

KS. MAREK DOBRZENIECKI

W OBRONIE ARGUMENTU Z WCIELEŃ. ODPOWIEDŹ STANISŁAWOWI RUCZAJOWI*

WSTĘP

W tekście *Chrześcijaństwo i problem ukrytości* Stanisław Ruczaj odniósł się do mojej inkarnacyjnej obrony teizmu chrześcijańskiego zawartej w czwartym rozdziale książki *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga* (2020). Bronię w nim teizmu chrześcijańskiego przed zarzutem sprzeczności, jaki wysuwa względem niego, a szerzej względem teizmu jako takiego John L. Schellenberg (2015). Na wstępie mojej odpowiedzi chciałbym zaznaczyć wnikliwość Ruczaja przy lekturze mojej książki i rzetelność w analizie mojego argumentu. Dyskusja z poglądami filozoficznego adwersarza, a nie z karykaturą jego poglądów nie jest wcale tak częstym doświadczeniem, dlatego zasługuje na podkreślenie. W swojej replice postaram się dorównać standardom wyznaczonym przez Ruczaja i potraktować jego uwagi krytyczne jako okazję do lepszego wyjaśnienia swojego poglądu na problem ukrytości.

POPRAWNE OBRONY TEIZMU

Swoją odpowiedź zacznę od zaznaczenia, że nie uważam obrony inkarnacyjnej za jedyną możliwą i najlepszą obronę teizmu chrześcijańskiego. Jej powodzenie

Ks. dr hab. MAREK DOBRZENIECKI — Akademia Katolicka w Warszawie, Collegium Joanneum; adres do korespondencji: ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa; e-mail: mdobrzniecki@akademia.katolicka.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.

байдз неповодзенне не мае вядз, ведлуг мне, деструкцыйнага вplywu на правдзивоць тейзму хрысьцьянаьскага. В *Укрьтоьци и Вцieleniu* wskazaьem jесzczе на дзве оброну тейзму, кторе уважам за skuteczne: оброну волnej woli, zaprezentowanа m.in. przez Johna Hicka (1988) i оброну з вьязов мьждзyludzkich, ктору przedstawil Travis Dumsday (2018). Dzisiaj dodaьbym jесzczе оброну tzw. pozytywnego тейзму sceptycznego, звьязьле sformuьowanа choьby przez Leszka Koьakowskiego (2012, 140), oraz оброну з доьwiadczеn horyzontalnych, кторе opisuje w *Ksiqьeczce o czьlowieku wierzqьym* Stanislaw Judycki (2014, 145–170). Wszystkie wymienione tu оброну sа wypowiedane z pozycji тейзму filozoficznego.

OBRONA INKARNACYJNA

Powtoreь jесzczе raz w skroьcie glьwne kroki argumentacyjne оброну inkarnacyjnej. Wyrьoznia siе ona na tьle innych argumentacji szczegьlnа przychylnoьciа względem tezy o otwartoьci Boga na relacje osobowe z czьlowiekiem oraz uznaniem, że Bьg ma do swojej dyspozycji nieskoьczone zasoby, aby takа relacje ustanowicь. Lаtwoьць uznania przesьlanek rozumowania Schellenberga wynika z faktu, że swojа оброну przeprowadzam z pozycji nie тейзму filozoficznego, lecz хрысьцьянаьскага. Nie chodzilo mi w tym posuniеciu o zamazywanie rьoznic мьждзyl filozofia i teologia. Uważam po prostu, że teza Schellenberga o otwartoьci Boga na relacje ze skoьczonymi osobami jest doktrynа specyficznie хрысьцьянаьска, nawet jeśli autor argumentu z ukрьtoьci inaczej jа uzasadnia. To тейзм хрысьцьянаьски (w przeciwiеnstwie np. do тейзму moralnego Kanta czy тейзму islamskiego) podziela szereg intuicji Schellenberga na temat Boga: nie chodzi tu tylko o wspomnianа powyжеj boskа otwartoьць, lecz rьowniez o traktowanie jako poprawnych w odniesieniu do Boga analogii rodzicielskich czy teж o antypelagiaньskie przekonanie, że to do Boga naleжы pierwszy krok w nawiazьywaniu relacji wobec stworzenia. Innymi sьlowy: to wьlаśnie тейзм хрысьцьянаьски jest w sposьb szczegьlny wywoьlany do tablicy przez argument z ukрьtoьci i dlatego postanowilem zabrac glьs, przyjmujac jego perspektywе spojrzenia na sprawe relacji bosko-ludzkich.

