

Ks. dr hab. Marek Słomka  
Katedra Filozofii Religii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Recenzja dorobku naukowo-badawczego, dydaktycznego i organizacyjnego  
Ks. dra Miłosza Hołdy w postępowaniu habilitacyjnym  
opracowana zgodnie z Ustawą z 20 lipca 2018 r. „Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce”  
(Dz. U. 2018 poz. 1668)**

1. Etapy studiów Habilitanta

Ks. M. Hołda w latach 1999-2005 odbywał studia magisterskie z teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach (afiliowanym do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie), które zakończył obroną pracy magisterskiej pt. „Problematyka sumienia jako miejsce spotkania filozofii Martina Heideggera i teologii Karla Rahnera” (promotor: dr hab. Jarosław Jagiełło). W latach 2005-2007 odbywał studia licencjackie na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, zakończone obroną pracy licencjackiej pt. „Samoświadomość w filozofii Jean-Paul Sartre’a” (promotor: prof. dr hab. Stanisław Judycki). W latach 2010-2013 odbywał studia doktoranckie na Wydziale Filozofii KUL, zakończone obroną pracy doktorskiej pt. „Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga. Próba teistycznego uprawomocnienia poznawczych roszczeń nauki” (promotor: dr hab. Jacek Wojtysiak, prof. KUL; praca została nagrodzoną Nagrodą Prezesa Rady Ministrów za wyróżniającą się rozprawę doktorską za rok 2013).

2. Ocena osiągnięcia naukowego wskazanego jako podstawa postępowania habilitacyjnego

Jak czytamy w autoreferacie ks. M. Hołdy, podstawą wniosku o przeprowadzenie postępowania w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego jest monografia autorska „Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu” (Kraków: WAM 2020). Ta obszerna publikacja (ss. 336) stanowi element serii wydawniczej „Deus Absconditus – Deus revelatus”, której autorzy poruszają problemy związane z poznawczą niedostępnością Boga, szukając jednocześnie ich rozwiązania. Publikacja o numerze ISBN 978-83-277-1809-9 powstała w ramach projektu badawczego „Deus absconditus – Deus revelatus. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania”, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Monografia ks. Hołdy, podzielona jest na zasadniczych 5 rozdziałów (Problem ukrytości dawniej i dziś, Absconditeizm przyrody, Absconditeizm dziejów, Absconditeizm relacji, „Trzykroć ukryty Bóg”). Całość zawiera wstęp, zakończenie, bibliografię, indeks nazwisk oraz streszczenie w j. angielskim. Książka stanowi szeroki przegląd koncepcji filozoficznych i teologicznych, będących odpowiedzią na problem ukrycia Boga. W rekomendacji zawartej na ostatniej stronie okładki, prof. Jacek Wojtysiak podkreśla, że choć autor publikacji koncentruje uwagę na refleksji współczesnych badaczy, przeglądowo uwzględnia również perspektywę historyczną. Autorskim pomysłem ks. Hołdy jest zaproponowana typologia stanowisk na temat ukrycia Boga: ukrycie Boga w przyrodzie, w dziejach oraz w relacjach osobowych. Ten rodzaj teizmu, w którym teza o ukryciu odgrywa kluczową rolę, autor nazywa absconditeizmem,

dzieląc go na konserwatywny oraz reformistyczny. Zawarta w tytule monografii metafora źródła i nocy (zaczepnięta z pism św. Jana od Krzyża) ma oddawać swoiste napięcie między dwiema podstawowymi intuicjami, na których opierają się szczegółowe analizy. Z jednej strony jest to przekonanie o istnieniu bytu, od którego pochodzą wszystkie inne, z drugiej zaś przekonanie o jego znacznej niedostępności poznawczej.

Ks. Hołda wnikliwie przedstawia poruszaną problematykę i proponuje własne rozwiązania. Wyrazem tego są dwa główne postulaty: łącznie rozpatrywanie trzech obszarów Bożego ukrycia oraz rozpatrywanie tego zagadnienia na gruncie teologii filozoficznej, ale „w związku” z tematyką generowaną przez teologię danej religii (w przypadku recenzowanej monografii – teologii chrześcijańskiej). Zdaniem autora, teza teistyczna bez tezy o ukryciu jest naiwna, a teza o ukryciu bez tezy teistycznej – pochopna. Ks. Hołda pokazuje motywy wiary w Boga, mimo Jego niejawności, a także podaje obiektywne (związane z naturą Boga) oraz subiektywne (związane z ludzkimi ograniczeniami poznawczymi i pozapoznawczymi) wyjaśnienia, dlaczego Bóg się ukrywa. Ukrycie Boga łączy się z Jego objawieniem, stając się – wbrew pozorom – szansą na rozpoznanie źródła, ale tak, jak chce tego Bóg, a nie człowiek.

Publikacja ks. Hołdy jest wyrazem gruntownie przemyślanej koncepcji. Zarówno temat analiz, jak i struktura monografii oraz jej zawartość są świadectwem dużego odczytania w problematyce ukrytości Boga, a także wypracowania oryginalnego stanowiska. Książka ma pewne braki, które wskażę poniżej, koncentrując się na aspektach będących dziedziną moich zainteresowań badawczych. Uwagi krytyczne oraz polemiczne będą niejednokrotnie przejawem nieco innego spojrzenia na pewne aspekty podejmowanego zagadnienia. Nie łączy się to *ipso facto* z obaleniem tez stawianych przez ks. Hołdę, lecz może prowadzić do częściowej ich modyfikacji i szerszego spojrzenia, np. mocniej uwzględniającego przyrodniczy obraz świata stworzonego przez Boga.

W obszernym i dobrze skonstruowanym wstępie ks. Hołda akcentuje, że wielu ludzi zmagają się z pytaniem o to, dlaczego Bóg wydaje się ukrywać przed ludźmi. W tym kontekście pojawia się pytanie, czy Bóg interesuje się ludzkimi sprawami. Problem ten – zdaniem autora – współcześnie stał się jeszcze bardziej dramatyczny i skomplikowany. Z jednej strony „zadawane przez ludzi pytania o Bożą ukrytość wydają się jeszcze bardziej natarczywe, a poczucie, że Bóg jest nieobecny, jeszcze bardziej dotkliwie. Z drugiej strony maleć zdaje się liczba tych, którzy wierzą prosto i w sposób pozbawiony wahań” (s. 11). Wstęp spełnia kryteria istotne dla monografii, ale nie jest pozbawiony wad, z których główną wydaje się brak precyzji w wyrażaniu myśli. Owszem, natura wstępu pozwala na zarysowanie szerokiej perspektywy problematyki oraz dystansowanie się wobec formułowania mocnych tez. Z drugiej jednak strony, analiza problematyki na gruncie filozofii domaga się dbałości o związki wynikania logicznego i – tam gdzie to jest możliwe – unikania wieloznaczności.

Na s. 12 czytamy: „Specyficzny kontekst, w jakim pytanie to...”. Jakie pytanie? W poprzednim zdaniu nie ma żadnego pytania.

Na s. 12 czytamy: „Dyskusje o Bożej ukrytości przybrały na sile po II wojnie światowej, ponieważ wydarzenie to przyniosło ze sobą doświadczenia, które sprawiły, że pytania o Boże oddalenie stały się jeszcze bardziej natarczywe”. Czyżby autor nie widział żadnej różnicy pomiędzy oddaleniem a ukryciem Boga?

