

Prof. Zbigniew Stawrowski: Solidarność a idea doskonałej wspólnoty

Wydarzenia rozpoczęte strajkami w sierpniu 1980 roku oraz sztandar, pod którym się dokonywały, stanowiły dla Jana Pawła II próbę wcielenia idei, która w nowej i atrakcyjnej dla współczesnego świata formie była w stanie wyrazić najistotniejsze wątki chrześcijańskiego przesłania. Aż po ostatnie lata swojego pontyfikatu papież starał się uczynić z solidarności najważniejszą kategorię katolickiej refleksji nad społeczeństwem, państwem i porządkiem międzynarodowym - przeczytaj tekst prof. Zbigniewa Stawrowskiego z „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Solidarność. Polski idiom.

Czym była idea solidarności, która z taką mocą objawiła się w Polsce w 1980 i 1981 roku? Dlaczego po roku 1989 nie stała się ona fundamentem budowy nowego porządku ustrojowego, lecz tak szybko odeszła w zapomnienie? Czy jest więc rzeczą słuszną, by uznawać ją za jedną z wielu idei politycznych, takich jak równość, wolność, sprawiedliwość, z których można wyprowadzić szereg konkretnych rozwiązań instytucjonalnych, czy też należy ją postrzegać jakoś inaczej – jako wizję wspólnoty niedającą się wprost zaaplikować do porządku politycznego? Próbowałem już wcześniej po części odpowiedzieć na te pytania, ukazując specyficzne przesłanie solidarności jako idei etycznej i więziotwórczej (religijnej), a jednocześnie w pewnym sensie właśnie radykalnie niepolitycznej[1]. W niniejszym artykule nie będę się już

zajmował bliżej samą treścią owej idei, lecz postaram się jedynie – za pomocą kilku przykładów – ukazać cały problem w nieco szerszym kontekście.

Zwróćmy najpierw uwagę na znaczenie słowa „idea”. Otóż idea to z jednej strony coś, co odsłania przed nami perspektywę pełni i doskonałości – to ideał, wzorzec, niedościgniony cel. Z drugiej strony, słowo to bywa często używane po prostu jako synonim „pomysłu”, „koncepcji”, jakiejś mniej lub bardziej rozwiniętej intelektualnej konstrukcji, która pojawia się w refleksji czy w dyskusji. Choć oba znaczenia tego słowa w opisie rzeczywistości – także politycznej – często współwystępują i łączą się ze sobą, to należy je jednak rozróżniać. Myślenie, które postrzega świat przez pryzmat ideału oraz takie, które rozwiązuje problemy i poszukuje konkretnych rozwiązań, to zdecydowanie odmienne sposoby myślenia.

Pouczającego przykładu napięcia, które pojawia się między ideą rozumianą jako ideał a wynikającymi z niej propozycjami instytucjonalno-prawnymi, dostarczają rozważania samego twórcy teorii idei. Platon w swojej *Politei* rozwija przed nami wizję doskonale sprawiedliwego państwa, opartego na zasadzie maksymalnej jedności i prostoty, a ponieważ dostrzega w przywiązaniu do własności prywatnej główne źródło nierówności, podziałów i niesnasek, zaleca, by strażnicy owego państwa wszystko mieli wspólne. Problem w tym, iż w ostatnim z jego dialogów, *Prawach*, możemy – i to wielokrotnie – przeczytać, że w rozumnie zorganizowanej *polis* musi obowiązywać święte prawo własności: „niech nikt nie rusza i nie zabiera nigdy niczego, co jest cudze, ani nie używa żadnej rzeczy należącej do kogoś innego, nie uzyskawszy zgody właściciela”[2]. W stosunkach między ludźmi ma obowiązywać prosta reguła:

niech nikt w miarę możliwości nie tknie niczego, co do mnie należy, i najmniejszej nawet rzeczy nie ruszy z miejsca, jeśli tak czy inaczej nie uzyskał mego zezwolenia. Tak samo, jeżeli mam rozum, postępować muszę i ja wobec cudzej własności[3].

