

kard. Walter Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań 2014, ss. 269 (*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 wydanych książek *Rzeczywistość wiary* (1979), *Jezus Chrystus* (1983), *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół* (2005), czy też wygłoszonego na konsystorzu 24 lutego 2014 r. referatu, w którym m.in. postuluje on rozważenie możliwości dopuszczania do Komunii św. osób rozwiedzionych, żyjących w powtórnym, niesakramentalnym związku¹. Jak autor we wstępie zaznacza, do problematyki miłosierdzia podchodzi kolejny raz, a więc z багаżem przemyśleń i krytycznym dystansem, co zapowiada dojrzałość myśli. Wolno się domyślać, że nie bez wpływu była też promowana przez papieża Franciszka (rekomendującego zresztą niniejszą książkę!) opcja na rzecz ubogich oraz chęć pewnego podsumowania aktywności teologicznej i pasterskiej posługi biskupa diecezji Rottenburg–Stuttgart (1989–1999).

Pierwsze skojarzenie polskiego czytelnika z tytułem książki kieruje go ku przebaczeniu grzesznikowi, w dużej mierze naznaczonemu kultem Miłosierdzia Bożego, oraz ku działalności dobroczynnej, bliskiej Polakom dzięki wezwaniu św. Jana Pawła II do *wyobraźni miłosierdzia* (Łagiewniki 2002). Sięgając do spisu treści, okazuje się 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, 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 praktykę innych religii oraz uniwersalną zasadę moralną, w postaci złotej reguły. Istotny etap objawienia prawdy o miłosierdziu Boga zawiera Stary Testamenty [3. *Przesłanie Starego Testamentu*]. Już podstawowa analiza terminologii hebrajskiej odsłania niezwykłą i nieoczywistą łaskawość Boga wobec grzesznika i ubogiego. Wymownym tego urzeczywistnieniem

¹ <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

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 uciemiężenia wierność Boga. Sprzeciw Boga wobec wiarołomstwa ludu (Oz 1, 6.9) 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 do 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 mogąc już spodziewać czegośkolwiek 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 Wcieleń, narodzin i życia Jezusa rozpoczyna przewartościowanie dotychczasowego porządku. Wymownym wyrazem tej nowości jest orędzie i dzieła Jezusa, stanowiące definitywnie i powszechnie świadectwo 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. Kluczowa okazuje się postawa progzystencji 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, bo 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 karzącą go.

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, organizującego dla pozostałych przymiotów. 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, ma 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 Jego 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 stosowanej 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 stanowi wydobywanie specyfiki chrześcijańskiego miłosierdzia: nie jest ono ogólną miłością do ludzi, okazywaniem współczucia, naprawianiem świata czy mnożeniem ofiarności i liczby dokonanych czynów, lecz jest posługiwaniem samemu Chrystusowi obecnemu w potrzebujących (Mt 25). Tak pojmowali je i przeżywali wielcy święci miłośnicy, np. Matka Teresa z Kalkuty. Takie miłosierdzie jest naśladowaniem proegzystencji Chrystusa i daje udział w Jego misji, losie i następnej 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, 23.26n). Wiąż Kościoła z miłosierdziem (*caritas*) polega na jedności w miłości, i urzeczywistnia się na trzech drogach: głoszeniu miłosierdzia, udzielaniu go w sakramencie pokuty oraz jego jaśnieniu 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 odpowiedniość 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 na grzeszników i ubogich. Kościelny wymiar każe też uwzględnić sferę dyscypliny jako – zgodnie ze świadectwami Nowego Testamentu – sferę pełnienia miłosierdzia. Zgodność wykonywania prawa kanonicznego z Ewangelią pozwala zachować stosowanie zasady *epiki*.

