

Negocjacje międzynarodowe

Determinanty, aktorzy, procesy

pod redakcją
Barbary Curyło i Wojciecha Opióły



Uniwersytet Opolski
Opole 2016

Aktorzy religijni w procesie rozwiązywania konfliktów i w negocjacjach międzynarodowych

Joanna Kulska

Religia i konflikty – wzajemne powiązania

Jednym z elementów ewoluującego w ostatnich dekadach podejścia do rozwiązywania sporów i konfliktów o charakterze zarówno wewnętrznym, jak i międzynarodowym jest uwzględnienie czynnika kulturowego. Przekłada się to bezpośrednio na dowartościowanie czynnika religijnego, który bez wątpienia stanowi istotny komponent kultury poszczególnych jednostek i społeczeństw¹, a w szczególności na obszarach świata niezachodniego, gdzie rozgrywa się większość współczesnych konfliktów. Aktorzy religijni, tacy jak organizacje motywowane religijnie (*faith-based organizations* – FBOs²), religijne ruchy pokojowe, poszczególne kościoły i wyznania, wreszcie liderzy religijni stają się w związku z tym przedmiotem zainteresowania i coraz bardziej pogłębionych analiz znacznie częściej i w sposób bardziej systematyczny, niż działo się to do lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

Punktem wyjścia do rozważań dotyczących roli religii w odniesieniu do współczesnych konfliktów i ich rozwiązywania jest kilka kluczowych tez.

Po pierwsze, jest to wskazanie, że przewidywane jeszcze do początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zaniknięcie czynnika religijnego jako wpływającego na życie społeczne i polityczne okazało się błędem. W latach dwudziestych XX wieku aktualność teorii sekularyzacji przestała być już takim pewnikiem, jak jeszcze dwie dekady wcześniej, a do grona przeciwników teorii sekularyzacji dołączyli jej jeszcze do niedawna czołowi zwolennicy, tacy jak Peter Berger³.

¹ Zdaniem Petera Bergera czynnik kulturowy należy wręcz utożsamiać z czynnikiem religijnym. Zob. P. Berger, *Religions and Globalization*, „European Judaism” 2003, vol. 36, No 1, s. 4.

² FBOs są również określane jako RNGOs, czyli *religious non-governmental organizations*.

³ P. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Affairs*, ed. P. Berger, Washington 1999, s. 2.

Zjawisko sekularyzacji, wiązane przede wszystkim z zachodnim kręgiem cywilizacyjnym, jest postrzegane jako proces znacznie bardziej złożony i w niejednakowym stopniu odnoszący się do obszarów świata zachodniego i niezachodniego. Mówi się w związku z tym o „powrocie religii” lub „renesansie religii”. Korzenie tego zjawiska sięgają, zdaniem większości autorów, końca lat sześćdziesiątych i początku lat siedemdziesiątych XX wieku, choć zainteresowanie tą problematyką jest widoczne szczególnie od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku⁴.

Po drugie, „powrót religii z wygnania” stał się wyzwaniem zarówno dla badaczy, jak i dla praktyków, w szczególności dyplomatów wychowanych na szkole realistycznej, którzy musieli zmierzyć się z koniecznością uwzględnienia innego sposobu myślenia, dostosowanego do nowych, pozimnowojennych okoliczności. W opinii Madeleine Albright dyplomaci edukowani w tradycji nawiązującej do teorii sekularyzacji byli do niedawna sceptycznie ustosunkowani do uwzględniania czynnika religijnego czy – szerzej – kulturowego w prowadzonych przez siebie negocjacjach. Duże znaczenie dla zmiany ich percepcji problemu miały dyskusja na temat koncepcji zdżerzenia cywilizacji Samuela Huntingtona oraz pytanie o kwestie tożsamości kulturowej, etnicznej i religijnej w świecie pozimnowojennym.

Madeleine Albright zwraca uwagę, że na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku ona sama i jej koledzy dystansowali się od teorii Huntingtona, będąc zdecydowanie przekonani do wizji, zgodnie z którą narody i regiony będą zbliżać się do siebie w następstwie rozwoju demokracji. W ich sposobie myślenia, ukształtowanym przez tradycję opartą wyłącznie na zsekularyzowanych koncepcjach Hansa Morgenthaua, George’a Kennana i Deana Achesona, nie było miejsca na wyobrażenie o tym, że świat może się dzielić wzdłuż linii różnic kulturowych i religijnych⁵.

Wielkim przełomem dla wielu stał się 11 września 2001 roku, o którym Madeleine Albright napisała: „Od ataków terrorystycznych z 11 września zdałam sobie sprawę, że to ja sama mogłam utknąć w przeszłości. Podobnie jak wielu innych profesjonalnych dyplomatów, musiałam dopasować soczewki, przez które widzę świat, pojmując coś, co wydawało się nową rzeczywistością, ale co było oczywiste od jakiegoś czasu. Lata dziewięćdziesiąte były

⁴ Zob. S. M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York 2005; F. Petit, P. Hatzopoulos, *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York 2003; J. Fox, S. Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, New York 2006; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005; M. Marczevska-Rytko, *Czynnik religijny w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego*, [w:] *Późnowojenny świat międzynarodowy*, red. M. Pietras, K. Marzęda, Lublin 2008.

⁵ M. Albright, *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God and World Affairs*, New York 2007, s. 8-9.

dekadą globalizacji i spektakularnych osiągnięć technologicznych; rewolucja informacyjna zmieniła nasze style życia, przekształciła miejsca pracy i wsparliśmy powstanie zupełnie nowego słownictwa. Oprócz tego oddziaływała jeszcze jedna siła. Prawie wszędzie rozkwitły ruchy religijne⁶.

Po trzecie, problemem dyskutowanym z rosnącą intensywnością w kontekście wzajemnych relacji między religią i konfliktami jest ambiwalencja religii, czyli teza wskazująca na występowanie czynnika religijnego zarówno w wymiarze negatywnym, dysfunkcyjnym, jak i w wymiarze pozytywnym, funkcjonalnym. Religia, która bez wątplenia jest ważną determinantą w wielu trwających konfliktach, jest jednocześnie istotnym czynnikiem ich rozwiązywania. „Ambiwalencja świętości”⁷ oznacza przeplatanie się najlepszych i najbardziej szlachetnych uczuć religijnych z nienawiścią, dyskryminacją i przemocą⁸, co oznacza, że religia powinna być postrzegana zawsze wielowymiarowo, w sposób wymykający się jednoznacznym klasyfikacjom. Jose Casanova pisze w tym kontekście o „janusowym obliczu” religii⁹, Marc Gopin – o religii jako o „niszczycielce i kreatorce pokoju”¹⁰, a Daniel Philpott przypomina, że religia burzy nie tylko wieżowce Nowego Jorku, ale również reżimy autorytarne, buduje nie tylko wojownicze tożsamości wspólnotowe, ale także demokratyczne społeczeństwo obywatelskie¹¹.

