

RECENZJE

Jan WOLSKI, *Bioetyka w perspektywie personalizmu. Studium w świetle myśli naukowej Biskupa Elio Sgreccii*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, ss. 304.

Rozprawa, która jest przedmiotem niniejszej recenzji, pojawiła się na gruncie polskiej bioetyki jako interesujący przykład monografii skupionej na myśli bioetycznej jednego autora, którym jest aktualny kardynał Elio Sgreccia. Był on do tej pory raczej mało znany w Polsce i dobrze się złożyło, że jego dorobek znalazł gruntowne i całościowe opracowanie w języku polskim. Choć pojawiło się już w Polsce wiele opracowań i pogłębionych studiów w zakresie bioetyki, to jednak praca ks. Jana Wolskiego zasługuje na szczególną uwagę każdego, kto porusza się na terenie bioetyki jako dyscypliny filozoficznej i teologicznej oraz etyki praktycznej. Jest ona godna uwagi ze względu na jej przedmiot materialny i personalistyczną metodologię uprawiania myśli bioetycznej.

Omawiana rozprawa składa się ze strony tytułowej, wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, wykazu skrótów, bibliografii podzielonej na teksty źródłowe – magisterialne i teksty autorstwa Elio Sgreccii oraz literaturę przedmiotową i pomocniczą, streszczenia w języku włoskim i spisu treści. Szczegółowe omówienie tak zamyślanego projektu pracy znajdujemy we wstępie, gdzie Autor nakreśla ponadto merytoryczne tło tematu, jego aktualność, interdyscyplinarność, przedmiot formalny i materialny, życie i działalność Elio Sgreccii, a wreszcie źródła pracy i uzasadnienie jej struktury.

W pierwszym rozdziale Autor dokonuje omówienia genezy bioetyki, jej historycznego rozwoju (ss. 48). Skupia się szczególnie na historii rozwoju myśli bioetycznej we Włoszech, by nakreślić w ten sposób tło dla refleksji bioetycznej Elio Sgreccii. Podejmuje także kwestię definicji bioetyki w świetle różnych jej orientacji i systemów myśli etycznej. Uwzględnia także polskie ujęcia bioetyki (m.in. Tadeusza Ślipki SJ, Wojciecha Bołozza CSsR), choć niekompletnie (np. nie uwzględnia bioetyki jako etyki odpowiedzialności za życie). Dobrze pokazał podział bioetyki na bioetykę ogólną i szczegółową, obok której wyodrębnił także bioetykę kliniczną oraz metabioetykę.

Drugi rozdział (ss. 49-104) przedstawia szczegółową analizę metody bioetyki w odniesieniu do głównych współczesnych nurtów rozumowania etycznego (kognitywizm, utilitaryzm, kontraktualizm, deontologizm, proceduralizm, deskryptywizm, teleologizm oraz personalizm). Na szczególną uwagę zasługuje personalizm ontologiczny, na bazie którego Autor ukazuje metodologię bioetyki Elio Sgreccii. Oryginalnym wkładem do metodologii bioetyki tego włoskiego kardynała miałaby być metoda triangulacyjna, która jednoczy w sobie trzy różne porządki: naukowy, antropologiczny i etyczny.

Na tym tle trzeci rozdział stanowi rozwinięcie metodologii myślenia bioetycznego w odniesieniu do różnych, niepersonalistycznych koncepcji i modeli bioetyki (ss. 105-132). Autor analizuje założenia modelu socjobiologicznego, subiektywistycznego czyli liberalno-radykalnego, pragmatyczno-utilitarnego. Najwięcej uwagi poświęca temu ostatniemu modelowi, najbardziej zresztą rozpowszechnionemu we współczesnej refleksji bioetycznej.

Centralne miejsce w rozprawie zajmuje rozdział czwarty, w którym Autor uzasadnia konieczność modelu personalistycznego bioetyki (ss. 133-176). Czyni to w oparciu o argumenty antropologiczne, kulturowe i naukowe. Skupia się na różnych koncepcjach osoby ludzkiej, poddając krytyce koncepcje redukcjonistyczne, które obciążają dzisiejsze myślenie na gruncie bioetyki. Postuluje personalizm ontologiczny, którego zwolennikiem jest Elio Sgreccia. Na gruncie tak pojętego personalizmu ukazuje osobę jako ostateczne kryterium refleksji etycznej.

Kolejny, piąty rozdział (ss. 177-235) formułuje zasady bioetyki w oparciu o personalistyczną koncepcję człowieka jako podmiotu i przedmiotu działania. Ustosunkowuje się do tzw. pryncypializmu dominującego w pewnych nurtach etyki, zwłaszcza anglosaksońskiej i amerykańskiej. Następnie artykułuje najważniejsze zasady, a wśród nich zasadę fundamentalnej ochrony życia fizycznego, wolności i odpowiedzialności, całościowości, proporcjonalności terapeutycznej, więzi społecznej i pomocniczości.

W ostatnim rozdziale (ss. 236-261) Autor poświęcił uwagę funkcji bioetyki personalistycznej w regulowaniu poszanowania jakości życia, spełnianiu teologicznej koncepcji życia ludzkiego oraz społecznych uwarunkowań realizacji dobra przyszłych pokoleń. Pokazał w ten sposób możliwości zastosowania myśli personalistycznej w porządkowaniu konkretnych obszarów bioetyki.

W zakończeniu (ss. 263-273) Autor dokonał podsumowania wszystkich sześciu rozdziałów, ukazując jeszcze raz najważniejsze osiągnięcia swojej rozprawy. Podkreślił znaczenie personalizmu dla humanizacji bioetyki i porządkowania jej metodologii. Kończy stwierdzeniem, że współczesna refleksja bioetyczna winna sięgać do personalizmu, aby w niej odkrywać idee wartościowe dla swych aktualnych poszukiwań „mostu ku przyszłości”.

Przystępując do oceny metodologii rozprawy ks. J. Wolskiego, należy zauważyć, że na pierwsze miejsce wysuwa się szereg cech formalnych, które należą do bardzo pozytywnych stron tejże rozprawy. Warto zwrócić uwagę na dobry poziom języka, zwłaszcza w związku z bardzo techniczną i specjalistyczną terminologią. Przejrzysty układ pracy, zbudowany w sposób dość klasyczny: kontekst problemu, jego rozwinięcie i przełożenie na bezpośrednie zastosowanie – pozwala czytelnikowi łatwo zorientować się w rozwoju myśli Autora. Rozprawa została starannie zredagowana, co sprawia, że nabrała również estetycznej formy. Przypisy wykonane poprawnie, a sposób prezentowania literatury w bibliografii jest konsekwentny. Autor dobrze posługuje się źródłami z zakresu doktryny Kościoła i literatury przedmiotu. Na uwagę zasługuje fakt, że pracował w oparciu o teksty obcojęzyczne, zwłaszcza w języku włoskim.

Najważniejsza pozostaje jednak ocena merytoryczna, która wymaga uwzględnienia kilku zagadnień, rzutujących na naukową wartość rozprawy ks. Jana Wolskiego.

Najpierw trzeba podkreślić, że Autor zapowiada w temacie rozprawy przedmiot materialny, który skupia się na twórczości bioetycznej Elio Sgreccii. Ukazuje bioetykę w perspektywie personalistycznej, tak jak ujmował ją były Przewodniczący Papieskiej Akademii Życia. Może jednak budzić nieco zdziwienie sformułowanie w podtytule rozprawy: „myśl naukowa” – jakby miała istnieć jeszcze „nienaukowa”. Zresztą słowo „naukowy” (*scientifico*) posiada w językach zachodnich, także w języku włoskim – należy sobie to zawsze uświadamiać – konotację pozytywistyczną, a więc odnoszącą się do nauk ścisłych, a w języku polskim nieco znieśławioną przez marksistowskie, ideologiczne przywłaszczanie naukowości. Dlatego wystarczyłoby w podtytule rozprawy zamieścić zwyczajnie następujące sformułowanie: „Studium myśli bioetycznej Elio Sgreccii”. Wydaje się także słuszne zaznaczyć w tytule rozprawy, o jaki typ personalizmu chodzi, gdyż jest ich wiele odmian, a Autor traktuje w istocie koncepcję bioetyki Elio Sgreccii przede wszystkim w kontekście personalizmu ontologicznego.

Należy także podkreślić, że rozprawa ks. Jana Wolskiego jest niezwykle wartościowa z punktu widzenia personalistycznego podejścia do bioetyki. Personalistyczną metodą argumenta-

cji na gruncie bioetyki znajdujemy dzisiaj w doktrynie Magisterium Kościoła, ale także u wielu współczesnych bioetyków we Włoszech i w Polsce. Niemniej przybliżenie w polskim środowisku bioetycznym personalistycznej argumentacji ze środowiska włoskiego wydaje się być interesujące z punktu widzenia metodologicznego. Dorobek personalizmu etycznego w Polsce jest niezwykle bogaty, zwłaszcza pod wpływem myśli etycznej Kard. Karola Wojtyły, ks. Tadeusza Stycznia i ks. Andrzej Szostka, ale pozostaje wciąż otwartą sprawą przełożenie go na grunt bioetyki. Pod tym względem pewne zasługi odnoszą już niektórzy bioetycy (np. Tadeusz Biesaga SDB), ale wciąż bez dostatecznego pogłębienia koncepcji osoby (jak uczynił to np. Robert Spaemann). Z tego względu aplikacja myśli personalistycznej na gruncie bioetyki nadal czeka na realizację. Rozprawa ks. J. Wolskiego wychodzi niewątpliwie naprzeciw tym oczekiwaniom.

Niemniej jednak zasadniczą kwestią, która pojawia się przy lekturze rozprawy ks. J. Wolskiego, jest pojęcie personalizmu ontologicznego, zwłaszcza w jego filozoficznych interpretacji. Ponieważ stanowi główny klucz do systemowego ujęcia personalizmu na gruncie bioetyki, wydaje się konieczne tę kwestię gruntownie naświetlić. W czwartym rozdziale, który Autor uważa za zasadniczy (s. 15), problematyka osoby zostaje gruntownie omówiona, zarówno z perspektywy antropologicznej i etycznej, jak również bioetycznej. Gdy idzie o personalizm Elio Sgreccii, ma on uzasadnienie ontologiczne (s. 150), którego jednak źródłem jest personalizm tomistyczno-ontologiczny, oparty na jedności substancjalnej ciała i duszy człowieka, na jego osobowej naturze. W konsekwencji tak rozumiany personalizm polegałby w bioetyce na zastosowaniu klasycznej zasady: *agere sequitur esse* – w sensie zarówno ontologicznym jak i etycznym, a więc w następującym rozumieniu: działanie wypływa i *powinno* wypływać z bytu. Takie rozumienie personalizmu ontologicznego podtrzymuje na gruncie polskiej bioetyki m.in. krakowski bioetyk Tadeusz Biesaga SDB. Rozumiany w ten sposób personalizm nawiązuje przede wszystkim do klasycznego substancjalizmu, a więc czyni zadość definicji osoby sformułowanej przez Boecjusza: *substantia individua rationalis naturae*.

Analizując rozprawę ks. J. Wolskiego, odnosi się wrażenie, że zatrzymuje się wyłącznie na klasycznym rozumieniu personalizmu ontologicznego u Elio Sgreccii. Tymczasem aktualna refleksja personalistyczna, zwłaszcza w zakresie personalizmu ontologicznego, tak w Polsce, jak i we Włoszech, poszła jeszcze dalej – w kierunku egzystencjalnym. Wiadomo, że włoskie interpretacje personalizmu ontologicznego inspirowane od wielu lat rodzimym dla Włochów filozofem Luigi Pareyson, który wydobywa w pojęciu osoby nie tylko jej racjonalną strukturę bytową, ale także osobowe i egzystencjalne znaczenie wolności. W myśl tego personalizmu ontologicznego polegałby na uwzględnieniu pojęcia osoby jako istoty rozumnej i wolnej, będącej źródłem aktów rozumnych i wolnych, składających się na autonomię bytu osobowego, na zdolność samostanowienia i samoposiadania. A zatem personalizm ontologiczny wydobywa w nowy sposób zdolność człowieka do bycia osobą – rozumnym i wolnym podmiotem swoich aktów. Stwarza także nowy sposób podejścia do godności osobowej człowieka, jako istoty, która siebie doświadcza w swej szczególnej wartości, danej bezwarunkowo ku poszanowaniu innych osób. Stanowi wreszcie szansę pogłębienia formułowanych zasad etycznych, które wypracowała myśl personalistyczna w kręgu myśli chrześcijańskiej (ss. 189-231). Do takiego, najwyraźniej nowego rozumienia personalizmu ontologicznego, odnosi się trzykrotnie Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do Biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie* (2004). Czyni to nawiązując najwyraźniej do egzystencjalnego wymiaru personalizmu ontologicznego. Zwrócenie uwagi na tenże aspekt personalizmu otwierałoby szansę wniesienia pożądanego wkładu do współczesnej bioetyki, gdzie doświadczenie egzystencjalne wydaje się dominować ontologiczną strukturę rzeczywistości. Próba zrównoważenia obiektywnego charakteru rzeczywistości osobowej z egzystencjalnym doświadczeniem człowieka winno stanowić cel takich przedsięwzięć, z jakimi zmierza się Autor recenzowanej rozprawy.

Na koniec trzeba stwierdzić, że pogłębienie argumentacji bioetycznej w oparciu o zasady personalizmu ontologicznego stanowi ogromną szansę uwiarygodnienia bioetyki chrześcijańskiej w obliczu stanowisk świeckich. Udział Kościoła w debacie bioetycznej domaga się bowiem stosowania argumentów rozumu oraz solidnych podstaw antropologicznych, będących właściwie jedyną wspólną płaszczyzną dialogu ludzi wierzących i niewierzących. Wzorcowym przykładem takiego przedsięwzięcia jest publikacja niemieckiego filozofa i etyka Roberta Spaemanna (pt. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza 2001), która podejmuje kwestie bioetyczne, zwłaszcza etyki prokreacyjnej, w kontekście pogłębionego rozumienia osoby. Rozprawa ks. J. Wolskiego podąża w tym samym kierunku, choć w rzeczywistości zatrzymuje się na poziomie argumentacji Elio Sgreccii i włoskiego środowiska bioetycznego. Z punktu widzenia merytorycznego Robert Spaemann i Elio Sgreccia, dobrze sobie znani dzięki współdziałaniu w ramach Papieskiej Akademii Życia, wzajemnie się dopełniają, jakkolwiek ten pierwszy wnosi o wiele głębszy wkład filozoficzny w rozumienie osoby, jakże pożądany w argumentacji bioetycznej. To przykładowe zbliżenie myśli dwóch etyków stanowiłoby szansę na wzajemne dopełnienie, a także wzmocnienie argumentacji bioetycznej. Wówczas personalizm ontologiczny mógłby stanowić jeszcze doskonalszą drogę do ukazania osoby jako uniwersalnej podstawy argumentacji bioetycznej, jako podmiotu działania i przedmiotu szczególnego szacunku na gruncie bioetyki. Doskonalenie tej drogi pozostaje, jak widać w aktualnej debacie bioetycznej, niezwykle ważnym i pilnym zadaniem, choćby w obszarze dyskusji nad osobowym statusem ludzkiego embrionu.

Zdzisława S. SPECHT-ABRAMIUK

Rafał CZEKALSKI, *Personalistyczne podstawy wychowania, (Pomoce naukowe 2)*, Warszawa: WAW 2009, ss. 110.

