

Słowa kluczowe: miłosierdzie, sprawiedliwość, solidarność, transcendencja osoby, wspólnota, filozofia i teologia niemiecka

Keywords: mercy, justice, solidarity, transcendence of a person, community, philosophy and German theology

Ks. Józef Kozuchowski

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W ELBLĄGU

MIŁOSIĘRDZIE WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI NIEMIECKIEJ - WYBRANE PROBLEMY

„Miłosierdzie to oznaka mądrości”
(Gerwing, 2016, s. 233)

WPROWADZENIE

Miłosierdzie jest w szczególnym sensie cnotą Boską (Hildebrand, 1950, s. 288), dlatego ten, kto wypowiada się na temat miłosierdzia, musi wiedzieć, że mówi o Bogu – podkreślił św. Tomasz z Akwinu (Św. Tomasz, tłum. 1934, s. 205–206). Miłosierdzie ujawnia mądrość człowieka, który zrozumiał, że wobec świata (w aktualnej sytuacji jego „nędzy”) należy przejawiać solidarność. Można mówić również o miłosierdziu ludzkim i to w wielu aspektach, m.in. antropologicznym, etycznym, społecznym, politycznym, kulturowym oraz podkreślać związek tego zagadnienia z sensem życia oraz szczęściem. Problem ten jest zatem rzeczywiście ważny i nie traci na aktualności. Tymczasem, jak się podkreśla, został zapomniany, a nawet karygodnie zaniedbany (Nie można jednak tego powiedzieć o św. Tomaszu z Akwinu – jak celnie zauważył M. Gerwing. Doktor Anielski omówił i przeanalizował problematykę miłosierdzia w dwóch zasadniczych miejscach *Sumy teologicznej*: w nauce o Bogu – pierwsza część *Sumy* – oraz w ramach

teologicznej wykładni nauki o cnotach dokonanej w czterech artykułach – II–II, kwestia 30; zob. Gerwing, 2016, s. 230).

W opinii znawców zagadnienia miłosierdzie przestało być tematem toczonych obecnie debat społecznych. Ponadto pojawia się zarzut, że zagadnienie to jest nośnikiem treści ideologicznych (Kasper, 2012, s. 15). W tym kontekście szczególnie interesujące są analizy, które w bieżącym roku pojawiły się w filozofii i teologii niemieckiej. Zostaną tu zaprezentowane stanowiska trzech uznanych przedstawicieli: filozofii – Holgera Zaborowskiego oraz teologii – Ursuli Nothelle-Wildfeuer i Ursuli Kostki, w nawiązaniu do interesującej interpretacji doktryny św. Tomasza z Akwinu o miłosierdziu (dokonanej również w bieżącym roku przez Manfreda Gerwinga). W artykule będą uwzględnione wybrane problemy dotyczące miłosierdzia, w tym zasadniczy – próba wyjaśnienia, dlaczego również w zsekularyzowanym społeczeństwie i mimo krytyki, wysuwanej także przez teologów pod adresem paradygmatu miłosierdzia, kategoria ta okazuje się nie do zastąpienia, jest nadal aktualna i ważna w życiu społecznym, politycznym, kulturowym, duchowym oraz indywidualnym.

OBRAZ MIŁOSIERDZIA W MYŚLI HOLGERA ZABOROWSKIEGO

Holger Zaborowski¹ słusznie podkreślił, że osoba, która jest miłosierna tylko dlatego, iż Bóg również jest miłosierny – lub ze względu na fakt, że nakazał On miłosierdzie (Łk 6,36) – znajduje się na równi pochyłej. Miłosierdzie staje się wówczas wyłącznie aktem zewnętrznym, spełnianiem obowiązku, które nie dotknie wewnętrznej istoty człowieka i nie pochodzi z jego serca. Człowiek rzeczywiście miłosierny wobec drugiego, czyli zainspirowany mową serca, zmienia się, staje się wewnętrznie inny; nie tylko daje, lecz również otrzymuje. Dla wierzącego miłosierdzie Boga jest wzorem zobowiązującym do naśladownictwa przez akt własnej wolności i poruszenie całej osobowości (*Lebensbewegtheit*).

1 Holger Zaborowski, ur. w 1974 r., studiował filozofię, teologię katolicką oraz filologię łacińską i grecką na uniwersytetach we Freiburgu, Bazylei, Cambridge. Od 2012 r. jest profesorem filozofii w Filozoficzno-Teologicznej Wyższej Szkole (uznanej przez państwo i Kościół) w Vallender. Jego główne kierunki badań to: filozofia nowożytna, filozofia religii i filozofia polityczna.

