

ks. Paweł Tarasiewicz

KULTURA MIŁOSIERDZIA

Kultura, obok natury i łaski, stanowi osobny aspekt ludzkiego życia. W niej ujawnia się zarówno to, co wyrasta z natury, jak i to, co jest skutkiem działania Bożych darów nadprzyrodzonych. Specyfika kultury polega na tym, że jest ona miejscem, w którym wyraża się inicjatywa człowieka oraz realizuje się ludzka wolność i odpowiedzialność. Stąd kultura obejmuje wszelkie formy ludzkiego działania, w tym także działania miłosierdnego.

Formy uprawiania dzieł miłosierdzia, obecne w naszym zachodnim kręgu cywilizacyjnym, mają długą i bogatą historię. Nie sposób zrozumieć kultury miłosierdzia w pełni bez uwzględnienia czynników, które ją modyfikowały i dookreślały na przestrzeni dziejów. Dlatego też niniejsze rozważania, których celem jest próba ustalenia istotnych wyznaczników kultury (uprawy) miłosierdzia, zostaną przeprowadzone w kontekście starożytnych, średniowiecznych i współczesnych odniesień do tego zjawiska.

U źródeł kultury miłosierdzia

W antycznej Grecji miłosierdzie najczęściej określano terminem *ἔλεος* (litość, współczucie), od którego pochodziło słowo *ἐλεημοσύνη* (jałmużna)¹. Postawa starożytnych Greków wobec miłosierdzia była ambiwalentna. Zazwyczaj pozytywnie trak-

¹ W. Zyzak, *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24 (2015), nr 4, s. 124.

towali je poeci. Na przykład Homer akceptował postawę miłosierdzia wobec ludzkiego cierpienia, zwłaszcza związanego z sytuacją beznadziejnie trudną (np. śmiertelną chorobą). Filozofowie zaś zajmowali wobec miłosierdzia stanowisko z reguły negatywne. Arystoteles utrzymywał, że miłosierdzie jest wadą, którą można wybaczyć jedynie starcom, kobietom i dzieciom. W postawie miłosierdzia widział on bowiem reakcję emocjonalną, niegodną człowieka dojrzałego, który wszelkie uczuciowe odruchy natury powinien umieć podporządkować kierownictwu rozumu. Stoicy z kolei identyfikowali miłosierdzie z chorobą duszy, zakłócającą równowagę umysłu, lub z wadą, cechującą ludzi nikczemnych².

Natomiast w starożytnym Rzymie miłosierdzie określano przeważnie słowem *miser cordia* (*miser* – nędzny, nieszczęśliwy, ubogi; *cor* – serce), które interpretowano w sposób pragmatyczny. Na przykład Ciceron i Seneka – którzy jako stoicy filozofowie postrzegali miłosierdzie jako wadę – jako rzymscy politycy doceniali jego rolę w życiu praktycznym i widzieli potrzebę stosowania w konkretnych przypadkach. Zdaniem Cicerona, miłosierdzie należało okazywać niesłusznie cierpiącym i pokrzywdzonym przez prawo; było ono oznaką mądrości i moralności, zasługującą na miano cnoty godnej najwyższego podziwu³. Najczęściej jednak antyczni Rzymianie identyfikowali miłosierdzie z filantropią. Służyła ona umacnianiu władzy i porządku, jako że nad liczny i ubogim ludem można było skutecznie panować jedynie przez rozdawanie chleba i organizowanie igrzysk. Filantropia była więc formą politycznej konieczności, podczas gdy ubóstwo samo w sobie budziło w szeregach rzymskich elit pogardę i strach. Dlatego też praktykowanie filantro-

² Tamże.

³ Tamże.

pii niemal zawsze łączyło się z ponizaniem i upokarzaniem tych, do których była ona kierowana⁴.

