

CHRZEŚCIJAŃSKA IDEA POKOJU A WSPÓŁCZESNY POKÓJ MIĘDZYNARODOWY

Chrześcijanin żyje w świecie rządzonym prawem siły: wojna i niewola należą do jego codziennych doświadczeń. W sobie samym jednak nosi on prawo nowego porządku zapoczątkowanego wraz ze zbawczą śmiercią Chrystusa; słowem rozpoznawczym tego porządku jest POKÓJ: „Oto ja was posyłam jak owce między wilki” (Mt 10, 16). „Nie stawiajcie oporu złemu... Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5, 39. 44). „To wam powiedziałem, abyście pokój we mnie mieli. Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16, 33).

Jak mają się do siebie: doświadczenie świata i porządek miłości, w dziejach chrześcijańskich ludów Europy? Jaka relacja zachodzi pomiędzy chrześcijańską ideą pokoju a pokojem międzynarodowym i współczesnymi ruchami na rzecz pokoju? Oto pytania niezwykle aktualne, na które postaramy się dać odpowiedź. Wokół propozycji choćby niewielkich działań pokojowych rozpalają się bowiem obecnie ostre kontrowersje na temat historycznej roli chrześcijaństwa, a różnorodne humanizmy ateistyczne naszych czasów roszczą sobie pretensje do przetransportowania idei pokoju, którą chrześcijaństwo tylko głosi, a nigdy jej w pełni nie zrealizowało, w kategorii czysto polityczne. Istnieje więc wystarczający powód, aby zapytać o związek myśli z rzeczywistością pokoju lub nawet podjąć rozważania, które pozwolą nam wyrobić sobie opinię na ten temat.

I. Nowotestamentalne orędzie pokoju wydaje się w swoim najbardziej radykalnym i bezkompromisowym przekazie tak dalece poruszać się ponad złożoną rzeczywistością państwa i społeczeństwa, że nie pojawia się nawet u chrześcijan pierwszych wieków problem usytuowania go w konkretnej sytuacji politycznej. Znajdując się w stanie mniejszości i diaspory oraz żyjąc w oczekiwaniu na bliski koniec świata, młody Kościół starał się jedynie antycypować w swej wewnętrznej organizacji obraz przyszłej społeczności sprawiedliwości i pokoju; wszystko inne, łącznie z polityką, pozostawiano prawu „tamtych” czasów. Odnosi się to także do św. Augustyna, który w 19 Księdze *De Civitate Dei* naszkicował jako pierwszy chrześcijańską ideę pokoju we wspaniałej wizji

obejmującej cały porządek doczesny: chociaż żył w czasach wzrastającego, po Konstantynie, powiązania Kościoła ze społeczeństwem, uważał jednak pokój ziemski za odrębny od eschatologicznego. Od *pax Romana*, którą nadworni teologowie i poeci Konstantyna utożsamiali niesłusznie z pokojem chrześcijańskim, nie prowadziła — jego zdaniem — żadna droga do *pax aeterna* — tego najwyższego dobra obywateli *Państwa Bożego*. Państwo ziemskie posiadało dla niego tylko *nonnulla pax* — odrobinę pokoju. Chrześcijanie byli oddzieleni od świata; i gdy niektórzy cesarze stali się chrześcijanami, nie oznaczało to jeszcze, że świat stał się chrześcijański. Prawdziwy pokój jako *transquillitas ordinis* — spokój wynikający z porządku, pozostawał z konieczności ograniczony do niewielkich wspólnot tych, którzy wyrzekłszy się praw tego świata realizowali wzorczo nowy ład dobrowolnego oddania się innym i miłości bliźniego.

