

KS. ALOJZY MARCOL

## CHRZEŚCJAŃSKIE ZAŁĄŻKI ETOSU MIĘDZYNARODOWEGO

1. Konieczność wypracowania międzynarodowego etosu. — 2. Dziedzictwo starożytności. — 3. Chrześcijańskie orędzie uniwersalistyczne. — 4. Orędzie dzisiejszego Kościoła. — 5. Chrześcijański internacjonalizm.

Angielskie wyrażenie określa świat dzisiejszy jako „network”<sup>1</sup>. Na 1992 rok przewidziane jest dalsze pociągnięcie w tej „siatce” („dzianinie”): gospodarcza integracja Zachodniej Europy. Lecz i tam, gdzie procesy nie są tak zaawansowane, zależności między narodami uniwersalizują się i wywierają coraz realniejszy wpływ. Przez Europę przebiega geopolityczna granica między dwoma systemami. Lecz i na niej istnieją pewne oznaki zbliżenia, np. między Europejską Wspólnotą Gospodarczą i RWPG. W kwietniu 1987 roku M. Gorbaczow mówił w Pradze o „wspólnym europejskim domu od Atlantyku do Uralu”<sup>2</sup>.

Układy międzynarodowe można oczywiście oprzeć na narzuconej z zewnątrz przemocy. Jeśli mają funkcjonować bez wstrząsów, należy je jednak oprzeć na zasadach etyki. Tylko wtedy współzycie i zależność nie uwłaczają godności człowieka i narodów.

To, że sprawy etyczne zepchnięte zostały na margines, przypisuje się współczesnemu empiryzmowi. Działo się to wtedy, gdy życie gospodarcze, społeczne i polityczne coraz ściślej zespałało się z rozwojem techniki. Dewaluacja, a nawet porzucenie wartości przybierało niekiedy tragiczne wręcz rozmiary. W przeddzień trzeciego tysiąclecia rosną szanse odzyskania podstawowych wartości etycznych jako czynników, które zadecydują o przyszłych losach wielkiej rodziny ludzkości. Myśl i nadzieja ta ma wielkiego sprzymierzeńca w samej osobowej naturze człowieka i w orientacji jego sumienia ku wartościom, które są nieodzowne dla życia godnego człowieka w sensie zarówno indywidualnym, jak i społecznym<sup>3</sup>.

### 1. KONIECZNOŚĆ WYPRACOWANIA MIĘDZYNARODOWEGO ETOSU

Za koniecznością wypracowania międzynarodowego etosu przemawia szereg problemów, z którymi konfrontowana jest dziś ludzkość. Domaga się etosu samo przetrwanie ludzkości. Zawisło ono od etycznej odpowiedzialności pojedynczych ludzi. To nie tylko jednostki na szczytach władzy politycznej mogłyby wywołać kosmiczną katastrofę, choć w machinę wojenną wmontowano już nieco mecha-

<sup>1</sup> L. Schneider, *Soziale Vernetzung*, Regensburg 1988, 9: „Im englischen Sprachraum ist der Begriff 'network' wohl schon längere Zeit von grosser Bedeutung... Im Wort 'network' stecken zwei Aspekte: einmal 'Netzwerk'; damit wird statisch das Ergebnis eines Prozesses beschrieben. Hierfür werden auch die Wörter 'pattern' 'Muster' oder 'structure' 'Gebäude', 'Organismus', 'Struktur', 'Anordnung', 'Gefüge' gebraucht, ein anderes Mal 'Netzarbeit' im Sinne von 'Vernetzung'. Damit ist ein dynamisches Moment ausgesprochen“

<sup>2</sup> Por. Fr. J. Bauer, *Das „gemeinsame Haus Europa“*, „Wiener Blätter zur Friedensforschung“, 1988, nr 56, 10; por. A. McNulty, *A Note on Human Rights and Global Citizenship*, tamże, 1988, nr 55, 22-24.

<sup>3</sup> Por. R. Weiler, *Logos und Ethos*, w: A. Klose - H. Schambeck - R. Weiler, *Das neue Naturrecht*, Berlin 1985, 9-19.

nizmów kontrolnych, lecz mogłyby ją wywołać także genetyczne manipulacje. Ludzkość wraz z postępowaniem naukowo-technicznym narażona jest na szereg rodzajów śmiertelnie poważnego ryzyka. Z tym ryzykiem musi się nauczyć żyć. Będzie to jednak możliwe tylko dzięki etycznej odpowiedzialności wpływowych ludzi<sup>4</sup>.

Za potrzebą etosu międzynarodowego przemawiają również inne racje. Odmowa pomocy dla regionów świata nawiedzonych klęską nieurodzaju lub głodu, albo wsparcia dla krajów rozwijających się równałaby się odmowie prawa do życia w stosunku do poważnej części ludzkości. Podobnie nadmierne eksploatowanie bogactw naturalnych mogłoby prowadzić do niesłychanych napięć, a nawet spowodować prawdziwy holocaust ludzkości.

