

The Holy See as a Norm Entrepreneur: Fraternity, Solidarity, and Secularism in Pope Francis's Pontificate

Hrvoje ŠPEHAR¹

Abstract: This paper examines the papal discourse of Pope Francis as a site of norm entrepreneurship in contemporary world politics. Drawing on constructivist norm theory, Finnemore and Sikkink's model of the norm life cycle, and Manners' concept of normative power as a heuristic framework, it argues that Francis systematically translates Catholic social doctrine into universalistic normative frames—centred on fraternity, solidarity, and a post-secular engagement with the international order—thereby seeking to position the Holy See as a distinctive moral authority in global ethical discourse. The analysis proceeds through a qualitative discourse analysis of key papal documents produced between 2013 and 2025, including the encyclicals *Laudato Si'* (2015) and *Fratelli Tutti* (2020), the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (2013), the *Document on Human Fraternity* (Abu Dhabi, 2019), and selected addresses to the United Nations General Assembly and other international forums. Two analytical criteria guide the examination: lexical universalisation—the deployment of non-confessional vocabulary and the language of global rights and shared humanity—and secular accessibility, understood as the extent to which religiously grounded arguments are translated into a normative idiom accessible to secular interlocutors. The paper argues that the novelty of Francis's pontificate lies not in the substance of the norms it promotes, but in the discursive mechanisms through which Catholic ethical commitments are constructed as globally legible claims—a “discursive double address” that retains theological grounding while aspiring to universal normative resonance. The analysis operates at the level of norm emergence, reconstructing the discursive conditions under which post-secular norm entrepreneurship might become possible, rather than assessing its empirical impact on international normative expectations.

Keywords: Holy See, Pope Francis, norm entrepreneurship, constructivism, normative power, fraternity, solidarity, secularism

¹ Full Professor, University of Zagreb – Faculty of Political Science, Zagreb, Croatia. E-mail: hrvoje.spehar@fpzg.hr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7950-5471>.

Introduction

The Holy See is among the most distinctive actors in world politics. Among the least examined: a sovereign with diplomatic relations across most of the international system, a permanent observer at the United Nations, and the institutional voice of more than a billion believers, yet one whose mode of influence—exercised through moral authority and the articulation of norms rather than through material power—sits awkwardly within the categories that International Relations (IR) conventionally deploys. This paper takes the pontificate of Pope Francis (2013–2025) as a case through which to examine that mode of influence. Its guiding question is twofold: by what discursive mechanisms does Francis seek to convert the particular commitments of Catholic social doctrine into claims that aspire to universal, secular legibility; and does the discourse that results represent a genuinely post-secular innovation in international normative politics, or a strategic repackaging of Catholic particularism in a universalist idiom?

The argument advanced here is that the distinctiveness of Francis's pontificate lies not in the substance of the norms it promotes but in the discursive architecture through which they are advanced—what the paper calls a “discursive double address”: a manner of speaking that retains its theological grounding while framing its normative conclusions to be assentable on secular grounds. The claim is developed through a qualitative discourse analysis of papal texts produced across the pontificate, guided by two criteria—lexical universalisation and secular accessibility—and is pitched at the level of norm emergence rather than measured normative effect. The paper proceeds in four movements: it sets out a constructivist framework for the study of religious norm entrepreneurship; specifies its corpus and method; analyses the strategy across three normative frames—fraternity, solidarity, and post-secular engagement—and tests it against a deliberately adverse case, the devotional encyclical *Dilexit Nos*; and closes by drawing out the contribution and the questions that remain open.

Theoretical and Conceptual Framework

Describing the role of the Holy See in international relations, Mariano Barbato observes that, alone among religious actors, it represents more than a billion people, holds a special status at the United Nations and full diplomatic

relations with most states, and “acts as a norm entrepreneur in the global public sphere”, yet attracts almost no attention from IR scholars (Barbato 2013b, 27). The Holy See’s character as a “norm entrepreneur” is indeed manifested in numerous instances of international politics; yet it is frequently subject to ambiguous categorisations and comparisons with other actors in international relations. This paper therefore examines the papal discourse of Pope Francis as a site of norm entrepreneurship in world politics. It argues that Francis systematically translates Catholic social doctrine into universalistic normative frames—centred on fraternity, solidarity, and a post-secular engagement with the international order—thereby positioning the Holy See as a distinctive moral authority in global ethical discourse. Existing IR scholarship has tended to analyse the Holy See through the lens of diplomacy and international law, largely overlooking the question of how papal discourse functions as a vehicle of norm entrepreneurship—and whether Francis’s universalistic framing represents a genuinely post-secular innovation or a strategic repackaging of Catholic particularism. The contrast with earlier pontificates is instructive. John Paul II’s engagement with human rights discourse—most visible in *Redemptor Hominis* (John Paul II 1979) and *Centesimus Annus* (John Paul II 1991)—consistently grounded normative claims in explicitly Christological premises: human dignity derives from the Incarnation, rights are intelligible only within a framework of Christian anthropology. Benedict XVI’s critique of technocratic rationality in *Caritas in Veritate* (Benedict XVI 2009) similarly operated within an explicitly theological register, positioning reason as incomplete without faith rather than constructing arguments accessible to secular interlocutors on their own terms. Francis’s discursive innovation consists not in abandoning these premises but in systematically constructing a second register alongside them—one in which the same normative conclusions are presented as accessible to secular reason independently of their theological foundations. The shift is not doctrinal but architectural: from a single-address discourse grounded in Christian anthropology to the “discursive double address” this paper identifies as the distinctive feature of Francis’s pontificate.

The analysis draws on constructivist norm theory and deploys Manners’ concept of normative power as a heuristic framework (Manners 2002; 2008; 2009). The empirical basis of the paper is a qualitative discourse analysis of papal documents produced across the pontificate (2013–2025); the construction of the corpus, the analytical criteria, and the reading procedure are specified in the methodological discussion that opens the following section. The analysis focuses throughout on the mechanisms of normative framing through which Francis translates Catholic social doctrine into universalistic ethical language—

how concepts such as fraternity, solidarity, and secularism are constructed as globally legible claims rather than confessional imperatives, and how this discursive strategy positions the Holy See within, and in tension with, the secular normative architecture of international relations.

Within International Relations and within European studies, the constructivist conception of norms is well established. Against neoliberal and rationalist approaches, constructivists hold that norms co-constitute actors' behaviour and sustain a space of intersubjective meaning: international politics is shaped not only by the distribution of material power but by socially constructed meanings, identities, and norms (Saurugger 2014). This opens analytical space for actors whose influence derives less from military, economic, or territorial resources than from a capacity to shape legitimacy and political meaning—and, in the discursive variant, for treating discourse itself as the vehicle through which values are formed and dominant interpretations established. Risse's emphasis on communicative action is pertinent here: states act not only on the logic of consequences but on a logic of appropriateness, seeking to legitimise their conduct before the international community (Risse 2000).

Within this literature, a familiar distinction runs between regulatory norms, which govern the conduct of a given interaction, and constitutive norms, which shape actors' very identities (Saurugger 2014; Onuf 1989); norms, on Kratochwil's (1990) account, are not merely constraints on behaviour but the ground of intelligible political action and legitimacy. Constructivism thus enables the analysis of actors whose influence operates through the production of normative meaning, moral authority, and legitimacy.

Constructivist approaches have exerted a particularly profound influence upon the study of European integration and European politics. Ian Manners (2002; 2008; 2009) develops the concept of "Normative Power Europe", by which he describes the capacity of the European Union to shape the international order through the promotion of norms such as human rights, democracy, the rule of law, and multilateralism, not primarily by means of military or economic power, but through its ability to define what is regarded as legitimate and "normal" conduct within international relations.

It is precisely the concept of normative power that raises the question of whether distinctive actors such as the Holy See may function as producers and promoters of international norms despite possessing only limited material instruments. For Manners (2009, 2), normative power is in its purest form ideational rather than material: it works through normative justification rather than incentive or force, and should be "normatively sustainable"—explicable

and justifiable to others, and durable across generations; its analysis, he proposes, links principles, actions, and impact.

Contemporary scholarship in international relations further emphasises that religious actors may participate in the shaping of international norms and political identities, particularly through the exercise of moral authority, transnational networks, and universalistic ethical discourses (Casanova 1994; Thomas 2005). In this way, religion ceases to be regarded exclusively as a private or domestic political category and instead emerges as a significant factor in international legitimacy and normative action. Scott Thomas (2005) argues in this regard that religion constitutes an important source of identity, political mobilisation, and normative legitimacy within contemporary international relations. Similarly, José Casanova (1994) demonstrates how religious actors, within the contemporary globalised sphere, participate in the formation of the public sphere and of transnational moral discourses. Within this context, the pontificate of Pope Francis represents a particularly instructive case: one in which the Holy See's symbolic and moral authority is actively mobilised through a distinctive discursive strategy—centred on fraternity, solidarity, and a post-secular engagement with the international order.

Yet understanding how Francis operates as a norm entrepreneur requires engaging with a question that IR scholarship has largely sidestepped: how does a religious actor navigate—and seek to reshape—a secular international order? Classical secularisation theory predicted the progressive marginalisation of religion from public life; yet, as Casanova (1994) persuasively demonstrates, religious actors have instead undergone a process of reprivatization, reasserting themselves as normative voices in the public sphere. Habermas's (2006) concept of the post-secular society captures this shift: rather than disappearing, religion persists as a source of normative resources, provided its claims can be translated into the idiom of public reason accessible to secular interlocutors. Taylor (2007) deepens this picture by challenging the universality of the Western secular narrative itself, arguing that what counts as “secular” is a historically contingent construction, and that multiple modernities are possible.

These two accounts should not be elided, however, for Habermas and Taylor diverge sharply on what the post-secular implies. Habermas retains a proceduralist and broadly universalist frame, in which religious contributions enter a public sphere whose secular reason remains the common currency; Taylor's genealogy unsettles precisely that assumption, treating “secular reason” as itself one historically situated stance among others rather than a neutral medium of translation. This paper draws on them for different purposes—on Habermas for the mechanism by which religiously grounded claims are rendered

publicly legible, and on Taylor for the contingency of the “secular” against which, and within which, Francis manoeuvres—without treating their positions as a single, settled theory of the post-secular. These debates have direct implications for the analysis of Pope Francis’s pontificate. A key question this paper addresses is whether Francis’s engagement with the international order represents an anti-secular challenge to liberal norms, a post-secular attempt to enrich secular discourse from within, or something more complex: a strategic universalisation of Catholic social doctrine that operates simultaneously inside and outside the secular normative framework. As employed in this paper, “post-secular” refers—following Habermas and Casanova—not to the rejection of secular modernity, but to the re-entry of religiously grounded ethical discourse into pluralist public space through its translation into universally accessible normative language. It is in this specific sense that Francis’s discourse may be characterised as post-secular: not anti-modern, but operating at the boundary between religious conviction and secular public reason.

Three cognate terms recur in what follows and are used here in stipulated senses. Secularity denotes an institutional arrangement: the differentiation of political from religious authority and the state’s formal neutrality among confessions. Secularism denotes a normative or ideological stance that goes further, holding that religion is properly confined to the private sphere and carries no standing in public reason. The post-secular—the term this paper prefers, and which it treats as interchangeable with the looser “post-secularism”—names neither an institution nor an ideology but a condition: following Habermas and Casanova, one in which religiously grounded claims re-enter pluralist public space on the understanding that they are to be rendered accessible to interlocutors who do not share their premises. The distinction is consequential for the analysis, since Francis accepts secularity as a framework while contesting secularism as an ideology—and it is precisely this combination that renders his discourse post-secular rather than anti-secular.

Finnemore and Sikkink (1998) demonstrate that one of the most significant contributions of social constructivism to international relations lies in its attempt to explain how norms emerge, diffuse, and become internalised within the international system. In accordance with this perspective, the fundamental assumption is that the behaviour of states is determined not solely by material interests and power relations, but also by socially constructed norms that define what is regarded as legitimate and appropriate conduct within the international community (Finnemore and Sikkink 1998). Norms are thus defined as “standards of appropriate behaviour for actors with a given identity” (Finnemore and Sikkink 1998, 891; Katzenstein 1996; Finnemore 1996; Klotz

1995). Consequently, norms possess not only a regulatory but also a constitutive function, since they do not merely constrain the behaviour of states, but also shape their identities and interests.

On this basis, Finnemore and Sikkink develop a three-phase model of the norm life cycle. In the first—emergence—“norm entrepreneurs” (organisations, activists, political leaders, transnational networks) promote a norm and, through framing, present it as a morally desirable and civilizational value, seeking to persuade others of its legitimacy. In the second—diffusion—the norm spreads, and once a “tipping point” is reached, its observance becomes expected, as states adopt it under pressures of legitimacy, reputation, and socialisation (Finnemore and Sikkink 1998, 902–904; cf. Schimmelfennig 2001 on “rhetorical action”). In the third—internalisation—the norm passes beyond contestation into the taken-for-granted practice of states and institutions, no longer requiring external pressure (cf. March and Olsen 1998).

Pope Francis represents a compelling instance of this kind of norm entrepreneurship—though one requiring conceptual precision. Norm entrepreneurship, as Finnemore and Sikkink conceive it, need not create wholly new norms; it centrally involves framing—rendering claims legible, persuasive, and morally compelling to new audiences. Francis does not invent fraternity or solidarity but re-articulates them in a post-secular idiom aspiring to resonance beyond Catholic social teaching; the novelty lies not in the norms but in their framing. The innovation is thus not doctrinal but discursive. This contrast should be stated with care, since it is a claim about the framing of these particular commitments rather than about the pontificate as a whole. Francis’s magisterium plainly does include doctrinal development—most conspicuously the 2018 revision of the Catechism declaring the death penalty inadmissible, which the Congregation for the Doctrine of the Faith itself presented as an “authentic development of doctrine” (Congregation for the Doctrine of the Faith 2018), and the increasingly emphatic qualification of the just war tradition, which *Fratelli Tutti* judged it “very difficult” to invoke under modern conditions of warfare (Francis 2020, §258). The point pressed here is narrower and is compatible with such developments: with respect to fraternity and solidarity, what is novel is not the doctrinal substance—long present in Catholic social teaching—but the discursive architecture through which that substance is rendered legible beyond the community of belief. The doctrinal and the discursive are, in this instance, distinct axes of innovation, and the present analysis isolates the second. To advance these claims, Francis has deployed the institutional platform of the Holy See—its diplomatic networks, its UN observer

status, and the global reach of papal discourse—addressing audiences far beyond the Catholic faithful.

