

SOLIDARNOŚĆ CZY PRZEJAW IDEOLOGII?

Trzeba niezwykłej cierpliwości i wielkiego wysiłku, aby przeczytać i zgłębić dziesiątki encyklik oraz innych dokumentów papieskich (lub soborowych) napisanych w ostatnim stuleciu. Mój „wielkopostny akt pokutny” zaczął się od lektury *Rerum novarum* (r. 1891), by — przebiegając kolejne jej rocznice — dojść do *Sollicitudo rei socialis* (r. 1987). Jak w każdym właściwie przeżywanym ćwiczeniu duchowym, pokuta stawała się tutaj coraz trudniejsza, a „oczyszczenia” umysłowe coraz większe¹. Nie bez powodu można było napisać ostatnio, że wyrażenie „nauka społeczna” było wyrazem „udręki teologicznej oraz wezwaniem do konsekwentnej myśli moralnej”², jak też uwypuklić potrójny paradoks społecznej nauki Kościoła, która nie stanowi jednolitego „ciała” doktrynalnego, ukierunkowanego na wymiar „społeczny”, ale jest swoistym zlepkiem myśli etycznej i politycznej, nie pochodzącej od Kościoła jako instytucji³. Od niedawna jednak pojęcie to stało się ponownie „obiegowe” (w Kościele, który stracił swe znaczenie w związkach zawodowych, zarzucających mu zagubienie się we frazeologii politycznej), przy czym akcent kładzie się na *solidarność*, która zdaje się zawierać w sobie wszystkie aporie związane z tak niezbędną w swej istocie społeczną nauką Kościoła.

Prawdę mówiąc, moją wolę pokuty rozweselała lektura szeregu broszur pisanych przez jednego z następców Apostołów, broszur niesłychanie przegadanych, w których głosiło się „solidarność w naszym sektorze”, oznaczającą m.in. wspólnotę „przekonań i wysiłków”⁴, co skłoniło mnie w końcu do nakreślenia tych kilku

¹ Pewną ścisłość pojęciową oraz zwartość tematyczną dostrzec można w *Rerum novarum*, która opiera się zasadniczo na tomizmie oraz broni idei filozofii chrześcijańskiej. Ale czy można powiedzieć to samo o encyklikach późniejszych?

² P. Valadier, *Kwestionowane lecz konieczne: społeczne interwencje Magisterium*, *Communio* 3 (1981) 89.

³ Por. J. L. Marion, *Paradoxe sur une doctrine*, *Communio* 2 (1981) 2-5.

⁴ W broszurach tych, wymagających od czytelnika wielkiego zaangażowania i przeróżnych ćwiczeń (fizycznych i duchowych), wskazuje się na różne wzory i modele solidarności: diecezji ze wszystkimi Kościołami świata, z wyzwaniem, jakie kieruje do nas „dwie trzecie zrozpaczonego, niedorozwiniętego naszego globu”, z wszystkimi diecezjami Francji, diecezji, w której „podaje się rękę, gdyż Bóg pragnie od nas całości”, i w której wszystko, co wykluczone, może zawsze „znaleźć braterską rękę po-

stronic na temat pojęcia, którego znaczenia dla Kościoła nie potrafię dostrzec, a które „zobowiązuje mnie” pod posłuszeństwem (względem mego biskupa z Amiens, do którego też adresuję te refleksje ⁵).

Solidarność ma coś wspólnego (etymologicznie) z solidnością i wiąże się z całą rodziną pojęć (i słów) wywodzących się od łacińskiego *solidus* = solidny, masywny, zwarty, kompletny, stały, niewzruszony, niezachwiany, lub od czasownika *solido* = wzmacniać, konsolidować, spajać. *Soliditas* (solidność), a jeszcze bardziej *solidatio* (konsolidacja), w lm. *solidationes*, wskazuje na fundamenty, a więc na elementy konstrukcyjne budowli. Ale *soliditas* stosowana jest także w żargonie prawniczym, na oznaczenie zwartej całości (*Kodeks Justyniana*), i finansowym (całość danej sumy). W obydwu przypadkach pojęcie *solidus* wyraża wewnętrzną zwartość, jedność komponentów fizycznych (materiał, siła) lub jurydycznych. Innymi słowy, *soliditas* wypływa z logiki ciała, którego „solidność” jest owocem organicznej jedności jego elementów; w podwójnym swym znaczeniu *soliditas*, jako siła współzależności części, powoduje moc systemu. Jeżeli zatem we Francji pojawił się w XVII w. przymiotnik *solidaire*, a następnie przysłówek *solidairement* i wreszcie rzeczownik *solidarité*, to wszystkie one miały, siłą rzeczy, oba te znaczenia: belki (dźwigary) lub mury są *solidarne* ze sobą, albowiem uszkodzenie jednego powoduje niesłychane niemal (znów język budowlany, a zarazem prawniczy) obciążenie innego, nie wykluczając ewentualnej ruiny całości. Taka *solidarność* odnosi się równie dobrze do Kościoła jako ciała ⁶: solidarność biskupów, solidarność ochrzczonych (zwartość

mocną”. W dołączonych pytaniach (kwestionariuszu) mówi się zaś o solidarności w ubóstwie (z ubogimi?), ale pomija się milczeniem chrześcijański wymiar tego zagadnienia.

⁵ Bp J. Noyer z Amiens przeczytał te stronicie i postarał się do nich odpowiednio ustosunkować, za co wyrażam mu wdzięczność. Nawiązany został w ten sposób dialog, w ramach którego pragnę uwypuklić to, co nas różni: ¹⁰ Bp Noyer pisze, że zwracając się do niego osobiście, zapominam o jego „solidarności” z innymi biskupami. A tymczasem inicjatywa „O diecezję solidarną” wiąże się ściśle z wysiłkami innych biskupów Francji. I dlatego jego „komunia” z nimi wymaga od niego posługiwania się terminologią solidarnościową; ²⁰ Bp Noyer przyznaje, iż pojęciu solidarności brakuje jasności i dlatego bywa ono źle używane. Uważa jednak, iż nie powinienem (jak to czynię w dalszym ciągu) mówić o nieuczciwości w przypadku francuskiego przekładu oficjalnych tekstów Kościoła, albowiem mamy tu do czynienia z pewnym postępem i nadażaniem za duchem czasu, z czym się oczywiście nie zgadzam.

⁶ Św. Pawła nie interesuje jednak solidarność ciała (por. zwł. jego wielkie Listy: 1 Kor, Kol, itp.), ale bardziej jego komplementarność oraz

wspólnoty kościelnej, na którą kładą nacisk *Dzieje Apostolskie*, a zwłaszcza *List do Hebrajczyków*) chociaż pojęcie to jest zupełnie nieprzydatne, albowiem treściowo mieści się już w pojęciu komunii. **Solidarność** jednak jest przede wszystkim terminem prawniczym, określającym — jak mówią różne *Słowniki* — zobowiązania wielu osób razem wziętych, z których każda zobowiązuje się do wypłacenia, w razie konieczności, całej należności. Littré, choć przyjmuje takie właśnie znaczenie „solidarności”, wskazuje na nowsze jeszcze ujęcie słowa „solidaryzować się”: robotnicy powinni się solidaryzować...⁷

Zauważmy wreszcie, iż „solidarność” nie występuje w łacinie klasycznej, a także patrystycznej i średniowiecznej. Du Gange w *Glossarium mediae et infimae latinitatis* podaje tylko *solidare* tzn. *Stipendium praebere*, oraz *solidarius* czyli *stipendiarius*. Jeżeli zatem chciałoby się utworzyć odpowiedni neologizm łaciński, powinien on brzmieć *solidarietas*, a nie *solidaritas*, zgodnie z prawami fonetyki (*pius*, *pietas*, etc. — włoskie *solidarieta* jest tego dowodem), do czego jeszcze powrócę.

Pojęcie solidarności przechodzi, jak widać, do czasów współczesnych jako wyraz interesów wspólnych, zespalających członków jednego i tego samego ciała (już istniejącego, albo też konstytuowanego właśnie przez nią), a zatem najpierw w „logice ciała”, a dopiero „następczo” w odniesieniu do zrzeszenia (korporacji). Nie należy zatem się dziwić, iż pojęcie to przeżyło od połowy XIX w. wielki rozwój „związkowy” i „polityczny”, stając się obecnie poniekąd sloganem określającym zrzeszenia, partie, związki, grupy wyborców, a także wspólnoty kościelne — czyli to

związek części (organu) z całością (podobnie B. Pascal, *Myśli*, 372 i 373). W Liście do Hebrajczyków zespolenie się wspólnoty chrześcijańskiej dokonuje się przez troskę, gorliwość i posłuszeństwo — ukierunkowane oczywiście na liturgię, pełną więź z Chrystusem.

⁷ Albo raczej: powinni „być solidaryzowani” przez stowarzyszenia pomocy wzajemnej. Ujęcie francuskie nawiązuje tu bowiem do łacińskiego posługiwania się tym pojęciem w prawodawstwie średniowiecznym, gdzie się mówiło o zobowiązaniu czy restytucji *in solidum*. Por. *Restitution*, w: DTC XIII, col. 2480-2488, gdzie w kol. 2488 czytamy: „Solidarność jest działaniem, przez które dwie lub więcej osób zobowiązuje się nawzajem i każda wobec całości. Tak więc solidarność pociąga za sobą odpowiedzialność, zwłaszcza co do współpracy i restytucji”. DTC odsyła przy tym do św. Alfonsa, św. Tomasza oraz do *De justitia* Lessiusa. Z tego prawniczego punktu widzenia, kiedy to nacisk kładzie się na zobowiązanie, również miłość może się jawić jako solidarność, jako że zobowiązuje ona wszystkie istoty ludzkie nawzajem wobec siebie, kładąc na nie obowiązek bycia zwłaszcza przy tych, którym się nie wie dzie. Por. *Charité*, w: DTC II, col. 2256-2266.

wszystko, co kroczy razem, przy wielkiej rozrzutności celów i środków⁸.