Sytuacja zmieniła się z chwilą, gdy zaczęła się tworzyć społeczność chrześcijańska, która przeniknęła i ogarnęła całą społeczność światową. W chrześcijańskiej wspólnocie średniowiecznej miejsce dawnej diaspory (w świecie) zajęła religijno-polityczna jedność kultury. I dlatego istotne wskazania Nowego Testamentu nie mogły już — jak się to działo w pogańskiej starożytności — pozostać zamknięte w odosobnionej intymności małych wspólnot: wewnątrzność stała się teraz zewnętrzną, a chrześcijańskie postulaty domagały się urzeczywistnienia w całym życiu społecznym. Treść wielkich batalii oraz całej rewolucji Średniowiecza, od sporów o inwestyturę po koncyliaryzm i reformację, jest w istocie ta sama: chodzi o chrześcijański ład tego świata, o dostosowanie orędzia chrześcijańskiego do *aktualnej* rzeczywistości społeczno-politycznej. Również kwestia pokoju musiała być ujęta w zupełnie nowym i zgoła odmiennym znaczeniu, aniżeli miało to miejsce w kształtowanym i podtrzymywanym przez *pax Romana* świecie starożytnym: wzorem nowego ładu nie mogła być nadal przemożna władza silniejszego, ale działające oddolnie pokojowe nastawienie małych wspólnot, które w miarę przyswajania sobie orędzia chrześcijańskiego homogenizowały się także politycznie i zaczynały się odcinać od niechrześcijańskiego świata zewnętrznego, tj. od pogaństwa.

Doprowadziłoby nas za daleko uważne śledzenie tego procesu homogenizacji, który stoi u początków tworzenia się państw europejskich, a zwłaszcza jego kolejnych etapów: od wspólnot modlitewnych wczesnośredniowiecznych klasztorów (które miały nie tylko religijne, ale także polityczne i strategiczne znaczenie), poprzez „ciche, integrujące działanie” (Tellenbach) wspólnej modli-

twy i liturgii aż po instytucje socjalne i wyrastające z wypraw krzyżowych rycerstwo czy też średniowieczne cesarstwo europejskie, nacechowane bezpośrednim odniesieniem do Boga i wzajemną równorzędnością. W procesie tym należy jednak uwypuklić jako wzorcowe trzy sprawy: ruch pokoju Bożego od XVI w., myśl o pokojowym porządku państw chrześcijańskich, opartym na sądzie polubownym, oraz powstanie prawa narodów, obejmującego te właśnie państwa.

Wywodząc się z południowej Francji, duch pokoju Bożego objął już na przełomie X i XI w. całą Europę chrześcijańską. Kierował się natomiast przeciwko istotnemu elementowi strukturalnemu ładu średniowiecznego: waśni i wyzwaniu oraz działał wprost rewolucyjnie. Wykonywaniu „słusznej przemocy” przez autogenny posiadaczy władzy, zwłaszcza przez szlachtę, Kościół nałożył czasowo-przestrzenne granice: pewne osoby (duchowni, kupcy, ziemianie), miejsca i rzeczy (kościóły, cmentarze, sprzęt rolniczy) znalazły się pod ochroną *Pax Dei*. Ponadto w określone dni i okresy obowiązywał zakaz sporów i używania przemocy — w ramach *Treuga Dei*, zawieszenia broni. Składano nawet przysięgę zachowania pokoju Bożego, a jego naruszenie pociągało za sobą kary kościelne i świeckie (H. Conrad). Na ruchu pokoju Bożego opierał się też formalnie i treściowo wywodzący się od władzy świeckiej ruch pokojowy, który osłabił władzę samodzielnych władców w Europie, a wyzwanie zastąpił sądem i policją, dając przy tym państwu monopol na wykonywanie „słusznej przemocy”, co chroniło ostatecznie pokój wewnątrzpaństwowy — rzecz obecnie dla nas w pełni zrozumiała. We współczesnym państwie pokój chroni polityczna jedność oraz właściwa organizacja społeczna; pokój urzeczywistnia się w czasowo-przestrzennych jednostkach (kwantach), które rozprzestrzeniają się następnie na całe państwo, obejmując ostatecznie wszystkich poddanych. Wieczny pokój kraju jest pierwszą, realno-polityczną formą pokoju wiecznego, a wycofanie wojny z prawa prywatnego i państwowego staje się wydarzeniem, które zapoczątkował wzorowo *Pax Dei* i *Treuga Dei*.

