

*Ewa Kozerska** <https://orcid.org/0000-0003-0820-9039>*Tomasz Scheffler*** <https://orcid.org/0000-0002-5744-4863>

BENEDYKT XVI O WOJNIE

Streszczenie. Papież Benedykt XVI doskonale zdawał sobie sprawę, że nie jest w stanie w pełni wyjaśnić współczesnego kryzysu pokoju i też nie rościł sobie prawa do rozwikłania tego zagadnienia. Usiłował raczej z perspektywy chrześcijańskiej (katolickiej) wskazać etyczno-prawne warunki, które mogą pozwolić na przezwycięzenie kryzysów militarnych. Przekonywał zatem, że rozpoznanie tego złożonego i tragicznego dla rodzaju ludzkiego zjawiska jest możliwe dzięki uznaniu odpowiedniej symbiozy racjonalnego myślenia z otwarciem na prawdę zawartą w Objawieniu. W tym aspekcie wymagało to w jego uznaniu zauważenia mankamentów współcześnie promowanego antropocentryzmu, któremu sekunduje relatywizm moralny, niszczący więzi między ludźmi, wrażliwość na innych i odpowiedzialność wspólnotową. Źródeł takiej postawy szukał w optymistycznym odrzuceniu realności grzechu pierworodnego i jego moralnych skutków dla rodzaju ludzkiego. Dopiero właściwe rozpoznanie natury ludzkiej i jej eschatologicznego celu bytowego pozwala moralnie i normatywnie przeanalizować wojny, a także wskazać kryteria pozwalające przynajmniej zminimalizować przyczyny obecnych i przyszłych konfliktów. To perspektywa chrześcijańskiej antropologii pozwala dostrzec niedobory etyczne i tym samym słabość efektywności wewnątrzpaństwowych i międzynarodowych relacjach współczesnego świata. Świadom ułomności natury ludzkiej, zdolnej do generowania konfliktów zbrojnych, pokładał nadzieję, że społeczności ludzkie, a także organy czuwające nad stanowieniem i egzekwowaniem prawa międzynarodowego, będą zdolne do moralnego rozróżniania prawa i bezprawia. Jednocześnie nie był zwolennikiem akceptowania postawy skrajnego pacyfizmu, który jest pewnego rodzaju zgodą na istniejące zło niesprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich lub też może stanowić wyraz rezygnacji z solidarnej troski o dobro wspólne. Godził się zatem na uprawomocnienie wojny sprawiedliwej, która zgodnie z postanowieniami Katechizmu Kościoła Katolickiego uprawnia do obrony z użyciem siły militarnej.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Kościół, wojna, terroryzm, pokój, prawo, państwo

* Uniwersytet Opolski, ekozerska@uni.opole.pl

** Uniwersytet Wrocławski, tomasz.scheffler@uwr.edu.pl



BENEDICT XVI ON WAR

Abstract. Pope Benedict XVI was well aware that he was unable to diagnose the contemporary crisis of peace, nor did he claim to have the right to resolve this issue. Rather, he attempted to identify, from a Christian (Catholic) perspective, the ethical and legal conditions that could enable military crises to be overcome. He therefore argued that it is possible to recognize this complex and tragic phenomenon for humankind by acknowledging the appropriate symbiosis of rational thinking with openness to the truth contained in Revelation. In this regard, he believed that it was necessary to recognize the shortcomings of the anthropocentrism promoted today, which is accompanied by moral relativism, destroying bonds between people, sensitivity to others, and community responsibility. He sought the sources of this attitude in the optimistic rejection of the reality of original sin and its moral consequences for the human race. Only a proper understanding of human nature and its eschatological purpose allows for a moral and normative analysis of wars, as well as the identification of criteria that can at least minimize the causes of current and future conflicts. It is the perspective of Christian anthropology that allows us to see ethical deficiencies and, thus, the weakness of effectiveness in the domestic and international relations of the modern world. Aware of the frailty of human nature, capable of generating armed conflicts, he placed his hope in human communities, as well as in the bodies responsible for establishing and enforcing international law, to be able to morally distinguish between right and wrong. At the same time, he was not in favor of accepting an attitude of extreme pacifism, which is a kind of acceptance of the existing evil of injustice in human relations or may be an expression of resignation from solidarity in caring for the common good. He therefore accepted the legitimacy of a just war, which, according to the Catechism of the Catholic Church, entitles one to defend oneself with military force.

Keywords: Benedict XVI, Church, war, terrorism, peace, law, state

1. WPROWADZENIE

Rozważania teologiczne w chrześcijaństwie dotyczące wojny cechują się długą tradycją zakorzenioną w Piśmie Świętym¹ (szerzej Tulejski 2015, 149–169a; Tulejski 2015b, 117–135b; Wawer 2019, 101–118) oraz wzbogacaną licznymi interpretacjami Ojców Kościoła. W ramach kształtującej się przez stulecia swoistej „teologii pokoju i wojny” ujawniało się niejednolite podejście, wynikające chociażby ze zróżnicowanego odkodowywania treści biblijnych, a także ze stopnia zaangażowania w danym momencie elit chrześcijańskich w rozwiązanie aktualnych problemów polityczno-militarnych. Stąd można w tej kwestii dostrzec stanowiska zarówno broniące wojny, wspierające wojnę sprawiedliwą, ale i wyrażające pacyfistyczną postawę² (zob. Marcol 1964, 59–68). Ta niejednoznaczność interpretacyjna wynikała z zauważalnej w Biblii aporii między wojną i pokojem.

¹ Zarówno w Starym, jak Nowym Testamencie odnajdziemy passusy opisujące wojnę w kategoriach wydarzeń historycznych, ale także rozważań etycznych oscylujących wokół walki dobra i zła. Próby ich odczytywania, zwłaszcza na gruncie przyjmowanej ciągłości i spójności obu części Pisma Św., prowadzą niektórych interpretatorów do przekonania o ewolucji biblijnej narracji o wojnie, prowadzącej do próby moralnego uzasadnienia wojny świeckiej.

² Postawy pacyfistyczne, rozpowszechnione do IV w. n.e., powróciły z dużą siłą po doświadczeniach XX-wiecznej nowoczesnej formuły wojny, ze względu na jej zasięg i stosowane środki przemocy.

