



KACPER KOZŁOWSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

 <https://orcid.org/0000-0001-5018-8994>

e-mail: kkozowski888@wp.pl

AKSJOLOGIA ENCYKLIKI *PACEM IN TERRIS* JANA XXIII I JEJ RELEKTURA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM PAPIEŻA FRANCISZKA

The axiology of Pope John XXIII's encyclical *Pacem in terris*
and its relevance to the social teaching of Pope Francis

Abstrakt: W artykule autor dokonuje analizy aksjologicznej encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII celem ukazania katalogu wartości, zapewniającego zdaniem papieża pokój na świecie. Siłą rzeczy musiała być to aksjologia uniwersalna i ponadkonfesyjna, aby mogli ją zaakceptować nie tylko katolicy. W toku prowadzonych rozważań autor wskazuje główny korpus zasad i wartości, na których ma opierać się papieska wizja powszechnego pokoju oraz ukazuje, w jaki sposób wiele idei bliskich Kościołowi odnajduje swoje zastosowanie w humanizmie, a koncepty laickie zostają uwzniośnione poprzez odwołanie się do Objawienia chrześcijańskiego. Wskazuje to na nowatorską reinterpretację doktryny społecznej Kościoła dokonanej przez Jana XXIII. W drugiej części artykułu autor zwraca uwagę na relekturę *Pacem in terris* i obecnej w niej wizji aksjologicznej pokoju w nauczaniu społecznym papieża Franciszka zawartym zwłaszcza w adhortacji *Evangelii gaudium* i encyklice *Fratelli tutti*. Kreśli paralele pomiędzy „czworobokiem Janowym” i wielościanem Franciszka, które stawiają pytania o ciągłość doktryny społecznej Kościoła.

Słowa kluczowe: *Pacem in terris*, aksjologia, pokój, Franciszek, nauczanie społeczne, wielościan.

KACPER KOZŁOWSKI – mgr teologii, student filozofii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Tytuł magistra uzyskał w 2023 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podstawie rozprawy: „Maryja jako wizerunek prawdziwej filozofii w świetle encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mariana Kowalczyka SAC.

Abstract: In the article, the author analyzes the axiological analysis of the encyclical *Pacem in terris* of John XXIII with the aim of showing the catalog of values, ensuring, according to the Pope, peace in the world. It necessarily had to be a universal and supra-confessional axiology, so that it could be accepted not only by Catholics. In the course of his reflections, the author identifies the main body of principles and values on which the papal vision of universal peace is to be based and shows how many ideas close to the Church find their application in humanism, and secular concepts are elevated by reference to Christian revelation. This indicates John XXIII's innovative reinterpretation of the Church's social doctrine. In the second part of the article, the author draws attention to the reinterpretation of *Pacem in terris* and the axiological vision of peace present in it in the social teaching of Pope Francis contained especially in the exhortation *Evangelii gaudium* and the encyclical *Fratelli tutti*. He draws parallels between John's "quadrangle" and Francis "polyhedron", which raise questions about the continuity of the Church's social doctrine.

Key words: *Pacem in terris*, axiology, peace, pope Francis, social teaching, polyhedron.

Encyklika *Pacem in terris* została ogłoszona 11 kwietnia 1963 r. na krótko przed śmiercią Jana XXIII. Jest często odbierana jako swoisty testament papieża ze względu na to, że był to ostatni wydany przez niego dokument o takiej randze. Ta okoliczność jak również fakt, że motywem napisania encykliki o pokoju były wydarzenia „kryzysu kubańskiego” z 1962 r. rzutują oczywiście na hermeneutykę tego dokumentu. Jest on zaliczany w katolickiej nauce społecznej do tzw. encyklik społecznych, które wyznaczają linię nauczania Kościoła na temat życia społecznego. *Pacem in terris* jest pod wieloma względami wyjątkowa na tle innych encyklik tego rodzaju. Odbiła się bowiem szerokim echem nie tylko w środowisku katolickim, ale została entuzjastycznie przyjęta przez przedstawicieli innych religii oraz gremia międzynarodowe. Świadczy to o tym, że zaprezentowany został w niej kodeks wartości zupełnie uniwersalny, możliwy do przyjęcia przez większość ówczesnego świata. Nie dociekamy w tym miejscu, które wyrazy aprobaty były szczere, a które okazały się tylko gestem dyplomatycznej uprzejmości.

