

Słowa kluczowe: solidarność, braterstwo, uniwersalizm, marksizm, oświecenie

Keywords: solidarity, fraternity, universalism, Marxism, Enlightenment

Piotr Mazurkiewicz

Piotr Mazurkiewicz¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1079-9904

SOLIDARNOŚĆ: JEDEN I DRUGI, NIGDY JEDEN PRZECIW DRUGIEMU²

„Wiara wyznacza obszar, na którym dozwolona jest dla nas działalność polityczna – obszar leżący między buntem przeciwko zniewoleniu a obowiązkiem miłości do naszych nieprzyjaciół” (Dzielski, 2001, s. 47).

Mogłoby się wydawać, że po ponad czterdziestu latach od powstania za-inspirowanego nauczaniem Jana Pawła II pierwszego w świecie komunistycznym wolnego i niezależnego związku zawodowego „Solidarność” wszystko na temat idei solidarności zostało w Polsce już powiedziane. Poniekąd tak jest. Stąd ryzyko, że zabierając głos po raz kolejny na ten temat, będziemy się jedynie powtarzać. Patrząc jednak na rozmaite konflikty toczące się wokół nas, także w naszym kraju, musimy powiedzieć, że od teoretycznej refleksji nad solidarnością do postawy solidarności w praktyce życia społecznego droga wciąż daleka. Być może po części jest to także skutkiem jakiegoś braku w naszej refleksji.

1 **Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz** – ksiądz katolicki archidiecezji warszawskiej, profesor nauk o polityce i katolickiej nauki społecznej, kierownik Katedry Teorii Polityki i Myśli Politycznej w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa). Wykładowca w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Były sekretarz generalny Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej COMECE (e-mail: p.mazurkiewicz@uksw.edu.pl).

2 Tekst wygłoszony w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 21 listopada 2024 r. w ramach XIX edycji Dni Jana Pawła II.

„ZNOSIĆ SŁABOŚCI TYCH, KTÓRZY SĄ SŁABI”

Nowożytna kariera słowa „solidarność” rozpoczyna się w okresie oświecenia. Pierre Leroux podaje się za tego, który jako pierwszy wprowadził do filozofii społecznej to pojęcie zapożyczone z języka prawniczego. Uważał on, że obecność ludzi biednych w społeczeństwie wynika z braku odpowiednich instytucji państwowych, które rozwiązałyby skutecznie problem ubóstwa. Postulował, aby chrześcijańską *caritas*, odwołując się do przykazania miłości bliźniego, zastąpić ludzką *solidarietas*, tzn. systemem racjonalnie zorganizowanej państwowej redystrybucji³. Jan Paweł II, dokonując reinterpretacji oświeceniowej idei solidarności, odwołuje się bezpośrednio do Listu św. Pawła do Galatów: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniacie prawo Chrystusowe” (6,2) (Jan Paweł II, 1997, s. 494)⁴. Św. Paweł wypowiada te słowa w kontekście konfliktów w konkretnej chrześcijańskiej gminie. „Brzemiona” jak tłumaczą Albert Vanhoye i Peter S. Williamson – oznaczają „wszystkie trudy, które niesie życie: wyczerpującą pracę, chorobę i ból fizyczny, cierpienia psychiczne, samotność, żnój, niepowodzenia, [a także] grzechy, ułomności i słabości naszych braci i siostr” (Vanhoye, Williamson, 2022, s. 222). O „noszeniu ciężarów” w tym drugim znaczeniu św. Paweł wspomina w Liście do Rzymian, pisząc: „powinniśmy znosić słabości tych, którzy są słabi” (Rz 15,1). W przypadku rzymskiej gminy chodzi o rozdźwięk między „silnymi” i „słabymi” w wierze. Ci drudzy to chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, którzy doświadczali wewnętrznych rozterek i wyrzutów sumienia w związku odstąpieniem od przestrzegania rytualnych wymagań Tory (Hahn, 2021, s. 341). „Niesienie brzemienia” drugiego człowieka oznacza w tym przypadku poczucie moralnej odpowiedzialności za brata w wierze, towarzyszenie mu w duchowej wędrówce, bycie wsparciem w chwilach jego słabości, a także cierpliwe znoszenie niedogodności z tytułu jego przywiązania do Prawa Mojżeszowego. Jednym z powodów łagodności i cierpliwości okazywanej w takiej sytuacji jest świadomość własnej moralnej kruchości. Choć w tym przypadku słabość przejawia się w postaci zbędnych wyrzutów sumienia wynikających z braku zaufania Kościołowi, zdajemy sobie sprawę, że w innych sytu-

3 „En 1859, dans *La Grève de Samarez*, Leroux rappelle qu'il a »le premier, utilisé le terme de solidarité pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire [...] dans la religion de l'avenir« et il ajoute qu'il a ainsi »voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine« (Leroux, 1859, s. 254). C'est effectivement dans un ouvrage de 1840, *De l'humanité*, qu'il propose cette substitution en la justifiant par le passage nécessaire du sens juridique à une signification politique et sociale, celle-là même que revendiqueront explicitement les révolutionnaires de 1848” (Policar, 1997, s. 7). W łacinie klasycznej mamy pisownię *solidaritas*, w średniowiecznej i kościelnej (np. *Centesimus annus*) – *solidarietas*.