Na nieodzowność etosu międzynarodowego wskazuje także rosnące poczucie godności ludzkiej i związanych z tym praw ludzkich, które sprawia, że każdy akt politycznej czy społecznej samowoli niemal natychmiast trafia przed „trybunał” ludzkości (por. przesiedlanie ludności wiejskiej w Siedmiogrodzie, sprawa Ormian w Nagórnej Karabachii). W ludzkości rozwinęła się świadomość i poczucie wartości etycznych, w świetle których osądza się każdą totalitarną władzę i jej poczynania. M. H u b e r zwraca uwagę, że osobisty i kolektywny etos są sobie szczególnie bliskie w wyobrażeniach wierności i wiarygodności. Te zdają się być wyjątkowo głęboko zakotwiczone w duszy ludzkiej, tak iż działania odczuwane jako zdrada czy oszustwo uchodzą za zasługujące na najwyższe napiętnowanie. Ludzka komunikacja wydaje się być tylko tam możliwa, gdzie panuje przynajmniej minimum zaufania<sup>5</sup>.

Tej nowej świadomości ludzkości odpowiadają także pewne ruchy na obszarze niepolitycznym. Można tu wymienić choćby inicjatywy niesienia cywilnej pomocy krajom Trzeciego Świata, ruchy na rzecz pokoju i praw człowieka (Amnesty International) czy różne towarzystwa naukowe<sup>6</sup>.

Ludzkość, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebuje dziś norm zdolnych do pokierowania współżyciem narodów, jeśli ma ono uniknąć niebezpieczeństwa fałszywego pod względem organizacyjnym i duchowym rozwoju społecznego. Muszą to jednak być normy ewidentne, bo tylko takie mogą liczyć na posłuch. Obecnie stosunki międzynarodowe, a razem z nimi zasady współżycia, rozciągają się na cały glob ziemski, obejmując ludy i terytoria, na których w następstwie zróżnicowania religii, ideologii i stopnia kultury panują także zróżnicowane założenia etyczne.

Tymczasem do istoty etosu, który można by nazwać międzynarodowym i który mógłby mieć moc obowiązującą, należy, aby — nawet wśród tych zróżnicowanych założeń — został on wszędzie zaakceptowany. Ważne jest przy tym przebadanie religii pod kątem ich treści mających znaczenie dla takiego globalnego etosu<sup>7</sup>. Wydaje się, że chrześcijaństwo ma w sobie załączki międzynarodowych form etosu.

## 2. DZIEDZICTWO STAROŻYTNOŚCI

Myśl, aby całą ludzkość złączyć w jedność, by współżycie narodów było przyjazne, a przynajmniej pokojowe, zajmowała ludzi już od dawna. Jak długo jednak

<sup>4</sup> Por. R. Weiler, *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft*, Berlin 1986, 27.

<sup>5</sup> Por. M. Huber, *Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos*, w: H.D. Wendland (red.), *Politik und Ethik*, Darmstadt 1969, 365.

<sup>6</sup> Por. R. Weiler, *Soziale Krise und soziale Erneuerung*, *Wissenschaft und Weltbild* 28(1975), nr 1, 65.

<sup>7</sup> Por. M. Huber, art. cyt., 357-358.

przestrzenne odległości między poszczególnymi narodami trudne były do pokonania i choćby z tego względu stosunki były tylko luźne, nie było mowy o wprowadzeniu porządku innego niż ten, że każdy naród w swoim kraju tworzył swoje państwo. To się dzisiaj zmieniło<sup>8</sup>.

Grecka starożytność przyczyniła się o tyle do poznania, że ludzkość stanowi jedność, iż wypracowała w swojej filozoficzno-etycznej antropologii jednolite pojęcie człowieka. Poważną skazą greckiej myśli antropologicznej była jednak odmowa człowieczeństwa niewolnikom i tzw. barbarzyńcom. Zdaniem Arystotelesa, w skład państwa wchodził tylko wolni Grecy. Jakieś „polis” przekraczającej granice greckiej społeczności politycznej w kierunku uniwersalistycznie pojętej ludzkości Grecy jednak nie znali. Idea jedności rodzaju ludzkiego pozostała ideą czysto filozoficzną nawet wtedy, gdy stoicy po raz pierwszy mówili o „uniwersalnym państwie”. A. Verdross twierdzi, że stoicy, mówiąc o „uniwersalnym państwie”, mieli na myśli czystą ideę bez jakiegokolwiek jej odniesienia do politycznej rzeczywistości, chyba że w poszczególnym przypadku miano na uwadze ówczesne, relatywnie uniwersalne Imperium Romanum<sup>9</sup>. Taką bowiem identyfikację uniwersalistycznego państwa z Imperium Romanum można później spotkać w rzymskiej filozofii prawa<sup>10</sup>. Wspólne prawo rzymskie, obowiązujące narody zamieszkałe wokół basenu Morza Śródziemnego, z biegiem czasu stało się zresztą wzrocom dla chrześcijańskiej społeczności ponadnarodowej, w skład której wchodzić miały wszystkie chrześcijańskie kraje.

