

PROBLEMATYKA POKOJU I WOJNY W NAUCE SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Problematyka pokoju i wojny nie jest sprawą obojętną Kościołowi, a wręcz przeciwnie w myśli społecznej Kościoła zajmuje ona centralne miejsce w tzw. dziale życia międzynarodowego. W tym miejscu należy jednak podkreślić, iż myśl społeczna Kościoła, uznając ścisłą relację pomiędzy pokojem a wojną, zdecydowany priorytet przyznaje nauczaniu na temat pokoju. Ta tematyka zajmuje miejsce centralne i fundamentalne, choć nie zawsze tak było. Dawniej dominował w etyce społecznej Kościoła problem godziwości prowadzenia wojny. W ostatnich, szczególnie posoborowych czasach, nastąpiła zmiana orientacji. Stąd *gros* nauki w tej szerokiej problematyce oscyluje wokół pokoju. Pokój bowiem uważany jest za fundamentalną wartość dla życia człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Tymczasem wojna nie jest wartością, a może jedynie w niektórych przypadkach być obroną wartości.

Można zatem powiedzieć, że nauka społeczna Kościoła głosi kult pokoju. W tym miejscu dodać jednak i podkreślić należy, iż nie jest to głoszenie kultu pokoju „za wszelką cenę”, czyli nie kosztem fundamentalnych wartości moralnych człowieka i społeczeństwa. Będąc etyką pokoju, nie jest mimo to bezkrytycznym pacyfizmem¹. Oznacza to, że nauka społeczna Kościoła wypracowała także własną teorię wojny etycznie usprawiedliwionej.

I. POKÓJ I JEGO UWARUNKOWANIA

1. Wokół pojęcia pokoju

Myśl społeczna Kościoła wychodzi z założenia, że pokój nie jest brakiem wojny. Sobór Watykański II stwierdza: „...pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się też z despotycznego władztwa, lecz słusznie zowie się dziełem sprawiedliwości (...) przeto pokój nigdy na zawsze nie da się zdobyć,

¹ Por. H. Skorowski, *Wojna i pokój w nauczaniu społecznym Kościoła*, *Wojsko i Wychowanie* 5 (1993) s. 34.

lecz ciągle go trzeba budować”². Oznacza to, że pokój — w świetle nauczania społecznego Kościoła — to określony proces, i to proces ze wszech miar dynamiczny. Mówi o tym wyraźnie Jan Paweł II w orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1989 r., stwierdzając: „Pokój jest procesem dynamicznym, który winien brać pod uwagę wszystkie czynniki sprzyjające lub powodujące jego zakłócenia”³. Spróbujmy przeanalizować samo pojęcie pokoju w świetle katolickiej nauki społecznej.

Najogólniej można powiedzieć, że pokój oznacza: „stan współżycia między państwami oparty na wzajemnym uznaniu ustalonego stanu posiadania oraz możliwości współdziałania w sferze życia społecznego i prywatnego”⁴. Takie ujęcie pokoju w wymiarze międzynarodowym kryje w sobie kilka istotnych elementów.

Pierwszym elementem pokoju jest istnienie najbardziej prostych kontaktów społecznych pomiędzy określonymi bytami państwowymi i narodowymi. Jeśli bowiem mamy do czynienia z całkowitą izolacją tych bytów społecznych wobec siebie w ramach społeczności międzynarodowej, czyli tak zwaną próżnią społeczną, wtedy trudno mówić o zachodzącym pomiędzy nimi (trwającym) pokoju. Byłby to raczej stan izolacji, stan równoległego istnienia. Pokój natomiast w najgłębszej swej istocie zakłada element współżycia, nie zaś równoległego istnienia⁵. Już w tym pierwszym elemencie ujawnia się dynamizm pokoju w ujęciu katolickiej nauki społecznej. Pokój bowiem, jak wspomniano, zakłada istnienie kontaktów pomiędzy poszczególnymi bytami państwowymi i narodowymi. Istnienie zaś kontaktów nie jest tylko stanem, ale procesem, procesem tworzenia coraz szerszej sfery tych kontaktów.

Drugim elementem pokoju w nauczaniu Kościoła jest postawa wzajemnej akceptacji ze strony zainteresowanych bytów państwowych i narodowych ustalonego stanu posiadania. Chodzi przede wszystkim o stan posiadania terytorialnego, ale także gospodarczego, a nawet politycznego. W ramach tej postawy można mówić o różnych formach tej akceptacji: o akceptacji zewnętrznej, za którą nie idzie przekonanie wewnętrzne, aż do pełnej akceptacji zewnętrznej i wewnętrznej⁶. I w tym elemencie ujawnia się dynamiczny aspekt pokoju w ujęciu Kościoła. W myśl

² KDK 78.

³ Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju, Warszawa 1989, p. 1.

⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1981, s. 359.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże.

nauki społecznej Kościoła, drugim istotnym elementem pokoju jest właśnie pełna, zewnętrzna i wewnętrzna, akceptacja określonego stanu posiadania. Ta zaś akceptacja jest znowu ciągłym procesem przechodzenia od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne.