W starotestamentowym brzmieniu pokój (hebr. *szalom*) utożsamiany jest przede wszystkim z brakiem wojny, stanem harmonii i dobrobytu, przy czym rozpatrywany jest zarówno w sferze duchowej, jak i społecznej. Podobnie w Nowym Testamencie pojawia się wyraźnie pozytywna konotacja słowa pokój oraz oczekiwanie osiągnięcia trwałości tego stanu (por. J 14,27). W swej istocie tradycja judeochrześcijańska nakazuje zatem traktować pokój jako szczególny dar, o boskiej proveniencji; genetycznie niezależny od okoliczności miejsca i działań ludzkich (zob. szerzej Kozerska i Scheffler 2013, 7–17³).

Godzi się jednak tu przypomnieć, że pokój w myśli chrześcijańskiej ma przede wszystkim wymiar postulatyczny. Większość teologów chrześcijańskich, wskazując na tezę o ułomności ludzkiej natury, sprzyjającej popadaniu człowieka w grzech, przyjmowała bowiem, że świadomy ludzki wybór kwalifikowany jako zły moralnie może bezpośrednio doprowadzić do konfrontacji siłowej i do wojen (por. Jk 4, 1-2; Mt 15,19). Wprawdzie w chrześcijaństwie taka postawa uznana jest za naruszenie norm religijnych, na czele których umieszczono przykazanie miłości do Boga i bliźniego, to jednak nie każdy człowiek ze względu na posiadanie wolnej woli będzie chciał owych norm przestrzegać. Ów wyraz nieposłuszeństwa wobec prawa Boga zaburza porządek wszechrzeczy, oparty na miłości i na wpływających z niej innych wartościach, takich jak wiara i nadzieja (1 Kor 13,13), które łącznie warunkują sprawiedliwość i pokój. Wyartykułowany w Biblii pogląd o rozdarciu ludzkiej natury między pragnieniem pokoju a równoczesną niezdolnością pełnego panowania nad popędami i popadaniem w grzech, stawia zatem – według tradycji chrześcijańskiej – człowieka i jego interakcje społeczne w niekomfortowym położeniu. Mocno podkreślane w myśli chrześcijańskiej (zwłaszcza za św. Augustynem) uwikłanie człowieka w grzechu miało uzmysłowić jego specyfikę jako istoty z jednej strony dotkniętej grzechem pierworodnym, ale z drugiej obdarowanej zbawczym działaniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W tym kontekście wojna stawała się co prawda niechcianym, ale jednak potencjalnie możliwym faktem, gdyż wolna wola cechująca ludzi mogła ich prowadzić do wyboru grzechu i zła, a w dalszej kolejności związanej z nimi wojny. Analiza wojny z perspektywy upadku moralnego dostarczała tym samym asumpt do licznych dysput, zwłaszcza w kategoriach etycznych, zarówno nad zasadnością historycznych, teraźniejszych i przyszłych konfliktów, ale też w odniesieniu do możliwości i zakresu reakcji na zło wywołane przez innych (KKK 1994, § 2309; szerzej Morciniec 2023, 131–149; Piontek 2002).

Jak już wspomniano, zagadnienia pokoju i wojny stanowią trwałe element dyskusji w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Zwłaszcza dramat XX-wiecznych wojen światowych, jak i złożone aspekty relacji międzynarodowych związane z zimną wojną przysłużyły się do zmiany akcentów w podejściu do wojny

³ W językach indoeuropejskich oraz semickich jedna z istotniejszych różnic występujących między słowami wojna i pokój związana jest z ich sakralnym (pokój) i niesakralnym (wojna) źródłem językowym.

w Magisterium Kościoła. Od czasów pontyfikatu Jana XXIII i *Vaticanum Secundum* zaczęto skupiać uwagę bardziej na promocji pokoju niż uzasadnianiu wojny, w tym również teorii wojny sprawiedliwej (Babski 2024, 239)⁴. Kolejni po Janie XXIII papieże, ze względu na nieustającą militarną ekspansywność w stosunkach międzynarodowych, na bieżąco komentowali stany konfliktowe i wojny. Przedmiotem ich troski były oczywiście faktyczne okoliczności i konsekwencje działań wojennych, a także sposoby satysfakcjonującego ich rozwiązania. Niewątpliwie każde z tych tragicznych zdarzeń pobudzało również do analizy prawomocności wojny w aspekcie moralnym i religijnym⁵ (szerzej Jan Paweł II 1981, n. 12; Koch 2024, 587–605). W poniższym artykule chcielibyśmy poświęcić uwagę refleksji papieża Benedykta XVI (2005–2013) nad wojną. W naszym przekonaniu wpisuje się ona w narrację cechującą stanowisko papieżstwa po 1945 r., a jednocześnie nie wykazuje jednoznaczności w odrzuceniu augustyńskiej koncepcji wojny sprawiedliwej⁶, co uczynił jego następca Franciszek (Kozerska, Scheffler 2023, 373–398). Już w tym miejscu chcemy wyjaśnić, że wojna nie stanowiła odrębnego przedmiotu rozbudowanej refleksji teologicznej i filozoficznej Benedykta XVI. Dlatego też w artykule staramy się zrekonstruować stanowisko papieża na podstawie jego rozproszonych wypowiedzi i uwag, przede wszystkim w kontekście tradycji katolickiej. Czynimy takie ograniczenie kontekstowe, ponieważ punktem odniesienia jest dla Benedykta XVI Biblia i tradycja Kościoła oraz – w dalszej kolejności – teologia katolicka i szerzej – chrześcijańska. Wykażemy tezę, że zdaniem Benedykta XVI poszukiwanie trafnego wyjaśnienia, jaki powinien być stosunek człowieka do wojny, nie może być dane bez odwołania się do Boga i chrześcijańskiej antropologii.

⁴ W narracji Kościoła wyraźnie ujawnia się motyw unikania wojny, szczególnie o charakterze totalnym, i wyścigu zbrojeń, sprzyjającego wszczęciu działań militarnych (Babski 2024, 245).

⁵ Warto w tym miejscu podkreślić, że w oficjalnym nauczaniu papieżstwa po II wojnie światowej refleksja o moralnym rozdarciu człowieka w kontekście wojny i pokoju nie uległa marginalizacji. Przykładowo Jan Paweł II celnie zauważył, że osiągnięcie pokoju nie jest prostym zadaniem. Jak twierdził, chrześcijanin, mimo składanych deklaracji czy podejmowanych inicjatyw na rzecz pokoju, zdaje sobie też sprawę z grzeszności natury ludzkiej (skłonności do agresji, panowania czy manipulowania innymi). Papież realistycznie diagnozował, że założenie o pacyfistycznym usposobieniu rodzaju ludzkiego jest złudzeniem, a ideologie, które mają możliwość jego spełnienia, przyjmują błędną koncepcję ludzkiej kondycji i w pełni nie są w stanie zrozumieć złożoności tego zagadnienia (Jan Paweł II 1981, n. 12). W kontekście debaty nad wojną sprawiedliwą, ale i pokojem sprawiedliwym oraz nieoczywistości w przedmiocie trudności w ograniczaniu przemocy (Koch 2024, 587–605).