Z kolei starożytny Izrael swoje rozumienie miłosierdzia zawdzięczał Biblii. W Biblii hebrajskiej występowały trzy główne terminy na określenie miłosierdzia, mianowicie: חֶסֶד (*chêsêd*), חֲנָן (*chânan*) oraz רַחֲמִים (*rachamim*)⁵. *Chêsêd* oznaczał wewnętrzne zobowiązanie danej osoby do pomocy komuś potrzebującemu, oparte na wierności samemu sobie i odpowiedzialności za własną miłość. *Chânan* wyrażał łaskawą przychylność osoby, która podtrzymuje słabszego, przychodzi z pomocą potrzebującemu i lituje się nad cudzą nędzą. *Rachamim* oznaczał takie cechy osoby miłosiernej, jak macierzyńska tkliwość, cierpliwość, wyrozumiałość i gotowość przebaczenia. W świetle tych terminów miłosierdzie jawiło się jako miłość współczująca, wrażliwa na wszelką ludzką nędzę i zawsze gotowa śpieszyć z pomocą⁶.

Niestety starożytni Izraelici żyli w przekonaniu, że biblijna nauka o miłosierdziu nie dotyczy ludzi w ogóle, lecz wyłącznie członków ich własnego narodu – miłosierny miał być tylko Izraelita i tylko Izraelitom miał on okazywać swoje miłosierdzie. Dopiero za sprawą Jezusa Chrystusa hebrajski ekskluzywizm w tej sprawie został przełamany i biblijna nauka o miłosierdziu mogła objąć wszystkich ludzi⁷. Tym samym miłosierdzie stało

⁴ J. Duda, *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 16 (2013), s. 202.

⁵ Zob. S. Hałas SCJ, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur: określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011, s. 21.

⁶ S. Wilczek, *Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie według encykliki Jana Pawła II Dives in misericordia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” XXIII/XXIV (1990-1991), s. 23-24.

⁷ Więcej na temat biblijnej nauki o miłosierdziu, zob. J. Zabielski, *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8 (2009), s. 75: „Biblijny obraz miłosierdzia jawi się jako postawa i relacja interpersonalna między osobami złączonymi

się podwaliną cywilizacji powstałej na gruncie Chrystusowej Ewangelii, greckiej mądrości i rzymskiego prawa – cywilizacji zwanej europejską lub zachodnią⁸. Miłosierdzie, jako jedna z zasad wyróżniających tę cywilizację, otrzymało swój niepowtarzalny i ponadczasowy format w okresie średniowiecza.

Sublimacja kultury miłosierdzia

W okresie średniowiecza kultura europejska kształtowała się przede wszystkim pod wpływem augustynizmu, a następnie tomizmu. Protoplaści tych nurtów (św. Augustyn z Hippo i św. Tomasz z Akwinu) chętnie podejmowali w swoim nauczaniu zagadnienia związane z kulturą miłosierdzia. Zdaniem św. Augustyna, „miłosierdzie jest współczuciem, powstającym w naszym sercu na skutek nieszczęścia cudzego, zmuszające

więzami miłości. Osoby uczestniczące w akcie miłosierdzia stają na równej płaszczyźnie, zachowując właściwą im osobową godność i pozostając sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania. Miłosierdzie w biblijnym ujęciu wyraża taką postawę między ludźmi, której jeden od drugiego ma prawo oczekiwać i do której sam jest wobec drugiego zobowiązany. Sama zaś potrzeba, w której znalazła się jedna ze stron owej relacji, jeszcze bardziej eksplikuje jej naruszoną godność i pobudza drugą stronę do szukania skutecznego sposobu pomocy”.

⁸ J. Duda, *Miłosierdzie i gospodarka...*, dz. cyt., s. 202-203. Por. P. Tarasiewicz, *Między polityką a religią – w poszukiwaniu złotego środka*, w: *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2007, s. 210-211: „Cywilizacja Zachodu [...] jest wszędzie tam, gdzie u fundamentów życia społecznego leży integralna wizja bytu ludzkiego jako osoby. Jest to wizja, która obejmuje każdego i jednocześnie całego człowieka, która nie toleruje żadnych jego redukcji, nawet w imię najpiękniej brzmiących ideałów. Jej funkcja w kulturze spełnia się zwłaszcza poprzez troskę o prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, miłosierdzia nad sprawiedliwością oraz umiłowania tego, aby *bardziej być* przed dążeniem, aby *więcej mieć*. Dlatego też, uniwersalny szacunek dla osobowych wymiarów życia człowieka wydaje się kluczowym warunkiem ponadczasowej tożsamości cywilizacji Zachodu”.

nas do przyjścia mu z pomocą w miarę możliwości”⁹. Innymi słowy, miłosierdzie oznacza, że cudze nieszczęście wyzwala w naszym „osierdziu”, czyli sercu, litościwą miłość, która pobudza nas do stosownego działania.