Drugim przykładem są rozwijające się, zwłaszcza w późnym Średniowieczu, plany długotrwałego zabezpieczenia wśród narodów Europy ładu pokojowego poprzez sądy polubowne. Choć granice między prawem narodowym i państwowym były wówczas płynne, można tu mówić o pierwszym wkroczeniu ruchu pokojowego na płaszczyznę międzypaństwową. Z pewnością, większość pozostaje jeszcze w ramach teorii politycznej: plany Dubois, Podiebrada, Erazma, a następnie ich nowożytnych następców: Crucé

i Sully aż po Abbé Pierre, zyskały dopiero w XIX i XX w., wraz ze świętym przymierzem, konferencjami w Hadze i Ligą Narodów koloryt realno-polityczny. Niemniej, mają one nieocenione znaczenie dla współczesnej wspólnoty państw i rozwijanej przez nią metody zabezpieczenia pokoju, albowiem to właśnie w nich uwidoczniła się po raz pierwszy możliwość poszerzenia wewnątrzpaństwowej przestrzeni pokojowej na obszar międzynarodowy. Cechą charakterystyczną jest ponadto to, że dawniejsi spośród tych autorów wypowiadali się przeciwko cesarskiej monarchii uniwersalnej i byli związani z nadchodzącą Europą pluralistyczną i narodowo-państwową. Nadaje to ich wypowiedziom szczególny ciężar gatunkowy. Stajemy bowiem tutaj wobec europejskiej wspólnoty państw nowych stuleci, w świecie równowagi i ostrożnych kalkulacji, egoizmu narodowego, mierzonego racjami państwa — a więc w świecie, którego nie da się tak po prostu przeciwstawić domniemanej jedności średniowiecznej, jako że odczuł on o wiele mocniej i dotkliwiej problem pokoju ponadnarodowego, aniżeli samo Średniowiecze.

Ostatnim wreszcie i najważniejszym wkładem chrześcijańskiej refleksji i polityki pokojowej dla powstania współczesnego pokoju państw jest klasyczne prawo narodów. Zawdzięcza ono główne swe ujęcia tradycji chrześcijańskiej: myśli *res publica christiana*, o równorzędności monarchów i państw jako podstawie suwerenności i równowartości państw, a także o międzynarodowym sądownictwie rozjemczym i związku narodów chrześcijańskich. A tradycja ta rozwija się od XVI do XVIII w. w ruchu stopniowej sekularyzacji, w kierunku „międzynarodowego prawa cywilizowanych państw” Jako prawo międzypaństwowe, współczesne prawo narodów jest wolne od utopijnego wychylania się w niepewną przyszłość jedności ludów i pokoju wiecznego, stanowiąc realny postęp, na który spoglądamy obecnie z pewnym poczuciem nostalgii: ścisłe ograniczenie wojny do wojny między państwami, a jej dowództwa do grupy kombatantów, ochrona jeńców wojennych, a wreszcie o niemałym znaczeniu prawne sformalizowanie wojny przez jej wypowiedzenie oraz formalne zawarcie pokoju. Im bardziej wojna przybiera charakter wojny międzypaństwowej, tym bardziej można też zapewnić w łonie jednostek narodowych prywatny pokój obywateli wraz z zagwarantowaniem im bezpieczeństwa w zakresie ciała i życia oraz własności prywatnej. „Obywatel nie powinien nawet tego zauważyć, że król wkracza do walki” — te słowa Fryderyka Wielkiego oddają chyba najlepiej dążenie do oddzielenia wojny państwowej od pokoju prywatnego, co idzie w parze z rozwojem europejskiej wspólnoty państw w czasach nowożytnych i jej prawa międzynarodowego.