Trzecim fundamentalnym elementem pokoju, który ujawnia się na gruncie wzajemnej akceptacji, jest współdziałanie poszczególnych bytów społecznych w ramach społeczności międzynarodowej. Jak stwierdza T. Ślipko: „Możliwość tę stwarzają same zainteresowane państwa wyznaczając za pomocą odpowiednich aktów dziedziny życia (prywatne kontakty obywateli, wymiana gospodarcza i kulturalna, ochrona środowiska, współdziałanie polityczne) oraz granice, w obrębie których mogą się zawiązywać i rozwijać różne formy pokojowego współdziałania i współpracy. Wyłaniające się stąd perspektywy wzajemnej wymiany dóbr mogą być również nader zróżnicowane: od ściśle reglamentowanych i ograniczonych, szczególnie w państwach totalitarnych, planowo się izolujących, aż do bardzo szerokich i wszechstronnych, przede wszystkim w państwach liberalnych”⁷. Także i w tym elemencie ujawnia się dynamiczne rozumienie pokoju w nauczaniu społecznym Kościoła. Chodzi bowiem nie o współpracę reglamentowaną i wyznaczaną dekretami państwa, ale o współpracę pełną i jak najbardziej szeroką. Taka z kolei współpraca jest nie tylko stanem, ale procesem odnajdywania nowych płaszczyzn.

Powyższe refleksje, mające na celu wydobyć istotnych elementów pokoju, nasuwają bardziej generalne wnioski. Przede wszystkim podkreślić należy, że pokój — w rozumieniu Kościoła — może przedstawić zjawisko o dużej rozpiętości: od uznania pewnego stanu, który wytworzył się pomiędzy poszczególnymi bytami państwowymi i narodowymi, do pełnego współdziałania i współbycia tych bytów w ramach społeczności międzynarodowej. Myśl społeczna Kościoła idzie w kierunku pokoju, który jest w samej swej istocie pełną harmonią bycia i współbycia bytów państwowych i narodowych względem siebie. A ponieważ tego stanu nie można osiągnąć od razu — jest to bowiem określony proces — stąd też katolicka nauka społeczna mówi o dynamicznym rozumieniu pokoju. Pokój zatem, w najgłębszej swej istocie rozumiany jako pełnia współbycia i współżycia państw i narodów, jest nie tyle stanem, co ciągłym dynamicznym procesem.

⁷ Tamże, s. 360.

2. Uwarunkowania pokoju

Tak rozumiany pokój domaga się sam z siebie uznania i urealnienia wszystkich jego podstawowych uwarunkowań. Stąd też Kościół, podejmując zagadnienie pokoju, najczęściej przeprowadza wszechstronny wykład zasad sprzyjających jego rzeczywistemu zaistnieniu. Bez uznania bowiem i realizacji tych uwarunkowań pokój rzeczywiście pozostaje tylko w sferze ludzkich tęsknot jako nieosiągalny ideał. Nie sposób w tym miejscu omówić wszystkie uwarunkowania pokoju, akcentowane przez naukę społeczną Kościoła. Należy zatem podkreślić najistotniejsze z nich.

a) *Poszanowanie naturalnych praw społeczności państwowych i narodowych*

Analiza podstawowych dokumentów społecznych Kościoła wskazuje, że oscylują one wokół podstawowych, naturalnych praw społeczności państwowych, narodowych, a także praw osoby ludzkiej. Oznacza to, że aby mógł zaistnieć rzeczywisty pokój — jak twierdzi Jan Paweł II: „niezbymalne prawa muszą być chronione we wszystkich okolicznościach”⁸.

Pierwszym uwarunkowaniem pokoju jest zatem bezwzględne uszanowanie naturalnych praw wszystkich bytów państwowych i narodowych w ramach społeczności międzynarodowej. Jak należy to rozumieć?

Podstawowym uwarunkowaniem pokoju, według myśli społecznej Kościoła, jest bezwzględne poszanowanie podmiotowości poszczególnych bytów państwowych i narodowych. Poszanowanie oznacza w pierwszej kolejności uznanie ich podmiotowości. Samo pojęcie podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia i działania, z drugiej zaś strony określoną płaszczyznę suwerenności w znaczeniu zarówno społecznym, jak i ekonomicznym oraz kulturowym. Prawdziwa zatem podmiotowość bytów społecznych to możliwość ich istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego istnienia w ramach społeczności światowej⁹.

Otóż poszanowanie tak rozumianej podmiotowości bytów społecznych dokonuje się poprzez stworzenie i zagwarantowanie właściwej bytom społecznym przestrzeni ich życia i urzeczywistniania

⁸ Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju*. Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju 1. I. 1979, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym-Lublin 1987, p. 1.

⁹ Por. H. Skorowski, art. cyt., s. 36.

się. W konkretnej rzeczywistości ową przestrzeń wyznaczają dwa podstawowe elementy: wolność i sprawiedliwość. Nie ma bowiem poszanowania podmiotowości bytu społecznego bez stworzenia mu „przestrzeni” urzeczywistniania wolności i sprawiedliwości. Jeśli zatem słuszne jest przekonanie katolickiej nauki społecznej, że prawdziwy pokój to poszanowanie podmiotowości każdego bytu narodowego i państwowego, to zaś dokonuje się tylko i wyłącznie w sferze wolności i sprawiedliwości, to zasadne jest twierdzenie Jana Pawła II: „nie ma pokoju bez sprawiedliwości i wolności”¹⁰. Z kolei zarówno wolność jak i sprawiedliwość gwarantowane są przez naturalne prawa bytów społecznych.