Pokój jako wartość koordynowana. Moralna koncepcja prawa naturalnego

Dokument papieski, jak sama jego nazwa wskazuje, traktuje o pokoju. Składa się on ze wstępu i pięciu części, które po kolei zostaną omówione

pod kątem zaprezentowanej w nich wizji aksjologicznej. Pokój nie jest jednak tutaj, jakby mogło się wydawać, wartością samą w sobie. Jest za to efektem konkretnego porządku aksjologicznego, od którego trwałości zależy także trwałość samego pokoju. Jest on zatem wartością koordynowaną przez inne. Wskazuje na to pełen tytuł encykliki brzmiący: *Pacem in terris. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*. Co istotne w pełnym tytule występuje także adres, do kogo kierowany jest ów dokument. Standardowo w przypadku encyklik mamy formuły typu: „Do patriarchów, arcybiskupów i biskupów oraz ordynariuszy innych miejsc, pozostających w jedności i wspólnocie ze Stolicą Apostolską. Do duchownych i całego ludu Bożego”. Tu oczywiście też je znajdziemy, ale zaraz po nich następuje adresat do tej pory nigdy nie używany w dokumentach kościelnych: *Bonae voluntatis hominibus* (PT, Adres).

Jan XXIII przekazuje przesłanie zawarte w encyklice także „ludziom dobrej woli”, co mocno podkreśla jej powszechny wymiar. Poza tym wyraża przekonanie, że istnieją wartości, które są ogólnoludzkie i ponadkonfesyjne. We wstępie papież uzasadnia to poprzez odwołanie się do porządku ustanowionego przez Boga (PT, n. 1), którego składową jest właśnie pokój. Mamy tu więc *de facto* przywołanie starej doktryny prawa naturalnego, która jest również przestrzenią dla wszelkiego postępu (technologicznego, społecznego itd.). Tym samym także rozwój nie jest wartością autonomiczną i bezwzględną. Celem postępu nie może być sam postęp. Pamiętajmy, że w momencie pisania encykliki trwała „zimna wojna” i wyścig zbrojeń. Jest to doświadczenie ważne w tym kontekście. Postęp został bowiem w tym przypadku wyabstrahowany z korpusu prawa naturalnego. Stał się niejako nieograniczonym postulatem prawa natury, które Jan XXIII opisuje jako prawo brutalne, nienastawione na współpracę i pokój, lecz rywalizację (PT, n. 6). Przechodzi przez to oczywiście konkretna antropologia, gdzie człowiek jako *imago Dei* (PT, n. 3) posiada rozumową oraz wolitywną możliwość zapanowania nad instynktami. Jest więc w pewnym sensie ponadnaturalny, gdyż w innym wypadku niemożliwe byłoby jakiekolwiek funkcjonowanie czy nawet zafunkcjonowanie społeczeństwa. Realizację prawa naturalnego umożliwia człowiekowi sumienie, którego autonomię papież w duchu kantowskim (skorelowaną z odpowiedzialnością) wyraźnie zaznacza (PT, n. 5). Pojawia się więc pierwszy filar z prezentowanego porządku aksjologicznego, gwarantującego pokój. Mianowicie wolność, której kwestia zostanie omówiona bardziej szczegółowo w pierwszej części dokumentu. Istotne na

razie jest to, że to od partycypacji ludzkiego sumienia w prawie naturalnym nadanym przez Boga zależeć będzie kwestia pokoju. Wolność sumienia pozwala bowiem na niepodporządkowanie się naturalnemu porządkowi. W takim razie jak każde złamanie prawa ma to swoje konsekwencje. Próba zlekceważenia prawa grawitacji raczej kończy się źle. Podobnie jest z prawem naturalnym. Notoryczne łamanie go prowadzi do poważnego zachwiania porządku i w rezultacie do wojny. W ten sposób wstęp w istocie zarysowuje nam po pierwsze moralną koncepcję prawa naturalnego, a nie przedstawia go tylko jako legislacyjnego konstruktu. On jest wtórny. Po drugie to w oparciu o prawo naturalne ma być tworzone prawo międzynarodowe (*ius gentium*) (PT, n. 7). Sens jest więc taki: porządek aksjologiczny jest pierwotny wobec porządku ściśle prawnego. Przed wojną ratują nie umowy międzynarodowe, ale po pierwsze sumienia.

Wizja stosunków międzyludzkich opartych na koncepcji praw człowieka

W części pierwszej encykliki jest mowa o tym, jak należy ułożyć stosunki międzyludzkie, a służyć temu mają prawa i obowiązki człowieka. Wpływają one przede wszystkim z godności każdej osoby ludzkiej jako istoty rozumnej oraz wolnej. Ten fakt uprawomocnia nie tylko przyrodzone roszczenia każdej jednostki, ale jednocześnie nadaje im rangę zobowiązującą inne jednostki. Stanowi to podstawę tworzenia wszelkich społeczności w myśl ewangelicznej złotej reguły: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7, 12). Na gruncie świeckiego humanizmu zasada ta nie jest niczym nadzwyczajnym, bo jedynie pierwotną wersją imperatywu kategorycznego Kanta, który zlaicyzował, czy po weberowsku powiedzielibyśmy odczarował (Weber, 1994, 86) tę ewangeliczną radę. Papież jednak zauważa, że nie powinno się jej traktować jako zasady autonomicznej, bo jest to ze szkodą dla głębi tejże reguły. W świetle teologii zyskuje ona bowiem donioślejszy wymiar powszechnego braterstwa w Chrystusie. Prawa i obowiązki dotyczą się wszystkich osób, a więc ich nieprzestrzeganie jest uderzeniem także w osobę Boga, jest wykroczeniem przeciwko jego prawu, jest grzechem. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Złota reguła zawiera więc w sobie bardzo poważną sankcję, której jej zlaicyzowana wersja jest pozbawiona. W ten sposób wykładnia chrześcijańska znacząco wzmacnia powszechny humanizm i właściwie ratuje go, gdy braterstwo