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, zwłaszcza 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 (s. 174) teologicznego („Bożego”) charakteru miłosierdzia, które długo pozostawało zdominowane albo użyciem prawnym, tj. jako przesłanka w wymierzeniu sprawiedliwego wyroku albo traktowaniem filantropijnym i prywatyzującym. Wykazanie spekulatywnego i jurydycznego charakteru dotychczasowego ujmowania relacji sprawiedliwości i miłosierdzia, skutkujące sprawadzaniem miłosierdzia do szczególnego przypadku wymierzania sprawiedliwości, ukierunkowało autora ku podstawowemu źródłu teologicznemu, jakim jest objawienie utrwalone w Piśmie Świętym i tradycji Kościoła. Ten biblijny priorytet zaowocował też nowym spojrzeniem na problem teodycealny (s. 137–141) oraz na spekulatywność rozstrzygnięcia przez Augustyna sporu o predestynację (s. 112–116).

Nie oznacza to deprecjacji i zaniechania myślenia spekulatywnego, pojawia się ono bowiem np. w metodologicznej analizie pojęcia sprawiedliwości (s. 23), w harmonizowaniu monoteizmu z troistością osób Bożych, w uzgadnianiu przymiotów (doskonałości) Boga z Jego wejściem w świat (s. 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) (s. 132–136). Tradycyjną „opozycję” miłosierdzia Boga oraz Jego sprawiedliwości i świętości (s. 23n) autor rozwiązuje, idąc za nauczaniem Benedykta XVI (*Caritas in veritate*) przez zmianę pryncypiów: teologia dogmatyczna i katolicka nauka społeczna winny przyjąć prymat miłości, rozpoznający w sprawiedliwości minimum miłości potrzebnej człowiekowi.

Przeprowadzane analizy są obficie zaopatrzone odniesieniami do nauczania i doświadczeń świętych, ilustrującymi prawdziwość i realność omawianych prawd, ich przeżywanie i praktykowanie, np. w poczuciu odpowiedzialności świętych kobiet za zbawienie bliźnich (s. 126), w zastępczym cierpieniu za bliźnich – Maksymilian Kolbe i Edyta Stein (s. 170); w wielkich miłosierdnikach Kościoła (s. 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 (s. 185), np. zapoczątkowanie praktyki pokutnej jako efektu rozstrzygnięcia sytuacji chrześcijan, którzy po chrzcie dopuścili się poważnego grzechu, a także sporu z Marcjonem (s. 97). Pojawia się też ekumeniczny rys w postaci przywołań opinii Marcina Lutra (s. 23; 114; 213; 227; 235), np. jego zmagania z akceptacją sprawiedliwości Bożej (s. 91) czy D. Bonhoeffera, np. rozstrzygnięcie kwestii predestynacji oraz postaci ludzkiego miłosierdzia (s. 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 zaradzania nowym formom nędzy i biedy duchowej, jak samotność, ubóstwo psychiczne, brak dostępu do kultury, edukacji i udziału w życiu społecznym. Autor rozwija prawdę, że Kościół teoretycznie i praktycznie tworzy i promuje kulturę miłosierdzia, a jego oddziaływanie jako wspólnoty wiary stanowi istotny społecznie 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 (s. 214n).

