

KS. MAREK DOBRZENIECKI

STRATEGIE OBRONY TEIZMU
PRZED ZARZUTEM UKRYTOŚCI BOGA.
ODPOWIEDŹ DYSKUTANTOM*

Wpierw chciałbym wyrazić wdzięczność filozofom, którzy zechcieli zapoznać się z treściami prezentowanymi przeze mnie w książce *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Zabrzmi to jak banał, ale nawet jeśli nim jest, to jest banałem wartym powtarzania: piszemy książki po to, aby były czytane i dyskutowane, a więc nic nie może sprawić autorowi większej przyjemności niż debata nad jego pracą, nawet jeśli usłyszysz w niej głosy krytyczne. Ponieważ od wydania *Ukrytości i Wcielenia* minęły już dwa lata i od tego czasu spotkałem się z dość licznymi uwagami na temat moich argumentów, to mogę stwierdzić, że taka krytyka tylko pomaga w ukształtowaniu swojego poglądu w kwestii będącej przedmiotem sporu, czyli w tym wypadku tezy, że ukrycie Boga przemawia za słuszością ateizmu. W tym tekście odpowiadam na zarzuty skierowane do mnie ze strony obozu teistycznego, a ponieważ sam do niego należę, to moje odpowiedzi nie będą się koncentrowały na bronionym przeze mnie stanowisku (zarzuty względem niego czytelnik odnajdzie w artykule Stanisława Ruczaja (2022)¹, lecz na strategii, którą obrałem w walce z tezami Schellenberga. To mój sposób obrony teizmu przeciw zarzutami tego filozofa, jak się okazuje, jest główną przyczyną kontrowersji wśród dyskutujących ze mną teistów.

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.

¹ Odpowiadam na ten tekst w: DOBRZENIECKI 2023 (artykuł publikowany w niniejszym numerze *Roczników Filozoficznych* 371–382).

Chciałbym zacząć moją odpowiedź szanownym dyskutantom od bardzo ogólnej uwagi, do której wszakże będę się odwoływał w dalszej części mojej riposty. Otóż praca *Ukrytość i Wcielenie* została pomyślana jako obrona teizmu przed ateistycznym argumentem J.L. Schellenberga. Ten zamiar narzucił styl prowadzenia wywodu i nie chodzi tylko o to, że — jak słusznie zwrócił uwagę Jan Sochoń (2023) — jest on prowadzony w paradygmacie filozofii analitycznej. Chodzi również i to, że — jak z kolei zwraca na to uwagę Ryszard Mordarski (2023) — dyskutowałem z ideą Bożego ukrycia, tak jak ujął ją i określił kanadyjski filozof. Dlaczego zgodziłem się wejść z nim w szranki na warunkach ustalonych przez niego? Tego, mam wrażenie, przede wszystkim chce się ode mnie dowiedzieć Mordarski. Otóż moim usprawiedliwieniem jest fakt, że argument Schellenberga jest poprawnym formalnie rozumowaniem o postaci dedukcyjnej. Jako taki wysuwa on poważne roszczenia: jeśli jego przesłanki są prawdziwe, to każda racjonalnie myśląca osoba (a za taką się uważam) powinna przyjąć jego wniosek, to jest tezę, że Bóg osobowy nie istnieje. Podjąłem się więc zadania przesłedzenia materialnej poprawności argumentu Schellenberga, co wymusiło na mnie przyjęcie niektórych jego założeń i mogło sprawić wrażenie (tak właśnie ocenił to Mordarski) zbyt dużej przychylności względem argumentu z ukrytości czy wręcz potraktowania go jako wzorcowego lub modelowego uchwycenia fenomenu Bożej skrytości. Nie uważam, żeby tak było — po prostu chciałem pokazać, że nawet przy ukrytości, tak jak ją pojmuje Schellenberg (a ogólnie rzecz ujmując, rozumie ją jako występowanie niewiary bez oporu w świecie), jego argument nie prowadzi do ateizmu.