Jak rozumieć tę rzucającą się w oczy sprzeczność? Czy oznacza ona po prostu, że filozof pod koniec życia zmienił, i to dość radykalnie, swoją wizję wspólnoty? Bynajmniej. Owa pozorna zmiana w jego stanowisku odzwierciedla odmienny poziom refleksji: ze świata idei schodzimy wraz z autorem na poziom konkretnych rozwiązań politycznych[4]. Akcentując znaczenie prawa własności jako podstawowej instytucji każdego konkretnie istniejącego państwa, Platon wcale nie wycofuje się z twierdzenia, że doskonała wspólnota, w której zanika rozróżnienie na to, co moje i twoje, pozostaje jego najbardziej upragnionym ideałem:

Z najlepszymi prawami – pisze – mielibyśmy do czynienia tam, gdzie na przestrzeni całego kraju urzeczywistniłoby się najbardziej to, co głosi stare powiedzenie, że „dla przyjaciół wszystko jest wspólne” i byłoby wspólne naprawdę. Przypuśćmy, że gdzieś ziszcza się to teraz, czy ziści kiedyś, żeby wspólne były kobiety, wspólne dzieci, wspólne całe mienie. Przypuśćmy, że wszędzie wszystkimi sposobami tak zwaną własność doszczętnie wytrzebi się z życia, że doprowadzi się, na ile to jest możliwe, do tego, żeby nawet to, co natura nam dała na własność, wspólne stało się niejako, żeby oczy wspólnie zdawały się patrzeć, uszy słyszeć, ręce wspólnie wykonywać czynności. Przypuśćmy, że wszyscy chwaliliby pospołu i ganili to samo, tym samym cieszyli się i smucili, że prawa wreszcie tak dalece, jak to jest możliwe, czymś „jednym” uczyniły państwo. Trafniej i lepiej niż w ten sposób nie można określić, na czym polegałaby ich najwyższa doskonałość. W takim państwie,

jeżeli gdzie bogowie je zamieszkują lub synowie bogów, żyjąc tak, radośnie się żyje. Dlatego też wzoru dla naszego państwa szukać nie trzeba gdzie indziej, ale w tym to najlepszym państwie widzieć trzeba jego wzór i starać się uczynić je takim w miarę możliwości. To, które zaczęliśmy budować teraz, będzie więc najbardziej zbliżać się do tego nieśmiertelnego ideału, i także stanowić będzie „jedno”, ale „jedno” drugiego rzędu.[5]

Czym więc jest Platowski ideał doskonałej wspólnoty? Zamiast doszukiwać się w nim – jak to sugeruje Karl Popper[6] – pierwowzoru totalitarnego ujednoczenia wszystkich i wszystkiego, warto pójść za sugestią samego autora, który przywołując słowa Pitagorasa: „dla przyjaciół wszystko jest wspólne” – ukazuje ideał wspólnoty na tle elementarnego i powszechnie znanego doświadczenia ludzkiej przyjaźni. Czyż bowiem u podstaw przyjaźni nie leży głębokie pragnienie pełnej jedności? Przyjaciele chcą wspólnie spędzać czas, wspólnie dzielić się wszystkim ze sobą, nawet ich uczucia i myśli jakos się do siebie upodabniają. Cieszą się i martwią tym samym, podobnie postrzegają i oceniają świat, tak jakby rzeczywiście ich „oczy wspólnie zdawały się patrzeć a uszy słyszeć”. Gdyby owa idealna jedność, za którą każdy z nas tęskni i której czasem w swym życiu ma szczęście doświadczyć, mogła objąć sobą wszystkich członków wspólnoty, to taki stan – powszechny i trwały – oznaczałby najwyższą doskonałość. W ramach takiej wspólnoty granice między osobami zostałyby zniesione i przestałyby w pewnym sensie mieć jakiegokolwiek istotne znaczenie.

Idea doskonałej wspólnoty, postrzeganej tutaj wręcz jako społeczność boskich osób, której ślady na tej ziemi odnajdujemy w doświadczeniu przyjaźni, stanowi dla Platona wzorzec i ostateczny punkt odniesienia dla wszelkich konkretnie istniejących wspólnot i wszelkich wizji