### 3. CHRZEŚCIJAŃSKIE ORĘDZIE UNIWEKALISTYCZNE

Objawienie Starego i Nowego Testamentu pojmuje człowieka jako istotę wplecioną w uniwersalną solidarność i to w sensie zarówno horyzontalnym, jak i wertykalnym. W Starym Testamencie liczyło się jeszcze „pochodzenie” i przynależność do narodu wybranego. W Nowym Testamencie Chrystus oddaje życie „za wielu” (Mt 26,28). Wszyscy, którzy się solidaryzują z Jezusem, odziedziczą zbawienie, a każdy człowiek jest przez wiarę wezwany do nowego życia w Chrystusie. Przedłużenie zaś posłannictwa Chrystusa „dla budowania jednego ciała” (por. Ef 4,12) stanowi Kościół, dokonujący tego przez chrzest, udzielany Żydom i Grekom, niewolnikom i wolnym (por. 1 Kor 12,13; Ga 3,28). Nowy Testament powołanie do dziecięstwa Bożego pojmuje w sposób uniwersalistyczny: wszyscy, którzy pełnią wolę Bożą, są przybranymi dziećmi Bożymi (Rz 8,14 nn; Ga 4,6), zaś pomiędzy sobą wszyscy ludzie są braćmi (1 J 3,10 nn; Ga 3,26 nn)<sup>11</sup>.

Pierwsze konkretne wskazania, dotyczące rodziny narodów, znajdujemy dopiero u św. Augustyna. Do czasów Augustyna chrześcijańskie idee podobieństwa do Boga i braterstwa wszystkich ludzi nie znajdowały swego odpowiednika w poli-

<sup>8</sup> Por. O.v.Nell-Breuning, *Internationale Ordnung*, Stimmen der Zeit 104(1979), 581.

<sup>9</sup> Por. A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien 1963, 48.

<sup>10</sup> Por. M.T. Cicero, *De civitate*, cap. VI, 13.

<sup>11</sup> Por. R. Weiler, *Christlicher und marxistischer Internationalismus*, w: W. Weiler - V. Zsifkovits, *Unterwegs zu Frieden*, Wien-Freiburg-Basel 1973, 235-236; por. I. Kiss, *Humanisierung der internationalen Beziehungen aus dem Aspekt der Theologie*, Wiener Blätter zur Friedensforschung, 1986, 46/47, 46; Kiss nieślusznie stwierdza pod adresem rzymskokatolickiej teologii: „Es ist ein beachtenswerter Unterschied zur römisch-katholischen Theologie, die die Tendenz hat, die Humanisierung der internationalen Beziehungen nicht so sehr religiös und theologisch abzuleiten, sondern nur eher ethisch, und das von der Lehre über Naturrecht“

tyce<sup>12</sup>. Musi to dziwić, skoro chrześcijaństwo — inaczej niż religie antycznego świata — mocą orędzia biblijnego przeznaczone było na religię uniwersalistyczną i internacjonalistyczną, nie związaną z żadnym państwem ani ze specyficzną kulturą. Chrześcijaństwo niejako „z urodzenia” wyposażone było w „obywatelstwo świata”<sup>13</sup>. Augustyn okazuje się też pierwszym krytykiem rzymskiego imperializmu i jego mocarstwowych podbojów<sup>14</sup>. Uważał on, że dla międzynarodowego porządku lepszą rzeczą byłoby istnienie liczniejszych małych państw, które żyłyby w zgodnym sąsiedztwie obok siebie. Argumentuje on przy tym, że istnieją trzy kręgi lub stopnie ludzkiej społeczności: dom, państwo, okrąg ziemi (domus, urbs, mundus)<sup>15</sup>. Wielość państw wcielonych we wspólnotę narodów może żyć i współżyć ze sobą, kierując się prawem. A. Verdross słusznie domyśla się w tym miejscu u św. Augustyna początków chrześcijańskiej doktryny tzw. prawa narodów<sup>16</sup>.

Rozwój idei chrześcijańskiego internacjonalizmu przebył na Zachodzie długą drogę wśród napięć politycznej rzeczywistości i filozoficzno-teologicznej myśli. Choć czasem wyglądało na to, że wspiera swoimi argumentami panujące struktury polityczne, rozum, sumienie i wiara działały nieustannie w kierunku wytworzenia kształtu rzeczywistości politycznej godnej człowieka. Chrześcijaństwo ukazywało ograniczony charakter władzy państwowej, uzasadniając to godnością ludzką<sup>17</sup>.