Nieszczęście jest tu rozumiane jako zaprzeczenie szczęścia. Szczęście, według św. Augustyna, polega na posiadaniu tego, czego się chce, pod warunkiem że nie chce się niczego złego. Zatem nieszczęście człowieka sprowadza się do tego, że cierpi on z powodu tego, czego nie chce¹⁰.

Święty Tomasz dzieli nieszczęścia, które zasługują na spotkanie z miłosierdziem, na trzy grupy. Po pierwsze, są to nieszczęścia szkodliwe, czyli takie, które uniemożliwiają, utrudniają lub choćby zagrażają naturalnemu dążeniu człowieka do życia i rozwoju. Po drugie, są to nieszczęścia niespodziewane, czyli takie, które spadają na człowieka nagle i nieoczekiwanie. Po trzecie, są to nieszczęścia niezasłużone, czyli takie, które spotykają człowieka mimo jego dobrych intencji i czynów¹¹.

Cudze nieszczęście, aby mogło wzbudzić miłosierdzie, musi – zdaniem Akwinaty – być uznane za własne. Jest to możliwe przede wszystkim dzięki wspólnocie uczuć opartej na miłości. Osoba kochana jest dla kochającego niejako „drugim ja”, stąd też kochający przeżywa wszelkie nieszczęścia osoby kochanej, tak jakby on sam ich doświadczał. Jest to możliwe również dzięki wspólnocie losu. Człowiek może bowiem uznać nieszczęście drugiego za własne, wtedy gdy zda sobie sprawę, że może ono spotkać również jego samego. „Dlatego – zauważa św. Tomasz – to ludzie starzy i mądrzy, nauczeni doświadczeniem, oraz słabi i łekliwi, są bardziej miłosierni. I odwrotnie, ludzie uważający

⁹ Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-II, 30, 1 [<http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma16.htm>, odczyt: 20 X 2016]. Dalej jako: *Suma Teol.*

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

się za szczęśliwych i na tyle mocnych, iż myślą, że nic złego ich nie spotka, nie są zbyt miłosierni”¹². Innymi słowy, miłosierdzie jest zawsze reakcją na czyjeś nieszczęście, które – czy to w wyniku jedności uczuć, czy też z powodu podobieństwa losu – zostaje uznane za własne¹³.

Miłosierdzie nie może zatrzymać się na poziomie odruchów czysto zmysłowych, w których znajduje swój początek. Miłosierdzie jest cnotą, ponieważ poruszenia czysto zmysłowe podporządkowuje duchowej władzy umysłowej, czyniąc je integralną częścią osobowych aktów człowieka. Zdaniem św. Augustyna, przejawem cnoty miłosierdzia jest postępowanie „zgodnie z wymogami sprawiedliwości, czy to w pomaganiu potrzebującym”, czy w przebaczeniu pokutującym¹⁴. Cnota sprawiedliwości jest więc nieodłącznym elementem cnoty miłosierdzia. Miłosierdzie przewyższa jednak sprawiedliwość, ponieważ ta dotyczy przede wszystkim przedmiotów-rzeczy, zaś miłosierdzie działa na poziomie relacji międzypersonalnych. Miłosierdzie nie przekreśla bynajmniej sprawiedliwości – ono ją interioryzuje i „ucławia”¹⁵.

W kontekście relacji do Boga, cnota miłosierdzia ustępuje pierwszeństwa cnotie miłości. Dla człowieka bowiem „jest czymś ważniejszym i lepszym złączyć się z istotą wyższą niż dbać o potrzeby niższych. Dlatego to, biorąc pod uwagę człowieka, który ma Boga ponad sobą, miłość, dzięki której jednoczy się z Bogiem, jest ważniejsza niż miłosierdzie, którym zaopatruje potrzeby bliźnich”¹⁶. Jednak, jak dopowie św. Tomasz, miłosier-

¹² *Suma Teol.*, II-II, 30, 2.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ *Suma Teol.*, II-II, 30, 3.

¹⁵ Z. J. Zdybicka, *Sprawiedliwość a miłosierdzie w chrześcijaństwie*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2009, s. 127. Brak miłosierdzia czyni ze sprawiedliwości siłę bezwzględną (zob. tamże, s. 132).