międzyludzkie przestaje istnieć w warunkach wojny. Papież pośród podstawowych praw ludzkich wymienia: prawo do życia, do godnego życia, do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego oraz prawego sumienia, prawo do wyboru stanu życia oraz swobodnego życia rodzinnego (jako podstawowej komórki społecznej), prawo do godnej pracy i płacy, prawo do własności prywatnej, prawo do zrzeszania się, prawo do emigracji i imigracji, prawo do udziału w życiu publicznym, prawo do ochrony swych praw. Jan XXIII zaznacza również, że udziału w tych prawach nie można odmawiać grupom dotąd dyskryminowanym: klasie robotniczej, kobietom, mniejszościom. Analogicznie prawom tym odpowiadają bezpośrednio obowiązki przestrzegania takich samych uprawnień innych jednostek, ale także pewne pośrednie obowiązki (PT, n. 29). Przykładowo z prawa do własności prywatnej wynika szereg obowiązków społecznych (jałmużna, społeczne użytkowanie itp.). To skorelowanie praw i obowiązków tworzy ów porządek społeczny, który jest jednocześnie naturalny. Zauważmy, że dochodzi tu do utożsamienia prawa naturalnego z prawami człowieka.

W ten sposób Jan XXIII chce ocalić sens wielokrotnie podważanego i już w jego czasach nieuznawanego prawa naturalnego w kształtującej się koncepcji praw człowieka. „Kaźde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą” (PT, n. 30). Aby ten gmach porządku społecznego mógł być budowany potrzeba współpracy ogólnoludzkiej. Konieczne są więc wartości koordynujące i wzmacniające pokój, czyli prawda, wolność, sprawiedliwość i miłość. Prawda o godności ludzkiej, wolność w realizowaniu tej prawdy, sprawiedliwe i zarazem miłosierne jej realizowanie (PT, n. 37). Najgłębsze swe uzasadnienie ten porządek znajduje w Bogu, który jest prawdą niezmienną i stałą o człowieku, bo sam w swej wolności stał się człowiekiem, aby zaprowadzić sprawiedliwość na wzór doskonałej wspólnoty miłości Trójcy (PT, n. 38). Tym samym gwarant transcendentny jest gwarantem najpewniejszym, bo nie podlega ludzkiej przewrotności. Korelacje praw i obowiązków ludzkich wraz z koncepcją praw człowieka jako innej nazwy prawa naturalnego wyłożone w pierwszej części dokumentu stanowią jeden z najistotniejszych elementów w całej encyklice.

Wizja władzy koniecznej do realizacji dobra wspólnego

Druga część encykliki poświęcona została należytemu stosunkowi między obywatelem a władzą polityczną, czyli państwem. Papież stwierdza, że konieczne dla utrzymania porządku społecznego jest sprawowanie przez kogoś władzy (PT, n. 46), podobnie jak Bóg sprawuje poprzez swoją Opatrzność władzę nad światem. Następuje tutaj jednak rewizja twierdzenia, że każda władza pochodzi od Boga. Zasada ta nie ma już legitymizować osoby władcy, ale motywować go do postępowania zgodnie z prawem nadanym przez Boga. W ten sposób i tylko w ten władca ma możliwość uczestniczenia we władzy Boga. Gdyby zaś wydawał zarządzenia niezgodne z porządkiem naturalnym, to nie mogą mieć one mocy obowiązującej dla obywateli (PT, n. 51, ale zwłaszcza n. 61). Zaprezentowana więc zostaje po raz kolejny hierarchia, w której to prawo naturalne, mające swe źródło w Bogu jest wyżej niż prawo stanowione. Rolą władzy jest jedynie pomoc w realizacji dobra wspólnego. Po to również ludzie zrzeszają się w społeczności, a w końcu w państwa, aby tę zasadę właśnie wdrażać (PT, n. 54).