Inaczej niż Augustyn Tomasz z Akwinu rozwijał naukę o państwie w oparciu o Arystotelesowską „societas perfecta”. Jakoś nie dostrzegął on żadnej dynamiki w kierunku uniwersalistycznej społeczności narodów i dobra wspólnego w wymiarze światowym<sup>18</sup>. Głosił jednakże jedność rodzaju ludzkiego, wskazując na wspólne pochodzenie człowieka i na grzech pierworodny, dotyczący wszystkich. Ze społecznej natury człowieka wnosił, że wszyscy ludzie są równi w swojej godności<sup>19</sup>.

W średniowiecznej ideologii państwa jednakże tkwił już w sposób ukryty inny internacjonalizm. Była to mianowicie idea (społecznej) sprawiedliwości i godności ludzkiej po myśli Objawienia. J. Höffner pisze o „ciągu w kierunku uniwersalności”, który pomimo przejętej od starożytnego Rzymu imperialnej identyfikacji państwa i Kościoła, zaznaczał się jako trend w stronę całej ludzkości. Autor przypomina przy tym koncepcję zawartą w „Monarchii” Dantego, który śnił o uni-

<sup>12</sup> We wczesnej patrystyce zaczątki teologicznej koncepcji uniwersalnego porządku spotykamy np. u św. Grzegorza z Nazjanzu (De pace I). Nie rozwijano ich jednak dalej i dlatego pozostały politycznie bezskuteczne.

<sup>13</sup> H.P. Bahrdt, *Wege zur Soziologie*, München 1966, 52 powie: „In seiner frühesten Zeit verbreitete sich das Christentum in den Hafentädten des Mittelmeeres, in denen ein von überall zusammenströmmendes Völkergemisch wohnte... Blut und Boden sind dem Christentum keine religiösen Kategorien... Niemand verbietet den Christen, in die Welt hinauszuziehen“

<sup>14</sup> A. Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 15: „Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt... Multum enim ad istam latitudinem imperii eam (deam) cooperatam videmus, quae faciebat iniuriosos, ut essent cum quibus iusta bella gerentur et auferetur imperium“

<sup>15</sup> Tamże, IV, 15: „...essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium“

<sup>16</sup> Por. A. Verdross, dz. cyt., 67.

<sup>17</sup> O. v. Nell-Breuning, art. cyt., 591: „Jederzeit hat die Kirche mit Nachdruck betont, wie hoch Gott den Wert und die Würde des Menschen achtet... Leider hat die Kirche lange Zeit sich den Menschenrechten gegenüber Zurückhaltung auferlegt; sie wollte unbedingt den Eindruck vermeiden, als ob sie deren revolutionäre Herkunft sanktionierte, über diesen Stolperdraht hat sich erst Johannes XXIII in seiner Enzyklika *Pacem in terris* hinweggesetzt“

<sup>18</sup> Por. *Summa theologiae* I-II, q. 90, a. 2.

<sup>19</sup> Por. tamże, I, q. 96, a. 3.

wersalnym „orbis christianus“ w uniwersalnej monarchii i uniwersalnej rodzinie narodów, gdzie szanowano by godność i wolność człowieka i gdzie nie byłoby już nędzy i wojny<sup>20</sup>.

Większą siłę przebicia, a nawet polityczną skuteczność zyskała chrześcijańska koncepcja człowieka i jej implikacje braterstwa w okresie renesansu w nurcie chrześcijańskiego humanizmu u takich autorów, jak Pico della Mirandola, Tomasz More, Mikołaj Kuzańczyk czy Erasmus z Rotterdamu, zwłaszcza jednak w hiszpańskiej scholastyce schyłku średniowiecza<sup>21</sup>. Decydujący wpływ wywarła szkoła w Salamance. Według jej, przynajmniej teoretycznych, ustaleń w granicach tego „orbis christianus“ nie wolno już było prowadzić „sprawiedliwej“ wojny. Święte Cesarstwo na swoich krańcach jednak ustawicznie jeszcze toczyło „sprawiedliwe“ boje z pogańskimi Maurami i mahometanami, gdy nagle, wraz z odkryciem Ameryki, na horyzoncie pojawiły się nowe „pogańskie“ państwa i narody, czyli istniało pełne prawo do wojny, o ile sprzeciwiałyby się one chrześcijańskiemu misjonowaniu<sup>22</sup>.

Problemy kolonizacji Nowego Świata tymczasem pociągnęły za sobą nieprzewidziane „przebudzenie chrześcijańskiego sumienia w sprawach międzynarodowych“<sup>23</sup>. Przewodzili w tym względzie przede wszystkim dominikanie. Skutkiem ich działalności była pierwsza etyka społeczna, zwana wówczas „etyką kolonialną“, która przewidywała prawne zrównanie Indian z osiedleńcami hiszpańskimi. Znalazła ona wyraz w ustawach, jakie cesarz Karol V ogłosił 20 XI 1542 roku, a którym drogę uTORował papież Paweł III, ogłaszając w 1537 roku ekskomunikę na wszystkich, którzy ośmieliliby się odbierać Indianom wolność i własność<sup>24</sup>.

