

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz
Wydział Humanistyczny AGH

Recenzja dorobku naukowego
i rozprawy habilitacyjnej ks. dra Miłosza Hołdy
w przewodzie na stopień doktora habilitowanego

Ks. Miłosz Hołda uzyskał doktorat nauk humanistycznych w zakresie filozofii na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na podstawie rozprawy pt. *Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga. Próba teistycznego uprawomocnienia poznawczych roszczeń nauki* pod opieką promotorską prof. dra hab. Jacka Wojtysiaka. Opublikował ją w 2014 roku pt. *Teistyczne podstawy nauki. Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga* (Biblos, Tarnów). Praca została uhonorowana nagrodą Prezesa Rady Ministrów. Od października 2013 roku prowadził zajęcia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. 1 października został awansowany na stanowisko asystenta, a w 2017 r. na stanowisko adiunkta w Katedrze Filozofii Człowieka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od października 2018 roku prowadził także zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Krakowskiej.

Po obronie doktoratu ks. Miłosz Hołda opublikował 3 monografie: *Teistyczne podstawy nauki* (Biblos, Tarnów 2014), to publikacja pracy doktorskiej), *Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2019) oraz przedstawiona jako osiągnięcie główne (zgodnie z art. 219 ust. 1 pkt. 2 Ustawy o Szkolnictwie Wyższym i Nauce) monografia *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2020).

Jeśli chodzi o liczbę artykułów i rozdziałów w książkach ks. Miłosz Hołda opublikował 36 artykułów i rozdziałów w książkach. Przyjęto do druku także 3 inne jego artykuły. Sześć spośród tych artykułów zostało opublikowanych w języku angielskim.

Ks. Miłosz Hołda wygłosił 34 referaty na konferencjach naukowych, w tym wiele w języku angielskim zagranicą. Był współorganizatorem siedmiu konferencji naukowych międzynarodowych i krajowych. Godny podkreślenia jest międzynarodowy wymiar jego dorobku naukowego. Odbył trzy staże w międzynarodowych instytucjach naukowych: w 2015 roku jako *visiting scholar* w University of Notre Dame; w 2016 i 2019 roku dokonał kwerend naukowych w Fordham University. W czerwcu 2018 roku przeprowadził kilka seminariów naukowych w Granadzie w Hiszpanii. Jest członkiem dwóch międzynarodowych towarzystw naukowych: Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft w Austrii i European Society for Philosophy of Religion. Ks. Miłosz Hołda uczestniczył także w trzech grantach badawczych: Był członkiem konsorcjum naukowego w granie NCN „Deus absconditus – Deus revelatus. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania”; wykonawcą w granie MNiSW „Pomniki Polskiej Filozofii Chrześcijańskiej”; wykonawcą w granie NCN „Metodologiczna odnowa teologii dogmatycznej”.

Ks. Miłosz Hołda zrecenzował dotąd jedną pracę magisterską, jedną pracę licencjacką oraz szereg artykułów dla różnych czasopism.

Ocena dorobku naukowego poza osiągnięciem głównym

Problematyka badawcza ks. Miłosza Hołdy koncentruje się na następujących problemach badawczych: nowa teologia naturalna, teologia filozoficzna, filozofia człowieka inspirowana myślą ks. Józefa Tischnera oraz kwestia „ukrycia Boga”. Problematyka nowej teologii moralnej stanowi przedłużenie pracy doktorskiej księdza Miłosza Hołdy. W tym obszarze, zarówno w artykułach, jak i w rozdziałach książek, zajął się takimi problemami, jak: strategie apologetyczne wykorzystujące epistemiczny autorytet nauki, argument za istnieniem Boga oparty na epistemologicznej refleksji nad nauką, nowy rodzaj teologii, którą można posłużyć się w sytuacji kryzysu nauki, oparty na strategii „spekulatywistycznej”, wreszcie obrona dualizmu antropologicznego u ks. Stefana Pawlickiego. W drugim obszarze z zakresu teologii filozoficznej zajął się takimi problemami, jak: atrybut Boskiej wszechmocy;

