

Flavio FELICE

JEŚLI PRAGNIESZ POKOJU, BUDUJ POKOJOWE INSTYTUCJE

Uczestnictwo w życiu obywatelskim swojego kraju oznacza dla chrześcijanina dawanie świadectwa prawdzie o miłości Chrystusa do człowieka. Jest to miłość, która z krzyża dosięga każdego i staje się historią poprzez działanie człowieka, miłość ludzi wolnych i silnych, z ich talentami, pasjami i kompetencjami, lecz także z ich nędzą i kruchością. Jednym słowem, ludzi wolnych i silnych, ale również nieświadomych i omylnych, niedoskonale, lecz zdolnych do doskonalenia się, do przekraczania własnych granic.

Aby ukazać rolę, którą Jan XXIII odegrał w działaniach na rzecz wolności religijnej i pokoju w Europie, a co za tym idzie, również na świecie, wystarczyłyby wspomnienia kard. Agostina Casarolego¹, inicjatora i promotora watykańskiej akcji dyplomatycznej, którą nazywano – nie całkiem właściwie – „Ostpolitik”. We wspomnieniach tych widoczne są również głębokie duchowe źródła podejmowanych wówczas działań, przejawiające się w wierze i stylu posługi duszpasterskiej Papieża.

Źródła te zostały zresztą udokumentowane w *Dzienniku duszy*², który papież Roncalli prowadził od wczesnej młodości. Dzięki jego zapiskom można lepiej zrozumieć ów pokój, za którego sługę się uważał: „Oto tajemnica mojego życia. Nie szukajcie innych wyjaśnień. Zawsze powtarzałem słowa Grzegorza z Nazjanzu: «Voluntas Dei pax nostra». Twoja woła, o Panie, jest naszym pokojem. Ta sama myśl zawiera się i w innych słowach, które zawsze były mi dobrymi towarzyszami: «oboedientia et pax»³».

Wrażliwość na potrzebę oparcia pokojowego porządku na zgodnym współistnieniu narodów kształtowała się w kardynale Roncallim w latach jego służby dyplomatycznej w kontekstach, w których pluralizm kulturowy i religijny mógł łatwo stać się powodem konfliktu kulturowego i społecznego. Nauczył się on zatem zwracać szczególną uwagę na kwestię pokoju, niemożliwego do

¹ Por. A. Casaroli, *Pamiętniki – męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963-1989)*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 29-32, 40-44, 73-77.

² Zob. Jan XXIII, *Dziennik duszy*, tłum. J.K. Ledóchowska SJK, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

³ Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1965, s. 331 (tłum. fragm. – P.M.).

zbudowania niezależnie od woli Boga, któremu codziennie powierzał bieg swojego życia.

W tym sensie istnieje związek między duszpasterską świętością papieża Jana XXIII a jego służbą sprawie pokoju, wyrażający się w przekonaniu, że istoty ludzkie zostały stworzone, aby poznały Pana nie jako kogoś całkowicie obcego ich spełnieniu i szczęściu, lecz jako racji tego spełnienia. Poświęcenie się służbie właśnie spełnieniu człowieka było specyficznym pragnieniem Roncallego i jego drogą uświęcenia, którą przebył najpierw sam, aby odnaleźć niezbędny dla siebie pokój, wypływający z przyłgnięcia do woli Bożej, pokój, który stanowi samo sedno świętości. W ten sposób poświęcił się także służbie tym wszystkim – wierzącym i niewierzącym – którzy Boga poszukują. Taka troska o życie i dobro innych ludzi to posługa pasterza troszczącego się o zapewnienie swojej owczarni koniecznych dóbr, które umożliwiają spotkanie człowieka z Bogiem i ludzi między sobą. W kontekście tej właśnie troski Duch Święty – Duch, który czyni świętych obrazem Boga, który jest Święty (por. Kpł 19, 2) – tak ukształtował człowieczeństwo Roncallego (w tym także jego sprawności dyplomatyczne), że stał się on żywym obrazem Chrystusa-pasterza.

W dniu swojej koronacji, 4 listopada 1958 roku, papież Jan XXIII zapisał: „Poznanie ducha i celu działania jest bardziej interesujące niż samo działanie. Każdy pontyfikat przyjmuje oblicze tego, kto go uosabia i reprezentuje. Z pewnością oblicza wszystkich papieży, którzy następowali po sobie przez stulecia, odzwierciedlają – a raczej powinny odzwierciedlać – oblicze Chrystusa, Boskiego Mistrza, przemierzającego drogi świata, aby głosić dobrą nowinę i obdarzać cudownym światłem przykładu. Boża nauka i wielka Boża szkoła streszczają się w słowach Chrystusa: «Bądźcie cisi i pokornego serca»” (Mt 11, 29). A zatem – wielka łagodność i pokora⁴.