W obronie inkarnacyjnej wychodze z zaьlozenia, że Schellenberg uznaje jakas forme objawienia siе Boga. A jeśli jа uznaje, to tym samym uznaje teж jakas forme ukrycia Boga, poniewaz objawic siе moжe tylko to, co ukryte. Czеьsto przeciez pisze on o obecnoьci Boga w tьle swiadomoьci jako preferowanym przez siebie sposobie, w jaki Bьg moгьby informowac czьlowieka o swoim

istnieniu. W kolejnym kroku argumentacyjnym zauważam, że nie wszystkie sposoby objawienia są godne świętego Boga. Następnie formułuję trzy oczekiwania co do objawienia bytu godnego najwyższej czci: (a) warunek prawdy (objawienie Boga musi komunikować Jego prawdziwą naturę), (b) warunek odkupienia (Bogu w Jego samoobjawieniu człowiekowi musi chodzić o najwyższe możliwe dobro człowieka, takie jak jego zbawienie) oraz (c) warunek objawienia osobistego.

Wiele miejsca w *Ukrytości i Wcieleniu* poświęcam wyjaśnieniu, skąd bierze się trzeci warunek. Jest on inspirowany reinterpretacją znanego eksperymentu myślowego Franka Jacksona o wszechwiedzącej Marii, dokonaną przez Eleonore Stump (2010, 51–52). W jej wersji Maria po wyjściu z czarno-białego pokoju nie zjada jabłka, lecz spotyka własną matkę. Wyciągam z jej wersji argumentu dwa wnioski:

(1) Matka Marii nie zadowoli się, że córka zna wszystkie fakty o niej. Nie zadowoli się również tym, że Maria pozna ją interpersonalnie w jakiś pośredni sposób, np. przez spotkanie z kimś, kto zna jej matkę osobiście lub też przez przeczytanie autobiografii swojej matki — matka będzie chciała stawić się niejako osobiście w relacji do córki. Stąd warunek objawienia osobistego. Doskonała miłość relacyjna ujawnia się osobiście w relacji osobowej do umiłowanego podmiotu.

(2) Maria dzięki nowemu doświadczeniu dowie się czegoś nowego o swojej matce, mimo że zna wszystkie fakty o niej. Wniosek ten wynika z przekonania, że relacja międzyosobowa jest warunkowana nie przez wiedzę *de re*, lecz przez wiedzę drugoosobową — wiedzę *de te*. Za Stump argumentuję w mojej książce, że czym innym jest poznanie osoby, a czym innym poznanie, że dana osoba istnieje. Fundamentem relacji osobowej jest poznanie osoby, a nie poznanie, że dana osoba istnieje. Stworzenie zatem przez Boga warunków do zaistnienia relacji osobowej z człowiekiem polega na zaoferowaniu takich możliwości poznania siebie, w którym Bóg byłby poznany *de te*.

Następnie zauważam, że aby z kolei mogło zajść poznanie *de te*, konieczne jest zaistnienie czegoś, co za niektórymi neurologami, takimi jak Christian Keysers (2020, 92–93), nazywam przestrzenią intersubiektywną czy też sferą współobecności między osobami. Mówiąc prościej, relacja osobowa domaga się pewnego stopnia równości i podobieństwa między podmiotami danej relacji. Stąd jeśli Bóg jest otwarty na relacje międzyosobowe, powinien taki stopień równości ustanowić (ponieważ my sami z siebie jesteśmy do tego niezdolni; nie jesteśmy w stanie własnymi siłami zrównać się z Bogiem). Jego objawienie winno być zatem zarówno osobiste, jak i stanowić upodobnienie się do istot skończonych, co teologia nazywa samoudzieleniem się Boga.

W ostatnim kroku argumentacyjnym stwierdzam, że teizm chrześcijański głosi właśnie taki sposób objawienia. We Wcieleniu Bóg objawia swą prawdziwą

naturę, motywuje Go wola zbawienia człowieka oraz jest w nim obecny osobiście. W relacji do Jezusa Chrystusa występuje łatwa do uchwycenia sfera współobecności, a zatem w konsekwencji możliwość poznania *de te* i możliwość ustanowienia relacji osobowej z Bogiem. Ponieważ Chrystus jest *Deus absconditus*, innymi słowy: boskie atrybuty Syna Bożego są ukryte w ludzkiej naturze Jezusa z Nazaretu, to jednocześnie teizm chrześcijański zakłada możliwość pojawienia się niewiary bez oporu.