Jan XXIII stara się zdefiniować, czym właściwie jest dobro wspólne. Czyni to za pomocą normy personalistycznej sformułowanej przez Piusa XI (MbS, n. 41; DR, n. 29), mówiącej, że nie może ono godzić w dobro poszczególnych osoby. W związku z tym dobro wspólne należałoby określić jako „sumę tych warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość” (PT, n. 58). Widzimy, więc że dobro wspólne w tym rozumieniu ma brać za swój cel rozwój holistyczny człowieka, a więc nie można powołując się na tę zasadę ograniczać ludzkich potrzeb duchowych (PT, n. 59). Jest to definicja bardzo ważna, którą nie raz wykorzysta następca Jana XXIII – Paweł VI, mówiąc o potrzebie zrównoważonego rozwoju, choćby w encyklice *Populorum progressio*. Troska o dobro wspólne jest w ten sposób głównym zadaniem władzy oraz zasadą, która jest ponadideologiczna, tzn. wymaga niejednokrotnie wdrażania rozwiązań, które mogą być zakwalifikowane jako postulaty prawicowe czy lewicowe (PT, n. 64). Papież unika więc jednoznacznego opowiedzenia się za jakimś konkretnym ustrojem czy programem politycznym, bo nie taka jest jego rola. Kościół nigdy nie może zajmować się tylko częścią (*pars*, partią), bo inaczej sprzeniewierzyłby się swej powszechnej naturze (Skobel, 2021, 179–203). Zresztą za takim ogólnym nakreśleniem jedynie zasad społecznych i państwowych (trójkopodział władzy) przemawiają również przesłanki pragmatyczne, które zresztą papież podaje (PT, n. 68 i n. 71). Na

zakończenie tego rozdziału Jan XXIII podkreśla jeszcze, że dla zachowania porządku społecznego i godziwego ustroju państwowego konieczne jest respektowanie praw człowieka (PT, n. 75).

Wizja współpracy między narodami i państwami

W trzeciej części to wszystko co zostało napisane w poprzednich, czyli ów porządek naturalny, w którego centrum są prawa człowieka, realizowany dla dobra wspólnego w społeczeństwach zwanych państwami zostaje przeniesione na poziom międzynarodowy (PT, n. 80 i 84). Papież postuluje egalitaryzm narodowy i państwowy, co oznacza, by uznać taką samą godność poszczególnych społeczeństw narodowych i ich przyrodzone prawo do istnienia, pomimo widocznych różnic rozwojowych. Ma to zachęcić państwa rozwinięte do większego wkładu w dobro wspólne społeczeństwa międzynarodowego (PT, n. 86 i 88). Jest to wymóg prawdy, która powinna być uznawana w relacjach między podmiotami geopolitycznymi. Kolejną zasadą regulującą stosunki międzynarodowe jest wymóg sprawiedliwości, która domaga się uznawania wzajemnych praw i obowiązków wspólnot państwowych (PT, n. 91). Nie jest więc dopuszczalne wzbogacenie się materialne czy terytorialnie jednego państwa kosztem innego. Dobro wspólne jednego narodu nie może wyniszczać drugiego. Papież, aby mocniej podkreślić potrzebę sprawiedliwości przywołuje tu stwierdzenie św. Augustyna: „Jeśli wyrugować sprawiedliwość, to czymże staną się państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników” (Augustyn, 1977, 223).

Jan XXIII apeluje również o poszanowanie mniejszości etnicznych przez państwa, w których one funkcjonują. Nie należy traktować ich jako wrogów wewnętrznych, a z drugiej strony one same nie powinny poddawać się wszelkiego rodzaju nacjonalizmom, lecz starać się koegzystować i inkulturować (PT, n. 96 i 97). Zasady prawdy i sprawiedliwości między państwami mogą się realizować tylko w wypadku, gdy państwa wyzbędą się egoizmu, a troskę o własne dobro wspólne będą postrzegać w solidarności z dobrem wspólnym całej wspólnoty międzynarodowej (PT, n. 98). Aby to uczynić potrzeba swobodnej wymiany handlowej, która mogłaby znieść rozbieżności pomiędzy ziemią, kapitałem i stosunkiem ludności do miejsc pracy. Oczywiście wolna wymiana handlowa nie może spowodować, że biedniejsze kraje padną łupem agresywnego kapitalizmu (PT, n. 101 i 102). Należy również pochylić się nad losem uchodźców politycznych oraz zarobkowych i umożliwić im, jeśli jest to zgodne z dobrem własnej społeczności, godny pobyt w obcym państwie. Nie

tracą oni swych ludzkich praw, mimo że być może ich ojczyzna je im odebrała (PT, n. 103 i 106). Koniecznym jest również dążenie do rozbrojenia. Wyścig zbrojeń, który papież obserwował, promowany był paradoksalnie pod hasłem zachowania pokoju (PT, n. 110). Jednak Jan XXIII zauważa, że uzasadnienie to jest błędnym kołem, które przy technice jądrowej sprawia, że będziemy żyć w permanentnym strachu (PT, n. 111). Wzajemne powiększanie i napędzanie potencjału zbrojeniowego państw zdradza, że współpraca międzynarodowa opiera się na nieufności. Prawdziwy zaś pokój nie może być budowany na takim fundamencie (PT, n. 113). Ponadto papież zauważa, że powiększanie arsenału wojennego pożera ogromne środki, które mogłyby posłużyć pomocy krajom biedniejszym (PT, n. 109). Postulat całkowitego rozbrojenia jest tutaj radykalny, ale nie pacyfistyczny, bo nie jest rozwiązaniem samym w sobie. Jest rezultatem przyjętych wcześniej zasad wolności, sprawiedliwości i dobra wspólnego. Na nich powinien się opierać pokój, a nie na zbrojeniach. Współpraca międzynarodowa zasadza się również na tym, by kraje bogatsze pomagały tym biedniejszym, ale nie w sposób neokolonialny, lecz szanując ich wolność i suwerenność (PT, n. 125). Naczelną jednak zasadą w stosunkach międzynarodowych musi być miłość, która pozwoli inaczej rozwiązywać konflikty, a nie za pomocą wojen (PT, n. 126 i 127). Podobnie miłość koordynuje współpracę pomiędzy narodami i państwami, nie pozwalając na potraktowanie jednej ze stron w sposób przedmiotowy.

