

1. Ewangelicka odpowiedzialność chrześcijanina za pokój na świecie

W opracowaniach z zakresu etyki ewangelickiej ostatnich lat autorzy odchodzą od autonomicznego traktowania problematyki wojny. Tak czyni wiedeński teolog Ulrich H.J. Körtner, który umieszcza to zagadnienie w kontekście chrześcijańskiej odpowiedzialności globalnej, lub też jak autor najnowszego opracowania, Hans G. Ulrich reflektuje problematykę w kontekście chrześcijańskiego świadectwa w świecie polityki¹. Drugi paradygmat charakterystyczny jest dla tradycji teologicznej odwołującej się do Karola Bartha.

Tym samym problem stosunku chrześcijaństwa do wojska i wojny zdaje się nie być już dominantą najnowszych rozważań. Dotychczas od rozstrzygnięcia tej kwestii zależały wszelkie późniejsze sądy etyczne.

Z zagadnieniem wojny i pokoju Reformatorzy spotkali się już na początku swojej działalności. Protestantyzm zaakceptował państwo jako sferę działalności człowieka, w której powinien odpowiedzialnie działać także chrześcijanin. Odpowiedzialność stała się podstawową regułą w tej sferze. Państwo i polityka wraz z Reformacją uległy desakralizacji, stając się obszarem świeckiej działalności człowieka, która nakierowana została na budowanie pokoju. Jak zauważa boński teolog Martin Honecker: „*Pokój jest sensem i celem wszelkiej aktywności politycznej*”². Owo stwierdzenie określa pewien idealny model sprawowania mandatu politycznego, jest swoistym ideałem i eschatologicznym celem, który nie był jednak lub rzadko był realizowany w dziejach. Dla ludzi antyku, ale także dla większości polityków i myślicieli nowożytnych, wojna była normalnym narzędziem stosowanym w służbie polityki. Tak też jest i dzisiaj, gdy wielu polityków i politologów traktuje akcję militarną jako jedno z narzędzi w arsenale władzy. W wielu rejonach świata toczą się wojny, w których giną ludzie, w które zaangażowane są Kościoły chrześcijańskie. Jak podkreśla Ulrich, takie rozumienie wojny jest całkowicie sprzeczne z po-kojowym orędziem Jezusa Chrystusa³. Zdaniem tego teologa, to właśnie powinno odróżniać chrześcijan od zwolenników ideologii militarnych.

Stosunek Kościołów ewangelickich do problemu wojny zmieniał się na przestrzeni wieków i także dzisiaj trudno jest wskazać obowiązujący paradygmat – pacyfizm czy militarizm – który byłby powszechnie akceptowany. Poniżej przedstawimy szkicowo rozwój rozumienia zagadnienia wojny i służby wojskowej, by następnie przedstawić w zarysie dyskusję współczesną w łonie Kościołów ewangelickich.

Dla Żydów żyjących w czasach międzytestamentowych, publiczne wystąpienie Jezusa z Nazaretu miało charakter niewątpliwie rewolucyjny. Jak zauważa W. Benedyktowicz, Stary Testament miał wyjątkowo realistyczny, nie wyidealizowany ogląd wojny⁴. Staremu Testamentowi nie obce było pojęcie wojny świętej, wojny Pana. Jednakże już u proroków widać zapowiedź wiecznego pokoju: „*Wtedy rozsądzać będzie narody i rozstrzygać sprawy wielu ludów. I przekują swoje miecze na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy. Żaden naród nie podniesie miecza przeciwko drugiemu narodowi i nie będą się już uczyć sztuki wojennej*” (Iz 2,4).

Wystąpienie Jezusa na tle tradycji judaistycznej było więc swoistą rewolucją, jednak rewolucją nie o charakterze militarnym, lecz *stricte* duchowym, w dziedzinie poglądów, pobożności i stosunku do wielu obszarów życia, w tym do zagadnienia wolności, pokoju ziemskiego i wizji Izraela. Jezus wkracza w świat religii i etyki judaizmu z Ewangelią o zbliżającym się panowaniu Bożych rządów⁵, głosi nadejście Królestwa Bożego: „*Odtąd począł Jezus kazać i mówić: Upamiętajcie się, przybliżyło się bowiem Królestwo Niebios*” (Mt 4,17). To orędzie wywołało odzew. Burzyło wiele dotychczasowych wyobrażeń Żydów o Mesjaszu jako politycznym wyzwolicielem. Nauczanie Jezusa przepełnione przykazaniem miłości bliźniego, było i pozostaje zachętą do rozwiązywania konfliktów bez odwoływania się do użycia przemocy⁶.

Większość wypowiedzi Jezusa z Nazaretu przepełniona jest myślą o pokoju. Nawet fragmentu: „*Nie mniemajcie, że przyszedłem przynieść pokój na ziemię; nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz*” (Mt 10,34) w żadnej mierze nie należy odczytywać jako wezwania do czynu zbrojnego, lecz jako wskazanie, że stosunek do Jezusa poróżni także najbliższych. Należy przy tym zaznaczyć, że nauczanie Jezusa na tle Jego epoki było czymś wyjątkowym. Jako dowód na to można podać stosunek do wojny w Starym Testamencie czy ideologię współczesnych Jezusowi zelotów. Lista rozpraw, opracowań, artykułów dotyczących problemu pokoju w zwiastowaniu Jezusa jest zresztą imponująca, i w tym miejscu możemy ograniczyć się do konstatacji, że uczniowie Jezusa, prazbór, apostołowie i ewangelisti, przekazali w kerygmacie przesłanie o pokoju jako o zbawieniu eschatologicznym, przekazanym w darze uczniom⁷.