W serii wydawnictw Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie i Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego ukazało się cenne opracowanie pedagogiki personalistycznej. Stanowi ono drugi tom pomocy naukowych, a więc materiałów służących do wykładu monograficznego dla studentów teologii.

Książka ta jest próbą filozoficznego podejścia do problematyki pedagogicznej z perspektywy personalistycznej. Jak wiadomo z historii filozofii niegdyś pedagogika stanowiła część etyki filozoficznej. W pewnym momencie historii zaczął dominować intelektualizm etyczny, który pomijał kwestie wychowywania woli, popędów, uczuć, a całą uwagę skupił na uzasadnianiu norm etycznych (sprawności umysłowej). Dopiero XX wieczny personalizm przywrócił znaczenie wychowania woli i cnót, jako usprawnień zarówno woli jak i rozumu. Obecnie na rynku ukazało się kilka pozycji książkowych ukazujących rolę i znaczenie personalizmu dla pedagogiki. Wystarczy wymienić następujące pozycje Barbary Kiereś: *Jak wychowywać?* (Lublin 2006) oraz *O personalizm w pedagogice* (Lublin 2009). Oprócz tych pozycji środowisko KUL przygotowało pośmiertnie dwie publikacje związane z osobą zmarłego w 2007 kierownika Katedry Filozofii Wychowania na Wydziale Nauk Społecznych KUL Wojciecha Chudego. Są to: *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, (red. A. Szudra, Lublin: TNKUL 2009) oraz *Wojciecha Chudego filozofia wychowania*, (red. E. Smółka), będąca jeszcze w opracowaniu redakcyjnym.

Publikacja ks. Rafała Czekalskiego: *Personalistyczne podstawy wychowania* stanowi próbę wprowadzenia w bogatą tematykę, która zasługuje na bardzo poważne potraktowanie metodologiczne. Rolą bowiem filozofii jest dostarczenie teorii wychowania, a także odpowiedzi na pytania o podstawy osobowej egzystencji człowieka. Ponadto oczekuje się od filozofii wiedzy o wartościach, celach wychowania oraz kierunkach ludzkiego rozwoju. W filozofii wychowania, przy zastosowaniu dokonań współczesnych nurtów filozoficznych, dokonywane są analizy fak-

tów, zjawisk oraz procesów edukacji i kształcenia. To wszystko stanowi nieoceniony warsztat idei pedagogicznych, mających dalekosiężne konsekwencje dla życia jednostek i społeczeństw.

Autor omawianej książki na samym wstępie przedstawia kontekst współczesnego wychowania. Stwierdza, że nie jest on sprzyjający personalistycznej wizji wychowania. Wciąż powstające nowe modele wychowania wprowadzają więcej zamieszania niż możliwości uporządkowania sfery wychowania. Wśród tych nowych nurtów należy niewątpliwie zwrócić uwagę na swoistą *antypedagogikę*, która zakłada, że dziecko od urodzenia jest samodzielnie istniejącym, samoświadomym i wolnym podmiotem, niezeterminowanym koniecznością zmierzania do z góry określonego celu. Tymczasem, tradycyjna pedagogika ten cel zawsze określała, zwracała także uwagę na rolę i znaczenie prawdy w procesie edukacyjnym.

Centralne zagadnienie prezentowanej pozycji stanowi wychowanie personalistyczne, jako wychowanie integralne, obejmujące całego człowieka. Autor przekonuje, że celem wychowania personalistycznego jest dążenie do umiejętności samowychowania, czyli wypracowanie zdolności do udźwignięcia ciężaru własnej egzystencji. Wychowanie nie jest tu zatem rozumiane jako tresura ani też jako sterowanie. Jest ono raczej uwrażliwianiem, pobudzaniem do podejmowania własnych decyzji. Istotnym elementem wychowania personalistycznego jest wychowanie moralne, w którym centralne miejsce zajmuje formacja sumienia. Obejmuje ono także wychowanie do postaw społecznych, a wśród nich autentycznych zachowań osobowych.

W kontekście wychowania personalistycznego został także podjęty temat wychowania religijnego. Autor podziela przekonanie Barbary Kiereś, która stwierdza: „Gdy wychowuje się człowieka, konieczna jest świadomość sensu życia, ten zaś może wskazać jedynie religia”. Potwierdza to również fakt, że prawidłowo przeżywana religia wspomaga proces wychowania moralnego. Pozytywnych ilustracji pedagogiki religijnej dostarczają przykłady różnych systemów wychowawczych, w których można dostrzec elementy wychowania personalistycznego. Autor wybrał wśród najważniejszych pedagogów chrześcijańskich św. Jana Bosko, Luigię Giussaniego, Jana Pawła II, św. Jana Chrzyciela de la Salle, Jacka Woronieckiego, bł. Marcelinę Dąrowską, bł. Bronisława Markiewicza i Elżbietę Czacką.

Ostatni rozdział książki ks. Rafała Czekalskiego dotyczy wychowania przez sport. Takie wychowanie ma na celu utrzymanie higieny życia, będącej warunkiem sprawności fizycznej i duchowej człowieka. Punktem odniesienia dla wychowawczej roli sportu pozostaje osoba i nauczanie Jana Pawła II, który był postrzegany przez współczesnych mu jako Boży atleta. Książka zawiera w sobie wiele cennych idei pedagogicznych, mających znaczenia dla integralnej formacji człowieka, zarówno osobowej jak i fizycznej.

Ks. Stanisław WARZESZAK

Michael NOVAK, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tł. M. Pasicka, Kraków: Znak 2010, ss.428

Michael Novak, amerykański politolog, ekonomista, filozof i teolog rozpoczyna swoją książkę *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących* od przedmowy, w której wyjaśnia źródła inspiracji i motywów, które zdecydowały, że napisał prezentowaną książkę; przedstawia swoje intencje i przewiduje ewentualne reakcje czytelnika, zarówno tego, który zrozumie zamiar autora, jak też i tego, który go nie rozumie. Zgodnie z zamysłem autora, prezentowana książka jest dla tych, którzy tak, jak on sam, spędzili długie lata nie tylko ciemnych nocy, ale i dni, karmieni lękiem, niepewnością, licznymi wątpliwościami i rozdarciem pomiędzy niewiarą a wiarą. Książka ma być, jak zakłada autor, podróżą przez ciemność i pustkę, przez ból nie tylko naszych dni, ale także każdego innego czasu. Równocześnie jest ona próbą opisu odkrywania obecności Boga i Jego natury, odniesieniem się do nieprzekonywującego błędzenia po opłot-

kach rozumu niewierzących, ma być jedną z wielu wskazówek, jak uciec od nihilizmu i totalnego zwątpienia, jak nie ulec i nie poddać się bezsilności wobec zła.

Publikacja ta jest pisana z perspektywy osoby, dla której pytanie o racje ateistów ma kluczowe znaczenie. Autor bowiem nie ukrywa, że w logikę wiary wpisane jest ryzyko zwątpienia, dlatego też kluczowe znaczenie ma dla osób wierzących poważny namysł nad argumentami niewierzących. Michael Novak stawia tezę, iż zarówno niewierzący, jak i wierzący muszą wypracować w sobie potrzebę prowadzenia ze sobą przemyślanej, pełnej wzajemnego szacunku rozmowy. Ów szczery i otwarty dialog bez wątpienia ubogaci perspektywę tak wierzących, jak i niewierzących. Książka M. Novaka jest próbą takiego wnikliwego dialogu i polemiki, która została zainspirowana publikacjami takich ateistów jak: Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens.

We wstępie zatytułowanym *Ciemna równina* autor nawiązuje do zwierzeń zarówno matki Teresy z Kalkuty zapisanych w książce *Pójdź, bądź moim światłem* na temat czterdziestu pięciu lat jej duchowych ciemności, pustki i bólu, jak też do autobiografii św. Teresy z Lisieux – świętej ciemności, doświadczonej podróżniczki po krainie duchowych ciemności, do św. Jana od Krzyża i jego *Nocy ciemnej*, do św. Teresy z Avila i jej pamiętnika duchowej oschłości i udręki. Znajduje wspólny mianownik dla tych intymnych zwierzeń historii ludzkiej duszy, mianowicie wiara to ciągła walka, wymaga ona od człowieka odwagi samotnego kroczenia w nieznaną, zmagania się z wewnętrznymi demonami, wymaga, by był gotowy doświadczyć ciemności, jeśli ciemność przyjdzie. Wiara nie jest dla tych, którzy szukają jedynie stworzonych przez człowieka przyjemności. Za Bogiem trzeba iść bez jakiegokolwiek ludzkiej podpory, trzeba być gotowym iść po ciemku, jednakże nie wątpiąc, że podąża się za prawdziwym ciemnym światłem prawdziwego Boga.

Nasze zmysły nie są w stanie dotknąć Boga, zawodzi wzrok, zawodzi słuch, dotyk, nawet wyobraźnia. Również umysł nie jest w stanie wytworzyć żadnego adekwatnego wizerunku Boga. Bóg nie daje się poznać ani odnaleźć przy użyciu ludzkiego aparatu poznania i postrzegania. Człowieka może przybliżyć do Boga jedynie wyjście na pustynię, w noc, a tam czeka go jałowość i pustka, oschłość i wszechogarniające ciemności. Umiejętność przyjęcia tych niezwykle trudnych i niezrozumiałych doświadczeń to oznaka chrześcijańskiej dojrzałości.

Jeśli chrześcijanin nie zaznał jeszcze tej ciemności i oschłości, to znak, że Pan nadal traktuje go jak nieuformowane jeszcze dziecko. Ciemność zaś nie jest oznaką niewiary, ani nawet zwątpienia, ale znakiem prawdziwej relacji Stwórcy i stworzenia. W oparciu o doświadczenia przywołanych we wstępie wielkich świętych Kościoła katolickiego autor stawia tezę, iż granica wiary i niewiary nie przebiega zwykle między poszczególnymi osobami, ale raczej dzieli wnętrze ludzkiej duszy. Dlatego też nie jest trudno wierzącemu stać się niewierzącym, bo wielu nimi się stało, jak też niewierzącemu uwierzyć, aczkolwiek ta druga możliwość, zdaniem autora, jest bardziej skomplikowana i trudniejsza.

We wstępie autor porusza także problem nihilizmu, konstatując, iż doświadczenie nicości jest uniwersalne, zna je z własnego życia nie tylko on sam, Michael Novak, ale także każdy z nas. To doświadczenie kazało mu zastanawiać się, co dzieje się wewnątrz doświadczenia nicości. W oparciu o doświadczenie Nietzsche`go, Sartre`a, Camus oraz doświadczenie każdego człowieka, stwierdza, iż świadomość doświadczenia nicości wymaga czterech czynności umysłu i woli – bezlitosnej uczciwości, by przejrzeć na wylot miłe złudzenia i stanąć twarzą w twarz z pustką, odwagi, by widzieć rzeczy takimi, jakie są, wspólnoty, by wyjść do innych, oraz mądrości praktycznej czyli mądrego działania. To, co człowiek zrobi ze swoim doświadczeniem nicości zależy od jego sprawdzonych zasobów mądrości praktycznej, wspólnoty, odwagi i uczciwości. Z doświadczenia nihilizmu duch ludzki powstaje silniejszy i prawdziwszy, przyjęcie doświadczenia nicości wykuwa w człowieku twórczą siłę, wówczas można bezpiecznie przebyć ciemną równinę.

Wyżej zasygnalizowane problemy i próby refleksji nad nimi autor przetyka wątkami autobiograficznymi, patrząc na własne życie w kontekście owego dorastania do wiary i przeżywanych ciemności. Wspomina o swoich latach w małym seminarium, do którego wstąpił w wieku czternastu lat, o zajęciach i doświadczeniach przeżytych w tamtym czasie, wreszcie o odejściu z seminarium po dwunastu latach, jak pisze, nie z powodu braku wiary, ile z przekonania, że nie potrafiłby być dobrym księdzem.

Część I-szą *Falstarty* otwiera rozdział zatytułowany: *Nie tędy droga do rozmowy: Dawkins, Dennett, Harris*. Autor swoją refleksję zaczyna od nawiązania do ostatnio opublikowanych książek ateistycznych pisarzy – Sama Harrisa *List do chrześcijańskiego narodu*, Daniela C. Dennetta *Odczarowanie*, Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*, którym towarzyszyły trzy cele: przyspieszyć zanik wiary biblijnej w Ameryce, głosić i propagować ateizm racjonalny oraz podbudować morale ateistów. Wszyscy ci autorzy uważając religię judaistyczną i chrześcijaństwo za tak wielkie zagrożenie, stają się zamknięci na życzliwy dialog, jak też starają się unikać trudnych pytań o wielkie rozczarowania przeżywane w kręgach ateistycznych i świeckich ruchów. W swoich książkach, jak zauważa M. Novak, Dennett, Harris i Dawkins nie zwrócili uwagi na rzeczywiste doświadczenia nawróceń i świadectwa wierności często opisywane we współczesnej literaturze więziennej. Michael Novak podaje przykład byłego ateistycznego naukowca Anatola Szaranskiego, który odsiedział dziewięć lat w sowieckim gułagu za to, że bronił praw sowieckich obywateli – Żydów. Tenże sowiecki naukowiec, w nieludzkich warunkach obozowego życia stawał się coraz bardziej pobożnym i praktykującym Żydem. Więzienne doświadczenia doprowadziły Szaranskiego do odkrycia takich przestrzeni egzystencji, które wykraczają poza przygodne istnienie. Nie miał najmniejszych wątpliwości, że odkrył głęboki sens postrzegania świata, którego brakowało w jego wcześniejszej pracy naukowej.

Kolejny zarzut nierzetelności jaki stawia Novak ateistycznym autorom to brak dostatecznego wykształcenia w odczytywaniu i interpretacji Biblii, skostniałe poglądy na wiarę i niedostrzeganie tego, jak ona rozwija się i ewoluuje, zaślepienie własnym obrzydzeniem religią. Ci autorzy nie chcą dostrzec, i wręcz pomijają i lekceważą, rolę i znaczenie dzieł zainicjowanych przez chrześcijaństwo, m. in. budowę i prowadzenie szpitali, sierocińców, szkół, uniwersytetów, licznych dzieł z dziedziny muzyki, architektury, malarstwa, poezji. Nie piszą ani słowa o wielkich wspólnotach religijnych założonych w celu prowadzenia szkół mających służyć bezpłatnej edukacji ludzi biednych, o doniosłych odkryciach naukowych dokonanych przez księży, o misternej i wyczerpującej pracy ręcznego przepisywania dawnych manuskryptów, o licznych ośrodkach kultury, których dzisiaj jesteśmy spadkobiercami. Ponadto, jak podkreśla Novak, nie zauważono w recenzowanych przez niego publikacjach, iż zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo przekazały całym kulturom szczególnie intelektualne i moralne wartości. M. Novak w sposób rzetelny i obiektywny stara się odpowiadać na zarzuty ateistycznych autorów stwierdzając, iż chrześcijaństwo nie ma na celu wyrugowania z człowieka skłonności do grzechu i słabości, co w licznych przykładach, które przesłaniają wszelkie inne wartości, komentowani autorzy ukazują z pasją, ale pokazania pomimo grzeszności i słabości wielkości człowieka oraz wielkości celu religii chrześcijańskiej.