Na s. 13 czytamy: „Prestiż nauki – dodają S. Haynes i J. Roth – wzmocniony został przez analityczną tradycję filozofii, której istotna część zmierzała do ograniczenia ‘sensownych’ idei i stwierdzeń do tych, które mogą być empirycznie zweryfikowane. W związku z tym nietrudno pojąć, dlaczego jest tak, że nawet pobożni wierzący są ‘empirykami’ w spojrzeniu na świat

i jest im bardziej po drodze z empirycznymi faktami niż nieempirycznymi abstrakcjami". Stwierdzenie „W związku z tym nietrudno pojąć” wydaje się w tym kontekście nadużyciem i nawet jeśli jest przywołaniem stanowiska wymienionych autorów, domaga się krytycznego podejścia od autora monografii habilitacyjnej. Skoro empiryści zmierzali do „ograniczenia „sensownych” idei i stwierdzeń do tych, które mogą być empirycznie zweryfikowane” to reakcją wierzących mogła być, na przykład, ucieczka w skrajny fideizm (co niejednokrotnie miało miejsce). Konstatacja „w związku z tym” często pojawia się w wywodach ks. Hołdy i należałoby ją stosować przy jednoznacznym związku wynikania logicznego. Na tej samej stronie akapit zaczyna się od słów „W związku z tym”. Czy odnosi się to do ostatniego zdania poprzedniego akapitu? Czy do całości treści zawartej w całym poprzedzającym akapicie? Nie jest to jasne. Podobny problem występuje ze stosowaniem słowa „zatem” (np. na s. 109).

Na s. 15 autor wprowadza rozróżnienie trzech problemów ukrytości: w przyrodzie, w dziejach, w relacjach. Drugi i trzeci rodzaj/obszar ukrytości wydają się mieć część wspólną, której autor nie akcentuje w sposób wystarczający. Jaka jest zasadnicza różnica pomiędzy ukrytością w dziejach i ukrytością w relacjach? Przecież ukrycie Boga rozpatrywane przez autora w perspektywie traumatycznych wydarzeń skrajnego cierpienia i zła jest zarazem ukryciem w relacjach z ludźmi. Trzeci rodzaj ukrytości autor odnosi do refleksji J. Schellenberga, który w niemałej mierze koncentruje uwagę na zagadnieniu pluralizmu religijnego. To jest jednak inna kwestia niż ukrycie w relacjach z ludźmi. Ten wątek domagałby się wnikliwszej analizy.

Na s. 18 (zarówno w tekście głównym jak i w przypisie 16) autor rozważa kwestię różnicy pomiędzy Bogiem klasycznego teizmu i „Bogiem Biblii”. Ks. Hołda deklaruje, że idzie za „tropem” myśli Stump, która twierdzi, że koncepcję „Boga klasycznego teizmu” można pogodzić z koncepcją dającą się wywieść z tradycji judeochrześcijańskiej – tzw. Bogiem Biblii. Jej zdaniem „klasyczny teizm genetycznie jest związany z Biblią”. Problem w tym, że niektórych tez klasycznego teizmu nie da się (łatwo) uspołnić z objawieniem biblijnym. Klasycznym (nomen omen) tego przykładem są koncepcje prostoty i niezmienności Boga, które (nie tylko) intuicyjnie nie odpowiadają biblijnemu obrazowi Boga: zmieniającemu zdanie, podatnemu na ludzkie prośby, cierpiącemu oraz unizającym się przed człowiekiem. Sam ks. Hołda w dalszej części rozprawy (s. 37) stawia słabszą tezę: „Rodzi się zasadne pytanie, czy ‘teza teistyczna’, którą można wyczytać z tekstów starotestamentalnych, jest zgodna z klasycznym teizmem. Wydaje się, że jest to teza przynajmniej zbliżona do klasycznego teizmu”. Co więcej, przywołując na s. 34 stanowisko J. Gericke, autor monografii pisze: „jest wątpliwe, czy da się przypisać Bogu Biblii wszystkie atrybuty, jakie przypisuje się Bogu ‘klasycznego teizmu’ (jego zdaniem w niektórych tekstach biblijnych zdaje się ‘brakować’ Bogu wszechmocy czy wszechwiedzy)”. Kwestia pogodzenia „Boga klasycznego teizmu” z „Bogiem Biblii” jest zresztą zasadniczym problemem dla całości analiz ks. Hołdy i wróć do tego wątku w dalszej części recenzji.

Na zakończenie wstępu (także w zakończeniu na s. 295) autor stwierdza, że książka ma charakter wprowadzenia. Wydaje się jednak, że całość monografii jest wyrazem ambitniejszych celów, które – przynajmniej częściowo – zostały osiągnięte.

W pierwszym rozdziale autor prezentuje zarys historii koncepcji absconditeistycznych oraz porządkuje znaczenia przypisywane współcześnie pojęciu ukrytości Boga. Sięgając do historii filozofii, tekstów biblijnych, a także historii teologii i mistyki, ks. Hołda przedstawia te historyczne wersje absconditeizmu, które rzucają istotne światło na dyskusje toczące się w naszych czasach. Analizy uwzględniają wkład myślicieli należących do tradycji analitycznej,

umożliwiający uporządkowanie znaczeń, jakie nadaje się dziś pojęciu ukrytości, co z kolei pozwala ukazać specyfikę współczesnej dyskusji nad różnymi odmianami absconditeizmu. Przeciwwstawiając się obecnym w literaturze przedmiotu uproszczeniom, autor stara się precyzyjnie odróżnić problem ukrytości od problemu zła. Z drugiej strony, przeprowadzone badania dowodzą ścisłego powiązania tych problemów. Prowadzi to do ukazania ich wzajemnych relacji, nie tylko na poziomie teorii, lecz także doświadczenia. Autor konkluduje, że „współcześnie problem ukrycia rozważany jest przede wszystkim jako problem oczekiwań, jakie ludzie żywią w stosunku do Boga na podstawie znajomości doktryn religijnych, oraz problem świadectw, jakich oczekują na rzecz Jego istnienia”. Wskazana jest także konieczność wzięcia pod uwagę literalnego znaczenia frazy „Boże ukrycie” oraz wyakcentowania doksastycznego aspektu problemu.

Na s. 24 czytamy: „W Starym Testamencie, choć mowa o Bożym milczeniu czy nieobecności pojawia się często, ukrytość nigdy nie stała się kluczowym elementem teologii objawienia. Dla autorów biblijnych nie była ona nieszczęśliwą, okazjonalną wadą w systemie teologii, który skądinąd byłby przewidywalny”. Co to jest „teologia objawienia”? Stary Testament jest zbiorem tak bardzo zróżnicowanych (i nie pretendujących do stworzenia monolitycznego systemu) przekazów o Bogu w relacji do świata, że trudno mówić o „systemie teologii”. Poza tym w w/w zdaniu pojawia się problem użycia zaimków. Sformułowanie „...kluczowym elementem teologii objawienia. Dla autorów biblijnych nie była ona...” wskazuje, że słowo „ona” odnosi się do „teologii objawienia”. Autorowi chyba jednak chodzi o coś innego? Innym przykładem w tym zakresie jest zdanie na s. 67 rozpoczynające się od słów: „Problem ukrytości wydaje się mu...”. Przy stosowaniu zaimków należałoby zachować większą ostrożność w całej monografii, zarówno ze względu na meritum znaczeniowe, jak percepcję czytelnika.

Na s. 36 ks. Hołda prezentuje koncepcję, które autorem jest A. Godzieba. Boga można scharakteryzować przy użyciu par przeciwstawnych określeń, np. „Dostępność – niekontrolowalność ... Bóg jest niekontrolowalny, ponieważ to, co znaczy być Bogiem, wymyka się definicji i przekracza ludzkie pojęcia”. Nie wydaje mi się, by polskie słowo „niekontrolowalność” dobrze oddawało zawartość treściową, o której pisze autor.

