

nią postawę wiary wobec Jezusa z Nazaretu. Po trzecie, z pożytkiem dla każdego czytelnika – i tego zainteresowanego zagadnieniami naukowymi, i tego zainteresowanego przede wszystkim spojrzeniem wiary – zaprasza do zmierzenia się z pytaniem o znaczenie historii Jezusa dla niego samego. Doskonała szata językowa, pozwalająca zasmakować biegłości filologicznej Autora, sprawia zaś, że lektura ponad 500-stronicowej publikacji nie tylko że nie jest jakimś trudem, lecz staje się intrygującym poszukiwaniem. Dodajmy, że ułatwia to starannie opracowana strona graficzna i korekta tekstu (prawie nie spotyka się błędów, a bardzo nieliczne są naprawdę mało istotne), które czynią lekturę tej książki prawdziwą przyjemnością.

Czy można wskazać jakieś braki? Zdaniem piszącego te słowa dwa warte są uwagi – zwłaszcza że chodzi o publikację, która zasługuje na miano istotnej dla polskiej kultury teologicznej. Pierwszy z braków ma charakter edytorski – załączone w aneksie cztery mapy są zbyt mało czytelne i nieuwzględnione w spisie treści, a są wielce pomocne w lekturze. Drugi dotyczy treści przedstawionej w omawianej publikacji. Jakimś brakiem jest pominięcie głębszej analizy przypowieści o niegodziwych rolnikach, o której jedynie się wspomina, a która przecież ma szczególne znaczenie tak z punktu widzenia historycznego, jak i chrystologicznego. Ponadto Autor nie podjął się omówienia problematyki chrystofanii opisanych na kartach Ewangelii, zatrzymując się na ogólnym przedstawieniu zagadnienia chrystofanii i znaku pustego grobu oraz analizie najstarszych pozaewangelicznych świadectw o chrystofaniach. Wydaje się, że dodanie rozdziału podejmującego tę tematykę czyniłoby omawianą publikację jeszcze doskonalszą.

Wskazane powyżej uwagi w niczym nie ujmują kapitalnego znaczenia książki A. Paciorka. Jeśli mówi się, że nie ma dzieł doskonałych, to przecież zarazem są takie, które czyta się z trudem, i takie, które napisane z pasją pozwalają czytelnikowi smakować treść. Omawiana publikacja to ten ostatni gatunek.

*Ks. Paweł Borto*  
*Instytut Teologii Fundamentalnej KUL*

Kard. Walter KASPER. *Miłosierdzie klucz do chrześcijańskiego życia*. Przeł. R. Zajączkowski. Poznań: Wyd. Święty Wojciech 2014 ss. 269 (Tytuł oryginalny: *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*. Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2012).

Osoba kard. Waltera Kaspera (ur. 1933) nieobca jest polskim wierzącym, czy to z racji publikacji *Rzeczywistość wiary* (1979), *Jezus Chrystus* (1983), *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół* (2005) czy też wygłoszonego na konsystorzu 24.02.2014 r. referatu, w którym m.in. postuluje rozważenie możliwości dopuszczania do Komunii św. osób rozwiedzionych żyjących w powtórny, niesakramentalnym

związku<sup>1</sup>. Jak autor zaznacza we wstępie, do problematyki miłosierdzia podchodzi kolejny raz, a więc z bagażem przemyśleń i krytycznym dystansem, co zapowiada dojrzałość myśli. Wolno się też domyślać, że nie bez wpływu na niego była też promowana przez papieża Franciszka opcja na rzecz ubogich (rekomendującego zresztą niniejszą książkę!) oraz chęć jakiegoś podsumowania aktywności teologicznej i pasterskiej posługi biskupa diecezji Rottenburg-Stuttgart (1989-1999).

Zwyczajne skojarzenie polskiego czytelnika z takim tytułem kieruje ku przebaczeniu grzesznikowi, w dużej mierze naznaczonemu kultem Miłosierdzia Bożego, oraz ku działalności dobroczynnej, bliskiej Polakom także dzięki papieskiemu wezwaniu do *wyobraźni miłosierdzia* (Łągiewniki 2002). Sięgając do spisu treści staje się jednak jasne, że zamysłem autora jest w możliwie pogłębiony i integralny sposób wprowadzenie czytelnika w serce chrześcijaństwa, jakim jest doświadczenie miłosierdzia Boga, które następnie przekładane jest na miłosierdzie wobec bliźniego. Stąd adresem publikacji jest przede wszystkim czytelnik, który pyta o to, co jest kluczowe w chrześcijaństwie?