Wiara chrześcijańska dla autora *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących* wymaga solidnego pielęgnowania i codziennej troski, która daje umocnienie i siłę do przewycięzania prób, zła, cierpienia, wątpliwości, bowiem Bóg jest nie tylko Bogiem racjonalnego działania, ale też Bogiem absurdu, Bogiem nocy, cierpienia, Bogiem, który nie oszczędził nawet własnego Syna, ale dopuścił, aby umarł na krzyżu, Bóg dopuszcza wojny, tortury, niesprawiedliwość. Cudowny świat stworzony przez Niego to także padół łez i dolina śmierci. Nawet w świecie bogactwa, luksusu dobrobytu dopada człowieka rak, kłeska, skrajna samotność, niesprawiedliwość i zwykła nuda. Prawdziwy chrześcijanin to ten, którego cechuje realizm moralny i pokora moralna, który nie daje się zwieść tylko zewnętrznym aktom i sam nie gra nimi, to ten,

który właściwie rozumie przywilej wolności i umie z niego korzystać. Są to zasadnicze i istotne cechy, które odróżniają chrześcijaństwo i jego wyznawców od ateizmu.

W rozdziale 2: *Także nie tędy droga: Hitchens* autor odnosi się do publikacji Christophera Hitchensa *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, i jego stosunku do religii chrześcijańskiej i jej wyznawców. Z postawy Hitchensa nie tylko jako autora książek, ale także zwykłego człowieka emanuje tak wielka nienawiść Boga, że aż trudno zrozumieć, jak może on w Niego nie wierzyć, mówi Novak. Jego działania są wręcz prześwietlone dręczącym światłem sumienia, naznaczone ogromną uczciwością, która niekiedy każe mu krytykować ideologicznie bratnie osoby, gdy uważa, że mylą się w jakiejś ważnej kwestii. Novak uważa go za świetnie przygotowanego do tego, co robi i jasno myślącego, człowieka o bystrym i bezlitosnym umyśle, każdemu, kto chce się z nim spierać proponuje wszystko dokładnie przemyśleć.

W oparciu o znajomość biografii Hitchensa autor przypuszcza, że Hitchens od trzynastego roku życia formułował cztery podstawowe zarzuty w stosunku do wiary religijnej. Pierwszy zarzut to ten, że wiara religijna „w sposób całkowicie mylny i błędny przedstawia pochodzenie człowieka oraz kosmosu” (s.95), zarzut drugi: „Z powodu i w konsekwencji tego wyjściowego błędny jest w stanie łączyć w sobie niewyczerpane pokłady służalczości i solipsyzmu” (s.97), zarzut trzeci: „Religia jest jednocześnie przyczyną i skutkiem niebezpiecznych represji seksualnych” (s.97), oraz zarzut czwarty: „Religia w skrajnym stopniu opiera się na pobożnych życzeniach” (s.101).

Novak odwołując się do Jürgena Habermasa apeluje o większą tolerancję ze strony ateistów dla ludzi wierzących oraz o uczciwe przyznanie się do długu, jaki zaciągnęli ateści wobec judaizmu i chrześcijaństwa. Dzięki tym religiom cywilizacja Zachodu pogłębiła swoje systemy etyczne, uznały wartość ascetyzmu, wyrzeczenia, dyscypliny, uczciwości, sprawiedliwości, rozumiały głęboki sens przekonania, że praca naukowa we wszelkich dziedzinach wiedzy stanowi konieczną i niezbędną pomoc w kontynuowaniu przez człowieka dzieła stworzenia dokonanego przez Boga. To działanie jest powołaniem człowieka. Tymczasem Ch. Hitchens wyśmiewa wierzących nie cofając się nawet przed rażącym naginaniem faktów, jak też wytyka przez siebie wymagowane niekonsekwencje w wierze. Te wszystkie zarzuty przedstawia z drwiną i satyrą. Jednym z najbardziej ulubionych tematów drwiny Hitchensa jest żydowska i chrześcijańska wiara w Boską wszechmoc i wszechwiedzę. Wyśmiewając Boską dobroć i działanie, które jego zdaniem, nie może się obronić wobec istniejącego zła dotyczącego zarówno niesprawiedliwych, jak i sprawiedliwych. Nakłania wierzących, aby nie odwoływali się do cudów, ale uznali genialne odkrycia człowieka i to, do czego jest zdolny. Sam Hitchens publicznie głosi wartość współczucia i solidarności, niemniej absolutnie ignoruje fakt, iż te wartości obok braterstwa i miłości bliźniego pochodzą od Boga Stwórcy, którego wyznaje judaizm i chrześcijaństwo.

Część II *Ciemność powszednia* zawiera rozdział 3: *List do przyjaciółki ateistki* oraz rozdział 4: *Śmiała odpowiedź Heather*. Rozdział 3 to odpowiedź autora omawianej publikacji na artykuł jego koleżanki Heather Mac Donald, która w jednym ze swoich artykułów zwróciła uwagę na licznych „sceptycznie nastawionych konserwatystów, którzy czerpią swe ideały z racjonalnego myślenia i (poza religijnych) argumentów moralnych” (s.127), co, zdaniem Mac Donald, wskazuje, iż są oni po prostu ateistami. Na taką konkluzję M. Novak odpowiada, iż są pewne kwestie i obszary życia, co do których istnieje zgoda między wierzącymi a ateistami, postrzegają je i rozumieją podobnie. Tak ma się w sprawach wartości moralnych, które mogą się zasadzać na samym tylko rozumie, w sprawie dialogu między wierzącymi i niewierzącymi, który winien cechować się wzajemnym szacunkiem i mieć charakter racjonalnego dyskursu. Są jednak również i takie kwestie, gdzie zgody nie ma. Dotyczy to głoszonego przez ateistów poglądu, że religia nie jest sprawą obiektywną i nie ma związku z ludzką naturą, ale tworzy ją człowiek, że to nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek Boga. Najistotniejszym problemem dla Heather Mac

Donald, zasadniczo inaczej pojmowanym przez wierzących i ateistów, jest pytanie dlaczego dobry i sprawiedliwy Bóg dopuszcza w świecie zło i niesprawiedliwość?

Autor recenzowanej książki odpowiada, iż żydowski i chrześcijański Bóg nie ukrywa, że jest Bogiem, który w oczach ludzi niejednokrotnie działa w sposób niemalże okrutny i udrażniający, czego przykładem jest nie tylko biblijny Hiob, ale także Syn Boga, Jezus. Rzeczywiście według ludzkich standardów Bóg bywa bezduszny, okrutny, nieczuły na ból i cierpienie. Niemniej w takiej postawie kryje się sens i tajemnica Bożego prowadzenia, które jest zakryte przed ludzkim rozumem. Autor przytacza wyznanie Jerzego Waszyngtona, który widział rękę Opatrzności w swoich największych klęskach, cierpieniach i stratach. Uważał on Boże drogi za nieprzeniknione i prawie nie do zniesienia, ale nawet wtedy czuł, że jest w rękach przychyłnej Opatrzności. Przesłodzona wiara, z jaką nieraz spotykają się ateści u chrześcijan jest płytka i sentymentalna, i nie wypada dobrze wobec chrześcijańskiej tradycji intelektualnej. Ponadto Stwórca nie obiecywał człowiekowi życia usłanego różami. Ci, którzy Mu wierzą i Go kochają dziękują Mu, gdy cieszą się powodzeniem albo kiedy zostaje im oszczędzone cierpienie. Ale nawet cierpiąc wielu uznaje Jego sądy za sprawiedliwe i dobre. Tak jak Waszyngton, który każdy akt Opatrzności przyjmował jako mający go czegoś nauczyć. Innymi słowy, Bóg, w swoim zamiśle, ma dla człowieka nie tyle stan ciągłej przyjemności, zadowolenia i beztróski, ale czas próby. Wszystko, co się człowiekowi przydarza jest dla jego dobra, nawet jeśli nie ma pojęcia, jak to możliwe. Są ludzie, których prawość każe protestować przeciw temu światu, a także przeciw jego Stwórcy. Niemal każdy czasami czuje potrzebę, by wykrzyknąć, jak Hiob, że takie traktowanie człowieka to nie fair. Nie ma nic złego w protestowaniu, w mierzeniu się z Bogiem. Ale są również i tacy, którzy godzą się na cierpienie i niesprawiedliwość, i znajdują w takiej postawie spokój i siłę.

W rozdziale 4 zatytułowanym *Śmiała odpowiedź* Heather Michael Novak pisze o reakcji Heather Mac Donald na jego krytykę ateizmu i próbę dialogu z poglądami swojej znajomej. Jest to reakcja bardzo gwałtowna, porównana przez autora do „huku rozwścieczonych fal bijących o brzeg”, aczkolwiek w dalszym ciągu swojego komentarza Novak nie odmawia jej odwagi, precyzyjnego i śmiałego formułowania problemów oraz szacunku i kultury okazywanej tym, z którymi prowadzi dialog.

Jeden z podstawowych błędów popełnionych przez Heather w swoim wystąpieniu polega na tym, że wszystkie, bez wyjątku, religie, sprowadza do jednego mianownika zarzucając im negowanie wartości rozumu, racjonalnego poznania i logicznego myślenia. Wymaga od chrześcijan wyjaśnienia faktu istniejącego w świecie zła i absurdu, za które oskarża Boga, jako wszechmocnego i wszechwiedzącego, który mimo to na zło godzi się i go dopuszcza. A ponieważ takich wyjaśnień nie otrzymuje, stwierdza, że istnienie zła całkowicie obala argumenty za istnieniem dobrego Boga. Dla niej jedynie rozwijająca się nauka i wynalazki naukowo-techniczne przyczyniają się do zmniejszenia cierpienia i bólu, a nie zacołanie ludzi wierzących i ich opór wobec światła rozumu. W świetle tych problemów Heather Mac Donald pyta o sprawiedliwość Boga wobec ludzi, i jej zdaniem istnieje tylko jedna możliwa odpowiedź. Te problemy Heather są dla Novaka dowodem na odczuwanie niezaprzeczalnej tęsknoty za prawdą, dobrem, pięknem, sprawiedliwością, prawością, miłością, która jest w człowieku nawet w najbardziej niesprzyjających warunkach. A z drugiej strony te dążenia nie mogą nie zderzyć się z okrutną przypadkowością, opuszczeniem, pustką, niesprawiedliwością, z którymi człowiek tak często musi się mierzyć.

M. Novak wyznaje, że trudno mu uwierzyć, żeby Heather nie dostrzegała codziennie znaków Bożej troski nawet wśród najokrutniejszego cierpienia, jednocześnie stawia problem, iż nawet, gdyby przyjąć, że świat istnieje bez Boga, to mimo istniejącego zła człowiek znajduje w nim także wiele dobra. Zatem skąd to dobro w świecie, w którym króluje zło i cierpienie. Jak słusznie zauważa autor niniejszej rozprawy odpowiedzi na te i inne trudne, filozoficzne pytania

zależą od przyjętej podstawy, od punktu wyjścia. Jeśli nie znajdzie się żadnej wspólnej płaszczyzny u początku rozwiązywania problemu, niemal niemożliwe jest dojście do zgody, a tym samym, choć w niewielkim wymiarze wspólne porozumienie.

Część III omawianej publikacji nosi tytuł *Kimże jesteście pod tymi gwiazdami?* Zawiera cztery rozdziały, od piątego do ósmego. Rozdział 5 autor zatytułował *Horyzonty, Blicki i brzytwa Ockhama*, otwiera go nakreślając dwa obrazy świata. Pierwszy z nich wyrasta z perspektywy człowieka wierzącego i przyjmuje istnienie Boga i Jego kierowanie losami świata. Dla wierzącego Bóg jest realną Osobą, dynamiczną siłą wszechrzeczy, Stwórcą, w obecności którego człowiek żyje, z którym wiąże, zarówno człowieka, jak i cały świat, relacja szczególnej miłości. Drugi obraz wyrasta z perspektywy człowieka niewierzącego, ateisty i neguje istnienie Boga. Dla ateisty Bóg jest iluzją, urojeniem, trucizną, a w najlepszym wypadku jedynie, nie do zweryfikowania, hipotezą. To człowiek stanowi o wszystkim, co dzieje się w przypadkowym, bezcelowym świecie.

Autor nawiązuje do artykułu zatytułowanego *Teologia a falsyfikacja*, napisanego przez, jak sam określa, współczesnego wiodącego ateistę Antony'ego Flewa. Mowa w nim o tym, że wierzący nie posiadają żadnych dowodów na potwierdzenie tezy, iż Bóg istnieje. W związku z tym, takie twierdzenie, zdaniem A. Flewa można potraktować jedynie jako „część gadaninę”. Na ten zarzut braku dowodów na potwierdzenie tezy, że Bóg istnieje Michael Novak przywołuje profesora R. M. Hare, teistę, który stworzył pojęcie *blicku*, chociaż w pełni nie podziela jego poglądów. *Blick* nie jest wyjaśnieniem czy udowodnieniem tezy, ale sposobem, w jaki decydujemy, co się liczy jako wyjaśnienie. Istotne znaczenie ma tutaj postrzeganie zdroworozsądkowe, pewna intuicja, która najczęściej ma właściwe wycucie rzeczywistości. Natomiast Novak ubogaca pojęcie *blicku* dodając, iż jest to „część intelektualnego nawyku, on kształtuje sposób, w jaki osądzamy, czy coś jest rzeczywiste czy nierzeczywiste, prawdziwe, czy fałszywe, wiarygodne czy niewiarygodne” (s.203). To *blick* decyduje o tym, co wysuwa się na pierwszy plan, a co pozostaje w tle. Jest on czymś głębszym i szerszym niż pojedyncze stwierdzenie faktu, to sposób postrzegania rzeczywistości, który nie daje się łatwo obalić za pomocą jednego lub więcej przemawiających przeciw niemu dowodów.

Blick konstytuuje sposób widzenia świata, w jego świetle jedne fakty są bardziej wyraziste i prawdziwe niż inne. Ten sposób widzenia świata wynika z określonego horyzontu, który stanowi płaszczyznę postrzegania rzeczywistości. Buduje się on w oparciu o rozmaite wcześniejsze oceny, sprawdzone doświadczenia stanowiące godne zaufania odniesienie w sprawie podejmowania praktycznych decyzji dotyczących rzeczywistości. Zatem *blickiem* jest zarówno ateizm, jak i deizm, jak też wiara chrześcijańska czy żydowska. Wystarczającym dowodem na potwierdzenie tezy, że Bóg istnieje jest *blick* chrześcijański. M. Novak za najlepszą książkę na temat *blicków* uważa klasyczne dzieło Johna Henry'ego Newmana *Logika wiary*, w której autor przekonuje, iż w toku codziennego życia człowiek może wyostrzyć sobie zdolność właściwego rozumowania, postrzegania rzeczywistości, wydawania rozsądnych ocen a także weryfikować bądź falsyfikować osobistych praktycznych decyzji.

W rozdziale 6, zatytułowanym *Nic nie jest zaprojektowane, wszystko jest przypadkowe* autor ponownie odwołuje się do ateistycznych poglądów D. Denetta, R. Dawkinsa, którzy, m. in. w oparciu o dzieło Karola Darwina, twierdzą, iż ewolucja świata i wszelkich form życia dokonuje się zarówno bez pierwszej, jak i bez ostatecznej przyczyny. Głoszą, że Boże działanie nie powołuje do istnienia ani nie pobudza do działania, zatem nie może być pierwszą przyczyną. To jedynie ewoluujące istoty i ich przypadkowe zderzenia ze sobą skutkują faktami, które na początku całego procesu nie istniały, nie stanowiły żadnego założenia i były nie do przewidzenia. Zatem – ich zadaniem – skutek, który jest wynikiem przypadkowych zdarzeń ludzie nazywają Bogiem. Kontrargumentem profesora Novaka na te ateistyczne hipotezy jest fakt dotyczący tego,

do czego doszli starożytni przedchrześcijańscy, przedjudaistyczni filozofowie, posługując się samym tylko rozumem, i do czego dochodzi wielu dzisiejszych niewierzących, którzy dostrzegają obecną w świecie celowość, racjonalizm i pewien „blask zrozumiałości” (s.221). Dociekania największych starożytnych Greków zrodziły pojęcie Boga jako rdzenia wszechświata i jego wewnętrznej inteligencji. Nie myśleli o Bogu jako o Stwórcy, ale jako o trwałej rozumowej obecności, która jest odrębna od wszystkiego, co człowiek bezpośrednio poznaje, a jednocześnie wszystko przenika. Obraz świata pokazuje, iż działa w nim coś jeszcze prócz materii, człowiek potrzebuje wiele czasu, by zgłębić prawa i zasady tego działania, jednocześnie ludzki umysł dociera i odsłania jedynie niewielki rąbek tajemnicy świata. Dlatego Boga, w którego wierzą chrześcijanie M. Novak nazywa zarówno Artystą, Projektantem świata, jak też Panem Absurdu, który pozwolił, aby Jego jedyne Syna zabić na krzyżu.

