

Ks. Andrzej Zwoliński (PAT, Kraków)

## Rozwój moralnej oceny wojny

Hegel podkreślił specyficznie pojętą funkcję moralną wojny, pisząc:

Wielkie znaczenie wojny polega na tym, że dzięki niej zachowuje się zdrowie moralne narodów, wszelako podobnie jak ruch wiatrów nie pozwala jezioru gnić – co by się na pewno stało podczas długotrwałej bezwietrznej pogody – wojna broni narody przed gniciem, które było nieuchronnym skutkiem długotrwałego, a tym bardziej wiecznego pokoju (...). Narody wychodzą z wojny silniejsze, co więcej, narody targane wewnętrznymi antagonizmami uzyskują dzięki wojnom wewnętrzny spokój<sup>1</sup>.

Tak rozumiana moralna funkcja wojny jest konsekwencją jej – według Hegla – funkcji historyczno-społecznej. W czasie wojny ludzie skupiają się pod sztandarami państwa, podporządkowują wszystkie swoje poczynania jego prawom oraz wymogom i realizują tym samym to, co ogólne, uniwersalne. Podczas pokoju natomiast każdy myśli o sobie, o własnych interesach, gromadzeniu bogactw, wygodnym i dostatnim życiu, w wyniku czego postęp „uświadomionej wolności” odbywa się powoli i leniwie. To lapidarne przedstawienie wizji heglowskiej pozwalało widzieć w nim apologetę wojny, a także posądzać go o to, że stworzył teoretyczne podstawy teorii wojny totalnej i rasistowskiej.

### Rozwój teorii „wojny sprawiedliwej”

Jezus żył na obszarze objętym rzymskim protektoratem, który często posługiwał się siłą militarną dla tłumienia wszelkich oznak

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Werke*, t. 8, Berlin 1896, s. 277-280.

buntu społecznego, lecz nigdy nie agitował przeciw okupantowi. Ewangeliści często ukazują wojskowych w korzystnym świetle. Jezus chwali wiarę setnika (por. Mt 8, 10; Łk 7, 9). Pełniący straż na Golgocie przyznaje, że Jezus był Synem Bożym (por. Mt 27, 54). Pierwszy człowiek, który nie będąc Żydem przyjął chrzest, również był setnikiem, o imieniu Korneliusz (por. Dz 10).

Kościół zawsze potępiał wojny uważając je za zło społeczne. Jednakże w okresie Cesarstwa Rzymskiego wojna była często jedynym środkiem regulującym spory i przywracającym pokój. Orygenes (186–253) doskonale wiedział, że siła jest niezbędna dla utrzymania pokoju. Dlatego pisał, że obrona Cesarstwa jest słuszną sprawą, do której chrześcijanie powinni wносить swój wkład poprzez modlitwy<sup>2</sup>.

Św. Augustyn (354–430), świadek niespokojnych czasów, gdy barbarzyńcy pustoszyli cesarstwo, przywołuje miłosierdzie jako argument za obroną stanu rzeczy. Chrześcijanin, odpowiedzialny za swego brata, musi mu pomagać w razie niebezpieczeństwa i bronić go z bronią w rękę. W liście do Marcelina dodaje, że jeśli Ewangelia potępiałaby całkowicie wojnę, to św. Jan Chrzciciel nie mógłby dać żołnierzom, którzy się do niego zwracali z pytaniem o swe zadania, innej rady niżli tej, by rzucili broń i zrezygnowali z wojennego rzemiosła. Uznał więc realne i konkretne niebezpieczeństwo wojny (umarł w Hipponie oblężonej przez Wandalów).

W swym dziele *Państwo Boże* św. Augustyn rozróżnia wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Jak pisał:

Sprawiedliwymi nazywamy takie wojny, które mszczą niesprawiedliwość, kiedy jakiś lud lub państwo, którym powinno się wypowiedzieć wojnę, zaniedbało ukarania szkody wyrządzonej przez swoich obywateli lub zwrócenia tego, co ci niesprawiedliwie zrabowali.

Z tych słów wynika, że sprawiedliwe są z pewnością wszelkie wojny obronne. Wojna taka powinna prowadzić do pokoju, lecz

---

<sup>2</sup> J. Lutfalla, *Wojna sprawiedliwa, odstraszanie innych i rozprzestrzenianie broni jądrowej*, „Communio” 1996, nr 4 (94), s. 41–42.

nie każdego, lecz takiego, który „jest spokojem w sprawiedliwości”. Podobna motywacja nakazuje umiar w prowadzeniu wojny:

Bądźcie przeto pacyfikatorami waszych wojen, aby przez wasze zwycięstwo ci, których pokonaliście, zrozumieli użyteczność pokoju.

Wojna jest ponadto ostatecznością, gdyż to „niegodziwość przeciwnika zmusza mędrca do prowadzenia sprawiedliwych wojen” Za każdą taką wojną powinien ponadto stać autorytet księcia, gdyż z

naturalnego porządku, jaki opiera się na pokoju śmiertelników, wynika, że tylko książę dzięki swojej władzy i na mocy swojej decyzji może rozpocząć wojnę.

Argumentem za użyciem przemocy, według św. Augustyna, jest ewangeliczna przypowieść o zaproszonych na ucztę, których zastąpili ubodzy (Łk 14, 14–24), a zwłaszcza słowa: „Wyjdź na drogi i między opłotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był wypełniony” (Łk 14, 23). Św. Augustyn pisze:

I ty mi powiadasz, że nie powinno się używać siły, aby uwolnić człowieka od potępienia z powodu błędu! Ale widzisz przecie na przykładzie nie pozostawiającym żadnej niejasności, że sam Bóg, który kocha nas bardziej niż wszyscy ludzie i który pragnie naszego zbawienia, tak właśnie postępuje (Epistolae, 95, 5).

Konsekwencją tych słów było w historii sformułowanie zasady: „Compelle trare!” (Zmuszaj do wejścia)<sup>3</sup>.

