

CEZARY KOŚCIELNIAK
Poznań

CHRZEŚCIJAŃSKIE I LAICKIE KONTEKSTY IDEI BRATERSTWA I ICH POLITYCZNE KONSEKWENCJE

Czy braterstwo jako kategoria kulturowa, społeczna, polityczna ma jeszcze polityczne znaczenie? W jaki sposób odnosi się do bieżącej polityki europejskiej? W jaki sposób używa się kulturowych źródeł dla pojęć solidarności i braterstwa? Hasła braterstwa ciągle odwołują się do dawnych tradycji politycznych i filozoficznych: dla socjalistów i tradycji republikańskiej będzie to odwołanie do francuskiego *fraternite* jako źródeł współczesnego państwa. Dla myślicieli lewicowych będzie ono generowane z tradycji marksowskiej. Natomiast dla chrześcijan źródłem pozostaje tradycja i etyka ewangeliczna. Zagadnienia braterstwa nabierają aktualności u progu XXI w., w czasie protestów w Europie, powstania „ruchu oburzonych” przeciwstawiającego się politykom cięć budżetowych. Braterstwo i solidarność podlegają redefiniowaniu w praktyce politycznej, np. poprzez odniesienie do polityki pomocowej¹.

Można przyjąć założenie, że polityka pomocowa, jak i polityka niwelowania różnic między państwami, bazuje na implementacji założeń aksjologicznych, a w szczególności solidarności i braterstwa. Wydaje się, że kryzys polityki solidarności – objawiający się między innymi tendencjami do ograniczenia polityki rozwojowej, rozpadu jedności europejskiej oraz brakiem zainteresowania w niwelowaniu globalnych różnic społecznych – jest przykładem kryzysu moralnego; używając sformułowania Józefa Tischnera, kryzysu „solidarności sumień”. Celem artykułu jest przegląd idei braterstwa w myśli chrześcijańskiej i laickiej oraz wskazanie ich normatywnych konsekwencji w aktualnej polityce pomocowej.

BRATERSTWO W KONTEKSTACH AKSJOLOGICZNYCH I POLITYCZNYCH CHRZEŚCIJAŃSKIE I LAICKIE KONCEPCJE POJĘCIA

Chyba niewiele pojęć w filozofii politycznej funkcjonuje w tak szerokim kontekście. Braterstwo jest pojęciem z pogranicza teologii, filozofii politycznej, etyki, literatury, ale przede wszystkim praktyki politycznej. Obok teoretycznej konceptualizacji

¹ W kwestii protestów oraz ruchów obywatelskich jako tworzenia się nowej tkanki więzi społecznych, zob. C. Kościelniak, J. Makowski (red.), *Wolność, równość, uniwersytet*, Warszawa 2011; D. Della Porta, *The Global Justice Movement: Cross-National and Transnational Perspectives*, Paradigm Publishers, Boulder 2007; M. Giugni, L. Bosi, K. Uba, *Outcomes of Social Movements and Protest Activities*, Oxford Bibliographies Online: Political Science, Oxford University Press 2013.

braterstwo jest także pojęciem mającym praktyczne konotacje. „Braterstwo broni”, „braterstwo myśli”, „braterstwo idei”, ale także „braterstwo w biedzie”, czy „braterstwo w wierze” wskazuje na różnorodność użycia tego pojęcia w różnych kontekstach, odniesieniach oraz tradycjach filozoficznych. Praktycznie pojęcie braterstwa jest używane w polityce wspólnoty, czy to w poszukiwaniu aksjologicznych źródeł jej funkcjonowania czy w określaniu jej nowych celów. Intuicyjnie, wspólnota oznacza *więzi*, które określają tożsamość współdziałań: określam drugiego bratem, tj. posiadam z nim jakąś więź. Pierwsze skojarzenie prowadzi do więzi rodzinnych. Kolejny kontekst można określić jako *lojalność współdziałań*, czyli wspólne działania w kierunku realizacji celu². Braterstwo jako forma politycznego spoiwa pełni kluczową rolę w rozumieniu kulturowego procesu wspólnototwórczego: braterstwo, ale i solidarność stanowią lepsze tożsamości danej wspólnoty, są dla niej niezbędnym, a zarazem niezbywalnym odniesieniem.

Dla historii Europy końca XX w. kluczowym pojęciem było jednak nie braterstwo, ale solidarność. „Solidarność” jako masowy ruch społeczny wpisał się w politykę, kulturę gospodarczą, ale także etykę. Czy solidarność należy utożsamiać z braterstwem?

W perspektywie teologicznej odniesienie do solidarności odnajdziemy już w myśli teologiczno-moralnej Heinricha Pescha z przełomu XIX i XX w. Pesch wyróżnił trzy pola solidarności: solidarność wobec państwa, solidarność zawodową wobec współpracowników oraz solidarność wobec całej ludzkości³. Pesch ukazał również różnorodność źródeł pojęcia solidarności, wśród nich m.in. wspólnotę interesów, altruistyczne zobowiązania wobec innych, charytatywność⁴. Tym samym solidarność odnosiła się do moralnych zagadnień stanu społecznego.

Lektura prac Józefa Tischnera może być dobrym tropem w dalszych poszukiwaniach dystynkcji pomiędzy solidarnością a braterstwem. Można powiedzieć, że solidarność odnosi się wpieryw do wspólnoty, polityki, a potem do filozofii i etyki politycznej⁵. Natomiast braterstwo przeciwnie, jest kategorią określającą filozoficzne i etyczne źródła, czy teologiczne fundamentalny relacji między ludźmi, a mniejszy nacisk kładzie na sprawy polityczne. Odróżnienie solidarności od braterstwa nie jest oczywiste, pewne przestrzenie są im wspólne. Można by za Tischnerem powiedzieć, że solidarność jest już wspólnotą, czyli jest ujawnieniem się więzi braterstwa i pewnym ich zinstytucjonalizowaniem:

² Słownik Cambridge koreluje to pojęcie z lojalnością oraz i przyjaźnią, zob. <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/brotherhood> (dostęp 8.02.2015 r.) Natomiast *Oxford Dictionary and Thesaurus* OUP, New York 1997, wskazuje na cechy braterstwa takie jak: „wspólny interes”, alians, konfraternia i społeczeństwo, związek zawodowy, odnosząc to pojęcie do sfery politycznej (s. 91).