filozoficzna interpretacja chalcedońskiego dogmatu o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa; niemożliwość złej modlitwy (polemika z argumentami Saula Smilansky'ego); problem doskonałych przekonań religijnych w podmiocie teandrycznym, jakim jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek; niezmiernie trudny i złożony problem modelu świadomości i wiedzy Jezusa; różne rodzaje ateizmu; wreszcie wpływ filozofii analitycznej na odnowę teologii dogmatycznej. W obszarze filozofii człowieka inspirowanej myślą ks. Józefa Tischnera zajął się m.in.: historią dyskusji i polemik jakie ks. Tischner toczył w polskim środowisku filozoficznym; „logiką serca” u ks. Tischnera i Ferdynanda Ebnera jako drodze do odnowy rozumu; nową interpretacją filozofii wychowania ks. Tischnera; problemem rozumu politycznego i postulatu „etyki prawdy” u ks. Tischnera. Natomiast artykuły z zakresu problematyki ukrycia Boga poszerzył w swej rozprawie habilitacyjnej.

Problemy badawcze podejmowane przez księdza Miłosza Hołdę nie są przyczynkarskie. To poważne problemy filozoficzne i trudne problemy z pogranicza filozofii i teologii, jak np. problem świadomości i wiedzy Jezusa. Jego badania charakteryzują się bardzo wysoką rzetelnością. W swych analizach odwołuje się do wielu światowych autorytetów filozoficznych i teologicznych. Z niektórymi wdaje się w polemikę, co świadczy o jego wysokiej randze intelektualnej. W analizach rozważa wszystkie możliwe argumenty. Píše jasno i logicznie.

Znaczące miejsce w jego dorobku zajmuje także książka *Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu*. Zagadnienie sumienia u tytułowych myślicieli, Heideggera i Rahnera, ukazuje na tle toczącej się współcześnie dyskusji poświęconej zagadnieniu ukrycia Boga. Wpisuje koncepcję sumienia u Heideggera w kontekst teologiczny. Ontologia fundamentalna Heideggera wywierała i wciąż wywiera wpływ na teologię. Wywarła także wpływ na Karla Rahnera. Ten kontekst teologiczny ma istotne znaczenie, gdyż sumienie jest także kategorią etyczną. A jak wiemy, Heidegger nigdy nie napisał etyki. Miała ona w jego myśli wymiar skryty. Można zatem mówić nie tylko o „ukrytym Bogu”, ale także o „ukrytej etyce” Heideggera. Tej kwestii poświęcił swoją książkę Paweł Korobczak „Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera (2018). Szkoda, że autor do niej się nie odniósł. W rozdziale o Heideggerze autor wyszedł poza klasyczne dzieło Heideggera *Bycie i czas* i dokonał rekonstrukcji rozumienia sumienia w późniejszych tekstach Heideggera. W rozdziale drugim zrekonstruował teologię sumienia Rahnera rozproszoną nie tylko w jego tekstach teologicznych, ale także w literaturze o charakterze duchowym. Dowiódł, że teologia sumienia Rahnera ma swoje źródło w analizach głównych kategorii Heideggera. Rahner

uzupełnił Heideggerowskie rozumienie sumienia o wymiar transcendencji, którego u Heideggera brak.

