

Mravní totožnost křesťana ve světle postoje k státem organizovanému násilí*

Teorie spravedlivé války a praxe křesťanského pacifismu jako projevy dvou vzájemně nepřevoditelných etických přístupů

Světla Hanke Jarošová

Kdo jako křesťané jsme? A kým jako Ježíšovi učedníci být máme? Jaký je prvotní vztahový rámec, v němž se má utvářet morální totožnost křesťana? Jsou jím morální pravidla a společenské instituce, jejichž účelem je pořádat hříchem narušené vztahy starého stvoření, či Boží království zjevené a nastolené v Ježíši Kristu, nové stvoření, jehož program ohlašuje Horské kázání? Jsme povoláni vytvářet inkluzivní společenství morálního diskursu, vést argumentaci o etických otázkách způsobem srozumitelným okolní společnosti a pro ni přijatelným, nebo je naším úkolem vůči okolní společnosti vydávat svědectví o novém životě umožněném Kristovým křížem a zmrtvýchvstáním?

Tyto základní otázky křesťanské existence nabývají na naléhavosti tváří v tvář násilí, zvláště násilí podporovanému státními institucemi. S otázkou, jaký postoj k němu zaujmout, se křesťané vyrovnávají od počátku, neboť jako lidské bytosti náležejí nejen k společenství víry, ale i k společenstvím sociálním, kulturním a politickým s jejich odlišnými, nezřídka protichůdnými nároky. Obrácení a následování, k němuž vyzývají novozákonní texty, předpokládá, že se do světa, jak ho známe, vlamuje nová skutečnost, Boží království, v němž už nelze pokračovat jako dřív. Proto mnozí raně křesťanští autoři chápali následování jako svědectví proti okolní kultuře, jež křesťané vydávají mimo jiné tím, že se navzdory sankcím odmítají účastnit boje. S proměňující se společenskou situací však začali křesťané mít mnohem větší zájem na společenském řádu, jehož nositeli se stali. To je vedlo k zaměření pozornosti na otázku, jak se v křesťanském následování snoubí eschatologická Boží vláda s uplatňováním společenské odpovědnosti v rámci stávajících pořádků, a k ochotnějšímu přijímání účasti ve válce jako součásti svých povinností

* Tato studie vznikla za finanční podpory Grantové agentury Jihočeské univerzity, projekt 157/2013/H, „Etika v kontextech společenských změn a výzev“.

vůči společnosti. Raná církev sice nebyla jednoznačně pacifistická ve své praxi, významní teologové i autoři řádů církve však považovali účast na násilí a zabíjení za obtížně slučitelné s životem křesťana.

Exkurs – postoj k účasti na násilí a zabíjení v rané církvi

Mezi skutky raných křesťanských mučedníků lze nalézt např. příběh Marina, významného římského občana a důstojníka v armádě, který byl nařčen z křesťanství někým, kdo měl zájem o pozici, jež mu měla být udělena. Když své křesťanství přes hrozbu popravy neohroženě vyznával, dal mu státní úředník tři hodiny na rozmyšlenou. Tehdy za ním přišel Theotecnus, biskup z Caesareje, a ukázal mu meč u jeho pasu a knihu evangelia, již přinesl, s tím, že si má vybrat. Marinus zvolil evangelium a byl neprodleně popraven.¹ Marinus byl prvním z řady těch, kdo byli ve třetím století umučeni v souvislosti s vojenskou službou.² Pravděpodobně se nejprve stal důstojníkem císařské armády a pak teprve křesťanem, řady církve té doby totiž křesťanům vstup do armády zakazovaly. Maximilian, syn úředníka pověřeného vybíráním odvodové daně, byl předveden jako vynikající rekrut. Když ho měřili, bránil se s tím, že se nemůže účastnit boje a konat zlo, protože je křesťan. Když mu hrozili, že nenastoupí-li armádní službu, bude stát, odmítl s tím, že nebude bojovat pro tento svět, jen pro svého Boha. Byl pohřben vedle mučedníka Cypriana, což snad naznačuje, že navzdory tomu, že mnozí křesťané v armádě sloužili, bylo přesvědčení o neslučitelnosti vojenské služby s křesťanským povoláním k působení pokoje v severoafrické církvi hluboce zakořeněné.³

