

# Kardynał na manowcach – o dwóch książkach kardynała Waltera Kaspera

*Tomasz Rowiński, Piotr Chrzanowski*

**P**rzygotowania do Synodu biskupów w roku 2015, tematycznie będącego kontynuacją Synodu z roku 2014, odbywały się w medialnej ciszy. Zupełnie inaczej niż rok wcześniej, kiedy mieliśmy do czynienia z istną batalią – hierarchowie, teologowie, publicyści nieustannie wręcz przedstawiali stanowiska w rozmaitych sprawach mniej lub bardziej związanych z problematyką zwołanego przez Papieża spotkania. Jak wiadomo, Synod, który odbył się w roku 2014, został w znacznej mierze zdominowany przez dyskusję na temat propozycji kardynała Waltera Kaspera, by pod pewnymi warunkami dopuścić do Komunii osoby rozwiedzione i żyjące w ponownych związkach, jak sakramentalni mąż i żona. Niewiele mu ustępowała sprawa szczególnej obecności w duszpasterstwie Kościoła osób homoseksualnych. Propozycja dotycząca „nowych związków” padła podczas konsystorza w lutym i właściwie nie przestawała być komentowana z dużą intensywnością, aż do jesieni. Dziś nie ma wątpliwości, że „reformacja Kaspera”, wsparta w szczególności przez episkopat niemiecki, nie była i nie jest jedynie propozycją duszpasterską, ale sięgnęła dużo głębiej, podważając fundamentalny charakter sakramentów i radykalność oddzielenia Boga i grzechu. Nie chodziło już tylko o dostrzeżenie trudnych okoliczności, w jakich znajduje się czasem ten czy inny wierzący, ani o uproszczenie procedur, jak to stało się w przypadku procesu badania ważności zawarcia węzła małżeńskiego. Tego typu proceduralne decyzje podjął Papież Franciszek choćby w swoim niedawnym *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Pozorny radykalizm miłosierdzia kardynała Kaspera, w rzeczywistości będący propozycją sekularyzacji katolicyzmu i dostosowania go do liberalnych standardów tego świata, okazał się niczym innym, jak właśnie radykalizmem liberała,

który zawsze jest przeciwny „granicom” stawianym w świecie przez inne siły niż jego własna ideologia. Wprowadzenie w życie propozycji kardynała Kaspera byłoby zniesieniem takiej granicy wewnątrz samego Kościoła. Oznaczałoby to, że w praktyce można w Kościele rozwiązywać sprawy w kwestiach najważniejszych wedle zasad liberalnych, a katolickość nie posiada żadnej własnej racjonalności opartej na rzeczywistości nierozpoznawanej przez nowych barbarzyńców, by posłużyć się diagnozą sytuacji znaną z *Dziedzictwa cnoty* Alasdaira MacInyre’a. Można powiedzieć, że quasi-teologia liberalna określałaby w praktyce zasady przystępowania katolików do przyjmowania Ciała Pańskiego. Quasi-teologia, czyli zasady liberalne i ateistyczne strojące się w szaty refleksji religijnej. Dobrze wyczuwały to liczne media sformatowane właśnie liberalnie – świeckie, ale także niektóre formalnie katolickie, podgrzewając oczekiwania zmian, które, wbrew zapewnieniom samego kardynała Kaspera, miałyby charakter właśnie radykalny. Nie sposób ocenić tegorocznej ciszy przedsynodalnej z perspektywy efektów, jakie zostaną osiągnięte podczas tego zgromadzenia. Może ona oznaczać i ukryte przygotowania „reformatorów” do zasadniczego ataku na katolickie nauczanie, jak i to, że przesilenie w kryzysie, który ujawnił się na szczytach kościelnej hierarchii, mamy tymczasowo za sobą.

Spokój, który obserwujemy, pozwala jednak zająć się lekturą nie tylko codziennie pojawiających się nowych komentarzy, ale także książek, które stanowią zasadniczy wykład argumentacji stron sporu doktrynalnego, jaki niewątpliwie upublicznił się w Kościele. Mamy zatem tom *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, nazywany „książką pięciu kardynałów”, której omówienie pojawiło się w poprzednim numerze „Christianitas”, ale mamy też dwie pozycje kardynała Kaspera – pierwsza z nich to próba przekrojowego ujęcia tematu miłosierdzia w wierze i doświadczeniu wspólnego Kościoła<sup>1</sup>, a druga, omawiana przez nas najpierw, jest *de facto* odpowiedzią niemieckiego hierarchy na krytykę swojego stanowiska zawartą w tzw. „książce pięciu kardynałów” i bardziej bieżących omówieniach.

<sup>1</sup> Kard. Walter Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Wydawnictwo św. Wojciech, przeł. R. Zajączkowski, s. 270.

\* \* \*

<sup>2</sup> Kard. Walter Kasper,  
*Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*,  
Biblioteka „Więzi”,  
przeł. K. Markiewicz, s. 144.