Mam jednak wątpliwość, czy kwestię sumienia u Heideggera można ograniczyć jedynie do wymiaru teologicznego? W interpretacji fenomenu sumienia i winy Heidegger wyklucza zarówno pojęcie zła, jak i jakichkolwiek innych moralnych kategorii. Według niemieckiego myśliciela pierwotnego bycia winnym nie można określać poprzez moralność. Wina ma jedynie charakter ontologiczny. Podobnie jak sumienie, ma także strukturę monologiczną. Nie jestem winny zła, które uczyniłem komuś. Jestem winny, że nie jestem sobą samym, że poddaję się dyktatowi bezosobowości „się”. Tak o Heideggerowskim rozumieniu sumienia i winy pisał krytycznie Martin Buber: „Zdaniem Heideggera, właściwe bycie winnym polega na tym, że jestestwo jest winne samemu sobie. Jestestwo jest „w głębi swego bycia winne”, i to jest winne dlatego, że samo się nie spełnia, że tkwi w tym co zwykle się nazywać ogólnoludzkim, że utknęło w „się” i nie przywodzi się do bycia sobą – nie przywodzi do bycia sobą człowieka. (...) Jeśli na wezwanie obecnego bycia „Gdzie jesteś” odpowiem „Jestem tu-oto”, ale rzeczywiście nie jestem tu-oto, to znaczy nie jestem z prawdą całej mojej istoty, to wtedy jestem winien. Pierwotnym byciem winnym jest pozostanie-przy-sobie. Jeśli jednak mija mnie postać i manifestacja obecnego bycia, mnie, którego tam rzeczywiście nie było, wtedy z dali, gdzie znika, dobiega mnie drugie wezwanie, tak ciche i skryte, jak gdyby dochodziło z głębi mnie: „Gdzie byłeś?” (M. Buber, *Problem człowieka*, s. 77-78)

Heidegger nigdy nie postawił sobie tego pytania Bubera: „Gdzie byłeś?” Nie postawił, gdyż na gruncie jego koncepcji sumienia nie ma miejsca na odpowiedzialność. Nie tylko nie ma miejsca, ale wręcz usprawiedliwia on zło. Skoro bycie się odwróciło, stało się źródłem spustoszenia, to przywódcy stali się jedynie narzędziami owego spustoszenia, emanacją ducha dziejów. Przywódcy nie są odpowiedzialni, ponieważ nie oni tutaj działają. Pisał Heidegger: „W owej próżni i chaosie kluczową rolę odgrywają przywódcy. Ale oni nie ponoszą odpowiedzialności, gdyż to nie oni tu działają. (...) Moralne oburzenie tych, którzy jeszcze nie wiedzą, o co chodzi, zwraca się często przeciw samowoli i władczym pretensjom „przywódców” (*Führer*) – co jest najfatalniejszą formą oddawania im nieustannego hołdu. Przywódcom zostawmy ten gniew, który każe im ścigać zgorszenie, jakie wywołuje ich własna działalność; ale to tylko pozór, ponieważ naprawdę to nie oni tutaj działają. Sądzi się, jakoby przywódcy sami z siebie, zaślepieni szałem samolubnego egoizmu, uzurpowali sobie wszelkie prawa i wszystko układali podług własnego widzimisię. Naprawdę jednak ich

działalność jest tylko koniecznym następstwem tego, że byt przeszedł w stan zbłądzenia”. (M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 308-309

Te uwagi kieruję nie tyle do autora książki, lecz do samego Heideggera. Wyrażam w nich także wątpliwość, czy można rozpatrywać poglądy myśliciela tylko w jednym kontekście, pomijając inne kluczowe konteksty. Moje uwagi w żadnej mierze nie podważają jednak teologicznego wymiaru książki.

Podsumowując tę część recenzji stwierdzam, że dorobek naukowy ks. Miłosza Hołdy po obronie doktoratu, zarówno pod względem ilościowym jak i jakościowym jest w pełni wystarczający do nadania mu stopnia doktora habilitowanego. W dorobku tym szczególnie należy podkreślić jego międzynarodowy charakter.