W końcowej części szóstego rozdziału autor odwołuje się do książki australijskiego ateisty, profesora filozofii Davida Stove'a *Darwinowska bajka*, w której ów ateista mówi, iż nie miał trudności z przyjęciem darwinowskiej teorii ewolucji w odniesieniu do galaktyk, roślin i zwierząt, ale jeśli chodzi o człowieka to ta teoria jest teorią chybioną, w tym kontekście mówi Stove o porażce Darwina. O niej zaś świadczy to, że „małpy człekokształtne nie poświęcają całych lat na edukację swoich młodych, szympansy nie budują klinik, strzyżyki nie zostają lekarzami, aligatory nie stworzyły szkół kopistów” (s.243) itp. Zatem teoria Darwina jest prawdziwa jedynie w części. Tak więc wierzący w Stwórcę nieba i ziemi, Pana Absurdu, Boga umiłowanego przez Hioba i Jezusa, umacniają swą wiarę rzetelnymi odkryciami naukowymi, natomiast ateści, odrzucając judaizm i chrześcijaństwo tracą dostęp do głębokich, egzystencjalnych problemów i pytań, których nauka nie porusza, ponieważ nie jest w stanie ich zgłębić.

Rozdział 7: *Myślenie o Bogu* autor rozpoczyna zarzutem wobec ateistów, którzy twierdzą, iż rzeczywistość to jedynie to, co daje się zweryfikować metodą naukową, co można zmierzyć, obliczyć, zobaczyć, zważyć. A przecież wiadomym jest, że pewne przestrzenie rzeczywistości nie dają się ani poznać, ani opisać metodami naukowymi i wyrazić językiem ilościowym. Zatem mimo wielu starań i zabiegów propagatorów ateizmu, mimo głoszenia i ukazywania wielu pociągających aspektów ateizmu, pozostaje on nieprzekonujący dla wielu setek milionów ludzi dobrze wykształconych. To, co w pierwszym rzędzie budzi tych ludziach oburzenie i każe negować wartość ateizmu, to obraźliwe sposoby mówienia o Bogu. Bowiem Boga przedstawia się jako przedmiot odkrycia naukowego, obiekt naukowych dociekań. W miarę jak zwiększa się krąg tego, co wytłumaczalne, Bóg staje się coraz mniej potrzebny, wręcz bezużyteczny. Jest rozumiany jako przyczyna niekończącej się regresji, a jednocześnie super bohater, który wie i może więcej niż zwykły człowiek, w związku z tym, powinien widzieć i naprawiać niedoskonałości swojego dzieła. Wreszcie Bóg to subiektywne, nieprzekazywalne uczucie, niemożliwe do zracjonalizowania.

Temu sposobowi postrzegania Boga M. Novak przeciwstawia obraz Boga wypracowany przez filozofię klasyczną w oparciu o metafizykę i sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości. Na tym gruncie pojęcie „istnienia” zostaje w sposób szczególnie wyeksponowane, z wyraźnym podkreśleniem jego niezwykłej natury i siły, a także zostaje wskazana, jako rzecz konieczna i ważna, różnica zachodząca między wymiarem istnienia a wymiarem istoty, natury w bycie przygodnym i nie istnienie tej różnicy w Bogu. Zatem, jak pisze autor omawianej publikacji, natura Boga nie jest taka sama jak natura rzeczy stworzonych. Jego naturą, Jego istotą jest istnienie. On zawsze istnieje, zawsze jest. Tymczasem w bytach przygodnych istnienie jest pochodne, niejako pożyczone, darowane przez Boga, one, nie mając Boskiej natury, nie mogą, same z siebie powodować swojego istnienia. Tak więc odpowiedź na pytanie „Czy Bóg istnieje?” zależy od odpowiedzi na pytanie „Kim jest Bóg?”

Judaizm i chrześcijaństwo utrzymują, że jest jeden Bóg, jeden Stwórca całego wszechświata, to znaczy Bóg ma charakter i zasięg uniwersalny, jest „Tym, który jest”. Człowiek nie może

Boga dotknąć ani zobaczyć, ani usłyszeć inaczej jak tylko metaforycznie. Boga nikt nie widzi. Choćby z tego powodu jałowym jest szukanie Boga za pomocą metod nauki empirycznej – jest to niewłaściwa metoda, niewłaściwe narzędzie, niewłaściwy sposób myślenia o tym, kim jest Bóg. A jest światłem umysłu, wszystko przepelniającą przyczynowością i celowością, w Nim biorą początek wszelkie ludzkie dzieła.

Rozdział 7 autor zamyka szczególnego rodzaju apelem, w którym nawołuje do tego, że jeśli człowiek nie ufa intelektowi, jeśli uważa, że intelekt nie współgra ze światem przypadkowości i absurdu, niech taki człowiek będzie ateistą. Lecz jeśli ufa intelektowi, jego wyjątkowym możliwościami przenikania wszystkiego, co istnieje i dociekania prawdy, to taka postawa już wskazuje na przyjęcie faktu istnienia Boga. Wiara w Boga, który sam jest czystym Intelktem i stwarza człowieka obdarzając go władzą intelektu umożliwia cywilizację postępu.

Część III-cią omawianej publikacji zamyka rozdział 8 zatytułowany *Istniejący i istnienie*. Autor otwiera go dwoma aksjomatami. Pierwszy z nich mówi o tym, że istnienie Boga jest nieporównywalnie inne od istnienia bytów, które nas otaczają. W istnieniu Boga i w istnieniu bytów przygodnych w najmniejszym stopniu nie znajduje się podobieństwa, niejako wspólnego elementu. Drugi aksjomat to ten, że Boga nie da się znaleźć i poznać za pomocą metod naukowych, ponieważ nauka jest z definicji ograniczona do tego, co można poznać doświadczalnie, bowiem bada materię. Te dwa aksjomaty wskazują i w sposób jednoznaczny podkreślają absolutną różnicę między Bogiem a bytami tego świata. Są to dwie rzeczywistości niesprowadzalne do siebie. Natomiast na pytanie i zarazem tezę D. Dennetta, że dlaczego wszechświat nie miałby być zależny od samego siebie? prof. Novak odpowiada, że gdyby tak było, to wszechświat musiałby mieć cechy bytu samowystarczalnego, czyli musiałby być niematerialny, pozaczasowy, niezniszczalny, nie ulegający zmienności. A przecież nie spełnia tych kryteriów. Ponadto elementarne ludzkie doświadczenie mówi o tym, że wszystko co istnieje i z czym człowiek styka się bezpośrednio jest narażone na utratę tego istnienia, co więcej żaden człowiek nie potrafi przywrócić na nowo utraconego istnienia. Zatem wszystko, co istnieje przygodnie nie ma władzy nad swoim istnieniem, jego długością i sam siebie w nim nie podtrzymuje.

Michael Novak czyni niezwykle istotną refleksję na temat pojęcia „istnienia” bytów przygodnych. Zaznacza, że jego odkrywanie i rozumienie jako najbardziej wnikliwego i podstawowego pojęcia w filozofii trwało wiele stuleci, i jest jednym z największych filozoficznych osiągnięć. Świat, w którym żyjemy jest światem nieustannego stawania się. Jego najistotniejszą przestrzeń wypełniają akty rodzenia i umierania, życia i śmierci, istnienia i jego utraty. Ponieważ ten świat sam dla siebie nie jest przyczyną swojego istnienia, zatem jego istnienie musi być uprzyczynowane poza nim, w rzeczywistości, która ma absolutnie inną naturę, niż świat stworzony.

W rozdziale ósmym autor nawiązuje także do wypowiedzi uczestników internetowego symposiumu zatytułowanego „Czy wszechświat ma cel?” Wśród tych uczestników znajdowali się astrofizycy, biochemicy, fizycy, astronomowie, chemicy, informatycy. Większość z nich spekuluje, iż wszechświat, w tym człowiek jest bytem przypadkowym, że nie posiada on żadnego celu obiektywnego, jedynie człowiek sam sobie może wyznaczyć jakiś cel. Aczkolwiek wszyscy oni powstrzymują się od jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o sens, cel i przyczynę wszechświata i człowieka. Niektórzy przychylają się do przyjęcia hipotezy, że przyczyny mogą kryć się w innych przyczynach, inni proponują, by postrzegać wszechświat jako niestworzoną, pierwszą przyczynę jego własnego istnienia. Na te rozterki naukowców profesor Novak odpowiada, że umysł ludzki chce zrozumieć nie tylko sam, wyizolowany z kontekstu fakt, ale także źródło istnienia, które sprawia, że ów fakt zdarzył się. Nawiązuje do „nieporuszonego poruszciciela” Tomasza z Akwinu i jego filozofii twierdząc, że jej tezy współbrzmia z nauką, choć nie należą do tez naukowych, że filozofia Tomasza jest intelektualnie dużo bardziej zadowalająca niż inne filozofie, ponieważ m. in. zasadza się na bliskim związku między czystym Intelktem czyli ro-

zumnością nieporównywalnie większą niż ludzka a zrozumiałymi dla nas istnieniami, jak też pomaga wyjaśnić źródło naszej nieograniczonej potrzeby poznania prawdy. Autor puentuje omawiany rozdział, który kończy trzecią część książki, iż ateści w zdarzeniach przypadkowych widzą brak sensu i celu wszechświata, natomiast dla ludzi wierzących przypadków i to, co fizycy nazywają chaosem wskazuje na wyrafinowaną formę inteligencji, na inteligencję Artysty, który poszukuje światła i najlepszego rozwiązania dla swego dzieła.

Część IV-tą zatytułowaną *Nowa rozmowa* otwiera rozdział 9: *Świecki, ale nie „sekularystyczny”*, w którym M. Novak precyzyjnie ukazuje zasadniczą różnicę między sensem i znaczeniem słów *świecki* i *sekularystyczny*. Twierdzi, że ich znaczenia są absolutnie odmienne, że nie łączy ich nawet cień podobieństwa. Odwołując się do wykładu Johna Finnisza przedstawia trzy znaczenia sekularyzmu – (1) wiara, że Boga nie ma; (2) wiara, że być może istnieje jakiś bóg, ale ludzie, ich los i ich działania są mu zupełnie obojętne; (3) wiara, że nie pokój Boga o człowieka łatwo uspokoić, dlatego też nie ma potrzeby żadnej istotnej reformy ludzkiej moralności, bo też nie ma obawy przed Boskim sądem ostatecznym. W praktyce sekularyzm to agnostycyzm, sami zaś sekularyści określają się mianem agnostyków, rzekomo z tego względu, że nie da się udowodnić istnienia czy też nie istnienia Boga. Aczkolwiek w rzeczywistości agnostycy działają jak ateści, ponieważ nie da się działać agnostycznie, każde działanie jest determinowane określonym wyborem.

Natomiast pojęcie *świecki* wywodzi się z łacińskiej chrześcijańskiej tradycji i jest oparte na Chrystusowej przyganie pod adresem faryzeuszy, którzy nie odróżniali tego, co Boskie od tego, co cesarskie, a to z kolei rzutowało na ich konkretne działania i życie. Ani to, co Boskie, ani to, co cesarskie nie obejmuje absolutnie wszystkiego, co stanowi ludzkie środowisko. Obie te przestrzenie mają swoje granice, a w związku z tym własne zwyczaje, zasady, praktyki. Takie widzenie rzeczy, zdaniem autora, stawia tamę dla totalitarnych dążeń państw, ponieważ nie wszystko należy do cesarza. A jednocześnie stawia także tamę dla Kościoła, ponieważ nie wszystko podpada pod jurysdykcję władzy religijnej. Jako argument za tą tezę profesor Novak przywołuje słowa św. Tomasza z Akwinu zapisane w *Komentarzu do sentencji Piotra Lambarda*, że w sprawach świeckich lepiej jest słuchać władz świeckich niż religijnych. Słowo *świecki* powstało w kręgach chrześcijańskich, by wydzielić to, co przynależy do tego świata, nie zaś do Kościoła, który jest zaczątkiem Królestwa Bożego. Jednak te dwa światy – to, co święte i to, co świeckie – na wiele sposobów nawzajem się przenikają. Obecność Boga przenika świat doczesny, świat czasu i przestrzeni nie tylko na początku dzieła stworzenia jako obecność Stwórcy, ale także jako obecność Tego, który ten świat podtrzymuje w każdym najdrobniejszym ułamku czasu. Bóg jest Władcą tego, co święte, i tego, co świeckie, nie niszcząc autonomii przynależnej każdej z tych sfer. W świetle chrześcijańskiego humanizmu *świętość* i *świeckość* niekoniecznie są sobie przeciwstawne i wcale się nie wykluczają. To, co *świeckie* nie jest przedmiotem głównych zobowiązań Kościoła, ale sferą zainteresowania rozumu i doświadczenia. Aczkolwiek rozum i doświadczenie również kierują się w stronę Kościoła, niemniej Kościół nie przynależy do samego tylko rozumu, bądź do samego tylko porządku świeckiego. Wiara i wszelkie te wartości, które przynosi Kościół winny działać w świeckim świecie jak zaczyn w cieście.

Autor twierdzi, iż na gruncie jasno określonej sfery życia doczesnego odróżnionej od sfery tego, co święte zrodziła się ideologia sekularyzmu. Dawniej bowiem chrześcijanie postrzegali to, co święte, i to, co świeckie, jako wzajemnie uzupełniające się aspekty życia ludzkiego. Natomiast sekularyści zaczęli rugować to, co święte głównie z życia publicznego i intelektualnego. Sposób w jaki sekularyzm definiuje wiedzę wyklucza ze sfery ludzkiego poznania wiedzę o Bogu, jak też chce uwolnić ludzkie sumienia od ciężarów, jakie nakłada na nie Boski sąd u kresu czasu. Jednym słowem ta ideologia uwalnia człowieka od strachu przed wszystkim wiedzującym Bogiem. Sekularyści mają przekonanie, iż człowiek, który przyjął ich rozumienie świata czuje się wolny, może robić co chce, nie wisi nad jego głową każąca ręka Boga.

Tak więc zanim pojawił się sekularyzm ostatnich trzech stuleci, istniał humanizm chrześcijański o głębokiej wiedzy spraw tego świata. Zdecydowanie miał on wymiar doczesności. Niemniej, inaczej niż współczesny humanizm świecki, zachowywał świadomość, że uczestniczy jednocześnie w świecie ogromniejszym niż on sam, w świecie Bożej łaski, która przebacza ludzkie słabości i niedoskonałość.