Wśród teologów, którzy pogłębili naukę św. Augustyna na temat wojny, na uwagę zasługuje św. Izydor, biskup Sewilli (początek VII wieku). Do listy słusznych powodów, dla wypowiedzenia wojny, dodał on odzyskanie dóbr utraconych wcześniej na rzecz wroga. Piętnuje wojny prowadzone bez ważnych powodów:

Niesłuszna jest wojna, którą wywołuje namiętność, wojna prowadzona bez słusznego powodu.

W XII wieku św. Tomasz z Akwinu poruszył zagadnienie wojny we fragmencie swego dzieła dotyczącym grzechów prze-

---

<sup>3</sup> P. Crepon, *Religie a wojna*, przeł. E. Burska, Gdańsk 1994, s. 79–84.

ciw miłości bliźniego (*Suma teologiczna* IIa, IIae, qu. 40). Wyjaśniając słuszność wojny, pisał:

Wojny te są dozwolone i usprawiedliwione w tej mierze, w jakiej chronią ubogich i całą zbiorowość przed niegodziwością wrogów;

Dozwala się prowadzić wojny sprawiedliwe w obronie majątności wiernych.

Skłaniał się także ku idei, że sprawiedliwa wojna i wola Boża są sobie bliskie:

Władza wymachuje mieczem zarówno wtedy, gdy żarliwie służy sprawie sprawiedliwości, jak z rozkazu Bożego.

Dla św. Tomasza zasadniczymi warunkami dla prowadzenia wojny sprawiedliwej jest słuszny powód (*causa iusta*) oraz słuszny zamiar (*intentio recto*)<sup>4</sup>.

W XVI wieku hiszpański dominikanin, Francisco de Vittoria (1483–1546), rozważał problem wojny w słynnym traktacie *De Jure Belli*, biorąc pod uwagę prawo każdego narodu. Przypominał, że „dozwolone jest odpieranie siły siłą” (V, 13) oraz, że chrześcijanie mogą brać udział w wojnie obronnej. Rozciągnął to pozwolenie na wojnę ofensywną, jeśli trzeba ukarać wrogów, którzy popełnili lub próbowali popełnić niesprawiedliwość:

albowiem bezkarność ośmieliłaby ich do kolejnej inwazji, gdyby obawa przed karą ich od tego nie odwozila (V, 15).

Twierdził, że

nie może być mowy o bezpieczeństwie w państwie, jeśli wrogów nie powstrzymuje przed wyrządzeniem szkód obawa przed wojną (V, 16).

Nie każda jednak słuszna przyczyna jest wystarczająca do wypowiedzenia wojny, gdyż „kara musi być proporcjonalna do skali przestępstwa” Wskazywał ponadto „niewinnych”, których nie powinny dotknąć skutki wojny, chociaż zakładał z żalem, że można przypadkowo, choć w pełni świadomie ich zabić. Pisał:

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 84–86.

Powód jest taki, że inaczej nie byłoby możliwe zwalczanie winnych, ani doprowadzenie do triumfu sprawiedliwości. Podobnie jeśli oblegane miasto broni się sprawiedliwie, może się posługiwać wojennymi machinami i wypuszczać strzały w kierunku oblegających i obozu przeciwnika, nawet jeśli znajdują się tam dzieci lub pokojowo nastawieni ludzie (V, 37).

Lecz ani kobiety, ani dzieci nie mogą być skazani na śmierć. Dotyczy to też całej pokojowo nastawionej społeczności, kleru i zakonników, chyba że zostaną zatrzymani z bronią w ręku. Nie wolno też skazać na śmierć zakładników, jeśli zaliczają się do niewinnych.

Wobec „winnych” stanowisko Vittorii jest również jasne, gdyż zakłada, że

można bez wahania zabijać wszystkich tych, którzy walczą, dopóki z ich strony zagraża jakiegokolwiek niebezpieczeństwo (V, 45).

Gdy ono minie, zaleca on

wziąć pod uwagę zniewagę doznaną od nieprzyjaciół, straty, jakie zadali, oraz inne czyny przestępcze, i inspirując się tą analizą określić karę, odrzucając wszelkie nieludzkie i okrutne czyny (V, 47).

Według F. Vittorii oceną wojny rządzą trzy istotne zasady:

1. Wojnę należy wszczynać jedynie z przymusu i konieczności;
2. Kiedy wybuchła wojna dla obrony słusznej sprawy, należy ją prowadzić nie po to, by zrujnować naród, z którym się walczy, ale po to, aby uzyskać to, co się należy, oraz bronić ojczyzny i państwa tak, aby z wojny narodziły się pokój i bezpieczeństwo;
3. Trzeba korzystać ze zwycięstwa z umiarem i chrześcijańską skromnością (V, 60)<sup>5</sup>.

W historii oceny wojny zacierają się jednak powoli różnice między racjami prawnymi, moralnymi a interesem politycznym. Era broni nuklearnej przyniosła nowe pytania wobec teorii wojny sprawiedliwej.

---

<sup>5</sup> J. Lutfalla, *Wojna sprawiedliwa...*, dz. cyt., s. 42–44.

Pius XII akceptował jeszcze główne założenia takiej wojny, wprowadził jednak do swego nauczania nakaz zapobiegania wojnie. Dopuszczał także możliwość użycia, w ekstremalnych wypadkach, broni atomowej. Przestrzegał jednak, że użycie takiej broni w obronie własnej łatwo może wymknąć się spod kontroli człowieka, a wtedy nie będzie to już problem obrony przed niesprawiedliwością, ale po prostu zniszczenie ludzkości.

Teoria wojny sprawiedliwej została zdecydowanie zakwestionowana w nauczaniu Jana XXIII. Przekreślały ją słowa zawarte w *Pacem in terris*:

W naszych czasach ludzie przekonują się coraz bardziej, że spory, jakie mogą powstać między narodami, należy rozwiązywać nie siłą zbrojną, lecz na drodze układów i porozumień. (...) Dlatego też w naszej epoce, epoce potęgi atomowej, byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw (PiT, 126, 127).

W *Gaudium et spes* teoria wojny sprawiedliwej została zastąpiona pojęciem „ochrony koniecznej” (*legitimi defensio*). Ale nawet na „obronę konieczną” zostały nałożone przez Sobór dodatkowe warunki. Niedozwolone jest użycie w związku z nią broni nuklearnej.

