

Tomasz Olejarz
Przemyśl

**POLITYKA WSCHODNIA STOLICY APOSTOLSKIEJ.
POLITOLOGICZNE STUDIUM PRZYPADKU**

**POLITYKA ZAGRANICZNA STOLICY APOSTOLSKIEJ,
DYPLOMACJA WATYKAŃSKA, DYPLOMACJA
KONFESYJNA, OSTPOLITIK – PROBLEMY
DEFINICYJNE I DYLEMATY POJĘCIOWE**

Polityka zagraniczna państwa – bez względu na to, czy jest to supermocarstwo, mocarstwo, państwo średniego rzędu, minipaństwo, czy też tzw. państwo „lilipucie” – pozostaje obszarem zachowań szczególnej wagi. Dotyczy bowiem szerokiej palety racji i interesów egzystencjalnych, koegzystencjalnych i funkcjonalnych podmiotów środowiska międzynarodowego¹. Wszystko to sprawia, że politykę zagraniczną rozważa się najczęściej przez pryzmat trwałych i istotnych interesów narodu, jego aspiracji i dążeń². Odwołując się do koncepcji interesu narodowego (*raison d'état*, *ratio status*), przez politykę zagraniczną należy rozumieć sformułowanie interesu narodowego oraz wybór celów działania i jego realizację.

¹ Confer *Polityka zagraniczna. Aktorzy – potencjały – strategie*, red. T. Łoś-Nowak, Warszawa 2011, s. 11.

² J. Symonides, *Kilka uwag o badaniach nad polityką zagraniczną*, „Przegląd Stosunków Międzynarodowych” 1978, nr 1, s. 7.

Cele takiej polityki wynikają z aktualnych i wewnętrznych potrzeb rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturowo-cywilizacyjnego państwa, jego ideologii czy też uwarunkowań zewnętrznych, związanych z rozwojem obiektywnej sytuacji międzynarodowej³.

Zróżnicowany zasięg interesów, dobór środków niezbędnych w procesie realizacji polityki zagranicznej, odmiennie zorientowane cele, priorytety i strategie państw nie zmieniają podstawowego faktu, iż to właśnie polityka zewnętrzna najpełniej stymuluje i definiuje aktywność państwa w środowisku międzynarodowym. Oczywiście skala, zasięg i głębia uczestnictwa państwa w stosunkach międzynarodowych i środowisku międzynarodowym jest różna, różne są bowiem racje i interesy państw, odmiennie ich możliwości, zróżnicowane są też oczekiwania społeczności międzynarodowej w zależności od potencjałów i atrybutów konkretnych podmiotów. O atrakcyjności i skuteczności polityki zewnętrznej decyduje zatem wiele czynników, zarówno natury wewnątrzpaństwowej, jak i środowiskowej. Transformacja „porządku” westfalskiego i reguł, jakie obowiązują we współczesnych stosunkach międzynarodowych (etap późnowestfalski), sprawiają, że formułowanie i realizacja polityki zagranicznej stają się bardziej złożone i wieloaspektowe. Do złożoności tych procesów przyczyniają się również głębokie zmiany dokonujące się w samym środowisku międzynarodowym, postępujący proces jego różnicowania, tak pod względem podmiotowym, jak i przedmiotowym, komplikujące się mechanizmy jego funkcjonowania oraz nowe wyzwania i zagrożenia, z jakimi twórcy i adresaci polityki zagranicznej są obecnie konfrontowani⁴.

Charakterystyczne zatem współcześnie zjawisko pluralizmu i pogłębiającej się dyferencjacji uczestników środowiska międzynarodowego jest przejawem postępującej ewolucji struktury podmiotowej stosunków międzynarodowych⁵. *Signum temporis* współczesnego środowiska między-

³ T. Olejarz, *Funkcja negocjacyjna we współczesnych stosunkach dyplomatycznych*, [w:] *Nowe oblicza dyplomacji*, red. B. Surmacz, Lublin 2013, s. 105–108.

⁴ *Polityka zagraniczna...*, s. 17–20.

⁵ M. Pietraś, *Istota, ewolucja i czynniki międzynarodowych stosunków politycznych*, [w:] *Międzynarodowe stosunki polityczne*, red. M. Pietraś, Lublin 2006, s. 20; T. Olejarz, *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K: Politologia*” 2009, vol. 16, z. 1, s. 68.

dowego stanowią działania podejmowane przez podmioty transnarodowe i tzw. atypicznych i hybrydowych uczestników stosunków międzynarodowych (o niekonwencjonalnej strukturze polityczno-ustrojowej i wewnętrznie-instytucjonalnej). Ich obecność w systemie międzynarodowym nadaje pojęciu „stosunki międzynarodowe” nowe znaczenie i nowy wymiar. Ich funkcjonowanie stanowi dowód na postępującą „dyfuzję” władzy oraz jej rozproszenie na wiele różnorodnych podmiotów i na wielu zróżnicowanych poziomach. Obok relacji zachodzących na poziomie międzypaństwowym niezwykle nośne stają się relacje państw z podmiotami pozapaństwowymi, nieterytorialnym i nietypowymi⁶. Z tego powodu nie wydaje się zatem uzasadnione utrzymywanie, jak dotychczas, wąsko podmiotowego i państwowocentrycznego podejścia do zakresu struktury podmiotowej międzynarodowych stosunków politycznych⁷.

Należy zwrócić uwagę, iż opisywani uczestnicy środowiska międzynarodowego stanowią współcześnie zbiorowość spluralizowaną i spolaryzowaną, podlegającą egzogennym procesom stratyfikacji, różniącą się między sobą istotnymi cechami jakościowymi⁸. Jedną z nich jest sam charakter podmiotów uczestniczących w środowisku międzynarodowym, decydujący o specyfice ich położenia międzynarodowego (statusu i rangi) i rodzaju podejmowanej aktywności. Dla przykładu, nietypowe podmioty stosunków międzynarodowych w polityce zagranicznej na ogół sięgają po miękkie zasoby siły (*soft i smart power*), jak np. zdolności dyplomatyczno-mediacyjne, aktywność na rzecz promocji określonych wartości czy norm prawnych, partycypowanie w inicjatywach pokojowych⁹. Innymi słowy, to one w bardzo szerokim stopniu pozostają nośnikami siły we współczesnym środowisku międzynarodowym i to na ich rzecz suwerenne państwa tracą swój

⁶ *Polityka zagraniczna...*, s. 10.

⁷ M. Pietraś, *Istota, ewolucja i czynniki...*, s. 17, 21.

⁸ Confer ibidem, s. 17–18; K. Mingst, *Podstawy stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006, s. 88, 93–94; M. Kaplan, *System and Process in International Politics*, New York 1976; K. N. Waltz, *International Structure, National Force, and the Balance of World Power*, „Journal of International Affairs” 1967, vol. 21, nr 2, s. 229; R. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord In the World Political Economy*, Princeton 1984; J. Mearsheimer, *Back to the Future: Instability after Cold War*, „International Security” 1990, vol. 15, nr 1, s. 52.

⁹ *Polityka zagraniczna...*, s. 13–14.

niekwestionowany do niedawna monopol władzy. Szczególnym przypadkiem podmiotu (*case study*), którego podmiotowość prawnomiędzynarodowa i politycznomiędzynarodowa przyjmuje specyficzny charakter i zakres i który ze względu na swoją szczególną rolę w środowisku międzynarodowym, jak również ogromny potencjał i wpływy międzynarodowe zajmuje wyjątkową pozycję, jest Stolica Apostolska¹⁰.

Pozycja Stolicy Apostolskiej we współczesnych stosunkach międzynarodowych ma charakter unikalny i bezprecedensowy, zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i w strukturze prawnej *ius inter gentes*. Wyjątkowa rola i status tego podmiotu pozostają uwarunkowane czynnikami natury politycznej, historyczno-kulturowej, a także – w szerokim zakresie – prawnej. Stolica Apostolska jawi się jako emanacja i symbol najbardziej uniwersalnego wyznania konfesyjnego, dysponujący wszechstronnie zorganizowanym i zachowującym duże społeczne i polityczne wpływy aparatem wykonawczym (*diplomatic machinery*)¹¹. Prawnomiędzynarodowa sytuacja Stolicy Apostolskiej nie znajduje analogii z sytuacją jakiegokolwiek innego podmiotu stosunków międzynarodowych, a jej aktywność w środowisku międzynarodowym stanowi tylko potwierdzenie owej wyjątkowości¹².

W ciągu długich dziejów swojej aktywności międzynarodowej Stolica Apostolska pozostawała czynnikiem kształtującym i twórczo rozwijającym szereg instytucji prawnomiędzynarodowych, bezpośrednio wpływała też na procesy organizowania się społeczności międzynarodowej, zwanej do niedawna – i to wcale nie przypadkowo – społecznością państw chrześcijańskich. W tym kontekście głównym walorem aktywności Stolicy Świętej w środowisku międzynarodowym pozostawała zdolność do zajmowania bezstronnego stanowiska w oparciu o metapolityczne wartości właściwe uniwersalnym aksjologiom konfesyjnym. Konstytuowały i tworzą je współ-

¹⁰ T. Olejarz, *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej...*, s. 74–80.

¹¹ Confer M. Graziano, *Will The New World Order Be Catholic? (1)*, „Heartland. Eurasian Review of Geopolitics”, <http://temi.repubblica.it/limes-heartland/will-the-new-world-order-be-catholic-1/1662> (dostęp: 23.07.2010).

¹² T. Olejarz, *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej...*, s. 74; idem, *Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej. Idee, kierunki ewolucji, instrumenty realizacji*, seria *Analizy Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 13, Lublin 2010, s. 10–11.

częśnie skorelowane ze sobą moralne i etyczne aksjomaty o charakterze indywidualnym i zbiorowym. Proces ich generowania stanowi pochodną aktywności pastoralno-duszpasterskiej i ewangelizacyjno-misyjnej poszczególnych instytucji i społeczności kościelnych. Ich swoistą wartość dodaną stanowią również wpływające z nich socjokulturowe i psychospołeczne wzorce prywatnych i grupowych zachowań i postaw¹³.

W konsekwencji tego typu specyficzny rodzaj polityki międzynarodowej/zagranicznej Stolicy Apostolskiej opiera się nade wszystko na tzw. imponderabiliach, tj. na spójnym systemie wartości moralno-etycznych i konfesyjno-duchowych, które umożliwiają dokonywanie potencjalnych antycypacji jej stanowiska wobec konkretnych problemów globalnych i regionalnych. Dodatkowo taki właśnie rodzaj „polityki” ma charakter trwały i – bez względu na zmieniającą się sytuację międzynarodową – nie podlega fluktuacjom i koniunkturalnej zmianie¹⁴. Co więcej, zachowanie dystansu względem polityki uwiarygadnia obecność Stolicy Apostolskiej w sferze metapolitycznej i wzmacnia efektywność działalności podejmowanej przez reprezentujące ją instytucje i osoby, zwłaszcza w obszarze religijno-duchowym i polityczno-dyplomatycznym. Niemniej jednak – jak zasygnalizowano powyżej – istnieją sytuacje, w których oficjalni przedstawiciele Kościoła katolickiego, w tym dyplomaci watykańscy, inicjują bezpośrednie kontakty z instytucjami o charakterze politycznym i z samymi politykami. Mają one charakter zarówno stałej instytucjonalnej łączności, jak i pojedynczych interwencji. Służą przede wszystkim uprawomocnianiu i legitymizacji obecności Kościoła i Stolicy Apostolskiej w określonym otoczeniu społeczno-politycznym. Ponadto za ich pośrednictwem tworzone są ramy prawno-organizacyjne otwierające drogę swobodzie funkcjonowania Koś-

¹³ T. Jarosz, *Public relations w dyplomacji Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2013, s. 215; G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 15–16.

¹⁴ W literaturze przedmiotu brak jest jednak jednoznacznego zdefiniowania polityki prowadzonej przez Stolicę Świętą, przez co obecność tego podmiotu w strukturze wspólnoty międzynarodowej opisywana jest przez następujące kwantyfikatory: neutralności, niezangażowania czy też poprzez uwypuklenie jego statusu ponadustrojowości. T. Olejarsz, *Pozycja i role Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2008, s. 131.

ciola, uwzględniające zarówno charakter jego misji oraz specyfikę Stolicy Świętej, jak i właściwości określonego środowiska społeczno-kulturowego¹⁵.

W wymiarze praktycznym, jak również na płaszczyźnie aksjologicznej, społeczno-polityczna doktryna Stolicy Apostolskiej (*disciplina socialis catholica*) w zasadniczym stopniu określa po dziś dzień główne kierunki politycznego zaangażowania Stolicy Świętej w środowisku międzynarodowym. Stanowi ona uporządkowany system przekonań i naczelnych wartości, na których opierają się główne cele i kierunki działania tego podmiotu. Została ukształtowana w ciągu wieków przez określone warunki ekonomiczne, polityczne, kulturalne i cywilizacyjne. Można ją określić jako *idée fixe* instytucji kościelnych, opartą na filozofii i teologii, antropologii oraz etyce społecznej i wyrażaną autorytatywnie przez magisterium Kościoła katolickiego¹⁶. Doktryna ta pełni zatem typowe funkcje, właściwe dla innych doktryn/strategii (meta)politycznych stanowiących w stosunkach międzynarodowych instrument realizacji konkretnych celów i interesów podmiotów środowiska międzynarodowego¹⁷.

W konsekwencji zatem, dotykając konkretnej rzeczywistości życia społeczno-publicznego i międzynarodowego, poszczególne aspekty aktywności dyplomacji watykańskiej rozpatrywane są w świetle paradygmatów katolickiej nauki społecznej. Jej naczelną pryncypium stanowi personalistyczna zasada godności każdego człowieka. Koncentracja na aksjologiczno-normatywnym wymiarze podejmowanych zagadnień pozwala przedstawicielom Stolicy Apostolskiej na formułowanie prakseologicznych postulatów tworzących płaszczyznę wznoszącą się ponad polityczną pragmatykę i wyrażającą się w konkretnych decyzjach i działaniach, poprzez które dochodzi do operacjonalizacji określonych polityk (*politics*). Zadaniem watykańskiej i kościelnej strategii polityczno-dyplomatycznej jest zatem zwracanie uwagi polityków i innych współpracujących z nimi w procesie tworzenia wiążących decyzji osób na moralne aspekty danej problematyki, uwrażliwianie na

¹⁵ Confer T. Jarosz, *Public relations w dyplomacji...*, s. 216–217; B. Drożdż, *Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła*, Legnica 2009, s. 457–458.

¹⁶ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, Lublin 1987, s. 11–14.

¹⁷ T. Olejarz, *Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej...*, s. 12–13.

dobro pojedynczego człowieka przejawiające się np. respektem wobec podstawowych praw człowieka. Omawiana aktywność dyplomatów watykańskich i innych dostojników kościelnych często wyraża się we wskazywaniu politykom tych elementów określonych rozwiązań prawno-organizacyjnych, które zostały zainspirowane lub powstały jako efekt procesu stopniowej adaptacji lub adaptacji połączonej z modyfikacją pojedynczych zasad chrześcijańskiego nauczania społecznego, katolickiej nauki społecznej, a nawet teologii katolickiej (eklezjologii). Działania te noszą umowne miano sekularyzacji pojęć teologicznych¹⁸.