Wydana nie tak dawno przez Bibliotekę „Więzi” książka kardynała Waltera Kaspera pt. *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*<sup>2</sup> obciążona jest swego rodzaju grzechem pierworodnym. Jest to doraźna publicystyka, zamierzona przez autora jako poparcie jego lansowanych od pewnego czasu, bardzo kontrowersyjnych propozycji zmian już nie tylko w dyscyplinie, ale także w nauczaniu Kościoła. W związku z tym z książki nierzadko więcej dowiadujemy się o autorze niż o tytułowym bohaterze.

Zacznijmy od tego, co nowego wnosi kardynał Kasper do naszej wiedzy o Papieżu Bergogliu. Bardzo pouczający jest pod tym względem trzeci rozdział książki zatytułowany *Uwarunkowania historyczne i teologiczne*. Znamienne jest w nim takie oto podsumowanie: „Wpływ oświeceniowej jak i romantyczno-idealistycznej myśli europejskiej świadczy o tym, że przy całej swej samodzielności i oryginalności teologia argentyńska, podobnie jak argentyńska kultura, jest silnie zakorzeniona w dziedzictwie Starego Kontynentu. Współcześni argentyńscy teologowie są doskonale obeznani z teologią francuską (Henri de Lubac, Yves Congar i inni) oraz XX-wieczną filozofią (Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion i inni). Wielu spośród nich studiowało w Bonn, Innsbrucku, Monachium, Fryburgu Bryzgowijskim i Tybindze” (s. 37).

Tę, naszym zdaniem słuszną, tezę Kaspera o zakorzenieniu w europejskim dziedzictwie uwydatni jeszcze rozważenie paru podstawowych faktów społeczno-ekonomicznych o Argentynie. Przede wszystkim musimy pamiętać, że jest to kraj względnie zamożny. Wskaźniki dochodu narodowego na osobę, zarówno w ujęciu bezwzględnym, jak i z uwzględnieniem parytetu siły nabywczej, sytuują ojczyznę Papieża Franciszka na poziomie Polski. Także etniczna kompozycja społeczeństwa argentyńskiego jest bardzo europejska. Biali stanowią zdecydowanie ponad 90 procent ogółu mieszkańców. Potomkowie Indian to zaledwie kilka procent obywateli, prawie nie ma tam potomków czarnych niewolników. Nie ulega zatem wątpliwości, że choć Papież Franciszek pochodzi z kraju bardzo odległego geograficznie, jest on Biskupem Rzymu zdecydowanie europejskim. Zwłaszcza jeśli uwzględnimy jego rodzinne korzenie i fakt, że należy dopiero do pierwszego

pokolenia urodzonego poza Europą geograficzną. Jorge Bergoglio jest zdecydowanie bardziej europejski niż jakikolwiek kardynał australijski, nowozelandzki, kanadyjski, nie mówiąc już o tych, którzy pochodzą ze Stanów Zjednoczonych. Wielce zadziwiający jest w tym kontekście rozpowszechniony pogląd, że Franciszek jest jakimś Papieżem z peryferii, czymś zgoła niezwykłym i niespotykanym w dziejach Kościoła, wnoszącym coś całkowicie nowego i odmiennego od dotychczasowych zwyczajów. Jest wręcz przeciwnie. Franciszek to typowy przedstawiciel zachodnioeuropejskiego katolicyzmu w jego tzw. głównym nurcie, tak jak ukształtował się on po ostatnim Soborze powszechnym. Oczywiście z lokalnym kolorytem, dotyczącym jednak spraw zdecydowanie drugorzędnych. Przyznaje to zresztą otwarcie kardynał Kasper, kiedy we wspomnianym rozdziale pisze: „Za pontyfikatu obecnego papieża z nową świeżością powiał duch Soboru Watykańskiego II” (s. 39). (Należałoby jednak zauważyć, że tak jednoznaczna deklaracja wyrwała się chyba kardynałowi trochę mimo woli. W innych bowiem miejscach twierdzi, choć bez przekonującej argumentacji, że Franciszek kontynuuje główne linie dwóch poprzednich pontyfikatów). Jeżeli więc mówimy o peryferiach, to trzeba powiedzieć jasno, że w pozytywnym sensie peryferyjni byli św. Jan Paweł II i Benedykt XVI. Ten pierwszy dlatego, że przynosił doświadczenie Kościoła zza żelaznej kurtyny i tylko bardzo młodym fanom Franciszka może się zdawać, że o peryferyjności decyduje odległość miejsca pochodzenia od Rzymu. Kraków pod komunistyczną dyktaturą był od niego zdecydowanie bardziej oddalony niż współczesne Buenos Aires, a przesiąknięty polskim romantyzmem Wojtyła od Bergogli, którego rodzice opuścili Włochy zaledwie kilka lat przed jego narodzinami. O Benedykcie XVI nawet nie ma co wspominać. Od pierwszego do ostatniego przemówienia jego sprzeciw wobec światowości w Kościele pozostaje bezdyskusyjny, a rozróżnienie pomiędzy Soborem Ojców a soborem mediów jest kluczową wskazówką interpretacyjną dla odróżnienia właściwej Soborowi powszechnemu asystencji Ducha Świętego od światowego ducha, który przeniknął wiele soborowych i posoborowych tendencji w głównym nurcie katolicyzmu.