Gdyby chciało się to podsumować, można by stwierdzić, że chrześcijańskim ludom Europy udało się w okresie od XI do XVIII w., w całym łańcuchu podejmowanych wciąż na nowo wysiłków, wykluczyć wojnę jako środek polityczny z obszaru życia prywatnego oraz wewnątrzpaństwowego. To zaś konsekwentne uśmierzenie wewnątrzpaństwowe stanowi ważne i unikalne osiągnięcie państw obszaru chrześcijańsko-europejskiego. Nie udało się natomiast wyeliminować wojny z życia międzynarodowego; dążono jednak tutaj przynajmniej do ograniczenia wojny do wojny między państwową oraz do większej humanizacji jej przywódców — abstrahując od przemocy, jaką stosowano tak dawniej, jak i potem, w stosunku do pozaeuropejskiego, niechrześcijańskiego świata. Albowiem *beyond the line* obowiązują prawa przemocy, pomimo wszelkich dążeń do etyki kolonizacyjnej, aż po czasy imperializmu; po drugiej stronie równika Europejczyk staje się, według słów Raynala, oswojonym tygrysem, który powraca do lasu. Tak więc chrześcijańska idea pokoju dochodzi do głosu i politycznej realizacji we wspólnocie europejskiej (byłoby czymś ahistorycznym odmówienie jej faktycznego działania), ale tylko w granicach europejskiego prawa narodów i etyki wewnątrzchrześcijańskiej. Do wyeliminowania wojny między państwami brakowało i brakuje nadal istotnego założenia: skutecznych sankcji wobec tych, co naruszają pokój. Stąd też nic dziwnego, że krytycy europejskiej wspólnoty państwowej już od XVIII w. wskazują wciąż na nowo na ten punkt, zaznaczając przy tym niezgodność teorii z praktyką. Jako pierwszy zauważył to Kant, gdy po r. 1790 zaczął snuć myśli na temat rzeczywistych politycznych możliwości „wiecznego pokoju” Wraz z nim wychodzimy z kręgu chrześcijańskiej idei pokoju w ścisłym tego słowa znaczeniu w o wiele szerszy obszar współczesnego internacjonalizmu i pacyfizmu, w dziedzinę zdecydowanej, idącej na całego polityki pokojowej, która nie zmierza już do ograniczenia czy humanizacji wojny, ale do całkowitego jej wyeliminowania.

II. Już w *Gemeinspruch* (1793) Kant wypowiedział się ostrożnie o trwałym pokoju zbudowanym na gruncie „powszechnego państwa narodów”; „Ludzka natura nie wydaje się nigdzie mniej życzliwa, jak we wzajemnym odniesieniu narodów do siebie. Żadne państwo nie jest zabezpieczone przed innym z racji swej suwerenności czy stanu posiadania. Chęć wzajemnego ujarzmienia, albo zamknięcia się we własnych interesach, ujawnia się w każdym czasie; nie powinno więc nigdy ustawać zbrojenie się dla własnej obrony, które narusza często pokój i szkodzi wewnętrznemu dobrobytowi bardziej niż wojna. I dlatego nie ma innego środka,

jak jawne, poparte siłą prawo, któremu winno się podporządkować każde państwo, uznane prawo narodów — analogiczne do obywatelskiego lub państwowego prawa każdego człowieka. Albowiem trwałe, powszechne pokój, osiągany przez tzw. zbalansowanie sił w Europie, podobny jest do domu Swifta, który został tak skonstruowany według wszelkich praw równowagi przez pewnego budowniczego, że skoro tylko usiadł na nim wróbel, natychmiast się zawalił: czyste urojenie. Ale — ktoś powie — państwa się nie poddadzą takim wymuszonym prawom; sama zaś propozycja powszechnego państwa narodów, pod którego władzą wszystkie poszczególne państwa zechcą dobrowolnie pozostawać, stosując się posłusznie do jego prawa, może w teorii (...) jakiegoś Rousseau pobrzmiwać jeszcze tak sztucznie, że nie nadaje się wcale do praktyki; wyśmieją ją także wielcy mężowie stanu, a zwłaszcza przywódcy państwowi jako pedantyczno-dziecinną, wyniesioną ze szkoły ideę. Ja natomiast, ze swej strony, ufam teorii wywodzącej się z zasady prawnej, która ukazuje, jak powinny wyglądać relacje między ludźmi i państwami, oraz zaleca bożyszczom ziemskim takie postępowanie w sporach, które by przyczyniało się do budowania powszechnego państwa narodów, uznając je tym samym — *in praxi* — za możliwe do zrealizowania; równocześnie jednak — *in subsidium* — pokładam ufność w naturze rzeczy, która nakłania do tego, do czego nie ma się chęci — *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Przy tym ostatnim uwzględnia się także naturę ludzką, która — skoro żywe jest w niej zawsze poczucie prawa i obowiązku — sprawia, że nie mogą być pogrążony lub chcieć pogrążyć się tak bardzo w zło, by po wielu nieudanych nawet próbach nie zwyciężył wreszcie rozum moralno-praktyczny i ukazał ją jako życzliwą. Tak więc również przy kosmopolitycznym ujęciu pozostaje się przy zasadzie: co na podstawie rozumu odnosi się do teorii, to dotyczy również praktyki”