Przede wszystkim podkreślić należy, że każdy byt społeczny jako byt podmiotowy musi mieć prawo do realizacji swej wolności. Tę właśnie przestrzeń wolności gwarantują każdemu bytowi społecznemu jego naturalne i niezbywalne prawa wolnościowe. Kościół do podstawowych praw wolnościowych zalicza: prawo do istnienia, suwerenności, zachowania, rozwoju i kierowania własnym dziedzictwem kulturowym, poszanowania własnego sposobu życia, wolności religijnej, utrzymywania kontaktów z innymi bytami społecznymi¹¹. Można powiedzieć, że chodzi o cały zespół tzw. praw wolnościowych należnych każdej społeczności.

Brzmienie tych praw wskazuje, iż ich szczegółowa treść nie wyraża się tylko i wyłącznie w prawnie gwarantowanej ochronie przed przymusem i koniecznością, ale jest o wiele bogatsza. Implikuje ona w sobie płaszczyzny praw bardziej szczegółowych gwarantujących możliwość realizacji wolności w płaszczyznach: politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej, religijnej, itp.

Te właśnie prawa wolnościowe, których przedmiotem są szczegółowe wolności i to zarówno „od”, jak i „do”, stoją w służbie konkretnej wolności określonego bytu społecznego w tym sensie, że niejako wprost określają ale i gwarantują bytom państwowym i narodowym możliwość korzystania z wolności w różnych płaszczyznach i dziedzinach życia. W tym sensie stanowią one jak gdyby próg autentycznej możliwości urzeczywistniania przez te byty ich istotowej wolności, a tym samym możliwości urzeczywistniania swej podmiotowości.

Pokazano dotychczas, na ile podstawowe, naturalne prawa bytów społecznych stwarzają im i gwarantują płaszczyznę rzeczywistej wolności, która jest nieodzowną przestrzenią poszanowania ich podmiotowości. A ponieważ poszanowanie podmiotowości jest

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój...* p. 2.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości...*, p. 5-9.

w najgłębszej swej istocie warunkiem pokoju, stąd należy stwierdzić, że na ile prawa te gwarantują wolność i służą jej urzeczywistnianiu, na tyle też służą i warunkują pokój.

Obok wolności sprawiedliwość jest drugim istotnym wymogiem poszanowania każdego bytu w jego podmiotowości. A ponieważ pokój w tym poszanowaniu się wyraża, stąd słuszne jest twierdzenie, że nie ma pokoju bez sprawiedliwości. Właśnie niesprawiedliwość najczęściej leży u podłoża konfliktów i wojen. Mówi o tym w sposób jednoznaczny Jan Paweł II: „Jeżeli niesprawiedliwość we wszystkich swych przejawach jest pierwszą przyczyną przemocy i wojen, to jest rzeczą jasną, że dialog na rzecz pokoju jest zasadniczo nierozdzielnie związany z dialogiem na rzecz sprawiedliwości”¹².

Raz jeszcze należy zatem podkreślić, że sprawiedliwość jest warunkiem pokoju, ponieważ jest podstawowym, obok wolności, wymogiem uszanowania podmiotowości każdego bytu społecznego. Sprawiedliwość z kolei gwarantowana jest przez tzw. naturalne prawa społeczne i solidarnościowe. Prawa te wynikają z samej natury tych bytów. Przedmiotem tych praw są sprawy społeczne, gospodarcze, kulturowe. Jest to zatem zbiór wymagań, jakie określony byt społeczny może stawiać społeczności międzynarodowej, aby zagwarantowała mu środki potrzebne do egzystencji na miarę społeczności jako wspólnoty ludzkiej w płaszczyźnie gospodarczej, społecznej i kulturowej¹³. Można tu mówić o całym zespole szczegółowych uprawnień przysługujących bytowi społecznemu: do rozwoju i tego wszystkiego, co rozwój warunkuje, do korzystania z dóbr naturalnych ziemi, do korzystania z dorobku naukowego i intelektualnego, do życia w czystym środowisku, do korzystania z informacji¹⁴.

Tak skrótkowo scharakteryzowane prawa społeczne i solidarnościowe są tymi prawami, które mają gwarantować społeczności państwowej i narodowej właściwą egzystencję. Nie należy utożsamiać tego z zapewnieniem tylko i wyłącznie minimum egzystencji, ale z możliwością zaspokajania ciągle nowych potrzeb w płaszczyźnie społecznej, gospodarczej, kulturowej. W tym sensie prawa społeczne i solidarnościowe stoją w służbie tych wartości i dóbr, bez istnienia których nie można mówić o godnej egzystencji.

¹² Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju — wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1. I. 1983, w: Paweł VI, Jan Paweł II, dz. cyt., p. 10.