Ocena monografii *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*

Głównym problemem badawczym monografii jest jeden z najważniejszych problemów filozofii religii i teologii, problem ukrycie Boga. Debatę wokół tego problemu wywołała książka L. Schellenberga *Divine Hiddenness and Human Reason* z 1993 roku, w której został zaprezentowany tzw. „argument z ukrytości”. Monografia ks. Miłosza Hołdy zdaje relację z tej debaty, ale wychodzi poza nią. Jest pierwszą w języku polskim monografią poświęconą problemowi „Deus absconditus”. Jej konstrukcja przypomina budowę szwajcarskiego zegarka. Podzielona jest na trzy części poświęcone kolejno: absconditeizmowi przyrody, dziejów i relacji. W każdej z części wyodrębnił autor absconditeizm reformistyczny i konserwatywny. Tak wyjaśnił podział na absconditeizm konserwatywny i reformistyczny oraz uzasadnił własne stanowisko w „Autoprezentacji”: „Problem Bożego ukrycia rozwiązywany jest na różne sposoby. Jednych zmaganie z tym problemem prowadzi do przekonania, że Bóg nie istnieje. Inni dochodzą do wniosku, że istnienie tego problemu jest powodem do mniejszych lub większych modyfikacji klasycznego stanowiska teistycznego. Jeszcze inni twierdzą, iż problem ukrycia da się wkomponować w klasyczne stanowisko teistyczne bez naruszenia jego struktury i osłabiania atrybutów przypisywanych Bogu. Używając terminu „klasyczny teizm”, mam na myśli taką wersję stanowiska teistycznego, która nie tylko wiąże się z przekonaniem, iż Bóg jest bytem wszechmogącym, wszechwiedzącym, doskonale dobrym, wiecznym, niezmiennym, osobowym, oraz że

stworzył On świat z niczego i interweniuje w świecie w sposób nadnaturalny od czasu do czasu, lecz także zawiera tezę o tym, iż Bóg jest życzliwy dla indywidualnego bytu ludzkiego, zainteresowany naszym losem, a także ma plan na ludzkie życie. Tak sformułowane mocne stanowisko teistyczne jest charakterystyczne dla tzw. religii Abrahamowych. Przedmiot mojego zainteresowania stanowią odpowiedzi drugiego i trzeciego z wymienionych powyżej typów”.

Kolejny element struktury monografii stanowią dwie metafory odniesione do dwóch słów „Deus absconditus”: metafora źródła (odniesiona do Boga) i metafora nocy (odniesiona do jego ukrycia). Monografię poprzedza historyczny rozdział wstępny, poświęcony problemowi ukrycia Boga dawniej i dziś, a kończy ją najbardziej własny i oryginalny rozdział, w którym ks. Miłosz Hołda wprowadza ideę „trzykroć ukrytego Boga”.

W pierwszym rozdziale przedstawił autor zarys historii problemu ukrycia Boga aż po współczesność. Historię tę rozpoczął analizą dyskursu o ukrytym Bogu w Biblii, w *Starym i Nowym Testamencie*. Następnie przeszedł do prezentacji problemu ukrycia Boga w okresie patrystycznym i średniowiecznym. Prezentuje tu m.in. teologię negatywną Grzegorza z Nyssy oraz poglądy tych chrześcijańskich pisarzy, u których wątek „ukrycia Boga” jest istotny (Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca). Spośród myślicieli średniowiecznych zajął się dowodem ontologicznym Anzelm z Canterbury, oraz ukryciem, jako zamierzonym przez Boga sposobem zbawienia człowieka. Przede wszystkim jednak myślą mistyczną (Aniela z Foligno, Jan Tauler, Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy)

Epokę nowożytną prezentuje począwszy od kabały Izaaka Lurii i poglądów Marcina Lutra. Kluczową postacią jest tu św. Jan od Krzyża, od którego zaczerpnął metaforę nocy i źródła. Bardzo interesującym myślicielem jest B. Pascal, twórca pojęcia „Deus absconditus”, i jego koncepcja Bożego ukrycia w naturze, Słowach Pisma Świętego, w ludzkiej naturze Chrystusa i w postaciach eucharystycznych. Píše autor: „Pascalowska teologia Bożego ukrycia nie tylko dostarcza katalogu powodów, dla których Bóg się ukrywa, lecz także stanowi próbę oswojenia ludzi z ukrytym Bogiem”. (s. 54) Twierdzenia Pascala dopełnia kwestią Bożego ukrycia u Kierkegaarda. Ostatnim myślicielem, o którym chciałbym tu wspomnieć, jest Friedrich Nietzsche. Według autora Nietzsche przypuścił „bardzo ostry atak na tych, którzy używają pojęcia ukrytego Boga w celach apologetycznych, sugerując, że zamykają oni ludziom drogę do wyciągnięcia właściwych wniosków z religijnej sytuacji, jaka ma miejsce w ich czasach. Bezpośrednim obiektem tego ataku była teologia ukrycia