Jak Kant dochodzi do takiej wizji praktyki państwowej, uzasadnionej teorią pokoju opartego na utworzeniu „państwa narodów”? Jego punktem wyjścia jest współczesne prawo narodów. Sprowadzało się ono, od czasów Grocjusza, coraz to bardziej do zwykłego prawa międzypaństwowego — przy stałym ubytku elementów ponadpozytywnego *ius commune gentium*. Istniała natomiast oświeceniowa teoria prawa — podtrzymywana w Niemczech przez Thomasiusa i Wolffa, utożsamiająca prawo ze stawianiem wymagań i rzucająca tym samym wiele światła na istotną problematykę prawa narodów; prawu międzypaństwowemu brakowało bowiem tego stawiania wymagań i zdane ono było wyłącznie na dobrą wolę oraz na obopólne umowy partnerów. Skoro jednak ludzkiego dążenia do pokoju nie da się na dłuższą metę

zniewolić, myślenie polityczne zaczęło coraz to bardziej się zwracać od niezadowolającej praktyki prawnej do bezwzględnie zobowiązującej zasady powinności: rydwan pokojowych utopii uniósł się w powietrze. Kant dążył do ponownego zbliżenia praktyki, która się stała (w jego mniemaniu) bezmyślną, do teorii (którą uważał za samo-powinnościową); jego nastawienie było przeciwne zarówno suwerenności państwa, uważanej za hamulec trwałych, międzynarodowych uzgodnień, jak też „czczej formalności” prawa państwowego, zredukowanego do czysto etycznych postulatów. Dlatego tworzenie bazy politycznej jest najważniejszym założeniem jego planu pokojowego, jak ukazał to w pracy *Zum ewigen Frieden* (1795).

„Możliwość prawa narodów warunkuje przede wszystkim to, że najpierw musiał istnieć stan prawny. Bez niego nie ma bowiem żadnego prawa publicznego, wszelkie zaś prawo, jakie istnieje jako takie — w stanie natury — jest czysto prywatne. Tymczasem widzieliśmy wyżej, że federacyjny system państw, mający na celu samo tylko oddalenie wojny, byłby jedynym prawnym stanem dającym się pogodzić z ich wolnością. Stąd zgodność polityki z moralnością jest możliwa tylko w federacyjnym związku, który jest jako taki konieczny i dany *a priori* według zasad prawa, cała zaś mądrość państwa ma prawną podstawę do tworzenia pierwszego o możliwie największych wymiarach, bez czego całe jego mędrkowanie staje się tylko głupotą i zamaskowaną niesprawiedliwością”

Kant nie miał żadnych złudzeń co do praktycznych wymiarów swego planu. Ukazuje to początek jego pisma, w którym mówi o holenderskiej gospodzie *Zum ewigen Frieden*, której szyld przedstawia cmentarz, co skłania go do postawienia pytania: „czy ten satyryczny napis ma na uwadze... ludzi w ogólności, czy może zwierzchników państwowych, którym nigdy nie dość wojny, czy też samych tylko filozofów, którzy mają taki słodki sen?” Ton sceptycyzmu, a nawet załamania i niezdecydowania (J. Pieper) jest tu przemożny: ilekroć Kant wypowie słowo, ujawnią się zaraz głosy mu przeciwne; w końcu zwycięża jednak, na sposób zrozpaczonego samoobudzenia, wiara w ukrytą, a nawet zaszypaną prawość człowieka:

„Przy całym zepsuciu ludzkiej natury, ujawniającym się bez osłonek w wolnych relacjach narodów — chociaż, jest ono starannie maskowane w mieszczkańsko-prawnych uwarunkowaniach poprzez naciski rządu — należy naprawdę dziwić się temu, że słowa «prawo» nie udało się wyeliminować pedantycznie z polityki wojennej, żadne zaś państwo nie odważyło się oficjalnie wyrazić