Uniwersalne rozszerzenie misji Papieża, jakie dokonało się po wyborze kardynała Roncallego na biskupa Rzymu, zaowocowało jego zaangażowaniem w kwestie sprawiedliwości i prawa międzynarodowego, które wymagało studiów i poszukiwania propozycji nowych rozwiązań kwestii pokoju, jakie mógłby przedstawić Kościół⁵. Wyjaśnia to również powstanie encyklik społecznych papieża Jana, a zwłaszcza *Pacem in terris*.

„Jeśli pragniesz pokoju, buduj pokojowe instytucje” – taki właśnie tytuł zdecydowałem się nadać artykułowi poświęconemu encyklice *Pacem in terris* (ogłoszonej 11 kwietnia 1963 roku) oraz myśli Jana XXIII. Podjąłem

⁴ Tamże, s. IX (tłum. fragm. – P.M.).

⁵ Zob. P. A s o l a n, „*Se vuoi la pace, costruisci istituzioni di pace*”, wystąpienie na konferencji poświęconej nauce społecznej Kościoła, Area Internazionale di Ricerca „Caritas in Veritate”, 26-27 XI 2012 (w druku).

w tym tekście próbę przeprowadzenia krótkiej, lecz precyzyjnej refleksji nad dziedzictwem tego ważnego dokumentu i jego Autora, uwzględniającej nowe wydarzenia, jak również fakt, że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat nauczanie społeczne Kościoła znacznie się rozwinęło. Jego dojrzewanie dotyczyło z jednej strony aspektu metodologicznego (należy zauważyć szczególnie stosunek Jana Pawła II do metodologii nauk społecznych – jego magisterium w sposób zaangażowany konfrontuje socjologów z ich własnym aparatem pojęciowym). Z drugiej zaś pozwala ono socjologom stawiać pytania pod adresem ich własnej dyscypliny oraz wskazywać zagadnienia i narzędzia analityczne, aby ktoś, kto zajmuje się nauczaniem społecznym Kościoła – również zawodowo – mógł podejmować problemy uważane przez ludzi naszych czasów za prawdziwie istotne dla ich życia i jednocześnie przedstawić analizę, której doktrynalne podstawy, kryteria ocen i wskazówki odnoszące się do działania, okazują się spójne i zdolne sprostać wymogom czasów, w jakich żyjemy. Dlatego też tytuł „Jeśli pragniesz pokoju, buduj pokojowe instytucje” pozwoli prześledzić wspólny wątek łączący *Pacem in terris* i niektóre wypowiedzi Benedykta XVI – w tym oczywiście wielką encyklikę *Caritas in veritate* ogłoszoną 29 czerwca 2009 roku.

POKÓJ A PORZĄDEK POLITYCZNY

Jeśli – jak też głosi Kościół – pokój między ludźmi nie jest łatwym osiągnięciem, dochodzimy do wniosku, że nie można go pomyśleć ani żywić nadziei na jego uzyskanie, pomijając pośrednictwo osób, kultur czy polityk koniecznych do skutecznego kształtowania relacji społecznych. Z takiego właśnie punktu widzenia udział instytucji w działaniach na rzecz pokoju jest niezbędny – chociaż wciąż podlega dookreślaniu i ulepszeniu⁶.

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII naucza, że bez nawrócenia i dążenia ku czterem fundamentalnym wartościom: p r a w d z i e, s p r a w i e d l i w o ś c i, m i ł o ś c i i w o l n o ś c i, nie można oczekiwać, że jakiegokolwiek zaangażowanie instytucjonalne przyniesie trwałe rezultaty. Papież pisze: „Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą [...]. Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz również i swe obowiązki wobec innych. Ponadto wspólnota ludzka staje się taką, jaką wyżej naszkicowaliśmy, wtedy gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli

⁶ Szerzej na ten temat zob. F. F e l i c e, P. A s o l a n, *Appunti di dottrina sociale della Chiesa. I cantieri aperti della pastorale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy, będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny⁷⁷.

