

*Marcin Tomaszewicz** <https://orcid.org/0000-0003-2803-9364>

CHRZEŚCIJAŃSKIE UJĘCIE BOGA JAKO MIŁOŚCI A USPRAWIEDLIWIENIE WOJNY

Streszczenie. Artykuł porusza kwestię teologicznego usprawiedliwienia wojny. Przebadano dwie drogi rozumowania teologicznego – katafatyczną i apofatyczną. Szczególnie wiele miejsca poświęcono teologii katafatycznej, zwanej także pozytywną. W tym kontekście zostały poruszone wzajemne relacje bytu, miłości i sprawiedliwości. Okazało się, że na gruncie teologii katafatycznej o wiele łatwiej skonstruować koncepcję moralnie usprawiedliwiającą wojnę w niektórych przypadkach. Wojna taka musiałaby jednak spełniać określone warunki. Przede wszystkim prowadzić do globalistycznych celów interwencji zbrojnej.

Słowa kluczowe: teologia, wojna, miłość, sprawiedliwość, metafizyka

THE CHRISTIAN CONCEPTION OF GOD AS LOVE AND THE JUSTIFICATION OF WAR

Abstract. The article addresses the issue of the theological justification of war. Two theological approaches were examined – cataphatic and apophatic. Particular attention was paid to cataphatic theology, also known as positive theology. In this context, the mutual relations between being, love and justice are discussed. It turned out that, on the basis of cataphysical theology, it is much easier to construct a concept that morally justifies war in certain cases. However, such a war would have to meet certain conditions. First of all, it would have to lead to the globalist goals of armed intervention.

Keywords: theology, war, love, justice, metaphysics

* Uniwersytet Jagielloński, marcin.tomaszewicz@uj.edu.pl



© by the Author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)
Received: 29.09.2025. Verified: 10.01.2026. Revised: 14.05.2026. Accepted: 25.05.2026.

Funding information: Not applicable. **Conflicts of interests:** None. **Ethical considerations:** The Author assures of no violations of publication ethics and takes full responsibility for the content of the publication.

1. WPROWADZENIE

Głównym problemem, z którym mierzą się myśliciele podejmujący problematykę wojny, jest kwestia usprawiedliwienia konfliktu zbrojnego. Czy takie usprawiedliwienie może być w ogóle dopuszczalne, a jeśli tak, to pod jakimi warunkami? Odpowiedzi wahają się od zdecydowanego i bezkompromisowego odrzucenia możliwości moralnego uzasadnienia wojny, aż po dopuszczenie walki defensywnej, a nawet w pewnych okolicznościach uzasadnienie napaści jednego państwa na drugie. W kreowanych koncepcjach dużą rolę odgrywała aksjologia. A mianowicie próbowano opisać wartości, które są chronione zakazem wojny oraz wskazać takie, których urzeczywistnienie bądź zabezpieczenie stanowiły wystarczający powód do wojny. Zarówno filozofia, jak i teologia dostarczyły w minionych wiekach różnych modeli uzasadnienia wojny.

Wojnę wypowiedzano w imię Boga, dla realizacji boskiego planu zbawienia, otwarcia szlaków pielgrzymkowych, czy też ochrony innych wysoko cenionych wartości religijnych. Autorzy chrześcijańscy wypracowali teologiczną koncepcję wojny sprawiedliwej – *bellum iustum*, czyli takiej, którą wypowiedzano z moralnie uzasadnionej przyczyny i prowadzono w celu uzyskania stanu pokoju opartego na sprawiedliwości (Augustinus 1845, VI.q.10, col. 781). Wraz z laicyzacją myśli politycznej w miejsce bóstwa teologów weszły interes stanu czy prawa człowieka. Ostatnio zaś wśród pisarzy politycznych dużą popularnością cieszą się uzasadnienia bazujące na prewencyjności wojny oraz ochronie wartości demokratycznych. Stosunkowo rzadko pojawia się wprost wygłoszony argument ekonomiczny, chociaż i on nie znika z pola widzenia analityków sytuacji geopolitycznej. Co dla nas szczególnie istotne, na aktualności nie stracił również religijny powód wojny. Przykładów jego wykorzystania dostarcza chociażby roztaczana przez cerkiew moskiewską homiletyka czy wypowiedzi padające w kontekście wojny w Strefie Gazy. Pokazuje to, iż każda wojna, ostrożnie mówiąc, ma potencjał, by przekształcić się w świętą wojnę, czyli może zyskać walor religijnego imperatywu.