W tym kontekście należy zauważyć, iż działalność dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej pozostaje ściśle związana z jej tożsamością konfesyjną, choć stanowi samodzielne i odrębne narzędzie i instrument służący osiągnięciu celów eklezjalnej „polityki zagranicznej”, podporządkowanej i wynikającej z posłannictwa i „odmiennego” charakteru Kościoła katolickiego w środowisku międzynarodowym, czyli jego duchowej suwerenności i konfesyjno-aksjologicznej tożsamości. W stosunku do właściwej państwowi i spluralizowanym typom organizacji międzynarodowych pragmatyki, opartej na logice konfliktu interesów oraz nieustannej konkurencji w zdobywaniu i utrzymaniu władzy (*cupido dominandi*), dyplomacja Stolicy Świętej posiada odmienne priorytety i założenia. Stanowią one spójny system wzajemnie powiązanych wartości i wypływających zeń zasad, tworzących tzw. watykańską koncepcję stosunków międzynarodowych. Jak skonstatował kardynał A. Sodano:

Kościół jest przede wszystkim wspólnotą religijną, a jego zadaniem jest ewangelizacja i duszpasterstwo. Celem kościelnej polityki ad intra – w znaczeniu policy – jest koncentracja na tym, co jest istotną, konstytutywną wartością chrześcijaństwa, nie zaś sama optymalizacja procesów i mechanizmów funkcjonowania Kościoła (polity) ani same postawy, zachowania czy działania politycznego (politics) ludzi w Kościele¹⁹.

¹⁸ Confer T. Jarosz, *Public relations w dyplomacji...*, s. 218–219.

¹⁹ Ibidem, s. 47; A. Sodano, *Stolica Apostolska we wspólnocie międzynarodowej*, przemówienie z okazji wręczenia doktoratu *honoris causa* na Uniwersytecie Kardynała Stefana

Podstawy funkcjonalne dyplomacji watykańskiej powinny zatem opierać się na fundamentalnych wartościach katolickiej nauki społecznej i wypływających z nich regułach postępowania. Ustanowieni przez Stolicę Apostolską wysłannicy papiescy (nuncjusze, pronuncjusze, delegaci apostolscy itd.) pozostają odpowiedzialni za podejmowanie współpracy z partykularnymi Kościołami funkcjonującymi „wewnątrz” poszczególnych państw i organizacji. Ponadto do ich zadań należy łączenie działalności kościelno-pastoralnej z nawiązywaniem i podtrzymywaniem relacji z urzędami administracji państwowej i lokalnej. W końcu wypełniają oni swoje zadania poprzez reprezentowanie Stolicy Apostolskiej przy organizacjach międzynarodowych. Tym samym watykańska służba dyplomatyczna jawi się użytecznym narzędziem komunikacji wewnątrzkościelnej i zewnętrznej. Znajduje ono zastosowanie głównie w obszarze regulacji prawno-organizacyjnych, przyczynia się do realizacji poszczególnych zadań duchowej i moralnej misji Kościoła katolickiego w środowisku politycznym i interreligijnym. Polityka ta jest również użyteczna w pełnieniu humanitarnej misji Stolicy Świętej. Dotyczy to zwłaszcza takich kwestii, jak: uniwersalizacja i promocja praw człowieka, umacnianie pokojowej filozofii stosunków międzynarodowych, niwelowanie nierówności społeczno-gospodarczych i technologiczno-kulturowych w wymiarze ogólnosiwiatowym, podejmowanie dialogu ekumenicznego i interreligijnego. Dyplomacja Stolicy Apostolskiej stanowi zatem istotny faktor w procesie dostosowywania transcendentnych celów misji Kościoła katolickiego do zmiennych warunków czasowo-przestrzennych. Wzajemna współzależność oraz współoddziaływanie elementów duchowej i doczesnej (polityczno-dyplomatycznej) tożsamości Kościoła i Stolicy Apostolskiej określa sposób ich uobecniania się i legitymizacji niezbędnej w funkcjonowaniu poszczególnych ich instytucji w otoczeniu społeczno-kulturowym i polityczno-międzynarodowym²⁰.

Należy podkreślić, iż przeprowadzona analiza aktywności Stolicy Apostolskiej w środowisku międzynarodowym potwierdza oryginalny sposób

Wyszyńskiego w Warszawie (Polska), 18 czerwca 2003 r.; confer A. Sodano, *La Santa Sede nella Comunita Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana 2003.

²⁰ T. Jarosz, *Public relations w dyplomacji...*, s. 49; confer P. Mazurkiewicz, *Dyplomacja Jana Pawła II*, „Polska w Europie” 2004, nr 1, s. 198; M. Wilk, A. Krulikowska-Dyszlewska, B. Miernik, *Jan Paweł II. Wielki dyplomata i polityk*, Łódź 2006, s. 19–20.

włączania się dyplomatów watykańskich oraz członków pozostałych instytucji i społeczności kościelnych w kształtowanie procesów politycznych. W ich świetle bardziej wyraziste stają się motywy zaangażowania strony kościelnej w dziedzinę polityki. Wpływają one ze świadomości kulturotwórczego i wspólnototwórczego oddziaływania Kościoła i Stolicy Apostolskiej, które stanowią swoistą wartość dodaną do działalności ściśle religijnej i duchowej rozwijanej przez tworzące Kościół wspólnoty. W perspektywie klasycznego rozumienia polityki jako troski o dobro wspólne Kościoła katolickiego i Stolica Apostolska wnoszą swój wkład w tworzenie podstaw systemu politycznego. Dokonują tego poprzez formowanie prospołecznych postaw obywatelskich oraz umacnianie zrębów moralności publicznej. Aktywność ta rozciąga się również na obszar szeroko pojętego zarządzania procesami politycznymi²¹.

Opisywana pragmatyka działań podejmowanych przez podmioty środowiska międzynarodowego (Stolica Apostolska) egzemplifikuje i potwierdza rosnące znaczenie wzajemnych korelacji zachodzących współcześnie między tzw. czynnikiem religijnym a płaszczyzną politycznych interakcji. Interakcje te obejmują zarówno sferę międzynarodową, jak i wewnątrzpaństwową. W odniesieniu do sfery międzynarodowej należy zwrócić uwagę na fakt, iż – zwłaszcza obecnie – istnieje potrzeba poszerzenia granic teorii stosunków międzynarodowych poprzez uwzględnienie religii jako zmiennej w badaniach nad polityką międzynarodową. Innymi słowy, pełne zrozumienie zjawisk zachodzących w środowisku międzynarodowym – zwłaszcza w warunkach tzw. pozimnowojennego ładu międzynarodowego – nie jest możliwe bez dostrzeżenia czynnika religijnego. Zmiana podejścia do religii, która następuje jako rezultat jej zwiększonej roli w stosunkach międzynarodowych, odnosi się częściowo do faktu, iż religia pełni coraz częściej funkcjonalną i konstruktywną rolę²².

²¹ T. Jarosz, *Public relations w dyplomacji...*, s. 220; confer Z. Cesarz, *Organizacje religijne – geneza, rozwój i rodzaje*, [w:] *Organizacje w stosunkach międzynarodowych: istota – mechanizmy działania – zasięg*, red. T. Łoś-Nowak, Wrocław 2004, s. 431–440.

²² T. Olejarz, T. Stępniewski, *Prawosławie jako element konstytutywny „dyplomacji konfesyjnej” Federacji Rosyjskiej wobec wybranych państw obszaru poradzieckiego*, [w:] *Religia i polityka na obszarze Europy Wschodniej, Kaukazu i Azji Centralnej*, red. T. Stępniewski, Lublin–Warszawa 2013, s. 124; M. Marczewska-Rytko, *Religia i polityka w globalizują-*

Ponadto zwolennicy implementacji czynnika religijnego do mechanizmu kreowania treści i realizacji polityki zagranicznej państwa podkreślają, iż w obecnych realiach środowiska międzynarodowego istnieje zasadnicza potrzeba zmiany funkcjonowania podmiotów tego środowiska, a co za tym idzie, weryfikacji tzw. *modus operandi* ich polityk zewnętrznych. W tym kontekście konieczna wydaje się w procesie kreowania treści polityki zewnętrznej implementacja długoterminowej strategii zaangażowania kulturowego, w ramach której istotnym komponentem wydaje się anonsowany faktor religijny. Taki sposób postrzegania doniosłości czynnika religijnego w płaszczyźnie stosunków międzynarodowych można uznać za swoistą zapowiedź nowego paradygmatu także w obszarze nauki o stosunkach międzynarodowych (internacjologii). Dodatkowo owo przewartościowanie miałyby oznaczać w politycznej praktyce rewizję postawy opierającej się wyłącznie na pryncypiach *realpolitik* – rozumianej jako polityka siły i opartej na chłodnym, realistycznym postrzeganiu czynników politycznych, ekonomicznych i bezpieczeństwa, przy równoczesnym dowartościowaniu uwarunkowań religijnych i doktrynalnych, które wywierają faktyczny wpływ na treść polityki międzynarodowej i funkcjonowanie podmiotów środowiska międzynarodowego (Stolica Apostolska)²³. Taki sposób implementacji czynnika religijnego w polityce zagranicznej – tj. ogółu mechanizmów współpracy państwa ze związkami wyznaniowymi w pragmatycznie zdefiniowanym interesie narodowym, wykorzystywanie działalności międzynarodowej instytucji wyznaniowych, idei i symboli religijnych (odpowiednio zinterpretowanych dla realizacji bieżących zadań politycznych) itp. – należy więc opisywać jako specyficzny typ aktywności państwa i innych podmiotów pozapaństwowych – jako „dyplomację konfesyjną”²⁴.

Sugestywnym przykładem *sui generis* dyplomacji polityczno-konfesyjnej praktykowanej przez Stolicę Świętą w środowisku międzynarodowym i wszechstronnie opisywanej w literaturze przedmiotu pozostaje *casus* tzw.

cym się świecie, Lublin 2010, s. 79–84; M. Zachura, *Religia w globalnej wiosce*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A.M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012, s. 80; J. Fox, S. Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, Hampshire 2004.

²³ T. Olejarz, T. Stepniowski, *Prawosławie jako element konstytutywny...*, s. 125.

²⁴ A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 218.

polityki wschodniej Watykanu (*Ostpolitik*). Już samo to określenie – nazbyt publicystyczne w swojej warstwie semantycznej, a zaczerpnięte ze słownika dyplomatycznego Republiki Federalnej Niemiec okresu kanclerzy Williego Brandta i Helmuta Schmidta i upowszechnione przez zachodnioniemieckich watykanistów i dziennikarzy – niewątpliwie świadczy o tym, iż watykańską *Ostpolitik* łączono przede wszystkim z procesem politycznym, tj. z odprężeniem (*detente*) w stosunkach Wschód–Zachód i przygotowaniem do konferencji w Helsinkach²⁵. Dla Helene Carrere d’Encausse istota kościelnej *Ostpolitik* wyrażała się w jej specyficznym charakterze i potencjalnych skutkach:

Narzucając państwom komunistycznym utrzymywanie pewnego poziomu życia religijnego, jako przeciwwagę dla koniecznych i czasami bolesnych koncesji, Ostpolitik starała się ocalić w tych krajach miejsca gromadzenia się, środki upowszechniania idei, wreszcie tematy, które jako obce ideologii i sposobowi funkcjonowania świata komunistycznego przyczyniły się do wyrwania umysłów ze środowiska monoideologicznego. Owa erozja systemu w tym, co jest dlań istotne, czyli w panowaniu nad umysłami, jest najbardziej zauważalnym i prawdopodobnie najbardziej nieodwracalnym efektem tej polityki²⁶.

Jak konstatuje ks. Giovanni Sale, polityka ta angażowała Stolicę Apostolską i wybrane sektory dyplomacji watykańskiej w długą i mozolną próbę dialogu z państwami bloku komunistycznego. Wspomniany duchowny zwraca także uwagę, że termin *Ostpolitik*, choć powszechnie używany, nie był nigdy stosowany przez dyplomację Stolicy Apostolskiej *stricto* dla określenia jej działalności konfesyjnej. Pierwsze kroki w tym kierunku, podkreśla ks. Sale, uczynił Jan XXIII; w jego ślady poszedł Paweł VI, biorąc na siebie odpowiedzialność za śmiałe gesty dialogu z walczącymi z Kościołem

²⁵ M. Mróz, *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie Środkowej i Wschodniej w latach 1958–2010*, Toruń 2011, s. 9.

²⁶ H. Carrere d’Encausse, *Paul VI et la modernité dans l’Eglise*, Rome 1984; confer A. Casaroli, *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963–1989)*, Warszawa 2001, s. 19.

i z religią, i wiedząc, że wielu patrzyło na to nieufnie, także wewnątrz Kościoła za żelazną kurtyną. Stolica Apostolska – jak wielokrotnie podkreślał to kardynał Agostino Casaroli, którego nazwisko powszechnie wiązane jest z watykańską polityką wschodnią – zaangażowała się w tę politykę z pobudek o charakterze wybitnie religijnym, pamiętając o spoczywającym na niej samej i na papieżu obowiązku *sollicitudo omnium ecclesiarum*, czyli zachowaniu jedności wiary i dyscypliny we wszystkich Kościołach partykularnych. Ta teologiczna zasada nie była uznawana ani przez Związek Radziecki, ani przez inne państwa socjalistyczne i właśnie z jej powodu Kościół katolicki był konsekwentnie dyskredytowany i faktycznie prześladowany przez reżimy komunistyczne²⁷.

UWARUNKOWANIA WEWNĄTRZEKLEZJALNE POLITYKI WSCHODNIEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ

Specyfika *Vaticanum Secundum* – *aggiornamento*, *ressourcement*, „hermeneutyka ciągłości”

Przez pojęcie „uwarunkowań” w stosunkach międzynarodowych rozumiemy na gruncie polskiej nauki o stosunkach międzynarodowych *zespół wzajemnie warunkujących się przesłanek powodujących określony skutek*²⁸. Na ogół przy analizie takich właśnie wyznaczników stosuje się dodatkową typologizację i wyróżnia się tzw. uwarunkowania obiektywne i subiektywne, same zaś wyznaczniki obiektywne przyjmują charakter wewnętrzny bądź zewnętrzny i pozostają właściwe dla danego podmiotu polityki²⁹.

W tym kontekście – odnośnie do tak specyficznego podmiotu, jakim pozostaje Stolica Apostolska – należy poddać analizie przynajmniej jeden z wyznaczników wewnętrznych (w porównaniu z wieloma innymi determi-

²⁷ Confer G. Sale, *I Fondamenti Della Ostpolitik Vaticana*, Civiltà Cattolica/Quaderno N°3886 del 19/05/2012 (Civ. Catt. II 319–424).

²⁸ Z.J. Pietraś, *Obiektywne wyznaczniki polityki zagranicznej i międzynarodowej*, [w:] *Determinanty polityki zagranicznej i międzynarodowej. Materiały z I Krajowej Konferencji Zakładów Stosunków Międzynarodowych Szkół Wyższych*, red. E.J. Pałyga, Warszawa 1981, s. 23–24.

²⁹ R. Zięba, *Wstęp do teorii polityki zagranicznej państwa*, Toruń 2004, s. 17–33.

nantami charakterystycznymi dla klasycznych podmiotów polityki międzynarodowej, jakimi są państwa). Chodzi o uwypuklenie roli tzw. wyznacznika aksjologicznego, identyfikowanego i definiowanego jako zespół akceptowanych wartości określających cele metapolityczne, charakterystyczne dla aktywności międzynarodowej podejmowanej przez Stolicę Świętą. Należy bowiem zauważyć, iż wszystkie działania podejmowane na płaszczyźnie politycznej stosunków międzynarodowych przez Stolicę Apostolską pozostają uzasadniane i wyjaśniane *in praxis* określonymi wartościami i celami bezpośrednio „sprzężonymi” z wewnętrznymi wymogami doktrynalnymi i ideowymi charakterystycznymi dla funkcjonowania tego podmiotu³⁰.