porządku politycznego. Nie ma tutaj jednak i, jak się zdaje, nie może być żadnego prostego przełożenia instytucjonalnego. Trudno wprawdzie nie zgodzić się z twierdzeniem, że państwo tym bardziej staje się prawdziwą wspólnotą, im bardziej jego obywatele przenika duch przyjaźni. Trudno również nie docenić idealnej postawy, która mówi nam, by na każdego bez wyjątku członka społeczności spoglądać przez pryzmat możliwości nawiązania z nim przyjacielskiej więzi[7]. Z drugiej jednak strony oczekiwanie, że postawa generalnej otwartości na drugiego człowieka spotka się zawsze z pozytywną odpowiedzią, wydaje się cokolwiek naiwne. Oczywiście, gdyby ludzie byli aniołami, prawa i instytucje do niczego nie byłyby im potrzebne, zaś władza, jeśli w ogóle by istniała, nie musiałaby wcale odwoływać się do przymusu. Obowiązywałoby jedno prawo – prawo braterskiej życzliwości, zapisane w sercu każdego człowieka. Ale ponieważ świat naszego doświadczenia zbyt często odbiega od owego ideału, w relacjach międzyludzkich niezbędne jest wyznaczanie i ochrona granic. Przestrzeganie prawa nakazującego bezwzględne poszanowanie cudzej własności, wsparte obecnością i siłą całego systemu odpowiednich instytucji państwa, to konieczny warunek pokojowego współżycia w ramach każdej konkretnie istniejącej wspólnoty. To odpowiedź na realną możliwość agresji i konfliktu – na sytuację, w której ludzie nie traktują siebie jak przyjaciół, lecz przeciwnie, krzywdzą się wzajemnie. Dlatego też owe instytucje stojące na straży bezpieczeństwa i pokoju wcale nie wcielają, ani nie odzwierciedlają ideału doskonałej wspólnoty. Są raczej odpowiedzią na to, że konkretna rzeczywistość nieustannie od niego odbiega.

Podstawę Platońskiego, czy też w ogóle greckiego ideału wspólnoty stanowiło to, że jej członków łączyła relacja pewnej równości. Przyjaciółmi mogli być jedynie ci, którzy byli zdolni i gotowi walczyć bark w bark w jednym szeregu na równi ryzykując życiem. Inną, szerszą

wizję wspólnoty przyniosło ze sobą chrześcijaństwo. Nie odrzuciło ono oczywiście wartości przyjaźni równych sobie osób, ale najważniejsze miejsce zajęła w nim postawa miłości bliźniego: „jeden drugiego brzemiona noście”, dla której jedność i wspólnota oznaczały przede wszystkim troskę o słabszych i potrzebujących pomocy. Niezależnie od tej różnicy, problem przełożenia ideału na konkret pozostawał nieustannie wyzwaniem.

Ilustruje to historia pierwszej gminy chrześcijańskiej. Jak czytamy w Dziejach Apostolskich:

Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. (...) Nikt nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeb.[8]

Pierwsi chrześcijanie, złączeni przykazaniem miłości bliźniego, starali się tu na ziemi stworzyć wspólnotę jak najbardziej zbliżoną do wzorca, którego konkretną treść mogli odczytać w słowach i czynach swojego Mistrza. Ale – podobnie jak u Platona – ideał doskonałej wspólnoty uczniów Chrystusa, wcale nie oznaczał zanegowania podstawowych praw i instytucji zewnętrznego świata. Był raczej wezwaniem do poszukiwania lepszej formy życia i głębszej wspólnoty skierowanym do tych, którzy zdecydują się w sposób wolny kroczyć nową drogą. Drogą – dodajmy – o wiele trudniejszą i bardziej wymagającą niż ta, która fundament relacji międzyludzkich widzi jedynie w przestrzeganiu zasady negatywnej – zakazu krzywdzenia innych.

Gmina chrześcijańska, nie odrzucając instytucji własności prywatnej, miała więc łączyć ludzi na wyższym poziomie – na poziomie bezinteresownego wzajemnego daru. Wspólnota dóbr powstawała jako rezultat dobrowolnego przekazywania prywatnego mienia do dyspozycji gminy, aby wspomóc tych jej członków, którzy znaleźli się w największej potrzebie. Opowieść o Ananiaszu i Safirze jest tego wymownym wyrazem. Nie zostają oni ukarani za brak gotowości wyzbycia się własnego majątku i przekazania go wspólnocie, lecz za obłudę i kłamstwo:

„Ananiaszu – powiedział Piotr – dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu i odłożyłeś sobie część zapłaty za ziemię? Czy przed sprzedażą nie była twoją własnością, a po sprzedaniu czyż nie mogłeś rozporządzać tym, coś za nią otrzymał? Jakże mogłeś dopuścić myśl o takim uczynku? Nie ludziom skłamałeś, lecz Bogu”. Słyszac te słowa Ananiasz padł martwy.[9]

Świadomość odrębności obu porządków: idealnego – wspólnoty osób pragnących jak najbardziej wiernie naśladować Chrystusa oraz konkretnego – dalekiej od doskonałości społeczności ludzi, wśród których obowiązuje i musi obowiązywać prawo własności, jest tutaj czymś oczywistym.