Po czwarte, w nawiązaniu do zjawiska ambiwalencji świętości pojawia się teza dotycząca nieuświadomienia oraz błędnej percepcji przez opinię publiczną roli odgrywanej przez podmioty religijne. Jako przyczynny takiego stanu rzeczy wskazuje się na media, skupiające uwagę na tragicznych w skutkach wydarzeniach związanych z religią. Inną, choć znacznie rzadziej występującą przyczyną owej błędnej percepcji może być niechęć samych aktorów zaangażowanych w działania pokojowe do rozpowszechniania tych informacji¹².

Po piąte, w dyskusji na temat powiązań między religią i przemocą coraz silniej akcentuje się, że żadna religia sama w sobie nie nawołuje do przemocy i że nie religię należy winić za akty przemocy, które są popełniane w jej

⁶ *Ibidem*, s. 9-10.

⁷ R. S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, New York 2000.

⁸ S. M. Thomas, *op. cit.*, s. xi.

⁹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 22.

¹⁰ M. Gopin, *Religion as Destroyer and Creator of Peace: A Postmortem on Failed Peace Process*, [w:] *Religion and Foreign Affairs: Essential Readings*, eds. D. R. Hoover, D. M. Johnston, Waco 2012, s. 271-279.

¹¹ D. Philpott, *Explaining the Political Ambivalence of Religion*, „The American Political Science Review” 2007, vol. 101, No 3, s. 505.

¹² Niechętna zbyt niemu „nagłaśnianiu” swoich inicjatyw pokojowych bywa np. Wspólnota Świętego Idziego. Jej członkowie podkreślają, że podejmowane przez nich działania dla swojej skuteczności wymagają dyskrecji i braku rozgłosu.

imię. Wyłączną winę ponoszą wyznawcy, którzy wykorzystują religię do usprawiedliwiania swoich działań i którzy, jak zauważa Desmond Tutu, mogą użyć religii do usprawiedliwienia wszystkiego, łącznie z największym okrucieństwem¹³. Jednocześnie podkreśla się, że wszystkie główne systemy religijne świata łączy nawoływanie ich wyznawców do wyzbycia się perspektywy nakierowanej na ego¹⁴ i dostrzeżenia potrzeb innego. W ujęciu doktrynalnym wszystkie religie, z ich szeroką podbudową teologiczno-filozoficzną, pokazują drogę do pojednania, sprawiedliwości i pokoju¹⁵.

Po szóstę, w analizach dotyczących powiązań między religią i konfliktami zwraca się uwagę, że jakkolwiek religia bez wątpienia jest istotnym elementem warunkującym współczesne konflikty, to jednak nie jest ona jedynym czynnikiem te konflikty wywołującym. Religia jest najczęściej jednym z czynników leżących u podstaw konfliktu¹⁶, o czym niejednokrotnie się zapomina, przedstawiając wiele z konfliktów rozgrywających się w rozmaitych częściach świata jedynie przez pryzmat różnic religijnych¹⁷ i ubierając je w „nowy, modny religijny kostium”¹⁸.

Po siódme wreszcie, podkreśla się, że zachodni model separacji religii i państwa oraz wynikający z niego sposób myślenia o współczesnych konfliktach może się okazać przeskodą w procesie ich rozwiązywania. Przy czym takiej sytuacji jest zarówno „ześwieczona dyplomacja”, nieuwzględniająca wymiaru religijnego, jak i „ześwieczona psychologia”, odrzucająca rolę czynnika religijnego w wielu konfliktach oraz w odniesieniu do prób ich rozwiązywania¹⁹. W związku z tym konieczne jest zasadnicze przewartościowanie w podejściu do rozwiązywania współczesnych konfliktów, które uwzględni ich ewoluującą naturę oraz pozwoli na wypracowanie nowych instrumentów i mechanizmów ich rozwiązywania. Ponieważ współczesne konflikty często determinowane są czynnikiem tożsamościowym, próby ich rozwiązywania muszą również wziąć pod uwagę wymiar religijny lub szerszy wymiar duchowy.

¹³ A. Chaudary, *Interview with Desmond Tutu, Archbishop of Cape Town*, „The Muslim World” 2010, vol. 100, s. 119–120.

¹⁴ H. Cristini, *A Different Model for Solving Political Conflicts: A Comparative Study of Religions, „Peace & Change”* 2007, vol. 32, No 4, s. 578–579.

¹⁵ B. Cox, D. Philippot, *Faith-Based Diplomacy: An Ancient Idea Newly Emergent*, „The Brandywine Review of Faith & International Affairs” 2003, vol. 1, No 2, s. 31–40.

¹⁶ M. Gopin, *What Do I Need to Know About Religion and Conflict?*, [w:] *A Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, eds. J. P. Lederach, J. M. Jenner, San Francisco 2002, s. 108.

¹⁷ J. Fox, *Correlated Conflicts: The Independent Nature of Ethnic Strife*, „Harvard International Review” 2004 (Winter), s. 62.

¹⁸ A. Leszczyński, *Afroislami*, „Polityka” 2015 z 31 V, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1621149/2,koniec-dzihadu-w-nigerii.read>.

¹⁹ M. Gopin, *op. cit.*, s. 108.

Religijne i niereligijne budowanie pokoju

Jedną z najciekawszych kwestii dotyczących religijnego budowania pokoju pozostaje pytanie, jaka jest relacja między religijnymi i świeckimi inicjatywami pokojowymi. Z jednej strony zauważa się, że zarówno filozofia, jak i metody wykorzystywane w procesie rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju przez aktorów odwołujących się do wymiaru religijnego stanowią inną jakość w stosunku do sposobu myślenia i działania aktorów niereligijnych. W sferze teorii dotyczących odmiennego modelu działania i instrumentów podejmowanych przez podmioty religijne i motywowanych religijnie często pojawia się obserwacja, zgodnie z którą ich filozofia działania opiera się na założeniach zdecydowanie odmiennych od świeckich filozofii politycznych posługujących się przede wszystkim realistycznymi kategoriami siły, interesu i przetrwania państwa²⁰. Takie kluczowe dla inicjatyw religijnych kategorie, jak przebaczenie, pojednanie, naprawa krzywd, są obce normalnemu dyskursowi politycznemu²¹. Jednocześnie podkreśla się, że w związku z postępującym od kilku dekad, a w szczególności od zakończenia zimnej wojny, renesansem tożsamości, z wszelkimi konsekwencjami tego procesu, konieczne staje się odwołanie do innych sposobów myślenia niż te oparte na *Realpolitik*. Postuluje się zatem rozszerzenie definicji polityki w taki sposób, aby stała się ona bardziej holistyczna, a przez to bardziej skuteczna²².