¹³ Por. F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, Chryścjanin w świecie 3 (1986) s. 4-6.

¹⁴ Por. H. Skorowski, art. cyt., s. 37.

W tej gwarancji egzystencji godnej społeczności wyraża się też służebność tych praw wobec sprawiedliwości. Można powiedzieć, że na ile umożliwiają one dostęp poszczególnym bytom do określonych dóbr i wartości, na tyle też służą sprawiedliwości. Zagrożenie tych praw albo odebranie ich społeczności państwowej lub narodowej jest zawsze brakiem sprawiedliwości w życiu międzynarodowym. Trudno bowiem mówić o rzeczywistej sprawiedliwości w płaszczyźnie życia międzynarodowego, kiedy poszczególne byty państwowe są wielorako wyzyskiwane, gdy brak środków gospodarczych i ekonomicznych dla zapewnienia ich obywatelom, gdy brak międzynarodowego podziału pracy itp. Można też powiedzieć, że służebność praw społecznych i solidarnościowych wobec sprawiedliwości wyraża się w ich funkcji. Winny one każdemu bytowi społecznemu gwarantować określony poziom egzystencji. Konkretna bowiem sprawiedliwość urzeczywistnia się w płaszczyźnie odpowiednich warunków społeczno-gospodarczo-kulturowych. Jeśli zatem sprawiedliwość jest nieodzownym elementem poszanowania podmiotowości określonego bytu społecznego, a to w samej istocie jest pokojem, to można też powiedzieć, że na ile prawa te służą urzeczywistnianiu sprawiedliwości, na tyle służą one pokojowi.

Pierwszym zatem uwarunkowaniem pokoju, w świetle katolickiej nauki społecznej, jest bezwzględne uszanowanie naturalnych, tzw. wolnościowych, społecznych i solidarnościowych, praw społeczności państwowych i narodowych.

b) *Spółeczność międzynarodowa i władza ogólnoświatowa*

Drugim uwarunkowaniem pokoju jest dążenie do stworzenia autentycznej społeczności międzynarodowej i władzy ogólnoświatowej.

Pierwszą tezą katolickiej nauki społecznej w odniesieniu do społeczności międzynarodowej jest podkreślenie jej potrzeby. Za jej faktyczną potrzebą przemawiają bowiem zarówno argumenty z zakresu filozofii, jak i teologii społecznej.

Druga teza dotyczy cech charakterystycznych społeczności międzynarodowej. Katolicka nauka społeczna sprowadza je do trzech. Pierwszą z nich jest konieczność. Pojęcie to oznacza nieodzowność społeczności międzynarodowej dla właściwego funkcjonowania i rozwoju człowieka jako osoby. Z samej natury jest ona zatem konieczna dla człowieka. Drugą cechą charakterystyczną jest pełnia. Pojęcie to oznacza, że społeczność międzynarodowa w obec-

nym stadium rozwoju stanowi pełnię uspołecznienia człowieka¹⁵. Wreszcie trzecią cechą charakterystyczną analizowanej społeczności międzynarodowej jest jej doskonałość. Pojęcie to oznacza, że jedynie społeczność międzynarodowa jest dziś w stanie zabezpieczyć wszystkie potrzeby człowieka. Oznacza to, że społeczność państwowa sama z siebie nie jest już w stanie sprostać tym zadaniom. Izolacja państwa prowadzi z samej swej natury do zubożenia warunków życia i rozwoju człowieka. „Przykładowo, w dziedzinie gospodarczej żaden kraj nie ma dziś możliwości utrzymania swojej gospodarki na wysokim poziomie bez wymiany handlowej z innymi krajami... W dziedzinie kulturalnej brak kontaktów artystycznych, naukowych z innymi krajami prowadzi do stagnacji życia kulturalnego, nie ma bowiem dopływu nowych idei, nowych prądów w nauce, sztuce”¹⁶. Społeczność międzynarodowa jest zatem jedyną społecznością, która jest w stanie zaspakajać wszystkie potrzeby życiowe człowieka. W tym też sensie jest ona społecznością doskonałą.

Trzecia teza z zakresu społeczności międzynarodowej dotyczy jej dobra wspólnego. Jest to dobro, które w najgłębszej swej istocie jest dobrem wszystkich bytów narodowych i państwowych. Nie jest to zatem dobro fikcyjne, bliżej nie określone, stojące ponad dobrem poszczególnych mniejszych społeczności. W świetle katolickiej nauki społecznej, istnieją dwa treściowe elementy dobra wspólnoty międzynarodowej.

Pierwszym z nich jest utrzymanie porządku międzynarodowego. Chodzi w gruncie rzeczy o tworzenie takiej „przestrzeni”, w której poszczególne byty narodowe i państwowe będą mogły realizować swoje zadania¹⁷. Oznacza to, że porządek międzynarodowy jako pierwszy element dobra wspólnego nie ogranicza się tylko i wyłącznie do wymiaru negatywnego, a więc do usuwania wszelkich sporów, zagrożeń, wojen itp. Chodzi o coś więcej, a mianowicie o tworzenie harmonii współżycia i współbycia narodów i państw w społeczności międzynarodowej. Można powiedzieć, że chodzi *de facto* o pokój, ale rozumiany nie jako prosty brak wojen ani stan równowagi sił, lecz jako harmonijna współegzystencja państw. Tak rozumiany porządek międzynarodowy jest właściwą przestrzenią realizowania przez byty społeczne swej podmiotowości, a tym samym wypełniania właściwych sobie celów.