Znajdujemy tutaj analizę związku między instytucjonalnym wymiarem pokoju a jego wymiarem duchowym i kulturowym: p r a w d a i s p r a w i e d l i w o ś ć stanowią kryteria odnoszące się do obiektywnych struktur społecznych, a zatem do instytucji. Oznacza to przede wszystkim, że pokój zakłada rzeczywiste przestrzeganie praw każdej poszczególnej osoby oraz oparcie społeczeństwa jako całości na sprawiedliwym systemie prawnym.

Poprawne procedury i zachowania jednak nie wystarczają. Pokój – czytamy w Encyklice – jest także kwestią m i ł o ś c i, czyli faktycznie implikuje szacunek dla innych, zrozumienie innych i okazywanie im współczucia; pokój jest też kwestią w o l n o ś c i i wymaga świadomej oraz dobrowolnej akceptacji i afirmacji przynależności do wielkiej rodziny ludzkiej.

Jakie kroki może zatem podjąć ludzkość, aby zbliżyć się do pokoju? Wymaga on równocześnie reform instytucjonalnych i nawrócenia serca każdego człowieka. W encyklice Jan XXIII wyróżnia trzy etapy tej drogi: Pierwszym jest „czynna solidarność”⁷⁸ między narodami, będąca konkretnym wyrazem świadomości uczestnictwa zarówno poszczególnych osób, jak i całych państw w jednej wielkiej rodzinie – rodzaju ludzkim. Po drugie, konieczne jest powszechne rozbrojenie, czyli radykalna rezygnacja państw z groźby użycia przemocy jako narzędzia budowania ich pozycji politycznej. Trzeci środek polega na takim umocnieniu władzy politycznej, aby pozwolił ono sprostać globalnemu charakterowi kwestii społecznych⁹. Pojęcie władzy publicznej, które okazało się najbardziej interesujące dla analityków politycznych i ekonomicznych, powraca w encyklice *Caritas in veritate*, w której Benedykt XVI przedstawia teorię konstituowania się władzy publicznej o uniwersalnych kompetencjach. Władza ta w praktyce miałaby angażować również ubogich, niewinnych i bezbronnych. Nie może być zatem prawdziwego pokoju, jeśli rozwój całej ludzkości nie zostanie otoczony troską i uwagą – jeśli nie będzie wspierany zgodnie z kryteriami prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności i przestanie być sterowany według prawa silniejszego, bogatszego i najbardziej pozbawionego skrupułów.

⁷⁷ Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, nr 35, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 277.

⁷⁸ Por. tamże, rozdz. 5, s. 282 n.

⁹ Por. tamże, nry 36, 39, 45, s. 277-279.

Fundamentalna intuicja o nierozzerwalnym związku między prawdziwym i trwałym pokojem (pojęcie to Immanuel Kant wyraził w studium z roku 1795 za pomocą terminu „wieczny pokój”¹⁰, a w roku 1928 zostało odrzucone przez Luigiego Sturzo, który wprowadził koncepcję prawa do wojny¹¹ – a sprawiedliwością pozwala utrzymać założenie o poszukiwaniu dobra wspólnego (dobra wszystkich i każdego) przez osoby pracujące w instytucjach narodowych i ponadnarodowych jako zasadniczego celu systemu władzy politycznej opartej na zasadach solidarności, pomocniczości i poliarchii¹² oraz jako wartości istotnej w zarządzaniu życiem społecznym. Intuicja ta jest prawdopodobnie jednym z kluczy do interpretacji aparatu doktrynalnego *Pacem in terris*¹³.

Tak oto dotarliśmy do przeciwnego krańca linii łączącej *Pacem in terris* Jana XXIII i *Caritas in veritate* Benedykta XVI. Ten kierunek rozważań jest zrozumiały z teoretycznego punktu widzenia i można go też odnieść do pojęcia instytucji, jeśli za centralne uznamy pojęcia civitas i governance (zarządzanie, nadzór), a nie pojęcie polis i government. Ograniczę się do wskazania, że słowo „rząd” (wł. governo), odniesione do światowej gospodarki i do globalizacji, występuje wyłącznie we włoskim przekładzie encykliki *Caritas in veritate*, w wersji francuskiej i angielskiej znajdujemy natomiast termin „governance”, a w wersji łacińskiej, która powinna stanowić podstawę wszystkich tłumaczeń – wyrażenie „globalizationis moderamen”¹⁴ (stawiać granice, moderować, temperować, zachowywać właściwą miarę globalizacji), nie zaś „gubernaculum globalizationis” (przewodzić globalizacji, prowadzić globalizację).

