



ZBIGNIEW B. RUDNICKI (WARSZAWA)

## DYPLOMACJA PAPIESKA WOBEC KONFLIKTÓW NA BLISKIM WSCHODZIE – OSOBISTY WKŁAD JANA PAWŁA II W DZIEŁO POKOJU

**ETYCZNE I IDEOWE PRZESŁANKI DYPLOMACJI POKOJOWEJ JANA PAWŁA II****GODNOŚĆ LUDZKA I GLOBALNA SOLIDARNOŚĆ**

**J**an Paweł II (1978–2005) od samego początku swego pontyfikatu kultywował tradycję katolickiej nauki społecznej, którą przyjął, dostosowując jednocześnie do potrzeb nowej rzeczywistości swoich czasów<sup>1</sup>. Odczytując jego pierwszą encyklikę jako przesłanie misyjne, odnajduje-

---

<sup>1</sup> Wraz z wyborem Jana Pawła II dyplomacja watykańska nabrała większej dynamiki i rozmachu. W 1978 r. Watykan posiadał przedstawicielstwa dyplomatyczne w 85 państwach, z którymi utrzymywał stosunki dyplomatyczne – co nie jest tożsame z podpisaniem konkordatu. W chwili śmierci Jana Pawła II Watykan posiadał już placówki dyplomatyczne oraz utrzymywał stosunki z 176 (obecnie 180) państwami. Podczas tego, jednego z najdłuższych pontyfikatów doszło nawet do nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Związkiem Radzieckim za czasów rządów Michaiła Gorbaczowa. Nieoficjalne stosunki utrzymywane są także z Arabią Saudyjską oraz Chinami, mimo iż jako jedno z nielicznych państw na świecie Watykan uznaje istnienie Tajwanu. Na czas pontyfikatu Jana Pawła II przypadła również zwiększona aktywność Stolicy Apostolskiej w organizacjach międzynarodowych, w tym ONZ, Unii Państw Afrykańskich oraz Organizacji Państw Amerykańskich. Watykan pełni w tych organizacjach rolę obserwatora, nie biorąc udziału w głosowaniach. Zabiera głos w sprawach dotyczących praw człowieka, dziecka, problemów rasowych, pomocy dla krajów Trzeciego

my w niej wyraźnie zaznaczający się humanizm chrześcijański, charakterystyczny dla jego pontyfikatu<sup>2</sup>. Cały późniejszy wkład papieża rysuje się bardziej czytelnie w świetle prezentowanej przez niego niezachwianej postawy, że prawda o życiu każdego człowieka objawia się w tajemnicy Chrystusa. „Natura ludzka, przez sam fakt, że została przyjęta, nie wchłonięta w nim [Chrystusie], została wyniesiona w nas także do nieporównywalnej godności”<sup>3</sup>. Bazując na tym dogmacie wiary chrześcijańskiej, Jan Paweł II wynosi prawa człowieka do rangi fundamentalnej wartości w prowadzonej przez Stolicę Apostolską polityce zagranicznej. W jego przekonaniu jest to nieuniknioną konsekwencją wysokiej godności osoby ludzkiej<sup>4</sup>. Praktyczne implikacje tego przekonania dały znać o sobie po raz pierwszy w zmianie polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej, manifestując się niezłomną wolą obrony wolności religijnej w krajach za „żelazną kurtyną”.

Stawiając na uzdrawiającą moc prawdy w życiu społecznym i politycznym, jak również to, że może ona stanowić potężną siłę w konfrontacji z władzą i zwyciężyć, Jan Paweł II odstąpił od „miękkiego” kursu polityki realizmu, preferowanej przez jego poprzedników i dyplomację watykańską w stosunkach z państwami bloku radzieckiego. Podkreślał w swojej polityce konieczność pełnej realizacji programu praw człowieka<sup>5</sup>.

Wkrótce po wyborze na Stolicę Piotrową, Jan Paweł II odegrał ważną rolę w wydarzeniach, które miały doprowadzić do powstania ruchu solidarnościowego w Polsce. Począwszy od pierwszej papieskiej pielgrzymki do Polski (2–10 czerwca 1979 r.), a następnie dzięki późniejszym pielgrzymkom w latach 1983 i 1987, obecność Jana Pawła II wśród rodaków i jego poparcie dla ich walki o swobody obywatelskie miało ogromne znaczenie dla utrwalania wolności zarówno w Kościele, jak i w kształtującym

Świata, określanych także jako „rozwijające się”. Wspiera i propaguje, wszędzie tam, gdzie to jest możliwe, rozwiązania pokojowe.

<sup>2</sup> Johannes Paulus, Papa II. *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, red. Z. J. Zdybic-ka, KUL, Lublin 1982, s. 1.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>4</sup> J. J. Coughlin, *Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being Law and Human Dignity*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” 27 (2003–2004), nr 1, s. 65–79.

<sup>5</sup> G. Weigel, *A new worldly order: John Paul II and human freedom*, Scarecrow Press, Lanham, MD 1999; idem, *Witness to Hope*, Harper Collins, New York 1999, s. 295–299; T. Judd, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, New York 2005, s. 586.

się społeczeństwie obywatelskim<sup>6</sup>. To właśnie z opozycyjnych kręgów intelektualnych środowisk wyszła bezpośrednia krytyka zakłamania komunizmu. Z czasem siła tej krytyki w połączeniu z innymi czynnikami przyniosła twórcze, pokojowe wyzwania dla komunistycznych władz w Polsce<sup>7</sup>.

Profesor Uniwersytetu Yale, John Lewis Gaddis, specjalista w zakresie historii okresu zimnej wojny, podkreśla z emfazą, iż z chwilą „kiedy Jan Paweł II ucałował ziemię na lotnisku w Warszawie 2 czerwca 1979 r. rozpoczęła się proces, który doprowadził w Polsce – i ostatecznie wszędzie w Europie – do końca komunizmu”<sup>8</sup>.

W 1987 r., na krótko przed niespodziewanym rozpadem bloku radzieckiego, Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Sollicitudo rei socialis*, w której nie szczędził słów krytyki obydwu supermocarstwom, zarzucając im bezskuteczność w promowaniu pokoju, jak również przyczynianie się do wadliwego rozwoju krajów Trzeciego Świata. Podkreślając brak istotnego postępu na tym polu od czasów Pawła VI (1963–1978), Jan Paweł II kierował uwagę na problem rozwoju, pisząc iż oddając się rozważaniom na ten temat, możemy zyskać bardziej klarowny obraz ostatniego ćwierćwiecza, a tym samym lepszy wgląd i zrozumienie konfliktów na Półkuli Północnej (zwłaszcza tych wynikających z rywalizacji Wschód – Zachód), jak również świadomość tego, że przyczyniły się one w dużej mierze do zapóźnienia, a nawet stagnacji Południa. Z dokumentu papieskiego wyłania się jakże trafna diagnoza sytuacji, w której kraje rozwijające się, zamiast wyrastać na niezależne narody, idące drogą postępu i dążące do sprawiedliwego podziału dóbr i usług między wszystkich członków społeczeństwa, stają się częścią

---

<sup>6</sup> M. Martin, *The keys of this blood: the struggle for world dominion between Pope John Paul II, Mikhail Gorbachev, and the capitalist West*, Simon and Schuster, New York 1990, s. 99.

<sup>7</sup> G. Beyer, *Freedom as a Challenge to an Ethic of Solidarity in a Neoliberal Capitalist World: Lessons from Post 1989 Poland*, „Journal of Catholic Social Thought” 6 (2009), nr 1, s. 133–167.

<sup>8</sup> J. L. Gaddis, *The Cold War: a new history*, Penguin, New York 2005, s. 193. Gaddis porównuje Jana Pawła II z Ronaldem Reaganem, jako że obaj przeciwstawili się „imperium zła” przekonani do własnych idei i wykorzystujący swoje umiejętności aktorskie (ibidem, s. 217). Oczywiście Reagan dysponował stojącą za nim gospodarczą i militarną potęgą Stanów Zjednoczonych. W ostatecznym rozrachunku użycie siły nie okazało się konieczne. Michał Gorbaczow nie zdecydował się na zdławienie przemian rewolucyjnych wewnątrz bloku radzieckiego – ibidem, s. 257.

mechanizmu – trybami wielkiej maszyny nastawionej na konflikt systemu światowego. Teza ta znajduje potwierdzenie w odniesieniu do środków społecznego przekazu, skupionych przeważnie w rękach metropolii Północnej Półkuli, w których nie zawsze przykłada się należyłą wagę do przedstawiania palących potrzeb i problemów tych krajów oraz ich kultury. Nierzadko nawet przedstawiają one wypaczony obraz życia i ludzi, a tym samym nie służą wymogom rzeczywistego rozwoju.

Jan Paweł II, zachowując bezstronność, podkreślał też fakt, że każdy z dwóch bloków – antagonistów ukrywa na swój sposób imperialistyczne sentymenty albo też przejawia tendencje do posługiwania się nowymi formami kolonializmu, nie mogąc oprzeć się pokusie, jak już to nie raz miało miejsce<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> „Po dotychczasowych rozważaniach jaśniejszy staje się obraz ostatnich dwudziestu lat i bardziej zrozumiałe kontrasty występujące w Północnej części świata, to jest między Wschodem i Zachodem, które w znacznym stopniu są przyczyną zacofania czy zastoju Południa. Kraje na drodze rozwoju zamiast dochodzić do niezależności i dążyć własną drogą do zdobycia sprawiedliwego uczestnictwa w dobrach i usługach przeznaczonych dla wszystkich, stają się raczej elementami mechanizmu, trybami wielkiej maszyny. Często dotyczy to również środków społecznego przekazu, które pozostając w gestii ośrodków Północy świata, nie zawsze należycie uwzględniają priorytety i problemy tych krajów, nie mają poszanowania dla profilu ich kultur i nierzadko narzucają spaczony obraz życia i człowieka, co nie służy wymogom prawdziwego rozwoju. Każdy z tych bloków kryje w sobie, jak się powszechnie mówi, swoistą skłonność do imperializmu czy jakiejś formy neokolonializmu: jest łatwa pokusa, której, jak uczy historia, również najnowsza, często się ulega. Ta właśnie nienormalna sytuacja, będąca skutkiem wojny i wyolbrzymionego niepokoju o własne bezpieczeństwo, tłumaczy dążenie do solidarnej współpracy wszystkich dla wspólnego dobra ludzkości, szkodzi przede wszystkim ludom pragnącym pokoju, pozbawionym prawa dostępu do dóbr przeznaczonych dla wszystkich ludzi. Widziany w ten sposób obecny podział świata stanowi bezpośrednią przeszkodę w dążeniu do prawdziwej zmiany warunków zacofania w krajach będących na drodze rozwoju czy w krajach mniej rozwiniętych. Ludy te jednak często nie poddają się swemu losowi. Ponadto, te same potrzeby gospodarki przytłoczonej wydatkami militarnymi, biurokracją i wewnętrzną nieudolnością, zdają się obecnie sprzyjać procesom, które mogłyby złagodzić przeciwieństwa oraz ułatwić podjęcie korzystnego dialogu i prawdziwej współpracy dla pokoju” – Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”, Centrum Duszpasterstwa Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2000, s. 22; L. A. Silecchia, *On Doing Justice and Walking Humbly with God: Catholic Social Thought on Law as a Tool for Building Justice*, „Catholic University Law Review”, 46 (1996–1997), s. 248, przyp. 4; A. Scaperlanda, (1998) *John Paul II's vision of the role of multinational enterprise expansion in building**

*Sollicitudo rei socialis* prezentująca bez sentymentów i uproszczeń problemy współczesnego świata, spotkała się z krytyką ze strony niektórych konserwatywnych oraz neokonserwatywnych ugrupowań w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych. Krytycy zarzucali papieżowi, że stawia w sensie moralnym znak równości pomiędzy Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi. Głosy krytyczne odezwały się również ze strony środowisk lewicowych, utrzymujących, że papież, w odróżnieniu od Pawła VI, nie jest w stanie docenić wagi inicjatyw lokalnych, poświęcając je na rzecz wielkiej scentralizowanej wizji, przybierającej formę bardziej moralnego przesłania aniżeli krytycznej analizy<sup>10</sup>. Niezależnie od tego w jakiej mierze można by uznać, że apel Jana Pawła II opierał się na wizji międzynarodowej polityki widzianej z perspektywy krajów rozwijających się, przy uwzględnianiu w większym stopniu osi Północ – Południe aniżeli osi Wschód – Zachód (tak istotnej z punktu widzenia dwubiegunowego, zimnowojennego świata), papież opowiedział się wyraźnie po stronie Południa, domagając się, by kraje rozwijające się zyskały szansę na równi z innymi, aby móc zająć należne im miejsce w świecie i odgrywać na miarę swych możliwości istotną rolę w stosunkach międzynarodowych<sup>11</sup>.

Zanim jeszcze dobiegła do końca zimna wojna, Jan Paweł II nawoływał do stworzenia nowego ładu światowego, apelując zarówno do Wschodu, jak i Zachodu o zaprzestanie wciągania reszty świata w ideologiczną walkę toczącą się pomiędzy komunizmem a liberalnym kapitalizmem. W miejsce wspomnianej walki i rywalizacji zalecał to, co stało się już hasłem jego ingerencji w Polsce i nazwą ruchu społecznego, który poprzedził rozpad bloku radzieckiego w 1989 r. Jan Paweł II nawoływał do globalnej *solidarności*,

---

*the social economy*, „International Journal of Social Economics” 25 (1998), iss. 11/12, s. 1764–1775.

<sup>10</sup> C. E. Curran, K. R. Himes (OFM), T. A. Shannon, *Commentary on Sollicitudo rei socialis*, [w:] L.S. Cahill (red.), *Modern Catholic Social Teaching: commentaries and interpretations*, Georgetown University Press, Washington DC 2004, s. 415–435, 430–432.

<sup>11</sup> Na temat poglądów Jana Pawła II na ustrój gospodarczy i międzynarodowy ład gospodarczy, por.: D. R. Finn, *The Economic Personalism of John Paul II: Neither Right Nor Left*, „Journal of Markets & Morality” 2 (1999), nr 1, s. 74–87; A. M. C. Waterman, *Market Social Order and Christian Organicism in Centesimus Annus*, „Journal of Markets & Morality” 2 (1999), nr 2, s. 220–233.

traktowanej jako moralny wymóg jedności rodziny ludzkiej<sup>12</sup>. U podstaw tej idei leżała zasadniczo koncepcja współzależności, rozumianej jako system determinujący stosunki we współczesnym świecie w aspektach gospodarczych, kulturalnych, politycznych i religijnych, pojmowany też w kategoriach moralnych. Jeśli przyjąć takie właśnie rozumienie współzależności, solidarność jako postawa moralna i społeczna oraz jako cnota staje się właściwą odpowiedzią. Nie ma to nic wspólnego z miłąkimi roztkliwieniem się nad złem tego świata. Chodzi o mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego w imię zasady, że wszyscy jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich.

Po przemianach rewolucyjnych w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 r. Jan Paweł II dał wyraz swym odczuciom w odniesieniu do owych wydarzeń w encyklice *Centesimus annus*, której ogłoszenie przypadło na setną rocznicę *Rerum Novarum* Leona XIII (1878–1903). W dokumencie tym przywołał ponownie potrzebę solidarności, podkreślając, że stanowi ona od samego początku istotny element nowoczesnej katolickiej nauki społecznej. W ten sposób dzisiejsza zasada solidarności, zarówno w skali krajowej, jak i międzynarodowej, którą omawia w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, jest wyraźnie widoczna jako jedna z podstawowych zasad, właściwych chrześcijańskiej wizji organizacji społecznej i politycznej<sup>13</sup>.

Znamienne są słowa papieża, który pisze: „Tak więc zasada, którą dziś nazywamy zasadą solidarności, i której aktualność zarówno w porządku wewnętrznym każdego Narodu, jak i w porządku międzynarodowym przypomniałem w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Mówi o niej wielokrotnie Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak

<sup>12</sup> „Chodzi nade wszystko o fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturalnej, politycznej oraz religijnej współzależności przyjętej jako kategoria moralna. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako „cnota” – jest solidarność. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewaniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliższych czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” – Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, s. 38.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus: tekst i komentarze*, red. F. Kampa, C. Ritter, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.

filozofia grecka – „przyjaźnią”; Pius XI (1922–1939) używa tu niemniej znamiennej określenia: „miłość społeczna”, zaś Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o „cywilizacji miłości”<sup>14</sup>.

Papież uważał, że solidarność, jaka narodziła się wśród polskich robotników i odrzucenie przez nich idei walki klasowej na rzecz protestu bez przemocy stały się dobitnym dowodem wyższości kultury nad polityką, jak również obnażyły ekonomiczne i duchowe bankructwo marksizmu-leninizmu. Dzięki poparciu udzielonemu przez Kościół czynniki te umożliwiły dialog z władzami państwowymi i doprowadziły w efekcie do pokojowych rozstrzygnięć.

Odpowiadając pośrednio na konserwatywną krytykę *Sollicitudo rei socialis*, Jan Paweł II udzielił umiarkowanego poparcia politycznym i gospodarczym systemom Zachodu, przyjmując z aprobatą demokrację i wolny rynek, z drugiej strony nawołując do budowania „społeczeństwa wolnej pracy, przedsiębiorczości i uczestnictwa” w miejsce systemu „kapitalizmu państwowego”. Podkreślał też, że ani demokracja, ani gospodarka rynkowa nie będą służyć wspólnemu dobru, jeśli w granicach rządów nie pozostaną prawa zakorzenione w uniwersalnych zasadach moralnych, a zwłaszcza tych związanych z potrzebami ubogich<sup>15</sup>.