zaproponowana przez Pascala” (s. 58) Szkoda, że autor nie zwrócił uwagi na inny ważny wątek Nietzschego, który zainspirował później m.in. Dietricha Bonhoeffera i Emmanuela Levinasa. Chodzi o krytykę chrześcijaństwa jako „platonizmu dla ludu”. Charakterystyczną dla tej wizji chrześcijaństwa „transcendencję przestrzenną” zastąpił Nietzsche „transcendencją czasową” albo „etyczną”. W *Antychrześcijaństwie* stwierdził: „Królestwo Boże nie jest tam. Królestwo Boże, to stan serca”. Według Bonhoeffera i Levinasa Bóg się ukrywa, aby otworzyć przestrzeń dla ludzkiej odpowiedzialności. Ukrycie Boga jest warunkiem transcendencji etycznej. Rozdział dopełnia doprecyzowanie rozumienia terminu „ukrycia Boga” oraz odniesienie problemu ukrytości do problemu zła.

Główną część monografii stanowią trzy rozdziały, w których autor analizuje argumenty z zakresu absconditeizmu przyrody, dziejów i relacji. Ich mocną stroną jest solidność z jaką autor podszedł do analizy przedstawionych w nich problemów. Zaprezentował wszystkie główne argumenty sporne, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Wykonał olbrzymią pracę badawczą, o czym świadczy bibliografia i przypisy. Niejednokrotnie sam włączył się w spory zajmując w nich własne stanowisko. Niezaprzeczalną wartością tych trzech rozdziałów jest pełna prezentacja stanowisk i głównych sporów dotyczących kwestii ukrycia Boga. Dużo się z nich dowiedziałem. Mogą one stanowić podstawę do dalszych badań.

Jednak najbardziej oryginalnym jest ostatni rozdział monografii, w którym autor połączył ze sobą wszystkie trzy rodzaje absconditeizmów oraz wprowadził metafory źródła i nocy. Dokonał tego na gruncie teologii filozoficznej. Jako metafizyczną zasadę powiązania wszystkich trzech wymiarów ukrycia Boga wskazał dystans metafizyczny między Bogiem a światem. Z tego dystansu wynika, że Bóg nie jest przyrodą, a przyroda nie jest Bogiem; Bóg nie jest dziejami, a dzieje nie są Bogiem; Bóg nie jest człowiekiem, a człowiek nie jest Bogiem. W tym ostatnim rodzaju dystansu ugruntował także dystans epistemologiczny, aksjologiczny i soteriologiczny. Z powodu dystansu epistemologicznego wielu ludzi nie widzi Boga w przyrodzie, nie dostrzega jego obecności w dziejach i nie potrafi nawiązać z Nim osobowej relacji. Jednocześnie jednak ten dystans umożliwia rozpoznanie Boga na głębszym poziomie przyrody, dziejów i relacji. Dystans aksjologiczny powoduje doświadczenie relatywności wartości przyrody, dziejów i relacji. Jednocześnie otwiera on na wartości najwyższe. Dystans soteriologiczny sprawia, że nic nie może zaspokoić nas w sposób ostateczny. Dystans ten staje się jednak znakiem możliwości ostatecznego spełnienia.

Ponieważ dystans ma dwa bieguny, te trzy jego formy przedstawił w dwóch metaforach nawiązujących do św. Jana od Krzyża: „nocy” i „źródła”. „Źródła” możemy doświadczać tylko w „nocy”. „Noc” w języku hiszpańskim „*nada*” oznacza zarówno „noc”, jak i „nic”. To od nas zależy, którą możliwość wybierzemy. „Noc” kończy się światłem. „Nic” kończy się nicością. Warto dopowiedzieć do tego, o czym pisze autor, że relacja między „źródłem” i „nocą” ma charakter dialektyczny. Nie zrozumiemy „źródła” inaczej jak w odniesieniu do „nocy”, a „nocy” inaczej jak w odniesieniu do „źródła”. Dowodzi to faktu konieczności „ukrycia Boga”. Bóg nie mógłby stać się Bogiem jawnym, gdyby nie był „Bogiem ukrytym”.