4 Oczywiście między Leroux a Janem Pawłem II mamy całą grupę myślicieli, którzy pracowali nad katolickim rozumieniem zasady solidarności, takich jak np. Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, Goetz Briefs, Franz Mueller, Rupert Ederer w Niemczech czy Bernard Dempsey, William Waters i Peter Danner w Stanach Zjednoczonych (Neul-Breuning, 2024, s. 48–49; O'Boyle, 2020).

acjach sami mamy trudności w pokładaniu całej nadziei w osobie Jezusa. Drugi powód to chęć naśladowania postawy Jezusa, który „obarczył się naszym cierpieniem”, „dźwigał nasze bolesti”, został „przebitý za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy”, „oręduje za przestępcami” (Iz 53, 4–5.12). Apostoł wskazuje na pychę jako konkretną przeszkodę w praktykowaniu takiej postawy. „Bo kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie” (Ga 6,3). Związana jest ona z przyjęciem niewłaściwego punktu odniesienia. „Niech każdy bada własne postępowanie, a wtedy powód do chluby znajdzie tylko w sobie samym, a nie w zestawieniu siebie z drugim” (Ga 6,4). Porównywanie się z drugim człowiekiem i wyrabianie na tej podstawie opinii o sobie samym prowadzi do nadmiernego krytycyzmu wobec braci. Wydaje się nam, że jesteśmy pod jakimś względem od nich lepsi, wpadamy w zachwyt nad sobą i odwracamy uwagę od własnych słabości. Tymczasem „Bóg będzie nas sądził nie na podstawie naszej wyższości w stosunku do innych, lecz na podstawie wartości naszych własnych czynów w Jego oczach” (Vanhoye, Williamson, 2022, s. 223). „Každy bowiem poniesie własny ciężar” (Ga 6,5).

UCZYĆ SIĘ OD JELENI

Św. Augustyn, komentując słowa Listu do Galatów, zauważa, że wspomniane „prawo Chrystusowe” to nic innego jak przykazanie wzajemnej miłości. Przychodzenie sobie z pomocą i znoszenie siebie nawzajem jest więc realizacją jedynego przykazania, które Jezus nazwał „swoim”. Biskup Hippony, chcąc poruszyć wyobraźnię słuchaczy, przywołuje dokonaną przez Pliniusza Starszego obserwację z życia jeleni przemieszczających się przez morze w kierunku Cypru. „[...] zwierzęta te, przemierzając cieśninę, aby popasać na wyspie, formują szereg i jeden na drugiego kładą ciężar swych łbów obarczonych rogami, w taki sposób, że ten z tyłu, wyciągnąwszy szyję, kładzie łeb na tym, co go poprzedza. A ponieważ musi być jeden taki, który będąc na przedzie, nie ma na kim łba przed sobą złożyć, to, [...] następuje zmiana: ten, co był pierwszy, zmęczony swego łba brzemieniem, wraca jako ostatni za tym, którego łeb dźwigał, gdy był przed nim. Tak nosząc jeden drugiego brzemiona, przemierzają cieśninę, aż dotrą do stałego gruntu” (Augustyn, 2012, s. 243–245). Ciężar rogów sprawia, że zwierzęta nie są w stanie zbyt długo utrzymać głowy nad wodą. Nie jest to jednak przeszkodą, skoro mogą liczyć na pomoc „przyjaciół”. *Nihil enim sic probat amicum quemadmodum oneris amici portatio* („Nic bowiem nie dowodzi lepiej przyjaźni jak noszenie ciężaru przyjaciela”) (tamże, s. 244–245).

Bezpieczną podróż przez cieśninę zapewnia solidarność, tzn. poczucie więzi, bliskości, przynależności do grupy połączonych wspólnym losem. Albo wspólnie dopłyną, albo razem pójdą na dno. W pierwszym momencie można by pomyśleć,

że celem solidarności jest fizyczne przetrwanie. Gdyby jelenie znalazły się w wodzie na skutek nagłej powodzi lub tsunami, celem rzeczywiście byłoby przetrwanie kryzysowego momentu. Jednak w okolicznościach opisanych przez Pliniusza cel stanowi dotarcie na Cypr i osiągnięcie tam stanu zwierzęcego szczęścia. Podobnie bywa w przypadku ludzi. Samarytanin pojawia się na drodze w krytycznym momencie i ratuje życie napadniętego człowieka. Gdybyśmy jednak tylko tyle potrafili wyczytać z ewangelicznej przypowieści, czy byłoby jeszcze nad czym się zatrzymywać w czasach rozwiniętej publicznej służby zdrowia? Refleksja nad solidarnością zakłada ustanowienie pewnego typu relacji między ludźmi i pewnego typu wspólnoty, istniejących w pewnym celu. Tym celem nie jest fizyczne przetrwanie, lecz możliwość realizowania wyższych wartości. Pierwszy cel – fizyczne przetrwanie – dobrze oddaje metafora szpitala polowego. A przecież szpital polowy jest jedynie miejscem przejściowym. Poważnie rannych staramy się jak najszybciej ewakuować do szpitala specjalistycznego z dala od pola walki. Pojawia się zatem pytanie: gdzie znajduje się nasz Cypr rozumiany jako miejsce docelowe? W jaki sposób definiujemy dobro, które jest celem osiąganym przez ludzi połączonych więziami solidarności? Fakt, że nie chodzi tylko o przetrwanie, dobrze ilustruje scena nakreślona przez Josefa Piepera, w której matki lub żony prześladowanych chrześcijan stoją przed rzymskim prokonsulem albo przed sądem w nowoczesnym państwie totalitarnym.