Zamiast miłości

Używanie pojęcia „solidarności” w znaczeniu wzajemnej zależności znane już było szeroko w połowie XIX w., zwłaszcza po A. Comte, który posługiwał się nim dość często, zgodnie z tym, co stwierdza C. Bernard w 1865 r. (w *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*), gdy wskazuje na „solidarność fenomenów” ciał żyjących. Ale dopiero P. Leroux przeniósł, jako pierwszy w 1840 r., prawnicze pojęcie „solidarności” na grunt filozofii. Stwierdził on nieco później: „Jako pierwszy zapożyczyłem od prawników termin „solidarność”, by wprowadzić go do filozofii, tzn. — według mnie — do religii; chciałem zastąpić „miłość” chrystianizmu ludzką „solidarnością”, co staram się uzasadnić w mej dość grubej książce”⁹. Chodzi mu oczywiście o dzieło wydane właśnie w roku 1840: *De l'Humanité*¹⁰. Nie można było tego chyba jaśniej wyrazić. Zespalaając ze sobą znane postacie Franklina i Voltaire'a oraz przypominając „wzniosłą scenę”, kiedy to stary, niewierzący filozof błogosławi wnuka Franklina, którego mu ten przedstawił, gdy przywiózł „Francji Akt Deklaracji praw człowieka i obywatela, promulgowany w Ameryce”, Leroux głosi „kult ludzkości” (przedmowa). Chodzi zaś mu o to, że po erze chrześcijańskiej następuje teraz „wiek ludzkości”. A czegoż wymaga ta nowa religia? Podobnie jak Archimedes, tylko siły, dźwigni i punktu stałego (trzy pojęcia z „mechaniki moralnej”). „Siła to my; dźwignia to idea postępu. Dajcie mi ontologiczny aksjomat bezpieczny: to on będzie stałym punktem” (przedmowa, VII). Leroux mówi tutaj o „wzajemnej solidarności ludzi”; po tym zaś aksjomacie podaje założenie: „Wszyscy jesteśmy solidarni”, z którego wydobywa ideę podwójnego mitu: „Jezus Chrystus, zbawca ludzkości, drogą odwracalności i solidarności, staje się mitem odpowiadającym mitowi Adama skazującego na potępienie swą rasę także na skutek solidarności i odwracalności” (przedmowa, VII).

Czwarta księga *De l'Humanité* jest poświęcona tej właśnie „wzajemnej solidarności ludzi”. Solidarność ma zastąpić miłość

⁸ Jednym z najnowszych tego przykładów jest afisz z napisem: „WSZYSCY... Odpowiedzialni i solidarni za wszystkich”, powołujący się (błędnie) na dwie encykliki: *Populorum progressio* i *Sollicitudo rei socialis*.

⁹ *La grève de Samarez*, Paris 1979, t. I, s. 233.

¹⁰ Nowe wyd.: Paris 1985.

po to, by ludzkość przewyciężyła wreszcie chrystianizm: „Chrześcijaństwo jest największą religią przeszłości; ale istnieje coś znacznie większego niż chrześcijaństwo: to ludzkość” (r. I: „Co należy obecnie rozumieć przez miłość? Jest to wzajemna solidarność ludzi”). Przewyciężenie miłości chrześcijańskiej jest konieczne ze względu na jej niepowodzenie, nie tylko praktyczne, co jest rzeczą oczywistą, ale przede wszystkim teoretyczne, wynikające z pomieszania trzech przedmiotów miłości nakazanej przez Chrystusa i z ich wewnętrznych antagonizmów: kochać Boga, bliźniego (jak) siebie samego. „Takie zespolenie tych trzech pojęć przez ich aglomerację i dodanie ich do siebie nie prowadzi do ich zespolenia i ugruntowania. I dlatego teologia chrześcijańska była w błędzie” (r. IV: „Konsekwencje niedoskonałości miłości chrześcijańskiej”). Historia chrześcijaństwa to dzieje wysiłków i niepowodzeń „w harmonizowaniu tych trzech rzeczy”. Miłość doznaje zatem potrójnej niedoskonałości (tytuł r. II), wynikającej z konstytutywnej niezdolności chrześcijaństwa do właściwego przemyślenia i zorganizowania antagonistycznych odniesień (miłości) siebie i nie-siebie: „To pewne, że chrześcijaństwo rzuciło ludzkość na falę i w ciemności związane z antynomią nieodzownego i świętego egoizmu oraz równie świętej i w konsekwencji nieodzownej miłości” (r. II). Trzy braki widoczne są w miłości: 1. „Ja, czyli ludzka wolność jest opuszczona; konieczny i święty egoizm — zanegowany...”. 2. „Ja, czyli ludzka wolność skierowana wprost ku Bogu...” 3. „«Nie-ja» lub bliźni — zlekceważony w jego własnej miłości; kochany tylko pozornie i na sposób fikcji — ze względu na Boga, jedyną miłość chrześcijanina” (r. II). Przewyciężając te sprzeczności chrystianizmu, filozofia dostarcza „prawdziwej formuły miłości czyli wzajemnej solidarności” (tytuł r. III): „Kochajcie Boga w was i w innych; co oznacza: Kochajcie siebie przez Boga w innych; lub: Kochajcie innych przez Boga w was”. Przykazanie chrześcijańskie było „sprzeczne i nie dające się zorganizować” (tytuł r. V) — ze względu na potrójną, antynomiczną miłość. Musiało zatem „zniknąć... w obliczu swej parodii: uporządkowana miłość zaczyna się od siebie samego”. Przeciwnie, solidarność należy rozumieć jako „samo prawo życia..., prawo tożsamości, a w konsekwencji utożsamienia z nie-mną, człowieka z podobnym do niego” (r. VI: „Tylko miłość da się zorganizować”). Dzięki tej zasadzie „ja” staje się „prawomocne” i „odnajduje się” w świecie (uzasadnienie polityki). Solidarność może być zatem zorganizowana: „Wraz z zasadą wzajemnej solidarności społeczność doczesna otrzymuje zalecenie organizowania miłości, ponieważ miłość w swej głębi jest egoizmem. A zatem społeczność

ziemska, która nie miała dotąd zasady religijnej, ma ją. Kościół może przestać istnieć”¹¹.

Widać wyraźnie korzyści polityczne, jakie można wyciągnąć z analiz P. Leroux; urzeczywistniło się to zasadniczo w radykalizmie solidarnościowym, rozwijającym się na marginesie socjalizmu (a więc i obok samego Leroux), zwłaszcza dzięki L. Bourgeois, przewodniczącego Rady, który w r. 1902 opublikował *Essai d'une philosophie de la solidarité* (Zarys filozofii solidarności) oraz *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (Idea solidarności i jej społeczne konsekwencje): wzajemność, współpraca, obecność, opieka społeczna, urlop itp. To właśnie dzięki niemu partia radykalna mogła zostać od r. 1901 określona jako „partia solidarności republikańskiej i społecznej”. Z tego punktu widzenia jest rzeczą zaiste pikantną spoglądanie na niektórych duchownych wyciągających się obecnie na łożu Prokrusta solidarności, która wkrótce potem stała się jednym ze skutecznych pojęć antyklerykalnych oraz tematem propagandowych wystąpień zmierzających do rekwizycji dóbr narodowych. Natomiast ks. Lemire, wybitny przedstawiciel katolicyzmu społecznego, wielka postać gabinetu deputowanych, w którym zasiadał w latach 1893—1928, świadczy samym sobą o chrześcijańskiej woli przejęcia na swój rachunek najważniejszych inicjatyw ustawodawstwa społecznego oraz przewyciężenia solidarności radykałów, nie odrzucając przy tym jednak samego słownictwa: „Pragnę, by ten proletariusz miał czas do namysłu i refleksji, i by przypomniał sobie, że człowiek nie żyje samym chlebem, ale żyje także słowem, tak, Panowie, wielkim słowem społecznym, jakie dociera do niego: wielkie, piękne, wspaniałomyślne, tym słowem, jakie przynosi mu echo jego ojczyzny lub pamięć o nieobecnych, by zechciał żywić się tym słowem, które wy, Panie Godart, nazywacie słowem solidarności, obywatelstwa lub wzajemności, a jeżeli ja zechcę pójść jeszcze dalej i zapragnę, by żywił się on słowem jeszcze wznioślejszym, w którym przebywa wieczność i boskość, jeżeli zapragnę, by mógł on całkiem dobrowolnie przyjść do mnie, do świętej religii, jeżeli będę pragnął skontaktować go nie z religią pozorów czy serwilizmu, ale z tą religią, w której dla robotnika północy, dla robotnika flamandzkiego znajduje się coś z ideału, myśli, dobrodziejstwa i życia, to wy czy nie rzucicie między tego czło-

¹¹ Obszerniej to tak istotne zagadnienie (przewyciężenie historycznej postaci chrześcijaństwa u Leroux) omawia H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. II, ss. 135—161. Joachimizm Leroux zawdzięcza wiele Schellingowi, chociaż solidarność i postęp u Leroux różnią się znacznie od procesu kosmoteogonicznego u Schellinga. Por. X. Tilliette, *Schelling — une philosophie en devenir*, t. II, s. 234 nn.

wieka a mnie nieprzewycięzalną przeszkodę wydłużonej pracy?"¹².