Działania bowiem wojenne przy użyciu tych broni mogą sprawić ogromne i nieobliczalne zniszczenia, które wskutek tego wykraczają daleko poza granice koniecznej obrony (KDK, 80).

Chociaż

Rządom nie można zaprzeczyć prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpieryw wszystkie środki pokojowych rokowań (KDK, 79, 4).

Żołnierze zaś powinni uważać się

za służę bezpieczeństwa i wolności narodów. Jeśli bowiem to zadanie właściwie spełniają, naprawdę przyczyniają się do utrwalenia pokoju (KDK 79, 5).

Najdalej w ograniczeniu teorii wojny sprawiedliwej posunął się dokument Komisji Papieskiej „Iustitia et Pax”, z 1976 r., noszący tytuł: *Stolica Apostolska a rozbrojenie*. Kwestionuje on absolutne prawo do obrony:

Lepiej jest znosić niesprawiedliwość niż bronić się, gdy brak jest współmierności między krzywdą wyrządzoną a wartościami, które chce się uratować. A co najmniej – nie bronić się przy użyciu tych właśnie środków. Bowiem prawo i obowiązek wymagają w imię praw człowieka i jego godności, aktywnego oporu, bez użycia przemocy wobec niesusznej agresji.

Dokument Konferencji Episkopatu Republiki Federalnej Niemiec, z 1983 r., pod tytułem *Sprawiedliwość buduje pokój*, sygnalizował rozdźwięk między rzeczywistością a klasyczną doktryną wojny sprawiedliwej:

Należy stwierdzić z ubolewaniem, że doktryna sprawiedliwej wojny nie była aktualizowana ani pogłębiana. Jej rozdźwięk z nową rzeczywistością polityczną i wojskową stale się powiększał. Ewolucja doktryny sprawiedliwej wojny mogła być zbyt łatwo wykorzystywana do usprawiedliwania ideologii i interesów bardzo odległych od koncepcji Kościoła: dziś broni się w wielu regionach świata najróżniejszych koncepcji „sprawiedliwej wojny”, a ograniczenia, kluczowe dla chrześcijańskiej teologii, nie odgrywają tu najmniejszej roli<sup>6</sup>.

Jan Paweł II ogranicza prawo do słusznej obrony do zasady proporcjonalności. Podkreśla, że wojna nuklearna stawia pod znakiem zapytania zasadę uwzględniającą możliwość postużenia się wojną w sytuacji, gdy wszystkie metody pokojowe zostaną wykorzystane. Mówił o tym m.in. w przemówieniu w UNESCO 2 VI 1984 r.:

Jakże można mieć pewność, że użycie broni nuklearnej, nawet w celu obrony własnej kraju lub w konfliktach o ograniczonym zasięgu, nie pociągnie za sobą nieuniknionej eskalacji, prowadząc do takiego zniszczenia, jakiego ludzkość nie może sobie nigdy wyobrazić ani zaakceptować?

Jednocześnie Papież przypominał o prawie do obrony:

ludy mają prawo i obowiązek strzec, przy pomocy stosownych środków, swojej wolności przeciwko nieusprawiedliwionej agresji (Światowy Dzień Pokoju, 1982).

---

<sup>6</sup> „Documentation Catholique” 1983, nr 1853, s. 576.

## Warunki sprawiedliwej wojny

Teoria sprawiedliwej wojny, w której obrębie powstaje zdecydowana większość współczesnych ocen moralnych działań zbrojnych, składa się z dwóch istotnych elementów: z teorii celów – teorii *ius ad bellum* („prawo do wojny”) i teorii środków – teorii *ius in bello* („prawo podczas wojny”).

1. IUS AD BELLUM określa warunki dopuszczalności wojen, czyli podaje zasady, których należy przestrzegać, podejmując decyzję o wojnie. Odpowiada więc na pytania: Czy walczy się o słuszną sprawę? Czy działania wojenne są prowadzone przez prawowitą władzę? Czy mamy do czynienia ze „słuszną intencją”, a nie z aktami podyktowanymi chęcią zemsty i odwetu? Czy podejmowane działania są „proporcjonalne”? Czy służą osiągnięciu sprawiedliwego celu? Czy dobro wynikające z podejmowanych działań zbrojnych jest większe niż zło, które chce się usunąć? Czy podejmowano próby pokojowych rozwiązań i czy okazały się one niemożliwe do wprowadzenia w życie? Czy istnieje realna szansa na odniesienie sukcesu militarnego?

Sprawa, o którą toczy się wojna, powinna być przede wszystkim „sprawą słuszną”. Stosunki między państwami, a także między jednostkami, musi regulować najwyższa zasada sprawiedliwości *suum cuique* – „każdemu, to co mu się należy”. Nie wolno więc wypowiedać wojny w celu odebrania innemu narodowi czy państwu słuszenie należnych mu wartości i praw. Wojna jest etycznie dopuszczalna wówczas, gdy toczy się w imię własnego, przez innych nie zachowanego prawa. W tym znaczeniu słuszną jest wojna obronna<sup>8</sup>.

Nie znaczy to, iż nikomu nie wolno wojny wypowiedać, gdyż często zdarza się, że dla zachowania czy zdobycia wartości, które należą się państwu, należy taką wojnę rozpocząć. Tak na przykład wypowiedzenie przez Polskę wojny Turkom w 1683 r. było słusz-

---

<sup>7</sup> Por. W. Rędzioch, *Wojna, wojna, wojna. Rozmowa z prof. G. Weiglem*, „Niedziela” 2001, nr 47, s. 6.

<sup>8</sup> J. M. Bocheński, *Katastrofa pacyfizmu*, Warszawa 1989, s. 16.

ne, gdyż chodziło nie o odebranie innym ich praw, lecz o zapewnienie poszanowania własnych.

Najogólniej pod pojęciem wojny etycznie usprawiedliwionej rozumie się taką wojnę

kiedy określone państwo podejmuje walkę zbrojną w obronie fundamentalnych swych praw zagrożonych lub w celu ich restytucji kierując się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją<sup>9</sup>.