Rozdział 10 zatytułowany *Koniec epoki sekularyzmu* zamyka część IV-tą omawianej publikacji i, co zapowiada jego tytuł, autor, odwołując się do wybitnego europejskiego ateisty, Jürge-na Habermasa, rysuje wizję końca sekularyzmu. W ostatnich latach daje się wyraźnie zauważyć, iż zdecydowana mniejszość podziela tezy sekularyzmu i opowiada się za świecką wizją świata. Przebudzenie religijne w krajach Trzeciego Świata, w stanach Zjednoczonych oraz Europie Wschodniej, wskazuje, że sekularystyczna Europa jest anomalią, a nie normą. Odrodzenie religijne najpewniej zaleje ateistyczne obszary świata spychając zwolenników sekularyzmu na margines. W związku z taką perspektywą potrzeba wzajemnego szacunku w relacjach i dialogu między ateistami a ludźmi wierzącymi w Boga. J Habermas dowodzi, że uczciwość wymaga, aby niewierzący uznali swój językowy i pojęciowy dług wobec judaizmu i chrześcijaństwa, że najwyższe świeckie ideały takie jak prawa człowieka, solidarność, równość przeniknięte sakralnym rozumieniem zyskują na znaczeniu i wartości. A z drugiej strony apeluje do ludzi wierzących, aby na gruncie polityki i działalności publicznej używali języka świeckiego, co ułatwi wszystkim zrozumienie spraw publicznych.

Sekularyzm wywodzący się z oświecenia nie dotrzymał obietnicy, że utworzy konsensus w sprawie etyki opartej na samym rozumie. Rozum pozbawiony obiektywnego odniesienia nie jest w stanie dotrzeć do prawdy. Owa obiektywna zasada jest koniecznym składnikiem wszelkiej cywilizacji godnej ludzkiego umysłu. Bez niej zostaną przyjęte, jako prawidłowe odpowiedzi, na problemy natury moralnej takie oto schematy: „to tylko twoja opinia”, „ty wybierasz swoją drogę, a ja swoją”. Rozsądną dyskusję zastępuje się jedynie wolą – „, po prostu tak chcę i już” bez podawania jakichkolwiek racjonalnych argumentów.

Ponadto sekularyzm ma niewiele do powiedzenia na temat ludzkiego cierpienia, zwątpienie, bólu, zła. Jego argumenty nie satysfakcjonują tych, którzy doświadczyli życiowych dramatów i zmagają się z ich skutkami, którzy mimo cierpienia pragną odszukać sens tego, co w życiu trudne i niezrozumiałe, co niszczy grzech i zabiera śmierć. Sekularyzm, zdaje się, dostarczać młodym kobietom i mężczyznom pobudek do nie posiadania dzieci, czy to z pobudek upodobania do stosunkowo beztroskiego życia, nieskrępowanego wieloletnim zobowiązaniem jakim jest wychowanie dzieci, czy do zakwestionowania moralnego obowiązku względem społeczeństwa i narodu oraz osłabienia osobistych zobowiązań zarówno wobec starszego, jak i młodszego pokolenia, czy też z racji socjalnych takich jak wysokie podatki, małe mieszkania, trudne warunki bytowe. Zatem, jeśli sekularyzm głosi śmierć Boga, czy jest w stanie wobec takiego stwierdzenia zaproponować jakąś racjonalną alternatywę? Co prawda ateizm jest pewną propozycją, ale to propozycja całkowicie nieracjonalna, to skok w ciemność. Przecież większość z tych, którzy nazywają siebie ateistami wierzy w jakiś deistyczny substytut Boga – w istniejącą nadnaturalną siłę, w potężny rozum, w moc dobra, sprawiedliwości, prawdy. To sprawia, że agnostycyzm zaczęto uważać za poszukiwaną formę alternatywy dla sekularyzmu. Niemniej w praktyce trudno o postawę agnostyczną, bowiem życie wymaga ciągłego podejmowania decyzji, te zaś z konieczności muszą być czymś zdeterminowane. Tam, gdzie życie codzienne opanowane jest przez ateizm i agnostycyzm wkrada się pewna moralna beztroska, rozluźnienie, przekonanie, że za różne złe czyny nie ponosi się żadnej konsekwencji.

Profesor Novak kończy rozdział dziesiąty konkluzją, iż jedną z przyczyn dla których sekularyzm, ateizm i postmodernizm zaszedł tak daleko, jest to, że rozum, na którym wyrosło oświecenie, niezbyt dobrze sam siebie uzasadnia. Źle uformowany i ukształtowany rozum może uderzać i niszczyć.

czyć zarówno siebie samego, jak też naturalne prawa rządzące światem. Dobrze uformowanego rozumu potrzebuje także wiara. Między religią a nauką powinien nieustannie toczyć się dialog, który wyraźnie wskaże na różnice między tymi dwoma sferami kultury, jak też zauważy, że te dwie dziedziny życia wiele sobie nawzajem zawdzięczają. Kościół katolicki w ciągu wieków wiele nauczył się od kolejnych świeckich kultur: Wschodowi zawdzięcza głębokie poczucie tajemnicy i transcendencji Boga, od starożytnych Greków nauczył się kochać rozum, proporcję i piękno, od Rzymian przejął stoicką cnotę, powszechną administrację i praktyczne pojęcie prawa. Podobnie kultura sekularystyczna ma wiele do zawdzięczenia judaizmowi i chrześcijaństwu, chociażby rozumienie i troskę o wartości moralne, znaczenie głosu sumienia, tolerancji i wzajemnego szacunku. Wybór między nauką a religią, między rozumem a wiarą jest absolutnie niewłaściwy. Jedynie dialog prowadzony ze wzajemnym szacunkiem i poszanowaniem przekracza ten podział.

W *Epilogu* autor podkreśla, iż główną tezą książki jest konstatacja, że ateści i wierzący w Boga mogą i powinni z życzliwością i uprzejmością rozpocząć dialog na temat istotnych dla siebie kwestii. Świat ludzkiego doświadczenia w odbiorze wierzącego i ateisty niewiele się różni. Wierzący i niewierzący jednakowo przeżywają tęsknotę za sprawiedliwością i konfrontują ją z okrutnymi absurdami dnia codziennego. Nierzadko razem stają wobec absurdu, razem też stwierdzają, że jeśli wszystko jest bezsensowne, to niesprawiedliwość nie stanowi anomalii, a przecież tak nie jest. Pragnienie sprawiedliwości i doświadczenie okrutnej absurdalności wyrasta ze wspólnej ludzkiej tożsamości, która przecież ma znaczenie kluczowe. I nawet jeśli wierzący i niewierzący nie dojdą do tych samych wniosków, to przecież wzajemnie od siebie mogą się wiele nauczyć.

Po *Epilogu* następują dwa Dodatki, Dodatek 1 nosi tytuł *Przemyslenia w opactwie Westminsterskim: Z otchłani nihilizmu*. Jest on skrótem wykładu Michaela Novaka, który autor wygłosił z okazji wręczenia mu Nagrody Templetona 4 maja 1994 roku w opactwie westminsterskim. Poszukiwanie drogi wyjścia z nihilizmu było tematem tego wystąpienia i, jak się okazało, zaczątkiem napisania książki *Boga nikt nie widzi*. W swoim referacie autor dokonał refleksji nad wiekiem dwudziestym nazywając go najkrwawszym w dziejach ludzkości i odwołując się do obliczeń Aleksandra Solżenicyna, poprzedniego laureata Nagrody Templetona, stwierdził, iż po zakończeniu II wojny światowej w samych tylko sowieckich łagrach zginęło sześćdziesiąt sześć milionów więźniów. Z tych krwawych, bolesnych lekcji wyciągnięto cztery wnioski. Pierwszy z nich: wierność prawdzie jest lepsza niż tchórzostwo. Drugi: dyktatura prowadzi do obozów koncentracyjnych i zawsze uderza w człowieka. Trzeci: kłamstwem okazały się słowa i praktyka, że socjalizm stoi po stronie biednych. Czwarty: wulgarny relatywizm bezwzględnie niszczy kulturę wolności.

Na kanwie powyższych wniosków Novak formułuje wiele bardzo ciekawych tez, m.in. mówi, iż tak długo, jak człowiek zdolny jest powiedzieć „tak” lub „nie” zgodnie z nakazami prawdy, tak długo nikt człowiekiem nie może zawładnąć. Być posłusznym prawdzie to być wolnym, i nic nie jest tak ważne i cenne w kwestii zachowania szacunku do samego siebie jak wytrwanie w prawdzie, ponieważ w wierności prawdzie leży ludzka godność. Jedno wyznanie prawdy jest potężniejsze niż cała broń świata. Często prości ludzie jaśniej postrzegali ów problem niż wykształceni. Prawda jest światłem Boga w człowieku, jej rozpoznanie jest rozpoznaniem Boga. Tylko w demokracji ludzie mogą cieszyć się swobodą obywatelską konieczną do zapewnienia im godności i samostanowienia. Natomiast dyktatura zawsze uderza w człowieka a socjalizm jest nieużyteczny jako zasada gospodarcza. Pomimo wielu braków kapitalizm jest lepszy dla biednych niż socjalizm. Wystarczy zobaczyć w jakim kierunku niezmiennie migrują biedni. Powszechny relatywizm jest bezbarwną, bezwoną, śmiertcioną trucizną, która zatruwa każde wolne społeczeństwo. Wolność zaś jest tak delikatną i subtelną wartością, że do swego rozwoju potrzebuje określonych warunków. Nie w każdych warunkach może się rozwijać, wymaga zdrowych zwyczajów, wzorców moralnych, zgodnych rodzin, powszechnego i nieskrepowanego szacunku jednego człowieka dla drugiego, rozumienia czym jest akt cnoty, lojalności, miłości i

oddania. Profesor Novak konkluduje, iż nihilizm nie buduje miast, natomiast wielkie kultury są budowane na kanwie prawdy i miłości, sprawiedliwości i realizmu.

W Dodatku 2 zatytułowanym *Ulubione „ciemne” wersety biblijne* zgodnie z tytułem autor przytacza szereg ulubionych fragmentów Biblii, które pokazują człowieka w jego udręce, bólu, beznadziei. Te bolesne, a jednocześnie codzienne doświadczenia każą człowiekowi szukać pomocy u Boga, jednakże Bóg nie spełnia natychmiast kierowanych do Niego próśb, nie zaspakaja w jednym momencie na życzenie człowieka tego, czego pragnie. Pedagogika Bożej miłości i miłosierdzia jest niezrozumiała dla człowieka, ale w świetle wiary człowiek przyjmuje ją jako najlepszą metodę oczyszczenia i doskonalenia, jako najpewniejszą drogę do Boga.

Słowo zamykające książkę *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących* to podziękowanie Michaela Novaka skierowane do jego współpracowników z American Enterprise Institute. Dziękuje wszystkim, którzy na różnych etapach powstawania publikacji okazali autorowi różnorodną i wszechstronną pomoc.

W swojej książce, z wielkim znanstwem tematu, a przede wszystkim naukowych argumentów Michael Novaka kreśli świat widziany zarówno z perspektywy ludzi wierzących w Boga, jak też ateistów, pokazuje racje za i przeciw konkretnej wizji świata jednej i drugiej grupy ludzi, pokazuje jak należy ze sobą prowadzić dyskusję, umieć docenić i uznać wartości tkwiące w nie podzielanej koncepcji świata i Boga. Jego książka jest przede wszystkim apelem o zycieliwy dialog i konfrontację poglądów wierzących i ateistów w odniesieniu do konkretnych, naukowo uzasadnionych i potwierdzonych tez i dowodów, tak za jedną, jak i za drugą wizją Boga i rzeczywistości, w której żyjemy. Publikacja Michaela Novaka jest także książką w pewnej mierze osobistą, posiada wątki autobiograficzne, obok jej naukowego wymiaru, autor dzieli się na jej kartach refleksją z osobistego doświadczenia wiary.

Ks. Andrzej PERZYŃSKI

Lucjan BALTER SAC, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków: Homo Dei 2010, ss. 342.

Do książki ks. Lucjana Baltera przyciąga zarówno nazwisko Autora jak i pomysłowa okładka: sąd ostateczny ze współczesnym sztafażem. *Eschatologia współczesna dla katechetów i duszpasterzy* to dzieło popularno - naukowe, ale i bardzo osobiste. Autor powołuje się w nim na orzeczenia papieży i soborów, szczególnie Watykańskiego II, oraz inne ważne dokumenty Magisterium, a jednocześnie zamieszcza swobodne refleksje, przykłady z życia i własne wspomnienia.

Już we wprowadzeniu obszerny fragment poświęcony Lourdes zapowiada, że będzie to, jeśli nie eschatologia mariologiczna, to przynajmniej nosząca ślady maryjne. I rzeczywiście, Autor – Czciiciel Królowej Apostołów – zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II zwraca uwagę na Maryję jako wzór Kościoła, a więc i każdego człowieka osiągającego zbawienie wieczne. Przez pryzmat Jej Wniebowzięcia kieruje spojrzenie czytelnika na śmierć i zmartwychwstanie. Prezentuje przy tym poglądy „mortalistów” i „immortalistów” i krytycznie odnosi się do nich. Duszpasterze i katecheci mogą odnaleźć w *Eschatologii...* informacje historyczne dotyczące ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (s.44-53), wzbogacone o teksty bł. Józefa Pelczara, a także wyjaśnienie znaczenia pośrednictwa Maryi. Treści te stanowią wprowadzenie do przedstawienia kontrowersji asumpcjonistycznych.

Kontrowersje te Autor zalicza do tzw. „burzy eschatologicznej” ostatniego wieku (Rozdział I). Zwraca też uwagę na udział Maryi w paschalnym misterium Chrystusa. Misterium to omawia obszernie (Rozdział III). Wskazuje na związek śmierci z grzechem. Nazywa śmierć „dniem ostatnim cielesnej obecności na ziemi”. Tłumaczenie teologiczne jest ożywione przykładami z życia świę-

tych (św. Faustyny i św. Maksymiliana) i współczesnionymi porównaniami (do skoczka narciarskiego, do umowy o pracę). Rozważania o śmierci oddziałują na wyobraźnię czytelnika za pomocą opisu krwawej corridy czy przerażających wzmianek o przebudzeniach w grobach. Omawiając tematykę czyścica, Autor powołuje się na Congara i odnosi się krytycznie do jego opinii. Przewiduje też własne przemyślenia. Dołącza relacje z objawień prywatnych siostry augustianki sprzed 100 lat, zaznaczając, że godne są nie tyle wiary, ile zastanowienia.

Wśród skutków „burzy eschatologicznej”, które wpłynęły na współczesne formułowanie zagadnień, Ks. Balter podkreśla związanie tematyki eschatologicznej z tajemnicą paschalną i zespalanie eschatologii indywidualnej z powszechną. Temu drugiemu postulatowi odpowiada ją rozdział IV: „Nasza obecność we wspólnocie świętych” i II: „Kres dziejów świata i doczesnej wędrówki człowieka”, w którym Autor omawia „znaki” poprzedzające paruzję, a także ulega pokusie zagłębiania się w kwestie związane z fizycznym obrazem wszechświata.

Eschatologia współczesna... podejmuje też zagadnienia kontrowersyjne, takie jak możliwość zbawienia dla wszystkich bądź pytanie: „Czy piekło jest wieczne?”. Również millenaryzm zostaje wspomniany w zakończeniu. Autor pisze o zmartwychwstaniu Chrystusa i świętych, obcowaniu na podstawie nauki Soboru Watykańskiego II. Za Congarem zwraca uwagę na miłość jako ostateczne kryterium sądu i jednym zdaniem nadmienia o eschatycznym włączeniu człowieka w życie wewnątrztrynitarnie (s.244). W książce ks. Baltera znajdujemy też zagadnienie z pogranicza teologii i „biofizyki przyszłego świata”, a mianowicie kwestię tożsamości ciała zmartwychwstałego z tym, które zostało złożone do grobu (s. 247 – 251).