Wszechstronny i dynamiczny udział Stolicy Apostolskiej w płaszczyźnie międzynarodowych stosunków politycznych i interreligijnych stanowi obecnie egzemplifikację zapoczątkowanego w okresie *Vaticanium Secundum* procesu redefinicji obecności Stolicy Świętej w środowisku międzynarodowym. Współcześnie spojrzenie Stolicy Apostolskiej na postawy społeczne i polityczne człowieka, na jego osobowość moralno-etyczną, a w konsekwencji i wyznaniową, jednoznacznie ewoluowało. Kościelna doktryna społeczno-polityczna i ekumeniczna – w szerokim znaczeniu tego słowa – w drugiej połowie XX stulecia uległa interesującemu rozwojowi, nie tylko wywierając wpływ na postawy świata chrześcijańskiego, ale stając się również istotnym czynnikiem służącym kształtowaniu nowego typu stosunków międzynarodowych³¹.

W wymiarze ogólnym istota postanowień soborowych polegała na swojej „odnowie” doktryny Kościoła katolickiego i Stolicy Apostolskiej poprzez jej akomodację do właściwej korelacji ze światem współczesnym (*renovatio accomodata*). Ów proces obejmował dwie płaszczyzny oddziaływania. Pierwsza z nich – do wewnątrz Kościoła (*ad intra*) – ukierunkowana była na pogłębienie zrozumienia jego istoty, tak aby jego członkowie i uczestnicy środowiska międzynarodowego zrozumieli specyfikę tożsamości Kościoła. Taka z kolei samoświadomość jawiła się jako niezbędna w procesie określania kierunku na zewnątrz (*ad extra*), tzn. wskazania, jak Kościół i Stolica Apostolska powinny uczestniczyć i spełniać swoją działalność

³⁰ T. Olejarz, *Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej...*, s. 12.

³¹ Idem, *Pozycja i role Stolicy Apostolskiej...*, s. 150.

apostolską w świecie współczesnym³². Głównym założeniem postanowień *Vaticanum Secundum* na temat pozycji i roli Stolicy Apostolskiej w świecie stała się zatem świadomość funkcjonowania Kościoła rzymskokatolickiego w pluralistycznym środowisku polityczno-ideologicznym oraz religijno-konfesyjnym³³. Tym samym nadrzędnym imperatywem dyplomacji Stolicy Świętej w okresie posoborowym stała się potrzeba „uniwersalizacji” doktryny społecznej katolicyzmu i jej adaptacja w późnowestfalskim środowisku międzynarodowym³⁴.

Poczucie zmiany dokonującej się na Soborze Watykańskim II wyrażało się na trzy charakterystyczne sposoby, które można połączyć z trzema popularnymi w tym czasie słowami-kluczami: *aggiornamento* („aktualizacja”, „modernizacja”, „odnowa”), *rozwój* (w zależności od kontekstu, ekwiwalent „postępu” lub „ewolucji”) oraz *ressourcement* (po francusku „powrót do źródeł”). Znaczenia tych trzech kluczowych terminów częściowo się pokrywają, lecz zasadniczo można je odnieść do – odpowiednio – terażniejszości (*aggiornamento*), przyszłości (*rozwój*) i przeszłości (*ressourcement*). Wszystkie trzy nawiązują do zmiany i stanowią dające się tolerować synonimy takich terminów, jak „transformacja” czy „reforma”. U podstaw wszystkich trzech – tak jak rozumiano je na *Vaticanum Secundum* – leżało wspólne, kluczowe założenie, że katolicka tradycja jest bogatsza, rozleglejsza i bardziej elastyczna, aniżeli sugerowały to niektóre jej interpretacje, zwłaszcza te XIX-wieczne³⁵.

Aby opisać istotę Soboru Watykańskiego II, spośród tych trzech terminów najczęściej przywoływano *aggiornamento*, które oznacza po włosku „odnowę”, „uaktualnienie”. Wraz z epilogiem pontyfikatu Piusa XII idee „odnowy” Kościoła katolickiego – zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i organizacyjnym – zyskały niemałą popularność. Doceniając rolę Kościoła i Stolicy Apostolskiej w kształtowaniu postaw społecznych oraz wpływ Stolicy Świętej na politykę międzynarodową, oczekiwano „otwarcia” Koś-

³² Confer K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 9–23.

³³ A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1994, s. 411–418.

³⁴ T. Olejarz, *Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej...*, s. 14.

³⁵ Confer J. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków 2011, s. 59.

ciola i zmian umożliwiających mu zajmowanie jeszcze bardziej wyrazistego i twórczego stanowiska w kwestii podstawowych problemów etycznych i metapolitycznych o zasięgu globalnym. *Aggiornamento* w nieunikniony sposób wprowadzało zatem na *Vaticanum Secundum* problem zmiany wyrażającej się w określonych formach i motywacjach. Dla przykładu, w samej warstwie semantycznej Sobór wprowadzał do swoich dokumentów nowe słownictwo i formy literackie. Określenia takie, jak: „charyzmat”, „dialog”, „partnerstwo”, „współpraca” i „przyjaźń” wskazywały na nowy styl sprawowania władzy i *implicite* wspierały przestawienie się na nowy styl myślenia, mówienia i zachowania oraz odejście od modelu autorytarnego i jednokierunkowego ku bardziej dialogicznemu i otwartemu. W istocie zatem zmiana ta doprowadziła do jakościowej redefinicji tego, czym były, są i powinny być sobory i jaki jest ich właściwy cel. Przeprowadzona przez *Vaticanum Secundum* modyfikacja prawodawczego i „sądowniczego” modelu, charakterystycznego dla pierwszych soborów kościelnych, była tak radykalna, iż należało mówić o zasadniczym przełomie³⁶.

Co najistotniejsze, soborowa praktyka realizowana w duchu *aggiornamento* oznaczała faktyczne przyjęcie zasady ostrożnego „pojednania” pomiędzy Kościołem a niektórymi przemianami zachodzącymi w świecie zewnętrznym, co z kolei zaowocowało bardziej dynamiczną postawą wobec nauczania Stolicy Apostolskiej. *Aggiornamento* implikowało również kontynuację cechującego Sobór dynamizmu po zakończeniu *Vaticanum Secundum*. W tym kontekście dokumenty soborowe stały się nie tyle punktem dojścia, co raczej punktem wyjścia w procesie wewnętrznej reorientacji doktryny kościelnej. Dynamizm ten okazał się szczególnie istotny dla pojęcia *rozwoju*, albowiem „rozwój doktryny” stanowił kwestię leżącą u podstaw wszystkich innych zagadnień na Soborze³⁷. *Rozwój* rozumiano i definiowano zatem jako proces kumulatywny, w którym tradycja stawała się coraz bogatsza lub – patrząc z innej perspektywy – coraz bardziej obciążona balastem, który trzeba dźwigać i wyjaśniać. Ponadto termin *rozwój* sugerował postęp, w szczególności dalszą klaryfikację lub pełniejszy rozkwit

³⁶ Ibidem, s. 25.

³⁷ Confer J. Murray, *This Matter of Religious Freedom*, „America” z dn. 9 stycznia 1965 r., s. 43.

Kościola i jego doktryny, co zdaniem zwolenników tego desygnatu znalazło swój wyraz w konkretnych dokumentach soborowych, tj. w: *Konstytucji „Gaudium et spes”*, *Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, *Dekrecie o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* oraz *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*. Z kolei termin *ressourcement* wyrażony po łacinie przypominał motto wielkiego humanistycznego ruchu, jakim był renesans – *ad fontes*, „do źródeł”. Dla rzeczników takiej postawy przeszłość stanowiła normę do osądzania terażniejszości. O ile *rozwój* można wyobrazić sobie jako ruch naprzód po tej samej ścieżce, o tyle stronnicy *ressourcement* szukali w przeszłości norm, praktyk lub sposobów myślenia, aby użyć ich do zmieniania, poprawiania bądź przynajmniej uściślenia kierunku, w jakim zmierzały sprawy w terażniejszości. W obu przypadkach – zarówno gdy chodzi o filozofię w duchu *rozwoju*, jak i *ressourcement* – postawy te odnosiły się do pamięci zbiorowej Kościoła, konstytutywnej dla jego tożsamości *in spe*³⁸.

Powyzsze trzy kwestie/terminy, leżące u podstaw wszystkich innych podejmowanych na Soborze Watykańskim II, są współcześnie narzędziami niezbędnymi w procesach interpretacji charakteru i istoty Soboru. Stanowią one instrumentarium hermeneutyczne abstrahujące od często krótkowzrocznych i upraszczających interpretacji *Vaticanum Secundum*, skupiających się – dla przykładu – li tylko na sposobie formułowania dokumentów bez uwzględnienia ich kontekstu, sytuacji „przed” i „po” oraz słownictwa i formy literackiej. Rezultatem takiej praktyki jest bądź to minimalistyczna, bądź też – *a contrario* – maksymalistyczna interpretacja istoty Soboru³⁹. Na problemy i dylematy hermeneutyczne oraz ich doniosłość w procesach interpretacyjnych zwrócił uwagę papież Benedykt XVI na spotkaniu z kardynałami, biskupami i pracownikami kurii rzymskiej w dniu 22 grudnia 2005 r., kiedy to uwypuklił problem dwubiegunowej recepcji myśli Soboru Watykańskiego. Na określenie tak przebiegającego dychotomicznego procesu użył sformułowań „hermeneutyka nieciągłości” i „hermeneutyka reformy”⁴⁰:

³⁸ J. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, s. 58–66.

³⁹ *Ibidem*, s. 27.

⁴⁰ Confer A. Proniewski, *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2013, tom 12/1, s. 43–44.

Ostatnie wydarzenie tego roku, o którym chciałbym wspomnieć przy tej okazji, to obchody czterdziestolecia zakończenia Soboru Watykańskiego II. Ta rocznica nasuwa pytanie: Jakie były rezultaty Soboru? Czy Sobór został właściwie przyjęty? Co było dobre w recepcji Soboru, a co niewystarczające lub błędne? Co pozostaje jeszcze do zrobienia? [...] Powstaje pytanie: dlaczego recepcja Soboru w wielu częściach Kościoła dokonywała się do tej pory z tak wielkim trudem? Otóż wszystko zależy od właściwej interpretacji Soboru lub też – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – od jego prawidłowej hermeneutyki, od właściwego klucza do zrozumienia i wprowadzania w życie jego postanowień. Problemy z recepcją wzięły się stąd, że doszło do konfrontacji i przeciwstawienia sobie dwóch sprzecznych hermeneutyk i sporu na tym tle. Jedna wywołała zamieszanie, druga zaś – w sposób dyskretny, ale coraz bardziej widoczny – zaczęła przynosić i nadal przynosi owoce. Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością”; nierzadko zyskiwała ona sympatię środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje „hermeneutyka reformy”, odnowy zachowującego ciągłość jedynego podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan. [...] Konieczne jest, aby ta niezawodna i niezmienna nauka, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębiana i przedstawiana w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich przekazywania, przy zachowaniu wszakże ich niezmiennego znaczenia i doniosłości. [...] Czterdzieści lat po Soborze możemy skonstatować, że jego pozytywny dorobek jest większy i bardziej żywotny, niż mogło się wydawać w burzliwym okresie ok. roku 1968. Dzisiaj widzimy, że dobre ziarno, choć wzrasta powoli, rozwija się jednak, a tym samym rośnie także nasza głęboka wdzięczność za to, czego dokonał Sobór. [...] Możemy zatem patrzeć dziś z wdzięcznością na Sobór Watykański II. Jeśli go odczytujemy i przyjmujemy w świetle prawidłowej hermeneutyki, może on być i coraz bardziej stawać się wielką mocą służącą zawsze potrzebnej odnowie Kościoła⁴¹.

⁴¹ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami kurii rzymskiej (22 grudnia 2005 r.), „L'Osservatore

Z dokonanej analizy ewolucji wybranych aspektów doktryny kościelnej Stolicy Apostolskiej okresu *aggiornamento* wylania się obraz istotnej zmiany, jaka dokonała się w doktrynie społeczno-politycznej katolicyzmu, jak również w konkretnych formach obecności Stolicy Świętej w środowisku międzynarodowym. Nie ulega wątpliwości, iż – przy uwzględnieniu różnicy w ocenach doniosłości i ostatecznego znaczenia historycznego Soboru – jawi się on jako najważniejsze wydarzenie religijne XX w. Co więcej, z perspektywy istoty postanowień soborowych *Vaticanum Secundum* stanowi współcześnie najlepszy i niezbędny wręcz kontekst do zrozumienia całego rzymskiego katolicyzmu, przez co badając Sobór, badamy zarazem znacznie szersze zjawisko. W tej perspektywie Sobór Watykański II służy jako studium przypadku, paradygmat wykraczający poza swój ograniczony, religijny charakter. W porównaniu z poprzednimi soborami *Vaticanum Secundum* wydaje się niemal odmiennym rodzajem bytu. Jego *differentia specifica* stanowią: niezwykle rozmach wydarzenia, bezprecedensowy międzynarodowy charakter i różnorodność zagadnień, którymi się zajmował. W tym kontekście dokumenty Soboru Watykańskiego II – choć niekiedy zakłócają je elementy spoza głównej wizji, przełomowej dla dotychczasowych kościelnych zgromadzeń – są niezwykle spójne i holistyczne. Sobór tworzył i przereklamował je w celu uzyskania większej wzajemnej zgodności – nie tylko na poziomie stylu, lecz również na poziomie zasady. Intertekstualny charakter dokumentów jest wszechobecny i zamierzony. Tę wyjątkową spójność bardzo często opisuje się w literaturze przedmiotu wieloznacznym terminem tzw. ducha Soboru⁴².

Przejawy recepcji postanowień *Vaticanum Secundum* –
Gaudium et spes, Dignitatis humanae, Unitatis redintegratio,
Nostra aetate, Sollicitudo Omnium Ecclesiarum

Postępujące zróżnicowanie środowiska międzynarodowego i interreligijnego, jak również pogłębiający się policentryzm życia międzyna-

Romano” (wydanie polskie), 2006, nr 2, s. 17; idem, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*, przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, „L'Osservatore Romano” 2013, nr 3–4, s. 29–34.

⁴² Confer J. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, s. 13–78.

dowego skutkowały w stosunku do Stolicy Apostolskiej potrzebą rewizji dotychczasowych pryncypiów doktrynalnych i potrzebą ich akomodacji do nowych warunków zewnętrznych. Postanowienia Soboru Watykańskiego II (11 października 1962 r. – 8 grudnia 1965 r.) dokonały w tej materii zasadniczej „reformy”, zarówno w przedmiocie dotychczasowych założeń światopoglądowych, jak i realizowanej linii metapolitycznej, wyrażającej się w jakościowo nowym sposobie ułożenia stosunków Stolicy Świętej ze światem. Jak zauważa nuncjusz apostolski arcybiskup Janusz Bolonek, najważniejsza z punktu widzenia międzynarodowej tożsamości Stolicy Apostolskiej soborowa konstytucja *Gaudium et spes* omawia szczegółowo dialog katolików (świeckich i duchownych) ze wszystkimi osobami dobrej woli, bez względu na różnice rasowe i światopoglądowe, z przedstawicielami jakichkolwiek zapytrywań filozoficznych i osobami o odmiennych poglądach w sprawach społecznych, politycznych i religijnych⁴³. Do tego typu dialogu o charakterze uniwersalnym wspomniany dokument zalicza także dialog na szczeblu dyplomatycznym. Biorąc pod uwagę formy obecności Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych, Sobór Watykański II nauczał: 1. o uniwersalnej wspólnotcie ludzkiej; 2. o wspólnotcie międzynarodowej; 3. o instytucjach międzynarodowych. Gdy zaś mówimy o dialogu Kościoła ze światem w ujęciu posoborowym, przede wszystkim mamy na myśli stosunki zachodzące między Stolicą Apostolską a wspólnotą międzynarodową oraz organizacjami międzynarodowymi⁴⁴.