Dobrą intencję określają trzy czynniki: traktowanie wojny jako czynnika ostatecznego – niejako wymuszonego faktem, że nie można było zastosować pokojowych środków załagodzenia konfliktu albo środki tego rodzaju zostały wyczerpane; uzasadnione przewidywanie przez prowadzącego wojnę pomyślnego jej zakończenia; prowadzenie działań zmierzających do ograniczenia towarzyszących wojnie okrucieństw czyli tzw. humanizacja działań.

Za słuszną przyczynę uznaje się obronę pogwałconej sprawiedliwości, przez którą rozumie się naruszenie podstawowych, naturalnych i niezbywalnych praw, które są należne każdemu państwu i narodowi, a z których najważniejsze są: prawo do istnienia, suwerenności i niepodległości, integralności terytorialnej, swobodnego rozwoju życia społeczno-gospodarczo-kulturalnego. Naruszenie tych praw może mieć dwojaki charakter: przez tzw. agresję aktualną lub dokonaną wcześniej, której niesprawiedliwe skutki nadal trwają. Tak więc do etycznie usprawiedliwionych wojen należy zaliczyć:

- wojnę militarną defensywną (i obronną) – podjętą dla odparcia aktualnie dokonywanej agresji;
- wojnę militarną ofensywną dla restytucji naruszonych praw – przy braku czynników międzynarodowych, regulujących istniejącą niesprawiedliwość (jest możliwość odzyskania utraconego dobra samemu);
- wojnę interwencyjną – na rzecz jednej ze stron już zaangażowanych w prowadzenie wojny, jako formę pomocy państwu zmierzającemu do dobra.

---

<sup>9</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 344.

Poza pojęciem wojny etycznie usprawiedliwionej należy usytuować: wojnę ofensywną zaborczą, wojnę interwencyjną wspierającą państwo dokonujące agresji, oraz wojnę prewencyjną – podjętą przez jedno państwo przeciwko drugiemu jedynie ze względu na rosnący jego potencjał ekonomiczny lub polityczny<sup>10</sup>.

2. „IUS IN BELLO” – obejmuje trzy warunki:

- warunek minimalnej siły – środki przemocy, użyte w jakichkolwiek okolicznościach, nie mogą wykraczać poza środki konieczne do osiągnięcia zamierzonego celu;
- warunek proporcjonalności – spodziewane niepożądane konsekwencje działań wojennych nie mogą być większe niż spodziewane pożytki;
- warunek zróżnicowania – przemoc musi być skierowana tylko przeciw tym osobom, które stanowią uzasadniony cel ataku, czyli zakłada się „nietykalność osób nie biorących udziału w działaniach wojennych”

Każdy z tych warunków stwarza duże możliwości interpretacyjne. Na przykład warunek zróżnicowania wiąże się z trudnym rozróżnieniem na walczących i nie walczących, na winnych i niewinnych w sensie moralnym. Bywa w związku z tym podważany na różne sposoby. Twierdzi się na przykład, że zaistnienie wojny zawiesza wszystkie wymogi moralne, przynajmniej dla tej z dwóch stron, która walczy w słusznej sprawie (skrajny wariant poglądu, że *ius ad bellum* i *ius in bello* pozostają we wzajemnych logicznych związkach). Jeśli jednak prawa państwa wyprowadzone są z praw jednostki i nie mogą poza nie wykraczać, to pogląd ten musi być fałszywy (wojna państw „wciągałaby” wszystkie jednostki w swój obręb i czyniła zeń „winnych” – jak twierdzi doktryna odpowiedzialności zbiorowej)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 225–229.

<sup>11</sup> Por. J. McMahan, *Wojna i pokój*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 2002, s. 435–438.

Zarówno dyskusje nad „prawem do wojny”, jak i „prawem podczas wojny” nie są zakończone. Kwestia możliwości użycia broni masowego rażenia sprawiła, że nawet „prawo do wojny” było mniej analizowane niż „prawo podczas wojny”. Jak stwierdził kard. Joseph Ratzinger: „zasady i kryteria tradycji chrześcijańskiej należy zaktualizować ze względu na nowe możliwości niszczenia i nowe zagrożenia (...). Nie można z góry całkowicie wykluczać moralnej potrzeby obrony osób i wartości za pomocą stosownych środków przeciwko napastnikom działającym bez usprawiedliwienia”<sup>12</sup>.

### Kazuistyka wojny

Już w starożytnej Grecji filozofowie podejmowali szczególne zagadnienia związane z działaniami żołnierzy podczas wojny. Twierdzono, że Hellenowie powinni je prowadzić w sposób humanitarny. A więc nie wypada, na przykład by Grecy brali Greków do niewoli, gdyż to ich deprawuje, bo główną uwagę kieruje nie na barbarzyńców, lecz na siebie nawzajem.

W ogóle i ze wszech miar należy ród Hellenów oszczędzać. (...) Wtedy by się więcej przeciw barbarzyńcom zwrócili, a daliby pokój jedni drugim<sup>13</sup>.

Niegodne Hellenów jest okradanie poległych na polu boju żołnierzy, którzy od chwili utraty życia przestają być dla kogokolwiek wrogiem. Ludzie pastwiący się nad zabitymi są podobni do psów, które

się wściekają na kamienie, którymi je trafiono, a tego, co je rzucił, nie tykają (469 E).

Platon potępia także zbyt wielką chętność tych, którzy – jako zwycięzcy – chcieliby składać w świątyniach zbroje pokonanych

---

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Wojna sprawiedliwa*, „Niedziela” 2001, nr 47, s. 6.

<sup>13</sup> Platon, *Państwo*, t. 1, Warszawa 1948, s. 273 (469 C).

Hellenów (470 A). Takie praktyki nie tylko nie przyczyniają się do łagodzenia zatargów między państwami greckimi, ale jeszcze zwiększają niesnaski i waśnie między nimi. Świątynie są odwiedane przez ludność, która na widok pamiątek oręża stale odnawia dawne rany zadawane sobie nawzajem przez Greków w bratobójczych walkach.