John L. Schellenberg w swoim argumentcie z ukrytości oczekuje od boskiego objawienia powszechnej wiary teistycznej. Inkarnacyjna odpowiedź pokazuje, że bardziej stosowne względem Niego jest oczekiwanie zarówno boskiej bliskości, jak i równości ontycznej z człowiekiem. Z jednej strony otwartość Boga na relację z osobami skończonymi wymaga radykalnych kroków w postaci Wcielenia, z drugiej zaś paradoksalność tego wydarzenia sprawia, że możliwe stają się przypadki niewiary bez oporu. Innymi słowy: w odpowiedzi inkarnacyjnej odrzucam przesłankę argumentu z ukrytości, mówiącą o tym, że z otwartości Boga na relacje z osobami skończonymi powinien wynikać brak teistycznej niewiary bez oporu, gdyż nie uwzględnia ona możliwości, że Bóg może mieć ważny powód, by ją w świecie aktualnym dopuścić. Ów powód to pragnienie Boga, by ustanowić relacje osobowe z człowiekiem. Schellenberg słusznie, według mnie, podkreśla wagę idei boskiej otwartości i miłości relacyjnej, ale nie zauważa, że to właśnie owa otwartość i związany z nią wymóg zasypania przepaści ontycznej między człowiekiem a Bogiem czyni Jego istnienie niejasnym, nieoczywistym, a poprzez to stwarza warunki do pojawienia się niewiary.

ZARZUTY RUCZAJA

Wobec tak skonstruowanej obrony inkarnacyjnej Ruczaj zgłasza swoje zastrzeżenia. Przede wszystkim stwierdza, że bazuje ona na alternatywie: „Albo brak niewiary bez oporu w Boga w świecie przy jednoczesnej niemożliwości ustanowienia relacji osobistych między Bogiem a człowiekiem, albo relacje osobiste między Bogiem a człowiekiem przy jednoczesnej niewierze bez oporu w Boga w świecie”. Zdaniem Ruczaja alternatywa ta nie wyczerpuje wszystkich możliwości. Istnieje przynajmniej trzecia możliwość (która zachodzi w czymś, co Ruczaj (2022, 77) nazywa „światem Schellenberga” — dalej „ŚS”) ustanowienia powszechnych relacji osobowych z Chrystusem przy jednoczesnej powszechnej wierze, że Chrystus jest Bogiem. W swojej polemice Ruczaj przekonuje, że Wcielenie nie musi wiązać się z ukrytością, a zatem błędna jest teza, którą

w *Ukrytości i Wcieleniu* powtarzam za m.in. św. Tomaszem z Akwinu i Kierkegaardem, że Bóg wcielony musi być Bogiem ukrytym.

Dostrzeżenie możliwości zagwarantowania przez Boga powszechnej wiary w Bóstwo Chrystusa prowadzi do pytania o to, dlaczego na świecie jest tylu niechrześcijan. Co prawda Ruczaj zauważa moje odpowiedzi na to pytanie w *Ukrytości i Wcieleniu*, ale jego zdaniem zakładają one przesłankę, że Bóg objawiony poprzez Wcielenie musi być ukryty; przesłankę, z którą on się nie zgadza. Powyższa krytyka prowadzi Ruczaję do wniosku, że inkarnacyjna obrona teizmu co najwyżej prowadzi do przeformułowania argumentu z ukrytości, w którym zamiast istnienia niewiary bez oporu w istnienie Boga daną empiryczną falsyfikującą teizm chrześcijański byłoby istnienie niewiary bez oporu we Wcielenie.

W świetle tej krytyki mogę więc uznać, że inkarnacyjna obrona teizmu jest poprawną odpowiedzią na argument z ukrytości, skoro zmusza do jego przeformułowania. Ruczaj jednak nie daje mi tego rodzaju satysfakcji. Przewiduje bowiem, że dyskusja nad nową, „chrześcijańską” wersją argumentu z ukrytości wpadnie w koleiny wyżłobione przez dyskusję nad argumentem Schellenberga, tzn. że będzie się obracała wokół zgranych już teistycznych kontrargumentów, takich jak ten, który mówi, że nie istnieją niewierzący we Wcielenie bez oporu lub też że istnieją większe dobra, dla których Bóg dopuszcza niewiarę we Wcielenie bez oporu itd. „Problem ukrytości, niczym w zabawie ‘zabij kreta’, wystawia głowę gdzie indziej” — kończy tę część swojej krytyki Ruczaj (2022, 83).

