić jako abstrakcyjna konstrukcja, w której większość wierzących miałaby trudność z odnalezieniem się. Bóg jawi się tutaj jako miejsce w systemie wypełniające lukę w naszej metafizycznej niewiedzy, a Jego istnienie wydaje się zależne od zaakceptowania specyficznego słownika złożeń bytowych (TISCHNER 2000). Byt, który uniesprzecznia byt przygodny, jest oczywiście przed-

¹ Dodajmy, że Schellenberg (2015, 19), choć nie określa się jako teista, wpisuje się w ten sposób uprawiania teologii naturalnej. Jego przesłanki wynikają z przekonań ludzi religijnych na temat natury Boga.

miotem wyróżnionym, „lecz jednocześnie jest wyłącznie Bogiem filozofii, Bogiem rozumu dyskursywnego, a nie Bogiem, do którego można by mieć zaufanie i wchodzić z Nim w relację” (JUDYCKI 2014, 65)². Po drugie, teologia bytu doskonałego, oprócz lepszej zgodności jej rezultatów z intuicjami osób wierzących, może uwzględnić (wbrew temu, co sądzą o tym Plantinga, Pouivet czy McGinnis) postulaty teizmu transcendencji mówiące o Boskiej prostocie czy konieczności. Doktryna prostoty, zdaniem Stump, nie wyklucza utożsamiania Boga, dla przykładu, z miłością, gdyż *esse* — samoistne istnienie klasycznego tomizmu — jest czymś konkretnym i indywidualnym (*id quod est*), mającym więcej zdolności do działania i wolności działania niż jakikolwiek byt złożony. Atrybut prostoty nie wyklucza zatem innych atrybutów: możemy mówić o Bogu zgodnie z prawdą zarówno, że jest istnieniem, jak i że jest bytem czy że miłuje (STUMP 2016, 88–89).

BÓG JAKO OSOBA W TEOLOGII BYTU DOSKONAŁEGO

Teologowie bytu doskonałego twierdzą, że jeśli mamy cokolwiek afirmować o Bogu, to na podstawie tego, co uważamy za doskonałość. Ponieważ Absolut jest doskonały w każdy możliwy sposób, musi on posiadać wszystkie doskonałości stworzenia, i to w sposób nieskończenie przekraczający to, czego doświadczamy zmysłowo. Zasadę tę formułował wprost Anzelm z Canterbury (2007, 63): „Konieczne jest, iż [natura najwyższa] posiada wszystkie atrybuty, które w każdym przypadku są lepsze od swych zaprzeczeń. Jest ona bowiem jedyną, od której nic nie jest lepsze i która jest lepsza od wszystkiego, czym ona nie jest”. Zwróćmy uwagę na dwie interesujące implikacje tej zasady. Po pierwsze, zgodnie z nią refleksja nad doskonałościami zmienia się w czasie, możliwy jest w niej epistemiczny postęp, a zatem rozważania teologiczne i filozoficzne mogą przynieść nowe odkrycia w tym zakresie. To, co kiedyś uważano za moralnie doskonałe i jako takie godne przypisywania Bogu (np. moralność pana łaskawie obsypującego darami swych

² Podobnie wyraża się w tym kontekście John Hick: „Bóg, którego istnienie każdy z tradycyjnych dowodów teistycznych usiłuje ustalić, jest jedynie abstrakcją i bladym cieniem żywego Boga, będącego powszechnie uznawanym przedmiotem biblijnej wiary. Pierwsza przyczyna wszechświata może, lecz nie musi być istotą boską, której należne jest nieograniczone poświęcenie, miłość i wierność. Tomaszowe *et hoc omnes intelligunt Deum* nie jest ostatnim krokiem w dowodzie logicznym, ale jedynie zwyczajowym przeoczeniem w tym miejscu luki w rozumowaniu” (HICK 1994, 175). Hick wyłączył z powyższego zarzutu dowód ontologiczny, który w swych przesłankach operuje pojęciem Boga jako istoty doskonałej (ibid., 176).

poddanych), nie jawi się dzisiaj w tym samym pozytywnym świetle. W tym sensie Schellenberg (2015, 108–109) ma rację, że zarzut, iż jego rozumienie Boskiej miłości jest nowością w historii teologii, nie jest jeszcze argumentem przeciw (AU1). Z samego faktu, że dziś wyobrażamy sobie Bożą miłość inaczej niż ludzie epoki średniowiecza czy oświecenia, nie wynika jeszcze, że oddaliliśmy się od prawdy.