Szczególne miejsce w pracy ks. Baltera zajmuje liturgia (Rozdział V). Autor omawia konsekwencje liturgiczne „burzy eschatologicznej”, z obszernym uwzględnieniem dostosowywania liturgii żałobnej w Polsce do zmian posoborowych; dostosowywania, w którym sam brał udział. Przypomina o możliwości odprawiania Mszy św. pogrzebowej w białych szatach. W takich barwach zresztą odbył się zorganizowany przez Ks. L. Baltera pogrzeb ks. prof. A. Słomkowskiego 25 lutego 1982 r.

Liturgię przedsoborową wspomina ze swadą, miejscami nawet dowcipnie. Opisuje historyczne już dziś praktyki np. ustawiania katafalku z pustą trumną podczas Mszy św. za zmarłych. Rzeczowa refleksja, świadcząca o zaangażowaniu liturgicznym Autora, może stanowić pomoc do świadomego sprawowania liturgii i uczestniczenia w niej.

Ks. Balter odnosi się krytycznie do niektórych książek podejmujących tematykę eschatologiczną i przestrzega przed, jego zdaniem, pozycjami bezwartościowymi lub wręcz szkodliwymi (np. s. 90). Sam powołuje się na Pismo Święte, którego obszernie fragmenty zamieszcza, na dokumenty Magisterium oraz na takich teologów jak Granat, Rahner czy de Lubac. Nawiązuje też do autorów prawosławnych (Evdokimov, Dostojewski). Przytoczone w tekście dzieła nie zostały jednak zebrane w bibliografii. Na końcu książki znajdujemy literaturę, którą należałoby zakwalifikować jako „literaturę uzupełniającą”. Zebrano tam wyłącznie źródła polskojęzyczne, co może ułatwić sięgnięcie po nie adresatom *Eschatologii...* Również przedstawione przykłady i objawienia prywatne mogą okazać się przydatne w praktyce duszpasterskiej i katechetycznej.

Książkę ks. Baltera czyta się szybko. Pomaga w tym jasny układ i sugestywny język (np. „burza eschatologiczna”, porównanie teologii do samochodu). Dzieło wzbogacają liczne dygresje np. na temat oświecenia i jego trwających do dziś konsekwencji politycznych. Wraz z przykładami, wspomnieniami sięgającymi lat ministranckich Autora, jego studiów na KUL-u i kontaktów z ks. Granatem w okresie „burzy eschatologicznej”, a nawet reminiscencji z kolędy, czynią z pracy Zmarłego Profesora książkę osobistą. Na uwagę zasługuje umieszczenie w niej mało znanego utworu Zygmunta Krasińskiego *Noc Bożego Narodzenia* i przypomnienie zasług Henri de Lubaca dla popularyzacji we Francji literatury polskiej i Mickiewicza, którego francuski teo-

log nazwał „polskim Homerem”. Wartościowa jest również wstawka o hymnie *Dies irae* z podaniem autorów oryginału i polskich tłumaczeń oraz z zacytowaniem dwu wersji hymnu.

Eschatologia współczesna... to praca interesująca, inspirująca do refleksji, do stawiania pytań. Pokazuje, jak można łączyć teologiczną teorię z odpowiednio dobranymi przykładami, jak korzystać z objawień prywatnych. Znamienne wspomnienie z KUL-u mówi, że ks. Balter to teolog, którego od studiów interesowała eschatologia i to ona stała się klamrą jego życia, nie tylko naukowego. Wydana w 2010 roku książka posiada *Nihil obstat* ze stycznia bieżącego roku. Jest więc także „formalnie eschatologiczna” – nowa i ostatnia. Ma wymowę osobistego pożegnania Autora.

Izabella SMENTEK

***Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin: Wyd. KUL 2010, ss. 511.**

Wydana w 2010 r. książka pt. *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia* jest rezultatem sympozjum pod tym samym tytułem, które odbyło się w dniu 22-24 września 2009 w ramach dorocznego zjazdu Towarzystwa Teologów Dogmatyków (TTD). Stanowi zbiór 32 artykułów 33 autorów, wśród których znalazło się dwóch biskupów (bp Andrzej Czaja i bp Wacław Depo). Autorzy zadali sobie trud naświetlenia wszystkich prawd dogmatycznych od strony Bożego Miłosierdzia. Niektóre z zamieszczonych tu artykułów były już publikowane wcześniej.

Celem uczestników sympozjum było spojrzenie na całokształt wiary z perspektywy krzyża i zmartwychwstania. Autorzy podjęli wyzwanie połączenia w refleksji teologicznej kontemplacji Oblicza Bożego z odniesieniem do życia ludzkiego (W. Depo, K. Guzowski). Kolejne artykuły ukazują zatem tajemnicę Bożego Miłosierdzia w szerokim kontekście teologicznym: od protologii po eschatologię, od prawdy o Bogu Trójjedynym i Jego przymiotach po zagadnienia społeczne i polityczne z interpretacją doświadczenia Miłosierdzia Bożego w realiach Unii Europejskiej włącznie.

Źródła publikacji obejmują Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (np. K. Góźdz, J. Lewandowski, A. Napiórkowski, J. Turkiel). Autorzy chętnie sięgają do ewangelicznej perykopy o synu marnotrawnym, czy przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (J. Lewandowski, J. Szymik). W. Życiński analizuje *Magnificat* - hymn sławiący to, co uczynił Bóg „pomny na swe miłosierdzie”. Uczestnicy zjazdu TTD odwołują się do pism OO. Kościoła (bp A. Czaja) i wielkich teologów – dawnych (np. B. Huculak) i współczesnych, ale także do doświadczenia Ludu Bożego (A. Napiórkowski). M. Kowalczyk przypomina nauczanie Piusa XI. Czytelnik nie będzie zaskoczony, że najczęściej omawianymi wypowiedziami papieży okazują się w niniejszej publikacji encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia* (np. K. Góźdz, R. Karwacki, M. Pyc), a także *Deus caritas est* Benedykta XVI (np. K. Parzych – Blakiewicz, Cz. Rychlicki).

Obrana tematyka zjazdu sprawiła, że autorom nietrudno było podtrzymać tendencję TTD do zajmowania się głównie polską myślą teologiczną. Wszak teologia miłosierdzia to, jak zauważa, J. Warzeszak, domena polskich autorów. Dlatego nie dziwi, że kolejne artykuły przypominają nie tylko nauczanie i działalność Jana Pawła II - Papieża, ale także dokonania Karola Wojtyły i, oczywiście, *Dzienniczek* i przeżycia św. s. Faustyny oraz wypowiedzi i pracę bł. ks. Michała Sopoćki (np. K. Góźdz, M. Kowalczyk).

Członkowie TTD podjęli wysiłek, aby w każdym z artykułów ukazać inny aspekt tajemnicy Miłosierdzia Bożego i orędzia osób zaangażowanych w głoszenie tej prawdy. Trudno jednak w zbiorze tak licznych wypowiedzi uniknąć powtórzeń tych samych myśli i zagadnień, czego przykładem może być pojawiająca się w kilku miejscach analiza pojęć biblijnych odnoszących się do miłosierdzia.

Publikacja składa się z dwu części. Pierwsza zawiera usystematyzowane spojrzenie na całą dogmatykę przez pryzmat miłosierdzia Bożego; od miłosierdzia omawianego jako przymiot Boga przez wszystkie klasyczne traktaty. Część druga prezentuje różnorodną tematykę z uwzględnieniem aspektów biblijnych (np. J. Turkiel) i nauczania papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. Przypomina osoby szczególnie związane z kultem Bożego miłosierdzia (S. Faustynę, ks. Sopoćkę) oraz historię głoszonego przez nie orędzia (L. Balter).

Logiczne umieszczenie na początku publikacji artykułu ukazującego miłosierdzie jako przymiot Boga pozwala na wyjście od ujęć klasycznych; tomistycznego i biblijno - egzystencjalnego ku kwestii poznania przez doświadczenie Go jako miłosiernego (J. Warzeszak). Od pytań: Czy miłosierdzie jest przymiotem Boga tzn. czy wyraża istotę Boga Trójjedynego? Czy jest antropomorfizmem?, dochodzimy do sformułowania trzech zasadniczych zagadnień, które będą się pojawiały w następujących tekstach. Są to: miłosierdzie jako przebaczenie win pokutującemu grzesznikowi; jako pomoc cierpiącemu i wreszcie, w aspekcie uniwersalnym, jako troskliwość Boga wobec stworzenia, niesienie ulgi stworzeniu.

Miłosierdzie Boże wobec grzeszników to w ujęciu protologii wyraz Bożej wszechmocy. Odpuszczenie win uzdalnia człowieka do czynienia dobra, a także ujawnia stwórczą opiekę Boga nad światem (J. Królikowski). W aspekcie chrystologicznym miłosierdzie dla grzeszników ujawnia się w tajemnicy wcielenia, a także w cierpiącym człowieczeństwie Chrystusa. To Chrystus jest epifanią tego przymiotu Boga (M. Pyc). G. Bartosik zwraca uwagę na rolę Ducha Świętego – posłanego na odpuszczenie grzechów – w procesie nawrócenia i umacniania w dobrym postępowaniu. W. Wołyniec widzi natomiast w miłosierdziu Bożym motyw łaski i treść dialogu Bosko – ludzkiego. To dzięki miłosierdziu i łasce dokonuje się zwrot w życiu człowieka i zmiana jego sytuacji. M. Kowalczyk natomiast włącza tematykę miłosierdzia w sakramentologię, ze szczególnym podkreśleniem sakramentu pokuty i namaszczenia chorych.

Warto zwrócić uwagę na zdroworozsądkowe spostrzeżenia Cz. Bartnika, że na podstawie teologii miłosierdzia nie należy wysnuwać wniosków, iż miłość Boża skierowana jest wyłącznie do grzeszników, misja Kościoła ogranicza się do działalności charytatywnej, a wszelkie inne obszary życia pozostają w gestii ateistów. Zagadnienie relacji miłości i miłosierdzia, czy też sprawiedliwości i miłosierdzia porusza kilku autorów (np. J. Grabowski). Cz. Rychlicki analizuje tę tematykę od Starego Testamentu po nauczanie Benedykta XVI, G. Barth zauważa, że Bóg objawia się jako miłosierny, a R. Karwacki przywołuje naukę Soboru Trydenckiego, Watykańskiego II i Jana Pawła II. Pisze, że gdy mówimy, że Bóg jest miłosierny znaczy to: wierny miłości do człowieka, miłości, która wprowadza do chwały. J. Warzeszak przypomina słowa Jana Pawła II, że miłosierdzie to reakcja Miłości Boga na grzech, a także to, że Jan Paweł II używał zamiennie pojęć „miłość” i „miłosierdzie”. Cz. Bartnik przeprowadza analizę językową tych dwóch pojęć. Przestrzega przed sprowadzaniem „miłosierdzia” jako motywu działania Boga do litości, a chrześcijaństwa wyłącznie do moralności.

Szczególne rola Jana Pawła II w głoszeniu orędzia i rozszerzaniu kultu Miłosierdzia Bożego sprawia, że bodaj najczęściej cytowanym dokumentem jest encyklika *Dives in misericordia*. A. Dudek wskazuje oryginalność nauczania Jana Pawła II na ten temat. P. Warchoł natomiast przy omawianiu interpretacji tej tajemnicy przez Jana Pawła II zwraca uwagę na motywowaną miłosierdziem działalność wielkiego Papieża, na harmonię Jego słów i czynów. Nawiązuje w ten sposób do *miłosierdzia rozumianego jako pomoc potrzebującym*. Z tym właśnie aspektem wiążą się refleksje dotyczące przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (np. J. Szymik).

Autorzy umieszczonych w *Dogmatyce...* publikacji zauważają również eklezjalny (K. Parzych – Blakiewicz) i *uniwersalny* wymiar prawdy o miłosierdziu Bożym. Przeciwwstawiający się wszelkiej nieprawości Kościół pełni swą funkcję jako tajemnica miłosierdzia, jest jego głosicie-

lem i szafarzem. Dlatego L. Siwecki nazywa go „sakramentem miłosierdzia” analogicznie do sformułowania konstytucji *Lumen gentium* (por. KK 1). Miłosierdzie Boże obejmuje jednostki, ale jest przecież także skierowane do „świata całego” (K. Gózdź). Bóg czuwa nad dziejami ludzkości. D. Kubicki w swojej historiozoficznej refleksji dostrzega w orędziu o Miłosierdziu Bożym aktualny znak czasu. J. Kupczak natomiast, omawiając odbiegające od chrześcijańskiej koncepcji teorie osoby ludzkiej, nie waha się użyć w odniesieniu do współczesności drastycznego określenia „czasy po-chrześcijańskie”.

W tej obszernej publikacji Wydawnictwa KUL czytelnik znajdzie różnorodność treści i formy. Są tam m.in. gotowe propozycje opracowania poszczególnych działów teologii, czy prowadzenia wykładu z uwzględnieniem prawdy o miłosierdziu. I tak np. G. Bartosik sugeruje „przeświecenie” pneumatologii ideą Bożego Miłosierdzia, aby ukazać, że gdy mówimy, iż Duch Święty uaktualnia zbawcze dzieło Chrystusa znaczy to, że przekazuje i objawia dary miłosierdzia. Bartosik formułuje też postulat opracowania zagadnienia roli Ducha Świętego jako Orędownika w spotkaniu z Chrystusem – Sędzią i Zbawicielem. H. Szmulewicz natomiast podkreśla, że prawda o miłosierdziu Bożym jest ukierunkowana na wieczność. Przedstawia gotową koncepcję włączenia tego tematu w tradycyjny schemat wykładu eschatologii.

Obok teologicznych wykładów znajdujemy też różniący się od innych, bardziej literacki tekst J. Szymika, a także informacje dotyczące historii współczesnego kultu Miłosierdzia Bożego i osób z nim związanych; św. S. Faustyny, bł. ks. Sopocki i Jana Pawła II (W. Nowacki, S. Pawłowski, P. Warchoł, Z. Zyśk). Szkoda, że w tak bogatym opracowaniu nie znalazła się choćby wzmianka o ks. Józefie Jarzębowski, tak bardzo zaangażowanym w głoszenie orędzia o Miłosierdziu Bożym poza granicami Polski już od czasów II wojny światowej.

Dzieło TTD porusza temat bardzo aktualny. Przedstawienie go w ujęciu traktatów i szczegółowych zagadnień pomaga w teologicznym pogłębieniu prawdy o tajemnicy Miłosierdzia Bożego. Ukazuje jej zakorzenienie w objawieniu i tradycji kościelnego nauczania. Ostatecznym kluczem do powiązania tej prawdy ze wszystkimi dziedzinami dogmatyki okazuje się to, że Bóg objawiający się jako miłosierny daje się poznać jako osobowy, bliski i życzliwy człowiekowi.