Postoj raných křesťanů k vojenství objasňují texty žánru nazývaného „řady církve“ (*Traditio Apostolica*, *Canones S. Hippolyti*, *Testamentum Domini*, *Constitutiones Apostolorum*), jež si nárokovaly apoštolskou autoritu a kladly si za cíl usměrňovat církevní představené při řízení liturgie, komunitního života a disciplíny raných křesťanských společenství; o etice tedy pojednávají v rámci pojednání o bohoslužbě, katechezi a pastoraci. Jsou to variace na společný originál a prozrazují posun, k němuž došlo mezi 3. a 4. stoletím. Pozdější texty přebírají materiál z dřívějších, přidávají, škrtačí, revidují, proto v nich lze pozorovat, jakým způsobem se názor křesťanských společenství na vztah k vojenské službě vyvíjel. Řady církve předkládají směrnice pro církevní představené, nesnaží se zachytit skutečnou situaci, názorovou rozmanitost, a není jisté, do jaké míry byly autoritativní. Zatímco dříve se mělo za to, že ukazují skutečnou liturgickou a etickou praxi starověkých církví, představují závazné názory biskupů, někteří současní badatelé považují řady církve za dílo mužů, kteří by bývali rádi řídili život svých společenství, ale chyběla jim výkonná moc.⁴

Mezi jedny z prvních pokusů o úpravu a uspořádání života církevní obce patří spis nazvaný *Traditio Apostolica* (dále TA), který byl v raných křesťanských staletích opakovaně opisován, upravován místními církvemi, přizpůsobován potřebám, zapracován do pozdějších řádů a v století dvacátém silně ovlivnil liturgický život mnoha křesťanských tradic. Texty týkající se vojenské služby jsou součástí kapitol, které mají pomáhat učitelům rozlišovat, které lidi je vhodné přijmout jako katechumeny. To, co se učitel snažil zjistit,

¹ Herbert MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: The Clarendon Press, 1974, s. 240–243.

² MUSURILLO, *The Acts*, s. xxxvii.

³ MUSURILLO, *The Acts*, s. 244–249.

⁴ Např. Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, London: SPCK, 2002, s. 95–96.

nebylo, zda žadatel o přijetí do katechumenátu žije hříšně, či ne, ale zda žije tak, že „je způsobilý naslouchat slovu“. Pokud totiž člověk žije určitým způsobem, nemůže slyšet, chápat a žít evangelium, jež má křesťanské společenství nejen vyučovat, ale především ztělesňovat. Herci, gladiátoři, prostitutky museli před přijetím do katechumenátu nejprve opustit svou profesi, členové jiných profesí mohli být přijati, pokud upravili své chování způsobem, který pro ně představoval značnou sociální ztrátu. Podobně jako jiné profese posuzuje TA i vojáky: umožňují jim jejich profesní závazky přijímat radostnou zvěst v církvích, v nichž smíření s odcizeným bratrem bylo předpokladem modlitby? Všechny verze TA zakazují věřícím dobrovolně se do armády hlásit, koptská a arabská dovoluje připustit ke katechezi řadové vojíny za určitých podmínek, z nichž hlavní je, že ten, kdo chce být křesťanem, nesmí zabít člověka, ani když je mu to přikázáno. Služba v legiích s sebou jistě nesla i více či méně nutnou účast na modloslužebném státním kultu, to však není to hlavní, co autory raně křesťanských církevních řádů znepokojovalo. Jejich hlavní starostí bylo zabít, prolít krev, které je neslučitelné s povahou církve jako společenství dosvědčujícího Boží nabídku odpuštění, společenství modlitby, jejíž podmínkou je smíření s bratry. Tato starost přetrvává i ve 4. stol., kdy autoři řádů církve stále ještě nepripouštějí, aby křesťan byl vojákem, ač nutnost účasti na státním kultu již netrvá.