It is within this framework that the discourse of Pope Francis becomes a significant analytical object: a norm entrepreneur who relies on the mechanisms Finnemore and Sikkink identify—framing, persuasion, and the construction of moral legitimacy—to advance claims that aspire to reshape international expectations around fraternity, solidarity, and post-secular ethics.

Although actors such as the European Union and the Holy See differ in terms of institutional structure, political nature, and status under international law, Ian Manners' concept of normative power may nonetheless be applied heuristically to the analysis of the Holy See's activity, particularly insofar as it concerns the shaping of legitimacy, ethical discourse, and international normative expectations. Manners (2008) defines normative power not merely as the capacity to diffuse norms, but also as a question of the ethical justification of the way an actor participates in international relations. Normative power, in this sense, derives not exclusively from institutional strength but from the capacity to shape discourse concerning legitimate, moral, and desirable political conduct. From this perspective, Pope Francis emerges as a norm entrepreneur whose influence operates primarily through the production of normative meaning rather than the exercise of material power—one whose discursive strategy, this paper argues, constitutes a distinctive and underrealized contribution to contemporary international normative politics.

Unlike states whose international activity is predominantly grounded in the protection of national interests, Pope Francis consistently legitimises his normative interventions through universalistic ethical principles that aspire to transcend the territorial logic of sovereignty. Precisely for this reason, the constructivist approach enables the analysis of his pontificate not merely through the lens of Vatican diplomacy, but also as a distinctive discursive practice of norm entrepreneurship—one through which Francis, through discourse, encyclicals, and diplomatic engagement, seeks to intervene in—and reshape—the normative expectations of the international community.

Read in this way, Francis's discourse can be approached not only through the classical categories of diplomacy and international law but through its capacity to shape—and his ambition to reshape—international normative expectations, ethical discourses, and patterns of legitimacy. That strategy is organised around three interconnected frames: fraternity as a post-Westphalian ethical horizon, solidarity as a principle of transnational justice, and a post-secular engagement with the secular international order. It is this discursive

architecture—its mechanisms, its ambitions, and its limits—that the following section sets out to analyse.

It is worth stating this paper's central analytical category explicitly, since it is also its principal contribution. By "discursive double address" is meant a single utterance constructed to operate on two registers at once: it preserves its theological grounding, remaining intelligible to a believing audience, while framing its normative conclusion so that the conclusion can be assented to on independent, secular grounds by an interlocutor who does not share that grounding. The category must be distinguished from two adjacent phenomena. It is not Habermas's translation (Habermas 2006; 2008), in which the religious premise is converted into—and effectively replaced by—secular reasons for non-believers; in the double address, the premise is retained rather than exchanged, and the conclusion is double-coded rather than translated out of its origin. Nor is it diplomatic accommodation, in which an actor brackets its convictions to enter a secular forum; here the convictions remain in view, and it is their simultaneous legibility to two audiences that is at issue. So defined, the category is tractable: its presence can be tested through the two criteria specified below—lexical universalisation and secular accessibility—and it proves a variable, falsifiable property of particular documents rather than a constant of the pontificate, one tracking the audience and forum a text addresses.

Papal Discourse and Normative Entrepreneurship: Fraternity, Solidarity, and Post-Secular Engagement

Pope Francis is an unusually self-conscious discursive strategist—one whose normative ambition is organised around a coherent, if rarely made explicit, argumentative architecture. His texts systematically translate Catholic ethical commitments into universally accessible normative language through three interconnected frames: fraternity, which constructs a universal moral community that transcends confessional and national boundaries; solidarity, which names the material and political obligations that such community membership entails; and a post-secular mode of engagement, through which Francis positions the Holy See as a participant within secular normative spaces rather than an opponent of them. Together, these three frames constitute not merely a set of parallel themes but a discursive strategy—one through which Catholic social doctrine is rendered legible, and potentially persuasive, to audiences who share neither its theological premises nor its institutional loyalties. The following

analysis examines that strategy through a qualitative discourse analysis of key papal documents produced between 2013 and 2025, guided by two analytical criteria: lexical universalisation and secular accessibility. The question throughout is how the discursive conditions for such a transformation are constructed.

Methodologically, the analysis is a qualitative, criterion-led close reading proceeding from the constructivist assumption that political reality is constituted through communication and the social construction of meaning (Risse 2000; Saurugger 2014). Since the persuasiveness of such an analysis depends on the defensibility of its corpus, the selection of texts is specified independently of the analytical criteria applied to them — a separation that forestalls the circularity of choosing texts *because* they already exhibit the features the analysis claims to discover.

The corpus is constructed on two principles, one of genre and one of audience. First, and as a safeguard against selective sampling, it comprises the complete set of encyclicals of Francis's own magisterium: *Laudato Si'* (Francis 2015a), *Fratelli Tutti* (Francis 2020), and *Dilexit Nos* (Francis 2024). *Lumen Fidei* (Francis 2013c) is excluded on documented grounds of authorship—substantially drafted by Benedict XVI before his resignation and completed by Francis, who both acknowledged his predecessor's near-finished draft (Francis 2013c, §7) and elsewhere described the result as written “with four hands”—rather than on thematic grounds. Taking the highest magisterial genre in its entirety entails that the corpus contains, *by construction*, at least one document—*Dilexit Nos*, a devotional encyclical on the Sacred Heart—whose register is *prima facie* adverse to the paper's thesis; the analysis is thereby exposed to disconfirmation rather than insulated from it. Second, the corpus includes a purposive selection of further documents and addresses defined by audience and forum rather than by theme: the programmatic apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (Francis 2013a); the climate exhortation *Laudate Deum* (Francis 2023), addressed “to all people of good will”; the principal addresses delivered before secular international institutions—the United Nations General Assembly (Francis 2015b) and the European Parliament (Francis 2014); and the *Document on Human Fraternity* co-signed at Abu Dhabi (Francis 2019). These are the sites at which a religious actor's discourse most directly meets a secular international public, and hence the appropriate locations in which to observe—or fail to observe—the strategy this paper identifies.

Against this fixed corpus, two analytical criteria are then applied. *Lexical universalization* is operationalized through identifiable textual markers: the substitution of confessional vocabulary with non-confessional equivalents (for instance, “human dignity” in place of *imago Dei*); the placement of universalizing

address-formulae such as “all people of good will”; the deployment of the institutional lexicon of international politics (rights, dignity, the common good, multilateralism); and the presence or absence of doctrinal warrant—scriptural citation, magisterial authority, Christological grounding—within the chain of justification. *Secular accessibility* is operationalised through a translatability test: whether a given normative conclusion can be detached from its religious premise and evaluated on independent grounds, such that an interlocutor who rejects the premise might nonetheless assent to the conclusion. The test is applied as an analyst’s counterfactual: it assesses how an argument is constructed, not how actual secular readers respond—a question of reception bracketed here and taken up in the conclusion. The two criteria are analytically distinct: a passage may universalise its lexicon while remaining inaccessible to secular evaluation, or retain confessional vocabulary while advancing an independently assessable conclusion. Each text is read along four dimensions—register, lexical universalisation, audience construction, and secular accessibility—and passages are selected for close reading because they are *diagnostic* on these dimensions, including where they cut against the thesis, rather than because they confirm it. Every document was read in full; the reading is guided by these explicit criteria but remains a close reading, not a coded or quantitative content analysis, and it characterises the features it identifies rather than measuring them.

The analysis does not seek to establish the causal impact of Francis’s discourse on international norms. It operates at the level of norm emergence—the first phase of Finnemore and Sikkink’s (1998) model—attending to the framing work through which normative claims are constructed, legitimised, and addressed to new audiences. This restriction to the emergent phase is a deliberate design choice, not a limitation of ambition: diffusion and internalisation turn on the uptake of norms by states and institutions, and can be assessed only with the reception-tracking, empirical methods discourse analysis is not equipped to supply—the natural continuation of this inquiry rather than a gap within it.

Fraternity

Among the most significant normative moments of Francis’s pontificate are his engagement with the global question of migration and migrant dignity, the development of interreligious dialogue through what has been called a “diplomacy of fraternity”, a renewed discourse on human dignity reframed in the light of contemporary challenges and the teaching of the Second Vatican

Council, and a sustained critique of the technocratic paradigm and the culture of waste. Across these and numerous other areas of engagement—many of them continuous with long-established positions of the Holy See—Francis’s pontificate has left a particularly significant mark. The most sustained elaboration of this discursive strategy is found in the encyclical *Fratelli Tutti* (Francis 2020), whose very title—drawn from the words of Francis of Assisi—announces a universalistic ambition. Francis is explicit about his intended audience from the opening pages: the encyclical is addressed not to Catholics, nor even to Christians alone, but to “all people of good will”. This formulation, standard in papal documents since John XXIII, acquires particular significance in *Fratelli Tutti* because it is not merely a polite gesture but a structural principle of the entire argument. Throughout the encyclical, Francis consistently avoids grounding his normative claims exclusively in theological or dogmatic sources; instead, he appeals to what he presents as universally accessible ethical intuitions about human dignity, interdependence, and justice.

This strategy of secular accessibility is evident in Francis’s diagnosis of the contemporary international order. Rather than beginning with theological premises, *Fratelli Tutti* opens with a political and sociological account of global fragmentation. Francis diagnoses a world retreating into enclosure, in which others, no longer regarded as bearers of inalienable dignity, “become only ‘them’” (Francis 2020, §27).

The significance of this passage lies not in its content—which echoes mainstream critiques of nationalism and economic globalisation—but in its register: Francis speaks in the language of political analysis, not theological exhortation. The argument requires no religious premise, aspiring, in Habermas’s (2006) terms, to a normative idiom accessible to secular public reason. Fraternity enters not as revealed truth but as the political response to a diagnosis any secular interlocutor might share.

This mode of argument reaches its most explicit formulation when Francis addresses political borders and migration—perhaps the most politically contested terrain of his pontificate. Rather than invoking biblical hospitality or the Christian duty of charity, *Fratelli Tutti* frames the obligation toward migrants as a demand of universal fraternity grounded in the shared humanity of all people. Francis argues that authentic encounter with the other requires both acknowledging our common humanity and a willingness to question our own assumptions—an openness that transcends the logic of self-preservation (Francis 2020, §§39–41).

Two features are significant. First, the claim that obligation toward migrants follows from shared humanity is presented as a conclusion accessible to reason, not a religious imperative. Second, the demand that authentic encounter requires questioning one's own assumptions is addressed to a bearer of universal reason, not a member of a faith community; the framing performs secular accessibility, inviting agreement on shared rational premises rather than shared confession. Since Lampedusa in 2013 (Francis 2013b), Francis has repeatedly diagnosed the global migration regime as a site of normative desensitisation. In *Fratelli Tutti*, he presents migrants not as a security problem but as bearers of universal dignity—adopting the vocabulary of the liberal human rights regime while radicalising it: dignity is an anthropological fact preceding any legal arrangement. His migration discourse can thus be read as an attempt to de-securitise migration and re-moralise it through the language of universal dignity (cf. Buzan, Wæver and de Wilde 1998).

To fully appreciate the normative ambition of Francis's discursive strategy, it is worth tracing the institutional genealogy of human dignity within Catholic social teaching—for what Francis translates into universalistic language is not an improvised ethical claim, but a concept with deep doctrinal roots. Francis's universalisation of human dignity as a political principle builds on a long process of doctrinal development within Catholic thought, most notably in the documents of the Second Vatican Council. *Dignitatis Humanae* grounds religious freedom in the dignity of the human person, arguing that the person possesses the right to freedom from coercion in religious matters precisely because of a dignity that inheres in human nature itself (Vatican Council II 1965a). *Gaudium et Spes* connects human dignity to the Incarnation of Christ and to the human vocation to communion with God (Vatican Council II 1965b), while *Lumen Gentium* addresses dignity through the universal call to holiness and membership of the People of God (Vatican Council II 1964). *Gravissimum Educationis* further affirms the dignity of the person in the context of education and formation (Vatican Council II 1965c). Following the conciliar documents, the subsequent development of the Church's theological position on human dignity was consolidated in the *Catechism of the Catholic Church* and has been articulated in various ways in the documents and addresses of popes from Paul VI to Leo XIV. It is also worth noting that this normative framework of human dignity, particularly in relation to migration, is closely connected to the concept of the "culture of encounter"—which in papal discourse appears as an alternative to the "culture of indifference"—and resonates with approaches in global migration policy concerned with a "human dignity regime" (Betts 2013). The activity of the Holy See in the context of the *Global Compact for Safe, Orderly*

and Regular Migration (UNGA 2018) may be interpreted as an attempt to institutionalise the principle of “shared responsibility” within the global migration regime, with the Holy See acting as a norm entrepreneur. Against this institutional background, what becomes analytically significant about Francis’s discourse is not the concept of human dignity itself, but the register in which it is articulated: systematically translated from theological vocabulary into the language of universal human rights, global justice, and shared humanity—a translation that renders it potentially accessible to secular interlocutors who may not share its doctrinal premises.

The universalising ambition of Francis’s discourse on fraternity is perhaps most strikingly demonstrated in the *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, signed jointly with the Grand Imam of Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, in Abu Dhabi in 2019 (Francis 2019). This document is methodologically significant for the present analysis because it represents a case in which the universalisation of fraternity is enacted not merely rhetorically but institutionally: a Catholic and a Sunni Muslim leader jointly sign a normative declaration addressed to “all people who have faith in God and faith in human fraternity”. The Abu Dhabi document thus constitutes significant evidence of secular accessibility—it suggests that Francis’s discursive framing of fraternity is sufficiently de-confessionalised to be co-signed by a religious leader from a radically different theological tradition, though the normative significance of this institutional act remains open to interpretation.

The document’s normative language is instructive in this regard. Where one might expect theological divergence—on questions of God’s nature, revelation, or salvation—the text consistently retreats to shared ethical ground:

We... declare the adoption of a culture of dialogue as the path; mutual cooperation as the code of conduct; reciprocal understanding as the method and standard (Francis 2019).

The vocabulary here—“culture of dialogue”, “mutual cooperation”, “reciprocal understanding”—belongs to the lexicon of international diplomacy and liberal political theory, not to the specific theological traditions of either signatory. This is lexical universalisation in its most explicit form: the deliberate choice of non-confessional language that operates across religious boundaries and addresses a secular international audience.

Taken together, these texts demonstrate that Francis’s deployment of fraternity constitutes a distinctive normative framing strategy. The concept is not presented as a specifically Catholic contribution to international ethics, but as a universally valid political principle whose Catholic articulation is merely one

expression of a deeper human truth. What the textual evidence demonstrates is that the discursive conditions for fraternity's movement from papal encyclical toward diplomatic norm are deliberately constructed: Francis systematically frames fraternity in ways that seek to render it legible, and potentially persuasive, to audiences far beyond the Catholic faithful.