W zakończeniu pierwszego rozdziału autor nie ogranicza się do podsumowania przeprowadzonych badań, lecz wprowadza także do kolejnej części rozprawy. W tym miejscu padają jednak zbyt mocne i zbędne (przynajmniej na tym etapie) sformułowania, np. „W prezentacji tej wyraźnie będzie widoczne, że...”; „Nietrudno będzie zauważyć, że...”; „łatwo będzie również stwierdzić, że...”. Takie postawienie sprawy jeszcze przed rozpoczęciem rozdziału raczej zniechęca czytelnika do twórczego myślenia, a przede wszystkim stanowi wyraz zamykania problemu przed jego wnikliwą analizą, której zwieńczeniem mają być precyzyjnie wyrażone wnioski. Poza tym, jeśli coś „Nietrudno będzie zauważyć” i „łatwo będzie również stwierdzić”, rodzi się pytanie o doniosłość refleksji nad podejmowanym zagadnieniem.

Drugi rozdział poświęcony jest zagadnieniu ukrytości Boga w przyrodzie. Autor ukazuje powody, dla których w „filozofii i teologii nauki” przywołuje się ideę Bożej ukrytości a następnie analizuje dwie wersje absconditeizmu przyrody. Reformistyczny absconditeizm przyrody utożsamiony jest z szeroko pojętym teizmem naturalistycznym. Za konserwatywny absconditeizm przyrody ks. Hołda uznaje propozycję D. Lamberta. Prezentowane są mocne i słabe strony obu rozwiązań. Dużo uwagi poświęca się nakreśleniu możliwych sposobów

rozwijania absconditeizmu konserwatywnego, wyraźnie preferowanego przez autora monografii.

Sformułowanie „Ukazane zostaną powody, dla których w filozofii i teologii nauki przywołuje się ideę Bożej ukrytości” (s. 19) może być rozumiane niejednoznacznie i domaga się szczegółowej analizy, zwłaszcza z interesującą nas przede wszystkim perspektywy filozoficznej. Jeśli autor chce stwierdzić, że w filozofii nauki przywołuje się ideę Bożej ukrytości (co wynika także z podobnego sformułowania na s. 283: „Dyskusje o trzech problemach ukrycia rozwijają się intensywnie w trzech różnych obszarach: filozofii i teologii nauki, filozofii i teologii ‘po Auschwitz’ oraz w analitycznej filozofii religii”) to należałoby bardziej szczegółowo przedstawić te publikacje z zakresu filozofii nauki, w których wyraźnie przywołuje się ideę Bożej ukrytości (wydaje się, że – wbrew sugestiom ks. Hołdy – nie ma ich zbyt wiele). Na s. 79 autor monografii „lekką ręką” łączy filozofię nauki i teologię nauki: „Pierwszym obszarem, w którym toczy się dziś dyskusja o Bożym ukryciu i w którym znaleźć można zwolenników sposobu myślenia nazywanego absconditeizmem przyrody, jest filozofia (i teologia) nauki”. Ogólniejszym zresztą problemem jest mocne łączenie w całej monografii filozoficznej i teologicznej perspektywy badań, bez wystarczającego uwypuklenia tego, że w wielu aspektach zagadnienia Bożej ukrytości nie da się łatwo pogodzić tych dwóch obszarów refleksji.

Ks. Hołda stwierdza, że „podejmujący refleksję w tym obszarze zmagają się nie tylko z trudnością znalezienia śladów Bożego działania w świecie, lecz także z pytaniem o to, jak wyjaśnić fakt, że nauka może się rozwijać, nie biorąc pod uwagę istnienia Boga” (s. 79). Jeśli absconditeizm przyrody rodzi się w kontekście zdziwienia wobec tego, że nauka może się rozwijać, nie biorąc pod uwagę istnienia Boga, to byłoby to przykładem osadzania tej wersji absconditeizmu na dość słabym gruncie. Od czasów rewolucji naukowej i metanaukowej nie widać specjalnych powodów do zdziwienia faktem intensywnego rozwoju nauk przyrodniczych, które zyskały słuszną autonomię wobec innych dyscyplin, czego wyrazem pozostaje powszechne respektowanie zasady naturalizmu metodologicznego w badaniach przyrodniczych.

Na s. 79 czytamy: „Absconditeizm przyrody rodzi się z przekonania, że nauka nie wyjaśnia wszystkiego i że konieczne lub przynajmniej korzystne jest odwoływanie się do Boga w wyjaśnianiu przyrody w kontekście nauki”. W takim kontekście pojawia się kwestia wyjaśniania na zasadzie „God of the gaps”, o której ks. Hołda pisze na innych stronach monografii, a która już tutaj domagałaby się wyraźnego wskazania. Poza tym, przekonanie, że „nauka nie wyjaśnia wszystkiego” nie jest na tyle odkrywcze, by stanowiło znaczący powód do uprawiania jakiegokolwiek formy teizmu.

Nieco dalej czytamy, że „Wszyscy absconditeiści przyrody odpowiadają twierdząco na pytanie o to, czy można przyjmować naukowy obraz świata, którego działanie podporządkowane jest prawom przyrody, a jednocześnie wierzyć w Boga, który podtrzymuje świat w istnieniu i jest w nim obecny. Niektórzy z nich będą także opowiadać się za tezą głoszącą, że Bóg może działać w świecie” (s. 79). Czyżby zatem wśród absconditeistów przyrody byli tacy, którzy twierdzą, że Bóg nie działa (nie może działać) w świecie?

Ks. Hołda słusznie podkreśla, że kluczowym elementem dyskusji pomiędzy absconditeistami przyrody jest (taka lub inna) koncepcja działania Boga w świecie. Z drugiej strony, od samego początku analizy w tym zakresie (zbyt) wyraźnie widać preferowanie konserwatywnej wersji absconditeizmu przyrody. Autor stwierdza, że wersje absconditeizmu przyrody, które zakładać będą „co najwyżej” (s. 80) działanie niemające charakteru interwencji są wersjami reformistycznymi. W tym kontekście powstaje wiele istotnych pytań, które

pokazują, że trudno wyważyć racje między konserwatywnym a reformistycznym absconditeizmem przyrody, np: Czy koncepcja interwencjonistycznego działania Boga nie rodzi żadnych problemów dla konserwatywnej wersji absconditeizmu przyrody? Czy nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie nie jest z pewnych określonych powodów bardziej atrakcyjnym rozwiązaniem dla teizmu? Czy Boski interwencjonizm oznacza *ipso facto* działanie wbrew prawom natury? Na te pytania autor monografii nie daje wystarczających odpowiedzi.

Na s. 82-83 ks. Hołda podejmuje refleksję nad koniecznością przyjęcia w nauce „dalece posuniętego naturalizmu” w wyjaśnianiu zjawisk – bez konieczności odwoływania się do bezpośredniej stwórczej działalności Boga. Autorowi chodzi zwłaszcza o zjawiska, stanowiące dla wielu teistów klasyczne przykłady specjalnych „miejsc”, w których Bóg interweniował w świecie. Czytamy: „Z faktu, że próbuje się dostarczać naturalnych wyjaśnień fenomenów takich jak świadomość, nie wynika nic więcej niż tylko to, że nauka próbuje robić to, co do niej należy” (s. 82). Wbrew takim konstatacjom ks. Hołdy, banalizującym doniosłość osiągnięć nauki dla teizmu, naturalistyczne wyjaśnienia biogenezy czy antropogenezy mają (powinny mieć) doniosły wpływ na teorię działania Boga w świecie. Jeśli nawet na tak istotnych etapach ewolucji, jak geneza świadomości, otrzymujemy naturalistyczne wyjaśnienia to, być może, teorię interakcji Stwórcy ze stworzeniem należałoby formułować w odniesieniu do całości świata, nie zaś do jakiegokolwiek wybranego etapu jego rozwoju?

