

KS. STANISŁAW PAMUŁA

## DOBRO WSPÓLNE – KATEGORIA ZAPOMNIANA W III RP

Przemiany polityczne po 1989 r., stały się wyzwaniem i wezwaniem dla poszczególnych jednostek, wielu społeczności, jak i narodu. Fascynacja odzyskaną wolnością, jak i prawo wyboru systemu politycznego i nowej struktury ekonomii, dawały możliwość realizacji swego dobra, jak i dobra wspólnego. Sam przebieg tych procesów staje się ciągle przedmiotem dyskusji i polemik, wszak oczekiwane dobro po blisko 17. latach demokracji, nie staje się pełnym udziałem polskiego narodu. Co więcej, w niektórych przypadkach nawet tęsknotą za okresem PRL-u.

Pragnąc ukazać katolicki punkt widzenia na ten temat, nie sposób nie podjąć spraw fundamentalnych, które Kościół dotykał i które w ramach katolickiej nauki społecznej rozwijał. Zwróci się więc najpierw uwagę na pojęcie dobra wspólnego, by następnie przejść do doskonałości moralnej i jej realizacji. Przejdzie się w końcu do systemu demokracji jako dobra wspólnego w III RP. Dotknie się przy tym niebezpieczeństw realizowanego systemu, gdy zapomina się w kraju o zobowiązaniach nie tylko religijnych ale i etycznych. Wydaje się, że na ten aspekt szczególnie kładzie nacisk obecny papież Benedykt XVI.

### 1. *Bonum commune* i jego pojęcie

Wiele pojęć w katolickiej nauce społecznej, w tym także dobro wspólne (*bonum commune*), miało swoją historię i wiązało się z rozwojem myśli papieża Leona XIII, w jego *sensu stricte* encyklice społecznej pt. *Rerum novarum* (1891). Ten pierwszy i wielki dokument Kościoła, został nazwany przez autora następnej encykliki społecznej Piusa XI, „Magna Charta” systemu społecznego, wszak zaczęła ta encyklika w wielu krajach Europy i świata zdobywać zwolenników. Pius XI nawiązując do pierwszej encykliki społecznej napisze, iż jesteśmy świadkami nowej dziedziny wiedzy, którą nazwał *disciplina socialis catholica*, a która u nas się przyjęła jako katolicka nauka społeczna. Fakt ten pozwala zauważyć, że wiele spraw w zakresie życia społecznego, politycznego i ekonomicznego stało się przedmiotem bacznej uwagi Kościoła.

Niewątpliwie taką też dziedziną była sprawa dobra wspólnego. Najogólniej rozumiano przez nie tak cele, jak i zadania, które się stawia przed każdą społecznością. Społeczność bowiem składa się z jednostek, które zawsze realizują się jako uczestnicy życia społecznego. Rodzi się tu jednak pytanie: Co Kościół rozumie pod pojęciem dobra wspólnego? Więcej, jak ta wartość, nieomal naczelna w życiu jednostek, społeczeństw, kontynentów rozwijała i jak była przez Kościół przedstawiana?

Ks. Józef Majka, zatrzymując się nad dobrem wspólnym, przywołał myśl św. Tomasza z Akwinu i powie, iż w rozważaniu tym trzeba zwrócić uwagę na „priorytet dobra wspólnego w stosunku do prywatnego, to i on znajdzie natychmiast formułę, która zagwarantuje taki ład dobra wspólnego, w którym priorytet osoby i jej nadprzyrodzonego powołania zostanie wyraźnie, choć dość finezyjnie, zagwarantowany”<sup>1</sup>. Aczkolwiek jawi się tu jednostka ludzka jako swoisty twór *bonum commune*, to Majka akcentuje tu dobro, gdyż jest ono „...kategorią polityczną, ale jest przede wszystkim kategorią moralną i winno być oceniane nie tylko w kategoriach sukcesu politycznego, ale także dobra moralnego, a zatem również w kategoriach godności narodu i godności osobowej każdego działającego, który przyczynia się do jego realizacji, lub choćby tylko jest w sferę zmierzającego do tego działania w jakiś sposób włączony”<sup>2</sup>. Myśl Majki na ten temat dotyka dokumentów papieża Jana XXIII, tj. encyklik *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*. Jak więc to dobro wspólne było postrzegane w czasie „zimnej wojny”, podziału świata na blok pro-radziecki i pro-zachodni. Próba odpowiedzi na ten temat stawała się udziałem wielu myślicieli, by wspomnieć Józefa Majkę, Władysława Piwowarskiego, Józefa Tischnera, czy Jana Krucinę z jego pozycją „Dobro wspólne”<sup>3</sup>.