Kardynał Kasper twierdzi, że kluczowym pojęciem pontyfikatu Franciszka jest miłosierdzie. Trudno z tą bardzo ogólną

teżą dyskutować. Autor słusznie zresztą podkreśla, że w warstwie teologicznej znaczenie Bożego miłosierdzia zostało potężnie wyeksponowane przez bezpośrednich poprzedników Franciszka, zwłaszcza w encyklikach *Dives in misericordia* z 1980 i *Deus caritas est* z 2005 roku (s. 58 i 59). Nie jest jednak jasne, co Kasper ma na myśli, pisząc: „uznanie miłosierdzia za główną zasadę hermeneutyczną można określić również mianem zmiany paradygmatu, polegającej na przejściu od metody dedukcyjnej do metody w duchu *widzieć – osądzać – działać*, która ma początkowo charakter indukcyjny i dopiero w drugim etapie wprowadza kryteria teologiczne” (s. 60). Mimo bardzo długich i niejasnych dalszych wywodów, próbujących uzasadnić, że „zmiana paradygmatu nie podważa jednak wiążących dotychczas prawd”, trudno opędnąć się od wątpliwości, że owa indukcja i drugi element wspomnianej triady, czyli osąd, niekoniecznie muszą się już dokonywać według niezmiennej nauki Kościoła, co staje się wyraźne, zwłaszcza jeżeli powrócimy do wcześniejszego (s. 34) przywołania tej triady jako konstytutywnego elementu teologii wyzwolenia. Trzeba też zauważyć, że odziany w purpurę autor nie ustrzegł się w tych fragmentach wybiórczego i tendencyjnego cytowania Ewangelii. Albowiem słusznie pisze Kasper, że cytowane przez św. Łukasza (6,36) wezwanie „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec Wasz jest miłosierny» ma dalekosiężne skutki dla codziennej praktyki życia chrześcijańskiego, w której muszą być obecne uczynki miłosierdzia względem ciała i duszy” (s. 61). Skoro jednak tak, to wypadałoby też przypomnieć analogiczne wezwanie „Bądźcie doskonali, jako doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Być może wtedy kardynał ustrzegłby się wątpliwych uwag, wypowiedzianych przy innej okazji, gdzie stawiane przez Kościół wymaganie abstynencji seksualnej jako warunku dopuszczenia osób w związkach niesakramentalnych do sakramentów określił mianem heroicznej drogi jedynie dla wybranych (wywiad dla amerykańskiego, katolickiego magazynu „Commonweal” z 7 maja 2014).

Autor wstępu do polskiego wydania książki Waltera Kaspera, redaktor naczelny kwartalnika „Więź”, uznaje kardynała za „myśliciela wybitnego i głębokiego” (s. 5). Trudno jednak znaleźć uzasadnienie dla tych pochwalnych epitetów. Podobne odczu-

cie towarzyszy zresztą lekturze kolejnego, szóstego rozdziału recenzowanej książki, *Eklezjologia ludu Bożego w konkretnym wymiarze*. Kasper przystępuje tu dość zdecydowanie do obrony swoich tez dotyczących dopuszczenia rozwodników w powtórnych związkach do Komunii. Zastrzega się, co prawda, że w swoim wystąpieniu na Konsystorzu w lutym 2014 roku tylko otworzył dyskusję, a zagadnienie pozostawił „otwartym, wyraźnie odsyłając do rozstrzygnięć podejmowanych przez Synod w łączności z Papieżem” (s. 71). Kardynał Kasper przywołuje tu na pomoc nauczanie o *sensus fidei*, „duchowej wrażliwości wiernych na to, co jest istotne w wierze oraz w życiu z wiary” (s. 68). Zdaniem niemieckiego purpurata to nauczanie, tak wyraźnie podkreślone przez ostatni Sobór, zostało następnie zaniedbane i dopiero Papież Franciszek sięga po nie bez obaw, że zostanie ono nadużyte przez wewnętrznych kontestatorów. A przecież zdaniem Kaspera sprawa traktowania rozwodników w ponownych związkach, choć nie jest „jedynym, a tym bardziej głównym problemem rodziny w czasach współczesnych, to dla wielu chrześcijan stała się ona probierzem dostosowania nowego stylu duszpasterskiego do wyzwań epoki” (s. 72). Od „wybitnego i głębokiego” teologa oczekiwać można jednak świadomości, że *sensus fidei* nie odnosi się jedynie do chrześcijan żyjących tu i teraz, ale musi odzwierciedlać przekonania, które podzielane były zawsze, wszędzie i przez wszystkich. Nie jest zatem żadnym argumentem, że za zmianą postulowaną przez Kaspera opowiadają się współcześni niemieccy chrześcijanie. Trudno nie zauważyć, że oponenci kardynała Kaspera dali na jego konsystorialną mowę odpór poważny, intelektualnie solidny i mocno uzasadniony. Mowa tu oczywiście o znakomitej książce *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, zwanej książką pięciu kardynałów<sup>3</sup>. Odpór ten oparty jest na poważnym studium Ewangelii i Tradycji. Na to wszystko Kasper potrafi tylko, folgując swojej złości, odpowiedzieć, że „konieczność *pozostawania w prawdzie* jest dla mnie równie oczywista, co dla wszystkich zaangażowanych w dyskusje teologów; należy natomiast rozstrzygnąć kwestię, co konkretnie oznacza prawda w sensie biblijnej wierności – prawdy Boga (*emet*) w konkretnej sytuacji” (s. 71). Trudno nie zauważyć, że polemikę zastępują tu erudycyjne popisy wyrażające się nie w argumentach, a w rzucaniu hebrajskich słówek.