Wydaje się, że ks. Hołda zdaje sobie sprawę z doniosłości tego problemu, bo – chcąc uchronić klasyczne pozycje teistyczne przed wpływem nauki – pisze: „Aby uzasadnić konieczność radykalnego zmodyfikowania dotychczasowego sposobu myślenia o działaniu Boga w świecie, polegającego na wykluczeniu wszelkich interwencji, należałoby podać przekonujący argument, że nauka na pewno naturalnie wyjaśni te ‘nadzwyczajne’ fenomeny bądź ‘przejścia’ w procesie ewolucji. Jeśli nie posiadamy takiego argumentu, przekonanie o konieczności modyfikowania tez o działaniu Boga może być uważane co najwyżej za akces na rzecz pewnego typu mentalności – mentalności scjentyistycznej” (s. 82-83). W kontekście powyższych słów należy podkreślić, że – zgodnie z dominującą filozofią nauki – nauka jest w stanie permanentnego rozwoju i otwartości na nowe teorie, zatem – w tym sensie – nic się w nauce nie stanie „na pewno”. Nie wynika jednak z tego, że stopniowe przybliżanie do prawdy o świecie nie stanowi wyzwania dla (prze)formułowania modeli dotyczących relacji Stwórcy ze stworzeniem. Przekonanie o możliwości/wartości modyfikowania tez o działaniu Boga nie musi być uważane „za akces na rzecz pewnego typu mentalności – mentalności scjentyistycznej”, lecz może wynikać z traktowania odkrywanej przez naukę prawdy o specyfice funkcjonowania przyrody jako ważnego wyzwania dla teistów do konstruowania takich teorii interakcji Stwórcy ze stworzeniem, które są zgodne ze współczesnym obrazem świata. Zamiennym przykładem świadomości wagi takich wyzwań jest słynny list Jana Pawła II do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego z 1 czerwca 1988 r., w którym pojawia się apel, by naśladowanie średniowiecznych mistrzów teologii nie polegało na biernym kopiowaniu ich ujęć, lecz uwzględnieniu – tak jak oni to uczynili w swoich czasach – aktualnego stanu wiedzy naukowej w twórczym wyrażaniu doktryny chrześcijańskiej. Jan Paweł II (którego – jak rozumiem – autor monografii nie podejrzewa o „akces na rzecz mentalności scjentyistycznej”) podkreślał też wyraźnie (właśnie w perspektywie refleksji nad antropogenezą!), że metanaukowe założenie dotyczące ciągłości przyrodniczego rozwoju nie jest zagrożeniem dla filozoficznych czy teologicznych konstatacji dotyczących nieciągłości ontologicznych, np. przy genezie człowieka („Magisterium Kościoła wobec ewolucji”, przesłanie do Papieskiej Akademii Nauk z 22 października 1996 r, nr 6).

Poszukując „pozytywnych uzasadnień przywoływania idei ukrytości Boga w przyrodzie” ks. Hołda stwierdza: „radikalna złożoność świata jest dla wielu naukowców i filozofów nauki powodem do stawiania pytania o to, czy nauka jest w stanie dać wyczerpujące poznanie świata. Jeśli zaś nauka nie jest w stanie w pełni wyjaśnić świata posiadającego wskazane powyżej cechy, odwołanie się do ukrytego Boga wydaje się nie tylko w pełni uzasadnione, lecz także ze wszech miar pożądane” (s. 96). Takie rozumowanie przypomina poszukiwanie „Boga luk”, krytykowane przez autora monografii w innych jej częściach. Odwołanie się do idei „ukrytości Boga” nie wydaje się wystarczająco uzasadnione (ani – tym bardziej – ze „wszech miar pożądane”) w kontekście tego, że nauka nie jest w stanie dać wyczerpującego wyjaśnienia pewnych cech świata. Kreślenie przez ks. Hołdę obrazu świata niesionego przez współczesną naukę wydaje się zresztą zbytnio uproszczone i zawierające błędy „Współcześnie świat jest widziany raczej jako scena współdziałania przypadku i statystyki ... postrzegany jest jako ... niewyczerpany w możliwościach zmiany ... dominuje poczucie tajemnicy” (s. 96). Owszem, można – jak stara się to podkreślić autor monografii – zauważyć zasadniczą zmianę związaną z odejściem od mechanicznego obrazu świata, ale czy dziś – bardziej niż kiedyś – dominuje poczucie tajemnicy „z jakości tego, co znane, i ilości tego, co nieznanne” (s. 96)? Przecież niemniej obecne jest uzasadnione przekonanie o gigantycznym postępie nauki, który – ze swojej natury – przynosi nowe pytania, ważne zarówno dla reprezentantów nauk przyrodniczych, jak i dla humanistów.

Drugim ze wskazanych „pozytywnych uzasadnień przywoływania idei ukrytości Boga w przyrodzie” jest nieprzewidywalność procesów przyrodniczych, ukazywana np. w indeterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej. „Nieprzewidywalność odkrywana przez współczesną naukę – pisze autor monografii – ma ogromne znaczenie dla możliwości mówienia o pojedynczych Bożych działaniach, ponieważ dostarcza bazy dla światopoglądu, w którym Boże działanie i wyjaśnienie naukowe są kompatybilne” (s. 97). Ks. Hołda akcentuje, że nie chodzi tu o manipulację przez Boga „częściami subatomowymi na zasadzie quasi-fizycznej siły” (s. 96), ale jednocześnie niewystarczająco dostrzega stojące przed takim ujęciem problemy, ukazywane np. w publikacjach M. Hellera i D. Łukasiewicza. Koncepcja działania Boga poprzez kwantowe nieokreśloności narażona jest na zarzut (wyrafinowanego) powrotu do idei „Boga luk” oraz sankcjonuje probabilistyczną interpretację mechaniki kwantowej. Mechanika kwantowa nie jest teorią ostateczną, gdyż nie uwzględnia kwantowych efektów grawitacji. Ewentualna unifikacja może wymusić zasadniczą reinterpretację obu tych teorii. Co więcej, już obecny stan wiedzy na temat mechaniki kwantowej pokazuje różne możliwości jej tłumaczenia. Wbrew konstatacjom Bohra, Bohm uzasadnia, że mechanika kwantowa ma deterministyczny charakter, co nie pozostawiałoby miejsca na działanie Boga przez kwantowe nieoznaczoności. Czy zatem – zamiast mocnego uzależniania wniosków teologicznych od aktualnie dominującej wśród naukowców interpretacji – nie wydaje się bardziej racjonalne podkreślanie, że Bóg nie działa wybiórczo i jest nieustannie zaangażowany w całą historię świata? Może z tego właśnie powodu Jego działanie trudniej wykryć? Czy model kwantowej opatrności nie jest formą tzw. epistemicznego deizmu? Czy można cokolwiek twierdzić o działaniu Boga skoro dokonuje się ono w obszarach niedostępnych ludzkiemu doświadczeniu?