Autor *Państwa* przeciwstawia się praktyce plądrowania i pustoszenia ziemi helleńskiej przez jej własnych synów. Walczące ze sobą jakieś greckie *polis* (np. Spartanie z Ateńczykami) nie powinny niszczyć dobytku znajdującego się na terytorium objętym walką. Dopuszczalne jest, by „tylko zabierać plon z jednego roku” (470 B). Łagodność w postępowaniu podyktowana jest roztropnością: wojna się zakończy i kiedyś nastanie pokój. Jeśli wojska спустoszą ziemię pokonanych, to nie może być mowy o rzeczywistym pogodzeniu się w przyszłości. Poszkodowani i materialnie zniszczeni zawsze będą bowiem żywić nienawiść do tych, którzy tak bezwzględnie się z nimi obeszl. Będą pałać chęcią odwetu<sup>14</sup>.

Arystoteles uczył, że państwo w zasadzie nigdy nie powinno prowadzić wojen grabieżczych, lecz jedynie być gotowe do odparcia ewentualnego ataku ze strony sąsiadów. Dlatego uważał, że warunkiem istnienia każdego państwa jest wychowanie wojskowe, które wraz z wychowaniem fizycznym polega na kształceniu umysłowym, co stwarza pełną gwarancję do zwycięstwa na polu bitwy. Wojna jest podporządkowana interesom spokojnego życia obywateli:

wszelkie na wojnę obliczone urządzenia należy wprawdzie uznać za dobre (...), jednak nie stanowią one bezwzględnie ostatecznego celu państwa, a tylko są środkiem do niego<sup>15</sup>.

Z refleksji nad celami państwa wynikały wnioski dotyczące celu wojen. Wyróżniano dwa rodzaje celów: cel, jaki sobie stawia państwo toczące wojnę, czyli np. obrona terytorium, kultury itp.;

---

<sup>14</sup> J. Borgosz, *Problemy wojny i pokoju w filozofii starożytnej i średniowiecznej*, [w:] *Wychowanie do pokoju*, red. W. Michajłow, Wrocław 1983, s. 181–193.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 1953, s. 233 (1325 a).

oraz cel wewnętrzny wojny, stawiany przez naczelne dowództwo i żołnierzy, jakim jest zniszczenie żywej siły nieprzyjaciela. Etyka ogólna twierdzi, że kto jest obowiązany do zdobycia celu, jest zobowiązany do używania wszystkich środków koniecznych do jego osiągnięcia. Istnieje jednakże druga zasada, ograniczającą pierwszą: cel nigdy nie uświęca środków i nie usprawiedliwia czynności złych w samej istocie<sup>16</sup>.

Ponieważ najwyższym celem wojny jest zwycięstwo, a ponadto należy działać tak, by nie naruszyć norm etycznych, istotne staje się właściwe wychowanie żołnierzy. Powinni oni łączyć w sobie sprawności bojowe (męstwo, posłuszeństwo, sprawność decyzji) i prawość moralną, która nie tylko usprawnia ich do nieprzekraczania norm etycznych, ale także nastawia wolę na wykonywanie obowiązków względem innych, a w pierwszym rzędzie względem kraju, którego żołnierz broni. Wynikiem tej sprawności jest duch ofiary – podstawowa cnota żołnierza.

Cztery grupy sprawności żołnierskich: prawość, męstwo, posłuszeństwo i sprawność decyzji bojowej tworzą razem charakter rycerski, niezrównany ideał, który powinien w sobie wypracować żołnierz, jako człowiek dążący do zwycięstwa. Stąd też w naukach moralnych dla żołnierzy wymieniano najczęściej jako przymioty dobrego żołnierza: religijność, miłość Ojczyzny, honor (poczucie własnej godności i poszanowanie godności cudzej), karność (posłuszeństwo), punktualność, koleżeństwo, odwagę i waleczność, prawdomówność i powściągliwość w mowie, miłość bliźniego<sup>17</sup>.

Szeroko rozumiana kazuistyka wojny, rozwijana przez katolicką teologię moralną szczególnie w XVI i XVII wieku, odpowiada na szereg szczegółowych pytań związanych z prowadzeniem działań wojennych. Chociaż wiele z nich już jest nieaktualnych, zważywszy na nowe rodzaje uzbrojenia i nowe technologie wojenne, wskazują jednak na kierunek poszukiwania rozwiązań wielu wojennych zagadnień w świetle moralności chrześcijańskiej.

---

<sup>16</sup> J. M. Bocheński, *Katastrofa pacyfizmu...*, dz. cyt., s. 18–19.

<sup>17</sup> K. Milik, *Życie żołnierza*, Poznań 1931, s. 104–129.

Jedno z takich pytań dotyczy ewentualnych sojuszów tworzonych przed rozpoczęciem wojny. Znalazło się ono w centrum debaty toczonej podczas wojny Francji z Hiszpanią (1635 r.), u boku luterańskiej Szwecji, która niszczyła katolickie prowincje Niemiec. Często spotykanym argumentem (np. u Suareza) jest twierdzenie, że można korzystać z pomocy niewiernych, skoro wykorzystuje się nawet dzikie zwierzęta. Gdy nie grozi to wywołaniem skandalu, gdy nie ma obawy przed dywersją lub perfidią, można w słusznej wojnie oprzeć się na innowiercach, by zwalczać chrześcijan, którzy dopuścili się karygodnej niegodziwości.

Kwestią długo dyskutowaną była też możliwość uczestnictwa duchownych w walkach z bronią w ręku. Św. Tomasz z Akwinu uważał prowadzenie wojen za akt nie do pogodzenia z funkcjami sprawowanymi przez biskupów i księży. Walka odwraca ich bowiem od kontemplacji, głoszenia Słowa Bożego i modlitwy. Niemniej kler może skłonić księcia, by rozpoczął wojnę w obronie Kościoła, a nawet mianować dowódcę, by kierował walkami na miejscu w jego imieniu. Nie musi też być wyłączony z armii, gdyż może spowiadać, głosić Słowo Boże i rozgrzeszać żołnierzy.