<sup>3</sup> Recenzja tej książki ukazała się w „Christianitas”, nr 58, T. Rowiński, P. Chrzanowski, *Książka w Watykanie zakazana?*, s. 189.

Folgowanie złości i urazom, które każe dopatrywać się w wypowiedzi niemieckiego kardynała jakiejś poważniejszej skazy charakteru, widzimy też w końcowych rozdziałach książki, gdzie Kasper zajmuje się tak istotnym w pontyfikacie Franciszka problemem ubóstwa i biedy. Jakże bowiem inaczej niż jako odegranie frustracji, powstałej po ujawnieniu lekceważących czy wręcz pogardliwych wypowiedzi Kaspera o biskupach afrykańskich (wywiad dla Agencji Zenit z 15 października 2014), krytykujących jego agendę, ocenić taki fragment: „Formułując program Kościoła ubogiego, Papież Franciszek rzuca wspólnocie wierzących poważne wyzwanie [...]. Wyzwanie to skierowane jest zwłaszcza do zamożnych Kościołów w społeczeństwach dobrobytu, takich chociażby jak w Niemczech. W ubogich Kościołach również podejmuje się, co prawda, próby ustanawiania struktur feudalnych, które u nas zostały w dużej mierze przewyżnione” (s. 109). Trzeba powiedzieć, że fragment ten musi budzić w czytelniku uczucie głębokiego zażenowania. Niezależnie jednak od małostkowości autora, trzeba przyznać, że Papież Franciszek i jego nauczanie rzeczywiście stanowią wyzwanie dla sytych społeczeństw Zachodu, nawet jeśli istota tego nauczania ginie niekiedy w nieco populistycznych gestach i słowach czy w popieraniu teorii o wątpliwej prawdziwości, a w najlepszym razie dalekich od empirycznego zweryfikowania. Niestety, kardynał Kasper nie skupia się w swojej książce na wyeksponowaniu tych prawdziwie „wyzrywających” elementów nauczania papieskiego. Woli, w imię podtrzymania tezy o nowej świeżości, z którą wieje tzw. duch Soboru Watykańskiego II, powiązać Papieża z nieco enigmatyczną, a jednocześnie dość kuriozalną inicjatywą z owych czasów, a mianowicie z tzw. Paktem Katakumb. Inicjatywa ta została określona jako enigmatyczna, ponieważ trudno znaleźć o niej więcej konkretnych informacji. Wiadomo, kiedy i gdzie pakt został zawarty. Miało to miejsce 16 listopada 1965 roku podczas koncelebrowanej przez kilkudziesięciu Ojców Soboru Mszy świętej w rzymskich Katakumbach Domitylli. Znany jest też jego tekst, ale np. lista sygnatariuszy już budzi wątpliwości. W dostępnych w sieci jej wersjach nie ma np. nazwiska biskupa, później kardynała, Alojzego Lorscheidera z Brazylii, którego jako głównego autora paktu wraz z biskupem Hélderem Câmara

wymienia Kasper. Podobnie trudno znaleźć gdziekolwiek listę nazwisk pięciuset biskupów, którzy zdaniem Kaspera mieli sygnować pakt w późniejszym terminie.