Co więcej, Ruczaj ostatecznie stwierdza, że inkarnacyjna obrona nawet nie osiąga celu zmuszenia do przeformułowania argumentu z ukrytości, ponieważ nie da się wierzyć we Wcielenie, nie wierząc uprzednio w istnienie Boga. „Problem ukrytości Boga w sensie Schellenberga jest zatem nieusuwalną częścią składową problemu ukrytości Boga wcielonego” (RUCZAJ 2022, 83). Jeśli ludzie powszechnie wierzyliby w Boga, to łatwiej wierzyliby też we Wcielenie. Wiara teistyczna może doprowadzić do wiary inkarnacyjnej. „Bóg, któremu zależy na wejściu w osobistą relację z każdym człowiekiem, obdarzy zatem każdego człowieka przekonaniem o swoim istnieniu” (ibid., 84).

ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY

Z powyższego streszczenia polemiki Ruczaję z moimi тезami wynika jasno, że muszę odnieść się do jego dwóch podstawowych zarzutów.

1. Wiara we Wcielenie jest logicznie powiązana z wiarą w Boga, dlatego argument z Wcielenia pozostawia otwartym pytanie o teistyczną niewiarę bez oporu.

2. Wcielenie nie musi wiązać się z ukryciem Boga. Jest możliwe zagwarantowanie powszechnej wiary we Wcielenie przy jednoczesnym Wcieleniu, a jeśli Bóg rzeczywiście jest wszechmocny i otwarty na relacje osobowe z ludźmi, to ową możliwość by spełnił.

Zanim przystąpię do konkretnych odpowiedzi, zaznaczę jedną ogólnie ważną uwagę, a mianowicie tę, że obrońca teizmu w dyskusji z argumentem za nieistnieniem Boga broni tezy o słabszej mocy modalnej niż ateista. Teiście chodzi bowiem o pokazanie możliwości istnienia Boga, a nie o asertoryczne stwierdzenie Jego nieistnienia, tak jak ateiście. Do wykazania zaś możliwości wystarczy tylko pokazać, że nie da się wykluczyć jakiejś hipotezy, możliwości, sytuacji, które czynią spójnym to, co ateista uznaje za sprzeczność. Ateista ze swej strony musi zatem dowodzić, że powinniśmy je wykluczyć; że sprzeczność faktycznie zachodzi. Jest to zadanie trudniejsze. W swoich odpowiedziach na zarzuty Ruczaja będę starał się pokazać, że nie udało mu się wykluczyć możliwości, które falsyfikują argument z ukrytości.

OBRONA Z WCIELENIA A ARGUMENT SCHELLENBERGA

Zacznę od kontrargumentu 1, który uważam za słabszy. Głosi on, że odwołanie się do Wcielenia nie może stanowić odpowiedzi na zarzut z istnienia niewiary przy braku oporu, ponieważ aby wierzyć we Wcielenie, trzeba jednocześnie wierzyć w istnienie Boga. Oczywiście uznaję, że wiara we Wcielenie, czyli w to, że Jezus z Nazaretu jest Bogiem, zakłada *logicznie* wiarę w istnienie Boga, ale logiczna zależność nie oznacza uprzedniości (można sobie wyobrazić, że ktoś nabywa wiarę w istnienie Boga poprzez uwierzenie w Bóstwo Jezusa Chrystusa), a zdaje się, że coś takiego zakłada Ruczaj (2022, 83). Píše bowiem, że wiara w istnienie Boga ułatwiłaby przyjęcie tezy o Bogu wcielonym, a poprzez to jej upowszechnienie. Wobec tego argumentu można wskazać na empiryczne świadectwo faktycznego rozpowszechniania się wiary chrześcijańskiej w starożytności, które zachodziło szybciej i skuteczniej w środowiskach niewiary teistycznej. Jedyne całkowicie teistyczne społeczeństwo czasów starożytnych — naród żydowski — w przeważającej części odrzuciło wiarę w Bóstwo Chrystusa, a jedną z najpoważniejszych przeszkód było właśnie przekonanie tego społeczeństwa o jedności i transcendencji Boga, a zatem jego wiara teistyczna. Nie da się więc wykluczyć, że uprzednia powszechna wiara teistyczna wcale nie sprzyja przyjęciu orędzia inkarnacyjnego. Nie da się też wykluczyć, że jeśli warunkiem

ustanowienia międzyosobowych relacji między człowiekiem a Bogiem jest Wcielenie, a do skuteczności przyjęcia wiary we Wcielenie potrzebna jest pewna liczba wierzących teistów, to jednak ich dominacja w populacji byłaby przeciwskuteczna, a w związku z tym Bóg miałby dobry powód, aby część ludzi utrzymać w niewierze bez oporu co do swego istnienia. Kontrargument 1 Ruczaja odrzucam zatem jako niekonkluzywny.