Rozdział wprowadzający (1. *Miłosierdzie – temat aktualny, ale zapomniany*) rozpoczyna bolesna, egzystencjalna konfrontacja prawdy o istnieniu i dobroci Boga z dramatycznymi doświadczeniami XX w., którą rozjaśniają ważne wypowiedzi i akty papieży poświęcone miłosierdziu, jak wezwanie Jana XXIII do zastąpienia dotychczasowej surowości Kościoła lekarstwem miłosierdzia, encyklika Jana Pawła II *Dives in misericordia* i kanonizacja s. Faustyny Kowalskiej czy wprowadzenie przez Benedykta XVI prymatu miłości do teologii dogmatycznej i katolickiej nauki społecznej (*Deus caritas est, Caritas in veritate*). Smutna konkluzja o karygodnym zaniedbywaniu w dziejach teologii prawdy o miłosierdziu przez zamykanie jej w sferze sprawiedliwości czy marginalizowanie w filozoficznych spekulacjach, obcych biblijnej wizji współodczuwającego Boga, poszerzona marksistowską, nietzscheańską i ponowoczesną krytyką miłosierdzia zostaje przeciwstawiona istnieniu jednak społecznej wrażliwości i empatii (*compassion*), umożliwiających mowę o Bogu, przynajmniej w postaci biblijnej eschatologicznej nadziei na ostateczną sprawiedliwość.

Ogólniejszą perspektywę spojrzenia na miłosierdzie wprowadza kolejny rozdział (2. *Próba przybliżenia*), kreślący przegląd pojmowania miłosierdzia w dziejach myśli ludzkiej, a więc przez filozofów kolejnych epok oraz nauczanie i praktyka innych religii, a także uniwersalna zasada moralna – w postaci złotej reguły. Istotny etap objawienia prawdy o miłosierdziu Boga zawiera Stary Testament (3. *Przesłanie Starego Testamentu*). Już podstawowa analiza terminologii hebrajskiej odsłania niezwykłą i nieoczywistą łaskawość Boga wobec grzesznika i ubogiego. Wymownym tego urzeczywistnieniem są działania Boga, rozpoczęte wyborem Abrahama, jako tamy postawionej rozprzestrzenianiu się zła i otwarciu etapu nadziei i błogosławieństwa. Doniosłym aktem jest tu objawienie przez Boga swojego imienia (Wj 3,14: JHWH – *ten, który jest*), wyrażającego Jego transcendencję, ale nade wszystko powszechną, trwałą i skuteczną obecność Boga pośród ludu, a zwłaszcza wybawiającą z uciemnienia wierność Boga. Sprzeciw Boga wobec wiarołomstwa ludu (Oz 1,6.9)

---

<sup>1</sup> <http://tygodnik.onet.pl/wwwylacznie/przeczytaj-cale-przemowienie-kard-kaspera-ktore-wywolalo-burze-w-watykanie/xtrbr. Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium. Herder 2014.>

i równoczesne przemagające karzącą sprawiedliwość Jego głębokie, wewnętrzne poruszenie, współczucie i miłosierdzie (Oz 11,8.9) odsłaniają „inność” świętości Jahwe – świętości, która nie paraliżuje transcendencją czy słuszną karą, lecz miłosiernie traktuje grzesznika. Miłosierdzie Boga nie stanowi więc opozycji dla Jego sprawiedliwości – wszak Bóg jest przecież suwerennym Prawodawcą, lecz integruje Jego wolność i wierność. Wierność ta, manifestująca zbawczą wolę Boga i eschatologiczne obietnice, pragnie ocalenia i życia grzesznika, a nie jego śmierci. Stanowi ona oparcie dla ubogich (*anawim*), którzy nie mogą już spodziewać się czegokolwiek dobrego od świata, swoją nadzieję składają w Bogu, który chroni ich stosownymi zapisami Prawa oraz prorockim wstawiennictwem (np. Amos, Ozeasz).