Ks. Hołda słusznie podkreśla wagę refleksji nad teorią interwencjonistycznego oddziaływania Boga na świat i apeluje o doprecyzowanie pojęć w tym zakresie, by przekonująco pokazać, z czym „interwencje miałyby pozostawać w sprzeczności” (s. 99). Szkoda zatem, że wnikliwej typologii pojęć i stosownej analizy nie zawiera monografia, zwłaszcza w kontekście wyrażonego przez autora przekonania, iż aktualny obraz świata – w odróżnieniu od dawnego – umożliwia a nawet ułatwia formułowanie

nieinterwencjonistycznych modeli działania Boga w świecie. „Newtonowska mechanika – czytamy na s. 100 – przedstawiała obraz zamkniętego przyczynowo wszechświata z niewielkim, o ile w ogóle, miejscem na specjalne Boże działania. Laplace połączył determinizm Newtonowskiej fizyki z epistemologicznym redukcjonizmem ... i metafizycznym redukcjonizmem ..., budując w ten sposób obraz natury jako zamkniętego, nieosobowego mechanizmu. To właśnie prowadziło do koncepcji interwencjonistycznej. Zgodnie z taką koncepcją, jeśli Bóg miał działać w konkretnych zdarzeniach w naturze, musiałby usunąć ‘bezlitosną’ blokadę naturalnych przyczyn i złamać prawa natury. Teologiczne reakcje na zespolenie tych dwóch elementów przez Laplace’a polegały albo na odrzuceniu nowożytnej nauki w imię wiary, albo na ‘zliberalizowaniu’ wiary”.

Wymieniając piąte „uzasadnienie”, ks. Hołda powołuje się na K. Warda, który dostrzega wiele miejsca dla Boga do wpływania na przyrodę w niewykrywalny i nienaruszający jej sposób. Passus analizujący stanowisko Warda nie zawiera jednak odniesienia do żadnej jego publikacji. Poza tym, wywód kończy się konkluzją, która budzi kontrowersje. „Jeśli zaś nie działają w świecie przyczyny deterministyczne o charakterze naturalnym, pozostaje miejsce na niewykrywalne działania Boga. Działania takie, jeśli Bóg ograniczył swój wpływ do sfery niedeterministycznej, nie mogłyby zostać wykryte ani przypisane Bogu. To zaś sprawia, że mamy dobry powód, aby nie obawiać się przywoływania idei Boga ukrytego” (s. 101-102). Czy możliwość takiego działania Boga, które nie mogłyby zostać mu przypisane to rzeczywiście dobry „powód” do przywoływania idei ukrytości Boga? Analogiczny problem pojawia się w kontekście przywołanej przez autora monografii argumentacji Claytona i Knappa. Nigdy nie można wiedzieć – czytamy – że „w konkretnym momencie działanie natury nie zostało nagle zawieszona ze względu na spełnienie ważniejszego Bożego celu. Ograniczenie nauki polegające na niemożności wykrycia ewentualnego Bożego działania jest powodem do tego, by działania takie brać pod uwagę” (s. 102). Nie wydaje się, by niemożność wykrycia przez naukę Bożego działania była *ipso facto* dobrym „powodem do tego, by działania takie brać pod uwagę”.

Ks. Hołda stwierdza, że teizm naturalistyczny zawiera m.in. następującą tezę: „podział kompetencji poznawczych nauki i teologii, zgodnie z którym nauka jest jedynym dopuszczalnym źródłem twierdzeń empirycznych, a teologia jest kompetentna jedynie w zakresie dostarczania twierdzeń metafizycznych lub twierdzeń z zakresu filozofii przyrody zakładanych w różnych dziedzinach nauk” (s. 111). Który z reprezentantów teizmu naturalistycznego twierdzi, że teologia jest kompetentna w zakresie dostarczania twierdzeń z filozofii przyrody?

Nie rozumiem, dlaczego „najbardziej kontrowersyjnym z elementów definicji teizmu naturalistycznego jest postulat konieczności zrewidowania niektórych twierdzeń tradycyjnego teizmu”. Równie dobrze można by sformułować tezę: „najbardziej kontrowersyjnym elementem teizmu tradycyjnego jest zamknięcie go na jakąkolwiek możliwość zrewidowania wszystkich jego twierdzeń”. Ks. Hołda stwierdza dalej: „Wydaje się, że współczesny obraz świata wiąże się z koniecznością z wykluczeniem interwencji”. Jak rozumiem z kontekstu wypowiedzi, jej autor sugeruje, że tak się wydaje teistom naturalistycznym. Problem w tym, że – jak konstatował ks. Hołda na s. 96 – współczesny obraz świata umożliwia a nawet ułatwia formułowanie nieinterwencjonistycznych modeli działania Boga w świecie. Czy zatem teiści naturalistyczni, którzy – jak pisze autor monografii na s. 110 – akceptują obraz świata wyłaniający się ze współczesnej nauki, jednocześnie ten obraz odrzucają? Analiza teizmu naturalistycznego przeprowadzona przez ks. Hołdę jest zbyt uproszczona i bez krytycznego dystansu idzie za stanowiskiem P. Bylicy. Przykładem takiego uproszczenia jest konkluzja



autora monografii, że teizm naturalistyczny należy uznać za „pochodną przyjęcia koniecznościowego schematu rozumienia praw natury” (s. 114).

W dalszej części rozdziału ks. Hołda prezentuje konserwatywny absconditeizm przyrody, czyli taki program, który „nie będzie naruszał istotnych elementów płynących ze współczesnej nauki, a jednocześnie nie będzie prowadził do rezygnacji z tego, co charakterystyczne dla klasycznego teizmu” (s. 115). Wskazując na jedną istotną słabość, autor monografii sympatyzuje ze stanowiskiem D. Lamberta, pisząc że jego propozycja jest „bardzo inspirująca (s. 117)”. Na 10 stronach (s. 118-128) opisywane są zalety konserwatywnego absconditeizmu przyrody i sposoby jego rozwinięcia. Następnie przedstawione są wady tego stanowiska i pewne postulaty formułowane w jego kontekście (s. 128-133). Niestety ks. Hołda nie wspomina o tak ważnych atrybutach Boga jak prostota czy niezmienność, które są elementami konstytutywnymi klasycznego teizmu i zarazem stanowią niemałe wyzwanie, zarówno przy próbach pogodzenia „Boga filozofów” z „Bogiem Biblii”, jak i w dla formułowania teorii działania Boga w świecie.

Należy przypomnieć, że dla św. Tomasza, prostota – niejako od wewnątrz – organizuje istotę Boga, stanowiąc podstawę dla spójności innych atrybutów: doskonałości, nieskończoności, niezmienności, wieczności, dobroci, wszechwiedzy czy wszechmocy. Św. Augustyn akcentował, że stworzenie jest złożone i zmienne, doskonale zaś prosty Stwórca jest niezmienny. Konsekwencją takiego rozumienia prostoty Boga stało się mocne podkreślenie Jego transcendencji względem świata. Czy jednak realna jest wtedy interakcja Stwórcy ze stworzeniem? Jak wyobrazić sobie udział niezmiennego Boga w losach zmiennego bytu? Czy biblijny obraz Boga kochającego, współcierpiącego, podatnego na ludzkie prośby oraz uczestniczącego w przemianach świata i losach człowieka da się „pogodzić” z filozoficzną ideą prostoty? Czy niezłożony z aktu i możliwości Bóg, niepodatny na żadne zewnętrzne oddziaływanie, jest zdolny do dialogu z człowiekiem? Czy można racjonalnie twierdzić, że prosty Bóg jest stwórcą, osobą i życiem? Jak pogodzić prostotę Boga (jako bytu koniecznego) z wolnością Jego działania? Czy idea Boga o prostej oraz niezmiennej wiedzy i woli da się uspójnić z koncepcją wolności człowieka, zakładając że ta ostatnia nie jest tylko złudzeniem?