¹⁶ *Suma Teol.*, II-II, 30, 4.

dzie, polegające na „wyrównywaniu braków u swych bliźnich”, jest cnotą najwyższą w kontekście relacji do ludzi¹⁷. Tym samym postawa miłosierdzia jawi się jako najwłaściwsza forma relacji międzyludzkich, a także jako najbardziej wysublimowana forma realizacji normy personalistycznej – osoba ludzka jest tu „takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”, i to miłość miłosierna¹⁸.

Chrześcijańska lekcja na temat kultury miłosierdzia ukazuje ją jako cnotę, która – wychodząc od współczucia cudzym nieszczęściom i uznania ich za własne – przyjmuje postać miłującego działania, aby tym nieszczęściom skutecznie przeciwdziałać. Co więcej, lekcja ta niejako przynagla człowieka do miłosiernego działania.

Typowym przykładem aktu miłosierdzia jest przebaczenie zdrady. Jest ono istotnym elementem relacji łączącej kochające się osoby – elementem, którego zadaniem jest odbudowa związku zburzonego niewiernością jednej za stron. Zanim więc dojdzie do przebaczenia, najpierw istnieje związek oparty na miłości. Dalej następuje zdrada, która niszczy związek. Po czym winowajca reflektuje się, żałuje popełnionego czynu i usiłuje wskrzesić umarły związek. Sam nie może tego uczynić, ponieważ moc przywrócenia związku do życia należy wyłącznie do osoby zdradzonej¹⁹. Przebaczenie zdrady jest aktem miłosierdzia, ponieważ rodzi się ze współczucia zarówno wobec skruszonego winowajcy, cierpiącego pod ciężarem skutków dokonanej przez siebie zdrady, jak i wobec osoby poszkodowanej, która – mimo zdrady – nadal kocha, a tym samym tęskni za pojednaniem²⁰. Przebaczenie jest więc ukojeniem cierpie-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42.

¹⁹ Por. Z. J. Zdybicka, *Sprawiedliwość a miłosierdzie w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 127.

²⁰ Por. tamże, s. 128.

nia zarówno skruszonego zdrajcy, jak i wciąż kochającej ofiary. Świat – jak podkreśla św. Jan Paweł II – może stawać się „bardziej ludzkim” tylko wówczas, gdy we wzajemne stosunki, które kształtują jego moralne oblicze, wprowadzony zostanie moment przebaczenia już nie tylko zdrady, lecz wszelkiego zła doznanego ze strony drugiego człowieka. Przebaczenie bowiem stanowi podstawowy warunek pojednania między ludźmi. Stanowi też alternatywę dla bezdusznej sprawiedliwości, która nie tolerując błędu, zmienia świat ludzkich relacji w system ucisku słabszych przez silniejszych lub też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim²¹.

Jednak nie każde działanie z powołaniem się na miłosierdzie jest działaniem moralnie dobrym. Świadczą o tym chociażby współczesne próby usprawiedliwienia eutanazji jako aktu miłosierdzia.

Miłosierdzie - alternatywa dla eutanazji

Termin „miłosierdzie” nie jest obcy propagatorom eutanazji. Ich zdaniem, miłosierdzie sprowadza się do działania, które uwalnia od cierpienia. Takim też działaniem ma być właśnie eutanazja, która – kończąc rozpaczliwą walkę człowieka z chorobą – uwalnia go od nieszczęścia związanego z nieznośnym i nieustępliwym bólem. Jest to oczywiście stanowisko typowe dla utylitaryzmu, którego konsekwentni zwolennicy akceptują każdy środek „miłosiernej” eliminacji cierpienia, nawet taki, którego zastosowanie skutkuje śmiercią osoby cierpiącej²².

Utylitarystyczna redefinicja miłosierdzia, przez uznanie eutanazji za jeden z jego przejawów, jest wyrazem kulturowej wojny prowadzonej przez cywilizację śmierci przeciwko cywilizacji życia. Wojna ta polega na celowym obciążaniu dwuznacznością

²¹ Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 14.