Papież nie wahał się wskazywać na nowe problemy pojawiające się w porządku światowym, podkreślając potrzebę stałego koncentrowania uwagi na zagadnieniach związanych z rozwojem, zarówno w Europie Środkowo-Wschodniej, jak i na półkuli południowej, upatrując przyczynę braku rozwoju w niepowodzeniach społeczności międzynarodowej na polu poszukiwania pokojowych środków, mających zapobiec „ostatniej tragicznej wojnie w Zatoce Perskiej”<sup>16</sup>. Ostrzegał wreszcie przed niebezpieczeństwami wiążącymi się z fanatyzmem i fundamentalizmem religijnym, pisząc: „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 52.

ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej<sup>17</sup>.

Encyklika *Centesimus annus* Jana Pawła II była dobitnym akcentem w kwestii moralnego wymiaru życia politycznego i gospodarczego. Dokument papieski stanowił szczytowe osiągnięcie jego trudnego do przecenienia wkładu do współczesnej katolickiej nauki społecznej. Należy jednak podkreślić, że ta ostatnia encyklika społeczna ukazała się w czasie, kiedy wydarzenia światowe, będące przedmiotem dalszych rozważań, zaczynały dopiero dojrzewać. Następstwa zimnej wojny i skutki pierwszej wojny w Zatoce Perskiej przybrały dopiero co postać nowych wyzwania i nowych możliwości.

Prezentowane studium przypadków ma na celu wykazanie, jak owe zmiany, widziane z perspektywy nauki społecznej Kościoła, wpłynęły w okresie pontyfikatu Jana Pawła II na działania Stolicy Apostolskiej na Bliskim Wschodzie. Dodać należy i podkreślić, że po upływie stu lat, które dzieliły owoc myśli Leona XIII od nauki Jana Pawła II, doszło do wytyczenia wyraźnej linii postępowania wychodzącej z wcześniejszego konserwatywnego stosunku i rezerwy wobec zmian politycznych, która doprowadziła do powstania autonomicznej polityki: „Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym. Wkład, który w ów porządek wnosi, polega na takim zrozumieniu godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego”<sup>18</sup>.

Papież nie pozostawia żadnych wątpliwości, że godność osoby ludzkiej i niezbywalność zasady solidarności leżą u podstaw nauki społecznej Kościoła. Wynikająca z tych podstaw rola Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej została zreformowana i poddana reorientacji za sprawą zmieniających się realiów czasów najnowszych<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>19</sup> W kwestii ewolucji polityki i dyplomacji watykańskiej w okresie od wojny francusko-pruskiej do wybuchu II wojny światowej, por.: J. Zedler (red.), *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939*, Herbert Utz Verlag, München 2010.



## I. DYPLMACJA JANA PAWŁA II A KONFLIKTY NA BLISKIM WSCHODZIE

Jan Paweł II przez cały czas trwania swojego pontyfikatu wykazywał szczególną wrażliwość na problemy Bliskiego Wschodu. Dowodem tego może być zaniepokojenie, jakiemu dał wyraz, występując na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ 2 października 1979 r.<sup>20</sup>

Georg Weigel zdaje się trafiać w sedno, kiedy pisze, że troska Jana Pawła II o „pałace prawa ludzi i narodów” przy uwzględnieniu „motywów religijnych i moralnych” okazała się w płaszczyźnie historycznej znacznie bardziej skuteczna od watykańskiej *Ostpolitik* z okresu pontyfikatu Pawła VI. Przed 1978 r. dyplomacja watykańska kierowała się przekonaniem, że zracjonalizowany marksizm-leninizm zachowa ideologiczną żywotność i historyczną trwałość jeszcze w XXI w.<sup>21</sup> Przekonanie to współgrało z uznaniem potrzeby respektowania politycznego układu sił w Europie, który Stolica Apostolska uważała za konieczność spowodowaną politycznymi skutkami narzuconego porządku jałtańskiego<sup>22</sup>. Na marginesie warto przypomnieć, że tezy polityczne w rodzaju „wszystko, co pozwoli wyjść z Jałty, będzie dobre” zaczęły pojawiać się w przestrzeni publicznej dopiero w połowie lat 80. XX w.<sup>23</sup> Jan Paweł II nakreślił filozofię pokojowego istnienia państw i narodów w Europie i świecie, opartą na respektowaniu praw człowieka jako istoty duchowo-materialnej.

W przemówieniu na forum Zgromadzenia Narodowego ONZ w Nowym Jorku 2 października 1979 r. mówił o dwóch typach zagrożeń dla pokoju we współczesnym świecie. Oba wynikały z pogwałcenia praw człowieka,

---

<sup>20</sup> *Address of His Holiness John Paul II to the 34th General Assembly of the United Nations*, New York, Tuesday, 2.10.1979, <http://www.fjp2.com/pl/jan-pawel-ii/biblioteka-online/przemowienia/6863--to-the-general-assembly-of-the-united-nations-october-2-1979> (10.04.2013).

<sup>21</sup> Związała historia polityki zagranicznej Stolicy Apostolskiej w okresie poprzedzającym zwrot, jaki nastąpił po 1987 r. w związku z wyborem Karola Wojtyły, przedstawiona została w artykule J. Bryan Hehir, *Papal Foreign Policy*, „Foreign Policy” 1999, nr 78, s. 26–48.

<sup>22</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei: biografia papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000, s. 115–146.

<sup>23</sup> Z. Brzezinski, *A Divided Europe: The Future of Yalta*, „Foreign Affairs” 63 (1984/1985), nr 2, s. 279–302. Por. również: idem, *Wyjście z Jałty*, [w:] Z. Najder (red.), *Wspólnota Europejska w oczach Polaków*, Polonia Book Found, London 1989, s. 59–73.

zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i w stosunkach wewnętrznych w poszczególnych państwach i społeczeństwach. W obecności przedstawicieli wszystkich ówczesnych państw komunistycznych papież otwarcie mówił o „krzywdzie wyrządanej duchowi ludzkiemu”. „Można bowiem ranić człowieka w jego wewnętrznym stosunku do prawdy, w jego sumieniu, w sferze jego przekonań i światopoglądu, jego wiary religijnej – wreszcie w sferze tak zwanych swobód obywatelskich, o których stanowi równouprawnienie wszystkich bez dyskryminacji ze względu na pochodzenie, rasę, płeć, przynależność wyznaniową, przekonania polityczne”<sup>24</sup>. Wyraził także nadzieję, że możliwe już niedługo stanie się rozwiązanie kryzysu na Bliskim Wschodzie oraz pojawi się gotowość docenienia każdego konkretnego kroku lub próby rozwiązania konfliktu. Przypomniwał, że nie będzie to miało żadnej wartości, jeśli naprawdę nie stanie się „kamieniem węgielnym” położonym pod fundamenty powszechnego pokoju w tym regionie; pokoju, który musi być oparty na sprawiedliwym uznaniu praw wszystkich i nie może nie zawierać rozważenia oraz sprawiedliwego rozwiązania kwestii palestyńskiej. Mówił, że wiąże się z tym pytanie o spójność, niezależność i integralność terytorialną Libanu w formule, która uczyniła go przykładem pokojowego i wzajemnie korzystnego współistnienia różnych społeczności; formule, co do której żywi nadzieję, że zostanie utrzymana we wspólnym interesie, z dostosowaniami koniecznymi z uwagi na aktualny rozwój sytuacji. Papież wyraził również nadzieję na specjalny status, który w ramach gwarancji międzynarodowych – zgodnie z tym na co wskazywał jego poprzednik Paweł VI – będzie uwzględniać szczególny charakter Jeruzolimy, świętego dziedzictwa dla milionów wyznawców trzech wielkich monoteistycznych religii, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu<sup>25</sup>. Nawiązał do „kryzysów na Bliskim Wschodzie”, podkreślając wagę wielu kwestii dotyczących tego regionu. W swoim wystąpieniu mówił także o „prawach dla wszystkich”, „kwestii palestyńskiej”, „integralności Libanu”, „specjalnym statusie” dla Jeruzolimy i wyjątkowym dziedzictwie tego świętego miasta dla wyznawców judaizmu, chrześcijan i muzułmanów. Zgodnie z przyjętą

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Por.: *Address of His Holiness John Paul II to the 34th General Assembly of the United Nations.*

przez Stolicę Apostolską linią dyplomatyczną nie wymienił z nazwy państwa żydowskiego ani też nie wspomniał o Izraelu<sup>26</sup>.

W dniu 12 listopada 1979 r., czterdzieści jeden dni po wystąpieniu w Zgromadzeniu Ogólnym ONZ, nadeszła odpowiedź na wystosowaną wcześniej przez Jana Pawła II prośbę o uwolnienie obywateli Stanów Zjednoczonych przetrzymywanych w charakterze zakładników w ambasadzie USA w Teheranie. Przywódca irańskiej Republiki Islamskiej, ajatollah Ruhollah Chomeini, w przemówieniu skierowanym do arcybiskupa Annibale Bugninięgo, nuncjusza apostolskiego w Iranie, zdecydowanie odrzucił prośbę papieża. Nie koniec na tym, zasugerował, by Jan Paweł II lepiej wykorzystywał swój czas, „dając wszystkim mocarstwom ojcowską radę lub wzywając je do odpowiedzialności za swoje czyny”<sup>27</sup>.

Zbieżność w czasie wydarzeń, takich jak wyniesienie Karola Wojtyły na tron papieski i rewolucja islamska, która położyła kres rządowi dynastii Pahlawich w Iranie, należy uznać za charakterystyczne dla ostatnich dziesięcioleci XX w. przejawy odrodzenia religii jako siły politycznej<sup>28</sup>.

Przedstawione poniżej najbardziej charakterystyczne przypadki działań dotyczą wysiłków dyplomatycznych Jana Pawła II w zabiegach o pokojowe rozwiązanie konfliktów na Bliskim Wschodzie. Rozpatrując interwencje Stolicy Apostolskiej podjęte w Izraelu, Libanie i Iraku, należy pamiętać, że czynnikami warunkującymi działania dyplomacji watykańskiej były z jednej strony zasady współczesnej katolickiej nauki społecznej, z drugiej zaś fenomen odradzającego się islamu. Warto także mieć na uwadze fakt, że jeszcze pół wieku wcześniej oficjalna nauka Kościoła sankcjonowała stanowienie katolickiego porządku politycznego wszędzie tam, gdzie to było moż-

---

<sup>26</sup> W swoim wystąpieniu Ojciec Święty dał wyraz gorącej nadziei na bliskie rozwiązanie kryzysów na Bliskim Wschodzie. Mając świadomość wagi każdego konkretnego kroku lub próby rozwiązania konfliktu, przypomniał, że nie będą one miały żadnej wartości, jeśli tak naprawdę nie staną się „kamieniem węgielnym” ogólnego pokoju w regionie, pokoju, który winien zawsze znajdować oparcie w sprawiedliwym uznaniu praw wszystkich, i który nie może nie brać pod uwagę sprawiedliwego rozwiązania kwestii palestyńskiej. Wiąże się z tym kwestia integralności pokoju i niezależności terytorialnej.

<sup>27</sup> Imam Khomeini, *Address to Monsignor Bugnini, Papal Nuncio*, 12.11.1979, [w:] *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press, Berkeley 1981, s. 278–285.

<sup>28</sup> F. Halliday, *The Iranian Revolution*, „Political Studies” 30 (1982), nr 3, s. 437–438.

liwe. Zważywszy na wielowiekową tradycję, Kościół katolicki uznał w pełni legitymację państwa świeckiego i prawa człowieka do wolności wyznania i sumienia stosunkowo niedawno. Dokonanie to miało miejsce za sprawą *Dignitatis humanae* – deklaracji o wolności religijnej II Soboru Watykańskiego.

## 1. NAWIĄZANIE STOSUNKÓW DYPLOMATYCZNYCH Z IZRAELEM

Opisując delikatną materię stosunków pomiędzy Stolicą Apostolską a Izraelem, warto na wstępie przypomnieć ich początkowy charakter, który odzwierciedlać może relacja jednego z dwóch głównych rabinów Izraela, Yona Metzgera z rozmowy, do jakiej rzekomo miało dojść pomiędzy Theodorem Herzlem a papieżem Piusem X (1903–1914).

Na podstawie relacji z rozmowy, która odbyła się na krótko przed śmiercią Herzla w 1904 r., można wyrobić sobie pogląd co do tego, jakie stanowisko zajmowała w owym czasie Stolica Apostolska i przyjąć je za punkt odniesienia dla zrozumienia późniejszej linii polityki Watykanu. Herzl zabiegał o spotkanie z Piusem X, gdyż chciał go pozyskać dla swojej idei przywrócenia Żydom suwerennego bytu w Ziemi Izraela. Papieska odpowiedź okazała się daleka od jego oczekiwań. Herzl twierdzi, że Pius X miał powiedzieć: „Żydzi nie uznali naszego Pana, dlatego też nie możemy uznać narodu żydowskiego. Dlatego też, choć nie możemy zapobiec wyjazdowi Żydów do Jerozolimy, nie moglibyśmy nigdy tego usankcjonować”<sup>29</sup>.

Jakiegolwiek nie byłyby słowa, które naprawdę padły podczas rozmowy Herzla z Piusem X, jest sprawą bezsporną, że Stolica Apostolska była przeciwna żydowskiej imigracji do Palestyny po I wojnie światowej, sprzeciwiała się też ustanowieniu państwa Izrael w 1948 r. oraz była i jest przeciwna wyłącznej kontroli sprawowanej przez Żydów nad Jerozolimą<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> A. J. Kenny, *Catholics, Jews, and the State of Israel*, Paulist Press, New York 1993, s. 23–24; K. L. Morris, *Israel's Historic Suspicion of the Vatican*, „New Blackfriars” 83 (2002), nr 976, s. 291. Dziwne że Theodor Herzl nie wspomina w swych dziennikach o spotkaniu z Piusem XI. Z relacji pośrednich wynika, że jego audiencja miała miejsce 24 maja 1904 r. W prowadzonych systematycznie przez Herzla zapiskach z maja 1904 r. nie ma jednak żadnej wzmianki na temat spotkania z papieżem, nie mówiąc o treści rozmowy. Por.: T. Herzl, *Tagebücher, 1895–1904*, Jüdischer Verlag, Berlin 1922.

<sup>30</sup> Stolica Apostolska dystansowała się od bliższych kontaktów z nowo powstałym państwem żydowskim. Przybyła do Rzymu we wrześniu 1948 r. delegacja izraelska nie została przyjęta w Watykanie. Powodem, dla którego Stolica Apostolska nie chciała uznać

Sprzeciw Stolicy Apostolskiej wobec osadnictwa żydowskiego w Palestynie i odmowa nawiązania stosunków dyplomatycznych z państwem Izrael były spowodowane przede wszystkim pragnieniem ochrony dóbr kościelnych i zabezpieczenia pozostałych interesów Kościoła katolickiego w Ziemi Świętej. Późniejsza polityka Stolicy Apostolskiej była uzasadniona wspieraniem chrześcijan w ich walce o utrzymanie obecności w Ziemi Świętej<sup>31</sup>. A jako że prawie wszyscy chrześcijanie w Ziemi Świętej byli Arabami, polityka Stolicy Apostolskiej oznaczała w praktyce wyraźne poparcie dla sprawy palestyńskiej. W tych okolicznościach uważano, że kwestia dyplomatycznego uznania Izraela nie może być poddana pod negocjacje. George Irani zauważa, że stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec Izraela ewoluowało adekwatnie do rozwijającej się doktryny, zmian na miejscu oraz braku porozumienia w sprawie skutków wojny izraelsko-arabskiej z 1967 r.<sup>32</sup> Do 1984 r. (szóstego roku pontyfikatu Jana Pawła II) Stolica Apostolska pod wpływem doktryny Kościoła i pod presją politycznych realiów stanęła wobec konieczności ponownego zdefiniowania swych interesów w Ziemi Świętej.

Rozpoczęcie dialogu z innymi religiami, wpisującego się w ekumeniczne zbliżenie z niekatolickimi chrześcijanami, i przyjęcie całego programu praw człowieka miało stanowić czytelny sygnał, iż Stolicy Apostolskiej w Ziemi Świętej zależy na czymś więcej niż prawa i przywileje Kościoła katolickie-

---

państwa Izrael, były względy natury teologicznej i stosunek do Ziemi Świętej, uznawanej za szczególną własność chrześcijan. Ponadto ustanowienie Izraela groziło zmniejszeniem populacji chrześcijan w Ziemi Świętej, co znalazło później potwierdzenie w faktach. Niezależnie od tego wyrażano w Watykanie obawy o bezpieczeństwo miejsc świętych w sytuacji narastającego konfliktu między Żydami a Arabami. Uznanie Izraela Stolica Apostolska uzależniała także od ustalenia granic państwa żydowskiego zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego.