Apogeum objawienia i okazywania miłosierdzia przez Boga jest Jezus Chrystus, któremu poświęcony jest kolejny, czwarty rozdział książki (4. *Orędzie Jezusa o Bożym miłosierdziu*). Ubóstwo Wcielenia, narodzin i życia Jezusa rozpoczyna przewartościowanie dotychczasowego porządku. Wymownym wyrazem tej nowości są orędzie i dzieła Jezusa, stanowiące definitywnie i powszechnie świadczenie miłosierdzia Ojca ubogim, chorym, opętanym i umarłym, a przede wszystkim pogardzanym przez „sprawiedliwych” grzesznikom. Przypowieść o miłosiernym Ojcu egzemplifikuje stosunek Boga do grzesznika, odsłaniając miłosierdzie przekraczające wszelkie miary i oczekiwania. Kluczową okazuje się postawa proegzystencji Jezusa: On przyszedł, aby służyć i dać swoje życie *za wielu* (Iz 53,10-12; Mk 10,45; 14,24). Przyjęcie przez Niego zastępczej śmierci za grzeszników ocaliło z sytuacji bardziej dramatycznej niż społeczne wyobcowanie i beznadzieja, gdyż wybawiło z nędzy grzechu i zasługiwania na śmierć! Wymóg Prawa sprawiedliwej kary za grzech nie zostaje uchylony, lecz wypełniony przez zastępcze wzięcie przekleństwa grzechu przez Jezusa (Ga 3,13), odsłaniając przez to sprawiedliwość Boga jako usprawiedliwiającą grzesznika i niosącą życie, a nie go karzącą.

Systematyczną refleksję dogmatyczną następnego rozdziału (5. *Rozważania systematyczne*) rozpoczyna korekta dotychczasowej supremacji metafizycznej wykładni imienia Bożego (*jestem, który jestem*), która przywraca mu biblijny i egzystencjalny charakter, tj. wyraz miłosiernej obecności Boga pośród swojego ludu, zwłaszcza w jego ucisku. Miłosierdzie zostaje więc „uwolnione” z piętna jurydycznego oraz z zamknięcia w metafizycznej analizie przymiotów Boga, odzyskując charakter kluczowego przymiotu Boga, integrującego pozostałe Jego przymioty. Więcej nawet, imię Boga staje się objawieniem i odzwierciedleniem prawdy o Trójcy Świętej we wzajemnej miłości Osób Bożych (1 J 4,8.16) – Osób, które w Chrystusowym odkupieniu włączają ochrzczonych w miłość wspólnoty trynitarniej. To „nastawienie na człowieka” każe rozpoznać w miłosierdziu korzeń (*prima radix*) i przasadę (*prius*) dzieła stworzenia i historii zbawienia, źródło – dokonanego w Chrystusie wyboru odkupionych na synów (Ef 1,4-6) – tryskające z uniwersalnej, zbawczej woli Boga. Dochodzi ona do głosu w dziele zbawienia, ale też i w zapowiedziach sądu, których celem jest ponaglenie do nawrócenia w obliczu realnej możliwości wiecznej porażki. Owa nadrzędność miłosierdzia, pozwalająca żywić ufność i aktywną nadzieję na zbawienie innych, posiada uprzywilejowany wyraz w kulcie Serca Jezusa, integrującym – dzięki unii hipostatycznej w Jezusie – cierpienie Boga za świat i Jego niepojętą, nieskończoną miłość do grzesznika, sakramentalne osadzenie, odpowiedniość do duchowej potrzeby obmycia i nasycenia miłością, a także zastępczy udział Kościoła w cierpieniu świata. Dzięki dobrowolności i suwerenności w poddaniu się Boga

w Jezusie cierpieniu i niesprawiedliwości nie zostaje zakwestionowana doskonałość i wszechmoc Boga, co jest istotne zwłaszcza wobec pytań o niezawinione cierpienie. Odpowiedź wiary, nabierająca znaczenia wobec konstatacji immanentnych granic teodycei, wskazuje na fundamentalną wierność Boga wobec sprawiedliwego dotkniętego sytuacjami ekstremalnymi i beznadziejnymi (Hiob, psalmy lamentacyjne wieńczone ufnością, męczeństwo Machabeuszy, objawienia Zmartwychwstałego) oraz na pewność nierozzerwalności więzi wierzącego i miłości Chrystusa (Rz 8,35-39).