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

Dla autora źródłem jest przede wszystkim wspomniane już Pismo Święte czy to cytowane wprost, czy też przywoływane w licznych referencjach, często podawane z ważnymi wskazówkami egzegezytycznymi w celu pogłębionej lektury (s. 73; 81n; 84; 88), np. gatunek literacki wypowiedzi o sędzie (s. 120n). Jest nim także nauczanie i doświadczenia uznanych teologów i świętych, jak: Tertulian (s. 99; 155; 184); Augustyn (s. 101n; 113n; 155; 164; 174; 178; 180; 200; 229), Jan Chryzostom (s. 152, 155; 189), Tomasz z Akwinu (s. 105; 109; 112; 115; 195), Bonawentura (s. 101n; 110; 128), Teresa z Lisieux (s. 104, 130, 170), Faustyna Kowalska (s. 104; 130, 160), czy rzadziej wzmiankowani: Ambroży, Bazyli, Anzelm z Canterbury, Bernard z Clairvoix, Franciszek z Asyżu, Ignacy Loyola, Pascal, H.U von Balthasar, Matka Teresa. Pogłębiony charakter publikacji wynika także z obecności nauczania chrześcijańskich mistyków, takich jak np.: Jan Tauler, Mistrz Eckhard, Henryk Suzo, Hildegarda z Bingen, Elżbieta od Trójcy Świętej (s. 89; 104; 110n; 129n; 143; 168), z uwzględnieniem 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 (s. 32–43). Zajmujące 30 stron przypisy (s. 239–270) dokumentują rzetelność myśli autora, a przy okazji stanowią propozycję literatury do 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 (s. 190n), i to nie tylko z racji immanentnych granic państwa socjalnego (s. 199–204) czy potrzeby wsparcia go w jego zadaniach (s. 213n), 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 (s. 208n; 214–218). Praktycznym i pastoralnie pożytecznym aspektem religijnym jest aktualizująca interpretacja katechizmowych uczynków miłosierdzia wobec duszy i ciała (s. 158–161; 217n), aktualność i nośność kultu Najświętszego Serca Jezusa jako duchowego źródła czynów miłosierdzia (s. 127–132), czy też przestroga przed leseferyzmem (s. 162n) oraz fałszywą, jałową pobożnością pozbawioną czynów (s. 170). Przywołane też zostały wypracowane przez duchowość chrześcijańską praktyczne postawy wobec cierpienia, jak apatia i ataraksja ojców greckich, doświadczenie spokoju niemieckich mistyków, indyferencja Ignacego Loyoli czy oczekiwanie stwórczego spełnienia Ch. Peugy (s. 143). Niezbywalność chrześcijańskiego miłosierdzia zmiennie wyraża retoryczna alternatywa: czy współczesny trend ku *wellness* usunie cierpienie? Czy nie raczej nasze zdrowie jest w ranach Chrystusa (Iz 53, 5; 1 P 2, 24), (s. 94)?

Szerokość horyzontów autora ilustruje też ukazanie niezbywalności pojednania i przebaczenia w sferze niesprawiedliwości naruszających relacje społeczne na poziomie narodu, np. podczas wojny, ale i także w dramatycznych krzywdach doświadczanych przez pojedynczych ludzi, jak np. zabójstwo krewnego (s. 156n). Pogłębione spojrzenie i wrażliwość autora przejawiają się też w dostrzeżeniu i okazywaniu zrozumienia trudności ludzi niewierzących w okazaniu wiary i nadziei wobec niezawinionego cierpienia (s. 144) czy podkreślenie wymogu zgodnego ze sprawiedliwością, ale i miłosierdnego wyjaśniania i upominania bliźnich obciążonych winą (s. 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 (s. 203; 206; 214n).

Jak każde ludzkie dzieło, tak i recenzowana publikacja może być ulepszona. Taką mogłoby ją uczynić dołączenie tekstów źródłowych, choćby przywoływanych w publikacji świętych, mistyków i teologów, jak w przypadku homilii Jana Chryzostoma (s. 188n), rozważań D. Bonhoeffera (s. 153) czy modlitwy św. Faustyny (s. 160n). 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 (s. 147nn). 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 wg Akwinaty (s. 105) powinien raczej stanowić wprowadzenie do paragrafu, podobnie omówienie ograniczeń analogii (s. 109). Z zagadnień, których nawiązania można by było oczekiwać, warto wskazać problem chrześcijan żyjących w powtórnych

związках czy ideę i praktykę opcji na rzecz ubogich w doświadczeniu Kościoła Ameryki Łacińskiej i Afryki. Bardziej praktyczna w lekturze byłaby też obecność przypisów 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 (s. 44–47) czy kwestii wojny jako wprowadzenia politycznego wymiaru miłosierdzia (s. 210n). Doprecyzowania wymagałyby słowa o męczennikach heretyków i komunizmu (s. 151). Jest też kilka niejasnych stwierdzeń, będących chyba kwestią przekładu, np. *Bóg niejako sam się wycofuje, aby zrobić miejsce dla swojego miłosierdzia i życia* (s. 93).

Konkludując, trzeba powiedzieć, że książka prawdziwie zasługuje na rekomendację i upowszechnianie. Jak przystało „teologowi 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

Księga zapowiedzi łacińskiej parafii katedralnej w Łucku 1782–1826, opr. Maria Dębowska, Lublin 2013, ss. 318.