Współcześnie, w okresie zdynamizowanej aktywności międzynarodowej, Stolica Apostolska pozostaje również obecna w środowisku międzynarodowym za pośrednictwem instytucji publicznych, a także dzięki wszechstronnym formom współpracy międzynarodowej. Przejawem tejże aktywności polityczno-konfesyjnej Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych są czynnie realizowane przez nią *ius foederum ac tractatumum* oraz *ius legationis activum et passivum*⁴⁵. Najwyższy autorytet Kościoła katoli-

⁴³ J. Bolonek, *Konstytucja „Gaudium et Spes” – 30 lat dialogu ze światem*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1996, nr 5, s. 9–11.

⁴⁴ Ibidem, s. 11; confer Vaticanum Secundum, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wrocław 1992.

⁴⁵ J. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983, s. 13.

ckiego – Stolica Święta – zawiera konkordaty, układy, konwencje, umowy i utrzymuje stosunki dyplomatyczne dwu- i wielostronne⁴⁶.

Istotnym instrumentem urzeczywistniania obecności Stolicy Apostolskiej i Kościoła katolickiego w środowisku międzynarodowym pozostaje motu proprio *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, czyli *Troska o wszystkie Kościoły*. Dokument ten – wydany 24 czerwca 1969 r. przez papieża Pawła VI – można uważać za *magna charta* dyplomacji kościelnej. Istotne treści wspomnianego motu proprio weszły do Kodeksu Prawa Kanonicznego ogłoszonego 25 stycznia 1983 r., w piątym roku pontyfikatu Jana Pawła II. Sześć kanonów (362–367) o legatach biskupa rzymskiego pomieszczono w księdze drugiej – o ludzie Bożym, w rozdziale piątym. Dyplomacja papieska opiera się na ogólnie znanych założeniach prawnych i teologicznych. Papież sprawuje w Kościele władzę pełną, najwyższą i powszechną. Może ją wykonywać w sposób wolny, gdyż jest ona zwyczajna i bezpośrednia. Kanon 362 orzeka, iż biskupowi rzymskiemu przysługuje naturalne i niezależne prawo mianowania i wysyłania swoich legatów czy to do Kościołów partykularnych w różnych krajach lub regionach, czy też do państw i rządów, z zachowaniem przepisów prawa międzynarodowego⁴⁷.

Dyplomaci watykańscy na szczeblu dyplomatycznym pozostają więc współpracownikami Biskupa Rzymskiego w wykonywaniu jego urzędu najwyższego pasterza Kościoła. Uczestniczą w charyzmacie tego najwyższego pasterstwa. Nie reprezentują Państwa Watykańskiego, ale najwyższą władzę Kościoła. Stolica Apostolska może się również posłużyć nuncjaturą, aby uzgodnić określone sprawy związane z Państwem Watykańskim. Nuncjusze pozostają członkami kurii rzymskiej i można ich uważać za pomocników w *ministerium Petrinum*, jakby biskupów koadiatorów (bez prawa następstwa) biskupa rzymskiej Stolicy Apostolskiej. Działają w imieniu i na mocy najwyższej władzy, jaka przysługuje następcy Świętego Piotra Apostoła. Jeżeli władza jest służbą, to przedstawiciel papieski pełni swe odpowiedzialne funkcje jako *servus Servi servorum Dei*. Jednakże nie tyle sprawuje przedstawicielstwo osoby papieża, ile raczej przedstawicielstwo najwyższego urzędu

⁴⁶ T. Olejarz, *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej...*, s. 89; J. Bolonek, *Konstytucja „Gaudium et Spes”...*, s. 19–20.

⁴⁷ J. Bolonek, *Konstytucja „Gaudium et Spes”...*, s. 15.

pasterskiego, jaki z woli Chrystusa w Kościele należy do biskupa Rzymu. Funkcje legata nie wygasają w czasie wakansu Stolicy Apostolskiej. Jeśli mówimy, że legat papieski reprezentuje osobę papieża lub że jest jego osobistym przedstawicielem, to mamy na myśli przede wszystkim tę misję pasterza całej owczarni. A zatem urząd legata można by określić jako *participatio potestatis totius Christi gregis pastoris*. Z tego wynika, że misja legatów jest posłannictwem kościelnym wszechstronnie pastoralnym, a nie wyłącznie świeckim czy politycznym. Misję legatów wobec Kościołów lokalnych należy zatem traktować jako funkcję religijno-kościelną *ad intra*, natomiast wobec wspólnot politycznych, czyli państw, jako funkcję religijno-kościelną *ad extra*⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, że w sprawowaniu tej podwójnej funkcji doniosłą rolę odgrywa osoba legata. Legat – nuncjusz, pronuncjusz, delegat apostolski i stały obserwator – reprezentuje papieża na sposób stały, zarówno w Kościołach lokalnych, jak i wobec państw i władz cywilnych. Sobór stanowi, że w Kościołach lokalnych jest obecny i działa Kościół powszechny. W Kościołach lokalnych urzeczywistnia się zatem *communio fidei, sacramentorum et disciplinae*. Dlatego też wystąpienia legatów z reguły dotyczą spraw wiary, moralności i dyscypliny kościelnej. Więź łącząca Stolicę Apostolską z Kościołami partykularnymi i lokalnymi staje się ściślejsza i mocniejsza, gdy legat rzetelnie i regularnie informuje Stolicę Apostolską o warunkach, w jakich żyją i działają pojedyncze wspólnoty diecezjalne oraz gdy legat wspiera dobrą radą i czynem biskupów, nie naruszając w niczym ich jurysdykcji. Funkcja legata bowiem nie jest ponad władzą biskupią, nie zastępuje jej ani jej nie ogranicza. Legat współpracuje z episkopatem w sprawach związanych z tworzeniem nowych diecezji i prowincji kościelnych oraz z nominacją biskupów. Do niego należy przeprowadzenie procesu informacyjnego odnośnie do kandydatów przedstawionych Stolicy Apostolskiej⁴⁹.

Jak powszechnie wiadomo, Stolica Apostolska dysponuje osobowością prawnomiędzynarodową – oczywiście w sensie analogicznym do podmiotowości prawnomiędzynarodowej państw i organizacji międzynarodowych. Chociaż dyplomacja papieska kieruje się również zwyczajami i przepisami prawa międzynarodowego, zwłaszcza zawartymi w konwencji wiedeńskiej

⁴⁸ Ibidem, s. 16.

⁴⁹ Ibidem, s. 17.

z 18 kwietnia 1961 r. o stosunkach dyplomatycznych, to ze względu na swój kościelno-religijny charakter zasadniczo opiera się na doktrynie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W myśl tej zasady nuncjusze, pronuncjusze i delegaci apostołscy są na co dzień „szermierzami dialogu”, jaki Stolica Apostolska w imieniu Kościoła prowadzi z państwami. Widząc wspólne cele w osiągnięciu dobra jednostek i zbiorowości, *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* nakazuje Kościołowi i państwu *prowadzić otwarty dialog i osiągać szczerą jedność* po to, aby: 1. *obustronne stosunki układały się, rozwijały i umacniały we współpracy i wzajemnym powiązaniu* i 2. *aby unikać i rozładowywać rozbieżności, jakie przypadkiem mogą zaistnieć*. Są to drogowskazy wytyczone przez konstytucję *Gaudium et spes*⁵⁰.

Dzięki tak realizowanemu dialogowi rządzący państwami lepiej poznają religijną misję Kościoła oraz jego metapolityczne cele. Mogą docenić pomoc, jaką Kościół niesie społeczeństwu przez swoje organizacje i instytucje. Za pośrednictwem wysłanników papieskich rozwija się współpraca w strukturach wspólnoty międzynarodowej. Dialog z władzami świeckimi powinien zatem uwzględniać podstawowy wymóg każdego dialogu: poszanowanie osoby ludzkiej – będącej najczęściej podmiotem podwójnej społeczności: kościelnej i państwowej – i jej niezbywalnych praw. Przyjazne stosunki z władzami cywilnymi ułatwiają szczerzy i korzystny dialog na rzecz misji Kościoła i Stolicy Apostolskiej, toteż przedstawiciel papieski dokłada starań, aby Kościół i Stolica Apostolska mogły działać z całą swobodą, aby stosunki Kościół–państwo układały się pomyślnie i były wzajemnie korzystnie. Służą temu stosowne umowy poprzedzone zazwyczaj cierpliwym dialogiem. Chodzi nade wszystko o wolność religijną, a więc o wolność wyznania, sumienia i kultu, o obronę życia, o solidarność z najuboższymi członkami społeczności ludzkiej, o obronę pokoju w życiu społeczności i państw⁵¹.

W tym kontekście należy podkreślić, iż zwłaszcza dwa dokumenty soborowe dotyczyły bezpośrednio strategii i taktyki Kościoła wobec komunizmu: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* i *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*. Ten ostatni dokument oddziaływał najsilniej przez długi czas „konfrontacji” ideologicznej

⁵⁰ Ibidem, s. 18.

⁵¹ Ibidem, s. 18–19.

z państwami realnego socjalizmu, przez co zasługuje na to, aby przytoczyć jego fragment w pełnym brzmieniu:

Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tę zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym, publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne⁵².

Jak konstatuje George Weigel, *Deklaracja o wolności religijnej* w czterech aspektach wpłynęła w sposób decydujący na dalszą historię stosunku Kościoła do polityki. Po pierwsze, potwierdziła, iż katolicyzm przystąpił do debaty nad prawnym porządkiem społeczeństwa jako „obrońca człowieka”, obrońca osoby ludzkiej, która uczyniona na obraz i podobieństwo Boga, wyposażona w inteligencję i wolną wolę, jest nośnikiem praw i zobowiązań wyprzedzających ze swej „natury” jej status jako obywatela lub poddanego władzy państwowej. Inaczej mówiąc, Sobór nauczał, że we wnętrzu każdej osoby ludzkiej znajduje się *sanctum sanctorum*, najświętsze miejsce, do którego zniewalająca władza państwowa nie ma wstępu. Dlatego pierwszą troską Kościoła w sferze społecznej i politycznej była obrona tego ludzkiego sanktuarium sumienia przed wszystkimi, którzy chcieliby wykorzystać je do celów władzy. Po drugie, *Deklaracja o wolności religijnej* była w związku z tym głębokim sprzeciwem wobec totalitaryzmu. Mówi się często, że Sobór Watykański II nie zdobył się na potępienie komunizmu

⁵² G. Weigel, *Ostateczna rewolucja...*, s. 110.

per se. A jednak trudno wyobrazić sobie wyraz bardziej ugruntowanego (w rzeczy samej, radykalnego) stanowiska antytotalarnego niż *Dignitatis humanae*. *Deklaracja* uderzyła w podstawy totalitarnego przedsięwzięcia jako światopogląd, antropologia i jako system organizacji życia społecznego i politycznego. W *Deklaracji o wolności religijnej* Sobór Watykański II uznał za swoją odpowiedź biskupów polskich na represyjne roszczenia państwa komunistycznego: *Non possumus* – *Nie możemy*. Nie można też oskarżać Kościoła o to, że stawia żądania polityczne zakorzenione wyłącznie w swoich przekonaniach religijnych – zgodnie ze zdaniem Ojców Soborowych prawo do wolności religijnej może być poznane „przez sam rozum”, toteż obowiązuje ono wszystkich ludzi i wszystkie państwa. Po trzecie, *Deklaracja* podniosła tym samym w nieuchronny sposób kwestię struktur politycznych. Mówiąc o tym, że osoba ludzka posiada fundamentalne prawo do wolności religijnej, Ojcowie Soboru potępili w istocie – jako moralne zwyrodnienie – każdy system polityczny, który odrzuca tę wolność jako sprawę polityki państwowej. *Deklaracja o wolności religijnej* podniosła kwestię umiejscowienia w świecie współczesnym systemów, które uznają za zasadę niezbywalne prawo do wolności religijnej i bronią go w praktyce. Kwestia ta doczekała się krótkiej odpowiedzi: wolność religijna we współczesnych warunkach chroniona jest najskuteczniej w państwach demokratycznych. Toteż, po czwarte, *Deklaracja o wolności religijnej* stała się intelektualnym i moralnym pomostem między doktryną katolicką i kościelnym posoborowym zaangażowaniem w sprawę rewolucji demokratycznej przeciwko państwom autorytarnym i totalitarnym – zaangażowaniem realizowanym w formie tzw. polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej⁵³.

Reasumując, należy stwierdzić, iż *Deklaracja o wolności religijnej* dała rzymskiemu katolicyzmowi potężne narzędzie w bardziej dalekosiężnej walce o ludzką wolność w świecie współczesnym. Ponieważ potwierdzała ona wolność religijną jako prawo wszystkich ludzi (i w gruncie rzeczy – na co będzie później kładł nacisk Jan Paweł II – jako pierwsze wśród praw ludzkich, podstawę wszelkiego sensownego schematu takich praw), przeto Kościół nie mógł być już oskarżany o to, że działa jedynie dla swej włas-

⁵³ Ibidem, s. 111–112.

nej korzyści instytucjonalnej i utylitarnej. *Dignitatis humanae* sprawiła, że Kościół stał się politycznie „neutralny”, w sensie bezstronności politycznej: nie był już jedynie jeszcze jedną frakcją społeczeństwa, lecz raczej *defensor hominis*, obrońcą praw człowieka. Patrząc na to z innego punktu widzenia, można powiedzieć, że *Dignitatis humanae* skorygowała to, co Reinhold Niebuhr nazwał niegdyś *zasadniczym błędem katolicyzmu w porządku politycznym*, a mianowicie

traktowanie Kościoła z jednej strony jako instytucji ponadhistorycznej, z drugiej zaś – jako siły politycznej, którą należy chronić i której interesy, łącznie z interesami politycznymi, muszą być zawsze najważniejsze.

To pryncypialne wyplątanie Kościoła ze stronnicości frakcyjnej dało mu olbrzymią siłę polityczną na najbardziej podstawowej płaszczyźnie politycznej: siłę definiowania porządku społecznego i politycznego, który byłby zharmonizowany z godnością ludzką⁵⁴.

Sobór Watykański II wytyczył również nowe drogi ekumenizmu. 30 lat żmudnych i cierpliwych wysiłków i starań pozwala spojrzeć na Kościół katolicki jako na wspólnotę wierzących w Chrystusa, niezwykle czynnie zaangażowaną w dialog z Kościołami niekatolickimi i z innymi wspólnotami kościelnymi, a także z religiami niechrześcijańskimi o bardzo odmiennych tradycjach duchowych. Legat bowiem uczestniczy w urzędzie najwyższego pasterza, do którego należy obowiązek ponownego scalenia jedności wszystkich chrześcijan i ewangelizowania wszystkich narodów. Kontakty wysłanników papieskich z różnymi wspólnotami wyznaniowymi niewątpliwie wpływają na pomyślny rozwój tego dialogu, stąd też przedstawiciel Stolicy Apostolskiej winien nie szczędzić wysiłków, aby naczelne prawo do wolności religijnej było przestrzegane bez uszczerbku dla jakiegokolwiek osoby i wspólnoty religijnej⁵⁵. Sobór Watykański II przyniósł zatem nowatorską jak na owe czasy interpretację współpracy religii chrześcijańskich

⁵⁴ Ibidem, s. 112; confer C. Murray, *The Issue of Church and State at Vatican Council II*, „Theological Studies” 1966, vol. 12, s. 580–606.

⁵⁵ J. Bolonek, *Konstytucja „Gaudium et Spes”...*, s. 19.

w postaci *Dekretu o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, *Dekretu o Kościołach wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”*, jak również zredefiniował postawę Kościoła katolickiego i Stolicy Apostolskiej wobec wyznań niechrześcijańskich – chodzi o deklarację *Nostra aetate*⁵⁶.