Myśl o solidarności ukonstytuowała się zatem w wyraźnej opozycji do miłości chrześcijańskiej, z zamiarem teoretycznego przynajmniej jej przewyciężenia, a w praktyce politycznej i społecznej — doprowadzenia do niebytu. Poznajemy tą drogą tło encykliki *Rerum novarum* oraz rozumiemy dobrze uzasadnione w pełni lekceważenie przez katolików tego pojęcia, które odzwierciedla sobą odwrotność miłości. Zrozumiałe także stają się w tym świetle następujące stwierdzenia zawarte w *Dictionnaire de Théologie Catholique*: „Jeszcze bardziej miłość nadprzyrodzona... przetrwała w swej godności moralnej i w swej faktycznej skuteczności zwykłą solidarność społeczną... Nie lekceważąc wcale szlachetnych, ale niepełnych wciąż jeszcze aspiracji, jakie kryją się, być może, dosyć często pod tym tak mało chrześcijańskim pojęciem, nie lekceważąc też nieświadomych resztek chrystianizmu społecznego, jakie mogą być natchnieniem dla jego adeptów, musimy stwierdzić, że solidarność społeczna, ześwieczona i przeciwstawiana systematycznie miłości chrześcijańskiej, nie jest w stanie zapewnić w sposób skuteczny prawdziwego dobra jednostkom ani narodom, albowiem sprzeciwia się ich prawdziwemu celowi ostatecznemu i nie ma w sobie solidnej podstawy ani poważnej sankcji”¹³.

Dwadzieścia lat potem

Dokumenty papieskie kładą wciąż nacisk zarówno na ciągłość społecznej nauki Kościoła, jak i na jej nowość, względnie nieustanną odnowę (ostatnim tego przykładem jest *Sollicitudo rei socialis*, § 3). Teksty te są dziwne w swym stylu, pełne przeróżnych powtórzeń, wzmianek o rocznicach, z okazji których przerabia się te same cytaty, analizując je wciąż na nowo, aby wypuklić przynajmniej tą drogą ciągłość i tożsamość doktryny, a zarazem jej nowość. Dokonuje się też tu stale przesunięcia akcentów, a tym samym zmiany sensu, która to zmiana kryje się za stałością terminologiczną i dlatego jest mało widoczna, dyskretna, z trudnością tylko dostrzegalna dla kogoś, kto czyta te teksty szybko i powierzchownie, w przekładzie na znany sobie

¹² Ks. J. Lemire, posiedzenie w Gabinetie deputowanych, 22 lutego 1912 r.; cyt. przez: J. Loew — M. Meslin, *Histoire de l'Eglise par elle-même*, t. V: *Eglise et charité*, s. 482. W tym samym czasie podręczniki teologii moralnej poświęcają osobny rozdział „prawu solidarności”, jej naturze i obowiązкови, ujmując ją według wzorca architektonicznego.

¹³ T. II, col. 2258: art. *Charité*, IV, 4-5.

język (np. francuski) w przeświadczeniu, że oficjalna aprobata kościelna danego przekładu poświadcza jego wierność oryginałowi. Według Jana Pawła II, nowość *Populorum progressio*, której dwudziestą rocznicę „świętuje” *Sollicitudo rei socialis*, polega na „moralnej ocenie” rzeczywistości społecznej: „Z ogromną ścisłością Encyklika Pawłowa przedstawia obowiązek moralny jako «obowiązek solidarności»” — czytamy w wersji francuskiej (§ 9; ale także i polskiej — przyp. tłum., L.B.), która nie uwzględnia wcale niekończących się dyskusji nad trudnościami związanymi z solidarnością-faktem i solidarnością-obowiązkiem¹⁴. W rzeczy samej, pojęcie solidarności jawi się jako istotne dla *Populorum progressio*, a chwilami także jako nowe. Świeżo zaś mianowany biskup, przekonany o tym, że mobilizacja jego „bezbronnej trzody” realizuje się przez wydłużenie Wielkiego Postu, oświadcza z całą powagą, iż należy uświadomić sobie w „całym sektorze duszpasterskim”, że „solidarność” jest pojęciem kluczowym *Sollicitudo rei socialis* i motywem przewodnim tejże encykliki, powtarzanym w niej nieustannie przez Papieża, który nie potrafi patrzeć na nią inaczej, jak tylko z perspektywy „polskiej Solidarności”. Nowość „solidarności”: to prawdziwy problem, ale i pytanie.

1. *Conjunctio*. Na próżno by się szukało, w ramach niesłychanie trudnej pracy nad wyjaśnieniem *Rerum novarum*, encykliki Leona XIII z 15 maja 1891 r., poświęconej położeniu robotników, pojęcia solidarność — *solidarietas*¹⁵. Przede wszystkim, jak już stwierdziliśmy, wyraz ten nie występuje w języku łacińskim, nie wyłączając łaciny kościelnej; ponadto, pojęcie to jest obce myśli

¹⁴ *Vocabulaire... de la philosophie* (wyd. przez Lalande) jest jeszcze świadkiem tych dyskusji. Lachelier pisze np.: „Wydaje mi się, że słowo *solidarność* nie może oznaczać obowiązku, ale tylko podstawę zobowiązania. Solidarność — w dobrej francuszczyźnie — może być jedynie faktem” (s. 1006).

¹⁵ Cytuję tę encyklikę za E. Marmy, *La communauté humaine*, Fribourg 1949, zachowując podaną tam numerację. Gdy chodzi o tekst łaciński tejże encykliki, jak też *Quadragesimo anno*, sięgam do *Actes de S. S. Léon XIII* i *Actes de S. S. Pie XI* (wyd. łacińsko-francuskie), Paris 1939.

Gdy chodzi o przekład polski, to okazuje się, że Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy opublikowało przed wojną (Kraków 1939) enc. *Rerum novarum* z wielkimi skrótami, o których nie poinformowało nawet czytelnika. Nowszy jej przekład polski, jaki się ukazał w *Dokumentach nauki społecznej Kościoła* (cz. I, Rzym—Lublin 1987, ss. 41—65), odbiega znacznie od przedwojennej wersji „jezuickiej”, ale momentami jest bardziej niejasny od tamtego, dość archaicznego już przekładu. W tej sytuacji tłumaczowi nie pozostaje nic innego, jak sięgać do tekstu łacińskiego i porównując go z przekładem francuskim tłumaczyć na język polski. — Przyp. tłum., L. B.

chrześcijańskiej i dlatego właśnie przeciw niemu (i wbrew niemu) Papież używa klasycznego, opartego teologicznie na idei jedności i komunii, pojęcia, jakim dysponuje: *conjunctio* = zespolenie, więź, zjednoczenie, wzajemne odniesienie. Modelem dla *conjunctio* jest „wzajemna miłość pierwszych chrześcijan”; chodzi tu bowiem o realizację *koinônia* (*mutua caritas, caritatis vinculum* — więzów miłości, według J 17, 21). Mówi się też często w *Rerum novarum* o jałmużnie, w ramach tzw. teorii nadwyżki (§ 453), o jedności woli w przyjaźni, a następnie, zgodnie „z nakazami chrześcijaństwa, w miłości braterskiej” (§ 457), o wzajemnej miłości pierwszych chrześcijan (§ 461). Gdyby jawiła się tu solidarność drogą ekstrapolacji, to byłaby to solidarność konsolidacji i wzmocnienia, występująca pod francuskim pojęciem „kooperacji”: „Doświadczenie, jakie ma człowiek odnośnie do słabości swych sił, skłania go do szukania współpracy (kooperacji) zewnętrznej, *ut opem sibi alienam velit adjungere*” (§ 486: *adjungere* pojawia się tu równie często, jak *conjunctio*, a nie ma z całą pewnością zespolenia bez dodania: *con-junctio* bez *ad-junctio*). Leon XIII opiera się więc na Ekklezjastesz (4, 9-10), który — wskazując na problemy związane z samotnością — pochwała pracę we dwoje (i spoczynek we dwoje, gdyż „nawzajem się grzeją”, co opuszczono w cytacie, chociaż w przypisie mamy: 4, 9-12): „Lepiej jest dwom niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł”. Wprowadzenie do przekładu francuskiego pojęcia „towarzysz” tam, gdzie występuje sam tylko zaimek, uwypukla jeszcze bardziej ideę współpracy: *conjunctio*, o której Leon XIII powie za chwilę, iż leży ona u podstaw społeczności doczesnej, *congregatio civilis*. Drugie ujęcie, zaczerpnięte tym razem z Księgi Przysłów (18, 19): „Brat wspomagany przez brata jest jak miasto warowne”¹⁶, wyraża współpracę w pojęciach zaczerpniętych wprost z solidności architektonicznej. W ten sposób Leon XIII przechodzi zgoła naturalnie do wyrażenia wewnątrz-kościelnych wzorców *conjunctio*: „Jawią się tutaj przed naszym umysłem bractwa, kongregacje i zakony wszelkiego rodzaju” (§ 488), a czyni to przed zajęciem się trudnymi niekiedy relacjami, jakie zachodzą między państwem a tymi zrzeszeniami. Następnie rozwija myśl o istnieniu i roli korporacji katolickich oraz różnego rodzaju zrzeszeń (*consociationes*): „Inni

¹⁶ Jest to tłumaczenie Wulgaty: *Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma*. Tymczasem większość przekładów współczesnych podaje zupełnie inny sens: „Brat obrażony jest bardziej niedostępny niż miasto warowne”. (Podobnie Biblia Tysiąclecia. — Uzupełnienie tłumacza — L. B.).

chęcą zakładać korporacje związane z różnymi zawodami i dążą do tego, by wstępowali do nich robotnicy; pomagają im swą radą i majątkiem, a także troszczą się o to, by nie brakowało im pracy godziwej i owocnej” (§ 490). Gdy chodzi o ducha tych organizacji: „Nie ulega wątpliwości, że stowarzyszeniom tym konieczna jest rozwaga i karność, aby osiągnęły one jednolitość w działaniu i zgodę w zamiarach” (§ 491). Wyjaśniano zazwyczaj te stwierdzenia w ramach perspektywy historycznej, jaka narzuca się tu sama przez się, uwypuklając tym samym siłę i nowość encykliki domagającej się uznania zapoznawanych praw społecznych (słuszne wynagrodzenie i odpowiednie warunki pracy, prawo do zrzeszania się, oddzielenie tego, co sprawiedliwe, od tego, co wyraża sam kontrakt); osobiście chciałbym podkreślić, uwzględniając choćby brak „solidarności” w tłumaczeniu encykliki (na język francuski), obecność w niej pewnych pojęć, choćby takich, jak: współpraca i korporacja, które opierają się na logice wewnętrznej zwartości ciała, typowej dla tego właśnie pojęcia: solidarność robotników określonego zawodu, korporacja czerpiąca z tego faktu swą solidność (zastosowanie, jeśli można tak powiedzieć, czysto związkowe tego pojęcia).