Drugim elementem dobra wspólnego w płaszczyźnie między-

¹⁵ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 540.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże, s. 542.

narodowej jest, w świetle katolickiej nauki społecznej, rozwój cywilizacyjny poprzez wymianę i dostarczanie wszystkim bytom społecznym dóbr materialnych i duchowych¹⁸. Wiadomo powszechnie, że poszczególne byty państwowe stoją w służbie człowieka jako osoby. Muszą mu zatem gwarantować odpowiednie warunki jego rozwoju. To z kolei wymaga, aby każda społeczność państwowa dysponowała odpowiednim zasobem dóbr materialno-ekonomicznych. Poszczególne państwa mogą zatem stawiać wymagania społeczności międzynarodowej, aby ta zagwarantowała im spełnianie ich istotowej roli i zadania. Dobro wspólne społeczności światowej w zakresie dóbr materialnych oznaczać zatem będzie zagwarantowanie dostępu do tych dóbr poszczególnym społecznościom państwowym. W myśl bowiem katolickiej nauki społecznej, dobra materialne są własnością powszechną w tym sensie, że wszystkie społeczności państwowe i narodowe mają do nich prawo i dostęp. Nie przekreśla to oczywiście tak zwanego prawa do pierwszeństwa wynikającego np. z własności ziemi i do pierwszeństwa wynikającego z faktu np. wyprodukowania określonych dóbr. Pierwszeństwo jednak nie oznacza wyłączności. Dobro wspólne zawiera tu element upowszechniania środków materialno-ekonomicznych poprzez zagwarantowanie dostępu do nich.

Rozwój cywilizacyjny jako drugi element dobra wspólnego o charakterze międzynarodowym dotyczy także dóbr duchowych. Chodzi tu przede wszystkim o dostęp do zdobyczy i wartości kultury szeroko rozumianej. Jest to przecież warunek rozwoju cywilizacyjnego, który dotyczyć winien wszystkich bytów państwowych i narodowych¹⁹.

Tak rozumiane dobro wspólne w płaszczyźnie międzynarodowej winno być gwarantowane przez dwie zasady etyczne: solidarność i pomocniczość. Solidarność jest gwarancją harmonii współistnienia poszczególnych bytów narodowych i państwowych oraz gwarancją prawa dostępu do wszystkich dóbr. Z kolei zasada pomocniczości jest gwarancją pomocy udzielanej państwom słabszym i znajdującym się na drodze rozwoju.

Czwarta teza z zakresu społeczności międzynarodowej dotyczy samej struktury tej społeczności. Jest to sprawa istotna i fundamentalna. Niejednokrotnie bowiem błędnie się sądzi, że katolicka nauka społeczna sugeruje tworzenie tak zwanego superpaństwa lub państwa światowego. Otóż najogólniej należy stwierdzić, że katolicka nauka społeczna odrzuca tak zwaną koncepcję państwa

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 257.

ogólnoświatowego. Mówi zaś zdecydowanie o potrzebie wspólnoty międzynarodowej. Przede wszystkim społeczność ta winna mieć charakter autentycznej wspólnoty narodów i państw²⁰. Oznacza to, że nie do przyjęcia jest taka struktura tej społeczności, która prowadziłaby do utraty podmiotowości poszczególnych bytów państwowych i narodowych w ramach społeczności międzynarodowej. Od strony pozytywnej oznacza to, że każdy naród i państwo stanowiące nieodzowny element tej społeczności musi mieć zagwarantowaną płaszczyznę urzeczywistniania swojej podmiotowości. Zagwarantowanie tej płaszczyzny dokonuje się z kolei poprzez możliwość korzystania przez każde państwo i naród z określonych praw. Inaczej mówiąc, poszczególne społeczności państwowe w ramach owej wspólnoty muszą mieć zagwarantowane odpowiednie prawa, w tym przede wszystkim: do istnienia, wolności, jedności, rozwoju swego dziedzictwa itp.²¹ Zagwarantowanie państwom i narodom tych praw jest faktycznie zagwarantowaniem ich podmiotowości. To z kolei sprawia, że społeczność międzynarodowa nie będzie superpaństwem, ale rzeczywistą wspólnotą.

Piąta teza dotyczy warunków koniecznych do funkcjonowania tak rozumianej społeczności międzynarodowej. Aby miała ona charakter prawdziwej społeczności (chodzi o społeczność celową i zorganizowaną), musi posiadać charakter prawny i etyczny. Oznacza to, że powinna z jednej strony opierać się na określonych zasadach etycznych, z drugiej zaś strony działać opierając się na władzy mającej możliwość stanowienia prawa. Z zasad etycznych nieodzownych dla funkcjonowania społeczności międzynarodowej katolicka nauka społeczna wymienia: zasadę personalizmu, prawdy, sprawiedliwości, solidarności i wolności²².