swój definitywny pogląd; i że są jeszcze Hugo Grocjusz, Pufendorf, Vattel i inni — sami nieszczęśni pocieszyciele — chociaż ich kodeks, ujęty filozoficznie lub dyplomatycznie, nie ma najmniejszej mocy prawnej; — albowiem państwa jako takie nie podlegają żadnemu wspólnotowemu przymusowi zewnętrznemu, który miałyby służyć, jako usprawiedliwienie wypowiedzenia wojny; a przecie brak jest jakiegokolwiek przykładu, by jakieś państwo dało się nakłonić świadectwu tych mężów uzbrojonych w tak ważne argumenty i zmienić swoje plany. Ten hołd, jaki każde państwo składa — choćby tylko w słowach — pojęciu prawa, świadczy zatem, że istnieje w człowieku pewna skłonność moralna — wielka, choć niekiedy chwilowo uspiona — przewyższająca jego złe skłonności — których nie może się on wyprzeć — i zdolna wreszcie zapanować, życząc tego samego innym; gdyż w przeciwnym razie pojęcie «prawa» nie znalazłoby się nawet na ustach państw, które chcą ze sobą walczyć, jako że byłoby zwykłym szyderstwem nim się posługiwać...”.

Tyle Kant. Nie przyświecał (jak u Voltaire'a) filozofowi z Królewca wytrawiony ze sceptycyzmu optymizm ówczesnej kodyfikacji praw narodów, ale pewny siebie, prostoduszny racjonalizm J. Benthama. Jego nośne przyszłościowo wskazania — rozbrownienie, jawna dyplomacja, kolektywna pewność, zrezygnowanie z kolonii, liberalizacja handlu — stały się programem nadchodzących czasów. Za nimi ukazuje się natomiast nowa moralność społeczna, różniąca się daleko od Kantowskiego myślenia powinnościowego, a odpowiadająca charakterystycznym wymaganiom zapowiadającej się ery przemysłowej: chodzi o unikanie tarć i upadku, o podnoszenie stopy życiowej dla możliwie wielu osób, o przewyższanie bólu i o optymistyczne spoglądanie na otchłanie ludzkiej natury.

III. Wywodzący się od Kanta i Benthama ruch zmierzający do wprowadzenia zakazu wojny i do ustanowienia prawa narodów, wyposażonego w sankcję przeciwko tym, którzy naruszają pokój, nie zrealizował się, jak wiadomo, w pełni w XIX w. Nawet konferencje w Hadze, o ile weźmie się pod uwagę ich owoce, a nie dalekosiężne zamiary, pozostawały raczej w ramach klasycznej linii ograczenia i humanizacji wojny; przyszłościowym zaś w nich było to, że stały się one pierwszym krokiem do przygotowania obowiązkowego sądownictwa rozjemczego. Wieczny pokój pozostaje, nawet w dość spokojnym w. XIX, utopią przyszłościową, pozbawioną realności. Postęp nauki i kształcenia — wbrew oczekiwaniom wielu oświeconych umysłów — na nic się tu nie zdał: nie doprowadził do tego, by „wypadła broń z rąk” narodów (V.

Hugo). Przeciwnie: technika dała o wiele większe możliwości masowego niszczenia i zagłady, przeobrażając wojnę w przedmiot doskonałego zaplanowania i pozwalając jej stać się dosłownie *nie-ludzką*. W obliczu stechnizowanych całkowicie wojen XX w., które przybierają coraz to bardziej charakter całościowych, zdehumanizowanych działań niszczycielskich, archaiczność dawnych wojen jawi się ponownie jako coś moralnego: rycerskość, walka człowieka z człowiekiem, osobowy pojedynek. Ostatecznie więc owoce antywojennych poczynań są bardzo nikłe. Wzniosły cel: zlikwidowanie wojny, pozostaje nadal marzeniem — także dla współczesnych ruchów pokojowych. Z hasłem: „Nigdy więcej wojny!” nie idzie bowiem w parze choćby jej złagodzenie, ale — wprost paradoksalne — jeszcze większe nasilenie poczynań wojсковych.

Max Waber przedstawił w r. 1919, mając na uwadze Traktat Wersalski, w monachijskim przemówieniu *Politik als Beruf*, absolutną etykę pokoju jako polityczne zagrożenie, przestrzegając równocześnie przed „babskim zajęciem” doszukiwania się winnych: „Polityk powie: jedynym skutecznym środkiem zdyskredytowania wojny na określony przeciąg czasu byłby *status quo* pokoju. Ale w takim razie narody zapytają: po co wojna? Doszłoby się *ad absurdum* — co obecnie nie jest możliwe. Albowiem zwycięzcom... opłaca się ona politycznie... Obecnie, gdy mija już czas zmęczenia, lekceważy się pokój, a nie wojnę: jest to następstwo etyki absolutnej”.