Wydarzenia historyczne, które nastąpiły po ogłoszeniu *Pacem in terris* – na przykład upadek ateistycznego komunizmu, systemu, który doprowadził do wyścigu zbrojeń oraz eskalacji ideologii odstraszania – pokazały, że rzeczywistość może okazać się silniejsza od ideologii i że recta ratio, światło Boże, jest rzeczywistością zdolną zmienić bieg historii i przeciwstawić się założeniu o konieczności konfliktu i wojny.

¹⁰ Zob. I. K a n t, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

¹¹ Zob. L. S t u r z o, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

¹² Por. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nry 57, 67.

¹³ „Wspólne dobro ogółu jest jedyną racją istnienia władz państwowych” (J a n XXIII, Encyklika *Pacem i terris*, nr 54, s. 281n.; por. też: tamże, nr 139, s. 296n.). „Właściwym [...] zadaniem tej powszechnej władzy jest rozpatrywanie i rozstrzyganie spraw mających powiązanie z powszechnym dobrem wspólnym w dziedzinie gospodarczej, społecznej i politycznej oraz w rozwoju nauki. Sprawy te posiadają wielkie znaczenie, mają bardzo szeroki zasięg i są szczególnie palące; dlatego nasuwają zbyt wiele trudności, aby mogły je pomyślnie rozwiązać rządy poszczególnych państw” (tamże, nr 140, s. 297).

¹⁴ W przekładzie polskim zastosowano wyrażenie „zarządzać globalizacją” (por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 57) – przyp. tłum.

Według idealnej typologii zaproponowanej przez Emila Benveniste'a civitas, w odróżnieniu od polis, nie jest bytem autocentrycznym ani ugruntowanym w sobie samym¹⁵, nie jest rzeczywistością jednorodną, jej instytucji nie można zredukować do wspólnej kultury obywatelskiej, która poprzedza kulturę poszczególnych obywateli (łac. cives) i stanowi jej podstawę. Człowiek staje się obywatelem poprzez prawo, czyli konwencję, a nie ze względu na swoją rasę, religię czy nawet więzy krwi.

Możemy zauważyć, że przełom, którego dokonało chrześcijaństwo, radykalizuje różnicę między civitas a polis. Poziom i postać porządku społecznego, do jakiego aspiruje grecka polis¹⁶, zwłaszcza polis arystotelesowska, a także wszystkie jej „klony”, są całkowicie obojętne, nawet podejrzliwe wobec civitas. Całkowicie niemożliwe jest w civitas przyznanie władzy politycznej (i polityce w ogóle) roli „homogenizatora” i monopolisty wobec dobra wspólnego. Nic chyba lepiej nie ilustruje tych różnic niż systemy prawne Aten i Rzymu. Pouczająco pisze o tym Aldo Schiavone: „Pamiętny przypadek Rzymu był wyjątkowy. Było to jedyne miejsce w całym antycznym świecie, w którym – w czasie, gdy tworzenie reguł zachowania społecznego (stanowienie ius w archaicznym jeszcze znaczeniu tego słowa) odrywało się od sfery religijnej – nie przyjęto modelu polityki i prawa, jaki panował w Grecji, gdzie obecność prawa jako nakazu politycznego bardzo szybko stała się znakiem nadejścia całkowitej laicyzacji społeczeństw obywatelskich”¹⁷.

W tym kontekście pojęciowym instytucje prawodawcze, polityczne i gospodarcze są narzędziami, za pomocą których ludzie doświadczają w historii swojej zdolności do wzajemnej troski, którą okazują poprzez wolność wyrażającą się w konkurencji, reprezentacji i odpowiedzialności politycznej – jednym słowem: przez współpracę i uczestnictwo. Troska ta – w ujęciu Benedykta XVI przedstawionym w *Caritas in veritate* – osiąga rangę „drogi instytucjonalnej [...] miłości”¹⁸. Jest ona niezbędnym narzędziem w dążeniu do dobra wspólnego, wcale niedrugorzędnym – o czym przypomina Benedykt XVI – w stosunku do miłości urzeczywistniającej się „w bezpośrednim kontakcie z bliźnim”¹⁹.

¹⁵ Zob. E. B e n v e n i s t e, *Deux modèles linguistiques de la cité*, w: tenże, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1974, s. 272-280.

