

## **Od „wojny sprawiedliwej” do „rewolucji chrześcijańskiej” – kilka uwag o rozwoju doktryny katolickiej na temat *prawa do uprawnionej obrony***

**Michał Kosche<sup>1</sup>**

Uprawniona obrona, tak w wymiarze indywidualnym jak i kolektywnym, stanowi niepodważalne i niezaprzeczone prawo człowieka. Wypływa ono wprost z klasycznie pojętej miłości samego siebie, stanowiącej podstawową zasadę moralności<sup>2</sup>. Jak każde naturalne prawo człowieka posiada ono pewne obostrzenia, wymogi i praktyczne kryteria aplikacji, wymaga zatem doktryny, jaka wyznaczy i uzasadni normy, w ramach których prawo do obrony jest uprawnione i dopuszczalne. Każda doktryna ma to do siebie, że opiera się na założeniach metodologicznych, etycznych i antropologicznych właściwych dla specyficznego kontekstu czasoprzestrzennego w którym powstała; aby nadażyć za nieuniknionym rozwojem myśli ludzkiej wymaga aktualizacji. Nie inaczej jest z doktryną Kościoła na temat prawa do uprawnionej obrony, która z jednej strony – poddana jest hermeneutyce rozwoju, z drugiej zaś, jeśli ma pozostać wierna pewnym niezmiennym pryncypialnym założeniom, musi także zachować hermeneutykę ciągłości.

Niniejszy tekst będzie w pierwszej kolejności próbą ukazania rozwoju doktryny dotyczącej prawa do uprawnionej obrony od propozycji zawartej przez św. Tomasza z Akwinu w *Sumie teologicznej* do wykładni na ten temat jaką podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz *Kom-*



*pendium Nauki Społecznej Kościoła*. Na tym tle zostanie poddany analizie wzmiankowany przez św. Jana Pawła II „prawdziwy paradoks” pojawiający się podczas etycznej i teologicznej analizy zakresu obowiązywania prawa do obrony oraz zasady godności i świętości każdego ludzkiego istnienia, następnie zostaną zaprezentowane wybrane wypowiedzi papieży doby posoborowej na temat pokoju. Będzie to niezwykle cenne dopełnienie uporządkowanego i systematycznego wykładu *Katechizmu* i *Kompendium* na temat prawa do uprawnionej obrony. Nawet kiedy jest ona moralnie usprawiedliwiona, nie zmienia to faktu, że jest w swojej istocie złem będącym „klęską pokoju”, dlatego też moralne uwarunkowania prawa do uprawnionej obrony zbrojnej muszą być uzupełnione szerszą perspektywą wskazującą na to, jak nie dopuścić do konieczności użycia siły.

### **Punkt wyjścia – „wojna sprawiedliwa”**

Św. Tomasz z Akwinu w swoim monumentalnym teologicznym dziele *Suma teologiczna*, czerpiąc obficie z nauczania św. Augustyna opracował systematyczny wykład na temat warunków, pod jakimi konflikt zbrojny może zostać uznany za sprawiedliwy. Nie da się jednak właściwie zrozumieć nauczania Tomasza, jeśli się najpierw nie przytoczy jego analiz poświęconych kwestii prawa do zabicia napastnika w obronie własnej. Konflikt zbrojny – w pewnym uproszczeniu – opiera się bowiem na prawie do uprawnionej obrony, tyle że w przypadku wojny postrzegany w wymiarze kolektywnym.

Akwinata w punkcie wyjścia stawia pytanie: czy wolno kogoś zabić we własnej obronie? Przyglądając się, zgodnie z metodą scholastyczną, różnym argumentom, Tomasz odpowiada, że „jeśli ktoś zabije kogoś w obronie własnego życia, nie jest winien morderstwa”<sup>3</sup>. Dalej Doktor Anielski tłumaczy, że „ta sama czynność może mieć dwa skutki, w tym jeden zamierzony a drugi niezamierzony. Otóż zróżnicowanie czynności moralnych zależy od tego,

co się zamierza, a nie od tego, co jest wbrew zamierzeniu, gdyż to jest dla nich czymś przygodnym. Z samoobrony zaś może wynikać dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabicie napastnika. Tak więc czynności, w których się zmierza do ocalenia własnego życia, nie są uzbrojone, gdyż dla każdego jestestwa jest rzeczą naturalną, by w miarę możliwości broniło swego życia<sup>74</sup>. Oczywiście w celu samoobrony człowiek nie może użyć siły niewspółmiernej do zagrożenia. Jeśli tak by się stało, wówczas miałyby się do czynienia z nieuprawnionym użyciem siły i czyn taki byłby niegodziwy. Dla Tomasza pozostaje jednak jasne, że w usprawiedliwionych okolicznościach „nie jest konieczne do zbawienia, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej się troszczyć o własne życie niż o życie cudze”<sup>75</sup>.

Analizując kwestię prawa człowieka do zabicia napastnika w czasie obrony Akwinata odwołuje się także do zakresu kompetencji prawowitej władzy wypływającej z obowiązku dbania o dobro wspólne i porządek społeczny. Doktor Anielski stwierdza: „ponieważ jednak zabijając człowieka wolno tylko tym, którzy sprawują władzę państwową, i to dla dobra społeczności, dlatego nie wolno zmierzać do tego, by podczas samoobrony zabić drugiego, chyba że chodzi o przedstawiciela władzy, który zmierzając do zabicia jakiegoś człowieka we własnej obronie, odnosi to do dobra społeczności, np. gdy chodzi o żołnierzy walczących z wrogami, albo o stróżów porządku publicznego, walczących z łotrami. Ale nawet ci grzeszą, jeśli się kierują osobistą namiętnością”<sup>76</sup>. Za tymi słowami stoi dwojaka intuicja scholastycznego doktora Kościoła. Po pierwsze: jedyną kompetentną instancją której wolno podjąć decyzję o zabiciu innego człowieka jest władza państwowa, co więcej jedynie w przypadku, w którym wymaga tego ochrona dobra wspólnego. Ta linia argumentacji jest do dziś stosowana do moralnej oceny kary śmierci, jak też jest podstawą do nadawania porządkowym organom państwowym prawa do użycia siły. Po drugie – musi



istnieć uzasadniona przyczyna, dla której konieczne staje się zabicie napastnika: nawet działając za słuszną przyczyną, nie wolno znajdować przyjemności w stosowaniu przemocy.

Zagłębiając się w tok analiz Doktora Anielskiego można dostrzec także i trzecią ważną intuicję. Mianowicie Tomasz pomimo uzasadnienia możliwości odebrania napastnikowi życia w sytuacji samoobrony, stwierdza jednak, że nawet takie zabójstwo pociąga pewną winę. Do tego zagadnienia powróci św. Jan Paweł II mówiąc o „prawdziwym paradoksie” powstałym w sytuacji, w której prawo do uprawnionej obrony koliduje z prawem do życia.

Po nakreśleniu szerszego kontekstu prawa do użycia siły w celu obrony, można przejść do przedstawienia Tomaszowej wykładni warunków wojny sprawiedliwej. Akwinata wymienia trzy przesłanki usprawiedliwiające użycie siły militarnej. Po pierwsze: decyzję taką może podjąć jedynie uprawniona władza (*auctoritas principis*). Osoba prywatna nie może zwoływać wojny. Po drugie: musi zaistnieć słuszną przyczyna (*causa iusta*) dla której wojna ma być prowadzona. Może to być konieczność obrony kraju własnego, ale także konieczność pomocy innym społecznościom, które same nie mogą się bronić, a zostały niesprawiedliwie zaatakowane. Słuszną przyczyną według Doktora Anielskiego może też być konieczność pomszczenia krzywd. Tomasz za Augustynem powtarza: „sprawiedliwą nazywa się wojnę dla pomszczenia krzywd: gdy mianowicie ma być ukarany naród albo miasto za to, że zaniedbał ukarać swych obywateli za popełnienie złego czynu, lub zwrócić co oni komuś zabrali z krzywdą dla niego”<sup>7</sup>. Interpretacja *causa iusta* przejęta przez Tomasza od Augustyna jest niezwykle szeroka i może budzić niemałe wątpliwości. Można przypuszczać, że tak pojęta perspektywa „pomszczenia krzywd” wiąże się z usprawiedliwieniem wypraw krzyżowych oraz interwencji militarnych „na prośbę uciśnionego ludu”. Ostatnia przesłanka usprawiedliwiająca wojnę to uczciwy zamiar (*intentio recta*). Nie wolno podejmować działań wojennych z chęci

zysku czy żądzy władzy, ani dokonywać niekoniecznych krzywd podczas działań zbrojnych (np. na ludności cywilnej). Nie wolno także czerpać przyjemności z dokonywanego gwałtu, nawet kiedy jest on moralnie usprawiedliwiony<sup>8</sup>.

### **Katechizm Kościoła Katolickiego – „uprawniona obrona”**

Wykładnia *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, opublikowanego po raz pierwszy w 1992 r., łączy ze sobą w jedną logiczną całość nauczanie na temat prawa do uprawnionej obrony w wymiarze indywidualnym i społecznym. Stanowi to nowość w stosunku do wykładni Tomasza z Akwinu, który oba przypadki analizuje rozdzielnie w różnych miejscach swojej *Sumy teologicznej*. *Katechizm* rozpoczyna od stwierdzenia, że uprawniona obrona nie stanowi w żadnym wypadku wyjątku od zakazu dobrowolnego zabijania. Na potwierdzenie tej tezy cytowany jest passus z Tomasza na temat dwojakiego skutku aktu samoobrony<sup>9</sup>. Następnie zostaje przywołana nauka Doktora Anielskiego na temat moralnej dopuszczalności zadania napastnikowi śmiertelnego ciosu w obronie własnej, która opiera się o fundamentalne prawo człowieka do ochrony własnego życia jako praktycznego upostacowania miłości do samego siebie<sup>10</sup>. W dalszej kolejności *Katechizm* przechodzi od obrony na płaszczyźnie indywidualnej do wymiaru wspólnotowego. „Uprawniona obrona – czytamy w dokumencie – może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzenia szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności”<sup>11</sup>. W stwierdzeniu tym można zauważyć wpływ doktryny Tomasza na temat wojny sprawiedliwej, choć *Katechizm* wyraźnie zawęża perspektywę warunków



usprawiedliwiających użycie siły militarnej do obrony bezpieczeństwa i ładu społecznego. Wykład katechizmowy odwołuje się do Akwinaty także w kolejnym punkcie analiz, w którym stwierdza, że „prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa”<sup>12</sup>. Oczywiście władza czyni to w celu ochrony powierzonej jej pieczy dobra wspólnego. Prawo władzy państwowej do zabicia człowieka, który zagraża dobru wspólnemu, postulowane przez Tomasza w *Sumie teologicznej*, także znajduje swoje miejsce w *Katechizmie*. Dokument stwierdza, że Kościół w ściśle określonych przypadkach nie wyklucza kary śmierci, jednakże zaraz dodaje, że w dzisiejszych czasach państwa dysponują środkami, które są w stanie skutecznie odizolować winowajcę od społeczeństwa, bez konieczności jego unicestwienia<sup>13</sup>.

W kwestii użycia siły militarnej *Katechizm* stwierdza po pierwsze: że wszyscy są moralnie zobowiązani do unikania wojny. Po drugie: daje prawo do uprawnionej obrony, z użyciem siły militarnej w sytuacji, kiedy wyczerpały się wszystkie możliwości uniknięcia konfliktu<sup>14</sup>. *Katechizm* wskazuje warunki, które muszą być spełnione, aby obrona z użyciem siły mogła być uznana za uzasadnioną: „potrzeba jednocześnie w tym przypadku: aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna; aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne; aby były uzasadnione warunki powodzenia; aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia”<sup>15</sup>.

Z powyższej prezentacji treści doktryny zawartej w *Katechizmie* na temat uprawnionej obrony bardzo jasno wyłania się hermeneutyka ciągłości w stosunku do nauczania Tomasza z Akwinu. Właściwie *Katechizm* w swoich uzasadnieniach nieustannie odwołuje się do Akwinaty. Z drugiej strony dokument zawęza perspekty-

wę uprawnionego użycia siły militarnej w stosunku do innych państw. Władza ma prawo bronić społeczeństwa przed agresorami tak zewnętrznymi jak i wewnętrznymi. W *Katechizmie* nie odnajdujemy jak u Tomasza wykładni warunków wojny sprawiedliwej, ale także nie ma wyraźnego potępienia „logiki wojny” i zachęty do wprowadzania „logiki pokoju”.

### **Kompendium Nauki Społecznej Kościoła – „kłęska pokoju – wojna”**

*Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, opublikowane w roku 2004, już od pierwszych zdań bardzo wyraźnie przekonuje, że wojna wiąże się z ogromnym okrucieństwem. Dokument subtelnie nawiązuje do nauki na temat Tomaszowach warunków usprawiedliwiających wojnę, jednoznacznie stwierdzając za *encykliką Pacem in terris*, że „w naszej epoce, epoce potęgi atomowej, byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw”<sup>16</sup>. Kompendium postrzega wojnę jako impuls do rodzenia nowych konfliktów, ryzyko od którego nie ma odwrotu, czy zagrożenie przyszłości ludzkości. Wojna niesie ze sobą nie tylko ogromne szkody materialne ale też moralne. Jest kłęską autentycznego humanizmu i porażką ludzkości<sup>17</sup>.

Tak jednoznaczne potępienie wojny jako wielopłaszczyznowego zła, nie sprawia jednak, że zanika prawo do uprawnionej obrony w przypadku konfliktu. *Kompendium* wpisując się w ciągłość doktrynalną stwierdza, że „w przypadku wystąpienia takiego tragicznego konfliktu rządzący napadniętym państwem mają prawo i obowiązek zorganizować obronę, także przy użyciu broni”<sup>18</sup>. Uprawnione użycie siły militarnej wymaga określonych warunków. *Kompendium* podaje je za *Katechizmem*, dodając jednak, że czym innym jest obowiązek obrony własnego terytorium, czym innym zaś chęć ujarznienia innych narodów<sup>19</sup>.

*Kompendium* wprowadza do wykładu na temat prawa do uprawnionej obrony międzynarodową instancję – Radę



Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych – która ma stać na straży pokoju. Poza przypadkami obrony koniecznej Rada Bezpieczeństwa działająca w oparciu o Kartę Narodów Zjednoczonych ma prawo do użycia pewnych środków w celu zapewnienia pokoju na świecie. Celem tej instytucji jest dbanie o pokój, rozstrzygnięcie sporów międzynarodowych bez użycia siły militarnej. Jednakże w sytuacji w której zagrożona jest suwerenność państwa, które nie może się obronić przed agresorem Rada Bezpieczeństwa posiada prawo do pomocy, także militarnej<sup>20</sup>. Ponadto Rada Bezpieczeństwa ma prawo do zbrojnej interwencji w sytuacjach masowego ludobójstwa całych narodów, określonych grup etnicznych, religijnych lub językowych. W takich sytuacjach nie tylko dopuszczalne, ale wręcz konieczne jest podjęcie adekwatnych kroków w celu rozbrojenia agresora. Zdaniem *Kompedium* w takich przypadkach działanie społeczności międzynarodowej nie może być wstrzymywane ze względu na zasadę suwerenności narodowej. Należy jednak pamiętać, że wszelkie działania wojenne muszą być prowadzone z poszanowaniem praw człowieka, prawa międzynarodowego oraz zasady równości państw<sup>21</sup>.

Wojna to jednak opcja ostateczna. Nim do niej dojdzie, należy wyczerpać inne możliwości nacisku. Jedną z nich jest Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w którym można dochodzić swoich praw. Innymi są sankcje o charakterze ekonomicznym, które jednak należy stosować roztropnie i z poszanowaniem prawa międzynarodowego. Niezwykle istotny wpływ na poziom zagrożenia agresją militarną ma ilość i jakość posiadanej broni. Wiele tzw. „lokalnych konfliktów” w ogóle by nie wybuchło, gdyby istniała bardzo restrykcyjna dystrybucja broni. Za posiadaniem coraz to większej liczby broni, choćby w celach obronnych, jako środka „zastraszenia”, kryje się także dość niebezpieczna logika. *Kompedium* jednoznacznie ocenia taką politykę za niewłaściwą. „*Gromadzenie broni* – czytamy w dokumencie – wydaje się wielu ludziom paradoksalnym sposobem powstrzymania ewentualnych prze-



ciwników od wojny. Widzą w tym najbardziej skuteczny ze środków zdolnych zapewnić pokój między narodami. Wobec takiego sposobu trzeba wysunąć poważne zastrzeżenia moralne. *Wyścig zbrojeń* nie zapewnia pokoju. Nie tylko nie eliminuje on przyczyn wojny, ale istnieje ryzyko, że może je jeszcze nasilić<sup>22</sup>. *Kompendium* proponuje zastosowanie logiki rozbrojenia w miejsce logiki zbrojenia. Państwa powinny posiadać tyle broni, aby mogły się skutecznie bronić w razie napaści. Logika rozbrojenia nakazuje znaczącą redukcję broni masowej zagłady a najlepiej całkowite jej porzucenie. W logikę rozbrojenia wpisuje się także zakaz stosowania broni powodującej szczególnie ciężkie obrażenia cielesne a także takiej, która stanowi ogromne niebezpieczeństwo dla cywilów w trakcie działań zbrojnych jak i po ich zakończeniu (np. miny). Należy także stanowczo potępić wykorzystywanie w działaniach militarnych dzieci i młodzieży. Już samo ich szkolenie do stosowania przemocy musi być oceniane negatywnie, tym bardziej ich czynny udział w jakichkolwiek grupach zbrojnych<sup>23</sup>.

*Kompendium* podejmuje także kwestię terroryzmu. Jest to brutalna forma przemocy, którą należy jednoznacznie potępić. Zagroza on pokojowi, dlatego walka z nim „zakłada moralny obowiązek współdziałania w tworzeniu takich warunków, które uniemożliwiałyby jego narodziny i rozwój”<sup>24</sup>. Terroryzm jest nie do przyjęcia z uwagi na to, że „wyraża on całkowitą pogardę dla ludzkiego życia i nie może go usprawiedliwić żaden powód, jako że człowiek zawsze jest celem, a nigdy środkiem. Akty terrorystyczne głęboko uderzają w godność ludzką i stanowią obrazę dla całej ludzkości: „Istnieje zatem prawo do obrony przed terroryzmem”<sup>25</sup>. Prawo to nie wynika z „logiki wojny”, ale z „logiki pokoju”. Zwalczanie terroryzmu jest w swej istocie próbą zapobieżenia zagrożeniu i prowadzi do utrwalenia pokoju. Rzecz jasna musi być prowadzone w sposób moralnie akceptowalny z poszanowaniem praw człowieka<sup>26</sup>. Jednoznaczne potępienie terroryzmu przybiera jeszcze na sile, kiedy jest on czyniony z pobudek religijnych.



*Kompendium* stwierdza jednoznacznie, że „ogłaszanie się terrorystami w imię Boga to profanacja i bluźnierstwo [...] Żadna religia nie może tolerować terroryzmu, a tym bardziej nie może go głosić”<sup>27</sup>.

Na koniec warto jeszcze dodać, że zdaniem *Kompendium* „popieranie pokoju w świecie jest nieodłącznym elementem posłannictwa, przez które Kościół kontynuuje zbawcze dzieło Chrystusa na ziemi”<sup>28</sup>. W dokumencie widać, że jest napisany właśnie w taki sposób – aby promować „logikę pokoju”. Cały wykład doktrynalny został przygotowany w konwencji uzmysławiającej czytelnikowi, że wojna zawsze jest klęską pokoju, celem zaś Kościoła jak i polityki jest wprowadzanie i utwierdzanie pokoju. W *Kompendium* da się jasno dostrzec także hermeneutykę ciągłości z wielowiekowym nauczaniem Kościoła. Podobnie jak w wykładzie *Katechizmu*, w sprawach wymagających niezwykłej precyzji intelektualnej, *Kompendium* korzysta obficie z intuicji i rozwiązań Tomasza z Akwinu. Zmienia się jednak w sposób zasadniczy narracja towarzysząca owym rozwiązaniom. O ile u Akwinaty i po części w *Katechizmie*, jak to już było wzmiankowane, logika wypowiedzi polega raczej na podaniu zasad, które muszą być spełnione, aby usprawiedliwić użycie siły, to w wykładzie *Kompendium* wyraźnie dominuje „logika pokoju”, a działania zbrojne zostały dopuszczone w szczególnych okolicznościach jako akty zmierzające do przywrócenia pokoju.

### **„Prawdziwy paradoks”**

Analizując kwestię prawa do uprawnionej obrony w świetle szeroko rozumianych wskazań Ewangelii dochodzi się do momentu w którym pojawia się pewien paradoks. Znakomicie zdiagnozował to Jan Paweł II, który w *encyklice Evangelium vitae* napisał: „Zdarzają się bowiem sytuacje, w których wartości zawarte w Prawie Bożym przybierają formę prawdziwego paradoksu. Na przykład jest tak w przypadku uprawnionej obrony, kiedy prawo do ochrony własnego życia oraz obowiązek nie-

szkodzenia życiu drugiego człowieka okazują się w konkretnych okolicznościach trudne do pogodzenia. Nie ulega wątpliwości, że wewnętrzna wartość życia oraz obowiązek miłości samego siebie w takiej samej mierze jak innych są podstawą autentycznego prawa do obrony własnej. Nawet wymagające przykazanie miłości bliźniego, ogłoszone w Starym Testamencie i potwierdzone przez Jezusa, przyjmuje za punkt odniesienia miłość samego siebie: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mk 12,31)<sup>29</sup>. Wzmiankowany paradoks nie skłonił jednak papieża do „zmiany paradygmatu” w wykładzie magisterialnym. Jan Paweł II pozostał w swoim osądzie prawa do obrony zgodny z dotychczasową Tradycją, stwierdzając, iż „uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa. Zdarza się niestety, że konieczność odebrania napastnikowi możliwości szkodzenia prowadzi czasem do pozbawienia go życia. W takim przypadku spowodowanie śmierci należy przypisać samemu napastnikowi, który naraził się na nią swoim działaniem, także w sytuacji, kiedy nie ponosi moralnej odpowiedzialności ze względu na brak posługiwania się rozumem”<sup>30</sup>.

Ojciec Święty wspominając o „prawdziwym paradoksie” był świadomy tego, że konieczność zabicia przeciwnika, nawet kiedy jest moralnie usprawiedliwiona, niesie z sobą pewne obiektywne zło. Widział to już Tomasz z Akwinu, który argumentował, że każde zabójstwo, również bezgrzeszne, stanowi pewną nieprawidłowość. Dotyczy to np. sędziego który sprawiedliwie skazał kogoś na śmierć. Dlatego też Akwinata zdecydowanie zabraniał duchownym brania czynnego udziału w wojnie, a także w jakimkolwiek przelaniu krwi ludzkiej<sup>31</sup>. Jan Paweł II podtrzymując tradycyjne nauczanie Kościoła jako moralnie usprawiedliwione, jednocześnie wysunął jeszcze inne rozwiązanie „paradoksu”, wymagające jednak od człowieka autentycznego heroizmu: „Nikt zatem nie może wyrzec się prawa do obrony własnej tylko dlatego, że nie dość miłuje



życie lub samego siebie, ale jedynie na mocy heroicznej miłości, która pogłębia i przemienia miłość samego siebie, zgodnie z duchem ewangelicznych błogosławieństw (por. Mt 5,38-48), w radykalną gotowość do ofiary, której najwyższym wzorem jest Chrystus Pan<sup>32</sup>. Przykłady licznych świętych na czele z samym Mistrzem z Nazaretu wskazują więc drogę „świętszą” – drogę heroicznej miłości nieprzyjaciela, przemieniającą miłość do samego siebie. Warto w tym punkcie rozważań przypomnieć, że teologia moralna zabrania traktowania czynu heroicznego jako obowiązku moralnego. Dlatego też oddanie swojego życia na podobieństwo Chrystusa nie może być nakazane, ani też nie może stanowić jedynej drogi wyjścia z opisywanego „prawdziwego paradoksu”. Tomasz z Akwinu stwierdził wyraźnie, że nie jest konieczne do zbawienia, by ktoś w celu uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony. Jeśli papież zachęcał do zachowania się w sytuacji zagrożenia życia zgodnie z logiką ewangelicznych błogosławieństw, to nie negocjował prawa do obrony, ale wskazywał na drogę świętszą i doskonalszą.

### **Pokój owocem solidarności**

Wojna, nawet usprawiedliwiona, niesie ze sobą nieodwracalne zło, dlatego też stanowi zawsze ostateczność. Aby do niej nie dochodziło, należy poszukiwać dróg poszerzania i umacniania pokoju. Bardzo dobrze widzieli to papieże drugiej połowy XX wieku. Pontyfikat Piusa XII upłynął pod hasłem: *Opus iustitia pax* – pokój owocem sprawiedliwości. Paweł VI chcąc promować „logikę pokoju” napisał encyklikę *Populorum progressio*, w której przekonywał, że drogą pokoju jest promowanie sprawiedliwego i równomiernego rozwoju ludzkiego. Jan Paweł II wszedł w logikę swoich poprzedników zauważając, że „solidarność jest drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju”<sup>33</sup>. Akcentując konieczność współzależności międzynarodowej papież przekonywał, że „pokój światowy nie jest do

pomyślenia, jeżeli ludzie zań odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przezwyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę. Współpraca jest aktem właściwym solidarności między jednostkami i narodami. Dewizą pontyfikatu mego czcigodnego poprzednika Piusa XII było: *Opus iustitia pax*, pokój owocem sprawiedliwości. Dzisiaj można by z taką samą dokładnością i z taką samą mocą inspiracji biblijnej (por. Iz 32, 17; Jk 3, 18) powiedzieć: *Opus solidaritatis pax*, pokój owocem solidarności<sup>34</sup>.

Solidarność, do której nawoływał papież, nie ma charakteru jedynie społeczno-politycznego (horyzontalnego). Jej źródłem jej wymiar wertykalny, czyli relacja z Bogiem. Obie płaszczyzny są ze sobą ściśle związane, o czym Jan Paweł II przekonywał w rozważaniu przed modlitwą Anioł Pański (16 marca 2003): „my chrześcijanie, jesteśmy przekonani, że autentyczny i trwały pokój nie jest tylko owocem koniecznych niewątpliwie układów politycznych i porozumień między poszczególnymi osobami i narodami, lecz darem Boga dla tych, którzy Jemu się oddają i z pokorą oraz wdzięcznością przyjmują światło Jego miłości. Ja należę do tego pokolenia, które żyło w okresie II wojny światowej i ją przeżyło. Mam obowiązek powiedzieć wszystkim młodym ludziom, młodszym ode mnie, którzy nie mają za sobą tego doświadczenia: «Nigdy więcej wojny!», posługując się słowami wypowiedzianymi przez Pawła VI w czasie jego pierwszej wizyty w siedzibie Narodów Zjednoczonych. Musimy zrobić wszystko co w naszej mocy! Dobrze wiemy, że nie istnieje pokój za wszelką cenę. Lecz wszyscy wiemy, jak wielka jest to odpowiedzialność. A zatem modlitwa i pokuta!»<sup>35</sup>. Modlitwa i pokuta jako sposób wprowadzania „logiki pokoju” jest narzędziem, którym może się posługiwać każdy chrześcijanin, a nawet wyznawca innych religii, a zatem wszyscy ludzie są w jakimś stopniu zdolni do wprowadzenia w świat „logiki pokoju”.



## „Rewolucja chrześcijańska”

Benedykt XVI wpisując się w krzewienie „logiki pokoju” przekonywał, że możliwe jest w świecie dokonanie swego rodzaju „rewolucji chrześcijańskiej”. W przemówieniu przed modlitwą Anioł Pański (2007) na temat Chrystusowego wezwania do miłości nieprzyjaciół Ojciec Święty stwierdził, że „propozycja Chrystusa jest realistyczna, ponieważ wynika z uznania, że na świecie jest zbyt wiele przemocy, zbyt wiele niesprawiedliwości, a zatem nie da się przezwyciężyć tej sytuacji inaczej, jak tylko dając więcej miłości, więcej dobra. Owo «więcej» pochodzi od Boga – jest nim Jego miłosierdzie, które stało się ciałem w Jezusie i tylko ono może sprawić, że w świecie dobro «przeważa» nad złem, poczynając od owego małego i decydującego «świata», którym jest serce człowieka. Słusznie ten fragment Ewangelii jest uważany za *magna charta* chrześcijańskiego niestosowania przemocy, które nie polega na kapitulacji w obliczu zła – jak sugeruje błędna interpretacja słów «nadstaw drugi policzek» (por. Łk 6, 29) – ale na odpowiadaniu na zło dobrem (por. Rz 12, 17-21), co pozwala przerwać łańcuch niesprawiedliwości. Staje się wówczas jasne, że odrzucenie przemocy nie jest dla chrześcijan posunięciem czysto taktycznym, ale sposobem bycia osoby, postawą człowieka, który jest tak bardzo przekonany o miłości Bożej i o Jego mocy, że nie boi się walczyć ze złem jedynie bronią miłości i prawdy. Miłość nieprzyjaciół jest zaczątkiem «rewolucji chrześcijańskiej», rewolucji, która nie bazuje na strategiach władzy ekonomicznej, politycznej czy medialnej. Jest to rewolucja miłości, miłości, która w ostatecznym rozrachunku nie opiera się na ludzkich zasobach, ale jest darem Boga, który się otrzymuje, gdy ufa się tylko i bez zastrzeżeń w Jego miłosierną dobroć. Oto nowość Ewangelii, która bez rozgłosu zmienia świat. Oto heroizm «małych», którzy wierzą w miłość Bożą i ją szerzą nawet za cenę życia»<sup>36</sup>.

Propozycja Benedykta XVI jest niezwykle odważna. Wielu komentatorów myśli papieża uznaje ją jednak za

naiwną, podobnie jak koncepcję wprowadzenia tzw. „logiki daru” zaproponowaną w *Encyklice Caritas in veritate*. Wizja Biskupa Rzymu jest jednak zakorzeniona głęboko w logice Ewangelii. Oparta jest wprost o nauczanie Chrystusa. Jeśli więc wierzący powątpiewają w słuszność Benedyktowej rewolucji, to prawdziwym tego powodem jest nie tyle „naiwność papieża”, co ich własna niewiara.

## Podsumowanie

Kiedy prześledzi się doktrynę Kościoła na temat prawa do uprawnionej obrony poczynając od Augustyna i Tomasa po nauczanie Benedykta XVI, da się zaobserwować podwójną hermeneutykę rządzącą jej rozwojem. Po pierwsze ujawnia się hermeneutyka ciągłości. Bardzo wiele szczegółowych analiz wypracowanych, bądź przejętych od Augustyna, przez Tomasza z Akwinu nie utraciło niczego ze swej aktualności i obowiązywalności. Po drugie bez trudu można zaobserwować także hermeneutykę nowości i aktualizacji. Wczytując się w rozważania zawarte w *Sumie teologicznej* na temat wojny można dojść do przekonania, że przedstawiona w niej doktryna stanowi jakby „legitymizację” wojny. Akwinata nawet nie próbuje przekonać potencjalnego odbiorcy o wyższości pokoju nad wojną. Niejako sprowadza całą kwestię do pewnego „ucywilizowania” działań zbrojnych, zadowalając się przedstawieniem warunków, w których nie będą one niegodziwe moralnie. Zupełnie inaczej rozkładają akcenty w nauczaniu papieży doby posoborowej. Przede wszystkim usiłują oni przekonać, że wojna stanowi zawsze ostateczność oraz że niesie ze sobą nieodwracalne zło. Zamiast szukać warunków usprawiedliwiających wojnę, wskazują drogi poszerzania i umacniania pokoju. Jest to zasadniczy zwrot w podejściu do zagadnienia użycia siły. Wydaje się, że w doktrynie nastąpiła istotna zmiana akcentów, którą można by opisać jako przejście od szukania warunków usprawiedliwiających zastosowanie „logiki wojny” do promocji „logiki pokoju”. Jest to zwrot ku Ewangelii



pokoju, ku promocji postaw proponowanych przez naukę płynącą z ośmiu błogosławieństw. Jest to zarazem zwrot zmierzający do pomocy w rozwijaniu człowieka jako osoby stworzonej na obraz Boży, ostateczne swoje spełnienie osiągającej jedynie poprzez całkowite zjednoczenie się z Bogiem, który w Chrystusie wołał cierpieć i umrzeć, aniżeli uciekać się do użycia siły.

**Summary:**

This text constitutes the analysis of development of the Catholic doctrine regarding the right to entitled defense. The starting point shall be the proposition of understanding of the right to entitled defense included by St. Thomas Aquinas in the *Summa Theologiae*. Next, the cognitive focus shall be directed at the interpretation included in the *Catechism of the Catholic Church* and the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. The next step is the consideration regarding the category of the „true paradox” that was used by John Paul II during the ethical and theological analysis of the applicable scope of the right to entitled defense and the principle of dignity and sanctity of every human being. Further on, selected replies of popes from the post-Conciliar period about peace shall be presented. They constitute a very precious complementation to the organized and methodical teachings of the *Catechism* and the *Compendium* on the right to entitled defense.

**Key words:**

Legitimate defense, Just war theory, Political philosophy, Saint Thomas Aquinas, “Genuine paradox”.

**Przypisy:**

<sup>1</sup> Dr Michał Kosche, doktor teologii dogmatycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

<sup>2</sup> Por. KKK 2264.

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 64, 7.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, II-II, 40, 1.



- <sup>8</sup> Por. Tamże.
- <sup>9</sup> Por. KKK 2263.
- <sup>10</sup> Por. KKK 2264.
- <sup>11</sup> KKK 2265.
- <sup>12</sup> KKK 2266.
- <sup>13</sup> Por. KKK 2267.
- <sup>14</sup> Por. KKK 2308; Sobór Watykański II, *Konstytucja Gaudium et spes*, 79.
- <sup>15</sup> KKK 2309.
- <sup>16</sup> KNSK 497; por. Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, 127.
- <sup>17</sup> Por. KNSK 498.
- <sup>18</sup> KNSK 500.
- <sup>19</sup> Por. KNSK 500; KKK 2309.
- <sup>20</sup> Ostatnie dziesięciolecia obfitują w tego typu próby misji stabilizacyjnych. Ich ocena zarówno pod względem moralnym jak i politycznym czy społecznym nie stanowi przedmiotu namysłu niniejszego przedłożenia, niemniej jednak może rzucić istotne światło na dalszy rozwój doktryny o militarnej pomocy udzielanej suwerennemu państwu przez społeczność międzynarodową.
- <sup>21</sup> Por. KNSK 506.
- <sup>22</sup> KNSK 508.
- <sup>23</sup> Por. KNSK 508-512.
- <sup>24</sup> KNSK 513.
- <sup>25</sup> KNSK 514.
- <sup>26</sup> Por. tamże.
- <sup>27</sup> KNSK 515.
- <sup>28</sup> KNSK 516.
- <sup>29</sup> EV 55.
- <sup>30</sup> Tamże.
- <sup>31</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 64, 7; Tamże, II-II, 40, 2.
- <sup>32</sup> EV 55.
- <sup>33</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 39.
- <sup>34</sup> Tamże.
- <sup>35</sup> Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 16 marca 2003*, 2.
- <sup>36</sup> Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 lutego 2007*.