Zaistniałą sytuację teoretycznie uchwycił i opracował przede wszystkim Franciszek de Vitoria oraz Franciszek Suarez<sup>25</sup>. Wskazywano, że według prawa natury tzw. pogańskie narody są tak samo suwerenne jak narody chrześcijańskie. W miejsce teokratycznie pojętego „orbis christianus“ jako nowa więź jednocząca jawi się prawo, jednakowe dla wszystkich państw, mające siłę wiążącą zarówno w stosunku do chrześcijan, jak i do pogan. Oznaczało to ograniczenie suwerenności państw, lecz nie jak dotychczas przez koncepcję uniwersalnego państwa pod przewodnictwem określonego suwerena, lecz przez prawo narodów (*ius gentium*). O politycznej wymowie doktryny Franciszka de Vitoria może świadczyć fakt, że cesarz z powodu podnoszonych w uniwersytecie w Salamance wątpliwości i zastrzeżeń co do legalności jego roszczeń w stosunku do Ameryki wystosował ostry list do tamtejszego uniwersytetu<sup>26</sup>. F. de Vitoria jako pierwszy nazwał prawo

<sup>20</sup> Por. J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, Trier 1947, 15 nn; O.v. Nell-Breuning, art. cyt., 582 zaznacza krytycznie, że wyobrażenie owego 'orbis christianus' dalekie było od rzeczywistości: „Der vermeintlich 'christliche' Erdkreis war nicht die Welt, sondern nur ein kleiner Teil der Erdoberfläche; auch die römische Papstkirche umfasste - spätestens nach der Trennung des Ostens vom Westen - bei weitem nicht die ganze Christenheit“

<sup>21</sup> Por. I. Kiss, art. cyt., 45.

<sup>22</sup> Por. J. Höffner, dz. cyt., 52 nn.

<sup>23</sup> Por. R. Weiler, *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft*, 35.

<sup>24</sup> Por. J. Höffner, dz. cyt., 154.

<sup>25</sup> Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987, 142-146; por. P. Hadrossek, art. *Vitoria Francisco de*, LThK t. X, 823-825; por. E. Elorduy, art. *Suarez Francisco de*, LThK t. IX, 1029-1031.

<sup>26</sup> Tekst listu zamieszcza J. Höffner, dz. cyt., 223-224.

regulujące stosunki między wszystkimi narodami „ius inter gentes“ To ius inter gentes jako pisane już prawo miało stanowić podstawę dla „una res publica“ ludzkości.

Bardzo wyraźnie o jedności całej rodziny państw opartej na prawie narodów mówi także Franciszek Suarez, który z kolei jako pierwszy użył określenia „dobro wspólne ludzkości“<sup>27</sup>. Aby to dobro osiągnąć, państwa powinny żyć ze sobą w sprawiedliwości i pokoju. Dobro wspólne ludzkości konstytuuje się nie jak dawniej pod wpływem bezpośredniej władzy papieża i cesarza, lecz w oparciu o pewną specyficzną jedność narodów (aliqua unitas), przy czym powinna to być jedność polityczna i moralna (politica et moralis)<sup>28</sup>.

F. de Vitoria próbował nawet sformułować materialną treść tego „ius inter gentes“ Powinno ono obejmować prawo do imigracji i osiedlania się (opracował przy tej okazji pierwszą teorię prawa obcokrajowców), prawo do wolności handlu (jego zdaniem, wspólnota narodów stanowi naturalną wspólnotę). Zaliczył tu także prawo do płynącej wody, zaś morza i porty poczytywał jako wspólną własność<sup>29</sup>. Suarez zaś wskazywał na możliwość powstania organizacji tej wspólnoty narodów, a jako jawny brak piętnował niedoskonałość stosunków między narodami, tak iż „sporów pomiędzy suwerenami nie można rozstrzygać inaczej jak przez prowadzenie wojny, które jest sprzeczne z rozumem i wspólnym dobrem ludzkości, a zatem także niesprawiedliwe“<sup>30</sup>.

Po rozłamanie chrześcijaństwa zachodniego wskutek reformacji, a także pod wpływem kryzysu wiary wywołanego duchem Oświecenia, te niewątpliwie osiągnięcia katolickiej nauki społecznej, niestety, poszły w zapomnienie na niemal trzysta lat. Dopiero pod koniec XIX wieku zaczęły powoli powracać do łask.