A further significant dimension of the Holy See's normative activity is interreligious dialogue and the "diplomacy of fraternity" strongly affirmed under Pope Francis. The Abu Dhabi document of 2019 on human fraternity for world peace and living together is central in this regard (Francis 2019). The document represents a significant normative innovation within Catholic-Islamic dialogue because it does not interpret religious plurality as a tolerated pluralism but as a positively constitutive condition of the global order. This establishes what Barbato defines as a "religious diplomacy of fraternity"—a transnational regime of moral communication that transcends the state-centric logic of international relations (Barbato 2013a).

Solidarity

If fraternity constitutes the relational horizon of Francis's normative discourse, solidarity names its structural demand. Where fraternity addresses the question of who belongs to the human community, solidarity addresses the question of what that belonging requires—materially, politically, and institutionally. In Francis's discourse, solidarity is not a sentiment but a principle of global justice: a normative claim addressed to states, international organisations, and economic actors, framed in the language of obligation rather than charity. The central argument of this section is that Francis systematically translates solidarity from a theological virtue into a demand of transnational justice—deploying the vocabulary of international institutions while simultaneously seeking to radicalise its content through a critique of structural inequality that exceeds the liberal consensus.

The most programmatic articulation of this discursive strategy appears in *Evangelii Gaudium* (Francis 2013a), the apostolic exhortation that effectively inaugurated the normative agenda of Francis's pontificate. Francis's treatment of economic inequality in this document is analytically significant precisely because of its register: it frames a diagnosis of structural dysfunction accessible to any rational observer:

Just as the commandment "Thou shalt not kill" sets a clear limit to safeguard the value of human life, today we also have to say "thou shalt not" to an

economy of exclusion and inequality. Such an economy kills (Francis 2013a, §53).

The rhetorical strategy is telling. Francis invokes the Decalogue but immediately extends it into the secular domain of economic structure, so that the claim “an economy of exclusion kills” stands independently of its biblical framing—a claim about structural violence any secular interlocutor might recognise. The religious register opens the argument; the argument itself does not depend on it.

This pattern is reinforced by what immediately follows in the same paragraph:

How can it be that it is not a news item when an elderly homeless person dies of exposure, but it is news when the stock market loses two points? (Francis 2013a, §53).

The significance of this rhetorical question lies in its independence from any religious premise: it appeals to a moral intuition—that human life matters more than financial indices—available to any reader. This is lexical universalisation at its most economical, a single question constructed to read across cultural, religious, and ideological boundaries.

The ecological dimension of solidarity receives its fullest elaboration in *Laudato Si'* (Francis 2015a), where Francis develops what he terms “integral ecology”—a framework that extends solidarity beyond the human community to encompass the natural world and future generations. The analytical interest of this move lies in its discursive strategy: Francis grounds the argument not in theological premises but in scientific consensus, explicitly invoking the authority of climate science to establish the empirical basis for his normative claims:

We are faced not with two separate crises, one environmental and the other social, but rather with one complex crisis which is both social and environmental. Strategies for a solution demand an integrated approach to combating poverty, restoring dignity to the excluded, and at the same time protecting nature (Francis 2015a, §139).

Two features stand out. First, framing climate change and social inequality as a single “complex crisis” is a normative innovation: solidarity with the poor and with the planet become structurally connected demands, expanding the concept beyond its human application. Second, the vocabulary—“integrated approach”, “protecting nature”—belongs to the lexicon of international policy rather than Catholic theology: an act of lexical universalisation in which Francis adopts institutional language while filling it with a content that exceeds its technocratic consensus.

This discursive strategy reaches its most politically explicit formulation in *Laudate Deum* (Francis 2023), where Francis addresses the failure of international climate governance with unusual directness:

It is no longer possible to doubt the human—“anthropic”—origin of climate change (Francis 2023, §11).

The significance here is the explicit appeal to scientific authority (“it is no longer possible to doubt”) as the ground of a normative claim about justice. Francis argues not from faith but from consensus—positioning the Holy See within secular epistemic communities rather than outside them. Solidarity is thus framed not as a Catholic obligation but as a demand of reason: those who accept the evidence are already committed to its normative implications.

This convergence between religious and secular normative language is perhaps most visible in Francis’s address to the United Nations General Assembly in New York (Francis 2015b), delivered at the moment of the adoption of the *2030 Agenda for Sustainable Development*. Francis explicitly aligns the Holy See’s normative agenda with the UN framework while simultaneously seeking to radicalise its content:

The common home of all men and women must continue to rise on... respect for the sacredness of every human life—of the poor, the elderly, children, the infirm, the unborn, the unemployed, the abandoned, those considered disposable because they are only considered as part of a statistic (Francis 2015b).

The list of those considered “disposable” is analytically significant: it moves from categories recognised within the liberal human rights framework (the elderly, children, the infirm) to categories that exceed or challenge it (the unborn, the abandoned). This is solidarity deployed as a normative challenge to the liberal consensus—not a rejection of the UN framework, but an attempt to radicalise it from within. Francis speaks the language of international institutions but stretches their normative vocabulary in directions that the secular consensus has not fully endorsed.

Taken together, these texts demonstrate that Francis’s deployment of solidarity constitutes a distinctive two-move discursive strategy. First, he adopts the vocabulary of international institutions—sustainable development, common good, global governance—thereby seeking to establish secular accessibility. Second, he fills that vocabulary with a moral content that aspires to exceed the technocratic consensus—structural critique of capitalism, solidarity with future generations, the “disposable” as a normative category. The novelty lies not in the word “solidarity” itself, but in the way Francis constructs it as a

simultaneously religious and secular demand: grounded in Catholic social teaching but articulated in a language that aspires to bind secular actors who share neither its theological premises nor its institutional loyalties.

Secularism

The third normative frame in Francis's discursive strategy concerns his relationship to the secular international order itself. Unlike fraternity and solidarity, which name specific normative content, post-secular engagement names a mode of address: the way a religious actor participates in secular public space without either abandoning its religious identity or imposing its theological premises on interlocutors who do not share them. As established in the theoretical framework above, "post-secular" in this paper refers not to the rejection of secular modernity, but to the re-entry of religiously grounded ethical discourse into pluralist public space through its translation into universally accessible normative language (Habermas 2006; Casanova 1994). The central argument of this section is that Francis's discourse consistently seeks to enact this translation—deploying a strategic distinction between secularism as ideology and secularity as institutional framework, and attempting to position the Holy See as a participant within, rather than an opponent of, the secular international order. What makes this strategy distinctively post-secular, rather than simply diplomatic, is Francis's refusal to choose between religious identity and secular accessibility: his discourse is constructed to speak simultaneously to believers and to secular audiences, retaining its theological grounding while aspiring to normative resonance beyond confessional boundaries. Whether this double address is analytically coherent—and whether it succeeds in practice—are questions the textual evidence can illuminate but not definitively resolve.

The clearest programmatic articulation of this distinction appears in Francis's address to the European Parliament in Strasbourg (Francis 2014)—his first major speech before a secular supranational institution. Rather than asserting the Christian roots of European civilisation as a claim to normative authority, Francis frames Europe's heritage in explicitly humanistic terms:

The time has come to work together in building a Europe which revolves not around the economy, but around the sacredness of the human person, around inalienable values (Francis 2014).

The significance lies in its rhetorical strategy. Rather than grounding Europe's heritage in Christian revelation or ecclesiastical authority, Francis appeals to "the sacredness of the human person"—a formulation at once theological in origin

and accessible to secular political theory, human rights discourse, and Catholic anthropology. Dignity, sacredness, inalienable values are categories evaluable across traditions: post-secular engagement in its most explicit institutional form, a religious leader addressing a secular institution in a language designed to bridge, not bypass, the faith-reason distinction.

This mode of engagement is also visible in *Laudato Si'* (Francis 2015a), where Francis's approach to the secular international order takes a striking methodological form. The encyclical opens with an explicit statement of intent: "I would like to enter into dialogue with all people about our common home" (Francis 2015a, §3). Francis further specifies that "faith convictions can offer Christians, and some other believers as well, ample motivation to care for nature and for the most vulnerable of their brothers and sisters" (Francis 2015a, §64).

Two features deserve attention. First, the explicit address to "all people"—not Catholics, not Christians, but all—signals an argument meant to function across religious and non-religious boundaries, though the framing cannot itself guarantee its success. Second, the formulation "faith convictions can offer... motivation" is calibrated: faith is one source of normative motivation among others, not the argument's exclusive foundation—precisely Habermas's (2006) condition of post-secular public reason, religious actors casting their convictions in terms secular interlocutors can evaluate.

Where *Laudato Si'* balanced theological and scientific registers, *Laudate Deum* is written almost entirely in the language of political analysis, scientific consensus, and international governance. Francis (2023, §34) frames the demand for international climate cooperation in explicitly political terms, insisting that "preference should be given to multilateral agreements between States".

The shift in register from theology to political science is analytically decisive. Francis is not arguing from faith; he is arguing from scientific consensus and political theory. The normative claim—that multilateral cooperation constitutes both a political and a moral imperative—does not require the reader to accept any religious premise: it follows from the diagnosis of climate change as a collective action problem that only supranational cooperation can address. This is secular accessibility at its most complete as a discursive aspiration: a papal document whose central argument is constructed to be fully intelligible—and potentially persuasive—to readers who share neither Francis's faith nor his institutional allegiance.

The Abu Dhabi Document on Human Fraternity (Francis 2019) adds a further dimension to this analysis. Here, post-secular engagement operates not just rhetorically but institutionally: Francis and the Grand Imam of Al-Azhar co-sign

a normative declaration that explicitly addresses the relationship between religion and secular public order:

Freedom is a right of every person: each individual enjoys the freedom of belief, thought, expression and action. The pluralism and the diversity of religions, colour, sex, race and language are willed by God in His wisdom, through which He created human beings (Francis 2019).

The interest of this passage lies in its double address. On one level, religious pluralism is grounded theologically (“willed by God”); on another, the normative conclusion—freedom of belief, pluralism as a positive value—is cast in the language of international human rights, accessible to those who do not share the premise. This enacts the post-secular condition Habermas (2006) and Casanova (1994) describe: religious discourse generating conclusions accessible to secular public reason without reducing itself to it.

Francis deploys this distinction strategically: he accepts secularity as an institutional framework while rejecting secularism as an ideology—which allows him to speak within secular institutions without accepting their assumption of religion’s irrelevance to public reason.

Taken together, these texts demonstrate that Francis’s post-secular engagement with the international order constitutes a deliberate discursive strategy through which the Holy See attempts to participate in secular normative spaces—the European Parliament, the United Nations, international climate governance, interreligious dialogue—on terms that do not require the abandonment of its religious identity. What the preceding analysis has established is more modest but no less significant: that Francis’s discourse is systematically constructed to create the discursive conditions for post-secular normative engagement—conditions that, in Finnemore and Sikkink’s (1998) terms, correspond to the framing and persuasion work of norm entrepreneurship in its first, emergent phase. Yet the post-secular strategy is not without its internal tensions. Francis’s address to the European Parliament exemplifies a mode of engagement in which theological categories—“the sacredness of the human person”, “inalienable values”—are deployed in a secular institutional context without being translated into exclusively secular language. This is precisely what distinguishes Francis’s approach from a simple diplomatic accommodation: the theological register is retained, but reframed so as to invite agreement across confessional boundaries. The analytical question is whether this double address is received as such by secular interlocutors or whether it functions primarily as an internal legitimation strategy for Catholic audiences. The textual evidence can establish the discursive construction of

secular accessibility; it cannot establish its reception. This distinction—between the construction of discursive conditions and their normative efficacy—marks the limit of discourse analysis as a method. Whether this position is analytically coherent and whether it is received as such by secular interlocutors are questions to which the concluding section turns.

Dilexit Nos and the Limits of the Double Address

The strategy reconstructed in the preceding three sections is not a uniform property of Francis's own magisterium, and the corpus is built to make this visible. Taking Francis's own encyclicals in their entirety obliges the analysis to confront a document the thesis would not have chosen: *Dilexit Nos* (Francis 2024), the devotional encyclical on the Sacred Heart issued in the final year of the pontificate. Read against the two analytical criteria that organise this study, *Dilexit Nos* does not exhibit the double address; it fails both criteria, and does so in a patterned way more illuminating than a further confirming case would have been. It functions, in other words, as a negative case—the test that shows the double address to be a falsifiable claim about particular texts rather than a lens that cannot but find what it seeks.

The contrast begins at the level of register. Where *Fratelli Tutti* opened with a sociological diagnosis of global fragmentation framed for any reader, *Dilexit Nos* opens—and proceeds—in an overtly scriptural and Christological idiom: its first word is the Pauline confession “He loved us” (Francis 2024, §1; cf. Rom 8:37), and its argument is carried throughout by the citation of Scripture, the testimony of the saints and mystics, the seventeenth-century apparitions at Paray-le-Monial, and the modern Sacred Heart magisterium from Leo XIII to Pius XII. The doctrinal warrant that the social documents kept in reserve is here constitutive and unconcealed; the heart of Christ is presented not as a metaphor available to secular reason but as the unifying principle of all reality (Francis 2024, §31). Audience construction shifts accordingly. The universalising address-formula “all people of good will”, which in *Fratelli Tutti* operated as a structural principle of the whole argument, is absent here as an organising device; the encyclical is oriented, more openly than either of its social predecessors, to the Catholic faithful. On the criteria of lexical universalisation and audience construction alike, *Dilexit Nos* therefore runs in the opposite direction to the texts examined above.

This does not mean that *Dilexit Nos* is socially silent. Its fifth chapter turns explicitly to the communal and social dimension of the devotion, and in its concluding paragraphs, Francis ties the encyclical back to his social teaching, insisting that the argument of *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti* is not foreign to the encounter

with the love of Christ (Francis 2024, §217). The analytically decisive point is the direction of derivation. In the social documents, fraternity, the dignity of the person, and the obligation of solidarity were constructed as conclusions detachable from their theological premises—claims an interlocutor could assent to without sharing the faith that motivated them. In *Dilexit Nos*, the same conclusions reappear, but reattached: fraternity, the recognition of each person's dignity, and care for the common home are presented as fruits that flow from the encounter with Christ's love (Francis 2024, §217), that is, as consequences intelligible only from within the devotional relationship the encyclical commends. The normative conclusion is no longer engineered to survive the removal of its premise; it is deliberately rejoined to it. By the translatability test set out above, this is precisely a failure of secular accessibility—and it is a failure by design, not by oversight.