Druga implikacja brzmi następująco: zazwyczaj uważa się, że życie rozumne jest doskonalsze od nierozumnego, a życie wolne — od życia zdeterminowanego przez czynniki zewnętrzne. Według klasycznej koncepcji osoby rozum i wolność wystarczają, by przypisać danemu bytowi życie osobowe (WOJTYSIAK 2012, 221). W związku z tym życie osobowe wydaje się być najdoskonalszym sposobem życia, a zatem można go również orzekać o Absolucie. Tomasz z Akwinu (2011, 63) uważał że, jeśli dobrze zdefiniujemy termin „osoba”, to można go stosownie odnosić do Boga: „Osoba oznacza jakąś naturę z jakimś sposobem istnienia. A natura, którą osoba zawiera w swoim znaczeniu, jest najgodniejsza spośród wszystkich natur — mianowicie co do rodzaju jest to natura rozumna. Podobnie też sposób istnienia, którym charakteryzuje się osoba, jest najgodniejszy – jest to bowiem istnienie przez się. Skoro zatem wszystko, co najgodniejsze wśród stworzeń, trzeba przypisywać Bogu, to słusznie można Mu przypisać nazwę ‘osoba’, podobnie jak i inne nazwy, które orzeka się o Nim w sposób ścisły” (*De potentia* q. 9, a. 3). Zdaniem współczesnego autora, Jacka Wojtysiaka (2012, 223–224), bycie osobą jest doskonałością uniwersalną, tzn. świat, w którym owa własność jest egzemplifikowana jest lepszy od świata, w którym brak byłoby owej własności. Eric Mascall (1988, 26) twierdził, że otwartość Boga na stworzenie można wywieść już z koncepcji Absolutu jako bytu koniecznego, bez konieczności odwoływania się do porównań z miłością rodzicielską, które mogłyby stać się podstawą zarzutów o antropomorfizowanie transcendentności: „Dzięki analizie przygodności wykazano istnienie transcendentnego bytu samoistniejącego, będącego stwórczą podstawą wszechświata; pójdę jeszcze dalej argumentując, iż tego rodzaju stwórczej podstawie powinno się przypisać atrybuty myśli, woli i mocy, a zatem że słusznie można ją opisać w kategoriach osobowości, aczkolwiek w sensie analogicznym”.

Teizm personalistyczny będzie zatem stanowiskiem, zgodnie z którym życie osobowe należy do Boskich doskonałości lub też że Bóg jest bytem osobowym. Tym, co będzie go różniło od personalizmu teistycznego, to uznanie, że takie cechy bytu jak rozumność, wolność, samostanowienie, możliwość wejścia w relację dialogiczną wystarczą do przypisania mu życia

osobowego — taki byt nie musi mieć natomiast cech osobowych, takich jak świadomość, stany mentalne, emocje, pamięć, które od czasów nowożytnych wiąże się z pojęciem osoby. Innymi słowy, teiści personalistyczni zdają sobie sprawę z niebezpieczeństw antropomorficznych przedstawień Boga, lecz unikają ich, odzegnując się od skojarzeń z nowożytnym pojęciem osoby i przypisując Bogu to, co w racjonalnej refleksji zostałyby uznane za doskonałość. W ten sposób, jak twierdzą, nie tylko, że nie popełniają błędu antropomorfizacji, ale jeszcze są w stanie podkreślić Boską transcendencję.

Teizmowi personalistycznemu nieobca jest też intuicja (AU1), że relacja osobowa z Absolutem jest najwyższym dobrem istot zdolnych do ich nawiązania, dlatego dobry Bóg miałby powód, by chcieć je ustanawiać. Niektórzy, jak na przykład Johannes Lotz (1979, 59–60), posuwali się aż do wniosku, że spotkanie z Bogiem (choćby ukrytym) należy do konstytucji osoby, a bezgraniczna otwartość Boskiego Ty wyraża się szczególnie w dialogu z człowiekiem. W związku z tym można stwierdzić, że o ile Schellenberg zgadza się z teistami transcendencji co do wniosku AU, ale nie co do wartości logicznej (AU1), o tyle z teistami personalistycznymi zgadza się, jeśli chodzi o prawdziwość (AU1), lecz nie — jeśli chodzi o wniosek AU. Jeśli dla jakiegoś teisty teizm personalistyczny wydaje się bardziej odpowiadać wymogom rozumu niż teizm transcendencji — w tym choćby minimalnym sensie, że mniej chętnie ucieka przed zarzutami agnostyków i ateistów pod osłonę tajemnicy — to powinien on szukać innych dróg odparcia AU niż kwestionowanie (AU1).