Wizja wspólnoty ogólnoludzkiej i rola katolików w jej budowaniu

Przedostatnia część stanowi podsumowanie omówionych wcześniej wątków i ukazuje sposób ich wzajemnego powiązania w skali ogólnoswiatowej. Zjawisko globalizacji wymaga, a nawet wymusza współpracę pomiędzy państwami. Zależności są tak głębokie i wielopoziomowe, że już nie bez znaczenia dla wspólnoty światowej jest wojna czy niepokój w jakimkolwiek kraju (PT, n. 130). Z tego względu wszystkie narody i państwa zobowiązane są podjąć wysiłki na rzecz dobra wspólnego rodziny ludzkiej (PT, n. 131). Zauważmy, że papież stopniowo w tym dokumencie przenosi pojęcie rodziny, które naturalnie jest podstawowym i najbliższym nam doświadczeniem na poziomie światowym. Z socjologicznego punktu widzenia wydaje się to być zupełnie nieuprawnione, lecz ma to cel moralny. Takie utożsamienie świata z rodziną od razu bowiem przedstawia nam naszą hierarchię wartości. Obowiązki wobec rodziny stają się tym samym obowiązkami wobec ludzkości i odwrotnie.

Postawione są niejako na równi, przez co świadomość odpowiedzialności poszczególnych jednostek za losy ludzkości jest znacznie większa. Jan XXIII uważa, że ma w tym pomóc ustanowienie jakiejś formy powszechnej władzy publicznej, bo tego domaga się porządek naturalny i moralny (PT, n. 137). Podobnie jak to było na mniejszą skalę w państwach. Nie może być ona jednak narzucona siłą ani wybrana przez tylko kilka podmiotów (PT, n. 138). Zasadą działania takiej władzy, tak jak w przypadku władzy państwowej, powinno być dobro wspólne, które także nie może pomijać osoby ludzkiej, mimo że ma wymiar światowy (PT, n. 139). A więc musi ona dbać o zachowanie praw człowieka. Ponadto winna ona postępować w myśl zasady subsydiarności, sformułowanej jeszcze przez papieża Piusa XI (QA, n. 80). Nie ma ona na celu ograniczania suwerennych kompetencji poszczególnych państw, ale czuwanie nad zrównoważanym rozwojem krajów i wspólnot narodowych (PT, n. 141). To wszystko sprawia, że odnosimy wrażenie, iż Jan XXIII pisze tu po prostu o Organizacji Narodów Zjednoczonych i rzeczywiście w ostatnich punktach odnosi się do niej, lecz nieco krytycznie. Papież oczywiście docenia samą ideę tej organizacji i jej działania, zwłaszcza uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PT, n. 144). Jednakże widzi również pewne obawy związane z być może brakiem uzasadnienia nadprzyrodzonego, boskiego charakteru praw ludzkich, które jest gwarantem ich obowiązywania bez względu na prawo stanowione, a nawet, gdy braterstwo międzyludzkie zostaje poważnie naruszone przez wojny. Deklaracja pokłada zaś zbyt duże nadzieje w samym prawie stanowionym.

Część piąta to wskazania duszpasterskie kierowane wprost do osób wierzących. Papież zachęca, by katolicy zdobywali kwalifikacje i chętnie włączali się w działalność publiczną, tak aby przepoić ją duchem chrześcijańskim (PT, n. 146 i 147). Mamy tu więc jasno zaznaczone, że sprawa utrzymania naturalnego, pokojowego porządku jest zadaniem właściwie ukształtowanych sumień ludzkich. Zawsze istnieje więc potrzeba pracy u podstaw, w której katolicy mają odgrywać istotną rolę w trosce o powszechne zbawienie (PT, n. 150). Wspomóc to zadanie ma wychowanie moralne i religijne, tak by zlikwidować bierność wyznawanej wiary (PT, n. 153). Wspólny wysiłek na rzecz dobra wspólnego jest ciągły i zakłada również współpracę z niechrześcijanami (PT, n. 156 i 157). Papież zachęca do takiej współpracy, jednak również przestrzega, że nigdy nie może naruszyć ona wolności chrześcijańskiego sumienia. Poza tym katolicy powinni odnosić się do osób niepodzielających ich poglądów i przekonań w sposób życzliwy. Szanować osoby, ale nie błędy, które wyznają (PT, n. 158). W tym kontekście następuje również bardzo ważne zalecenie,