Z drugiej strony analiza poszczególnych elementów składających się na motywowane religijnie inicjatywy pokojowe, znane jako dyplomacja motywowana religijnie (*faith-based diplomacy*), wskazuje, że ma ona wiele wspólnego z nowym, alternatywnym podejściem do rozwiązywania konfliktów, które służy jako wsparcie dla tradycyjnej dyplomacji w odniesieniu do najtrudniejszych i najbardziej długotrwałych konfliktów. Rozwija się ono od lat sześćdziesiątych XX wieku i jest często określane w literaturze przedmiotu jako dyplomacja II toru (*track II diplomacy*)²³. Pomimo że w jego obrębie można wyróżnić wiele różnych modeli, kluczowe znaczenie ma tu uwzględnienie potrzeb i emocji występujących po obu stronach konfliktu²⁴. Twórcy po-

²⁰ H. Cristini, *op. cit.*, s. 574.

²¹ A. Chaudary, *op. cit.*, s. 117.

²² H. Cristini, *op. cit.*, s. 575–576.

²³ *Second Track/Citizens' Diplomacy: Concepts and Techniques for Conflict Transformation*, eds. J. Davies, E. Kauffman, Oxford 2003, s. 3.

²⁴ Wrażliwość na potrzeby i emocje przeciwnika w danym konflikcie jest kluczowym pojęciem powstałym w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w psychologii humanistycznej. Człowiek przedstawiciel tego ujęcia Carl Rogers wskazał na możliwość wykorzystania psychologii humanistycznej w sferze rozwiązywania konfliktów poprzez zastosowanie szczerego, emocjonalnego podejścia i umożliwienie interakcji między stronami w niesformalizowany, dyskretny sposób,

szczególnych modeli w ramach tego podejścia posługują się podobnymi pojęciami, które łączą religijne i świeckie podejście do rozwiązywania konfliktów. Mówi się tu przede wszystkim o zrozumieniu punktu widzenia drugiej strony, o dialogu, empatii, przebaczeniu i naprawieniu krzywd. Pojęciami zasadniczymi są tu transformacja konfliktu i pojednanie.

W rozważaniach na temat alternatywnych metod rozstrzygnięcia sporów i konfliktów stosuje się odniesienia do metod tradycyjnych, takich jak negocjacje i mediacje. Wśród wielu teorii negocjacji pojawia się m.in. różnicowanie na negocjacje twarde, polegające na powstrzymywaniu się od ustępstw w celu maksymalizacji własnych zysków, oraz teorię konkurencyjną, w której negocjacje są nastawione na wspólną analizę i rozwiązywanie problemów przynoszące rezultaty obu stronom. Na poziomie negocjacji międzynarodowych bardziej tradycyjny, rywalizacyjny styl targowania się znajduje wsparcie w dominującym paradygmacie realistycznym. Negocjacje nastawione na rozwiązywanie problemów nawiązują do założeń i orientacji liberalizmu i jako takie dopiero od niedawna zyskują uznanie w oczach międzynarodowych dyplomatów i innych negocjatorów. Przewartościowanie od myślenia dystrybucyjnego, traktującego negocjacje jako grę o sumie zerowej, do podejścia integracyjnego, które zakłada możliwość realizacji interesów obu stron i cechuje się postawą kooperacyjną, jest głównym zadaniem teoretycznych i empirycznych prac nad negocjacjami w psychologii społecznej i politycznej²⁵.

Odejsie od myślenia w kategoriach *Realpolitik* jest tym, co charakteryzuje inicjatywy pokojowe motywowane religijnie. Gra o sumie zerowej zostaje zastąpiona przez dążenie do realizacji interesów obu stron, a wspólne rozwiązywanie problemów jest postrzegane jako dążenie do osiągnięcia dobra wspólnego. Postawa kooperacyjna i otwartość na zrozumienie punktu widzenia drugiej strony, oparte w przypadku inicjatyw motywowanych religijnie na odwołaniach do nakazów religijnych, mają prowadzić do trwałego przekształcenia relacji między skonfliktowanymi stronami.

W odniesieniu do mediacji, którą można uznać za kontynuację negocjacji za pomocą innych środków, alternatywne metody rozwiązywania konfliktów stanowią odpowiedź na wiele trudnych problemów rodzących się w związku z interwencją strony trzeciej w konflikcie. Problemy te dotyczą tożsamości, motywów, cech i kompetencji mediatora, a także czasu, etyki

bez ustalania programu spotkania. Taka metoda, wykorzystywana w dyplomacji II toru, została zastosowana m.in. przez prezydenta Jimmy'ego Cartera podczas rozmów między Izraelem i Egiptem, przyczyniając się w znacznym stopniu do podpisania porozumienia w Camp David w 1978 roku. Jest to jednocześnie jeden z najbardziej znanych przykładów dyplomacji motywowanej religijnie (*faith-based diplomacy*). Zob. D. Ryback, *Humanistic Psychology's Impact and Accomplishments*, „Journal of Humanistic Psychology” 2011, No 51, s. 413–418. Zob. też: M. Albright, *op. cit.*, s. 77.

²⁵ D. O. Skars, L. Huddy, R. Jervis, *Psychologia polityczna*, Kraków 2008, s. 300–301.

i skuteczności interwencji²⁶. Mediacja podejmowana przez aktorów religijnych rozwiązuje niejednokrotnie wiele z tych problemów dzięki osadzeniu mediatorów religijnych w lokalnych społecznościach i dzięki autorytetowi, którym się cieszą, oraz ich bezstronności. Jedną z najważniejszych zalet, którą mają tacy mediatorzy w stosunku do mediatorów tradycyjnych, jest możliwość ich długookresowego zaangażowania w rozwiązywanie konfliktu, co likwiduje problem ograniczeń czasowych odnoszący się do mediatorów tradycyjnych²⁷.