O tym, jak mało brano sobie do serca wskazania Webera, świadczy żądanie bezwzględnej kapitulacji podczas II wojny światowej — w 1943 r. A w Norymberdze, chociaż sam wyrok odpowiadał tak bardzo wołaniom sumienia świata, które zostało niesłuchanie naruszone w swym wnętrzu, problematyczne jest to, że zraniona dogłębnie i mszcząca się ludzkość (w postaci militarnych zwycięzców) nie występowała jako neutralny sąd światowy wobec uczestników wojny. Fakt, że ONZ, podobnie jak wcześniej Liga Narodów, nie potrafiły jasno określić pojęcia agresora, dowodzi, iż w stwierdzeniu Montgomery’ego zawiera się coś z prawdy: nie karano w Norymberdze samej wojny, lecz jedynie szkody wojenne. Wielką wymowę tej, dalekiej od cynizmu, wypowiedzi żołnierskiej ilustruje znakomicie bieg wydarzeń powojennych; a przede wszystkim zastraszający, choć przez współczesnych nie doceniany należycie fakt, że po II wojnie światowej było wystarczająco dużo wojen, choć niesłuchanie rzadko wypowiedziano je oficjalnie same zaś wojny wykazują tendencję przybierania postaci walk partyzanckich oraz działań policyjnych, wykraczających poza wszelkie granice humanitaryzmu oraz zasad prawa narodów.

IV. Nie powiodły się więc próby zaprowadzenia politycznego ładu wśród ludzi, zhumanizowania na dłuższą metę przebiegu wojny, a tym bardziej zupełnego jej wyeliminowania. Co więcej, dążenie do postawienia drugiego kroku przed pierwszym wywołało nowe, nieoczekiwane problemy. Zamiast wyeliminowania wojny zniknęło samo jej wypowiedzenie. To jasne, że wojny nie da się wyrugować jakimś jednym dekretem czy drogą dyplomatyczną: powraca ona wciąż na nowo, po mniej lub bardziej udanych próbach jej wyeliminowania, często w jeszcze groźniejszej postaci. Czy oznacza to, iż stanowi ona składową część polityki, a myśl o wiecznym pokoju pozostaje nadal jedynie marzeniem, niejednokrotnie nawet uroczym?

Cynizmem byłoby zwykle potwierdzenie tego pytania: nadzieja na stopniowe przewyciężenie stałych nawrotów do zwierzęcej żądzy agresji i dzikiego pędu zabijania, nadzieja na „drzemiące, moralne nastawienie człowieka” — jak nazywał je Kant, straciłaby tym samym grunt pod nogami. Ale także moralne czy ideologiczne „nie” byłoby zwykłym uproszczeniem, dopóki nie przebadana się przyczyn prowadzących do powrotu *bellum omnium contra omnes*. Antropologicznie rzecz biorąc, tkwią one z pewnością w zwierzęcej naturze człowieka, w tej jej części, jaką dzieli ze zwierzętami: pojęcie agresji jest tu typowe. Jednak przyczyny nie tkwią tylko tutaj. Wojny nie są wynikiem samej agresji jako takiej, nie są też atawistyczną pozostałością naszego rodowodu zwierzęcego — powstają również w moralnej sferze człowieka: jako reakcja na naruszenie prawa, jako odbudowywanie samego siebie przeciwko uciskowi, jako akt rozpaczony tych, którzy nie widzą żadnego innego sposobu przywrócenia naruszonej sprawiedliwości, jako *ultima ratio* nie tylko zewnętrznego, ale także moralnego ocalenia siebie. „Stracono wszystko poza honorem”; — dla kogo ta wypowiedź króla Francji na polu bitwy uwypukla jedynie próżność miłości własnej monarchy i nie jest przykładem historycznej ambiwalencji wojny, która może być nie tylko zuchwałym natarciem, ale i godną szacunku obroną, walką prawną lub przejawem przemocy, i w której jedno i drugie może się mieszać ze sobą jak jakiś poplątany kłębek nici — ten będzie się poruszał jedynie w sferze abstrakcyjnej refleksji moralnej, w jakimś policyjnym zawężeniu i zafałszowaniu polityki, wykluczającym ostatecznie całą rycerskość, i albo dojdzie do „wykańczania szkodników” w wymiarze światowym, albo też w trosce o pokój osiągniany za wszelką cenę zniszczy wszelkie prawo poszczególnych narodów czy grup społecznych. Wydarzenia aktualne dostarczają po temu wiele wymownych przykładów.