Three consequences follow. First, a disconfirming case inside the corpus answers the suspicion that the double address is an artefact of selection: a corpus that by construction admits a text in which the strategy is absent cannot have been assembled to guarantee its presence. Second, the double address is thereby shown to be document-specific rather than a blanket feature of the pontificate. Third, and most importantly, the pattern of its presence and absence is itself intelligible: it covaries less with a document's theme than with its primary audience and forum. Where the addressee is a secular international public—the United Nations, the European Parliament, the co-signatory of an interreligious declaration, the readership of a social encyclical addressed to all—the discourse universalises and renders its conclusions secularly assessable; where the addressee is the believing community, as in *Dilexit Nos*, the same ethical substance is returned to its confessional ground. In *Dilexit Nos*, admittedly, audience, genre, and theme are intertwined, so a single case cannot by itself isolate audience as the operative variable; the claim is offered as the most economical reading of the pattern, not as a causal demonstration. The double address, in short, is an outward-facing strategy. This refinement does not weaken the paper's central claim; it sharpens it, specifying the conditions under which the post-secular idiom is deployed and the conditions under which Francis sees no need for it.

Conclusion

Mariano Barbato's (2013b, 27) observation that the Holy See „attracts almost no attention from IR scholars” despite acting as a norm entrepreneur in the global public sphere identified a lacuna that this paper has sought, in part, to

address. The analysis presented here suggests that the scholarly neglect Barbato identifies—well-documented across the literature on religious actors in world politics (Haynes 2012; Sandal and Fox 2013; Hehir 1990)—is not merely a matter of disciplinary blind spots but reflects a deeper conceptual challenge: what remains underexplored is the specific discursive mechanism through which a religious actor constructs normative claims that aspire to secular legibility. The Holy See under Pope Francis operates through mechanisms of normative influence that standard IR categories—diplomacy, interest, material power—are poorly equipped to capture. What this paper has traced is a discursive strategy that is neither purely religious nor purely secular, neither simply diplomatic nor merely rhetorical, but something more analytically elusive: a systematic attempt to construct normative claims that aspire to universal legibility while retaining their theological grounding.

The analysis has examined this strategy across three interconnected normative frames. Fraternity, as Francis deploys it, is not a specifically Christian virtue addressed to the community of believers, but a post-Westphalian political principle addressed to all of humanity—constructed through the deliberate substitution of confessional vocabulary with the language of shared humanity, global rights, and universal dignity. Solidarity names the structural demand that such a universal community entails: not charitable impulse but a normative obligation addressed to states, international organisations, and economic actors, framed in the language of global governance while seeking to radicalise its content through a critique of structural inequality. Post-secular engagement, finally, names the mode through which Francis seeks to enact this strategy within secular normative spaces—not by abandoning his religious identity, nor by imposing its premises on those who do not share them, but by constructing what this paper has called a “discursive double address”: normative claims that speak simultaneously to believers and to secular audiences in the same utterance.

What is the normative significance of this strategy? The analysis has argued that it constitutes a genuine discursive innovation—not doctrinal but discursive. Earlier pontificates addressed questions of dignity, solidarity, and the common good primarily within a framework of Christian anthropology; Francis systematically constructs his normative claims to be legible independently of their theological premises. The innovation lies in the construction of a post-secular idiom through which Catholic social doctrine aspires to universal normative resonance—not a translation that abandons the original, but a double address that operates on both sides of the secular-religious boundary simultaneously.

Yet the analysis has also traced the limits of this strategy, even if it has not sought to catalogue them in detail. The universalising ambition of Francis's discourse is selective: it extends with considerable force to migration, ecology, and economic inequality, but engages less comprehensively with questions of gender, sexuality, and internal Church governance. A discourse that aspires to universal legibility while maintaining positions that large portions of its intended secular audience find exclusionary faces a structural tension that the discursive strategy itself cannot fully resolve. Whether this tension is a fatal flaw or a productive ambiguity—one that keeps the discourse open rather than foreclosing it—is a question the textual evidence can illuminate but not definitively answer.

The broader significance of this case, however, extends beyond Francis's pontificate. At a moment when the secular liberal international order is itself undergoing a crisis of legitimacy—when the normative authority of multilateral institutions is contested, when the language of universal human rights is deployed by actors with radically divergent agendas, and when the boundaries between religious and secular public reason are being renegotiated across multiple contexts simultaneously—post-secular normative strategies of the kind Francis has developed may be more analytically significant than IR theory has thus far acknowledged. The question is not only what Francis has attempted, but what his attempt reveals about the nature of normative power in the twenty-first century: that it may operate most effectively not through institutional strength or material leverage, but through the capacity to construct normative claims that are simultaneously grounded and universally addressed—particular enough to carry authority, accessible enough to travel.

Two contributions follow. To the study of religious actors in international relations, the paper offers an analytical category—the discursive double address—that names a mode of normative influence the standard vocabulary of diplomacy, interest, and material power does not register, and that is distinct from both Habermasian translation and diplomatic accommodation. The constructivist study of norm entrepreneurship, it specifies what the framing work of the emergent phase looks like for a religious actor operating at the boundary of secular public reason, and shows that this work is conditioned by the audience a text addresses. Each contribution also marks the limit of the present method, and so its agenda. Three lines of inquiry follow. The first is reception: whether, and by whom, Francis's universalised claims are heard as universal—whether secular actors, states, and non-Catholic publics take them up, contest them, or pass them by—which only reception-tracking empirical study can establish. The second is diffusion and internalisation: whether any of

these claims pass beyond emergence into the later phases of the norm life cycle. The third is comparative and temporal: whether the double address outlives the pontificate that shaped it, and whether it is peculiar to Francis or available to his successors as a repertoire.

What this paper has sought to demonstrate is more modest but, it is hoped, no less significant: that the discursive conditions for post-secular norm entrepreneurship have been deliberately and systematically constructed, and that understanding how they work is an indispensable step toward assessing whether, and to what extent, they might succeed.

Света Столица као нормативни предузетник: братство, солидарност и секуларизам у понтификату папе Фрање

Хрвоје ШПЕХАР²

Апстракт: Овај рад бави се анализом папског дискурса папе Фрање као простора за стварање друштвених норми у савременој светској политици. Ослањајући се на конструктивистичку теорију норми, модел животног циклуса норми Фајнемор и Сикинк (Finnemore and Sikkink) и Манерсов (Manners) концепт нормативне моћи као хеуристичког оквира, поставља се тврдња да Фрања систематски преводи католичку друштвену доктрину у универзалистичке нормативне оквири усмерене на братство, солидарност и постсекуларни ангажман са међународним поретком, чиме настоји да позиционира Свету Столицу као посебан морални ауторитет у глобалном етичком дискурсу. Анализа се наставља кроз квалитативну анализу дискурса кључних папских докумената насталих између 2013. и 2025. године, укључујући енциклике *Laudato Si'* (2015) и *Fratelli Tutti* (2020), апостолску поуку (*exhortatio apostolica*) *Evangelii Gaudium* (2013), *Документ о братству међу људима* (Абу Даби, 2019), као и одабрана обраћања Генералној скупштини Уједињених нација и другим међународним форумима. Ово испитивање налази смернице у два аналитичка критеријума: лексичкој универзализацији, односно у примени неконфесионалног речника и језика глобалних права и заједничког човечанства; и секуларној приступачности, схваћеној у смислу степена у којем се религиозно утемељени аргументи преводе у нормативни идиом приступачан секуларним саговорницима. Рад износи тврдњу да новина у понтификату папе Фрање не лежи у суштини норми које промовише, већ у дискурзивним механизмима кроз које се етичке обавезе католика конструишу као глобално разумљиве тврдње, односно као „дискурзивно двоструко обраћање“ које задржава теолошко утемељење док тежи универзалној нормативној резонанци. Анализа функционише на нивоу настанка норми, при чему се реконструишу дискурзивни услови под којима би постсекуларно нормативно предузетништво могло да постане могуће, уместо да процењује његов емпиријски утицај на међународна очекивања у погледу норми.

Кључне речи: Света Столица, папа Фрања, нормативно предузетништво, конструктивизам, нормативна моћ, братство, солидарност, секуларизам

² Редовни професор, Универзитет у Загребу – Факултет политичких наука, Загреб, Хрватска. Е-пошта: hrvoje.spehar@fpzg.hr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7950-5471>.

Увод

Света Столица је један од најистакнутијих актера у светској политици, док је истовремено најмање испитивана: поседује суверенитет са дипломатским односима у већем делу међународног система, стални је посматрач у Уједињеним нацијама и представља институционални глас за више од једне милијарде верника, али онај чији се начин утицаја, који се остварује кроз морални ауторитет и артикулацију норми, а не кроз материјалну моћ, на чудан начин позиционира унутар категорија које међународни односи (МО) користе на конвенционалан начин. Овај рад узима понтификат папе Фрање (2013–2025) као случај кроз који се испитује тај начин утицаја. Главно питање је дводимензионално: којим дискурзивним механизмима Фрања настоји да претвори посебне обавезе католичке друштвене доктрине у тврдње које теже универзалној, секуларној разумљивости и да ли дискурс који из тога произилази представља истински постсекуларну иновацију у међународној нормативној политици или стратешко препакивање католичког партикуларизма у универзалистички идиом.

Аргумент који се овде износи јесте да посебност понтификата папе Фрање не лежи у суштини норми које промовише, већ у дискурзивној архитектури кроз коју се оне износе, односно кроз оно што рад назива „дискурзивним двоструким обраћањем“: начином говора који задржава своје теолошко утемељење док уоквирује нормативне закључке тако да буду прихватљиви на секуларним основама. Тврдња се развија кроз квалитативну анализу дискурса у папским текстовима који су настали током понтификата, а која се ослања на два критеријума: на лексичкој универзализацији и секуларној приступачности и која је постављена на нивоу појаве норми, а не на нивоу њиховог мереног ефекта. Рад се наставља у четири дела: поставља конструктивистички оквир за проучавање нормативног предузетништва; спецификује његов корпус и метод; анализира стратегију кроз три нормативна оквира, односно кроз братство, солидарност и постсекуларни ангажман, те је тестира у односу на намерно неповољан случај, тј. на побожну енциклику *Dilexit Nos* и завршава се изношењем закључка и питања која остају отворена.

Теоријски и концептуални оквир

Описујући улогу Свете Столице у међународним односима, Маријано Барбато (Mariano Barbato) примећује да чак и међу верским актерима, она представља више од милијарду људи, има посебан статус у Уједињеним нацијама и пуне дипломатске односе са већином држава, и „да делује као нормативни предузетник у глобалној јавној сфери“, а ипак не привлачи готово никакву пажњу стручњака за међународне односе (Barbato 2013b, 27). Карактер Свете Столице као „нормативног предузетника“ уистину се манифестује у бројним случајевима међународне политике. Ипак, често остаје предмет двосмислених категоризација и поређења са другим актерима у међународним односима. Овај рад стога испитује папски дискурс папе Фрање као простор за нормативно предузетништво у светској политици. Износимо тврдњу да Фрања систематски преводи католичку друштвену доктрину у универзалистичке нормативне оквири усмерене на братство, солидарност и постсекуларни ангажман са међународним поретком, чиме се Света Столица позиционира као посебан морални ауторитет у глобалном етичком дискурсу. Постојећа истраживања међународних односа настојала су да анализирају Свету Столицу кроз призму дипломатије и међународног права, углавном занемарујући питање начина на који папски дискурс функционише као средство за нормативно предузетништво, као и да ли универзалистичко уоквиривање папе Фрање представља истински постсекуларну иновацију или стратешко препакивање католичког партикуларизма. Контраст са ранијим понтификатима је поучан. Ангажовање Јована Павла II у дискурсу о људским правима, који је највидљивији у *Redemptor Hominis* (John Paul II 1979) и *Centesimus Annus* (John Paul II 1991), доследно утемељује нормативне тврдње у експлицитно христолошким премисама: људско достојанство произилази из Оваплоћења, права су разумљива само у оквиру хришћанске антропологије. Критика технократске рационалности Бенедикта XVI у *Caritas in Veritate* (Benedict XVI 2009), на сличан начин је функционисала унутар експлицитно теолошког регистра, при чему је позиционирала разум као непотпун без вере, уместо да конструише аргументе доступне секуларним саговорницима под њиховим сопственим условима. Дискурзивна иновација папе Фрање не састоји се у напуштању ових премиса, већ у систематском конструисању другог регистра поред њих, оног у којем су исти нормативни закључци представљени као доступни секуларном разуму независно од њихових теолошких основа. Овај помак није доктринарни, већ архитектонски: овај рад тај помак од дискурса са

једним обраћањем заснованим на хришћанској антропологији до „дискурзивног двоструког обраћања“ идентификује као препознатљиву карактеристику понтификата папе Фрање.

Анализа се ослања на конструктивистичку теорију норми и примењује Манерсов (Manners 2002; 2008; 2009) концепт нормативне моћи као хеуристички оквир. Емпиријска основа рада је квалитативна дискурзивна анализа папских докумената насталих током понтификата (2013–2025); конструкција тог корпуса, аналитички критеријуми и поступак читања, наведени су у методолошкој дискусији која отвара следећи одељак. Анализа се усмерава на механизме нормативног уоквиривања кроз које Фрања преводи католичку друштвену доктрину у универзалистички етички језик, затим на начине на које се концепти попут братства, солидарности и секуларизма конструишу као глобално разумљиви захтеви, а не као конфесионални императиви, као и како ова дискурзивна стратегија позиционира Свету Столицу унутар и у односу на секуларну нормативну архитектуру међународних односа.

У оквиру међународних односа и европских студија, конструктивистички концепт норми је добро успостављен. Насупрот неолибералним и рационалистичким приступима, конструктивисти сматрају да норме конституишу понашање актера и одржавају простор интерсубјективног значења: међународну политику обликује не само расподела материјалне моћи, већ и друштвено конструисана значења, идентитети и норме (Saurugger 2014). Ово отвара аналитички простор за актере чији утицај у мањој мери произилази из војних, економских или територијалних ресурса, а више из способности да обликују легитимитет и политичко значење и, у дискурзивној варијанти, за третирање самог дискурса као средства кроз које се формирају вредности и успостављају доминантна тумачења. Овде је од значаја Рисеов (Risse 2000) нагласак на комуникативној акцији: државе делују не само на основу логике последица, већ и на основу логике прикладности, чиме настоје да легитимишу своје понашање пред међународном заједницом.