Charakterystyka religijnego rozwiązywania konfliktów

Inicjatywy pokojowe podejmowane przez aktorów religijnych i motywowanych religijnie mają wielowiekowe korzenie. Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów jest Mahatma Gandhi, ale trzeba pamiętać, że działalność tego rodzaju sięga czasów znacznie bardziej odległych. Wraz z rozwojem społeczeństwa obywatelskiego i organizacji międzynarodowych, w szczególności tych pozarządowych, rosła liczba religijnych inicjatyw pokojowych oraz rozszerza się zakres działań podejmowanych przez tych aktorów.

Religijni „peacemakerzy” stanowią grupę podmiotów bardzo liczną i bardzo różnicowaną. Według najbardziej ogólnej definicji są to osoby religijne lub przedstawiciele organizacji motywowanych religijnie (FBOs), których celem jest niesienie pomocy w rozwiązywaniu konfliktów międzygrupowych i budowaniu pokoju²⁸. Są to aktorzy ukształtowani przez wspólnotę religijną, którzy podejmują swoją działalność, mając na uwadze podtrzymanie, rozszerzenie lub obronę wartości i zasad, które wiążą z tą wspólnotą²⁹. Do kategorii tej zalicza się instytucje religijne, motywowane religijnie prywatne organizacje działające na zasadzie dobrowolności, które nie są formalnie częścią instytucji religijnych, oraz jednostki i grupy, dla których religia jest ważną motywacją w podejmowanej przez nie działalności na rzecz rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju³⁰. Są to zatem zarówno podmioty o charakterze transnarodowym, podejmujące działalność pokojową

²⁶ *Ibidem*, s. 303–304.

²⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Bercovitch, S. A. Kadayifci-Orellana, *Religion and Mediation: The Role of Faith-Based Actors in International Conflict Resolution*, „International Negotiation” 2009, No 14, s. 175–204.

²⁸ J. Haynes, *Conflict, Conflict Resolution and Peace-Building: The Role of Religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia*, „Commonwealth and Comparative Politics” 2009, vol. 47, No 1, s. 60.

²⁹ S. Appleby, *op. cit.*, s. 9.

³⁰ C. Powers, *Religion and Peacebuilding*, [w:] *Strategies of Peace: Transforming Conflict in a Violent World*, eds. D. Philpott, G. F. Powers, Oxford 2010, s. 322.

przede wszystkim za pośrednictwem różnego rodzaju powiązanych z nimi agend i organizacji, jak to się dzieje w przypadku Kościoła katolickiego oraz innych organizacji transnarodowych ukierunkowanych głównie na dialog międzyreligijny, jak i niewielkie organizacje lokalne oraz inicjatywy zmierzające do poprawy relacji między przeciwnikami oraz propagujące kulturę pokoju na podstawie przesłanek religijnych.

Wiele z analizowanych podmiotów funkcjonuje w sposób zbliżony do organizacji pozarządowych, czego przejawem jest występujące w literaturze przedmiotu określenie RNGOs (*religious non-governmental organizations*) oraz fakt, że znaczna ich liczba ma status konsultacyjny przy takich organizacjach międzynarodowych, jak ONZ³¹ czy Rada Europy. Jednocześnie, ze względu na istotną, często historyczną rolę aktorów religijnych w relacjach ze strukturami państwa, a także ich oddziaływanie na procesy decyzyjne, ważną kwestią pozostaje polityczny wymiar ich działań. Ich aktywność na arenie międzynarodowej jest analizowana w związku z tym nierzadko, choć nie jest to ujęcie dominujące, w kontekście ich wpływu na politykę wewnętrzną poszczególnych państw, jak również na politykę międzynarodową. Jako przykłady można tu wskazać na rozważania dotyczące wkładu aktorów religijnych w procesy transformacji ustrojowej w RPA, w krajach Ameryki Łacińskiej czy w zakończenie konfliktu w Irlandii Północnej. Zasadniczo jednak religijnych „budowniczych pokoju” postrzega się przez pryzmat społeczeństwa obywatelskiego i rosnącej roli reprezentujących je aktorów, w tym tych motywowanych religijnie, z perspektywy ich efektywności w zakresie transformacji skonfliktowanych społeczności nie tylko w społeczności zdolne wynegocjować i podpisać porozumienie pokojowe, ale przede wszystkim w społeczności zdolne do utrzymania tych porozumień w mocy.

Warto wskazać jednocześnie na ważną determinantę omawianej kategorii podmiotów i związane z nią podejście badawcze, które podkreślając rolę aktorów religijnych jako jednego z elementów szerokiej i różnicowanej sfery rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju, akcentuje ich wyraźną specyfikę w stosunku do innych aktorów zaangażowanych w tym obszarze. Jak zauważa Gerard Powers, analiza religijnych „peacemakerów” jako aktorów politycznych lub transnarodowych ruchów społecznych jest możliwa jedynie w pewnym ograniczonym zakresie. Jakkolwiek analizowane podmioty działają na rzecz pokoju, ich główna misja i tożsamość mają inny cha-

³¹ 320 FBOs posiada status konsultacyjny przy Radzie Gospodarczo-Społecznej ONZ, co stanowi około 10% wszystkich reprezentowanych tam organizacji pozarządowych. Zob. J. Haynes, *Faith-Based Organizations at the United Nations*, [w:] L. M. Herrington, A. McKay, J. Haynes, *Nations Under God: The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, s. 190.

rakter, co odróżnia je od świeckich organizacji pozarządowych. Kluczową różnicą między podmiotami religijnymi a innymi aktorami społeczeństwa obywatelskiego jest samodefiniowanie się aktorów religijnych. W sferze religijnego budowania pokoju zarówno jednostki, jak i instytucje są motywowane przez przekonania religijne i powiązane z tożsamością religijną. Religijne budowanie pokoju odwołuje się do zasobów, takich jak rytuały, modlitwa, terapia duchowa, które nie są instrumentami typowymi dla podmiotów świeckich i nie mogą być analizowane i oceniane za pomocą standardowych narzędzi stosowanych w socjologii i politologii³². Stąd wskazanie na potrzebę analizowania religijnego rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju jako dziedziny interdyscyplinarnej, czerpiącej – obok politologii i socjologii – z filozofii, teologii, etyki, antropologii czy historii³³.