Mogą w ogólnych słowach zachęcać do walki i do zwycięstwa (jeśli chodzi o zwalczanie wrogów Kościoła), mówiąc: Nie szczędź sił, nie poddawaj się, walcz dzielnie za wiarę. Ale niech nie mówią w żadnym razie: zabijaj, masakruj.

W wyjątkowych sytuacjach mogą też sami walczyć, bez potrzeby uzyskania dyspensy od papieża, tj. gdy muszą bronić własnego życia, ojczyzny i pomóc w szczególnie ważnym zwycięstwie oraz by bronić życia niewinnych.

Nie brakowało duchownych, którzy dodawali otuchy żołnierzom, np. franciszkanin Jan Kapistran podczas pierwszego oblężenia Wiednia przez Turków w 1529 r. i karmelita Dominik od Jezusa i Maryi, który w dużej mierze przyczynił się do zwycięstwa na Białej Górze u wrót Pragi w 1620 r.

Gdy sprawiedliwa wojna już się rozpoczęła, to bez względu na to, czy walczy się w niej otwarcie, czy też używa podstępów,

pozostaje sprawiedliwą. Nie powinno się jednak mówić rzeczy nieprawdziwych i należy dotrzymywać obietnic. Niemniej niektóre wybiegi są dopuszczalne, jak np. nieodkrywanie swej taktyki, by przeciwnik mylnie oceniał zamiary i plany, czy też ukrywanie prawdziwych zamiarów. Powoływano się przy tym na przykłady biblijne: podstęp Jozuego wobec mieszkańców Ain, czy też posłużenie się przez Judytę wybiegiem wobec Holofernesa. Panowała natomiast zgodność co do dotrzymania przysięgi, zasad na polu walki czy też traktatów pomiędzy książętami.

Wszyscy kazuiści kładą nacisk na zakaz masakrowania „niewinnych”, czyli bezbronnych i tych, którzy nie ponoszą winy za wyrządzone krzywdy. Dopóki nie została im udowodniona wina, należy domniemywać ich niewinności. Istnieje wyraźne rozróżnienie między bojownikami a resztą. Powinni być oszczędzeni: kobiety i dzieci, zakonnicy, bracia konwersi i księża, ambasadorzy i wysłannicy, cudzoziemcy i kupcy. Inni dodają, iż chronić należy ponadto: tych spośród ludności, którzy nie są wrogo nastawieni; tych, którzy się poddadzą; a także zakładników. Podkreślano również, że podjęcie środków niezbędnych do zwycięstwa powoduje często śmierć wielu niewinnych osób (np. spalenie miast lub zniszczenie fortu), lecz temu, kto prowadzi wojnę, przysługuje prawo do stosowania tych środków. Celem bowiem takich działań nie jest śmierć niewinnych, a dochodzi do niej przez przypadek.

Często przedmiotem rozważań była również kwestia łupów. Twierdzono, że po zwycięstwie można zadać nieprzyjacielowi straty odpowiadające sprawiedliwej zemście, satysfakcji proporcjonalnej do doznanych krzywd. Podział łupów powinien być dokonany według zasad właściwych poszczególnym krajom. Dowódca może jednak, nawet w sprawiedliwej wojnie, zakazać brania łupów, aby nie zmniejszać zdolności żołnierzy do zwycięstwa. Można sobie zrekompensować krzywdy doznane przy konflikcie lub w czasie jego trwania, oraz wydatki wojenne, jednak nie należy przekraczać granic słusznej rekompensaty. Zastanawiano się nad możliwością zmiany władcy, wycofania się z terenów zajętych przez zwycięzców (gdy inwazja objęła cały obszar kraju) oraz ode-

brania przeciwnikowi pewnych dóbr, np. miasta lub forticy. Konfiskata dóbr osób niewinnych była dopuszczana, gdy nie można było uzyskać satysfakcji po skonfiskowaniu dóbr osób winnych.

Ponieważ głównym celem wojny powinien być pokój, to aby go zagwarantować, należy podjąć pewne środki, np. zburzyć twierdze, zbudować je, oddać w obce władanie. Nade wszystko przypominało o umiarkowanym korzystaniu ze zwycięstwa. Jak pisał Vittoria:

Jeśli wybuchła wojna dla słusznej sprawy, należy ją prowadzić nie po to, aby zniszczyć naród, z którym się walczy, ale wyłącznie w ramach posiadanych praw i w celu obrony ojczyzny, tak by wojna zakończyła się pokojem i przywróceniem bezpieczeństwa. (...) Po zwycięstwie i zakończeniu wojny trzeba korzystać ze zwycięstwa z umiarem i po chrześcijańsku<sup>18</sup>.

Współcześnie istotne dla kazuistyki twierdzenia powtórzył, w skrócie, *Katechizm Kościoła katolickiego*, w którym czytamy:

Należy szanować i traktować humanitarnie ludność cywilną, rannych żołnierzy i jeńców. Działania w sposób zamierzony sprzeczne z prawem narodów i jego powszechnymi zasadami, podobnie jak nakazujące je zarządzenia, są zbrodniami. Nie wystarczy ślepe posłuszeństwo, by usprawiedliwić tych, którzy się im podporządkowują. Zagłada ludu, narodu czy mniejszości etnicznej powinna być potępiona jako grzech śmiertelny. Istnieje moralny obowiązek stawiania oporu rozkazom, które nakazują ludobójstwo (KKK, 2313).

## Współcześnie o wojnie

Nauka społeczna Kościoła podkreśla, że wojna nie jest tylko zagadnieniem czy problemem społecznym, lecz jest także faktem etycznym i podlega takiej ocenie. Chociaż sama w sobie nie jest uznawana za dobro lub wartość, w niektórych jednak przypadkach może być traktowana jako sposób obrony wartości<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> O. Chaline, *Szabla i rozgrzeszenie: kazuistyka wojny*, przeł. M. Tryc-Ostrowska, „Communio” 1996, nr 4 (94), s. 36; por. s. 27–40.

<sup>19</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka pokoju i wojny w nauce społecznej Kościoła*, „Communio” 1996, nr 4 (94), s. 88–103.