Wielu teistów podkreśla, że prosty i całkowicie niezmienny Bóg jawi się bardziej jako byt abstrakcyjny niż charakterystyczna dla chrześcijańskiego teizmu osoba. Niełatwo włączyć atrybut prostoty do obrazu Boga pełnego życia, kochającego, odpowiadającego na ludzkie prośby oraz uczestniczącego w przemianach świata oraz losach człowieka. Deklaracja broniących prostoty teistów, że nie oznacza ona abstrakcyjności czy statyczności Boga, nie łączy się z wystarczająco silną argumentacją. Niemniejszy problem dla teizmu klasycznego stanowi sformułowanie modelu relacji Boga do świata. Konsekwentny tomista może powiedzieć, że nie jest to relacja realna, lecz myślna (wynika to ze sposobu istnienia Boga). Takie stanowisko wyraża np. R. Sokolowski, który jest znanym i cenionym reprezentantem klasycznego teizmu. Czy oddziaływanie prostego Boga na świat nie jest jednym prostym aktem? Czy przy takim ujęciu pozostaje „miejsce” dla jakichkolwiek Boskich interwencji (których koncepcję ks. Hołda broni w monografii)?

Teizm klasyczny budowany na metafizyce dogmatyzującej niezmienność natury bytu absolutnego dopuszcza twierdzenia o jego działaniu wyłącznie w metaforycznym sensie. Wbrew wielu intuicjom religijnym, żadnych asercji na temat Boga, które przypisują Mu zdolność do działania lub zmiany nie można przy takim ujęciu traktować dosłownie. Pod tym względem, stanowisko teistów klasycznych różni się zasadniczo od powszechnych zapatrywań osób wierzących, które utrzymują, że Bóg realnie działa w życiu ludzi i historii świata. *Actus*

*Purus* w żadnym wydarzeniu nie może objawiać się bardziej niż w innych. Przecież On jest wciąż taki sam – niezmienny pod jakimkolwiek względem. Problemy rodzą się także w kontekście podstawowych idei teologicznych. Jak, na przykład, rozumieć fundamentalną dla chrześcijaństwa konstatację, że Bóg „stał się” człowiekiem? Czy nie sugeruje to jakiejś zmiany? Wielu ukazanych przeze mnie kontrowersji nie rozwiązuje stwierdzenie ks. Hołdy: dla teologów jest jasne, że pewne terminy „należy traktować analogicznie lub metaforycznie, filozofowie zaś traktują je jednoznacznie” (s. 241).

Na postawione wyżej pytania nie znajdziemy odpowiedzi w monografii. Nie są one nawet (choćby aluzyjnie) sformułowane, gdyż autor przy prezentacji teizmu klasycznego pomija prostotę i niezmienność (a także aczasowość) Boga a przecież te właśnie atrybuty – w istotnym dla analizowanej tematyki kontekście – stanowią zasadniczy problem. Jak rozumiem, te atrybuty pomijane są również w – wyróżnianej przez ks. Hołdę – publikacji D. Lamberta „Ryzykowne spotkanie teologii z nauką”. Może jednak warto byłoby sięgnąć do pozostałych pozycji tego autora (cytowana przez ks. Hołdę „Droga duchowa Georges’a Lemaître’a” należy do książek z innego zakresu) i odważnie zmierzyć się ze wskazanymi przeze mnie problemami.

Trzeci rozdział jest poświęcony omówieniu dyskusji wokół problemu Bożej ukrytości w dziejach. Ks. Hołda za punkt odniesienia czyni tzw. filozofie i teologie „po Auschwitz”, ukazując uzasadnienia dla podejmowania refleksji dyskusji wokół koncepcji zakrycia Bożego oblicza (*hester panim*), a także rolę, jaką odgrywa ona w dyskusjach nad milczeniem Boga w czasach Zagłady. Zgodnie z przyjętą typologią, prezentowane są różnorodne ujęcia absconditeizmu reformistycznego i konserwatywnego. Szczególna uwaga zwrócona jest na to, że zagadnienie Bożego ukrycia w myśli żydowskiej wiąże się z pytaniem o ludzkie winy i powinności, stając się problemem antropologicznym. Omówione zostały również zarzuty, jakie stawia się koncepcjom absconditeistycznym budowanym przy użyciu metafory *hester panim*. Tę kwestię – zdaniem autora monografii – należy umieścić w szerszej perspektywie.

Na s. 166 ks. Hołda – nawiązując do publikacji J. Sacksa – pisze, że w obliczu Zagłady możliwe są dwie postawy. W pierwszej z nich traktuje się człowieka jako „przedmiot” podległy dziejowym zdarzeniom i stawia się pytanie: dlaczego to się wydarzyło?. Druga postawa – czynna – wiąże się z traktowaniem człowieka jako „podmiot”, który pyta: co mam zatem czynić? Postawy te generują zasadniczo odmienne poglądy na dzieje. W jednym z nich człowiek chce jedynie zrozumieć, co mu się przydarzyło. W drugim chce wiedzieć, jak działać. Autor monografii stwierdza, że pierwszy z wymienionych poglądów określa dzieje jako „los”, drugi zaś jako „przeznaczenie”. Problem w tym, że w języku polskim słowa „los” i „przeznaczenie” mają bardzo zbliżone znaczenie (w Słowniku Języka Polskiego PWN są synonimami), więc ich zestawienie niewystarczająco oddaje różnicę, o którą w tym kontekście chodzi. Być może ks. Hołda idzie za dostępnym przekładem tekstu Sacksa, ale w takim przypadku należałoby sięgnąć do oryginału lub/i dodać stosowny komentarz krytyczny.

Ks. Hołda wielokrotnie – nie tylko w trzecim rozdziale – używa czasowników „unieważniać” lub „unieważnić”. W publikacjach z dziedziny filozofii należałoby zwrócić baczniejszą uwagę na stosowanie tych słów. W takich sformułowaniach jak „Aby Boża obecność nie pochłonęła świata całkowicie, unieważniając przy tym wolną wolę ludzi, Bóg co pewien czas przywraca człowieka do pierwotnych źródeł jego wolności i pozwala wolnej woli działać tak jak poprzednio” (s. 150-151) właściwszym byłoby użycie innego terminu. Podobny problem występuje w wielu różnych częściach monografii. Wyżej zacytowane zdanie wymagałoby zresztą innych korekt, zarówno w zakresie precyzyjnego wyrażania się, jak również poprawności językowej.

W podsumowaniu rozdziału ks. Hołda przywołuje stwierdzenie N. de Lange, który pisze, że „z Szoa nie wyłoniła się radykalnie nowa teologia, którą można by porównać pod względem odwagi myśli i wpływu do idei biblijnych proroków, które zrodziły się po katastrofie babilońskiego wygnania, do koncepcji rabinów, które powstawały po zniszczeniu Drugiej Świątyni, lub do kabały luriańskiej, stworzonej po wygnaniu Żydów z Hiszpanii” (s. 190-191). Autor monografii ocenia, że taka konstatacja „jest niesprawiedliwa”, gdyż propozycje absconditeistów „są świadectwem intelektualnej i egzystencjalnej odwagi” (s. 191). Nawet jeśli tak jest, jak twierdzi ks. Hołda, ma chyba rację de Lange, że trzeba jeszcze czasu, by koncepcje teologiczne absconditeistów miały taki wpływ na teologię, jak choćby idee biblijnych proroków.

Rozdział czwarty koncentruje się na dyskusjach toczących się w myśli analitycznej, zapoczątkowanych przez „argument z ukrytości” J. Schellenberga. Ks. Hołda wyróżnia zjawiska i fenomeny, których występowanie wzmacnia „argument z ukrytości”, a następnie prezentuje przykłady absconditeizmów reformistycznych („ultymizm” i „t-izm”) oraz konserwatywnych (teodycee, obrony i odpowiedzi na problem ukrytości w relacjach oraz „teizm sceptyczny”). Przedstawiona jest także metaprzmiotowa warstwa sporu, dotycząca metod uprawiania refleksji nad problemem ukrytości oraz treści, do jakich wolno i należy odwoływać się w poszukiwaniu jego rozwiązania. Autor monografii podaje racje, dla których w dyskusji poświęconej Bożemu ukryciu warto sięgać do treści z dziedziny teologii, oraz argumenty za ograniczaniem refleksji do obszaru filozoficznego.