Czy takie podejście nie grzeszy naiwnością? Taki zarzut (choć na pewno nie tak mocno sformułowany) pojawia się najczęściej w teistycznych polemikach z moją książką: wyczuwam go w nazwaniu przez Mordarskiego (2023) mojej postawy przyjaznym teizmem, który „pomija fakt, że [ateistyczne] tezy przemycają pod płaszczykiem uśmiechniętego, otwartego i życzliwego ateisty, poglądy jednoznacznie wrogie wobec teizmu”, w tezie Peplińskiego (2023) o uleganiu myśleniu Schellenberga oraz w uwadze Judyckiego (2023), że gruntowne analizowanie argumentu ateistycznego może skutkować ostatecznie jego propagowaniem. Broniłbym się, porównując dyskusję filozoficzną między ateistami a teistami do zgłoszenia przez kogoś usterki albo awarii. Ateista zgłasza teście, że dostrzega wadę w gmachu jego stanowiska; wadę, która grozi zawaleniem całego budynku. Moją rolę jako filozofa teistycznego widzę jako sprawdzenie powagi zgłoszenia. Retoryczna reguła trzymania się meritum sprawy nie pozwala mi w tym momencie ani na zajmowanie się jego intencjami, ani też na odpowiedź, że inaczej definiuję usterkę. Oczywiście dopuszczam możliwość, że zgłaszanie awarii może być niekiedy wyrazem czystej złośliwości. Czy jest tak

w przypadku Schellenberga? Nie sądzę — opiera się on bowiem na popularnych sądach (przede wszystkim na przekonaniu, że miłość Boga ma swój wymiar relacyjny, ale również na opinii, że religijny stosunek człowieka do Boga powinien przybierać postać relacji osobowej), które często są głoszone także na ambonach w świątyniach chrześcijańskich i na które z dużą dozą prawdopodobieństwa zgodziłby się tzw. przeciętny wierzący, stąd uznałem, że argument z ukrytości jest wart poważnego przesłedzenia, co m.in. zakłada próbę wnikięcia w myślenie osoby, która dochodzi na podstawie tych pozornie niewinnych przesłanek do ateistycznego wniosku. Jest samo w sobie interesujące, dlaczego tezy, które często można usłyszeć choćby na spotkaniach ruchów charyzmatycznych i w które niegdyś głęboko wierzył sam Schellenberg, są dziś dla niego dowodem nieprawdziwości teizmu.

Można rzecz ująć od jeszcze innej strony. Ostatecznie nieistotne, czy kanadyjski filozof słusznie nazwał swoje rozumowanie argumentem z ukrytości. Kwestia nazewnictwa jest drugorzędna. Być może rzeczywiście fenomen ukrycia Boga polega na czym innym niż na występowaniu niewiary bez oporu, być może teistyczne rozumienie boskiej skrytości jest odmienne od tego, prezentowanego w pismach ateisty. Nie zmienia to faktu, że nadal stoję przed rozwiązaniem problemu, który stawia przede mną Schellenberg: zestawia on dwa sądy: (1) „Doskonała miłość jest miłością relacyjną” oraz (2) „Istnieją niewierzący bez oporu” i twierdzi, że razem dowodzą one prawdziwości ateizmu. Schellenberg nazwał tę sytuację ukrytością Boga. Możliwe, że użył niezręcznej nazwy, ale nadal występuje z pewnymi racjami na rzecz tezy, że sądy (1) i (2) prowadzą do sprzeczności teizmu. Być może sposób jego argumentowania za przesłankami (1) i (2) jest niepoprawny, ale błędem z kolei jest przypuszczenie, że skoro rozpoznajemy w rozumowaniu danej osoby paralogizm, to z pewnością wnioski takiego paralogizmu są fałszywe. To jest wyzwanie, na które chciałem odpowiedzieć, tym bardziej że z oboma sądami, zarówno z (1), jak i z (2), się zgadzam. Prawdopodobnie na ten stan rzeczy ma wpływ mój teizm chrześcijański (nie jestem po prostu teistą jako takim), ponieważ w nim odkrywam źródła przekonania, że miłość Boga do człowieka wyraża się we wchodzeniu z nim w relację osobową. Wydaje mi się też, że niekontrowersyjna obserwacja empiryczna prowadzi do wniosku, że nie wszystkie przypadki niewiary teistycznej są skutkiem oporu woli. Nie zgadzam się z Schellenbergiem, że w sposób konieczny akceptacja (1), (2) i teizmu prowadzi mnie do aporii, z której wydostać mnie może wyłącznie stanowisko ateizmu.