Oczywiście – pisze Pieper – te kobiety nie chcą stracić ukochanych synów czy mężów, oczywiście przeraża je myśl o oczekujących ich cierpieniach i oczywiście całym sercem pragną, by w jakiś cudowny sposób ocalili życie i wrócili do domu. Czyż jednak zupełnie serio, powołując się na swą miłość, mogłyby pragnąć, aby tak bardzo kochany człowiek wykorzystał nadarzającą się może (lub nawet proponowaną) okazję i uwolnił się, popełniając podłość? (Pieper, 2000, s. 61).

Czy nie napęłnia nas głębokim bólem sytuacja, gdy ukochana istota zejdzie na złą drogę? Czy smutek nie zalewa serca, gdy nie postępuje tak, jak w danej sytuacji powinno się zachować? Czy nie jesteśmy najbardziej nieszczęśliwi wówczas, gdy umiłowany zaprze się siebie i wszystkiego, w co wierzył? Nawet gdyby ocalił w ten sposób własne życie. Czy matka zdrajcy cierpi mniej niż matka męczennika?

W Starym Testamencie spotykamy dwa rodzaje braterstwa: poprzez stworzenie przez Boga i poprzez wybranie przez Boga lub, ujmując to samo inaczej, poprzez pochodzenie i poprzez poznanie (Ratzinger, 2013, s. 56–57 i 60). Zakłada to nie tylko dwoistość, ale także „dwustrefowość”. Istnieje krąg „wewnętrzny” i krąg „zewewnętrzny”, Izraelici i „reszta świata”. Nowy Testament zdaje się całkowicie zno-

sić granice między ludźmi. Wszak „nie ma już Żyda ani Greka...” (Ga 3,28). Jednak w omawianych tekstach Nowego Testamentu solidarność, rozumiana jako „wspólne noszenie ciężarów”, dotyczy wyłącznie braci w wierze. Należy więc odrzucić naiwną uniwersalistyczną interpretację powyższych słów. „Pomimo usunięcia wszelkich granic i pomimo uniwersalizmu – pisze Joseph Ratzinger – pojęcie braterstwa nie nabrało [...] wymiaru powszechności wolnego od wszelkich zastrzeżeń. Każdy człowiek *może* stać się chrześcijaninem, jednak bratem jest tylko wtedy, kiedy się nim rzeczywiście *stanie*” (tamże, s. 54). „Tylko takie ograniczone pojęcie brata – stwierdza Ratzinger – jest chrześcijańskie, usunięcie tej granicy ma posmak oświeceniowy. Tylko w ten sposób ograniczone pojęcie brata jest w ogóle realne” (tamże, s. 73). Pierwotne chrześcijaństwo zna wprawdzie braterstwo powszechne, którego podstawą jest odniesienie do Boga Stwórcy jako Ojca wszystkich ludzi, ale pamięta także o tym, że nie wszyscy uznają Go za Ojca. „Wizja [powszechnego] braterstwa ludzi jest koniec końców dostępna [tzn. zrozumiała] dopiero dla tego, kto przez wiarę uświadomił sobie doskonałe ojcostwo Boga” (tamże, s. 59). Stąd – pisze Ratzinger – „ludzie nie są jeszcze w ogólności braćmi w Chrystusie, jednak mogą i powinni się nimi *stać*” (tamże, s. 52–53). Chrześcijaństwo odnosi ideę wspólnoty do wspólnej wiary lub do wspólnego Ojca. Oznacza to, że choć przynależność do świeckiej wspólnoty nie musi być ściśle związana z przynależnością religijną, tzn. zdolnością do rozpoznania Boga i uznania Go za Ojca (obejmuje ludzi różnych religii, a także niereligijnych), to jednak zawsze ma religijne uzasadnienie, odwołuje się do faktu, że Bóg rzeczywiście (tzn. niezależnie od ludzkiego poznania) jest Ojcem wszystkich ludzi. Ostatecznie zatem chodzi o przynależność do rodziny, której głową jest Bóg Ojciec. Solidarność oderwana od wspólnego pochodzenia od Ojca, odwołująca się wyłącznie do wspólnej natury, solidarność czysto gatunkowa, ma charakter abstrakcyjny.