Religijni „peacemakerzy” są dziś obecni na wszystkich poziomach procesu budowania pokoju, począwszy od negocjacji na wysokim szczeblu aż do inicjatyw na poziomie lokalnych wspólnot w zakresie łagodzenia sporów, mediacji, leczenia z traumy, pojednania i odbudowy. Ich działania, zmierzające do transformacji konfliktów, obejmują edukację na rzecz pokoju, pojednania i demokracji. Podejmują oni inicjatywy na rzecz pokojowej zmiany społecznej, ułatwiają nawiązanie kontaktów między stronami konfliktu, monitorują wybory, wspomagają procesy odbudowy po zakończeniu konfliktów. Wiele z nich działa w charakterze NGOś zajmujących się pomocą i rozwojem w obszarze konfliktów zbrojnych³⁴. Aktywność na rzecz szeroko rozumianej zmiany społecznej wyraża się nie tylko w działalności humanitarnej i na rzecz rozwoju³⁵, ale też w aktywności politycznej, czego przykładem jest wkład tych podmiotów w działalność Ruchu na rzecz Praw Obywatelskich w USA, a także wsparcie dla „Solidarności” w Polsce czy Ruchu na rzecz Walki z Apartheidem w RPA³⁶.

Podmioty motywowane religijnie, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, wielokrotnie podejmowały mediacje mające na celu zakończenie konfliktów. Jako przykłady można wskazać mediację podjętą przez kwakrów (Religijne Towarzystwo Przyjaciół) i sfinansowaną przez Fundację Forda podczas wojny domowej w Nigerii w latach 1967–1970, mediację Światowej

³² C. Powers, *op. cit.*, s. 324.

³³ K. Hertog, *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*, Plymouth 2010, s. 18.

³⁴ C. Sampson, *Religion and Peacebuilding*, [w:] *Peacebuilding in International Conflict: Methods and Techniques*, ed. I. W. Zartman, Washington 2007, s. 273–274.

³⁵ J. Kuliska, *Organizacje religijne i motywowane religijnie (FBOs) wobec problemów rozwoju i pomocy humanitarnej*, [w:] *Polityka budowy pokoju. Pomoc humanitarna i rozwojowa*, red. J. Dobrowolska-Polak, Warszawa-Poznań 2013, s. 147–174.

³⁶ I. Silberman, E. T. Higgins, C. S. Dweck, *Religion and World Change: Violence and Terrorism versus Peace*, „Journal of Social Issues” 2005, vol. 61, No 4, s. 763.

nia dążącej do przewzięcia podziałów wewnętrznych i odbudowania jedności społeczeństwa w RPA po okresie apartheidu⁴⁵.

Mediacja Wspólnoty Świętego Idziego stanowi jeden z najbardziej interesujących przykładów tego rodzaju inicjatyw. Wspólnota, obecna w Mozambiku już od lat siedemdziesiątych XX wieku, zajmowała się początkowo pomocą humanitarną dla ludności wyniszczonej przez trwającą wiele lat wojnę domową i nie miała ambicji rozszerzania swojej działalności. Jednak, jak wspominają przedstawiciele Wspólnoty bezpośrednio zaangażowani w zakończenie konfliktu, w pewnym momencie osoby noszące pomoc humanitarną w Mozambiku uświadomiły sobie, że ich pomoc nigdy nie przyniesie widocznych efektów w obliczu przedłużającego się konfliktu. Podjęto w związku z tym działania na rzecz doprowadzenia obu stron walczących przeciwko sobie w wojnie domowej do stołu negocyjacyjnego. Stało się to możliwe dzięki oryginalnemu podejściu stosowanemu przez Wspólnotę, polegającemu na tworzeniu bliskich, bezpośrednich relacji z członkami lokalnych opozycyjnych społeczności. „Dyplomacja przyjaźni” rozwijana przez członków Wspólnoty przyczyniła się do podjęcia rokowań, w których na dalszych etapach uczestniczyli oficjalni przedstawiciele państw i ONZ. Ostateczne trwająca 16 lat wojna domowa zakończyła się w 1992 roku podpisaniem porozumienia pokojowego.

Działalność Komisji Prawdy i Pojednania w RPA jest przedstawiana jako najbardziej znana egzemplifikacja sprawiedliwości okresu przejściowego, czyli sprawiedliwości tranzytywnej. Stanowi ona jeden z najciekawszych przykładów zastosowania koncepcji sprawiedliwości restoratywnej, która – w przeciwieństwie do sprawiedliwości retributywnej – opiera się nie na nieuchronności kary dla osoby dopuszczającej się czynu zabronionego, ale na odbudowaniu więzi społecznych między sprawcą i ofiarą⁴⁶. W swojej charakterystyce tej instytucji jej lider, anglikański biskup Desmond Tutu, zwraca uwagę na całkowicie odmienny od powszechnie obowiązujących, „nieprawniczy” sposób myślenia konstytuujący ten podmiot. O ile myślenie w kategoriach formalnoprawnych opiera się przede wszystkim na dążeniu do wskazania winnego, o tyle Komisja Prawdy i Pojednania dążyła do prawdziwego pojednania rozumianego jako zmiana relacji między sprawcą i ofiarą⁴⁷.

⁴⁵ M. Komosa, *Wymiar religijny transformacji ustrojowej: Republika Południowej Afryki, Chile, Argentyna i Polska*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012, s. 188–192.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 187–188.

⁴⁷ A. Chaudary, *op. cit.*, s. 119.

Rady Kościołów i Ogólnoafrykańskiej Konferencji Kościołów (All Africa Conference of Churches – AACCC)³⁷ podczas wojny w Sudanie w 1972 roku czy wkład Johna Paula Lederacha³⁸ w rozwijanie procesu pokojowego w Nikaragui w latach osiemdziesiątych XX wieku.

Do inicjatyw pokojowych podejmowanych przez liderów religijnych należy udział papieża Jana XXIII w zażegnaniu niebezpieczeństwa konfliktu jądrowego między USA a ZSRR podczas kryzysu kubańskiego w 1962 roku³⁹, wkład Jana Pawła II w zakończenie wojny o Falklandy między Argentyną a USA w 1982 roku⁴⁰ oraz sporu między Argentyną a Chile o wyspy Kanalu Beagle w 1984 roku⁴¹.