Głównym założeniem myśli *Vaticanum Secundum* na temat ekumenizmu stała się świadomość funkcjonowania Kościoła rzymskokatolickiego i Stolicy Apostolskiej w pluralistycznym środowisku polityczno-ideologicznym oraz religijno-etyczno-społecznym. Pluralizm wyznaniowy prowadził do pełniejszego zrozumienia konieczności poszukiwania wspólnego „dobra” przez Kościół rzymskokatolicki oraz przez inne wyznania, w związku z czym położono nacisk na możliwości teologicznego i instytucjonalnego zbliżenia, oddalając przez to różnice dzielące poszczególne religie. W konsekwencji ustalono, iż zasadnicza linia podziału przebiega między wierzącymi a niewierzącymi, różnice wyznaniowe stają się natomiast w pewnym sensie drugoplanowe. Oznaczało to przewartościowanie tradycyjnych dotychczas postaw w dialogu interreligijnym, gdzie zasada podziału przebiegała między wyznawcami Kościoła rzymskokatolickiego a pozostałymi wyznaniem, w tym i niewierzącymi (*extra ecclesiam nulla salus est*)⁵⁷. Sobór Watykański II potwierdził, iż prawda eschatologiczna istnieje także w innych tradycjach religijnych, przez co w konsekwencji uznał fundamentalne prawo do wolności religijnej.

Jak już wspomniano, nie ulega wątpliwości, iż cała problematyka ekumeniczna jako konieczne środowisko swego zaistnienia i wzrostu posiada wyraźną specyfikę eklezjologiczną, co oznacza, że nie można mówić o ekumenizmie bez uwzględnienia całej soborowej doktryny eklezjologicznej. W tym kontekście fundamentalnego znaczenia nabierają analizowane dokumenty soborowe, tj. dekret *Unitatis redintegratio* i deklaracja *Nostra aetate*. Kluczowy dla „polityki” ekumenicznej Stolicy Apostolskiej *Dekret o ekumenizmie* został przyjęty podczas trzeciej sesji soborowej i podpisany przez papieża Pawła VI 21 listopada 1964 r. Jego strukturę stanowią trzy rozdziały poprzedzone wstępem. Rozdział pierwszy ma charakter doktrynalny i podaje katolickie zasady ekumenizmu (2–4); rozdział drugi posiada

⁵⁶ H. Küng, *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964, s. 261; W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996.

⁵⁷ A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych...*, s. 415.

walor praktyczny i mówi o wprowadzeniu ekumenizmu w życie (5–12); rozdział trzeci przyjmuje percepcję opisową i przedstawia Kościoły i wspólnoty kościelne odłączone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej (13–24)⁵⁸.

W interpretacji eklezjalnej Soboru idea ekumenizmu oznaczała w praktyce podjęcie trzech wielkich przedsięwzięć. Po pierwsze, zainicjowanie koniecznych wysiłków nad przewyżaniem narosłych w ciągu wieków wzajemnych uprzedzeń i niesprawiedliwych stereotypów. Po wtóre, ekumenizm zaczęto postrzegać jako proces cierpliwego budowania przez kompetentnych przedstawicieli dialogujących ze sobą Kościołów i wspólnot wyznaniowych wzajemnej życzliwości, uświadamiania sobie różnic oraz stawiania sobie pytań o to, czy nie dałoby się pewnych różnic przewyżzyć lub dostrzec w niektórych z nich wzajemnie uzupełniających się aspektów tej samej prawdy. I wreszcie – po trzecie – ekumenizm zaczęto interpretować jako proces realizowania konkretnej duchowej wspólnoty między chrześcijanami różnych wyznań, która także współcześnie możliwa jest do osiągnięcia (przy założeniu, rzecz jasna, wzajemnego szacunku oraz skrupulatnego respektowania tożsamości każdej ze stron)⁵⁹.

Istotny aspekt soborowego przełomu ekumenicznego dotyczy również istoty rozumienia samego dążenia do zjednoczenia międzywyznaniowego. Niemal do samego Soboru Watykańskiego II dążenie do takiej jedności rozumiano jako powrót do jedności w Kościele rzymskim (*unitas Ecclesiae*). Tymczasem *Dekret* mówi o *unitas christianorum*, tj. jedności chrześcijan⁶⁰. Ponieważ oba te pojęcia nie są synonimiczne, wydaje się, że w związku z tym należy mówić o dwóch fazach dążenia do jedności: pierwsza to przygotowanie, czyli zbliżenie chrześcijan do siebie, jedność chrześcijan; druga to właśnie pełna jedność Kościoła i w Kościele rzymskim. Celem ostatecznym pozostaje zatem *unitas Ecclesiae*⁶¹.

⁵⁸ S. Tymosz, *Recepcja Vaticanum w prawie kanonicznym*, Lublin 2005, s. 67–68.

⁵⁹ Confer W. Kasper, *Droga Kościoła ku jedności*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 20; idem, *Charakter teologicznie wiążący Dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie*, https://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/wiazacy_unitatis_29042004.html (dostęp: 29.04.2004).

⁶⁰ S. Tymosz, *Recepcja Vaticanum...*, s. 70–71; S. Nagy, *Trwałe wartości „Dekretu o ekumenizmie” oraz ich wpływ na katolicka postawę ekumeniczną*, s. 26–35.

⁶¹ S. Tymosz, *Recepcja Vaticanum...*, s. 74–75.

Ekumeniczne otwarcie Soboru Watykańskiego II nie stanowiło jednakże zerwania z tradycją eklezjalną w teologicznym rozumieniu tego słowa, choć niewątpliwie pozostaje świadomą modyfikacją pewnych wybranych tradycji, w większości stosunkowo niedawnych. Z perspektywy eklezjologicznej Sobór świadomie wykraczał poza granice zachowawczych i restryktywnych wypowiedzi papieża Piusa XI na temat innowierców, zawartych w *Mortalium animos* (1928 r.), oraz dokonywał w tej materii jakościowego postępu. W takim rozumieniu tradycja i innowacja nie stawały się bynajmniej sprzeczne, czego dowodem okazał się *Dekret o ekumenizmie*. W tym sensie *Unitatis redintegratio* i *Nostra aetate* nie mogą być – także obecnie – odczytywane jedynie jako teksty historyczne, oderwane od historycznych skutków ich recepcji w okresie posoborowym. Przyjmuje się, iż częścią tejsze recepcji są liczne niedawno wydane dokumenty Magisterium Stolicy Apostolskiej – w tym zwłaszcza encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995 r.) – które potwierdziły i jeszcze bardziej pogłębiły ekumeniczne otwarcie Stolicy Świętej. Należy do tego wymiaru także historia recepcji *Unitatis redintegratio* i *Nostra aetate* w teologii, jak również w płaszczyźnie instytucjonalnego dialogu ekumenicznego i interreligijnego⁶².

PROCESY REALIZACJI I PŁASZCZYZNY IMPLEMENTACJI POLITYKI WSCHODNIEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ⁶³

Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej stanowi zjawisko występujące przede wszystkim w międzynarodowych stosunkach politycznych, rozumianych w tym ujęciu – na gruncie właściwej im nauki stosunków międzynarodowych – jako całokształt interakcji, więzi i stosunków zachodzących pomiędzy stronami (podmiotami, uczestnikami) i obejmujących ogół oddziaływań międzynarodowych. Natomiast polityka przejawiająca się w tych stosunkach (zagraniczna + międzynarodowa = zewnętrzna) to elementy międzynarodowych stosunków politycznych, czyli jednostronne lub wielostronne interakcje międzynarodowe⁶⁴.

⁶² Confer W. Kasper, *Charakter teologicznie wiążący...*

⁶³ Niniejsza część tekstu czerpie swoją faktografię i specyfikę treści *in extenso* z analizy: T. Olejarsz, *Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej...*, s. 11–42.

⁶⁴ E. Pałyga, *Podmioty polityki zagranicznej i międzynarodowej: teoria polityczna, typologia i jej walory objaśniające*, Warszawa 1982, s. 80–84.

Podjęmowane przez zainteresowane strony procesy realizacji polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej przejawiają się na płaszczyznach międzynarodowych stosunków politycznych, ale także międzywyznaniowych. Interakcje, jakie mają miejsce w toku realizacji tejże polityki, występują pomiędzy stronami międzynarodowych stosunków, którymi pozostają podmioty polityki zagranicznej (pojedyncze) i podmioty polityki międzynarodowej (zbiorowe). Wchodzą zatem w grę podmioty polityki realizujące „watykańską” politykę wschodnią oraz podmioty, do których jest ona adresowana. Jeśli chodzi o podmioty polityki występujące w stosunkach międzynarodowych – ujmowane jako tzw. realizatorzy polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej – to, najogólniej biorąc, są to podmioty samego Kościoła rzymskokatolickiego, tak zbiorowe, związane z centrum zarządzającym Kościołem powszechnym, a więc w skali globalnej, jak i pojedyncze, związane z tzw. Kościołami lokalnymi, a więc występującymi „wewnątrz” określonych państw⁶⁵.

Bezsprzecznie podmiotem w skali globalnej polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej pozostaje naczelnym międzynarodowy organ Kościoła powszechnego, tj. sama Stolica Święta (w mniejszym lub większym stopniu określone jej jednostki organizacyjne), nade wszystko zaś papież jako głowa Kościoła rzymskiego. Podmiotem takowym nie jest jednakże *Citta del Vaticano* (powołane umową międzynarodową zawartą w 1929 r. pomiędzy dwoma podmiotami prawa międzynarodowego), ponieważ nie należą doń sprawy związane z tzw. misją międzynarodową Stolicy Apostolskiej⁶⁶. Natomiast gdy idzie o pojedyncze podmioty polityki zagranicznej – Kościoły lokalne funkcjonujące „wewnątrz” określonych państw – to do realizatorów polityki wschodniej Stolicy Świętej zaliczyć należy zarówno te Kościoły lokalne, które współdziałają ze Stolicą Apostolską w realizacji tejże polityki wobec określonych podmiotów, jak i te Kościoły partykularne, które występują w państwach będących obiektem zainteresowania (przedmiotem) polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej (niekoniecznie uznające jej zwierzchnictwo i jurysdykcję). Do realizatorów „watykańskiej” polityki wschodniej, oprócz

⁶⁵ Idem, *Watykańska polityka wschodnia 1917–1987*, Warszawa 1989, s. 40–44.

⁶⁶ M. Zubik, *Rozwiązania ustrojowe Państwa Watykańskiego*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 4, s. 83.

samego centrum zarządzającego Kościoła powszechnego i określonych jego struktur wewnętrznych, należy zaliczyć także kilkadziesiąt episkopatów kościołów lokalnych, działających w poszczególnych państwach realizacji tejże polityki⁶⁷.

Ponadto najważniejszymi organami wewnętrznymi w ramach kurii rzymskiej w przedmiocie realizacji czynnej obecności Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych, a także w ramach podejmowanej polityki wschodniej pozostają: Sekretariat Stanu oraz działające w jego strukturze dwie sekcje: Sekcja Spraw Ogólnych oraz Sekcja ds. Relacji z Państwami. Pośrednie kompetencje w sprawach międzynarodowych posiadają także wybrane kongregacje kurialne (np. Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów), stałe komisje międzykasterialne (Stała Komisja Międzykasterialna ds. Kościoła w Europie Wschodniej), papieskie rady (Papieska Rada *Iustitia et Pax*, Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Papieska Rada *Cor Unum*, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Papieska Rada ds. Kultury) i komisje działające w strukturze rad papieskich (Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem; Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Islamem)⁶⁸.

W procesie identyfikacji zakresu przedmiotowego (obiektów) polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej należy zwrócić uwagę na rozbudowaną strukturę podmiotów, w stosunku do których politykę wschodnią implementowano i realizowano. W okresie zimnowojennego środowiska międzynarodowego do głównych takich podmiotów zaliczano przede wszystkim państwa realnego socjalizmu. Do lat osiemdziesiątych opisywany stan rzeczy obejmował 11 państw realnego socjalizmu, jakie występowały w pierwszych trzech dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej (na ogółem 14, z pominięciem Albanii, Mongolii i KRL-D). Adresatami „watykańskiej” polityki

⁶⁷ Confer W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Ustrój Kościoła Rzymskokatolickiego*, Warszawa 2002, s. 15; T.J. Reese, *Watykan od wewnątrz*, Warszawa 1999, s. 56.

⁶⁸ E. Pałyga, *Dyplomacja papieska 1914–1989*, Warszawa 1993, s. 72–75; W. Zarębczan, *Polacy w Watykanie*, Pelplin 2004, s. 37–39; B. Bertagna, *La Segreteria di Stato*, [w:] *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus”*, red. P. A. Bonnet, C. Gullo, Citta del Vaticano 1990, s. 163–175; V. Buonomo, *La Segreteria di Stato: competenze nella „funzione diplomatica”*, [w:] *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus”*, Citta del Vaticano 1990; s. 177–188.

wschodniej, oprócz wymienionych klasycznych podmiotów państwowych, pozostawały również Kościoły i związki wyznaniowe innych denominacji chrześcijańskich, określone ruchy wyzwolenia społecznego i narodowego (na przykład ruch tzw. teologii wyzwolenia), jak również organizacje międzynarodowe obejmujące zakresem swojego oddziaływania społeczeństwa i państwa regionu Europy Wschodniej⁶⁹.

Płaszczyzna polityczno-dyplomatyczna

Nawiązywanie przez Stolicę Apostolską kontaktów dyplomatycznych z państwami realnego socjalizmu – zarówno typu protokolarnego, jak i politycznego; w kwestiach wyznaniowych oraz w istotnych sprawach międzynarodowych – stało się możliwe dzięki wspomnianej reorientacji doktryny Kościoła katolickiego dokonanej w okresie *Vaticanum Secundum*. Kontynuacją i pełnym rozwinięciem linii dyplomacji watykańskiej zapoczątkowanej przez Sobór stała się polityka wschodnia papieży Pawła VI i Jana Pawła I. Głównym, chociaż nie eksponowanym jej celem, była chęć zabezpieczenia interesów Kościoła i uniknięcie jego trwałej izolacji „wewnątrz” państw o proweniencji socjalistycznej. Innymi słowy, negocjacje prowadzone przez Stolicę Apostolską z przedstawicielami władz państw socjalistycznych miały na celu uzyskanie optymalnych warunków dla funkcjonowania Kościoła w tych państwach. W praktyce polityka ta opierała się na założeniu, że Kościół w stosunkach z rządami państw socjalistycznych nie będzie ingerował w sprawy należące do ich kompetencji, będzie natomiast posiadał zapewnioną swobodę wypełniania swojej misji religijnej. Tak określona platforma współdziałania wynikała z zasady wzajemnej autonomiczności społeczności państwowej i kościelnej, określonej *notabene* w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*⁷⁰.

I tak Stolica Apostolska podjęła w okresie posoborowym kontakty w sprawie normalizacji stosunków ze wszystkimi państwami socjalistycznymi, jednak proces ten okazał się najbardziej efektywny w stosunku do niektórych z nich, np. Jugosławii, Węgier, Kuby i PRL. Ponadto normalizacja

⁶⁹ E. Pałyga, *Watykańska polityka wschodnia...*, s. 45.

⁷⁰ Confer J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2000, s. 83–84.

stosunków między Stolicą Apostolską a państwami socjalistycznymi służyła nie tylko Kościołowi w każdym z tych państw, ale sprzyjała też bezpośrednim wzajemnym kontaktom tychże z samą Stolicą Apostolską. Dodatkowo rewitalizacja wspomnianych kontaktów pomagała samej Stolicy Świętej w realizacji podejmowanych przez nią akcji mediacyjnych na rzecz globalnego odprężenia i współpracy międzynarodowej⁷¹.