WCIELEŃ A UKRYTOŚĆ PROPOZYCJONALNA

Jako poważniejszy kontrargument traktuję zarzut Ruczaja, że nie uwzględniam w argumencie z Wcielenia możliwości zagwarantowania przez Boga powszechnej wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Jeśli Bóg może taką wiarę zagwarantować, to zdaniem mojego adwersarza przesuwam tylko problem, stając teraz przed kwestią wyjaśnienia niezawinionej wiary we Wcielenie i koniecznością odpowiedzi nie na pytanie: „Dlaczego w świecie występują niewierzący bez oporu?”, lecz na pytanie: „Dlaczego na świecie jest tylu niechrześcijan?”. Ruczaj opisuje ŚS, w którym Bóg jest wcielony, ale nie ukryty. Ukrycie Bóstwa Syna Bożego za ludzką naturą Jezusa z Nazaretu nie przeczy w nim powszechnej wiary w to, że Jezus jest Bogiem. Powszechność ta wynika z faktu, że to wszechwiedzący i prawdomówny Bóg objawia tę prawdę, a przyjęcie boskiego pochodzenia świadectwa o Jezusie w ŚS wynika z:

- a) miejsca uzyskania tej informacji. Bóg objawia to człowiekowi na modlitwie, której towarzyszy głębokie poczucie pewności i spokoju oraz która jest wspólnym doświadczeniem wielu ludzi;
- b) wiary w ŚS w istnienie Boga, który jest doskonały, a zatem m.in. wszechwiedzący i prawdomówny;
- c) nieskuteczności w ŚS sceptycznych argumentów, takich jak argument ze zła, z ukrytości, z pluralizmu religijnego, ze spójności naturalizmu;
- d) możliwości wywnioskowania z samej analizy natury Boga możliwości Wcielenia (RUCZAJ 2022, 79–81).

Przyjrzyjmy się bliżej ŚS charakteryzowanemu przez warunki a) – d) i porównajmy go ze światem aktualnym.

Nie widzę różnicy między nimi co do punktu d). W świecie aktualnym także istnieje możliwość wywnioskowania zajścia Wcielenia na podstawie samej analizy natury Boga. Podejmuje się tej próby choćby (i czyni to, w moim mniemaniu, przekonująco) Stanisław Judycki (2010) w książce *Bóg i inne osoby*. Warunkowi (b) przyglądałem się już w poprzednim paragrafie. Polemizowałem w nim z poglądem, że powszechna wiara w istnienie Boga musi sprzyjać przyjęciu Bożego

świadczenia o Wcieleniu. Z kolei warunek (c) uważam za redundantny względem warunku (a), ponieważ w ŚS argumenty sceptyczne nie działają nie dlatego, że nie występuje w nim zło czy pluralizm religijny, a naturalizm jest niespójny, tylko dlatego, że skuteczną refutacją na nie stanowi doświadczenie religijne; głos Boga odpowiadający na każdą możliwą wątpliwość¹. Różnica zatem czyniąca ŚS światem potencjalnie przychylniejszym dla przyjęcia Bożego objawienia od świata aktualnego wyraża się w warunku (a). W ŚS występują wyraźne i jednolite pod względem treści komunikaty ze strony Boga, które przekonują ludzi, że Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym. Czy spełnienie warunku (a) w ŚS czyni ten świat pozbawionym niewierzących bez oporu we Wcielenie?

Powtórzę, że broniąc swojej pozycji, wystarczy mi wykazać, że nie jest ona niewykluczona, a w tym konkretnym przypadku wystarczy mi bronić tezy, że niewykluczone jest, że spełnienie warunku (a) w ŚS nadal pozostawia w nim niewierzących bez oporu we Wcielenie lub też, że spełnienie warunku (a) byłoby niespójne z doskonale moralnym charakterem Boga lub też, że spełnienie warunku (a) jest w ŚS logicznie niemożliwe. Ciężar dowodu spoczywa na moim adwersarzu — to on musi wykazać, że jest inaczej.

Idąc od końca wymienionych przeze mnie możliwości, obrona pozycji teistycznych przez wskazanie, że spełnienie warunku (a) może być w ŚS niemożliwe, może odbywać się za pośrednictwem teorii doświadczeń horyzontalnych. Wedle niej struktura każdego ludzkiego doświadczenia zakłada horyzont dla tego, co wyraźnie dane w owym doświadczeniu. Jeśli tak, to wyraźne doświadczenie Boga zakładałoby istnienie jakiegoś horyzontu dla Boga; istnienia czegoś, co Go ogarnia, co jest logicznie niemożliwe. Niemożliwe jest zatem spełnienie warunku (a), gdyż zakłada on istnienie wyraźnego, niehoryzontalnego doświadczenia Boga.