W KONTRZE DO WALKI KLAS

Jan Paweł II formułuje swoją teorię solidarności w kontrze do marksistowskiej teorii walki klas. Należy tu wymienić przynajmniej dwa elementy. Pierwszy być może nieco zaskakujący. W państwie totalitarnym, w którym władza oficjalnie reprezentuje interesy klasy robotniczej i chłopskiej, faktycznie ma miejsce atomizacja społeczeństwa. Prawo zabrania ludziom organizowania się w jakiejkolwiek grupie, także w formie związków zawodowych, poza kontrolą państwa. Stąd wszystkie formy reprezentacji mają charakter pozorny, ściśle reglamentowany i nadzorowany przez komunistyczną władzę. Nawet „klasa robotnicza” pojawia się jedynie na pochodach pierwszomajowych i wiecach zwoływanych przez partię w momentach, w których „wichrzyciele” próbują delegitymizować przywódczą rolę tejże partii.

Tajne służby powodują, że zerwane zostają więzi społecznego zaufania. Trzeba być ostrożnym w mowie nie tylko w zakładzie pracy czy na ulicy, ale także w domu, gdyż dzieci odpytywane w szkole mogą się stać nieświadomymi donosicielami. W tym kontekście należy odczytywać słowa papieża wypowiedziane na Zaspie w 1987 r. o próbie redukcji osoby do wymiaru społecznego:

Człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. [...] Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni, tak aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw [...] jest, niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu (Jan Paweł II, 1997, s. 494).

Rejestracja NSZZ Solidarność, pierwszego, poza Kościołem katolickim, autentycznie wspólnotowego podmiotu, w rok po pielgrzymce papieża do Ojczyzny miała olbrzymie znaczenie. Świat pracy, rozumiany niezwykle szeroko, zaczął być autentycznie reprezentowany. „Rzesze robotników – czytamy w *Centesimus annus* – pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650). Fakt, że w krótkim czasie do „Solidarności” zapisało się blisko 10 milionów Polaków, oznaczał, że przysły również strach i nieufność. Były to pierwsze owoce solidarności. Warto jednak zauważyć, że z atomizacją społeczeństwa, choć z innych powodów i przybierając inne formy, mamy do czynienia także w społeczeństwie liberalnym. Proces ten dobrze opisał np. Patrick J. Deneen (2021, s. 83–109), nazywając końcowy jego efekt „etatystycznym indywidualizmem”. W sytuacji bowiem zerwania więzi społecznych państwo staje się jedynym gwarantem praw jednostki.

Drugim elementem, który należy przywołać, jest sama idea walki klas. „Marksizm uważał, że jedynie zaostrzając sprzeczności społeczne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650). Tymczasem Jan Paweł II mówi:

Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy „brzemie” dźwigane przez człowieka samot-

nie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. [...] Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód „walka” – choćby w znaczeniu walki klas [albo demokracji walczącej] – to bardzo łatwo drugi czy drudzy pozostają na „polu społecznym” przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak „dźwigać brzemiona” (Jan Paweł II, 1997, s. 494).

Ratzinger zwraca uwagę, że marksistowskie rozumienie relacji społecznych ugruntowane jest w myśleniu oświeceniowym. „*Liberté, égalité, fraternité* francuska rewolucja wypisuje na swych sztandarach, a braterstwo wszystkich równouprawnionych umieszcza w polityczno-rewolucyjnym programie” (Ratzinger, 2013, s. 40). Oświeceniowe równouprawnienie zakłada, że różnice między ludźmi są owocem historii i jako takie muszą być wymazane poprzez odniesienie się do natury, która jest ostateczną instancją „odwoławczą” (tamże). Proponowane oświeceniowe „zbratanie”, oparte na wspólnej naturze i zakładające „identyczność” wszystkich ludzi, jest „uprzednie w stosunku do poznania”, a zarazem – jako zbyt szerokie – „staje się nierealistyczne i pozbawione znaczenia” (tamże). Widać to choćby na przykładzie wolnomularstwa z jego licznymi „stopniami braterstwa” (Koselleck, 2015, s. 175–196). W całej zaś pełni – pisze Ratzinger – ujawniło się to w trakcie rewolucji francuskiej, która „bardzo drastycznie i w krwawy sposób odróżniała wewnętrzny krąg rewolucjonistów od zewnętrznego koła nierewolucjonistów” (Ratzinger, 2013, s. 41). Marksizm, mimo że obficie czerpał z oświecenia, powrócił do zasady dwustrefowości, wprowadzając ją z niespotykaną wcześniej konsekwencją. „Ludzkość dzieli się na dwie radykalnie antytetyczne grupy – kapitał i proletariatus, rządząca zaś nimi dialektyka wrogości decyduje o istocie historii. [...] los a w pewnej mierze również własne decyzje stawiają człowieka po jednej lub drugiej stronie podzielonej na dwie części ludzkości. Niezależnie od tego, po której znajduje się stronie, musi zaakceptować ten podział jako uprzednio istniejącą rzeczywistość. Wyznacza mu ona prawo jego ludzkiego działania. Nie może traktować wszystkich ludzi jak braci, lecz zawsze musi uważać jednych za braci, a pozostałych za wrogów” (tamże). W postawie tej ziszcza się hasło rewolucji francuskiej w jego integralnej formie: *Liberté, égalité, fraternité ou la mort*.