<sup>31</sup> W 1948 r. populacja chrześcijan w Ziemi Świętej przekraczała 18%. W 1999 r. mniej niż 2% palestyńskich chrześcijan przebywało w Palestynie. W Jerozolimie w 1922 r. stanowili oni 21% populacji, obecnie natomiast jest ich tylko 4 tys. (2%). Według łacińskiego patriarchy Jerozolimy całkowita liczba chrześcijan w Izraelu/Palestynie w 1999 r. wynosiła 170 tys. Por.: P. Fargues, *The Arab Christians of the Middle East*, [w:] A. Pacini (red.), *Christian Communities in the Arab Middle East The Challenge of the Future*, Claredon Press, Oxford 1998, s. 48–65; D. Tsimhoni, *Demographic Trends of the Christian Population in Jerusalem and the West Bank 1948–1978*, „Middle East Journal” 37 (1983), nr 1, s. 54–64; *The Middle East: Israel*, [w:] *The World Fact Book*, CIA – [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/is.html](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/is.html) (10.04. 2013).

<sup>32</sup> G. Irani, *The Papacy and the Middle East: the role of the Holy See in the Arab-Israeli conflict, 1962–1982*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1986, s. 81–96.

go. W tym stanie rzeczy wąsko rozumiane kościelne interesy zostały podporządkowane szerszej wizji, w ramach której postrzegano rzeczywiste interesy Kościoła, jako obejmujące trzy priorytety polityki bliskowschodniej: ochronę dóbr należących do mniejszości chrześcijańskich, promowanie pokojowego współistnienia i poszanowanie praw człowieka w stosunku do ludności żydowskiej, chrześcijan i muzułmanów<sup>33</sup>. Priorytety te mają szczególne znaczenie w odniesieniu do statusu Jerozolimy. Jednakże pomimo szeroko wyartykułowanej wizji swoich interesów, Stolica Apostolska nie nawiązała stosunków dyplomatycznych z Izraelem aż do 1993 r.

Wszystkie teologiczne zastrzeżenia Kościoła katolickiego co do uznania „narodu żydowskiego” zostały odrzucone przez Sobór Watykański II w dokumencie *Nostra aetate*<sup>34</sup>. W połowie lat 80. nie było też żadnych innych istotnych powodów, ażeby Stolica Apostolska separowała się nadal dyplomatycznie od państwa Izrael. W 1983 r. ówczesny podsekretarz Papieskiej Komisji ds. Sprawiedliwości i Pokoju zaznaczył, że Stolica Apostolska uznaje faktyczne istnienie Izraela, jego prawo do istnienia, do bezpiecznych granic i wszystkie inne, które posiada suwerenne państwo narodowe. „Stolica Apostolska zasadniczo nie będzie miała problemu z nawiązaniem stosunków dyplomatycznych. Jednakże istnieją pewne trudności i problemy, które pragnęłyby w pierwszej kolejności rozwiązać. Dodać należy, że nie leży w zwyczaju Stolicy Apostolskiej występować z inicjatywą nawiązania stosunków dyplomatycznych z jakimkolwiek państwem, chociaż z ukontentowaniem przyjmuje i docenia stosunki dyplomatyczne”<sup>35</sup>.

„Trudności i problemów” było kilka. Irani wylicza jako najważniejsze: izraelską inwazję na Liban w 1982 r., kontynuowanie żydowskiego osadnictwa na terytoriach okupowanych, los Palestyńczyków (zarówno uchodźców, jak i tych z terenów okupowanych), status Jerozolimy i miejsc świętych, brak uznanych granic Izraela, poglądy arabskich chrześcijan (katolików i innych) oraz regulacje Izraela w odniesieniu do katolickiego nauczania i obecności w Ziemi Świętej (kwestia będąca przedmiotem szczególnej

<sup>33</sup> Ibidem, s. 79–81.

<sup>34</sup> Tekst dokumentu *Nostra aetate* w: A. Flannery, O.P. (red.), *Vatican Council II: Constitutions Decrees, Declarations. A Completely Revised Translation in Inclusive Language*, Costello Publishing, Northport, NY 1996.

<sup>35</sup> G. Irani, op.cit., s. 22.

drażliwości ludności żydowskiej, przeciwnej chrześcijańskiej działalności misyjnej<sup>36</sup>. Weigel pisze, że pomyślnie nawiązanie stosunków dyplomatycznych przez Stolicę Apostolską z Izraelem było zwyczajnie wynikiem decyzji Jana Pawła II<sup>37</sup>. Decyzja ta wpływała z połączenia potrzeby obrony historycznych miejsc i interesów Kościoła w Ziemi Świętej i „wczuwania się papieża w żydowskie cierpienia i jego teologiczne zaangażowanie na rzecz nawiązania ponownie długo opóźnianego dialogu teologicznego pomiędzy Żydami a chrześcijanami”<sup>38</sup>.

Weigel podkreśla osobistą zasługę Jana Pawła II w tej sprawie. W rzeczywistości tylko papież pozostający pod wpływem głębokich doświadczeń, osobistych przyjaźni z Żydami z czasów dzieciństwa i wspólnej walki przeciwko Niemcom mógł przejawiać nastawienie i zaangażowanie niezbędne do przeprowadzenia polityki zmian<sup>39</sup>. Jan Paweł II uważał za sprawę wielkiej wagi odpowiedź chrześcijan na Holocaust, czego logicznym następstwem było doświadczenie *Nostra aetate* i jej moralne konsekwencje. Papież szukał dróg dla promowania godności osoby ludzkiej i głębszej solidarności Kościoła katolickiego z międzynarodową społecznością żydowską. Jednakże trzeba powiedzieć, że społeczność ta nie potrafiła dostrzec skali rozbieżności pomiędzy pragnieniem Kościoła, aby poprawić stosunki z judaizmem a kontynuowaniem przez Stolicę Apostolską polityki dystansowania się od państwa żydowskiego. Trafniejszym wydaje się pogląd, że rola papieża, aczkolwiek konieczna, nie mogła sama w sobie wystarczyć dla pokonania tak zadawnionych sprzeczności. Jego usilne pragnienie poprawy stosunków z wyznawcami judaizmu nie było w stanie wyeliminować innych czynników tego złożonego rachunku. Ponadto podkreślić należy, że historyczne interesy Kościoła w Ziemi Świętej nie stanowiły już głównego problemu. Uległy one przewartościowaniu w obliczu przyjęcia przez Stolicę Apostolską szerszej perspektywy w postrzeganiu problemów Bliskiego Wschodu. W centrum uwagi dyplomacji Jana Pawła II znalazły się generalnie prawa Palestyńczyków, w szczególności zaś arabskich chrześcijan. Pa-

<sup>36</sup> Ibidem, s. 22–23.

<sup>37</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 711–713.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 712–713.

<sup>39</sup> D. O'Brien, *The hidden Pope: The untold story of a lifelong friendship that is changing the relationship between Catholics and Jews: the personal journey of John Paul II and Jerzy Kluger*, St. Martin's Press, New York 1998.

pież musiał się liczyć z ograniczeniami utrudniającymi postęp w polityce watykańskiej, wynikającymi z uznania praw Palestyńczyków, który to problem, jak można się było spodziewać, zostanie poruszony przy próbie nawiązania stosunków dyplomatycznych z Izraelem.

W świetle późniejszych wydarzeń widać wyraźnie, że nie pojawiła się żadna realna szansa nawiązania stosunków dyplomatycznych z Izraelem przy jednoczesnym zachowaniu solidarności z Arabami aż do momentu zakończenia wojny w Zatoce Perskiej w 1991 r. Wówczas dopiero, kiedy Izraelczycy i Arabowie rozpoczęli rokowania dyplomatyczne na temat pokojowego rozwiązania kwestii palestyńskiej i po tym jak doszło do wzajemnego uznania pomiędzy Izraelem i Organizacją Wyzwolenia Palestyny (OWP), zaistniała możliwość realizacji dążeń Jana Pawła II do normalizacji stosunków. Uznanie przez Izrael strony palestyńskiej jako partnera w negocjacjach dyplomatycznych stanowiło niewątpliwie zachętę dla dyplomatycznego uznania przez Stolicę Apostolską Izraela.

Watykan zgodził się wznowić stosunki dyplomatyczne z Izraelem po tym jak uzyskał zapewnienie tamtejszego rządu, iż uznany zostanie legalny status katolickich instytucji na terenie Ziemi Świętej, a własność kościelna zostanie zwolniona z podatku. Proces uzgodnień w tej sprawie miał zająć dwa lata<sup>40</sup>.

Weigel kwestionuje wiarygodność wyjaśnień Thomasa Patricka Melady'ego (ambasadora Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej w okresie prezydentury George'a Busha seniora), podobnie jak i Raya Flynna (jego następcy za prezydentury Billa Clintona) na temat zmiany polityki Stolicy Apostolskiej. Instrukcje Melady'ego od sekretarza stanu Jamesa Bakera zawierały m.in. zdanie: „Należy również wezwać Stolicę Apostolską do uznania Państwa Izrael”<sup>41</sup>. Ponadto podczas swego przesłuchania przed komisją spraw zagranicznych Senatu Melady wspominał, że był naciskany przez senatora Josepha Bidena, by przyśpieszyć sprawę nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Izraelem<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Po upływie dwóch dekad państwo Izrael nadal nie ratyfikowało porozumienia w sprawie legalnego statusu Kościoła.

<sup>41</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 711–713.

<sup>42</sup> T. P. Melady, *The Ambassador's Story: The United States and the Vatican in World Affairs*, Our Sunday Visitor Pub., Huntington, Ind. 1994, s. 202–209.



Zachowała się też relacja Melady'ego, który opisał swoje działania na rzecz promowania celów amerykańskiej polityki zagranicznej, a także rozpoczęcie negocjacji pomiędzy Watykanem a Tel Awiwem, którego był świadkiem w trakcie swojej kadencji<sup>43</sup>. Należy jednak stwierdzić, że nie sprawował on już funkcji, kiedy podano do wiadomości publicznej komunikat o podpisaniu podstawowego porozumienia (*Fundamental Agreement*) pomiędzy Stolicą Apostolską a Państwem Izrael w grudniu 1993 r.<sup>44</sup>

Z relacji Melady'ego nie wynika bynajmniej, że amerykańska presja na Stolicę Apostolską przyniosła zmianę jej polityki, lecz jedynie, że sprzyjające warunki zaistniały dopiero po zakończeniu wojny w Zatoce Perskiej. Konferencja, która odbyła się w Madrycie, stała się okazją do rzeczywistego przełomu w stosunkach watykańsko-izraelskich. Melady zauważył, że „nie było rzeczywistego działania na rzecz zmian w stanowisku dyplomatycznym Stolicy Apostolskiej aż do rozpoczęcia konferencji pokojowej na Bliskim Wschodzie w październiku 1991 r. Na dowód tego opisał spotkanie z arcybiskupem Jean-Louisem Tauranem, sekretarzem ds. stosunków z państwami („ministrem spraw zagranicznych” Stolicy Apostolskiej) z dnia 29 lipca 1992 r.<sup>45</sup>

Na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym arcybiskup Tauran wygłosił oświadczenie, w którym podkreślił, że „Stolica Apostolska korzysta z faktu, iż Izrael i kraje arabskie podjęły rozmowy”. Powiedział też, że Izrael i Stolica Apostolska postanowiły pracować wspólnie, aby znaleźć rozwiązanie problemu swych stosunków dwustronnych.

W odpowiedzi na zadane mu pytanie, arcybiskup Tauran odpowiedział, że Stolica Apostolska nie zmieniła swoich warunków w kwestii normalizacji, lecz że zmienił się kontekst międzynarodowy. Podkreślił znaczenie trwających rozmów pokojowych na Bliskim Wschodzie. Powtórzył to co

---

<sup>43</sup> Ibidem; R. L. Flynn, *John Paul II: a personal portrait of the pope and the man*, St. Martin's Griffin, New York 2001; J. R. Formicola, *U.S.-Vatican Relations: Toward a Post-Cold War Convergence*, „Journal of Church and State” 38 (1996), nr 4, s. 807–808, 811–812.

<sup>44</sup> *Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel*, <http://www.intute.ac.uk/cgi-bin/fullrecord.pl?handle=sosig1010397917-29374> (10.04.2013). Tekst zamieszczony został w zbiorze dokumentów opublikowanych w: N. Lerner, *Religion, beliefs, and international human rights*, Maryknoll, N.Y 2000. Szerzej na temat porozumień watykańsko-izraelskich, por.: M. J. Breger, *The Vatican-Israel Accords: Political, Legal and Theological Contexts*, Notre Dame, Indiana 2004.

<sup>45</sup> T. P. Melady, op.cit., s. 127.

już powiedział poprzednio, że począwszy od konferencji madryckiej był to już „nowy kontekst”<sup>46</sup>. Można było wówczas rozważyć zmianę stanowiska Stolicy Apostolskiej pod wpływem faktu, że negocjacje pomiędzy Arabami i Izraelczykami zostały w końcu nawiązane i kontynuowane przy udziale Palestyńczyków, którzy nie reprezentowali co prawda Palestyny, ale weszli w skład oficjalnej delegacji jordańskiej.

Samo jednak rozpoczęcie konferencji madryckiej nie stanowiło wystarczającego warunku dla osiągnięcia porozumienia. Od czasu publicznego ogłoszenia 29 lipca 1992 r. powstania Dwustronnej Stałej Komisji Roboczej Stolicy Apostolskiej (*Bilateral Permanent Working Commission of the Holy See*) do momentu osiągnięcia porozumienia potrzeba było jeszcze ponad roku intensywnych prac. Rozpoczęły się one z chwilą, kiedy ruszyły na serio negocjacje, tj. po 2 listopada. Zanim można było ogłosić, że porozumienie zostało osiągnięte, doszedł jeszcze inny czynnik, który przyczynił się do końcowego rezultatu. 9 września 1993 r., w wyniku tajnych rozmów w Oslo, Yasser Arafat uznał w imieniu OWP prawo państwa Izrael do istnienia i zgodził się na negocjowanie z nim porozumienia. Równie istotne jest to, że Izaak Rabin, premier Izraela w geście wzajemności uznał OWP jako reprezentanta narodu palestyńskiego<sup>47</sup>. Gdy już do tego doszło, założono, że Palestyńczycy nie powinni sprzeciwiać się nawiązaniu przez Stolicę Apostolską stosunków dyplomatycznych z państwem żydowskim<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 132–133.

<sup>47</sup> *Letters of Mutual Recognition between Israel and the PLO*, „Security Dialogue” 25 (1994), nr 1, s. 124. Por. również: D. Jones, *The Oslo peace accords and the radical intimacy of the hearth*, „Cambridge Review of International Affairs” 13 (1999), nr 1, s. 224–238.

<sup>48</sup> Należy zwrócić uwagę na sposób postrzegania w świecie arabskich chrześcijan i muzułmanów, zgodnie z którym Izrael wolałby odsunąć tych pierwszych na bok, aby móc przedstawić swoje postępowanie z Arabami jako kwestię żydowsko-muzułmańską. Pozwala to Izraelowi ignorować chrześcijański wymiar populacji arabskiej, jak to ma miejsce w odniesieniu do społeczności międzynarodowej. Zgodnie z arabskim punktem widzenia stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską (zdecydowanie zachodnią instytucją) pozwalają Izraelowi trzymać lokalnych arabskich chrześcijan na dystans, w szczególności tych będących członkami Kościołów katolickich. W ostatnich latach arabscy chrześcijanie na całym Bliskim Wschodzie, włącznie z katolikami, nawoływali do solidaryzowania się z Arabami-muzułmanami w ich stosunkach z państwem Izrael. Stolica Apostolska utrzymuje, że jako „strona trzecia jest w stanie więcej wniesić do dialogu izraelsko-arabskiego w sprawach będących szczególnym przedmiotem troski arabskich chrześcijan” – D. Tsimhoni, *Christian Communities in Jerusalem and*

W celu zapewnienia lepszego zrozumienia dla swego stanowiska Stolica Apostolska informowała na bieżąco nie tylko palestyńskich chrześcijan, ale także katolickich i prawosławnych przywódców w Ziemi Świętej o postępie w negocjacjach. Przed parafowaniem układu podstawowego (*Fundamental Agreement*) do trzech głównych arabsko-katolickich prałatów, w tym Palestyńczyka Michela Sabbaha, łacińskiego patriarchy Jerozolimy skierowane zostały dodatkowe pytania. Zgodnie z tym co pisze Weigel poproszono ich, aby ustosunkowali się do następujących kwestii: czy układ podstawowy jest możliwy do wykonania sam w sobie i czy należy podpisać go w danej chwili? Z uzyskanych odpowiedzi wynikało, że należy zawrzeć układ i zrobić to bezzwłocznie<sup>49</sup>. Zgodnie z intencją wyrażoną w odpowiedzi na powyższe pytania, Jan Paweł II postanowił przyzwolić na podpisanie porozumienia.

Z treści wynegocjowanego porozumienia wynikało, że Stolica Apostolska podpisując układ, mogła żywić przekonanie, iż udało się jej uwzględnić interesy każdej ze stron, izraelskiej i palestyńskiej – Żydów, chrześcijan i muzułmanów<sup>50</sup>. Jednakże reprezentujący papieża zespół dyplomatów szybko zorientował się, że nie wszystko do końca było zgodne z intencją arabskich chrześcijan. Niezgodność wyszła na jaw, kiedy przedstawiciele Stolicy Apostolskiej spotkali się z lokalnymi biskupami katolickimi dzień po podpisaniu układu, 31 grudnia 1993 r.<sup>51</sup> Faktycznie doszło do podpisania umowy i Stolica Apostolska nie mogła się już wycofać. Porozumienie weszło w życie i w ciągu roku nastąpiła wymiana przedstawicieli dyplomatycznych na szczeblu ambasadorów<sup>52</sup>.