Kwestia rozdziału obu tych porządków zostaje później podjęta i rozwinięta przez św. Pawła w liście do Rzymian. Chrześcijanie, to znaczy ci, którzy starają się w swym życiu kierować miłością Boga i bliźniego, mają być posłuszni doczesnej władzy i stanowionym przez nią prawom. Władza „jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania

sprawiedliwej kary temu, kto źle czyni”[10]. Jednak prawdziwi uczniowie Chrystusa unikają zła nie dlatego, że obawiają się zewnętrznej kary, lecz motywowani wewnętrzną postawą, która takie działania z zasady wyklucza. W ten sposób znajdują się oni w pewnym sensie zarówno ponad stanowionym prawem, jak i Prawem.

Kto bowiem miłuje bliźniego wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego. Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa.[11]

I znów, choć na poziomie idealnym wszystko się zgadza i wygląda prosto, w konkretnym życiu sprawy się komplikują. Obie płaszczyzny, sprawiedliwości oraz miłości bliźniego, wzajemnie się przenikają i – jak się zdaje – nie można ich od siebie całkowicie odseparować, przekazując wymierzanie sprawiedliwości wyłącznie w ręce państwa. Warto przypomnieć, że pierwszy poważny konflikt w gminie jerozolimskiej dotyczył kwestii materialnych – sposobu rozdzielania jałmużny – i spowodował wyłonienie przez pierwszych chrześcijan specjalnego „organu” zarządzającego majątkiem – wybrano do niego siedmiu mężów (był wśród nich św. Szczepan), którym zlecono nadzór nad realizacją tego zadania. Kościół bowiem to nie tylko społeczność miłujących się chrześcijan, ale od samego początku również coraz bardziej złożona struktura instytucjonalna. To właśnie obecność owych instytucji usiłujących nadawać porządek i formę działaniom płynącym przecież nie tylko z ducha miłości bliźniego, świadczy o tym, że wizja doskonałej wspólnoty chrześcijan w istniejącym na ziemi Kościele wciąż pozostaje jedynie ideałem.

Dwa tysiące lat obecności i oddziaływania idei wspólnoty, której fundamentalną wartością stanowiła miłość bliźniego, pozostawiło jednak na tyle głębokie ślady w mentalnym wymiarze zachodniego świata, że nawet wtedy, gdy negacja chrześcijaństwa stała się znaczącym składnikiem opinii publicznej, mało kto otwarcie kwestionował elementarny obowiązek troski o ludzi znajdujących się w potrzebie. Co więcej, to właśnie owa troska stała się – przynajmniej na poziomie werbalnym – podstawowym elementem i motywem przewodnim świeckich, socjalistycznych ruchów oraz głoszonych przez nie programów przebudowy i naprawy instytucji życia społecznego. Paradoksalnie, to właśnie dzięki nim idea solidarności trafiła do debaty publicznej. Kiedy owa idea po raz pierwszy została zaprezentowana jako etyczny wzorzec doskonałej wspólnoty, niosła w sobie zarówno cały bagaż treściowy związany ze swoim chrześcijańskim pochodzeniem, jak uwarunkowane klimatem ówczesnej, rewolucyjnej epoki polemiczne ostrze skierowane przeciw religijnemu wymiarowi ludzkiego życia. W połowie XIX wieku grupa francuskich socjalistów, zwolenników dechrystianizacji i laicyzacji, postanowiła zastąpić skompromitowane, ich zdaniem, pojęcie miłości bliźniego, właśnie ideą solidarności[12]. Jeden z nich – Pierre Leroux – pisał:

Ja pierwszy zapożyczyłem pojęcie solidarité z języka prawniczego, by wprowadzić je do filozofii, to znaczy zgodnie z moją koncepcją do religii: chciałem zastąpić chrześcijańskie caritas ludzkim solidarietas. (...) Chrześcijaństwo to największa religia przeszłości; istnieje jednak coś większego niż chrześcijaństwo: ludzkość. (...) Za pomocą zasady wzajemnej solidarności obecne społeczeństwo zdolne jest zorganizować miłość bliźniego. Miłość bliźniego bowiem to w gruncie egoizm. Tak więc od dziś wreszcie społeczeństwo ma zasadę religijną. Kościół może przestać istnieć.[13]