У овој литератури постоји позната разлика између регулаторних норми, које управљају понашањем дате интеракције, и конститутивних норми, које обликују идентитете самих актера (Saurugger 2014; Onuf 1989). Како наводи Кратохвил (Kratochwil 1990), оне не представљају само ограничења у погледу понашања, већ основу разумљивог политичког деловања и легитимитета. Конструктивизам тиме омогућава анализу актера чији утицај делује кроз производњу нормативног значења, моралног ауторитета и легитимитета.

Конструктивистички приступи имали су посебно дубок утицај на проучавање европских интеграција и европске политике. Ијан Манерс (Ian Manners) развија концепт „Нормативне моћи Европе“, којим описује капацитет Европске уније да обликује међународни поредак кроз промоцију норми као што су људска права, демократија, владавина права и мултилатерализам, не првенствено путем војне или економске моћи, већ кроз своју способност да дефинише оно што се сматра легитимним и „нормалним“ понашањем у међународним односима (Manners 2002; 2008; 2009).

Управо овај концепт нормативне моћи поставља питање да ли посебни актери попут Свете Столице могу да функционишу као креатори и промотери међународних норми упркос томе што поседују само ограничене материјалне инструменте. За Манерса (Manners 2009, 2), нормативна моћ је у свом најчистијем облику идејна, а не материјална: она делује кроз нормативно оправдање, а не кроз подстицај или силу, те би стога требало да буде „нормативно одржива“ односно објашњива другима уз могућност оправданости, као и трајна кроз генерације. Њена анализа, предлаже он, повезује принципе, акције и утицај.

Савремена истраживања у области међународних односа додатно наглашавају да верски актери могу да учествују у обликовању међународних норми и политичких идентитета, посебно кроз коришћење моралног ауторитета, транснационалне мреже и универзалистичких етичких дискурса (Casanova 1994; Thomas 2005). На овај начин, религија престаје да се посматра искључиво као приватна или домаћа политичка категорија и уместо тога се јавља као значајан фактор међународног легитимитета и нормативног деловања. У том контексту, Скот Томас (Scott Thomas) (2005) тврди да религија у савременим међународним односима представља важан извор идентитета, политичке мобилизације и нормативног легитимитета. Слично томе, Хосе Казанова (José Casanova) (1994) показује како верски актери, у оквиру савремене глобализоване сфере, учествују у формирању јавне сфере и транснационалних моралних дискурса. У овом смислу, понтификат папе Фрање представља посебно поучан случај у којем се симболички и морални ауторитет Свете Столице активно мобилише кроз препознатљиву дискурзивну стратегију усмерену на братство, солидарност и постсекуларни ангажман са међународним поретком.

С друге стране, разумевање начина на који папа Фрања функционише као предузетник захтева бављење питањем које је наука о међународним односима у великој мери запоставила: како се верски актер сналази и како настоји да преобликује секуларни међународни поредак? Класична теорија

секуларизације предвидела је прогресивну маргинализацију религије из јавног живота. Ипак, Казанова (Casanova 1994) на уверљив начин показује да су верски актери уместо тога прошли кроз процес ре-приватизације, чиме су се поново потврдили као нормативни гласови у јавној сфери. Хабермасов (Habermas 2006) концепт постсекуларног друштва обухвата ову промену: уместо да нестане, религија опстаје као извор нормативних ресурса, под условом да њени захтеви могу да се преведу на идиом јавног разума који је доступан секуларним саговорницима. Тејлор (Taylor 2007) продубљује ову слику доводећи у питање универзалност саме западне секуларне наратије, тврдећи да је оно што се сматра „секуларним“ у ствари историјски контингентна конструкција, као и да су могући вишеструки облици или видови модерности.

Међутим, ова два схватања не треба изостављати, ако се узме у обзир да се Хабермас и Тејлор оштро разликују по питању шта подразумева постсекуларизам. Хабермас задржава процедуралистички и широко универзалистички оквир, у којем доприноси вере улазе у јавну сферу чији секуларни разум остаје заједничка валута. С друге стране Тејлорова генеалогичка управо ремети ту претпоставку, третирајући „секуларни разум“ као један историјски ситуиран став међу осталима, а не као неутрални медијум превођења. Овај рад се ослања на њих у различите сврхе, односно, ослања се на Хабермаса због механизма којим се религиозно утемељене тврдње чине јавно разумљивим, а на Тејлора због контингентности „секуларног“ против којег и унутар којег папа Фрања маневрише и то без третирања њихових ставова као јединствене, устаљене теорије постсекуларног. Ове дебате имају директне импликације на анализу понтификата папе Фрање. Кључно питање којим се овај рад бави јесте да ли ангажовање папе Фрање у међународном поретку представља антисекуларни изазов либералним нормама, постсекуларни покушај обогаћивања секуларног дискурса изнутра или нешто сложеније – стратешку универзализацију католичке друштвене доктрине која делује истовремено унутар и изван секуларног нормативног оквира. На начин на који се користи у овом раду, „постсекуларно“ се односи, пратећи Хабермаса и Казанову, не на одбацивање секуларне модерности, већ на поновни улазак религиозно утемељеног етичког дискурса у плуралистички јавни простор кроз његово превођење на универзално приступачан нормативни језик. Управо у том специфичном смислу, дискурс папе Фрање се може окарактерисати као постсекуларни, који није антимодеран, већ који делује на граници између верског уверења и секуларног јавног разума.

У даљем тексту се понављају три сродна термина, која се овде користе у одређеним значењима. Секуларност означава институционални аранжман: разликовање политичког од верског ауторитета и формалну неутралност државе међу конфесијама. Секуларизам означава нормативни или идеолошки став који иде даље, тврдећи да је религија правилно ограничена на приватну сферу и да нема посебан положај у јавном разуму. Постсекуларност је термин који овај рад преферира и који третира наизменично са нешто мекшим „постсекуларизмом“ који не именује ни институцију ни идеологију, већ стање. Тачније, остајући на трагу Хабермаса и Казанове, оно стање у којем религиозно утемељене тврдње поново улази у плуралистички јавни простор уз разумевање да треба да буду доступне саговорницима који не деле њихове премисе. Ова разлика је значајна за дату анализу, зато што папа Фрања прихвата секуларност као оквир, док оспорава секуларизам као идеологију, те је управо та комбинација оно што његов дискурс чини постсекуларним, а не антисекуларним.

Фајнемор и Сикинк (Finnemore and Sikkink 1998) наводе да један од најзначајнијих доприноса друштвеног конструктивизма међународним односима лежи у његовом покушају да објасни начин на који норме настају, шире се и постају интернализоване унутар међународног система. Према овом становишту, основна претпоставка је да понашање држава није одређено искључиво материјалним интересима и односима моћи, већ и друштвено конструисаним нормама које дефинишу шта је то што се сматра легитимним и прикладним понашањем унутар међународне заједнице (Finnemore and Sikkink 1998). Стога се норме дефинишу као „стандарди одговарајућег понашања за актере са датим идентитетом“ (Finnemore and Sikkink 1998, 891; Katzenstein 1996; Finnemore 1996; Klotz 1995). У складу са тиме, норме имају не само регулаторну, већ и конститутивну функцију, будући да не само да ограничавају понашање држава, већ и обликују њихов идентитет и интересе.

На основу тога, Фајнемор и Сикинк развијају трофазни модел животног циклуса норме. У првој фази, односно у фази појаве, „нормативни предузетници“ (организације, активисти, политички лидери, транснационалне мреже) промовишу норму и, кроз њено уоквиривање, представљају је као морално пожељну и цивилизацијску вредност, настојећи да убеду друге у њену легитимност. У другој, односно у фази дифузије, норма се шири и када се достигне „прекретница“, њено поштовање постаје очекивано, јер је државе усвајају под притиском легитимитета, репутације и социјализације (Finnemore and Sikkink 1998, 902 904; уп. Schimmelfennig 2001 о „реторичкој акцији“). У трећој фази, односно

у фази интернализације, норма прелази границу оспоравања и улази у праксу држава и институција која се подразумева, не захтевајући више спољни притисак (уп. March and Olsen 1998).

Папа Фрања представља убедљив пример ове врсте нормативног предузетника, иако је овде потребна концептуална прецизност. Нормативно предузетништво, како га Фајнемор и Сикинк замишљају, не мора да ствара потпуно нове норме, јер оно у основи подразумева уоквиривање, што чини тврдње разумљивим, убедљивим и морално привлачним за нову публику. Папа Фрања не измишља братство или солидарност, већ их поново артикулише у постсекуларном идиому који тежи одјеку изван католичког друштвеног учења. Новина не лежи у нормама, већ у њиховом уоквиривању. Иновација стога није доктринарна, већ дискурзивна. Ову разлику треба изнети пажљиво, будући да се она односи на уобличавање ових конкретних залагања, а не на понтификат у целини. Поуке папе Фрање очигледно укључује развој доктрине, при чему је најистакнутија ревизија Катихизиса из 2018. године којом се смртна казна проглашава неприхватљивом, што је сама Конгрегација за доктрину вере представила као „аутентичан развој доктрине“ (Congregation for the Doctrine of the Faith 2018), и све наглашеније квалификације традиције праведног рата, коју су *Fratelli Tutti* сматрали „веома тешком“ за позивање у савременим условима ратовања (Francis 2020, §258). Поента која се овде истиче је ужа и компатибилна је са таквим развојем догађаја: у погледу братства и солидарности, оно што је ново није доктринарна супстанца која је дуго присутна у католичком друштвеном учењу, већ дискурзивна архитектура кроз коју се та супстанца чини разумљивом изван заједнице верних. Доктринарно и дискурзивно су, у овом случају, различите осе иновације, а ова анализа изолује ону другу. Како би унапредио ове тврдње, папа Фрања је користио институционалну платформу Свете Столице, односно њене дипломатске мреже, њен статус посматрача у УН и глобални домет папског дискурса, обраћајући се публици далеко изван круга католичких верника.

Управо у овом оквиру, дискурс папе Фрање постаје значајан аналитички објекат, односно он постаје нормативни предузетник који се ослања на механизме које Фајнемор и Сикинк идентификују, а то су уоквиривање, убеђивање и изградња моралног легитимитета, како би унапредио тврдње које теже да преобликују међународна очекивања у погледу братства, солидарности и постсекуларне етике.

Иако се актери попут Европске уније и Свете Столице разликују по институционалној структури, политичкој природи и статусу према

међународном праву, концепт нормативне моћи Ијана Манерса ипак се може хеуристички применити на анализу активности Свете Столице, посебно у оној мери у којој се она тиче обликовања легитимитета, етичког дискурса и међународних нормативних очекивања. Манерс (Manners 2008) дефинише нормативну моћ не само као способност ширења норми, већ и као питање етичког оправдања начина на који актер учествује у међународним односима. Нормативна моћ у овом смислу не произилази искључиво из институционалне снаге, већ из способности обликовања дискурса о легитимном, моралном и пожељном политичком понашању. Из ове перспективе, папа Фрања се појављује као нормативни предузетник чији утицај делује првенствено кроз производњу нормативног значења, а не кроз вршење материјалне моћи, односно као актер чија дискурзивна стратегија, како се тврди у овом раду, представља препознатљив и недовољно реализован допринос савременој међународној нормативној политици.

За разлику од држава чија је међународна активност претежно заснована на заштити националних интереса, папа Фрања доследно легитимише своје нормативне интервенције кроз универзалистичке етичке принципе који теже да превазиђу територијалну логику суверенитета. Управо из тог разлога, конструктивистички приступ омогућава анализу његовог понтификата не само кроз призму дипломатије Ватикана, већ и као посебну дискурзивну праксу нормативног предузетништва, односно ону праксу кроз коју папа Фрања кроз дискурс, енциклике и дипломатски ангажман, настоји да интервенише и преобликује нормативна очекивања међународне заједнице.

Када се тумачи на овај начин, дискурсу папе Фрање може да се приступи не само кроз класичне категорије дипломатије и међународног права, већ и кроз његову способност да обликује и амбицију да преобликује међународна нормативна очекивања, етичке дискурсе и обрасце легитимитета. Та стратегија је организована око три међусобно повезана оквира: братства као поствестфалски етички хоризонт, солидарност као принцип транснационалне правде и постсекуларни ангажман са секуларним међународним поретком. Управо је та дискурзивна архитектура, као и њени механизми, амбиције и ограничења, оно што следећи одељак настоји да анализира.

Овде ваља експлицитно навести централну аналитичку категорију овог рада, јер она уједно представља и његов главни допринос. Под „дискурзивним двоструким обраћањем“ подразумева се један исказ који је конструисан тако да делује на два нивоа истовремено: он чува своје теолошко утемељење, остајући разумљив верујућој публици, док

истовремено обликује свој нормативни закључак тако да се са закључком може сложити на независним, секуларним основама и онај саговорник који не дели то утемељење. Ова категорија се мора разликовати од два суседна феномена. То није Хабермасово тумачење (Habermas 2006; 2008), у којем се религиозна премиса претвара и ефикасно замењује у секуларним разлозима за неверујуће; у двоструком обраћању ова премиса се задржава уместо да се размењује, а закључак се двоструко кодира уместо да се преводи из свог порекла. Није ни реч о дипломатском прилагођавању, у којој актер заграђује своја уверења да би ушао у секуларни форум. Овде уверења остају у виду, а спорна је њихова истовремена разумљивост за две публике. Тако дефинисана, ова категорија постаје употребљива: њено присуство се може тестирати кроз два критеријума наведена у наставку, односно кроз лексичку универзализацију и секуларну приступачност, те тако она доказује променљиво, фалсификовању подложно својство одређених докумената, а не константу понтификата, која прати публику и форум којима се текст обраћа.

Папски дискурс и нормативно предузетништво: братство, солидарност и постсекуларни ангажман

Папа Фрања је итекако самосвестан дискурзивни стратег чија је нормативна амбиција организована око кохерентне, мада ретко експлицитне, аргументативне архитектуре. Његови текстови систематски превode католичке етичке обавезе у универзално приступачан нормативни језик кроз три међусобно повезана оквира: братство, које конструише универзалну моралну заједницу која превазилази верске и националне границе; солидарност, која именује материјалне и политичке обавезе које такво чланство у заједници подразумева; и постсекуларни начин ангажовања, кроз који папа Фрања позиционира Свету Столицу као учесника унутар секуларних нормативних простора, а не као њиховог противника. Заједно, ова три оквира не чине само скуп паралелних тема већ дискурзивну стратегију кроз коју се католичка друштвена доктрина чини разумљивом и потенцијално убедљивом за публику која не дели ни њене теолошке премисе, нити њену институционалну лојалност. Анализа која следи испитује ту стратегију кроз квалитативну дискурзивну анализу кључних папских докумената насталих између 2013. и 2025. године, коју усмеравају два аналитичка критеријума: лексичка универзализација и

секуларна приступачност. Питање гласи: на који начин су конструисани дискурзивни услови за такву трансформацију.