POWSZECHNE, ALE NIE ABSTRAKCYJNE

W dyskusji o solidarności często przywołujemy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Przypadkowo spotyka on na swojej drodze człowieka pobi-

tego przez zbójców, obok którego inni ludzie przeszli obojętnie. Tym, co wyróżnia jego reakcję na tle pozostałych, jest fakt, że „wzruszył się głęboko” (Łk 10, 33). Owocem wzruszenia są konkretne czyny. Wzruszenia nie można jednak wymusić na człowieku ani go nakazać. Jest ono spontaniczną reakcją szlachetnego serca w obliczu nieszczęścia drugiego człowieka. Odpowiedzią na krzyk konkretnej osoby wołającej o pomoc (Tischner, 1992, s. 16). Dla jednego naturalnym odruchem jest przejście na drugą stronę ulicy, dla drugiego pochylenie się nad nieszczęśnikiem. Przypowieść o Samarytaninie zostaje opowiedziana przez Jezusa w kontekście pytania o to, kto jest naszym bliźnim. Udzielona odpowiedź brzmi: nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, „powszechnego” i o „ogólnoświatowe braterstwo”, ale o człowieka znajdującego się w takiej sytuacji, że jeśli ty nie pomożesz, to on zginie. Bliźni to ten, kto jest blisko. Ktoś bliski poprzez więzi uczuciowe, rodzinne, narodowe, religijne, ale także bliski w sensie przestrzennym. Ktoś, komu możemy spojrzeć w oczy lub kogo twarz możemy sobie przypomnieć. „Z kimś, kogo się w ogóle nie zna, nie można przecież żyć w braterstwie” – pisze cytowany przez Ratzingera (Ratzinger, 2013, s. 73) Heinz Schürmann. Gdyby kapłan rozpoznał w pobitym człowieku własnego syna albo naczelnego rabina Izraela, natychmiast by się zatrzymał. Brak wiedzy na temat tego, kim jest pobity, równoznaczny jest z brakiem wystarczającej racji, aby zbliżyć się do niego. Zwróćmy uwagę, że gdyby Samarytanin brał pod uwagę te same kryteria co kapłan i lewita, prawdopodobnie przeszedłby obojętnie. On jednak nie potrzebuje żadnych informacji o tym człowieku poza tym, że jest bliski śmierci.

Przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 25–37) – pisze Benedykt XVI – prowadzi przede wszystkim do dwóch ważnych wyjaśnień. Podczas gdy pojęcie „bliźniego” odnosiło się, aż do ówczesnego czasu, zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspólnoty danego kraju i danego ludu, teraz to ograniczenie zostaje zniesione. Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz (Benedykt XVI, 2005, n. 15).

Możemy powiedzieć, że Jezus nie unieważnia tradycyjnych kryteriów bliskości, ale je otwiera, podając kryterium nadrzędne, jakim jest pilna konieczność udzielenia pomocy. Naszym bliźnim jest każdy konkretny człowiek, który znajduje się w sta-

nie pilnej konieczności. Nie chodzi tu jednak – jak w przypadku altruizmu – o próby zaradzania negatywnym zjawiskom społecznym: chorobom, ubóstwu, samotności, masowej imigracji, ale o wyciągnięcie pomocnej dłoni do tego oto człowieka (Frycz 2019, s. 123)⁵. Nie chodzi o program „zero ubóstwa”, „zero głodu” czy „zero bezdomności”, ale o pomoc konkretnym głodnym czy bezdomnym osobom. Zwłaszcza że „zero” osiąga się jedynie wówczas, gdy wytępi się nosicieli niepożądanego cechy.

Solidarność stanowi szczególne więzi ludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki – pisze Józef Tischner – [...] Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota (Tischner, 1992, s. 17–18).

Musi dojść do „spotkania”, objawienia twarzy drugiego człowieka, ujawnienia jego ropiejących ran. Wówczas rodzi się najpierw współczucie, a potem wspólnota. Abstrakcyjność jest cechą oświeceniowych programów społecznych, które – jak wspomniano – zakładają, że „zbratanie się jest uprzednie w stosunku do poznania” (Ratzinger, 2013, s. 40).