Logiczny rozwój myśli prowadzi dalej do praktyki miłosierdzia przez uczniów Chrystusa (6. *Błogosławieni miłosierni*). Przywołanie przykazania miłości wprowadza w specyfikę miłosierdzia chrześcijańskiego, tj. ukonkretnianie – na wzór Chrystusa – miłosierdzia Boga, przekraczające socjalne, filantropijne czy społeczne zaangażowanie. Nie można jednak przeoczyć, że wykonywanie przykazania miłości wobec nieprzyjaciół nie może się jednak nie liczyć z możliwościami wierzącego, co potwierdzają niedomagania Kościoła w historii, np. w stosunku do heretyków czy żydów. Wypracowaną konkretyzacją czynów miłości są tradycyjne, katechizmowe listy uczynków miłosierdzia co do ciała i duszy. Wymagają one jednak aktualizacji w wykładni, np. spragnieni to także Afrykańczycy potrzebujący wykopania studni; aktualizacji zawierającej także przestrożę przed zagrożeniem leseferyzmu. Apogeum rozdziału jest wydobywanie specyfiki chrześcijańskiego miłosierdzia: nie jest ono ogólną miłością do ludzi, okazywaniem współczucia, naprawianiem świata czy mnożeniem ilości i ofiarności dokonanych czynów, lecz jest posługiwaniem samemu Chrystusowi obecnemu w potrzebujących (Mt 25). Tak pojmowali je i przeżywali wielcy święci, np. Matka Teresa z Kalkuty. Takie miłosierdzie jest naśladowaniem proegzystencji Chrystusa i daje udział w Jego misji, losie i zastępczej śmierci.

Pogłębione ujęcie miłosierdzia domaga się też uwzględnienia wymiaru eklezjalnego (7. *Kościół w wymiarze miłosierdzia*), co oznacza kluczowość obecności Chrystusa w Kościele, ustanawiającej go sakramentem miłosierdzia oraz – jako społeczność grzeszników – jego pierwszym odbiorcą (Ef 5,23.26 n.). Wiąż Kościoła z miłosierdziem (*caritas*) polega na jedności w miłości i urzeczywistnia się na trzech drogach: głoszenie miłosierdzia, udzielanie go w sakramencie pokuty oraz jego jaśnienie w życiu i prawie Kościoła (DiM 13-14). Newralgiczne momenty tego świadectwa to najpierw przekaz biblijnego wizerunku *Boga bogatego w miłosierdzie* (Ef 2,4) – Boga miłosiernego wobec spraw grzesznego świata, w dalszej mierze to doniosłość i odpowiedzialność sakramentu pokuty, przywracającego grzesznika do wspólnoty z Bogiem i Kościołem, a wreszcie to praktyka miłosierdzia urzeczywistniająca się od zarania w sferze kulturowej i wymiarze instytucjonalnym. Probierzem tego świadectwa Kościoła jest naśladowanie nastawienia Jezusa do grzeszników i ubogich. Kościelny wymiar każe też względnić sferę dyscypliny, jako – zgodnie ze świadectwami Nowego Testamentu – sferę pełnienia miłosierdzia. Zgodność wykonywania prawa kanonicznego z Ewangelią pozwala zachować stosowanie zasady *epikii*.

Integralność rozważań nad miłosierdziem dostrzega także konteksty społeczne i polityczne (8. *O kulturę miłosierdzia*). Oznacza to z jednej strony akceptację nowoczesnego państwa socjalnego, liczącą się z jego immanentnymi ograniczeniami natury ekonomicznej i antropologicznej, z drugiej zaś przypomnienie – w ramach społecznej nauki Kościoła – aksjologicznych podstaw funkcjonowania państwa, tj. zasad sprawiedliwości, solidarności i subsydiarności, dopełnionych miłością (*Deus caritas est* 2.6; *Caritas in veritate* cz. 2). Uznanie sprawiedliwości za minimum miłości, zwła-