³ H. Pesch, *Excerpts from the Lehrbuch der Nationaloekonomie*, UPA Lahman, 1998, s. 114-116.

⁴ *Ibidem*, s. 42. W jednym z przypisów Pesch wskazuje, że „solidarność” potocznie jest używana jako „braterstwo”, autor wskazuje w tym miejscu na kontekst socjalistyczno-rewolucyjny, jednakże nie pogłębia tego wątku, zob. s. 101.

⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2005, s. 12-13.

„Cóż znaczy być solidarnym? Znaczy nieść ciężar drugiego człowieka. Nikt nie jest samotną wyspą. Jesteśmy zespoleni nawet wtedy, gdy tego nie wiemy. Łączy nas krajobraz, łączy nas ciało i krew - praca i mowa. Nie zawsze jednak zdajemy sobie sprawę z owych powiązań. Gdy rodzi się solidarność, budzi się świadomość, a wtedy pojawia się mowa i słowo – wtedy też, to co było ukryte, wychodzi na jaw. Nasze powiązania stają się wszystkie widoczne. [...] Solidarność, woła, mówi, krzyczy, podejmuje ofiary”⁶.

Solidarność dzieje się już w kontekście wspólnoty (co w dalszej części cytowanej książki Tischner rozwija), braterstwo natomiast może się pojawiać w konfiguracji zarówno wspólnotowej, jak i osobistej, „ja-ty”⁷. Dodajmy, że historia najnowsza wyakcentowała polityczne znaczenie przez ruch „Solidarność”. W tym kontekście braterstwo będzie fundamentalną podstawą dla solidarności, która uwidacznia się na poziomie wspólnotowym. Z tego względu dalsza część tekstu zostanie ukierunkowana na analizę chrześcijańskiej i laickiej koncepcji braterstwa. W europejskiej kulturze filozoficznej i politycznej braterstwo wyrasta z dwóch źródeł: pierwszym jest doktryna chrześcijańska, drugim natomiast myśl laicka, która od XVIII w. eksploatuje te pojęcia. Poniżej, w szkicowym przeglądzie zostaną zanalizowane i porównane wybrane idee braterstwa – chrześcijańskie i lewicowe.

KATOLICKA KONCEPCJA BRATERSTWA

Katolicka wizja braterstwa jest zakorzeniona w pierwotnym Kościele, a jej związek ma charakter przede wszystkim eucharystyczny. Joseph Ratzinger pokazał dwa etapy braterstwa⁸. Pierwszy wiąże się z doktryną eucharystyczną, czy – jak ujął to autor – z „etyką Chrystusa”. Bycie członkiem Kościoła określa się przede wszystkim poprzez dostępność eucharystyczną, w tym sensie chrześcijanie pozostają braćmi:

„Etyka Chrystusa pozostaje esencjalnie etyką ciała Chrystusa. Bezspornie oznacza to utratę swego własnego ego i przyjęcie braterstwa pomiędzy tymi, którzy są w Chrystusie. Jako etyka prawdziwego pozostawienia siebie, w sposób konieczny zawiera ona braterstwo wszystkich chrześcijan⁹.

Dopiero z tego punktu można przejść do braterstwa, jako odniesienia wobec tych, którzy pozostają w potrzebie, a jednocześnie nie są członkami Kościoła. Ratzinger powołał się na Ewangelię Mateusza: „A jeśli byście pozdrawiali tylko braci waszych,

⁶ *Ibidem*, s. 12-13.

⁷ Pewnym tropem może być eksploatacja tego pojęcia w dziedzinie literatury. Kontekst wspólnotowy solidarności pojawia się np. u Adama Zagajewskiego w eseju *Solidarność i samotność*, ukazującym proces wpisywania się pokoleń w literacką spuściznę oraz polityczne konteksty. Solidarność u Zagajewskiego w sposób oczywisty zostaje przypisana wspólnocie i polityce, zob. A. Zagajewski, *Solidarność i samotność*, w: *Solidarność i samotność*, „Zeszyty Literackie”, Warszawa 2002.

⁸ J. Ratzinger, *Christian brotherhood*, Burns&Oates 1966.

⁹ *Ibidem*, s. 55.

cóż osobliwego czynicie”¹⁰. Wskazuje się tutaj na istotne rozróżnienie: bracia wpiersą braćmi w wierze: pierwotnie braterstwo ma charakter eucharystyczno-wspólnotowy. Dalej, poza wspólnotą pozostają „inni”, którzy w tym znaczeniu nie są braćmi. W pewnym sensie to rozróżnienie w stopniach braterstwa odzwierciedla dawna liturgia. Jeszcze w *Mszale* Jana XXIII istnieje rozróżnienie na „mszę wiernych”: tych, którzy mogą przyjąć komunię, i „mszę katechumenów”, czyli tych, co przygotowują się bądź nie mogą uczestniczyć w pełnej komunii¹¹.

Jacques Maritain potwierdził logikę chrześcijańskiej *caritas*, wpływającej wpiersą od Boga, by następnie wrócić do człowieka:

„Miłość zasługująca na miano prawdziwej *caritas* kieruje się – przeciwnie – naprzód od Boga, a stąd do wszystkich ludzi: ponieważ im bardziej kochamy ludzi w Bogu i dla Boga, tym bardziej kochamy ich dla nich samych i w prawdziwej ich istocie”¹².

Idąc tropem ratzingerowskiego konceptu „etyki Chrystusa”, zjednoczenie w komunii musi koniecznie oznaczać zjednoczenie w braterstwie, które zakłada przede wszystkim pojednanie. Odniesienie do tego można znaleźć w tekstach eucharystycznych Ojców Kościoła. Sięgając do starożytnych tekstów, Cyryl Jerozolimski w opisie mszy podaje przykład braterskiego pocałunku, który oznacza przebaczenie między braćmi oraz pojednanie:

„Nie myśl, że chodzi tu o taki pocałunek, jaki widzimy u przyjaciół na rynku. Ten pocałunek jednoczy serca i prowadzi do przebaczenia uraz, jest oznaką pojednania i zapomnienia o krzywdach. Wszak Chrystus powiedział: 'Jeżeli ofiarę swą przynosisz do ołtarza i tam przypominasz sobie, iż brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam przed ołtarzem swą ofiarę i idź pierw i pojednaj się z bratem twym, a potem dopiero wróć i złóż ofiarę' (Mt 5, 23n.). Pocałunek oznacza pojednanie i dlatego jest święty [...] a Piotr dodaje: [jest] 'Pocałunkiem pokoju' (1 P 5, 14)”¹³.