Gdy za Leona XIII dochodzi do odrodzenia arystotelesowsko-tomistycznej filozofii społecznej, które potem wiedzie do rozwoju katolickiej nauki społecznej, częściej jeszcze słyhać nostalgiczne tęsknoty do minionych czasów, kiedy to narody chrześcijańskiego Zachodu łączyła „święta więź jedności“, a czynnik jednoczący stanowili papieże<sup>31</sup>. Mizerie tego czasu, brak sprawiedliwości i pokoju, przypisuje się porzuceniu nauki Chrystusa i nieposłuszeństwu wobec Kościoła. Leon XIII z aprobatą wspomina jeszcze utworzone przez papieży Sacrum Imperium jako instytucję jednoczącą narody<sup>32</sup>. Powtarza też arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję państwa jako społeczności doskonałej i w trosce o dobro ludzkości zastrzega dla Kościoła najwyższą władzę duchową. Natomiast zupełnie brak jest wzmianki na temat współpracy państw jako najwyższych nosicieli władzy doczesnej<sup>33</sup>.

Jeśli abstrahować od praktycznych poczynań papieża w sprawach pokoju podczas pierwszej wojny światowej, to w nowszych czasach w Kościele stosunkowo późno uświadomiono sobie wynikające z chrześcijańskiej prawdy o stworzeniu i odkupieniu uniwersalistyczne konsekwencje. Zdaniem J. Messnera, ze strony czynników kierowniczych w chrześcijaństwie nie uświadomiono sobie też, że

<sup>27</sup> F. Suarez, *De legibus* III, c. 20, nr 8: „bonum commune omnium nationum“; tenże, *De bello tractatus tertius. Disputatio XIII*, s. 6, n. 5: „bonum commune generis humani“

<sup>28</sup> Por. F. Suarez, *De legibus* II, c. 19, nr 9.

<sup>29</sup> Por. F. de Vitoria, *De Indis* III, 1-2; polski przekład: *O Indianach*, Warszawa 1954; por. J. Höffner, dz. cyt., 236 n.

<sup>30</sup> Cytowane według A. Verdross, dz. cyt., 98.

<sup>31</sup> Por. Leon XIII, *Inscrutabili Dei concilio*, 1878, nr 7.

<sup>32</sup> Por. Leon XIII, *Diuturnum illud*, 1881, nr 27.

<sup>33</sup> Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, 1885, nr 24.

„postęp kulturowy, gospodarczy i społeczny wszystkich narodów uzależniony jest od ich współpracy”<sup>34</sup>. Dopiero Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* poszerza spojrzenie o wymiar międzynarodowych porozumień i organizacji<sup>35</sup>.

W praktyce jednak pod protektoratem watykańskiej dyplomacji już wcześniej wzbierała fala międzynarodowych katolickich aktywności i organizacji, tyle że jeszcze silnie nacechowanych integryzmem. Mówiono nawet o „czarnej międzynarodówce” albo też o „białej międzynarodówce”, mając na myśli chrześcijańskie związki zawodowe. W 1923 roku doszło do powstania międzynarodowej organizacji tych ostatnich. Zasadniczo jednak były to związki ograniczające się do Europy<sup>36</sup>. Powstanie Akcji Katolickiej wyzwoliło następną falę międzynarodowych aktywności. Innym punktem wyjścia dla działań i współpracy międzynarodowej były agendy Caritasu i pomocy dla krajów rozwijających się.

#### 4. ORĘDZIE DZISIEJSZEGO KOŚCIOŁA

Pogłębione zrozumienie konieczności, a także możliwości współpracy międzynarodowej pojawia się w Kościele dopiero za Piusa XII. W 1942 roku podkreślał on związek pomiędzy zabezpieczeniem pokoju a międzynarodowym nastawieniem<sup>37</sup>. Obok pożądaney współpracy chrześcijan w międzynarodowych organizacjach papież zalecał pielęgnowanie międzynarodowego usposobienia w oparciu o treści wiary chrześcijańskiej<sup>38</sup>. W innym przemówieniu Pius XII rozważał przyczyny aktualności międzynarodowej współpracy i upatrywał je zarówno w głębokich przemianach czasu, w naturze człowieka, jak i w realizacji wspólnych jego zadań<sup>39</sup>. Narody nie unikną już takiej współpracy.

Zagadnienia społecznej sprawiedliwości jako międzynarodowy problem krystalizują się po raz pierwszy w encyklice Jana XXIII *Mater et Magistra*. Papież wskazuje, że istnieją na świecie narody żyjące w dobrobycie i takie, które doświadczają gorzkiej nędzy (nr 157). Po omówieniu sposobów niesienia pomocy w tym względzie (przy czym podnosi rolę instytucji międzynarodowych) dochodzi on do jednoznacznego i uogólnionego wniosku, że „wszystkie narody powinny połączyć się w jedną wspólnotę, której poszczególni członkowie, świadomi swoich praw i obowiązków, zgodnie przyczyniać się będą do dobra wspólnego” (nr 174). Mowa jest także o potrzebie pielęgnowania „światowego porozumienia i współpracy” (nr 200-204).