Na s. 198 ks. Hołda – przywołując myśl Schellenberga – stwierdza, że przejawem ewolucji w wymiarze psychologicznym i społecznym jest zmiana, która wiąże się z innym niż kiedyś postrzeganiem relacji pomiędzy płciami. Chodzi zwłaszcza o nowe postrzeganie społecznej roli ojca, co „wyraźnie odbija się w poglądach religijnych”, gdyż „łatwiej nam zrozumieć i przyjąć przesłankę argumentu głoszącą, że Bóg jest z konieczności miłującą istotą, otwartą na relację z istotami ograniczonymi, takimi jak my”. Autor monografii pozostawia tę refleksję Schellenberga bez komentarza, co czyni ją niejasną. Konieczne byłoby przywołanie większego passusu tekstu Schellenberga albo/i stosowny komentarz.

W paragrafie „Spór wokół epistemologii Bożej ukrytości” ks. Hołda przedstawia stanowisko P. Mosera, który twierdzi, że „potrzebny jest namysł nad Bożym ukryciem, który będzie charakteryzował się żydowsko-chrześcijańskim nachyleniem. Nie istnieje ... żydowsko-chrześcijańska teologia naturalna, której konkluzją byłoby istnienie Boga pojmowanego tak, jak czynią to te dwie religie. Tradycyjna teologia naturalna jest nieadekwatna i bezradna w odniesieniu do możliwości stwierdzenia istnienia takiego Boga” (s. 236). Warto zauważyć, że ten zarzut wspiera przedstawioną przeze mnie wyżej argumentację, wskazującą na liczne problemy z uspojnieniem klasycznego teizmu z objawieniem judeochrześcijańskim. Dotyczy to także – przywoływanego przez Mosera – problemu zła, który jest ogromnym wyzwaniem dla klasycznego teizmu, choćby w kontekście refleksji nad (przed)wiedzą Boga czy predestynacją. Co więcej, cytowane przez autora monografii zarzuty, kierowane przez Mosera pod adresem Schellenberga, są także pośrednio wymierzone w klasyczny teizm, który – zdaniem wielu jego krytyków – przedstawia zbyt statyczny obraz Boga i Jego relacji z człowiekiem. Ks. Hołda pisze, że świadectwo ze strony Boga jest „dynamiczne” nie tylko pod tym względem, że angażuje wolę, nie zaś jedynie intelekt, lecz także pod względem „dziania się” w czasie (s. 237-238). Czy w takim razie odrzucamy – tak ważną dla klasycznego teizmu – koncepcję aczasowego istnienia Boga?

W piątym rozdziale podjęte jest zadanie całościowego ujęcia nurtu współczesnego absconditeizmu. Zdaniem ks. Hołdy, dyskusję nad analizowaną problematyką prowadzi się zwykle w odniesieniu do jednego z trzech głównych aspektów, dlatego też warto pokazać korzyści z brania pod uwagę wszystkich trzech łącznie: ukrycia w przyrodzie, ukrycia w dziejach i ukrycia w relacjach osobowych. Przedstawiony jest zbiór „racji na rzecz tezy o istnieniu ukrytego Boga” i wskazany najbardziej adekwatny obszar badania zagadnienia, którym jest – według autora monografii – teologia filozoficzna. W nawiązaniu do myśli św. Jana od Krzyża, zaprezentowany jest z kolei katalog odpowiedzi na pytania o możliwość odkrywania „źródła” i powody powstawania „nocy”. W takiej perspektywie powstaje model relacji pomiędzy stanowiskami religijnymi i światopoglądowymi, który służy do obrony klasycznego stanowiska teistycznego. Całość kończy próba sformułowania filozoficznej teologii „trzykroć ukrytego Boga”, której celem jest znalezienie wyjaśnienia faktu potrójnego Bożego ukrycia i „pozytywne” rozwiązanie tego problemu.

Na s. 253 ks. Hołda stwierdza: „Przekonanie o istnieniu Boga ukrytego dostarcza gruntu dla przeświadczenia, iż przyroda, choć jest autonomiczna i działa wedle własnych praw, jest jednocześnie przestrzenią wolności”. Warto w tym kontekście zauważyć, że świat pozostaje przestrzenią względnej wolności, nie pomimo, lecz dlatego, że funkcjonuje autonomicznie. Jeśli taka wolność nie jest złudzeniem to „gruntem” dla niej pozostaje współwystępowanie praw gwarantujących swoisty balans między porządkiem i przypadkiem. Dlatego świat nie jest ani „płytą wiernie odczytującą zapisany kod”, ani „areną chaotycznych zdarzeń”.

Podjmując w/w zagadnienie, autor monografii stwierdza, że teza o istnieniu ukrytego Boga jest „jedną z odpowiedzi na pytania rodzące się w kontekście nauki”, „sposobem wyjaśniania istnienia i kształtu ‘Wielkiej Matrycy’, na której nadbudowane są wolne działania ludzkich istot”, „dostarcza gruntu dla przeświadczenia, iż przyroda, choć jest autonomiczna i działa wedle własnych praw” (s. 253). Kilka stron dalej, pojawia się dużo mocniejsze sformułowanie: „Przekonanie o istnieniu Boga ukrytego jawi się więc jako istotny warunek możliwości: znalezienia odpowiedzi na pytanie o złożoność i nieprzewidywalność obserwowane w przyrodzie, uzasadnienia współwystępowania w przyrodzie porządku i wolności, ugruntowania wartości naukowych poszukiwań...” (s. 258). Taka konstatacja nie znajduje uzasadnienia w świetle przeprowadzonych analiz.

Na s. 261 ks. Hołda podkreśla: „Pełna dyskusja o zagadnieniu Bożego ukrycia musi być zatem dyskusją filozoficzną, jednakże taką, która będzie w stanie objąć wszystko to, co zawiera w sobie klasyczny teizm, i to w jego religijnych wersjach”. Problem w tym, że – jak wskazywałem na przykładzie klasycznego teizmu w poprzednich częściach recenzji – trudno uspołnić niektóre tezy filozoficznego teizmu z istotnymi z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego przekazem religijnym. Autor monografii wymienia między innymi kwestię „de Deo trino” i dodaje, że chodzi „o taki rodzaj namysłu, który będzie w stanie objąć maksymalnie wiele na sposób filozoficzny” (s. 260). W tym kontekście rodzi się pytanie: jak pogodzić ideę trzech osób Boskich z koncepcją prostoty Boga? Odpowiedź na takie pytanie jest konieczna także ze względu na deklarację ks. Hołdy, proponującego model, w którym „samoprezentacja ze strony ‘źródła’ ... jest samoprezentacją jego osobowych (i innych zawartych w klasycznym teizmie) charakterystyk” (s. 279). Według autora monografii, reprezentantami absconditeizmu konserwatywnego w postaci klasycznego stanowiska teistycznego są ci, którzy przyjmują wszelkiego rodzaju samoprezentacje ‘źródła’ (s. 279). Czyżby zatem ks. Hołda – wbrew wyrażonym wcześniej inklinacjom – opowiadał się za jakąś wersją absconditeizmu reformistycznego?