Celem „etyki eucharystycznej” jest zatem nie tylko samo zjednoczenie z Bogiem, ale także pojednanie z bratem w wierze, ideał wspólnoty niepozostawiającej urazów, lecz wymagającej zgody i zapomnienia krzywd. Ujawnia się w nim chrześcijański cel braterstwa, który wypływa z realnego rozpoznania ludzkiej natury: grzesznej, skonfliktowanej, pełnej wzajemnych krzywd i urazów. Braterstwo chrześcijańskie odległe jest od wyidealizowanej wizji stosunków międzyludzkich, czy też nowożytnej wizji człowieka, jako pięknego, lecz zepsutego w społecznych relacjach – jak ujmował to Jan Jakub Rousseau. Braterstwo chrześcijańskie ukazuje drogę do pojednania pomimo niepokojąco negatywnego stanu natury ludzkiej. W tym świetle podział na braci w komunii oraz „innych” nie jest ani kategorią wykluczającą, ani rozdziele-

¹⁰ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 55, tłum. za Mt. 5, 47, w: *Nowy Testament i Psalmi*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994.

¹¹ Por. *Mszal Rzymski*, Pallotinum 1966, oraz *Mszal Rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, Opactwo św. Piotra i Pawła w Tyńcu, Kraków 1958.

¹² J. Maritain, *Prawda i braterstwo*, s. 1013-1014, nr 8/9; Znak 1958.

¹³ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 259.

niem lepszych od gorszych, lecz odnosi się do wspólnoty, która dąży do pojednania. Przywołany przez Cyryla Jerozolimskiego pocałunek pokoju oznacza właśnie potrzebę przezwyciężenia złej natury ludzkiej, uwypukla znaczenie procesu pojednania jako warunku braterstwa. Eucharystyczne braterstwo nie będzie zatem możliwe bez procesów pojednania, które w swojej treści pozostaje aktem radykalnym.

Krąg braterstwa przekracza jednak samą wspólnotę Kościoła i obejmuje „innych”, pozostających poza nim. W tym znaczeniu „inni”, to ludzie nieznający Chrystusa, bądź wyznający odmienną wiarę. Postulat chrześcijańskiego braterstwa nie bierze się z sentymentu współczucia, bądź abstrakcyjnego odwołania do chronienia „natury ludzkiej”, lecz z wezwania Chrystusa: przykładem jest dobry Samarytanin, czy też Paweł, który stał się Apostołem Pogan, pozostających dla Żydów „innymi”. Joseph Ratzinger pisał tak:

„Chrześcijanie nie powinni i nie mogą być usatysfakcjonowani w pozdrawianiu i miłości swoich braci, to znaczy, swoich współwyznawców wiary, muszą oni podążać za Panem, który ukazuje swe dzieło w miłości dla tych, którzy nigdy go nie znali i nie kochali, w kierowaniu miłości chrześcijan do tych, którzy tego potrzebują, bez prośbienia o podziękowanie, lub wdzięczność”¹⁴.

To właśnie stanowi istotę chrześcijańskiego braterstwa jako *caritas*, kierowania się miłością wobec „innych”, niezadko obcych, co niekiedy było w pełni akceptowane przez samych chrześcijan w ciągu wieków¹⁵.

W rozwoju zachodniego chrześcijaństwa pojęcie braterstwa pojawiło się wraz z kulturą monastyczną, a szczególnie jej zachodnią gałęzią, którą reprezentuje tekst Reguły Świętego Benedykta¹⁶. W V w. pojawiła się wizja „brata”, jako zakonnika, który staje się członkiem monastycznej wspólnoty, wspólnie znosi drogę do zbawienia, wspólnie pracuje, wspólnie wypełnia klasztorne zadania. Braterstwo zostało określone w kategoriach wspólnoty monastycznej. Benedykt szczegółowo określił zobowiązania i odpowiedzialność członków wspólnoty. Jego *Reguła* jest obecnie nie tylko tekstem klasycznym wyznaczającym kształtowanie relacji międzyludzkich, ale także zasad kooperacji. W XIII w. wraz z założeniem zakonów mendykanckich: franciszkanów i dominikanów, pojawiła się także nowa wizja braterstwa. Bratem jest ten, kto głosi Ewangelię. Po przełomie protestanckim wiele odłamów i sekt nazywało siebie braćmi, a co za tym idzie, powstały mieszkające i działające razem wspólnoty, czy wręcz całe osiedla i miasta, szczególnie w USA, które było traktowane jako Nowe Jeruzalem¹⁷.

¹⁴ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 83.

¹⁵ Braterstwo można potraktować jako kategorię ideału. Kwestie asymilacji chrześcijan w społeczeństwie pogańskim oraz wieloreligijnym wywoływały konflikty między grupami: zob. M. R. Salzman, *Pagans and Christians*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, OUP 2008. Konflikt o „innych” był już obecny w *Dziejach Apostolskich*, gdzie pojawiła się kwestia, czy Ewangelia może być głoszona poganom, co było przyczyną nieporozumienia między Piotrem a apostołami, zob. Dz. A. 10 oraz 11.

¹⁶ Benedykt z Nursji, *Reguła*, Nakładem Opata Tynieckiego 1985.