Miłosierdzie w zsekularyzowanym społeczeństwie i jego aktualność

Niekiedy wydaje się, że miłosierdzie może być interpretowane tylko w aspekcie religijnym – podkreślił Zaborowski (2016a, s. 39). Chrześcijańska perspektywa nie okazuje się jedyna, albowiem nie tylko chrześcijaństwo, lecz również inne religie, np. islam, buddyzm, hinduizm, akcentują znaczenie miłosierdzia w urzeczywistnianiu człowieczeństwa. Zdaniem niemieckiego filozofa, zrozumienie miłosiernego działania z filozoficznej perspektywy jest zadaniem trudnym, a jeszcze trudniejszym jego realizacja. Miłosierdzie odgrywa w filozofii podrzędną rolę. W etyce filozoficznej dużo mówi się o sprawiedliwości i solidarności, obowiązkach i cnotach, wolności i odpowiedzialności, a nadzwyczaj rzadko dotyka się problemu współczucia i miłosierdzia (jest to zazwyczaj podejście krytyczne) (*tamże*)². Miłosierdzie traktowane jest jako pojęcie niejasne, jako samo uczucie lub dwuznaczna i nadużywana postawa. W odniesieniu do niego wysuwa się, jak zauważył Zaborowski, różnorakie zarzuty, które można ująć w formie pytań: Czy w imieniu miłosierdzia nie dzieje się często niesprawiedliwość? Czy w miłosiernym działaniu różnice nie są cementowane zamiast być znoszone? Po czym w ogóle można poznać miłosierdzie? Czy nie wynika ono często bardziej z ukrytej miłości do siebie aniżeli do drugiego człowieka? Jak powinno się uzasadnić ogólnie wiążący obowiązek miłosierdzia? Czy to wewnętrzne poruszenie człowieka nie jest tylko sprawą religijną i raczej przedmiotem psychologii niż filozofii?

Jednakże kilka argumentów, jak słusznie podkreślił Zaborowski, zdecydowanie przemawia przeciw temu sceptycyzmowi (*tamże*, s. 40). Jeśli słowo „miłosierdzie” postrzegane jest dzisiaj jako przestarzałe, to jednak na temat znaczenia działania miłosiernego istnieje (nie tylko wśród osób religijnych) szeroki i często nadzwyczajny konsens. Odgrywa on wielką rolę również w zsekularyzowanym społeczeństwie.

Biblijna postać miłosiernego Samarytanina wpisała się w pamięć ludzkości jako zawsze budzący podziw przykład działania bezinteresownego, zwróconego ku drugiemu, cierpiącemu człowiekowi. Osoba, od której nie oczekiwano takiej postawy, stała się wzorem człowieczeństwa. Determinantą jej postępowania nie były osobiste korzyści, ani to, by dobrze zaprezentować się publicznie lub wypełnić obowiązek. Samarytanin uczynił z całą skromnością to, co było do wykonania, co nazwałby może obowiązkiem, który tutaj i teraz przypadł mu w udziale.

2 Są jednak u wybitnych filozofów stwierdzenia pokazujące doniosłość cnoty miłosierdzia. Na przykład, Josef Pieper (1987, s. 28) przypomniał znamienne słowa św. Tomasza z Akwinu, że sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem. W podobnym duchu wypowiedział się D. von Hildebrand (1950, s. 291). Dla niego miłosierdzie zawiera m.in. wartość sprawiedliwości *per eminentiam* (na najwyższym poziomie).

Do pamięci zbiorowej wniknęły również inne wzorce. Święty Marcin z Tours, który podzielił się swoim płaszczem z nieodzianym żebrakiem, wzrusza i przejmuje do dziś wielu ludzi. Podobnie fascynuje bezinteresowne oddanie Matki Teresy z Kalkuty lub postawa Mahatmy Gandhiego reprezentującego obszar religii hinduistycznej.

Chrześcijaństwo zachodniej Europy oddziało tak trwale, stwierdził Zaborowski, że również w społeczeństwie uważającym się za świeckie, światopoglądowo neutralne i pluralistyczne, za sprawą nauki o miłosierdziu zostało zachowane w pewnym (jeśli nie zasadniczym) stopniu orędzie Pisma Świętego (Zaborowski, 2016b, s. 3). W opowiadaniach o ludziach miłosiernych znajduje wyraz wartość najgłębsza, uniwersalna – istota człowieczeństwa. Przypominają one, że ludzie zdani są na siebie nawzajem, bowiem żyją ze sobą i dla siebie. Nie są dla siebie wilkami, jak przypuszczał Thomas Hobbes, lecz wiodą życie o charakterze wspólnotowym i ponoszą za siebie odpowiedzialność (autor *Leviathana* wprost pisze, że wzajemne współżycie ludzi to nie powód do przyjemności, lecz przyczyna zmartwień dopóty, dopóki nie istnieje nadrzędna siła, która trzyma wszystkich „na wodzy”; Hobbes, 2012, s. 97). Miłosierdzie można zatem wyjaśniać antropologicznie jako cnotę, postawę w stosunku do drugich, która przyczynia się do istotnie ludzkiego – razem i szczęśliwie przeżywanego – życia. Działanie miłosierne w znaczeniu świeckim (a zatem bez odniesienia do Boga, ksiąg objawionych i tradycji religijnych) może otworzyć ludzi na pytanie o Boga.

Przekraczanie siebie, tworzenie wspólnej historii i budowanie wzajemnych więzi: awangardowy charakter miłosierdzia

Człowiek często działa ze względu na siebie: ażeby coś osiągnąć, urzeczywistnić siebie oraz możliwości, które w nim tkwią, lub mają związek z jego „ja”. Ten, kto działa miłosiernie, przewycięża odniesienie do siebie, które właściwe jest ludzkiemu postępowaniu. Zmienia nagle i całkowicie, często bez uprzedniego planowania, swoje postrzeganie, centrum swych zainteresowań, odrywa się od siebie i skierowuje na drugiego człowieka – zaznaczył trafnie Zaborowski (2016a, s. 41). Drugi człowiek nie jest już po prostu przedmiotem działania. Kto rzeczywiście działa miłosiernie, ma na uwadze wyłącznie jego osobę – jej dobro i zbawienie. Centrum świata leży teraz nie w idei człowieka, abstrakcyjnej koncepcji człowieczeństwa lub ludzkości, lecz w uosobieniu cielesno-historycznym danej osoby, z którą spotyka się on na płaszczyźnie miłosierdzia. Na tym właśnie polega awangardowy charakter miłosierdzia. Ten, kto działa miłosiernie, nie kieruje się żadnymi uniwersalnymi i racjonalnie uzasadnionymi regułami, lecz działa spon-