Niezwykle ważnym dla naszej problematyki dokumentem jest encyklika *Pacem in terris*, w myśli której etyczne prawo naturalne dotyczy także relacji między państwami (nr 80). Tu Jan XXIII mówi już nie tylko o dobru wspólnym, lecz o „powszechnym dobru wspólnym” (nr 100). Należy w tym celu łączyć się między sobą i współpracować, aby rodzinie ludzkiej jako całości i ludziom z osobna wziętym już nie szkodzić, lecz pomagać. Wystarczającą podstawę, na której wszyscy ludzie mogliby się spotkać jako jedna „rodzina chrześcijańska” (nr 121), widzi Jan XXIII w porządku stworzenia i odkupienia.

<sup>34</sup> J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966, 666.

<sup>35</sup> Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*, 1931, nr 89.

<sup>36</sup> J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, 280-283.

<sup>37</sup> Por. AAS 1942, 142.

<sup>38</sup> Por. List z dnia 8 IV 1957 o znaczeniu międzynarodowym organizacji katolickich, w: Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII*, t. III, nr 6473.

<sup>39</sup> Por. Przemówienie do Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich, 1956, w: Utz-Groner, dz. cyt., t. III, nr 5391.

Myśl tę rozwija również Sobór Watykański II, wskazując na służebną postawę Kościoła wobec „jedności rodziny człowieczej” lub „jedności rodziny dzieci Bożych”<sup>40</sup>. Sobór podaje też pewne zarówno ogólne, jak i praktyczne wskazówki co do budowania międzynarodowej wspólnoty<sup>41</sup>.

Paweł VI te akcenty odważnie wzmocnił. Podniesiony przez Jana XXIII postulat „uniwersalnej władzy politycznej”<sup>42</sup> Paweł VI w sposób delikatnie stonowany podtrzymuje zarówno w swoim przemówieniu wygłoszonym w jesieni 1965 roku na forum Narodów Zjednoczonych, jak i w swojej encyklice *Populorum progressio*<sup>43</sup>. Jak wiadomo, Paweł VI faktycznie słowem i czynem bardzo popierał istniejące międzynarodowe organizacje, zwłaszcza ONZ.

Zgodnie z tą tendencją wzrosła w tym okresie także aktywność katolickich organizacji międzynarodowych. Dotyczyła ona głównie solidarnej pomocy dla krajów rozwijających się, na którą Paweł VI kładł szczególny nacisk<sup>44</sup>. Wielką wagę przywiązywał on do budzenia i wychowania sumienia świata do pokoju, wprowadzając w tym celu m.in. Światowy Dzień Pokoju<sup>45</sup>. Uważał, że nieodzowna w świecie solidarność zagrożona jest przede wszystkim przez nacjonalizm i ideologiczne konflikty. Ważną i znaczącą wypowiedzią na temat tej drugiej przyczyny zagrożenia jest jego List Apostolski *Octogesima adveniens*. Choć krytyka w tym Liście jest bardziej zróżnicowana, to jednak porusza się zasadniczo na linii wytyczonej w encyklice *Ecclesiam suam*, w której papież podkreślał rolę dialogu i współpracy między ludźmi. Uważał, że te dwie wartości wyznaczają linie polityczno-społecznych działań, które wiodą do solidarności całej ludzkości. W obrębie instytucji międzynarodowych przyczynią się one do wzmocnienia internacjonalizmu, a wśród światowych nurtów ideologicznych do dialogu i do wspólnej płaszczyzny wartości.

Wytyczone przez Pawła VI linie działania znajdują swoją kontynuację w pontyfikacie Jana Pawła II. Jego obejmujące cały świat podróże apostolskie unaczyniają powszechne posłannictwo Kościoła. Mimo socjalnych komponentów jego nauczania na temat praw ludzkich i społecznej sprawiedliwości, papież jednak ustawicznie podkreśla, że istotne posłannictwo Kościoła nie jest polityczne, a do rozwiązywania kwestii społeczno-politycznych nawołuje on kompetentne władze świeckie, które powinny to uczynić zgodnie z elementarnym porządkiem wartości etycznych i w świetle zasad Ewangelii.

W nauczaniu Kościoła międzynarodowa wspólnota występuje tym wyraźniej, im bardziej pod naporem dzisiejszych problemów Kościół nalega na sprawiedliwe

<sup>40</sup> Por. *Gaudium et spes*, nr 42; *Lumen gentium*, nr 9.

<sup>41</sup> Por. *Gaudium et spes*, nr 83-90.

<sup>42</sup> *Pacem in terris*, nr 137.