Nie znaczy to, że stosunek Jezusa do osób trudniących się rzemiosłem wojennym był negatywny. Jezus nie odrzucał nikogo, przyszedł jako Zbawiciel do wszystkich ludzi, Żydów i nie-Żydów, wolnych i niewolników, do celników, grzeszników i do żołnierzy. Na kartach Nowego Testamentu występują postacie wojskowych, których służba jako taka nie zostaje potępiona, a nawet ich postawa stawiana jest za wzór do naśladowania. Jeden z rzymskich oficerów – setnik z Kafarnaum – zostaje wręcz wskazany przez Jezusa jako człowiek do naśladowania przez Żydów (Mt 8,5-13). W centrum refleksji Jezusa nad postawą setnika stoi jego zaufanie i wiara: „*Zaprawdę powiadam wam, u nikogo w Izraelu tak wielkiej wiary nie znalazłem*” (Mt 8,10).

Inny z żołnierzy także pełniący funkcję dowódczą, setnik będący świadkiem ukrzyżowania, złożył wyznanie o Jezusie jako Synu Bożym. Również Jan Chrzciciel, ostatni prorok pierwszego Przymierza, odpowiada pozytywnie na moralne dylematy żołnierzy przychodzących do niego nad Jordan: „*Pytali go też żołnierze, mówiąc: A my co mamy czynić? I rzekł im: Na nikim nic nie wymuszajcie ani nie oskarżajcie fałszywie dla zysku, lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie*” (Łk 3,14).

Negatywnej ocenie poddana jest jednak postawa żołnierzy drwiących z Jezusa i bawiących się nim jako więźniem (Mt 27,27-31). W tym miejscu widać wyraźnie, że zostały przekroczone granice ich kompetencji. Również negatywnie ukazani zostali żołnierze przekupieni przez arcykapłanów i starszych po zmartwychwstaniu Jezusa: „*Ci zaś zebrali się wraz ze starszymi i po naradzie dali sporo pieniędzy żołnierzom, mówiąc: Powiedzcie, że uczniowie jego w nocy przyszli i ukradli go, gdy spaliśmy. A jeśli o tym usłyszał namiestnik, my go przekonamy i wam bezpieczeństwo zapewnimy. Wzięli więc pieniądze i postąpili tak, jak ich pouczono*” (Mt 28,12-15). W historii tej, będącej w opozycji do pouczenia moralnego Jana Chrzciciela widać, jak wielkie pokusy i wyzwania moralne stoją przed osobami pełniącymi funkcje publiczne. Sprawa ta dotyczy dzisiaj w mniejszym stopniu żołnierzy, choć postawa niektórych oficerów służących w ramach kontyngentu w Iraku pokazuje, że *memento* Jana Chrzciciela jest wciąż aktualne.

Tym samym stosunek Nowego Testamentu do samej służby w wojsku nie jest jednoznacznie negatywny, tym bardziej, że wymienione postacie wojskowych to nie Żydzi, lecz przedstawiciele rzymskiego okupanta. Jan Chrzciciel czy Jezus nie potępiają służby wojskowej, ale nakłaniają do pełnienia jej w bojaźni Bożej.

Poglądy krystalizują się jednakże dość szybko. Pierwsze pokolenia chrześcijan, świadków Jezusa i ich uczniów, zaliczyć możemy do irenistów. Wyznawcy Chrystusa z okresu pierwszych wieków chrześcijaństwa modlili się o pomyślność państwa i cesarza, lecz nie wyobrażali sobie, by móc stanąć z bronią w rękę i jako żołnierze bronić *Imperium Romanum*. Orygenes pisał, że chrześcijanie wspierają władców „*odziani w zbroję Bożą*” i twierdził, że swoją postawą lepiej mu się przysługują niż żołnierze⁸. Orygenes miał negatywny obraz skorumpowanej armii rzymskiej. Poglądy aleksandryjskiego teologa są tylko przykładem powszechnego wówczas przekonania wśród myślicieli chrześcijańskich, że wiara w Chrystusa wyklucza możliwość służby państwowej z mieczem w rękę. Należy przy tym zaznaczyć, o czym pisze także Orygenes, że pełnienie

funkcji publicznych, a więc i wojskowych, wiązało się z przysięgą na cesarza i wręcz z uczestnictwem w jego kulcie publicznym, co dla chrześcijan było równoznaczne z bałwochwalstwem. Dla wielu nawróconych na chrześcijaństwo żołnierzy było to wielkie obciążenie ich sumienia.