Bronienie teizmu przez wskazanie, że warunek (a) może przeczyć doskonałej naturze Boga może odbywać się przez:

- **Obronę wolnej woli.** Z tego punktu widzenia spełnienie warunku (a) może być możliwe, ale wyłącznie kosztem wolnej woli człowieka. Nieustanne i powtarzające się słyszenie głosu wszechmocnego Boga, że Jezus z Nazaretu jest Jego Synem Jednorodzonem, mogłoby być postrzegane przez sporą część ludzkości jako uniemożliwiające wolność wyboru do wejścia w relację osobową z Chrystusem, co przeczyłoby możliwości jej zawarcia, ponieważ nie można być przymuszonym do bycia w relacji osobowej.

¹ Nawiasem mówiąc, jeśli naturalizm w ŚS nie jest niespójny, to nadal będzie stanowił argument sceptyczny za nieistnieniem Boga. Problemu, czy dane doświadczenie religijne pochodzi od Boga, nie można bez popadania w błędne koło rozwiązywać przez zapewnienie płynące dokładnie z tego doświadczenia, o którego przyczynę się pytamy.

- Obronę z więzów międzyludzkich. Wedle niej spełnienie warunku (a) może być możliwe, ale wyłącznie kosztem relacji międzyludzkich. Posiadanie możliwości rozmowy z Bogiem „na wyciągnięcie ręki” może skutkować niechęcią do wchodzenia w relacje z innymi ludźmi, na co Bóg nie może pozwolić, gdyż najwyższym dobrem człowieka jest posiadanie relacji osobowych zarówno z Bogiem, jak i z innymi osobami skończonymi.
- Teorię objawienia bytu godnego najwyższej czci, która ukaże, że objawienie opisane w warunku (a) nie spełnia choćby warunku odkupienia i objawienia osobistego, o których pisałem powyżej w niniejszym tekście.
- Obronę pozytywnego teizmu sceptycznego. Wedle niej Bóg może mieć dobre powody do ukrycia przed większością ludzi, że Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym. Owe powody ukrycia również mogą być ukryte (w sensie nieoczywiste, niejasne, a nawet niepoznawalne dla ludzi), a ich ujawnienie (objawienie) zniweczyłoby wyższe dobro wynikające z faktu istnienia niewiary bez oporu we Wcielenie. Spełnienie zatem warunku (a) jest możliwe, ale niespójne z doskonałą dobrocią Boga.

Wreszcie można bronić tezy, że spełnienie warunku (a) jest logicznie możliwe, spójne z boską doskonałością, ale niczego nie zmieni w kwestii istnienia w ŚS niewierzących przy braku oporu we Wcielenie. W swoim argumencie z ukrytości zakładam, że niemożliwe jest uczynienie doktryny o unii hipostatycznej w Jezusie Chrystusie czymś pewnym, co będzie uznawane ponad racjonalną wątpliwością, a ta teza stanowi przedmiot krytyki ze strony Ruczaja (2022, 78). Uważa on, że myślę kwestię możliwości dostrzeżenia w Jezusie z Nazaretu Boga z kwestią świadectw na rzecz tego, że Jezus jest Bogiem. Nie sądzę, abym popełniał akurat ten błąd. Owszem, przywołuję w *Ukrytości i Wcieleniu* tezę św. Tomasza z Akwinu, który nazywał Chrystusa *Deus absconditus*, ponieważ boskie atrybuty zostały w Nim przesłonięte przez ludzką naturę Jezusa, ale twierdzę ponadto, że ze względu na roszczenie, a zarazem paradoksalność tej doktryny, żadna liczba świadectw nie sprawi, że czymś irracjonalnym będzie np. przyjęcie postawy agnostycznej w kwestii Bożego Synostwa Jezusa z Nazaretu. Nie wszystkich współczesnych Jezusowi przekonały do Niego nawet najwspanialsze Jego cuda, jak rozmnożenie chleba czy wskrzeszenia umarłych. Podobnie wszystkich obserwatorów Jego poczynań nie przekonały Jego mądrość czy świadectwo bezinteresownej miłości, obejmującej nawet nieprzyjaciół, co sam Chrystus gorzko przyznał w podsumowaniu przypowieści o Łazarzu i bogaczu: „Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą” (Łk 16, 31).