Zároveň však křesťané v římských legiích nepochybně byli, jejich přítomnost je doložena od pozdního 2. stol. a v 3. stol. dokladů přibývá. Již v době Tertuliánově, tedy na začátku 3. stol., byli v severní Africe křesťané, kteří sloužili v armádě a začínali rozvíjet biblické ospravedlnění svého zaměstnání. Neodvolávali se však na Ježíše, ale na Jana Křtitele (Lk 3,14), odkazovali na Starý zákon (král David, Jozue, bojující lid), v Novém zákoně nacházeli oporu v setníkovi, který uvěřil (Mt 8,5nn či Lk 7,1nn), a spravedlivém Korneliu (Sk 10). Zdá se, že v předkonstantinovské době tyto argumenty žádný teolog nerozvíjel,⁵ mezi křesťany v legiích však byly zřejmě rozšířené a v pokřesťanštěném císařství hojně využívané.⁶ Teologové v předkonstantinovské církvi v souladu s křesťanským důrazem na milování nepřítele a se snahou utvářet křesťanská společenství jako společenství pokoje a smíření jednomyslně a rázně zakazovali zabíjení v jeho mnoha podobách, včetně „spravedlivého“ hrdelního trestu, neboť „zákonodárce křesťanů zcela zakázal brát lidský život a nikdy neučil, že by se jeho učedníci mohli spravedlivě na někom dopouštět násilí, jakkoli by byl nespravedlivý“.⁷

Ve 4. stol. je v řádech církve patrná proměna. Tzv. Hippolytovy kánony (*Canones Hippolyti*, dále CH) napsané v Egyptě kolem roku 340, zachycují spojitost i proměnu. Předpokládají, že jsou křesťané, kteří jsou v legiích. Na rozdíl od TA nerozlišují mezi důstojníky a řadovými vojáky a předpokládají, že v legiích budou křesťané, kteří rozkazy přijímají, i takoví, kteří je vydávají. Autor CH považuje za nežádoucí, aby křesťan byl vojákem, zároveň si však je vědom, že křesťané žijí ve světě, který není v jejich moci („ať se nestane vojákem, leda je-li donucen“). Pro ty, kdo by se poskvřnili prolitím krve, zavádí ranou formu kanonického pokání.

⁵ Srov. Roland H. BANTON, „The Pacifism of the Early Church,“ in *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York: Abingdon Press, 1960, s. 66.

⁶ Argumentů ze Starého zákona, Mt 8,8–10, Sk 10,4 a Lk 3,4, využil Augustin, když reagoval na starost svého šlechtického přítele Bonifáce, že (podle tradiční křesťanské představy) není možné, aby se ten, kdo je v aktivní vojenské službě, líbil Bohu. AUGUSTIN, *Ep.* 189.

⁷ Origenés, *Contra Celsum* III,8.

Spis *Testamentum Domini*, datovatelný do 5. stol., také nerozlišuje mezi důstojníky a řadovými vojáky. Rozlišuje však mezi tím, jaké chování je správné pro vojáka obecně (rozšířená verze instrukcí, které vojákům dává Jan Křtitel v Lk 3,14, zmiňující řadu nešvarů, které byly zřejmě považovány za typické pro vojáky, a výslovně zakazující zabíjení), a tím, jak má jednat ten, kdo si přeje být pokřtěn (má vojenskou službu či mocenské postavení zcela opustit). Rady Jana Křtitele jsou tu chápány jako provizorní, určené katechumenům, zatímco se vzdělávají. Pro ty, kdo si přejí přijmout křest, mají tyto rady být nahrazeny přísnější věrností křesťanskému učení, které vojenskou službu a zabíjení zakazuje.

Spis Apoštolská ustanovení (*Constitutiones apostolorum*, dále CA), datovaný kolem roku 380, představuje vstřícnější přístup k vojenské problematice než všechny dřívější verze řádu církve v tradici TA, zahrnuje a reviduje předchozí dokumenty. TA dlouze doslovně cituje, avšak v oddílu o přijímání vojáků ke katechezi vypouští zákaz zabíjení. Na rozdíl od dřívějších řádů církve CA připouští přijímat od vojáků dary, pokud dodržují Křtitelova pravidla. Tato pravidla nyní také slouží k ospravedlnění přijímání vojáků do církve. Starost o to, aby se křesťané vyvarovali zabítí, se vytrácí. Řada církví v téže době by však tato pravidla považovala za příliš volná, např. etiopská verze dila známého jako *Alexandrijský sinodos*, varianta CA z 5. stol., stále trvá na tom, že kdo chce být pokřtěn, musí armádu opustit.⁸