Nikogo nie zdziwi fakt, że *Quadragesimo anno*, encyklika świętująca — jak wskazuje to sam jej tytuł — czterdziestą rocznicę ukazania się „znamiennej encykliki Leona XIII” (z 15 maja 1931 r.), podejmuje na nowo oraz rozwija tematy tamtej encykliki, poświęcając wiele uwagi prawom rodzinnym, zawodowym i regionalnym, ale posługując się przy tym, tym samym słownictwem: *conjunctio* — współpraca. W przekładzie francuskim (rok 1931) pojawia się jednak nagle przymiotnik „solidarny” we właściwym dla siebie znaczeniu: „Sprawa jest jasna: działalność ludzka może być owocna tylko pod warunkiem, że społeczeństwo stanowi jeden organizm, że społeczny i prawny ustrój chroni wykonywanie pracy, że różne współzależne od siebie (solidarne ze sobą) zawody współdziałają ze sobą i uzupełniają się nawzajem (*variae artes, quarum aliae ab aliis dependent inter se conspirent ac mutuo compleant*), że — co jeszcze ważniejsze — rozum, kapitał i praca wiążą się tu ze sobą i zespalają niejako w jedną zasadę działania” (§ 567). Solidarność zawodów — to ich komplementarność w obrębie jednego ciała — organizmu, którego są częstkami, mianowicie społeczeństwa. Przeszliśmy zatem od idei wzajemnej zależności ludzi należących do danej korporacji (zrzeszenia) czyli — można by powiedzieć — od solidarności między jednostkami do wzajemnej zależności korporacji jako cząstek jednego organizmu społecznego danego narodu, a więc do solidarności między zawodami. Rozciągnięcie treści pojęcia solidarność dokonuje się tutaj przez

kolejne dodanie, zgodne jednak w pełni z jego logiką. „Organizm społeczny będzie sobą tylko wtedy, gdy prawdziwa jedność zespoli *solidnie* ze sobą wszystkie konstytuujące go członki, *ut varia societatis membra firmo aliquo vinculo in unum copulentur*” (§ 574). W całej swej encyklice Pius XI kładzie szczególny akcent na tę zasadę jedności: *conjungendi vis*.

Zakończmy ten pierwszy punkt: encykliki z roku 1891 i 1931 odrzucają wyraźnie pojęcie „solidarności” (*solidarietas*) — a widzieliśmy wyżej, z jakich racji to czynią: negatywnej (antychrześcijańska myśl o uniwersalności) i pozytywnej (teologiczna ranga tradycyjnego ujęcia *conjunctio*). Niemniej, przekład (francuski) encykliki z 1931 r. wprowadza przymiotnik „solidarny”, stosując go jednak w ścisłym i ograniczonym znaczeniu. Tak też rzeczy się mają aż do r. 1960: na próżno szukałoby się pojęcia „solidarność” w tekstach Piusa XII i Jana XXIII, nie wyłączając ich francuskich przekładów, także gdy chodzi o *Mater et Magistra*. Jeżeli zaś tak liczne teksty Piusa XI i Piusa XII kładą nacisk na „miłość społeczną” (już po *Quadragesimo anno*) i skoro wyjaśnia się społeczną naukę Kościoła, ukazując, że „miłość” nie utożsamia się z jałmużną, ale jest i musi być autentyczną, prawdziwą miłością, która nie istnieje „bez sprawiedliwości”, to nie ma najmniejszego powodu, by mówić o solidarności”. Encyklika *Mater et Magistra* (wydana w roku 1961 — w 70 rocznicę *Rerum novarum*) odwołuje się wyraźnie do Piusa XI, kładąc zdecydowany akcent na tę „zasadę jedności” czy „pomocniczości” (*conjungendi vis*), o jakiej wciąż mówimy. Ale ani w tekście łacińskim, ani w jego francuskim przekładzie nie pojawia się pojęcie „solidarności”.

2. Rok 1967: *nadużywanie solidarności*. Wszystko się zmienia wraz z *Gaudium et spes* (rok 1964), albo raczej z francuskim przekładem tej Konstytucji soborowej (1967), podanym jako tłumaczenie *intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium*) — to w roku ukazania się *Populorum progressio*. Pojawia się bowiem wtedy z całą mocą termin „solidarność”, i to w ujęciach bardzo wieloznacznych. Podam kilka przykładów.

a) „Ścisła solidarność Kościoła z całą rodziną narodów” (*De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium*) — to tytuł § 1 (we *Wstępie*)¹⁸. Stwierdzenie to sprawia, że oscyluje się wciąż między bardzo rozwodnionym pojęciem solidarności a jej ujęciem przesadnym. Rozwodnione pojęcie solidarności:

¹⁷ Wyd. przez Vitrail i Centurion, tekst łac.-francuski, oraz przez Fides, tekst francuski.

¹⁸ Tytuł przekładu polskiego jest poprawny: „Ścisła łączność Kościoła z całą rodziną narodów”. Przep. tłum., L. B.

Kościół jest solidarny ze światem, albowiem „nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich (uczniów Chrystusowych) sercu” (KDK 1). Kościół jest więc związany z rodzajem ludzkim jako takim: wspólnota uczniów Chrystusowych czuje się „naprawdę ściśle złączona (*intime coniunctam*)¹⁹ z rodzajem ludzkim i jego historią” (KDK 1). Ale już trzy wiersze dalej przechodzimy od zwykłego stwierdzenia do wyrażenia „konieczności misjonarskiej” (powszechność intencjonalna): Kościół kieruje swe słowa „do wszystkich ludzi”, przez co istniejąca już i zamierzona *coniunctio* zostaje przeniesiona na cały rodzaj ludzki, który właśnie w niej i przez nią staje się rodziną, a świat — teatrem jego dziejów, albowiem orędzie powszechności zbawienia stanowi teraz dowód (przemawiający, jako że polega on na dialogu) — przyniesiony przez Kościół — solidarności ze światem: „Sobór... nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności (*coniunctio*), szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela” (KDK 3). Jak jednak można wypunktować osobno *coniunctio*, szacunek i miłość, jeżeli to pierwsze pojęcie tłumaczy się jako solidarność? Jak można utrzymywać równocześnie, że powszechność orędzia zbawienia (Ewangelii?) konstytuuje powszechną solidarność i że to orędzie zbawienia powszechnego (orędzie Kościoła?) stanowi dowód tej istniejącej już uprzednio solidarności? Jak można utrzymywać: 1^o istnienie powszechnej solidarności teoretycznej, 2^o eklezjalnej solidarności członków mistycznego Ciała Chrystusa; głosząc zarazem że 2^o staje się 1^o (obecność eschatologii w czasie)? Jest to oczywiście wielka trudność, ale i cała troska o to, by stawać się „Kościółem świata” (por. 2 P 3, 9), który jest, jako taki, nie do pomysłenia, albowiem sakramentalność Kościoła, tak szczęśliwie uwypuklona przez *Lumen gentium*, przekształca się tutaj w obecność Boga w świecie i dla świata. Czy solidarność pozwalałaby myśleć o „fatalnym losie świata” w ramach otwarcia się Kościoła na świat (świata otwieranego przez Kościół)? Kto zna francuski sens pojęcia solidarności, ten musi się czuć zażenowany jego użyciem we wstępie *Gaudium et spes*. „Nowe” tłumaczenie *coniunctio* za pomocą słowa „solidarność” wydaje się dogodne, ale nasuwa faktycznie wiele

¹⁹ W przekładzie francuskim przetłumaczono ten zwrot na: solidarna. Przyp. tłum., L. B. (Cytuję bowiem tu tekst według oficjalnego przekładu polskiego).

problemów i prowadzi (chyba) do faktycznych aporii. Z pewnością zaś jest nieodpowiednie, zniekształca bowiem problematykę odniesień Kościoła do świata.

b) Ta niejednoznaczność wzrasta w miarę lektury *Gaudium et spes*, kiedy to *consociatio* (*civilis et oeconomica*) tłumaczona jest jako solidarność²⁰, podczas gdy dotąd przekładano to pojęcie jako „stowarzyszenie”, bądź „społeczność” (por. KDK 42). Pewne zniechęcenie ogarnia zaś czytelnika, gdy w n. 32 KDK dostrzega w końcu wzmiankowany wyżej neologizm *solidarietas*, tłumaczony także jako „solidarność”. Ze względu na wagę tego ustępu Konstytucji jeszcze do niego powrócę.

c) W tym samym roku posłużono się tym samym terminem francuskim²¹ w tłumaczeniu różnych pojęć encykliki *Populorum progressio*. W encyklice tej nie występuje łaciński termin *solidarietas*, a tymczasem przekład francuski pełen jest „solidarności”, poczynając od tytułu części II, nie istniejącego w oficjalnym tekście łacińskim: „O solidarny rozwój ludzkości”²² (wszystkie tytuły i podtytuły są wymysłem tłumacza, ale fałszują na ogół istotną treść poszczególnych numerów, chociaż są spójne ze sobą). Gdy czytamy *Populorum progressio* w przekładzie na język francuski, zauważamy, że każdy człowiek staje się „solidarny” z innym człowiekiem przez samą swą naturę: „Każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i należy do całej ludzkości” (n. 17). W tym samym numerze, po pewnym zdumiewa-

²⁰ Przekład polski jest tu znów poprawny: nie mówi się w nim o „solidarności”, ale o procesie „zdrowej socjalizacji i stowarzyszania się obywatelskiego i gospodarczego”. Przyp. tłum., L. B.