W okresie pozimnowojennym podmioty religijne i motywowane religijnie podejmowały działania na rzecz promowania pokoju i sprawiedliwości w Sudanie, RPA, Birmie⁴², inicjatywy w zakresie mediacji i ułatwienia kontaktów między stronami w konflikcie izraelsko-palestyńskim, w Nigerii, Sudanie, Iraku⁴³, realizowały liczne projekty w obszarze dialogu międzyreligijnego, jak również projekty o charakterze humanitarnym i rozwojowym, które często łączyły się bezpośrednio z inicjatywami pokojowymi.

Od zakończenia „zimnej wojny” na 26 przypadków negocjacji pokojowych w 11 z nich aktorzy religijni odegrali ważną rolę medycijną⁴⁴, w 11 przypadkach – słabą, natomiast w czterech nie odegrali żadnej roli. Najczęściej przywoływanym przykładem jest działalność Wspólnoty Świętego Idziego, która umożliwiła zakończenie trwającej 16 lat wojny domowej w Mozambiku. W procesie pojednania i sprawiedliwości tranzytywnej na 19 analizowanych przypadków w ośmiu z nich aktorzy religijni odegrali ważną, najczęściej bezpośrednią rolę. Najbardziej znany przykład dotyczy arcybiskupa Desmond Tutu, który stanął na czele Komisji Prawdy i Pojed-

³⁷ AACCC reprezentuje 120 mln chrześcijan żyjących w 39 krajach Afryki.

³⁸ John Paul Lederach jest znany badaczem w zakresie pokojowego rozwiązywania konfliktów i praktykiem *faith-based diplomacy*. Jest autorem m.in. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington 1997.

³⁹ A. Cianelli, A. Tormielli, *Papieża a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*, Kraków 2006, s. 143–166.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 226–234.

⁴¹ M. Sobczyński, *Jan Paweł II jako mediator sporów międzynarodowych*, [w:] *Jan Paweł II – w kręgu myśli politycznej i dyplomacji*, red. M. Wilk, Łódź 2009, s. 38–52. Reprezentant Stolicy Apostolskiej mediujący w tym konflikcie – kardynał Antonio Samoré – był określany jako „watykański Kissinger”. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York 2011, s. 191.

⁴² D. Smock, *Religion in World Affairs: Special Report*, United States Institute of Peace, 2008, s. 3.

⁴³ *Ibidem*, s. 4–5.

⁴⁴ Autorzy książki *God's Century...* używają tu pojęcia *strong mediating role*, rozumiejąc przez nie „rolę bezpośrednią i kluczową” (*direct and crucial role*). Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *op. cit.*, s. 188–189.

Cele, metody i instrumenty religijnego budowania pokoju

Douglas Johnston, prezydent International Center on Religion and Diplomacy, wskazuje kilka warunków, w których religijnie motywowane inicjatywy pokojowe mogą okazać się najbardziej skuteczne w rozwiązywaniu konfliktów. Po pierwsze, w danym konflikcie religia stanowi ważny element tożsamości w odniesieniu do jednej ze stron lub obu stron. Po drugie, liderzy religijni po obu stronach konfliktu mogliby być włączeni w proces budowania pokoju. Po trzecie, przedłużające się napięcia między dwiema religiami przekroczyły granice państw, jak to się dzieje w przypadku islamu i chrześcijaństwa. Po czwarte, oficjalne, nawiązujące do tradycji realistycznej zabiegi dyplomatyczne doprowadziły do paraliżu działań⁴⁸.

Motywacja religijna jako punkt wyjścia do podjęcia prób zmniejszenia napięcia, a nawet zakończenia konfliktu, przekłada się zarówno na inicjatywy o charakterze międzynarodowym, jak i te podejmowane wewnątrz państw na poziomie lokalnych społeczności. Inicjatywy podejmowane na poziomie lokalnym (*grassroot level*) uważane są za szczególnie ważne i efektywne, a podmioty motywowane religijnie – za silnie zakorzenione w lokalnych społecznościach. Dotyczy to zwłaszcza lokalnych przywódców religijnych, którzy są postrzegani jako wiarygodni i autentycznie zainteresowani rozwiązaniem problemu. Jako osoby same będące świadkami sytuacji konfliktowych i rozumiejące problem „od wewnątrz” wykazują się oni wysokim poziomem wrażliwości na potrzeby i doświadczenia lokalnych społeczności oraz cieszą się autorytetem i zaufaniem, które ma kluczowe znaczenie w sytuacji całkowitego braku zaufania między skonfliktowanymi stronami⁴⁹.

Znani praktycy w zakresie dyplomacji motywowanej religijnie – Daniel Philpott i Brian Cox – wskazują na dwa kluczowe aspekty działań pokojowych podejmowanych przez aktywistów motywowanych religijnie. Po pierwsze, jest to „transformacja serc” lokalnych przywódców i liderów społeczeństwa obywatelskiego. Po drugie, jest to tworzenie sieci (*networking*) tych działaczy, organizacji oraz inicjatyw. W skonfliktowanych społecznościach, w których takie sieci zostały stworzone, zmniejsza się prawdopodobieństwo eskalacji napięcia⁵⁰.

Ważnym elementem inicjatyw podejmowanych przez religijnych „peacemakerów” jest zmiana indywidualnych postaw osób występujących w sytuacjach konfliktowych. Wychodzi się tu z założenia, że prawdziwi i trważy

⁴⁸ *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace Not War*, ed. D. R. Smock, Washington 2006, s. 2.

⁴⁹ *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*, ed. D. Little, Cambridge 2007.

⁵⁰ D. Philpott, B. Cox, *What Faith-Based Diplomacy Can Offer in Kashmir*, [w:] *Religious Contributions to Peacemaking...*, s. 5.

pokoj możliwy będzie tylko wtedy, kiedy zmieni się sposób myślenia stron konfliktu o sobie nawzajem. Podstawowymi pojęciami stają się tu zatem wzajemne zrozumienie, transformacja konfliktu, wreszcie pojednanie.

Metodologia religijnego budowania pokoju może opierać się na wielu różnych wariantach. W Kaszmirze, gdzie od wielu lat realizowane są projekty mające na celu pojednanie między muzułmanami i hinduistami, często stosowaną metodą jest dialog międzyreligijny budowany w czasie seminariów, warsztatów i spotkań okrągłego stołu na różnych poziomach skonfliktowanych społeczności⁵¹. W Iraku jednym z elementów budowania pokoju na podstawie motywacji religijnych było utworzenie Irackiego Instytutu Pokoju (Iraqi Institute of Peace), którego podstawowym zadaniem jest ułatwianie porozumienia między różnymi odłamami irackiego społeczeństwa. Podobną inicjatywę podjęto w Macedonii, tworząc radę dialogu międzyreligijnego. Inicjatywy zmierające do budowania dialogu wewnątrz- i międzyreligijnego są od wielu lat podejmowane w Sudanie. W Nigerii jednym z elementów budowania pokoju między muzułmanami i chrześcijanami stało się edukowanie liderów religijnych na poziomie lokalnych społeczności⁵².