Watykańska ofensywa dyplomatyczna, wychodząc naprzeciw inicjatywom dyplomatycznym państw reżimu socjalistycznego, ze szczególną siłą rozwijana od jesieni 1971 r., zmierzała do włączenia sprawy normalizacji stosunków Stolicy Apostolskiej z państwami realnego socjalizmu w ogólny proces odprężenia i rozszerzenia kooperacji Wschodu i Zachodu (KBWE). Z kolei stanowisko państw socjalistycznych wobec tzw. „watykańskiej” polityki wschodniej stanowiło przejaw gotowości do politycznego współdziałania tych podmiotów – tak w wymiarze regionalnych, jak i globalnych stosunków międzynarodowych. Podejmowana przez Stolicę Apostolską normalizacja stosunków z państwami socjalistycznymi wyrażała się zatem: 1. w pragmatyce zawierania umów o charakterze międzynarodowym (np. Węgry); 2. w utrzymywaniu pełnoprawnych stosunków dyplomatycznych (np. Kuba); 3. w zawieraniu umów i nawiązywaniu pełnoprawnych stosunków dyplomatycznych (np. Jugosławia)⁷².

Pierwszym państwem, do którego udał się w 1962 r. arcybiskup Agostino Casaroli były Węgry, kolejnymi Czechosłowacja, Jugosławia, a w 1971 r. – ZSRR. Powodem wizyty w Moskwie było, co prawda, podpisanie w imieniu Stolicy Apostolskiej wielostronnego układu o nieprolifracji broni jądrowej, ale przy tej okazji – już jako watykański „minister spraw zagranicznych” – odbył arcybiskup A. Casaroli spotkania z szeregiem radzieckich osobistości oficjalnych. Uprawiający przez ponad 20 lat tego typu „wahadłową dyplomację”⁷³ arcybiskup A. Casaroli wkrótce mógł się pochwalić znaczącymi sukcesami. W 1964 r. zostało podpisane tzw. cząstkowe porozumienie z Węgrami i Jugosławią, a w 1977 r. z Czechosłowacją. Również kontakty dyplomatyczne z Bułgarią, Rumunią i NRD doprowadziły do uregulowania

⁷¹ Confer E. Pałyga, *Ewolucja polityki wschodniej Watykanu*, Warszawa 1989, s. 11–33.

⁷² Ibidem.

⁷³ Confer A. Casaroli, *Pamiętniki...*, s. 78–243.

niektórych lokalnych problemów (m.in. nominacji nowych biskupów, powołania w NRD samodzielnej konferencji biskupów). Kontynuowane były spotkania i rozmowy między Stolicą Apostolską i ZSRR, prowadzone głównie w kontekście procesu KBWE oraz omawiania ogólnych kwestii, takich jak zaangażowanie pokojowe obu podmiotów (proces *detente*)⁷⁴.

W 1971 r. zapoczątkowano oficjalne kontakty między przedstawicielami rządu PRL a Stolicą Apostolską, których przedmiotem miała być normalizacja wzajemnych stosunków dyplomatycznych. Pozytywną przesłanką powodzenia tego procesu była podjęta w 1972 r. decyzja Stolicy Apostolskiej o ostatecznym uregulowaniu organizacji kościelnej na Śląsku, Warmii i Pomorzu, na mocy której granice organizacji kościelnej na wymienionych terenach zostały dostosowane do zachodniej granicy państwa polskiego ustalonej w umowie poczdamskiej. Na mocy specjalnej bulli papieskiej utworzono na terenie Polski cztery nowe diecezje, które włączono do dotychczasowej struktury eklezjalnej, a Stolica Apostolska mianowała biskupów rezydencjonalnych dla tych diecezji. W 1974 r. obie strony uzgodniły powołanie roboczych zespołów ds. stałych kontaktów. Było to jakby nawiązanie *quasi*-stosunków dyplomatycznych i sytuacja ta pozostawała niezmienna aż do wyboru papieża Polaka⁷⁵.

Tak więc stan zaawansowania procesu normalizacji stosunków pomiędzy Stolicą Apostolską a państwami komunistycznymi był w okresie posoborowym różny. Przyjmując kryterium uregulowania większości spraw będących przedmiotem wspólnego zainteresowania w postaci zawarcia umowy prawnomiędzynarodowej lub kryterium instytucjonalizacji stosunków polityczno-dyplomatycznych, wyróżnić należy cztery rodzaje sytuacji: 1. sytuacja państw, z którymi stosunki zostały w praktyce znormalizowane (lub weszły w fazę instytucjonalizacji), choć w dalszym ciągu były prowadzone negocjacje mające na celu regulację innych kwestii – państwami takimi były np. Czechosłowacja, Jugosławia, Polska i Węgry (także Kuba, choć jest to podmiot pozaeuropejski); 2. państwa, w stosunku do których proces normalizacji był zaawansowany lub trwał nadal, brakowało jednak zarówno

⁷⁴ J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji...*, s. 87.

⁷⁵ Confer P. Raina, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*, Warszawa 2001; idem, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2001.

instytucjonalizacji stosunków, jak i oficjalnych porozumień prawnomiędzynarodowych – np.: ZSRR, NRD, Bułgaria; 3. państwa, z którymi proces normalizacji stosunków znalazł wyraz w faktycznym *modus vivendi* – Rumunia, Wietnam; 4. państwa, które nie podjęły oficjalnych kontaktów ze Stolicą Apostolską – ChRL, Albania, KRL-D, Mongolia⁷⁶.

Z przeglądu stanu relacji zachodzących w stosunkach pomiędzy Stolicą Apostolską a wybranymi podmiotami środowiska międzynarodowego okresu zimnej wojny należy skonstatować, iż polityka wschodnia Stolicy Świętej w okresie posoborowym pozostawała bardziej grą dyplomatyczną *salvare il salvabili*⁷⁷ („uratować co jest do uratowania”) aniżeli klasyczną polityką obliczoną na osiągnięcie konkretnych celów i interesów. Wobec istniejących realiów, często nie mogąc wyegzekwować pełnego zakresu praw i wolności religijnych, polityka ta tworzyła klimat i delikatną presję moralną, afirmując przy tym szeroką współpracę w zakresie pryncypiów pokoju i odprężenia. Nie mogąc uzyskać konkretnych celów partykularnych, zadowalała się postęпами częściowymi, i takie też Stolica Apostolska podpisywała umowy i porozumienia międzynarodowe w tej materii. Pragmatyzm cechujący w tym okresie aktywność Stolicy Apostolskiej w relacjach z państwami realnego socjalizmu stanowił – uświęcony wielowiekową tradycją – swoisty sposób akomodacji (*modus non moriendi*) tego podmiotu do panujących realiów międzynarodowych. Ten osobliwy proces „normalizacji” stosunków zachodzących pomiędzy Stolicą Apostolską a państwami bloku komunistycznego miał służyć nie tylko wąsko pojętemu interesowi Kościoła lokalnego w każdym z tych państw, ale i wzajemnym, względnie harmonijnym, stosunkom realizowanym na linii Stolica Święta – państwa realnego socjalizmu.

Przemiany zapoczątkowane w regionie Europy Środkowej i Wschodniej po 1989 r. – w których Kościół katolicki *notabene* odgrywał istotną rolę społeczno-polityczną, pozostając niekiedy w samym centrum wydarzeń historycznych – determinowały stosunki Stolicy Apostolskiej z państwami tego obszaru. W tym szczególnym okresie historycznym pojawiły się w tzw. krę-

⁷⁶ E. Pałyga, *Watykańska polityka wschodnia...*, s. 40.

⁷⁷ Confer G. Weigel, *Papacy and Power*, <http://www.firstthings.com/ftissues/ft0102/articles/weigel.html> (dostęp: 23.02.2001).

gach watykańskich interpretacje, iż odtąd nowa polityka wschodnia oznaczać będzie nade wszystko imperatyw „nowej ewangelizacji”. Znamienne, iż dosyć szybko hasło to zostało powiązane z ideą nowej ewangelizacji Europy ujmowanej *en masse*. Stało się tak na skutek zaistniałej w tym okresie rzeczywistej możliwości realizacji procesu integracji europejskiej w skali całego kontynentu, przez co należało jak najszybciej wypracować nową wizję zintegrowanej Europy, ujmowanej od tego momentu jako komplementarna całość duchowo-materialna, w strukturze której coraz intensywniej postępowały takie procesy, jak przewyższanie wzajemnych resentymentów oraz efektywne niwelowanie historycznych uprzedzeń. Owa szansa – powstała na skutek zaistniałej konstelacji międzynarodowej – wymagała od wszystkich zainteresowanych stron twórczego wysiłku wyrównywania dysproporcji gospodarczych i efektywnej odbudowy tkanki społeczno-ekonomicznej państw regionu⁷⁸.

Wszystko to sprawiało, że także dotychczasowe wektory i azymuty „watykańskiej” polityki wschodniej zmieniały się i ewoluowały wraz z postępującą ewolucją sytuacji politycznej na obszarze Europy Środkowej i Wschodniej, choć cele przyświecające tej polityce pozostawały w zasadzie niezmiennie, odkąd Kościół rzymskokatolicki zmuszony był konfrontować swoją aktywność w warunkach programowego ateizmu. Pewną znamioną modyfikację celów zasygnalizował sam papież Jan Paweł II – można by strawestować ją: „mniej dyplomacji, mniej polityki, więcej efektów (duszpasterskich) dla samego Kościoła”. Działania międzynarodowe Stolicy Apostolskiej skoncentrowały się zatem od tego momentu na uzyskaniu efektywnej gwarancji prawno-politycznej w przedmiocie swobodnego funkcjonowania Kościoła katolickiego „wewnątrz” państw Europy Wschodniej, a na niektórych jej obszarach miały na celu wyprowadzenie Kościoła z kręgu całkowitego milczenia i izolacji, jak również przywrócenie podstawowych praw i swobód religijnych⁷⁹.

⁷⁸ J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji...*, s. 107.

⁷⁹ Confer B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 1995, cz. 8, rozdz. *Kościół katolicki w Europie Środkowowschodniej*, s. 208–240; T. Kondrusiewicz, *Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1997, s. 83; J. Krukowski, *Zmiana zasad relacji państwo-Kościół w państwach postkomunistycznych*, [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 26–28; J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.

I tak główne kierunki realizowanej polityki wschodniej, a także jej poszczególne fazy – biorąc pod uwagę ewolucję sytuacji w tej części Europy – należy ujmować następująco: 1. etap kontynuacji i ciągłości dotychczasowej polityki wschodniej, w okresie początkowym pontyfikatu Jana Pawła II realizowanej w duchu dialogu zapoczątkowanego przez jego poprzedników; 2. podjęcie pierwszych prób weryfikacji i modyfikacji polityki wschodniej w czasie podróży Jana Pawła II do Polski poprzez uwypuklenie problemu statusu i roli religii w państwie, ujmowanej jako czynnik stabilizacji społecznej, formacji patriotycznej, a także solidarności i aktywności obywatelskiej; 3. próba rewitalizacji sytuacji polityczno-społecznej w Polsce, mitygowanej wprowadzeniem stanu wojennego; działania i zabiegi papieża mające na celu poprawę sytuacji społecznej i kreujące atmosferę sprzyjającą narodowemu pojednaniu; 4. warszawskie posłanie papieża (14 czerwca 1987 r.) pozostające w opozycji do tzw. „praktycznego ateizmu”. Spotkanie Jana Pawła II z Michaiłem Gorbaczowem (1 grudnia 1989 r.), stanowiące pośrednie potwierdzenie procesu ewolucji radzieckiej polityki wyznaniowej; papieskie wezwania do dialogu ekumenicznego między katolicyzmem a prawosławiem; 5. postępy procesów ewolucji politycznej w ZSRR umożliwiające aktywizację instrumentów „watykańskiej” polityki wschodniej oraz rozwój stosunków dwustronnych z państwami socjalistycznymi; nadto akceptacja przez Moskwę w ramach porozumień KBWE w Wiedniu (w styczniu 1989 r.) „watykańskich” propozycji dotyczących zakresu wolności religijnych wytyczających drogę zmian w prawodawstwie wewnętrznym ZSRR i w jego polityce wyznaniowej *in praxis*; 6. wydarzenia lat 1989–1991 w Europie Środkowej i Wschodniej (w tym rozpad ZSRR), wywierające zasadniczy wpływ na treść stosunków Stolicy Apostolskiej z państwami regionu, a w konsekwencji znamionujące faktyczny upadek komunizmu i możliwość implementacji reform polityczno-ustrojowych zmieniających stosunek państw postkomunistycznych do religii i podmiotów środowiska religijnego, a także redefiniujące państwową politykę wyznaniową na tym obszarze. Rozpoczęcie procedur implementacji praw i swobód religijnych do treści konstytucji większości państw postkomunistycznych⁸⁰.

⁸⁰ J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji...*, s. 108–110; H. Stehle, *Tajna dyplomacja Watykanu. Państwo wobec komunizmu (1917–1999)*, Warszawa 1993, s. 304–334.

Na skutek opisywanych przemian polityczno-ustrojowych i społeczno-wyznaniowych, jakie miały miejsce na obszarze Europy Wschodniej po 1989 r., nastąpiły w stosunkach Stolicy Apostolskiej z państwami tego regionu procesy normalizacji i instytucjonalizacji wzajemnych stosunków. Pierwsza istotna zmiana, jaka na etapie opisywanej transformacji ustrojowej miała miejsce w polityce państw postkomunistycznych Europy Środkowej i Wschodniej względem Stolicy Apostolskiej, dotyczyła uznania jej podmiotowości prawnej w stosunkach dyplomatycznych. W okresie dyktatury komunistycznej państwa realnego socjalizmu *de facto et de iure* nie utrzymywały stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Świętą. Wyjątek stanowiła Jugosławia, która w latach sześćdziesiątych nawiązała tymczasowe stosunki ze Stolicą Apostolską za pośrednictwem przedstawicieli dyplomatycznych drugiej klasy; następnie PRL, która na początku lat siedemdziesiątych utrzymywała prowizoryczne stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Świętą, ustanawiając dwa „zespoły robocze”, mające wynegocjować konwencję określającą status prawny Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce⁸¹.

I tak w płaszczyźnie stosunków dyplomatycznych po 1989 r. miały miejsce istotne uregulowania obejmujące problemy państwowo-kościelne, jak również procesy instytucjonalizacji dwustronnych stosunków dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z państwami regionu Europy Środkowej i Wschodniej, tj.: 18 stycznia 1990 r. z Czechosłowacją (po rozpadzie – z Czechami i Słowacją), 9 lutego 1990 r. z Węgrami, 15 marca 1990 r. z ZSRR (potem z Federacją Rosyjską jako sukcesorką), 15 maja 1990 r. z Rumunią, 17 lipca 1990 r. z Polską, 8 grudnia 1990 r. z Bułgarią, 8 września 1990 r. z Albanią. Normalizacji uległy także stosunki Stolicy Świętej z państwami bałtyckimi. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych nastąpiło: z Litwą (30 września 1991 r.), z Łotwą (1 października 1991 r.) i z Estonią (3 października 1991 r.). Aktualnie ambasadorów nadzwyczajnych i pełnomocnych przy Stolicy Apostolskiej posiadają następujące państwa dawnego bloku postkomunistycznego: Albania, Armenia, Azerbejdżan, Białoruś, Bośnia i Hercegowina, Bułgaria, Chorwacja, Estonia, Federacja Rosyjska,

⁸¹ J. Krukowski, *Stosunki między Stolicą Apostolską a państwami Europy Środkowej i Wschodniej. Problemy aktualne i perspektywy*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 2001, nr 4, s. 103.