²¹ Chodzi o *solidarité* — „solidarność”. Przyp. tłum., L. B.

²² Godne uwagi jest to, że polski przekład tej encykliki, dokonany przez ks. J. Majkę, ma te same podtytuły, które — jak zauważa jego autor (por. Paweł VI, Encyklika *O popieraniu rozwoju ludów*, Paris 1968, s. 67) — pochodzą z tekstu włoskiego. Występują one również w oficjalnej wersji francuskiej, wydanej w Watykanie, której przedruk znajdujemy w *La Documentation Cath.* 49 (1967) 673—704. Czyżby zatem ks. J. Majka tłumaczył Encyklikę z któregoś z tych języków? We wszystkich tych przekładach spotykamy często słowo „solidarność”. Znamienną w związku z tym rzeczą jest to, iż cytowane już wyżej (w przyp. 15) *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, poprzedzone przedmową ks. J. Majki, podają zupełnie inny przekład tej encykliki (bez podtytułów), pomijając — przynajmniej w pierwszej jej części (czyżby było dwóch tłumaczy?) — słowo „solidarność”. Poszczególne zaś przekłady tak się różnią od siebie, że — nie sięgając do oryginału łacińskiego — trudno jest z nich odczytać właściwą myśl Papieża. Wypowiedziane na wstępie niniejszego artykułu słowa V. Carraud o „przedłużonym Wielkim Poście” stają się — w tej perspektywie — w pełni uzasadnione. Sama lektura przekładów sprawia bowiem wrażenie mielenia trawy, podczas gdy tekst oryginalny (łaciński) ukazuje faktyczny rozwój myśli, — Przyp. tłum. L. B.

jącym przeskoku, czytamy: „Powszechna solidarność, która jest faktem i przynosi nam korzyści, rodzi również zobowiązania”²³. Tym, co pozwala na ten przeskoczek, bądź też go ukrywa, jest pojęcie rozwoju, zaczerpnięte przez papieża Pawła VI, jak sam to wyznaje, od „pewnego znakomitego eksperta”: „Słuszna jest tu wypowiedź pewnego znakomitego eksperta: «Nie zgadzamy się na oddzielanie tego, co ekonomiczne, od tego, co ludzkie, rozwoju od cywilizacji, w jaką się on wpisuje. Dla nas ważny jest człowiek, każdy człowiek, każda grupa ludzka, a także cała ludzkość»” (nr 14). Tym ekspertem jest oczywiście L. J. Lebret, dominikanin, którego wpływ na opracowanie *Populorum progressio* (wydanej w roku jego śmierci) i niektórych ustępów *Gaudium et spes* często już podkreślano: „Bardzo szybko o. Lebret — który odegrał znaczną rolę w opracowaniu encykliki Pawła VI *Populorum progressio* — przekonał się o tym, że rozwój jest problemem „tego wieku”, i nie był to wcale przypadek, że on, ekspert Soboru Watykańskiego II, inspirator schematu *Gaudium et spes*, myślał o założeniu Sekretariatu do spraw sprawiedliwości w świecie... Świata budowanemu pod znakiem pieniądza o. Lebret, którego wpływ był olbrzymi, zwłaszcza w krajach niedorozwiniętych, proponuje ekonomię wspólnotową...”²⁴ lub — zgodnie z jego własnymi, najczęściej stosowanymi przez niego słowami — „ekonomię ludzką”. Tylko ona bowiem może dać szansę pojawienia się tego, co nazywa on „cywilizacją wzrostu (*sic!*) ludzkiego”, nacechowaną znamieniem solidarności: „Cywilizacją solidarności między warstwami społecznymi i między ludami”²⁵. Pojęcie solidarności pojawia się w pismach o. Lebreta już w latach czterdziestych, zyskując szybko wielki rozgłos w Kościele, zwłaszcza dzięki jego dwóm najwybitniejszym dziełom: *Manifest na rzecz cywilizacji solidarnej* (*Manifeste pour une civilisation solidaire*, r. 1959, ss. 93) i *Konkretna dynamika rozwoju* (*Dynamique concrète du développement*, r. 1961, ss. 549). Osobiście jednak uważam, że wpływ Lebreta jest o wiele bardziej widoczny w (wynaturzo-

²³ Cytuję za ks. J. Majką, którego przekład odpowiada w pełni wersji francuskiej. W *Dokumentach nauki społecznej Kościoła* to ostatnie zdanie brzmi: „Wzajemne powiązanie wszystkich ludzi, które jest faktem, nie tylko przynosi nam dobrodziejstwa, ale również rodzi obowiązki” (cz. I, s. 398). Przep. tłum., L. B.

²⁴ J. Loew — M. Meslin, dz. cyt., s. 485—486.

²⁵ L. J. Lebret, OP, *Exposé à la conférence internationale d'économie humaine de Sao Paulo*, 19 août 1954, cyt. przez F. Malley, *Le Père Lebret. L'économie au service des hommes*, Paris 1968, s. 195. Paweł VI cytuje w *Populorum progressio* (nr 14): L. J. Lebret OP, *Dynamique concrète du développement*, Paris 1961, s. 28.

nym nieco) przekładzie enc. *Populorum progressio*, aniżeli w samym tekście Pawła VI²⁶. Czy bowiem samo oficjalne przyjęcie (przez Papieża) niektórych jego refleksji czy dążeń upoważnia tłumacza do tego, by „chrzcić” bez zastanowienia pojęcia niezbyt określone i za słabo osadzone w rozumieniu wiary? Niezależnie zaś od tego, trzeba stwierdzić, iż francuski przekład *Populorum progressio*²⁷ cechuje swoiste nadużywanie pojęcia, które — zgodnie z samym L. Lebretem — należy raczej do kategorii ekonomicznej i politycznej. Chodzi, rzecz jasna, o solidarność. Logika tego pojęcia, analizowanego już wyżej, eksploduje zwłaszcza wówczas, gdy ciałem wymagającym wzmocnienia swej solidności przeciwko zagrożeniom zewnętrznym jest wszechświat jako taki, lub coś najbardziej powszechnego: „solidarność powszechna” staje się zwykłą ułudą. Dążenie zaś do solidarności powszechniej jest sprzeczne samo w sobie, chyba że ma się na uwadze (do czego jeszcze wrócę) samo przeciwieństwo solidarności: obronę interesów wspólnych, komunię. Ale komunია (wspólnota) i solidarność to dwie różne (a niekiedy nawet sprzeczne ze sobą) sprawy.

W oryginalnym tekście Pawła VI nie chodzi, rzecz jasna o „solidarność powszechną” lecz o więzy zespalaające wszystkich ludzi między sobą: *Mutua universorum hominum necessitudo* (nr 17). Za pomocą pojęcia „solidarność” oddaje się w przekładzie francuskim Encykliki dwa odrębne terminy stosowane przez Pawła VI: *conjunctio* oraz *mutua necessitudo*, jak np.: *hominum conjunctio communiter progrediatur* (nr 5) — to „solidarny rozwój ludzkości”²⁸, a występujące często *officium conjunctionis* (nr 44, 48 etc.), podjęte na nowo — jak już mówiliśmy — przez Jana Pawła II, to „obowiązek solidarności”²⁹; natomiast *mutua necessitudo* — jak już wzmiankowaliśmy, gdy chodzi o nr 17, ale także w nr 62 i 64 — to „solidarność powszechna”. Do tej dwuznaczności tłumaczeń dwóch tych ujęć zasadniczych dochodzi jeszcze

²⁶ Nie wydaje się natomiast, by „ubieranie w złą łacinę” francuskich tekstów o. Lebreta, aby im nadać tą drogą „formę soborową”, powodowało w nim samym nadmierne skrupuły. Por. F. Malley, dz. cyt., s. 98.

²⁷ Podobnie jak wzmiankowany wyżej polski przekład ks. J. Majki. — Przyp. tłum. L. B.

²⁸ U ks. J. Majki: „solidarny postęp ludzkości”. W *Dokumentach nauki społecznej Kościoła*: „ogólny postęp ludzkiej społeczności” — Przyp. tłum., L. B.