Ruczaj słusznie, co prawda, wskazuje, że przekonującą racją za tym, że Chrystus jest Bogiem, byłoby świadectwo prawdziwego i wszechwiedzącego

Boga, ale problem polega na rozpoznaniu danego świadectwa jako pochodzącego od Boga. Czy w ŚS nie byłoby żadnych co do tego wątpliwości? Czy rzeczywiście jedynym możliwym wyjaśnieniem sytuacji, w której w odpowiedzi na moją modlitwę słyszę wyraźny wewnętrzny głos potwierdzający, że Jezus z Nazaretu jest Bogiem wcielonym, jest teoria, że głos ten pochodzi od wszechmocnego i doskonałego Boga? Czy niemożliwe byłoby stwierdzenie, że najwyraźniej choruję na schizofrenię? Ruczaj ma nadzieję, że powszechność doświadczenia religijnego wyeliminuje tego typu wątpliwości, ale i wtedy mogą pojawić się nowe: może mamy do czynienia ze świadectwem anielskim, a nie boskim? Może doświadczenie przez wszystkich ludzi podobnych przeżyć religijnych świadczy o ich adaptacyjnej korzyści dla gatunku ludzkiego, a nie o boskim pochodzeniu? Może ludzie, którzy takich doświadczeń nie posiadali, zostali w odległej przeszłości wyeliminowani przez selekcję naturalną? Twierdzę, że takie pytania byłyby wciąż zasadne oraz że nie kwalifikowałyby się do zarzucenia ludziom je zadającym postawy oporu względem Boga. Innymi słowy: uważam, że uznanie danego doświadczenia za świadectwo pochodzące od Boga zawsze wymaga aktu wiary i żadna ilość racji nie zasypie przepaści dzielącej teźże wiary od wiedzy. Ponownie pewnego rodzaju ilustrację dla mojego stanowiska można odnaleźć w Ewangelii według św. Łukasza, w scenie chrztu Jezusa w Jordanie, kiedy to odezwał się głos z nieba: „Tyś jest mój Syn umiłowany” (Łk 3, 22). Na wielu osobach świadectwo to wywarło wrażenie, ale nie na wszystkich.

Jak widać, teista dysponuje całkiem sporą liczbą niewydumanych argumentów za tym, że niewykluczone jest, że Bóg faktycznie „stoi przed alternatywą”: albo brak niewiary bez oporu w Boga w świecie przy jednoczesnej niemożliwości ustanowienia relacji osobistych między Bogiem a człowiekiem, albo relacje osobiste między Bogiem a człowiekiem przy jednoczesnej niewierze bez oporu w Boga w świecie. Niewykluczone, że świat, w którym Bóg jest wcielony i jednocześnie wszyscy wierzą we Wcielenie, jest niemożliwy. Tyle wystarcza do obrony argumentu z Wcielenia, a jeśli tak, to podtrzymuję swoją opinię, że obrona inkarnacyjna jest skuteczną obroną teizmu chrześcijańskiego przed argumentem z ukrytości.

WNIOSKI

Nie zmienia to faktu, że krytyka Ruczaja jest dla mnie niezwykle cenna. Nie chodzi mi tylko o to, że pokazując słabe punkty (a to czyni) mojego rozumowania, pozwala mi wzmacniać „szyki obronne”. Chodzi także o to, że uwyraźnia ona różnicę stanowisk między sceptykami (tak nazwijmy zwolenników argu-

mentu z ukrytości) a teistami. Dla przykładu polemika Ruczaja koncentrowała się, przynajmniej wedle mojej oceny, na problemie tzw. ukrytości propozycjonalnej. Autor w swoim artykule zastanawiał się głównie nad sposobami, których Bóg, gdyby istniał, mógłby użyć, by zapewnić wszystkim przekonanie teistyczne oraz przekonanie, że Chrystus jest istotnie Bogiem.