Chciałbym zatrzymać się przy jednym wątku monografii, zła i teodycei. Monografia, jak pisze autor, ma charakter wprowadzenia. Poza nielicznymi wyjątkami (Levinas, Weil) autor koncentruje się na filozofii analitycznej. Współczesna filozofia kontynentalna, w przeciwieństwie do filozofii analitycznej, nie ma skłonności do uprawiania teodycei. Nie dostrzega bowiem możliwości spekulatywnego usprawiedliwienia cierpienia. Stwierdził Henry Bergson: „Łatwo byłoby dorzucić kilka paragrafów do *Teodycei* Leibniza. Lecz wcale nie mamy na to ochoty. Filozof może znajdować przyjemność w spekulacjach tego rodzaju w ciszy swego gabinetu: lecz czy będzie spekulował, stojąc przed matką, która była właśnie świadkiem śmierci swego syna? O nie, cierpienie jest rzeczywistością straszną i czymś nieznośnym jest taki optymizm, który zło definiuje *a priori* jako mniejsze dobro”. (*Dwa źródła moralności i religii*, s. 254) Levinas stwierdził, że „krzyk cierpiących będzie rozbrzmiewał aż do granic nieskończoności”, a Jean Nabert określił zło jako „nie dające się usprawiedliwić” (*unjustifiable*). Paul Ricoeur w swoim wykładzie krakowskim o cierpieniu pokazał, że nie każde pytanie szuka odpowiedzi. Wykład ten napisał niedługo po samobójczej śmierci swojego syna. Analizę doświadczenia cierpienia przerwało pytanie: „Dlaczego ja? Dlaczego moje dziecko?” Gdy postawił je drugi raz i kolejny, jak w lamentacji Jeremiasza, zrozumiałem, że on nie pyta, lecz się skarży. Najwyraźniej jednak przedstawiony tu problem postawił Theodor Wissengrund Adorno. Według niemieckiego myśliciela po Auschwitz nie można już poszukiwać pozytywnej strony bytu. Stwierdził m.in.: „Otóż za sprawą Auschwitz pojęcie metafizyki uległo faktycznie dogłębnemu przeobrażeniu. Kto nie zważając na to, dalej uprawia metafizykę w starym stylu, uznając, że to, co się stało, podobnie jak wszystkie w ogóle ziemskie i ludzkie sprawy, leży poniżej godności metafizyki i należy trzymać ją z dala od takich spraw – ten objawia swoją nieludzkość. (...) Twierdzenie, że istnienie czy też byt odznacza się sensowną organizacją i posiada porządek skupiony wokół boskiego pryncypium

– podobnie jak głoszenie wszystkich innych pryncypiów prawdy, piękna i dobra, jakie tylko wymyślone zostały przez filozofów – byłoby czystą kpiną z ofiar i nieskończoności ich cierpienia”. („Ateny i Auschwitz”, w: „Kronos” 3/2012, s. 5) Tę uwagę kieruję nie tyle do autora, który obiektywnie prezentuje poszczególne koncepcje, lecz do tych myślicieli, którzy nie chcą dostrzec przedstawionych tu argumentów, szczególnie Adorna.