Szczególne znaczenie dla papieża miało kilka postanowień układu podstawowego, które odnosiły się do stosunków katolicko-żydowskich, praw człowieka, wolności religijnych i moralnego głosu Stolicy Apostolskiej. W preambule znalazło się odniesienie do „wyjątkowego charakteru stosunków

---

*the West Bank since 1948: An Historical, Social, and Political Study*, Praeger, Westport, Conn. 1993.

<sup>49</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 708–709.

<sup>50</sup> E. Fisher, L. Klenicki (red.), *A Challenge Long Delayed, The Diplomatic Exchange Between the Holy See and the State of Israel*, Anti-Defamation League, New York 1996.

<sup>51</sup> R. Cohen, *Israel and the Holy See Negotiate: A Case Study in Diplomacy across Religions*, „The Hague Journal of Diplomacy” 5 (2010), nr 3, s. 213–234.

<sup>52</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 953, przyp. 56.

pomiędzy Kościołem Katolickim a narodem żydowskim” i „historycznego procesu pojednania i postępu wzajemnego zrozumienia i przyjaźni pomiędzy katolikami i Żydami”<sup>53</sup>.

W art. 1 porozumienia zawarto następujące stwierdzenie:

1. Państwo Izrael przywołując Deklarację Niepodległości, potwierdza trwałe zaangażowanie w utrzymanie i przestrzeganie prawa człowieka do wolności wyznania i sumienia, jak określono w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i innych instrumentach międzynarodowych, których jest stroną.
2. Stolica Apostolska odwołując się do Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, *Dignitatis humanae*, potwierdza zaangażowanie Kościoła Katolickiego w przestrzeganie prawa człowieka do wolności wyznania i sumienia, jak określono to w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz w innych instrumentach międzynarodowych, których jest stroną. Stolica Apostolska pragnie również potwierdzić poszanowanie Kościoła Katolickiego dla innych religii i ich wyznawców, jak uroczyste stwierdzone zostało przez Sobór Watykański II w deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W tym wypadku agenda praw człowieka uległa konkretyzacji, dokonanej w duchu nauki społecznej Kościoła i w zgodności z nauką Soboru Watykańskiego II.

Art. 2 miał szczególne znaczenie dla Izraela, ale pozostawał też w pełni zgodny z nauką społeczną Kościoła katolickiego i dążeniem do większej solidarności z narodem żydowskim:

1. Stolica Apostolska i Państwo Izrael zobowiązują się do właściwej współpracy w zakresie zwalczania wszelkich form antysemityzmu i wszelkiego rodzaju rasizmu i nietolerancji religijnej oraz promowania wzajemnego zrozumienia między narodami, tolerancji między społecznościami i poszanowania dla ludzkiego życia i godności.
2. Stolica Apostolska korzysta z tej okazji, aby ponowić swoje potępienie dla nienawiści, prześladowań i wszelkich innych przejawów antysemityzmu skierowanych przeciwko ludności żydowskiej i indywidualnym Żydom w dowolnym miejscu i czasie przez kogokolwiek. Stolica Apostolska wyraża w szczególności ubolewanie z powodu ataków na Żydów

---

<sup>53</sup> Por.: Preambuła *Fundamental Agreement*.

i bezczeszczenia żydowskich synagog i cmentarzy – aktów, które obrazają pamięć ofiar Holokaustu, szczególnie gdy występują w tych samych miejscach, gdzie doszło wcześniej do tragedii.

Szczególna rola Stolicy Apostolskiej została podkreślona w art. 11. Zachowując jej wydźwięk moralny, jednocześnie odebrała go czysto politycznym konfliktem pomiędzy Izraelczykami i Arabami:

1. Stolica Apostolska i Państwo Izrael deklarują swoje zaangażowanie na rzecz propagowania pokojowego rozwiązywania konfliktów między państwami i narodami, wykluczając przemoc i terror z życia międzynarodowego.
2. Stolica Apostolska, zachowując w każdym przypadku prawo do korzystania z moralnego i duchowego nauczania, uważa za właściwe, by przypomnieć, że ze względu na swój charakter uroczyście zobowiązuje się do nieangażowania się we wszelkie konflikty o charakterze jedynie czasowym, zasada, która w szczególności odnosi się do spornych terytoriów i nieustalonych granic.

Korzystając z nadarzającej się okazji, jaką stanowił toczący się ówczesnie proces pokojowy, Stolica Apostolska mogła udzielić mu swego wsparcia, zachowując, zgodnie z moralnymi zasadami Kościoła, prawo do krytykowania nadużyć i obrony praw wszystkich uczestników konfliktu, zwłaszcza Palestyńczyków.

Art. 4 i 5, niemające zastosowania do spraw Jerozolimy, odnoszą się do innych chrześcijańskich miejsc świętych i pielgrzymów przybywających do Ziemi Świętej. Zajęcie pragmatycznego stanowiska wynikającego z faktu, iż Izrael sprawuje rzeczywistą kontrolę nad Świętym Miastem oraz że Izrael kontroluje święte miejsca na terytoriach okupowanych spowodowało przyjęcie przez Stolicę Apostolską zobowiązania Izraelczyków do przestrzegania *status quo* w odniesieniu do spuścizny po Imperium Otomańskim w kwestii praw i przywilejów różnych wspólnot chrześcijańskich. Istotne znaczenie miała deklaracja państwa Izrael dotycząca gotowości utrzymania i poszanowania *status quo* w świętych miejscach chrześcijańskich i zagwarantowania odpowiednich praw społecznościom chrześcijańskim. Ze swej strony Stolica Apostolska potwierdza stałe zaangażowanie Kościoła katolickiego w poszanowanie wyżej wspomnianego *status quo* i praw, o których mowa.

Układ Podstawowy nie przyniósł jednak pożądanego skutku w kwestii zabezpieczenia statusu prawnego Kościoła Katolickiego i poszanowania jego praw w państwie Izrael. Potrzeba było prawie czterech lat, by strony zawarły, na mocy art. 3 Układu Podstawowego, Porozumienie w sprawie Osobowości Prawnej (*Legal Personality Agreement*)<sup>54</sup>. Jednakowoż od czasu jego podpisania nie udało się doprowadzić w Knesecie do uchwalenia prawa, na mocy którego postanowienia obu umów zaczęłyby obowiązywać. Co więcej, rząd Izraela przekazał Izraelskiemu Sądowi Najwyższemu w 2004 r. opinię, z której wynika jednoznacznie, że nie uznaje swoich zobowiązań wynikających z Układu Podstawowego<sup>55</sup>. Doprowadził w ten sposób do impasu. Odmówił współpracy w sprawie zwrotu skonfiskowanej własności Kościoła oraz pozwolił na opodatkowanie przez samorządy lokalne instytucji katolickich, uderzając tym samym w podstawy finansowe katolickich kościołów.

Jak dotąd Stolica Apostolska nie uległa pokusie zawieszenia stosunków dyplomatycznych z Izraelem, czekając cierpliwie na ponowne uruchomienie procesu pokojowego. Ta wyjątkowa cierpliwość wynika w dużej mierze z poczucia odpowiedzialności za przyszłość procesu pokojowego na Bliskim Wschodzie. Angażując się w tenże proces Stolica Apostolska nie pozostawiła złudzeń, że nie przestanie domagać się poszanowania dla jej punktu widzenia, szczególnie w odniesieniu do Jerozolimy. Poświadczają to słowa arcybiskupa Taurana, który stwierdził, iż zgodnie ze stanowiskiem Stolicy Apostolskiej każde żądanie wyłączności – czy to religijnej, czy politycznej – stoi w sprzeczności z logiką właściwą dla zachowania tradycyjnego statusu Świętego Miasta. Zdaniem Stolicy Apostolskiej każdy obywatel Jerozolimy i każda osoba, która odwiedza Jerozolimę winna ucieleścić przesłanie dialogu, koegzystencji i poszanowania należnego miastu. Żądania wyłącznych praw nie znajdują uzasadnienia ani w kryteriach ilości mieszkańców,

<sup>54</sup> *Agreement between the State of Israel and the Holy See Pursuant to Article 3 (3) of the Fundamental Agreement between the State of Israel and the Holy See (also referred to as the "Legal Personality Agreement")*, 10.11.1997, [http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990\\_1999/1997/11/Legal+Personality+Agreement-+State+of+Israel-Holy.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990_1999/1997/11/Legal+Personality+Agreement-+State+of+Israel-Holy.htm) (10.04.2013). Por. również tekst porozumienia w: A. F. Kassim (red.), *The Palestine Yearbook of International Law 2000–2001*, t. 11, Dordrecht 2003, s. 323–326.

<sup>55</sup> R. C. Lux, *The Jewish people, the Holy Land, and the state of Israel: a Catholic view*, Mahwah, New Jersey 2010, s. 75–80.

ani w historii. Mówiąc to, arcybiskup Tauran podkreślił, że nie ma niczego co mogłoby pozbawić Jerozolimę jej jedności i niepowtarzalności, sprawiających, że jest ona żywym symbolem i centrum obu narodów, które twierdzą z przekonaniem, że jest to stolica ich państw. Lecz jeżeli Jerozolima jest święta dla żydów, chrześcijan i muzułmanów, to jest też święta dla wielu ludzi z każdej części świata, którzy uważają ją za swą duchową stolicę, lub pielgrzymują, by modlić się i spotykać braci w wierze. Jest ona kulturalnym dziedzictwem każdego, łącznie z tymi, którzy odwiedzają ją po prostu jako turyści<sup>56</sup>.

## 2. WYSIŁKI NA RZECZ PRZYWRÓCENIA POKOJU W LIBANIE

Liban od momentu utworzenia jako francuskie terytorium mandatowe był zasadniczo chrześcijański. Politycznie pozostawał zdominowany przez katolicką społeczność maronitów. Po wiekach stawiania oporu i godzenia się ze statusem mniejszościowym w muzułmańskim kraju zyskali oni przewodnią rolę w nowym państwie. Przełomowe znaczenie z punktu widzenia państwa libańskiego miał Pakt Narodowy (albo Porozumienie Narodowe) z 1943 r. będący gwarancją jedności państwowej (*al Mithaq al Watani*)<sup>57</sup>. Na mocy tego niepisanego porozumienia, zawartego pomiędzy elitami społeczności chrześcijańskiej i muzułmańskiej, Liban miał stać się jedynym miejscem na Bliskim Wschodzie, gdzie chrześcijanie sprawowali władzę polityczną.

Kluczowe postanowienie Paktu, mówiące że chrześcijanie nie będą dążyli do zawierania sojuszy z Zachodem i muzułmanami, miało skutecznie przeciwdziałać poszukiwaniu integracji politycznej z większą Syrią lub

---

<sup>56</sup> J. L. Tauran, *The Holy See and Jerusalem*, address of 26.10.1998, the Vatican, 4.11.1998. Pełny tekst wystąpienia: <http://www.christusrex.org/www1/ofm/jub/jerusalem2.html>. Izraelski punkt widzenia dobrze oddaje: S. I. Minerbi, *Pope John Paul II and the Jews: An Evaluation*, „Jewish Political Studies Review” 18 (2006), nr 1–2; A. O’Mahony, *The Vatican, Jerusalem, the State of Israel, and Christianity in the Holy Land*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 5 (2007), nr 2, s. 123–146.

<sup>57</sup> A. I. Baaklini, *Legislative and political development: Lebanon, 1842–1972*, Duke University Press, Durham, N.C 1976; J. P. Entelis, *Pluralism and party transformation in Lebanon. Al-Kata’ib, 1936–1970*, Brill, Leiden 1974, s. 26. Por. również: S. M. Saseen, *The Taif Accord and Lebanon’s Struggle to Regain its Sovereignty*, „American University International Law Review” 6 (1990), nr 1, s. 67.

państwem panarabskim<sup>58</sup>. W Libanie maronici nadali państwu wyjątkowy charakter na tle regionu, który wynika z różnic, jakie dzielą Libańczyków od innych Arabów z racji ich historycznych korzeni sięgających czasów starożytnej Fenicji. Takie utożsamianie się ze starożytnym ludem Fenicji, w połączeniu z frankofońskim charakterem edukacji maronickiej służyło dystansowaniu się nie tylko od libańskich muzułmanów, ale także od pozostałych libańskich chrześcijan<sup>59</sup>. Już w latach 70. XX w. stało się widoczne, że pojęcie chrześcijańskiej „większości” nie znajduje dłużej odbicia w rzeczywistości. Pragnienie elit maronickich, aby utrzymać dominującą pozycję wobec muzułmańskiej większości stało się przyczyną wojny domowej, która wybuchła w Libanie w 1975 r.

Długotrwała wojna domowa w Libanie (1975–1990) zakończyła się dopiero w wyniku politycznego rozwiązania wypracowanego w oparciu o rozstrzygnięcia przyjęte w układzie Taif z października 1989 r.<sup>60</sup> Porozumienie zostało wkrótce potem wyegzekwowane w warunkach brutalnej okupacji przez wojska syryjskie. Zastosowanie ustaleń porozumienia Taif pociągnęło za sobą konieczność wprowadzenia niezbędnych zmian do konstytucji Libanu. Dało to asumpt do zaakcentowania arabskiej tożsamości kraju i podkreślenia przy tej okazji znaczenia Paktu Narodowego z 1943 r. W efekcie uszczupleniu uległy prerogatywy chrześcijańskiego prezydenta, a centrum władzy wykonawczej przesunęło się do Rady Ministrów, z sunnickim premierem na czele. Poza tym pomimo utraty przez chrześcijan wiodącej pozycji w Izbie Deputowanych, utrzymany został klucz wyznaniowy, zgodnie z którym następował podział w składzie Izby. Odtąd miejsca miały być dzielone równo pomiędzy chrześcijan i muzułmanów, a nie jak wcześniej w stosunku 6 : 5, co dawało przewagę tym pierwszym<sup>61</sup>. Niemniej jednak nawet względna nadreprezentacja w parlamencie libańskim (zważywszy

<sup>58</sup> E. Zisser, *Lebanon: State and Diaspora and the Question of Political Stability*, [w:] M. Ma’oz, G. Sheffer, *Middle Eastern minorities and diasporas*, Sussex Academic Press, Brighton 2002, s. 231–247.

<sup>59</sup> T. Collelo, H. H. Smith, *Lebanon: a country study*, Federal Research Division, Washington, D.C. 1989, s. 127–128.

<sup>60</sup> S. M. Saseen, *op.cit.*, s. 57–75.

<sup>61</sup> Ostatni oficjalny cenzus odbył się w 1932 r. i wówczas maronici stanowili 28,7% całej ludności, inni chrześcijanie dalsze 21,3% – E. Picard, *Lebanon, A Shattered Country: myths and realities of the wars in Lebanon*, Holmes & Meier Publishers Inc., New York 1996, s. 66.



na przeważający w kraju żywioł muzułmański) nie była w stanie zadowolić wielu chrześcijan<sup>62</sup>.

Odrzucając porozumienie, które stało się możliwe dzięki układowi Taif, chrześcijańskie skrzydło armii libańskiej, pod dowództwem gen. Michela Aouna, rozpoczęło działania zbrojne, próbując wyprzeć syryjskie oddziały wojskowe z Libanu i ustanowić tam rząd wojskowy z Aounem na czele<sup>63</sup>. Jednocześnie przybierał na sile wewnętrzny konflikt pomiędzy ugrupowaniami chrześcijańskimi, który ujawnił się w całej okazałości z chwilą wybuchu walk w 1990 r. pomiędzy frakcją Aouna a przeciwstawiającymi się mu „oddziałami libańskimi” – milicją maronicką, na czele której stał Samir Geagea<sup>64</sup>. W wyniku konfrontacji zbrojnej wojska syryjskie zgmiotły oddziały Aouna, doprowadzając do jego ucieczki z kraju. Geagea odmówił udziału w rządzie powstałym po podpisaniu układu w Taif, optując w miejsce tego za przyjęciem federalistycznego podziału terytorialnego kraju, który stwarzał więcej możliwości z punktu widzenia dalszej ochrony mniejszości

---

<sup>62</sup> W 2000 r. żyło w Libanie 660 tys. maronitów, co stanowiło 19% całej populacji kraju. Grecki Kościół Ortodoksyjny jest drugą największą wspólnotą chrześcijańską z 210 tys., czyli 6% ogólnej liczby ludności, a następną z kolei chrześcijańscy Ormianie zarówno ortodoksyjnego, jak i katolickiego obrządku, których liczbę szacuje się także na 210 tys., tj. 6% całej populacji. Kościół grekokatolicki liczy 175 tys. członków i stanowi 5% libańskiej ludności. Pozostali chrześcijanie libańscy związani są z syryjskimi ortodoksami, syryjskimi katolikami, asyryjskimi ortodoksami, chaldejskimi katolikami, koptyjskimi ortodoksami, koptyjskimi katolikami, rzymskimi katolikami i szeregiem mniejszych wspólnot protestanckich. Ogólna liczba chrześcijan wynosi 1,325 mln, co stanowi 38% całej populacji szacowanej na 3,506 mln. Muzułmanie libańscy liczą 1,921 mln, co wynosi 62% całej populacji. Szyici dochodzą do 1,192 mln (34%); za nimi stanowią sunnici – 701 tys. (20%); a pozostałe 280 tys. to druzowie (8%). Według szacunków CIA z 2005 r. populacja dzieliła się w następujący sposób: muzułmanie – 59,7%, chrześcijanie – 39%, a pozostali – 1,3%. W Libanie działa siedem liczących się Kościołów katolickich (*sui iuris*). Kraj ten jest też obecnie siedzibą dwóch z sześciu Wschodnich Patriarchatów Katolickich: maronickiego i ormiańskiego. Dwa z pozostałych czterech – chaldejski i koptyjski – utrzymują swoje siedziby w Iraku i Egipcie. Grecki (Melkite) i syryjski mają natomiast siedziby w Syrii. Patriarchat Łaciński ma swoją główną siedzibę w Jerozolimie. Wszystkie siedem Kościołów *sui iuris* działają we wspólnocie, utrzymując wzajemne stosunki i pozostając w ścisłej zależności od papieża, biskupa Rzymu i patriarchy Zachodu. Por.: Lebanon, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html> (10.02.2013).