Być może pewna tajemniczość otacza ten pakt dlatego, że w swoim czasie wcale nie budził on takiego entuzjazmu, z jakim pisze o nim kardynał Kasper. Wręcz przeciwnie – świadkowie epoki piszą o nim bardzo sarkastycznie. Oto dla przykładu świadectwo znanego liturgisty, soborowego eksperta, o. Louisa Bouyera, zawarte w pochodzącym z 1968 roku tekście *Rozkład katolicyzmu*: „Gdy tylko temat ubóstwa zagościł na auli soborowej, prasa natychmiast nas zawiadomiła, iż oto pewna grupa biskupów podjęła decyzję o szczególnym poświęceniu się jego triumfowi lub dobremu zagospodarowaniu (przepraszam za sformułowanie, nie udało mi się znaleźć lepszego). Grupa nazwała się sama czy też pozwoliła się nazwać «Kościołem katakumb», gdyż zbierała się ukradkiem – w towarzystwie sproszonych reporterów – w owych miejscach podziemnych i ponurych... o których wiemy już od dawna, że Kościół prześladowany nigdy się tam tak naprawdę nie gromadził, cokolwiek o tym myśleli romantycy. W każdym razie oczekiwaliśmy z pewnym przejęciem heroicznych decyzji tam podjętych, które zajaśnieją przykładem tłumom prałatów o mniej widocznym zapale do ascetyzmu. Odkryliśmy z zachwytem, że owi biskupi postanowili sami prowadzić swoje samochody (co pozwoliło zlikwidować pensję, a więc i chleb na życie dla ich szoferów); nie mieć już konta w banku na swoje nazwisko, tylko na nazwę swoich «dzieł» (lecz najprawdopodobniej zachowując przy tym swój podpis) i przede wszystkim używać jedynie drewnianych pastorałów i krzyży (wystarczy jeden rzut oka do katalogów, żeby zobaczyć, że w dzisiejszych czasach przy takim samym wkładzie pracy te przedmioty stają się droższe, gdy są wykonane z drewna niż z metalu)... Inaczej mówiąc, wśród samych pionierów idei «sprawiać wrażenie» prędko zaczęło dominować nad rzeczywistym «być». I to właśnie tutaj i nie gdzie indziej leży problem. Jak to ujął jeden z zakonników, istnieją jednak również tacy, którzy są naprawdę ubodzy, a nie jedynie teoretycznie: «Po co tak się martwić, żeby wyglądać na biednych? Jeśli serio jest się ubogim, ludzie sami to zauważą!». Tak, ale właśnie trzeba zadać sobie pytanie, do jakiego stopnia istotnie chcemy być biedni, a do jakiego



po prostu szukamy ostatniego wybiegu, by na takich wyglądać i w ten oto sposób uciec od konieczności rzeczywistego ubóstwa” („Christianitas”, nr 56-57, s. 99-100).

Zauważmy, że o. Bouyer bardzo celnie podnosi w tym fragmencie m.in. problem odwoływania się soborowych i posoborowych piewców ubóstwa do motywu Kościoła prześladowanego pierwszych wieków chrześcijaństwa. Warto zatem wspomnieć, że w owym czasie, pół wieku temu, kiedy Sobór Watykański II dobiegał końca, na rozległych obszarach kuli ziemskiej za tzw. żelazną kurtyną Kościół był poddany realnym i najczęściej bardzo okrutnym prześladowaniom, być może bardziej okrutnym niż te, którym podlegał u swych początków. Przy największym natężeniu dobrej woli na liście sygnatariuszy Paktu z Katakumb znajdziemy jednego przedstawiciela Kościoła rzeczywiście prześladowanego. Chodzi tu o pochodzącego z Belgii biskupa Ningxia w Chinach, Karola Józefa de Melckebekego, który schronił się w Singapurze i dzięki temu mógł uczestniczyć w Soborze. Nie ma na liście sygnatariuszy żadnych biskupów z Europy Wschodniej, z Wietnamu, Chin, Korei, Kuby. Zaiste Pakt z Katakumb!

Warto zauważyć pewną niestosowność tytułu recenzowanej książki. Oczywiście, „rewolucja czułości” to sformułowanie zaczerpnięte z 88 punktu programowej adhortacji Franciszka *Evangelii gaudium*. Nie zmienia to jednak faktu, że w wielu miejscach, zwłaszcza w krajach, które były lub wciąż jeszcze są poddane komunistycznej dominacji, słowo rewolucja to synonim zbrodni, gwałtu, mordu i grabieży. Rewolucjoniści dyszą żądzą zniszczenia starego i na jego ruinach chcą budować nowe. Tymczasem Chrystus wyraźnie podaje w 13 rozdziale Ewangelii wg św. Mateusza przykład „ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare”. Kardynał Kasper słusznie podkreśla w zakończeniu swej książki, że w nauczaniu Franciszka nie ma absolutnie „niczego wywrotowego ani – w potocznym tego słowa znaczeniu – rewolucyjnego. [...] Rewolucję czułości i miłości cechuje wprawdzie pasja, ale nie ma w niej przemocy fanatyzmu i agresji” (s. 134). Warto jednak zauważyć, że semantyka ma znaczenie, i używając słów według sensu istotowo odmiennego od ich szeroko przyjętego, potocznego znaczenia, komplikujemy własny przekaz i prowadzimy do licznych nie-

porozumień. Już i tak nazbyt wielu mamy w Kościele wiernych, którzy pojmują starożytnie *adagium Ecclesia semper reformanda* nie w jego właściwym sensie, jako *Kościół stale się odnawiający*, ale jako *Kościół wiecznie zrewoltowany*. W efekcie, wbrew deklaracji kardynała Kaspera, „konieczność *pozostawania w prawdzie*” staje się nieoczywista, a w jej miejsce wchodzi łatwość płynięcia za zmiennymi modami epok.