Po raz pierwszy na szerszą skalę problem służby wojskowej chrześcijan pojawił się w nowym świetle w epoce konstantyńskiej⁹. Chrześcijaństwo stało się na mocy tzw. edyktu mediolańskiego z roku 313 religią równoprawną, a kilkadziesiąt lat później oficjalną religią państwa rzymskiego. Wkrótce zaś cesarz Teodozjusz II postanowił w edyktie z 416 roku, że tylko chrześcijanie mogą służyć w armii. Problem obecności chrześcijan w strukturach militarnych, samo zagadnienie użycia przemocy fizycznej, problem wojny i pokoju wymagał więc teologicznego namysłu.

Augustyn Aureliusz był pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który dokonał analizy teologicznej omawianego przez nas zagadnienia. Jemu przypisuje się autorstwo chrześcijańskiej nauki o wojnie sprawiedliwej (*bellum iustum*), która jest teologiczną reinterpretacją koncepcji znanej w teorii państwa i w prawie rzymskim. W swej refleksji ojciec Kościoła zachodniego wyszedł od napięcia pomiędzy eschatologicznym pokojem Bożym, *pax dei*, a ziemskim ładem symbolizowanym przez *pax romana*. Ten drugi zapewniany był także przy pomocy siły fizycznej, czy wręcz przy pomocy prowadzonych wojen. W wielu miejscach swej monumentalnej historiozofii Augustyn argumentował, że niesprawiedliwość strony przeciwnej zmusza mędrca do prowadzenia wojny, że prowadzenie wojny jest odpowiedzią na zło dziejące się w świecie¹⁰. Augustyn miał świadomość niedoskonałości i tymczasowości ziemskiego pokoju, ale swą nauką o wojnie sprawiedliwej chciał umożliwić chrześcijanom wzięcie udziału w wojnie i zarazem nadanie jej humanitarnej formy¹¹. Biskup Hippony określił warunki brzegowe wojny sprawiedliwej. Jest to takie działanie militarne, które prowadzone jest przez legalną władzę (*legitima potestas*), musi mieć sprawiedliwy powód (*causa iusta*): jej działanie powinno występować przeciw naruszeniu ładu prawnego, a jej celem ma być osiągnięcie pokoju (*pax*)¹². Te trzy główne warunki (podmiot, powód, cel wojny) prowadzenia wojny sprawiedliwej stały się trwałym dobrem myśli politycznej Europy.

Teologia średniowieczna, na czele z Tomaszem z Akwinu, kontynuowała myśl augustyńską w kwestii rozumienia wojny. W późnym średniowieczu w kręgu mistyki hiszpańskiej u Franciszka Suareza (1548-1617) pojawiło się nowe kryterium wojny sprawiedliwej: nie może być prowadzona przy użyciu nieludzkiej, niehumanitarnej broni. W późnym średniowieczu rozwinął się także motyw heroicznego rycerza chrześcijańskiego, sługi Chrystusowego (*milites Christi*), rozwijany bardziej w literaturze świeckiej niż w refleksji teologicznej.

Pamiętać należy także, że to do Augustyna nawiązywano organizując wyprawy krzyżowe, przypisując im nieostrą kategorię *causa iusta*. Bernard z Clairvaux (1091-1153) nawiązując do koncepcji św. Augustyna, wzywał europejskie rycerstwo do czynu zbrojnego przeciw bezbożnym jako sposobu na zmazanie z siebie grzechu. Jego płomienne kazania stały się impulsem do II krucjaty i były wykorzystywane jako teologiczne uzasadnienie kolejnych. Kościół średniowieczny odwoływał się w swojej ideologii wojny przeciw niewiernym także do Starego Testamentu i do idei świętej wojny prowadzonej przez naród wybrany¹³.

Wyprawy krzyżowe są nie tylko najlepszym argumentem przeciwko idei nawracania siłą na wiarę, a zwłaszcza przy pomocy miecza, ale także poddają w wątpliwość samą kategorię sprawiedliwej przyczyny.

Reformacja nurtu wittenberskiego i szwajcarskiego nie przyniosła zmiany paradygmatu w chrześcijańskiej nauce o wojnie, kontynuując model stworzony przez Augustyna, do którego Reformatorzy tak chętnie nawiązywali także w innych kwestiach. Marcin Luter podjął zagadnienie wojny i pokoju w kontekście wydarzeń politycznych lat 20. XVI wieku. Jak w przypadku innych działów etyki szczegółowej, tak i w tym wypadku kontekst sytuacyjny był główną przyczyną podjęcia przez Reformatora refleksji moralnej.

Wykład myśli Lutra na temat wojny i służby wojskowej chrześcijan zawarty jest w traktacie na temat władzy *O zwierzchności świeckiej* z roku 1523 oraz rozwija problemy szczegółowe w dziele z 1526 roku *Czy żołnierze mogą być zbawieni (Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können)*¹⁴.

Cel istnienia państwa widzi Luter w trwaniu w pokoju, budowaniu spokoju wewnętrznego i pielęgnowaniu sprawiedliwości. Wojna dla Reformatora to tylko przerwa w pokoju, krótki okres nieszczęścia, które ma zapobiec większemu nieszczęściu¹⁵. Nie jest to jeden ze środków politycznych, ale konieczność, gdy trzeba bronić domu, ojczyzny. Wojna, tak jak wszelkie naruszenie pokoju, jest pochodną ludzkiego grzechu, wynika z zatwardziałości serca. Gdy prawowity władca zostanie napadnięty, to zdaniem Lutra ma prawo, a nawet obowiązek bronić swego terytorium. Luter, w odróżnieniu od myśli średnio-wiecznej, odrzucał możliwość prowadzenia wojen krzyżowych, traktując wojny przeciwko Turkom jedynie w kategoriach wojen obronnych, odrzucał ich religijny wymiar¹⁶. Kategorię *bellum iustum* przypisywał tylko wojnom o charakterze obronnym.

Luter traktuje przy tym służbę wojskową jak każdy inny rodzaj służby na rzecz władcy świeckiego, czyli państwa. Przypomina jednocześnie ewangeliczny fragment, w którym żołnierze zwracają się do Jana Chrzciciela z pytaniem o to, jak mają pełnić swoją służbę (Łk 3,14), wskazując, że służba wojskowa nie może być wykorzystywana do bogacenia się niezgodnie z prawem¹⁷.

Luter analizując zadania „ludzi wojennych” wskazuje na problemy płynące z pełnienia tej formy służby publicznej. Należy podkreślić, że w XVI wieku nie znany był jeszcze podział służb na wojskowe i policyjne, w zależności od sytuacji żołnierze wykonywali takie lub inne zadania: obrony granic bądź ochrony porządku publicznego. Żołnierz powinien być karny i wykonywać polecenia zwierzchności. Są jednak sytuacje, pisze Luter, gdy żołnierz zmuszany jest do czynienia bezprawia i gwałtu. W takich przypadkach obowiązuje *clausula Petri* – należy właściwie rozpoznać granice posłuszeństwa władzy świeckiej. W takiej sytuacji Luter proponuje postawę „cierpiącego nieposłuszeństwa”¹⁸, czyli niewykonanie rozkazu oraz przyjęcie na siebie wszelkich konsekwencji takiej decyzji, w tym i kary wymierzonej przez przełożonego za niewykonanie haniebnego czynu. W tym wypadku to sumienie żołnierza powinno rozstrzygać o podjęciu tudzież zaniechaniu działania. Tym samym ostatecznie każdy sam jest odpowiedzialny za swoje czyny i nigdy nie jest zwolniony z obowiązku przeprowadzania rachunku sumienia, gdy wykonuje rozkazy przełożonych.

Kolejnym elementem poglądów Lutra w kwestii wojennej jest swoisty patriotyzm, czyli uznanie, że służba w wojsku ma na celu obronę ojczyzny, wspólnego domu. W *Dużym Katechizmie* w wykładzie IV przykazania znajduje się interpretacja władcy jako ojca, który troszczy się o poddanych. Tym samym jako dziedzictwo myśli Lutra w omawianym temacie do tradycji protestantyzmu weszły trzy elementy: służba wojskowa jest obowiązkiem wobec zwierzchności, jest rodzajem pracy zawodowej oraz służy obronie kraju ojczystego.

Luter, podobnie jak Augustyn chciał, by jego propozycje w zakresie etyki miały realistyczny wydźwięk. Stąd ostro wystąpił przeciwko poglądom lewego skrzydła Reformacji, i to zarówno przeciw pacyfistycznym poglądom „marzycieli” (*Schwärmer*), jak też przeciw rewolucyjnemu ruchowi chłopskiemu Tomasza Müntzera (1468-1525). Owo słowo „marzyciele” miało, zdaniem wittenberskiego Reformatora, ukazywać utopijność poglądów zwolenników odrzucenia porządku państwowego. W piśmie *Przeciwko bandom chłopskim* Luter wystąpił jeszcze ostrzej przeciwko buntownikom, widząc w nich burzycieli ładu państwowego, czyli porządku ustanowionego przez Boga. W akcji zbrojnej powstańców chłopskich pod wodzą Müntzera widział wyraz ludzkiej pychy, w nim samym dostrzegał dziecko szatana, apelował do chrześcijan, by krwawo położyli kres jego działalności¹⁹. To wezwanie do topienia mieczy w krwi powstańców będzie później wielokrotnie wykorzystywane przez krytyków Lutra jako dowód na jego krwiożerczość.

W księgach symbolicznych w *Konfesji Augsburskiej* art. XVI znajduje się uprawnienie chrześcijańskiego uczestnictwa w życiu publicznym: „*O sprawach publicznych Kościoły nasze uczą, że (...) chrześcijanie mogą sprawować urzędy, wymierzać sprawiedliwość, rozsądzać sprawy na podstawie obowiązujących praw cesarskich i innych oraz wymierzać sprawiedliwe kary, mogą też uczestniczyć w sprawiedliwych wojnach, służyć w wojsku ...*”²⁰. Tym samym służba wojskowa traktowana jest jako jedna z form służby publicznej.

Obrona Wyznania augsburskiego w art. XVI nie rozwija tego tematu, gdyż jak stwierdza, „*Artykuł XVI Wyznania augsburskiego przyjmują przeciwnicy bez żadnego wyjątku*”²¹, co pokazuje, że w kwestii rozumienia wojny Reformacja wittenberska nie dokonała niemalże żadnej korekty w stosunku do nauki zapoczątkowanej przez Augustyna, a kontynuowanej przez całe średniowiecze (odrzucono jedynie możliwość prowadzenia uzasadnionych wojen religijnych).

Podobne poglądy na temat wojny i służby wojennej reprezentowali też Ulryk Zwingli (1484-1531) czy Jan Kalwin (1509-1564), który wpisał problematykę wojny w ogólną refleksję nad państwem²².

W tym samym okresie, co zachowawcze poglądy głównych nurtów obozu reformacyjnego, krystalizują się pacyfistyczne postawy lewego skrzydła Reformacji oraz wyrosłych w tym okresie nurtów antytrynitarnych. Różnego rodzaju ruchu anabaptystyczne, zwłaszcza mennonityzm, powstałe w łonie protestantyzmu XVI-wiecznego, charakteryzują się postawą rezygnacji z używania wszelkiego rodzaju przemocy²³. Warto w tym miejscu przypomnieć także radykalizm pacyfistyczny braci polskich.

Podsumowując stwierdzamy, że protestantyzm historyczny przez kolejne 400 lat od czasu wydania *Konfesji Augsburskiej*, w kwestii wojny przyjmował założenie wypracowane przez Reformatorów o możliwości istnienia wojny sprawiedliwej, czy dokładniej sprawiedliwego wojowania *iure bellare*, z którym mamy do czynienia, gdy spełnione są następujące kryteria: *causa iusta* – sprawiedliwa przyczyna, *legitima potestas* – prowadzona jest przez prawowitą władzę, *ultima ratio* – jest racją ostateczną, tzn. możliwa jest wtedy, gdy wszelkie inne środki zostały wyczerpane, *recta intentio* – gdy jest prowadzona w celu zaprowadzenia ładu, służy przywróceniu porządku, a jej celem ostatecznym jest pokój (*pax*) oraz prowadzona jest w zgodzie z regułą *debitus modus* – użycia znośnych środków, czyli przy minimalizacji obciążeń dla ludności cywilnej. Podkreślić przy tym trzeba, że owa „nauka”, podobnie jak nauka o dwóch władzach, nie była legitymacją władzy i używania przez nią siły, lecz podobnie jak w przypadku myśli Augustyna miała umożliwić chrześcijanom uczestnictwo w życiu publicznym. Dopiero w konfrontacji kolonialnej, prowadzonej przez kraje protestanckie z potęgą iberyjską, dochodzi do głosu swoisty protestancki militarizm (niem. *Bellizismus*), który widzi w podboju świata szerzenie Królestwa Bożego. Heinz-Horst Schrey zauważa nawet, że w łonie luteranizmu rozwinął się swoisty etos wojenny (*kriegerisches Ethos*)²⁴.

Do reinterpretacji nauki reformacyjnej dochodzi w XIX wieku w okresie romantyzmu. Przedstawiciele niemieckiego idealizmu dokonują mitologizacji wojny, widząc w niej walkę o wolność. Udział w tym ma zwłaszcza postać F.D.E. Schleiermachersa (1768-1834), który w swych kazaniach patriotycznych podkreślał rolę etosu żołnierskiego i tym samym gloryfikował czyn zbrojny²⁵. Zaznaczyć przy tym trzeba, że owa fala romantycznych nastrojów narodowych była zjawiskiem charakterystycznym dla całej Europy początku XIX wieku. Polski romantyzm też religijnie argumentował uczestnictwo w czynie zbrojnym. W stuleciu niespotykanego dotąd rozwoju technicznego, wojna przestaje być sprawą władców, staje się przedsięwzięciem całego ludu, w którym budzi się świadomość narodowa.

W podobnym, triumfalistycznym duchu zinterpretowana została I wojna światowa przez wiodących teologów tradycji liberalnej, Wilhelma Hermanna (1846-1922) czy Adolfa Harnacka (1851-1930), którzy złożyli podpisy pod manifestem solidaryzującym się z polityką wojenną niemieckiego cesarza Wilhelma

II²⁶. Owa postawa teologów z kręgu Harnacka uznana zostaje za kres XIX-wiecznej teologii liberalnej, ale pojawienie się *Listu do Rzymian* Karola Bartha nie przynosi jeszcze końca protestanckiego militarizmu. Jest on kontynuowany przez neoortodoksję luterzańską okresu międzywojennego. Przedstawiciele tego nurtu dokonali szczególnej interpretacji koncepcji *iure bellare* zawartej w CA XVI. Wśród przedstawicieli tego nurtu wymienić należy Paula Althausa (1888-1966), a zwłaszcza Emanuela Hirscha (1888-1972)²⁷. Twórcy koncepcji etycznej określanej mianem teologii porządków uznawali, że istnieją naturalne, ustanowione przez Boga porządki: rodzina, Kościół, gospodarka, czy państwo. Idąc dalej, także w wojnie widziano jeden z Bożych porządków stworzenia. Hirsch, znany badacz myśli Lutra, był zresztą do końca zwolennikiem partii narodowosocjalistycznej.

Kwestia wojny i służby wojskowej należała też do ważnych tematów amerykańskiej refleksji moralnej protestantyzmu. W obliczu możliwości udziału armii Stanów Zjednoczonych w działaniach wojennych, wyłoniły się dwa poglądy: pacyfistyczny – potępiający wojnę jako działanie niezgodne z miłością bliźniego i niedopuszczający możliwości udziału chrześcijan w wojnie: na drugim biegunie pojawił się pogląd określany mianem realistycznego, którego czołowym szermierzem był Reinhold Niebuhr (1892-1971), zwolennik aktywności wojsk amerykańskich poza granicami kraju w celu odbudowaniu pokoju światowego²⁸. Ten argument jest przywoływany we współczesnej dyskusji.

Trudno jest wskazać w dziejach Kościoła i teologii wydarzenie, które by tak radykalnie odmieniło paradygmaty refleksji teologicznej, jak II wojna światowa. Lata 1939-1945 za sprawą Dietricha Bonhoeffera to narodziny rewolucyjnej koncepcji świeckiego chrześcijaństwa, egzystencjalnej interpretacji Pisma Świętego, a w obszarze etyki teologicznej radykalna zmiana podejścia do problematyki wojennej. II wojna światowa była upadkiem dawnego świata i wejściem w nowy, dotąd nieznany, czego świadectwem są słowa Witolda Benedyktowicza: „*I ja sam należę do pokolenia, które przeżyło upadek swego świata. Dla mnie takim apokaliptycznym rokiem był rok 1939. (...) Z lat 1939-1945 przeszliśmy w nowy okres czasu, a także weszliśmy w inny świat*”²⁹. Słowa te oddają najgłębsze przeżycia całej generacji.

Dla większości ludzi na Ziemi na zakończenie wojny prawdziwym szokiem stał się wybuch bomb atomowych w Hiroszynie i Nagasaki. Syndrom Hiroszimy – możliwości samounicestwienia – stał się istotnym czynnikiem w dyskusji etycznej w latach 50. i 60. Za sprawą odkryć fizyków atomowych, ludzkość po raz pierwszy w dziejach stanęła przed realną groźbą samozagłady, do której potrzeba było zaledwie kilku naciśnięć guzików.

Także teologowie w swej refleksji etycznej dokonali konstatacji, że wraz z pojawieniem się broni masowego rażenia, o wojnie nie można mówić tak samo jak przed 400 czy 1600 laty. Broń jądrowa wniosła nowy wymiar do teologicznego dyskursu. Jedni teologowie pisali o teologii „po Auschwitz”, inni o „teologii bomby”. Problematyka wojny i pokoju przestała być jedynie zagadnieniem rozpatrywanym przez indywidualnych teologów, stała się żywotną kwestią dla całych Kościołów. Już co prawda w okresie międzywojennym międzynarodowe konferencje ekumeniczne w Sztokholmie w 1925 roku i w Oxfordzie w 1937 roku wypowiadały się w ostrych słowach potępiających wojnę jako przeciwną przesłaniu Chrystusa, to jednak oddziaływanie tych gremiów miało ograniczony charakter. Ważnym osiągnięciem konferencji w Oxfordzie było wstępne wypracowanie ekumenicznej bazy etyki społecznej: społeczeństwa otwartego, którą sformułował J.H. Oldham.

Pokłosiem działań przedwojennych działaczy ekumenicznych było powstanie Światowej (Ekumenicznej) Rady Kościołów (ŚRK). ŚRK na założycielskim Zgromadzeniu Ogólnym w Amsterdamie w 1948 roku otworzyła nowy etap w etyce pokoju³⁰. Uczestnicy Zgromadzenia wyrazili przekonanie, że „*zgodnie z wolą Bożą nie powinno być wojny*”³¹. Autorzy raportu wyrazili wiarę, że wojna jest grzechem i urągą ludzkiej

godności. Zgromadzenie Ogólne obradowało w atmosferze zagrożenia wojną atomową, co miało istotny wpływ na przyjęte sformułowania. Wpływ na tak radykalne wypowiedzi miały też tzw. Kościoły pokoju: kwakrzy, menonici, Kościoły braterskie, których głos był przyjmowany na forum z należyтым szacunkiem. Dla etyki politycznej tradycyjnych ewangelickich Kościołów historycznych, tak pacyfistyczne ujęcie zagadnienia stanowiło nową teologiczną jakość. Dla teologii luteranizmu oznaczało to w obliczu rewolucji naukowo-technicznej potrzebę przepracowania lub rewizji nauki o dwóch władzach i koncepcji wojny sprawiedliwej³². Z problemem tych boryka się Światowa Federacja Luterńska do dziś.

Zgromadzenie Ogólne ŚRK w Amsterdamie wypracowało nowy paradygmat w teologii pokoju, który ujęto w trzech punktach: (1) chrześcijanie są za pacyfizmem atomowym, (2) chrześcijanie widzą wojnę jedynie jako *ultima ratio*, (3) chrześcijanie opowiadają się zasadniczo przeciw służbie wojennej³³. Owa formuła stała się podstawą zaangażowania Kościołów w protestach przeciw rozpowszechnianiu broni jądrowej.

Tuż po powstaniu po wojnie, nowa organizacja kościelna jaką stanowił Kościół Ewangelicki w Niemczech (EKD), będący swoistą federacją Kościołów luteranckich, reformowanych i unijnych, opowiedział się pryncypialnie przeciw wojnie widząc w niej wyraz ludzkiego grzechu. Jednocześnie, w *Stuttgarckim wyznaniu winy* z 1945 roku, przedstawiciele Kościoła przyznali się do współodpowiedzialności za to, co uczynili Niemcy, za całe zło wyrządzone przez Niemców podczas II wojny światowej.

Linia wyznaczona przez EKD tuż po zakończeniu wojny, była potem kontynuowana. Zdecydowana większość teologów i synodów krajowych wypowiedziała swoje zdecydowane „nie” wobec przystąpienia Niemiec do programu atomowego³⁴. Poszczególni myśliciele i gremia, synody krajowe, wypowiadały się w duchu Helmuta Gollwitzera (1908-1986) zauważając, że użycie broni jądrowej może być traktowane tylko w kategoriach atomowego samobójstwa.

Jednakże wśród teologów przywiązanych do tradycyjnych koncepcji i wiernych Lutrowi, pojawiały się głosy nawiązujące do nauki o dwóch władzach wskazujące, że rezygnacja ze zbrojeń atomowych oznacza poddanie się szantażowi strony przeciwnej, która taką broń doskonalili, a postawę Gollwitzera określono mianem marzycielstwa w nawiązaniu do pacyfistycznych ruchów XVI wieku³⁵. Problematyka wojny i pokoju stanowiła stały element prac Światowej Rady Kościołów, którą starano się wykorzystać w walce politycznej okresu zimnej wojny³⁶.

Istotnym punktem w dyskusji niemieckiej były *Tezy heidelberskie* z 1959 roku autorstwa Carla Friedricha von Weizsäckera³⁷, które próbowały być próbą przezwyciężenia wewnątrzkościelnego kryzysu w kwestii wojny i pokoju. 11 tez miało być odpowiedzią na pytanie o odpowiedzialne działanie chrześcijan w epoce rozwoju cywilizacji technicznej. W tezie 10. autor zauważa, że skoro Kościół wypowiada się w kwestiach „wielkiej polityki”, musi przyjąć na siebie odpowiedzialność za broń atomową. Teza ostatnia mówi, że „nie każdy musi to samo czynić, ale każdy musi wiedzieć, co czyni”³⁸. Słowa te stanowiły wówczas wielkie wyzwanie w kwestii przemyslenia prawdziwej, a nie iluzorycznej odpowiedzialności chrześcijan za pokój na świecie. Teologia niemiecka zmagala się z tą problematyką w kolejnych latach na kolejnych synodach i Kirchentagach. Frakcja pacyfistyczna była w zdecydowanej większości.

Swegorodzajupodsumowaniemdyskusjiniemieckiejbyło *Memorandum Pokojowe (Friedensdenkschrift)* EKD z roku 1981, w którym podjęto próbę przezwyciężenia paradygmatów zimnowojennych, czyli odrzucono myśl o zapewnieniu pokoju na drodze militarno-strategicznej³⁹. Autorzy głoszą w duchu pacyfistycznym, że celem etyki chrześcijańskiej jest jedynie pokój, a nie wojna. Etyka chrześcijańska powinna przestać być teorią wojny i pokoju, powinna zaś o wiele silniej motywować do określonych postaw i działań oraz do zwiastowania poselstwa o pokoju.

Kościoły tradycji kalwińskiej należące do Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych przyjęły

o wiele bardziej zdecydowaną postawę pacyfistyczną. W 1982 roku w Deklaracji *Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung* Alians stwierdził w ostrym tonie w tezie 5, że „*kwestia pokoju jest artykułem wiary*”⁴⁰.

We współczesnej teologii niemieckiej możemy więc wyróżnić trzy typy etyki pokoju: (1) postawa profetyczna reprezentowana przez Gollwitzera i Deklarację Aliansu Reformowanego, (2) dialogiczna, otwarta, integracyjna etyka pokoju reprezentowana w *Friedensdenkschrift* EKD z roku 1981, (3) tradycyjny luteranizm głosi konsensus z postawą niemieckich władz państwowych, budujących bezpieczeństwo kraju w oparciu o silną armię⁴¹.

Zakończenie okresu zimnej wojny sprawiło, że problematyka wojny i pokoju przestała stanowić centrum debaty etycznej Kościołów. Już od lat 70. to kwestie praw człowieka i ekologii zaczęły pojawiać się jako wiodące tematy dyskusji. Dopiero groźba wojny w Iraku nadała dyskusji nowy wymiar. Tematem dyskursu stała się wojna prewencyjna i walka z terroryzmem.

Teologowie niemieccy w zdecydowanej większości wypowiedzieli swój sprzeciw wobec możliwości wojny prewencyjnej w Iraku. Na międzynarodowej konferencji w Berlinie w lutym 2003 roku zaproszeni przez władze EKD biskupi i teologowie z różnych tradycji i różnych krajów, w Manifeście składającym się z 9 akapitów wypowiedzieli swój apel o zaprzestanie działań militarnych przeciw Irakowi. W punkcie 3. znajduje się konstatacja: „*prewencyjny, wojenny atak jako środek w celu zmiany suwerennego rządu innego państwa jest niemoralny i stoi w sprzeczności z Kartą Narodów Zjednoczonych*”. Dalej autorzy wyrażają przekonanie, że środki militarne nie są właściwym narzędziem do osiągnięcia rozbrojenia Iraku i wyrażają przekonanie, że należy dać więcej czasu i możliwości działań inspektorom międzynarodowym. Tekst kończy się zaś apelem o pokojowe rozwiązanie konfliktu i wezwaniem do modlitwy o pokój. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że organizatorzy berlińskiego forum nie zaprosili do debaty nikogo z przedstawicieli Kościołów z Europy Środkowej i Wschodniej, zgłaszając jednocześnie roszczenie, że jest to głos wszystkich protestanckich Kościołów europejskich.

Stosunek do wojny prewencyjnej w Iraku poróżnił ewangelickich teologów, etyków i moralistów. W związku z wojną z terroryzmem rodzi się fundamentalne pytanie: co należy zrobić w sytuacji, gdy terroryści gotowi są zabijać dla samego zabijania, atakować ludność cywilną w pociągach, metrze, samolotach, wysadzać budynki. Nie interesują ich żadne negocjacje. Co powinniśmy czynić, gdy strona przeciwna pokojowi, wykorzystująca symbole i wartości religijne dla niszczycielskich celów, grozi użyciem broni biologicznej, czy innej o masowym charakterze rażenia i w żaden sposób nie chce korzystać z arsenału środków dyplomatycznych? Czy w takiej sytuacji chrześcijańskie sumienie powinno pozostać jedynie w warstwie apelu o pokój? Czy postawa Bonhoeffera, który głosił, że w skrajnej sytuacji należy szaleńcowi wyrwać kierownicę z ręki, nie jest bliższa idei chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat? Zagadnienia te wymagają dalszej refleksji.

Ciąg dalszy w następnym odcinku cyklu: Sumienie a wojsko

(Footnotes)

¹ H.G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster 2005, s. 432-438.

² M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin-New York 1993, s. 401.

³ H.G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster 2005, s. 434.

⁴ W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa (1976) ²1993, s. 211.

⁵ W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, NTD Ergänzungsreihe 4, Göttingen 1982, s. 22.

⁶ J. Roloff, *Gewalt und Gewaltlosigkeit nach der Verkündigung Jesu*, w: *Glauben und Gewalt*, Beiträge von H. Fast, M. Honecker, J. Roloff, München 1971, s. 26.

⁷ H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, przeł. M.L. Dylewski, Kraków 1984, t. 3, s. 130, 132.

⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 424-425.

- ⁹ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 411.
- ¹⁰ Święty Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- ¹¹ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 413.
- ¹² Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, dz. cyt., 15,4; 19,12.
- ¹³ W. Dignath-Düren, *Kirche. Krieg. Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu den aktuellen Problem in der ganzen Welt*, Hamburg 1955, s. 44.
- ¹⁴ M. Luther, *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können*, WA 19, 623-662.
- ¹⁵ Tamże, WA 19, 626, 19-25.
- ¹⁶ W. Dignat-Düren, *Kirche. Krieg. Kriegsdienst*, dz. cyt., s. 46.
- ¹⁷ M. Luther, *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können*, WA 19, 657, 23-24.
- ¹⁸ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, s. 130-133.
- ¹⁹ M. Luther, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, WA 18, 157-261.
- ²⁰ CA XVI, KWKL s. 146.
- ²¹ ACA XVI.1, KWKL s. 271.
- ²² J. Kalwin, *Institutio IV*, 20, 10 nn.
- ²³ T. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo-Kościół*, Warszawa 1997, s. 161.
- ²⁴ H.-H. Schrey, *Krieg IV*, w: TRE, Bd. 20, s. 30.
- ²⁵ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 415.
- ²⁶ K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 20.
- ²⁷ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 415.
- ²⁸ H.-H. Schrey, *Krieg IV*, dz. cyt., s. 34.
- ²⁹ W. Benedyktowicz, *Ekumenia, pokój, pojednanie*, Warszawa 1988, s. 109.
- ³⁰ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 410.
- ³¹ Cyt. za: V. Mortensen (Hg.), *Krieg, Konfession, Konziliarität. Was heißt „gerechter Krieg“ in CA XVI heute?* Hannover 1993, s. 11.
- ³² V. Mortensen (Hg.), *Krieg, Konfession, Konziliarität*, dz. cyt., s. 22.
- ³³ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 410.
- ³⁴ H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957.
- ³⁵ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 417.
- ³⁶ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 123.
- ³⁷ *Die Heidelberger Thesen von 1959*, w: *Kirchen für den Frieden*, hg. E. Lorenz, Stuttgart-Berlin-Köln 1983, s. 174-184.
- ³⁸ Cyt. za: M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik...*, dz. cyt., s. 420.
- ³⁹ *Frieden wahren, fördern und erneuern*, Eine Denkschrift der EKD, Stuttgart 1981.
- ⁴⁰ Za: M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 425.
- ⁴¹ W. Huber, *Die Kirche und der Friede. Folgerung aus einem Vergleich*, Frankfurt am Main 1982, s. 120-129.