<sup>63</sup> S. M. Saseen, op.cit., s. 58.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 70.

chrześcijańskiej. Od 1994 r. Geagea przebywał w więzieniu, a działalność Libańskich Sił Zbrojnych została zakazana<sup>65</sup>.

Sądzony za zbrodnie popełnione podczas wojny domowej i po jej zakończeniu Geagea został uznany za winnego i skazany na dożywocie. Dowiedziano mu zabójstwo rywalizującego z nim o przywództwo polityczne w społeczności maronitów Dany'ego Chamouna. Warto podkreślić, że był on jedynym dowódcą milicji nieobjętym powszechną amnestią, uchwaloną w ramach zgody narodowej, mającej doprowadzić do zatarcia bolesnej pamięci wydarzeń wojny domowej w Libanie<sup>66</sup>.

W okresie trwania wojny domowej w Libanie Stolica Apostolska, niezależnie od kierowanej tam pomocy humanitarnej, występowała również kilkakrotnie bezpośrednio z propozycją misji dobrych usług, mającymi za zadanie doprowadzenie zwalczających się frakcji do stołu rokowań i pomoc w usunięciu dzielących je różnic. Irani wymienia cztery misje wysokiego szczebla wysłane przez Stolicę Apostolską dla zbadania faktów i prowadzenia mediacji, które miały miejsce w latach 1975 i 1980<sup>67</sup>. W przypadku każdej z nich kierowano się trzema głównymi zasadami, stanowiącymi odbicie oceny moralnej konfliktu libańskiego przez Stolicę Apostolską dokonanej w duchu poszanowania godności człowieka i solidarności. Według Iraniego były to: żadna ze stron konfliktu w Libanie nie powinna nastawać na drugą i narażać na szwank dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego; zachowanie niektórych elementów właściwych wspólnocie chrześcijańskiej nie powinno być traktowane jako kwestionowanie formuły współistnienia, sankcjonowanej przez Pakt Narodowy (*National Covenant*) z 1943 r.; Palestyńczycy, którzy od lat cierpieli jako uchodźcy wygnani ze swoich ziem, nie mogą stać się ofiarą „nowej niesprawiedliwości w Libanie”<sup>68</sup>.

Żadna z papieskich misji dyplomatycznych nie odniosła sukcesu, z czym zresztą należało się liczyć w warunkach narastającego konfliktu w Libanie. Niemniej jednak wytrwałe starania i szczególna troska Watykanu były wszędzie widoczne, świadcząc o tym, że Stolica Apostolska nie próbuje

<sup>65</sup> B. MacQueen, *Political culture and conflict resolution in the Arab Middle East*, Carlton, Vic. Melbourne 2009, s. 37–66.

<sup>66</sup> R. Fisk, *Pity the Nation: The Abduction of Lebanon*, Atheneum, New York 1990.

<sup>67</sup> G. Irani, *The Papacy*, s. 126–141.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

przejsć obojętnie obok faktów i że jest w najwyższym stopniu zainteresowana dobrem i losem Libanu. W rzeczy samej, szczególna troska Jana Pawła II ujawniła się w sposób oczywisty już na samym początku pontyfikatu, znajdując bezpośredni wyraz w jego przemówieniu wygłoszonym w Nowym Jorku na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1979 r. Papież, poruszając najbardziej palące problemy Bliskiego Wschodu, powiedział że wiąże się z nimi: kwestia palestyńska oraz pokój, niezależność i integralność terytorialna Libanu w formule, która uczyniła z niego przykład pokojowego i obopólnie korzystnego współistnienia różnych społeczności; formuła, która – jak miał nadzieję – zostanie utrzymana we wspólnym interesie, z dostosowaniami odpowiadającymi nowym realiom<sup>69</sup>.

Z perspektywy nauki społecznej Kościoła i polityki Stolicy Apostolskiej wobec Libanu ujawnił się znaczny rozdźwięk pomiędzy priorytetami Jana Pawła II oraz tymi podzielanymi przez większą część katolickiej wspólnoty maronickiej. Wiele z tych drugich, wyrażanych przez Auona, Geagea, partię falangistów oraz członków wspólnot zakonnych (różnych zakonów maronickich), nastawionych było na ochronę chrześcijan w Libanie poprzez utrzymanie, a nawet zwiększenie przewagi maronickiej albo w oparciu o podział kraju na enklawy, według klucza wyznaniowego. Niektóre z tych grup dały się poznać jako zaciekli i bezwzględni przeciwnicy uchodźców palestyńskich, obwinianych o to, że przez samą swoją obecność doprowadzili do nieodwracalnej zmiany sytuacji demograficznej na korzyść muzułmanów. Nie ma wątpliwości co do tego, że przywódcy Partii Falangistów i ich sojusznicy ponoszą odpowiedzialność za syryjską, a następnie izraelską interwencję wojskową w Libanie. Ponadto przypomnieć należy, że w 1982 r. milicja falangistów dopuściła się zabójstwa kilkuset uchodźców palestyńskich, atakując zamieszkałe przez nich bejruckie obozy Sabra i Shatila, przy biernej postawie i braku zainteresowania ze strony stacjonujących w Bejrucie sojusznicznych oddziałów izraelskich formacji obronnych<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> *Address of Holiness John Paul II to the 34th General Assembly of the United Nations.*

<sup>70</sup> C. Randal, *Going All the Way: Christian Warlords, Israeli Adventurers, and the War in Lebanon*, Viking, New York 1984; Z. Al-Shaikh, *Sabra and Shatila 1982: Resisting the Massacre*, „Journal of Palestine Studies” 14 (1984), nr 1, s. 57–90.

Podjęcie Stolicy Apostolskiej do tragedii Libanu miało zasadniczo odmienne przesłanie. Dla Jana Pawła II było oczywiste, że jedynym sposobem na wyjście kraju ze spirali przemocy oraz przywrócenie bezpieczeństwa i powrót do normalnego życia dla chrześcijan w Libanie było uratowanie samego Libanu. Mogło to nastąpić jedynie dzięki szczeremu zaangażowaniu się wszystkich wspólnot religijnych w dzieło odnowy Paktu Narodowego na rzecz współistnienia. W tym celu jednak niezbędne stało się przywrócenie legitymacji instytucjom rządowym. W związku z tym papież postanowił, za radą sekretarza stanu i nuncjusza apostolskiego w Libanie, uznać rząd powstały po porozumieniu z Taif, reprezentowany przez prezydenta Eliasza Hrawiego, cieszącego się poparciem Syrii. Złożenie listów uwierzytelniających przez nuncjusza apostolskiego, arcybiskupa Pabla Puente, które nastąpiło z początkiem 1990 r., zostało jednoznacznie źle odebrane w kręgach głównego nurtu libańskich chrześcijan, którzy w efekcie poparli Auona. Kiedy zaś nuncjusz skrytykował działania libańskich sił zbrojnych, spotkał się z obojętnością ze strony reszty społeczności chrześcijańskiej<sup>71</sup>.

Z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej rozwiązanie kryzysu libańskiego mogło się udać jedynie w ramach procesu konstytucyjnego, będącego wynikiem porozumienia Taif. Jednak nie było to możliwe tak długo, jak chrześcijanie w Libanie czuli się wykluczeni z nowego porządku politycznego, z którego wykluczyli się po części sami, kiedy w 1992 r. zbojkotowali wybory i pogrążyli się w *al ihbat al Mesihi* (określenie na chrześcijańskie uczucie goryczy i zawodu) z powodu tragicznych wydarzeń w kraju<sup>72</sup>.

Do szeroko rozlewającej się fali rozgoryczenia i pesymizmu doszła stała emigracja tysięcy libańskich chrześcijan i wewnętrzne przesiedlenia wielu spośród nich mające miejsce podczas wojny domowej<sup>73</sup>. Źródłem niepokoju i poczucia zagrożenia był też dla chrześcijan wyraźnie rosnący w siłę ruch Hezbollah, skupiający w swych szeregach członków partii szyickich – bojowników Islamu<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> A. M. Henley, *Politics of a Church at War: Maronite Catholicism in the Lebanese Civil War*, „Mediterranean Politics” 13 (2008), nr 3, s. 353–369.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> C. H. Dagher, *Bring Down the Walls: Lebanon's Post-War Challenge*, St. Martin's Press, New York 2001, s. 66–89.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 33–48. Por. również: A. R. Norton, *Hezbollah: a short history*, Princeton University Press, Oxford 2009, s. 152–156.

Wykorzystując powiązania z Iranem i korzystając z poparcia Syrii, oddziały milicji Hezbollah zajęły miejsce bojówek OWP w działaniach militarnych przeciwko Izraelowi, prowadzonych z terenów południowego Libanu. Akcje te przysporzyły Hezbollahowi szerokiego rozgłosu i zyskały mu poklask i poparcie, co w efekcie pozwoliło uniknąć rozbrojenia jego bojówek, co spotkało inne oddziały zbrojnych milicji na mocy porozumienia Taif<sup>75</sup>. Hezbollah, który zaprezentował się w korzystnym świetle w wyborach 1992 r., poprawił swój wizerunek i wkroczył na scenę polityczną między innymi dzięki ograniczeniu wysuwanych wcześniej żądań utworzenia państwa islamskiego oraz dostosowaniu się w swej działalności do realiów podyktowanych aktualnym układem sił, wychodząc tym samym naprzeciw oczekiwaniom patriarchy maronickiego, kardynała Nasrallah Boutros Sfeir, rezydującego w Bkerke<sup>76</sup>. W tej sytuacji Jan Paweł II, reagując bezpośrednio na wojnę domową maronitów, ogłosił w dniu 12 czerwca 1991 r., że stawia do dyspozycji cały Kościół Katolicki w służbie sprawy pokoju w Libanie. W ślad za tym zwołane zostało specjalne Zgromadzenia Synodu Biskupów, działające na rzecz Libanu. Po długim okresie przygotowań Synod zebrał się w Watykanie i obradował przez trzy tygodnie, począwszy od 27 listopada 1995 r. Ostatecznie zakończenie prac przypadło na 10–11 maja 1997 r. i zbiegło się w czasie z wizytą duszpasterską Jana Pawła II w Libanie, będącą pierwszą pielgrzymką papieską na Bliski Wschód<sup>77</sup>.

Głównym celem Synodu miało być doprowadzenie do duchowej odnowy wspólnot katolickich w Libanie. Pod kierunkiem nuncjusza apostolskiego, arcybiskupa Puente, patriarchowie i biskupi Libanu mieli zmobilizować

---

<sup>75</sup> A. H. Cordesman, *Lebanese security and the Hezbollah*, Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C. 2006.

<sup>76</sup> C. H. Dagher, op.cit., s. 144–145.

<sup>77</sup> J. L. Lingot, *Le synode de l'espérance: 1994–1995*, „Proche-Orient chrétien” 1996, nr 1–2, s. 72–98. Synod Biskupów jako ciało o charakterze konsultacyjnym okazjonalnie ogłasza dokument, którego adresatem jest Kościół; jednakowoż jego ostateczne znaczenie i interpretacja są ogłaszane w posłaniu papieskim nazywanym postsynodalną apostolską ekshortacją. Znaczenie tego posłania nie jest tak wielkie jak encykliki, niemniej jednak efekt jego ogłoszenia jest uzależniony od ciężaru gatunkowego tekstu i argumentacji. Posynodalna ekshortacja apostolska wydana na zakończenie specjalnego zgromadzenia Synodu Biskupów dla Libanu została zatytułowana *Nowa nadzieja dla Libanu* i ogłoszona po francusku. Istnieje tłumaczenie na arabski wykonane z myślą o mieszkańcach Libanu. Brak jednak oficjalnej wersji anglojęzycznej, ani nawet nieoficjalnego przekładu na angielski.

wszystkie swoje siły, aby jak najlepiej przygotować się do Synodu. Żywo reagujący na wydarzenia oraz poszukujący odpowiedzi na dręczące ich wątpliwości wierni z laikatu ujawnili przy tej okazji swoje frustracje. W całej rozciągłości ujawnił się brak zaufania do wszystkich instytucji społecznych Libanu, a przedstawiciele rządu, jak i kierownictwo Kościoła spotkali się z powszechną krytyką. Frustracja była szczególnie widoczna wśród maronitów, których przywódcy polityczni zostali zmuszeni do udania się na wygnanie, zostali uwięzieni albo zabici<sup>78</sup>. Środowisko wiernych świeckich uległo dezintegracji i wyobcowaniu pod wpływem doświadczanej przemocy wewnątrz samej chrześcijańskiej społeczności, stłumionej dopiero co przez wojska syryjskie. Z badań przeprowadzonych wśród wiernych w parafiach wynikało jednoznacznie, że libańscy katolicy potępiają zgromadzenia zakonne i duchowieństwo za złamanie ślubów w związku z zaangażowaniem się po stronie przemocy<sup>79</sup>. Krytykowali również wycofanie się księży i ich brak zaangażowania w sprawy sprawiedliwości społecznej oraz domagali się większej powściągliwości politycznej od swoich przywódców religijnych. Te pesymistyczne diagnozy znajdujące potwierdzenie w wynikach kolejnych badań opinii publicznej i towarzysząca temu refleksja stanowiły punkt wyjścia dla tworzonego od podstaw porządku obrad Synodu<sup>80</sup>. Już na samym początku, jeszcze na etapie prac przygotowawczych, zaczęło kształtować się nowe poczucie tożsamości i misji.

Na początek proces synodalny został pomyślany w taki sposób, aby Synod mógł sprzyjać pobudzaniu solidarności dzięki dialogowi angażującemu szersze kręgi zainteresowanych. Maronici i każdy z sześciu pozostałych Kościołów katolickich zaczęli pracę od dzieła odnowy swoich wspólnot. Następnie mieli rozwijać działania w kierunku mającym doprowadzić do zaangażowania się wspólnot w dialog między sobą. W ten sposób mieli moż-

<sup>78</sup> W wyniku zabójstwa byłego premiera Rafika Hariri w lutym 2005 r. i wycofaniu syryjskich oddziałów wojskowych z Libanu w dwa miesiące później, Michel Aoun powrócił (w maju) z wygnania, a Samir Geagea został zwolniony z więzienia na podstawie przepisów ustawy z lipca 2005 r. Por.: N. Blanford, *Killing Mr. Lebanon: the assassination of Rafik Hariri and its impact on the Middle East*, I.B. Tauris, New York 2006.

<sup>79</sup> T. F. Mühlbacher, *Democracy and power-sharing in stormy weather: the case of Lebanon*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, s. 295–296; C. H. Dagher, op.cit., s. 144–145.

<sup>80</sup> C. H. Dagher, op.cit., s. 101–102.

ność poznać znaczenie i kształtować jedność w ekumenicznym wymiarze różnorodności. Moment ten uznać należy za zbliżenie katolików do chrześcijan – braci w wierze z Kościołów prawosławnych i innych społeczności wyznaniowych w ramach dokonującego się procesu ekumenicznego. Z tych rozmów wyjdą wyraźnie umocnione dwie instytucje: Zgromadzenia Katolickich Patriarchów i Biskupów Libanu oraz Rada Kościołów Bliskiego Wschodu. Docelowym horyzontem oddziaływań prac soborowych miało być dotarcie do szerszych kręgów wyznaniowych, dające szanse na bezpośrednie angażowanie się społeczności muzułmańskich. Doprowadzenie do szczerego dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego miało z założenia stanowić punkt zwrotny, w którym libańskie społeczeństwo będzie mogło odnowić zobowiązanie do pokojowego współistnienia.

Gdy doszło do spotkania uczestników Synodu w Rzymie w listopadzie 1995 r., okazało się, że przybyło ich stu dwudziestu, w tym siedmiu patriarchów, jedenastu kardynałów, dwudziestu dwóch arcybiskupów, siedemnastu biskupów, dziesięciu przełożonych, członków zgromadzeń religijnych i zakonnych, siedemnastu „ekspertów” i specjalnych asystentów sekretarza Synodu, dwudziestu pięciu kapłanów, siostr zakonnych i świeckich „audytorów”, jeden przedstawiciel Rady Kościołów na Bliskim Wschodzie, i ośmiu „bratnich delegatów” (pięciu reprezentujących Grecki Kościół Prawosławny i trzech reprezentujących libańskie władze muzułmańskie)<sup>81</sup>. Delegaci muzułmańscy, Mohammad Samak, Seoud el-Mawla i Abbas Hala-by reprezentowali odpowiednio społeczności: sunnicką, szyicką i Druzów. Porządek obrad ogniskował się na trzech głównych problemach: zaangażowaniu chrześcijanina w ewangeliczne wartości; jedności chrześcijan w ramach różnorodnych tradycji i dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego.