Jednym z kontrowersyjnych założeń, które zaakceptowałem w rozumowaniu Schellenberga, jest stwierdzenie, że możemy sformułować oczekiwania wzglę-

dem Boga, łącznie z oczekiwaniami co do relacji Boga do stworzenia. Swoją argumentację oparłem na przyjęciu tezy o doskonałej dobroci Boga. Ten punkt mojej obrony jest stawiany w wątpliwość przez Jana Sochonia (2023). Uważa on, że Bóg wymyka się tego rodzaju procedurom. A jeśli tak, to przestają być w posiadaniu racji na rzecz tezy, że Bóg w ogóle będzie chciał się ujawnić czy też wyjść z ukrycia. W zarzucie Sochonia rozpoznaję argument teologii negatywnej, który neguje możliwość zdobycia jakiegokolwiek pozytywnej wiedzy o Bogu metodami czysto rozumowymi. Sprzeciwiam się mu, ponieważ uważam, że posługujący się nim teści wpadają w pułapkę zastawioną na nich przez Schellenberga. Otóż jeśli twierdzą, że Bóg jest tak daleki, że nie możemy o Nim nic na podstawie własnych dociekań i doświadczeń miłości orzec, nie możemy np. twierdzić, że kochający Bóg chciałby się ludziom ujawnić, to konsekwentnie stwierdzamy, że pojęcia Bożej miłości, Bożej woli i ostatecznie Boga jako osoby są dla nas puste i niezrozumiałe. Lepiej byłoby już zaprzestać twierdzenia, że Bóg jest bytem osobowym, skoro wpędza nas ono tylko w paradoksy wykorzystywane przez ateistów. W tym momencie drogi teisty podążającego drogą teologii negatywnej oraz Schellenbergowskiego ultymizmu się zbiegają. Kanadyjski filozof nie twierdzi bowiem w swoich pracach, że z pewnością nie istnieje jakakolwiek rzeczywistość metafizycznie ostateczna, lecz że owa rzeczywistość nie ma charakteru osobowego. Jego argument miał skłonić do przyjęcia właśnie takiego wniosku i paradoksalnie skłania do tego dużą rzeszę teistów — tych grupujących się pod sztandarem apofatyizmu. Nawet jeśli nie podążają punkt po punkcie za myślą Schellenberga, to jego argumentacja i tak prowadzi ich w pożądanę przez niego miejsce.

Drugim przyjętym przeze mnie założeniem, które poczynił Schellenberg, jest akceptacja prawdy przesłanki mówiącej o istnieniu niewiernych bez oporu. Nie zgadza się z tym Ryszard Mordarski (2023), ale wydaje mi się, że nie ma racji. Twierdzą, że nie za każdym ateizmem stoi ostatecznie upór; proste i odporne: „nie chcę” wypowiedziane pod adresem hipotezy teistycznej. Wystarczy, że pomyślę o członkach plemion żyjących w puszczy amazońskiej w czasach europejskiego średniowiecza, by stwierdzić fałszywość tezy głoszącej, że jakakolwiek niewiara w Boga osobowego jest oporna (przyjmuję przy tym uściślenie Mordarskiego, że nie rozumie on tu oporu czy niechęci w kontekście moralnym).