szcza w perspektywie duchowych potrzeb człowieka, oraz przypomnienie słabości i granic wydolności państwa opiekuńczego otwiera pole chrześcijańskiemu miłosierdziu. Rozciąga się ono także na wymiar polityczny, jakim jest zaangażowanie kościelnych organizacji i ruchów na rzecz pojednania, rozwoju i godziwości procesu wprowadzania sprawiedliwego ładu, jak np. Sant'Egidio, Pax Christi. Liczne i dramatyczne wyzwania obecnego czasu stawiają przed teologią zadanie podejmowania ich w perspektywie pytań o Boga, bazując na wolnym od relatywizmu i totalitaryzmu pojęciu sprawiedliwości oraz wykonywania jej według kryteriów słuszności zgodnych z principium miłości i dobrem wspólnym.

Zwieńczeniem publikacji jest maryjny wymiar miłosierdzia (9. *Maryja, Matka miłosierdzia*). Ewangeliczne przekazy pozwalają rozpoznać Maryję jako naczynie i narzędzie miłosierdzia Boga. Maryja reprezentuje też Kościół w jego najgłębszej istocie, tj. całkowitej egzystencji z miłosierdzia Boga oraz jako podmiot historii zbawienia będącej historią miłosierdzia. Maryja jest więc wyjątkowym owocem miłosierdzia Bożego, uosabia Ewangelię miłosierdzia oraz odzwierciedla jej istotę i piękno, stając się pierwowzorem i motywem przewodnim odnowionej kultury i duchowości miłosierdzia.

Przechodząc do części opiniującej należałoby najpierw odnieść się do tytułu publikacji. Jego polska postać (*Miłosierdzie klucz do chrześcijańskiego życia*) nie oddaje wiernie oryginału, który w punkcie wyjścia zakotwicza czytelnika w Ewangelii jako źródle, a czytana w świetle i przez pryzmat miłosierdzia ustanawia fundamentem i praktyką chrześcijańskiego życia (*Miłosierdzie. Podstawowe pojęcie Ewangelii – klucz do chrześcijańskiego życia*). Ów fundament Ewangelii, czyli orędzie Jezusa i słowo Boże, przypomina o historycznym charakterze chrześcijaństwa, jako formie wcielania i przeżywania Ewangelii przez konkretne pokolenia.

Od strony teologicznej należy najpierw podkreślić wydobycie przez autora i pogłębianie w różnych kontekstach (174) **teologicznego** („Bożego”) charakteru miłosierdzia, które długo pozostawało zdominowane poprzez użycie prawne, tzn. jako przesłanka w wymierzeniu sprawiedliwego wyroku albo poprzez traktowanie filantropijne i prywatyzujące. Wykazanie spekulatywnego i jurydycznego charakteru dotychczasowego ujmowania relacji sprawiedliwości i miłosierdzia, skutkujące sprowadzaniem miłosierdzia do szczególnego przypadku wymierzania sprawiedliwości, ukierunkowało autora ku podstawowemu źródłu teologicznemu, jakim jest Objawienie utrwalone w Piśmie św. i tradycji Kościoła. Ten biblijny priorytet zaowocował też nowym spojrzeniem na problem teodycealny (137-141) oraz na spekulatywność rozstrzygnięcia przez Augustyna sporu o predestynację (112-116).

Nie oznacza to deprecjacji i zaniechania myślenia spekulatywnego, pojawia się ono bowiem np. w metodologicznej analizie pojęcia sprawiedliwości (23), w harmonizowaniu monoteizmu z tristością Osób Bożych, w uzgadnianiu przymiotów (doskonałości) Boga z Jego wejściem w świat (102. 106-108) oraz w pogodzeniu wolności, doskonałości i wszechmocy Boga z poddaniem się Jezusa niesprawiedliwości i cierpieniu za grzeszników (w dobrowolności i suwerenności wydania się Jezusa na śmierć) (132-136). Tradycyjną „opozycję” **miłosierdzia** Boga oraz Jego **sprawiedliwości i świętości** (23 n.) autor rozwiązuje idąc – za nauczaniem Benedykta XVI (*Caritas in veritate*) – przez zmianę principiów: teologia dogmatyczna i katolicka nauka społeczna winny przyjąć prymat miłości, rozpoznający w sprawiedliwości minimum miłości potrzebnej człowiekowi.