Gruzja, Jugosławia, Kazachstan, Kirgistan, Litwa, Łotwa, Mołdawia, Polska, Czechy, Słowacja, Ukraina. Legaci tychże państw wchodzą w skład korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej⁸².

Jednocześnie państwa te akredytowały u siebie przedstawicieli dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej w randze nuncjuszy apostolskich wchodzących w skład korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy głowie państwa. Różnice między przedstawicielami Stolicy Apostolskiej w tych państwach dotyczą li tylko pełnienia honorowej funkcji dziekana korpusu dyplomatycznego. I tak nuncjusze apostolscy pełnią funkcję dziekana korpusu dyplomatycznego w następujących państwach tego regionu: Chorwacja, Litwa, Polska, Republika Czeska, Rumunia, Słowacja, Słowenia. W pozostałych państwach postkomunistycznych nuncjusz apostolski z reguły nie pozostaje dziekanem korpusu dyplomatycznego⁸³.

W płaszczyźnie opisywanych stosunków dyplomatycznych znamienne rolę w procesach instytucjonalizacji i normalizacji stosunków Stolica Apostolska – państwa Europy Wschodniej odegrały regulacje konkordatowe. Analizując specyfikę tych interakcji, należy skonstatować, iż każdy konkordat odpowiadał określonym potrzebom, charakterystycznym dla wszystkich stron negocjacji dyplomatycznych. Zainicjowany w 1989 r. demontaż reżimu komunistycznego skutkował zatem w praktyce potrzebą dokonania stosownej zmiany systemu wzajemnych interakcji zachodzących pomiędzy państwem a Kościołem w krajach Europy Wschodniej, zmiany polegającej na stosunkowo łagodnym przejściu od formuły państwa ateistycznego do modelu demokratycznego państwa świeckiego⁸⁴.

⁸² J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji...*, s. 109; confer M. Mróz, *Watykańska polityka wschodnia...*, s. 205–292.

⁸³ J. Krukowski, *Stosunki między Stolicą Apostolską...*, s. 104.

⁸⁴ Należy zauważyć, iż w obecnej rzeczywistości społeczno-politycznej państw demokratycznych nie istnieje jeden uniwersalny i obowiązujący model państwa świeckiego. Każde państwo w sposób suwerenny decyduje o tym, czy będzie pozostawało świeckie w wersji „separacji wrogiej” (ukształtowanej np. we Francji), czy w wersji „separacji przyjaznej”, zwanej separacją skoordynowaną (powstałej w Niemczech, a po Soborze Watykańskim II – z pewnymi modyfikacjami – w państwach Europy Południowo-Zachodniej). Confer idem, *Relacje między państwem i Kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994, nr 12, s. 26–27.

I tak – dla przykładu – pierwszym etapem wiodącym w kierunku posłużenia się konkordatem przez państwa komunistyczne stało się nawiązanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską; drugim zaś – nawiązanie partnerskiego dialogu ze Stolicą Świętą w celu uregulowania sytuacji prawnej Kościoła na terytorium danego państwa. Z kolei w praktyce legislacyjnej zmierzającej do normalizacji sytuacji prawnej Kościoła europejskie państwa postkomunistyczne najpierw posłużyły się aktami stanowionymi jednostronnie. Praktyka ta zainicjowana została w Polsce uchwaleniem w 1989 r. trzech „ustaw kościelnych”: 1. ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polsce; 2. ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania; 3) ustawy o ubezpieczeniu społecznym duchownych. Na drugim etapie państwa tego regionu podjęły negocjacje ze Stolicą Apostolską w celu zawarcia umowy bilateralnej – konkordatu⁸⁵.

Należy zauważyć, iż problemy, jakie zaistniały w związku z regulacją stosunków państwo–Kościół w formie konkordatowej, miały w owym czasie najczęściej charakter polityczny i prawny. Należy je zatem zakwalifikować do trzech kategorii problemów: 1. problemy dotyczące racji, czyli tytułu zawarcia konkordatu; 2. problemy dotyczące przedmiotu konkordatu, czyli zakresu regulowanych spraw; 3. problemy dotyczące formalności zawierania konkordatów. Do państw postkomunistycznych Europy Wschodniej, których negocjacje ze Stolicą Apostolską zostały zwieńczone ratyfikacją konkordatu, zaliczamy: Polskę (1993 r. – konkordat)⁸⁶; Węgry (trzy umowy: z 1990 r. – umowa w sprawie ustanowienia stosunków dyplomatycznych; z 1994 r. – umowa w sprawie duszpasterstwa w wojsku, policji i służbie granicznej; z 1997 r. – umowa dotycząca kwestii finansowania działalności użyteczności publicznej i innych spraw życia religijnego Kościoła katolickiego); Chorwację (trzy umowy z 1996 r. – w sprawach prawnych, w sprawach dotyczących współpracy w dziedzinie wychowania i kultury, w sprawie duszpasterstwa w wojsku i policji i jedna umowa z 1997 r. – dotycząca kwestii

⁸⁵ Idem, *Stosunki między Stolicą Apostolską...*, s. 107–108; E. Pałyga, *Polsko-watykańskie stosunki dyplomatyczne*, Warszawa 1988, s. 343–352.

⁸⁶ Confer J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 2013.

ekonomicznych); Estonię (1999 r. – *nota verbale* dotycząca statusu prawnego Kościoła); Litwę (trzy umowy z 2000 r. dotyczące współpracy w sprawach wychowania i kultury, w sprawach prawnych i w sprawach duszpasterstwa wojskowego); Słowację (umowa podstawowa z 2000 r.); Kazachstan (umowa całościowa z 1998 r.) i Łotwę (umowa z 2000 r.)⁸⁷.

Zjawiskiem charakterystycznym dla konkordatów zawieranych po Soborze Watykańskim II, w tym także tych ratyfikowanych przez państwa Europy Wschodniej, pozostaje redefinicja ich dotychczasowych założeń aksjologicznych. W konkordatach przedsoborowych istotne miejsce pod względem zakresu ich treści zajmowały przesłanki teologiczne (założenia, iż wyznanie rzymskokatolickie pozostaje religią jedynie prawdziwą) lub kulturowe (podkreślające historyczny związek pomiędzy instytucją Kościoła a narodem), a także socjologiczne (Kościół katolicki winien być podmiotem większościowym). Konsekwencją takich uwarunkowań stało się faktyczne przyznanie religii katolickiej pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych wyznań i denominacji wyznaniowych. Współcześnie natomiast w tzw. konkordatach posoborowych abstrahuje się od praktyki opisywanych „przywilejów”, dokonując stosownej rewizji treści takich umów dwustronnych⁸⁸.

Ponadto istotną przesłanką w praktyce zawierania konkordatów posoborowych, także z państwami postkomunistycznymi, stało się podkreślenie i zagwarantowanie potrzeby poszanowania szerokiego zakresu praw i wolności religijnych, ujmowanych jako emanacja podstawowych praw człowieka i obywatela. Po takiej właśnie proklamacji uniwersalnej zasady wolności religijnej w preambułach tychże konkordatów ma miejsce uznanie doniosłej pozycji i funkcji danej religii bądź Kościoła w życiu określonego narodu (Polska, Chorwacja, Litwa, Słowacja). Deklaracja taka nie oznacza wszakże, iż państwo nadaje określonemu Kościołowi czy związkowi wyznaniowemu pozycję uprzywilejowaną w strukturze innych podmiotów środowiska religijnego, lecz stanowi zaledwie swoiste uwypuklenie i „docenienie” roli

⁸⁷ J. Krukowski, *Stosunki między Stolicą Apostolską...*, s. 108; I. Lipowicz, *Stosunki państwo-Kościół w konstytucjach krajów postkomunistycznych*, [w:] *Europa i Kościół. Jana Pawła II wizja Europy*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 112–124.

⁸⁸ J. Krukowski, *Stosunki między Stolicą Apostolską...*, s. 109–113.

danego systemu religijnego lub też Kościoła instytucjonalnego w historii i życiu określonego narodu czy państwa⁸⁹.

Konkludując, należy stwierdzić, iż z perspektywy doświadczeń państw regionu Europy Wschodniej umowy konkordatowe okazały się instrumentem pożytecznym w procesach rewitalizacji stosunków ze Stolicą Apostolską. Zakres przedmiotowy analizowanych umów międzynarodowych był szeroki, obejmował sprawy, wśród których do najważniejszych zaliczano problemy przywrócenia szerokich gwarancji wolności religijnej w wymiarach: indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym Kościoła katolickiego, rozszerzone z kolei na inne podmioty i związki wyznaniowe za pośrednictwem tzw. układów para- lub pozakonkordatowych. Nadto należy zauważyć, iż nie wszystkie państwa regionu Europy Środkowej i Wschodniej zawarły umowy konkordatowe ze Stolicą Apostolską – nie podpisały ich: Federacja Rosyjska, Białoruś, Ukraina i Bułgaria.

Płaszczyzna georeligijna i aksjologiczno-konfesyjna

Stolica Apostolska od początku procesu integracji europejskiej akcentowała chrześcijańskie dziedzictwo Starego Kontynentu *en masse*, a także podkreślała nieodzowność współpracy państw europejskich w przewyżczeniu istniejących podziałów. Biskupi polscy niejednokrotnie wskazywali na znaczenie przemian jesieni ludów, akcentując przy tym, iż pozwoliły one narodom Europy Środkowo-Wschodniej odzyskać upragnioną wolność. W ich opinii czołową rolę w tych przemianach odegrali chrześcijanie, a znamienita kontrybucja w tym procesie przypadła także papieżowi Janowi Pawłowi II⁹⁰.

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, ogłoszonej 29 czerwca 2003 r., Kościół rzymskokatolicki zadeklarował:

pozostaje rzeczą niezwykle ważną, aby w procesie integracji Starego Kontynentu wziąć pod uwagę, że jedność nie będzie trwała, jeśli zostanie sprowadzona jedynie do wymiaru ekonomicznego i politycz-

⁸⁹ Idem, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 195–197.

⁹⁰ *Przemówienie Jana Pawła II do dyplomatów*, Warszawa, 8 czerwca 1991 r. (dostęp 8.06.2014) <http://mateusz.pl/jp99/pp/1991/pp19910608g.htm>.

nego, że musi ona polegać przede wszystkim na harmonii wartości, które winny wyrażać się w prawie i w życiu.

Jednocześnie słyszalny pozostaje apel Stolicy Apostolskiej o realne poszerzenie geopolitycznej integracji Starego Kontynentu, a tym samym o większą otwartość i solidarność Wspólnot Europejskich wobec państw Europy Wschodniej i Południowej. Stolica Apostolska z całą stanowczością podkreśla, że integracja europejska powinna objąć całą Europę – do rozmiarów, jakie nadały jej geografia, historia i kultura, tj. od Atlantyku aż po Ural⁹¹.

Owa paneuropejska perspektywa integracji Stolicy Apostolskiej posiada swoje uzasadnione uwarunkowania historyczne, już bowiem w połowie lat pięćdziesiątych wizje rozwoju integracji europejskiej zakładały, niejako deterministycznie, konieczną i trwałą polaryzację Starego Kontynentu na część Wschodnią i Zachodnią, traktując Wschód jako odległy obszar potencjalnej penetracji integracyjnej. W swoim myśleniu i działaniu zarówno Kościół rzymskokatolicki, jak i papież Jan Paweł II pozostawali jednymi z nielicznych orędowników przewyciężenia powojennego podziału Europy na dwie konkurencyjne strefy wpływów. Podczas gdy wielu adherentów integracji europejskiej kierowało się w swoich wizjach i politycznych kalkulacjach zasadą *realpolitik* i zdecydowanych było budować Europę opartą na części zachodniej i terytorialnie do niej ograniczoną, Kościół rzymskokatolicki nie pozostawiał wątpliwości, iż prawdziwą jedność Kontynentu można uzyskać dopiero wówczas, gdy Europa odetchnie „oboma płucami” – zachodnim i wschodnim⁹².

Jan Paweł II alegorię „dwóch płuc” przywoływał w sposób szczególnie w trakcie swoich pielgrzymek do Europy Środkowo-Wschodniej, przypominając mieszkańcom Polski, Litwy, Rumunii, Bułgarii, Ukrainy oraz innych państw regionu o ich niezaprzeczalnym prawie i obowiązku włączenia się w trud odbudowy jedności europejskiej:

⁹¹ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Kraków 2003, s. 102; T. Olejarz, *Interesy Kościoła katolickiego na Wschodzie*, [w:] *Polityka wschodnia Polski. Uwarunkowania-koncepcje-realizacja*, red. A. Gil, T. Kapuśniak, Lublin-Warszawa 2009, s. 120; S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 15–22, 17; Jan Paweł II, *Przemówienie do Prezydenta Czech*, Praga, 21 kwietnia 1990 r., „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 1990, nr 5, s. 23.

⁹² Confer K. Szczerski, *Wybór Europy*, Kraków 2003, s. 160.

Prawdziwa jedność Europy możliwa jest tylko wówczas, gdy uzna się równowartość płuca Wschodu i płuca Zachodu, jedność Europy wspiera się na dwóch równoprawnych tradycjach duchowych: zachodniej i wschodniej. W różnych kulturach europejskich narodów, czy to na Wschodzie, czy na Zachodzie, w ich muzyce, literaturze, w sztukach figuratywnych i architekturze, a także w systemach myślenia płynie wspólna limfa zaczerpnięta z jednego źródła⁹³.

W tej perspektywie papież Jan Paweł II zwracał uwagę również na specyfikę obszaru słowiańskiego: *Dusza słowiańska należy zarówno do Wschodu i Zachodu, czerpie swe siły z tego podwójnego źródła, wspólnego dziedzictwa wkorzonego w wiarę w Chrystusa*. W 1997 r. w Gnieźnie papież wymieniał okoliczności chrztu i procesu chrystianizacji Chorwatów, Słoweńców, Bułgarów, Morawian, Słowaków ewangelizowanych przez św. św. Cyryla i Metodego, ale także Wiślan, Słowian Połabskich, Obodrytów, Wioletów, Serbołużyczan, a obok nich wspominał chrzest Rusi w Kijowie. Jak się zatem wydaje, owa papieska alegoria „dwóch płuc” miała za zadanie nade wszystko upodmiotowienie narodów Europy Środkowo-Wschodniej doświadczonych reżimem komunistycznym, zacofanych gospodarczo oraz niejednokrotnie politycznie i z tej racji nierządki zakompleksionych⁹⁴.

W „politykę” (wschodnio)europejską Stolicy Świętej integralnie wpisana jest jej aktywność ekumeniczna i interreligijna. W tym kontekście jedność Kościołów chrześcijańskich traktowana jest w Europie jako zadanie niezwyklej wagi. Co więcej, tak ujmowany ekumenizm jawi się jako podstawowa wartość integracji europejskiej. Z tego punktu widzenia *a contrario* obecne podziały w strukturze chrześcijaństwa postrzegane są w obliczu procesów integracyjnych jako jaskrawy anachronizm. Egzemplifikację powyższego stanowi konstatacja, iż w podziale chrześcijaństwa należy upatrywać główną przeszkodę na drodze do efektywnego wypełniania zadań Kościołów

⁹³ Confer S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 30; G. Przebinda, *Większa Europa*, Kraków 2001, s. 79–80; L. Górka, *Dziedzictwo ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995, s. 36.

⁹⁴ S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 29; Jan Paweł II, *Dusza słowiańska należy do Wschodu i Zachodu*, ORP 1983, nr 5–6, s. 26; H. Muszyński, *Europa ducha. Chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002, s. 69.

rzymskokatolickiego i Kościołów wschodnich w ich odpowiedzialności za losy całego kontynentu. Tylko niepojednane Kościoły nie są w stanie twórczo uczestniczyć w efektywnym procesie jednoczenia Europy⁹⁵.