¹⁷ Interesujący jest wątek braterstwa powiązany z procesami emancypacyjnymi, takimi jak kwestia rasowa w USA (pojęcie braterstwa szczególnie mocno wybrzmiewa w pismach Martina Luthera Kinga

Renesans pojęcia braterstwa nastąpił w Kościele w XX w. Braterstwo jako kategoria rozszerzona ma znaczenie w procesach ekumenicznych, szczególnie po Soborze Watykańskim II, który przedstawiciele protestanckich określił jako braci w wierze w Chrystusa. Proces ekumenicznego dialogu został zatem wyznaczony cechami i prawdami wiary, które łączą wierzących, a samo braterstwo pomiędzy „innymi” ma być znakiem gotowości do wspólnych poszukiwań. Sobór w konstytucji *Gaudium et spes* odniósł się bezpośrednio do braterstwa, jako idei *caritas*, pomocy niesionej potrzebującym:

„Niechże chrześcijanie ochotnie i całym sercem współpracują w tym, żeby budowano porządek międzynarodowy, w którym rzeczywiście przestrzegano by swobód i przyjaznego braterstwa względem wszystkich, a to tym bardziej, iż większa część świata cierpi jeszcze taką nędzę, że sam Chrystus w ubogich niejako pełnym głosem odwołuje się do miłości swoich uczniów”¹⁸, (KDK, pkt 88).

We współczesnych pontyfikatach pojęcie braterstwa często jest używane w kontekście doktryny pokoju, opierającej się na postulacie braterskiej egzystencji obok siebie różnych narodów i grup etnicznych¹⁹.

W tym miejscu warto zastanowić się nad współczesną wymową idei braterstwa w chrześcijaństwie. Odnieśmy się do przekazu Faustyny Kowalskiej, w jej *Dzienniczku*. Faustyna zapisuje, że doświadczenie miłosierdzia oznacza przede wszystkim przyjęcie na siebie ofiary za cierpienia innych. *Dzienniczek* może zostać odebrany jako zapis udręczeń duchowych, społecznych – ze strony innych ludzi, a wreszcie fizycznych, zakończonych śmiercią autorki. Jednak przyjęcie orędzia Miłosierdzia Bożego doprowadza do zupełnie innej perspektywy: miłosierdzie w pewnych wypadkach staje się jedyną możliwością poradzenia sobie z ludzką naturą. Miłosierdzie polega na przyjęciu na siebie brzemienia za innych ludzi w imię miłości Chrystusa, innymi słowy, można użyć znanej formuły, że to oddanie za innych tego, co im się słusznie nie należy. Miłosierdzie to zatem coś innego niż *caritas*, czy forma sympatii i współczucia wobec potrzebujących²⁰.

Można zastanowić się, czy miłosierdzie nie wykracza poza braterstwo i solidarność oraz czy nie mamy tutaj do czynienia z formą miłości? Z pewnością w jakimś

oraz ruchu *non-violence*), zob. M. L. King, *Letter from a Birmingham Jail*, w: D. Hollinger, Ch. Capper *The American Intellectual Tradition*, OUP 2011; M. Noll, L. Harlow (eds.), *Religion and American Politics*, OUP 2007.

¹⁸ *Gaudium et spes*, s. 88.

¹⁹ Por. Paweł VI, „Každy człowiek jest moim bratem” Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1971, „Tygodnik Powszechny” nr 1, 1971, 1, s. 1; Jan Paweł II, *Braterstwo wolność synów Bożych pokój Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano” nr 2, 1981, s. 1-3.

²⁰ Jakkolwiek forma *caritas* jako czynienie dobra wobec potrzebujących również znajduje się w przekazie Miłosierdzia Bożego u Faustyny, zob. *Dzienniczek*, pkt. 1312 – 1313. Miłosierdzie jest czymś zupełnie innym niż *caritas*, czyli tak zwane „dzieła miłosierdzia”, oznaczające wsparcie potrzebujących z tego, co zbywa. Miłosierdzie w interpretacji Faustyny polega na dzieleniu się tym, czego nie zbywa, a nawet stanowi dobro deficytowe.

stopniu tak. Braterstwo niekoniecznie oznacza wyrzeczenia się dla innego. Używając liberalnej konstrukcji społecznej, w podstawowym wymiarze braterstwo oznaczałoby formę stowarzyszenia opierającą się na przykład na ogólnych, wspólnych celach konstytucyjnych. W koncepcji chrześcijańskiej braterstwo oznacza jednak coś więcej, właśnie zaangażowanie w drugiego, w jego problemy, ale także zakwestionowanie porządków opierających się jedynie na zewnętrznym konsensusie. Chrześcijańska wizja braterstwa wymaga zaangażowania, a orędzie miłosierdzia jest konieczne dla jego zrozumienia: w obecnej sytuacji wielu napięć społecznych, jak i długotrwałych konfliktów, miłosierdzie jako poświęcenie kogoś dla innego, przyjęcie na siebie brzemienia słabszego, przegranego, oznacza właśnie jego istotę.

Katolicka teologia braterstwa jest elementem kultury społecznej, ale może także zostać potraktowana jako odpowiedź w kwestii: w jaki sposób tworzyć proces pojednania i solidarności między narodami? W jaki sposób przełamywać polityki opierające się na sile oraz przeciwstawiać się polityce interwencji oraz ingerencji? Braterstwo, a co za tym idzie pojednanie i solidarność są kategoriami wychodzącymi naprzeciw tym potrzebom. Czy można zatem indywidualną teologię miłosierdzia przełożyć na języki społeczne, znaleźć w niej pewną analogię i próbować implementować jako segment etyki politycznej?

LAICKA KONCEPCJA BRATERSTWA

Analizując laickie pojęcie braterstwa, należy rozpocząć od uwagi, że jest ono powiązane z filozofią polityczną lewicy. Pojęciu „brat”, odpowiada „towarzysz”. Towarzysz ma swoje rewolucyjne konotacje: „jestem towarzyszem broni, sprawy, wspólnie walczę o cele rewolucji”. Sformułowanie towarzysz oznacza jednak status społeczny: odróżnia go świadomość rewolucyjna i bycie w awangardzie rewolucji. W rzeczywistości politycznej krajów socjalistycznych odróżniała ona członków instytucji partyjnych od „zwykłych” ludzi. W ruchach lewicowych w krajach poza żelazną kurtyną formułowano ten koncept poprzez ideologię internacjonalistycznego braterstwa. Rewolucja obyczajowa w 1968 r. przyniosła falę braterstwa, rozumianą jako „wspólnotę pokoju”, która przejawiała się na amerykańskich uniwersytetach w postaci stowarzyszeń pacyfistycznych oraz antywojennych.