Katolicka nauka społeczna formułuje także określone elementy władzy ogólnoświatowej — jako nieodzowny warunek funkcjonowania społeczności międzynarodowej. O władzy tej mówił już papież Jan XXIII, stwierdzając: „A ponieważ obecnie ze wspólnym dobrem wszystkich narodów wiążą się zagadnienia dotyczące wszystkich narodów, i ponieważ zagadnienia te może rozwiązać jedynie jakaś władza publiczna, posiadająca i moc i organizację, środki o równie wielkim zasięgu, obejmująca zakresem swego działania cały świat — wynika z tego, że nawet z nakazu samego porządku moralnego trzeba ustanowić jakąś powszechną władzę

²⁰ Por. tamże, s. 254-257.

²¹ Por. T. Ślipko, dz. cyt., s. 247-257.

²² Por. J. Majka, dz. cyt., s. 246-248.

²³ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* n. 137.

publiczną”²³. W świetle katolickiej nauki społecznej winna to być władza w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ks. J. Majka tak ją charakteryzuje: „Władza ogólnoswiatowa, choć powinna być władzą w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo jej decyzje winny mieć moc wiążącą wszystkie państwa świata, to jednak nie może być państwem w powszechnym rozumieniu tego słowa, to znaczy wykonywać bezpośrednio jurysdykcji nad ludźmi na jakimkolwiek terytorium świata (...) Winna to być władza nad państwami, która nie pozbawiałaby ich jednak tego zasadniczego elementu suwerenności, jakim jest jurysdykcja nad określonym terytorium (...) Władza ogólnoswiatowa musiałaby obejmować swoim zasięgiem cały glob ziemski, co oznacza, że przynależność do organizacji narodów powinna być obowiązkowa. Winna ona spełniać funkcje ustawodawcze, wykonawcze, sędownicze i kontrolne; do wypełnienia każdej z tych funkcji powinna posiadać odpowiednie organy powołane w sposób demokratyczny, co oznacza, że szanse poszczególnych państw (względnie narodów) byłyby równe (...) Władza ogólnoswiatowa powinna dysponować mocą wykonywania przymusu, a zatem stosowania różnego rodzaju sankcji w stosunku do tych, którzy naruszaliby sprawiedliwość, pokój i ład międzynarodowy albo stanowili wyraźnie i niewątpliwie zagrożenie dla tych wartości. Można przewidywać z dużą dozą racjonalności, że potrzeba stosowania tego rodzaju sankcji występowałaby bardzo rzadko. Zakładamy bowiem, że władza ogólnoswiatowa powstałaby na drodze consensusu i w taki sposób byłyby w zasadzie podejmowane jej najważniejsze decyzje, co oczywiście nie wyklucza pewnego nacisku moralnego (różnych form perswazji) (...) Obok wspomnianych już sankcji moralnych, których stosowaniu sprzyjałaby zasada jawności życia publicznego i swobody przepływu informacji oraz sankcji politycznych, powinna mieć możliwość stosowania sankcji gospodarczych oraz — w sytuacjach krańcowych i wyjątkowych — także przymusu wojskowego (...) Nie mamy zamiaru konstruować szczegółowego obrazu władzy ogólnoswiatowej, chcemy jedynie zwrócić uwagę na pewne istotne, jak nam się wydaje, cechy tej konstrukcji; obowiązuje tu mianowicie ta sama zasada, która leży u podstaw całego życia społecznego, to znaczy zasada pomocniczości: tyle władzy, ile to jest konieczne i tyle niezależności (suwerenności) poszczególnych państw, ile to jest możliwe”²⁴.

²⁴ J. Majka, dz. cyt., s. 258-262.

II. PROBLEMATYKA WOJNY

Doktryna społeczna Kościoła w zakresie problematyki międzynarodowej zdominowana została tematyką pokojową. Problem wojny został niejako zepchnięty na dalszy plan. Nie oznacza to oczywiście, że Kościół i jego nauczanie ma charakter niezdrowego pacyfizmu. Kościół widzi realistycznie istniejącą sytuację świata i stwierdza, że wojny jako takiej nie dało się wykorzenić z zakresu spraw tego świata. Co więcej, jak stwierdza St. Olejnik, „realistyczna ocena sytuacji każe mu powstrzymać słowa zupełnego potępienia w stosunku do wszelkiego rodzaju wojny jako takiej. Potępienie bowiem wojny w ogóle mogłoby być równoznaczne z otwarciem drogi do bezkarnego działania cynicznej, wyzbytej wszelkiego poczucia odpowiedzialności, agresji w stosunkach międzynarodowych”²⁵. Myśl społeczna Kościoła głosi zatem, że dopóki nie dojdzie do powstania jakiejś władzy międzynarodowej, która mogłaby rozstrzygać spory i miała siłę niezbędną do wymuszania swych decyzji, „póty rządóm nie można zaprzeczać prawa do wojny, byle wyczerpały wpierw środki pokojowych rokowań”²⁶. Myśl społeczna Kościoła wypracowała nawet własną doktrynę wojny jako ostatecznego działania.