⁶ O warunkach Augustyńskiej moralnie usprawiedliwionej wojnie (czyli wynikającej z decyzji legalnej władzy, ze sprawiedliwej przyczyny i słusznej intencji), której ostatecznym celem ma być pokój (Augustyn, św. 1991, 74–75; Augustyn, św. 2002; Tulejski 2014, 161–173).

2. NATURA LUDZKA W UJĘCIU BENEDYKTA XVI

Teologię wojny w ujęciu papieża Benedykta XVI należy w naszym przeświadczeniu rozważać na gruncie przyjętej przez niego na wskroś chrystocentrycznej koncepcji antropologicznej⁷ (szerzej Szymik 2010, 284–300; Warzeszak 2015, 280–286; Grzywocz 2020, 193–207; Regoli 2023, 322–326). Jak powyżej wspomniano, wojnę w doktrynie chrześcijańskiej uznaje się za efekt upadku ludzkiej natury, stąd zainteresowanie kondycją człowieka pozostaje w ścisłej korelacji z papieską diagnozą sytuacji konfliktowych w świecie. W nauczaniu tego biskupa Rzymu, zbieżnym zresztą z dotychczasowym stanowiskiem Kościoła i zgoła wskazującym na teologiczne ujmowanie świata, genezę oraz istotę rodzaju ludzkiego przypisuje się świadomemu boskiemu zamysłowi. Benedykt XVI utrzymywał zatem, że człowiek z racji nadanych mu predyspozycji duchowo-intelektualnych został przez Stwórcę potraktowany w sposób wyjątkowy. Z papieskich wypowiedzi wyłania się obraz człowieka jako szczególnie uprzywilejowanej istoty, wyposażonej w wolną, racjonalną i moralną, ale i potrzebującą transcendencji naturę. Takie ujęcie pozwalało Benedyktowi XVI przyjąć także, że każda osoba została obdarzona godnością i nienaruszalnymi prawami, a jednocześnie zdolnością do dyspozycyjności wobec Stwórcy oraz do życia w relacji z innymi ludźmi we wspólnocie. Dla tego papieża taka właśnie identyfikacja człowieka była przejawem pełnego i prawdziwego humanizmu, wyraźnie przeciwstawianego upowszechnianej obecnie koncepcji humanizmu antropocentrycznego (Benedykt XVI 2009, n. 78; Benedykt XVI 2012, n. 3; por. Kozerska 2015, 357–358).

Wyróżnione przez papieża kluczowe właściwości decydujące o autentyczności człowieka straciły w jego przekonaniu w ponowoczesnym świecie na swojej jakości i na mocy pierwotnego oddziaływania. Przyczyn tego niepokojącego zjawiska doszukiwał się w tendencji do fałszowania rzeczywistości, którą wiązał z kryzysem duchowości (określonym przez niego mianem „pustki duchowej”). W jego krytycznej ocenie świadczyć to może o niewłaściwym pojmowaniu sensu i celu egzystencji rodzaju ludzkiego. Zagadnienie to istotnie wiązał z kondycją psychiczną i emocjonalną poszczególnych osób, wpływającą na stan interaktywności społecznej oraz na podejście do nadprzyrodzonych relacji z Bogiem. Dla Benedykta XVI to właśnie sposób rozumienia i realizacji obu poziomów relacyjności jako wzajemnie warunkujących się i dopełniających się elementów miał decydować o istocie człowieczeństwa. Papież, stosownie do ewangelicznego imperatywu miłości⁸, podkreślał, że pierwszoplanową wartością ludzkiego życia jest otwarcie się na Boga i na innych ludzi. Takie podejście dopiero pozwalało

⁷ Szerzej analizy o chrystocentrycznej antropologii w ujęciu Benedykta XVI dostarcza Jerzy Szymik (Szymik 2010, 284–300). Autor ten celnie dowodzi, że chrystocentryczność w nauczaniu tego papieża nie jest przeciwstawiana, lecz tożsama z teologicznym ujmowaniem treści wiary przez niego.

⁸ Szerzej o teologicznym interpretowaniu przykazania miłości w nauczaniu Benedykta XVI (Ide 2011).

– w jego opinii – na urzeczywistnienie się prawdziwej wolności w człowieku (Benedykt XVI 2012). Zatem nieustanne wypełnianie moralno-religijnej powinności bycia relacyjnym, zgodnej – jak twierdził – z naturalną predylekcją jednostki, sprzyjać miało prawidłowemu funkcjonowaniu ludzi w realnym świecie.

Benedykt XVI zauważał z niepokojem, że ta chrześcijańska optyka w konfrontacji z aktualnie dominującym relatywizmem moralnym traciła na swojej mocy. Redukuje się ją bowiem – jak zauważał – do sfery prywatnej i nakazuje się ją identyfikować z subiektywną wrażliwością. W jego przekonaniu nie jest to właściwa postawa, gdyż w przestrzeni publicznej, którą bezsprzecznie traktuje się jako obiektywną rzeczywistość, dochodzi do licznych i wielowymiarowych relacji społecznych (też na poziomie ponadnarodowym), co wymusza uzgodnienie zasad współżycia zbiorowego. W tym kontekście przypominał, że w epokach przednowoczesnych (przed nastaniem oświecenia) wspomniany moralno-religijny paradygmat wyznaczał pewien wartościujący punkt odniesienia, pozwalający kształtować zarówno prywatne, jak i publiczne stosunki. Jednak od czasów rewolucji technologicznej i towarzyszących jej wyraźnych przemian społecznych zaczęto nieprzychylnie odnosić się do aksjologii związanej z chrześcijaństwem. Co istotne, jak stwierdzał, sekundujący tym wydarzeniom ideowo uzasadniany kult indywidualizmu i absolutystyczna wiara w zdolności poznawcze rodzaju ludzkiego spowodowały osłabienie znaczenia, a wręcz nawet odrzucenie uniwersalności rudymenatarych zasad papieża zasad moralnych (Kozerska, Scheffler 2012b, 34–35). Pokłosiem takiego niepokojącego papieża trendu stała się postępująca we wszystkich wymiarach egzystencji ludzkiej sekularyzacja. W tym też duchu, jak podnosił Benedykt XVI, świadomie podejmowane działania, rugujące dotychczasowe reguły moralne, ostatecznie negatywnie oddziałują na sprawczość państw oraz innych zbiorowisk społecznych w realizacji założonych, nawet wzniosłych celów. W jego opinii prowadzi to do utrwalania konceptu zatamizowanego społeczeństwa, zdominowanego utylitarną moralnością oraz bezkrytyczną, pozytywistyczną wiarą w możliwość pozyskania wiedzy pewnej i pełnej. Z papieskiej perspektywy był to niebezpieczny proces, gdyż umacniał pozytywny odbiór egocentryzmu. Promocja takiej postawy z kolei coraz bardziej ujawniać miała roszczeniowość jednostek wobec wspólnoty, pogłębiać postawę wykluczania czy też sprzyjać deprawacji poczucia powinności i odpowiedzialności wobec innych. Można przyjąć, że ten specyficzny relatywizm moralny oparty na egocentryzmie i atomizmie społecznym stał się dla Benedykta XVI „właściwym korzeniem niemal wszystkich innych problemów”⁹ (Ratzinger 2005, 22).