²² C. Pietsch, *What Is Mercy? Reflections on the True Nature of Mercy in the Context of Euthanasia*, „Bioethics Research Notes” 22 (2010), nr 1, s. 3.

pojęć, za pomocą których człowiek rozumie świat i siebie. Prowadzi to – jak zauważa ks. Andrzej Maryniarczyk SDB – „do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi”²³. Zdawali sobie z tego sprawę już starożytni chrześcijanie. Przed tego typu redefinicjami ważnych słów ostrzegał np. św. Bazyli, mówiąc, że „diabeł jest to złodziej i kradnie słowa, nie po to, aby uczyć pobożności swych stronników, ale po to, aby oni, przyozdobiwszy słowami i myślami prawdy własną bezbożność, uczynili ją bardziej przekonującą dla tłumu”²⁴.

Eutanazja nie jest aktem miłosierdzia, choć z pozoru może się wydawać, że spełnia wszystkie warunki takiego aktu. Nie ignoruje cudzego nieszczęścia, kieruje się uczuciem litości, proponuje skuteczne remedium. Dlaczego to nie wystarczy? Czego jej jeszcze brakuje?

Eutanazję i miłosierdzie łączy z pewnością to, że nie przechodzą one obojętnie obok cudzego nieszczęścia. Niestety na tym ich podobieństwo się kończy. Następnym bowiem krokiem eutanazji jest litość, podczas gdy miłosierdzie wybiera współczucie.

Litość – jak wyjaśnia ks. Józef Tischner – jest „wstrząsem uczuciowym, który rodzi się na widok cudzej nędzy. Wstrząs ten wywołuje nie tylko płacz, ale często również czyn. Poruszony widokiem biedy człowiek sięga do kiesy i dzieli się, czym ma. Zazwyczaj nie pyta wtedy, czy nędza jest rzeczywista czy udawana”²⁵. Litość jednak jest przeżyciem ograniczonym w czasie, trwa „mniej więcej tak długo, jak długo trwa widok ludzkiej

²³ A. Maryniarczyk SDB, *Metafizyka jako specyficzny rodzaj poznania w kulturze zachodniej*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2003, s. 102.

²⁴ A. Maryniarczyk SDB, „*Powszechna Encyklopedia Filozofii*” w służbie studenta, dziennikarza i polityka, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003), s. 132.

²⁵ J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 23.

biedy. Uciekając od widoku, uciekamy od litości. Zapominając o nim, zapominamy o sprawie”²⁶. Eutanazja doskonale wpisuje się w ten opis litości. Zwolennik współczesnej eutanazji, wstrząśnięty widokiem człowieka w stanie terminalnym, odczuwa litość. Dzieli się z nim tym, co ma – śmiercionośnym środkiem w opakowaniu najnowszej technologii. Zadając mu śmierć, wraz z nim likwiduje swoją litość i zapomina o sprawie.

Współczucie jest inne – łączy ludzi, czyniąc ich uczestnikami swoich przeżyć. „Gdy lekarz – zauważa ks. Tischner – opatruje rany chorego, nie uczestniczy w jego bólu. Byłoby nawet źle, gdyby odczuwał to, co chory odczuwa, wtedy nie mógłby zrobić żadnej operacji”²⁷. Współczucie jest relacją uczestniczącą, co oznacza, że poprzez „współczucie poznajemy wstyd, smutek, radość, niepokój, cierpienie innych. A poznajemy w ten sposób, że sami zaczynamy się wstydzić, smucić, cieszyć, niepokoić, cierpieć. Gdy ty się śmiejesz, i ja się śmieję, gdy ty płaczesz, i ja płaczę. Ja i ty – stajemy się jak dwa rezonujące na siebie instrumenty muzyczne”²⁸. Dlatego też współczucie obce jest eutanazji. Gdyby zwolenników eutanazji rzeczywiście cechowało współczucie, byłiby jak ów Tischnerowski lekarz, który nie mógłby wykonać żadnej operacji, gdyż uczestniczyłby w bólu swoich pacjentów. Współczucie jest własnością miłosierdzia, ponieważ ono nie niszczy relacji uczestnictwa, ale ją zachowuje i udoskonala. Jednocześnie współczucie nie jest cechą eutanazji, ponieważ ta – uśmiercając – usuwa relację uczestnictwa, usuwając tym samym nośnik miłosierdzia²⁹. Nieobecność relacji uczestnictwa w eutanazji wyjaśnia niemożliwość sprowadzenia eutanazji do miłosierdzia i ostatecznie demaskuje nieprawdziwość utylitarystycznej redefinicji miłosierdzia.