Po tym, nieco zaskakującym i zapomnianym już antyreligijnym epizodzie, idea solidarności została podjęta w XX wieku przez Kościół katolicki. Najpierw Pius XII w swej encyklice *O solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym* (20.X.1939) w mrocznych czasach rozpoczynającej się właśnie wojny przypominał o „istnieniu więzów wzajemnej solidarności i miłości między ludźmi, na które, jako na konieczność, wskazuje wspólne pochodzenie wszystkich i równość duchowej natury”[14], widząc w międzyludzkiej solidarności najlepsze lekarstwo na zagrożenia płynące ze strony totalitarnego świata. Jego następcy nie podjęli jednak tego tropu, a samo słowo „solidarność” w nauczaniu społecznym Kościoła na pewien czas zeszło na dalszy plan.

Ponowne odkrycie idei solidarności jest już ściśle związane z osobą Jana Pawła II, który w motywach i działaniach uczestników polskiej Solidarności potrafił dostrzec i odsłonić jej uniwersalny sens. Wydarzenia rozpoczęte strajkami w sierpniu 1980 roku oraz sztandar, pod którym się dokonywały, stanowiły dla papieża próbę wcielenia idei, która w nowej i atrakcyjnej dla współczesnego świata formie była w stanie wyrazić najistotniejsze wątki chrześcijańskiego przesłania. Nie bez powodu od jesieni 1980 roku aż po ostatnie lata swojego pontyfikatu Jan Paweł II konsekwentnie starał się uczynić z solidarności najważniejszą kategorię katolickiej refleksji nad społeczeństwem, państwem i porządkiem międzynarodowym[15]. Kryły się za tym ważne racje. Z jednej strony treść, którą niosło ze sobą słowo „solidarność”, była powszechnie zrozumiała i jako pozbawiona konfesyjnego semantycznego balastu mogła bez przeszkód trafiać nie tylko do osób wierzących, ale do wszystkich ludzi dobrej woli. Z drugiej strony, w chrześcijańskim i teologicznym już wymiarze, idea solidarności mogła również służyć jako nowy snop światła, pozwalający rozjaśnić tajemnicę najgłębszej, najbardziej doskonałej i najbardziej

zjednoczonej wspólnoty – wspólnoty Boskich Osób w Trójcy Świętej. Perspektywa wspólnoty, jaka tu się odsłania, do której jako synowie i córki Boże jesteśmy wszyscy zaproszeni oraz prowadząca do niej droga ukazana nam przez Jezusa Chrystusa, który w duchu miłości niesie nasze brzemiona, odsłaniają ostateczny sens idei solidarności i stanowią jednocześnie skierowane do chrześcijan wezwanie, aby wedle tego wzorca nieustannie kształtowali powszechną braterską więź[16].

W nauczaniu Jana Pawła II nie należy jednak doszukiwać się konkretnych propozycji jakichś instytucji szczególnie odpowiadających idei solidarności[17]. Nawet jeśli jest o nich mowa (np. o związkach zawodowych, prawie do strajku etc.), to pojawiają się one nieustannie w kontekście refleksji etycznej – prawa człowieka do godności i wolności. Papieżowi chodzi raczej o wskazanie solidarnego ducha wzajemnych relacji, który przenikać może wszelkie instytucje, o postawę, jaką powinniśmy zajmować wobec siebie, przede wszystkim zaś o wrażliwość na potrzeby osób słabszych i wymagających pomocy, czyli – jak to nazywa – o „opcję preferencyjną na rzecz ubogich”[18]. Jednocześnie Jan Paweł II podkreślając, że wszelki społeczny ład „winien urzeczywistniać się w ramach **solidarności** i **wolności**, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej”[19], dostrzega, że idea doskonałej wspólnoty zawiera w sobie dwa powiązane ze sobą, ale jednak odrębne porządki.

Idei solidarności nie sposób zamknąć w formule jakiegokolwiek instytucji, ponieważ duch miłości, której jedną z postaci jest solidarność, „wieje kędy chce” i nie może być realizowany pod naciskiem czy przymusem. Dlatego wszelkie takie próby, które usiłują narzucić i wymusić postawę „solidarności” – jak choćby model „państwa socjalnego” – w gruncie rzeczy stanowią jej karykaturę i