W konflikcie izraelsko-palestyńskim inicjatywy podejmowane przez organizacje i działaczy motywowanych religijnie stanowią istotne uzupełnienie działań dyplomatycznych i oficjalnych negocjacji. Dyplomacja motywowana religijnie jest tu od lat siedemdziesiątych XX wieku elementem szerszej kategorii nieformalnych, nieoficjalnych inicjatyw zmierających do poprawy wzajemnych relacji między Palestyńczykami i Izraelczykami, czyli dyplomacji II toru (*track II diplomacy*)⁵³.

W swoim raporcie z 2002 roku ówczesny Sekretarz Generalny ONZ Kofi Annan zauważył, że organizacje religijne mogą odgrywać rolę w zapobieganiu konfliktom z racji autorytetu moralnego, którym cieszą się one w wielu społecznościach. Wskazał, że niektóre grupy religijne i ich liderzy mają zakorzenioną kulturowo przewagę w sferze zapobiegania konfliktom i mogą stanowić wsparcie w kwestii uwypuklenia „wspólnego człowieczeństwa” wszystkich stron i mobilizowania alternatywnych metod wyrażania różnic w poglądach jeszcze przed wybuchem konfliktu⁵⁴.

Religijni „peacemakerzy” posiadają legitymizację, która umożliwia im dotarcie do stron konfliktu szczególnie wówczas, kiedy nie mogą zrobić tego dyplomaci, politycy ani inni reprezentanci dyplomacji I toru⁵⁵. Jak pod-

⁵¹ D. Philpott, B. Cox, *op. cit.*, s. 7.

⁵² *Religious Contributions to Peacemaking...*, s. 4.

⁵³ Podpisanie porozumień z Oslo w 1993 roku między Ischakiem Rabinem i Jaserem Arafatem jest uważane za jedno z najważniejszych osiągnięć dyplomacji II toru.

⁵⁴ K. Annan, *Prevention of Armed Conflicts: Report of Secretary General*, New York 2002, s. 78.

⁵⁵ R. C. Holbrooke, *Foreword*, [w:] *Peacemakers in Action...*, s. xiii.

kreśla były ambasador Richard Holbrooke, „w obecnym klimacie politycznym religijnie motywowani mężczyźni i kobiety są koniecznym składnikiem dyplomacji II toru”⁵⁶. Zdaniem Josepha Montville’a, twórcy pojęcia „dyplomacja II toru”, ich największym atutem jest zaufanie, którym są darzeni. Na różne sposoby „wyrażają zrozumienie i empatię dla strachu ofiar i cieszą się dobrą reputacją z powodu swojej szczerości, dyskrekcji i uczciwości”⁵⁷. Z kolei Marc Gopin, jeden z najbardziej znanych działaczy na rzecz porozumienia izraelsko-palestyńskiego, wśród najważniejszych elementów religijnego budowania pokoju wymienia empatię i współczucie⁵⁸.

Doświadczeni dyplomaci podkreślają, że osiągnięcie sukcesu w obszarze rozwiązywania konfliktów wymaga przynajmniej kilku elementów: pracowitości i wytrwałości, specjalnej wiedzy na temat konfliktu, wiarygodności, pasji oraz przekonania do idei, że pokój jest możliwy do osiągnięcia. Religijni aktywiści pokojowi wszystkie te warunki spełniają, co powoduje, że ich powiązania ze społecznościami, w których pracują, należą do najsilniejszych na świecie⁵⁹.

Pokojuowy potencjał różnych religii znalazł swoje odzwierciedlenie w kilkakrotnym przyznaniu pokojowej Nagrody Nobla przywódcom religijnym i osobom duchownym, takim jak Martin Luther King, Matka Teresa z Kalkuty, Dalajlama XIV czy Desmond Tutu. Zarazem jednak wyróżnienie w ten sposób kilku konkretnych osób, których misja jest postrzegana jako rodzaj „świętości”, skutkuje niewłaściwą percepcją tego rodzaju działalności. W powszechnym odbiorze takie jednostki wydają się w swoich działaniach absolutnie wyjątkowe i „oderwane od rzeczywistości”. Ten rodzaj „izolacji” jest związany z faktem nagłaśniania ich działalności, przy jednoczesnym pomijaniu aktywności innych podmiotów, zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych, niosących pomoc i wsparcie oraz wnoszących swój wkład w budowanie pokoju we wszystkich najbardziej zapalnych miejscach współczesnego świata.

Bibliografia

- Albright M., *The Almighty and The Almighty: Reflections on America, God and World Affairs*, New York 2007.
- Appleby S. C., *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, New York 2000.
- ⁵⁶ *Ibidem*, s. xi.
- ⁵⁷ Religion: *The Missing Dimension of Statecraft*, eds. D. Johnston, C. Sampson, Oxford 1994, s. 332.
- ⁵⁸ M. Gopin, *World Religions, Violence, and Myths of Peace in International Relations*, [w:] *Bridge or Barrier: Religions, Violence and Visions for Peace*, eds. G. Haar, J. J. Busuttil, Leiden 2004. Cyt. za: *Religious Contributions to Peacemaking...*, s. 2.
- ⁵⁹ R. C. Holbrooke, *op. cit.*, s. xiii.