²⁹ Tym razem u ks. J. Majki zmiana: obowiązek pierwszy, który ma swą podstawę we wzajemnej bliskości” (nr 44), podczas gdy w *Dokumentach...* jest to „obowiązek solidarności”. Natomiast nr 48 ks. Majka przekłada: „Skoro solidarność obowiązuje...”; gdy tymczasem *Dokumenty...*: „Ponieważ ludzki obowiązek wzajemnej łączności dotyczy...”. Przyp. tłum., L. B.

niejasność przekładu *communis omnium actio* jako „solidarnego działania” (nr 1)³⁰ oraz *cupiant unum universumque in toto orbe terrarum cultum humanitatis constabiliri* jako „pobudzać ich będzie szczerze pragnienie zbudowania cywilizacji opartej na solidarności ogólnoludzkiej” (nr 73)³¹. Solidarność też równoważy się w końcu z *voluntatis consensio* (nr 80), gdzie znamieny jest sam podtytuł: „Wszyscy solidarni”³². Krótko mówiąc, przekład Encykliki „posypuje” wszędzie, gdzie tylko może, jej tekst najbardziej fantazyjnymi „solidarnościami”.

Jedyne poprawne, chociaż nie uzasadnione zwyczajnymi regułami tłumaczenia, zastosowanie solidarności, albo raczej „solidarnego rozwoju” jawi się wówczas, gdy Encyklika przestaje mówić o wspólnocie Kościoła, bądź też o Kościele w jego odniesieniu (mającym być „solidarnym”) do świata, a zaczyna się zajmować tym moralnym wymiarem (znów społeczna nauka Kościoła), jakiego się domaga solidarność narodów. Zarówno w przemówieniach Pawła VI, wygłoszonych w Indiach czy w ONZ, jak też w całej drugiej części *Populorum progressio*, oraz w zakończeniu *Gaudium et spes*, przypomina się wciąż o tym, iż „nader poważnym... obowiązkiem narodów rozwiniętych jest pomagać narodom rozwijającym się...” (KDK 86). Pojęcie solidarności odnajduje tu swój sens tradycyjny i właściwy (który pozwala na użycie go w przekładzie na jakikolwiek język); chodzi mianowicie o pewne wewnętrzne potrzeby występujące w ramach zakładanej całości ekonomicznej, konkretnie zaś o wzajemną pomoc, współpracę. „Solidarny” rozwój (w języku łacińskim rozwój „wspólny”) ludzkości oznacza więc po prostu to, że narody bogate winny spieszyć z pomocą narodom uboższym. Pojęcia stosowane w *Rerum novarum*, takie jak: wzajemna pomoc, miłość itp. (z zakresu moralności społecznej), weszły w zakres moralności międzynarodowej. Można więc spotkać w *Populorum progressio* kategorię nadwyżki³³, współzależności i współpracy, myśl o nacjonalizmie przeciwnym solidarności (*mutua necessitudo*) narodów (nr 62) oraz

³⁰ Tak ma ks. J. Majka. *Dokumenty...* zaś mówią o naglącej potrzebie „wspólnego działania wszystkich”. — Przyp. tłum., L. B.

³¹ Przekład ks. J. Majki. Natomiast w *Dokumentach...* czytamy: „będą ożywieni miłością braterską i szczerym pragnieniem ugruntowania na całym świecie jednej powszechnej cywilizacji”. — Przyp. tłum., L. B.

³² U ks. Majki: „Wszyscy razem”. Przep. tłum., L. B.

³³ „Należy to jeszcze raz powtórzyć: nadmiar krajów bogatych winien służyć krajom biednym. Zasada, która dawniej obowiązywała wobec najbliższych, dzisiaj winna się odnosić do wszystkich potrzebujących na całym świecie”. *Populorum progressio*, nr 49. — Przekład ks. J. Majki, nie odbiegający istotnie od przekładu *Dokumentów...* — przyp. tłum., L. B.

o rasizmie, który się przeciwstawia solidarności powszechnej (tamże), itd. Zakłada się przy tym pewną jednorodność (nie kwestionowaną) między moralnością jako taką a „moralnością narodów”³⁴. Jan Paweł II jako pierwszy uzna w tym posługiwaniu się pojęciem rozwoju i we wzrastającym uświadamianiu sobie godności ludzkiej „wpływ Deklaracji Praw Człowieka, ogłoszonej prawie czterdzieści lat temu przez Organizację Narodów Zjednoczonych” (*Sollicitudo rei socialis*, nr 26; por. także nr 33). Zauważam jednak brak pojęcia solidarności w tejże Deklaracji, która mówi — owszem — o „duchu braterstwa” (art. 1), o „pewności społecznej” („bezpieczeństwie społecznym”) oraz o „współpracy międzynarodowej” (art. 22), przypominając także o tym, że „jednostka ma pewne zobowiązania wobec społeczności” (art. 20). Natomiast preambuła do Konstytucji francuskiej z 27.10.1946 r. wprowadza pojęcie solidarności, stosując je zresztą w sposób bardzo ścisły: „Naród głosi solidarność i równość wszystkich Francuzów wobec zadań wynikających z klęsk narodowych” (to właśnie stwierdzenie z Konstytucji IV Republiki zostało podtrzymane w preambule Konstytucji V Republiki — chodziło niewątpliwie o zrównoważenie indywidualizmu, z pewnością przesadnego, ale uważanego za tymczasowy, jaki się pojawił we francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela). Byłoby także rzeczą interesującą prześledzenie jakby echa tych ujęć *Populorum progressio*, z przemówień Pawła VI, zwłaszcza z Bombaju i ONZ, oraz z listu apostołskiego, skierowanego do kard. Roya (*Octogesima adveniens* — z okazji 80 rocznicy wydania *Rerum novarum* — w 1971 r.) — w aktualnych debatach ONZ. Jakkolwiek by nie było, Paweł VI mógł zakończyć zgodnie z duchem czasu: „rozwój (*progressio*) jest nowym imieniem pokoju”³⁵.

3. Rok 1988: zafatyzowanie. Francuski³⁶ przekład encykliki *Sollicitudo rei socialis* cechuje zupełnie niespójne posługiwanie się terminem „solidarność” na oznaczenie różnorodnych wyrażen łacińskich, co powoduje podobne jak wyżej, jeśli nie większe jeszcze wieloznaczności. Powierzchnowa lektura tego tekstu pozwala

³⁴ „Silniej odczuwana potrzeba współpracy i żywsze poczucie solidarności zwyciężą w końcu wzajemną nieufność i egoizm”. *Populorum progressio*, nr 64 (przekład ks. J. Majki). O tej samej jednorodności mówi także często *Sollicitudo rei socialis*, jak np.: „Jest to imperatyw dla wszystkich i każdego, mężczyzn i kobiet, dla społeczeństw i narodów” (nr 32). Dalej zaś (w nr 39) Jan Paweł II mówi o analogii.

³⁵ *Populorum progressio*, nr 87. Zdanie to Jan Paweł II uważa za znamię nowości *Populorum progressio*: jest ono „określeniem historycznym”. *Sollicitudo rei socialis*, nr 10.

³⁶ Ale nie tylko, gdyż m. in. także i polski. — Przep. tłum., L.B.

już się przekonać, że Encyklika przechodzi bardzo lekko od jednego znaczenia do innego. Natomiast numery 39 i 40 doprowadzają czytelnika (francuskiego) do szczytu niezrozumienia: a) w ślad za *Populorum progressio* mówi się w nr 39 o *conjunctio* narodów, przy czym Jan Paweł II sugeruje tu nową dewizę: „Pokój jest owocem solidarności”. Ujmuje ona na nowo cytowaną wyżej wypowiedź Pawła VI: „rozwój jest nowym imieniem pokoju”, ale w taki sposób, iż można by wnioskować razem z tymi dwoma papieżami, iż rozwój jest owocem solidarności — co byłoby z pewnością czymś bardzo ważkim, gdyby zestawienie to nie zagubiło rzeczy tak bardzo istotnej dla chrześcijanina: pokoju. Ujmując zaś tę ideę w ten sposób, Jan Paweł II zastępuje solidarnością sprawiedliwość w sparafrazowanym przez Jakuba (3, 18) zdaniu Izajasza (32, 17), które stało się dewizą Piusa XII: *Opus iustitiae pax*. Niezbędny jest z pewnością cały autorytet wielkiego Papieża, aby przekonać nas o tym, iż takie zastąpienie pojęć ma swe uzasadnienie biblijne; nie to jest jednak rzeczą istotną. W tłumaczeniu francuskim czytamy: „Dzisiaj można by z taką samą dokładnością i z taką samą mocą inspiracji biblijnej (por. Iz 32, 17; Jk 3, 18) powiedzieć: *Opus solidaritatis pax*, pokój owocem solidarności” (nr 39). Gdy czytelnik (francuski) czyta ten fragment, jest on niewątpliwie przekonany, iż obecność w tłumaczeniu (na język francuski) zdania łacińskiego przed jego przekładem ma świadczyć o jego wielkiej randze, zamierzonej przez samego papieża. I faktycznie, tak to zdanie zostało odebrane — jako najbardziej chyba znamienne w całej Encyklice. Albowiem samo tylko położenie szczególnego akcentu uzasadnia zastosowanie tekstu łacińskiego przed jego przekładem na język francuski, przy czym — co jest chyba zrozumiałe samo przez się — chodzi tu z pewnością o *ipsissima verba* Papieża. A tymczasem wcale tak nie jest. Tutaj przekład jest nie tyle wypaczeniem (jak miało to miejsce w przypadku *Populorum progressio*) posuniętym aż do nonsensu, co po prostu zwyczajną nieuczciwością. W oryginalnym tekście Encykliki zdanie to brzmi bowiem następująco: „Sententiola Pontificatus Decessoris Nostri rec. mem. Pii XII fuit *Opus iustitiae pax*: pax guidem ut iustitiae fructus. Hodie dici potest, eadem cum subtilitate eademque cum vi inspirationis biblicae (cfr. Is 32, 17; Gc 3, 18), *Opus hominum coniunctionis pax*”³⁷. A więc nie tylko *coniunctio* przetłumaczono, w sposób bardzo dyskusyjny, jako „solidarność”, ale także faktyczna formuła łacińska różni się zdecydowanie od podanej w przekładzie: mamy więc raczej do czynienia z faktem przekładu tej niefor-