Jednak takie uzasadnienie nieczęsto cieszy się teologicznym poręczeniem. Zręczny demagog zawsze znajdzie sposób, by odpowiednimi słowami uderzyć w owe newralgiczne tony, jakimi są religijne uczucia i przekonania słuchaczy. Jednak teologiczna koncepcja moralnie zasadnej wojny jest czymś znacznie trudniejszym do skonstruowania. Wymaga bowiem większego zaangażowania intelektualnego. Przede wszystkim odpowiedniego opisanie, czym jest owa sprawiedliwość mająca być nieodłącznym znamieniem wojny. Pamiętać jednak należy, że u podstaw wszelkiej refleksji na temat sprawiedliwości leży metafizyka. To z kolei wiedzie nas na niwy teologii (Christoyannopoulos, Milne 2007, 973). Teologia zaś, jak każda uprawiana na uniwersytetach i otoczona rewerencją dziedzina wiedzy, rządzi się ścisłymi zasadami. Ma ona swoje założenia, zdefiniowane dogmaty, metody, a nawet dominujący w danym czasie paradygmat.

Ma ona także szkoły i przetarte wielowiekową tradycją ścieżki myśli. Właśnie do tych ostatnich odwołuje się niniejszy artykuł.

Otóż jednymi z kluczowych w teistycznej refleksji dróg rozumowania są tzw. teologia katafatyczna i teologia apofatyczna. Ta pierwsza, zwana również teologią pozytywną, informuje o tym, jaki Bóg jest. Formułuje tedy sądy głoszące, że Bóg jest Jedem, Bóg jest Dobry, Bóg jest Stworzycielem, Bóg jest Tróją (Szczurek 2003, 231 i n.) itd. Druga zaś, określana jako negatywna, mówi nam, czym Bóg nie jest, albo też jakich przymiotów nie posiada (Stępień 2005, 51–52). Opiera się na słusznym przekonaniu, iż baza leksykalna, którą dysponujemy, jest dostosowana do konstruowania wypowiedzi na temat stworzenia. Biorąc zaś pod uwagę boską transcendencję, nie jesteśmy w stanie z odpowiednią adekwatnością wypowiadać się pozytywnie o Bogu. Możemy wszakże mówić, jaki Bóg nie jest. Stąd też teologia apofatyczna buduje myśl, wychodząc od negatywnych sądów, np. Bóg nie jest światem, Bóg nie jest bytem, Bóg nie jest ograniczony, Bóg nie jest zamknięty w czasie.

Oczywiście, chociaż obydwie drogi w pierwszej kolejności dotyczą metafizyki Boga i z pozoru wydają się kompatybilne, to jednak pamiętać należy, iż odpowiednie ukonstytuowanie Absolutu rzutuje na całość systemu teologicznego. Zastosowanie określonej drogi rozumowania (katafatycznej albo apofatycznej) może zaowocować odmiennymi ustaleniami również w innych obszarach dociekań – w tym również na gruncie twierdzeń dotyczących moralności i dopuszczalności wojny. Dowodzona hipoteza badawcza głosi, iż teologiczne uzasadnienie wojny można uzyskać w oparciu o teologię katafatyczną. Znacznie trudniej jest ugruntować usprawiedliwienie wojny na polu teologii apofatycznej.

Temat artykułu ujawnia, że kluczowym pojęciem, po które sięgać będziemy w poniższych rozważaniach, jest miłość. Jan Ewangelista określa Boga za pomocą tego właśnie terminu (1 J 4,8). W encyklice *Deus Caritas est* Benedykt XVI wskazał na wiele różnych rodzajów miłości (Benedykt XVI 2006, 7). Jednak nas będzie interesował przede wszystkim jej wymiar metafizyczny. Bóg bowiem, będąc miłością, przez wielu teologów wiązany jest z pojęciem bytu.

Rozumowanie zostanie zilustrowane przykładami z myśli patrystycznej, której przedłużeniem są również koncepcje średniowieczne, oraz odniesieniem do teologii współczesnej.

2. MIŁOŚĆ JAKO SIŁA INTEGRUJĄCA ŚWIAT

Problematyka miłości ujęta w interesujący nas sposób pojawia się już u Orygenes. Chociaż to nie jest oczywiste, wiąże się ona z pojęciem apokatastazy (Pietras 1992; Sachs 1993; Szczerba 2001), czyli koncepcji głoszącej, iż ostatecznie wszystkie byty powrócą do Boga – w tej liczbie nawet Szatan. Otóż wedle Orygenesu początkowo stworzenia bytowały w Bogu, a konkretniej w Boskim

Logosie, czyli Mądrości (Orygenes 1996, I, 2, 3). Były te na podobieństwo platońskich idei trwały w szczęśliwej kontemplacji Bożej substancji, aż do momentu, gdy na skutek złego użycia woli zaczęły oddalać się od Boga (Orygenes 1996, II, 9, 2). Co znamienne, przyczynę owego odpadania od pierwotnej jedności z Absolutem Orygenes określa mianem „stygnięcia miłości” (Orygenes 1996, II, 8, 3–4). A zatem to narastające deficyty miłości sprawiały, iż były wytracały swoje istnienie i w konsekwencji „oddalały się” od Boga. W wykreowanym przez aleksandryjskiego myśliciela systemie – wyraźnie inspirowanym neoplatonizmem – Bóg jest pełnią bytu i absolutną Jednością (Plotyn 1959, V, 2, 1). Toteż oddalanie się od Niego powoduje, iż stworzenie traci swoją jedność, a w konsekwencji popada w wielość. Jako pierwszy oddzielił się i upadł Szatan, za nim zaś cała reszta. W zależności od tego, jak bardzo „wystygła” miłość w owych bytach, ostatecznie uplasowały się one bliżej lub dalej od Boga, tworząc w ten sposób pluralistyczny kosmos złożony z form widzialnych i niewidzialnych (Pietras 2000). Rola zbawcza Chrystusa polegała niejako na zatrzymaniu procesu oddalania oraz zainicjowaniu powrotu wszystkiego ku pierwotnej Jedni. Pomimo trudności i oporów ze strony stworzeń, misja ta ostatecznie zakończy się sukcesem (Orygenes 1996, I, 6, 3). Ofiara Chrystusa doprowadzi do triumfu miłości, egoistyczna wielość zostanie przezwyciężona i wszystko ulegnie ponownemu zjednoczeniu z Bóstwem (Orygenes 1996, I, 6, 2). Co ciekawe, w wypowiedziach na temat owego wiecznego powrotu bytów do Boga Orygenes uwypukla motyw królowania. Powiada, iż: „Trzeba, żeby Chrystus królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół swoich pod swoje stopy. Jeśli zaś i ta jasna wypowiedź apostoła nie nauczyła nas wystarczająco, co oznacza «położyć nieprzyjaciół pod stopy», posłuchaj, co mówi dalej: «trzeba bowiem, aby wszystko zostało mu poddane»” (Orygenes 1996, I, 6, 1).

Oczywiście, w powyższym fragmencie starożytny teolog odnosi się do królestwa Bożego, które jest nie z tego świata. Niemniej jednak poruszony przy okazji apokatastazy wątek władzy pojawia się w innym dziele omawianego autora, a mianowicie polemice z Celsusem. Na polityczny wymiar tego tekstu zwrócił już uwagę Erik Peterson w słynnym esej o monoteizmie (Peterson 2012). Otóż Orygenes, odpierając zarzuty Celsusa, buduje nową wizję uniwersalnego imperium. Podnosi popularny w literaturze patrystycznej argument, iż wraz z przyjściem na świat Chrystusa Oktawian August uzyskał władzę ponad narodami ziemi. Jednak, w odróżnieniu od innych wczesnochrześcijańskich teologów i apologetów, Aleksandryjczyk osadza go na neoplatońskiej matrycy wyjścia i powrotu bytów do pierwotnej jedności:

Bóg bowiem, przygotowując narody do przyjęcia Jego nauki, oddał je pod władzę jednego cesarza rzymskiego, aby istnienie wielu królestw i brak wzajemnych kontaktów między narodami nie stanowiły dla apostołów zbyt wielkiej trudności w wypełnianiu polecenia Jezusa. Istnienie wielu królestw stanowiłoby przeszkodę w rozszerzaniu się nauki Jezusa na całą ziemię nie tylko z tych powodów, które podaliśmy, lecz również z powodu konieczności prowadzenia wojen i toczenia walki dla obrony ojczyzny; działo się tak, zanim August objął władzę,

jak i wcześniej, gdy na przykład musiała wybuchnąć wojna mieszkańców Peloponezu z Ateńczykami oraz zmagania wojenne innych narodów (Orygenes 1986, II, 30).

Powyższy cytat ukazuje, że wzrost królestwa Bożego w dziejach oraz ekspansja imperium rzymskiego są ze sobą ściśle powiązane. Proces zbawienia polega bowiem na stopniowej unifikacji, czyli wytracaniu wielości na rzecz jednoczenia rozproszonych bytów. Ową unifikację doskonale ilustruje dziejowy proces rozrostu państwa rzymskiego. Wcześniej bowiem było wiele państw i ośrodków władzy, zaś dzięki polityce Oktawiana Augusta wszystko stopniowo zostało poddane zwierzchności jednego cesarza. Tak też poliarchia uległa przekształceniu w monarchię. Na tym jednak nie koniec. Już za czasów Orygenesesa, edykt Karakalli poprzez rozpowszechnienie obywatelstwa rzymskiego znacznie ograniczył pluralizm prawny – polinomia została zastąpiona przez mononomię. Co więcej, zdaniem Orygenesesa, w niedalekiej przyszłości monotyzm zatriumfuje nad politeizmem (Orygenes 1986, VIII, 72). Ostatecznie zatem wszystkie narody ziemi poddane będą władzy jednego monarchy i jednego prawa oraz zgodnie wyznawać będą chrześcijaństwo.

Spróbujmy teraz wyciągnąć z tej myśli interesujące dla nas wnioski. Otóż, jeśli ruch oddalający od Boga i w konsekwencji owocujący rozproszeniem bytów polegał na stygnięciu miłości – czyli utracie miłości, to w takim razie sądzić należy, iż ruch jednoczący wszystko ku Bogu polegać musi na przyroście owej miłości. W koncepcji tej miłość jest siłą integrującą byty i przewyżczającą wszelkie separatyzmy oraz granice. Na polu polityki przyrost miłości implikuje likwidację pomniejszych organizmów państwowych i inkorporację ich do uniwersalnego imperium. W ten sposób Orygenes, *nolens volens*, podpowiadał ideologom rzymskim (np. Euzebiuszowi z Cezarei) przepis na teologię uzasadniającą uniwersalistyczne roszczenia państwa cesarów, które, dodajmy, mogą być realizowane na drodze zbrojnych podbojów.

Zauważyć też należy, że teologia, którą posługiwał się Orygenes, bazowała na pozytywnym opisie Boga. Bóg był Jednią, był Stworzycielem wszystkiego, Monadą, z której emanowała cała mozaika bytów. Wreszcie, Bóg był rozumiany jako miłość. Stąd też dziejowy ruch jednoczący wszystko pod sztandarami uniwersalnego imperium ostatecznie posiadał uzasadnienie właśnie w miłości.

3. MIŁOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Dzieje Orygenesowej a później Euzebiańskiej koncepcji uniwersalnego władztwa cesarzy są dobrze znane, więc nie ma powodu ich tutaj opisywać. Warto jednak zwrócić uwagę, iż chociaż idea imperium rzymskiego upadła, to jednak jej podstawy teologiczne ciągle pozostają żywe. Dostrzegamy je w teologii współczesnej u wybitnego, choć mniej popularnego na gruncie myśli politycznej teologa – Paula Tillicha.

W pracach zahaczających o teologię społeczno-polityczną Tillich zadaje pytanie o relację pomiędzy sprawiedliwością, miłością i władzą polityczną (Tillich 1954). Nie da się jednak uchwycić istoty ani sprawiedliwości, ani miłości, bez odwołania się do metafizyki, a w konsekwencji także i teologii.

Tillich wyprowadza treści polityczne z ustaleń o charakterze ontologicznym. Podobnie jak Orygenes, posługuje się teologią katafatyczną, zaś za punkt wyjścia obiera pogląd, iż wszystkie rzeczy mają podstawę w pierwotnej jedności. Oczywiście, jedność ta jest przymiotem Bożym, zaś sam Bóg pozostaje zdefiniowany pozytywnie, jako źródło bytu. Jeśli jednak Bóg jest bytem i jednością, to grzech polega na podziale, który owocuje umniejszeniem bytu w bycie. Stąd też wszelkie obserwowane na przestrzeni dziejów separatyzmy, podziały, rozbieżności kultur, praw, stanowisk i interesów wynikają z oderwania od Boga. Tutaj miłość również występuje w roli siły przełamującej granice i animozje. Jej zadaniem jest bowiem jednoczenie tego, co oddzielone. Tillich uważa, iż poprzez ów proces następuje niejako przymnożenie bytu, podbój obszaru niebytu. W efekcie kojarzenia i łączenia rzeczy powstają obiekty, które wcześniej nie istniały. Miłość zatem urasta do rangi fundamentu bytu (Tillich 1954, rozdz. 3) i jako taka musi być konstytutywnym komponentem każdego procesu, w tym również każdego działania politycznego (Tillich 1954, 26).

Posługując się językiem Arystotelesa, można powiedzieć, że miłość jest przyczyną celową. Jej dynamiczne działanie powoduje powstawanie rzeczy nowych. Jednak owe, ledwo co powołane do istnienia byty, muszą mieć swoją formę. W roli przyczyny formalnej Tillich osadza sprawiedliwość. Wszystko bowiem, co realne, ma swoją formę, zaś aktualizujące się bycie lub życie jednoczy dynamizm z formą (Tillich 1954, 54). Sprawiedliwość tedy – jak wnioskuje omawiany teolog – nadaje formę spotkaniu bycia z byciem (Tillich 1954, 56). Miłość z kolei jest podstawą sprawiedliwości. Oznacza to, iż sprawiedliwość aktywizuje się przy poruszeniu miłości w dziejach; musi być obecna w każdym akcie łączenia rozdzielonych (Tillich 1954, 57).

Mamy zatem do czynienia z pewnym sprzężeniem tych dwóch pojęć. Miłość jest sprawdzianem dla sprawiedliwości, zaś sprawiedliwość dla miłości. Miłość bez sprawiedliwości staje się bezpostaciowa; nie ma formy, a zatem nie może spełnić swej funkcji przymnażania bytu (Christoyannopoulos, Milne 2007, 975). Z kolei sprawiedliwość pozbawiona miłości jest tylko skostniałym mechanizmem dystrybucji.

Zwróćmy jednak uwagę, że skoro esencjalnym przymiotem miłość jest dynamiczność, to w takim razie również sprawiedliwość powinna cechować się elastycznością i ciągle nadążać za ruchliwością miłości (Tillich 1954, 64). Jeśli bowiem miłość tworzy rzeczy nowe, to w takim razie nadająca im formę sprawiedliwość również musi być bezustannie aktualizowana i dostosowywana do zaistniałego *novum*. W konsekwencji, wszelkie próby sztywnego zdefiniowania sprawiedliwości, zamknięcia w dogmatycznej formule, kończą się jej

wypaczeniem, a w konsekwencji unicestwieniem. Każda definicja sprawiedliwości bardzo szybko traci kontakt z miłością, co pozbawia sprawiedliwość metafizycznej podstawy (Christoyannopoulos, Milne 2007, 975).

W podobnym duchu wypowiada się inny współczesny myśliciel – Paul Ricoeur. Zauważa on, iż definicje sprawiedliwości zwykle bazują na zasadzie wzajemności. Jest to jednak sprzeczne z ewangelicznym nakazem miłowania wrogów, który w zestawieniu z powszechnym zmysłem sprawiedliwości ma charakter hiperetyczny i w gruncie rzeczy niesprawiedliwy. Imperatyw miłowania wrogów rozwija bowiem logikę nadmiaru, która jest zupełnie niekompatybilna z ideą wzajemności wyrażoną np. w przykazaniu miłowania bliźniego jak siebie samego. Ostatecznie francuski filozof dochodzi do przekonania, iż nakaz miłowania wrogów nie neguje przykazania miłości wzajemnej, lecz reinterpretuje je w kategoriach szczodrości, dlatego też czyni jego aplikację nie tyle możliwą, co wręcz konieczną (Ricoeur 1996, 35). Ricoeur podkreśla, iż bez przykazania miłości owa złota zasada wzajemności zostałaby zredukowana do płytkiego *do ut des* – daję tobie, więc ty dajesz mi (Ricoeur 1996, 35–36). Jednak w konfrontacji z rzeczywistością polityczno-prawną, a co za tym idzie, z problemem uzasadnienia działań zbrojnych (w tym wypadku raczej możemy mówić o akcji defensywnej lub odwetowej) owa hiperetyczność miłości wydaje się odchodzić w mgliste obszary utopijnych wizji. Mając tego świadomość, Ricoeur dodaje, iż koniecznym pośrednikiem pomiędzy miłością a sferą praktyki jest sprawiedliwość (Ricoeur 1996, 36–37). Jak jednak powinniśmy to rozumieć? W jaki sposób sprawiedliwość może stać się mediatorem owej hiperetycznej miłości? Oczywiście, wszelkie utarte definicje sprawiedliwości nie będą w stanie spełnić tego wymogu. Jednak przy głębszej analizie myśli francuskiego filozofa dostrzeżemy, iż ewangeliczny imperatyw miłości bliźniego charakteryzuje się bezustannym wytwarzaniem etycznego nadmiaru – co oznacza, iż posiada moc twórczą; podobnie jak miłość u Tillicha, ciągle generuje nowe postawy i praktyki. Konstatacja ta pozwala nam na wysunięcie wniosku, iż Ricoeur zmierza do tych samych konkluzji, co metafizyka miłości i sprawiedliwości u Tillicha. Po pierwsze, sprawiedliwość, tak jak miłość, musi być dynamiczna. Po drugie, sprawiedliwość i miłość są ściśle zespolone z bytem. Wreszcie, obydwaj komentowani autorzy poruszają się w obszarze teologii kataficznej.

Jakie to ma konsekwencje dla wojny? Odpowiedź kryje się już w samym uzasadnieniu jej dopuszczalności. Okazuje się bowiem, że ostateczną sankcją dla wojny jest przyczyna spełniająca wymogi sprawiedliwości. Jednak rozwijana przez powyższych myślicieli koncepcja sprawiedliwości *prima facie* nie daje nam jasnej odpowiedzi na pytanie, czym jest sprawiedliwość – albo jeszcze precyzyjniej: jakimi regułami posługuje się sprawiedliwość. Tak jest jednak tylko z pozoru, bowiem jeśli cofniemy się nieco w naszych rozważaniach, dostrzeżemy, iż regułą sprawiedliwości jest miłość. Ta z kolei stanowi siłę unifikującą. Przenikliwy filozof (lub teolog) od razu dostrzeże tutaj drogę do teologicznej legitymizacji wojny,

pod warunkiem, iż wojna ta będzie realizowała uniwersalistyczne i globalistyczne cele. Takie rozumowanie byłoby możliwe i w pełni przygotowane do sprawnej obrony. Posiadałoby moc perswazyjną i silne zaplecze teoretyczne, jakiego dostarcza mu teologia katafatyczna.

4. MIŁOŚĆ I MISJA DZIEJOWA WIELKICH MOCARSTW

Myśl Tillicha nie ogranicza się jednak do ustaleń o charakterze czysto metafizycznym. Niemiecki teolog wzbogaca ją o refleksję, można by rzec, historiozoficzną.

Uważa on, iż każdy organizm, naturalny lub społeczny, ponieważ stanowi formę zjednoczenia dokonaną przez miłość, jest nosicielem wewnętrznego uprawnienia do sprawiedliwości; sam bowiem, na skutek jednoczenia swych części, likwiduje pewne formy separacji (Tillich 1954, 98). Jednak organizmy społeczne są inne niż naturalne, ponieważ tworzą je elementy będące indywidualiami, które mogą funkcjonować poza tym organizmem (Tillich 1954, 92). Tym zaś, co je łączy, jest właśnie sprawiedliwość. Mowa tu o sprawiedliwości, która odnosi indywidualność i monadyczność jednostkowych istnień do kolektywnej perspektywy. Innymi słowy poszczególni uczestnicy organizmu społecznego są zjednoczeni poprzez uznanie tych samych wartości o charakterze kulturowym – fundamentalnych wartości ciała politycznego. Tillich pisze o zjednoczeniu w ramach ducha grupy, który wyraża się poprzez prawa, instytucje, symbole, mity oraz inne etyczne i aksjologiczne formy (Tillich 1954, 98). Wszystko to uznaje on za integrujące i jednoczące daną kulturę przejawy miłości (Tillich 1954, 99). W przypadku największych organizmów politycznych ów duch grupy zawiera również przekonanie o pewnym szczególnym powołaniu, o jakiejś nadzwyczajnej roli dziejowej, którą mają do odegrania owe mocarstwa (Tillich 1954, 101). W tym wypadku siła sprawiedliwości i miłości jednoczących daną społeczność zależy od tego, na ile poszczególni jej członkowie podzielają świadomość dziejowej misji i w niej uczestniczą. Było tak np. za czasów imperium rzymskiego i później, w dobie imperium germańskiego.

Historia powszechna zna wiele przypadków, gdy dwa wielkie organizmy, które identyfikowały się jako nośniki specjalnego, meta-historycznego powołania, wchodziły na obszar wzajemnej rywalizacji albo wręcz otwartego konfliktu – Tillich dostrzega w owym procesie sprawdzian politycznego przeznaczenia poszczególnych organizmów (Tillich 1954, 100). Łatwo dostrzec metafizyczne efekty takiego starcia; organizm zwycięski wchłaniał przegranego, tworząc tym samym pole do działania zarówno dla miłości, jak i sprawiedliwości.

Powyższe rozważania pozwalają nam na sformułowanie oceny współczesnej kondycji ludzkości. Otóż wiele wskazuje na to, iż miłość nie połączyła jeszcze uczestników geopolitycznych zmagających w jeden organizm. Jej dynamizm

nie wygaś ani nie wyczerpał się. Również i w naszych czasach dążyła będzie do unifikacji, legitymizując globalistyczne tendencje. Stwierdzenie to otwiera możliwość kreacji nowych form teologii politycznej uzasadniających działania światowych hegemonów.

5. TRUDNOŚCI Z UZASADNIENIEM WOJNY NA GRUNCIE TEOLOGII APOFATYCZNEJ

Wszystko, co do tej pory było mówione, dotyczyło teologii pozytywnej. Myśl katafatyczna identyfikuje miłość jako byt, zaś byt jako miłość. Obydwa te pojęcia stanowią aspekty istoty Bożej, a tym samym są w pewien sposób synonimiczne. Teologia negatywna nie rezygnuje z tej synonimiczności, ale reinterpretuje ją w sposób sobie właściwy.

Fundamentalne założenie teologii negatywnej opiera się na przekonaniu, iż Bóg nie jest bytem, albo też nie można go ująć pojęciowo jako bytu. Wydaje się to zrozumiałe, jeśli weźmiemy od uwagę aporie naszego języka, który służy do opisu rzeczywistości zmysłowej. Toteż, jeśli orzekamy o czymś, że istnieje, w gruncie rzeczy posługujemy się określoną trawestacją naszego doświadczenia zmysłowego. Jednak skoro doświadczam istnienia, czy też bytowania rzeczy stworzonych, a wiem, że Bóg nie jest żadną z tych rzeczy, to w takim razie nie mogę orzekać w ten sam sposób o Bogu i bytach, które udostępniają się poznaniu zmysłowemu. Nie mogę powiedzieć, że Bóg istnieje albo że jest bytem, czy też jakkolwiek substancją. Bóg zatem nie jest bytem. Oczywiście, ten sposób orzekania o Bogu zmierza do uwypuklenia boskiej transcendencji. Jeśli jednak Bóg nie jest bytem, to w takim razie i miłość nie jest bytem. Pozostaje ona czymś różnym od świata, czymś, co nie realizuje żadnych ziemskich celów. Innymi słowy, miłość jest niczym.

Teologię apofatyczną spotykamy często u mistyków. Jest ona obecna np. u Mistra Eckharta (Piórczyński 1997, 31), w *Teologii niemieckiej* (Teologia niemiecka 2013, 23 i n.), czy Pseudo Dionizego Areopagity (Stępień 2005, 51–52). Elementy apofatyczne pojawiają się też w refleksji wielu innych teologów. Jednak pomimo wysokiego poziomu uduchowienia, myśl ta rodzi pewne konsekwencje dla interesującej nas kwestii. Otóż jeśli zarówno Bóg, jak i miłość są niemożliwe do wyrażenia pojęciowego w kategoriach bytu, to w takim razie nie mogą również uzasadniać żadnych celów, które jednocześnie dążyłyby do osiągnięcia jakichś dóbr doczesnych. Innymi słowy, nie będą mogły one legitymizować wojen skutkujących osiągnięciem celów ekonomicznych, politycznych, społecznych czy kulturowych. W przeciwnym bowiem razie Bóg utraciłby swoją absolutną transcendencję, a więc różność od świata i istnienia. Nicość, w której nieokreśloności kryje się Bóg, jest radykalnym niczym, zaś na takim fundamencie nie można zbudować żadnych koncepcji aksjologii wojny.

Jedynym bowiem możliwym do pomyślenia na tym polu uzasadnieniem wojny jest brak wszelkiego uzasadnienia. Takie nie-uzasadnienie legitymizowałyby tylko i wyłącznie wojnę świętą, swojego rodzaju groteskową hagiomachię, czyli taką wojnę, która zmierzałaby do niczego i nawet sama w sobie nie byłaby swoim celem. W tym przypadku mówimy bowiem o wojnie bez sensu, bez nadziei na jakiegokolwiek ziemskiej korzyści. Wojnie, która niczego nie tworzy, spontanicznie i irracjonalnie dąży do umniejszenia bytu w bycie. Byłaby to wojna pozbawiona teoretycznego uzasadnienia – czy to politycznego, ekonomicznego, kulturowego, społecznego, czy nawet religijnego. Skoro bowiem miłość jest niczym, to niczego nie tworzy.

Taka wojna możliwa jest do pomyślenia w ramach jakiegoś intelektualnego eksperymentu, jednak – jako czysty absurd, nie posiada możliwości realizacji. Nie da się też w oparciu o nią stworzyć jakiegokolwiek teologii uzasadniającej zbrojną ekspansję państw.

6. PODSUMOWANIE

W chwili obecnej sytuacja geopolityczna dostarcza uzasadnionych obaw zaistnienia coraz szerzej zakrojonych ognisk konfliktów zagrażających pokojowi na świecie. Niektórzy rządzący bądź też będące u steru władzy elity budują kapitał polityczny na wojnie. Aby usprawiedliwić swoje działania, nierzadko sięgają do myśli teologicznej. Niebezpieczeństwa płynące z tej możliwości dotyczą nie tylko konkretnych istnień ludzkich, ale również losów całej kultury zachodniej.

Powyższe rozważania pozwalają na lepsze zrozumienie, jakie modele teologiczne posiadają potencjał do zbudowania konstrukcji usprawiedliwiających przelew krwi. Ukazują bowiem, iż konflikt zbrojny, jeśli prowadzi to powstania nowych, lepiej zunifikowanych form społeczno-politycznych, na gruncie metafizycznym może być opisany z wykorzystaniem pojęć sprawiedliwości i miłości. Co oczywiste, nie jest to miłość rozumiana w kategoriach kazuistycznej etyki zaczerpniętej z dekalogu, czy nawet Ewangelii. Posiada jednak znacznie głębsze ontologiczne uzasadnienie. Potencjał do stworzenia nowoczesnego konstruktu *bellum iustum* posiadają przede wszystkim te nurty teologiczne, które bazują na ustaleniach teologii katefaticznej.

BIBLIOGRAFIA

- Augustinus, Aurelius. 1845. „Quaestionum in Heptateuchum libri septem”. W *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 623–824. Red. Jacques-Paul Migne. Vol. 34. Paris: J.-P. Migne.
- Benedykt XVI. 2006. *Deus Caritas est*. Wrocław: TUM.

- Christoyannopoulos, Alexander. Joseph Milne. 2007. „Love, Justice, and Social Eschatology”. *Heythrop Journal* 48: 972–991. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2007.00352.x>
- Orygenes. 1986. *Przeciw Celsusowi*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Orygenes. 1996. *O zasadach*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Kraków: WAM.
- Peterson, Erik. 2012. „Monoteizm jako problem polityczny”. *Res Publica Nowa* 20: 39–61.
- Pietras, Henryk. 1992. „Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja zbawienia czy powszechna amnestia?”. *Collectanea Theologica* 62(3): 21–41.
- Pietras, Henryk. 2000. „Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesusa”. W *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*. Red. Henryk Pietras. 55–66. Kraków: WAM.
- Piórczyński, Józef. 1997. *Mistrz Eckhart. Mistyka i filozofia*. Wrocław: Monografie FNP.
- Plotyn. 1959. *Enneady*. Tłum. Adam Krokiewicz. Warszawa: PWN.
- Ricoeur, Paul. 1996. „Love and Justice”. W *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. Red. Richard Kearney. 23–39. London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446278932.n4>
- Sachs, John R. 1993. „Apocatastasis in Patristic Theology”. *Theological Studies* 54: 617–640. <https://doi.org/10.1177/004056399305400402>
- Stępień, Tomasz. 2005. „Przedmowa”. W *Pseudo-Dionizy Areopagita. Pisma teologiczne*. 5–18. Kraków: Znak.
- Szczerba, Wojciech. 2001. *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szczurek, Jan. 2003. *Trójjedyny*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Teologia niemiecka. 2013. Tłum. Piotr Augustyniak. Warszawa: Kronos.
- Tillich, Paul. 1954. *Love, Power and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*. New York: Oxford University Press.