Zagłębiając się w przeszłość, należy skonfrontować kwestię braterstwa z myślą marksowską i komunistyczną. W tym miejscu warto zauważyć, co może wywołać zdziwienie, że pojęcie braterstwa niemal zupełnie w niej nie występuje, zostaje ono zastąpione enigmatycznym pojęciem „towarzysza”. Dlaczego w marksizmie nie eksploatuje się pojęcia, które zaledwie kilkadziesiąt lat przed wydaniem *Kapitału* Marksa stało się jednym z haseł największej rewolucji nowożytności? Co się stało z braterstwem w marksizmie? Odpowiedzi należy szukać w marksowskiej strategii metodologicznej. Zakładany w niej system klasowy oraz nieuchronność procesów społecznych jest fundamentem procesów materialistycznych. Marksizm pozostaje deterministyczno-materialistyczny. Według Fryderyka Engelsa:

„Społeczeństwo stwarza sobie organ obrony swych wspólnych interesów przed atakami z wewnątrz i z zewnątrz. Organem tym jest władza państwowa. Natychmiast po swym powstaniu organ ten usamodzielnia się wobec społeczeństwa, i to tym bardziej, im bardziej staje się organem określonej klasy, bezpośrednio urzeczywistniającej jej panowanie. Walka klasy uciskanej przeciw panującej staje się nieuchronnie walką polityczną, walką przeciwko panowaniu politycznemu tej klasy; świadomość związku między tą walką polityczną a jej podłożem może zostać przytłumiona i może zupełnie zniknąć”²¹.

W społeczeństwie klasowym, rozumianym jako walka interesów, zostały wykluczone odniesienia egzystencjalne, wszystkie procesy społeczne są wynikiem nie woli, lecz skutkiem materialistycznego determinizmu. W tym sensie pojęcia etyczne, w tym braterstwo, są tylko ułudą, a głoszące je doktryny – takie jak chrześcijaństwo – szerzą tylko błędną świadomość mas, wykorzystując do swoich celów ich niewiedzę. Ten filozoficzny postulat budził i budzi sprzeciw, co inspirowało do powstania różnych teorii będących próbą wyjścia z tego stanu rzeczy. W historii doktryn marksowskich pojawiały się próby etycznej refleksji, przykładem jest myśl socjalistyczna Edwarda Abramowskiego²². Autor ten wskazał, że skuteczna rewolucja musi wydarzyć się wpięrc na poziomie moralnym, musi być społecznie zinterioryzowana, by móc wystąpić na poziomie politycznym. Myśl ta była odrzucana w nurcie sztywno trzymającym się myśli Marksa, jako „zanieczyszczona” idealizmem. Adama Schaff następująco komentował zamysł Abramowskiego²³:

„Oparta o zasadę 'fenomenalizmu socjologicznego' polityka 'rewolucji moralnej' wywodząca cały rozwój społeczny z przekształcenia moralności jednostki neguje rolę państwa. Odrzuwając sprawę rozwoju moralności od rozwoju ustrojowego, traktując o tych zagadnieniach nie w powiązaniu, dialektycznie, lecz oderwanie, metafizycznie, Abramowski odrzuca politykę zarówno rewolucyjnego jak i reformistycznego socjalizmu”²⁴.

Ten poboczny, polski wątek w filozofii marksistowskiej, jak i ortodoksyjna krytyka Adama Schaffa doskonale obrazuje stosunek marksizmu do relacji państwo – jednostka, lecz także rozwój ustrojowy, którego charakter opiera się wyłącznie na relacjach ekonomicznych i politycznych²⁵.

Na tak zarysowanym filozoficznym tle można odnieść się do pytania o braterstwo, które nie mieści się ani w systemie materialistyczno-mechanicystycznych wyobrażeń społecznych, ani w politycznej konstrukcji społeczeństwa w kategoriach konfliktu

²¹ F. Engels, *Ludwik Feurbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: Marks, Engels, Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, s. 310.

²² Humanistyczną wersję marksizmu prezentuje również L. Kołakowski, *Toward a Marxist Humanism*, Nowy Jork 1969.

²³ Zob. A. Schaff, *Rozwój wpływów filozofii marksistowskiej w Polsce*, w: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.

²⁴ *Ibidem*, s. 306.

²⁵ Krytyka tego podejścia, zob. L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. 1-2, Poznań 1991. Nowak wprowadza kategorię materialistyczną, jaką jest władza duchowa i kapłanów, którzy mają taką samą władzę jak władcy na poziomie ekonomicznym i politycznym.

klasowego. Jedyną więzią łączącą ludzi jest zatem uświadomienie sobie interesów klasowych, co w przypadku komunistów objawia się „towarzyszeniem w walce”, stąd też orędzia Lenina nie zaczynają się od słów „bracia”, ale „towarzysze”.

Komunistyczna filozofia i ideologia polityczna inspirowana jest francuskim materializmem, lecz nie wyczerpuje źródeł laickiej koncepcji braterstwa. Cofając się w czasie, koncepcja laickiego braterstwa została politycznie ustanowiona poprzez francuskie hasła rewolucyjne: wolność, równość, braterstwo. W tym okresie braterstwo miało status republikańskiej kategorii metafizyki politycznej. Jeszcze wcześniejsze podwaliny tej koncepcji znajdziemy u Jana Jakuba Rousseau, który pisał o braterstwie w kategoriach wspólnoty politycznej. Wydaje się, że jego *Umowa społeczna* jest dziełem kluczowym dla laickiej konstrukcji braterstwa, gdyż ukazuje ona koncept społeczny zrywający z tradycją Pisma (czyli tradycją judeo-chrześcijańską)²⁶. Według Rousseau każdy z członków politycznej wspólnoty współtworzy wolę powszechną, która staje się meta-politycznym odniesieniem. Wola powszechna nie jest agregacją wól prywatnych, lecz interesem grupowym, stojącym ponad interesem indywidualnym obywateli:

„Często bywa różnica między wolą wszystkich (*volonté de tous*) a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta – interes prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych ludzi”²⁷.