Główne napięcia tworzyły się na tle trzech ważnych kwestii: świadectwa nauki społecznej Kościoła w zestawieniu z udziałem duchowieństwa w ruchach politycznych, pełnego wejścia libańskich chrześcijan w ich arabskie środowisko oraz „jedności w różnorodności” – tego, w jaki sposób katolicy libańscy, a zwłaszcza maronici, widzieli się na tle katolickich i prawosławnych wierzących. Te trzy punkty zapalne miały negatywny wpływ

---

<sup>81</sup> M. J. Miller, *Introduction to the Post-Synodal Apostolic Exhortations*, [w:] John Paul, Pope, M. J. Miller, *The post-synodal apostolic exhortations of John Paul II*, Our Sunday Visitor, Huntington, Ind. 1998, s. 9–45; C. H. Dagher, op.cit., s. 107.

na tekst ostatniego komunikatu Synodu, którego ogłoszenie spowodowało gniewną reakcję ze strony muzułmańskiego przywództwa w Bejrucie<sup>82</sup>.

Problem jaki wywołał wspomniany komunikat końcowy polegał na tym, że przez niektórych muzułmanów został odczytany jako maronicka agenda polityczna. Trzy sporne kwestie spowodowały ich wzburzenie: wezwanie do wyjścia wojsk syryjskich z Libanu, jak również odwoływanie się do wartości „pluralizmu kulturowego” i „demokracji konsensualnej”<sup>83</sup>.

W tej sytuacji Jan Paweł II musiał posłużyć się całym swoim autorytetem i nadać ostateczne brzmienie postanowieniom Synodu. Komunikat końcowy nie był dokumentem papieskim i nie nosił znamion jego autorytetu aż do momentu przyjęcia go jako wyrazu własnych poglądów papieża. Jego przesłanie stało się jasne dopiero gdy Jan Paweł II przybył do Libanu w maju 1997 r., aby dostarczyć posynodalną adhortację apostolską pt. *Nowa nadzieja dla Libanu*<sup>84</sup>.

Po tym jak pielgrzymka ta stała się rozpoznawalnym znakiem jego powszechnej posługi, Jan Paweł II zaczął być postrzegany jako najważniejszy oficjalny przedstawiciel dyplomatyczny Stolicy Apostolskiej. Momentem kulminacyjnym stała się msza święta odprawiona przez niego 11 maja 1997 r., która zgromadziła ponad 500 tys. wiernych, tworząc największe zgromadzenie ludzkie w historii Libanu<sup>85</sup>. Jednakże najważniejszym wydarzeniem pielgrzymki było mające miejsce 10 maja spotkanie papieża z 50 tys. młodych ludzi w Bazylice Matki Bożej Harissa. Carole H. Dagher opisuje je jako decydujący moment. Papież podbudowany wielkim entuzjazmem młodych ludzi skandujących „Janie Pawle II, kochamy cię”, odpowiedział im spokojnie, mówiąc: „Dlaczego nie powiesz tego po arabsku”<sup>86</sup>? Słowa te miały wyraźnie aluzyjny charakter, co nie pozostało niezauważone. Dla zebranych tłumów stało się jasne, że Biskup Rzymu wezwał młodzież chrześcijańską z Libanu

<sup>82</sup> Ibidem, s. 118–121.

<sup>83</sup> T. F. Mühlbacher, op.cit., s. 54.

<sup>84</sup> *Exhortation apostolique post-synodale une espérance nouvelle pour le Liban de sa Sainteté Jean-Paul II aux patriarches, aux évêques, au clergé, aux religieux, aux religieuses et à tous les fidèles du Liban*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1997. Por.: John Paul, Pope, M. J. Miller, op.cit., s. 21, 36–37; J. L. Lingot, op.cit., s. 72–98.

<sup>85</sup> Liczniejszy był jedynie tłum ludzi, którzy demonstrowali 14 lutego 2006 r., w pierwszą rocznicę zamachu na Rafika Haririego.

<sup>86</sup> C. Dagher, op.cit., s. 187.



do większego identyfikowania się z kulturą arabską. Papież podpisał i ogłosił dokument *Une Eesperance Nouvelle pour le Liban* (Nowa nadzieja dla Libanu), kierując swoje przesłanie do chrześcijan w Libanie, na czele z ich najwyższym reprezentantem – maronickim patriarchą, kardynałem Sfeir.

Na *Nową nadzieję dla Libanu* złożyły się wątki duchowe i polityczne. Te drugie podkreślały wyjątkowość Libanu, oglądaną w świetle nauki społecznej Kościoła. Papież zachęcał do odnowy Katolickich Kościołów Wschodnich. Zamiast naśladować czy zapożyczać wartości zachodnie, chrześcijanie libańscy winni wrócić do korzeni duchowych swych tradycji religijnych, mających swoje początki w starożytnym Kościele Antiochii, w miejscu, gdzie uczniowie Jezusa po raz pierwszy zostali nazwani chrześcijanami. Ich zadaniem jest spoglądać na chrześcijańską przyszłość na Bliskim Wschodzie z ufnością i postrzegać ją także w kontekście kultury arabskiej<sup>87</sup>.

Papież wezwał chrześcijan do zapoczątkowania „nieziemskich gestów pojednania” w coraz szerszych kręgach społeczeństwa libańskiego, w tym także politycznych. Miało to wielkie znaczenie w kontekście libańskiego pragnienia, aby wymazać traumatyczną pamięć niedawnej przeszłości. Jan Paweł II wyniósł prawa człowieka, równość i demokrację ponad poszczególne kwestie prawne i postanowienia konstytucyjne, wzywając do „całkowitej niezależności, suwerenności i prawdziwej wolności” w Libanie. Nie wymieniając żadnego państwa z nazwy, powiedział że obecność izraelskich i syryjskich sił w Libanie stwarza problemy, które zagrażają libańskiej demokracji.

Papież położył wreszcie nacisk na „różnorodność”, wyraźnie rozgraniczając ją od „pluralizmu”, prawdopodobnie przez wzgląd na muzułmański sprzeciw wobec użycia tego słowa w końcowym komunikacie Synodu. Różnica pomiędzy tymi dwoma pojęciami staje się widoczna, gdy odwołują się one do wizji, celu, którego należy poszukiwać. „Pluralizm” może być cechą faktu, samo to słowo jednak oznacza tylko sens wielu rzeczy. Z drugiej strony „różnorodność” nadaje się do tego, aby przywołać jedność, lecz jedność, w której różnice są honorowane i traktowane z szacunkiem. W tym przypadku dokument papieski wykorzystał różnorodność, aby powiedzieć o niezbywalnej jedności Kościoła tworzonej przez różne Kościoły autonomiczne (*sui iuris*). Jednakże taka jedność nie występuje pomiędzy wspóln-

---

<sup>87</sup> J. L. Lingot, op.cit., s. 72–98.

tami należącymi do różnych religii. Tradycyjnie tych wspólnot jest wiele i różnią się od siebie, chyba że podejmowane są wysiłki w imię solidarności. W przypadku Libanu papież prosił wszystkich, aby zobaczyli wspólne dziedzictwo arabskie i wspólną ojczyznę jako drogę do jedności narodowej i społecznej<sup>88</sup>.

Kształtowanie się przyszłości politycznej Libanu opierać się musi na przesłance, że wszystkie społeczności wyznaniowe potrzebują bezpieczeństwa. Aby tak się stało, musiały zostać wprowadzone w życie dwa elementy uwypuklone w *Nowej nadziei dla Libanu*. Po pierwsze, Libańczycy jako jednostki powinni kontentować się jedynie możliwością „życia razem z innymi”; powinni dążyć do tego w duchu „serdeczności”. Cel jest szczytny, albowiem wymaga rzeczywistego zaangażowania w sprawy dzielenia życia „z innymi”, nie tylko współistnienia w tej samej przestrzeni. Drugi element dotyczył „konsensualnej demokracji” – kwestii, która wzburzyła społeczność muzułmańską przy okazji opublikowania synodalnego komunikatu końcowego, a która mimo to znalazła się w dokumencie papieskim. Pojęcie „demokracji konsensualnej” użyte zostało w dokumencie papieskim w swym zasadniczym rozumieniu oznaczającym porządek konstytucyjny i parlamentarny, który czasem wymaga rezygnacji z kierowania się sztywną zasadą większości głosów<sup>89</sup>. Ważniejsze od liczby oddanych głosów może bowiem okazać się osiągnięcie porozumienia (*consensusu*). Każda gmina liczy się i ma możliwość zabrania głosu w dotyczących jej sprawach i każdy w związku z tym powinien mieć prawo *veta* wobec decyzji, które w istotny sposób odbijają się na tożsamości i życiu jego społeczności. Analiza tekstualna dokumentu papieskiego prowadzi do wniosku, że zawierał on sugestię pewnej formy federalizmu wyznaniowego. Jak to miałoby wyglądać w Libanie, nie zostało przedstawione w szczegółach, ale pozostawione decyzji Libańczyków.

26 października 2000 r. Jan Paweł II powitał Fouada Aouna, nowo mianowanego ambasadora Republiki Libanu przy Stolicy Apostolskiej. W prze-

<sup>88</sup> C. H. Dagher, op.cit., s. 195. Por. również: R. J. Abisaab, *Lebanese Shi'ites and The Marja'iyya: Polemic in the Late Twentieth Century*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 36 (2009), nr 2, s. 215–239.

<sup>89</sup> R. El Solh, *Religious Identity and Citizenship: An Overview of Perspectives*, [w:] D. Collings (red.), *Peace for Lebanon: From War to Reconstruction*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1994, s. 231–240.

mówieniu skierowanym do niego, papież powiedział: „Z uwagą wysłuchałem tego co powiedział mi Pan o rozwoju sytuacji w południowym Libanie i politycznej zmianie, która dokonała się w ostatnich tygodniach. Mam nadzieję, że miłość, którą wszyscy Libańczycy żywią do ojczyzny, dopomocze im żyć razem, kiedy spoglądają w przyszłość pełni niepokoju, jak „sprostać wyzwaniu pojednania i braterstwa, wolności i solidarności, która jest niezbędnym warunkiem dla istnienia Libańczyków i będzie cementować waszą jedność na tej ziemi, którą kochacie”. Pokusy, aby rozbudzić uczucia, które miały poważne konsekwencje w przeszłości, można uniknąć w szczególności poprzez rozwój demokracji i dając wszystkim obywatelom możliwość uczestnictwa w życiu kraju, bez względu na religię lub społeczność do której przynależą. (...) sukces (...), zależeć będzie od tych, którzy otrzymali zadanie poprowadzenia narodu do pracy dla wspólnego dobra z determinacją, bezinteresownością i wytrwałością, oraz zachęcając go do równego podziału obowiązków, bez szukania przywilejów dla siebie lub dla swojej społeczności. Jednakże, jak już miałem okazję podkreślić, „to również wymaga by państwo odzyskało całkowitą niezależność, pełną suwerenność i jednoznaczną wolność”<sup>90</sup>.

Trzeba czasu, aby przekonać się, na ile osobista interwencja dyplomatyczna Jana Pawła II w Libanie wpłynie na zmieniające się polityczne rozwiązania. Można mieć jednak nadzieję, że interwencja dokonana w duchu poszanowania praw człowieka, a więc prawa wszystkich mieszkańców Libanu, będzie mogła, w oparciu o proponowane wzorce demokratyczne, stworzyć trwałe fundament dla dialogu politycznego w poszukiwaniu satysfakcjonujących rozwiązań w duchu wiary i demokracji konsensualnej. Zaletą wizji pokojowej danej Libanowi przez Jana Pawła II jest ponadczasowość idei, do których odwołał się w swym przesłaniu. Godność człowieka i poszanowanie dla niego w połączeniu z wizją sprawiedliwego pokoju otwiera perspektywę nadziei dla ciężko doświadczonego Libanu.

---

<sup>90</sup> *Address of the Holy Father to the New Ambassador of the Republic of Lebanon to the Holy See*, 26.10.2000, <http://www.fjp2.com/us/john-paul-ii/online-library/speeches/14689-to-the-ambassador-of-lebanon-accredited-to-the-holy-see-on-the-occasion-of-the-presentation-of-credentials-october-26-2000> (10.04.2013).

### 3. IRAK MIĘDZY WOJNĄ A POKOJEM

Sprzeciw Jana Pawła II wobec prowadzonych przez Stany Zjednoczone operacji wojskowych w Iraku w latach 1991 i 2003 wynikał zasadniczo z moralnych przekonań w kwestii użycia siły w tradycyjnym rozumieniu wojny sprawiedliwej<sup>91</sup>. Wywodzące się z klasycznych źródeł tworzenia się katolickiej tradycji w tej kwestii rozpoczęło się w czasach św. Augustyna<sup>92</sup>, tj. w V w. i zakończyło się ostatecznie w XIII w. w teologii politycznej św. Tomasza z Akwinu<sup>93</sup>. Późniejsza doktryna wojny sprawiedliwej została usankcjonowana na gruncie świeckim w dziełach prawników internacjonalistów głównie pod wpływem Grocjusza<sup>94</sup>. Rzadko podnoszona w debacie politycznej i publicznych rozważaniach w czasach nowoczesnych tradycja wojny sprawiedliwej została przywołana w okresie po zakończeniu II wojny światowej<sup>95</sup>. Stała się ona ponownie przedmiotem rozważań i znacznej uwagi na początku lat 60. pod wpływem encykliki Jana XXIII (1958–1963) *Pacem in Terris*, zyskując na sile przekonywania w kontekście wydarzeń charakterystycznych dla okresu zimnowojennego, takich jak wojna w Wietnamie i nuklearny wyścig zbrojeń<sup>96</sup>. Istotną rolę odegrał też list pasterski biskupów katolickich Stanów Zjednoczonych (*The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*) z 1983 r.<sup>97</sup>, który dał asumpt do wprowadze-

<sup>91</sup> J. Elbe von, *The Evolution of the Concept of the Just War in International Law*, „The American Journal of International Law” 33 (1939), nr 4, s. 665–688; I. L. Claude, Jr, *Just Wars: Doctrines and Institutions*, „Political Science Quarterly” 95 (1980), nr 1, s. 83–96.

<sup>92</sup> J. M. Mattox, *Saint Augustine and the theory of just war*, Continuum, London–New York 2006; J. Langan S. J., *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, „The Journal of Religious Ethics” 12 (1984), nr 1, s. 19–38.

<sup>93</sup> H. F. Russell, *The just war in the middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1975. Por. również: D. Whetham, *Just Wars and Moral Victories: Surprise, deception and the normative framework of European war in the later Middle Ages*, Brill, Leiden 2009.

<sup>94</sup> G. I. Draper, *Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War*, [w:] H. Bull, B. Kingsbury, A. Roberts (red.), *Hugo Grotius and International Relations*, OUP, Oxford 1992, s. 177–209.

<sup>95</sup> A. J. Bellamy, *Just wars: from Cicero to Iraq*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 117–134.

<sup>96</sup> A. Marrin, *War and the Christian conscience: from Augustine to Martin Luther King, Jr.*, Henry Regnery Company, Chicago 1971.

<sup>97</sup> Catholic Church, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, United States Catholic Conference, Washington DC. 1983.

nia na nowo teorii wojny sprawiedliwej do głównego nurtu zachodniego dyskursu nad wojną i pokojem. List pasterski został zredagowany tak, aby odnieść się szczególnie do problemów będących pokłosiem zimnej wojny, z odstraszaniem nuklearnym na czele. Treść listu nawiązywała do dwóch głównych tradycji chrześcijańskiego świadectwa i odpowiedzi na problem wojny i pokoju: wojny sprawiedliwej i pacyfizmu<sup>98</sup>. Dostrzegając znaczenie obu tych stanowisk dla jednostek ludzkich, biskupi amerykańscy uznali odpowiedzialność rządu za bezpieczeństwo państwa. W konsekwencji zasady wojny sprawiedliwej zostały przedstawione jako właściwe środki moralne służące decyzjom politycznym w materii użycia siły. Dokument *The Challenge of Peace* stanowił świadectwo nowoczesnego, katolickiego wykładu zasad tradycji wojny sprawiedliwej<sup>99</sup>. Zdaniem teologa katolickiego Todda Whitmore'a „zasady dzielą się na te, które muszą zostać spełnione w pierwszym rzędzie, aby angażować się w wojnę (*ius ad bellum*) oraz te, które muszą być spełnione przy prowadzeniu samej wojny (*ius in bello*)”<sup>100</sup>. Istnieje sześć zasad *ius ad bellum*, przytoczonych poniżej, które trafnie wypunktowała specjalnie przygotowana, skrócona wersja listu biskupów amerykańskich<sup>101</sup>. Są to:

1. *Sprawiedliwa przyczyna* – ograniczona w epoce nowożytnej do samoobrony i interwencji humanitarnej, kiedy wojny dokonane w odwecie nie są już dozwolone.
2. *Oświadczenie przez legitymizowaną lub właściwą władzę* – wojny ogłaszane przez osoby prywatne i grupy są uważane za bezprawne i nie są legitymizowane.
3. *Słuszna racja* (intencja) – obiektywny cel wojny musi być powodowany słuszną sprawą.

---

<sup>98</sup> Por.: T. D. Whitmore, *The Reception of Catholic Approaches to Peace and War in the United States*, [w:] K. R. Himes, L. S. Cahill et al., *Modern Catholic Social Teaching: commentaries and interpretations*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, s. 493–521.