Traktaty pokojowe, zawierane w wiekach od XIV do XVIII aż po Pokój Wiedeński z 1815 r., podejmowano *in nomine sanctae et individuae Trinitatis*. Forma pojednania, do której się zobowiązywały walczące ze sobą strony, uwypuklała sprawy będące przedmiotem sporu. Nie udało się nam jednak zastąpić tej formy *czterema wolnościami* lub przyznaniem dobrobytu i bezpieczeństwa; nie jest to także dziełem przypadku, że się nie udało, albowiem wolność, dobrobyt czy bezpieczeństwo nie są na tej ziemi czymś nieograniczonym; należą one do tych spraw, o które — by posłużyć się słowami św. Augustyna — ludzie państwa ziemskiego walczą między sobą i w stałych zmaganiach ciągle je pomniejszają.

V. Co pozostaje chrześcijaninowi? Najpierw i w pierwszym rzędzie wyznanie, iż w sprawie pokoju nie jest on mądrzejszy od współczesnych mu niechrześcijan i że tak on, jak i oni, musi się troszczyć o rzetelną analizę społeczno-politycznych dążeń obecnych; że musi także uznać prawdziwą historię, a nie uciekać się zbyt pochopnie w *Utopię* myśli, nawet gdyby nosiła ona w sobie cechy biblijne.

Historyczna analiza pozwala zrozumieć, że chrześcijańska idea pokoju nie pozostała bezowocna we współczesnym świecie państw. Uzyskiwany z trudem pokój międzypaństwowy w ramach europejskiego *Ius Publicum* — uznawanego obecnie jako zasada, która promieniuje na cały świat — nie powinien być naruszony zwłaszcza w miejscu swego pochodzenia. Byłoby czymś bardzo zgubnym i nieszczęsnym, gdyby uległa obecnie ograniczeniu albo zawieszeniu zwłaszcza wewnątrzpaństwowa przestrzeń pokojowa — do czego przecież dążą głosiciele stałej rewolucji. Żadna historyczna rewolucja, niszcząc przemocą zastany porządek, nie pozostawiła po sobie pokoju, albo zrodziła tylko wojnę. Droga do prawdziwego pokoju na skalę światową prowadzi jedynie przez nawrócenie i przemianę egoizmów państwowych oraz przez cierpliwe odbudowywanie elementów wspólnego prawa światowego. Wszystko inne jest romantyzmem i apolitycznym myśleniem życzeniowym.

Kto dostrzega ogromne zmagania i tak niewielkie owoce w trosce ludzkości o pokój, zwłaszcza w ostatnich stuleciach, ten nie będzie z pewnością nastawiony sceptycznie, ani tym bardziej zniechęcony, chociaż nie będzie też nazbyt optymistycznie wyrokował o szybkiej osiągalności tego celu. Niewątpliwie, w dawnych, prymitywnych relacjach międzyludzkich jednostka była bardziej od nas narażona na wojnę i śmierć, ale ryzyko było wówczas bardziej podzielone, a groźba śmierci tak zindywidualizowana, że obejmowała jedynie wąskie grono osób. Państwo współczesne zapewnia

opiekę i ochronę znacznie większej liczbie ludzi, równocześnie jednak wojny międzypaństwowe pociągają za sobą zbiorowe zagrożenie śmiertelne; i obecnie, w epoce technicznej jedności na skalę światową, chmura ewentualnej samozagłady rozciąga się nad całą ludzkością. Wraz z postępem jedności ludzkości wzrasta także wszechobecność śmierci, która staje się stałą towarzyszką człowieka od początku: od momentu jego zaistnienia. Tej oto śmierci wyjdziemy na przeciw tylko wtedy, gdy zdołamy przewyciężyć w nas samych pokusę Kainowej postawy wobec drugiego człowieka, a pragnieniu zbiorowej zagłady wyrwiemy w żmudnej, cierplivej pracy miejsce należne dla pokoju — miejsce trwałe, w którym człowiek będzie mógł spokojnie mieszkać i przebywać.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**