zaprzeczenie. W przeciwieństwie do tego, wolność wręcz domaga się odpowiedniej instytucjonalizacji i jasno określonych granic. Jeśli naszą wolność regulują w ramach państwa trwałe i sprawiedliwe zasady, umacnia się sfera elementarnego zaufania niezbędnego do tego, by podejmować wspólnie solidarne przedsięwzięcia. Brzemiona innych gotowi jesteśmy nosić, o ile tylko ufamy, że drugi rzeczywiście wymaga pomocy, a nie pasożytuje na naszej dobrej woli. Trudno być bowiem solidarnym z kimś, kto nas ewidentnie oszukuje czy wykorzystuje. Jeszcze trudniej, gdy cały system instytucji dyskryminuje lub wręcz karze za solidarne zachowania. I choć przejawy solidarności są oczywiście możliwe w każdych, nawet w najbardziej opresyjnych warunkach i ustrojach, to jednak istnienie systemu sprawiedliwych praw i instytucji regulujących wspólne życie wolnych osób tworzy przyjazną przestrzeń, w której postawy bezinteresownej życzliwości – solidarności i miłosierdzia, mogą bez przeszkód rozkwitać.

Warto na koniec postawić pytanie: czy rzeczywiście erozja polskiej wspólnoty po 1989 roku była związana z kryzysem samej idei solidarności oraz nagłym zanikiem solidarnościowych postaw, czy też największym naszym problemem nie jest raczej to, że instytucjonalna przestrzeń naszej wolności, która wówczas powstała, zamiast na skale – na fundamencie prawdy i sprawiedliwości, zbudowana została na piasku?

Tekst ukazał się w książce *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011

[1] Por. Zbigniew Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010, s. 87-119.

[2] Platon, *Prawa*, przekład Maria Maykowska, PWN Warszawa 1960, s. 437 [884a].

[3] *Tamże*, s. 489 [913a].

[4] Podobnie Arystoteles, poszukując najlepszego ustroju, czyni to z zastrzeżeniem: „dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu powinien znać zarówno najlepszy ustrój, jak i możliwie najlepszy w istniejących okolicznościach” (Arystoteles, *Polityka*, przekład Ludwik Grzybowski, PWN Warszawa 1964, s. 148 [1288b]).

[5] Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 196-197 [739b-e].

[6] „Program Platona nie tylko nie jest wyższy moralnie od totalitaryzmu, ale jest z nim zasadniczo identyczny”, (Karl Popper, *Otwarte społeczeństwo i jego wrogowie*, przełożyła Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 1993, tom I, s. 109-110; por. *tamże*, rozdział 6 „Sprawiedliwość totalitarna”, s. 108-142).

[7] Platon twierdzi na przykład, że celem instytucji kary nie jest jedynie wyrównywanie krzywd, lecz to, by „pojednać ze sobą za każdym razem sprawcę krzywdy i pokrzywdzonego i przywrócić między nimi przyjazne stosunki” (Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 399 [862c]).

[8] Dz 4, 32-35.

[9] Dz 5, 3-5.

[10] Rz 13,4

[11] Rz, 13, 8-10

[12] Por. Jacek Salij, *O solidarności trochę teologicznie*, „Znak” 2000, nr 8 (543), s. 35-50.

[13] Pierre Leroux, *De l'humanité*, cytata za: Paul Josef Cordes, *Communio, Utopia czy program?*, tłum. Bogusław Widła, Warszawa 1996, s. 28n. (por. Jacek Salij, *O solidarności...*, dz. cyt., s. 37).

[14] Pius XII, encyklika *Summi Pontificatus*, 28.

[15] Pisałem o tym więcej w: Zbigniew Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, „Teologia polityczna” 2005/2006, nr 3, s. 148-163.

[16] Na ten głęboko teologiczny sens idei solidarności Jan Paweł II wskazuje m.in. w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (40): „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. 1J 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 **nowe kryterium** jego wyjaśniania. Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ścisłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy **wzór jedności**, rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy **wzór jedności**, odblask wewnętrznego życia Boga, Jednego w trzech Osobach, jest tym, co my chrześcijanie określamy słowem «**komunia**». (...) Solidarność winna zatem przyczyniać się do urzeczywistnienia tego Bożego zamysłu, tak na płaszczyźnie indywidualnej, jak i na płaszczyźnie wspólnoty narodowej oraz międzynarodowej”.

[17] Jeden z jego XX-wiecznych poprzedników, Pius XI, był o wiele bardziej zainteresowany poszukiwaniem zinstytucjonalizowanych form miłości społecznej, które odnajdywał przede wszystkim w idei korporacjonizmu. (Por. Pius XI, encyklika *Quadragesimo anno* z roku 1931).

[18] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 42.

[19] *Tamže*, 33.