Przeprowadzane analizy są obficie zaopatrzone w odniesienia do nauczania i doświadczeń świętych, ilustrujące prawdziwość i realność omawianych prawd, ich przeżywanie i praktykowanie, np. w poczuciu odpowiedzialności świętych kobiet za zbawienie bliźnich (126), w zastępczym cierpieniu za bliźnich – M. Kolbe i E. Stein (170); w wielkich miłośnikach Kościoła (168); w przeżyciach i nadprzyrodzonej mądrości mistyków. To obfite sięganie do hagiografii i chrześcijańskiej duchowości, przeżyć i pism świętych, wyrażające erudycję autora, wprowadza egzystencjalno-duchowościowy *locus theologicus* miłosierdzia, kreśląc przy okazji punkty orientacyjne rozwoju chrześcijaństwa (185), np. zapoczątkowanie praktyki pokutnej jako efekt rozstrzygnięcia sytuacji chrześcijan, którzy po chrzcie dopuścili się poważnego grzechu, a także sporu z Marcjonem (97). Pojawia się też ekumeniczny rys w postaci przywołań opinii M. Lutra (23; 114; 213; 227; 235), np. jego zmagania z akceptacją sprawiedliwości Bożej (91) czy D. Bonhoeffera, np. rozstrzygnięcie kwestii predestynacji oraz postaci ludzkiego miłosierdzia (152; 170; 191).

Podkreślić należy pogłębione ujęcie eklezjalnego wymiaru miłosierdzia. Chodzi tu nie tylko o licznosc i różnorodność dobroczynnej działalności chrześcijan, stopień zaangażowania, historyczną ciągłość prowadzonych dzieł czy zdolność zarządzania nowymi formami nędzy i biedy duchowej, jak samotność, ubóstwo psychiczne, brak dostępu do kultury, edukacji i udziału w życiu społecznym. Autor rozwija prawdę o Kościele, który teoretycznie i praktycznie tworzy i promuje kulturę miłosierdzia, a jego oddziaływanie, jako wspólnoty wiary, stanowi istotny społeczny motyw świadczenia miłosierdzia i nadawania mu ludzkiego oblicza solidarności, bliskości, wspólnoty. Zaznacza on, że obecność i zaangażowanie Kościoła, wyrastające z wewnętrznego, duchowego przekonania i doświadczenia wiary stanowi odpowiedź na duchowe potrzeby, których nie jest w stanie zaspokoić nawet najbardziej zoptymalizowana pomoc socjalna systemu i instytucji państwowych (214 n.). Niezastąpioną formą zaangażowania Kościoła jest też działanie wspólnot na rzecz pojednania, rozwoju i godziwego wprowadzania sprawiedliwego ładu, jak Sant'Egidio, Pax Christi (212).

W obliczu niemożności urzeczywistnienia na tym świecie ostatecznej sprawiedliwości i przebaczącego miłosierdzia czy utopijnych obietnic stworzenia rajów na ziemi, własną, niezastępowalną misją Kościoła staje się usilne głoszenie miłosierdzia i eschatologicznej nadziei, jako nadających sens ludzkiemu życiu, a nawet czyniących je możliwym w obliczu dramatycznych wydarzeń (223 n.). Stała aktualność dla Kościoła posiada przestroga przed zmieszczaniem oraz weryfikacja jego stosunku do zakresu posiadania i używania dóbr doczesnych (185-190). Zasady te powinny iść w parze z permanentną odnową nastawienia do współczesnego świata, które winna cechować nie tyle krytyka zła, co jaśniejące miłosierne spojrzenie Ojca na biedy świata (177) – wszak Kościół winien naśladować „sympatię” Jezusa skierowaną ku ludziom grzechu, porażki i ubogim (185 n.). Docenienia wymaga też przypomnienie prawdy o wspólnotocie kościelnej jako podstawowej przestrzeni okazywania miłosierdzia, nie wyłączając potrzeby i sposobu stosowania prawa kanonicznego (191-196).