³⁷ AAS 90 (1988) 568.

tunnej formuły francuskiej na język łaciński, zmierzającym jedynie do obrony i uzasadnienia tej ideologicznie ujętej wersji francuskiej. Albowiem to, co przekład podaje jako oryginalne słowa Encykliki, zostało tu jedynie tak sformułowane po to, by rzucała się w oczy zgodność tłumaczenia z oryginałem. A tymczasem właśnie to tłumaczenie jest fałszywe i prowadzi świadomie do zafałszowania. Potwierdza zaś tym samym, wbrew sobie, że tłumaczenie *conjunctio* poprzez „solidarność” nie narzuca się samo przez się (jest to bowiem ideologiczne zastosowanie tego pojęcia). Zabawne przy tym jest to, iż przekład taki nie ma za sobą żadnych środków intelektualnych, pozwalających mu uzasadnić własną nieuczciwość. Jak bowiem widzieliśmy, mamy tu przed sobą neologizm łaciński, zbudowany na *solidarius*; powinien więc brzmieć *solidarietas*, zgodnie zresztą z tym, jak podaje go *Gaudium et spes*, nie zaś jako *solidaritas*, jak to czyni francuski przekład Encykliki. Cóż w tej sytuacji można powiedzieć o tym przekładzie i jego autorach?

b) W nr 40 mamy „ciche” przejście do jednostki. Z faktu, że solidarność tworzy pokój, należy wnioskować, iż „solidarność (w tekście łacińskim: *solida hominum coniunctio*) jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską”. W przekładzie czytamy w dalszym ciągu: „Już w dotychczasowym rozważaniu można było dostrzec liczne punkty styczne (współpraca = *coniunctio* narodów) pomiędzy nią a miłością, znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (*animadverti licebat plures rationes intercedere inter eam [coniunctio] et caritatem, quae est proprietatis, qua discipuli Christi cognoscuntur*)”. Czy chodzi więc tu wprost o miłość między narodami ³⁸? Ale tekst mówi natychmiast o *przekraczaniu* solidarności: „W świetle wiary solidarność (*coniunctio*) zmierza do przekroczenia (*superare*) samej siebie, do nabrania wymiarów *specyficznie chrześcijańskich* całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania”. Ale jaka jest to cnota chrześcijańska, skoro musi „przekroczyć” siebie, aby się stać prawdziwie chrześcijańską? Czy należy sądzić, że solidarność, która nie jest wcale, jako taka, cnotą chrześcijańską, może się nią stać przez przekroczenie wiary, i że właśnie to specyficznie chrześcijańskie przekroczenie nosi miano miłości? Ale czy nie byłoby to takie przekroczenie, o jakim mówił ongiś G. Leroux? Taką właśnie odpowiedź zdaje się sugerować dalszy ciąg tekstu, który odwołuje się do pojęcia ofiary, drogą teologii obrazu ³⁹ i miłości, wzmiankując ofiarę św. Piotra Klawe-

³⁸ Potem zaś mówi się o „przebaczeniu i pojednaniu”. Czy byłby to zatem sakrament bez podmiotu?

³⁹ Nie trzeba specjalnie podkreślać, jak bardzo stwierdzenia tego numeru odbiegają od *Gaudium et spes*.

ra i św. Maksymiliana Kolbego; czy jednak ofiara jego życia jest *świadectwem* i *wzorem* solidarności ludzkiej (nr 40, 6), czy też jej chrześcijańskiego „przekroczenia” (nr 40, 2)? „Być solidarnym z” nie oznaczało nigdy: „zastąpić kogoś”. Myśl o ofierze jest tu czymś obcym, podobnie jak czynienie z ofiary szczególnego przejawu solidarności, albowiem ta wspólnotowa solidarność (*koinonia*) musi być pojmowana jako taka właśnie z perspektywy *jedynej* ofiary Chrystusa. Sam Papież przecież mówi, że duch ofiary, „ofiary chwały”, złożonej Bogu nadaje całą wartość braterskiej posłudze i oddaniu się innym, zgodnie z tym, co czytamy w Liście do Hebrajczyków (13, 16): „Nie zapominajcie o dobroczynności (*eupoiia*) i wzajemnej więzi (*koinonia*), gdyż cieszy się Bóg takimi ofiarami”. Ale wystarczy już gry słów. Jasne jest bowiem to, iż pojęcie solidarności nie jest tu adekwatne: pojawiają się paradoksy, które tylko pojęcie miłości jest w stanie przezwyciężyć. Nie chodzi więc tutaj o solidarność, ale o *conjunctio* (i tak jest w tekście łacińskim Encykliki!), o ile bazuje ona „po chrześcijańsku” na *communio*.

Zstąpił z nieba

1. Rozumiana po francusku „solidarność” to pojęcie, którego sens rozwodniło różnorakie nim się posługiwanie, i to do tego stopnia, że jest ono niespójne, nijakie i dlatego właśnie może być używane na różne sposoby: pojęcie obojętne wobec różnorodności pól jego stosowania jak i wobec tego, co ma określać. Mówiąc krótko, mamy tu do czynienia z banalnym wprost pozbawieniem sensu⁴⁰. Ideologicznie zaś rzecz ujmując, pojęcie jest tym bardziej skuteczne, im mniej samo znaczy; dopuszcza bowiem wiele różnych znaczeń. I tak:

- solidarność: natura (rodzaj) — postulat teoretycznej uniwersalności;
- solidarność: tożsamość — każdy człowiek został stworzony na obraz Boga;
- solidarność: zespolenie lub współzależność (sens właściwy) powodująca współpracę: a) międzyosobową (Koh 4, 9-10), b) związkową, wzajemną i zawodową, c) między-związkową i między-zawodową, d) międzynarodową;
- solidarność: jałmużna;

⁴⁰ W celach ideologicznych. W przyp. 4 podałem przykłady. „O diecezję solidarną” — to tytuł jednej z broszur. Mówi się tam o „solidarnościach”: między-indywidualnej, między-diecezjalnej, poza-eklezjalnej, między-diecezjalnej, międzynarodowej, a także o solidarności narodów.

- solidarność: sprawiedliwość;
- solidarność: cnota chrześcijańska;
- solidarność: ofiara (wzorczo).

Ale francuski przekład nr 32 *Gaudium et spes* nie pozwala na zamknięcie tego podsumowania wielkiego bogactwa znaczeniowego solidarności:

- solidarność: przypomnienie normalnej rzeczywistości, podanie się prawom ojczyzny i życia w swoim czasie, a więc:
- solidarność: wcielenie.

W rzeczy samej, francuski oficjalny przekład *Gaudium et spes* dostarcza nam w nr 32 przykładu nowej niefrasobliwości (nieuczciwości), która staje się jednak w tym przypadku wprost skandaliczna, gdyż godzi w samą istotę dogmatu chrześcijańskiego. Tytuł tego numeru brzmi następująco: *Słowo Wcielone i solidarność ludzka (Verbum Incarnatum et solidaritas humana)*⁴¹, cały zaś numer zmierza do ukazania, że solidarność rozumiana tym razem w swym ścisłym znaczeniu jako pomoc wzajemna (w ciele Chrystusa — Kościele „wszyscy, będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych”) może mieć jedynie charakter wspólnotowy, charakter ciała, i że Kościół — jako ciało Chrystusa — ma za zadanie upowszechniać się jako to ciało: „Tę solidarność (*solidaritas*) trzeba będzie ciągle zwiększać aż do owego dnia, w którym osiągnie ona swoją pełnię”. Tymczasem w przekładzie francuskim posłużono się w tym samym ustępie słowem „solidarność” również na oznaczenie Wcielenia Chrystusa: „Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem tej solidarności”⁴². Tekst łaciński natomiast idzie tutaj wyraźnie za bardzo wymowną formułą z Offertorium: *Ipsum enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit*.

Tak to w samej Konstytucji *Gaudium et spes* solidarność służy (w jej przekładzie francuskim — przyp. tłum., L.B.) wyrażeniu czterech różnorodnych pojęć: *solidaritas*, *conjunctio*, *consociatio*, a nawet *participatio humanae consortionis*.

Staliśmy się zatem świadkami wieloznacznego posługiwania się terminem „solidarność”, co wynika — byłbym gotów sądzić — z pewnej niezręczności czy niestaranności przekładu (prowadzącej nawet do nonsensu) i z niezamierzonych zastąpień jednego pojęcia

⁴¹ Precedensowe użycie *solidaritas* w KDK potwierdza jeszcze mocniej wolę papieża Pawła VI i Jana Pawła II, aby nie posługiwać się tym terminem, ale zachować dawną *conjunctio*.

⁴² Przekład polski jest poprawiony: „Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności”. — Przyp. tłum. L. B.

drugim, co prowadzi jednak do ogólnego i całkowitego pomieszania, a tym samym do zafałszowania właściwego obrazu. Jest to znakomity przykład zdrady popełnionej przez tłumacza — o ile łaciński źródłosłów *traducere* oznacza równoległe: przekład i zdradę.