W dalszych badaniach warto poszerzyć problematykę „ukrycia Boga” o wiele ważnych wątków filozofii kontynentalnej. Warto odwołać się do artykułu Wilhelma Windelbanda „Świętość”, w którym argumentem za ukryciem Boga jest Jego niepojmowalność i jednocześnie wielość religii jako przejawy redukcji tej Świętości do jej kulturowych przedstawień. Warto odwołać się do koncepcji aktu religijnego u Maksa Schelera, który nie może być spełniony przez żaden skończony byt. Dalej, do różnicy między idolem i ikoną u Jean Luc Mariona. Przede wszystkim jednak do koncepcji etycznej transcendencji u Levinasa i Dietricha Bonhoeffera. Ponieważ o Levinasie autor wspomniał w monografii, dlatego przytoczę pogląd Bonhoeffera. Stwierdził on: „Nie możemy być uczciwi, nie uznając, że żyć nam przyszło dzisiaj w świecie „*etsi Deus non daretur*”; właśnie to uznajemy pod wzrokiem Boga, to on nas do tego zmusza. Tak więc fakt, że staliśmy się dorośli prowadzi do wyznania przed Bogiem, zgodnie z prawdą, jaka jest nasza sytuacja. Bóg daje nam przez to do zrozumienia, że mamy żyć jak ludzie, którzy dają sobie z życiem radę bez Niego. Ten sam Bóg, który jest z nami, jest wszak Bogiem, który nas opuszcza. (Eli, Eli...) Ten sam Bóg, który każe nam żyć w świecie bez hipotezy Boga, jest Tym, przed którego obliczem stoimy zawsze”. Dawanie sobie rady bez Niego, życie w świecie bez hipotezy Boga nie oznacza dla Bonhoeffera żadnej formy ateizmu, jest bowiem zawsze staniem wobec Boga. Bonhoeffer wyraża tu raczej szczególny sposób objawienia Boga, który polega nie na „nieobecnej obecności” (Bóg, który jest w „zaświatach”, ale nie ingeruje) lecz na „obecnej nieobecności” (Bóg, który jest w świecie, lecz wycofuje się z niego przez słabość cierpienia i krzyża). Żyjemy zatem bez Boga, ale ta bez-Bożność jest wobec Boga.

To „wobec Boga” ma charakter etycznej odpowiedzialności. Pisał Bonhoeffer w notatkach: „Nasz stosunek do Boga nie jest „religijnym” stosunkiem do pojęciowo wyższej, silniejszej, lepszej istoty - to nie jest właściwa transcendencja - lecz nasz stosunek do Boga jest nowym życiem w „byciu-dla-innych”, udziałem w byciu Chrystusa”. Ta prosta zasada określa sposób bycia osoby, stawiając ją w sytuacji ciągłej odpowiedzialności. A istotą odpowiedzialności jest substytucja (zastępowanie). Bonhoeffer używa terminu „*Stellvertretung*”, przez który rozumie właśnie bycie „w miejsce” drugiego, w-stawienie się

za niego i za nim. Żyjemy zamiast innych, działamy zamiast innych, cierpimy zamiast innych i dla innych. A to znaczy, że samo życie jest odpowiedzialnością. „*Stellvertretung*, a w konsekwencji odpowiedzialność, istnieje tylko w pełnym oddaniu własnego życia drugiemu człowiekowi. Bonhoeffer, podobnie jak niezależnie od niego Levinas, stwierdzają, że dopiero wycofanie się Boga, Jego ukrycie, jest warunkiem odpowiedzialności etycznej za innego. Wszystkie te uwagi nie są krytyką, lecz propozycją otwarcia nowych perspektyw badań.

Konkluzja

Podsumowując, monografię księdza Miłosza Hołdy oceniam bardzo wysoko. Jest to jedna z najlepszych monografii jakie mogłem zrecenzować w mojej ponad 30-letniej praktyce recenzenckiej. Jej oryginalność polega na czterech osiągnięciach. Po pierwsze przedstawił on polskim czytelnikom w miarę pełny stan badań problemu „ukrycia Boga” w filozofii analitycznej. Po wtóre, w wielu sporach zajął własne, krytyczne stanowisko. Po trzecie, w ostatnim rozdziale zaproponował oryginalne połączenie trzech form ukrycia Boga w postaci „Boga trzykroć ukrytego”. Po czwarte „Trzykroć ukrytego Boga” ukazał w postaci dwóch, powiązanych ze sobą dialektycznie metafor „źródła” i „nocy”. Szczególnie te dwie ostatnie kwestie wskazują na oryginalność osiągnięcia ks. Miłosza Hołdy.

Uwzględniając zatem bardzo obiektywny i rzetelny pod względem naukowym dorobek naukowy ks. Miłosza Hołdy, a także jego oryginalną monografię wnoszę o nadanie mu stopnia doktora habilitowanego filozofii w dziedzinie nauk humanistycznych.