Niepokojąca i niezrozumiała jest tendencja do przejmowania przez prominentnych katolików języka ich ideowych oponentów. W odniesieniu do Papieża Franciszka można tę skłonność przypisywać pewnej intelektualnej niefrasobliwości. To sytuacja dość podobna do przytoczonej przez Zbigniewa Nosowskiego we wstępie anegdoty o Jorge Bergoglio jeszcze z czasów kardynalskich w Buenos Aires. Według niej ówczesny arcybiskup stolicy Argentyny stwierdzając na pewnym spotkaniu, że „uprzywilejowanym miejscem spotkania jest pieśczęta miłosierdzia Jezusa Chrystusa wobec mojego grzechu”, poprosił obecnych tam teologów, aby „nie donieśli na niego do Świętego Oficjum i do Inkwizycji”. Szczerze mówiąc, w tezie kardynała Bergoglio nie widzę niczego gorszego, jednak taki styl wypowiedzi zdaje się bardziej właściwy katechezie w młodszych klasach niż do głoszenia kerygmatu dorosłym ludziom, zwłaszcza mężczyznom. Czemu służy odwoływanie się do antykatolickiej czarnej legendy? To jest właśnie owa niepokojąca skłonność do wspomnianej wcześniej tendencji do populistycznych zachowań. Jest ona niepokojąca tym bardziej, że stanowi łatwy żer dla medialnego przekazu głównego nurtu, który takimi bon motami przesłania istotę papieskiego przesłania.

Podsumowując pierwszą z omawianych książek, należy zauważyć, że mamy do czynienia na pewno z obowiązkową lekturą dla tych wszystkich, którzy biorą udział w publicznej debacie i w obecnym wewnątrzkatolickim, okołosynodalnym sporze. Jest koniecznością, albowiem niezbędne jest poznanie poglądów jednego z głównych protagonistów tej debaty i sporu. Chodzi, oczywiście, o autora książki, a nie o jej tytułowego bohatera. Natomiast ktoś, kto jedynie szuka dobrej lektury duchowej, umocnienia wiary, nadziei i miłości i kto na dobrą książkę może poświęcić niewiele czasu spośród swoich codziennych obowiązków, powinien sięgnąć do tekstów z lepszych i czystszych źródeł.

\* \* \*

Książka o rewolucji czułości i miłości, jak się zdaje, powtarza w pewnym skrócie rozważania zawarte w nieco wcześniejszej i obszerniejszej pozycji kardynała Kaspera, chwalonej publicznie przez Papieża Franciszka, czyli książce *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*. *Miłosierdzie* jest ciekawą próbą całościowego podjęcia tytułowego tematu miłosierdzia na szerokim polu tradycji biblijnej, chrześcijańskiej, a także w kulturze intelektualnej Zachodu. Omówione w niej są zarówno wątki teologiczne, jak i praktyczne – kościelne i społeczne. Pomimo tego, że książka bez wątpienia stanowi ciekawą próbę rekapitulacji rozwoju i wzrostu znaczenia miłosierdzia w nauczaniu Kościoła w XX i XXI wieku, to jednak trudno nie zauważyć pewnych trudności, które ona w sobie niesie.

Przede wszystkim, i to pomimo podziału książki na części sugerujące dużą systematyczność, mamy do czynienia ze stylem dość swobodnej eseistyki, która przed czytelnikiem formuje pewnego rodzaju krajobraz wrażeń, ale równocześnie krytycznemu odbiorcy zostawia liczne niejasności. Pierwsze z pytań dotyczy dość swobodnego i wymiennego traktowania zarówno pojęcia miłosierdzie, jaki i *caritas*, aż wreszcie *compassion*, co możemy tłumaczyć jako współczucie, współodczuwanie, empatia. Każda z tych cnót ma swoje miejsce i uzasadnienie w tradycji chrześcijańskiej praktyki, brakuje jednak w książce kardynała Waltera Kaspera wyjaśnienia, jak te cnoty powinny być osadzone w życiu chrześcijan i do jakich sytuacji się odnoszą. Czym innym bowiem jest stawanie wobec cierpiącego bliźniego, czym innym wobec bliźniego uwikłanego w grzech, a może nawet w tym grzechu zatwardziałego, a jeszcze czym innym stawanie wobec Boga podczas rachunku sumienia i w konfesjonale. I jeszcze jedno – czy chodzi tu o cnoty chrześcijańskie właśnie, czy o pielęgnowanie pewnego rodzaju uczuć. Chaos w rozróżnianiu może bardzo łatwo, pomimo zastrzeżeń autora i punktów bezpieczeństwa pozwalających zachować tej książce prawowierne ramy, doprowadzić do wniosku, że dopuszczanie rozwodników w ponownych związkach do Komunii świętej jest po prostu wymogiem Boskiego i ludzkiego miłosierdzia, a postawa przeciwna czymś okrutnym i właśnie niemilosierdnym. Wrażenie zamieszania wzmacnia jeszcze kilkakrotnie powracający