PODSUMOWANIE

Powyższe rozważania przyniosły garść ciekawych wniosków. Po pierwsze, wydaje się, że AU stanowi wyzwanie wyłącznie dla tych odmian teizmu, które — jak na przykład chrześcijaństwo — są przywiązane do idei Boga jako bytu osobowego (w odróżnieniu od na przykład teologii islamu, konsekwentnie odrzucającej przesłanki AU) oraz próbują racjonalnie uzasadniać swe stanowisko (fideiści bowiem również są odporni na AU). Najważniejszym wnioskiem pracy jest stwierdzenie, że odwołanie się do Boskiej transcendencji nie jest dla teisty klasycznego, nawet tego, który odrzuca antropomorfizujący personalizm teistyczny, skuteczną metodą odpierania argumentu Schellenberga. Taka obrona byłaby bowiem równoznaczna albo z akceptacją teizmu transcendencji i zbliżałaby się do pozycji ultymizmu (oba stanowiska negują

co prawda (AU1), ale są trudne do zaakceptowania dla większości wierzących ze względu na obraz Boga, z którym dialog jest możliwy wyłącznie w sensie metaforycznym), albo z teizmem personalistycznym, który akceptuje (AU1). Teizm, któremu blisko do ultymizmu, albo o Bogu milczy, albo szuka ratunku w fideizmie, teizm zaś, który utożsamia się z teizmem personalistycznym, musi szukać innych sposobów wykazania błędności argumentu z ukrycia.

REFERENCJE BIBLIOGRAFICZNE

- ANZELM Z CANTERBURY. 2007. *Monologion*. W: IDEM. *Monologion. Prosligion*. Przetłumaczył Leszek Kuczyński, 20–187. Seria dwujęzyczna AD FONTES. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- BESANÇON, Alain. 2017. *Współczesne problemy religijne*. Przetłumaczył Wiktor Dłuski. Warszawa: Teologia Polityczna.
- BOECJUSZ. 2007. *Traktaty teologiczne*. Przetłumaczyli Agnieszka Kijewska i Rafał Bielak. Seria dwujęzyczna AD FONTES. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- DAVIES, Brian. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London, New York: Continuum.
- DENNETT, Daniel. 2014. „O prawdach, które nie sięgnęły celu”. W: Daniel DENNETT i Alvin PLANTINGA. *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Przetłumaczyli Michał Furman i Łukasz Kwiatek, 69–88. Kraków: Copernicus Center Press.
- ELDERS, Leo J. 1992. *Filozofia Boga*. Przetłumaczyli Marek Kiliszek i Tadeusz Kuczyński. Warszawa: Wydawnictwo MAG.
- GREEN, Adam, i Eleonore STUMP (red.). 2015. *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRÜN, Anselm, i Tomáš HALÍK. 2017. *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*. Przetłumaczył Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HART, David Bentley. 2013. *The Experience of God. Being, Consciousness, Bliss*. New Haven, London: Yale University Press.
- HICK, John. 1994. *Argumenty za istnieniem Boga*. Przetłumaczył Miłowit Kuniński. Kraków: Znak.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- JUDYCKI, Stanisław. 2014. *Książeczka o człowieku wierzącym*. Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 2017. *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*. W: Stanisław JANECZEK i Anna STAROŚCIC (red.). *Filozofia Boga. Część II: Odkrywanie Boga*, 9–44. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- LÉVINAS, Emmanuel. 2008. *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przetłumaczyła Małgorzata Kowalska. Kraków: Homini.
- LOTZ, Johannes Baptist. 1979. *Person und Freiheit*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- MASCALL, Eric Lionel. 1988. *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*. Przetłumaczył Sylwester Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- MCGINNIS, Jon. (2015). „The hiddenness of ‘divine hiddenness’: divine love in medieval Islamic lands”. W: Adam GREEN i Eleonore STUMP (red.). *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, 157–174. Cambridge: Cambridge University Press.