Ve změně situaci první poloviny 4. stol. po Konstantinově vládě „už není otázkou, zda je účast ve válce oprávněná, ale jaké podmínky by měly upravovat právo válku vyhlásit (*ius belli*) a jaká pravidla by měla být dodržována při jejím vedení (*ius in bello*)“.⁹ Účast na násilí je odůvodňována tím, že křesťan musí uplatňovat odpovědnost v padlém, porušeném světě, život v souladu s radikálními požadavky Božího království je

⁸ Alan KREIDER, „Military Service in the Church Orders,“ *Journal of Christian Ethics* 31 (2003): 415–442.

⁹ Louis J. SWIFT, *The Early Fathers on War and Military Service*, Wilmington: Michael Glazier, 1983, s. 80. Tyto dva soubory pravidel tvoří jádro teorie spravedlivé války, jejíž původ je helénský. Cílem takové války byla obrana spravedlnosti a obnovení míru, válka měla být posledním prostředkem poté, co selhaly veškeré pokusy o zprostředkování, a měla být vedena tak, aby po jejím ukončení bylo možné obnovit mír, tedy podle souboru pravidel. Předpokladem dodržování takových pravidel bylo základní uznání práva ostatních řeckých států na existenci. K státům považovaným za barbarské se původně přistupovalo jinak, pod vlivem stoicismu byla omezení způsobu vedení války původně motivovaná panhelenismem postupně rozšířena na ostatní národy. Soubor pravidel, který začal být později zván „teorie spravedlivé války“, zformuloval poprvé Platón (*Leges* 628, *Resp.* 471). Sám takový výraz nemohl použít, protože jeho pravidla měla sloužit k zdůstojnění konfliktů mezi Řeky, které nenazýval válkou. Roland H. BAINTON, „The Classical Origins of the Just War,“ in *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York: Abingdon Press, 1960, s. 33–43. Teorie spravedlivé války byla přijata a rozvíjena křesťanskými autory – Augustinem, Tomášem Akvinským, španělskými scholastiky i mysliteli většiny protestantských tradic.

omezován morálními závazky, jež na křesťana klade skutečnost, že žije ve světě, který je dosud podroben hříchu.

Tento způsob kladení otázky pak po mnoho staletí převládal v morálně-teologickém uvažování teologů katolické církve i hlavních církvích protestantských. Hlasy připomínající, že Ježíš „přišel a zvěstoval pokoj“ (Ef 2,17) a že ti, kdo ho chtějí následovat, by měli svými životy tento nový, Bohem darovaný pokoj dosvědčovat, se sice tu a tam objevovaly, byly však umlčovány, nezřídka krvavě. Oficiální stanovisko církví se opíralo o Řím 13,4n – státu je svěřen meč, tj. vojenská moc, aby vykonával trest nad tím, kdo činí zlo, a křesťan je ve svědomí vázán se tomuto státu podřídit a účastnit se válce, jež vede. Od 1. světové války se však i mezi členy katolické církve a hlavních církví protestantských objevují ti, kdo se s odkazem na bratrství všech lidí před Bohem Otcem a Ježíšovo učení o neodporování, které stvrdil smrtí na kříži, odmítají účastnit státem organizovaného násilí a zabíjení. Tito lidé zpočátku nedostávali od svých církevních společenství žádnou podporu,¹⁰ až postupně začal být jejich postoj oceňován. V katolické církvi se nová úroveň uznání povolání k pacifismu objevuje od Druhého vatikánského koncilu, který v konstituci *Gaudium et spes* prohlásil:

Vedení týmž duchem, musíme pochválit ty, kteří se nechtějí domáhat svých práv násilím a uchylují se k obranným prostředkům, které mají po ruce i slabí, pokud se ovšem neporušují práva a povinnosti ostatních nebo společnosti.¹¹