tanicznie, w stanie poruszenia, w konkretnej i ostatecznie z niczym nieporównywalnej sytuacji. Potrzebujący człowiek staje się źródłem jedynej i bezwarunkowo wymaganego prawa. Sam jest tym prawem, źródłem odpowiedzialności. W stosunku do niego nie odczuwa się żadnego obowiązku, który pozwala się uogólnić. Rozpoznaje się bowiem niepowtarzalne wymaganie: wezwanie do miłosierdzia. Konkretna osoba wzywa do spotkania, dialogu i działania. Miłosierdzie urzeczywistnia się bowiem między „ja” i „ty”, a właściwie między „ty” i „ja”, ponieważ ten, kto jest miłosierny i w duchu tej wartości działa, odpowiada na rozlegające się wołanie człowieka znajdującego się w opresji, utrapieniu, chorego albo potrzebującego drugiej osoby z powodu głębokiej, egzystencjalnej konieczności. Osoba, która odpowiada drugiej, wchodzi z nią w kontakt, gotowa jest wsłuchać się w jej oczekiwania i odpowiednio je przyjąć, mimo swej ograniczonej wolności tak bardzo przekracza siebie, że swe plany i interesy potrafi uznać za nieważne i nierzeczywiste. Miłosierdzia nie można zrozumieć bez kontekstu ofiary, oddania siebie i uniżenia wobec drugiego człowieka. Dowodzą tego bardzo wyraźnie wzory osobowe miłosiernego działania, w efekcie którego podlega się swoistej metamorfozie. Pozwalając się dotykać drugiemu, pobrudzić przez niego, usiłując zaradzić jego zranieniom, ludzie stają się bardziej wrażliwi i odsłaniają własne słabości. Na tym polega subtelna (*feine*), ale ważna różnica między działaniem bohaterskim i świętym. Taki charakter miłosierdzia pozwala zrozumieć, jak trudna jest każda jego instytucjonalizacja i organizacja.

W źródłowym znaczeniu człowiek okazuje miłosierdzie drugiemu człowiekowi (*tamże*, s. 42). W tym kontekście ważna jest piękna i głęboka prawda o miłosierdziu w rozumieniu chrześcijańskim zaakcentowana przez D. von Hildebranda: „Miłosierdzie, które ma źródło w miłości Boga, na pierwszym planie swego życia umieszcza troskę o zbawienia drugiej osoby” (Hildebrand, 1950, s. 293).

Jednakże nie tylko taka osoba, która działa miłosiernie, przekracza siebie, odnosząc się do drugiej i jej wołania, lecz również ta, która wzywa o pomoc, również wzbogaca się (dobro) i przekracza siebie. Jeśli rzeczywiście świadczy się człowiekowi miłosierdzie, wówczas nie jest on pasywnym jego odbiorcą. Traktowanie osoby jako przedmiotu marnej litości byłoby fałszywym miłosierdziem. Prawdziwie potrzebujący może otrzymać je wtedy, gdy zaufa drugiemu i otworzy siebie, swoje serce wobec niego. W przeciwnym przypadku akt miłosierdzia byłby w stosunku do niego działaniem zewnętrznym. Zamykanie się w sobie, zatwardziałość, bojaźliwość, lęk, przesąd, błędne rozumienie stoją na przeszkodzie realizacji miłosierdzia. Radykalność miłosierdzia polega bowiem na tym, że powstaje bliska relacja, kontakt serca z sercem, z którego rodzi się nowa wartość. Dzięki temu możliwy staje się powrót z utartych dróg i nowe spojrzenie, a także ukazuje

się nowa perspektywa. We wzajemnym przekraczaniu siebie od „ty” do „ja” i od „ja” do „ty” tworzy się więź – najpierw bardzo delikatna i krucha – między jedną i drugą osobą. Z dwóch ze sobą niepowiązanych historii życiowych wykluwa się na bardzo krótko lub na całe życie wspólna płaszczyzna pewnego „my”, niebędąca sumą „ja” i „ty”. Jeden człowiek nigdy nie będzie od drugiego ostatecznie odseparowany. W tym sensie miłosierdzie jest również wydarzeniem transcendentni: powstaniem tego, co źródłowo nazwać można międzyludzkim związkiem społecznym, wewnętrznym, a nie wyłącznie zewnętrznym, biologicznym, mechanicznym. Chociaż miłosierne działanie w jeszcze innym sensie jest zdarzeniem transcendentnym.