Izabella SMENTEK

**Paul Josef CORDES, *Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI*,
Kielce: Jedność 2009, ss. 255.**

Z okazji roku kapłańskiego ukazało się wiele cennych publikacji książkowych z zakresu teologii i duchowości kapłańskiej. Jedną spośród nich jest książka Kard. Paula Josefa Cordesa, *Dlaczego kapłan?* Pozycja ta jest tym cenniejsza, iż jest to dzieło pracownika Kurii Rzymskiej, bliskiego współpracownika Benedykta XVI, członka Kongregacji ds. Duchowieństwa i autora kilku znaczących publikacji na temat kapłaństwa. Jak wskazuje na to podtytuł książki „Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI” autor prowadzi refleksje nad kapłaństwem wychodząc od wypowiedzi zaprzyjaźnionego z sobą papieża rodaka. Ukazuje on na nowo wielką wartość kapłaństwa, jakiej winni być świadomi nie tylko sami kapłani, ale także wierni. Ujmuje kapłaństwo zarówno od strony dogmatycznej jak i teologii duchowości, wychodząc zawsze od aktualnie przeżywanym problemów przez Kościół. Należy podkreślić na samym początku, że o ile rozważania są bardzo cenne i głębokie, o tyle – wydaje się – są miejscami dość trudne do zrozumienia przez przeciętnego czytelnika.

Autor rozpoczyna swą pracę od osobistych wspomnień z pielgrzymki kleryckiej z Lyonu, gdzie studiował, do Ars w kwietniu 1958 r. na uroczystości związane z setną rocznicą śmierci św. Jana Marii Vianeya. Przy okazji przedstawia krótki życiorys Świętego.

Analizując strukturę książki można powiedzieć, że Kardynał P. Cordes stosuje podział nie tuzinkowy, a przynajmniej nie akademicki, tj. nie dzieli materiału na rozdziały, lecz tylko daje pewne tytuły omawianym blokom tematycznym. Pierwszy blok materiału zatytułował: „Źródła”. Sięga tu do biblijnych, patrystycznych i Soborowych (Vaticanum II) korzeni teologii kapłaństwa. I tak omawia tu odniesienie pomiędzy kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym. Przypomina Congarową interpretację Soboru Watykańskiego II, według której Sobór wyeksponował prawdę, iż Kościół wywodzi się z Boskiej misji, która ma z kolei swoje korzenie w relacjach trynitarnych i jest przeznaczony do rozprzestrzeniania się, do niesienia swego orędzia po całym świecie (s. 25). W ten sposób zbawcza ekonomia misji Syna Bożego trwa nadal w Kościele.

Aby lepiej ukazać reorientację nauki Soborowej na temat Kościoła i miejsca w nim kapłaństwa urzędowego autor pisze o kulisach redagowania Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Mianowicie chciano drugi rozdział KK poświęcić hierarchii, a następny Ludowi Bożemu. Jednak po dyskusji najpierw podano teologię Ludu Bożego, gdyż wypowiedzi na temat wiernych w Kościele odnoszą się do wszystkich członków Kościoła, a więc i do piastujących urzędy. Podobną drogą idzie Dekret o posłudze i życiu kapłanów.

Autor wykazuje, że „wspólnota Ludu Bożego została jako całość wybrana i zobowiązana do pełnienia misji” (s. 29) zbawczej. Dlatego urząd nie powinien starać się „zagarnąć dla siebie pojęcie Kościoła i misji” (s. 29). Popiera myśl Congara, który napisał, że misja została powierzona całemu Kościołowi i dlatego stanowi powołanie całego wierzącego ludu. „I w ramach tej misji całego Kościoła należy wyznaczyć miejsce dla roli hierarchii, ale nie wolno misji (Kościola) definiować w oparciu o tę rolę” (s. 30).

Następnie w materiale zatytułowanym „Piastujący urząd wskazuje na Chrystusa” Kardynał stara się ukazać chrystocentryczny charakter kapłaństwa służebnego. Bowiem spośród ludu Chrystus wybrał niektórych do urzędowej odpowiedzialności, którzy zostali nazwani apostołami – posłanymi (od słowa – apostollein – posłać). Termin ten charakteryzuje tego, kto został przez Zmartwychwstałego Pana wyposażony w specjalne kompetencje konieczne dla młodej wspólnoty. Zgodnie ze świadectwem synoptyków Jezus włączył ich w swoją misję, czyli w głoszenie nadejścia „królestwa Bożego” (por. Mk 6,7-13; Łk 10,1n). Łukasz zapewnia o szczególnej pozycji czy autorytecie uczniów (Łk 10,16). A zatem zdolność do pełnienia urzędu apostoła – biskup i wspierający go kapłan otrzymuje w momencie powierzenia mu misji, która oznacza intensyfikującą kwalifikację do pełnienia powszechnej misji Kościoła, jaka jest głoszenie Królestwa Bożego (s. 32). W tym kontekście P. Cordes przypomina, że św. Augustyn przy okazji sporów z donatystami wyjaśnił, jak rozumieć „pieczęć” – niezniszczalny charakter sakramentalny: mianowicie jako „oznakę przynależności do ‘dowódcy’ Chrystusa, niezależnej od subiektywnej dyspozycji szafarza oraz od faktu, czy znajdujemy się w prawdziwym Kościele, czy też po stronie herezji” (s. 52), analogicznie do nieusuwalnego piętna żołnierza, które na zawsze łączyło go z dowódcą.

Przy udzielaniu święceń dokonuje się szczególne działanie Ducha Świętego, który upodabnia kapłana do Chrystusa Głowy, stąd kapłaństwo jest: „specyficznym darem Ducha”.

Po omówieniu „Źródła” przychodzi kolej na „Pogłębienia”. W tych ramach autor przedstawia *communio* prezbiterów, a następnie „wiarę świadomą i przeżywaną”, czyli zagadnienia związane z duchowością kapłańską i kończy stwierdzeniem „kapłan nie jest samotnym bojownikiem”.

Trzeci zbiór tematów został zatytułowany: „Ograniczenia”. Tutaj Kardynał zwraca uwagę na to, by nie zawężać służby kapłana do kultu, lecz by pamiętać o powołaniu go także do przepowiadania. W tym bloku zagadnień przedstawia również zagadnienie pojmowania kapłana jako „drugiego Chrystusa” (*alter Christus*), kładąc nacisk na dynamiczne rozumienie tej formuły.

Dalszym omawianym zagadnieniem jest „rozumienie kapłana w tak zwanych modelach świeckich”. Autor przeciwstawia się pojmowaniu kapłana jako wybranego do służby oddolnie, a następnie rozumieniu roli większości jako uprawnionej do podejmowania rozstrzygających decyzji, jak też niewłaściwemu interpretowaniu ingerencji Stolicy Apostolskiej w życie Kościołów lokalnych, które zapominają, że Papież ma władzę pełną, powszechną, najwyższą i bezpośrednią nad wszystkimi członkami Kościoła. Przypomina w tym kontekście kluczowe znaczenie słowa *communio*; ono bowiem wyraża charakterystyczną dla Kościoła strukturę; nie jest nią parlamentaryzm. Omawia też kwestie związane z asystentami duszpasterskimi i diakonami stałymi. W tym też materiale P. Cordes przedstawia argumenty za sakramentem święceń kapłańskich.

Wreszcie czwarty dział autor zatytułował: „Bóg jako mistagog. Indywidualny sens wiary i droga zbawienia w Kościele”. O ile w poprzednim dziale autor starał się ukazać teologię *communio* i jej ważność w życiu Kościoła, o tyle w tym dziale ukazuje wielkość indywidualnego człowieka, z którą winno się liczyć w działalności duszpasterskiej.

Reasumując, należy stwierdzić, że czytelnik znajdzie przekonującą odpowiedź na postawione w tytule pytanie: dlaczego kapłan? Książka jest niezwykle bogata w treści teologiczne, duchowościowe i duszpasterskie. Pomimo wielu publikacji z zakresu teologii i duchowości kapłańskiej, jakie ukazały się w ostatnich latach w Polsce, refleksje Kardynała P. Cordesa ubogacają w sposób znaczący ten dział myśli teologicznej.

Ks. Józef WARZESZAK

Klaus WENGST, «Wie lange noch». Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart: Kohlhammer 2010, ss. 300.

Znane wydawnictwo Kohlhammera wydaje serię nowych komentarzy do Nowego Testamentu. Do tej pory ukazały się w niej komentarze do Mt, Mk, J, Kol, Flm. Zapowiedziany ponad rok temu kolejny komentarz, tym razem do Apokalipsy, jeszcze się nie ukazał. K. Wengst przygotował dla wspomnianej serii 2 komentarze, a mianowicie do Ewangelii Jana (dwutomowy) i do Listu do Filemona. Obydwa już się ukazały. Nie czekając na nowy komentarz, postanowił napisać książkę na temat Apokalipsy. W przedmowie wspomina o powodach, które go do tego skłoniły. Otóż od 1986 roku aż do emerytury w 2007 roku miał wykłady na temat ostatniej Księgi NT, mniej więcej co 5 lat, a więc 5 razy. Ponadto prowadził też seminaria oraz opublikował kilka artykułów dotyczących tej Księgi. Będąc – jak pisze – szczęśliwym emerytem, odczuwał konieczność powrotu do Apokalipsy na bazie materiałów, które już miał. Postanowił więc podjąć trud napisania recenzowanej książki, która nie jest jednak komentarzem; nie można tu bowiem znaleźć, typowego dla komentarzy, komentowania wiersz po wierszu całej Księgi

Na książkę składa się obszerny Wstęp (s. 11-26), Zakończenie (s. 270-273) oraz 7 rozdziałów (s. 27-269), w ramach których dość symetrycznie ułożone są paragrafy. W pierwszych pięciu rozdziałach są 2,4 i 3 paragrafy; w dwóch ostatnich zaś – 7 i 6. Tytuły poszczególnych rozdziałów to odpowiednio dobrane cytaty z Apokalipsy. Nietypowy jest Wstęp, który autor zatytułował *Enthüllung der Macht*. Poprzedza go spis treści (s. 9-10), a całość kończy bibliografia, indeks tekstów biblijnych, wczesnochrześcijańskich i niechrześcijańskich autorów (s. 275-300).

Najpierw Wengst zauważa, że „koniunktura” na Apokalipsę przyszła na początku i w połowie osiemdziesiątych lat minionego stulecia, a było to spowodowane nasilającym się wówczas wyścigiem zbrojeń, który – zdaniem wielu – nie tylko zagrażał bezpieczeństwu, ale mógł spowodować zniszczenie świata. W tym kontekście zaczęto interesować się Apokalipsą, rozumianą jako zapowiadającą zniszczenie świata. Takie rozumienie Apokalipsy uważa autor książki za nieporozumienie, stawiając jednocześnie pytanie, jak mogło dojść do takiego jej rozumienia.

Przyznaje jednak, że w Apokalipsie rzeczywiście jest mowa o wydarzeniach poprzedzających koniec świata i o końcu świata, że jest w niej wołanie o przyjście Jezusa i obietnica, że przyjdzie wkrótce. Jej autor nie występuje tu w roli obiektywnego informatora, lecz jako współcierpiący z innymi słyszy ich krzyk (s. 13).

Według Jana katastrofa nie nastąpi dopiero w przyszłości, ona jest już od dawna. Bieg historii jest odbierany jako katastrofalny i śmiertelnie niebezpieczny. Katastrofa polega na tym, że wszystko ma przebiegać tak jak do tej pory. Tak to może być odbierane przez wielu ludzi także naszego stulecia, którym nie są obce różnego rodzaju niebezpieczne zagrożenia. Podstawowe przesłanie Apokalipsy to przekonanie, że katastrofa jest już obecna w naszym normalnym życiu i dlatego nie może i nie powinno dalej tak być. Pozostaje nadzieja na radykalne zerwanie z myśleniem o śmiertelnym niebezpieczeństwie – konkluduje Wengst. Autor Apokalipsy daje cierpiącym ludziom siłę do wytrwania, oferując im możliwość spojrzenia za kulisy tego, co już się dzieje czy może się wydarzyć w świecie (s. 15). Dla ilustracji swojego rozumowania odwołuje się autor książki do 1. wizji w Ap 4,1-8, w której Jan opisuje niebo na podstawie cytatów czy aluzji biblijnych, a nie własnej fantazji (s. 15nn). Zwraca też uwagę Wengst na to, że termin *apokalypsis* nie oznacza zniszczenia świata, lecz objawienie, a mówiąc dokładniej „odsłonięcie” (Enthüllung). Zamiast pokoju odkrywa autor Apokalipsy, żyjący w Imperium Romanum, imperialną przemoc, ale równocześnie wyraża przekonanie, że nie jest to ostateczne słowo w historii zbawienia; ostatnie słowo należy bowiem do Boga i Jego Pomazańca. Takie podejście Ap wywołało u autora książki chęć do głębszego na nią spojrzenia (s. 20nn.). Kończy autor książki swoje wstępne uwagi stwierdzeniem, że Jan ma w polu widzenia Pana, który kładzie kres bezsensowi przemocy, cierpienia i śmierci, a przedstawia nowe niebo i nową ziemię, wolną od tego rodzaju sytuacji (s. 26). Już w tym fragmencie książki widać uzasadnienie dla tytułu książki, a jeszcze bardziej – dla jej podtytułu.

1. rozdział, zatytułowany *Ja, Jan, wasz brat (...)* znalazłem się na wyspie Patmos (por. Ap 1,9), a zwłaszcza podtytuł wskazuje na treść tego rozdziału (s. 27-52). W 1. części tego rozdziału podejmuje autor recenzowanej książki problem autorstwa Apokalipsy. Mimo że autor Ap podaje swoje imię, co jest niezwykle dla apokaliptycznych pism, to jednak Wengst opowiada się za anonimowym jej autorem (s. 29), dzieląc w ten sposób pogląd większości współczesnych teologów. W 2. części tego samego rozdziału najpierw przypomina autor książki, że Ap należy umieścić w silnie rozwijającej się tradycji judaistycznej między 170 r. przed Chrystusem i 100 po Chrystusie. Tego rodzaju literatura charakteryzowała się biblijną literaturą prorocką i mądrościową, dla której właściwe jest głębokie przekonanie, że Bóg jest Panem historii, który prowadzi ją do pozytywnego celu dla wszystkich, którzy w trudnej sytuacji ucisku i cierpienia przyznają się do Niego (s. 35). Tak postrzega Wengst intencję autora Apokalipsy. Słusznie też zauważa, że termin *apokalypsis* w czasach Jana nie wskazywał na jej gatunek literacki. Jest to raczej zgodne z ówczesnym zwyczajem nadawanie tytułu księgi od rozpoczynającego ją terminu. Apokalipsa jest – zdaniem Wengsta – właśnie apokalipsą, ale jednocześnie Jan dał jej „obramowanie” w formie listu, żeby mogła być czytana w kościołach Azji Mniejszej (s. 37.46).

W 2. rozdziale, zatytułowanym „...gdzie ty mieszkasz: gdzie jest tron szatana”, co jest fragmentem Ap 2,13, podejmuje zagadnienie lokalnych kościołów, na co zdecydowanie wyraźniej wskazuje jego podtytuł: *Kościoły i ich sytuacja* (s. 53-94). K. Wengst zauważa zaraz na początku, że liczba 7 Kościołów, wymieniona w 2. i 3. rozdziale Ap, nie jest chyba przypadkowa, jeżeli zauważymy, że pojawia się ona wielokrotnie w tej Księdze; wyraża ona całkowitość i doskonałość; a jeżeli tak, to wspomniane tu konkretne Kościoły reprezentują wszystkich wierzących w Mesjasza w całej prowincji Azji Mniejszej (s. 53). Trudno natomiast powiedzieć, dlaczego właśnie te wspomniany autor Apokalipsy i w takiej kolejności. W dalszej części tego fragmentu książki Wengst podaje dużo informacji historycznych, dotyczących poszczególnych Ko-

ściołów, a także ich trudnej sytuacji, nie zaniedbując całkowicie bardziej szczegółowej analizy wybranych fragmentów tekstu. Nie pomija też niełatwego pytania o czas powstania ostatniej Księgi NT. Otóż autor umieszcza ją w czasach prześladowania za Domicjana, ok. roku 95 (s. 64.69). Nie wspomina jednak przy tej okazji nic o możliwościach powstawania jej etapami i w różnym czasie.