1. Wokół pojęcia wojny

Nauka społeczna Kościoła podkreśla, że wojna nie jest tylko i wyłącznie zjawiskiem społecznym, ale także faktem etycznym. Oznacza to, iż podlega ona etycznemu wartościowaniu, przy czym dodać należy, iż nigdy nie jest ona uznawana i oceniana jako dobro lub wartość, ale jedynie w niektórych przypadkach uznana być może za obronę wartości, a tym samym usprawiedliwiona²⁷. Stąd też katolicka nauka społeczna mówi o tak zwanej wojnie etycznie usprawiedliwionej. Co ujmuje Kościół w teorii wojny etycznie usprawiedliwionej?

Najogólniej pod pojęciem tym nauka społeczna Kościoła rozumie 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”²⁸. W pojęciu tak rozumianej i definiowanej

²⁵ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 782.

²⁶ KDK 79.

²⁷ Por. T. Ślipko, dz. cyt., s. 336.

²⁸ Tamże, s. 344.

wojny etycznie usprawiedliwionej kryją się dwa fundamentalne elementy, które należy wyjaśnić.

Pierwszym z nich jest dobra intencja, która określa „moralną stronę duchowej postawy kierowników państwa wciągniętego w sytuację konfliktu zbrojnego”²⁹. Strukturę dobrej intencji kształtują trzy czynniki: traktowanie wojny jako kroku ostatecznego, niejako wymuszonego faktem, iż nie było można zastosować środków pokojowego załagodzenia konfliktu albo środki tego rodzaju zostały wyczerpane bez właściwego rezultatu; uzasadnione przewidywanie przez prowadzących wojnę pomyślnego jej zakończenia; prowadzenie działań zmierzających do ograniczenia towarzyszących wojnie okrucieństw czyli tzw. humanizacja działań. Można zatem powiedzieć, iż dobra intencja jako pierwszy element wojny etycznie usprawiedliwionej zawiera w sobie trzy ważne postulaty: sprowadzenie wojny do ostatecznego środka rozstrzygania sporu, humanitarnego sposobu jej prowadzenia oraz roztropnej oceny realnych szans na pomyślne jej zakończenie³⁰.

Drugim fundamentalnym elementem wojny etycznie usprawiedliwionej jest słuszna przyczyna. Najogólniej katolicka nauka społeczna za słuszną przyczynę wojny uznaje „obronę pogwałconej sprawiedliwości, czyli reakcję na jakąś wyrządzoną danemu państwu krzywdę, niesprawiedliwość”³¹. Takie ujęcie słusznej przyczyny domaga się wyjaśnienia. Trzeba bowiem postawić pytanie: co oznacza określenie „pogwałcona sprawiedliwość” i w czym się ona wyraża? Pojęcie „pogwałcona sprawiedliwość” oznacza naruszenie podstawowych, naturalnych i niezbywalnych praw, które są należne każdemu bytowi państwowemu i narodowemu, a z których najważniejsze to: prawo do istnienia, suwerenności i niepodległości, integralności terytorialnej, swobodnego rozwoju życia społeczno-gospodarczo-kulturowego³². Naruszenie tych właśnie praw jest słuszną przyczyną podjęcia działań wojennych. Dodać także w tym miejscu należy, iż naruszenie to może mieć dwojaki charakter. W pierwszej kolejności chodzi o naruszenie wspomnianych praw poprzez tak zwaną agresję aktualną, która ma miejsce wtedy, gdy określone państwo podejmuje działania zbrojne wobec drugiego państwa. W drugiej kolejności chodzi jednak także o naruszenie wspomnianych praw poprzez agresję dokonaną, która polega na utrwalonym już stanie niesprawiedliwości spowodowanej wcześniejszym aktem pozbawienia jakiegoś

²⁹ Tamże, s. 339.

³⁰ Por. tamże, s. 339-340.

³¹ Tamże, s. 341.

³² Por. Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 544-548.

państwa należnego mu prawa³³. Można zatem powiedzieć, że słuszna przyczyna, jako drugi fundamentalny element wojny etycznie usprawiedliwionej, to naruszenie podstawowych praw należnych każdemu bytowi państwowemu i narodowemu w formie agresji aktualnej lub dokonanej.

Tak oto nauka społeczna Kościoła definiuje teorię wojny etycznie usprawiedliwionej: Jest to walka zbrojna w obronie fundamentalnych praw państwa zagrożonych aktualnie lub w celu ich restytucji, kierując się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją.

2. Etyczna ocena rodzaju wojny

Określenie i zdefiniowanie pojęcia wojny etycznie usprawiedliwionej, jedynie akceptowanej przez katolicką naukę społeczną, nie kończy całego problemu wojny i jej etycznej oceny. Jest to bowiem określenie ogólne. Dopiero w jego świetle można rozstrzygnąć, jakie rodzaje wojny są faktycznie etycznie usprawiedliwione. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż w praktyce mamy do czynienia z różnego rodzaju wojnami. Które z nich zasługują zatem, w świetle katolickiej nauki społecznej, na miano etycznie usprawiedliwionych?