<sup>43</sup> *Populorum progressio*, nr 78. Zostały tu powtórzone słowa z przemówienia w ONZ: „Taka międzynarodowa współpraca, obejmująca cały świat, wymaga instytucji, które by ją przygotowywały, koordynowały i kierowały nią, póki nie zostanie ustanowiony powszechnie uznawany i trwały międzynarodowy porządek. Toteż z całego serca popieramy organizacje oficjalne, które zajęły się tą współpracą dla rozwoju i pragniemy, ażeby ich autorytet stale wzrastał. Mówiliśmy o tym do przedstawicieli Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku: „Waszym powołaniem nie jest jedynie związanie więzów braterstwa niektórych tylko narodów, ale zjednoczenie wszystkich ludów. Któż nie dostrzega konieczności stopniowego dojścia do ustanowienia światowego autorytetu, który byłby zdolny do skutecznego działania w dziedzinie prawnej i politycznej”

<sup>44</sup> Por. *Populorum progressio*, nr 43; por. A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, 150-152.

<sup>45</sup> Por. D. Squicciarini (red.), *Die Weltfriedensbotschaften Papst Paul VI*, Berlin 1979.



rozwiązanie międzynarodowych zagadnień rozbrojenia, zadłużenia, głodu czy wzajemnego zaufania<sup>46</sup>.

## 5. CHRZEŚCJAŃSKI INTERNACJONALIZM

Internacjonalizm ma stosunkowo krótką historię. Powstał on w drugiej połowie XIX wieku jako pojęcie polityczne i jurydyczne, zastępując pojęcie kosmopolityzmu. Oznaczał on wszystkie duchowo-kulturowe ruchy, które próbują przezwyciężyć granice nacjonalistycznych, kulturowych i narodowo-państwowych jednostek<sup>47</sup>. W internacjonalizmie można upatrywać antytezę instytucji państwa albo też współczesną ewolucję kosmopolityzmu, czyli dążenie do stworzenia społeczności i systemu gospodarczego bez struktur państwa. Tak pojęty internacjonalizm stanowiłby antytezę współczesnego nacjonalizmu. Dziś jednak trzeba mówić o internacjonalizmie w szerszym tego słowa znaczeniu, o ile mianowicie pojęcia tego używa się na określenie wszystkich dążeń do przezwyciężenia partykularyzmu, który stoi na przeszkodzie współpracy narodów i państw na rzecz dobra wspólnego.

Chrześcijański „internacjonalizm” ma za fundament prawo naturalne i podstawowe prawa ludzkie, o których lepsze poznanie i przestrzeganie należy zabiegać, prowadząc otwarty dialog i sponując zawsze dobrą wolę. Chrześcijański „internacjonalizm” jest wynikiem i wyrazem uniwersalistycznej orientacji chrześcijaństwa. Ideowe treści tych „internacjonalistycznych” tendencji chrześcijaństwa trafniej oddaje termin „uniwersalizm” niż „internacjonalizm”. Chrześcijański uniwersalizm jest zarówno wyrazem poszukiwania jedności rodzaju ludzkiego, jak i dążenia ponad wszelkimi instytucjonalnymi ograniczeniami do wspólnoty państw na świecie. Polityczne, ekonomiczne i kulturowe procesy są niewątpliwie warunkiem tego, nie stanowią one jednak istotnej podstawy uniwersalizmu. Znajduje się ona raczej w samej naturze człowieka. Istotowe wspólne pojęcie człowieczeństwa, które mogłoby być odniesione do każdej istoty ludzkiej, daje podstawę do panhumanistycznej kultury. Ono jedynie dostarcza wystarczającej bazy uniwersalnego humanizmu<sup>48</sup>.

Orędzie dzisiejszego Kościoła, który ze wszystkimi ludźmi dobrej woli gotów jest przyczynić się do powstania międzynarodowej społeczności, napotyka przy tym jednak na podobne „aspiracje” innych „internacjonalizmów”. Powinny one jednak najpierw udowodnić swoją zdolność do kooperowania, jak i wykazać swoją gotowość do zajęcia otwartych postaw, na których mogłaby się oprzeć idea jednej ludzkości. Szczególnie palący problem stanowi w tym wypadku tzw. internacjonalizm marksistowski. Przynajmniej do niedawna istniały powody, aby powątpiewać w jego zdolność do kooperacji, skoro we wszystkich procesach integracyjnych, nawet w papieskim nauczaniu, dopatrywał się reakcyjnych, a nawet kontrrewolucyjnych działań. Potwierdza to tylko panującą opinię, że internacjonalizm marksistowski jest światopoglądem wciąż jeszcze zamkniętym i niezdolnym do działań jednoczących.

24 II 1989 r.

<sup>46</sup> Por. O.H. Pesch (red.), *Einheit der Kirche-Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht*, Freiburg 1978.

<sup>47</sup> Por. M. Huber, *Prolegomena*, 354-355.

<sup>48</sup> Por. J. Messner, *Kulturethik*, Innsbruck 1954, 463; por. J.E. Hare - C.B. Joynt, *Ethics and International Affairs*, London 1982, 13-20.