Методолошки гледано, анализа представља пажљиво квалитативно тумачење које је усмерено одређеним критеријумима и које полази од конструктивистичке претпоставке да се политичка стварност конституише кроз комуникацију и друштвену конструкцију значења (Risse 2000; Saurugger 2014). Узимајући у обзир да убедљивост такве анализе зависи од одбрањивости њеног корпуса, избор текстова се одређује независно од аналитичких критеријума који се на њих примењују, што представља раздвајање које спречава кружност избора текстова *будући да* они већ показују карактеристике које анализа тврди да открива.

Корпус је конструисан на два принципа, односно на жанровском и на принципу публике. Прво, и као заштита од селективног узорковања, он обухвата комплетан скуп енциклика самих поука папе Фрање: *Laudato Si'* (Francis 2015a), *Fratelli Tutti* (Francis 2020) и *Dilexit Nos* (Francis 2024). *Lumen Fidei* (Francis 2013c) је искључен на основу документованих разлога ауторства, зато што га је у великој мери саставио Бенедикт XVI пре своје оставке, а завршио Фрања, при чему су обојица признала готово завршен нацрт свог претходника (Francis 2013c, §7) и на другим местима описала резултат као написан „четвороручно“, а не на тематској основи. Узимање највишег магистеријског жанра у целини подразумева да корпус садржи, по конструкцији, барем један документ, *Dilexit Nos*, побожну енциклику о Светом Срцу, чији је тон *prima facie* супротан тези овог рада. Анализа је тиме изложена оповргавању, а не изолована од њега. Друго, корпус укључује намерни избор даљих докумената и обраћања дефинисаних публиком и форумом, а не темом: програмска апостолска поука (*exhortatio apostolica*) *Evangelii Gaudium* (Francis 2013a); климатска опомена *Laudate Deum* (Francis 2023), упућена „свим људима добре воље“; главна обраћања одржана пред секуларним међународним институцијама, односно пред Генералном скупштином Уједињених нација (Francis 2015b) и Европским парламентом (Francis 2014); и Документ о људском братству који су потписали у Абу Дабију (Francis 2019). То су места на којима се дискурс религиозног актера најдиректније сусреће са секуларном међународном јавношћу, и стога су то одговарајућа места на којима се стратегија коју овај рад идентификује може посматрати или не.

На овај фиксни корпус потом се примењују два аналитичка критеријума. Лексичка универзализација се операционализује кроз препознатљиве текстуалне маркере: замена конфесионалног речника неконфесионалним еквивалентима (на пример, „људско достојанство“ уместо *imago Dei*);

постављање универзализујућих формула обраћања као што су „сви људи добре воље“; примена институционалног лексикона међународне политике (права, достојанство, опште добро, мултилатерализам); и присуство или одсуство доктринарног оправдања, тј. цитирања Светог писма, ауторитета учитеља, христолошког утемељења унутар ланца оправдања. *Секуларна приступачност* се операционализује кроз тест преводивости: да ли дати нормативни закључак може да се одвоји од своје религиозне премисе и процени на независним основама, тако да саговорник који одбацује премису ипак може да се сагласи са закључком. Тест се примењује као контрафактуална анализа (аналитички противчињенични модел), односно он процењује како је аргумент конструисан, а не како стварни секуларни читаоци реагују, што остаје питање рецепције које је овде стављено у заграду и преузето у закључку. Два критеријума су аналитички различита: одломак може да универзализује свој лексикон, а да притом остане недоступан секуларној процени, или може да задржи конфесионални речник, а да истовремено донесе закључак подложен независној процени. Сваки текст се чита кроз четири димензије, а то су тон, лексичка универзализација, конструкција публике и секуларна приступачност, док се одломци бирају за пажљиво читање јер су *дијагностички* у овим димензијама, укључујући и места где се противе тези, а не зато што је потврђују. Сваки документ је прочитан у целисти, а тумачење је вођено овим експлицитним критеријумима, при чему ипак остаје пажљиво читање, а не кодирана или квантитативна анализа садржаја, уз карактеристике које идентификује, а не мери.

Анализа не тежи да утврди узрочни утицај дискурса папе Фрање на међународне норме. Она функционише на нивоу појаве норми као прве фазе по моделу Фајнемора и Сикинка (Finnemore and Sikkink 1998), бавећи се оквирним радом кроз који се нормативни захтеви конструишу, легитимишу и упућују новој публици. Ово ограничење на фазу настанка или појаве је намерни избор који је осмишљен, а не ограничење амбиције: дифузија и интернализација се окрећу усвајању норми од стране држава и институција и могу да се процене само методама праћења рецепције, емпиријским методама које анализа дискурса није опремљена да пружи, а што је природни наставак овог истраживања, а не празнина унутар њега.

Братство

Међу најзначајнијим нормативним тренуцима понтификата папе Фрање јесу његово бављење глобалним питањем миграције и достојанства

миграната, развој међурелигијског дијалога кроз оно што је названо „дипломатијом братства“, обновљени дискурс о људском достојанству преобликован у светлу савремених изазова и учења Другог ватиканског сабора, и континуирана критика технократске парадигме и културе расипништва. У овим и бројним другим областима ангажовања, од којих су многе задржале континуитет са дугогодишњим ставовима Свете Столице, понтификат папе Фрање оставио је посебно значајан траг. Најдетаљнија разрада ове дискурзивне стратегије налази се у енциклици *Fratelli Tutti* (Francis 2020), чији сам наслов, преузет из речи Фрање Асишког, најављује универзалистичку амбицију. Папа Фрања је експлицитан у вези са својом циљном публиком почев од уводних страница: енциклика није упућена католицима, па чак ни само хришћанима, већ „свим људима добре воље“. Ова формулација, стандардна у папским документима од Јована XXIII, добија посебан значај у *Fratelli Tutti*, јер не представља само учтив гест, већ структурни принцип целог аргумента. Кроз ову енциклику, папа Фрања доследно избегава да своје нормативне тврдње заснива искључиво на теолошким или догматским изворима, већ се уместо тога позива на оно што представља као универзално доступне етичке увиде о људском достојанству, међузависности и правди.

Ова стратегија секуларне приступачности је очигледна у дијагнози коју је папа Фрања дао савременом међународном поретку. Уместо да почне теолошким премисама, *Fratelli Tutti* почиње политичким и социолошким приказом глобалне фрагментације. Папа Фрања дијагностикује свет који се повлачи у затварање, у којем други, који се више не сматрају носиоцима неотуђивог достојанства, „постају само ‘они’“ (Francis 2020, §27).

Значај овог одломка не лежи у његовом садржају који одјекује у мејнстрим критикама национализма и економске глобализације, већ у његовом тону: папа Фрања говори језиком политичке анализе, а не теолошког подстицаја. Аргумент не захтева никакву верску премису у тежњи, како то наводи Хабермас (Habermas 2006), ка нормативном идиому, приступачном секуларном јавном разуму. Братство не улази као откривена истина, већ као политички одговор на дијагнозу са којом би могао да се сагласи било који секуларни саговорник.

Овај начин аргументације достиже своју најексплицитнију формулацију када се папа Фрања бави политичким границама и миграцијама, као можда политички најспорнијом темом његовог понтификата. Уместо да се позива на библијско гостопримство или хришћанску дужност милосрђа, *Fratelli Tutti* уоквирује обавезу према мигрантима као захтев универзалног братства утемељеног у заједничкој човечности свих људи. Папа Фрања

тврди да аутентични сусрет са другима захтева и признавање наше заједничке људскости и спремност да преиспитамо сопствене претпоставке, што је отвореност која превазилази логику самоодржања (Francis 2020, §§39–41).

Две карактеристике су овде значајне. Прво, тврдња да обавеза према мигрантима произилази из заједничке људскости, представљена је као закључак доступан разуму, а не као религиозни императив. Друго, захтев да аутентични сусрет захтева преиспитивање сопствених претпоставки, упућен је носиоцу универзалног разума, а не члану верске заједнице; уоквиривање врши секуларну приступачност, позивајући на договор о заједничким рационалним премисама, а не на заједничко признање. Од Лампедузе 2013. године (Francis 2013b), папа Фрања је више пута дијагностиковао глобални миграциони режим као место нормативне десензитизације. У *Fratelli Tutti* он представља мигранте не као безбедносни проблем, већ као носиоце универзалног достојанства, чиме усваја речник либералног режима људских права док га истовремено радикализује: достојанство је антрополошка чињеница која претходи сваком правном аранжману. Његов миграциони дискурс стога може да се тумачи као покушај десекуритизације миграције и њене поновне морализације кроз језик универзалног достојанства (уп. Buzan, Wæver and de Wilde 1998).

Да бисмо у потпуности разумели нормативну амбицију дискурзивне стратегије папе Фрање, вреди пратити институционалну генеологију људског достојанства унутар католичког социјалног учења, јер оно што папа Фрања преводи на универзалистички језик није импровизирана етичка тврдња, већ концепт са дубоким доктринарним коренима. Универзализација људског достојанства као политичког принципа од стране папе Фрање, надовезује се на дуг процес доктринарног развоја унутар католичке мисли, а посебно у документима Другог ватиканског сабора. *Dignitatis Humanae* заснива верску слободу на достојанству људске личности, тврдећи да сваки човек има право на слободу од присиле у верским питањима управо због достојанства које је својствено самој људској природи (Vatican Council II 1965a). *Gaudium et Spes* повезује људско достојанство са Христовим оваплоћењем и људским позивом на заједницу са Богом (Vatican Council II 1965a), док се *Lumen Gentium* бави достојанством кроз универзални позив на светост и припадност Божјем народу (Vatican Council II 1965a). *Gravissimum Educationis* даље потврђује достојанство човека у контексту образовања и формације (Vatican Council II 1965c). Након саборских докумената, каснији развој теолошког става Цркве о људском достојанству консолидован је у Катихизису Католичке цркве и артикулисан

је на различите начине у документима и обраћањима папа од Павла VI до Лава XIV. Такође ваља напоменути да је овај нормативни оквир људског достојанства, посебно у вези са миграцијама, уско повезан са концептом „културе сусрета“ која се у папском дискурсу појављује као алтернатива „култури равнодушности“ и резонује са приступима у глобалној миграционој политици који се баве „модусом људског достојанства“ (Betts 2013). Активност Свете Столице у контексту *Глобалног споразума за безбедне, уређене и регуларне миграције* (UNGA 2018) може да се тумачи као покушај институционализације принципа „заједничке одговорности“ у оквиру глобалног миграционог режима, при чему Света Столица делује као нормативни предузетник. У односу на ову институционалну позадину, оно што постаје аналитички значајно у вези са дискурсом папе Фрање, није сам концепт људског достојанства, већ тон у којем је оно артикулисано: систематски преведено из теолошког речника на језик универзалних људских права, глобалне правде и заједничког човечанства, што је превод који га чини потенцијално доступним секуларним саговорницима који можда не деле његове доктринарне премисе.

Амбиција универзализације дискурса папе Фрање о братству је можда најупечатљивије показана у *Документу о људском братству за светски мир и заједнички живот*, који је потписан заједно са великим имамом Ал-Азхара, Ахмадом Ал-Тајебом, у Абу Дабију 2019. године (Francis 2019). Овај документ је методолошки значајан за садашњу анализу јер представља случај у којем се универзализација братства спроводи не само реторички, већ и институционално: вође католика и муслимана сунита заједно потписују нормативну декларацију упућену „свим људима који имају веру у Бога и веру у људско братство“. Документ из Абу Дабија зато представља значајан доказ секуларне доступности, јер сугерише да је дискурзивно уоквиривање братства папе Фрање довољно деконфесионализовано да би га потписао верски вођа из радикално другачије теолошке традиције, иако нормативни значај овог институционалног чина остаје отворен за тумачење.

У том погледу, нормативни језик документа је поучан. Тамо где би се могло очекивати теолошко неслагање, нпр. по питањима Божје природе, откровења или спасења, текст се доследно повлачи на заједничко етичко тло:

Ми... проглашавамо усвајање културе дијалога као пута, међусобне сарадње као кодекса понашања, реципрочног разумевања као методе и стандарда (Francis 2019).

Речник који се овде користи – „култура дијалога“, „међусобна сарадња“, „реципрочно разумевање“ – припада лексикону међународне

дипломатије и либералне политичке теорије, а не специфичним теолошким традицијама било које од страна потписника. Ово је лексичка универзализација у свом најексплицитнијем облику: намерни избор неконфесионалног језика који делује преко верских граница и обраћа се секуларној међународној публици.

Узети заједно, ови текстови показују да коришћење братства од стране папе Фрање представља посебну нормативну стратегију уоквиривања. Овај концепт није представљен као специфично католички допринос међународној етици, већ као универзално важећи политички принцип чија је католичка артикулација само један израз дубље људске истине. Оно што текстуални докази показују, јесте да су дискурзивни услови за кретање братства од папске енциклике ка дипломатској норми намерно конструисани: папа Фрања систематски уоквирује братство на начине који теже да га учине разумљивим и потенцијално убедљивим за публику далеко изван заједнице католичких верника.

Још једна значајна димензија нормативне активности Свете Столице јесте међурелигијски дијалог и „дипломатија братства“ коју је снажно потврдио папа Фрања. Документ из Абу Дабија из 2019. године о људском братству за светски мир и заједнички живот од кључног је значаја у том погледу (Francis 2019). Документ представља значајну нормативну иновацију у оквиру католичко-исламског дијалога, зато што не тумачи верски плурализам као толерисани плурализам, већ као позитивно конститутивни услов глобалног поретка. Овиме се успоставља оно што Барбато дефинише као „верску дипломатију братства“, односно транснационални режим моралне комуникације који превазилази државоцентричну логику међународних односа (Barbato 2013a).

Солидарност

Ако братство представља релациони хоризонт нормативног дискурса папе Фрање, солидарност именује његов структурни захтев. Док се братство бави питањем ко припада људској заједници, солидарност се бави питањем шта та припадност захтева у материјалном, политичком и институционалном смислу. У дискурсу папе Фрање, солидарност није осећај већ принцип глобалне правде, тј. нормативни захтев упућен државама, међународним организацијама и економским актерима, уоквирен језиком обавезе, а не милосрђа. Централни аргумент овог одељка је да папа Фрања систематски преводи солидарност из теолошке врлине у захтев транснационалне правде користећи речник међународних

институција, док истовремено настоји да радикализује њен садржај кроз критику структурне неједнакости која превазилази либерални консензус.