W pierwszej kolejności do wojny etycznie usprawiedliwionej zaliczyć należy wojnę militarnie defensywną (obronną) podjętą dla odparcia aktualnie dokonywanej agresji. Pojęcie wojny militarnie defensywnej wyraża: „działania wojenne podjęte w odpowiedzi na rozpoczętą już ofensywę ze strony przeciwnika”³⁴. Problem etycznej oceny tej wojny jest stosunkowo prosty. Każde państwo ma prawo bronić swoich naturalnych i niezbywalnych praw. Jeśli zatem zostają one naruszone przez inne państwo, a nie ma w życiu międzynarodowym skutecznej instancji ponadpaństwowej, każde państwo ma prawo bronić się samodzielnie.

Do wojny etycznie usprawiedliwionej katolicka nauka społeczna zalicza także wojnę militarnie ofensywną, prowadzoną celem restytucji naruszonych praw. Dodać przy tym należy, że przez ten rodzaj wojny rozumie się „inicjatywę militarną określonego państwa, w której rozpoczyna ono jako pierwsze działania wojenne przeciwko innemu państwu i występuje jako strona atakująca”³⁵. Podstawową racją etycznie usprawiedliwiającą tego rodzaju wojnę jest potrzeba restytucji utraconego dobra, jakim są

³³ Por. T. Ślipko, dz. cyt., s. 342.

³⁴ Tamże, s. 335.

³⁵ Tamże.

wspomniane powyżej prawa. Jeśli nie ma zatem czynników międzynarodowych, które by te sprawy regulowały, to istnieje możliwość odzyskania utraconego dobra samemu. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że w dzisiejszej dobie, w warunkach posuwającej się rozbudowy instytucji międzynarodowych form rozjemstwa i arbitrażu, maleje stosowalność tej zasady, tak iż tego rodzaju wojna będzie należeć do wyjątków³⁶.

Wreszcie do wojny etycznie usprawiedliwionej, w świetle katolickiej nauki społecznej, zaliczyć można tzw. wojnę interwencyjną. Rozumie się przez nią „akcję zbrojną określonego państwa na rzecz jednej ze stron już zaangażowanych w prowadzenie wojny”³⁷. Chodzi oczywiście o taką sytuację, gdzie państwo, które jest wspierane, toczy wojnę defensywną celem obrony swych zagrożonych praw lub celem restytucji tych praw. Na ocenę pozytywną tego rodzaju wojny wpływa zasada o możliwości niesienia czy udzielania pomocy podmiotowi, który zmierza do dobra. Jeśli zatem określone państwo prowadzi wojnę celem obrony albo restytucji swoich praw, to należy uznać tę wojnę za prowadzoną w dobrym celu. Wsparcie takiego państwa jest więc działaniem etycznie usprawiedliwionym.

Podsumowując, można powiedzieć, że w zakres wojny etycznie usprawiedliwionej — zdaniem katolickiej nauki społecznej — wchodzi: wojna defensywna podjęta dla obrony zagrożonych praw; wojna ofensywna prowadzona w celu restytucji naruszonego dobra; wojna interwencyjna dla wspomoczenia państwa walczącego o swoje zagrożone lub naruszone prawa.

Poza pojęciem wojny etycznie usprawiedliwionej usytuować należy: wojnę ofensywną zaborczą, wojnę interwencyjną wspierającą państwo dokonujące agresji, wojnę prewencyjną, a więc wojnę podjętą przez jedno państwo przeciwko drugiemu jedynie ze względu na rosnący jego potencjał ekonomiczny lub polityczny.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiono ogólny schemat nauki społecznej Kościoła na temat pokoju i wojny. Nauczanie Kościoła w zakresie spraw międzynarodowych zdominowane jest problematyką pokojową. Pokój uznany jest bowiem za wartość fundamentalną, gdy tymczasem wojna w żadnym przypadku nie jest wartością, a jedynie koniecznym elementem obrony pewnych wartości. Kościół jednak nie

³⁶ Por. tamże, s. 350.

³⁷ Tamże, s. 335.

głosi nierozsądnego pacyfizmu: stąd też nie wykluczył ze swego nauczania także tematyki wojny.

Główne tezy dotyczące pokoju, to:

- pokój nie jest brakiem wojny ani stanem równowagi sił;
- jest on harmonijnym współbyciem i współżyciem społeczności narodowych i państwowych w ramach społeczności międzynarodowej;
- elementami tak ujętego pokoju są: wzajemne kontakty między państwami, wzajemna akceptacja określonego stanu, współdziałanie poszczególnych podmiotów;
- pokój jest zatem nie tylko stanem, ale pewnym procesem dynamicznym (buduje się pokój);
- jego uwarunkowaniami są: przestrzeganie naturalnych praw społeczności państwowych i narodowych w ramach społeczności międzynarodowej oraz kształtowanie autentycznej społeczności międzynarodowej i władzy ogólnoświatowej.

Tezy dotyczące wojny:

- Kościół, definiując wojnę jako walkę zbrojną prowadzoną przez równe i suwerenne państwa celem uzyskania tego, co uważają one za swoje prawo lub interes, wypracował pojęcie tak zwanej wojny etycznie usprawiedliwionej;
- jej elementami fundamentalnymi są: dobra intencja i słuszna przyczyna.