Zauważa się w myśli wspomnianych autorów, iż nauczanie społeczne Kościoła w zakresie dobra wspólnego, z jednej strony koncentruje się na wytworzeniu pewnych wspólnych wartości, które ono będzie łączyć, z drugiej strony będzie mieć na uwadze pełny rozwój osobowości człowieka. Ludzie żyjący w różnych okresach i warunkach, winni tworzyć dobro wspólne, przez co mogą osiągać także pełnię swego człowieczeństwa i realizować własne cele życiowe. „Dobro wspólne nie jest więc celem samym w sobie; jego sens wyczerpuje się w służbie człowiekowi”<sup>4</sup>. Idzie tu o człowieka, o którym się mówi w filozofii współczesnej jako o *homo viator*, czy *homo peregrinus*, tym samym pragnie się ukazać człowieka jako *homo futurus*, a więc istotę ludzką już XXI wieku. Sprawa o tyle ważna, że zaistniałe procesy europeizacji naszego kontynentu,

---

<sup>1</sup> J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, ODISS, Warszawa 1993, s. 242.

<sup>2</sup> Tamże, s. 243.

<sup>3</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1972, ss. 21-70

<sup>4</sup> W. Piwowarski [red.], *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 41.

czy globalizacji świata, to nic innego jak nasze odpowiedzi na swoiste „prorocstwo” Marshall’a McLuhan’a, który mówił o globie ziemskim jako o małej wiosce (*small willage*)<sup>5</sup>. Faktycznie, świat staje się globalną wioską.

W zakresie tego dobra wspólnego pojawiły się dwie, a nawet trzy opinie dotyczące jego realizacji. Dość wspomnieć myśl O. Von Nell-Breuninga, jezuitę, który traktuje dobro wspólne instrumentalnie, jako zespół obecnych warunków, instytucji i środków, czyli swoistych narzędzi, w których urzeczywistnia człowiek swą osobowość. Inną myśl przedstawia dominikanin A. F. Utz, który dobro wspólne postrzega immanentnie, mianowicie jako miarę doskonałości wyznaczoną człowiekowi przez ludzką naturę. Stąd rodzi się pewien ideał dobra wspólnego, który realizuje się stopniowo, w zbiorowym działaniu ludzi. Trzeci autor, J. Messner uważa, iż pomiędzy tymi dwoma autorami i tworzonymi przez nich szkołami, nie ma sprzeczności, wszak dobro wspólne ma charakter obopólny, a więc tak instrumentalny jak i immanentny. Konkretnie warunki egzystencji człowieka tworzą okoliczności realizacji dobra wspólnego, których nosicielami są indywidualni ludzie, którzy pragną się samorealizować. Wytwarzając więc właściwe warunki życia ludzkiego, *ipso facto*, jak naucza *Vaticanum II*, można realizować doskonałość jednostki, rodziny, społeczeństwa i ludzkości.

## 2. Doskonałość moralna i jej realizacja

Nawiązując do zapowiedzianego tematu, trzeba się zgodzić ze zdecydowanym głosem Majki, który dobro wspólne postrzega jak kategorię polityczną, jednak jak uważa, jest przede wszystkim kategorią moralną. W dobru wspólnym zawiera się potrzeba służby człowiekowi, co pojmuję jako realizację doskonałości moralnej każdego człowieka. Doskonałość zaś jako cel, musi zakładać dymensję moralną, wszak ona jest bardzo bliska podstawowym celom człowieczeństwa, które są przez jednostkę realizowane. Tak więc, o tyle mówi się o dobru wspólnym, o ile powstaje ono dzięki współdziałaniu wszystkich podmiotów społeczeństwa.