Marek Pepliński (2023) w swoim długim wywodzie, za który jestem mu wdzięczny, zarzuca mi w tym punkcie myślenie dychotomiczne, które miałyby polegać na rozważaniu fałszywej alternatywy: przyjęcia danego sądu albo na podstawie samego tylko aktu woli, albo przyjęciu danego sądu na podstawie czystego aktu rozumu. Rzeczywiście, Pepliński ma rację: bliższe jest mi myślenie dycho-

tomiczne niż dialektyczne. Nie chodzi tu jednak tylko o preferencje w stylu myślenia i dochodzenia do wniosków. Przede wszystkim uważam, wbrew Pelpińskiemu, że mogę wskazać na przykłady sądów, których prawda narzuca mi się poza moją wolą, a zatem w ich przyjęciu przeze mnie wola nie odgrywa żadnej roli. Takimi sądami, których oczywistość narzuca się mi wbrew mojej woli, są choćby proste prawdy logiczne i matematyczne. Nawet gdybym bardzo sobie tego życzył, nie mogę uwierzyć, że $2 + 2 = 5$. Podobnie z sądem: „Doznaję zjawisk”. Choćbym podważał źródło zjawisk, wiarygodność percepcji, nie mogę odrzucić powyższego sądu, ponieważ w tzw. naturalnym nastawieniu względem rzeczywistości doznania zmysłowe są czymś, czego nie mogę „wyłączyć”, podważyć, uznać za nieistniejące (nawet zamykając oczy i zatykając uszy czegoś doznaję). Jeśli więc istnieją sądy, w których akceptacji moja wola nie odgrywa żadnej roli, to Schellenberg ma prawo zapytać: dlaczego inaczej jest w przypadku sądu: „Bóg istnieje”? W kartezyjańskiej hipotezie sceptycznej podmiot zaczyna co prawda podejrzewać, że źródłem oczywistości prawd matematycznych i innych wyżej wymienionych nie są obiektywne racje, lecz obca wola potężniejszego od człowieka podmiotu, ale nawet przyjmując tę hipotezę, Schellenberg mógłby się zapytać, dlaczego owa obca i potężna wola nie czyni teizmu stanowiskiem oczywistym ponad wszelką wątpliwość, tak jak czyni to w przypadku prawd logicznych i matematycznych. Jego odpowiedź już znamy: powiedziałałyby nam, że jest tak dlatego, iż nie jest to wola boska, ale ja jako teista chcę szukać innego rozwiązania.

Przypomnę, że rozważania na temat doksastycznego woluntaryzmu zostały zawarte w *Ukrytości i Wcieleniu*, ponieważ analizowałem hipotezę podważającą prawdziwość przesłanki argumentu Schellenberga, mówiącej o istnieniu w świecie niewierzących bez oporu. Nawet jeśli rzeczywiście moje dystynkcje pojęciowe mogłyby się cieszyć większą subtelnością, to nie uważam, by miało to wpływ na skuteczną obronę teizmu. Pepliński może dowodzić, że w przyjęciu stanowiska teistycznego zawsze jest jakiś element woluntarystyczny. Schellenberg zawsze będzie mógł replikować pytaniem: dlaczego tak jest? Dlaczego Bóg, skoro istnieje, dopuszcza do sytuacji, w której jedne przekonania narzucają mi się z całą ich oczywistością, a przekonanie o Jego istnieniu nie?