- MCKENZIE, John L. (translation and introduction). 1968. *Second Isaiah. The Anchor Bible*. Vol. 20. Garden City: Doubleday & Company Inc.
- MĘDALA, Stanisław. 2001. *Chrystologia Ewangelii św. Jana*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Marianów.
- MOSKAL, Piotr. 2017. *Metafizyczne poznanie tego, że Bóg istnieje*. W: Stanisław JANECZEK i Anna STAROŚCIC (red.). *Filozofia Boga. Część II: Odkrywanie Boga*, 247–261. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- PLANTINGA, Alvin. 1980. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press.
- POUIVET, Roger. 2018. „Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does To Classical Theism”. *European Journal for Philosophy of Religion* 10: 1–19.
- PRZANOWSKI, Mateusz. 2018. „Christ as *Deus Absconditus* in Thomas Aquinas’s Theology”. *Nova et Vetera. English Edition* 16: 687–704.
- REA, Michael C. 2015. *Hiddenness and transcendence*, w: Adam GREEN i Eleonore STUMP (red.). *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, 210–225. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, Bertrand. 2012. *Dzieje zachodniej filozofii*. Przekład Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc i Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- SHELLENBERG, J. L. 1993. *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- SHELLENBERG, J. L. 2005. „The hiddenness argument revisited (I)”. *Religious Studies* 41: 201–215.
- SHELLENBERG, J. L. 2015. *The Hiddenness Argument. Philosophy’s New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- STUMP, Eleonore. 2016. *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press.
- TISCHNER, Józef. 2010. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. W: IDEM, *Myślenie według wartości*, 201–223. Kraków: Znak.
- TOMASZ Z AKWINU. 2011. *O mocy Boga (tom V)*. Przekład Piotr Lichacz, Michał Paluch i Włodzimierz Zega. Seria dwujęzyczna AD FONTES. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2012. *Spór o istnienie Boga*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

CZY NIEPOJĘTOŚĆ BOGA TŁUMACZY JEGO UKRYCIE?
REFLEKSJA Z PUNKTU WIDZENIA TEIZMU PERSONALISTYCZNEGO

Streszczenie

Jeden z kontrargumentów do argumentu z ukrycia Boga, który zyskuje popularność w ostatnich latach, odnosi się do niepojętości Boga. Jeśli Bóg jest transcendentny, twierdzą zwolennicy tego argumentu (tj. Michael Rea i Roger Pouivet), to nie wiemy, czy Boska miłość wyraża się w otwarciu na osobiste relacje ze skończonymi istotami, jak twierdzi pierwsza przesłanka argumentu o ukrytości. Oskarżają J. L. Schellenberga o kształtowanie koncepcji Boga na wzór współczesnych koncepcji człowieka. W odpowiedzi wskazuję na fakt, że chociaż w pismach Schellenberga istnieje niebezpieczeństwo antropomorfizmu, personalistyczny teizm musi zaakceptować pierwszą przesłankę argumentu z ukrycia. Uzasadniam swoją tezę, odwołując się do zasady scholastycznej, która pozwala przypisać Bogu wszystkie doskonałości, i argumentując na rzecz tezy, że osobowość (rozumiana w kategoriach racjonalności i wolności) jest jedną z doskonałości.

DOES GOD'S INCONCEIVABILITY EXPLAIN HIS HIDDENNESS?
REMARKS FROM THE POINT OF VIEW OF PERSONALISTIC THEISM

S u m m a r y

One of the counterarguments to the hiddenness argument that gains the popularity in the recent years refers to the inconceivability of God. If God is transcendent, state the proponents of the argument (i. e. Michael Rea and Roger Pouivet), then we do not know if the divine love is expressed in the openness to personal relationships with finite beings, as the first premise of the hiddenness argument claims. They accuse J. L. Schellenberg of shaping the concept of God on the model of modern concepts of person. In response I am indicating at the fact that even though there is a danger of anthropomorphism in Schellenberg's writings, personalistic theism is bound to accept the first premise of the hiddenness argument. I justify my thesis by referring to the scholastic principle that allows to attribute to God all perfections and by arguing in favour of the thesis that personhood (understood in terms of rationality and freedom) is one of the perfections.

Słowa kluczowe: J. L. Schellenberg; Roger Pouivet; Michael Rea; argument z ukrycia; analityczna filozofia religii; teologia bytu doskonałego; teologia bytu koniecznego; teizm personalistyczny; personalizm teistyczny.

Key words: J. L. Schellenberg; Roger Pouivet; Michael Rea; the hiddenness argument; analytical philosophy of religion; perfect being theology; necessary being theology; personalistic theism; theistic personalism.

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