Gdy zaś idzie o środki moralne które się podejmuje, to w tym procesie realizacji doskonałości nie można się zgodzić na stosowane częstokroć w historii środki przymusu, przemocy, propagandy, agitacji, podstępu, fałszu, manipulacji itp., czyli te, z których korzystano, je pogłębiano i rozszerzano, czy to przez N. Machiavellego (XVI wiek), czy w byłym ZSRR (XIX wiek) i państwach do niego przynależnych politycznie i gospodarczo w XX wieku. Dowodem niezaprzeczalnym tego stanu było to, co się działo w Budapeszcie, Pradze, czy w Polsce po II wojnie światowej. Dobro wspólne jest nakazem,

<sup>5</sup> M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto 1962; tenże, *Understanding Media: The extension of Man*, A Signet Book, 1966; E. Baragli, *Il caso McLuhan*, La Civiltà Cattolica, Roma 1980.

więcej, jest to podstawowe pryncypium moralne, które winna poznawać i realizować władza, w stosunku do podległego mu społeczeństwa.

Każde dobro wspólne wiąże się z porządkiem celów, które ugruntowane zostały w rozumnej naturze człowieka. Jednostka bowiem kooperując dla dobra wspólnego, nie tylko wkracza w pracę dla siebie, ale winna dostrzegać wartości o charakterze społecznym. Tą drogą tworzą się różnorodne społeczności, typu: mniejsze i większe, niedoskonałe i doskonałe, samowystarczalne i otwarte na pomoc. Tym samym, ich wkład w rozwój indywidualny jest zróżnicowany, wszak jedne bardziej, inne mniej przyczyniają się do rozwoju osoby jako podstawowej jednostki ludzkiej. Ta sytuacja rozwoju dobra człowieka, powiązana z dobrem wspólnym, wytwarza pewien schemat zależności nie tylko jednostki ze społecznością, ale i zależność dóbr mniejszych społeczności od dóbr społeczności większych. Dochodzi się do tego, iż często dobra wspólne społeczności mniejszych mieszczą się w społecznościach większych. Poczynając od rodziny, przez wspomniane grupy i narody, wreszcie po ludzkość, są to jednostki tej Ziemi. Nie dziwi więc fakt, iż *Vaticanum II* jakby prognozowało dzieje ludzkości gdy powiada w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „Z coraz ściślejszej zależności wzajemnej, z każdym dniem ograniczającej powoli cały świat, wynika, że dobro wspólne - czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniem, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość - staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego. Każda grupa społeczna musi uwzględnić potrzeby i słuszne dążenia innych grup, co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej”<sup>6</sup>. Sobór więc, tyle lat wcześniej niż proces globalizacji, starał się jakby uwypuklić jednostki, społeczności i ludzkość oraz jej przyszłość, a więc także tę XXI wieku, w której przyszło nam żyć.

Szukając fundamentu pluralizmu społecznego, warto zauważyć, iż dobro wspólne państwa sięga do dobra ludzkości, jednak nie może nie brać pod uwagę celów i zadań jakie państwo i organizacje pragną osiągać. Stąd Majka uważa, iż państwo powinno cele różnego rodzaju społeczności otoczyć opieką, co czyni w swoim dobrze rozumianym interesie. Jawi się tu pytanie: Jak więc powstaje owo dobro wspólne? Owszem, jest to zadanie władzy, ale tworzą je jednostki będące obywatelami, przez współdziałanie w atmosferze wolności i pełnej świadomości racji dobra wspólnego. Owa świadomość wyklucza działania otoczone tajemnicą, wszak tym samym wskazuje na eksponowanie struktury państwa a nie budowanie dobra wspólnego. Władza zaś posiadając swe środki, w tym mass media, to je stosuje, więcej, używa ich niejednokrotnie do okłamywania społeczeństwa, swoiście uwalnia swoich obywateli od partycypacji w działalności. Jednostki ludzkie dyspensuje od odpowiedzialności za dobro wspólne, od obowiązku tworzenia i rozwijania tego dobra.

<sup>6</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, n. 26.

W takim kontekście aspekt moralny aktywności jednostki nie może być realizowany, wszak państwo nie akceptuje klucza moralnego jako podstawy życia człowieka i ludzkości. „Dobro wspólne jest oczywiście nakazem, - po wie Majka - ale jest to nakaz moralny, odkrywany i określany przez władzę, realizowany pod przewodnictwem i zgodnie ze wskazaniem władzy przez wszystkie osoby i grupy dla dobra wszystkich osób, grup, całego państwa i całej ludzkości”<sup>7</sup>. Fakt ten sprawia, iż władza w wykonywaniu swych zadań jest ograniczona, wszak nie sama jako taka może wydawać decyzje, ale po stałej konsultacji i konfrontacji z ogółem tych, którzy posiadają tę władzę i ją wykonują. Bowiern jeśli jest hierarchia społeczności, to tym samym zakłada się hierarchię dóbr wspólnych. Kompleks tych ostatnich wartości, to nic innego jak dobro narodu, wszystkich ludów i całej ludzkości.

Wspomniana hierarchia dóbr wspólnych wskazuje na społeczności wyższe, aczkolwiek nie może zastąpić realizacji dóbr społeczności niższych. Te ostatnie znając swe cele, winny opracować takie metody i formy działania, by znajdować się w obszarze wyższych społeczności i w granicach swoich możliwości dążyć do realizacji tych celów. Racja więc dobra wspólnego społeczności wyższych, stwarza ograniczenia ale zarazem nakazy dla społeczności niższych. Więcej, w razie potrzeb u tych ostatnich, należy śpieszyć im z pomocą.

Dotykamy tu pomocniczego charakteru państwa, tym samym jego właściwej roli, zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła. Już Pius XI tę zasadę społeczną określił jako „najuważniejsze prawo filozofii społecznej”<sup>8</sup>. Tej zasadzie życia społecznego poświęcono w Kościele wiele uwagi. Urząd Nauczycielski Kościoła sprzeciwiał się wszelkim systemom totalitarnym i autorytarnym.

Zasada pomocniczości opiera się na tendencji wyrażającej istotę życia społecznego, określanej jako „branie”<sup>9</sup>. Ma tu na myśli Piwowarski wyraźną filozofię „brania” i „dawania” oraz w razie potrzeby „uzupełniającą pomoc” społecznościom oddolnym, mniejszym, po osobę ludzką, która jest fundamentem i celem przeróżnych instytucji społecznych. Zasada ta określa obowiązki „od góry” i uprawnienia „od dołu”. Tak państwo, jak i liczne grupy społeczne czy jednostki, nie mogą pozbawiać wszystkich żyjących dobra wspólnego, wszak za nim stoi dobro wspólne ludzkości, zwłaszcza w obecnym procesie globalizacji świata.

Dobro wspólne państwa nie może gubić istotnej cechy, wręcz ontologicznej, mianowicie podmiotowości osoby jako jednostki społecznej. Centralizacja w zarządzaniu państwem, to zarazem pomniejszanie indywiduum i grup społecznych, to ograniczanie podmiotowości poszczególnych osób, które je tworzą. Państwo wówczas swej roli nie spełnia właściwie, wszak miał służyć swym członkom, ich

<sup>7</sup> J. Majka, *Etyka*..., s. 245.

<sup>8</sup> Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, n. 79.

<sup>9</sup> W. Piwowarski, *Słownik*..., s. 197.

niszczy, tym samym także siebie rozkłada, a miało przecież służyć. Nie można więc eksponować tylko dobra wspólnego realizowanego przez państwo. Ono jest dobrem jako takim, ale by było takiej właśnie wartości, to człowiek rządzący musi przyjmować moralne pryncypia swego istnienia i działania.

Każdy kto myśli o realizacji dobra wspólnego, zaś szczególnie sprawujący władzę, nie może zapodziać owych moralnych zasad. Ekonomia przez państwo realizowana, może kolidować z wolnością człowieka. Przykładem jest tu kondycja militarna państwa, która nie może odbijać się na cenie zdrowia narodu i jego obywateli. W imię dobra wspólnego, nie można domagać się takich czynów, które byłyby sprzeczne z godnością człowieka i podstawowymi zasadami etycznymi. Do tych myśli doda J. Maritain jeszcze jedną uwagę, iż winno dobro wspólne być jakby „rozdane”<sup>10</sup> dla wszystkich osób danej społeczności. Nikt nie może być wykluczony z możliwości korzystania z tego dobra wspólnego. Państwo winno być dobrym dla wszystkich, którzy do niego należą.

### 3. Demokracja jako dobro wspólne III RP

W zakresie dobra wspólnego należy spojrzeć na proces transformacji państwa, powstania III RP, co dostrzega się w encyklice *Centesimus annus*. Rozdział III tego dokumentu Wojtyły posiada wymowny tytuł: „Rok 1989”. Dotyka papież wydarzeń końca wspomnianego roku i początków polskiej demokracji. Czytamy: „Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła”<sup>11</sup>. Wynika z tego, iż Kościół „...nie opowiada się za żadnym konkretnym modelem politycznego ustroju państwa. Jeśli popiera demokrację to przede wszystkim jako zasadę i ideał uczestnictwa w życiu społecznym i organizowania państwa”<sup>12</sup> - powie Piwowarski. Postawa Rodaka na Wątykańskim Wzgórzu jest zdumiewająca, wszak według niego, nie do przyjęcia jest ani upadły komunizm, ani dziki kapitalizm. Polska winna szukać swej drogi, na której obroni wielki świat wartości i podstawowe prawa człowieka, zaś odrzuci się przemoc i arogancję<sup>13</sup>, będzie tłumaczyć Ojciec Święty już w 1993 r. swemu interlokutorowi J. Gawrońskiemu.

<sup>10</sup> J. Majka, *Etyka...*, s. 247.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 23.

<sup>12</sup> W. Piwowarski, *Ustrój państwa w ...*, s. 5.

<sup>13</sup> M. Jagosz, S. Pamuła [red.], *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji. Ku jakiej mierzymy Europie?, Wywiad udzielony Jasiowi Gawrońskiemu dnia 24 października 1993 r. w Rzymie*, Rzym 1996, s. 106.

W tej wizji nowego systemowo państwa, wskazuje papież na dwa jego aspekty, mianowicie dobro osoby ludzkiej i dobro wspólne. To pierwsze domaga się tworzenia maksymalnych szans rozwoju człowieka, wszak jest on osobą. To zaś drugie, czyli dobro wspólne, stanowi realizację dobra w określonych społecznościach państwowych, do których człowiek przynależy. Przywołuje więc Jan Paweł II dokumenty Kościoła, zwłaszcza Jana XXIII, który nauczał, iż dobro wspólne „obejmuje sumę takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość”<sup>14</sup>. To drugie dobro realizowane przez obywateli, prowadzi do dobra mniejszych i większych społeczności, w konsekwencji społeczeństwa danego państwa, a także całej ludzkości. W tym kontekście w Polsce, która 17. lat realizuje upragniony system władzy, koncentrować się należy na demokracji politycznej, po bolesnym okresie PRL-u. Jak więc dostrzega się proces owych przemian i sposób realizacji tej demokracji w III Rzeczpospolitej?

Po przemianach politycznych '89 roku „społeczeństwo polskie [...] znajduje się na przejściu od losu do wyboru, czyli na przejściu od społeczeństwa tradycyjnego i totalitarnego do społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wprowadzie system totalitarny już w Polsce nie istnieje, ale utrzymuje się mentalność ludzi, która w nim została ukształtowana”<sup>15</sup> - zauważa Piwowarski. Co więcej? Swoistym papierkiem lakmusowym wizji nowego systemu politycznego państwa stały się wybory już w 1993 r. Ten akt prawny nie mógł angażować Kościoła po którejs z stron ówczesnych orientacji politycznych, wszak Kościół winien być otwarty na wszystkich obywateli. O jego postawie nie może decydować żadna z partii politycznych, nawet ta która czuje się związana z Kościołem. Kościół bowiem powinien przypominać katolikom o obowiązku udziału w wyborach, o odpowiedzialności za kształt życia politycznego oraz o głosowaniu zgodnie z chrześcijańskim sumieniem. Większość ludzi w Polsce stara się pozostawać wierna Kościołowi, zaś współcześnie zdarza się, że wartości chrześcijańskie i narodowe stają się przysłowio- wym „niekochanym dzieckiem”, a przecież z punktu widzenia historycznego tak bardzo przyczyniły się do procesu transformacji systemowej w Polsce. Upowszechnia się obecnie nowy sposób postrzegania polskiej historii, szczególnie czyni się to w środkach komunikacji społecznej takich, jak telewizja, prasa, zwłaszcza ta o zasięgu ogólnopolskim. Budzi to swoisty zamach na dobro wspólne jednostki i narodu, a po części także na Kościół, który nader mocno pozostawał związany tak z indywidualum jak i z narodem.

Sprawą, która często wraca w ramach realizacji dobra wspólnego pozostaje świat wartości, które winny się znaleźć u podstaw polskiej demokracji.

<sup>14</sup> W. Piwowarski [red.], *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 41-43.

<sup>15</sup> W. Piwowarski, *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji*, „Ethos” 1992 nr 2/3, s. 68-78.

Szczególne miejsce mają tu zajmować wartości podstawowe, bowiem one nadają sens, identyfikację i kierunek działania społeczeństwu i państwu, uważają O. von Nell-Breuning, G. Heppe, J. Majka, W. Piwowarski. Koncentrując się na Polsce po II wojnie światowej, jej dramacie zniewolenia, można zwrócić uwagę na trzy rodzaje wartości. Jak uważa Lubelski Profesor<sup>16</sup>, pierwsze wynikają z tradycji narodowej i są to takie, jak religia, którą wyznacza Kościół katolicki, patriotyzm, który broni wartości narodu, wolność jako warunek i dowód istnienia systemu politycznego. Drugie wartości wywodzą się z doświadczenia ruchów socjalistycznych i stanowią je sprawiedliwość społeczna, zabezpieczenie społeczne i równość społeczna. Wreszcie trzecia grupa wartości, to nowszy zbiór, do którego zalicza się godność człowieka i jego prawa, solidarność i pokój<sup>17</sup>. Koncentrując się na przemianach w Polsce po '89 r., szczególnie akcentuje się wartość patriotyzmu i religię, które należą do depozytu kultury narodowej. One bowiem stanowią niewątpliwe *proprium* narodu polskiego, tym samym wpisują się w jego dobro wspólne.

Realizowany system demokracji potrzebuje mocnego fundamentu, ten zaś tworzą realizowane wartości. One bowiem stają się podstawą życia tak indywidualnych jednostek, jak i mniejszych czy większych społeczności. W Polsce, gdzie mamy do czynienia ze swoistym monolitem narodowym, ma to szczególne znaczenie, wszak nieznaczące wskaźniki procentowe obywateli odnoszą się do innych narodowości. Narodowość zaś swoiście determinuje przyjmowane wartości, które stają się też celem państwa dążącego do realizacji systemu demokracji. Nader wymowne jest zdanie Jana Pawła II: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamufLOWANY totalitaryzm”<sup>18</sup>. Stąd polski model dobra wspólnego jakim jest realizowana demokracja, gdy nie będzie budowana na wartościach, to będzie to system bez podstaw i bez szans realizacji. Dlatego świat wartości winno się kłaść jako fundament generowanej demokracji, wszak „...ciągle mówi się o demokracji jako najlepszym ustroju i zwycięskim modelu politycznym”<sup>19</sup> - wyznaje włoski politolog F. Viola. Jak więc ten zwycięski model nad Wisłą się realizuje?

#### 4. Patriotyzm i religia w III RP

Wartości takie jak patriotyzm i religia, dlatego że tak mocno zaznaczały się w okresie PRL-u i tworzyły państwo walczące o swój niezależny byt, o wolność i niepodległość, mają szczególne znaczenie. W tym procesie zachowania tych wartości wyjątkową rolę odegrał Kościół katolicki, który od naj-

<sup>16</sup> W. Piwowarski [red.], *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. s. 188.

<sup>17</sup> Tamże, s. 189.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46.

<sup>19</sup> F. Viola, *Przyszłość demokracji*, „Społeczeństwo” 15(2005)6, s. 965.



dawniejszych czasów łączył wartości religijne (ewangeliczne) z wartościami narodowymi (patriotycznymi) i bronił ich jako nierozzerwalnej całości. Kościół w Polsce po II wojnie światowej, nie tylko że zderzył się z programem marksistowsko-leninowskim, który realizowało państwo ale posiadał znaczący wpływ na naród, który dalej „...stale oscyluje wokół 95%” katolików<sup>20</sup>, napisze współczesny historyk polskiej rzeczywistości A. Chwalba.

Kościół w Polsce będąc swoistym partnerem rozmów z państwem (np. porozumienie w dniu 14 kwietnia 1950 r.), tworzył tzw. „opozycję bez nazwy” (*opposition without name*), która pomagała bronić polskich wartości, a więc patriotyzmu i wyznawanej religii katolickiej. Ten nurt działalności Kościoła przejmą dojrzewające w tym klimacie ruchy mniejszościowe, zaś później wielki ruch o charakterze politycznym „Solidarność”. Te blisko 10. milionów członków tego ruchu w okresie szczytu swego rozwoju<sup>21</sup>, to mocny argument na rzecz wartości narodowych, których Kościół bronił

W tym procesie demokratyzacji życia w Polsce, rośnie przepaść pomiędzy rządzącymi i rządzonymi. Proces zaś ten daleki jest od demokracji o którą walczone i za którą Polacy oddali swe życie. To właśnie budowanie „demokracji bez wartości”<sup>22</sup>, jak powie Piwowarski, to swoisty totalitaryzm. W tym zaś procesie, przestał odgrywać swą dotychczasową rolę Kościół katolicki. Owszem, spełniał swe zadania w okresie realnego socjalizmu, gdy podejmował swe funkcje tak integracyjną, jak opiekuńczą i krytyczną czy humanizacyjną. Jednak w okresie III Rzeczypospolitej następuje rozdźwięk pomiędzy Kościołem a narodem. Kościół nie potrafił na tym etapie przejąć swej właściwej roli w budowaniu demokracji, mianowicie aprobaty pluralizmu, wolności, uczestnictwa. Ludzie świeccy należący do Kościoła winni z dołu piramidy życia społecznego czy politycznego przejść na jej szczyt i kształtować te wartości, którym Kościół pozostawał wierny. To dzieje się na całym świecie, gdzie dokonuje się coraz pełniejsza demokratyzacja życia, to Kościoły tracą tradycyjny autorytet, zaś przejmują swą ewangeliczną rolę. Papież Benedykt XVI napisze wyraźnie: „... jest jasne: kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski”<sup>23</sup>. Znaczy to, iż ludzie formowani i wychowywani w katolicyzmie, mają istotną rolę do spełnienia.

Ekstrapolując myśl obecnego papieża do współczesnej sytuacji w świecie, można zauważyć, iż proces demokratyzacji, który w Polsce następuje, wskazuje na brak właściwej troski Kościoła hierarchicznego, która była widoczna w okresie PRL-u ze strony Kościoła, w stosunku do wówczas sprawu-

<sup>20</sup> A. Chwalba, *III Rzeczpospolita. Raport specjalny*, Kraków 2005, s. 208.

<sup>21</sup> A. Szostkiewicz, *Potęga mitu*, „Polityka” 2002 nr 7, s. 16; J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, ODISS, Warszawa 1993, s. 167.

<sup>22</sup> W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja*, „Zeszyty Społeczne” KIK, 9(2001)9, s. 121.