¹⁰ Když W. Wilson v roce 1917 nařídil odvod, byl Benjamin Joseph Salmon jedním z těch, kdo odmítli spolupracovat. Výjimečný byl tím, že jako důvod pro odmítání účasti na válečném vraždění uváděl svou římskokatolickou víru. Zatímco členové tzv. historických mírových církví mohli vojenskou službu odmítnout z náboženských důvodů, pro katolíka tato možnost neexistovala, protože Římskokatolická církev oficiálně zastávala učení o spravedlivé válce. Když byl Salmon uvězněn, kardinál John Farley z New Yorku podotkl: „[K]ritika státu mě irituje. Považuji ji za téměř rovnou velezradě... Každý občan tohoto národa, bez ohledu na své soukromé názory či politické sklony, by měl podporovat prezidenta a jeho poradce, jak jen dovede.“ Victor M. PARACHIN, *Eleven Modern Mystics and the Secrets of a Happy, Holy Life*, Pasadena: Hope Publishing House, 2011, s. 30. Zatímco katoličtí biskupové USA většinou podporovali prezidenta Wilsona a odvolávali se na církevní nauku o „spravedlivé válce“, Salmon, jenž tuto nauku ve svém rozsáhlém rukopise kritizoval, se odvolával na Bibli a *Katolickou encyklopedii*. Přes nedostatek porozumění a podpory ze strany církve (když byl vězněn a nemocný, kněží mu odmítali svátosti) zůstal do smrti oddaným katolíkem a stal se inspirací pro pozdější římskokatolické pacifisty, jako byli Thomas Merton, Dorothy Day či Philip Berrian.

¹¹ *Gaudium et spes* 78.

Zatímco otcové Druhého vatikánského koncilu hovoří o pacifismu jako o chvályhodném osobním povolání, v rovině naukové se však nadále drží teorie spravedlivé války¹² (již papežové počínaje Janem XXIII. využívají ke kritice moderního válčení vůbec¹³), katoličtí biskupové USA ve svém pastýřském listě *The Challenge of Peace* z roku 1983 výslovně postavili vedle sebe tradici spravedlivé války a pacifismus či nenásilnou akci jako legitimní křesťanské reakce na válku. List se zaměřuje převážně na teorii spravedlivé války, jejíž základní kritéria znovu formuluje a využívá k tomu, aby představil omezení, jimž má podléhat i válka vedená na základě „práva a povinnosti každého národa bránit se agresi“, také však potvrzuje hodnotu evangelního pacifismu a nenásilných prostředků obrany a říká:

V posledních 1500 letech katolického myšlení jasně převládalo učení o spravedlivé válce, avšak ‚nový moment‘, v němž se nacházíme, vidí učení o spravedlivé válce a nenásilí jako odlišné, avšak vzájemně na sobě závislé způsoby hodnocení války. Rozcházejí se v některých konkrétních závěrech, sdílejí však společný předpoklad proti užití násilí jako prostředku vyrovnávání sporů. Kořeny obou [přístupů] se nacházejí v křesťanské teologické tradici; oba přispívají k úplnému morálnímu zření, jež potřebujeme při úsilí o lidský mír. Jsme přesvědčeni, že tyto dvě perspektivy se vzájemně podporují a doplňují a chrání se navzájem před znetvořením.¹⁴

Jsou však tyto dva přístupy opravdu slučitelné? Jsou teorie spravedlivé války a pacifismus odlišné, avšak komplementární odpovědi na tutéž otázku? Zdá se přece, že představa, že národy mají právo na sebeobranu, a evangelní neodpírání zlému mají velmi odlišné důsledky pro praktické morální a politické chování. Zakládá snad křesťanská teologická tradice i zřeknutí se násilí i uchýlení se k němu? Je uchýlení se k smrtícímu násilí slučitelné s úctou k posvátnosti lidského života a s věrností Kristovu evangeliu?

¹² Pro stručný přehled vývoje učení o spravedlivé válce v římskokatolickém intelektuálním okruhu a jeho recepci v magisteriálních dokumentech druhé pol. 20. stol. viz Jindřich ŠRAJER, „Spravedlnění války s ohledem na potenciální hrozbu jaderného konfliktu a akutní ohrožení terorismem,“ *Studia theologica* 12, č. 3 [41] (2010): s. 80–90. Zde lze též nalézt údaje o nejvýznamnějších myslitelích, kteří se učení o spravedlivé válce věnovali.