Realistyczna ocena kondycji współczesnych społeczeństw nie pozwala na zupełne potępienie wszelkiego rodzaju wojny jako takiej. Takie potępienie mogłoby być równoznaczne z ułatwieniem bezkarnego działania cynicznej, nieodpowiedzialnej agresji w stosunkach międzynarodowych. Dopóki więc nie dojdzie do powstania jakiejś władzy międzynarodowej, zdolnej do rozstrzygnięcia sporów i wymuszania swych decyzji, dotąd nie można odmawiać rządów prawa do wojny, z przypomnieniem, by wpierywyczerpały wszystkie możliwe środki pokojowych rokowań<sup>20</sup>.

Jednym ze sposobów kształtowania etycznej postawy wobec wojny jest podejmowanie, przez społeczność międzynarodową, a także Kościół, oceny bieżących działań wojennych. Przykładem takich działań może być, w okresie po II wojnie światowej, potępienie przez ONZ faszyzmu, jako ideologii i systemu rządów w swej istocie antyludzkiego. Znalazło to swój wyraz w antyfaszystowskim charakterze Karty Narodów Zjednoczonych z 25 VI 1945 roku oraz w tzw. „prawie norymberskim”, które stworzono przez statut i wyrok Międzynarodowego Trybunału Wojskowego<sup>21</sup>.

Jan Paweł II w przemówieniu, wygłoszonym z okazji 40-lecia bitwy pod Monte Cassino, w Rzymie (17 V 1984 r.), stwierdził, iż system hitlerowski jest

systemem, który nie bacząc na tradycje, nie licząc się z Ewangelią narzucił się jednym jako program z bezwzględną przemocą, a z kolei zmusił innych do stawiania słusznego, zbrojnego oporu. W zmaganiach tych samów system poniósł ostateczną klęskę (nr 3).

Papież mówił też o zastąpieniu miłości ewangelicznej

mitem panowania, podporządkowania sobie przemocą innych, mitem opartym na nienawiści do człowieka (nr 8).

Ciągle istnieje obawa o odrodzenie się faszyzmu i nazizmu. We wrześniu 1969 r. podkomitet Komisji Praw Człowieka ds. Dyskryminacji Rasowej, stwierdził:

---

<sup>20</sup> S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 782 n.

<sup>21</sup> E. Osmańczyk, *Encyklopedia ONZ*, Warszawa 1986, s. 161.

Nazizm odżywający zarówno na terenach byłej Trzeciej Rzeszy, jak i w każdym innym punkcie świata stanowi ciągle jeszcze poważne zagrożenie dla ludzkości - ruch ten używając metod brutalnej siły, rasowej dyskryminacji i nietolerancji nadal popełnia poważne przestępstwa przeciw ludzkości (...).

Brazylijski biskup Olindy i Recife, don Herder Camara, 5 X 1976 r. nazwał neonazizmem prawicowe dyktatury wojskowe w Ameryce Południowej:

(...) na kontynencie południowoamerykańskim pojawił się neonazizm (...) są to dyktatury wojskowe, uważające, że dla zapewnienia bezpieczeństwa państwu wszystko wolno, nawet łamać prawo i stosować tortury<sup>22</sup>.

Kościół, dokonując refleksji etycznej nad wojną, spełnia wobec świata postugę „krytyczną” i „utopijną” zarazem. Krytyczna funkcja polega na rzeczywistej obecności w świecie oraz uświadomieniu chrześcijanom konkretnej treści wezwania Bożego odnośnie do społeczno-politycznych wydarzeń. Głoszone przez Kościół orędzie odnosi się wprost do struktur grzechu, wskazuje na główne „żyły grzechu”, także i te, które stają się źródłem wojen i konfliktów zbrojnych. „Modelem” świata, proponowanym i propagowanym w orędziu Ewangelii jest nie to, co według ludzkich możliwości byłoby rzeczywiście osiągalne, lecz chrześcijańska „utopia”, która urzeczywistnia to, co zupełnie nowe, godne człowieka i jego roli, do jakiej jest wezwany przez Boga. Z pozycji tej „utopii” Kościół jest aktywnym krytykiem każdej ziemskiej społeczności, wzywając ją do wyższych i ambitniejszych celów, niżli czynią to politycy i społecznicy. W dziedzinie pokoju jest to wezwanie do budowania cywilizacji bez wojen, pomimo świadomości, że kondycja ludzka jest słaba, a wojna ciągle występuje w świecie i znajduje się wciąż nowe argumenty usprawiedliwiające ten fakt<sup>23</sup>.

Właściwa ocena wojny wymaga nieustannego poszukiwania nowych jej elementów i komponentów, które ją budują. Jest to potrzebne zwłaszcza do kształtowania opinii publicznej, która

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 338-339.

<sup>23</sup> Por. H. Rawalski, *Pokój i moralność*, „Chrześcijaнин w Świecie” 1980, nr 90, s. 64-82.

powinna się charakteryzować obiektywnością, a o którą bardzo trudno w stosunkach międzynarodowych. By zagwarantować obiektywność opinii publicznej w tym względzie, niezbędne jest udostępnienie społeczeństwu szerokiej wiedzy na temat stosunków międzynarodowych, opartej na powszechnie uznanych przesłankach moralnych i ograniczeniu wpływu ideologii na treść i sposób wychowywania do pokoju<sup>24</sup>.

By opinia publiczna mogła odegrać pozytywną rolę, należy uświadamiać ludziom odpowiedzialność moralną za kształt świata i za losy rodzaju ludzkiego. Jak stwierdził papież Paweł VI w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1974*:

jeżeli opinia staje się współczynnikiem określającym los ludów, to los pokoju zależy także od każdego z nas<sup>25</sup>.