<sup>23</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 42.

jących władzę i narodu. Obserwowało się od początku przemian politycznych i dalej dostrzega w III RP swoiste *divide et impera*, to jest podział pomiędzy obecną władzę a naród. Rodzi się pytanie, skoro tak, to jakie są tego owoce? Dodajmy, *hodie*?

Polska jako państwo usytuowane w Europie, powiązane było z byłym Związkiem Radzieckim. Jest pierwszym krajem, który zapoczątkował skuteczny proces przemian po dramacie krajów tego bloku, tj. Węgier i Czechosłowacji w zakresie politycznym. Jednak Polska nie dokonała tego politycznego *katharsis*, oczyszczenia, co stanowiłoby warunek *sine qua non* autentycznych przemian. Proces ten, jak wielu uważa, uniemożliwił T. Mazowiecki, wszak nie stanął na prawdziwym progu demokracji, mianowicie nie podjął się procesu dekomunizacji i lustracji. Pierwszy premier III RP 24 sierpnia 1989 r. w swym przemówieniu podkreślił: „Przeszłość podkreślamy grubą linią. Odpowiadać będziemy jedynie za to, co uczyniliśmy, by wydobyć Polskę z obecnego stanu załamania”<sup>24</sup>. Już przysłowiowa „gruba kreska” była może wygodna, jednak nieetyczna, słaba politycznie i daleka od pryncypiów demokracji. Więcej, mniej generowała zdrowe ruchy prawicowe, zaś rodziła nowe orientacje lewicowe i także postawy kosmopolityczne. Nowy system polityczny, który zaczął być realizowany, według znacznej większości Polaków związanych z „Solidarnością”, domagał się oczyszczenia tego kraju z byłego dziedzictwa politycznego po II wojnie światowej i dopiero budowania demokracji. Wartości preferowane przez demokrację, winny się opierać na podstawowych zasadach etycznych, które w wielu przypadkach w Polsce zostały zagubione.

Ważnym przykładem dla oceny tych wartości, wydaje się być myśl papieża Rodaka w encyklice *Centesimus annus*, w której Jan Paweł II pisał: „Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest stwierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego, kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”<sup>25</sup>. Papież jakby negatywnie odniósł się do kapitalizmu, pośrednio do nowego systemu politycznego jako alternatywy w stosunku do minionego ustroju socjalistycznego, szczególnie do tzw. dzikiego kapitalizmu, który bliski jest współczesnemu neoliberalizmowi.

Ten system neoliberalizmu odsyła nas do materialistycznej wizji świata, w której człowiek odrzucając w życiu gospodarczym etykę, koncentruje się na indywidualnym interesie jednostki czy grup społecznych, często zapomina o tym, co nazywa się dobrem wspólnym, dobrem narodu, czy w końcu dobrem całego świata. Polsce zaś nie taki system jest potrzebny, lecz ten który docenia dobro człowieka w punkcie wyjścia i dobro wspólne w punkcie dojścia. Ten zaś wymiar ludzkiego życia, jest u nas słabo realizowany. Braki więc w tych dwu punktach, mianowicie startu i celu, nie dają podstaw do realizacji wartości potrzebnych III Rzeczpospolitej.

<sup>24</sup> A. Chwalba, *III Rzeczpospolita. Raport specjalny*, s. 29.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 35.

## Zakończenie

Dobro wspólne staje się tematem szczególnie ważkim, wszak w III RP aczkolwiek bardzo późno, to jednak podjęto sprawę lustracji odnoszącą się do żyjących rodaków, którzy kolaborowali z władzami przed '89, a nawet po przemianach politycznych. Sprawa nie tylko ważna ale i nader trudna, wszak pojawiają się w tym zakresie nazwiska nie tylko osób świeckich ale i duchownych Kościoła. Sam proces owej lustracji, sposób jej prowadzenia, to niewątpliwie także sprawa dobra wspólnego. Zagadnienie nader trudne, wszak gdy się jawią owe *personae dramatis*, to ich życie jest wielkim pytaniem i wyzwaniem dla współczesnych. Czy nie trzeba indywidualnego i narodowego *katharsis*? Oto nowe pytanie.