Stanisław Judycki (2023) w swoich uwagach proponuje inną strategię broniącą teizmu przed zarzutem ukrytości. Polega ona mianowicie na wskazaniu, że Bóg, skoro się ukrywa, ma na pewno ku temu swoje powody, a ponieważ Bóg jest istotą maksymalnie dobrą, to te powody również są maksymalnie dobre. Zgadzam się z tym ujęciem — sam je stosuję w *Ukrytości i Wcieleniu*, a obrona inkarnacyjna jest po prostu próbą nazwania owych maksymalnie dobrych powodów boskiego ukrycia. Judycki również podejmuje się próby ich wskazania, a czyni to,

odwołując się do wprowadzonego w *Księżeczce o człowieku wierzącym* (JUDYCKI 2014, 145–170) pojęcia doświadczenia horyzontalnego. W tamtej pracy Judycki dowodził, że struktura aktu ludzkiej percepcji jest złożona, z grubsza rzecz ujmując, z przedmiotu danego aktu i horyzontu, w którym dany przedmiot jest dany. Bóg nigdy nie może być przedmiotem ludzkiego aktu percepcji (przynajmniej biorąc pod uwagę percepcję typową dla ziemskiej kondycji człowieka), ponieważ oznaczałoby to, że coś innego jest horyzontem tego aktu, a to z kolei wskazywałoby na coś, co może objąć Boga. Jest to wniosek absurdalny. Zgadzam się z tym rozumowaniem Judyckiego, czego dałem wyraz w mojej polemice ze Stanisławem Ruczajem (DOBRZENIECKI 2023).

W swojej polemice do *Ukrytości i Wcielenia* Judycki uzasadnia jednak ideę Boga doświadczanego zawsze jako horyzont innych doświadczeń w odmienny sposób, a mianowicie twierdzi, że Bóg nigdy nie jest wyraźnym przedmiotem naszych ziemskich doświadczeń, ponieważ nasze ziemskie życie jest moralną próbą dla dusz. Aby ta próba mogła się powieść, muszą zostać spełnione trzy warunki: (1) istnienie indywidualnej i osobowej natury ludzkiej, (2) istnienie wolnej woli i (3) istnienie sumienia. Jak się domyślam, wyraźne i tematyczne pojawienie się Boga w polu ludzkiego doświadczenia łamałoby warunek (2). Jeśli dobrze rozumiem ten argument Judyckiego, to jest on wersją obrony wolnej woli, którą również prezentuję i akceptuję w *Ukrytości i Wcieleniu* (DOBRZENIECKI 2020, 154–177). Nie czyniłem tego w kulminacyjnym punkcie swojej pracy, ponieważ nie twierdziłem (i nie twierdzę nadal), że mam coś oryginalnego do dodania w kwestii tej obrony. Niemniej zgadzam się z Judyckim, że jest to skuteczna linia odpowiedzi na zarzuty Schellenberga pod adresem teizmu.

Przejdę teraz do uwag kierowanych bezpośrednio pod adresem mojej inkarnacyjnej obrony teizmu. Judycki (2023) twierdzi, że jest ona niedokończoną odpowiedzią na zarzuty Schellenberga. Gdański filozof uznałby ją za dokończoną, gdybym próbował wykazać, że Jezus z Nazaretu w istocie jest Drugą Osobą Trójcy Świętej. Mógłbym to uczynić na drodze empirycznej (choć tej mi nie poleca, ponieważ badanie czynów i słów Jezusa z Nazaretu może doprowadzić do wniosku o Jego wyjątkowości, lecz nie do wniosku o Jego Boskości) lub apriorycznej (która wiedzie od dowodu na istnienie doskonałego Boga przez wywiedzenie na podstawie dowodu Bożego istnienia Jego atrybutów oraz refleksję, czy między tymi atrybutami znajduje się również tendencja do samoudzielania czy też wcielenia, aż do wskazania, że Jezus z Nazaretu realizuje esencjalne rysy doskonale dobrego Boga). Innymi słowy, Judyckiemu brakuje w inkarnacyjnej odpowiedzi na argument Schellenberga metafizyki. Rzeczywiście w *Ukrytości i Wcieleniu* nie wypracowałem metafizyki, która stałaby