Źródłem dla autora jest przede wszystkim wspomniane już Pismo św. czy to cytowane wprost, czy też przywoływane w licznych referencjach, często podawane z ważnymi wskazówkami egzegetycznymi dla pogłębionej lektury (73; 81 n.; 84; 88), np. gatunek literacki wypowiedzi o sędzie (120 n.). Jest nim także nauczanie i doświadczenia uznanych teologów i świętych, jak Tertulian (99; 155; 184); Augustyn (101 n.; 113 n.; 155. 164; 174; 178; 180; 200; 229), Jan Chryzostom (152, 155;

189), Tomasz z Akwinu (105; 109; 112; 115; 195), Bonawentura (101 n.; 110; 128), Teresa z Lisieux (104, 130, 170), Faustyna Kowalska (104; 130, 160), czy rzadziej wzmiankowani Ambroży, Bazyli, Anzelm z Canterbury, Bernard z Clairvaux, Franciszek z Asyżu, I. Loyola, B. Pascal, H.U von Balthasar, Matka Teresa. Pogłębiony charakter publikacji wynika także z obecności nauczania chrześcijańskich mistyków, jak np. Jan Tauler, Mistrz Eckhard, Henryk Suzo, Hildegarda z Bingen, Elżbieta od Trójcy Św. (89; 104; 110 n.; 129 n.; 143; 168), z uwzględnienia doktryny i praktyki miłosierdzia w religiach niechrześcijańskich (44-51) oraz etyki filozofów, jak Platon, Arystoteles, G.W.F. Hegel, I. Kant, E. Husserl, E. Levinas, M. Foucault, P. Ricoeur (32-43). Zajmujące trzydzieści stron przypisy (239-270) dokumentują rzetelność myśli autora, a przy okazji stanowią propozycję literatury dla pogłębienia szczegółowych tematów, także własnych opracowań autora.

Cenną i mocną stroną książki stanowi wieloaspektowe uwzględnienie egzystencjalnych wymiarów i powiązań miłosierdzia. Dotyczy to najpierw wykazania niezbywalności miłosierdzia w życiu nowoczesnego społeczeństwa (190 n.), i to nie tylko z racji immanentnych granic państwa socjalnego (199-204) czy potrzeby wsparcia go w jego zadaniach (213 n.), ale jako warunek integralnego traktowania człowieka, tj. osoby potrzebującej nie tylko zaspokojenia potrzeb materialnych, ale i duchowych, jak czas na osobiste spotkanie, wysłuchanie, okazanie sympatii czy pocieszenie (208 n.; 214-218). Praktycznym i pastoralnie pożytecznym aspektem religijnym jest aktualizująca interpretacja katechizmowych uczynków miłosierdzia wobec duszy i ciała (158-161; 217 n.), aktualność i nośność kultu Najświętszego Serca Jezusa jako duchowego źródła czynów miłosierdzia (127-132) czy też przestroga przed leseferyzmem (162 n.) oraz fałszywą, jałową pobożnością pozbawioną czynów (170). Przywołane też zostały wypracowane przez duchowość chrześcijańską praktyczne postawy wobec cierpienia, jak apatia i ataraksja ojców greckich, doświadczenie spokoju niemieckich mistyków, indyferencja I. Loyoli czy oczekiwanie stwórczego spełnienia Ch. Peugy (143). Niezbywalność chrześcijańskiego miłosierdzia znamienne wyraża retoryczna alternatywa: czy współczesny trend ku *wellness* usunie cierpienie? czy raczej ufność, że nasze zdrowie jest w ranach Chrystusa (Iz 53,5; 1 P 2,24) (94)?

Rozległość myślowych horyzontów autora ilustruje też ukazanie niezbywalności pojednania i przebaczenia w sferze niesprawiedliwości naruszających relacje społeczne na poziomie narodu, np. podczas wojny, ale także w dramatycznych krzywdach doświadczanych przez pojedynczych ludzi, jak np. zabójstwo krewnego (156 n.). Pogłębione spojrzenie i wrażliwość autora przejawiają się też w dostrzeżeniu i okazywaniu zrozumienia dla trudności ludzi niewierzących w okazywaniu wiary i nadziei wobec niezawinionego cierpienia (144) czy podkreślenie wymogu zgodnego ze sprawiedliwością, ale i miłosiernego wyjaśniania i upominania bliźnich obciążonych winą (163). Autor podkreśla też potrzebę miłosierdzia w ramach międzypokoleniowej sprawiedliwości, dochodzącej do głosu w zadłużaniu się na konto przyszłych pokoleń, odpowiedzialności za ochronę stworzenia (ekologia) czy polityki azylowej i migracyjnej (203; 206; 214 n.).