Papież próbował też dowieść, że we wszystkich wielkich systemach kulturowych dostrzega się walor panowania powszechnej (i uznanej za obiektywną)

⁹ Szerzej o papieskiej analizie samozagłady współczesnego człowieka (Szymik 2015, 16–32).

etyki¹⁰. Przekonywał, że klasyczne cywilizacje na całym świecie ujmowały człowieka jako istotę moralną, zdolną do rozpoznania istnienia zobowiązań związanych nie tylko z własnym bytem, ale także z Bogiem, innymi ludźmi czy grupami ludzkimi. To właśnie to zanurzenie w relacyjności przekonywało człowieka o niewystarczalności doczesnego świata i konieczności uznania istnienia wartości duchowych, opozycyjnych, ale również uzupełniających się z wartościami materialnymi i pragmatycznymi. W tym kontekście Benedykt XVI dostrzegł potrzebę przywrócenia zakorzenionej w chrześcijaństwie (ale też uniwersalnej w jego przekonaniu) etyki, opartej właśnie na wzajemnym warunkowaniu się praw i powinności jednostek, których jakoś w relacjach międzyludzkich była nierozzerwalnie połączona z uznaniem metafizyczności bytu. Był to jego zdaniem warunek *sine qua non* powstania harmonijnej, bo opartej na prawdziwym braterstwie organizacji życia wspólnoty społecznej i politycznej (por. Nichols 2005, 97–108; Sakowicz 2023, 262–263). Benedykt XVI dodawał, że wyrzeczenie się przez współczesnych eschatologicznej perspektywy i równoczesne naiwne zapomnienie o grzechu pierworodnym (oraz jego skutkach moralnych), niebezpiecznie prowadzi do utraty postrzegania w człowieku podmiotu, a zatem istoty odmiennej od zwierząt czy mechanizmów. To z tego powodu ludzie tak łatwo ulegają różnym materialnym i intelektualnym pokusom oraz poddają się atrakcyjnym z pozoru ideologiom, światopoglądom, dobrom rzeczowym czy też skłonności do nadużywania substancji uzależniających, pozwalających postrzegać świat w sposób iluzoryczny i krótkotrwały. Wartości postrzega się współcześnie w kategoriach utylitarnych i pragmatycznych, a prawdę i jej poznanie redukuje się do sfery fizycznej pojmowanej w duchu scjentyistycznym (Benedykt XVI 2018, 14–16).

Benedykt XVI dowodził, że urzeczywistnienie ładu społecznego, ograniczającego występowanie konfliktów i wojen, wymaga przywrócenia myślenia, zgodnie z którym moralne podejście do świata byłoby traktowane na równi z podejściem typowym dla nauk przyrodniczych i technicznego sposobu myślenia. Podejście moralne było w jego przekonaniu nawet rozsądniejsze, gdyż „sięga głębiej w istotę bytu” i jest „bardziej decydujące dla bycia człowiekiem” (Benedykt XVI 2018, 29). Benedykt XVI był przekonany, że to właśnie chrześcijańska etyka oparta na aksjomacie miłości była nie tylko wiarygodna, ale i niezbędna do ukazania prawdziwej istoty człowieczeństwa, a w konsekwencji zbudowania prawidłowych relacji interpersonalnych. Brak lub radykalne ograniczenie perspektywy moralnej w ujmowaniu człowieka generował

¹⁰ Papież odwoływał się w tym kontekście do dziedzictwa antycznej Grecji, wczesnego hinduizmu, taoizmu czy też judaizmu. Mając świadomość istnienia pewnych różnic między tymi systemami kulturowymi, również w stosunku do chrześcijaństwa, wykazywał, że mają one wspólny pogląd na „praoczywistości ludzkiego życia”, czyli na istnienie nauki o obiektywnych wartościach uzewnętrznianych w świecie, a także uznają one prawdziwość takiego poznania świata (Ratzinger 2005, 24–25).

zdaniem Benedykta XVI także niezdolność do rozgraniczenia prawa i bezprawia, a to prowadziło do umocnienia przekonania, że siła jest skutecznym narzędziem do realizacji polityki.

3. MORALNOŚĆ A WOJNA I POKÓJ W UJĘCIU BENEDYKTA XVI

Jak wskazaliśmy, w nauczaniu Benedykta XVI kwestia właściwego pojmowania antropologii stanowiła punkt odniesienia do jego rozważań w przedmiocie pokoju i wojny. Papież ten dowodził, że współczesny kult ego, połączony z negacją znaczenia Absolutu w sferze publicznej, stanowi niebezpieczny proces. Tłumaczył, że w aktualnym, postmetafizycznym i przenikniętym relatywizmem moralnym świecie, człowiek zatracił zdolność do obiektywnego rozróżnienia dobra i zła oraz do rozpoznania (obiektywnej) prawdy. Z ubolewaniem dostrzegał, że współcześnie pojawiło się świadome przyzwolenie na rezygnację z uznania pewnej wartościującej miary (miłości i pojednania), która pozwoliłaby uprawomocnić jakikolwiek system normatywny (szerzej Kozerska i Scheffler 2012a, 33–55). Niepokojące eliminowanie w systemie prawa pozytywnego fundamentów aksjologicznych mogło z kolei – jak podkreślał – negatywnie odbić się na umiejętności definiowania i etycznego uzasadniania stanu pokoju. Jak zaznaczył, w momencie, gdy nowożytność zaczęła się odwoływać, a nawet absolutyzować oświeceniowe *authoritas* i *utilitas* jako kluczowe kryteria treści prawa, to w skali lokalnej oraz międzynarodowej nastąpił trwały rozpad zgody w kwestii określania prawa, jak i bezprawia. Jednak zdaniem Benedykta XVI w sytuacji, gdy siła autorytetu (również fizycznego) lub użyteczności, a nie prawda (naturalne zasady etyczne), stanowią i uzasadniają prawo, to traci ono swoją właściwą moc. Dowodził, że bez względu na to, czy jednostkowy, czy zbiorowy podmiot tworzy normy, które w rzeczywistości stanowią wynik działania woli silniejszego, zanika różnica między prawem i bezprawiem. Treść prawa staje się po prostu wypadkową manipulacji i uznaniowości decydentów, co wprost uprawnia ich do używania wszelkich środków i nieliczenia się z ich skutkami. W takich okolicznościach ujawniał się wręcz paradoks: „Oto jeden rząd może ogłosić prawem to, co następny uczyni bezprawiem” (Ratzinger 2005, 44¹¹). Proceder ten świadczy o poważnym kryzysie prawa, który dla Benedykta XVI był silnie połączony z rozpoznaniem treści pokoju i sprawiedliwości, a tym samym ze zdolnością ich urzeczywistnienia. Jak podkreślał: „Tam, gdzie zachwianiu ulega sprawiedliwość, chwieje się też pokój. Można wręcz powiedzieć, że wojna zaczyna się tam, gdzie miara sprawiedliwości traci wyrazistość albo siłę” (Ratzinger 2005, 36). To właśnie idee

¹¹ Stanowisko papieża wykazuje dużą zbieżność (lecz nie tożsamość) z twierdzeniem Hippiasza, które stało się jednym z jego głównych argumentów na rzecz porzucenia relatywistycznego podejścia do prawa: „Jak można mieć poszanowanie dla praw i słuchać ich, jeśli sami prawodawcy często zmieniają prawa, uznawszy je za niesłuszne?” (cyt. za Gajda 1989, 152).

pokoju i sprawiedliwości są kategoriami myślowymi, które wymagają wyjaśnienia i właściwego realizowania w celu skutecznego przeciwdziałania konfliktom zbrojnym. Za niezdolność ich zagwarantowania obarczał prawo międzynarodowe i organy międzynarodowe odpowiedzialne za ich przestrzeganie, ale w równym stopniu też poszczególne państwa niedoceniające mocy aksjologicznych podstaw w kreacji porządku prawnego.

W powyższym kontekście zagrożenia pokoju we współczesnych realiach, papież rozważał cztery konkretne rodzaje możliwych konfliktów. Na pierwszym miejscu wymienił wojnę ogólnoludzką, wynikającą z ciągle dostrzegalnego historycznie uwarunkowanego podziału świata na zwalczające się bloki. Ten najbardziej rozpowszechniony mentalnie obraz wojny uznawał za szczególnie przerażający w obecnych czasach z uwagi na możliwość użycia broni masowego rażenia, skutkującej zagładą ludzkości. Kolejną formułę wojny utożsamiał z jej klasycznym przebiegiem. Po okresie po II wojnie światowej nadal była inicjowana na wszystkich kontynentach i jej przebieg dotyczył raczej działań między poszczególnymi państwami (np. w Afryce, na Bliskim Wschodzie). Trzeci rodzaj przejawu konfliktu dostrzegał wewnątrz państw w dwóch różnych formach. Jedną określił jako bunt przeciwko państwowemu porządkowi publicznemu wyrażany przez tzw. ruchy wyzwolenicze, a drugą jako działania terrorystyczne. Zdaniem Benedykta XVI znaczącym aspektem tego rodzaju konfliktów było to, że ich przywódcy traktowali swoje działania jako wyższą formę wojny sprawiedliwej, uznając, że albo legalne organy państwa przestały chronić prawa wszystkich obywateli i sankcjonują porządek, co jest samowolą (z bezprawia czynią prawo), albo doprowadziły do upartyjnięcia (zideologizowania) prawa w służbie partykularnych interesów. Każdą z tych form buntu można było też w opinii papieża uznać zarówno za próbę wyzwolenia, ale jednocześnie za akty terrorystyczne. Nawet jeśli u ich podłoża można było w pewnych przypadkach w przeszłości odnaleźć szczytne i idealistyczne hasła walki o wolność, to w momencie ich umiędzynarodowienia i formalizacji okazywało się, że przybierały postać brutalnej pogardy dla ludzi, wyrażającej się z jednej strony żądaniem prawa do przemocy jako narzędzia walki politycznej, a z drugiej domaganiem się swoistej wolności od prawa. Te zasygnalizowane przez papieża dramatyczne w swych skutkach konfliktogenne prawidłowości dziejowe dostrzegał zarówno w państwach świata transatlantyckiego, jak i w krajach Trzeciego Świata. Co również istotne, w przekonaniu Benedykta XVI zjawisko erozji prawa połączonej z brakiem hamulców w stosowaniu przemocy stało się globalnym problemem. Dowodził, że rozwijająca się sieć handlu narkotykami, połączona z prostytucją, handlem bronią i historycznymi syndykatami przestępczymi rozrzuconymi na skalę światową stały się znacznie większym wyzwaniem dla utrzymania pokoju wewnątrz poszczególnych państw niż klasyczny rodzaj wojny zaczepnej.

Ostatni z wymienionych przez Benedykta XVI rodzajów konfliktów pozostawał w ścisłej korelacji ze zjawiskiem tzw. bezprawia państwa. Ta przewrotna

– w ocenie papieża – i okrutna w swym wyrazie forma panowania nad sprawiedliwością i pokojem oznaczała użycie nowoczesnej manipulacji masami społecznymi przez rządzących. Sprawni w całkowitym podporządkowaniu obywateli decydenci potrafili stworzyć skuteczny pozór ładu i pokoju. Papież, przywołując w tym kontekście emblematyczny przykład Trzeciej Rzeszy i Związku Radzieckiego¹², wskazywał właśnie, że elity rządzące w tych krajach potrafiły wynieść bezprawie do rangi prawa (por. Benedykt XVI 2006). Były one doskonałymi tyraniami, w których panował pokój cmentarza, wyrażający się w panowaniu przemocy i niezdolności zainicjowania buntu wyzwolenczego. Taki osobliwy obraz wojny przypominał papieżowi testamentową przepowiednię o Antychryście i jego prorocztwie o pokoju oraz bezpieczeństwie. Podkreślał, że ten symboliczny przekaz pozwala przewrotnie ujmować pokój, a zatem mniemanie o ostatecznym pokoju staje się faktycznym totalnym jego zniszczeniem (Ratzinger 2005, 37–41; por. Kozerska 2019, 16). Panujący w tych systemach politycznych fałszywy porządek prawny stał się siłą niszcząca prawo. W rzeczywistości była to perwersja porządku, która umacniała panowanie niesprawiedliwości i kłamstwa, zaciemniając sumienie¹³. Wobec tej maszyny zła użyto siły ze strony aliantów, co papież uznał za konieczną aktywność. Tłumaczył, że operację sił sprzymierzonych przeciw totalitaryzmowi nazistowskiemu należy uznać za *bellum iustum*, której celem była ochrona tych, przeciwko którym wojna była prowadzona. Niezgoda na zbrodniczą działalność władz takich państw, jak Trzecia Rzesza, oraz koniecznością zewnętrznej ingerencji usuwającej ową zbrodniczość również za pomocą siły zbrojnej, papież uzasadniał tezę o niemożności obrony absolutnego pacyfizmu (por. Walzer 2006, IX–X i 111–116). Zastanawiał się też, pod jakimi warunkami współcześnie jest możliwe moralne usprawiedliwienie wojny w imię pokoju. Wyjaśniał, że obecne uwarunkowania konfliktogenne czy te związane z wewnętrznym rozpadem jedności społecznej, różnicami kulturowymi, religijnymi, ideologicznymi, czy też z cynizmem interesów połączonym z wielkim biznesem, potrafią ciągle generować zło i prowadzić do bezprawia i użycia środków przemocy. Przestrzegał jednak, by owego terroru nie pokonywać samą przemocą. Obrona niszczonego prawa może i musi odwołać się do siły fizycznej, ale – jak podkreślał Benedykt XVI – dokładnie wyważonej celem

¹² Ciekawie proces przekształcania bezprawia w prawo opisał w polskim piśmiennictwie naukowym w przypadku Niemiec Franciszek Ryszka w monumentalnym i wciąż aktualnym dziele *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy* (Ryszka 1985), a w odniesieniu do Rosji Adam Bosiacki w pracy *Utopia – Władza – Prawo. Doktryna i koncepcje prawne „bolszewickiej” Rosji 1917–1921* (Bosiacki 1999).

¹³ Benedykt XVI nawiązał tu (trudno orzec, na ile świadomie, bo brak jest bezpośredniego odwołania) do tez dotyczących języka państw totalitarnych, który – jak wynika z analiz przeprowadzonych przez Victora Klemperera – cechuje się odwracaniem znaczeń, zmianami semantycznymi, powtórzeniami perswazyjnymi oraz eufemizacją (zob. szerzej Klemperer 2014). Na marginesie można tu zaznaczyć, że zjawisko przekształcania języka w Trzeciej Rzeszy odnotował wcześniej również Helmuth James von Moltke (Scheffler 2006, 257).

ochrony słusznego porządku prawnego (Ratzinger/Benedykt XVI 2022, 62)¹⁴. Rezygnacja z jakiegokolwiek reakcji (nieidentyfikowanej z zasadą oko za oko) oznaczała dla papieża kapitulację przed niesprawiedliwością, usankcjonowanie dyktatu przemocy oraz podporządkowanie świata arbitralnej woli jej mocodawców. Jednocześnie podkreślał, że władzę prawa należy chronić przed popadnięciem w niesprawiedliwość oraz, że należy ją poddać surowym, obiektywnym i zrozumiałym dla wszystkich kryteriom¹⁵. W tym celu konieczne jest ustalenie przyczyn kryzysu, którego nie udało się innymi sposobami przezwyciężyć, a następnie starannie je wyeliminować. Ponadto – jak podkreślał – zawsze trzeba było mieć na uwadze przyjęcie postawy przebaczenia wyrażającej prawdziwe człowieczeństwo, nawet jeśli wydawałaby się ona czymś mało skutecznym bądź naiwnym. W każdym z tych działań koniecznym jest odwołanie do *ius gentium*, ale bez hegemonicznego nadzoru jednej siły politycznej czy jednego państwa. W użyciu przemocy nie chodzi bowiem o rozszerzenie zakresu oddziaływania własnego porządku prawnego, tylko o wspólną wolność i rządy prawdziwego prawa, nawet jeśli w określonym układzie politycznym nie można byłoby uniknąć pojawienia się nowych hegemonicznych struktur. W tym kontekście Benedykt XVI odwołał się do historycznego podziału sił militarnych i politycznych w czasie II wojny światowej, w którym, pomimo istotnych różnic ideologicznych, udało się stworzyć podwaliny międzynarodowego pokoju między faktyczne i potencjalnie wrogimi stronami. Miał jednocześnie świadomość, że w rezultacie wypracowanych kompromisowych rozwiązań część krajów Europy Środkowo-Wschodniej i pozaeuropejskich została poddana okrutnemu dyktatowi radzieckiemu i jego bezprawnej tyranii (Ratzinger/Benedykt XVI 2022, 57–66). Zauważmy jednak, że nie wyjaśnił, jak to wpływało na jego pogląd dotyczący pokoju i wojny. W szczególności Benedykt XVI nie wskazał, czy w obronie krajów (osobliwie zaś ludzi je zamieszkujących) poddanych bezprawnej tyranii można byłoby wojnę prowadzić.

We współczesnych papieżowi czasach szczególnie niepokoiło go napięcie między tzw. światem demokracji Zachodu a światem islamskim. W tym przypadku (podobnie jak w czasach dominacji ideologii totalitarnych) dostrzegał

¹⁴ Z kolei w wywiadzie z 2003 r. dla włoskiego czasopisma jeszcze jako kardynał wyraził obawę, czy w sytuacji użycia broni masowego rażenia nadal dopuszczalne jest odwołanie do sprawiedliwej wojny (za ThoughtCo 2021).

¹⁵ Podczas wystąpienia na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w dniu 18 kwietnia 2008 r. Benedykt XVI podkreślał konieczność ochrony pogwałconych praw ludności w pierwszej kolejności przez suwerenne państwa, a w ramach tzw. Odpowiedzialności za Ochronę (Responsibility to Protect (R2P)) przez wspólnotę międzynarodową na drodze prawnej i wszelkimi dostępnymi środkami dyplomatycznymi. Dostrzegał jednocześnie słabość (nieskuteczność) aktywności ONZ chociażby w kontekście wydarzeń w Syrii (*Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych* 2008). Pedro Carneiro uważa, że Benedykt XVI w swoim podejściu cofa się do stanowiska Kościoła w sprawie wojny sprzed pontyfikatu Jana XXIII (Carneiro 2016, 212–213).

na pierwszym planie swoisty destrukcyjny dysonans między kultem rozumu a religią. Dowodził, że obecnie ujawniane patologie religii (fundamentalizm, irracjonalizm) i rozumu (bezkrytyczny optymizm oświeceniowego i postoświeceniowego racjonalizmu cechującego się nietolerancją wobec religii oraz uprzedmiotowiająca antropologia) stanowią właśnie poważne zagrożenie dla pokoju. Niedobór w zachowaniu prawidłowych relacji między wiarą i rozumem zawsze będą jego zdaniem generować zatracenie źródeł moralności i prawa, a w konsekwencji prowadzić do utraty fundamentu dla pokoju (Ratzinger 2022, 62–64).

4. UWAGI KOŃCOWE

Kończąc, godzi się zauważyć, że papież wyraźnie zaznaczał, że nie miał ani intelektualnych ambicji, ani na tyle rozległej wiedzy empirycznej, aby złożone i rozległe kwestie współczesnego kryzysu w sferze pokoju i sprawiedliwości poddać szczegółowej analizie. Zamierzał jednak wykazać, że uzgodnienie racjonalnego myślenia z religijnymi normami pozwoliłoby dostrzec rangę aksjologii w określaniu właściwych miar porządku prawnego. Taki konsensus pozwoliłby w konsekwencji na wyraźne odróżnienie prawa od bezprawia, bez czego nie będzie możliwe uniknięcie kolejnych konfliktów. Podkreślał w tym kontekście ogromną wagę idei praw człowieka jako przeciwwagi dla dominacji racji stanu i innych intelektualnych konceptów usprawiedliwiających dominację państwa nad człowiekiem oraz uzasadniających w określonych przypadkach wykorzystywanie wojny w realizacji państwowych, partykularnych interesów. Odwoływał się w tej argumentacji do anglosaskiej, zwłaszcza ugruntowanej na poglądach Johna Locke’a, tradycji, uznającej prymat uprawnień podmiotowych wobec państwowego porządku prawnego, a także do Immanuela Kanta, który miał – jego zdaniem – istotny wkład w przekształcanie dawnej koncepcji wojny sprawiedliwej w naukę o działaniach na rzecz wiecznego pokoju. Warto w tym kontekście zauważyć, że chociaż papież dostrzegał w idei praw człowieka ochronę przed dominacją państwa i relatywizmem prawa pozytywnego, a także wspólną z chrześcijaństwem wrażliwość na podmiotowość jednostki, to jednak dostrzegał również zagrożenie związane z nadużywaniem pojęcia wolności poprzez jej wybiórczą i arbitralną absolutyzację. Wyraźnie podkreślał, że idea praw człowieka wymaga umocowania w antropologii uznającej rzeczywistą podmiotowość człowieka, czyli w takiej, która ujmuje go w odniesieniu do Boga jako jego Stwórcy. Tylko przy takim podejściu – podkreślał – w świecie zdominowanym przez *authoritas* i *utilitas* będzie możliwe zaakceptowanie istnienia prawdy obiektywnej, co jest warunkiem *sine qua non* tego, by w obecnych pluralistycznych społeczeństwach było możliwe wypracowanie dobrego moralnie prawa. Papież wyrażał w związku z tym przekonanie o potrzebie zaktywizowania się Kościoła w czynnych działaniach miłości wobec słabych, wykluczonych i innych potrzebujących moralnego

wsparcia oraz w edukowaniu społeczeństw i polityków w duchu przebaczenia, koniecznego do budowania i utrwalania pokoju. Jednocześnie podkreślał, że Kościół nie może wymuszać pokoju ani tworzyć politycznego ruchu pokoju, gdyż redukowalaby w ten sposób swoje posłannictwo wyłącznie do ziemskiego wymiaru sprowadzającego się do osiągnięcia wiecznego światowego pokoju. Wręcz uznawał, że powołanie globalnego państwa pokoju poprzez światową unię religijną byłoby niebezpieczne, bo prowadziłyby to do kultu pokoju w miejsce Boga, co jest sprzeczne z dekalogiem. Ponadto stworzony w ten sposób pokój groziłby kreacją totalnego, jedynie słusznego sposobu myślenia, który poprzez to byłby zbliżony do systemu totalitarnego. Jak zaś pamiętamy, takie totalne struktury polityczne w ocenie Benedykta XVI stanowiły zarzewie wojny, która w tym wypadku byłaby wojną globalną (Ratzinger 2005, 52).

Można zauważyć, że rozważania dotyczące wojny u Benedykta XVI nie stanowiły odrębnego przedmiotu refleksji. W augustiańskim duchu postrzegał konflikt zbrojny przede wszystkim w kategoriach braku. Brak ten to jednak nie sam brak pokoju, ale znacznie szerszy aspekt nieprawidłowego funkcjonowania społeczeństwa spowodowanego przez utratę równowagi między rozumem a religią, między tym, co doczesne, a tym, co wykracza poza materialne pojmowanie świata. Ujmowanie wszystkiego w kategoriach fizykalnych prowadziło bowiem w jego opinii do uprzedmiotowienia człowieka i zgody na przemoc. Wojna w ten sposób w ujęciu papieża stawała się zjawiskiem szerszym niż *stricto* sam konflikt zbrojny, obejmując także takie zjawiska, jak terroryzm oraz przemoc państwa wobec obywateli w systemach totalitarnych.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, św. 1991. *Przeciw Faustusowi*, księgi XXII–XXXIII. *Przeciw Sekundynowi*. Tłum., wstęp i oprac. Wincenty Myszor, Jan Sulowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn, św. 2002. *Państwo Boże*. Tłum. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Babski, Piotr. 2024. „Słuszność wojny a nauczanie Kościoła”. *Teologia i Moralność* 19, 3(37): 237–250. <https://doi.org/10.14746/TIM.2024.37.3.17>
- Benedykt XVI. 2006. *Przemówienie w Auschwitz-Birkenau z 28.05.2006 r.* <https://cdim.pl/teksty/2006-05-28-benedykt-xvi-przemowienie-w-auschwitz-birkenau/> (dostęp: 20.09.2025).
- Benedykt XVI. 2009. *Caritas in veritate*, encyklika z 29.06.2009 r., n. 78. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (dostęp: 2.09.2025).
- Benedykt XVI. 2012. *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XLV Światowy Dzień Pokoju z 1.01.2012 r.*, n. 3. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace_pl.html (dostęp: 20.09.2025).
- Benedykt XVI. 2018. „Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienie do dyskusji wokół książki Marcella Pery «Kościół, prawa człowieka i oderwanie od Boga»”. W *Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*. Tom 5.

- 1–16. Red. pol. wyd. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II.
- Biblia Tysiąclecia. 2012. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań: Pallottinum.
- Bosiacki, Adam. 1999. *Utopia – Władza – Prawo. Doktryna i koncepcje prawne „bolszewickiej” Rosji 1917–1921*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Carneiro, Pedro. 2016. „Just War Tradition and the Popes”. *Revista Brasileira de Estudos de Defesa* 3(1): 205–220. <https://rbed.abedef.org/rbed/article/download/61708/37928> (dostęp: 10.09.2025). <https://doi.org/10.26792/rbed.v3n1.2016.61708>
- Gajda, Janina. 1989. *Sofiści*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Grzywocz, Łukasz. 2020. „Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/Benedykta XVI”. *Studia Nauk Teologicznych* 15: 193–211. <https://doi.org/10.31743/snt.7944>
- Ide, Pascal. 2011. *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*. Tłum. Wiesław Szymon. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Jan Paweł II. 1981. *Pokój – dar Boga powierzony ludziom*. Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju z 8.12.1981 r., n. 12. https://papiez.wiara.pl/doc/378709.Pokoj-dar-Boga-powierzony-ludziom-1982/6#goog_rewarded (dostęp: 9.09.2025).
- KKK: Katechizm Kościoła Katolickiego. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Klemperer, Victor. 2014. *LTI. Notatnik filologa*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Koch, Bernhard. 2024. „Just War or Just Peace: Some Observations on the Debate in Germany”. *Studies in Christian Ethics* 37(3): 587–605. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/09539468241258950> (dostęp: 12.09.2025). <https://doi.org/10.1177/09539468241258950>
- Kozerska, Ewa. 2015. „Integrująca rola religii w kształtowaniu kultury prawnej w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)”. *Studia Oecumenica* 15: 353–367. <https://doi.org/10.25167/so.3318>
- Kozerska, Ewa. 2019. „Benedykt XVI o terroryzmie”. *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem* 41(1): 15–31. <https://doi.org/10.19195/2300-7249.41.1.2>
- Kozerska, Ewa. Tomasz Scheffler. 2012a. „Etyczne państwo prawa w ujęciu Benedykta XVI”. *Roczniki Nauk Prawnych* 22(4): 33–55.
- Kozerska, Ewa. Tomasz Scheffler. 2012b. „Prawa człowieka w nauczaniu Benedykta XVI”. W *Wykorzystywanie człowieka w XX i XXI wieku*. 25–44. Red. Bronisław Sitek i in. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Kozerska, Ewa. Tomasz Scheffler. 2013. „O wojnie i pokoju”. W *Wojna i pokój: wybrane zagadnienia prawnohistoryczne*. 7–17. Red. Ewa Kozerska, Piotr Sadowski, Andrzej Szymański. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kozerska, Ewa. Tomasz Scheffler. 2023. „Wojna w nauczaniu papieża Franciszka. Czy zmiana nauczania Kościoła katolickiego?”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 16(3): 373–398. <https://doi.org/10.4467/20844131KS.23.025.18389>
- Marcol, Alojzy. 1964. „Teologia moralna wobec problemu wojny nowoczesnej”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 11(3): 59–68.
- Morciniec, Piotr. 2023. „Chrześcijaństwo wobec wojny”. W *Kościół i świat*. 131–149. Red. Andrzej Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. <https://doi.org/10.15633/9788363241674.07>
- Nichols, Aidan. 2005. *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*. Tłum. Dorota Chabrajka. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Piontek, Paweł. 2002. „Kościół wobec wojny”. *Gość Niedzielny* 15. https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/wojna_koscielna (dostęp: 12.09.2025).
- Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych*. 2008. <https://bip.brpo.gov.pl/pliki/12087687950.pdf> (dostęp: 20.09.2025).

- Ratzinger, Joseph. 2005. *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*. Tłum. Magdalena Mijalska. Kraków: Wydawnictwo M.
- Ratzinger, Joseph/Benedykt XVI. 2018. *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane*. Tom 5: *Polityka i wiara*. Red. pol. wyd. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka. Lublin: Fundacja Rozwoju KUL.
- Ratzinger, Joseph/Benedykt XVI. 2022. *Prawdziwa Europa. Tożsamość i misja*. Tom 3: *Europa*. Red. pol. wyd. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka. Lublin: Fundacja Rozwoju KUL.
- Regoli, Roberto. 2023. *Benedykt XVI. Wielki papież czasu kryzysu*. Tłum. Karolina Dyjas-Fezzi. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Ryszka, Franciszek. 1985. *Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Wydawnictwo Ossolineum.
- Sakowicz, Eugeniusz. 2023. „Teoria i pragmatyka. Dialog z islamem według papieża Benedykta XVI”. *Studia Nauk Teologicznych* 18: 259–279. <https://doi.org/10.24425/snt.2023.146531>
- Scheffler, Tomasz. 2006. *Europa po Hitlerze. Ład międzynarodowy w koncepcjach konserwatywnej opozycji antyhitlerowskiej w Trzeciej Rzeszy*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szymik, Jerzy. 2010. *Theologia Benedicta*. Tom I. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Szymik, Jerzy. 2015. *Theologia Benedicta*. Tom III. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- ThoughtCo. 2021. „The Just War Theory of the Catholic Church”. *Learn Religions*, September 15. <http://learnreligions.com/just-war-theory-catholic-church-542124> (dostęp: 17.09.2025).
- Tulejski, Tomasz. 2014. „Starotestamentowe źródła Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej. Rozważania nad fragmentem Contra Faustum”. *Forum Teologiczne* XV: 161–173.
- Tulejski, Tomasz. 2015a. „Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie”. Część I. *Studia Prawno-Ekonomiczne* 94: 149–169.
- Tulejski, Tomasz. 2015b. „Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie”. Część II. *Studia Prawno-Ekonomiczne* 95: 117–135.
- Walzer, Michael. 2006. *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Warzeszak, Józef. 2015. „Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych”. *Studia Teologii Dogmatycznej* 1: 257–290. <https://doi.org/10.15290/std.2015.01.15>
- Wawer, Robert. 2019. „«Wojny Jahwe» w Starym Testamencie z perspektywy nauczania Katechizmu Kościoła Katolickiego o wojnie sprawiedliwej”. *Studia Bobolanum* 30(4): 101–118. <https://doi.org/10.30439/2019.4.6>