Obiektywne widzenie współczesnego świata wiąże się również z dostrzeżeniem warunków, które pojawiły się stosunkowo niedawno wraz z rozwojem najnowszych technologii i techniki, a stanowią o niemożliwości prowadzenia wojny w rozumieniu tradycyjnym. Zalicza się do nich m.in.:

- pojawienie się broni nuklearnej – uświadomiła ona wszystkim, że w konflikcie atomowym nie ma zwycięzców i zwyciężonych, a przegrywa zawsze cała ziemia; skażenie i konsekwencje ekologiczne takiej wojny dotyczą wszystkich, łącznie z przyszłymi pokoleniami;
- brak wyraźnego frontu oddzielającego dwie walczące strony – wielonarodowy kapitalizm sprawia, że przedstawiciele walczących stron są nieidentyfikowalni, np. miliony zwolenników Iraku zamieszkuje w krajach koalicji antyirackiej, wojska Saddama Husajna zostały uzbrojone przez przemysł zachodni; każdy ma podczas wojny wroga na własnym zapleczu, co

---

<sup>24</sup> Por. J. Gilas, *Wstęp do nauki stosunków międzynarodowych*, Toruń 1975, s. 86 n.

<sup>25</sup> Paweł VI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1974*, „Chrześcijanin w Świecie” 1974, nr 2 (28), s. 89. Por. Z. Resich, *Przedmowa*, [w:] W. Morawiecki, *Narody Zjednoczone. Zamierzenia i rzeczywistość*, Warszawa 1970, s. 11 n.

komplikuje działania i jest źródłem ataków parawojennych (np. terroryzmu);

- niekontrolowalny przepływ informacji – neutralizuje on wszelkie działania oparte na logice zaskoczenia, oddaje głos przeciwnikowi, uniemożliwiając paraliż wrogiej propagandy, demoralizuje obywateli obu państw względem własnych rządów (potrafi zachwiać wiarą obywateli, a nawet uwrażliwia na śmierć wroga);
- rozproszenie władzy – nie jest ona monolityczna, ale rozdrobniona i polega na skupianiu się i rozpadaniu różnych konsensusów, np. element ekonomiczny przeplata się z interesem państwa i logiką władzy (przemysł konsumpcji państwowej – jak zbrojenia – potrzebuje napięcia, a konsumpcja indywidualna potrzebuje stabilizacji);
- wojna stała się podobna do inteligentnego systemu „równoległego” – każdy element sieci jest zdolny podejmować decyzje, stosownie do rozkładu obciążeń, których operator nie jest w stanie przewidzieć; dawne wojny były podobne do systemu „szeregowego” – wyciągał wnioski z określonych danych informacyjnych, a każda kolejna decyzja była zależna od poprzedniej (np. jeśli wróg przesunął wojska na wschód, wojska broniące się szły na południe, by odciąć mu drogę); system „równoległy” wymaga odpowiednio większego czasu dla operatora, wolności od drugiego operatora sprzecznie obciążającego elementy systemu połączeń. W systemie władzy rozproszonej każda komórka reaguje stosownie do własnych interesów nie będących interesami operatora i nie mających nic wspólnego z samonapędzającą się dynamiką sieci. Gdy wojna jest systemem takich połączeń, to przestaje być zjawiskiem, w którym kalkulacja i zamiary uczestników jeszcze się liczą. Staje się grą samoniszczącą<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> U. Eco, *Pięć pism moralnych*, przekł. I. Kania, Kraków 1999, s. 14–22.

Wobec nowych elementów rzeczywistości społecznej Kościół unika terminu „wojna sprawiedliwa”, używając coraz częściej terminu „prawo do obrony”. Tak więc w *Katechizmie* wymienione zostały cztery warunki „uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej”, do których zalicza się też warunki wypracowane w teorii „wojny sprawiedliwej”:

- jeśli szkoda wyrządzona przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna;
- jeśli wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne;
- jeśli były uzasadnione warunki powodzenia;
- jeśli użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tych warunków należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia (KKK, nr 2307-2317).

Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* 1 stycznia 2000 roku nakreślił nowe warunki wojny, w których pojawił się termin „ingerencja humanitarna”. Kiedy powstaje niebezpieczeństwo, że ludność cywilna padnie ofiarą niesprawiedliwego napastnika oraz kiedy spełzną na niczym próby działania politycznego i obrony bez użycia przemocy, uprawnione jest, a nawet konieczne, podjęcie konkretnych kroków w celu rozbrojenia agresora. Takie działania jednak:

- powinny być ograniczone w czasie;
- powinny mieć ściśle określone cele;
- należy prowadzić je z pełnym poszanowaniem prawa międzynarodowego;
- pod nadzorem uznanego organu władzy o charakterze ponadnarodowym;
- w żadnym wypadku nie wolno kierować się wyłącznie logiką militarną<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Por. P. Piótek, *Kościół wobec wojny*, „Gość Niedzielny” 2002, nr 15, s. 12.

Ocena moralna wojny ma charakter wychowawczy. Wspomaga wysiłki ludzi dobrej woli w budowaniu świata pokoju. Składa się na nie szereg starań i działań, których celem jest obrona dóbr duchowych i materialnych człowieka, w oparciu o sprawiedliwość społeczną i wzajemny szacunek wszystkich. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraża te zależności w prostych słowach:

Poszanowanie i rozwój życia ludzkiego domagają się pokoju. Pokój nie polega na braku wojny i nie ogranicza się do zapewnienia równowagi sił. Nie da się osiągnąć pokoju na ziemi bez obrony dóbr osoby ludzkiej, swobodnej wymiany myśli między ludźmi, poszanowania godności osób i narodów, wytrwałego dążenia do braterstwa. Jest on „spokojem porządku” (św. Augustyn, *De civitate Dei*, 19, 13). Jest dziełem sprawiedliwości (por. Iz 32, 17) i owocem miłości (por. GS, 78) (KKK, 2304).

## **Development of Moral Assessment of War Summary**

Moral assessment of war has educational quality. It assists the people of good will in their effort to build a peaceful world. It includes efforts and acts, whose aim is to defend man's spiritual and material well-being on the basis of social justice and mutual respect of all people. The Catechism of the Catholic Church expresses these relationships in simple words:

*Respect for and development of human life requires peace. Peace is not merely the absence of war, and it is not limited to maintaining a balance of powers between adversaries. Peace cannot be attained on earth without safeguarding the goods of persons, free communication among men, respect for the dignity of persons and peoples, and the assiduous practice of fraternity. Peace is "the tranquillity of order." Peace is the work of justice and the effect of charity.*