²⁶ Tamże, s. 24.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. C. Pietsch, *What Is Mercy?*, dz. cyt., s. 5.

Miłosierdzie buduje na współczuciu, lecz nie sprowadza się do niego. Oprócz współczucia miłosierdzie potrzebuje miłości, która poszukuje wyższego dobra drugiej osoby nawet w najtrudniejszych sytuacjach. „Kochając kogoś, kto cierpi i jest w stanie terminalnym – jak pisze Chelsea Pietsch – uznajemy, że ten ktoś jest osobą posiadającą swą wewnętrzną godność. Co więcej, doświadczając miłości, ten ktoś może też zdać sobie sprawę ze swojej ludzkiej wartości”³⁰.

Przejawem miłosierdzia, będącego owocem związku współczucia i miłości, jest poświęcenie. „Oznacza ono czuwanie przy łóżku chorego, znoszenie jego jęków i prośb, szukanie środków pomocy w chwilach nasilenia bólu i przykładanie do ust lodu, gdy środki te zawodzą. Oznacza ono akceptację bólu i cierpienia jako części życia i uczenie się miłości mimo tych trudności. Oznacza ono wzięcie na siebie części ciężaru niesionego przez chorego”³¹. Akty miłosierdzia różnią się więc od aktów podejmowanych przez lekarzy również tym, że nie ustają wraz z wyczerpaniem skutecznych lekarstw. Nie ograniczają się do czynności i zabiegów technicznych, lecz realizują się w formie miłosiernej opieki. Opiekun pomaga choremu, uczestnicząc w jego cierpieniu. Taki rodzaj pomocy umacnia pacjenta. Umacnia też opiekuna. Opiekun, zdobywając się na akty poświęcenia powodowane miłosierdziem, odkrywa człowieczeństwo zarówno w chorym, jak i w sobie.

To, czego jesteśmy świadkami w naszych czasach, jest zwyčajnym nadużywaniem słowa „miłosierdzie”, polegającym na oznaczaniu nim rzeczy, którym – mimo że niejednokrotnie towarzyszą im dobre intencje – brakuje współczucia, miłości i poświęcenia, czyli aspektów istotnych dla prawdziwego miłosierdzia. Tym, czego nie ma eutanazja i przez co nigdy nie będzie aktem miłosierdzia, jest relacja, która pozwala odkryć wrodzo-

³⁰ Tamże, s. 6.

³¹ Tamże.

ną godność człowieka. Prawdziwe miłosierdzie jest bowiem odpowiedzią na głos człowieka wołającego z otchłani swego bólu, depresji i samotności, jest okazaniem miłości, której domaga się nasze wspólne człowieczeństwo³².

Podsumowanie

Celem powyższych rozważań była próba ustalenia istotnych wyznaczników kultury (uprawy) miłosierdzia. W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że ostateczną przyczyną miłosierdzia jest godność osoby ludzkiej. Godność ta sprawia, że miłosierdzie jest zarówno konieczne, jak i możliwe. Konieczność miłosierdzia wynika z faktu, że chodzi w nim właśnie o człowieka – o istotę mającą nieskończony apetyt na szczęście, a zarazem żyjącą w kontekście rozmaitych nieszczęść (aktualnych i potencjalnych, zawinionych i niezawinionych). Z kolei możliwość miłosierdzia łączy się z faktem, że człowiek – pomimo nieszczęścia, które przeżywa lub na które jest narażony – jest zdolny do bycia miłosiernym, czyli do uprawy (kultury) miłosierdzia. W konsekwencji kultura miłosierdzia jawi się jako cnota, która sprawia, że człowiek – stając wobec cudzego nieszczęścia – uznaje je za własne i podejmuje przeciwdziałanie zgodne z prawdziwie ludzką miłością. Ostatecznym owocem kultury miłosierdzia jest jednak nie tyle redukcja nieszczęść w ludzkim świecie, co ujawnienie się ludzkiej godności – zarówno godności osób doznających miłosierdzia, jak i osób świadczących miłosierdzie. Kultura miłosierdzia wydobywa bowiem z człowieka to, co najbardziej ludzkie.

³² Por. tamże.