¹⁶ Por. P. R i o r d a n, *A Politics of the Common Good*, Institute of Public Administration, Dublin 1996, s. 166. Na temat stanowiska przeciwnego zob. M. R e n n a, F. R i v a, M. R i z z i, S. X e r e s, *La città. Un'alba o un tramonto*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

¹⁷ A. S c h i a v o n e, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, s. 166 (tłum. fragm. – P.M.). Na temat analogii między prawem rzymskim a prawem angielskim czy amerykańskim zob. tamże, s. 30. Zob. też: L. D i o t a l l e v i, *La pretesa. Quale rapporto vangelo e ordine sociale?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

¹⁸ B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 7.

¹⁹ Tamże.

Civitas zatem, z jej potencjałem wolności i odpowiedzialności, z równowagą między rządzącymi a rządzonymi, między prawami a obowiązkami, niesie ze sobą ciągłe napięcia między „government” a „governance”, między racjami jednostki a dążeniem do tworzenia relacji typu wspólnotowego. Refleksja nad tymi stałymi, nieuniknionymi i zdrowymi napięciami przywodzi na myśl znane łacińskie powiedzenie Wegecjusza z księgi trzeciej jego dzieła *O sztuce wojskowej*: „Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum” („Kto pragnie pokoju, powinien być gotowy do wojny”²⁰), bardziej znane w wersji „Si vis pacem, para bellum”. Wydaje się, że można poddać je istotnemu przeformułowaniu, które pozwoli uznawać pokój za najbardziej wyrafinowane i najcenniejsze dzieło, jakie umysł ludzki zdołał wytworzyć i roztropnie zrealizować: „Si vis pacem, para civitatem”.

Civitas jako dzieło obywateli wskazuje na zespół zasad teoretycznych, które opierają się na pojęciach solidarności i pomocniczości, czyli na uporządkowanej, wolnej i odpowiedzialnej trosce o drugiego. Solidarność i pomocniczość – w takim stopniu, w jakim elementy porządku społecznego stworzone zostały dla osoby – nacechowane są zatem wolnością i odpowiedzialnością (a nie konformizmem, umasowieniem i korporatywizmem). To właśnie osoba jest miarą dobra społecznego: wiążące zatem pozostają słowa Piusa XII: „Civitas propter cives, non cives propter civitatem” („Społeczeństwo jest dla osoby, nie osoba dla społeczeństwa” – z orędzia radiowego skierowanego do kongresu lekarzy katolickich w Amsterdamie 1 września 1956 roku).

Solidarność i pomocniczość w świecie poliarchicznym wymagają uczestnictwa wszystkich ludzi w tworzeniu podstaw civitas oraz jego instytucji – powinno się ono dokonywać raczej metodą stopniowego wzrostu, niż poprzez zaplanowane z góry konstruowanie. Państwo, w którym osoby mogą w sposób twórczy realizować swoją podmiotowość, stanowiłoby urzeczywistnienie idei tak ważnej dla Jana Pawła II. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* uznał ją on za fundament prawa każdego obywatela do aktywnego uczestnictwa w tworzeniu porządku społecznego opartego na założeniu rozwoju gospodarczego, którego nie można sprowadzić do wzrostu produktu krajowego brutto. Według wizji integralnego rozwoju gospodarczego, odrzucającej ujęcie rynku jako gry o sumie zerowej i postrzegającej go jako sieć relacji, oczekiwania jednego podmiotu są spełniane – w ramach struktury ekonomicznej gwarantującej wszystkim prawo do udziału w grze – przez jego dążenie spełnienia oczekiwań pozostałych. Uzależnienie spełnienia własnych uzasadnionych oczekiwań od zdolności do spełnienia oczekiwań drugiego jest równoznaczne z tworzeniem

²⁰ Flavius Vegetius Renatus, *O sztuce wojskowej. Księgi I-III (wybór)*, tłum. i oprac. www.zrodla.historyczne.prv.pl, <http://kulturaantyczna.files.wordpress.com/2011/12/renatus-flavius-o-sztuce-wojskowej.pdf>, s. 58.

instytucji zgodnych z personalistyczną i relacyjną perspektywą antropologiczną właściwą nauce społecznej Kościoła i odsłania inny sposób rozumienia procesów gospodarczych i politycznych, a wraz z nimi – rynku i stosunków między uczestnikami międzynarodowego obrotu gospodarczego a lokalnymi, narodowymi i ponadnarodowymi strukturami politycznymi.