<sup>99</sup> J. J. O'Connor, *An introduction to the Bishops' pastoral letter: the challenge of peace: God's promise and our response*, University of Scranton Press, Scranton 1983.

<sup>100</sup> T. D. Whitmore, op.cit., s. 494.

<sup>101</sup> <http://www.americancatholic.org/Newsletters/CU/ac0883.asp> (10.04.2013).

4. *Ostateczny środek* (jako „ostatnia deska ratunku”) – którego miarą jest nie tylko militarne zwycięstwo, ale także przywrócenie w możliwie najbliższym czasie pokoju.
5. *Racjonalnie wyliczone szanse lub prawdopodobieństwo sukcesu* – mierzone nie tylko przez zwycięstwo militarne, lecz także poprzez możliwie szybkie przywrócenie pokoju.
6. *Proporcjonalność* – zniszczenia spowodowane przez wojnę nie mogą być większe niż dobro, do jakiego dąży się w momencie rozpoczęcia wojny<sup>102</sup>.

Istnieją dwa kryteria *ius in bello: proporcjonalność* – stosowana do taktyki w operacjach bojowych oraz *wstrzymanie się od czynów wojennych lub dyskryminowania* osób niebiorących udziału w walkach, jako niebędących uprawnionym celem przemocy (podnosi się też problem unikania „dodatkowych szkód” dokonanych w czasie wojny na niekorzyść osób i własności)<sup>103</sup>.

Współcześnie nie sposób oczekiwać, że papież nałoży sankcje na poszczególne wojny, jak to czynił do XIX w. W czasach najnowszych Stolica Apostolska reagowała na wojnę, przeważnie proponując mediacje i stosując tajną dyplomację, przy zachowaniu bezstronnego podejścia. W czasie dwóch wojen światowych interwencje Benedykta XV (1914–1922) i Piusa XII (1939–1958) pozostawały w zgodzie z tym schematem. W okresie powojennym Stolica Apostolska zazwyczaj ograniczała swoje zaangażowanie do działań humanitarnych, napominania w imię ogólnych zasad irenizmu i moralnego potępienia nieprawości typowych dla czasu wojny. Jawne wysiłki ze strony Jana Pawła II podjęte w 1991 r., aby zapobiec pierwszej wojnie w Zatoce Perskiej, były przykładem bez precedensu, patrząc z perspektywy sprawowania urzędu papieskiego. Jakkolwiek Stolica Apostolska nie opowiedziała się po niczyjej stronie, interwencja papieska wynikała przede wszystkim z racjonalnego osądu, że Stany Zjednoczone popełniły błąd, dopuszczając się interwencji militarnej w Zatoce Perskiej.

Jak już wcześniej wspomniano, doświadczenia zimnowojenne miały swój wpływ na naukę społeczną Kościoła w czasach pontyfikatu Pawła VI i Jana Pawła II. Obaj papieże wpłynęli też na stanowisko Stolicy Apostolskiej w sprawach dyplomacji i późniejszego podejścia do amerykańskiej in-

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Ibidem.

terwencji wojskowej w Iraku. Od czasu ogłoszenia encykliki *Pacem in terris* Stolica Apostolska przykłada większe znaczenie do działalności ONZ i odpowiedzialności społeczności międzynarodowej za przestrzeganie prawa międzynarodowego, w tym zwłaszcza poszanowania uprawnień Rady Bezpieczeństwa, traktowanej jako instytucjonalne *locus* dla zachowania pokoju i sankcjonowania użycia siły w konfliktach międzynarodowych. I chociaż ONZ nie spełnia w praktyce obietnicy zapisanej w jej akcie założycielskim, Stolica Apostolska utrzymuje i zwiększa swoje zaangażowanie międzynarodowe. Po drugie, dwubiegunowy charakter konfliktu zimnowojennego stwarzał większe prawdopodobieństwo i dawał podstawę do obaw co do interwencji supermocarstw w krajach rozwijających się. Obawa ta została pierwotnie wyartykułowana w pierwszej encyklice Pawła VI *Populorum progressio* i powtórzona w sposób dużo bardziej dobitny przez Jana Pawła II w *Sollicitudo Rei Socialis*. Po trzecie, *Centesimus annus* jest wynikiem doświadczenia Jana Pawła II przekonanego o skuteczności pokojowych metod, które doprowadziły do pokojowych przemian w Polsce i w Europie Wschodniej. Co więcej, jego wysiłkom na rzecz osiągnięcia pokoju na Bliskim Wschodzie towarzyszyło przeświadczenie o bezcelowości konfliktów zbrojnych w rozwiązywaniu problemów tego regionu. Wreszcie należy podkreślić, że papież obawiał się, że zachodnia interwencja wojskowa na Bliskim Wschodzie sprowokuje islamską reakcję, zgodnie z głośną w tym czasie tezą Samuela Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”, której argumentacja wypływała z chwytliwych w tym czasie postzimnowojennych teorii formułowanych w odniesieniu do kształtującego się nowego porządku światowego<sup>104</sup>.

Jako zwolennik pokojowego rozwiązania konfliktu izraelsko-arabskiego, dialogu żydowsko-chrześcijańskiego i współistnienia chrześcijańsko-muzułmańskiego w świecie arabskim, zwłaszcza w Libanie, Jan Paweł II – charyzmatyczny przywódca największej na świecie wspólnoty chrześcijańskiej – musiał mieć na uwadze nie tylko dobro mniejszości chrześcijańskiej w Iraku, ale także arabskich chrześcijan w całym regionie<sup>105</sup>. Brał

---

<sup>104</sup> S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt porządku światowego*, Muza, Warszawa 1998.

<sup>105</sup> Około 80% irackich chrześcijan (550 tys.) należy do Chaldejskiego Kościoła Katolickiego zjednoczonego w Patriarchacie Babilonu. Mniejsza, ortodoksyjna część to wierni zgromadzeni w Asyryjskim Ortodoksyjnym Kościele Wschodnim.

także pod rozwagę międzynarodowe implikacje ryzykownego przedsięwzięcia prezentowanego po trosze jako zachodnia krucjata będąca reakcją na światowy *dżihad*.

Dla Jana Pawła II, biskupów katolickich w Stanach Zjednoczonych i większości katolickich teologów tradycja wojny sprawiedliwej zaczyna się wraz z przyjęciem zakazu użycia siły<sup>106</sup>. W świetle tego zakazu zapisanego w Kartcie Narodów Zjednoczonych, wojna nie jest zwyczajnie „kontynuacją polityki innymi środkami”, jak twierdził Carl von Clausewitz. Przeciwnie, wojna jest nadzwyczajnym środkiem, spełniającym nie tylko postulat słuszných celów, ale także warunek wyższej konieczności<sup>107</sup>. Już w 1979 r. Jan Paweł II powtórzył wezwanie, jakie 14 lat wcześniej padło w tym samym miejscu z ust jego poprzednika Pawła VI, który w swoim przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ apelował: „Nigdy więcej kolejnej wojny, nigdy więcej wojny!”<sup>108</sup>

Zamysł przeciwdziałania wojnie przewyższał wszystkie inne względy w chwili gdy papież podjął swoją dyplomatyczną misję w celu powstrzymania wybuchu wojny w Zatoce Perskiej w 1991 r. Jakkolwiek nigdy nie sformułował w pełni kryteriów wojny sprawiedliwej, jednakże w obliczu inwazji Iraku na Kuwejt uznał, że zaistniała słuszna przyczyna. Ponadto użycie siły zostało usankcjonowane przez Radę Bezpieczeństwa ONZ i z punktu widzenia prawa międzynarodowego nie można było zarzucić braku legitymowanej władzy (czy braku uprawnień ze strony podejmującego decyzję

<sup>106</sup> G. Weigel, *The Just War Case for the War*, „America”, 31.03.2003, s. 7–10. Ekipa rządowa prezydenta Busha, pozostający pod wpływem koncepcji *pre-emptive strike* Paula Wolfowitza starali się złagodzić wrażenie, jakie wywoływała wojownicza postawa prezentowana w oficjalnej doktrynie amerykańskiej, wysyłając do dyskusji z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej Michaela Novaka, którego poglądy były odbiciem katolickiego neokonserwatyizmu. Poglądy te dobrze oddaje artykuł będący tekstem jego wystąpienia wygłoszonego 10 lutego 2003 r. podczas sympozjum w Watykanie (por.: M. Novak, *An Argument That War against Iraq Is Just*, „Origins” 32 (2003), nr 36, s. 593–598). Krytykę tego tekstu z katolickiego punktu widzenia przedstawił J. Verstraeten, *From Just War to Ethics of Conflict Resolution: A Critique of Just-War Thinking in the Light of the War in Iraq*, „Ethical Perspectives” 11 (2004), nr 2–3, s. 99–110.

<sup>107</sup> T. Massaro, T. Shannon, *Catholic perspectives on peace and war*, Rowman & Littlefield Publ., Oxford 2003, s. 87–106. Por. również: T. Nardin (red.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton University Press, Princeton 1996.

<sup>108</sup> *Address of this Holiness John Paul II to the 34th General Assembly of the United Nations.*



organu). Papież nie kwestionował też dobrych intencji osób przygotowujących się do wyparcia sił irackich z Kuwejtu. Jego obawy koncentrowały się na innych aspektach tradycji wojny sprawiedliwej, związanych z ostatecznością, prawdopodobieństwem sukcesu i proporcjonalnością. W liście skierowanym w dniu 15 stycznia 1991 r. do prezydenta Busha, Jan Paweł II skoncentrował się na dwóch ostatnich z wymienionych zasad, które dotyczyły osądu w sprawie konsekwencji wojny. Pisał, że w ostatnich dniach, wyrażając myśli i troski milionów ludzi, podkreślał tragiczne konsekwencje, jakie mogłaby przynieść wojna na tym obszarze. Jego intencją było ponowne wyrażenie głębokiego przekonania, że wojna prawdopodobnie nie przyniesie właściwego rozwiązania międzynarodowych problemów, jak również to, że nawet jeśli chwilowo miałyby mieć miejsce niesprawiedliwa sytuacja, konsekwencje, które prawdopodobnie wyniknęłyby z wojny, byłyby niszczące i tragiczne. Nie można udawać, że użycie broni, w szczególności zaś broni o wielkiej sile niszczącej, nie przysporzyłoby dodatkowo cierpień i zniszczenia i nie doprowadziło do być może jeszcze większej niesprawiedliwości. „Panie Prezydencie”, zwracał się Jan Paweł II do Busha, „jestem pewien, że wraz z twoimi doradcami, ty również zważyłeś wszystkie te czynniki i nie oszczędzisz dalszych wysiłków, by uniknąć decyzji, które będą nieodwracalne i przyniosą cierpienie tysiącom rodzin wśród twoich współobywateli i tak wielu ludziom na Bliskim Wschodzie. W tych ostatnich godzinach przed ostatecznym terminem nałożonym przez Radę Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych, naprawdę mam nadzieję i odwołuję się z żywą wiarą do Pana, że pokój może nadal zostać uratowany. Mam nadzieję, że poprzez ostatni wysiłek dialogu suwerenność może zostać przywrócona ludziom w Kuwejcie oraz że porządek międzynarodowy, który jest podstawą dla współistnienia pomiędzy ludźmi prawdziwie godnymi ludzkości, może zostać na nowo ustanowiony w obszarze Zatoki i na całym Bliskim Wschodzie”<sup>109</sup>. W liście wysłanym tego samego dnia do Sadama Husajna, papież poczynił podobne uwagi, mając nadzieję, że przekonana irackiego przywódcę, że jego obowiązkiem jest wycofanie się z Kuwejtu.

---

<sup>109</sup> Jan Paweł II, *Letter to the President of the United States of America, H.E. Mr. George Bush* (15.01.1991), <http://fjp2.com/id/yohanes-paulus-ii/perpustakaan-online/letters/5530-letter-to-the-president-of-the-united-states-of-america-he-mr-george-bush-january-15-1991> (10.04.2013).

Pisał, że żaden międzynarodowy problem nie może być należycie i sprawiedliwie rozwiązany poprzez uciekanie się do użycia broni, a doświadczenie uczy całą ludzkość, że wojna, oprócz powodowania wielu ofiar, stwarza sytuację ogromnej niesprawiedliwości, która z kolei tworzy potężną pokusę do dalszego uciekania się do przemocy. „Możemy wszyscy wyobrazić sobie tragiczne konsekwencje, które miałyby zbrojony konflikt w regionie Zatoki dla tysięcy pańskich współobywateli, dla waszego kraju i dla całego regionu, jeśli nawet nie dla całego świata”. Papież pisał, że z całą nadzieją usilnie błaga Miłosiernego Boga, ażeby wszystkim stronom zaangażowanym w konflikt udało się jeszcze znaleźć w szczerym i owocnym dialogu sposób na uniknięcie katastrofy. Ta droga może zostać podjęta tylko wówczas, kiedy każda osoba będzie powodowana prawdziwym pragnieniem pokoju i sprawiedliwości. Pisał też, że ufa, iż prezydent Husajn powźmie najwłaściwsze decyzje i odważne kroki, które będą mogły być początkiem prawdziwej drogi do pokoju. Dodał też w końcowej części listu znamienne zdanie: „Jak powiedziałem publicznie ostatniej niedzieli, okazanie gotowości nie może nie przynieść ci zaszczytu w oczach twojego ukochanego kraju, regionu i całego świata”<sup>110</sup>.

Przedmiotem trosk i obaw papieża było także to, że wojna w regionie Zatoki Perskiej będzie miała tragiczne konsekwencje, być może rozciągnie się na cały Bliski Wschód, a może nawet przeobrazi się w konflikt światowy. Ponadto Jan Paweł II żywił głębokie przekonanie, że wojna będzie prowadziła do niesprawiedliwości większych niż te, które są już wynikiem inwazji Iraku na Kuwejt. W oczach papieża perspektywa nadchodzącej wojny, nawet jeśli miała być ona wojną wyzwolenczą, była z drugiej strony naznaczona apokaliptyczną wizją jej potencjalnych następstw.

Weigel twierdzi, że zmiany personalne w Watykanie i brak zrozumienia dla jego stanowiska ze strony sekretarza stanu Stanów Zjednoczonych, Jamesa Bakera były przedmiotem nieustannej troski i obaw Stolicy Apostolskiej przeciwnej wojennym rozwiązaniom. W chwili otrzymania przez pa-

---

<sup>110</sup> „As I said publicly last Sunday, a demonstration of readiness on your part cannot fail to bring you honour before your beloved Country, the region and the whole world” – Pope Jan Paweł II, *Letter to His Excellency Saddam Hussein, President of Iraq*, 15.01.1991, <http://fjp2.com/es/juan-pablo-ii/biblioteca-online/cartas/5529-letter-to-the-president-of-iraq-he-mr-saddam-hussein-january-15-1991> (10.04 2013).

pieża odpowiedzi prezydenta Busha na list z 15 stycznia było już wiadomo, że bombardowanie Iraku rozpocznie się 17 stycznia. Opisując te wydarzenia, Weigel powołał się na wspomnienia arcybiskupa Tauran'a jako na bezpośrednie źródło. Dzień później, 16 stycznia, Jan Paweł II zatelefonował do Busha, by powiedzieć, że w czasie, gdy nadal modlił się o pokojowe rozstrzygnięcie konfliktu, miał nadzieję, że gdyby doszło do wojny, sojusznicy wygrają i będzie mało ofiar. W obliczu zbliżających się zbrojnych działań, papież apelował o powściągliwość w prowadzeniu wojny, podkreślając zarazem, że Stolica Apostolska uznała, iż w związku z inwazją w Kuwejcie doszło do rażącego naruszenia sprawiedliwości i prawa międzynarodowego. Oczywiście można było żywić obawy, że wystąpienie to nie zostanie zauważone na tle ponawianych przez Jana Pawła II apeli o podjęcie negocjacji, które doprowadzą do porozumienia<sup>111</sup>.

Wbrew powszechnej opinii papież nie potępił jednak USA za ich wiodącą rolę w wojnie w Zatoce Perskiej w 1991 r. Ostatecznie nie czuł się moralnie zobligowany do podejmowania decyzji w sprawie, w której rolę do wypełnienia miała, zgodnie z prawem międzynarodowym, Rada Bezpieczeństwa ONZ i polityczni przywódcy zaangażowanych państw. Inaczej natomiast przedstawiają się wysiłki Jana Pawła II mające na celu zablokowanie rozpoczęcia operacji „Iracka Wolność” w marcu 2003 r. Bezpośrednio po atakach terrorystycznych 11 września 2001 r. papież wysłał do prezydenta George'a W. Busha telegram następującej treści: „Wstrząśnięty niewypowiedzianym okrucieństwem dzisiejszych nieludzkich ataków terrorystycznych przeciwko niewinnym ludziom w różnych częściach USA, śpieszę wyrazić Panu i Pańskim rodakom mój głęboki smutek i moją bliskość w modlitwie za naród pogrążony w tym mrocznym i tragicznym momencie. Powierzając ofiary wiecznemu miłosierdziu Boga Wszechmogącego, błagam Go, aby dał siłę dla wszystkich zaangażowanych w wysiłki ratowania i opiekę nad ocalałymi. Błagam Boga o podtrzymywanie Pana i narodu amerykańskiego w tej godzinie cierpienia i próby”<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 621–626.

<sup>112</sup> C. Wooden, *The Vatican and 9/11: Commitment to dialogue, cooperation set the tone*, „The Catholic Review”, 3.09.2001, <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1103484.htm> (10.04.2013).