Na s. 284 ks. Hołda pisze: „Jeśli Bóg może pozostawać w osobowych relacjach z ludźmi, musi to zakładać możliwość Jego interweniowania w świecie. W czym miałyby się bowiem wyrażać osobowa relacja ze strony Boga, jeśli nie w wykraczającym poza porządek badanych przez naukę przyczyn działania w odpowiedzi na ludzkie potrzeby?” Czy rzeczywiście jedynym lub/i najistotniejszym wyrazem osobowej relacji Boga z człowiekiem musi być działanie wykraczające poza porządek badanych przez naukę przyczyn, w odpowiedzi na ludzkie potrzeby? Dlaczego przejawem obecności Boga w świecie miałyby być interweniowanie mające na celu wykazanie słabości/ograniczeń nauki? Czyż nie byłoby większym „sukcesem Boga” przekonanie człowieka o wartości wytrwałego zaangażowania – zwłaszcza poprzez żmudną refleksję naukową – w procesie odkrywania prawdy o stworzeniu, którego struktura i funkcjonowanie są znakiem wielkości i racjonalności Stwórcy?

Książkę zwińcza niedługie zakończenie, w którym ks. Hołda podkreśla, że najważniejszym celem tej pracy było „stworzenie ramy pojęciowej, w której będą się mogły zmieścić poszukiwania wszystkich zmagających się z problemem Bożego ukrycia. Dyskusja wokół problemu ukrycia uświadamia nam, jak trudno bywa znaleźć ukrytego Boga nie tylko w codziennym doświadczeniu, lecz także na gruncie filozoficznego i teologicznego myślenia. Właśnie dlatego potrzebujemy takiego rodzaju myślenia, takich ram pojęciowych, które ułatwią nam to poszukiwanie” (s. 296). Autor monografii widzi potrzebę dalszego zbadania „w jaki sposób zagadnienie Bożej ukrytości rozumiane jest w innych niż judeochrześcijańska tradycjach religijnych ... Wykorzystując model ‘źródła i nocy’, a także biorąc pod uwagę filozoficzną teologię ‘trzykroć ukrytego Boga’, można by także podjąć interesujące badania w obszarze filozofii człowieka i filozofii kultury” (s. 295-296).

Monografię ks. Hołdy, którą – niezależnie od wskazanych uwag, będących punktem odniesienia do dalszych prac badawczych i akademickiej dyskusji – oceniam wysoko, cechuje przede wszystkim: szeroki przegląd koncepcji filozoficznych i teologicznych (będących odpowiedzią na problem ukrycia Boga), autorska typologia stanowisk na temat ukrycia Boga, wnikliwość analiz i sięgnięcie po wieloraką literaturę przedmiotu, ciekawa propozycja rozwiązania problemu. Należy podkreślić, że recenzowana publikacja była w chwili wydania jedyną w Polsce tego typu monografią na temat ukrytości Boga (obecnie mamy już także „Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga” M. Dobrzeńckiego). Podejmowana kwesta jest skomplikowana, ale jednocześnie bardzo doniosła, także w kontekście współcześnie stawianych pytań o obecność Boga w świecie naznaczonym piętnem pandemii oraz jej wielorakich konsekwencji. Badania ks. Hołdy dotyczą więc istotnego dylematu egzystencjalnego, dlatego warto je kontynuować i odważnie odnosić do bliskiej Habilitantowi płaszczyzny duszpasterskiej.

### 3. Ocena innych elementów dorobku Habilitanta oraz działalności naukowo-dydaktycznej, organizacyjnej i popularyzującej naukę

Poza w/w monografią będącą podstawą wniosku o przeprowadzenie postępowania w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego, dorobek ks. dra Hołdy obejmuje dwie monografie autorskie: „Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu” (Kraków: WAM 2019), stanowiąca rozwinięcie poszukiwań badawczych zawartych w w/w pracy magisterskiej; „Teistyczne podstawy nauki. Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga” (Tarnów: Biblos 2014), będąca publikacją w/w rozprawy doktorskiej.

Poza tym ks. dr Hołda opublikował 16 rozdziałów w monografiach krajowych w zagranicznych (w tym 3 przyjęte do druku) oraz 13 artykułów w czasopiśmie krajowych i

zagranicznych. Zwraca uwagę rozległość podjętych zagadnień, stanowiących wyraz zainteresowań z różnych dziedzin filozofii a także poza nią. Głównymi obszarami naukowego zainteresowania ks. Hołdy są: teologia naturalna, teologia filozoficzna oraz filozofia człowieka inspirowana myślą Józefa Tischnera. W wielu tekstach pojawia się problematyka Bożego ukrycia, która stanowi najbardziej dojrzałą część dorobku.

Ks. Hołda wygłosił 34 referaty na konferencjach w kraju i zagranicą. Współorganizował 7 konferencji naukowych w kraju i zagranicą. Brał udział w 3 grantach (jako członek konsorcjum naukowego oraz wykonawca). Jest członkiem 2 międzynarodowych organizacji naukowych. Odbił 3 staże w zagranicznych ośrodkach naukowych. Jest redaktorem działu „filozofia” w „Kieleckich Studiach Teologicznych”.

Wyrazem rozległych kompetencji jest wykaz prowadzonych zajęć dydaktycznych, prowadzonych przez ks. dra Hołdę na UPJPII w Krakowie (także w języku angielskim) oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Kieleckiej w Kielcach i Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Krakowskiej w Krakowie. Pod kierunkiem ks. Hołdy powstały 2 prace licencjackie. Ks. Hołda pełnił funkcję opiekuna sekcji „filozofia współczesna” Koła Naukowego Studentów UPJPII. Obecnie na UPJPII jest sekretarzem Rady Wydziału Filozoficznego, sekretarzem Rady Dyscypliny „Filozofia”, koordynatorem seminarium wydziałowego, członkiem zespołu ds. promocji Wydziału i współpracy ze szkołami średnimi oraz ds. rozwoju Wydziału.

Działalności akademickiej towarzyszyło popularyzowanie nauki w postaci: opublikowanych tekstów, felietonów filozoficznych, wykładów w ramach Kieleckiego Forum Myśli Chrześcijańskiej (pomysłodawca i koordynator projektu), wykładów dla Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Jędrzejowie, wykładów dla Klubu Inteligencji Katolickiej w Kielcach, wykładów dla Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w Kielcach, wykładów w ramach Dni Tischnera w Starym Sączu, wykładów dla uczniów liceów ogólnokształcących w Krakowie, Kielcach i Jędrzejowie, wykładów w Duszpasterstwie Akademickim w Kielcach, a także zaangażowania w programach radiowych oraz Internecie (autorski projekt o tematyce filozoficzno-religijnej „W drodze do światła”). Ks. Hołda jest autorem muzyki i tekstu do wielu piosenek religijnych, które wykonywane były przez prowadzony przez niego zespół muzyki religijnej.

#### 4. Konkluzja

Podsumowując w/w analizy, należy uznać osiągnięcia naukowe, dydaktyczne oraz organizacyjne ks. dra Miłosza Hołdy za rzetelne, wysoce różnorodne, realizowane także poza macierzystym środowiskiem naukowym i wnoszące znaczny wkład do dyscypliny „filozofia”. Mając na uwadze przede wszystkim wartość naukową przedstawionej do oceny monografii oraz inne działania Habilitanta na rzecz rozwoju nauki, **stwierdzam, że dokonania te stanowią w pełni wystarczającą podstawę do nadania ks. doktorowi Miłoszowi Hołdzie stopnia doktora habilitowanego w dziedzinie nauk humanistycznych** (zgodnie z Ustawą z 20 lipca 2018 r. „Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce”). Wnoszę więc tym samym o dopuszczenie Habilitanta do dalszych etapów przepisanej prawem procedury.

*L. Marek Stomber*

Lublin, 16 marca 2021