3. rozdziałowi swojej książki (s.95-129) przypisał fragment ... *Naszemu Barankowi, który siedzi na tronie i Barankowi* (por. Ap 5,13). Podtytuł natomiast *Do kogo należy władza* doprecyzowuje wybrany fragment Apokalipsy. Autor recenzowanej książki jest przekonany, że Jan, jako uważny obserwator, pisze wprawdzie o sytuacji Kościołów, ale ma na względzie przede wszystkim Boga, a czyni tak dlatego, że nie jest w stanie zostawić samemu sobie czy szatanowi ciężko doświadczanego świata, który jest i pozostanie zależny od Boga. Pokazuje to autor na przykładzie tekstów z Apokalipsy (np. 1,4; 4,8; 11,7; 16,5), które mają podłoże w tekstach Starego Testamentu. Kolejnym etapem jest pokazanie Boga jako tego, który przyszedł i przyjdzie w Jezusie Chrystusie, czy też jako oglądanego w wizji Syna Człowieczego bądź jako uratowane dziecko. Dla wszystkich swoich twierdzeń znajduje Wengst dobrze dobrane teksty z Apokalipsy i ze Starego Testamentu, które potwierdzają jego tezę. Na pytanie więc, do kogo należy władza, autor Apokalipsy daje jasną odpowiedź: Bogu i Jego Pomazańcowi, co potwierdza zdecydowanie Biblia.

4. rozdział nosi tytuł *Któż jest podobny do bestii? Kto może z nią walczyć?* (por. Ap 13,4). W podtytule *Militarno-polityczna władza Rzymu i jej religijnie przesadna ocena* (s. 130-160) znajdujemy właściwie odpowiedź na te pytania. W tym rozdziale książki przedmiotem analizy, tym razem dość szczegółowej, wiersz po wierszu, jest najpierw 13. rozdział Apokalipsy, a potem fragmenty 12. rozdziału. Wprawdzie autor Apokalipsy nie wspomina wprost nigdzie Rzymu, ale nie podlega dyskusji, że ciągle pozostaje to miasto w polu jego widzenia, a szczególnie wyraźną aluzję do niego można dostrzec w Ap 17,5.9. Dla autora recenzowanej książki jest rzeczą oczywistą, że w obrazie wylaniającego się zwierzęcia z morza (Ap 13,1-10) należy widzieć polityczną potęgę Rzymu (s. 130), a w obrazie zwierzęcia wychodzącego z ziemi (Ap 13,11-18) – najwyższych reprezentantów stanu kapłańskiego organizującego i oddającego kult cesarzowi (s. 144). Wengst dostrzega w tym ostatnim fragmencie propagandę władzy i moc propagandy, czemu daje wyraz w podtytule 2. paragrafu tego rozdziału. Zanim Jan w 13 rozdziale Apokalipsy przedstawi rzymską potęgę w obrazie symbolicznego zwierzęcia, w 12. rozdziale zauważy, że jest to jednak potęga już pokonana (s. 154). Tym razem posłuży się symbolem smoka (Ap 12,7-9), przeciwko któremu toczy się zwycięska walka w niebie. Nie można mieć zastrzeżeń do poprawnej egzegezy analizowanych tu tekstów 12. i 13 rozdziału Apokalipsy.

5. rozdział nosi tytuł *Ozdobiona złotem, drogocennymi kamieniami i perłami...* (s. 161-174). Już przywołany w tytule fragment Ap 17,4 sugeruje z lekka problematykę, której w tym rozdziale zamierza poświęcić uwagę autor recenzowanej książki. Żadnych zaś złudzeń nie pozostawia podtytuł tego rozdziału *Gospodarcze prosperity Rzymu*, pod jakim kątem widzenia będzie on spoglądał na odpowiednie fragmenty Apokalipsy. Pod lupę swoich badań bierze rozdział 17 i 18 Apokalipsy. Już w 16 rozdziale można dostrzec prawdę o zniszczeniu wielkiej Babilonii (16,17-21). Natomiast w rozdziałach 17,1 – 19,10 mowa jest o sędzie nad nierządnicą Babilonią. Autor Apokalipsy przedstawia metropolię ówczesnego świata jako nierządnicę. Termin ten pojawia się w Ap 17,1 po raz pierwszy. Wprawdzie natchniony autor nie mówi tu, kogo czy co ma na myśli, ale z wcześniejszej treści, a zwłaszcza z 14,6-20, gdzie mowa jest o sędzie nad wielką Babilonią, można wnosić, że dla Jana jest to pseudonim Rzymu. Autor książki stawia sobie pytanie, dlaczego Jan przedstawia jakieś miasto jako nierządnicę, prostytutkę? I odpowiada na nie następująco: w starożytności znany był zwyczaj przedstawiania miast pod postacią kobiet. Ale dlaczego Rzym? – pyta dalej. W tym miejscu można odwołać się do Iz 1,21, gdzie Jerozolima jest

nazwana nierządnicą. Autor Apokalipsy posłużył się wspomnianą metaforą – zdaniem Wengsta – żeby przedstawić gospodarczy obszar, charakteryzujący się sprzedajnością i chęcią posiadania. Już w biblijnej tradycji jest z tym związana zapowiedź sądu. Tego rodzaju system nie może być trwały – podkreśla autor książki (s. 162n).

W dalszej części książki przypomina jej autor, że Jan zwraca uwagę nie tylko na zgubny kult cesarza (17 rozdz. Ap), ale także na polityczno-religijny system imperium rzymskiego z jego upajającym oddziaływaniem. Jednocześnie przypomina natchniony autor o gniewie i sądzie Bożym. Zauważa też aluzje do systemu handlu światowego, o czym była już mowa w 17,2, a co pojawia się również w następnych rozdziałach. Polityczno-militarny system funkcjonuje jako zabezpieczenie gospodarczego wyzysku. Natchniony autor zwraca uwagę na dynamikę luksusu pasażerskiej metropolii, która organizuje, ustala podatki i określa życie gospodarcze ludzi; korzyści czerpią z tego głównie wielcy handlarze. Wengst dostrzega też zaniepokojenie autora Ap wobec totalnego merkantylizmu, czemu daje wyraz w specjalnym gatunku literackim zwanym pieśnią żalobną nad Babilonią w Ap 18,9-19. Królowie, handlarze i pływający okrętami ich właściciele będą płakać, patrząc na płonące ruiny Rzymu (s. 168n). Kończy autor 5. rozdział optymistycznie. W tego rodzaju spojrzeniu na ginący od pożaru potężny Rzym wyraża się nadzieja autora Apokalipsy, że przemoc czy zwycięzcy nie na zawsze triumfują nad swoimi ofiarami (s. 274).

Dla przedostatniego, 6. rozdziału, zarezerwował Wengst wybrany fragment tekstu z Ap 18,20 *Bóg ją osądził*. Interesuje go w tej części książki sąd Boga nad Babilonią, co jeszcze wyraźniej pokazuje podtytuł tego rozdziału *Sąd Boga nad Babilonią*. Poddaje tu analizie te fragmenty Apokalipsy, w których jest mowa o sądzie Boga nad Babilonią. Zaczyna od 6. jej rozdziału, gdzie jest mowa o otwarciu pierwszych sześciu pieczęci, z których pierwsze cztery są ze sobą ściśle powiązane osobą kolejnych jeźdźców wyruszających na zwycięski bój. Autor recenzowanej książki dokonuje tu raz mniej, raz bardziej dokładnej analizy poszczególnych wersetów Ap 6,1-8, dostrzegając oczywiście u Jana jako wizjonera nawiązanie do Starego Testamentu (Zach, Ez). Coś podobnego dostrzega w Ap 9,1-11, gdzie jest mowa o trąbach, na których trąbili aniołowie; tym razem analiza tekstu jest mniej dokładna. Wizję 5. trąby wybrał Wengst pewnie dlatego, że mamy tu wyraźną aluzję do 8. plagi egipskiej o szarańczy. Dostrzega tu jednak nie tyle myślenie wizjonera o realnej szarańczy, ile nawiązanie do proroka Joela, gdzie szarańcza symbolizuje wojenny marsz wrogiego narodu. Na podstawie tego, co autor książki tu przedstawił, można zgodzić się z tytułem 1. paragrafu, wskazującego na trwającą już wojnę. Na ideę sądu wskazuje też Ap 14,6n, gdzie jest mowa o głoszeniu Ewangelii, która ma przygotować ludzi na dzień sądu (s.185n).

O sądzie i odpłacie dla Babilonii można znaleźć – zdaniem Wengsta – pouczenie w Ap 6,12-17; 18,2-7; 14,9-11. Z opisu ogromu cierpień znoszonych w nadziei, że moc Boga jest większa od przemocy płynącej ze strony świata, staje się bardziej zrozumiałe życzenie odpłaty u autora Apokalipsy, który przedstawia to przede wszystkim w wojennych obrazach. Najbardziej widoczne jest to w 18 rozdziale Apokalipsy, ale już w Ap 6,12-17 można dostrzec, przy otwarciu 6. pieczęci, opis kosmicznych katastrof i zaprezentowaną w 6,15-17 reakcję na nie człowieka, a przede wszystkim królów, możnowładców, dowódców wojska, bogaczy i zamożnych, którzy zapewniali pomyślność sobie i Rzymowi; na ostatnim miejscu wspomina też autor innych ludzi (niewolników i wolnych). Wszystkich dotknie gniew Boży. Kontynuację tego znajdujemy w Ap 18,2.5.6, gdzie wyraźnie jest mowa o odpłacie Babilonii. Konsekwencje niewłaściwej postawy dosięgają osób tak postępujących, co autor Apokalipsy przedstawia w 14,9-11. Chodzi zapewne autorowi natchnionego tekstu o oddających hołd bestii i tych, którzy zapominają, że tego rodzaju postępowanie ściąga konsekwencje na nich samych w postaci gniewu Bożego (s. 186-195). Nieco chyba sztucznie oddziela autor książki od siebie 2 oddzielne paragrafy. Przed chwilą (par. 3.), przy omawianiu sądu i odpłaty, odwołał się już do fragmentu 14 rozdziału, teraz jeszcze raz wraca do niego, choć w poszerzonej wersji (14,6-20), by dodać tu wzmiankę o przelewaniu krwi przy sądzie (s. 195-201). Można to

było zrobić w jednym miejscu. Przekonanie o tym, że zło czynione komuś może się obrócić przeciwko niemu, a ten, kto wcześniej cierpiał, otrzyma sprawiedliwość, przekazuje autor Apokalipsy – według Wengsta – w Ap 16,4-7, gdzie jest mowa o wylewaniu 3. czaszy na morze, wskutek czego wystąpiła krew, oraz w Ap 18,20, gdzie wyraźnie występuje nauka o wynagrodzeniu niesłusznie cierpiących (s. 201-204). W kolejnym powrocie do Ap 16, tym razem w wersetych 13-16, oraz w 19,11-21 pokazuje autor prezentowanej książki ostateczne zwycięstwo Boga, które dokona się w symbolicznym miejscu, nazwanym przez Jana Harmagedon. Ostateczna bitwa prowadzona jest nie przeciw „królom Wschodu”, lecz przeciw Jezusowi jako wysłannikowi Boga. Kolejny raz mamy tu do czynienia z egzegezą wspomnianych przed chwilą wierszy. Natomiast w Ap 19,11-19 dostrzega autor książki 1. walkę zwycięskiego Słowa. Również w tym ostatnim fragmencie mamy analizę tekstu wiersz po wierszu (s. 204-215).

W ostatnim, 7. rozdziale (s.216-269) jako jego tytuł zarezerwował autor omawianej książki fragment z 21,9 ... *Ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka*. Podtytuł zaś *Wspólnota jako kontrpropozycja* wskazuje, w jakim kierunku poprowadzi K. Wengst swoje refleksje tym razem. Otóż wspólnota Janowa jest po prostu kontrpropozycją dla Rzymu, a dostrzega to autor książki w antytetycznej paraleli, jaką prezentuje autor natchnionego tekstu w 2 wprowadzających wizjach w Ap 17,1-3a i 21,9.10a, które brzmią identycznie. Z jednej strony ogląda natchniony autor sąd na wielką nierządnicą (17,1-3), z drugiej zaś – Oblubienicę, małżonkę Baranka (21,9). Jak widać, autor Apokalipsy przyporządkowuje sobie wzajemnie, aczkolwiek antytetycznie – twierdzi Wengst – wielką nierządnicę Babilonii i zstępujące z nieba nowe Jeruzalem, czego potwierdzenia doszukuje się także w Ap 22,17. W obrazie oblubienicy dostrzega on wspólnotę ludzi wierzących jako całości, a w wyrażeniu „kto słucha, niech powie” (22,17), – poszczególnych wierzących, słuchających czytanych tekstów Apokalipsy.

W dalszej części tego rozdziału analizuje bardziej szczegółowo szersze fragmenty, w skład których wchodzi wspomniane przed chwilą najistotniejsze treści Janowego orędzia, czyli Ap 21,1-8, mówiące o nowej ziemi i nowym niebie, 21,9 - 22,5, fragment opisujący zstępujące z nieba Jeruzalem jako wizję wspólnoty ludzi wierzących. Autor recenzowanej książki dokonuje tu raz mniej, raz bardziej szczegółowej analizy wskazanego tu fragmentu tekstu Apokalipsy. Dla lepszego zrozumienia jego myśli dzieli ów większy fragment na 4 mniejsze jednostki: 1) opis zewnętrznego wyglądu i rozmiar nowego Jeruzalem (21,11-17); 2) materiały niezbędne do zbudowania nowego Jeruzalem (21,18-21); 3) opis wewnętrznego wyglądu nowego Jeruzalem (21,22-27); 4) integracja rajskiego początku z nowym Jeruzalem (22,1-5). Podtytuły zasygnalizowanych przed chwilą mniejszych jednostek doprecyzowują jeszcze bardziej przekonanie autora książki o orędziu skierowanym przez Jana do wspólnoty ludzi wierzących. Ta teza przewija się w końcowych analizach odnośnych tekstów, dokonywanych przez K. Wengsta (s. 243-269), a niestanowiących już większych bloków, lecz pojedyncze wersety (np. Ap 3,12.21;1,6; 18,4).

Zasadniczym celem autora prezentowanej książki było pokazanie ostatniej Księgi Nowego Testamentu jako księgi nie tylko dla współczesnych Janowi odbiorców, lecz bardzo aktualnej na wszystkie czasy historii zbawienia, a więc także dla adresatów naszego stulecia. Trzeba przyznać, że wywiązał się z tego zadania w sposób zadowalający. Warto ją polecić polskiemu czytelnikowi, znającemu przynajmniej biernie język niemiecki. Jak zwykle w przypadku niemieckich książek, tak i tym razem warto zauważyć doskonale zrobioną korektę. Tego powinny się uczyć nasze wydawnictwa. Książka jest – jak sądzę – niezłym wprowadzeniem do mającego się ukazać za rok czy 2 lata komentarza do Apokalipsy w języku niemieckim. Recenzentowi wydaje się zbędne i nie do końca dobrze oddające treść danego rozdziału przypisywanie mu dość dowolnie wybranego fragmentu jakiegoś wersetu Ap jako jego tytuł. W zupełności wystarczyłyby podtytuły rozdziałów jako jego tytuły, ponieważ o wiele precyzyjniej zapowiadają jego treść.

Ks. Jan ZALEŃSKI