na stronach książki akcent, który moglibyśmy określić mianem religijności zaadaptowanej przez sekularyzm lub liberalnego traktowania religii jedynie jako doczesnego i kulturowego rezerwuaru wierzeń oraz znaczeń. Czytelnik niekoniecznie musi dobrze sobie zdawać sprawę – co uświadamia historia samego chrześcijaństwa – że katolicyzm podkreślał własną odrębność, jako droga raczej filozoficzna, a odsuwał pokrewieństwo z mającymi skłonność do zabobonu religiami pogańskimi. Zatem „ogólnoludzka” i panreligijna argumentacja może mieć głównie znaczenie perswazyjne, a niekoniecznie merytoryczne w książce podkreślającej swoją przynależność do teologii katolickiej. Z tego względu przynajmniej część argumentów wydaje się przynajmniej niezręczna.

Powyższe zarzuty nie byłyby zapewne stawiane tak zdecydowanie, gdyby nie zaangażowanie kardynała Waltera Kaspera w radykalny projekt przededefiniowania nauczania Kościoła w zakresie równocześnie kilku sakramentów (małżeństwo, Komunia święta, spowiedź), co publicystycznie jest znane właśnie jako „dopuszczenie do Komunii świętej osób rozwiedzionych pozostających w nowych związkach”. Oczywiście postulaty zmiany obywają się bez uznania, że taki stan pociąga za sobą trwałe konsekwencje, które nie mogą być po prostu uznane za niebyłe bez konkretnego nawrócenia, a być może nawet próby naprawy wcześniej rozbitego, prawdziwego i sakramentalnego małżeństwa. I to wbrew ludzkiej nadziei i uczuciom, jakie towarzyszą dramatom małżeńskim.

Nad wyraz interesującym przykładem trudności, jakich musi nastrożyć książka kardynała Kaspera, jest rozdział pt. *Filozoficzny punkt wyjścia*, w którym właśnie dokonuje się szczególne zmieszanie pojęć oraz nurtów i podejść intelektualnych do problemu miłosierdzia, utrudniające dobre zrozumienie, czym ono w istocie jest. Wywód autora, *implicite*, służy raczej odrzuceniu rozumnego wyjaśnienia obecności Boga w świecie, choć miejmy nadzieję, nie taka jest intencja. Choć Walter Kasper rozumie, że „rozmaite teorie na temat współczucia i miłosierdzia tworzone w dobie nowożytnej pozostają – podobnie jak teorie starożytne – we wzajemnej sprzeczności, jedne bowiem za punkt wyjścia obierają naturalną ludzką zdolność odczuwania, inne etykę rozumu” (s. 36), to nic właściwie nie robi dla rozjaśnienia trudności, a jedynie podkreśla

niespójność różnych spojrzeń. Prawdopodobnie wiele dałoby prześledzenie archeologii tych rozmaitych wątków, niemieszanie pojęć lub ukazanie, jakiej ewolucji ulegały one w historii, a także wskazanie na konsekwencje wynikające z takich przemian. Szczególnie w przypadku nowoczesności istotne byłoby pokazanie wykluwania się w kulturze filozoficznej i religijnej Zachodu ziarna postchrześcijaństwa, niebędącego przecież prostą kontynuacją myśli Augustyna czy Tomasza, ale zasadniczą metamorfozą, zarówno jeśli chodzi o zasady, jak i cele. Także część ujęć problemów kardynała Kaspera, także z perspektywy historii idei, uważam za nietrafne. Zestawianie współczucia pojawiającego się u Platona ze współczuciem liberalnego myśliciela, jakim był Lessing, musi pozostawić nas w niezrozumieniu i zamieszaniu.

Wydaje się ostatecznie, że w swoich dociekaniach z zakresu dziejów historii filozofii Kasper w pewien sposób powtarza fideistyczny błąd Kanta, którego krytykuje za „pelagianizm”. Oczywiście współczesny, liberalny i oświeceniowy pelagianizm pozostaje w bardzo bliskim związku z zasadą *sola gratia*. Porzucenie wiary w sakramentalność, w obecność widzialnych znaków niewidzialnej łaski prowadzi albo do nowego faryzeizmu prawa i pewnej formy fideizmu, poszukującego na własną rękę symboli obecności Boga, albo też do agnostycyzmu, w którym przyznaje się, że nie potrafimy rozpoznać woli Boga, ponieważ Bóg nie jest wśród nas obecny, Pismo Święte można dowolnie interpretować, a łaska ostatecznie z naszej perspektywy jest ślepa. Łaska, miłosierdzie i zasady, jakie nimi rządzą, zostają oddzielone od możliwości poznania przez człowieka.