- Bercovitch J., Kadayici-Orellana S. A., *Religion and Mediation: The Role of Faith-Based Actors in International Conflict Resolution*, „International Negotiation” 2009, No 14.
- Berger P., *Religions and Globalization*, „European Judaism” 2003, vol. 36, No 1.
- Berger P., *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Affairs*, ed. P. Berger, Washington 1999.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- Chaudary A., *Interview with Desmond Tutu, Archbishop of Cape Town*, „The Muslim World” 2010, vol. 100.
- Cox B., Philpott D., *Faith-Based Diplomacy: An Ancient Idea Newly Emergent*, „The Brandywine Review of Faith & International Affairs” 2003, vol. 1, No 2.
- Cristini H., *A Different Model for Solving Political Conflicts: A Comparative Study of Religions*, „Peace & Change” 2007, vol. 32, No 4.
- Fox J., *Correlated Conflicts. The Independent Nature of Ethnic Strife*, „Harvard International Review”, Winter 2004.
- Fox J., Sandler S., *Bringing Religion into International Relations*, New York 2006.
- Gianelli A., Tornielli A., *Papież a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*, Kraków 2006.
- Gopin M., *Religion as Destroyer and Creator of Peace: A Postmortem on Failed Peace Process*, [w:] *Religion and Foreign Affairs. Essential Readings*, eds. D. R. Hoover, D. M. Johnston, Waco 2012.
- Gopin M., *What Do I Need to Know About Religion and Conflict?*, [w:] *A Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, eds. J. P. Lederach, J. M. Jenner, San Francisco 2002.
- Gopin M., *World Religions, Violence, and Myths of Peace in International Relations*, [w:] *Bridge or Barrier: Religions, Violence and Visions for Peace*, eds. G. Haar, J. J. Busuttil, Leiden 2004.
- Haynes J., *Conflict Resolution and Peace-Building: The Role of Religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia*, „Commonwealth and Comparative Politics” 2009, vol. 47, No 1.
- Haynes J., *Faith-Based Organizations at the United Nations*, [w:] L. M. Herrington, A. McKay, J. Haynes, *Nations Under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing 2015.
- Hertog K., *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*, Plymouth 2010.
- Holbrooke R. C., *Forword*, [w:] *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*, ed. D. Little, Cambridge 2007.
- Komosa M., *Wymiar religijny transformacji ustrojowej: Republika Południowej Afryki, Chile, Argentyna i Polska*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012.
- Kułska J., *Organizacje religijne i motywowane religijnie (FBOs) wobec problemów rozwoju i pomocy humanitarnej*, [w:] *Polityka budowy pokoju. Pomoc humanitarna i rozwojowa*, red. J. Dobrowolska-Polak, Warszawa-Poznań 2013.
- Lederach J. P., *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington 1997.
- Leszczyński A., *Afroislam*, „Polityka” 2015 z 31 V, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1621149,2,katiec-dzihadu-w-nigerii.read>.
- Marzcwska-Rytko M., *Czynnik religijny w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego*, [w:] *Późnowesjelski ład międzynarodowy*, red. M. Pietras, K. Marzęda, Lublin 2008.
- Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*, ed. D. Little, Cambridge 2007.
- Petito F., Hatzopoulos P., *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York 2003.
- Philpott D., *Explaining the Political Ambivalence of Religion*, „The American Political Science Review” 2007, vol. 101, No 3.
- Philpott D., Cox B., *What Faith-Based Diplomacy Can Offer in Kashmir*, [w:] *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace Not War*, ed. D. Smock, Washington 2006.

- Powers G., *Religion and Peacebuilding*, [w:] *Strategies of Peace: Transforming Conflict in a Violent World*, eds. D. Philpott, G. F. Powers, Oxford 2010.
- Religion: *The Missing Dimension of Statecraft*, eds. D. Johnston, C. Sampson, Oxford 1994.
- Religious Contributions to Peacebuilding: *When Religion Brings Peace Not War*, ed. D. Smock, Washington 2006.
- Ryback D., *Humanistic Psychology's Impact and Accomplishments*, „Journal of Humanistic Psychology” 2011, No 51.
- Sampson C., *Religion and Peacebuilding*, [w:] *Peacebuilding in International Conflict: Methods and Techniques*, ed. I. W. Zartman, Washington 2007.
- Scars D. O., Huddy L., Jervis R., *Psychologia polityczna*, Kraków 2008.
- Second Track/Citizens' Diplomacy: Concepts and Techniques for Conflict Transformation*, eds. J. Davies, E. Kauffman, Oxford 2003.
- Silberman I., Higgins E. T., Dweck C. S., *Religion and World Change: Violence and Terrorism versus Peace*, „Journal of Social Issues” 2005, vol. 61, No 4.
- Smock D., *Religion in World Affairs: Special Report*, United States Institute of Peace, 2008.
- Sobczyński M., *Jan Paweł II jako mediator sporów międzynarodowych*, [w:] *Jan Paweł II – w kręgu myśli politycznej i dyplomacji*, red. M. Wilk, L. Donaj, Łódź 2009.
- Thomas S., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York 2005.
- Toft M. D., Philpott D., Shah T. S., *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, New York 2011.

Mniejszość niemiecka jako podmiot w negocjacjach: egzemplifikacje

Natalia Jasik

Wprowadzenie

Funkcjonowanie i współegzystowanie uczestników stosunków międzynarodowych było, jest i będzie związane z różnicami interesów, odmiennym postrzeganiem różnych kwestii, sporami i konfliktami. Od najdawniejszych czasów siła państwa powiązana była z jego możliwościami militarnymi. Świat jednak nieustannie się zmienia i ewoluują również zasady w nim panujące. Powszechność używania sił zbrojnych w przypadku konfliktów zanika, podmioty stosunków międzynarodowych coraz częściej koncentrują się na pokojowym rozwiązywaniu konfliktów, szukając rozwiązań na drodze rokowań, za pośrednictwem arbitrażu, negocjacji czy mediacji.

Podpisana w 1945 roku Karta Narodów Zjednoczonych zobowiązuje swoich członków do tego, aby: „Wszyscy członkowie załatwiali swe spory międzynarodowe środkami pokojowymi w taki sposób, aby nie dopuścić do zagrożenia międzynarodowego pokoju, bezpieczeństwa i sprawiedliwości”¹. Oczywiście Karta Narodów Zjednoczonych nie obowiązuje wszystkich uczestników stosunków międzynarodowych – jedynie członków Organizacji Narodów Zjednoczonych, jednakże jej powszechność sprawia, że można stwierdzić, iż zyskała ona miano uniwersalnego kodeksu postępowania. Poza tym znaczna liczba państw, które przystąpiły do ONZ, świadczą o tym, iż kraje są świadome wyrzeczenia się siły jako sposobu rozwiązywania konfliktów na rzecz pokojowych mediacji i negocjacji.

Ewolują jednakże nie tylko zasady funkcjonowania na arenie międzynarodowej, ale przede wszystkim jej podmioty. W związku z procesami globalizacyjnymi nie są to już jedynie państwa czy organizacje międzynarodowe, ale również mniejszości narodowe, które cechuje coraz aktywniejszy

¹ Karta Narodów Zjednoczonych, Rozdział I, art. 2, pkt 3, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/bxt/onz/1945.html> (dostęp: 03.09.2014), s. 1.