Tymczasem jednym, według mnie, z osiągnięć obrony inkarnacyjnej jest wskazanie, że priorytetem Boga w relacji do ludzi nie jest wyeliminowanie ukrytości propozycjonalnej. Schellenberg i Ruczaj przekonują do odmiennego zdania, twierdząc, że w innym wypadku nie można Bogu przypisywać otwartości na relacje osobowe z istotami skończonymi. Argument z Wcielenia pokazuje, że jedno nie musi mieć wiele wspólnego z drugim. Wyeliminowanie teistycznej niewiary bez oporu jest równoznaczne ze stanem powszechnej wiary w to, że Bóg istnieje. Eleonore Stump argumentuje, a ja wplątam jej tezy w obronę inkarnacyjną, że wiedza, iż dana osoba istnieje, nie jest podstawą relacji osobowych, a jeśli tak, to brak takiego przekonania nie może być traktowany jako przeszkoda w ustanowieniu tejże relacji. Tym samym bezzasadne jest oczekiwanie, że otwarty na relacje osobowe Bóg będzie usuwał tę przeszkodę. Fundamentem relacji drugoosobowych jest poznanie drugoosobowe, poznanie *de te*, a zatem słuszne jest oczekiwanie takiego działania Boga, które umożliwi nam poznanie Boga *de te*. Tu dotykamy punktu archimedesowego argumentu z Wcielenia. Wedle niego ukrytość propozycjonalna nie jest warunkiem *sine qua non* otwartości Boga na relacje osobowe z ludźmi. To dlatego mniejszą wagę przykładałem w *Ukrytości i Wcieleniu* do refleksji na temat tego, co Bóg mógłby zrobić, aby nie zachodził „chrześcijański” problem ukrytości propozycjonalnej. Polemika Ruczaja z moją książką pozwala mi nadrobić ten brak. Choć nie mam wiele pewności, że przytoczone tu racje przekonały mojego dyskutanta, to wyrażam nadzieję, że przynajmniej przyczyniły się do lepszego wyjaśnienia mojego stanowiska.

REFERENCJE

- DOBZENIECKI, Marek. 2020. *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- DUMSDAY, Travis. 2018. „Divine Hiddenness and Alienation”. *The Heythrop Journal* 59 (3), 433–447.
- HICK, John. 1988. *Faith and Knowledge*. London: Macmillan.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: W drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2014. *Książeczka o człowieku wierzącym*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- KEYSERS, Christian. 2020. *Empatia. Jak odkrycie neuronów lustrzanych zmienia nasze rozumienie ludzkiej natury*. Tł. Łukasz Kwiatek. Kraków: Copernicus Center Press.

- KOŁAKOWSKI, Leszek. 2012. *Horror metaphysicus*. Kraków: Znak.
- RUCZAJ, Stanisław. 2022. „Chrześcijaństwo i problem ukrytości. Krytyka obrony z Wcielenia”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 2, 71–85. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf2202.5>.
- SHELLENBERG, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- STUMP, Eleonore. 2010. *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Clarendon Press.

W OBRONIE ARGUMENTU Z WCIELEŃIA.
ODPOWIEDŹ STANISŁAWOWI RUCZAJOWI

Streszczenie

Artykuł jest odpowiedzią na polemikę Stanisława Ruczaja z argumentem z Wcielenia, który został zaprezentowany w książce *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Ruczaj zarzuca tzw. obronie inkarnacyjnej, że nie rozważa ona możliwości, zgodnie z którą Bóg jest zarazem wcielony, jak i nieukryty. W niniejszym artykule koncentruję się na uzasadnieniu, dlatego uważam, że jest możliwe, iż owa opcja jest dla Boga wykluczona. Według mnie istnieją raczej przemawiające za tym, że jest ona (a) logicznie sprzeczna, (b) niespójna z doskonałym moralnie charakterem Boga, (c) nie skutkowałaby wyeliminowaniem niewiary bez oporu we Wcieleniu.

Słowa kluczowe: ukrytość; argument z ukrytości; obrona inkarnacyjna; teizm; Schellenberg; Ruczaj

IN DEFENSE FROM THE INCARNATION ARGUMENT:
REPLY TO STANISŁAW RUCZAJ

Summary

The paper is a response to the polemic of Stanisław Ruczaj with the argument from the Incarnation, which was presented in the book *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga* [Hiddenness and the Incarnation: A Theistic Response to John L. Schellenberg's Argument for Divine Nonexistence]. Ruczaj accuses the so-called incarnational defense that it does not consider the possibility that God is both incarnate and not hidden. In my response, I am focusing on the reasons why I believe it is possible that the option described by Ruczaj is excluded for God. In my opinion, there are reasons to think that it is (a) logically contradictory, (b) inconsistent with God's perfect moral character, (c) it would not result in the elimination of nonresistant nonbelief in the Incarnation.

Keywords: hiddenness; the hiddenness argument; the incarnational response; theism; Schellenberg; Ruczaj

Information about the Author: Rev. Dr habil. MAREK DOBRZENIECKI — Catholic Academy in Warsaw, Collegium Joanneum; correspondence address: ul. Dewajtis 3, 01–815 Warszawa; e-mail: mdobrzniecki@akademia.katolicka.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.