u podstaw mojej refleksji. Moim usprawiedliwieniem jest to, że moim celem w książce było sformułowanie obrony, a nie teodycei. U podstaw obrony stoi zamiar wykazania niesprzeczności teizmu (u podstaw teodycei wykazanie prawdziwości teizmu), a do tego wystarcza pokazanie, że możliwe, iż dany stan rzeczy zachodzi. Nie trzeba już dowodzić, że faktycznie on zachodzi. Wystarczyło mi więc pokazanie, że *możliwe*, iż najbardziej odpowiednim objawieniem się Boga, prawdziwym wyrazem jego relacyjnej miłości nie jest to, które eliminuje niewiarę bez oporu, lecz to, w którym Bóg objawia się osobiście. Stąd nie starałem się wykazać, że rzeczywiście Bóg tak się objawił, jak przedstawia to chrześcijaństwo, oraz nie próbowałem identyfikować momentu tego objawienia. Oczywiście, osobiście uważam (i dałem też temu wyraz w dyskutowanej książce), że stało się to w Osobie Jezusa Chrystusa, ale w *Ukrytości i Wcieleniu* bardziej skupiłem się na kwestii logicznej możliwości takiego objawienia niż na apriorycznych dowodach na Bóstwo Jezusa Chrystusa. Uznałem, że już pokazanie logicznej możliwości objawienia Boga godnego najwyższej czci rozwiązuje problem obrony teizmu w świetle wyzwań stawianych przez argument z ukrytości. Uwagi Judyckiego traktuję zatem jako wskazówki do dalszego prowadzenia badań oraz jako zachętę do przekształcenia inkarnacyjnej obrony Boga w inkarnacyjną teodyceę.

Paradoksalnie, ale podobnie odpowiedziałbym na skrajnie różny zarzut sformułowany przez Mordarskiego (2023), który widzi w obronie z Wcielenia przykład teologizacji filozofii, czyli zbyt szybkiego odwołania się do danych objawienia religijnego w dyskusji z ateizmem. Tymczasem istotą inkarnacyjnej obrony nie jest teza, że Bóg nie jest ukryty, ponieważ Syn Boży wcielił się w ludzką naturę (taka odpowiedź przypominałaby zresztą tę, której udzielił św. Jan Paweł II na pytanie o ukrycie Boga zadane przez Vittorio Messori w *Przekroczyć próg nadziei*). Byłaby rzeczywiście odpowiedzią udzieloną z punktu widzenia teologii, lecz że właściwym, stosownym dla Boga objawieniem się (objawieniem Boga doskonale miłującego ludzi) jest objawienie się osobiste czy też osobiste stawienie się w relacji z człowiekiem, a to objawienie nie wyklucza istnienia niewierzących przy braku oporu. W ten sposób pokazuję, że od przesłanki (1), mówiącej o tym, że doskonała miłość ma postać miłości relacyjnej, nie wiedzie w sposób konieczny droga do przesłanki (2), afirmującej istnienie niewierzących bez oporu. Główny nacisk kładę w swojej książce na wyargumentowanie tezy o racjonalnych oczekiwaniach względem objawienia Boga godnego najwyższej czci, a nie na kwestie teologiczne. Mam nadzieję, że takie wykrystalizowanie jądra obrony inkarnacyjnej pomoże mi przekonać Mordarskiego, że nie popełniłem w niej błędu zbytniej teologizacji.

Być może nie dość dobrze zadbałem, by jasno wyrazić swoje stanowisko w *Ukrytości i Wcieleniu*, gdyż faktycznie po sformułowaniu obrony inkarnacyjnej od razu przeszedłem do stwierdzenia, że teizm chrześcijański głosi objawienie, które odpowiada oczekiwaniom sformułowanym przeze mnie i zacząłem zastanawiać się, jak ów teizm mógłby odrzec na ewentualne zarzuty skierowane pod adresem obrony inkarnacyjnej. Było tak dlatego, że uważałem, iż to w gruncie rzeczy teizm chrześcijański jest głównym celem Schellenberga, i stąd uznałem, że warto przyjrzeć się jego argumentowi z perspektywy chrześcijańskiej. Niestety, zabrakło najwyraźniej mocnego zaznaczenia, gdzie kończy się filozofia teistyczna, a zaczyna apologia chrześcijaństwa.