2. Współczesne i bardzo nijakie rozumienia solidarności są całkowicie obce myśli starożytnej⁴³. Na próżno szukałoby się także jakichś podstaw w Biblii. Pojęcie to jest tam nieobecne, a nawet w swej treści obce Staremu Testamentowi, chyba że się je rozumie, rzecz oczywista, jako zespolenie się i jedność narodu żydowskiego, albo też, co jest o wiele bardziej uzasadnione, jaką wybitną jakość, solidność — jak choćby skały, na której wznosi się budowlę, tzn. ostatecznie Boga, na którym można polegać (w tym jednak przypadku przymierze mówi znacznie i wprost nieskończenie więcej od solidarności, znów nieodpowiedniej do właściwego ujmowania relacji zachodzącej między Bogiem a człowiekiem). Któż zresztą jest w stanie pokazać solidarność Izraelitów z Egipcjanami dotkniętymi różnorodnymi plagami? Znamienne ponadto jest to, że nawet posługując się słowem *conjunctio*; dokumenty papieskie nie opierają się na Prawie ani na Prorokach, lecz jedynie sięgają do dwóch przytoczonych wyżej tekstów, dosyć słabych i późnych, z Eklezjastesa i z Księgi Przysłów, w których idzie o wzajemną pomoc (dla siebie) dwóch jednostek, ze względu na wspólną korzyść.

Na próżno szukałoby się także w Nowym Testamencie słowa i myśli, choćby tylko ogólnej, o solidarności: wspólnota członków ciała Chrystusowego, jałmużna na rzecz potrzebujących. Chęć zespolenia tych dwóch w jakimś jednym pojęciu, to dążenie do zamykania oczu na całość i wyraźne odcinanie się od wyjaśnienia, dlaczego ta druga wynika nieodzownie z pierwszej.

Kiedy zaś się rozważa wcielenie Chrystusa, Jego mękę i śmierć pod pojęciem solidarności, nadaje się wówczas temu słowu sens zdecydowanie mu obcy, który przerasta je nieskończenie. Czy można bowiem traktować „pokorę Boga, który — suwerennie wolny i transcendentny — staje się po części immanentny swemu stworzeniu drogą tej *kenozy*, tego „odśrodkowania”, tego „ruchu zstępującego”, jakim jest wcielenie Słowa”⁴⁴, jako zwykłą solidarność? Za cenę jak wielkiej nieuczciwości można też wyrazić *admirabile commercium* jako solidarność?

⁴³ Znane było wówczas tylko prawne pojęcie solidarności (bez użycia tego słowa). Zob. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904.

⁴⁴ H. de Lubac, *Petite catéchèse sur la „nature” et la „grâce”*, *Communio* 4 (1977) 15.

Nie znam takiego przypadku, by lekarz, który — solidaryzując się z pielęgniarkami w strajku protestacyjnym — stał się z tego powodu sam pielęgniarką. Wiem natomiast, że Bóg stał się Człowiekiem, więcej jeszcze, że „Tego, który nie znał grzechu, sam Bóg uczynił grzechem”, ale nie po to, by wygrywać grę solidarności (czyż Chrystus, grzeszny *tak jak* my, nie byłby jeszcze bardziej solidarny w naszych roszczeniach wobec Ojca niebieskiego ⁴⁵?), ale po to, „abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21).

Mówić o Wcieleniu, a więc o staniu się Boga Człowiekiem, jako o solidarności, to nie uznawać także możliwości przeobstwienia człowieka; jest to przecież rzeczywistość, której nie da się wyrazić w pojęciu solidarności, albowiem przekracza ona dychotomię (czystej) natury i łaski. *Ordo Missae* podaje zadziwiającą modlitwę, sparafrazowaną nieco przez *Gaudium et spes*: „Per hujus aquae et vini mysterium ejus efficiamur divinitatis *consortes*, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est *particeps*” (Daj nam, Boże, przez to misterium wody i wina uczestniczyć w Bóstwie Chrystusa, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa). Ale czy pojęcia te przywodzą choć trochę na myśl ideę solidarności?

Korzyść ideologiczna

Tak często posługiwanie się pojęciem solidarności wiąże się więc z całkowitym rozmyciem jego sensu ⁴⁶ w najróżnorodniejszych nadużyciach tego słowa (wspólnota, komunია, przeobstwienie). Zamiar pasterzy Kościoła, którzy pragną „schrystianizować” to pojęcie, jest niewątpliwie szlachetny i uczciwy. Niemniej, powinno się dążyć do tego, by istniało *jedno* tylko pojęcie, którego zwartość, trwałość oraz ścisłość stosowana zapewnią mu określoną (ściśle) treść pojęciową. Co natomiast się zyskuje (tzn. traci) mówiąc o solidarności?

— W Kościele: solidarność zastępuje pojęcie komunii; to solidarność ma zapewniać więź organiczną członków, ujmując „ekonomicznie” Tego, który — eucharystycznie obecny — jest cały we wszystkich. Ale ta *nowa solidarność* musi być budowana: jej się nie otrzymuje ⁴⁷.

⁴⁵ Byłoby to natomiast typowe dla Leroux podejście do Adama i do Chrystusa jako do mitu.

⁴⁶ Zauważmy, iż Stary Testament zna „solidarność”, ale zwierzęcą, nie odnoszącą się do człowieka: *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi*. Koh 13, 19.

⁴⁷ Zauważmy, że wezwanie: „Wspólnie budujemy Kościół roku 2000!”,

— Między Kościołem a tymi, którzy cierpią, ubogimi i maluczkimi, pojęcie solidarności pozwala uniknąć języka trącającego litością, mówiącego o jałmużnie i miłości, a więc takiego, jakim był nacechowany wiek XIX z jego przebrzmiałą już pobożnością; ale są to przecież pojęcia zaczerpnięte z przypowieści o dobrym Samarytaninie! Zastąpienie tych słów innymi powoduje jednak coś znacznie większego: gdy się mówi o solidarności, myśli się — owszem — o niesieniu pomocy, ale *bez obowiązku miłowania* tego, komu się pomaga! Mówienie o solidarności to „ekonomiczne” traktowanie bycia bliskim dla kogoś, tzn. miłowania tych, którzy zostali porzuceni na wół żywi (por. Łk 10, 30).

— Wreszcie, realizowanie postulatu powszechnej solidarności ludzi to wzdryganie się przed przyjęciem naszego przybranego dziecięstwa Bożego, otrzymanego poprzez śmierć Syna, to odcięcie się od myśli o stawianiu się Kościołem świata nabytego przez Chrystusa raz na zawsze, ale wymagającego też dopełnienia.

Znakomita korzyść ideologiczna wynikająca z posługiwania się pojęciem solidarności jawi się zatem bardzo wyraziście: chodzi o uwypuklenie ortopraktyki przy „ekonomicznym” zastosowaniu pełniejszego pojęcia komunii.

Solidarność pozwala mi na to, że nie muszę już kochać tego, z kim się solidaryzuję, a porzucenie „specyficznego charakteru chrześcijaństwa” nie niweczy wcale (wprost przeciwnie) dobrego samopoczucia z dobrze wykonanej pracy, albowiem solidarność jako taka wskazuje, siłą rzeczy, na wzajemność — w przeciwieństwie do miłości. Jak bywa zazwyczaj, ideologia wyciąga tu wszystkie korzyści ze ścisłości myślenia, łącznie z wymogami duchowymi. Niemniej zwykły chrześcijanin czuje się trochę zakłopotany, widząc biskupa, który czyni z solidarności główne zagadnienie (temat) Wielkiego Postu (dla diecezji Amiens) i uwypukla ją w swych listach pasterskich (faktycznie likwidowanie miłości na rzecz solidarności), idąc niejako po linii P. Lerroux i pomnażając „potomstwo duchowe” Joachima de Fiore.

Tymczasem niesłychanym wprost znamieniem chrześcijaństwa jest właśnie możliwość kochania tego, z kim nie mam nic wspólnego, tego, z kim się nie solidaryzuję, więcej jeszcze, tego z kim nie chcę i nie powinienem się solidaryzować: nieprawdopodobna

zawiera w sobie swoiste wykluczenie Boga. A przecież jeżeli przyszłość świata wiąże się w jakiejś mierze z dziejami Kościoła i jako taka nie może być obojętna dla chrześcijan, to czy uświadamia się sobie dość wyraźnie, iż zależy ona przede wszystkim od Boga? Jeżeli jest też jakiś artykuł wiary, w którym myśl o solidarności znajduje właściwe sobie miejsce, to jest nim niewątpliwie ekonomia wspólnoty świętych (*communio Sanctorum*).

możliwość dla religii, skandaliczna dla rozumu, szaleństwo Krzyża, kiedy miłuje się kryminalistę i przestępcę, tego, którego żadna ludzka solidarność nie jest w stanie uznać za „swojego”.

Jak mówił H. U. von Balthasar „ten świat nie oczekuje od nas, chrześcijan, wkładu psychologicznego ani socjologicznego, ani biologicznego, gdyż specjalistów w tych dziedzinach sam wytwarza wystarczająco dużo”⁴⁸. *A fortiori* świat nie oczekuje od nas żadnego przypodobania się ideologicznego, nawet spoza wymiaru solidarnościowego. Zastępować komunie (wspólnotę) solidarnością, a dar — dzieleniem się, to uwalniać się od wymogów miłości, której imieniem własnym jest Bóg.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴⁸ *L'Amour seul est digne de foi*, Paris 1966, s. 188. H. U. von Balthasar kończy następująco: „Jaki jest więc przedmiot zadania autentycznie chrześcijańskiego? Z pewnością nie problemy graniczne lecz jedynie prawdy wynikające z centrum. Jeżeli mamy je wypowiadać jasno i bez cienia, z wymowną i przekonującą głębią, nigdy nie będzie dość wysiłku, aby się do tego odpowiednio przygotować”.