Z tytułu wyrażenia woli, każdemu obywatelowi przysługuje niezbywalna ludzka wolność, ale także współdziałanie w tworzeniu politycznej wspólnoty. Wspólnota oparta na woli powszechnej jest zatem wynikiem poszukiwania filozoficzno-politycznego konsensu, ale także formą przymierza i ustanowienia zobowiązań pomiędzy obywatelami. Myśl Rousseau stanowi jedną z najwcześniejszych filozoficznych inspiracji dla laickiej koncepcji braterstwa w tym sensie, że osadza ją w kontekście ewolucji moralnej od sfery naturalnej do uspołecznionej. Konstrukcja polityczna jest utrzymana spoiwem równości obywateli, wspólnej im woli powszechnej będącej fundamentem wspólnoty politycznej.²⁸ Braterstwo wynika zatem z rozumnego rozpoznania natury wspólnoty politycznej, wolne osoby tworzą stowarzyszenia, ale ustalone w nich zasady muszą być zgodne z ludzką naturą.

CHRZEŚCIJAŃSTWO, MARKSIZM – PRÓBA PORÓWNIANIA IDEI BRATERSTWA

Czy pomiędzy chrześcijańską i laicką koncepcją braterstwa można znaleźć miejsca wspólne? W latach 70. i 80. XX w. teologia wyzwolenia próbowała łączyć etykę wywodzącą się z różnych źródeł marksizmu z myślą chrześcijańską, szczególnie

²⁶ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, PWN, Warszawa 1966.

²⁷ J.-J. Rousseau, *op. cit.*, s. 36.

²⁸ Kwestia „braterstwa” u Rousseau jest krytykowana w kontekście emancypacyjnych ruchów feministycznych, jako wykluczająca kobiety ze wspólnoty. Temat podejmuje K. Szumlewiec, *Braterska umowa społeczna, czyli filozofii Jana Jakuba Rousseau w ujęciu Carole Pateman*, „Przegląd Filozoficzny” Nowa Seria, nr 4, 2012.

w Ameryce Południowej²⁹. Zarówno wśród chrześcijan, jak i myślicieli lewicowych pojawiają się inspiracje chrześcijańskie³⁰. Pomijając w tym miejscu rozległość nurtów lewicowych, a skupiając się na marksizmie i polityce realnego socjalizmu, po sięgnięciu do tekstów źródłowych i praktyki politycznej można bez trudu ukazać zróżnicowanie i sprzeczność koncepcji braterstwa i „towarzyszenia”. Józef Bocheński OP ukazał sprzeczności w samej etyce marksowskiej, ale także pełną niewspółmierność humanizmu chrześcijańskiego wobec komunistycznego. Różnica wynika przede wszystkim z logiki siły, jedyne sterownika w komunistycznej logice politycznej. Bocheński pisał o realnym komunizmie następująco:

„Do czego odwołuje się bowiem w istocie rzeczy? Do praw ubogich i słabych, do braterstwa między ludźmi, do ideału pełnej sprawiedliwości społecznej. Woła o pokój, o likwidację wszelkich form zniewolenia, o wolność i poszanowanie praw człowieka. [...] Jednak z chwilą, gdy jakiś kraj zostanie opanowany, wtedy odwołanie do uczuć człowieka przestaje być konieczne, ponieważ policja wspomagana przez głód wystarcza by sprawować rządy. [...] Wówczas sytuacja zmienia się w sposób radykalny. Przedstawione powyżej cele nie zostają wprawdzie jawnie odrzucone, lecz zostają relegowane do jakiejś mitycznej przeszłości”³¹.

Wydaje się, że tutaj pojawia się odpowiedź, dlaczego tak niewiele w komunizmie odwołań do braterstwa, dlaczego tę klasyczną koncepcję zastąpiono wizją „towarzysza”? Towarzysz to druh w walce, co jest odmienną kategorią od bliźniego czy brata. Współpraca z „towarzyszem” ogranicza się do walki, wyklucza jednak głębokie zainteresowanie nim samym, jego fundamentalnymi potrzebami, pytaniami, czy po prostu ludzkimi sprawami. Przydatność „towarzysza” zostaje odniesiona nie do życia prywatnego, czy wewnętrznego, ale do politycznych celów państwa i organizacji partyjnej. Chrześcijańskie braterstwo nastawione jest na relację jednostkową i wspólnotową: łączy nas troska, ale także uznanie potrzeb życia duchowego. Marksizm, a za nim ideologia realnego socjalizmu, redukuje te potrzeby do kwestii ekonomicznych, ale *de facto* nie jest zainteresowana, aby je rozwiązać. Taka sytuacja nie jest tylko historycznym opisem okresu zakończony w 1989 r. Aktualnie ta filozofia pojawia się w różnych konfiguracjach polityki komunizmu z nowoczesnym dodatkiem, np. jej połączeniem z wolnym rynkiem, co ma miejsce na przykład w Chinach, a w jakimś sensie i w Rosji, dla której postsowiecki model użycia siły jest nader aktualny.

²⁹ Zob. L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981. Krytyka teologii politycznej, w kontekście teologii wyzwolenia, zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1971.

³⁰ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że myśl lewicowa czerpie z kilku tradycji, np. „lewica laicka” (w Polsce reprezentowana przez A. Michnika, K. Modzelewskiego, czy warszawską szkołę filozofii idei) odżegnuje się od doświadczeń marksizmu z epoki realnego socjalizmu, natomiast poszukuje ideału w myśli politycznie niezależnej, m.in. oświeceniowej, zob. A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Paryż 1976. Różnice między podejściem lewicowych krytyk wobec Kościoła zob. C. Kościelniak, *Nowe krytyki Kościoła*, Aureus, Collegium Civitas Press 2010.

³¹ J. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 290-291.

Fundamentalne pytanie dotyczy jednak źródeł antropologii oraz braterstwa. W marksizmie jest to pewność materialistyczno-deterministycznego obrazu świata i człowieka oraz sprowadzenie jego szczęśliwości do kwestii ekonomicznej. W chrześcijaństwie źródło – nadzieja zbawienia – jest źródłem odniesienia do drugiego, który jest przede wszystkim istotą duchową, ze wszystkimi konsekwencjami. Brat odnosi się nie do polityki, ale do ducha. Nie do materialnej kondycji, ale przede wszystkim do potrzeb schowanych często za tym, co zewnętrznie materialne.