Innymi słowy, kiedy przyglądam się mojemu zamiarowi obrony teizmu w lustrze polemik moich Szanownych Dyskutantów, to coraz lepiej zdaję sobie sprawę z tego, że zacząłem iść w stronę chrześcijańskiej teodycei, ale zatrzymałem się w połowie drogi, z czego nie są zadowoleni ani Mordarski (który wolałby, żebym zatrzymał się na przystanku pod tytułem „obrona filozoficzna”), ani Judycki (który chciałby, abym poszedł dalej w kierunku metafizyki i teodycei). Tak przynajmniej widzę uwagi przedstawione przez moich uczonych polemistów. Powtórzę, że jestem za nie niezmiernie wdzięczny. To one czynią cały (niekiedy żmudny) proces tworzenia mojej własnej odpowiedzi na zarzut Schellenberga sensownym — nie chodzi tu tylko o wspomniane na początku mojej odpowiedzi marzenie każdego autora, by nie pisać do szuflady, lecz również o to, że polemiki moich dyskutantów wskazują mi drogę dalszego rozwoju i dopracowania swojego stanowiska.

REFERENCJE

- DOBRZENIECKI, Marek. 2020. *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- DOBRZENIECKI, Marek. 2023. „W obronie argumentu z Wcielenia. Odpowiedź Stanisławowi Ruczajowi”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 377–388, DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.18>.
- JUDYCKI, Stanisław. 2014. *Książeczka o człowieku wierzącym*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- JUDYCKI, Stanisław. 2023. „Poczucie obecności. Uwagi w związku z książką Marka Dobrzenieckiego *Ukrytość i Wcielenie*”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 453–460. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.22>.
- MORDARSKI, Ryszard. 2023. „Czy współczesne rozumienie Bożej ukrytości prowadzi do ateizmu?”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 389–412. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.19>.
- PEPLIŃSKI, Marek. 2023. „Wiara, wątpliwości i tajemnica Wcielenia. Uwagi na marginesie książki Marka Dobrzenieckiego *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L.*

Schellenberga za nieistnieniem Boga". *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 413–436.
DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.20>.

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>

SOCHOŃ, Jan. 2023. „Wobec ukrytego Boga”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 471–472.
DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.24>.

STRATEGIE OBRONY TEIZMU
PRZED ZARZUTEM UKRYTOŚCI BOGA.
ODPOWIEDŹ DYSKUTANTOM

Streszczenie

Artykuł jest odpowiedzią na krytyczne uwagi zgłaszane pod adresem książki *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga* przez Stanisława Judyckiego, Ryszarda Mordarskiego, Marka Peplińskiego i Jana Sochoń. Główny zarzut wobec mojego stanowiska głosi, że jest ono zbyt przychylnie wobec argumentu J.L. Schellenberga, który niekoniecznie powinien być wzorem ujęcia problematyki ukrytości. Jednym z przejawów przyjęcia założeń kanadyjskiego autora jest zgoda na tezę o istnieniu niewierzących przy braku oporu.

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

STRATEGIES OF DEFENDING THEISM
AGAINST THE ACCUSATION OF THE HIDDENNESS:
A REPLY TO DISCUSSANTS

Summary

The article is a response to the critical comments by Stanisław Judycki, Ryszard Mordarski, Marek Pepliński and Jan Sochoń on 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]. The main objection to my position is that it is too favorable to J. L. Schellenberg's argument, which should not necessarily be a model for addressing the issue of the divine hiddenness. One of the expressions of accepting the assumptions of the Canadian author is my acceptance of the proposition affirming the existence of non-resistant nonbelievers.

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

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: mdobrzyniecki@akademia.katolicka.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.