Transcendentny wymiar miłosierdzia w perspektywie horyzontu dobra i nadziei

Tam, gdzie wydarza się miłosierdzie, zawsze może się otworzyć nowa perspektywa – horyzont dobra (gr. *horizein* – „to, co jest”), jakkolwiek niekiedy trudno jest go doświadczyć, jak słusznie podkreślił niemiecki myśliciel (Zaborowski, 2016a, s. 42). Nie jest on bezpośrednio odczuwany przez zmysły, nie jest przedmiotem, który można spostrzec, zobiektywizować. Natomiast zło w swym wymiarze negatywnym jest dostrzegane w bezpośrednim otoczeniu oraz w szerszym kontekście i boleśnie dotyka człowieka – przygotowuje kres życia, rodzi cierpienie i zwątpienie³. Jeśli zło powoduje postrzeganie wszystkiego w ciemnych barwach, to dobro jako rzeczywisty akt miłosierdzia ukazuje świat jako miejsce wzajemnego świadczenia dobroci i budzenia nadziei. Sprawia, że terażniejszość wykracza w stronę wspólnej, uszczęśliwiającej przyszłości. Miłosierne działanie nie sprowadza się bowiem do udzielania pomocy na krótką chwilę lub jedynie w sytuacji wyjątkowej potrzeby. To dążenie skierowanie na spełnienie człowieczeństwa. Dlatego miłosierdzia nie można zrozumieć bez odniesienia do nadziei – najpierw bardzo konkretnej (np. że cierpiącemu dobrze się powiedzie, rzeczywiście, na stałe), a następnie ogólniejszej (np. że wszystko dobrze się ułoży; zostanie odnaleziona prawda o świecie w aspekcie dobra, nie zła). W miłosiernym działaniu następuje nie tylko przejście (fakt transcendentni) od „ty” do „ja” i od „ja” do „ty”, od ludzi

3 Należy postawić następujące pytania: Czy rozstrzygnięcie kwestii pochodzenia dobra nie jest tak samo pilne, jak odpowiedź na pytanie, gdzie zło ma swoje źródło (*Ursprung*)? Czy dobro można byłoby zrozumieć jako rozkładową formę zła, moment obojętności świata tam, gdzie istnieje dobro radykalne, a np. oddanie jednego człowieka wobec drugiego wydaje się nie mieć innego sensu i celu, jak tylko jego szczęście i zbawienie? Czy nie ukazuje się dużo więcej w tajemniczej sile dobra, w zdarzeniach, w które ono wkracza i zmienia? (H. Zaborowski, 2016a, s. 42).

oddzielonych od siebie do wspólnoty, lecz również wspólne przekroczenie w czasie, w kierunku nadziei udanej i lepszej przyszłości.

Działanie miłosierne a sens życia

Przekraczanie siebie jako owoc miłosiernej postawy – wobec drugiego człowieka, świata, „my” – dokonywane w stronę dobra i przyszłości należy rozumieć m.in. jako rozstanie się z życiem skierowanym na siebie, własne interesy, impulsy i bezpośrednią teraźniejszość, jak słusznie skonstatował Zaborowski (2016a, s. 43). Jednakże brak miłosierdzia, czyli nielitościwość (taka postawa jest w wysokim stopniu nieludzka), która powoduje obojętność względem innych, ostatecznie skazuje na samotność. Z drugiej strony przekroczenie siebie to umożliwienie czy urzeczywistnienie w pełni sensownego życia (słowo „sens” oznacza również kierunek). W tym przekraczaniu, dokonywanym za sprawą miłosiernego działania, ludzie nie tylko przeobrażają swoją osobowość, ale zmierzają ku nowemu życiu, będąc w tym dążeniu kierowani – trafnie zauważył Zaborowski⁴. Znajdują dzięki temu właściwy kierunek swej egzystencji i jej sens. W działaniu istotne staje się rzeczywiście dobro. Dzięki niemu poznają prawdę o człowieku – w ujęciu indywidualnym oraz ogólnym. Mimo trudnych wyzwań i problemów związanych z taką postawą, doświadczają swej egzystencji jako najsensowniejszej. Podobne doznanie staje się udziałem osób cierpiących, potrzebujących miłosierdzia, gotowych na przyjęcie bezinteresownego dobra w relacji człowiek – człowiek. Można tu dosłyszeć echo słów o zachęcie i wymaganiu Bożym, które zawsze jest do ludzi skierowane i stanowi ciche, często bezsilne, wpływające z ostatecznej miłości wezwanie do miłosierdzia (Hildebrand, 1950, s. 297–298; Zaborowski, 2016a, s. 43–44).

4 Z takim stwierdzeniem Zaborowskiego współbrzmia słowa Hildebranda: „Tylko w tej mierze, w jakiej my sami jesteśmy miłosierni, będziemy mogli również zbierać żniwo swego miłosierdzia i rozkoszować się niewyobrażalnie wielkim szczęściem” (Hildebrand, 1950, s. 298).

STANOWISKO URSULI NOTHELLE-WILDFEUER⁵

Uznanie zamiast miłosierdzia

W analizach na temat miłosierdzia uznana teolog z Freiburga za punkt wyjścia przyjęła spostrzeżenie, że w krytycznych, toczonych aktualnie debatach teologicznych coraz częściej podnosi się kwestię, czy nie zastąpić paradygmatu miłosierdzia paradygmatem uznania, czyli kategorią, która współcześnie stała się przedmiotem licznych analiz, szczególnie za sprawą cenionych prac filozofa z Frankfurtu, Axela Honnetha (1997, s. 25–41; 1998). Sądzi się bowiem, że paradygmat uznania wydaje się właściwszy i lepiej wyraża podmiotowość ludzi oraz wzajemną akceptację między podmiotami aniżeli paradygmat miłosierdzia. Dlatego też Ursula Nothelle-Wildfeuer w swych dociekaniach postawiła fundamentalne pytanie: Czy faktycznie paradygmat uznania może spełnić taką funkcję, jaką zaczyna się mu przypisywać w tych debatach, czy też paradygmaty miłosierdzia i uznania znajdują się w relacji wzajemnej zależności, a może nawet wzajemnie się warunkują? (Nothelle-Wildfeuer, 2016, s. 22).