aby umieć odróżniać złe ideologie czy filozofie od możliwych do przyjęcia proponowanych przez nie rozwiązań praktycznych (gospodarczych, politycznych itd.) (PT, n. 160). Jest to słynny kazus postrzegania każdego, kto uważa jakiś rodzaj współposiadania dóbr za komunizm. Sam zresztą Jan XXIII był tak nazywany przez nieprzychylne mu osoby. Katolicy na stanowiskach nie mogą również zapomnieć o kierowaniu się prawem naturalnym oraz przestrzeganiu przykazań boskich. Kościół sam natomiast ma prawo do wypowiedzania się w kwestiach społecznych, gdy dotyczą one moralności (PT, n. 161). Te wszystkie działania i trudy podejmowane dla utrzymania porządku nie mogą mieć ponadto charakteru rewolucji, lecz powinny dokonywać się stopniowo, ewolucyjnie (PT, n. 162). Na koniec papież jeszcze raz wyklada swoją główną myśl społeczno-polityczną zbudowaną na fundamencie swojego *ordo caritatis*, który zaczyna się od rodziny, poprzez państwa, relacje między krajami aż po włączenie się w ogólny trud rodziny ludzkiej na rzecz pokoju. Co ważne, jest to porządek realizowany równolegle, a nie tak jak dotychczas rozumiany w kategoriach pewnej stopniowości (Tomasz z Akwinu, 1967, 75).

„Uważamy zatem, że do najważniejszych zadań ludzi wielkodusznych należy zaprowadzenie – w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności – nowego układu stosunków społecznych między poszczególnymi obywatelami – między obywatelami i ich państwami, między samymi państwami oraz między poszczególnymi ludźmi, rodzinami, zreszceniami i państwami z jednej strony, a społecznością ogólnoludzką z drugiej. Nie ma zaiste szczytniejszego zadania nad wprowadzenie w ten sposób prawdziwego pokoju wedle ustanowionego przez Boga porządku” (PT, n. 163).

Czy *Pacem in terris* to aksjologiczna utopia?

Osoby, zwłaszcza niezwiązane z Kościołem katolickim mają przeważnie problem, jeśli chodzi o jakieś skategoryzowanie *Pacem in terris*. Konfesyjny termin „encyklika” jest im obcy, dlatego próbują ująć dokument Jana XXIII w bardziej znajome formy. Narzucają się tu takie gatunki jak choćby: manifest, odezwa, protest, program polityczny itp. Nie sposób również nie zastosować do treści encykliki kategorii utopii. To o czym pisze papież, zwłaszcza w części o rozbrojeniach i współpracy międzynarodowej, wydaje się być czymś zupełnie nierealistycznym. Może taka wizja zachwycać, ale jednocześnie przygnębiać z racji ludzkiej niezdolności do jej zrealizowania. Zresztą każda aksjologia, każdy katalog wartości, a to głównie jest treścią *Pacem in terris*, ma w sobie coś z utopii z dwóch powodów. Po pierwsze ma za cel przedstawić pewną hierar-

chę aksjologiczną, której jeszcze nie ma, inaczej bez sensu byłoby ją tworzyć. Po drugie ma ona przecież doprowadzić do konkretnej rzeczywistości, której również jeszcze nie ma, a więc do nie-miejsca, owego *u-topos* (Kiereś, b.r.w.) [17.07.2024]. Pod tym względem można więc mówić o encyklice papieża jako utopii. Poza tym utopijność zawsze była właściwa chrześcijanom, szczególnie w pierwszych wiekach, kiedy oczekiwano ponownego nadejścia Chrystusa, a Paweł Apostoł wyrażał w swych listach to doniosłe napięcie między nastaniem i nadejściem królestwa Bożego (1Kor 15, 22–24; 1Tes 2, 19), które można by ująć w słowach „już i jeszcze nie”. To napięcie widać także w *Pacem in terris*. Fundamentem światowego pokoju jest ostatecznie i pierwotnie pokój serca, który człowiek osiąga we wspólnocie z Bogiem. Dlatego Jan XXIII świadom, że sam wysiłek ludzki nie jest w stanie podołać tak wzniosłemu, a nawet utopijnemu zadaniu, zachęca, aby powierzyć ten trud Chrystusowi, który przecież przyszedł dać nam pokój. Musimy mieć świadomość, gdy analizujemy encyklikę *Pacem in terris*, że choć bez wątpienia jest to pewna wizja, to nie jest ona wizją ani polityczną, ani społeczną, ani też gospodarczą, choć zawiera w sobie wszystkie te elementy. Jest motywacją i zachętą do działań na rzecz pokoju, który nie jest wartością samą w sobie, lecz jest efektem postępowania według konkretnego katalogu wartości, opartym na Objawieniu chrześcijańskim. Jest więc to specyficzna wizja pokoju, która chce go nam dać, ale „nie tak jak daje świat” (J 14, 27).