Historia pokazuje wiele systemów instytucjonalnych, za pomocą których próbowano zbudować najlepszy możliwy porządek społeczny. Pozostając w obszarze myśli nowożytnej, wystarczy pomyśleć o cezurze, jaką stanowiły analizy Niccola Machiavellego, Thomasa Hobbesa rozwiązanie o charakterze totalitarnym oraz liberalne rozwiązania Hobbesewskich problemów, zaproponowane przez Johna Locke’a, Monteskiusza, Alexisa de Tocquville’a, czy wreszcie pojęcia społeczeństwa otwartego (ang. open society) i wielkiego społeczeństwa (ang. great society, big society) wprowadzone przez Karla Poppera i Fiedricha von Hayeka.

FEDERALIZM I POKÓJ

Ten zbiór teorii ulepszania porządku społecznego uzupełnić należy refleksją nad dwoma próbami wcielenia w życie przekonania, że do ideałów pokoju i wolności nie trzeba koniecznie odnosić zasady „coś za coś”, zgodnie z którą większej niezawodności gwarancji pokoju musi towarzyszyć ograniczenie wolności – i odwrotnie. Doświadczenia, do których się odwołuję, to próby realizacji teorii państwa federalnego w obszarze instytucjonalnym w powstających Stanach Zjednoczonych Ameryki oraz proces integracji Europy. Można powiedzieć, że pierwsze z nich stało się paradygmatycznym doświadczeniem procesu harmonizowania różnych instancji i instytucji, w którym zgodnie z zasadą „e pluribus unum” (z wielu – jedno) szanowano różnice między nimi. Krótco po zakończeniu drugiej wojny światowej doświadczeniem tym zainteresowali się i zapragnęli je naśladować ojcowie założyciele Unii Europejskiej, wśród których znajdowali się teoretycy społecznej gospodarki rynkowej.

Właśnie w tekstach tych ojców założycieli, inicjatorów zarówno eksperymentu amerykańskiego (na przykład Alexandra Hamiltona), jak i procesu integracji europejskiej, znajdujemy najlepsze przykłady pozwalające uzasadnić terminy, którymi Benedykt XVI posłużył się w encyklice *Caritas in veritate*²¹. Znalazły one jednak niewielki oddźwięk w najbardziej nawet wyrafinowanych komentarzach cieszących się największym autorytetem współczesnych komentatorów. Mam tu na myśli odniesienia do miłości urzeczywistniającej się w bezpośrednim kontakcie z bliźnim czy do instytucjonalnej drogi miło-

²¹ Por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 7.

ści, przez którą Papież rozumie doświadczenie chrześcijanina jako obywatela, który daje świadectwo odwiecznym wartościom chrześcijańskim w kontekście politycznym, gospodarczym i kulturalnym. Uczestnictwo w życiu obywatelskim swojego kraju oznacza dla chrześcijanina dawanie świadectwa prawdzie o miłości Chrystusa do człowieka. Jest to miłość, która z krzyża dosięga każdego i staje się historią poprzez działanie człowieka, miłość ludzi wolnych i silnych, z ich talentami, pasjami i kompetencjami, lecz także z ich nędzą i kruchością. Jednym słowem, ludzi wolnych i silnych, ale również nieświadomych i omylnych, niedoskonałych, lecz zdolnych do doskonalenia się, do przekraczania własnych granic w dążeniu do realizacji racjonalnych oczekiwań i budowania instytucji, w których poprzez świadectwo będą mogli wykazać płodność dobra i jałowość zła.

Model poliarchiczny oparty na zasadzie pomocniczości może zostać zrealizowany na poziomie światowym przez wzmocnienie już istniejących i działających władz oraz instytucji międzynarodowych zgodnie z zasadą anty-perfekcjonizmu, zalecającą przede wszystkim wykorzystywanie doświadczeń i wprowadzanie zmian drogą reform. Podmioty takie, zajmujące się problemami rozwoju, cywilizacji i światowego dobrobytu, już istnieją: Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy, Światowa Organizacja Handlu, która zastąpiła Układ Ogólny w sprawie Taryf Celnych i Handlu, Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa, Międzynarodowa Agencja Energii Atomowej, Europejska Organizacja Badań Jądrowych CERN oraz różne agencje Organizacji Narodów Zjednoczonych. Instytucje te powstały w różnym czasie i rozwijały się na różne sposoby, a ich funkcjonowanie nie zawsze okazywało się skuteczne i nie zawsze było ono oparte na doświadczeniu. Z analizy ich działań można jednak wywnioskować, jakie reformy należy przeprowadzić oraz jakie luki wypełnić.