Inaczej kształtuje się tradycja braterstwa w myśli laickiej II połowy XX w. Powstała ona na zachodzie, dotyczy wspólnoty celów społecznych, jednak przybiera postać obyczajowej rewolucji, zmieniającej kulturę zachodniego świata. Braterstwo odnosi się tutaj do wspólnoty walki emancypacyjnej o równe prawa, o zniesienie rasizmu, a obecnie o równouprawnienie różnorodności tożsamości seksualnej.

Jakkolwiek by nie patrzeć, katolicka i marksowska wizja braterstwa i towarzyszenia pozostają ze sobą w sprzeczności. Ten historyczny spór wynika z zupełnie odrębnych pozycji metodologicznych, historycznych i antropologicznych. Krytyka marksizmu pojawiająca się w myśli Jana Pawła II (zob. encykliki *Laborem exercens* czy *Centessimus Annus*), nie pozostawia złudzeń, że mamy do czynienia z konkurencyjnymi wizjami, poglądami, ale także i światami.

Z pewnością obie koncepcje łączy pewien rodzaj troski o człowieka, jego potrzeby i problemy. Jednakże odpowiedzi na te potrzeby oraz antropologiczne wizje myśli chrześcijańskiej i laickiej zupełnie do siebie nie przystają. Prądów tych nie da się ze sobą ostatecznie pogodzić, lewica od samego początku istnienia ustala swoją pozycję jako kontrapunkt względem Kościoła. Leszek Kołakowski pisał o krytykach następująco:

„Kiedy czytamy niektórych krytyków Kościoła, odnosimy wrażenie, że poczuliby się usatysfakcjonowani dopiero wtedy, gdyby Papież jasno powiedział: Boga nie ma, nie ma zbawienia, aborcja jest w porządku, podobnie jak homoseksualne małżeństwa, a Kościół katolicki jest lewicową partią polityczną”³².

Kościół i lewica wychodzą z rozbieżnych porządków i niemożliwych do pogodzenia źródeł systemów moralnych. W przypadku Kościoła opierają się one na uznaniu tego, co dla lewicy jest niemożliwe do uznania: istnienia Boga, historyczności zbawienia, perspektywy eschatologicznej oraz porządku, jaki miałby z tego obrazu wypływać. Spór o źródła, jako spór o Oświecenie i chrześcijaństwo był prowadzony również przez Habermasa i Ratzingera, na krótko przed jego wyborem na papieża. Myśliciele zauważyli, że zarówno tradycja chrześcijańska, jak i oświeceniowa zbudowały napięcie tworzące aksjologiczne źródła nowożytnej Europy.

Tradycje chrześcijańska i laicka stają się jednymi z głównych filarów aksjologicznych we współczesnej Unii Europejskiej. W jaki sposób można je zaaplikować do praktyki politycznej?

³² L. Kołakowski *Sluchając dobrego człowieka*, w: *Kościół w krainie wolności*, Kraków 2011, s. 49.

PRÓBY APLIKACJI

Aplikacja idei teologicznych i filozoficznych do dyskursów politycznych nie jest zadaniem metodologicznie prostym, choćby ze względu na różnice w funkcjonowaniu pojęć. Pojęcie solidarności pojawiło się w tekście Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy:

„Artykuł I-2: Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości. Wartości te są wspólne Państwu Członkowskiemu w społeczeństwie opartym na pluralizmie, niedyskryminacji, tolerancji, sprawiedliwości, solidarności oraz na równości kobiet i mężczyzn”³³.

Występujące tu pojęcie „solidarności” w zasadzie ma charakter ekonomiczny, sprowadza się do zagadnienia rozdziału środków finansowych. Wydaje się, że największym wyzwaniem dla współczesnej etyki społecznej w Europie będzie przezwyciężenie dominujących utylitarnych „języków korzyści”. Innymi słowy, solidarność zostaje uzależniona od interesów. Tymczasem braterstwo rozumiane jako bezinteresowna pomoc bliźniemu może zostać określone „językami miłosierdzia”, zastępującymi języki korzyści. Te ostatnie pozostają residuum koncepcji *homo oeconomicusa*, konceptu antropologicznego opierającego się na ekonomicznej wymianie i utylitarnym porządku poszukiwania sensu w omijaniu cierpienia. Tym samym miara człowieczeństwa zostaje określona poprzez ekonomiczną wymianę, w której korzyść określa cele moralne. Języki miłosierdzia przekraczają te określenia. Józef Tischner w komentarzach do *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej stwierdził, że domagają się one przekroczenia, wchodzą w stosunki międzyludzkie w wymianie społecznej³⁴. W tym kontekście Boże miłosierdzie nie jest już jedynie aktem mistycznym czy indywidualną cechą wiary wiernego. Przeciwnie, staje się ono właściwym określeniem sensu społecznego działania. Dlaczego działam dla drugiego? Odpowiedź: bo ma się on gorzej, bo jego sytuacja i on sam domaga się mojej odpowiedzi. Motywy języków miłosierdzia mogą być różne. Katolicy wskazują teologię stworzenia: wszyscy jesteśmy objęci miłością i w imię braterstwa mamy się wspierać. Ale jest i druga strona: współczucie i braterstwo jako wspólnota. Należę do jednego Kontynentu w sensie kulturowym, co oznacza, że sprawy jego mieszkańców są mi bliskie. W tym sensie, jak pisze Tischner, miłosierdzie wykracza poza sferę indywidualną, staje się ono kwestią społeczną:

„Zasada sprawiedliwości rządzi społecznym współzyciem ludzi, natomiast zasada miłosierdzia rządzi bezpośrednimi relacjami osobowymi.[...] Ale i odwrotnie: zasada, która powinna rządzić życiem społecznym, rości sobie pretensję do zawładnięcia bezpośrednimi relacjami międzyosobowymi”³⁵.

³³ http://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/pdf/treaty_establishing_a_constitution_for_europe/treaty_establishing_a_constitution_for_europe_pl.pdf

³⁴ Zob. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach. Siostra Faustyna i Robespierre*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/tischner.html>.

³⁵ *Ibidem*.