Czworobok Jana i wielościan Franciszka

Papież Jan XXIII w *Pacem in terris* zaprezentował wizję pokoju opartego na konkretnie rozumianych wartościach wskazanych już w tytule encykliki: prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Tworzą one porządek moralny, który ma generować pokój. Od tego czasu w doktrynie społecznej Kościoła ten spójny projekt pokojowego współistnienia ludzi, narodów i państwa nazywa się nierzadko „czworobokiem Janowym” (Gočko, 2016, 282) dla podkreślenia wizji aksjologicznej, jaka się za nim kryje. Tymczasem papież Franciszek w swoim nauczaniu społecznym często odwołuje się do bryły geometrycznej, jaką jest wielościan. Czy ma on coś wspólnego z „czworobokiem Janowym”? Przyjrzymy się pokrótce recepcji koncepcji zawartej w *Pacem in terris* w nauczaniu Franciszka.

Pierwszym ważnym dokumentem, w którym pojawia się figura wielościanu, jest adhortacja *Evangelii gaudium*. Papież przeciwstawia ją modelowi kuli, pisząc:

„Modelem nie jest kula, która nie przewyższa części, gdzie każdy punkt jest tak samo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim. Modelem jest wielościan, odzwierciedlający zbieg wszystkich jego elementów, które zachowują w nim oryginalność. Zarówno działalność duszpasterska, jak i działalność polityczna mają na celu zebranie w takim wielościanie tego, co najlepsze [...]. Jest to jedność ludów, które w porządku uniwersalnym zachowują swoje indywidualne rysy. Jest to ogół osób w społeczeństwie szukającym dobra wspólnego, prawdziwie obejmującego wszystkich” (EG, n. 236).

Zauważmy w jakim kontekście przywoływany jest ów wielościan, a mianowicie w trzecim rozdziale adhortacji zatytułowanym: *Dobro wspólne i pokój społeczny*. Jest to jeden z dwóch rozdziałów o tematyce społecznej znajdujących się w tej adhortacji, gdyż większość poświęcona jest rzecz jasna ewangelizacji. W tym właśnie rozdziale papież wykłada cztery zasady (sic!) prowadzące do pokoju, wskazując, że wynikają one z nauki społecznej Kościoła (EG, n. 221). Są to hasła: czas przewyższa przestrzeń, jedność przeważa nad konfliktem, rzeczywistość jest ważniejsza od idei, całość przewyższa część. Gdy wczytamy się, co one oznaczają dla papieża, to okazuje się, że stanowią pewną reinterpretację „czworoboku Janowego”. Zasada „czas przewyższa przestrzeń” dotyczy sfery ludzkiej aktywności, a więc wolności. Mówi o napięciu między chwilą obecną a przyszłością. Nasuwa się tu przywoływane już wcześniej doświadczenie „już i jeszcze nie”, które ma stanowić w rozumienia Franciszka ograniczenie dla rozpasanej, egoistycznej wolności nastawionej na natychmiastowy efekt i interes, być może nawet chwilowo porządkujący rzeczywistość, ale za to bez poszanowania wolności innych (EG, n. 223). To właśnie jest nieuprawnione przedłożenie przestrzeni (chwilowego ładu) nad czas (proces, dialog, dobro wspólne). „Jedność przeważa nad konfliktem” to w istocie powiedzenie, że miłość pozwala przewyciężyć różnicę. Papież nie mówi tu o pacyfistycznym wstręcie do wszelkiego konfliktu, bo stanowi to w jego mniemaniu przejaw ignorancji. Z drugiej strony Franciszek przestrzega przed zbytnim wciąganiem się w konflikt, tak, że znika nam z oczu perspektywa jedności (EG, n. 227). Tylko postawa miłości pomaga nam odpowiednio „przyjąć” konflikt w pracy na rzecz większej jedności. „Rzeczywistość jest ważniejsza od idei” to hasło zachęca nas do stanięcia w prawdzie, a nie uciekania w świat koncepcji i abstrakcji polityczno-gospodarczych. Papież przypomina, że aby tworzyć właściwe idee nie można być odrealnionym, nie można być ślepym na problemy ludzkości i dawać jej rady (EG, n. 232). Nawet co do zasady dobre rady nie będą mogły wówczas zyskać miano prawdziwych, jeśli nie będą uwzględniać