Uznanie w perspektywie transcendentualno-filozoficznej jako warunek miłosierdzia i sprawiedliwości

Zdaniem Nothelle-Wildfeuer, uznanie „odnosi się zarówno do społecznych, prawnych i moralnych form uznania osób lub grupy osób, jak również do zagadnień ogólnych, np. uznania moralnych praw lub instytucji” (Düwell, 2011, s. 124; Nothelle-Wildfeuer, 2016, s. 25–26). Czy jednak współcześnie paradygmat uznania może być bardziej stosownym albo koniecznym substytutem paradygmatu miłosierdzia?

W perspektywie transcendentualno-filozoficznej uznanie nie stanowi substytutu miłosierdzia⁶. Należy je raczej postrzegać jako założenie, podstawę (*Voraussetzung*) zarówno sprawiedliwości, jak i miłosierdzia, ponieważ relacje o charakterze uznania decydują o podmiotowości. Uznanie jest warunkiem miłosierdzia i sprawiedliwości, ponieważ determinuje postawy w stosunku do drugiego człowieka. Jednakże nie chodzi o wartościowanie: uznanie (*Anerkennung*)

5 Ursula Nothelle-Wildfeuer ur. w 1960 r., studiowała katolicką teologię i germanistykę w Bonn. Od 2003 r. jest profesorem, wykładowcą chrześcijańskiej nauki społecznej – na uniwersytecie we Freiburgu, a od października 2015 r. dziekanem wydziału teologicznego tejże uczelni.

6. Pojęcie transcendentualności (w uproszczeniu) wolno rozumieć jako warunek możliwości czegoś (np. doświadczenia i poznania; por. Stępień, 1995, s. 408). W przypadku wzajemnych odniesień pomiędzy uznaniem, sprawiedliwością i miłosierdziem, kategoria „uznanie” stanowi warunek transcendentualny w tym sensie, że jawi się jako podstawa sprawiedliwości i miłosierdzia.

rozumiane w ten sposób jest moralnie neutralne, gdyż jawi się jako założenie ontologiczne miłosierdzia i sprawiedliwości. Adekwatnie w relacjach międzyludzkich jest również przesłanką okazania dezaprobaty. Zastąpienie miłosierdzia uznaniem stanowi błąd kategoryalny, co słusznie zaznaczyła teolog z Freiburga Nothelle-Wildfeuer, (2016, 28–29)⁷.

Uznanie, sprawiedliwość i miłosierdzie w perspektywie filozoficzno-moralnej

Z filozoficzno-moralnej perspektywy istnieją pryncypialnie różne odniesienia do sprawiedliwości, miłosierdzia i uznania. W związku z tym, jak podkreśliła Nothelle–Wildfeuer, należy wskazać możliwe trzy opcje:

- 1) pojęcie uznania wkracza na miejsce miłosierdzia;
- 2) pojęcie uznania wkracza na miejsce sprawiedliwości;
- 3) pojęcie uznania jest przyporządkowane obu terminom jako warunek ich możliwości.

Pierwsze dwa wymienione rozwiązania nie uwzględniają faktu, że zakres znaczeniowy pojęcia uznania jest o wiele bardziej rozległy aniżeli sprawiedliwości i miłosierdzia. Dlatego też faktycznie uznanie należy rozumieć jako warunek paradygmatu sprawiedliwości i miłosierdzia, bowiem nie istnieją one bez uznania. Z tego względu, jak już wspomniano, zastąpienie pojęć sprawiedliwości i miłosierdzia pojęciem uznania byłoby błędem kategoryalnym. Usunięcie swoistego napięcia między terminami „sprawiedliwość” i „miłosierdzie” jest możliwe tylko przez ich wspólne odniesienie do uznania. Inaczej ujmując, miłosierdzie i sprawiedliwość nie są przeciwstawne, lecz mają wspólny fundament. Okazują się dwiema formami uznania, które jest realizowane w całej swej treści tylko wówczas, gdy jego aktualizacja urzeczywistnia się w przyporządkowaniu miłosierdziu i sprawiedliwości – zaakcentowała trafnie Nothelle-Wildfeuer (*tamże*, s. 28).

Jeśli uwzględnić myśl współczesnej filozofii, to powyższe rozwiązanie wydaje się jedyną drogą pozwalającą zrozumieć zagadnienie sprawiedliwości i miłosierdzia. Tylko w ten sposób uda się uwolnić pojęcie sprawiedliwości od komponentów świadczących o braku miłosierdzia oraz pojęcie miłosierdzia od deficytu i podejrzenia o ideologiczne zabarwienie. Na wspólnym gruncie uznania staje się zrozumiałe, że sprawiedliwość i miłosierdzie wzajemnie się uzupełniają

⁷ Błędem kategoryalnym byłoby stosowanie tych samych kategorii do uznania, jak i miłosierdzia oraz sprawiedliwości. Warunek możliwości znajduje się na innej płaszczyźnie niż to, co sam determinuje (paradygmat miłosierdzia i sprawiedliwości). Przy jego opisie należy posługiwać się odrębnym językiem i odmiennymi kategoriami.

– zauważyła niemiecka teolog (*tamże*). Prawdziwa sprawiedliwość może zaistnieć dopiero tam, gdzie miłosierdzie otwiera perspektywę człowieka jako osoby, działanie człowieka wykracza ponad wymianę dóbr, a miłość warunkuje dostrzeganie sprawiedliwości. Uznanie umożliwia człowiekowi sprostanie zadaniom związanym z jego godnością i statusem prawnoludzkim. Prawdziwe miłosierdzie może być realizowane tylko tam, gdzie nie jest wykluczany wymiar sprawiedliwości, a sprawiedliwość tworzy minimalne struktury i wznosi fundament pozwalający na urzeczywistnianie się miłosierdzia. Również tutaj zaznacza się rola uznania człowieka w jego podmiotowości i osobowej godności: umożliwia ono bowiem prawdziwe miłosierdzie.

Na pytanie, czy teoria uznania, uwzględniająca warunki współczesnego dyskursu, zastąpi podejrzaną o ideologiczny odcień teorię miłosierdzia, należy udzielić następującej odpowiedzi: Teorii uznania nie można postrzegać w takiej funkcji. Natomiast pojęcie miłosierdzia, które uwarunkowane jest przez uznanie, znowu czyni miłosierdzie zagadnieniem zrozumiałym i komunikowalnym. Podobnie i uznanie, traktowane jako warunek sprawiedliwości, wyzwala teorię na temat tej klasycznej cnoty z jej różnorodnych ograniczeń. Tego typu rozumienie odniesień między uznaniem, sprawiedliwością i miłosierdziem można ostatecznie zastosować do teologicznego rozważania relacji Boga do człowieka. Jest to relacja sprawiedliwości i miłosierdzia. Obie cnoty zakładają i jednocześnie wyrażają uznanie człowieka przez Boga. Miłosierdzie Boga, objawione ludziom przez Jezusa, oznacza przywrócenie człowiekowi jego godności, czyli uznanie go za stworzenie i dziecko Boże. Tak samo jest ze sprawiedliwością Bożą. „Bóg sam wypełnia w Jezusie Chrystusie wymagania sprawiedliwości. On przyjął za nas samousprawiedliwienie, sam stał się dla nas sprawiedliwością” (1Kor 1,30). Również to dzieło Boże bazuje na uznaniu człowieka za wyjątkowy byt. W tak jawiącym się horyzoncie Boskiego uznania staje się zrozumiałe, że nie wyczerpuje się ono w sprawiedliwości lub miłosierdziu, lecz obie te wartości mają własne znaczenie i wzajemnie się uzupełniają. Boskie miłosierdzie nie może się realizować bez sprawiedliwości Bożej, która jednocześnie wypływa, stosownie do wielkości Boga, z miłości Ojca oraz Syna i ze swej istoty przynosi owoc w miłości.

Otwarte musi pozostać pytanie, zauważyła U. Nothelle-Wildfeuer, czy nie istnieje związek między utraconym przez ludzi doświadczeniem chrześcijańskiego Boga, który każdego człowieka bezwarunkowo uznaje i zaznaczającym się dziś brakiem rozumienia perspektywy miłosierdzia polegającego na całkowitym, pozbawionym jakichkolwiek zastrzeżeń uznaniu szczególnej wartości wszystkich ludzi. Być może na tym polega zadanie chrześcijan: nie przyspieszać rugowania ze świadomości społecznej pojęcia miłosierdzia, lecz przeciwnie

– pokazywać możliwość jego zrozumienia w kontekście świeckim i chrześcijańskim (*tamże*, s. 29).

SPÓJRZENIE ULRIKE KOSTKI⁸

Miłosierdzie jako etyczna, społeczna i kulturowa jakość

Miłosierdzie (w aspekcie ludzkim) bez uwzględnienia, że człowiek to istota społeczna, jest nie do pomyślenia – słusznie podkreśliła Ulrike Kostka (2016, s. 33; por. Gerwing, 2016, s. 230). Oznacza ono bowiem, że człowiek („ja”) rozpoznaje drugiego („ty”), z którym znajduje się w relacji wynikającej z czegoś więcej niż logika umowy. Miłosierdzie to zgoda na dotknięcie przez drugiego człowieka znajdującego się w trudnej sytuacji, a nie łaskawe obdarowywanie go, by zaskarbić sobie ziemskie i niebieskie zasługi. Jest ono dialogiczną, komunikatywną i empatyczną zdolnością, a zatem właściwą człowiekowi techniką kulturową, ale – niestety – może zostać przyćmiona, co może dokonać się np. z powodu obojętności, lęków, ideologii, przemocy lub przymusu. Kategoria miłosierdzia jest zależna od wartości etycznych, kulturowych oraz kontekstu norm i zakłada rozpoznanie drugiego człowieka z jego niezbywalną godnością. W tym sensie miłosierdzie jest wartością etyczną.

Interesująca jest relacja między miłosierdziem i postawą interesowną. Pojawia się bowiem pytanie, czy istnieje miłosierdzie zupełnie wolne od nastawienia na korzyść, przejawiające się jako nieuwarunkowana miłość (Kostka, 2016, s. 33). Z teologicznego punktu widzenia taka miłość przysługuje wyłącznie Bogu. Miłosierdzie Boga jest wyrazem nieporównywalnej z niczym, rozlewającej się pełni Jego bytu. Nie jest rezultatem potrzeby i ograniczenia bytowości Boskiej, ani wynikiem wewnętrznej konieczności Boga, lecz wyrazem i uosobieniem łaski darowanej przez Niego ludziom w sposób wolny, z miłości (Gerwing, 2016, s. 232). Miłosierdzie rzadko zaznacza się jako czysto bezinteresowna posługa ludzka. Rozstrzygająca jest intencja związana z tą postawą i działaniem. Czy miłosierdzie utożsamia się z gotowością udzielania pomocy? Gotowość ta jedynie warunkuje miłosierdzie, które zawiera w sobie więcej treści – to nie tylko udzielenie pomocy krewnemu, członkowi wspólnoty lub starszej kobiecie zamieszkującej w sąsiedz-

8 Ulrika Kostka, ur. w 1971 r., studiowała katolicką teologię w Münster i interdyscyplinarne nauki o zdrowiu w Bielefeldzie. W 1999 r. uzyskała doktorat z zakresu teologii moralnej, a w 2005 r. habilitację z tejże dyscypliny. W latach 2005–2012 kierowała sekcją Theologische und Verbandliche Grundlagen, jak również pełniła funkcję prezydenta niemieckiego Caritasu we Freiburgu. Od 2012 r. jest dyrektorem diecezjalnego Caritasu w arcybiskupstwie w Berlinie oraz profesorem nadzwyczajnym teologii moralnej na uniwersytecie w Münster.

twie. Miłosierdzie to pomoc dla drugiego, nieznanego człowieka bez oczekiwania na rewanż. Jest to kategoria asymetryczna. Odnosi się do człowieka, który nie jest osobą bliską. Tym samym miłosierdzie staje się kategorią społeczną, która przekracza granice prywatności i życia jednostki, bowiem dotyczy również grup i całych społeczności.

Miłosierdzie a sprawiedliwość i solidarność. Kwestia profesjonalności

„Bez zmysłu miłosierdzia
pod znakiem zapytania byłaby sprawiedliwość”
(Kostka, 2016, s. 34)

Miłosierdzie ma również wyraźnie słabą stronę. Przez to pojęcie rozumiany jest bowiem także paternalizm. Miłosierdzie jest problematyczne wtedy, gdy degraduje drugiego człowieka do pozycji ofiary lub odbiorcy pomocy. Pokusa takiego traktowania ludzi pojawia się na co dzień w działalności Caritas. Zdjęcie z kogoś jego odpowiedzialności za siebie nie jest prawdziwym zwróceniem się ku tej osobie, gdyż powoduje uzależnienie. Dlatego miłosierdzie to również uzdalnianie ludzi do solidarności i troski o samych siebie oraz pozwalanie im na samodzielność. Struktury miłosierdzia i solidarności mogą być zachowane dopóty, dopóki ludzie nie nauczą się wystarczająco realizować swych socjalnych roszczeń prawnych. Nie należy tworzyć struktur alternatywnych, realizujących obowiązki spoczywające na państwie i społeczeństwie oraz dokonywać chwilowej wyręki. Miłosierdzie jest kategorią ograniczoną w czasie, ponieważ może być tylko motywatorem do spostrzeżenia i uporania się (*Beendigung*) z deficytem sprawiedliwości. Z tego powodu może być jej „małą siostrą”, ponieważ bez miłosierdzia nie byłoby żadnej sprawiedliwości – podkreśliła Kostka. Wprawdzie to sformułowanie brzmi bardzo radykalnie, ale rzeczywiście autorka ma rację mówiąc, że bez miłosierdzia trudno byłoby zdobywać się na akty typowe dla cnoty sprawiedliwości (*tamże*).

Sprawiedliwe struktury mogą istnieć wtedy, gdy mamy do czynienia z solidarnością i zrozumieniem dla ludzi znajdujących się na marginesie społecznym. Słynny paradygmat prawnika konstytucyjnego Ernsta-Wolfganga Bockenförde w odniesieniu do państwa socjalnego jest w pełni uzasadniony. Stosownie do niego państwo socjalne żyje z przesłanek, których samo nie może stwarzać. Państwo potrzebuje solidarności, bliskiego związku ze społeczeństwem oraz sprawiedliwych struktur. Dlatego miłosierdzie musi się ostatecznie wyrazić również w działaniu politycznym i skłaniać do roszczeń prawnych. Jawi się ono tym samym jako doniosła socjalno-etyczna rzeczywistość. Kategorią problematyczną staje się tylko wtedy, gdy usiłuje zastąpić prawa człowieka i czyni go jedynie odbiorcą okazywa-

nej troski. Nie może nigdy być w sprzeczności ze sprawiedliwością współdzielczą i rozdzielczą⁹, ani oznaczać tylko tego, że silniejszy ma dawać słabszemu i odwrotnie. Na skutek tego miłosierdzie jest kategorią akcentującą solidarność.

Również profesjonalność nie zastąpi miłosierdzia, co trafnie zauważyła Kostka (*tamże*). Człowiek, który wchodzi w bliską relację z drugim, nie kierując się sercem, nie jest mu w stanie profesjonalnie pomóc. Osoby zaangażowane zawodowo w strukturach socjalnych i opieki zdrowotnej, którym przypisuje się, że wykonują swoją pracę jedynie w celach zarobkowych, słusznie uznają tę opinię za surowy zarzut. Praca za wynagrodzenie jest uprawnionym roszczeniem i nie wyklucza okazywania miłosierdzia. Działanie socjalne jest szczególną jakością etyczną nie tylko wtedy, gdy jest wykonywane honorowo; przeciwnie – w takim zaangażowaniu może tyle samo zaznaczyć się miłosierdzia lub brakować go, jak w kontekście zawodowym. Dlatego miłosierdzie jest również kategorią etyczno-profesjonalną. Jednak należy je przypisywać nie tylko jednostkom lub grupom społecznym. Również organizacje – pod względem moralnym podmioty analogiczne – mogą działać miłosiernie albo jak pozbawione miłosierdzia w odniesieniu do pracowników czy przedstawicieli kierownictwa, którzy popełniają błędy i okazują słabości (*tamże*).