Tu dochodzimy do istotnego punktu: w jaki sposób można przełożyć języki teologiczne na uniwersalne języki, mieszczące się zarówno w sferze aksjologii z teologicznym fundamentem, jak i etyki laickiej? Solidarność opierająca się na miłosierdziu wykracza poza pojęcie współczucia dyktowane określoną koncepcją teologiczną. W tym miejscu ujawnia się uniwersalizm chrześcijańskiego braterstwa, które nie zważa na religię, pochodzenie społeczne, czy nawet moralne zaangażowanie. Nie jestem bratem dlatego, że współczuję, lub też kieruję się jakimś sentymentem. Jestem bratem, co oznacza, że daję coś z siebie. Miłosierdzie Boże nie polega jedynie na *caritas*, na dawaniu innym według potrzeb. To akurat można podciągnąć pod filozofię sprawiedliwości dystrybutywnej. W tak pojętej filozofii moralnej można doszukać się moralnych fundamentów polityki zarówno państwa dobrobytu, polegającej na wyrównywaniu nierówności i uzasadnionej filozofią praw jednostek, jak i polityki pomocowej. Braterstwo jako fundament polityczny sięga do głębszych źródeł uzasadniania: buduje światy społeczne ze względu na godność innych, na fakt, że to oni są w centralnym punkcie. W tym miejscu pojawia się również możliwość przewyciężenia kryzysu obecnych polityk, w tym pomocowej i społecznej. W duchu „języków korzyści” stają się one jedynie balastem, ewentualnie daleką perspektywą zysku. Przyjęcie aksjologicznej optyki miłosierdzia pozwala dostrzec inne założenia: to przyjęcie na swoje barki potrzeb drugiego człowieka, przyjęcie, które mnie coś kosztuje, gdzie zamiast kalkulacji jest poświęcenie, zamiast potencjalnego zysku ofiara. Język miłosierdzia pozwala odnaleźć moralne uzasadnienie działań, które wykraczają poza logikę opłacalności. Można zapytać, czy taka strategia nie jest naiwnym i nierealnym celem? Czy daje się ona wpisać w filozofię polityczną? *Prima facie* można mieć takie odczucie. Jednak przyglądając się historii, można wskazać momenty, kiedy z powodzeniem była ona realizowana. Jednym z nich była polityka Niemiec po zjednoczeniu, kiedy to ustalono kontrybucję na byłą NRD w celu wyrównania potencjałów. W opinii wielu Niemców ta polityka wydawała się niepotrzebną rozrzutnością. Podobne emocje wzbudza np. Partnerstwo Wschodnie, oferujące państwom stowarzyszonym z UE 600 mln euro w ramach polityki rozwojowej i pomocowej. Wydaje się, że w czasach długotrwałego kryzysu tym bardziej potrzebne jest dodatkowe uzasadnienie dla polityki rozwojowej – dlatego, że obecnie skala potrzebujących narodów i państw rośnie. Postulat miłosierdzia, będący poszerzeniem chrześcijańskiego konceptu braterstwa pozwala z powodzeniem to zaaplikować. Próbując znaleźć wspólną zarówno dla chrześcijan, jak i społeczności laickich podstawę dla braterstwa w stosunkach międzynarodowych, można powiedzieć, że jest ono bezinteresownością oraz gotowością do przyjęcia na siebie zobowiązania wobec krajów słabszych. W wymiarze politycznym, dla wszystkich, staje się ona fundamentalnym określeniem Wspólnoty, tj. zobowiązań scalających tkankę społeczną i niepozostawiających relacji międzyludzkich jedynie na płaszczyźnie ekonomicznej. Taka podbudowa może również okazać się użyteczna dla krajów Partnerstwa Wschodniego, które - z wyjątkiem Azerbejdżanu - są chrześcijańskie, z silnymi, lokalnymi kościołami prawosławnymi. Tym samym perspektywa miłosiernej solidarności wydaje się być atrakcyjnym odniesieniem dla europejskich wyzwań, szczególnie polityk rozwojowych i społecznych.

Jednakże porównując skalę narastających nierówności, jak i skalę wydatków instytucji unijnych na potrzebujących oraz organizację dystrybucji pomocy, konsumującą niemal połowę przeznaczonych do tego środków, można odnieść wrażenie pogłębiającej się niewspółmierności między deklaracjami a realną polityką pomocową, stanowiącą jedynie niewielki odsetek budżetów państw unijnych³⁶. Można z tego wyprowadzić wniosek, że ani chrześcijańska koncepcja braterstwa, ani laickie koncepcje „towarzyszenia” nie wpłynęły dynamizująco na zmianę unijnej i krajowych polityk pomocowych. Eksploatowane w praktyce politycznej pojęcia braterstwa i solidarności funkcjonują w kategoriach estetycznych: wpływ moralnego namysłu nad ich politycznymi konsekwencjami jest bardzo niewielki. Państwa bogatej i bezpiecznej Północy, w tym UE nie wydają się zainteresowane zmianą w tym zakresie, w chwili obecnej zaśłaniają się kryzysem ekonomicznym.

Wydaje się jednak, że w społeczeństwach Europy oddolnie pojawia się potrzeba podjęcia tego tematu. Świadczą o tym różne fenomeny społeczne, począwszy od ruchów oburzonych i ruchów alterglobalistycznych, poprzez oddolny rozwój społecznej gospodarki rynkowej, a skończywszy na działaniach charytatywnych powiązanych z Kościołami chrześcijańskimi. Wymiar filozoficzno-teologiczny może pomóc w wypracowaniu nowej wizji braterstwa i być narzędziem w opracowaniu zarówno fundamentów teoretycznych, jak i celów politycznych.

Artykuł został zrealizowany w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki nr 2011/01/D/HS1/01752.

dr Cezary Kościelniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (cezkos@amu.edu.pl)

Słowa kluczowe: braterstwo, miłosierdzie, teologia, Europa

Keywords: brotherhood, mercy, theology, Europe

Abstract

The main purpose of the paper is to analyze the transformations of the idea of brotherhood in Christian and secular thought and its impact on the current development and social policy of the EU. The paper shows the differences between Catholic and secular approaches to the idea brotherhood. A renewed concept of brotherhood for the UE needs to change the utilitarian background and turn to the selfless attitude towards other human beings and communities in need. The above thesis is located in political philosophy, partially in theology and public policy.

³⁶ Przykładowo w roku budżetowym 2012 Polska wydała 0,09% PKB na politykę pomocową, zob. www.polskapomoc.gov.pl (dostęp 8.02. 2015).