Највише програматична артикулација ове дискурзивне стратегије појављује се у *Evangelii Gaudium* (Francis 2013a), апостолској поуци (*exhortatio apostolica*) која је ефикасно инаугурисала нормативну агенду понтификата папе Фрање. Његов третман економске неједнакости у овом документу је аналитички значајан управо због свог тона, јер уоквирује дијагнозу структурне дисфункције доступне сваком рационалном посматрачу:

Као што заповест „Не убиј“ поставља јасну границу како би се заштитила вредност људског живота, данас такође морамо да кажемо „не убиј“ економији искључивања и неједнакости. Таква економија убија (Francis 2013a, §53).

Ова реторичка стратегија је индикативна. Папа Фрања се позива на Декалог, али га одмах проширује на секуларни домен економске структуре, тако да тврдња „економија искључености убија“ стоји независно од свог библијског оквира, односно од тврдње о структурном насиљу коју би сваки секуларни саговорник могао да препозна. Религијски тон отвара аргумент, док сам аргумент не зависи од њега.

Овај образац је појачан ониме што одмах следи у истом пасусу:

Како је могуће да није вест када старији бескућник умре од последица живота на улици, али јесте вест када берза падне за два поена? (Francis 2013a, §53).

Значај овог реторичког питања лежи у његовој независности од било које верске премисе, јер се оно позива на морални увид да је људски живот важнији од финансијских индекса, што је доступно сваком читаоцу. Ово је лексичка универзализација у свом најекономичнијем издању, тј. питање конструисано тако да превазиђе културне, верске и идеолошке границе.

Еколошка димензија солидарности добија своју најпотпунију разраду у *Laudato Si'* (Francis 2015a), у којој папа Фрања развија оно што он назива „интегралном екологијом“, односно оквиром који шири солидарност изван људске заједнице како би обухватио свет природе и будуће генерације. Аналитички интерес овог потеза лежи у његовој дискурзивној стратегији. Папа Фрања не заснива овај аргумент на теолошким премисама, већ на научном консензусу, при чему се експлицитно позива на ауторитет климатологије као науке како би утврдио емпиријску основу за своје нормативне тврдње:

Суочавамо се не са две одвојене кризе, једном еколошком и другом друштвеном, већ са једном сложенom кризом која је и друштвена и еколошка. Стратегије за решење захтевају интегрисани приступ борби против сиромаштва, враћању достојанства искљученима и истовременој заштити природе (Francis 2015a, §139).

Овде се истичу две ствари. Прво, уоквиривање климатских промена и друштвене неједнакости као јединствене „сложене кризе“ јесте нормативна иновација, а солидарност са сиромашнима и са планетом постају структурно повезани захтеви, проширујући концепт изван његове људске примене. Друго, речник попут „интегрисани приступ“ и „заштита природе“ припада лексикону међународне политике, а не католичкој теологији, што је чин лексичке универзализације у којем папа Фрања усваја институционални језик док га испуњава садржајем који превазилази технократски консензус.

Ова дискурзивна стратегија достиже своју политички најексплицитнију формулацију у *Laudate Deum* (Francis 2023), где се папа Фрања на необично директан начин бави неуспехом међународног управљања климатским променама:

Више није могуће сумњати у људско, односно „антропско“ порекло климатских промена (Francis 2023, §11).

Овде је значајно експлицитно позивање на научни ауторитет („више није могуће сумњати“) као основу нормативне тврдње о правди. Папа Фрања не аргументује из вере, већ из консензуса, чиме позиционира Свету Столицу унутар секуларних епистемолошких заједница, а не изван њих. Солидарност се стога не схвата као обавеза католика, већ као захтев разума: они који прихватају доказе већ су посвећени њиховим нормативним импликацијама.

Ова конвергенција између религиозног и секуларног нормативног језика можда је највидљивија у обраћању папе Фрање Генералној скупштини Уједињених нација у Њујорку (Francis 2015b), изречено у тренутку усвајања Агенде за одрживи развој до 2030. године. Папа Фрања експлицитно усклађује нормативну агенду Свете Столице са оквиром УН, док истовремено настоји да радикализује њен садржај:

Заједнички дом свих мушкараца и жена мора да настави да се уздиже на... поштовању светости сваког људског живота - сиромашних, старијих, деце, немоћних, нерођених, незапослених, напуштених, оних који се сматрају непотребнима, јер се посматрају само као део статистике (Francis 2015b).

Списак оних који се сматрају „одбацивима“ је аналитички значајан, зато што се креће од категорија признатих у оквиру либералног оквира људских права (старији, деца, немоћни) до категорија које га превазилазе или доводе у питање (нерођени, напуштени). Ово је солидарност која се користи као нормативни изазов либералном консензусу, не као одбацивање оквира УН, већ покушај да се он радикализује изнутра. Папа Фрања говори језиком међународних институција, али проширује њихов нормативни речник у правцима које секуларни консензус није у потпуности подржао.

Када се узму заједно, ови текстови показују да коришћење солидарности представља препознатљиву дискурзивну стратегију папе Фрање која се састоји од два потеза. Прво, он усваја речник међународних институција – одрживи развој, опште добро, глобално управљање – чиме настоји да успостави секуларну доступност. Друго, он испуњава тај речник моралним садржајем који тежи да превазиђе технократски консензус, као што су структурна критика капитализма, солидарност са будућим генерацијама, „одбацивост“ као нормативна категорија. Новина не лежи у самој речи „солидарност“, већ у начину на који је папа Фрања конструише као истовремено религиозни и секуларни захтев: утемељен у католичком друштвеном учењу, али артикулисан језиком који тежи да обавезе секуларне актере који не деле ни његове теолошке премисе, ни његову институционалну лојалност.

Секуларизам

Трећи нормативни оквир у дискурзивној стратегији папе Фрање, тиче се његовог односа према самом секуларном међународном поретку. За разлику од братства и солидарности, који именују специфичан нормативни садржај, постсекуларни ангажман именује начин обраћања, односно начин на који верски актер учествује у секуларном јавном простору, а да притом не напусти свој верски идентитет или не наметне своје теолошке премисе саговорницима који их не деле. Као што је утврђено у горе наведеном теоријском оквиру, „постсекуларно“ у овом раду не односи се на одбацивање секуларне модерности, већ на поновни улазак религиозно утемељеног етичког дискурса у плуралистички јавни простор кроз његово превођење на универзално приступачан нормативни језик (Habermas 2006; Casanova 1994). Централни аргумент овог одељка јесте да дискурс папе Фрање доследно настоји да реализује овај превод примењујући стратешку разлику између секуларизма као идеологије и секуларности као институционалног оквира, те покушавајући да позиционира Свету Столицу

као учесника, а не као противника секуларног међународног поретка. Оно што ову стратегију чини изразито постсекуларном, а не само дипломатском, јесте одбијање папе Фрање да бира између верског идентитета и секуларне приступачности. Његов дискурс је конструисан тако да се истовремено обраћа верницима и секуларној публици, задржавајући своје теолошко утемељење док тежи нормативној резонанци изван религијских граница. Да ли је ово двоструко обраћање аналитички кохерентно и да ли успева у пракси, питања су која текстуални докази могу да осветле, али не и да дефинитивно реше.

Најјаснија програмска артикулација ове разлике појављује се у обраћању папе Фрање Европском парламенту у Стразбуру (Francis 2014), што је био његов први велики говор пред секуларном наднационалном институцијом. Уместо да тврди да хришћански корени европске цивилизације преузимају право на нормативни ауторитет, папа Фрања описује европско наслеђе на изричито хуманистички начин:

Дошло је време да заједно радимо на изградњи Европе која се не врти око економије, већ око светости људске личности, око неotuђивих вредности (Francis 2014).

Овде значај лежи у његовој реторичкој стратегији. Уместо да европско наслеђе утемељи у хришћанском откровењу или црквеном ауторитету, папа Фрања се позива на „светост људске личности“, тј. на формулацију која је истовремено теолошког порекла и приступачна секуларној политичкој теорији, дискурсу о људским правима и католичкој антропологији. Достојанство, светост, неotuђиве вредности, јесу категорије које могу да се процењују у различитим традицијама: постсекуларни ангажман у свом најексплицитнијем институционалном облику, верски вођа који се обраћа секуларној институцији језиком осмишљеним да премости, а не заобиђе, разлику између вере и разума.

Овај начин ангажовања видљив је и у *Laudato Si'* (Francis 2015a), где његов приступ секуларном међународном поретку поприма запањујуће методолошки облик. Енциклика почиње експлицитном изјавом о намери: „Желео бих да ступим у дијалог са свим људима о нашем заједничком дому“ (Francis 2015a, §3). Папа Фрања даље прецизира да „верска уверења могу да понуде хришћанима, а и неким другим верницима, обилну мотивацију да брину о природи и о најрањивијима од своје браће и сестара“ (Francis 2015a, §64).

Овде пажњу заслужују две ствари. Прво, експлицитно обраћање „свим људима“ – не католицима, не хришћанима, већ свима, сигнализира

аргумент који треба да функционише ван верских и нерелигиозних граница, иако сам оквир не може да гарантује његов успех. Друго, формулација „верска уверења могу да понуде... мотивацију“ је калибрисана: вера је један извор нормативне мотивације међу осталима, а не искључиви темељ аргумента, што је управо Хабермасово (Habermas 2006) стање постсекуларног јавног разума – верски актери који своја уверења формулишу у терминима које секуларни саговорници могу да процене.

Док је *Laudato Si'* уравнотежио теолошке и научне регистре, *Laudate Deum* је готово у потпуности написан језиком политичке анализе, научног консензуса и међународног управљања. Папа Фрања (Francis 2023, §34) формулише захтев за међународном сарадњом у области климе у изричито политичким терминима, инсистирајући да „предност треба дати мултилатералним споразумима између држава“.

Померање тона са теологије на политичке науке, представља аналитички одлучујући тренутак. Папа Фрања не аргументује из вере, већ из научног консензуса и политичке теорије. Нормативна тврдња да мултилатерална сарадња представља и политички и морални императив, а не захтева од читаоца да прихвати било какву верску премису, произилази из дијагнозе климатских промена као проблема колективне акције који може да реши само наднационална сарадња. Ово је секуларна приступачност у свом најпотпунијем облику као дискурзивна тежња, папски документ чији је централни аргумент конструисан тако да буде потпуно разумљив и потенцијално убедљив читаоцима који не деле ни веру папе Фрање, ни његову оданост институцији.

Документ из Абу Дабија о братству међу људима (Francis 2019) даје додатну димензију овој анализи. Овде постсекуларни ангажман не функционише само реторички, већ и институционално. Папа Фрања и Велики имам Ал-Азхара заједно потписују нормативну декларацију која изричито говори о односу између религије и секуларног јавног поретка:

Слобода је право сваког човека: сваки човек ужива слободу веровања, мисли, изражавања и деловања. Плурализам и разноликост религија, боје коже, пола, расе и језика, јесу Божја воља у Његовој премудрости, којом је створио људска бића (Francis 2019).

Оно по чему је овај одломак занимљив, јесте његово двоструко обраћање. На једном нивоу, верски плурализам је теолошки утемељен („Божја воља“); на другом, нормативни закључак о слободи веровања, плурализму као позитивној вредности, изражен је језиком међународних људских права, који је доступан онима који се не слажу са том премисом.

Ово остварује постсекуларно стање које описују Хабермас (Habermas 2006) и Казанова (Casanova 1994), а то је религиозни дискурс који генерише закључке доступне секуларном јавном разуму, а да се притом не своди на њега.

Папа Фрања стратешки примењује ову разлику. Он прихвата секуларност као институционални оквир, док одбацује секуларизам као идеологију, што му омогућава да говори унутар секуларних институција, а да не прихвати њихову претпоставку о безначајности религије за јавни разум.

Када се сагледају заједно, ови текстови показују да постсекуларни ангажман папе Фрање у међународном поретку представља намерну дискурзивну стратегију кроз коју Света Столица покушава да учествује у секуларним нормативним просторима – Европском парламенту, Уједињеним нацијама, међународном управљању климом, међурелигијском дијалогу, под условима који не захтевају напуштање сопственог верског идентитета. Оно што је претходна анализа утврдила јесте скромно, али не мање значајно, а то је да је дискурс папе Фрање систематски конструисан тако да створи дискурзивне услове за постсекуларни нормативни ангажман, услове који, у терминологији Фајнемора и Сикинка (Finnemore and Sikkink 1998), одговарају уоквиравању и убеђивању при нормативном предузетништву у њиховој првој фази појављивања. Ипак, постсекуларна стратегија није остала без унутрашњих тензија. Обраћање папе Фрање Европском парламенту представља пример начина ангажовања у којем се теолошке категорије као што су „светост људске личности“ и „неотуђиве вредности“, примењују у секуларном институционалном контексту, а да се притом не преводе на искључиво секуларни језик. Управо то разликује приступ папе Фрање од приступа једноставног дипломатског прилагођавања: теолошки тон је задржан, али преобликован тако да позива на договор изван религијских граница. Аналитичко питање јесте да ли ово двоструко обраћање секуларни саговорници прихватају као такво или оно функционише првенствено као интерна стратегија легитимације за католичку публику. Текстуални докази могу да утврде дискурзивну конструкцију секуларне приступачности, али не могу да утврде њен пријем. Ова разлика између конструкције дискурзивних услова и њихове нормативне ефикасности означава границу анализе дискурса као методе. Да ли је овај став аналитички кохерентан и да ли га секуларни саговорници прихватају као таквог, питања су којима се бави завршни одељак.

***Dilexit Nos* и ограничења двоструког обраћања**

Стратегија која је реконструисана у претходна три одељка, није јединствено својство самог учења папе Фрање, а сам корпус је изграђен како би то учинио видљивим. Узимање енциклика папе Фрање у целини обавезује ову анализу да се суочи са једним документом који сама теза не би изабрала, а то је *Dilexit Nos* (Francis 2024), који представља побожну енцилику о Светом Срцу, издату у последњој години понтификата. Прочитана у односу на два аналитичка критеријума која организују ову студију, *Dilexit Nos* не показује двоструко обраћање, не испуњава оба критеријума и то чини на шаблонски начин који је више просветљујући него што би то био неки други случај који би то потврдио. Другим речима, функционише као негативан случај или тест који показује да је двоструко обраћање фалсификована тврдња о одређеним текстовима, а не сочиво које не може да не пронађе оно што тражи.