Z radością należy uznać fakt, że dr hab. Maria Dębowska z Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych w Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II wydała drukiem kolejną publikację dotyczącą terenów diecezji łuckiej na Wołyniu. Jest to tym razem publikacja łacińskiego rękopisu archiwalnego zatytułowanego *Liber proclamarum bannarum sive denuntiationum Ecclesiae parochialis Luceoriensis tituli S. Jacobi Apostoli. Comparatus die 29 Aprilis Anno Domini 1782*. Autorka słusznie nadała temu dziełu znacznie prostszy polski tytuł, który precyzyjnie i jasno określa zawartość treściową publikowanego dokumentu.

Edycja źródłowa poprzedzona jest wstępem, w którym wyjaśnione są najpierw problemy badawcze dotyczące parafii św. Jakuba w Łucku. Nie wiadomo kiedy parafia powstała, pierwsze dokumenty świadczące o jej istnieniu wystawione zostały w 1545 r. przez Zygmunta Augusta, wielkiego księcia litewskiego, który potwierdził wcześniej dokonane nadania. Parafia ta obsługiwała duszpastersko mieszkańców miasta i okolicznych wsi, a katedra służyła mieszkańcom górnego i dolnego zamku w Łucku. Świątynia św. Jakuba usytuowana była przy ul. Tylniej, niedaleko Styru. Murowana, a wyglądem architektonicznym przypominała cerkiew, stąd w XIX w. twierdzono, że była to cerkiew prawosławna lub unicka. Kres jej działania związany był z pożarem, który wybuchł w Łucku 5 września 1781 r. Ogień strawił wówczas większą część miasta. Spłonęły wówczas dwie katedry – łacińska i ormiańska, umiejscowione w górnym i dolnym zamku. To, co zostało z katedry łacińskiej nie nadawało się do remontu, dlatego zdecydowano się na wystaranie w Komisji Edukacji Narodowej, w której posiadaniu był majątek pojezuicki, aby tam przenieść kościół katedralny. Dokonał tego dekretem z 13 stycznia 1783 r. biskup łucki Feliks Paweł Turski. Natomiast kościół św. Jakuba został przekazany zakonowi bonifratrów, którzy w tym mieście pielęgnowali chorych.

Proces zawarcia związku małżeńskiego, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, obowiązek trzykrotnego wygłoszenia zapowiedzi. W XVIII i XIX w. najczęściej czyniono to publicznie w kościele podczas odprawianych nabożeństw w niedzielę lub święta. Obowiązkowi temu czyniono zadość w miejscu stałego lub czasowego przebywania nupturientów. Była możliwość uzyskania dyspensy, udzielanej przez władzę kościelną. Fakt wygłaszania zapowiedzi był odnotowywany w księdze (*liber bannorum*). Księga została wydana zgodnie z wymogami edytorskimi. Zapisy w niej dokonywane publikowane są z zachowaniem języka wpisu, a każdy z nich został opatrzony osobnym numerem. Łącznie znajduje się w niej 1060 wpisów. Autorka czasami umieszczała dodatkowe informacje dotyczące nupturientów, które zaczerpnęła z wydanej przez siebie wcześniej publikacji *Status animarium łacińskiej parafii katedralnej w Łucku 1815–1819* (Lublin 2013).

Księgi zapowiedzi te nie miały tak wielkiego znaczenia jak księgi małżeństw (*liber copulatum, liber matrimonium*), dlatego nie przykładano do nich tak wielkiej wagi i szacunku jak do tych, w których zapisywano fakt zawarcia związku małżeńskiego. Traktowano je jako księgi o charakterze pomocniczym, i to zaważyło na tym, że do obecnych czasów tych ksiąg zachowało się bardzo niewiele. Dlatego fakt wydania jednej z nich drukiem należy przyjąć jako bardzo ciekawą publikację o funkcjonowaniu administracji kościelnej w XVIII i XIX w.

ks. Mieczysław Różański

prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie