

## Wojna sprawiedliwa w tradycji cywilizacji zachodniej

Nie znalazły potwierdzenia w faktach optymistyczne przewidywania, zakładające, że po zakończeniu zimnej wojny nastąpi, jak to nazwał Francis Fukuyama, koniec historii. Wręcz przeciwnie – od kilku lat jesteśmy świadkami kolejnego globalnego konfliktu, nazywanego wojną z terroryzmem. Aby zrozumieć zjawiska zachodzące na arenie międzynarodowej na początku XXI w., należy odpowiedzieć na nowo na pytanie obecne od początku istnienia myśli cywilizacji zachodniej, a dotyczące moralnych racji prowadzenia konfliktu zbrojnego.

Przed przystąpieniem do omówienia problemu wojny sprawiedliwej należy zdefiniować samo pojęcie wojny. W tym celu warto odwołać się do klasycznego dzieła Carla von Clausewita, pruskiego generała i teoretyka wojskowości. „Wojna jest aktem przemocy, mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli”<sup>1</sup>. Pruski arystokrata, z charakterystycznym dla siebie realizmem, podsumowuje zabiegi antywojenne: „Nieznaczne, zaledwie godne wzmianki ograniczenia, które [wojna] nakłada samej sobie pod nazwą praw międzynarodowych, towarzyszą jej nie osłabiając w istocie jej siły. [...] W rzeczach bowiem tak niebezpiecznych jak wojna, najgorsze są właśnie błędy, wpływające z dobroczynności”<sup>2</sup>.

Wojna Stanów Zjednoczonych przeciwko reżimowi Saddama Husajna jest nieodległym przykładem, który wywołał burzliwe dyskusje na temat aktualności prawa prowadzenia wojny jako narzędzia polityki międzynarodowej. W licznych polemikach, prowadzonych zarówno

---

<sup>1</sup> C. von Clausewitz, *O wojnie*, tłum. A. Ciechowicz, Warszawa 1958, s. 15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 16.

przez zwolenników, jak i przeciwników polityki amerykańskiej, pojawiały się argumenty odwołujące się do doktryny wojny sprawiedliwej. Konflikty na Bliskim Wschodzie skłaniają do powtórzenia fundamentalnego pytania: W jakim świetle i wedle jakich zasad etycznych możemy oceniać postępowanie obu stron konfliktu? Czy jeśli agresor nie zachowuje żadnych reguł poszanowania żołnierzy przeciwnika i ludności cywilnej, druga strona konfliktu również jest zwolniona od ich przestrzegania? Czy w ogóle możemy mówić o czymś takim, jak słuszny i sprawiedliwy konflikt zbrojny, czy „wojna sprawiedliwa” to nie zwykły oksymoron?

Jednoznaczne potępienie wszelkich aspektów wojny i deklarowany pacyfizm stały się po II wojnie światowej dominujące w wielu wpływowych środowiskach intelektualnych<sup>3</sup>. Musimy jednak rozróżnić postawę antywojenną, wyrastającą z podłoża etycznego, od popularnego, bezrefleksyjnego pacyfizmu, będącego przykrywką dla umiłowania dobrobytu, cechującego szerokie rzesze żyjących w luksusie mieszkańców Europy Zachodniej. Jak *memento* w chwilach, gdy widzimy masowe, popierane przez władze pochody antywojenne, stają przed oczami wydarzenia poprzedzające ostatnią wojnę światową – Francuzi, którzy nie chcieli umierać za Gdańsk, oraz Brytyjczycy, którzy z lekkim sercem poświęcili niepodległość Czechosłowacji. Ileż razy już dowodzono, że bardziej zdecydowana postawa rządów Wielkiej Brytanii i Francji mogłaby odsunąć groźbę wybuchu konfliktu, który zapisał się jako najbardziej wyniszczający w dziejach Europy. Warto zwrócić również uwagę, jak często głoszone w okresie zimnej wojny hasła pacyfistyczne były w cyniczny sposób podsycane i wykorzystywane przez tajne służby państw komunistycznych<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Wyznawcami bezwzględnego pacyfizmu byli po II wojnie światowej m.in. B. Russell, A. Camus, a także ideolodzy pokolenia lat 60., np. M. Luther King.

<sup>4</sup> Najlepszym przykładem świadomej polityki wojennej prowadzonej tymi środkami był konflikt w Wietnamie, podczas którego służby wywiadowcze państw komunistycznych wspierały finansowo szeroki ruch antywojenny w USA oraz Europie Zachodniej, równocześnie dostarczając broń komunistycznym wojskom tzw. Ruchu Narodowyzwolniczego – Vietcongu. W wyniku nacisku opinii publicznej doszło do wycofania wojsk amerykańskich, co doprowadziło do oddania niepodległego i bezbronno Wietnamu Południowego w ręce agresora. Lektura oryginalnych dokumentów KGB pomieszczonych w książce W. Bukowskiego *Moskiewski Proces*

Tęsknota za światem pozbawionym wojen i marzenie o nastaniu trwałego pokoju są wpisane w ludzką kondycję. Idealny obraz harmonijnego życia przedstawiał prorok Izajasz, pisząc: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłędkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spodem i mały chłopiec będzie je prowadził”<sup>5</sup>. Jednak żadna z podjętych na przestrzeni wieków prób stworzenia trwałego pokoju nie zakończyła się sukcesem<sup>6</sup>. Co więcej, rozwój techniki wojskowej, będący wynikiem dwóch wojen światowych, pozwolił na stworzenie broni o niespotykanej dotąd sile rażenia – broni nuklearnej. Problem możliwości użycia broni masowej zagłady był szczególnie ważny dla pokolenia, do którego należał Arnold J. Toynbee, wielki historyk, autor monumentalnego dzieła *Studium historii*. Refleksja angielskiego autora na temat wojny w dziejach świata, skłaniała go do wyrażenia poglądu, że agresywny militarizm był zawsze przyczyną upadku wielkich cywilizacji<sup>7</sup>. Według Toynbee’go wojna jako sposób na rozwiązanie społecznych problemów znamionuje schyłkowość i rozkład.

Przez szereg lat wiązano nadzieje z Radą Bezpieczeństwa ONZ, która miała pełnić rolę światowego strażnika pokoju. Doświadczenia ostatnich lat wskazują jednak, że zadania, pierwotnie przewidziane dla ONZ przez spadkobierców postoświeceniowej idei rządu światowego, próbuje się realizować poza nią. Brak autorytetu, brak możliwości realnego i skutecznego działania, brak klarownego kanonu wartości czynią instytucję Narodów Zjednoczonych niezdolną do piastowania funkcji światowego suwerena.

Historia ONZ jako „światowego strażnika pokoju” skłania do refleksji, że tradycyjne poglądy na zjawisko wojny, swego czasu odrzucone jako przestarzałe i niepasujące do postoświeceniowej wizji człowieka, zawierają w sobie sporo obiektywnej prawdy. Jak zauważył Joseph de Maistre, świadek krwawych wydarzeń rewolucji francuskiej, wojna

---

pozwala prześledzić, w jaki sposób radzieckie służby manipulowały postawami antywojennymi wpływowych intelektualistów zachodnich. Zob. W. Bukowski, *Moskiewski proces*, Warszawa 1998.

<sup>5</sup> Iz 11,6, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.

<sup>6</sup> Wieczysty pokój jako propozycja polityczna pojawiał się m.in. w pismach Marsyliusza z Padwy, T. Campanella, T. Morusa, a współcześnie został przywołany w teorii trwałego pokoju K. E. Bouldinga.

<sup>7</sup> A. J. Toynbee, *Wojna i cywilizacja*, tłum. T. J. Dannel, Warszawa 2002, s. 20.

zdaje się być: „zwykłym stanem rodzaju ludzkiego. Przelew krwi ludzkiej nigdy nie ustaje na świecie; jest słabszy na większym obszarze, bądź obfitszy na mniej rozległym, tak że jest nieomal wielkością stałą”<sup>8</sup>.

Pomimo nieustannej obecności wojen w historii praktycznie wszystkich znanych nam zbiorowości, niezależnie od tego, do jakich kultur i cywilizacji należą, jedynie w społeczeństwach zachodnich pojawiła się rozbudowana koncepcja wojny sprawiedliwej. Teoria ta została pod koniec XX w. przedwcześnie odesłana do lamusa. Uznano wtedy bowiem, że żadna wojna i żaden konflikt nie zasługuje na nazwanie go sprawiedliwym. Moim zdaniem w chwili obecnej należy zrewidować ten punkt widzenia i powtórnie odwołać się do doświadczeń minionych wieków. Obserwacja metod prowadzenia walki przez ekstremistów islamskich szczególnie jaskrawie uwidacznia różnice cywilizacyjne w podejściu do zjawiska wojny i dopuszczalnych metod jej prowadzenia. Uważam, że jeśli społeczeństwa Zachodu mają wyjść obronną ręką z obecnych i przyszłych konfliktów, konieczna jest refleksja nad zasadami, na których przez wieki oparty był europejski model życia zbiorowego: zasadami cywilizacji łacińskiej. W dalszej części niniejszego tekstu postaram się zwrócić uwagę na właściwe dla społeczeństw kręgu cywilizacji łacińskiej rozumienie problemu wojny.

## Geneza wojny sprawiedliwej

Warto postawić sobie pytanie, czy istnieje sposób na zaprowadzenie w niedoskonałych warunkach ziemskich ładu opartego na powszechnym pokoju międzynarodowym. Czy istnieje jakokolwiek szansa na zbliżenie się do stanu *pax oecumenica*? W cywilizacji łacińskiej, mimo rozpowszechnienia etyki chrześcijańskiej, nie było możliwe wyeliminowanie wojen. Podobnie jak inne ułomności natury ludzkiej, skłonność do konfliktu traktowano jako naturalną cechę człowieka dotkniętego skutkami grzechu pierworodnego. Wzorcem, który przez lata kształtował europejskie rozumienie ładu politycznego, były też z pewnością uniwersalistyczne tradycje *pax Romana*.

---

<sup>8</sup> J. de Maistre, *Wybór pism*, [w:] J. Trybusiewicz, De Maistre, Warszawa 1968, s. 131.

Ojcem teorii wojny sprawiedliwej jest Cynceron, który wśród praw wojny uznawał za nieodzowne, by: „po oficjalnym żądaniu satysfakcji zostało wystosowane ostrzeżenie, a następnie formalna deklaracja [wojny]”. Co ciekawe, Cynceron przewidział funkcjonowanie prawa międzynarodowego, uprzedzając w tym Grocjusza – *humani generis societas*, społeczeństwa „ludzi raczej, niż państw”, a więc wszystkich jednostek podległych podobnym prawom<sup>9</sup>. W traktacie *O państwie* Cynceron podzielił wojny na sprawiedliwe, a zatem uzasadnione, czyli toczone według czytelnich reguł, oznajmione, wypowiedziane, w związku z czym przeciwnik nie obawia się niespodziewanej napaści. Do tej kategorii zaliczał również wojny prowadzone w celu odzyskania utraconych ziem<sup>10</sup>. Przeciwnostwem tego typu konfliktów zbrojnych miały być wojny niesprawiedliwe, wszczęte bez słusznego powodu. Cynceron uważał, że wojny toczone przez Rzym należały do sprawiedliwych, ponieważ miały na celu obronę sprzymierzeńców. Dlatego też potęga państwa rzymskiego godziwie miała rosnać. Cynceron podkreślał, że: „poza koniecznością ukarania wrogów albo ich odparcia nic wojny nie usprawiedliwia”<sup>11</sup>.

W *Starym Testamencie* znajdujemy fragmenty, które niedwuznacznie dają przyzwolenie na prowadzenie wojny. Izrael niejednokrotnie wzywany jest przez Boga do walki z Jego nieprzyjaciółmi. Król Saul utrzymywał stałe armie, a w obu *Księgach Samuela* wielokrotnie czytamy o wojskach króla Dawida i jego najemnikach<sup>12</sup>. W *Starym Testamencie* pojawiają się również opisy sposobów prowadzenia wojen: „W ten sposób Jozue podbił cały kraj: wzgórza i Negreb, Szefelę i stoki górskie i wszystkich ich królów. Nie pozostawił nikogo przy życiu i obłożył klątwą wszystko, co żyło, jak rozkazał Pan, Bóg Izraela”<sup>13</sup>. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej wojna była ciężkim dopustem Bożym, lecz również naturalnym skutkiem popełnienia przez czło-

---

<sup>9</sup> M. E. DeForrest, *Just war theory and the recent US Air Strikes against Iraq*, <http://law.gonzaga.edu/borders/documents/deforres.htm>.

<sup>10</sup> Cynceron, *O państwie*, Kęty 1998, cyt. za: R. Mozgól, *O wojnie. Katolicka teologia wojny a zagrożenia współczesności*, <http://www.templumnovum.com/Templum/TN4-RM-06-wojn.html>.

<sup>11</sup> R. Mozgól, *op. cit.*

<sup>12</sup> 1 Sm 14,52.

<sup>13</sup> Joz. 10,40.

wieka grzechu pierworodnego. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa spotykamy różne postawy wyznawców nowej religii wobec tego problemu. W odpowiedzi na potępienie przez Chrystusa przemocy, pierwsi chrześcijanie niejednokrotnie nie stawiali oporu nawet wtedy, gdy rzucono ich lwom na pożarcie. Potępienie przemocy najdobitniej zostało przedstawione w przypowieści, w której mowa o nadstawianiu drugiego policzka. Z drugiej strony jednak, w nauczaniu Jezusa znajdujemy też podkreślenie konieczności spełniania obywatelskich obowiązków, wyrażone słowami: Oddajcie więc, Cezarowi to, należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga<sup>14</sup>. Dlatego też od samego początku rozwoju europejskiej myśli politycznej – na pograniczu epok starożytnej i nowożytnej autorzy chrześcijańscy uznawali za możliwe zaangażowanie świeckiego państwa w realizację działań etycznie słusznych. Cesarstwo rzymskie, ze swej natury złe, bo rządzone przez pogan, mogło być zatem wykorzystane do dobrych celów. Orygenes w swym dziele *Przeciw Celsusowi* twierdził, iż cesarstwo jest pogańskie, lecz jego cele chrześcijańskie; ogólnoswiatowy (w ówczesnym rozumieniu) zasięg jego granic może być pomocą w realizacji celów misyjnych, a ludzie wierzący są wartościowymi obywatelami<sup>15</sup>. Warto podkreślić, że chrześcijaństwo stało się szczególnie popularne wśród zawodowych legionistów rzymskich. Wystarczy przypomnieć złożony z chrześcijan Legion Tebański i postać służącego w nim św. Maurycego, który poniósł męczeńską śmierć po tym, gdy odmówił złożenia przysięgi wojskowej, w której podkreślona była boskość cesarza.

Wśród autorytetów pierwszych wieków chrześcijaństwa istniały często odmienne opinie na temat udziału w wojnie i jej słuszności. Według św. Bazylego oraz św. Izydora z Palezjum uśmiercanie nieprzyjaciela na polu bitwy miało być grzechem. Jednak św. Ambroży z Mediolanu odrzucił jednoznaczne potępienie udziału w wojnie, stwierdzając, że przyjęcie pokuty za krwawy czyn dokonany na wojnie jest sprawą pozostającą do indywidualnego rozstrzygnięcia we własnym sumieniu. Św. Ambroży porównywał również odwagę żołnierzy na polu bitwy do postawy, jaką powinien mieć chrześcijanin w życiu du-

---

<sup>14</sup> Łk 20,25.

<sup>15</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

chowym, i wzywał do przyjęcia postawy wojownika w wojnie toczonej przeciwko namiętnościom swej duszy<sup>16</sup>.

Za prawdziwych ojców koncepcji wojny sprawiedliwej wypada jednak uznać dwóch wybitnych myślicieli średniowiecza – św. Augustyna, biskupa Hippony, oraz św. Tomasza z Akwinu. W związku ze wzrastającym znaczeniem społecznym Kościoła konieczne było podjęcie w nauczaniu katolickim nowych wątków. Od roku 312, po symbolicznym zwycięstwie cesarza Konstantyna w bitwie na Moście Mulwijskim, możemy mówić o chrystianizacji Rzymu, a tym samym o konieczności odniesienia się chrześcijan do problemów społecznych i politycznych, w tym zagadnienia słuszności prowadzenia wojny. Św. Augustyn pisał o naturalnym porządku, który dla zachowania pokoju i moralności potrzebuje autorytetu władcy, zdolnego do zbrojnej ochrony poddanych. Prawo do prowadzenia wojny to w oczach Augustyna jedna z naturalnych prerogatyw monarchy, pod warunkiem, że jej celem jest zachowanie i umocnienie pokoju. Wojna, z powodu swej natury potępiana przez chrześcijan, jest wedle biskupa Hippony elementem prawa naturalnego. Prawo naturalne, jak czytamy w *Liście do Rzymian* św. Pawła, jest w swojej istocie prawem zapisanym w ludzkich sercach, a co za tym idzie – odbiciem prawa Bożego. Dlatego też winniśmy uznać w Bożym planie istnienie również wojny sprawiedliwej.

W swoich sądach usprawiedliwiających wojnę św. Augustyn jest bardzo ostrożny. „Czyni to wielką różnicę – stwierdza autor *Państwa Bożego* – dla jakich powodów i pod czyim przywództwem ludzie prowadzą wojnę”<sup>17</sup>. Konkretnie warunki proceduralne, które muszą zostać spełnione, aby można było przystąpić do wojny obejmują prowadzenie jej przez legalną władzę oraz z powodu słusznej przyczyny leżącej u jej korzeni.

Jedyną słuszną przyczyną wojny, jedynym powodem, jaki wedle Augustyna może ją usprawiedliwiać, jest pragnienie pokoju. Wstrząśnięty złupieniem Rzymu przez Gotów w 410 r., Augustyn dostrzega w wojnie konieczność, ale raczej konieczność potworną niż try-

---

<sup>16</sup> R. Mozgol, *op. cit.*

<sup>17</sup> Augustyn, *Przeciw Faustusowi*. Księgi I-XXI, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1991, s. 222.

umfałną. W wir wojny można rzucić się tylko w ostateczności, gdy wyczerpie się wszelkie inne sposoby przywrócenia sprawiedliwości.

„Nazywamy sprawiedliwymi wojny, które są odwetem za niesprawiedliwość, kiedy naród lub państwo, przeciw którym mamy prowadzić wojnę, zaniechał albo ukarania za występki popełnione przez swoich, albo oddania tego, co zostało zabrane wskutek tych nieprawości”<sup>18</sup>.

Potępić należy zatem inne motywy kierujące wojowniczymi władcami: pragnienie zadawania bólu, okrucieństwo zemsty, dążenie do dominacji, niepokój umysłu wodza. Żaden z tych powodów nie może być przyczyną wzniesienia wojny, a jeśli tak by się stało – wojna nie może być uznana za sprawiedliwą. Wojny niesprawiedliwe toczone są z powodu chciwości władców i ludów oraz bezkarności. Formą wojny niesprawiedliwej jest podbój. Wojna sprawiedliwa jest dopuszczalna tylko w sytuacji rzeczywistego i niewątpliwego zagrożenia, by chronić życie niewinnych ludzi i zapewnić im godne życie. Uczestnik wojny sprawiedliwej musi być w swoich intencjach czysty i nie mogą nim kierować negatywne emocje. Augustyn formułuje to tak: „Niech konieczność pokona wroga, a nie twoja wola”<sup>19</sup>. Oznacza to, że żołnierz nie powinien odczuwać nienawiści do przeciwnika. Chrześcijanin nie powinien żywić nienawiści, lecz powinien przebaczyć swemu prywatnemu wrogowi. Św. Augustyn wyjaśniał, że Jezus zakazywał *malitia* (nienawiści), nie zaś *militia* (walki). W rozprawie *Przeciw Faustusowi* czytamy: „Tym, co słusznie potępiamy w wojnie, jest pragnienie czynienia zła, okrucieństwo w zemście, jest bezlitosna dusza wroga pokojowi, jest zaciekłość represji, namiętność władania i wszelkie inne podobne uczucia”<sup>20</sup>. Warto podkreślić, że dla ludzi żyjących w starożytności naturalne było odróżnienie wroga publicznego od wroga prywatnego. W związku z tym Rzymianie używali nietożsamyh pojęć: *inimicus* i *hostis*, podobnie jak Grecy *exidos* i *polemos*. Słowa Jezusa w tej interpretacji odnosiły się zatem do miłowania i przebaczenia wrogowi prywatnemu, a nie dotyczyły problemu wroga publicznego.

---

<sup>18</sup> Idem, *Du Pentateuque*, cyt. za: J. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 68.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 220.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 65.

Kolejnym niezbędnym elementem usprawiedliwiającym konflikt zbrojny jest legalny władca. Prawowierny monarcha dąży do umocnienia pokoju, a tym samym działa w interesie dobra wspólnego całej społeczności. „W prowadzonych wojnach ważne są przyczyny, które nakażały do nich przystąpić, i ważni są ci, którzy stali się ich sprawcami”<sup>21</sup>. Jak wykazaliśmy wyżej, wojna wypowiedziana przez nieprawowiernego władcę lub prowadzona w imię niegodziwych celów nie spełnia kryteriów koniecznych do uznania jej za wojnę sprawiedliwą.

Wojnę między państwami św. Augustyn rozważa również na nieco innej płaszczyźnie, w wymiarze teologicznym – jako dopust Boży, jako karę za grzechy ludzi, wreszcie jako proces, który jednych wywyższa, a drugich poniża. Wojna w tym wymiarze jest odzwierciedleniem wojny rozgrywającej się w duszy ludzkiej. „Człowiek ucieka i zabiera ze sobą tę wojnę wszędzie, dokąd idzie. Nie mówię, czy jest niegodziwy, choćby jednak był zacny, choćby żył według sprawiedliwości, ma w sobie tę wojnę, o której mówi Apostoł”<sup>22</sup>.

Drugim z myślicieli średniowiecznych, który wniósł istotny wkład w rozwój koncepcji wojny sprawiedliwej, był jeden z największych autorytetów intelektualnych w historii Kościoła, św. Tomasz z Akwinu. W sprawach wojny św. Tomasz bazował na osiągnięciach św. Augustyna, czerpał również z *Dekretu* Gracjana oraz z dzieła *Summa Decretorum* Rufina. Rozwijając teorię wojny sprawiedliwej, Akwinata skupił się na problemie prawa wypowiedzenia wojny oraz intencji decydujących o jej rozpoczęciu. W *Summie teologicznej* św. Tomasza pojawiają się trzy podstawowe warunki, które powinny zostać w tym wypadku spełnione. Dwa pierwsze są takie, jak biskupa Hippony: wojna prowadzona ma być przez praworządną władzę i mieć sprawiedliwą przyczynę. Widzimy tutaj istotne odniesienie do ówczesnych wojen prywatnych, które spotkały się z jednoznacznym potępieniem. Przeciwnik, wobec którego prowadzimy działania zbrojne, powinien, wedle obiektywnej słuszności, zasłużyć na tak dotkliwą karę. Za słuszną przyczynę można uznać jedynie pomszczenie krzywd oraz odzyskanie utraconych dóbr. Wreszcie – uczciwa musi być intencja strony prowadzącej wojnę. Sprawiedliwość intencji jest właśnie dodatkowym, trzecim warunkiem,

<sup>21</sup> Augustyn, *op. cit.*, s. 66.

<sup>22</sup> Idem, *Sermon 25*, cyt. za: R. Mozgol, *op. cit.*

do danym przez św. Tomasza z Akwinu. Jak łatwo zatem zauważyć, rozwijając koncepcję św. Augustyna, dodaje on warunki, których spełnienie pozwala na konflikt zbrojny. Może on być prowadzony, by uniknąć przyszłego zła, oddalić zagrażające życiu i zdrowiu ludzi niebezpieczeństwo – „by osiągnąć pewne dobro lub uniknąć pewnego zła”<sup>23</sup>. Wypada więc zauważyć, że przy takich założeniach możliwe jest usprawiedliwienie również wojny prewencyjnej. Ponieważ celem wszelkiego stworzenia jest pokój, powinien on zostać uznany za najwyższą cnotę. Wedle Akwinaty wszelka wojna, zawsze sprzeczna z pokojem, może być postrzegana jako grzech. Jednak stan natury ludzkiej nie pozwala człowiekowi osiągnąć pełnego pokoju – aż do momentu ostatecznego tryumfu nad złem.

Nawiązujący do tradycji cesarskich, średniowieczny uniwersalizm wzbogacony został o duchowy pierwiastek papieżstwa, symbolizującego duszę wywyższoną nad uwikłane w ziemskie sprawy ciało. Wedle apologetów odnowionego w X w. Cesarstwa Zachodniego cesarz jako władca krajów i ludów, patron Kościoła, bicz Boży na pogan, miał być symbolem jedności europejskiej, sukcesorem Imperium Romanorum<sup>24</sup>. Wojna w rozumieniu ludzi średniowiecza to nie tyle prawo suwerennego władcy, ile konieczność przywrócenia równowagi. Wojna nie jest podbojem, tylko przywróceniem sprawiedliwości.

Sprawą kontrowersyjną pozostawała konieczność zbrojnej walki z poganami – ludami znajdującymi się poza kręgiem oddziaływania cywilizacji łacińskiej. Od końca XI w. rozwijał się ruch krucjatowy, będący odpowiedzią na zajęcie przez muzułmanów Jerozolimy. Jak dowodzą współczesne badania, udział w krucjatach wiązał się z licznymi wyrzeczeniami i kosztami, nie znajduje zatem potwierdzenia pokutujący przez lata pogląd, iż to głównie chęć wzbogacenia się prowadziła rycerzy europejskich do odległych krajów Lewantu. Należy zatem zaliczyć wyprawy krucjatowe do wojen obronnych, prowadzonych w obronie świętych miejsc chrześcijaństwa. Równocześnie warto zwrócić uwagę na nowatorską koncepcję połączenia walki zbrojnej z drogą do doskonałości moralnej, czego wynikiem było powstanie zakonów

---

<sup>23</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F. W. Bednarski O.P., London 1963, cz. II, 2, art. 40, 1.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 140.

rycerskich<sup>25</sup>. Inaczej należy traktować działania zbrojne zmierzające do nawracania pogan przemocą na wiarę chrześcijańską. Działaniom tego typu, będącym często przykrywką dla ambicji politycznych, od początku towarzyszyła krytyka, w której swój udział mieli również polscy autorzy. Stanisław ze Skalbmierza (w traktacie *De bellis iustis*, 1410), a przede wszystkim Paweł Włodkowic (*Tractatus de potestate Papae et Imperatoris respectu infidelium*, 1415) bronią wartości moralnych wojny obronnej, również w przypadku, gdy jest ona prowadzona przez państwo pogańskie. W prostych i jasnych sformułowaniach, posługując się biegle metodą scholastyczną, rektor Akademii Krakowskiej dowodzi, iż „rzeczy w wojnie niesprawiedliwej nabyte nie mogą być prawną własnością posiadaczy”<sup>26</sup>. Paweł Włodkowic, jako poseł królewski oraz rzecznik strony polskiej w sporze z Krzyżakami na soborze w Konstancji opierał swoje poglądy na osobistym doświadczeniu czynnego uczestnika wydarzeń politycznych. Wedle Włodkowica monarcha nie może dysponować swoim państwem bez zgody obywateli, a podstawą ładu pokojowego musi być pokojowe współistnienie. Co ważne, rektor Akademii Krakowskiej podkreśla, że równorzędnymi uczestnikami polityki międzynarodowej są państwa pogańskie. Zalecane przez niego sposoby pokojowego rozwiązywania sporów międzypaństwowych obejmują drogę procesu sądowego co do prawdziwości faktów (*processus iudicialis*) lub drogę procesu kontradyktoryjnego (*processus doctrinalis*), prowadzonego przed trybunałem międzynarodowym<sup>27</sup>. Włodkowic, opierając się na doświadczeniu Polski z wojny z Zakonem Krzyżackim stwierdza, że wojna w stosunkach międzypaństwowych jest drogą trudną i niebezpieczną, u jej podłoża zwykle leży niesprawiedliwość. Odparcie przemocą agresji jest dopuszczalne, ale jedynie w ostateczności, gdy inne metody zawiodą. W dziele polemicznym *Do biskupa krakowskiego* Włodkowic na podstawie definicji wojny sprawiedliwej opisanej w *Dekrecie Gracjana* odnosi się do wojen prowadzonych przez Krzyżaków i orzeka, że „rzeczeni Krzyżacy nigdy nie mieli wojny spra-

<sup>25</sup> Więcej na temat współczesnych badań nad motywami kierującymi uczestnikami krucjat można przeczytać w pracy zbiorowej: *Historia krucjat*, red. J. Ridley-Smith, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2000.

<sup>26</sup> S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, Kraków 2000, s. 17.

<sup>27</sup> E. A. Wesołowska, *Paweł Włodkowic, współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Toruń 1997, s. 34

wiedliwej, lecz zawsze niesprawiedliwą, pod wszystkimi wymienionymi względami”<sup>28</sup>. Jak stwierdza Stanisław Tarnowski: „z całego dzieła wynosi się jedno wrażenie: to, że osławione ciemne wieki średnie miały o zasadach prawa publicznego pojęcie proste a zdrowe i sprawiedliwe, jakimi my oświeceni pochwalić się nie możemy”<sup>29</sup>. Dopiero postępy cywilizacji turańskiej, podboje i grabieże Chingis Chana i Tamerlana dały poznać Europie wojnę totalną, prowadzoną bez zasad honoru, wojnę łupieżczą i zaborczą. Ziarna te wzrosły najbujniej na ziemi rosyjskiej, rzucając później cywilizowanemu światu wyzwanie w postaci bezwzględnej polityki caratu oraz współczesnych nam idei eurazjatyckich.

### Wojna sprawiedliwa jako narzędzie polityki państwowej

U schyłku średniowiecza coraz wyraźniej rysują się tendencje, które na kilka wieków miały zdominować europejskie myślenie o wojnie i polityce. Na przełomie epok, u progu nowożytności coraz mocniej podkreśla się rolę monarchii narodowej i suwerennej. W myśl hasła *rex imperator in regno suo* król zyskuje pozycję, gdzie jedną z jego niezawisłych prerogatyw, *iura maiestatis*, ma być prawo do prowadzenia wojen. W tym kontekście warto podkreślić znaczenie dzieła Dantego *De monarchia*, w którym autor pragnie podtrzymania tradycji uniwersalistycznych. Państwo uniwersalne, uosabiające żywotną cywilizację, pożądaną przez Dantego organizm polityczny, jest osadzone w świecie pokoju. Tylko potężny władca – cesarz – wszystko posiadając i niczego już nie pożądam, potrafi skutecznie okiełznać skłonność człowieka do wojen i anarchii<sup>30</sup>.

Równocześnie pojawiało się coraz więcej opracowań dotyczących problematyki wojny sprawiedliwej, a więc takiej, którą mógł bez skrpułów prowadzić monarcha pragnący uchodzić za władcę chrześcijańskiego. Wychodząc od najlepszych zasad wojny sprawiedliwej, można

---

<sup>28</sup> P. Włodkowiec, *Do biskupa krakowskiego*, [w:] W. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968, s. 221.

<sup>29</sup> S. Tarnowski, *op. cit.*, s. 17.

<sup>30</sup> J. Minois, *op. cit.*, s. 171.

było jednak przy odrobinie polemicznej wprawy usprawiedliwić dowolną wojnę agresywną. Wszystko bowiem zależało od interpretacji poszczególnych faktów. Nie poddawano w wątpliwość, że wojna sprawiedliwa to walka z niesprawiedliwością. Problem polegał na bezstronnym określeniu, po której stronie konfliktu ta sprawiedliwość występuje.

Klasyczna doktryna wojny sprawiedliwej została wzbogacona przez Rajmunda z Penjafort, który wymienił pięć warunków niezbędnych do jej prowadzenia.

Zauważ, że pięć punktów jest wymaganych, by wojna była sprawiedliwa, a mianowicie: osoba, cel, przyczyna, duch i władza. Osoba: niechaj będzie to osoba świecka, której dozwolony jest rozlew krwi, a nie osoba duchowna, której jest to zakazane poza przypadkiem nieuniknionej konieczności. Cel: niechaj to będzie dla odzyskania dóbr albo obrony ojczyzny. Przyczyna: niechaj to będzie z konieczności, aby przez walkę doprowadzić do pokoju. Duch: niechaj wojna nie będzie prowadzona z nienawiści albo zemsty. [...] Jeśli któregoś z tych punktów brakuje, niechaj wojna będzie nazwana niesprawiedliwą<sup>31</sup>.

Pod koniec XIV w. benedyktyn Honoriusz Bonet w swoim *Drzewie bitew* próbuje ustalić coś w rodzaju międzynarodowego prawa wojennego. Kładzie nacisk na poszanowanie dóbr osób niebiorących bezpośrednio udziału w walkach<sup>32</sup>. Natomiast św. Antonin, arcybiskup Florencji, wprowadza w swojej *Sumie teologicznej* niezwykle istotne pojęcie proporcjonalności: wojna, bez względu na stojące za nią motywy, prowadzi do spustoszeń, dlatego zanim się do niej przystąpi, należy zastanowić się, czy spustoszenia nie przewyższą szkód, na jakie narazimy się, nie przystępując do niej. Co więcej, ten władca, który prowadzi wojnę niesprawiedliwą, winien naprawić wszystkie szkody, jakich doznali jego poddani, którzy poszli za nim nie dobrowolnie, lecz pod przymusem<sup>33</sup>.

U schyłku średniowiecza coraz wyraźniej widać, że ambicje poszczególnych władców biorą górę nad wypracowanymi przez teologów schematami. Podczas wojny stuletniej poszczególni władcy troszczyli się o to, by przedstawić ją jako wojnę sprawiedliwą, a wszystko po

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>33</sup> M. Walzer, *Spór o wojnę*, tłum. Z. Zinserling, Warszawa 2006, s. 19.

to, by zachować spokój sumienia i przychylność opinii publicznej. We Francji, gdzie następuje ewolucja w kierunku monarchii absolutnej, dochodzi po raz pierwszy do sformułowania praktycznej zasady charakteryzującej w późniejszych wiekach zsekularyzowane monarchie: wojna jest sprawiedliwa, ponieważ jest prowadzona przez króla. Wraz z pojawieniem się monarchii absolutnej, w swojej sptyconej formie prawo do wojny sprawiedliwej bywa sprowadzane do prawa silniejszego. Władcy nadużywali często teorii wojny sprawiedliwej, wskutek czego nie toczyli ani jednej wojny, której sami lub z pomocą najemnych intelektualistów nie określiliby mianem wojny o pokój i sprawiedliwość.

Nie znaczy to jednak, że zarzucono teoretyczną refleksję nad wojną sprawiedliwą. W XVI w. centrum myśli chrześcijańskiej stała się Hiszpania. Uniwersytet w Salamance ceniony jest dzisiaj szczególnie za wkład w narodziny nowoczesnych nauk ekonomicznych. Aktem szczególnej odwagi politycznej wykładawców tego uniwersytetu było wydane w 1520 r. oświadczenie, w którym stwierdzono, że hiszpański podbój Ameryki Środkowej był pogwałceniem prawa natury i wojną niesprawiedliwą<sup>34</sup>. Związany z tym uniwersytetem dominikanin Francisco de Vittoria pozostawił po sobie poświęconą w całości prawu do wojny rozprawę *De jure belli* (1540). Według niego jedyną przyczyną prowadzenia wojny sprawiedliwej może być pogwałcenie jakiegoś prawa, co wyklucza wojny ze względów prestiżowych („ku chwale księcia”), wojny imperialne („w celu powiększenia imperium”) oraz religijne („z powodu różnic religijnych”). Aby być całkowicie przekonany o słuszności sprawy, książę powinien zasięgnąć opinii „ludzi mądrych” oraz wystuchać argumentów przeciwnika<sup>35</sup>. Jeżeli prawa obu stron są jednakowe, nie należy wszczynać wojny.

O wojnie sprawiedliwej należy mówić w kontekście całej ludzkości, a zatem jej zasady trzeba stosować również do wojen z niewiernymi. By ograniczyć lub uniknąć wojen w przyszłości, wskazane byłoby powołanie instytucji arbitrażowych. Wojna sprawiedliwa po obu stronach jest możliwa wyłącznie w przypadku „nieprzezwytejonej niewiedzy” – kiedy napadnięty naprawdę nie wie, czym zawinił. W praktyce taka sytuacja jest wyjątkowa. Absurdalne i zbrodnicze jest wszczynanie

<sup>34</sup> J. Minois, *op. cit.*, s. 213.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 214.

wojny, choćby ze słusznych powodów, jeśli praktycznie nie istnieje najmniejsza szansa na zwycięstwo.

De Vittoria popiera ideę wojny w obronie wartości i godności człowieka:

Jeżeli rozważymy cele i wspólne dobro rodzaju ludzkiego, zobaczymy, że nie tylko świat nie mógłby żyć w szczęściu, lecz znalazłby się w jak najgorszej sytuacji, gdyby wszyscy tyrani, złodzieje i grabieżcy mogli swobodnie dopuszczać się czynów niesprawiedliwych i uciskać ludzi zacnych i niewinnych<sup>36</sup>.

Władca powinien zatem interweniować w państwach ościennych, gdyby dochodziło tam do aktów urągających podstawowym prawom ludzkim. Autor przyznaje prawo do etycznej oceny wojny nie tylko władcy, lecz i poddanym. Poddani mają obowiązek dowiedzieć się, czy wojna, w którą wciąga ich władca, jest sprawiedliwa. Oczywiście nie każdy posiada odpowiednią wiedzę i doświadczenie, by właściwie ocenić okoliczności: „Poddani maluczcy, którzy nie są dopuszczeni do rady księcia czy państwa i których głosu nikt nie bierze pod uwagę, nie muszą badać przyczyn wojny, lecz mogą walczyć, darząc zaufaniem swych zwierzchników”<sup>37</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że jeśli w swoim sumieniu poddany uzna wojnę za jawnie niesprawiedliwą, powinien odmówić udziału w walce.

Jeśli poddani są pewni w swym sumieniu tego, że wojna jest niesprawiedliwa, nie mogą wziąć w niej udziału, i to niezależnie od tego, czy mylą się, czy nie. To oczywiste, »wszystko bowiem, co czyni się niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem« (Rz 14,23)<sup>38</sup>.

Zasada tu wyłożona potwierdza wyższość sumienia jednostki nad obowiązkiem posłuszeństwa.

De Vittoria systematyzuje również postępowanie wobec wroga w trakcie kampanii, czyli prawo wojenne. Według niego prowadzący wojnę sprawiedliwą ma prawo odebrać dobra zagarnięte oraz domagać się reparacji i odszkodowań. Jeśli to możliwe, nie należy zabijać niewinnych, kobiet i dzieci, nawet w czasie wojny przeciwko Turkom. De Vittoria jest jednak realistą, dlatego zauważa, że:

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 216.

akcydenalnie jest czasem dozwolone nawet świadome zabicie niewinnych. Przykład: w czasie wojny sprawiedliwej oblega się miasto albo twierdzę, gdzie przebywa znaczna liczba niewinnych, a nie można użyć machin do miotania pocisków albo wzniecić pożaru budynków, nie powodując śmierci zarówno niewinnych, jak i winnych<sup>39</sup>.

Jest dopuszczalne skazywanie na śmierć jeńców i zakładników – jeśli ich wina została udowodniona, jednak niewinnych jeńców nie należy zabijać ani zmieniać w niewolników. Dopuszczenie do plądrowania miasta jest bez wątpienia, poza przypadkami absolutnie koniecznymi, niegodziwością.

Przyglądając się ewolucji poglądów na konflikt zbrojny w XVI w., warto zwrócić uwagę na twórczość jednego z najbardziej cenionych polskich pisarzy politycznych epoki – Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Jego najważniejsze dzieło *De republica emendanda*, zawiera księgę w całości poświęconą wojnie. Opierając się na doktrynie wojny „słusznej” Frycz Modrzewski sięga do najważniejszych teoretyków z tej dziedziny – Rajmunda z Penjafort (1240), Wilhelma z Rennes (1250), św. Tomasza z Akwinu, a także współczesnych mu specjalistów od „praw wojny” – dominikanina Francisco de Vittorii oraz Baltazara Ayala. Nie wszyscy wiedzą, że twórczość Andrzeja Frycza Modrzewskiego inspirowała Hugo Grocjusza, autor słynnego *De iure belli ac pacis*. Zdrowy rozsądek nakazuje odrzucić autorowi *O poprawie Rzeczypospolitej* dążenie do pokoju za wszelką cenę. Czytamy: „Naród polski nie jest skory do wojen, lecz Polacy zawsze gotowi są podjąć walkę w obronie własnej i sprzymierzeńców”<sup>40</sup>. Co ciekawe, Frycz Modrzewski ma również nieco idealistyczne, właściwe zapewne epoce renesansu podejście do natury ludzkiej: „Kiedy jeszcze panowały dobre obyczaje, nie było żadnych wojen między ludźmi”. Celem nadrzędnym w ładzie międzynarodowym ma być pokój „stateczny i trwały”, bez żadnej ukrytej możliwości wybuchu konfliktu ani potencjalnego zarzewia wojny. „Trzeba się starać o pokój, który byłby wolny od wszelkiej zdrady”<sup>41</sup>. W tym miejscu docieramy do sedna. Modrzewski zaleca:

<sup>39</sup> W. Voisé, *Andrzej Frycz Modrzewski, 1503-1972*, Wrocław 1975, s. 106-110.

<sup>40</sup> A. Frycz Modrzewski, *O wojnie*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1953-1960, s. 305.

<sup>41</sup> W. Voisé, *op. cit.*, s. 111-113.

Tym, których wierność i przyjaźń jest nam podejrzana, nie dać żadnej możliwości przygotowania napadu! Im dłużej będzie trwał stan pozornego pokoju, tym nieprzyjaciel potężniejszy, tym trudniej go w razie wybuchu wojny pokonać<sup>42</sup>.

Reprezentujący już nowoczesny sposób myślenia o polityce zagranicznej państwa, Modrzewski dopuszcza, a w niektórych przypadkach, zaleca prowadzenie wojny prewencyjnej. Co więcej, opowiadając się przeciwko wojnie Rzeczypospolitej z Turcją, deklaruje się jako przeciwnik „wojny cywilizacyjnej” i staje tym samym w opozycji do znanych wówczas polskich autorów, jak Krzysztof Warszewicki, Stanisław Orzechowski, Wereszczycki. „Wojnę prowadzić się powinno dla pomśzczenia krzywd, które inaczej naprawić się nie dają”<sup>43</sup> – konstatacja ta podkreśla ostateczność wojny i prymat rozwiązań pokojowych. W idealnej rzeczywistości geopolitycznej Frycza Modrzewskiego istnieje naturalny porządek etyczny również w sferze stosunków międzynarodowych. Strona prowadząca wojnę sprawiedliwą może być pewna zwycięstwa.

W burzliwej rzeczywistości XVII w., epoce wojen religijnych i nowatorskich prądów myślowych, koncepcje praw wojennych przechodzą dalszą ewolucję. Należy wspomnieć tutaj o Grocjuszu, holenderskim protestancie, uznawanym za ojca prawa międzynarodowego. Nie sposób nie zauważyć u Grocjusza wpływów myśli Cyncerona. Można śmiało powiedzieć, że wnioski Holendra wpisują się w długą tradycję refleksji o ładzie międzynarodowym, ale równocześnie w swoim dziele *De iure belli ac pacis* (1625) przeprowadza on całkowitą sekularyzację wypracowanej przez teologów koncepcji wojny sprawiedliwej. Średniowieczny ład odchodzi w przeszłość, średniowieczna harmonia, symbolika gotyckich katedr (jak wyraziłby się Oswald Spengler) i rozległych przestrzeni zostają zasnuwane przez dym konfliktów zbrojnych i rozterek ludzkiego sumienia. Wojna trzydziestoletnia przenosi rzeczywistość europejską na nowy poziom okrucieństwa. Równocześnie następuje sekularyzacja nauki, stąd dążenia Grocjusza do uściślenia i dostosowania koncepcji sprawiedliwej wojny do jego epoki. Grocjusz pragnie zaostrzyć kryteria sprawiedliwości, zakładając, że niebezpie-

<sup>42</sup> A. Frycz Modrzewski, *op. cit.*, s. 308.

<sup>43</sup> M. E. DeForrest, *op. cit.*

czeństwo, przeciw któremu jest prowadzona wojna, winno zagrażać państwu już i teraz, a siła użyta do obrony winna być adekwatna do skali niebezpieczeństwa.

Grocjusz miał jasny pogląd na okoliczności konieczne, by uznać wojnę za sprawiedliwą. Po pierwsze – zagrożenie konfliktem powinno być natychmiastowe, po wtóre – siły użyte do walki winny być adekwatne do jej celów obronnych i proporcjonalne do istniejącego zagrożenia<sup>44</sup>. Grocjusz dowodzi, iż idea wojny sprawiedliwej jest koncepcją odwiecznie istniejącą w „prawie narodów”, za którym podążają wszystkie cywilizowane nacje. Warto zauważyć, że wg Grocjusza przedstawiona koncepcja nie wymaga weryfikacji żadnego z istniejących systemów prawodawczych narodów Europy, ani też rewidowania ich zwyczajów. Zdaniem Grocjusza wojna nie może być sprawiedliwa jednocześnie po obu stronach.

By pozostać w zgodzie z chronologią, warto zwrócić uwagę na kłasyka myśli politycznej XVIII w. Wybitny francuski obserwator społeczeństw i życia ludzkiego Charles L. Monteskiusz zasłynął w połowie stulecia swym fundamentalnym dziełem *O duchu praw*. W tej obszernej analizie wad i zalet systemów politycznych znalazło się również kilka myśli na interesujący nas temat. Warto zauważyć, iż Monteskiusz swoje wnioski opiera często na doświadczeniach, zebranych podczas licznych podróży po Europie. „Życie państw jest jak życie ludzi”<sup>45</sup> – czytamy w księdze dziesiątej, noszącej tytuł *O prawach w ich stosunku do siły zaczepnej*. Skoro człowiek ma prawo zabijać dla naturalnej obrony, to naród ma prawo prowadzić wojnę dla własnego ocalenia. Fundamentalna różnica wg Monteskiusza tkwi w tym, że jednostki ludzkie nie muszą posuwać się do zaczepki, gdyż wystarczy im osąd trybunałów. Wobec państw dopuszcza Monteskiusz sytuację, w której prawo naturalnej obrony pociąga za sobą konieczność wyprzedzającego ataku: „Kiedy naród widzi, że dłuższy pokój dałby drugiemu narodowi możliwość zniweczenia go i że atak jest w danej chwili jedynym sposobem zapobieżenia tej klęsce”<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Ch. L. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 152.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>46</sup> M. E. DeForrest, *op. cit.*

## Od wojny sprawiedliwej do wojny cywilizacyjnej?

Dzieje najnowsze przynoszą nowe spojrzenie na wojnę. Z jednej strony, podejmowane są próby usystematyzowania zasad możliwej pokojowej egzystencji narodów poprzez stworzenie prawa międzynarodowego, z drugiej – obserwujemy postępujący kryzys cywilizacyjny, owocujący wypieraniem na gruncie cywilizacji zachodniej tradycyjnych wartości, czego wynikiem był niespotykany w historii wzrost okrucieństwa prowadzonych wojen. Do teorii wojny sprawiedliwej odwoływał się jeszcze na gruncie amerykańskim Daniel Webster, sekretarz stanu, który w roku 1848 wydał oświadczenie w sprawie tzw. „Caroline incident” powołując się na Grocjusza. Do tej tradycji nawiązywały również konwencja haska i Karta Narodów Zjednoczonych<sup>47</sup>. Powojenna Karta norymberska zakłada, że koncepcja wojny sprawiedliwej, wywodząca się od św. Tomasza i Grocjusza w sposób uniwersalny oddziałuje na całe prawo międzynarodowe.

Równocześnie postępujące na gruncie filozoficznym odrzucenie cywilizacji chrześcijańskiej w praktyce otworzyło furtkę wojnie totalnej. Oznaczało to odrzucenie wypracowanych zasad. W wydanym przez Nietzschego dziele *Antychryst* (1889), znalazł się zupełnie nowy katechizm wartości:

Co jest dobrem? Wszystko, co potęguje poczucie potęgi, wolę do potęgi, samą potęgę człowieka. Co jest złem? Wszystko, co pochodzi ze słabości. [...] Słabi i nieudolni niech zginą, to pierwsze zadanie naszej miłości ludzi. I należy im do tego pomóc. Co jest szkodliwszym, aniżeli jaki bądź występek? Czy nie współcierpienie z wszystkimi nieudolnymi i słabymi – chrześcijaństwo. [...] Potępiam chrześcijaństwo<sup>48</sup>.

Wydaje się zrozumiałe, że neopogańska filozofia Nietzschego stała się doskonałą podstawą do uzasadnienia nazistowskiego kultu państwa i interesu narodowego, który przestąpić miał wszelkie dotychczasowe teorie etyczne dotyczące wojny.

---

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, Warszawa 1907, cyt. za: F. Koneczny, *Upadek Bizantyzmu i neopoganizm*, <http://www.kki.pl/piojar/polemiki/koneczny/poganizm.html>.

<sup>48</sup> *Orędzie radiowe na Boże Narodzenie 1948*, cyt. za: J. Minois, *op. cit.*, s. 439.

Po tragicznych doświadczeniach dwóch wojen światowych również w teologii katolickiej pojawił się nurt, dążący do zrewidowania dotychczasowych teorii wojny sprawiedliwej (Luigi Sturzo i grupa teologów z Fryburga). Reagując na te zjawiska w okresie nasilenia zimnej wojny (1948), Pius XII mówił:

Kościół jest równie daleki od uznania, że każda wojna jest naganna. Są wojny jawnie niesprawiedliwe, na przykład wszystkie wojny agresywne, bywają też wojny sprawiedliwe, które mogą być zresztą zarówno ofensywne, jak i obronne, gdyż trudno w dzisiejszych czasach rozdzielić te dwa pojęcia. W podobnych przypadkach zbrojny opór jest obowiązkiem<sup>49</sup>.

W obliczu przemian, jakie zachodzą obecnie w pojmowaniu roli państwa, narodu i jego kultury, warto zastanowić się, czy współcześnie teorii wojny sprawiedliwej nie należy rozpatrywać nie tylko w kontekście wojen międzypaństwowych, ale i w szerszym wymiarze – konfliktu cywilizacyjnego. Jest prawdopodobne, że w takim ujęciu teoria powróciłaby na swoje właściwe miejsce w świecie zachodnim, nie służyłaby uzasadnieniu „wojennych ambicji” poszczególnych władców, lecz czynnej obronie wspólnych wartości cywilizacyjnych. W konfrontacji ze światem islamskim jedyną możliwością obrony kultury Zachodu jest ponowne odnalezienie tych wartości, które mogą wydobyć społeczeństwa naszego kręgu cywilizacyjnego z marazmu.

Na gruncie polskim próbę usystematyzowania zasad cywilizacji łacińskiej podjął Feliks Koneczny, historyzof i twórca oryginalnej porównawczej nauki o cywilizacjach, rozumianych jako niezależne metody życia zbiorowego. Wg Konecznego współcześnie istnieje wiele cywilizacji, a nie istnieje i istnieć nie może jedna cywilizacja ogólnoludzka. Koneczny wyróżnił kilkadziesiąt cywilizacji historycznych, z których siedem dotrwało do dzisiaj. Są to cywilizacje: arabska, bizantyńska, bramińska, chińska, łacińska, turańska, żydowska. Cywilizacje różnią się między sobą na poziomie trójprawa, tj. prawa majątkowego, rodzinnego i spadkowego (te trzy dziedziny prawa istnieją, wg Konecznego, we wszystkich społecznościach ludzkich), oraz pojmowaniem abstraktów należących do tzw. Quinquxu, czyli pięciomianu bytu: zdrowia, bogactwa, dobra, prawdy oraz piękna. Cechami charakterystycznymi cywilizacji łacińskiej są m.in.: personalizm – jednostka podlega, dla własnego dobra, ograniczeniom moralnym, indywidualizm, który oznacza brak wszelkich ograniczeń i w istocie kończy się tyranią najsilniej-

szej jednostki, jedność w różnorodności, funkcjonowanie społeczeństwa jako organizmu. Cywilizacja łacińska przejęła attyckie pojęcia prawdy (nauki) i piękna (literatura i sztuka) oraz znaczną część rzymskiego prawa, rozwijając je w duchu chrześcijańskim. W polityce narzuca rządzącym te same prawa moralne, które obowiązują poddanych ich władzy. Dąży do rozwinięcia jak najsilniejszego samorządu i do największego wpływu społeczeństwa na państwo. Uznaje dualizm prawa (prawo publiczne i prywatne) i wyższość etyki nad prawem (prawo ma wywodzić się z etyki i podlega ocenie moralnej). W ekonomii najwyżej ceni własność nieruchomą, zwłaszcza ziemską. Jej ideałem w tej dziedzinie jest zapewnienie jak największej ilości ludzi samodzielności ekonomicznej, tj. posiadania własnego warsztatu pracy, dzięki któremu byłiby w stanie zapewnić utrzymanie rodziny. Powyższe cechy świadczą o wyjątkowości zasad wytworzonych na gruncie cywilizacji zachodniej – reprezentowanej przede wszystkim przez Europę i Amerykę. Żadna inna cywilizacja nie wytworzyła samodzielnie takiego zestawu pojęć<sup>50</sup>.

Wg Konecznego zdolność do ekspansji świadczy o żywotności cywilizacji<sup>51</sup>. Oczywiście najbardziej korzystna jest ekspansja pokojowa. W XX w. obserwowaliśmy przejmowanie przez społeczeństwa całego świata owoców wielowiekowego rozwoju cywilizacji zachodniej. Najczęściej przejmowano jednak same instytucje – mechanizmy polityczne oraz technologie, które na odmiennym gruncie kulturowym mogą owocować groźnymi hybrydami, czego przykładem współczesne państwo chińskie. Atrakcyjność i ekspansywność wytworów cywilizacji zachodniej dowodzi jej żywotności. Odpowiedzią na pokojową ekspansję jest – jak to dostrzegamy w ostatnich latach – agresja ze strony społeczności odczuwających zagrożenie i broniących swojej niezależności, co szczególnie widać w społecznościach islamskich, broniących się w ten sposób przed inkulturacją. Dostrzegamy również zasadniczą różnicę w podejściu do problemu wojny – dla cywilizacji łacińskiej jest ona złem koniecznym, ciężkim dopustem, natomiast dla islamskiej cywilizacji turańskiej naturalnym żywiołem<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

<sup>50</sup> Idem, *Prawa dziejowe*, Komorów 2001, s. 333.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 320.

<sup>52</sup> *Niepotrzebna wojna w Iraku*, „Newsweek Polska” 2006, nr 13, s. 38. Rozinowa z M. Walzerem przeprowadzona przez J. Mikruta.

## Czy wojna w Iraku to wojna sprawiedliwa?

Na koniec warto zastanowić się, jak w świetle teorii wojny sprawiedliwej możemy ocenić niedawną interwencję Stanów Zjednoczonych w Iraku. Przede wszystkim warto zauważyć, że mamy już za sobą okres, gdy politykę międzynarodową oceniano wyłącznie w kategoriach realizmu (Clausewitz), a w poważnej rozmowie o polityce międzynarodowej decydujący był argument interesu. Pod koniec XX w. argumenty odwołujące się do moralnych racji stron konfliktu zyskały na powrót ważne znaczenie. W związku ze wzrastającą rolą opinii publicznej „sprawiedliwość” stała się militarną koniecznością, argumentem moralnym przemawiającym do serc i umysłów ludzi.

Jakimi argumentami posługiwali się polemisi, rozpatrujący w świetle teorii wojny sprawiedliwej interwencję w Iraku? Amerykański politolog Michael Walzer uznał, że obie strony konfliktu prowadziły wojnę niesprawiedliwą. Iracki dyktator nie miał moralnej racji posługiwać się argumentem obrony niepodległości ojczyzny, natomiast rząd USA rozpoczął wojnę niepotrzebną, a wojna niepotrzebna nie może być w żadnym wypadku sprawiedliwa<sup>53</sup>. Przyświecający administracji amerykańskiej pomysł na demokratyczną transformację całego Bliskiego Wschodu nie może być wedle Walzera wystarczającym argumentem dla rozpoczęcia nowej wojny. Walzer dostrzega jednak aktualność i potrzebę prowadzenia wojen sprawiedliwych w XXI w.:

Myślę także, że zaczynamy rozumieć, iż wojna mająca przerwać masakry i czystki etniczne to także wojna sprawiedliwa. Gdyby Ameryka, Europa albo ONZ interweniowały w 1994 roku w Ruandzie, by przerwać trwającą tam rzeź, byłaby to właśnie wojna sprawiedliwa. Podobnie teraz byłaby nią interwencja w sudańskim Farfurze<sup>54</sup>.

Walzer zastanawia się również, kto ma prawo decydować o nadaniu miana wojny sprawiedliwej. Uważa, że w chwili obecnej ONZ nie jest w stanie sprostać temu zadaniu. Można liczyć w pewnym stopniu na organizacje regionalne, jak Unia Afrykańska czy NATO, i zgadzać się, by decyzję o wojnie sprawiedliwej podejmowały poszczególne państwa

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 39.

lub tworzone przez nie koalicje, chociaż w przypadku krajów można się oczywiście spierać, czy mają takie prawo. Jako współczesne przykłady wojny sprawiedliwej, podjętej niejako wbrew polityce rządu amerykańskiego, Walzer podaje interwencję armii wietnamskiej w Kambodży, dzięki której zlikwidowano pola śmierci, wkroczenie wojsk indyjskich do Pakistanu Wschodniego, czyli obecnego Bangladeszu, tanzańską interwencja w Ugandzie, w celu usunięcia reżimu Idi Amina<sup>55</sup>. Amerykański politolog stawia również pytanie, w jakiej sytuacji wojnę prewencyjną możemy uznać za wojnę sprawiedliwą. Wyróżnia on dwa rodzaje wojny prewencyjnej. Pierwsza z nich, uprzedzająca, jest odpowiedzią na udokumentowany, przygotowywany atak, druga natomiast, zapobiegająca, to odpowiedź na zagrożenie oparte na spekulacjach. W pierwszym przypadku Walzer uważa, że atak uprzedzający jest usprawiedliwiony, w drugim – absolutnie nie, ponieważ istnieją metody dyplomatyczne, które trzeba wykorzystać, zanim sięgnie się po rozwiązanie siłowe<sup>56</sup>.

Inny punkt widzenia na konflikt w Iraku prezentuje Adam Workowski, doktor filozofii i adiunkt w Katedrze Metafizyki PAT. W tekście *Ryzyko wojny sprawiedliwej*<sup>57</sup> stawia on pytanie, czy tradycyjne warunki wojny sprawiedliwej dają się zastosować do wojny z terroryzmem. Ponieważ groźba terroryzmu spowodowała zmianę sensu i charakteru współczesnej wojny, należy dookreślić kryteria jej sprawiedliwości. Pojawił się nowy typ wroga: nieuchwytny przeciwnik, organizacje terrorystyczne.

Wrogiem mogą być również państwa, które zapewniają azyl i szkolenie terrorystom. Przede wszystkim zaś przeciwnikami stają się państwa będące potencjalnymi agresorami, produkujące broń masowego rażenia, dostarczające ją organizacjom terrorystycznym<sup>58</sup>.

Autor proponuje modyfikację warunków wojny sprawiedliwej. W związku z niedookreśleniem przeciwnika, wojna z terroryzmem musi być prewencyjna i zawierać element ryzyka. A. Workowski stwierdza,

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> A. Workowski, *Ryzyko wojny sprawiedliwej*, <http://www.znak.com.pl/znak/workowski578.php>.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

że wojna jest sprawiedliwa, jeśli istnieje uzasadnione domniemanie, że jakiś kraj wspiera terroryzm, produkuje broń potrzebną do akcji terrorystycznych, w szczególności broń masowego rażenia, i jest gotów jej użyć.

Irak pod rządami Husajna spełniał wszystkie wymienione warunki. Po pierwsze, nie rozliczył się wobec świata ze zniszczenia broni masowego rażenia, zatem istnieje uzasadnione podejrzenie, że ją nadal posiada. Po drugie, popierał palestyńskich terrorystów – naturalne jest więc domniemanie, że mógłby służyć swoimi wielkimi zasobami terroryzmowi na całym świecie. Po trzecie, Husajn użył broni chemicznej przeciw własnym obywatelom, co jest najlepszym argumentem za gotowością wykorzystania tej broni do innego celu<sup>59</sup>.

Mimo tego, że nie udało się udowodnić posiadania przez reżim iracki broni masowego rażenia, nadal można dowodzić słuszności tej wojny. „Komandosi zabijający terrorystę grożącego wysadzeniem samolotu nie działają bezprawnie nawet wtedy, gdyby okazało się, że terrorysta groził jedynie atrapami granatów”<sup>60</sup>. W sytuacji zagrożenia terroryzmem sama groźba posiadania broni masowego rażenia może stanowić wedle Workowskiego wystarczający powód do rozpoczęcia wojny.

Reasumując, amerykańska interwencja w Iraku, oraz – patrząc szerzej, decyzja o rozpoczęciu „wojny z terroryzmem” są obarczone dużym bagażem emocji i trudne w jednoznacznej ocenie, również w kontekście tradycyjnej koncepcji wojny sprawiedliwej. Nie ma wątpliwości, że prawo do prowadzenia wojny jest nadal niezwykle istotną prerogatywą niepodległego państwa. Pozostaje mieć nadzieję, że przyszłość pozwoli nam na rzetelną ocenę tych wydarzeń.