Następnego dnia, podczas audiencji generalnej Jan Paweł II rozpoczął swe przemówienie od słów: „Nie mogę zacząć tej audiencji bez wyrażenia mojego głębokiego smutku z powodu ataków terrorystycznych, które wczoraj przyniosły śmierć i zniszczenie dla Ameryki, powodując tysiące ofiar i raniąc wielu ludzi”<sup>113</sup>. Po rozpoczęciu operacji wojskowych w Afganistanie, papież wezwał do powściągliwości, ale nigdy nie potępił tej misji. Z okazji Nowego Roku 2002, obchodzonego w Kościele katolickim jako Światowy Dzień Pokoju, Jan Paweł II wygłosił doroczne orędzie. Zwrócił w nim uwagę na zagrożenie terroryzmem i powiedział: „Terroryzm jest zbudowany na pogardzie dla ludzkiego życia. Nie tylko z tego powodu, że popełnia przestępstwa nie do zniesienia, ale także dlatego, że ucieka się do terroru jako środków politycznych i wojskowych, jest to samo w sobie prawdziwą zbrodnią przeciwko ludzkości”. Zaraz też dodał, że „istnieje prawo do obrony przed terroryzmem, które to prawo, jak zawsze, musi być wykonywane z poszanowaniem ograniczeń moralnych i prawnych w wyborze celów i środków. Winni muszą być prawidłowo zidentyfikowani, ponieważ odpowiedzialność karna jest zawsze osobista i nie może być przeniesiona na naród, grupy etniczne lub religijne, do których mogą należeć terroryści”<sup>114</sup>.

Po pierwszych sygnałach zapowiadających, że Stany Zjednoczone zamierzają użyć siły w celu obalenia Husajna, papież zabrał głos wyrażając sprzeciw wobec planowanej interwencji. Jan Paweł II usiłował zapobiec amerykańskiemu planowi inwazji w Iraku. Kiedy okazało się, że Rada Bezpieczeństwa ONZ pozostaje podzielona w swoich opiniach i nie zamierza usankcjonować inwazji, papież zwiększył swoje wysiłki, widząc determinację Stanów Zjednoczonych i ich dążenie do realizacji zamiarów bez względu na reakcje opinii światowej. W dniu 14 lutego 2003 r. Jan Paweł II przyjął irackiego wicepremiera Tarika Aziza, członka chaldejskiego Kościoła katolickiego i długoletniego członka reżimu Husajna. Po spotkaniu Aziz powiedział dziennikarzom, że amerykańska inwazja będzie postrzegana jako krucjata przeciwko islamowi i że konsekwencje tego będą straszliwe.

<sup>113</sup> Jan Paweł II, *General Audience*, 12.09.2001, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20010912\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010912_en.html) (10.04.2013).

<sup>114</sup> Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na światowy dzień pokoju 1 stycznia 2002 r., <http://www.tmochnet.net/lew/dzienpokoju.htm> (2.04.2013).

Tymczasem papież wysłał kardynała Rogera Etchegaray'ego, by spotkał się z Husajnem w Bagdadzie. Po spotkaniu z irackim przywódcą, na zakończenie rozmów dyplomatycznych kardynał powiedział: „Tak, póki jest nadal możliwy w Iraku i dla Iraku. Wyjeżdżam do Rzymu, płacząc bardziej niż kiedykolwiek”<sup>115</sup>.

19 lutego arcybiskup Celestino Migliore, nuncjusz apostolski i stały obserwator Stolicy Apostolskiej przy ONZ wygłosił wystąpienie adresowane do Rady Bezpieczeństwa. W najważniejszym punkcie swojego przemówienia stwierdził, że Stolica Apostolska zdaje sobie sprawę, iż społeczność międzynarodowa słusznie wyraża niepokój i zajmuje się pilną sprawą rozbioru arsenałów broni masowego rażenia stanowiącej zagrożenie nie tylko w jednym regionie, lecz niestety także w innych częściach świata. Stolica Apostolska jest przekonana, że w obliczu dostatku pokojowych narzędzi, jakich dostarcza prawo międzynarodowe, uciekanie się do użycia siły nie będzie słusznym. Do poważnych konsekwencji dla ludności cywilnej, która była już doświadczana wystarczająco długo, należy dodać katastroficzne perspektywy napięć i konfliktów pomiędzy narodami i kulturami oraz archaiczne zamiary powrotu do wojny jako sposobu na rozwiązanie sytuacji, które są nie do przyjęcia<sup>116</sup>.

Chociaż Migliore wskazał, że Stolica Apostolska opowiadała się za tym, by sprawa została rozwiązana przez Radę Bezpieczeństwa, zajął także stanowisko co do zasadności podjęcia interwencji. Zdaniem papieża inwazja na Irak nie byłaby sprawiedliwa. Mając na uwadze sprzeciw wobec wojny w 1991 r., należało spodziewać się ponownej reakcji Stolicy Apostolskiej w 2003 r. W tym wypadku osąd nie był tylko sprawą ostrożności; był to osąd moralny, dotyczący braku słusznej przyczyny. Jan Paweł II nie uznał za przekonywujący argumentu rządu prezydenta Busha, że zapobieżenie możliwemu wykorzystaniu w przyszłości broni masowego rażenia może stano-

---

<sup>115</sup> *Statement of Cardinal Roger Etchegaray, special envoy of John Paul II in Baghdad, Sunday, 16.02.2003*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/special\\_features/peace/documents/peace\\_20030216\\_card-etchegaray-iraq\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/special_features/peace/documents/peace_20030216_card-etchegaray-iraq_en.html) (10.04.2013).

<sup>116</sup> *Intervention of H.E. Msgr. Celestino Migliore at the meeting in the Chamber of the Security Council of the United Nations on the Iraqi issue, Wednesday, 19.02.2003*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/2003/documents/rc\\_seg-st\\_20030219\\_migliore-security-council\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030219_migliore-security-council_en.html) (10.04.2013).

wić słuszną podstawę do wojny, zwłaszcza gdy istnieją inne dostępne środki, a na dodatek żadna broń nie została znaleziona przez inspektorów ONZ.

Wreszcie 5 marca 2003 r., w Środę Popielcową, wysłannik Stolicy Apostolskiej, kardynał Pio Laghi, były nuncjusz apostolski w Stanach Zjednoczonych, zaprzyjaźniony z Bushem seniorem spotkał się z prezydentem w celu omówienia sprawy Iraku. Po spotkaniu Bush junior nie wziął udziału w konferencji prasowej, a rzecznik Białego Domu, Ari Fleischer, powiedział: „Prezydent uważa, że z moralnego punktu widzenia dla narodu amerykańskiego najgorsze, co może zdarzyć się, to to, że zostanie on ponownie zaatakowany”<sup>117</sup>, jak miało to miejsce 11 września 2001 r. Kardynał Laghi wydał pisemne oświadczenie stwierdzające, że Stolica Apostolska wzywa także osoby zajmujące stanowiska we władzach cywilnych, aby w pełni uwzględniły wszystkie aspekty zaistniałego kryzysu.

Stanowisko Stolicy Apostolskiej w tej sprawie było dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, jej zdaniem rząd iracki był zobowiązany do wypełnienia całkowicie i do końca swoich zobowiązań międzynarodowych w zakresie praw człowieka i rozbrojenia w ramach rezolucji ONZ z poszanowaniem norm międzynarodowych. Po drugie, te zobowiązania i ich realizacja powinny być nadal realizowane pod auspicjami ONZ.

Stolica Apostolska utrzymywała, że istnieją nadal pokojowe możliwości w kontekście tradycji prawa międzynarodowego i instytucji, które zostały w tym celu powołane. Decyzja w sprawie użycia sił zbrojnych mogłaby zostać podjęta jedynie w ramach ONZ przy uwzględnieniu poważnych konsekwencji takich konfliktów, które spowodować mogą cierpienia ludności Iraku i żołnierzy uczestniczących w operacji wojskowej, dalszą destabilizację w regionie i nową przepaść pomiędzy islamem i chrześcijaństwem<sup>118</sup>.

W dniu 16 marca 2003 r., w niedzielę przed rozpoczęciem operacji wyzwolenia Iraku, Jan Paweł II powiedział do zgromadzonych na Placu Świętego Piotra, że przywódcy polityczni Bagdadu z pewnością mają niecierpiący zwłoki obowiązek pełnej współpracy ze społecznością międzynarodową,

<sup>117</sup> B. Kemper, *Vatican Urges Bush To Avoid War In Iraq*, „Sun Sentinel”, 6.03.2003, [http://articles.sun-sentinel.com/2003-03-06/news/0303060080\\_1\\_cardinal-pio-laghi-bush-family-friend-american-catholics](http://articles.sun-sentinel.com/2003-03-06/news/0303060080_1_cardinal-pio-laghi-bush-family-friend-american-catholics) (10.04.2013).

<sup>118</sup> W. Lewandowska, *Wojna porażką ludzkości*, „Niedziela”, nr 2 (2009), s. 10–11. Porównaj również wypowiedź kardynała Laghiego – [http://www.vatican.va/holy\\_father/special\\_features/peace/documents/peace\\_20030306\\_card-laghi-usa-meeting\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/special_features/peace/documents/peace_20030306_card-laghi-usa-meeting_en.html) (10.04.2013).

aby wyeliminować wszelkie powody do interwencji zbrojnej. „Do nich kieruję naglący apel: los waszych rodaków powinien zawsze mieć pierwszeństwo. Lecz chciałbym również przypomnieć krajom członkowskim Organizacji Narodów Zjednoczonych, a zwłaszcza tym, które wchodzi w skład Rady Bezpieczeństwa, że użycie siły stanowi ostateczny środek, po wyczerpaniu wszystkich innych pokojowych rozwiązań, zgodnie z dobrze znanymi zasadami Karty Narodów Zjednoczonych. Dlatego też, w obliczu ogromnych konsekwencji, które spowoduje międzynarodowa operacja wojskowa dla ludności Iraku i dla równowagi w regionie Bliskiego Wschodu, już i tak udręczonego, i z powodu wybuchu ekstremizmów, które mogą z niego wynikać, powiadam wszystkim: jest jeszcze czas na negocjacje, jest jeszcze miejsce na pokój, nigdy nie jest za późno, aby dojść do porozumienia i do kontynuowania dyskusji”<sup>119</sup>.

## WNIOSKI KOŃCOWE

Trzy omawiane powyżej przypadki rzucają światło na osobiste zaangażowanie Jana Pawła II w pokojowe wysiłki i inicjatywy dyplomatyczne podejmowane przez Stolicę Apostolską w celu zaprowadzenia pokoju na Bliskim Wschodzie. Wydarzenia, które należy rozpatrywać w kontekście postępujących procesów dekolonizacji i polityki praw człowieka, wskazują na sposób, w jaki idee propagowane przez papieża przybierały postać powszechnych przekonań i kształtowały *consensus* międzynarodowy oraz politykę państw.

Okoliczności, w jakich ruch na rzecz dekolonizacji i polityki praw człowieka inspirowany był refleksją nad ogromem zniszczeń i chaosu po II wojnie światowej, miały też swój wpływ na stanowisko Kościoła katolickiego, ze względu na fakt doświadczania przez Kościół tej samej historii. Co więcej, przekonanie religijne dotyczące godności osoby ludzkiej jako źródła praw człowieka miało wpływ na powstanie ONZ i treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka dwadzieścia lat przed tym, zanim stało się bodźcem, dzięki któremu Sobór Watykański II mógł zobowiązać Kościół do przyję-

---

<sup>119</sup> John Paul II, *Angelus*, Sunday, 16.03.2003, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/angelus/2003/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_20030316\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2003/documents/hf_jp-ii_ang_20030316_en.html) (10.04. 2013).

cia nowoczesnej agendy praw człowieka w *Dignitatis Humane* – deklaracji o wolności religijnej. Dzięki idącej z duchem czasu nauce społecznej Kościoła, mógł on wyciągnąć lekcje z historii i odczytać znaki czasu, zgodnie z potrzebą nowego spojrzenia, a także stworzyć nową doktrynę. Od tej pory, w miarę postępujących zmian, inicjatywy dyplomatyczne Stolicy Apostolskiej były formułowane w duchu tej nowej doktryny. Nowe podejście wymagało podbudowania zainteresowań Kościoła katolickiego instytucjonalnym stanowiskiem na rzecz szerszej wizji, w której cele wytyczała agenda praw człowieka i wspólne dobro. Stało się to widoczne zarówno w postępowaniu wobec Izraela, jak również wobec problemów Libanu.

W Izraelu Kościół zajmował się w znikomym stopniu sprawami ludności żydowskiej, która zamieszkała Palestynę przed II wojną światową. Zasadniczo stanowisko Stolicy Apostolskiej polegało na tym, aby utrzymać jak najwięcej praw i przywilejów katolików. Po 1967 r. wszystko to uległo zmianie i pod wpływem troski oraz zainteresowania losem Palestyńczyków Stolica Apostolska przyjęła stanowisko im przychylne. Wraz z wyborem Jana Pawła II Watykan postanowił ponieść teologiczne i moralne konsekwencje Holocaustu i uznać za konieczne prowadzenie dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Niemniej jednak stosunki dyplomatyczne z państwem żydowskim musiały poczekać na „nowy kontekst” powstały na skutek wojny w Zatoce Perskiej w 1991 r. i konferencji pokojowej w Madrycie.

W przypadku Libanu po I wojnie światowej, gdy zaczynały kształtować się podstawy jego przyszłej niepodległości, Stolica Apostolska ograniczała się do roli obrońcy maronickiego charakteru kraju. Przed wybuchem libańskiej wojny domowej jej stanowisko w kwestii popierania hegemonii maronickiej nie uległo zmianie. Wojna domowa i jej kulminacja w 1990 r., owocująca aktami przemocy również wewnątrz społeczności chrześcijańskiej, ujawniła okoliczności, w obliczu których należało zadbać o prawa człowieka, stosunki wzajemne w obrębie wspólnoty katolików, ekumenizm i dialog chrześcijańsko-muzułmański kształtujące dyplomatyczne interwencje Stolicy Apostolskiej. *Status quo* nie mogło już dłużej służyć jako punkt oparcia, sprawiając że Jan Paweł II zaczął skłaniać się ku stanowisku, któremu przeciwna była społeczność maronicka. Misję swą papież rozumiał jako służenie przede wszystkim sprawie Libanu stojącego w obliczu nieodwracalnego procesu dezintegracji.



W odniesieniu do Iraku kościelne interesy Stolicy Apostolskiej koncentrowały się na niewielkiej mniejszości chrześcijańskiej, szczególnie na wspólnocie chaldejskiej. Gdy wojna stała się już tylko kwestią czasu, Jan Paweł II przemawiał, nie w imieniu tego małego okręgu, lecz z pozycji internacjonalistycznych, sformułowanych przez Jana XXIII i utrwalonych przez Pawła VI. Rola ONZ ucieleśniającej instytucjonalny wymiar międzynarodowej solidarności oraz nadanie przez papieża odpowiedniej rangi wydarzeniom, które doprowadziły do zakończenia zimnej wojny, usztywniły dodatkowo jego zdecydowane stanowisko przeciwne użyciu siły. Wychodząc z tego punktu widzenia, bał się konsekwencji wojny i podejmował działania na rzecz międzynarodowego dobra wspólnego<sup>120</sup>.

Powyższe obserwacje powalają na sformułowanie konkluzji, w myśl której stanowisko Stolicy Apostolskiej stojącej na straży tradycji chrześcijańskiej ewoluuje w kierunku większego zaangażowania w sprawy pokojowego współistnienia i współdziałania, wszędzie tam gdzie to jest konieczne i możliwe, w budowaniu i utrwalaniu nowego ładu międzynarodowego w oparciu o wartości chrześcijańskiej nauki społecznej, idee godności istoty ludzkiej, prawa człowieka i solidarności wszystkich ludzi i narodów.

ZBIGNIEW B. RUDNICKI

**PAPAL DIPLOMACY IN THE FACE OF CONFLICTS IN THE MIDDLE EAST  
— A PERSONAL CONTRIBUTION OF JOHN PAUL II**

The traditional diplomacy of peace is characteristic for the Holy See, which for centuries has been sending envoys wherever a threat of military conflict was present. Many times in the history, the Holy See offered and undertook mediatory missions in disputes between states.

Many times, Popes were personally engaged in the work of preserving peace but this engagement has never had such a special character as in the recent times. The

---

<sup>120</sup> Stanowisko Jana Pawła II wobec problemów Bliskiego Wschodu należy rozpatrywać w kontekście stosunku papieża nie tylko do judaizmu, ale także do islamu. Pogłębione i starannie udokumentowane studium w tej materii stanowi godna uwagi praca D. Rudnickiej-Kassem, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

activity of the Holy See in the field of international relations continuous to grow, embracing not only European issues but more and more global ones. The activities of predecessors of John Paul II, to mention only John XXIII and Paul VI, are clear examples.

Never before was the Pope's personal engagement so great as in the case of diplomatic efforts of John Paul II. This study presents the most important diplomatic activities of John Paul II undertaken in order to save and maintain peace. The presented cases relate to events taking place in the Middle East region, considered as one of the most unstable area in which the long-standing and awaiting solution conflicts, make it a proverbial powder keg threatening to burst at any moment. The article discusses the activities undertaken by the Holy See under the papacy of John Paul II with regard to the Israeli-Palestinian conflict, ended with military intervention of the United States the Iraqi conflict and leading to civil war the Lebanon conflict.