Ocalić „PRZESTĘPCĘ”

Solidarność możliwa jest tylko tam, gdzie poczucie wspólnoty już istnieje, ponieważ „już” (tzn. w ciągu dziejów) doszło do „spotkania”, lub gdzie wspólnota właśnie się zawiązuje, jak w przypadku miłosiernego Samarytanina. W polskim kontekście marksistowskiej wyobrażonej wspólnoty klasowej przeciwstawiona została wspólnota religijna i wspólnota narodowa. Obie w znacznym stopniu się pokrywają, zarówno z uwagi na fakt, że katolicyzm stanowi część polskiej tożsamości narodowej, jak i z uwagi na otwartość tego katolicyzmu, czego znakiem były np. zwyczaj przemawiania „w imieniu narodu” przez bł. kard. Stefana Wyszyńskiego czy obecność w stanie wojennym w salach parafialnych ludzi demokratycznej opozycji identyfikujących się z inną tradycją światopoglądową. Jeszcze na początku lat 90. XX w. w statystykach religijności istniała grupa ludzi „praktykujących – nie-

5 Eliminacja zjawiska może wiązać się np. z usunięciem osób, których ono dotyka. Byłem kiedyś świadkiem inicjatywy polityków unijnych zmierzającej do eliminacji pewnych chorób rzadkich poprzez eliminację ich nosicieli.

wierzących”⁶. Juan J. Linz i Alfred Stepan toczący się w Polsce w latach 1976–1988 konflikt przedstawiają jako starcie między narodowym etycznym społeczeństwem obywatelskim (*nation's „ethical civil society”*) a internacjonalistycznym autorytarnym państwem partyjnym (*the regime's internationalized authoritarian party-state*) (Linz, Stepan, 1996, s. 255). W programie społecznym „Solidarności” można było zatem wyróżnić, lecz nie oddzielić od siebie, element ustrojowy – działanie na rzecz ustanowienia demokracji, element religijny – upominanie się o prawa Kościoła, element etyczny – troskę o aksjologiczne podstawy życia społecznego oraz element powstańczy – dążenie do odzyskania niepodległości i państwowej suwerenności. „Zimny” wariant pokojowej „gry o demokrację” uzupełniał „ciepły”, powstańczy i religijny element (Mazurkiewicz, 2006, s. 270). Było to niezwykle istotne, gdyż obydwie zakładają istnienie wspólnoty ponad podziałami. Dotyczy to zarówno przynależności do wspólnoty narodowej, jak i przynależności do wspólnoty katolickiej. W obiegu było wówczas powiedzenie, że w Polsce nie ma już komunistów, pozostali jedynie oportuniści. W obu zatem przypadkach: wspólnoty narodowej i wspólnoty katolickiej – celem działania nie było osądzanie błędzącego brata, lecz jego odzyskanie⁷.

Według Włodzimierza Sołowjowa „odzyskiwanie” jest jedną z zasadniczych cech chrześcijańskiego myślenia o życiu społecznym. Podaje on jako przykład zmiany, jakie dokonały się za sprawą chrześcijaństwa w dziedzinie prawa karnego oraz w obszarze myślenia o bezpieczeństwie sanitarnym. „Zamiast pogańskiej zasady odstraszenia i starotestamentalnej zasady odwetu – [stosunek państwa i społeczeństwa do przestępcy] winna kształtować chrześcijańska zasada współczucia dla tych, co wskutek przestępstwa ucierpieli i mogą ucierpieć, ale także dla samego przestępcy; odżegnując się od niego i w żadnym wypadku nie usprawiedliwiając przestępstwa, państwo chrześcijańskie nie powinno zapominać o ludzkiej duszy przestępcy, zdolnej do odrodzenia” (Sołowjow, 1988, s. 114). Podobnie w obszarze służby zdrowia. „Chorzy na choroby zakaźne niewątpliwie stanowią wielkie niebezpieczeństwo dla społeczeństwa, państwo [chrześcijańskie] jednak oprócz tego niebezpieczeństwa widzi także własne nieszczęście chorych i dlatego nie ogranicza się do usunięcia ich poza ramy społeczności dla jej dobra, dla uchronienia jej od zarazy, lecz oddaje ich pod opiekę lekarzy – dla dobra samych chorych, dla ich uleczenia” (tamże).

W latach 80. ocalenie „przestępcy” dla wspólnoty narodowej oznaczało próbę reintegracji człowieka poprzez odwołanie się do kategorii patriotyzmu. Ocalenie dla wspólnoty kościelnej oznaczało próbę nawrócenia człowieka poprzez odwoła-

6 Fenomenem polskiego Kościoła było pojawienie się grupy ludzi praktykujących niewierzących. Według badań z 1991 r. praktykujących w porównaniu z wierzącymi jest w Polsce o 5,2% więcej (Piwowarski, 1992, s. 32).

7 „Zadaniem nie jest osądzanie błędzącego brata, lecz jego ocalenie” (Ratzinger, 2013, s. 82).

nie się do jego sumienia i wiary religijnej. Zakłada to jednak odkrycie w drugiej istocie osoby, tzn. uznanie, że nasz przeciwnik ma nieśmiertelną duszę, a potem doprowadzenie do tego, by także on sam odnalazł ją w sobie (Jan Paweł II, 1998b, n. 39, s. 312–313). Jednak „jak sprawa leczenia fizycznego leży nie w rękach policji sanitarnej, lecz medycyny, tak też sprawa uzdrowienia moralnego, czyli poprawy przestępców, należy (w normalnym ustroju) nie do sądu i więzienia, lecz do Kościoła i jego sług, którym państwo powinno materialnie umożliwiać oddziaływanie na przestępcę” (Sołowjow, 1988, s. 114–115). Ustrój jednak nie był wówczas normalny.