Ten poliarchiczny schemat pozwala uniknąć koncentracji władzy w jednym rządzie światowym o bardzo szerokich, dyskrejonalnych i nieokreślonych zadaniach (którego nie pochwała się ani w *Pacem in terris*, ani tym bardziej w *Caritas in veritate*) oraz różnicować kryteria podejmowania decyzji przez władze międzynarodowe zależnie od ich misji. Wydaje się, że taki właśnie model wyłania się z encykliki *Pacem in terris* czytanej w świetle *Caritas in veritate* oraz z filozofii Antonia Rosminiego²² i Luigiego Sturzo²³, a także z teorii społecznej gospodarki rynkowej²⁴ i z modelu konkurencji w ujęciach mających różne, jakkolwiek zbieżne nachylenia, zaproponowanym przez

²² Zob. A. R o s m i n i, *Filosofia della politica*, Città Nuova, Roma 1978.

²³ Zob. S t u r z o, dz. cyt.

²⁴ Zob. S. C a s s e s e, *Chi governa il mondo?*, Il Mulino, Bologna 2013.

Wolfganga Euckena, Wilhelma Röpkego, Alfreda Müllera-Armacka, Luigiiego Einaudiego i Ezia Vanoniego²⁵.

Pokój jest koniecznym warunkiem rozwoju, jednocześnie jednak, podobnie jak wolność, wymaga codziennego zaangażowania wszystkich, aby instytucje sprzyjające autentycznemu doświadczeniu pokoju mogły się rozwijać i umacniać.

*

W Orędziu na czterdziesty siódmy Światowy Dzień Pokoju papież Franciszek podjął temat braterstwa, wskazując je jako fundament pokoju. W wypowiedzi tej obecny Papież proponuje klucz do interpretacji procesów politycznych, które odczytuje w świetle antropologii chrześcijańskiej. Braterstwo interpretuje jako relację, której miarę stanowi miłość Osób Trójcy Świętej, a za jej fundament uznaje Krzyż, który nazywa „miejscem» z a p o c z ą t k o w a n i a braterstwa”²⁶. Ojciec Święty pisze: „Historia Kaina i Abla uczy, że ludzkość ma wpisane w sobie powołanie do braterstwa, ale także dramatyczną możliwość zdrady tego powołania. Świadczy o tym codzienny egoizm, tkwiący u podstaw wojen i licznych niesprawiedliwości. Rzeczywiście wielu ludzi umiera z rąk braci i sióstr, którzy nie potrafią uznać swego braterstwa, to znaczy tego, że są istotami stworzonymi dla wzajemności, dla komunii i dla daru”²⁷.

Niech słowa te staną się inspiracją do krótkiej refleksji nad relacją instytucjonalnej drogi miłości – by posłużyć się wyrażeniem Benedykta XVI – do budowania pokoju. W rozważaniach tych trzeba pamiętać o wezwaniu papieża Franciszka, który ostrzega przed ryzykiem sprowadzenia pokoju do rozwiązań technicznych, pozbawionych idealizmu²⁸. Z drugiej strony nie wolno przyjmować perspektywy utopijnej, oderwanej od danych historycznych, które zawsze mają charakter przygodny i procesualny. W istocie potrzeba, by złożony system znany pod nazwą „global polity”²⁹, w warunkach, na jakie pozwala zdrowy realizm, zajął się „global governence”, staje się coraz pilniejsza. Przyczyni się to do tworzenia instytucji subsydiarnych i poliarchicznych – i pozwoli zapobiec powstaniu „niebezpiecznej władzy uniwersalnej typu monokratycznego”³⁰.

²⁵ Por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 57.

²⁶ F r a n c i s z e k, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 I 2014 *Braterstwo podstawa i drogą do pokoju*, nr 3.

²⁷ Tamże, nr 2.

²⁸ Por. tamże, nr 10.

²⁹ Zob. C a s s e s e, dz. cyt.

³⁰ B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 57.

Wydaje się, że w ostatnich latach to właśnie ciągle rozłam w stosunkach międzynarodowych przyczyniają się do ponownego odkrycia najgłębszego sensu słowa „pokój”. Dążenie do stworzenia porządku, który byłby gwarancją trwałego pokoju, nie powinny jednak prowadzić do inicjowania niemożliwych do realizacji projektów, jak na przykład światowa władza polityczna. Z jednej strony – jak głosi Sturzo – bieg historii wyprzedza wszelką zaplanowaną przez człowieka równowagę, z drugiej zaś po latach obsesyjnej koncentracji na państwie jako centrum i motorze życia międzynarodowego pojawiają się nowe badania, w których dostrzega się coraz większą rolę instancji niebezpośrednio politycznych, takich jak religia, które wpływają na dynamikę procesów politycznych, określają je i przenikają.