PODOBIENSTWA I RÓŻNICE UJEĆ

Wspólny motyw łączący analizy trzech myślicieli można wyrazić w stwierdzeniu, że kategoria miłosierdzia również w życiu społecznym, politycznym, kulturowym, duchowym, indywidualnym społeczeństwa zsekularyzowanego jest aktualna i doniosła. Analizy Zaborowskiego mają charakter filozoficzno-antropologiczny, Nothelle-Wildfeuer filozoficzno-teologiczny, a Kostki etyczno-teologiczny. Uczeni ci różnią się, bowiem rozpatrują odmienne aspekty zagadnienia, co pozwala badaczowi zapoznać się z jego wielorakimi wątkami (w tym także niepodnoszonymi w dotychczasowych dociekaniach, np. rozpatrywanie kategorii miłosierdzia w kontekście paradygmatu uznania) i lepiej uzmysłwić sobie bogactwo poruszanej problematyki.

Zaborowski ukazał miłosierdzie jako cnotę – postawę wobec drugiego człowieka istotnie przyczyniającą się do prawdziwie ludzkiego, szczęśliwego,

9 Sprawiedliwość współdzielcza zasadniczo sprowadza się do dwóch obowiązków spoczywających na obywatelach: składania ofiary z majątku i życia. Sprawiedliwość rozdzielcza pozostaje przede wszystkim w gestii sprawujących władzę. Polega nie na równości, ale na równomierności, która kieruje się szeregiem względów i okoliczności, w jakich ludzie żyją, pracują, przyczyniają się do dobra wspólnego (Jaroszyński, 2000, s. 85, 91).

wspólnotowego życia. Myśliciel ten podkreślił transcendentálny jej wymiar, który kreuje nową historię i perspektywę ludzkich odniesień. Działanie miłosierne warunkuje bowiem wzajemne przekraczanie siebie: od „ty” do „ja” i od „ja” do „ty” (tym samym spotkanie dwóch serc i tworzenie wewnętrznego związku społecznego). Nie pozwala poddać się uczuciom zwątpienia i rozpacz, umożliwia w pełni sensowne życie, egzystencję w horyzoncie dobra oraz nadziei, a ostatecznie wewnętrzną przemianę i spełnienie siebie.

Oryginalny wkład w tematykę miłosierdzia wniosła Nothelle-Wildfeuer. Teolog ta wykazała, że propozycja zastąpienia paradygmatu miłosierdzia filozoficznym paradygmatem uznania, wysuwana w kręgach teologicznych, oznaczałaby popełnienie błędu kategoriałnego. Paradygmat uznania stanowi warunek (fundament) miłosierdzia i zarazem sprawiedliwości pozwalający zrozumieć, że wartości te wzajemnie się uzupełniają.

Jako komplementarne wobec ujęć Zaborowskiego i Nothelle-Wildfeuer jawią się analizy Kostki, która przedstawiła miłosierdzie w relacji do sprawiedliwości i solidarności oraz naświetliła specyfikę miłosierdnego zaangażowania (profesjonalnego, etycznego i zarazem o charakterze kulturowo-społecznym).

Bibliografia:

- Düwell, M. (2011). Anerkennung. W: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Freiburg: Armin G. Wildfeuer–Petra Kolmer Hg.
- Gerwing, M. (2016). Misericordia nach Thomas von Aquin. *Internationale Katholische Zeitschrift Comunio*, 45.
- Honneth, A. (1997). Anerkennung und moralische Verpflichtung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51, 25–41.
- Honneth, A. (1998). *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main.
- Hildebrand von, D. (1950). *Die Umgestaltung in Christus*. Einsiedeln–Zürich–Köln: Benziger Verlag.
- Hobbes, T. (2012). *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Jaroszyński, P. (2000). *Etyka. Dramat życia moralnego*. Mikołowo.
- Kasper, W. (2012). *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*. Freiburg: Verlag Herder.

- Kostka, U. (2016). Barmherzigkeit als Testfall für eine glaubwürdige diakonische Kirche. *Diakonia*, 47 (I).
- Nothelle-Wildfeuer, U. (2016). Anerkennung statt Barmherzigkeit? *Diakonia*, 47 (I).
- Pieper, J. (1987). *Grundformen sozialer Spielregeln*. München: Kösel-Verlag.
- Stepień, A.B. (1995). *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Tomasz z Akwinu. (1934). *Suma theologiae*. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern, hrsg. von Akademikerverband. Tom 2. Salzburg–Leipzig: Verlag Anton Pastet.
- Zaborowski, H. (2016a). Von Anderen berührt. Die Revolution der Barmherzigkeit. *Diakonia*, 4 (II).
- Zaborowski, H. (2016b). *Wirtschaft im Horizont der Barmherzigkeit*. Mönchengladbach: Katholische Sozialwissenschaftliche Stelle.

MERCY IN THE CONTEMPORARY GERMAN THOUGHT - SELECTED ISSUES

SUMMARY

This article presents selected problems on the issues of mercy in the latest (2016) study on three significant representatives of contemporary German thought: H. Zaborowski, U. Nothelle-Wildfeuer and U. Kostka. It is emphasized that their nature is philosophical and anthropological (Zaborowski), philosophical and theological (Nothelle-Wildfeuer) and ethical and theological (Kostka), and thus they should be treated as complementary and enriching one another. Similarities and differences appearing between them were indicated. Referenced was also an interesting interpretation of the St. Thomas Aquinas doctrine of charity, authored by well-known German theologian, M. Gerwing.