Jan Paweł II w *Centesimus annus* opisuje ten mechanizm uruchamiania „pracy sumienia” po stronie przeciwnika.

Wydawało się, że porządkiem europejskim, który wyłonił się z drugiej wojny światowej i został usankcjonowany przez *układy jałtańskie*, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przewyciężony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o prawdzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać fałszywe pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 651).

W pewnym sensie wystarczy odmówić walki, nie schodząc przy tym z ringu. Wymiar narodowy, nakładający się na etyczny i religijny charakter wspólnoty, znacząco ułatwił pokojowe przejście nie tylko od komunizmu do demokracji, ale również od okupacji do niepodległości (Buttiglione, 2005, s. 156). Solidarność pojawiała się tu w jej pierwotnej, obecnej w rzymskim prawie instytucji *in solidum* (jako całość)⁸. Odnosiła się do sposobu uregulowania wspólnego długu, którym było zobowiązanie wobec Ojczyzny i Kościoła. Istotą był fakt rozpoznania istnienia tego zobowiązania.

Uznanie, do pewnego stopnia chyba po obu stronach konfliktu, że więcej jest tego, co łączy Polaków, niż tego, co ich dzieli, otwierało pole możliwego kompromisu. „Podczas gdy marksizm uważał, że jedynie zaostrażając sprzeczności społecz-

8 Wspólne zobowiązania wynikały z faktu istnienia wielości podmiotów po stronie dłużników (solidarność bierna) lub po stronie wierzycieli (solidarność czynna), choć świadczenie było tylko jedno. Spełnienie świadczenia przez jednego z dłużników uwalniało od długu wszystkich pozostałych, zaś przyjęcie świadczenia przez jednego z wierzycieli powodowało wygaśnięcie wierzytelności pozostałych. „Solidarność” wskazuje tutaj na prawną zdolność każdego z członków grupy bądź do przyjęcia należnej grupie korzyści, bądź do wzięcia odpowiedzialności za całość zobowiązań. Solidarność tego typu była zwykle konsekwencją testamentalnego zapisu niepodzielnych świadczeń lub zobowiązań powstałych w wyniku przestępstw popełnionych przez kilku sprawców (Wołodkiewicz, 1986, s. 142).

ne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie, to walka, która doprowadziła do upadku marksizmu, poszukuje wytrwale wszelkich dróg pertraktacji i dialogu, daje świadectwo prawdzie, odwołuje się do sumienia przeciwnika i usiłuje rozbudzić w nim poczucie wspólnej ludzkiej godności” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650) – pisał zaledwie kilka lat później Jan Paweł II. „Nie walcz przemocą! – uczył bł. ks. Jerzy Popiełuszko (Popiełuszko, 2023, s. 154). – Przemoc nie jest oznaką siły, lecz słabości. Komu nie udało się zwyciężyć sercem lub rozumem, usiłuje zwyciężyć przemocą. Każdy przejaw przemocy dowodzi moralnej nieudolności. Najwspanialsze i najtrwalsze walki, jakie zna ludzkość, jakie zna historia, to walki ludzkiej myśli. Najnędniesze i najkrótsze to walki przemocy. Idea, która potrzebuje broni, by się utrzymać, sama obumiera”. Nie tylko wiara i sumienie, ale także rozsądek nakazywały rezygnację z przemocy.

Solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską – pisze Jan Paweł II – [...] W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: „oddać życie za braci” (por. 1 J 3,16). Wówczas świadomość powszechnego ojcostwa Boga, braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie, „synów w Synu”, świadomość obecności i ożywiającego działania Ducha Świętego dostarczy naszemu spojrzeniu na świat jakby nowego kryterium jego wyjaśniania. Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ściśłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy wzór jedności rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrznego życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem „komunia” (Jan Paweł II, 1998b, n. 40, s. 490).

Podkreślmy raz jeszcze, że solidarność zakładała istnienie wspólnoty realnej i potencjalnej. Ostatecznie zaś chodzi o ustanowienie wspólnoty dzieci Bożych. Wydaje się, że wówczas, w 1989 r., jako naród i społeczeństwo potrafiliśmy podnieść nasze ambicje do tego poziomu.

ZAKOŃCZENIE

Powróćmy jednak do naszych jeleni. Ich solidarność pojawia się w trakcie wspólnego pokonywania drogi na Cypr. Cóż jednak dzieje się, gdy dotrą już do swojej rogatej „ziemi obiecanej”? Jelenie nie zawsze ze sobą współpracują. W okresie rui toczą ze sobą walki, niekiedy nawet śmiertelne. Także ludzie czasem zachowują się jak jelenie na rykowisku. Przestrzeń, w której bytujemy, potrafimy zamieniać w pole walki, ale potrafimy też postrzegać ją jako drogę, po której dążymy do wspólnego celu. Wspólny cel jest w tym przypadku niezwykle ważny i – poza sytuacjami ekstremalnego zagrożenia – nie może nim być proste przetrwanie i dobrostan. Tam zaś, gdzie wspólnota traci z oczu swój *telos*, głębszy sens swojego istnienia, szybko się rozpada na zwalczające się nawzajem plemiona. Niestety, aż nadto dobrze znamy to doświadczenie.