Słowa papieża Franciszka, które, wskazując na relacje braterskie, przywracają pokojowi jego najbardziej autentyczny sens i fundament, pozwalają żywić nadzieję, że pokój, wolny od naleciałości ideologicznych, które zbyt długo obciążały jego pojmowanie, może ponownie stać się centrum uwagi – już nie jako wznoszony z trudem sztandar, lecz jako narzędzie budowania porządku. Porządek ten „opiera się [...] na prawdzie, musi być realizowany według nakazów sprawiedliwości oraz ożywiany i doskonalony przez miłość wzajemną, a ponadto nie naruszając wolności, powinien przyczyniać się do wytwarzania coraz większej równowagi społecznej”³¹.

Te słowa encykliki *Pacem in terris* mają duże znaczenie i chociaż zostały napisane w klimacie geopolitycznym bardzo różnym od obecnego, to jednak nie tracą aktualności jako źródło, z którego można zaczerpnąć nie mętłą retorykę pokoju, lecz inspirację do tworzenia prawdziwie pokojowych instytucji. Dlatego jeśli napotykamy dziś na deficyt strukturalny w „global polity” i w jej „governance”, nie można wierzyć, że uda się go uzupełnić za pomocą sztucznych, nieadekwatnych i przez to szkodliwych konstrukcji.

Encykliki *Pacem in terris*, *Dignitatis humanae*, *Caritas in veritate* (aby wymienić tylko te trzy dokumenty) zachęcają katolików do rozważania problemu pokoju w odniesieniu do kontekstu globalnego, kontekstu, którego nie można zredukować do działań rządów (ang. governments), do polityki. Podkreślają potrzebę silnego dążenia do „governance” o charakterze subsydiarnym i poliarchicznym, gdzie miłość będzie realizowana w bezpośrednim kontakcie z bliźnim.

Powracając zatem do zawartych między innymi w *Pacem in terris* rozważań na temat niemożliwości rozwiązania problemu uniwersalnego dobra wspólnego na drodze politycznej, w obrębie wspólnot publicznych, i łącząc te rozważania z ogłoszoną niedawno encykliką papieża Franciszka *Lumen fidei*, należy wskazać na ryzyko zaufania „natychmiastowym rozwiązaniom

³¹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 37.

i propozycjom, które blokują nas na drodze³², na którą wkroczyła ludzkość. Jest to droga i zarazem historyczny proces tworzenia wielorakich instytucji politycznych, gospodarczych i kulturalnych – z pewnością naznaczonych przygodnością i grzechem, lecz jednocześnie niezbędnych dla współlistnienia i moralnego wzrostu osób w wolności i odpowiedzialności.

Unikanie nieadekwatnych rozwiązań i budowanie pokoju na fundamencie braterstwa należą zatem do wyzwań, przed którymi dzisiaj stajemy. Przede wszystkim – jak przypomina papież Franciszek – nie wolno pozwolić, „by skradziono nam nadzieję³³, lecz trzeba także pilnować, by rozwiązania te nie były oderwane od faktów historycznych, by nie dokonywano ich na zasadzie fragmentacji czasu, zapominając o jego procesualnym wymiarze. Wymiar ten – o czym przypomina Sturzo – wymaga ciągłego działania reformatorskiego.

Czas poddany fragmentacji postrzegać można w kategoriach czysto przestrzennych, jego „części” stają się wtedy bezczasowym miejscem, w którym osoba jest uważana za środek do realizacji celów, nie zawsze odpowiadających jej godności. Polityczne kategorie konserwatyzmu i progresizmu, gdy negują procesualny wymiar historii i głosząc arbitralną „konieczność”, sprzeciwiają się wolności ludzkiego działania. Konstruktivistyczny historycyzm stanowi ich wspólny teoretyczny grunt, na którym porządek ulega utrwaleniu.

Innymi słowy, w ramach instytucji konieczna jest refleksja skupiająca się nie tylko na zarządzaniu zwyczajnością, lecz także zwrócona ku przyszłości. Refleksji tej powinno towarzyszyć działanie. Chrześcijańskie przeżywanie społecznej natury człowieka nie jest nigdy przygodą statyczną, definitywnie określoną, lecz pozostaje doświadczeniem procesualnym i dynamicznym, ponieważ „w przestrzeni krystalizują się projekty, czas natomiast zawsze kieruje ku przyszłości i pobudza do tego, aby iść z nadzieją³⁴.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

³² Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 57.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.