W tym ujęciu zwraca uwagę myśl Jana Pawła II, iż o komplementarności europejskości świadczyć musi nierozzerwalny związek chrześcijaństwa łacińskiego i grecko-bizantyjskiego. Wyzwania, jakie stawia przed chrześcijanami Europy Wschodniej i Zachodniej Kościół rzymskokatolicki, ściśle związane są ze wspomnianą wizją Europy oddychającej „dwoma płucami” – tradycją Wschodu i tradycją Zachodu. W żadnym wypadku jednak postulat jedności chrześcijańskiej nie należy interpretować jako woli unifikacji lub relatywizacji obu wielowiekowych doświadczeń kulturowych i religijnych: *w rzeczywistości wzajemne dopełnianie się tych tradycji ma świadczyć o tym, że same w sobie są one w pewnym sensie niedoskonałe*⁹⁶.

Ponadto doprowadzenie do jedności chrześcijan w wymiarze globalnym jawi się – w przekonaniu Kościoła rzymskokatolickiego – jako obowiązek Europy: *ojczyzną tych podziałów jest właśnie Europa, na niej więc w sposób szczególny spoczywa obowiązek poszukiwania najważniejszych dróg jak najszybszego ich przezwyciężenia*. Nie bez znaczenia pozostaje również i to, że *świadcstwo chrześcijan na rzecz ludzkiej godności i niezbywalnych praw człowieka byłoby oczywiście wyraźniejsze, gdyby mogło być dawane jednym głosem przez Kościół zjednoczony*. Swoje poglądy na ten temat papież Jan Paweł II prezentował w kilku znaczących dokumentach, np. w encyklikach *Slavorum Apostoli* (1985), *Ut unum sint* (1995), jak również w listach apostolskich *Egregiae virtuti* (1980), *Euntes in mundum* (1988) oraz *Oriente lumen* (1995)⁹⁷.

Abstrahując od teologicznych zawłości i szczegółów dialogu ekumenicznego w Europie, warto uwypuklić również aksjologiczno-kulturowy,

⁹⁵ A. Marczevska-Rytka, *Czynnik religijny w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego*, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, red. M. Pietraś, K. Marzęda, Lublin 2008, s. 163.

⁹⁶ S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 26; Jan Paweł II, *List do Rady Konferencji Episkopatów Europy*, Rzym, 2 stycznia 1986 r., [w:] *Europa jutra. Wybór tekstów*, Warszawa 2000, s. 68–69.

⁹⁷ Confer T. Olejarz, *Interesy Kościoła katolickiego...*, s. 123; S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 89; Jan Paweł II, *Homilia: Jedyna droga ku zjednoczonej Europie*, ORP 1987, nr 8, s. 24.

a także geopolityczny kontekst katolickich wezwań oraz działań na rzecz zjednoczenia chrześcijan. Wydaje się zatem, iż decydujące znaczenie dla niwelacji barier istniejących między Wschodem i Zachodem w sferze społeczno-kulturowej ma właśnie dialog religijny między katolicyzmem a prawosławiem jako wyznaniem uważanym za najbardziej zantagonizowane na Starym Kontynencie. To właśnie między światem katolickim (liczącym w skali świata ok. miliarda wyznawców) a prawosławnym (200 mln) przebiega wyraźna linia podziału, którą jedni traktują jako granicę w Europie, inni zaś jako granicę Europy. Przebiega ona – z grubsza biorąc – wzdłuż dawnych kresów Rzeczypospolitej (dzieląc Białoruś i Ukrainę na dwie części), przecina wzdłuż łuku karpackiego Rumunię, a następnie pozostawia po stronie Wschodu Bułgarię, Serbię, Czarnogórę, Macedonię, Grecję i Albanie. W tym ujęciu – jak łatwo zauważyć – stosunki georeligijne katolicko-prawosławne jawią się jako niezwykle istotne we współczesnych relacjach geopolitycznych na styku Wschodu i Zachodu (pozostają kluczem do zrozumienia ich specyfiki), a także jednoznacznie rzutują na treść i dynamikę całego procesu integracji europejskiej⁹⁸.

W aksjologiczno-kulturowej charakterystyce wielości odmiennych tradycji i postaw, które kształtowały duchowe oblicze Europy, Jan Paweł II podkreślał, iż kontynent europejski stanowi odbicie tkwiących w człowieku paradoksów: jego możliwości intelektualnych i jego żądzę władzy, oddania i świętości, a jednocześnie możliwości niszczenia, wynikającej z jego chciwości i pychy. Zna on swoją godność i pragnie moralnej doskonałości, a zarazem ulega ponizającym wynaturzeniom. Mimo tej gry przeciwstawień można w tradycji europejskiej wskazać wyraźnie skryształizowany zbiór prawd, które wywarły decydujący wpływ na kulturowy i intelektualny dorobek naszego kontynentu; ich obecność upoważnia do wypowiedzi o chrześcijańskich korzeniach cywilizacji zapoczątkowanej w basenie śródziemnomorskim. Dla jej rozwoju szczególnie istotne okazały się: antropologia połączona z autorefleksją nad ludzką kondycją; teza o centralnej wartości osoby ludzkiej, nieporównywalnej z niczym innym; przekonanie o sensie historii; wiara w postęp w każdej dziedzinie; nadzieja na zbudowanie świata

⁹⁸ S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 90.

opartego na sprawiedliwości i solidarności; optymizm, w którym zło nie stanowi najwyższej instancji; realizm, w którym dąży się do ideałów mimo rozczarowań i niepowodzeń. Z troską o przywrócenie należnego miejsca wartościom, które inspirowały chrześcijańską wizję człowieka, okazuje się szczególnie doniosłe w obliczu współczesnych zagrożeń ze strony nihilizmu i różnych wersji relatywizmów. Konsekwentna troska o godność osoby ludzkiej musi wyrazić się w wyprowadzeniu wniosków z totalitaryzmów, które tę godność programowo podały w wątpliwość. Jednym z czynników umożliwiających rozwój totalitaryzmu było absolutyzowanie względnych wartości. Absolutyzacja taka, oparta na fałszu, umożliwiała rozkwit systemów ideologicznych krępujących wolność człowieka. Negacja pojętych klasycznie wartości duchowych prowadziła do zanegowania wielu fundamentalnych zasad etycznych i – w konsekwencji – do kryzysu wartości przeżywanego na kontynencie europejskim. W takiej perspektywie historia Europy jawi się jako piękna i straszna, jednak napięcie to nie powinno generować skłonności do pesymistycznej wizji przyszłości i dalszego rozwoju europejskiej historii⁹⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*, przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, „L'Osservatore Romano” nr 3–4/2013.
- Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami kurii rzymskiej (22 grudnia 2005 r.), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), nr 2/2006.
- Bertagna B., *La Segretaria di Stato*, [w:] *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus”*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Citta del Vaticano 1990.
- Bolonek J., *Konstytucja „Gaudium et Spes” – 30 lat dialogu ze światem*, „Łódzkie Studia Teologiczne” nr 5/1996.
- Buonomo V., *La Segretaria di Stato: competenze nella „funzione diplomatica”*, [w:] *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus”*, Citta del Vaticano 1990.
- Carrere d'Encausse H., *Paul VI et la modernite dans l'Eglise*, Rome 1984.
- Casaroli A., *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963–1989)*, Warszawa 2001.
- Cesarz Z., *Organizacje religijne – geneza, rozwój i rodzaje*, [w:] *Organizacje w stosunkach międzynarodowych: istota – mechanizmy działania – zasięg*, (red.) T. Łoś-Nowak, Wrocław 2004.

⁹⁹ Confer J. Życiński, *Europejska Wspólnota Ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1988, s. 38.

- Curanović A., *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010.
- Czaja J., *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983.
- Czaja J., *Stolica Apostolska wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2000.
- Drożdż B., *Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła*, Legnica 2009.
- Fox J., Sandler S., *Bringing Religion into International Relations*, Hampshire 2004.
- Gowin J., *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.
- Górka L., *Dziedzictwo ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995.
- Graziano M., *Will The New World Order Be Catholic? (1)*, „Heartland. Eurasian Review of Geopolitics”, <http://temi.repubblica.it/limes-heartland/will-the-new-world-order-be-catholic-1/1662> (dostęp: 23.07.2010).
- Hryniewicz W., Gajek J.S., Koza S.J., *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996.
- Jakubowski W., Solarczyk M., *Ustrój Kościoła Rzymskokatolickiego*, Warszawa 2002.
- Jan Paweł II, *Dusza słowiańska należy do Wschodu i Zachodu*, ORP nr 5–6/1983.
- Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Homilia: Jedyna droga ku zjednoczonej Europie*, ORP nr 8/1987.
- Jan Paweł II, *List do Rady Konferencji Episkopatów Europy*, Rzym, 2 stycznia 1986 r., [w:] *Europa jutra. Wybór tekstów*, Warszawa 2000.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Prezydenta Czech*, Praga, 21 kwietnia 1990 r., „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, nr 5/1990.
- Jarosz T., *Public relations w dyplomacji Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2013.
- Kaplan R., *System and Process in International Politics*, New York 1976.
- Kasper W., *Charakter teologicznie wiążący Dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie*, https://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/wiazacy_unitatis_29042004.html (dostęp: 29.04.2004).
- Kasper W., *Droga Kościoła ku jedności*, „L'Osservatore Romano”, nr 3 /2005.
- Keohane R., *After Hegemony: Cooperation and Discord In the World Political Economy*, Princeton 1984.
- Kowalczyk J., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 2013.
- Krukowski J., *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999.
- Krukowski J., *Relacje między państwem i Kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994.
- Krukowski J., *Stosunki między Stolicą Apostolską a państwami Europy Środkowej i Wschodniej. Problemy aktualne i perspektywy*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 2001.
- Krukowski J., *Zmiana zasad relacji państwo–Kościół w państwach postkomunistycznych*, [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, (red.) M. Rusecki, Lublin 1996.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, Lublin 1995, cz. 8, rozdz. *Kościół katolicki w Europie Środkowo-wschodniej*, T. Kondrusiewicz, *Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1997.
- Küng H., *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964.
- Lipowicz I., *Stosunki państwo–Kościół w konstytucjach krajów postkomunistycznych*, [w:] *Europa i Kościół. Jana Pawła II wizja Europy*, (red.) H. Juros, Warszawa 1997.

- Łoś-Nowak T., (red.), *Polityka zagraniczna. Aktorzy – potencjały – strategie*, Warszawa 2011.
- Majka J., *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, Lublin 1987.
- Marczewska-Rytko M., *Czynnik religijny w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego*, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, (red.) M. Pietraś, K. Marzęda, Lublin 2008.
- Marczewska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
- Mazurkiewicz P., *Dyplomacja Jana Pawła II, „Polska w Europie”*, nr 1/2004.
- Mearsheimer J., *Back to the Future: Instability after Cold War*, „International Security”, vol. 15/1990.
- Mingst K., *Podstawy stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006.
- Mról M., *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie Środkowej i Wschodniej w latach 1958–2010*, Toruń 2011.
- Murray C., *The Issue of Church and State at Vatican Council II*, „Theological Studies”, vol. 12/1966.
- Murray J., *This Matter of Religious Freedom*, „America” z dn. 9 stycznia 1965 r.
- Muszyński H., *Europa ducha. Chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002.
- Nagy S., *Trwale wartości „Dekretu o ekumenizmie” oraz ich wpływ na katolicka postawę ekumeniczną*, [w:] *Teologia w Dialogu*, nr 5, Lublin 1988.
- O'Malley J., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków 2011.
- Olejarsz T., *Funkcja negocjacyjna we współczesnych stosunkach dyplomatycznych*, [w:] *Nowe oblicza dyplomacji*, (red.) B. Surmacz, Lublin 2013.
- Olejarsz T., *Interesy Kościoła katolickiego na Wschodzie*, [w:] *Polityka wschodnia Polski. Uwarunkowania–konceptje–realizacja*, (red.) A. Gil, T. Kapuśniak, Lublin–Warszawa 2009.
- Olejarsz T., *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K: Politologia” 2009, vol. 16.
- Olejarsz T., *Polityka wschodnia Stolicy Apostolskiej. Idee, kierunki ewolucji, instrumenty realizacji*, seria Analizy Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, t. 13, Lublin 2010.
- Olejarsz T., *Pozycja i role Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2008.
- Olejarsz T., Stępniewski T., *Prawosławie jako element konstytutywny „dyplomacji konfesyjnej” Federacji Rosyjskiej wobec wybranych państw obszaru poradzieckiego*, [w:] *Religia i polityka na obszarze Europy Wschodniej, Kaukazu i Azji Centralnej*, (red.) T. Stępniewski, Lublin–Warszawa 2013.
- Pałyga E., *Ewolucja polityki wschodniej Watykanu*, Warszawa 1989.
- Pałyga E., *Podmioty polityki zagranicznej i międzynarodowej: teoria polityczna, typologia i jej walory objaśniające*, Warszawa 1982.
- Pałyga E., *Polsko-watykańskie stosunki dyplomatyczne*, Warszawa 1988.
- Pałyga E., *Watykańska polityka wschodnia 1917–1987*, Warszawa 1989.
- Pietraś M., *Istota, ewolucja i czynniki międzynarodowych stosunków politycznych*, [w:] *Międzynarodowe stosunki polityczne*, (red.) M. Pietraś, Lublin 2006.

- Pietraś Z. J., *Obiektywne wyznaczniki polityki zagranicznej i międzynarodowej*, [w:] *Determinanty polityki zagranicznej i międzynarodowej. Materiały z I Krajowej Konferencji Zakładów Stosunków Międzynarodowych Szkół Wyższych*, (red.) E. J. Pałyga, Warszawa 1981.
- Proniewski A., *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, t. 12/1, 2013.
- Przebinda G., *Większa Europa*, Kraków 2001.
- Raina P., *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2001.
- Raina P., *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*, Warszawa 2001.
- Reese T.J., *Watykan od wewnątrz*, Warszawa 1999.
- Sale G., *I Fondamenti Della Ostpolitik Vaticana*, Civiltà Cattolica/Quaderno N°3886 del 19/05/2012.
- Sodano A., *Stolica Apostolska we wspólnocie międzynarodowej*, przemówienie z okazji wręczenia doktoratu *honoris causa* na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska), 18 czerwca 2003 r.; Sodano A., *La Santa Sede nella Comunità Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana 2003.
- Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003.
- Stehle H., *Tajna dyplomacja Watykanu. Państwo wobec komunizmu (1917–1999)*, Warszawa 1993.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1994.
- Simonides J., *Kilka uwag o badaniach nad polityką zagraniczną*, „Przegląd Stosunków Międzynarodowych” 1978, nr 1.
- Szczerski K., *Wybór Europy*, Kraków 2003.
- Tymosz S., *Recepcja Vaticanum w prawie kanonicznym*, Lublin 2005.
- Vaticanum Secundum, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wrocław 1992.
- Waltz K.N., *International Structure, National Force, and the Balance of World Power*, „Journal of International Affairs”, vol. 21/1967.
- Weigel G., *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Poznań 1995.
- Weigel G., *Papacy and Power*, <http://www.firstthings.com/ftissues/ft0102/articles/weigel.html> (dostęp: 23.02.2001).
- Wilk M., Krulikowska-Dyszlewska A., Miernik B., *Jan Paweł II. Wielki dyplomata i polityk*, Łódź 2006.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967.
- Zachura M., *Religia w globalnej wiosce*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, (red.) A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012.
- Zarębczan W., *Polacy w Watykanie*, Pelplin 2004.
- Zięba R., *Wstęp do teorii polityki zagranicznej państwa*, Toruń 2004.
- Zubik M., *Rozwiązania ustrojowe Państwa Watykańskiego*, „Państwo i Prawo” 2004.
- Życiński J., *Europejska Wspólnota Ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1988.