Mój znajomy jezuita ocalił w Brukseli kościół przed wyburzeniem, a następnie w byłych pomieszczeniach klasztornych zorganizował coś na kształt beginażu. Zamieszkało tam kilkudziesięciu urzędników unijnych niższej rangi. Budynek wymagał remontu. Drobne prace trwały nieustannie, ale końca nie było widać. Gdy zapytałem, dlaczego prace nie posuwają się do przodu, powiedział: „Z mojego doświadczenia wynika, że gdy budowę klasztoru doprowadzi się do końca, mniej więcej po pięciu latach rozpada się wspólnota”. Brakuje wspólnego celu. Pytanie o nasz narodowy *telos* jest dzisiaj niezwykle ważne. Jeśli nie znajdziemy zadowalającej nas odpowiedzi na pytanie, co chcemy wspólnie osiągnąć, właśnie między nami będą trwały nieustannie.

Bibliografia

- Augustyn, św. (2012). *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Benedykt XVI. (2005). *Encyklika Deus Caritas Est*. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (18.02.2025).
- Buttiglione, R. (2005). *Etyka wobec historii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Deneen, P. J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiódł?*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dzielski, M. (2001). *Bóg, wolność, własność*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Frycz, M. W. (2019). *Filozofia miłości Józefa Tischnera*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Hahn, S. W. (2021). *List do Rzymian. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.

- Jan Paweł II. (1997). *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, Gdańsk, 12.06.1987. W: tenże. *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997. Przemówienia, homilie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 490–498.
- Jan Paweł II. (1998a). *Encyklika Centesimus annus*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 617–702.
- Jan Paweł II. (1998b). *Encyklika Sollicitudo rei socialis*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 433–508.
- Koselleck, R. (2015). *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*. Warszawa: Respublica Nowa.
- Leroux, P. (1859). *La Grève de Samarez*. Paris: Dentu.
- Linz, J. J., Stepan, A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Mazurkiewicz, P. (2006). *Przemoc w polityce*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Neul-Breuning, O. (2024). *Sprawiedliwość i wolność. Zarys katolickiej nauki społecznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- O’Boyle, E. (2020). Origins and Legacy of Solidarist Economics: The Jesuit Connection. Pobrano z: https://www.researchgate.net/publication/342393729_Origins_and_Legacy_of_Solidarist_Economics_The_Jesuit_Connection (18.02.2025).
- Pieper, J. (2000). *O miłości, nadziei i wierze*. Poznań: W drodze.
- Piwowski, W. (1992). Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy, *Więź* 7, 30–34.
- Policar, A. (1997). *Sociologie et moral: La philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé*. Pobrano z: http://classiques.uqac.ca/contemporains/policar_alain/socio_et_morale/socio_et_morale.pdf (31.10.2014).
- Popiełuszko, J. (2023). *Zawsze głosiłem prawdę. Nauczanie społeczne w wypowiedziach księdza Jerzego Popiełuszki*. Warszawa: Neriton.
- Ratzinger, J. (2013). Braterstwo chrześcijańskie. W: tenże. *Opera omnia*. vol. VIII/1 (29–105). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sołojow, W. (1988), O chrześcijańskim państwie i społeczeństwie W: tenże, *Wybór pism**. Poznań: W drodze.
- Tischner, J. (1992). *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Vanhoye, A., Williamson, P. S. (2022). *List do Galatów. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.
- Wołodkiewicz, W. (red.), (1986). *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

SOLIDARITY: ONE AND THE OTHER, NEVER ONE AGAINST THE OTHER

SUMMARY

Paper reflects on the Christian understanding of the idea of solidarity, referring mainly to the thought of John Paul II and Joseph Ratzinger. It demonstrates that solidarity in the Catholic meaning implies the existence of a sense of actual or potential community. In the Enlightenment tradition, “brotherhood” is seen as primary to “cognition,” making the very idea of brotherhood and solidarity highly abstract. Christianity, on the other hand, ties the idea of brotherhood and solidarity to the “encounter” of a concrete person, the revelation of his face and the exposure of his festering wounds. An example is the parable of the Merciful Samaritan. An important distinction between the two traditions of thought is the different way in which they address the issue of “bipartisanship.” In the teaching of John Paul II, directed originally to Poles, but also reflected in papal encyclicals, the idea of solidarity develops in counterpoint to two elements of Marxist ideology: class struggle and the “recovery” of opponents for the national and ecclesiastical community, instead of seeking their destruction. The former is represented by the presence of reference to the idea of patriotism, the latter, by emphasizing the role of individual conscience and conversion.

Article submitted: 24.02.2025; accepted: 10.04.2025.