Контраст почиње већ на нивоу тона. Док је *Fratelli Tutti* почео социолошком дијагнозом глобалне фрагментације уоквиреном за сваког читаоца, *Dilexit Nos* почиње и наставља се у отворено библијском и христолошком идиому: његова прва реч је Павлово признање „Он нас је волео“ (Francis 2024, §1; уп. Rom 8:37), а његов аргумент се провлачи кроз цео текст цитирањем Светог писма, сведочанствима светаца и мистика, указањима из седамнаестог века у Парај-ле-Монијалу и савременим учењима о Светом Срцу од Лава XIII до Пија XII. Доктринарна препорука да се друштвени документи чувају са резервом, овде је конститутивна и нескривена. Срце Христово није представљено као метафора доступна секуларном разуму, већ као уједињујући принцип целокупне стварности (Francis 2024, §31). Конструкција публике се сходно томе мења. Унверзалистичка формула обраћања „сви људи добре воље“, која је у делу *Fratelli Tutti* функционисала као структурни принцип целог аргумента, овде је одсутна као организационо средство. Енциклика је усмерена, отвореније него што је то учинио било који од његових друштвених претходника, на католичке вернике. По критеријумима лексичке универзализације и конструкције публике, *Dilexit Nos* стога иде у супротном смеру од горе разматраних текстова.

То не значи да је *Dilexit Nos* нем у друштвеном смислу. Његово пето поглавље се експлицитно окреће заједничкој и друштвеној димензији побожности, а у својим завршним пасусима папа Фрања повезује енцилику са својим друштвеним учењем, инсистирајући да аргументација изнета у *Laudato Si'* и *Fratelli Tutti* није страна сусрету са љубављу Христовом (Francis

2024, §217). Аналитички одлучујућа тачка јесте правац извођења ове аргументације. У друштвеним документима, братство, достојанство личности и обавеза солидарности конструисани су као закључци који су одвојиви од својих теолошких премиса, што су тврдње са којима би саговорник могао да се сложи, а да притом не дели веру која их је мотивисала. У *Dilexit Nos* исти закључци се поново појављују, али као повезани: братство, признавање достојанства сваког човека и брига за заједнички дом, представљени су као плодови који произилазе из сусрета са Христовом љубављу (Francis 2024, §217), односно као последице које могу да буду разумљиве само из оквира побожног односа који енциклика препоручује. Нормативни закључак више није конструисан тако да преживи уклањање сопствене премисе, већ је намерно поново спојен са њом. Према горе наведеном тесту преводивости, ово је управо неуспех секуларне приступачности и то намеран, а не неуспех који је настао услед пропуста.

Из овога следе три последице. Прво, оповргавајући случај унутар корпуса одговара на сумњу да је двоструко обраћање артефакт селекције – тврдимо да корпус који по конструкцији признаје текст у коме стратегија изостаје није могао да буде сачињен тако да гарантује њено присуство. Друго, двоструко обраћање се тиме показује као специфично за сам документ, а не као општа карактеристика понтификата. Треће, и најважније, образац његовог присуства и одсуства је сам по себи разумљив: он мање варира у зависности од теме документа, а више у зависности од његове примарне публике и форума. Тамо где је публика секуларна међународна јавност, као што су Уједињене нације, Европски парламент, супотписник међурелигијске декларације, читаоци друштвене енциклике упућене свима, дискурс универзализује и чини своје закључке секуларно процењивим, док тамо где је публика верујућа заједница, као у *Dilexit Nos*, иста етичка супстанца се враћа на своје религијско тло. У *Dilexit Nos*, очигледно, публика, жанр и тема су испреплетени, тако да један случај не може сам по себи да изолује публику као оперативну варијаблу. Тврдња се нуди као најекономичније тумачење обрасца, а не као узрочна демонстрација. Укратко, двоструко обраћање је стратегија окренута ка споља. Ово рафинисање не слаби централну тврдњу овог рада, већ је изоштрава, прецизирајући услове под којима се постсекуларни идиом примењује и услове под којима папа Фрања не види потребу за њим.

Закључак

Запажање Маријана Барбата (Barbato 2013b, 27) да Света Столица „не привлачи готово никакву пажњу стручњака за међународне односе“ упркос томе што делује као нормативни предузетник у глобалној јавној сфери, идентификовало је празнину коју је овај рад делимично покушао да попуни. Анализа која је у раду представљена сугерише да је научно занемаривање које Барбат идентификује, у ствари добро документовано у литератури о верским актерима у светској политици (Haynes 2012; Sandal and Fox 2013; Nehir 1990) и није само питање дисциплинарних слепих тачака, већ одражава дубљи концептуални изазов. Оно што остаје недовољно истражено јесте специфичан дискурзивни механизам путем којег верски актер конструише нормативне тврдње које теже секуларној разумљивости. Света Столица под папом Фрањом делује кроз механизме нормативног утицаја које стандардне категорије међународних односа као што су дипломатија, интерес и материјална моћ, нису у стању да обухвате. Оно што је овај рад пратио јесте дискурзивна стратегија која није ни чисто религиозна ни чисто секуларна, нити једноставно дипломатска нити само реторичка, већ нешто што је аналитички још мање ухватљиво, а то је систематски покушај конструисања нормативних тврдњи које теже универзалном разумевању, док задржавају своје теолошко утемељење.

Ова анализа је испитала наведену стратегију кроз три међусобно повезана нормативна оквира. Братство, на начин на који га користи папа Фрања, није специфично хришћанска врлина упућена заједници верника, већ поствестфалски политички принцип упућен целом човечанству и конструисан кроз намерну замену конфесионалног речника језиком заједничког човечанства, глобалних права и универзалног достојанства. Солидарност именује структурни захтев који таква универзална заједница подразумева: не добротворни импулс, већ нормативну обавезу упућену државама, међународним организацијама и економским актерима, уоквирену језиком глобалног управљања, док се истовремено јавља тежња да се њен садржај радикализује кроз критику структурне неједнакости. Постсекуларни ангажман, на крају, даје тон начину на који папа Фрања настоји да спроведе ову стратегију унутар секуларних нормативних простора, не напуштањем свог верског идентитета, нити наметањем његових премиса онима који их не деле, већ конструисањем онога што је овај рад назвао „дискурзивним двоструким обраћањем“ које представља нормативне тврдње које се истовремено обраћају верницима и секуларној публици у истом исказу.

Који је нормативни значај ове стратегије? Анализа је изнела аргументацију да она представља истинску дискурзивну иновацију и то не доктринарну већ дискурзивну. Претходни понтификати су се бавили питањима достојанства, солидарности и општег добра првенствено у оквиру хришћанске антропологије. Папа Фрања систематски конструише своје нормативне тврдње тако да буду разумљиве независно од њихових теолошких премиса. Иновација лежи у конструкцији постсекуларног језика кроз који католичка друштвена доктрина тежи универзалној нормативној резонанци и то не преводу који напушта оригинал, већ двоструком обраћању које делује истовремено са обе стране секуларно-религијске границе.

Ипак, анализа је такође пратила границе ове стратегије, чак и ако није настојала да их детаљно каталогизује. Универзалистичка амбиција дискурса папе Фрање је селективна. Она се са значајном снагом протеже на миграције, екологију и економску неједнакост, али се мање свеобухватно бави питањима рода, сексуалности и унутрашњег управљања Црквом. Дискурс који тежи универзалном разумевању док одржава ставове које велики делови његове циљне секуларне публике сматрају искључивима, суочава се са структурном тензијом коју сама дискурзивна стратегија не може у потпуности да реши. Да ли је ова тензија фатална мана или продуктивна двосмисленост која држи дискурс отвореним уместо да га затвара, питање је на које текстуални докази могу да осветле, али не и да дефинитивно на њега одговоре.

Међутим, шири значај овог случаја протеже се изван понтификата папе Фрање. У тренутку када секуларни либерални међународни поредак и сам пролази кроз кризу легитимитета, када се оспорава нормативни ауторитет мултилатералних институција, када језик универзалних људских права користе актери са радикално различитим агендама и када се границе између религиозног и секуларног јавног разума истовремено поново разматрају у више контекста, постсекуларне нормативне стратегије обе врсте коју је папа Фрања развио могу да имају већи аналитички значај од оног који је теорија међународних односа до сада признавала. Питање није само шта је папа Фрања покушао, већ шта његов покушај открива о природи нормативне моћи у двадесет првом веку, а то је да она може најефикасније да делује не кроз институционалну снагу или материјални утицај, већ кроз способност да конструише нормативне захтеве који су истовремено утемељени и универзално адресирани, односно довољно посебни да носе ауторитет и довољно приступачни да се шире.

Овај рад допринео је у погледу две ствари. За проучавање верских актера у међународним односима, рад нуди аналитичку категорију, тј. дискурзивно двоструко обраћање које указује на начин нормативног утицаја који стандардни речник дипломатије, интереса и материјалне моћи не региструје, а који се разликује и од хабермасовског превода и од дипломатског прилагођавања. За конструктивистичку студију нормативног предузетништва, он прецизира како изгледа уоквиривање фазе појављивања норме за верског актера који делује на граници секуларног јавног разума и показује да је овај рад условљен публиком којој се текст обраћа. Сваки овај допринос такође означава границу садашње методе, а самим тим и њену агенду. Следе три линије истраживања. Прва је рецепција: да ли се и од стране кога универзалистичке тврдње папе Фрање тумаче као универзалне, односно да ли их секуларни актери, државе и неколичка јавност усвајају, оспоравају или их заобилазе, што може да утврди само емпиријска студија праћења пријема његовог дискурса. Друга је дифузија и интернализација: да ли било која од ових тврдњи прелази фазу појављивања у касније фазе животног циклуса норме. Трећа је упоредна и зависна од времена: да ли двоструко обраћање надживљава понтификат који га је обликовао и да ли је својствено само папи Фрањи или је доступно његовим наследницима као део репертоара.

Оно што је овај рад такође покушао да покаже јесте скромно, али, надамо се, не мање значајно, а то је да су дискурзивни услови за постсекуларно нормативно предузетништво намерно и систематски тако конструисани, као и да је разумевање њиховог функционисања неопходан корак ка процени да ли и у којој мери ти услови могу да буду успешни.

*Превод са енглеског на српски језик:
Преводилачка агенција Language Shop*

Bibliography / Библиографија

- Barbato, Mariano. 2013a. "A State, a Diplomat, and a Transnational Church: The Multi-Layered Actorness of the Holy See". *Perspectives* 21 (2): 27–48.
- Barbato, Mariano. 2013b. *Pilgrimage, Politics and International Relations: Religious Semantics for World Politics*. New York: Palgrave Macmillan.

- Benedict XVI. 2009. *Caritas in Veritate* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.
- Betts, Alexander. 2013. *Survival Migration: Failed Governance and the Crisis of Displacement*. Ithaca: Cornell University Press.
- Buzan, Barry, Ole Wæver, and Jaap de Wilde. 1998. *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. 2018. *Letter to the Bishops Regarding the New Revision of Number 2267 of the Catechism of the Catholic Church on the Death Penalty*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Finnemore, Martha. 1996. *National Interests in International Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Finnemore, Martha, and Kathryn Sikkink. 1998. "International Norm Dynamics and Political Change". *International Organization* 52 (4): 887–917.
- Francis. 2013a. *Evangelii Gaudium* [Apostolic Exhortation]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francis. 2013b. "Homily at Lampedusa". July 8. https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.
- Francis. 2013c. *Lumen Fidei* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html.
- Francis. 2014. "Address to the European Parliament". November 25. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html.
- Francis. 2015a. *Laudato Si': On Care for Our Common Home* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francis. 2015b. "Address to the United Nations General Assembly". September 25. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html.

- Francis. 2019. "Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together" [Joint Declaration with Ahmad Al-Tayyeb]. February 4. https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html.
- Francis. 2020. *Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.
- Francis. 2023. *Laudate Deum* [Apostolic Exhortation]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html.
- Francis. 2024. *Dilexit Nos: On the Human and Divine Love of the Heart of Jesus Christ* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20241024_enciclica-dilexit-nos.html.
- Habermas, Jürgen. 2006. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1–25.
- Habermas, Jürgen. 2008. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Haynes, Jeff. 2012. *Religious Transnational Actors and Soft Power*. Farnham: Ashgate.
- Hehir, J. Bryan. 1990. "Papal Foreign Policy". *Foreign Policy* 78: 26–48.
- John Paul II. 1979. *Redemptor Hominis* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- John Paul II. 1991. *Centesimus Annus* [Encyclical]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Katzenstein, Peter J., ed. 1996. *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press.
- Klotz, Audie. 1995. *Norms in International Relations: The Struggle against Apartheid*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kratochwil, Friedrich. 1990. *Rules, Norms and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Manners, Ian. 2002. "Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?" *Journal of Common Market Studies* 40 (2): 235–258.
- Manners, Ian. 2008. "The Normative Ethics of the European Union". *International Affairs* 84 (1): 45–60.
- Manners, Ian. 2009. *The Concept of Normative Power in World Politics*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies.
- March, James G. and Johan P. Olsen. 1998. "The Institutional Dynamics of International Political Orders". *International Organization* 52 (4): 943–969.
- Onuf, Nicholas. 1989. *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Risse, Thomas. 2000. "'Let's Argue!': Communicative Action in World Politics". *International Organization* 54 (1): 1–39.
- Sandal, Nukhet A. and Jonathan Fox. 2013. *Religion in International Relations Theory: Interactions and Possibilities*. London and New York: Routledge.
- Saurugger, Sabine. 2014. *Theoretical Approaches to European Integration*. Oxford: Palgrave Macmillan.
- Schimmelfennig, Frank. 2001. "The Community Trap: Liberal Norms, Rhetorical Action, and the Eastern Enlargement of the European Union" *International Organization* 55 (1): 47–80.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thomas, Scott M. 2005. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- [UNGA] United Nations General Assembly. 2018. Resolution 73/195, Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration, A/RES/73/195. December 19, 2018. https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/73/195.
- Vatican Council II. 1964. *Lumen Gentium* [Dogmatic Constitution on the Church]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- Vatican Council II. 1965a. *Dignitatis Humanae* [Declaration on Religious Freedom]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html.
- Vatican Council II. 1965b. *Gaudium et Spes* [Pastoral Constitution on the Church in the Modern World]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

Vatican Council II. 1965c. *Gravissimum Educationis* [Declaration on Christian Education]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_en.html.