Jak każde ludzkie dzieło, tak i recenzowana publikacja może być ulepszona. Taką mogłoby ją uczynić dołączenie cytatów tekstów źródłowych, choćby przywoływanych w publikacji świętych, mistyków i teologów, jak ma to już miejsce w przypadku homilii Jana Chryzostoma (188 n.), rozważań D. Bonhoeffera (s. 153) czy modlitwy św. Faustyny (s. 160 n.). Mogłyby to być także teksty ilustrujące praktykę dzieł

miłosierdzia w formie reportażu, wywiadu czy świadectw. Prezentacja przykazania miłości zyskałaby na wnikliwości, gdyby uwzględnić etykę innych religii, niejako już „zadatkowaną” w omówieniu złotej reguły (147 nn.). Rozdział poświęcony mariologii mógłby, analogicznie do struktury konstytucji *Lumen gentium*, być częścią rozdziału eklezjologicznego. Można by również rozważyć umiejscowienie niektórych akapitów, jak np. akapit o Bogu miłości – według Akwinaty (105) – powinien raczej stanowić wprowadzenie do paragrafu, podobnie omówienie ograniczeń analogii (109). Z zagadnień, nawiązania do których można by było oczekiwać, warto wskazać problem chrześcijan żyjących w powtórnych związkach, czy ideę i praktykę opcji na rzecz ubogich w doświadczeniu Kościoła Ameryki Łacińskiej i Afryki. Praktyczniejsza dla lektury byłaby też obecność przypisów raczej na dole strony niż na końcu publikacji.

Ewentualne wątpliwości dotyczyłyby potrzeby tak obszernego miejsca poświęconego niektórym zagadnieniom, jak wyjaśnienia dotyczące doktryny hinduizmu i islamu wraz z krytyką ich europejskich postaci (44-47) czy kwestii wojny, jako wprowadzenia politycznego wymiaru miłosierdzia (210 n.). Doprecyzowania wymagałyby słowa o męczennikach heretyków i komunizmu (151). Jest też kilka niejasnych stwierdzeń, będących chyba kwestią przekładu, np. *Bóg niejako sam się wycofuje, aby zrobić miejsce dla swojego miłosierdzia i życia* (93).

Konkludując trzeba powiedzieć, że książka prawdziwie zasługuje na rekomendację i upowszechnianie. Jak przystało na „teologa pierwszej ligi”, W. Kasperowi udało się w sposób wszechstronny i pogłębiony ukazać chrześcijańskie miłosierdzie i miłosierną miłość, które – na podstawie objawienia chrześcijańskiego, duchowych doświadczeń, pastoralnych racji, a także argumentów rozumowych – przekonująco uzasadnia tytułowe przesłanie o miłosierdziu jako ewangelicznym kluczu do chrześcijaństwa. Do sięgnięcia po publikację zachęca też przejrzysta struktura (9 rozdziałów i 49 paragrafów) oraz nienaganna strona edytorska (tylko jedna dostrzeżona literówka: „ludykie” na s. 196). Należy jednak nadmienić, że lektura tej książki, stanowiącej pogłębioną i egzystencjalnie nośną wizję chrześcijańskiej doktryny i *praxis*, weryfikującą przy okazji niektóre stereotypy i mity, jest nie tylko pociągająca, ale i budzi niepokój, a mianowicie skłaniania do rachunku sumienia, a także realności wykonywania przesłania miłosierdzia na płaszczyźnie społecznej.

Ks. Grzegorz Dziewulski

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Magdalena LEMECHA. *Obrzędy przejścia we współczesnej Japonii*. Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2014 ss. 158.

Czy we współczesnym społeczeństwie, zdominowanym przez osiągnięcia i wynalazki techniczne, racjonalność i wydajność, jest miejsce na zjawiska rytualne związa-