złożonej rzeczywistości. Prawda musi być w tym sensie zawsze „wcielona” w świat na wzór Syna Bożego. Ostatnia zasada głosi, że „całość przewyższa część” i dotyczy ona rozumienia pojęcia sprawiedliwości. Franciszek wydaje się sprzeciwiać jednostronnemu i wybiórczemu traktowaniu ulpianowskiej definicji nakazującej oddać każdemu, to co mu się należy. Sprawiedliwość nie jest dobrem tylko nielicznych, ale jednocześnie nie może być również dobrem każdego, jeśli nie stanowi dobra dla innych. Papież dotyka tu na moment pojęcia dobra wspólnego jako najwyższej formy sprawiedliwości. W tym duchu pisze słowa, które przypominają parafrazę definicji dobra wspólnego zawartą w *Pacem in terris*: „Całość jest czymś więcej niż część i czymś więcej niż ich prosta suma. Tak więc nie należy być zbyt obsesyjnym na punkcie spraw ograniczonych i szczegółowych. Trzeba zawsze poszerzać spojrzenie, by rozpoznać większe dobro, przynoszące korzyści wszystkim” (EG, n. 235). W takim też kontekście pojawia się słynny wielościan w punkcie 236 adhortacji *Evangelii gaudium* jako model ilustrujący ostatnią zasadę Franciszka oraz ideę dobra wspólnego, która łączy się z wizją powszechnego braterstwa ludzkości. Jednak stanie się on z czasem sztandarową figurą w nauczaniu społecznym papieża Franciszka, streszczającą jego aksjologię i najważniejsze idee. Bowiem już w encyklice *Fratelli tutti*, a więc w encyklice stricte społecznej papieża, pojawi się on kilkakrotnie w kluczowych momentach (FT, n. 144; 145; 190; 215) jako paradygmat dialogu międzyludzkiego (także międzyreligijnego), układania stosunków społecznych i kulturowych.

* * *

Podsumowując, należy stwierdzić, że encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII niewątpliwie była dokumentem przełomowym na arenie międzynarodowej jak i w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego. Zaproponowana w niej aksjologia pokoju oparta na czterech wartościach: prawdy, wolności, miłości i sprawiedliwości dała asumpt nie tylko idei ponadkonfesyjnego braterstwa ludzkiego oraz myśli ekumeniczno-pastoralnej na Soborze Watykańskim II, ale także wpisała się w nauczanie społeczne Kościoła. Dowodem tego jest reinterpretacja katalogu wartości *Pacem in terris* zawartego w tzw. czworoboku Janowym dokonana przez papieża Franciszka w *Evangelii gaudium* i *Fratelli tutti*. Przeprowadzona przez nas analiza ukazała bowiem, że słynny paradygmat „wielościanu”, który stał się już symbolem pontyfikatu obecnego papieża, opiera się właśnie na „czworoboku Janowym”, stanowiąc jego zdaje się bardziej zniuansowaną wersję. Jan XXIII sam bowiem wskazał taki kierunek, gdyż jego propozycja była pod wieloma względami również bardzo perspektywiczna. Należałoby

więc może dla podkreślenia spójności obu wizji, mówić nie o czworoboku, a „czworościanie Janowym”. Czworościan zawsze jest przecież wielościanem. Ta prawidłowość geometryczna doskonale oddaje w tym przypadku rozwój doktryny Kościoła, która jest przecież żywa. Nasuwa się oczywiście w tym kontekście paralelna wątpliwość: czy więc każdy wielościan jest czworościanem? Nie. Należy jednak zwrócić uwagę, że papież Franciszek nie mówi za każdym razem o „jakimś” abstrakcyjnym wielościanie, lecz jest on w jego nauczaniu bardzo konkretny, opisany spójnie w różnych dokumentach, które wskazują, że w istocie nic nie stoi na przeszkodzie, aby był on czworościanem.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn z Hippony, 1977, *O Państwie Bożym*, Warszawa.
- Franciszek, 2013, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (EG), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii_24112013 [17.07.2024].
- Franciszek, 2020, Encyklika *Fratelli tutti* (FT), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/fratelli_tutti_03102020 [17.07.2024].
- Gocko J., 2016, *Troska Kościoła o pokój. Perspektywa teologicznomoralna*, „Verbum Vitae”, t. 30, s. 277–293.
- Jan XXIII, 1981, Encyklika *Pacem in terris* (PT), w: *Encykliki*, Warszawa, s. 49–80.
- Kiereś H., b.r.w., *Utopia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/u/utopia.pdf> [17.07.2024].
- Pius XI, 1937, Encyklika *Divini Redemptoris* (DR), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/divini_redemptoris_19031937 [17.07.2024].
- Pius XI, 1937, Encyklika *Mit brennender Sorge* (MbS), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/mit_brennender_sorge_14031937.html [17.07.2024].
- Pius XI, 1931, Encyklika *Quadragesimo anno* (QA), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931 [17.07.2024].
- Tomasz z Akwinu, 1967, *Suma teologiczna*, t. 16, London.
- Skobel S., 2021, *Kościół w Polsce a polityka. Nauka społeczna Kościoła o życiu politycznym*, w: *Miejsce i rola Kościoła w życiu społecznym. Współczesny obraz chrześcijaństwa w trzech krajach postkomunistycznych*, red. S. Skobel, R. Leśniak, Warszawa, s. 179–203.
- Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin.