

# Tadeusz Kamiński

---

## Obowiązek służby wojskowej w świetle nauczania Kościoła

---

Collectanea Theologica 68/4, 55-68

---

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ KAMIŃSKI, WARSZAWA

## OBOWIĄZEK SŁUŻBY WOJSKOWEJ W ŚWIETLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Wszyscy członkowie Kościoła, a więc wspólnoty ludzi wierzących, są zarazem członkami zorganizowanej społeczności politycznej, jaką jest państwo. Na mocy prawa stanowionego obywatelom państwa przysługują nie tylko pewne uprawnienia, ale również obowiązki. Jednym z tych obowiązków, wymienianym najczęściej obok płacenia podatków, jest obowiązek służby wojskowej. Obligatoryjny charakter tego rodzaju świadczenia na rzecz państwa kwestionowany jest przez wiele środowisk szczególnie w wieku dwudziestym, choć pamiętać należy, iż znacznie wcześniej służby wojskowej odmawiali członkowie niektórych odłamów protestanckich, jak np. kwakrzy i mennonici. Wiek dwudziesty naznaczony jest jednak szczególnie krwawym piętnem obu wojen światowych. Także wydarzenia lat ostatnich, jak choćby „wojna o ropę” w Kuwejcie, czy też spirala nienawiści w byłej Jugosławii, zdają się przynaglać do poszukiwania innych, bardziej trwałych i godnych człowieka sposobów rozwiązywania konfliktów politycznych. Jednocześnie coraz większa liczba osób deklaruje swą niechęć do służby wojskowej, odwołując się do wyznawanych przez siebie zasad religijnych i moralnych, i wskazując na głos swojego sumienia jako źródło sprzeciwu wobec noszenia broni.

Sama służba wojskowa faktycznie niesie ze sobą poważny dylemat moralny, związany z potencjalną przynajmniej koniecznością naruszenia normy „nie zabijaj”, w związku z ofiarną służbą tej wielkiej wartości, jaką jest Ojczyzna<sup>1</sup>. Tego rodzaju dylemat rodzi się także w sumieniu człowieka wierzącego, chcącego świadomie i konsekwentnie przestrzegać zasad, zawartych w Dekalogu i Ewangelii. Tekst niniejszy jest przeto próbą ukazania stosunku Kościoła, a więc jego wiernych i paste-

<sup>1</sup> Por. M. Michalik, *Armia. Zawód. Moralność. Problemy etyki zawodu wojskowego*, Warszawa 1971, s. 203, tenże, *Moralność, a wojna*, Warszawa 1972, s. 168.

rzy, do służby wojskowej i jej ustawowego obowiązku, na przestrzeni dziejów.

### 1. Problem służby wojskowej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa

Myśl Kościoła na temat wojny i służby wojskowej jego wiernych przeszła swoistą ewolucję. Dociekania na ten temat należałoby więc rozpocząć u samych źródeł, czyli od orędzia głoszonego przez Jezusa Chrystusa. J. Kondziela przypomina w tym kontekście myśl św. Augustyna, iż sam Chrystus nigdy nie potępił służby wojskowej<sup>2</sup>. Nieco wcześniej zaś Jan Chrzyciel, zapytywany przez żołnierzy, co mają czynić, odpowiedział im w sposób dość jednoznaczny: „Nad nikim się nie znećajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie” (Łk 3, 14).

L. Winowski, w swojej pracy na temat stosunku chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny, również stwierdza, że „na podstawie przekazów nowego Zakonu nie można mówić o potępieniu rzemiosła żołnierskiego”<sup>3</sup>: Autor przeprowadza analizę wypowiedzi ówczesnych autorytetów kościelnych odnośnie relacji wiernych do władzy, państwa i sfery obowiązków społecznych. Szczególną uwagę zwraca właśnie na kwestię dopuszczalności udziału w wojnach i pełnienia służby wojskowej. Na przykład Tertulian początkowo nie oburzał się wobec faktu służenia chrześcijan w wojsku. Z czasem jednak doszedł do radykalnego stwierdzenia niezgodności między postulatami moralnymi chrześcijaństwa a wymogami tego rodzaju służby<sup>4</sup>. Orygenes z kolei twierdził, iż nic nie może skłaniać chrześcijan do udziału w wojnie. Uważał, że zarówno Żydzi, jak i wyznawcy Chrystusa, nie mają prawa w ówczesnych warunkach chwycić za miecz, nawet w obronie własnej. Wyznawcy Chrystusa powinni być – zdaniem Orygenesesa – zwalniani ze służby w wojsku, gdyż „zamiast używać miecza będą wspierać modłami tych, co sprawiedliwie sprawują rządy”<sup>5</sup>. Przytoczone wypowiedzi trudno jednakże traktować jako wyraz oficjalnego i jednoznacznego stanowiska ówczesnego Kościoła. Trudno również dać pełną odpowiedź na pytanie, czy w armii rzymskiej pierwszych trzech wieków naszej ery w ogóle służyli chrześcijanie, a jeśli tak, to jak licznie byli w tym stanie reprezentowani. Nie istniał bowiem wówczas przymusowy pobór do wojska cesarskiego. Chrześcijanie więc, świadomi drogi,

<sup>2</sup> Por. J. Kondziela, *Pokój w nauce Kościoła*, Lublin 1992, s. 71.

<sup>3</sup> L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947, s. 14.

<sup>4</sup> Por. *tamże*, s. 17.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 24.

na którą się zdecydowali, wybierali inne zajęcia. Ponadto rzeczywistość służby wojskowej dotyczyła najczęściej zupełnie innych środowisk, niż te, z których rekrutowali się pierwsi chrześcijanie. Do służby wojskowej zobowiązani byli zasadniczo tylko synowie weteranów i – jak zauważa M. Masny – była to „kategoria zapewne rzadka wśród chrześcijan”<sup>6</sup>.

Problem zaostrzył się wraz z rozwojem chrześcijaństwa, kiedy to nawracali się także ci, którzy już wcześniej wybrali rzemiosło żołnierskie. Wtedy to pojawili się wyznawcy, akceptujący służbę wojskową i na tym tle mógł się uwyraźnić pryncypializm, nakazujący wybierać między służbą Bogu a służbą wojskową.

Takiego wzorcowego przykładu wierności pryncypiom dostarcza choćby historia Maksymiliana z Tewesty w Afryce. Ow syn weterana odmówił służby wojskowej, tłumacząc, że jako chrześcijanin nie może być żołnierzem i czynić zła. Nie przemówił też do niego argument prokonsula, że inni chrześcijanie w armii służą. Za swój sprzeciw Maksymilian skazany został na śmierć, a fakt ten ma świadczyć o tym, że Kościół w Afryce w III wieku konsekwentnie nie dopuszczał służby wojskowej swych wiernych<sup>7</sup>. F. Greniuk wskazuje jednak na ambiwalentne stanowiska ówczesnego Kościoła, czego wyrazem miało być ścieranie się doktrynalnych opinii przeciwników służby wojskowej i praktyki jej odbywania przez chrześcijan<sup>8</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć też opinię P. Crepona. Mówi on mianowicie, iż „podczas pierwszych trzech stuleci chrześcijanie nie bacząc na własne życie będą stosowali odziedziczoną po Chrystusie etykę poświęcenia siebie i niesprzeciwiania się przemocy. Niemniej jednak jeszcze przed oficjalnym uznaniem chrześcijaństwa masy jego wyznawców jakby z mniejszym przekonaniem i stanowczością stosują się do ewangelicznych zasad (...) możemy na przykład stwierdzić, że w przeddzień nawrócenia Konstantyna w jego armii było wielu chrześcijan. Tak więc heroiczne poświęcenie męczenników z pewnością nie było udziałem wszystkich wyznawców chrześcijaństwa (...)”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> M. Masny, *Chrześcijanie i służba wojskowa w pierwszych czterech wiekach*, „Chrześcijanin w Świcie” 4(1994), s.49, por. także: W. Modzclewski, *Pacyfizm i okolice*, Warszawa 1995, s. 15n; P. Crepon, *Religie a wojna*, Gdańsk 1994, s. 76.

<sup>7</sup> Por. M. Masny, *art. cyt.*, s. 56; W. Modzclewski, *dz. cyt.*, s. 16.

<sup>8</sup> Por. F. Greniuk, *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Ujęcie historyczno-moralne*, w: *Schowaj miecz. Głos sumienia w sprawie służby wojskowej*, (red.) S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 1993, s. 75.

<sup>9</sup> P. Crepon, *dz. cyt.*, s. 76.

Problemem, który pojawia się w związku z tzw. pacyfizmem wczesnochrześcijańskim jest kwestia rzeczywistych pobudek, które powodowały odmawianie noszenia broni. Nie dla wszystkich jest bowiem oczywiste, iż chrześcijanie nie chcieli służyć w wojsku ze względu na przykazanie „nie zabijaj”. Zdaniem wielu badaczy tego problemu, odmowy te spowodowane były faktem przesylenia życia żołnierskiego kultem pogańskim. Obowiązywał też w armii kult cesarza, co dla chrześcijan równoznaczne było z grzechem idolatrii, czyli po prostu bałwochwalstwem. Jakkolwiek czynnik ten uznać trzeba za bardzo istotny, to zdaniem W. Modzelewskiego przeważa jednak opinia, iż „odmowa służby wojskowej przez chrześcijan była (...) dyktowana szerszym i bardziej zasadniczym przekonaniem o sprzeczności między wiernością nauce Chrystusa, mówiącej o miłości i służbie Bogu, a nie światu, a praktyką służby wojskowej pociągającej za sobą odbieranie życia innym ludziom”<sup>10</sup>.

## 2. Wojna sprawiedliwa – teoria i jej ewolucja

W IV wieku nastąpiła istotna zmiana ustrojowa w Imperium Rzymskim. Przeszło ono od pogańskiego politeizmu do oficjalnego wyznawania chrześcijaństwa. Fakt ten wiązany jest wprost z sukcesem orężnym cesarza Konstantyna Wielkiego nad Maksencjuszem w roku 312. Cesarz wierzył, że zwycięstwo zapewnił mu Bóg chrześcijan, gdyż pod Jego sztandarami prowadził bitwę. Ponieważ zapanowało powszechne przekonanie, że to sam Bóg zaingerował w przebieg walki, nie mogło być – zdaniem L. Winowskiego – odtąd mowy o „potępieniu przez chrześcijańską opinię militarnych funkcji państwa”<sup>11</sup>. Teza o całkowitym poparciu Kościoła dla tego wszystkiego, co czynili cesarze począwszy od Konstantyna jest jednak zbyt wielkim uproszczeniem. Podobnie w kwestii stosunku do wojny i służby wojskowej nie pojawiło się natychmiast jasne i powszechnie ohowiązujące doktrynalne rozstrzygnięcie. Gdy jednak coraz więcej chrześcijan podejmowało sprawowanie urzędów państwowych konieczne stało się stopniowe rozwijanie ogólnych reguł etycznych i dawanie odpowiedzi na konkretne wątpliwości wyznawców. Jak bowiem dobitnie zauważa. B. Sutor „drobne mniejszości mogą sobie pozwolić na to, by nieprzyjemne doczesne interesy zostawiać innym; większość takiej postawy nie może praktykować”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> W. Modzelewski, *dz. cyt.*, s. 19.

<sup>11</sup> L. Winowski, *dz. cyt.* s. 49.

<sup>12</sup> B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 370.

Efektom starań Kościoła o wypracowanie zasad funkcjonowania w państwie w kontekście stosunku do jego funkcji zbrojnych, było stworzenie i rozwinięcie koncepcji wojny sprawiedliwej. Podstawy po temu dał św. Ambrózjusz, a myśl jego przejął i pogłębił św. Augustyn. W ich ujęciu sprawiedliwa jest wojna obronna przeciw uciskowi i niesprawiedliwości. Sprawiedliwość walki zbrojnej zasadza się na konieczności obrony słabszych przed agresorem, a więc i ziemi ojczystej przed najeźdźcą. Św. Augustyn dopuszczał wojnę sprawiedliwą jako drogę do uzyskania pokoju. Władza ma prawo podejmować wojny sprawiedliwe, a poddani mają obowiązek posłuszeństwa władzy i w konsekwencji – pełnienia służby wojskowej.

Według Augustyna służba wojskowa jest powołaniem pożytecznym, a nawet chwalebny, jeśli tylko pełniąc ją przestrzega się zaleceń Ewangelii. Nauka o wojnie sprawiedliwej i obowiązkach żołnierskich, przedstawiona przez Ambrożego i Augustyna, traktowana jest jako wypełnienie luki „między dawną antimilitarystyczną postawą chrześcijan, przynajmniej w teorii przez pewien czas dominującą, a życiem praktycznym. Okoliczności bowiem zewnętrzne wymagały od ówczesnych chrześcijan, obywateli państwa, które stało się chrześcijańskim, przyjęcia na siebie pełnej odpowiedzialności za losy tegoż państwa, a w pewnej mierze za powodzenie jego oręża”<sup>13</sup>.

Usystematyzowanie teorii wojny sprawiedliwej i sformułowanie jej kryteriów przypisuje się św. Tomaszowi z Akwinu. W traktacie *De bello*, zamieszczonym w *Summie Teologicznej* stwierdza, że aby dana wojna mogła być uznana za sprawiedliwą, muszą być spełnione trzy zasadnicze warunki. Po pierwsze, musi być ona prowadzona przez prawowitą, czyli legalną, władzę państwową (*auctoritas principis*). Po wtóre, musi istnieć słuszny powód, usprawiedliwiający podjęcie danej wojny (*causa iusta*) i wreszcie po trzecie, wojna ta musi być prowadzona w dobrych zamiarach, a więc musi mieć słuszny cel i intencję (*intentio recta*)<sup>14</sup>.

Ta właśnie koncepcja wojny sprawiedliwej, zresztą zmodyfikowana jeszcze nieco w XVI wieku przez Franciszka Suareza, była w zasadzie fundamentem dla określania stosunku Kościoła do tego problemu aż po wiek XX. Doktryna ta uwzględniała przede wszystkim moralny wymiar wojny, czyli problem moralnego usprawiedliwienia jej zaistnienia, ale

<sup>13</sup> F. Greniuk, *art. cyt.* s. 79.

<sup>14</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, 2-2, 40, 1.

trzeba też zauważyć, że niektóre dociekania oparte na tych zasadach prowadziły częstokroć do niepotrzebnego mnożenia casusów i zaciemnienia istoty rzeczy<sup>15</sup>.

Punkt ciężkości został więc niejako przeniesiony z dylematu, czy w ogóle chrześcijanin może służyć w wojsku, na kwestię moralnej słuszności udziału w konkretnym konflikcie zbrojnym. W takim ujęciu, jeśli wojna spełnia warunki wojny sprawiedliwej, wówczas udział w niej może być nie tylko dozwolony, ale jest wręcz obowiązkiem.

Wiek dwudziesty przyniósł wraz z tragicznymi wojnami także nasilenie się aktów odmowy służby wojskowej. W sprawie tej zaczęły się wypowiadać niektóre Kościoły lokalne. W roku 1929 Episkopat Francji opowiedział się przeciw respektowaniu obiekcji sumienia wobec obowiązków i praw wojskowych. W podobnym duchu, acz bardziej stanowczo zabrał głos w roku 1938 Synod Archidiecezji w Malines (Belgia). Zastrzeżenia sumienia względem służby wojskowej uznał on za bezprawne i kategorycznie potępił<sup>16</sup>. Stosunek przedso-borowego Kościoła powszechnego do kwestii odmowy służby wojskowej wyraża w sposób jednoznaczny *Oreędzie Bożonarodzeniowe* papieża Piusa XII, ogłoszone w roku 1956. Ojciec Święty stwierdził mianowicie w swym wystąpieniu m. in., że odmowa służby wojskowej przez obywatela w państwie demokratycznym jest postawą moralnie błędną<sup>17</sup>.

### 3. Służba wojskowa jako obowiązek

Szczególnie godne zastanowienia wydaje się, dlaczego stanowisko Magisterium Kościoła stało się tak ostre i jednoznaczne. Inaczej mówiąc, jak możliwa była tak daleko idąca ewolucja tego stanowiska – od pacyfizmu wczesnego chrześcijaństwa do moralnego zobowiązania udziału w wojnie sprawiedliwej, czy też za takową uznanej. Tym bardziej że już pierwsza połowa wieku dwudziestego uświadomiła, ku czemu może zmierzać polityka militarystyczna, poparta coraz nowocześniejszymi rodzajami broni i – co nie bez znaczenia – możliwością używania masowych sił zbrojnych, pochodzących z po-

<sup>15</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Czy religia dopuszcza wojnę*, „Roczniki Filozoficzne” t. XXXIX-XL (1991-1992) z. 2, s. 60.

<sup>16</sup> Por. F. Greniuk, *art. cyt.*, s. 87.

<sup>17</sup> Por. T. Kondziela, *dz. cyt.*, s. 17.

boru powszechnego. Ów pobór powszechny stał się bowiem czymś zupełnie normalnym w ciągu wieku XIX, choć właściwie zasadę tę zawdzięczać należy Rewolucji Francuskiej, która to „dopuszczała do głosu w rządzeniu państwem i zarazem powołała do broni cały naród”<sup>18</sup>.

Zastanawiające jest również to, że inne wyznania chrześcijańskie nie prezentowały tego rodzaju rygorystycznego stanowiska, jak Kościół katolicki.

Zdarzał się nawet swego rodzaju rygoryzm przeciwny, mianowicie podkreślanie, że chrześcijaninowi nie wolno nosić broni. Tak było w przypadku mennonitów i anabaptystów. Na przełomie wieku XIX i XX pojawiać się zaczęły ustawy, dające prawo do zamiany służby wojskowej na służbę zastępczą i to niezależnie od przynależności religijnej. Faktem jest, że ustawy te najwcześniej zaczęły funkcjonować w krajach protestanckich, a mianowicie: w Szwecji w 1902 roku, w Australii w 1903, w Afryce Południowej w 1912, w Wielkiej Brytanii w 1916, w Kanadzie, Stanach Zjednoczonych i Danii w 1917, w Norwegii w 1922 i w Holandii w 1923 roku<sup>19</sup>.

Aby zrozumieć akceptację Kościoła dla obowiązku służby wojskowej odwołać się trzeba do fundamentalnej dla katolickiej nauki społecznej zasady dobra wspólnego. Życie społeczne jest dla człowieka naturalną koniecznością. Każdy z członków społeczności ma swoje funkcje i zadania do spełnienia, jest więc podmiotem uprawnień i obowiązków. Jak mówi J. Majka „dobre wspólne jako doskonałość osobowa członków społeczeństwa polega na takim stopniu uczestnictwa w dobru każdego z nich, ażeby mógł osiągać swe ludzkie cele i zarazem wypełniać swe zadania społeczne jak najlepiej”<sup>20</sup>.

Dobro wspólne zakłada więc taką organizację społeczności, która z jednej strony służy rozwojowi osoby, a z drugiej umożliwia efektywną współpracę w realizacji celów społeczności. Dobro wspólne jest więc czynnikiem jednoczącym daną całość, stanowi ono element wspólnototwórczy. Jest podstawą powinności dla jednostki w społeczeństwie, gdyż rodzi zobowiązania. Wynika stąd, że życie we wspólnocie daje człowiekowi wiele przywilejów, ale również moralnie obliguje go do

<sup>18</sup> A. Krzyżanowski, *Chrześcijańska moralność polityczna*, Warszawa-Kraków 1948, s. 211.

<sup>19</sup> Por. A. Grzegorzczak, *Działania pokojowe a postawy etyczne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” I (1989), s. 157.

<sup>20</sup> J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 165.



partycypowania w tworzeniu i sprawnym funkcjonowaniu organizmu społecznego.

Treść dobra wspólnego wskazuje, że poświęcenie się dla jego realizacji przyczynia się jednocześnie do osiągnięcia swego własnego dobra. Ze względu na tak wielką rangę dobra wspólnego każdy członek społeczności jest również zobowiązany do jego obrony, nawet za cenę życia w razie, gdyby zaistniała taka potrzeba. Zasada słusznej obrony jest w tym kontekście nie tylko prawem, ale również obowiązkiem, co koresponduje doskonale z tradycyjną koncepcją wojny sprawiedliwej. J. Piwowarczyk podkreślając, że Kościół zawsze uczył i uczy o spoczywającym na państwie obowiązku obrony przed napaścią stwierdza: „Minister spraw zagranicznych czy wojny może nadstawiać policzek, gdy bije go kolega, i to mu wolno, bo nadstawia policzek własny. Ale mu nie wolno nadstawiać policzka państwa, gdy bije go inne państwo, bo ten policzek nie do niego należy, lecz do wszystkich, a on jest stróżem tego policzka”<sup>21</sup>.

Przytoczone powyżej argumenty zdają się przekonująco przemawiać za słusnością pozytywnego stosunku Kościoła do obowiązku służby wojskowej. Trudno bowiem zaprzeczyć, iż w skrajnej sytuacji konfliktu zbrojnego na wielu ludziach spoczywa odpowiedzialność nie tylko za życie własne, ale również za życie i pomyślność innych członków społeczności. Jest to jednak odpowiedzialność nie tylko wąskiej grupy kierujących państwem, ale i odpowiedzialność na niższych szczeblach społeczności, na poziomie wspólnoty gminnej, a nawet rodziny.

Logiczność i oczywistość takiego stanowiska zachwiała się jednak w sposób znaczący z chwilą pojawienia się nowych, jeszcze potężniejszych i groźniejszych rodzajów broni. Towarzyszyła temu atmosfera tzw. zimnej wojny i rzeczywistość podziału świata na dwa wrogie sobie bloki ideologiczne. Niepodważalne dotychczas przekonanie o słusności wojny obronnej zaczęło domagać się daleko idącej weryfikacji w obliczu faktu, iż po użyciu np. broni jądrowej mogłoby już nie być zwycięzców i pokonanych, a cała niemalże Ziemia mogłaby ulec totalnej zagładzie. Wewnątrz samego Kościoła rozpoczęły się tymczasem również bardzo istotne przemiany, których szczególnym etapem stały się obrady Drugiego Soboru Watykańskiego.

---

<sup>21</sup> J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 244.

#### 4. Vaticanum II – nowe spojrzenie na problem

Wśród problemów, jakie Ojcowie soborowi uznali za najważniejsze dla Kościoła w świecie współczesnym znalazły się również zagadnienia wojny i pokoju, a w związku z tym także kwestia służby wojskowej. Temat ten należał zarazem do najbardziej kontrowersyjnych, budzących wiele emocji i uwikłanych w kontekst polityczny i historyczny. Wiele sporów wzbudził problem potępienia wojny totalnej i posiadania nowoczesnych rodzajów broni. Świadomości możliwych tragicznych następstw wyścigu zbrojeń towarzyszyło mocne przekonanie wielu biskupów, że „takie potępienie nie tylko uwalniałoby Sowietów od strachu przed odpowiedzią na ich ewentualny atak lecz w samych krajach zachodnich pobudziłoby nieufność władz wobec Kościoła”<sup>22</sup>.

Ów kontekst polityczny nie pozostawał bez wpływu także na stanowisko Soboru wobec służby wojskowej i jej obligatoryjnego charakteru. Amerykański kardynał Spellman sprzeciwił się uznaniu prawa do odmowy służby wojskowej, stając na gruncie zobowiązań obywatela wobec państwa. Prawowita władza ma bowiem prawo domagać się od obywatela tej służby i wymaganii temu należy być bezwzględnie posłusznym. Kardynał obawiał się, że ktoś mógłby takie propokojowe intencje Soboru odczytać w ten sposób, jakoby „każdy obywatel miał obowiązek odmówić służby wojskowej”<sup>23</sup>. Biskup E. Senna d’Oliveira dał wyraz swemu niepokojowi, czy udzielenie poparcia ludziom odmawiającym służby wojskowej nie spowoduje rozbrojenia narodów chrześcijańskich i nie stworzy tym samym okazji do agresji antychrześcijańskiego imperializmu. Natomiast zdaniem bpa A. Fildain y Zapiain to właśnie powszechność obowiązku wojskowego była główną przyczyną koszmarnego przebiega obu wojen światowych. Wielu uczestników obrad wyrażało swą przychylność wobec uznania prawa do sprzeciwu sumienia. Widzieli w tym akcie znak „nowych czasów”. Stwierdzano, iż osoby zgłaszające obiekcje sumienia wobec służby wojskowej są niejako prorokami nowych czasów i Sobór powinien wziąć ich w obronę. Bardzo surowo wypowiedział się np. abp Thomas Roberts. Otóż jego zdaniem, nie można odmawiać katolikom prawa do sprzeciwu sumienia wobec służby wojskowej, co niestety często czyni

<sup>22</sup> G. Turbanti, *Soborowa dyskusja nad problemem wojny*, „Chrześcijanin w Świecie” 4(1994), s.82.

<sup>23</sup> Cyt. za: J. Salij, *Problem odnowy służby wojskowej na Soborze Watykańskim II*, „Więź” 7-8(1987), s.6.

hierarchia kościelna. Abp Roberts nazywał katolików potępianych za odmowę służby wojskowej „męczennikami sumienia”<sup>24</sup>.

W ostatecznej redakcji tekstu soborowej *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* znajdujemy kategoryczne potępienie tzw. wojny totalnej. Jednocześnie Sobór potwierdza i utrzymuje w mocy prawo do słusznej obrony. W związku z tym, Ojcowie soborowi wypowiedzieli swoistą afirmację dla służby wojskowej, stwierdzając: „Ci wszakże, którzy sprawie Ojczyzny oddani służą w wojsku, niech uważają siebie za sługi bezpieczeństwa i wolności narodów. Jeżeli bowiem to zadanie właściwie spełniają, naprawdę przyczyniają się do utrwalenia pokoju”<sup>25</sup>.

W pracach Soboru Watykańskiego II ważne miejsce odgrywały kwestie sumienia, jego wolności i mocy wiążącej jego wskazań. Zaważyło to w sposób widoczny na ostatecznym ustosunkowaniu się Ojców soborowych do problemu ludzi, odmawiających służby wojskowej w oparciu o głos swego sumienia (*conscientious objectors*). Uznano bowiem, że mimo możliwości niewłaściwego ukształtowania sumienia i wydania przezeń błędnego sądu, człowiek ma nie tylko prawo, ale i obowiązek być posłusznym głosowi swego sumienia, Kościół zaś zawsze szanuje godność sumienia i jego wolną decyzję<sup>26</sup>. Konsekwencją tych poglądów jest zapis, mówiący o tym, i „wydaje się słuszne, żeby ustawodawstwo humanitarnie ustosunkowało się do tych, którzy z motywów swego sumienia odmawiają noszenia broni, jeżeli tylko godzą się na inny sposób służenia wspólnocie ludzkiej”<sup>27</sup>. Niezwykle istotny jest tryb warunkowy tej wypowiedzi: obiekcje sumienia mogą być uwzględnione tylko wówczas, gdy osoba zgłaszająca je gotowa jest przyjąć inną formę realizacji swego obowiązku. Oznacza to, iż Kościół nie dopuszcza arbitralnego uwalniania kogokolwiek ze zobowiązań wobec dobra wspólnego, ale wskazuje jednoznacznie na konieczność znalezienia rozwiązania alternatywnego w postaci służby o charakterze niemilitarnym.

### 5. Wypowiedzi posoborowe

Przedstawione powyżej decyzje Soboru Watykańskiego II świadczą o dużym realizmie obradujących. To właśnie realna ocena współczesnego świata zadecydowała o pozytywnej ocenie służby wojskowej, jako

<sup>24</sup> Por. *tamże*, s. 7nn.

<sup>25</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, n. 79.

<sup>26</sup> Por. *tamże*, n. 19 i 41.

<sup>27</sup> *Tamże*, n. 79.

służby na rzecz utrzymania pokoju, a więc dobra wspólnej ludzkości. Ten sam realizm kazał jednak dostrzec zarówno zło wyścigu zbrojeń i wojny totalnej, jak też rzeczywiste dylematy moralne osób, przekonanych wewnętrznie o niegodziwości rozwiązania konfliktów i sporów z bronią w rękę. Potwierdzając niejako słuszność stanowiska Vaticanum II wobec *conscientious objectors* papież Paweł VI stwierdził w dwa lata po zakończeniu obrad Soboru: „Z niemałą radością dowiedzieliśmy się, że w niektórych krajach służba wojskowa może być przynajmniej w pewnej części zamieniana na «służbę społeczną» albo, krótko mówiąc «służbę». Z serca błogosławimy tym inicjatywom i ludziom dobrej woli, którzy je spełniają”<sup>28</sup>.

Na tle tych wypowiedzi zdziwienie budzić może stanowisko Episkopatu Stanów Zjednoczonych z 22 października 1971 roku<sup>29</sup>. Wymowa jego przypomina poglądy przedsoborowe, zwłaszcza cytowanego już Piusa XII. Można spróbować powiązać tę wypowiedź biskupów amerykańskich z ich stosunkiem do prowadzonej wówczas przez USA wojny w Wietnamie. Jak zauważa A. Dmochowski, Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych początkowo popierał dość oficjalnie zaangażowanie amerykańskie w tym konflikcie. Wspominany już kardynał Spellman wezwał bowiem w 1965 roku żołnierzy do walki z komunizmem, jako nieprzyjacielem Boga i ludzi. Było to oczywiście wezwanie skierowane do wszystkich mężczyzn zdolnych do służby wojskowej. Z czasem jednak poglądy hierarchii ewoluowały, w kierunku potępienia zbrojnej interwencji USA na Półwyspie Indochińskim<sup>30</sup>. Dlatego też inaczej traktuje sprawę *conscientious objectors* list pasterski Episkopatu USA z 1983 roku. Biskupi przypominają w nim swoje oświadczenie z 1980 roku, w którym „udzielają ogólnego poparcia dla odmowy służby wojskowej z powodu obiekcyj sumienia i dla sprzeciwu wobec uczestnictwa w określonej wojnie czy to z powodu celów, które ta wojna chce osiągnąć, czy to z powodu środków, do których odwołuje się i z których korzysta.

Biskupi amerykańscy raz jeszcze żądają respektowania tych obiekcyj sumienia, a także ochrony prawnej dla obydwu grup odrzucających służbę wojskową”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, n.74.

<sup>29</sup> Por. F. Greniuk, *art. cyt.*, s. 87.

<sup>30</sup> Por. A. Dmochowski, *Wietnam – wojna bez zwycięzców*, Kraków 1991, s. 166.

<sup>31</sup> B. Jurczyk, *Obiekcje sumienia jako podstawa odmowy służby wojskowej*, w: *Schowaj miecz...*, dz. cyt., s. 192.

Z innych, istotnych i oficjalnych wypowiedzi Kościoła posoborowego koniecznie przypomnieć trzeba stanowisko Synodu Biskupów w Rzymie w 1971 r. W wydanym z tej okazji dokumencie na temat sprawiedliwości w świecie biskupi stwierdzają między innymi, „że należy również popierać strategiczne działanie tych, którzy wyrzekają się użycia siły, a poszczególne narody winny uznać i nadać status prawny odmowie służby wojskowej płynącej z pobudek sumienia”<sup>32</sup>.

Z najnowszych zaś wypowiedzi warto przytoczyć dokument, opublikowany przez biskupów węgierskich w październiku 1992 roku. Przyznają oni w nim, że zgodnie z nauką Kościoła w sumieniu katolików może się zrodzić przekonanie, które nie pozwoli im na służbę z bronią w rękę. Biskupi zgodzili się, by pojedyncze osoby wyznania katolickiego ubiegały się o uzyskanie możliwości spełnienia obowiązku wojskowego w innej formie<sup>33</sup>.

Dopuszczalność sprzeciwu sumienia w sprawie służby wojskowej, wyrażona w przedstawionych oficjalnych wypowiedziach Magisterium Kościoła wzbudza wciąż wiele nieporozumień. Dzieje się tak zwłaszcza tam, gdzie tłem sporu jest polityka. Dla osób o tzw. orientacji prawicowej, czy konserwatywnej, oczywiste jest, że obowiązek służby wojskowej ma charakter bezwzględny. Zwolennicy uznawania obiekcji sumienia w tej dziedzinie stają się automatycznie rzecznikami lewicowości i skrajnego liberalizmu. Także dla wielu ludzi Kościoła, duchownych i świeckich, nie do przyjęcia jest sytuacja, kiedy katolik odmawia noszenia broni. H. Kuhn na przykład tak oto skomentował fakt uregulowanego prawnie zwalniania od służby wojskowej *conscientious objectors* w Niemczech: „Można by się zapytać, na podstawie jakiego wyznania wiary byłaby uważana za złe obrona ojczyzny z narażeniem własnego życia? Czy nie słyszymy tu kogoś, kto lekceważy ziemski porządek doczesny, czy nie jest to jakiś adwentysta, przekonany, że wkrótce zostanie uniesiony w niebiosa mocą ponownego przyjścia Pana? Sumienie przeciwko ojczyźnie – jakże straszliwe ujęcie”<sup>34</sup>. Polityczny kontekst wypowiedzi skłania niektórych i do takiej daleko idącej interpretacji zapisu z *Gaudium et spes*, że prawo do sprzeciwu sumienia nie dotyczy katoli-

<sup>32</sup> Dokument Synodu Biskupów Rzym 1971, *Sprawiedliwość w świecie*, „Chrześcijanin w Świecie” 17(1982), s. 114.

<sup>33</sup> Por. Z. Nosowski, *Bez prawa do odmowy?*, „Tygodnik Powszechny” 17 (1993), s. 3.

<sup>34</sup> K. Kuhn, *Sumienie pomiędzy wolnością a prawem*, w: *Moralność chrześcijańska*, „Kolekcja Communio” 2(1987), s.69

ków, zaś służba wojskowa nie jest problemem etycznym, lecz „problemem społecznym i politycznym – elementem sporu między obozem katolicko-narodowym a liberalnym”<sup>35</sup>.

### Konkluzja

W konkluzji powyżej przedstawionej ewolucji myśli społecznej Kościoła stwierdzić należy, iż obecnie obowiązujące stanowisko wobec służby wojskowej dopuszcza i n d y w i d u a l n e akty sprzeciwu sumienia. Oznacza to zarazem, iż nie można negocjować służby wojskowej jako takiej, odwołując się do nauczania Kościoła. W doktrynie tej bowiem, jak zostało to przedstawione najdobitniej w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, sama służba wojskowa została oceniona bardzo pozytywnie z punktu widzenia zabezpieczenia pokoju w świecie. O szacunku Kościoła dla trudu żołnierskiego i jego specyfiki świadczy również obecność w wojsku kapelanów, którzy umożliwiają społeczności wojskowej realizowanie praktyk religijnych.

Osoby zgłaszające obiekcje sumienia powinny z kolei być gotowe na przyjęcie służby alternatywnej na rzecz dobra wspólnego. niesprawiedliwością byłoby bowiem, gdyby jedni ponosili ciężary życia społecznego, a inni byli odeń zwalniani. Jednocześnie niedopuszczalne jest jakiegokolwiek pogardliwe i lekceważące traktowanie zarówno odmawiających noszenia broni, jak i tych, którzy swoje żołnierskie obowiązki spełniają w sposób właściwy. I jedni, i drudzy, mają obowiązek wzajemnego poszanowania swoich poglądów, zaś ustawodawstwo państwowe winno sprawę rozstrzygnąć z uwzględnieniem wszystkich racji.

Wprowadzenie ustawowych możliwości zamiany służby wojskowej na inną stało się w zasadzie obowiązującym standardem w krajach europejskich i zapewne głos Kościoła odegrał w tym procesie istotną rolę. Mimo iż praktyczna realizacja idei służby zastępczej okazała się w wielu przypadkach trudna, to jednak sama zasada uszanowania decyzji sumienia, przy jednoczesnym uwzględnianiu wymogów dobra wspólnego, została powszechnie zaakceptowana. Przyszłość przyniesie – być może – ostateczne rozwiązanie problemu *conscientious objectors* przez utworzenie w poszczególnych krajach armii zawodowych, a więc składających się z ludzi, którzy biorą broń do ręki bez zastrzeżeń. Taka zasada funkcjonuje tradycyjnie w armii amerykańskiej i brytyjskiej. Proces uza-

<sup>35</sup> K. Szymański, *Katolik pacyfistą?*, „Sprawa Polska” 12 (1992), s. 5.

TADEUSZ KAMIŃSKI

wodowania służby wojskowej trwa aktualnie w armii francuskiej. Nawet gdyby wszystkie inne kraje zdecydowały się na takie rozstrzygnięcia, to pozostanie jednak nadal ogromne pole do pracy duszpasterskiej w wojsku, aby ludzie, realizujący ten szczególny rodzaj służby pełnili ją z pełną świadomością wielkiej wartości życia ludzkiego i pokoju. Aby sens tej służby wyznaczany był przez faktyczną miłość Ojczyzny, troskę o jej bezpieczeństwo i wolność oraz poczucie sprawiedliwości<sup>36</sup>.

*Tadeusz KAMIŃSKI*

---

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *To spotkanie jest znakiem „nowego początku”*, Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Wojskiem Polskim, Koszalin, 2.06.1991, n.5.