Przywołajmy akapit poświęcony myśli filozofa z Królewca:

W publikacji *Religia w obrębie samego rozumu* Kant posuwa się jeszcze o krok dalej. Zauważa on, że świat ogarnął chaos i każdemu człowiekowi właściwa jest skłonność do zła, zepsucia i demoralizacji serca. Moralność wymaga zatem rewolucji w poglądach, odrodzenia oraz zmiany serca. Nikt nie zdoła osiągnąć tego o własnych siłach. Tym samym postulatem praktycznego rozumu staje się dla Kanta łaska. Dlatego twierdzi on, że religia chrześcijańska jest jedyną moralną religią; oferuje ona każdemu, kto co czy-

ni, co czynić może i powinien, współudział siły wyższej, która uzupełnia to, co nie jest w jego mocy.

Z teologicznego punktu widzenia należałoby ocenić taką wypowiedź jako niewystarczającą, ponieważ jest to pelagiańska interpretacja chrześcijańskiej nauki o łasce. Jednakże – musimy to zaznaczyć – od filozofii nie należy oczekiwać rozbudowanej nauki o łasce (s. 38).

Czy faktycznie na tym polega problem z myślą Kanta, że po prostu jako filozof nie może nic powiedzieć o łasce, czy raczej, że twierdząc to, co twierdzi, abdykuje i porzuca Boga na pastwę irracjonalizmu? Wydaje się, że coś podobnego robi Kasper, który kończąc swoją rekapitulację na temat teodycei, łaski, miłosierdzia i zła w świecie, deklaruje, że „filozofia może zaprowadzić nas aż na próg teologii i pomóc teologii w wykazaniu, że jej przesłanie jest zgodne z rozumem” (s. 43). Jednak Kasper, jak w przypadku Kanta, ogłasza raczej klęskę rozumowego poznania Boga, wieszcząc klęskę nowoczesnej teodycei, czyli zbliża się do agnostycyzmu zawieszającego jego istnienie. Pozostaje zasadnicze pytanie, czy nowoczesna filozofia na pewno jest właściwie dobrana jako reprezentant katolickiego namysłu. Co więcej, owa „pomoc”, jakiej filozofia ma udzielić teologii, sugeruje, że teologia pozostaje w gruncie rzeczy dziedziną racjonalnie niesamodzielną i bezpieczną jedynie w ramach dyskursu sekularnego. A wobec tej kontroli wciąż zobowiązana udowadniać swoją racjonalność – oczywiście zgodną ze świecką i materialistyczną racjonalnością. Kasper w swoich niejasnych wywodach powtarza po prostu drogę rozczarowania rozumem, jakie stało się udziałem liberałów. Miłosierdzie liberałów, ich mieszczańska cnota współczucia to *sui generis* „cnota” antymetafizyczna, fideistyczna, odrzucająca dynamikę skruchy i wybaczenia, rozpoznania dobra i zła, a przyjmująca pesymistycznie brak odpowiedzialności człowieka za swoje czyny i jedynie ze wzruszeniem patrząca na jego uwikłanie w zły świat. Świat stworzony przez jakiegoś potwornego demiurga, który nie może być przecież żadnym Bogiem. Skoro zaś nie jest Bogiem, to być może w ogóle go nie ma. Tą drogą uczucie współczucia wypiera różnorodność dynamik zawartą pomiędzy odpowiedzialnością a przebaczeniem w rozumnej perspektywie pracy, jaką wykonuje

sumienie. Dynamika bowiem może się jednak pojawić tylko wtedy, gdy wchodzimy w obszar działania żywego Boga. Kardynał Kasper w swojej książce, ale i swoim stanowiskiem teologicznym wobec rozwiedzionych w ponownych związkach – być może nie do końca świadomie – potwierdza liberalny agnostycyzm jako propozycję teologiczną.

Miłosierdzie rozumiane jedynie jako współczucie w świecie i dla świata, o którym potrafimy powiedzieć tyle, że „Bóg jest, ale nie tutaj” lub nie ma Go wcale lub może działać tylko przez nasze współczucie, może skłaniać do popierania, zapoznającej obecność Ducha Świętego w dziejach Kościoła, zmiany powtarzającej kryzys protestancki z czasów zarania nowoczesności.

Czy możemy pokusić się już o jakiś rodzaj podsumowania obu książek Kaspera? Ich aktywnym dopowiedzeniem jest działalność kardynała na polu prac Synodów biskupich z lat 2014 i 2015, z tej też perspektywy przyjdzie nam wydawać ostatecznie ocenę obu pozycji. Dziś nie może ona wypaść pozytywnie, książki te nie bronią się same, raczej pokazują, jak nieprecyzyjna myśl ulega z łatwością licznym interpretacjom, a jeszcze bardziej staje się zapleczem niebezpiecznych dla wiary praktyk. ■