¹³ „[P]říčí se rozumu, že by v naší době, která si hrdě říká atomová, mohla být válka prostředkem k znovu-nabytí porušených práv.“ JAN XXIII., *Pacem in terris* 127.

¹⁴ NÁRODNÍ KONFERENCE KATOLICKÝCH BISKUPŮ USA, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, čl. 120–121, <http://old.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf>.

Ti, kdo jako američtí biskupové v *Challenge of Peace* chtějí rozvíjet především teorii spravedlivé války a zároveň hájit pluralitu názorů v církvích i ve veřejné sféře, se odvolávají na to, že pacifismus a teorie spravedlivé války mají společné východisko, jímž je tzv. předpoklad proti užití násilí: zatímco pro pacifismus představuje neužívání násilí absolutní morální povinnost, v teorii spravedlivé války se jedná o povinnost, která může být převážena povinností jinou, např. chránit lidskou důstojnost a lidská práva. Ti, kdo teorii spravedlivé války chtějí kritizovat, poukazují na různé její nevyslovené předpoklady a praktické důsledky, které ji činí obtížně slučitelnou s povoláním křesťana.¹⁵

Jednou z nejčastějších námitek, jež křesťanští pacifisté vznášejí proti teorii spravedlivé války, je, že nevyužívá toho, co o povaze světa a lidského života zjevuje Trojjediný Bůh v Ježíši Kristu, a odvolává se na výhradně lidské autority a zdroje etického poznání. Předním představitelem tohoto způsobu argumentace je John Howard Yoder, podle nějž teoretikové spravedlivé války „žádají, abychom vkládali důvěru v nějaký jiný zdroj etického vhledu, ... než je ten, který je nám nabízen skrze Ježíše, jak je dosvědčen Novým zákonem“.¹⁶ Yoder sám buduje svou teologii na předpokladu, že ukřižovaný Ježíš je přiměřeným klíčem k porozumění tomu, jaké jsou Boží záměry v skutečném světě, což má nesmírné praktické důsledky. Křesťanská přesvědčení nám podle něj poskytují prostředky nutné k tomu, abychom viděli svět takový, jaký skutečně je. Zatímco křesťanští obháje teorie spravedlivé války typicky argumentují tím, že Ježíšovo učení představuje ideál, který je v tomto světě, jenž je dosud podroben hříchu, neuskutečnitelný, případně je uskutečnitelný jen pro ty, kdo jsou ochotni vzdát se toho, že by jejich jednání bylo účinné ve světě, podle Yodera „následovat Ježíše neznamená vzdát se účinnosti. Znamená to, že v Ježíši máme ukazatel toho, jaké druhy působení, jaké druhy budování společenství, jaké druhy vypořádávání se s konflikty jsou v souladu s povahou kosmu, o němž na rozdíl od Caesara víme, že Ježíš je Slovo (vnitřní logika věcí) i Pán (sedící po pravici [Boží]).“¹⁷

Avšak právě tento předpoklad teoretikové spravedlivé války nesdílejí, či jím alespoň nenechávají utvářet své sociálně etické uvažování. Zá-

¹⁵ Pro podrobný přehled vznášených námitek viz Richard B. MILLER, „Christian Pacifism and Just-War Tenets: How Do They Diverge?“, *Theological Studies* 47 (1986): s. 448–472.

¹⁶ John Howard YODER, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*, Scottsdale: Herald, 1971, s. 134–135.

¹⁷ John Howard YODER, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2. vyd., 1994, s. 246.

kladním tématem v ospravedlňování užití násilí je téma odpovědnosti křesťana v padlém, porušeném světě, který se řídí svými zákonitostmi a je ovládán mocnostmi politickými, ekonomickými či mediálními. Život odpovídající radikálním požadavkům Božího království, jak jsou formulovány v Horském kázání, je považován za nemožný v tomto světě a snahy vyhovět těmto požadavkům je třeba se vzdát, aby bylo možno dostat závazkům, jež na křesťana klade příslušnost k časným společenstvím.¹⁸ Zatímco křesťanství pacifisté zdůrazňují bezprostřední blízkost Božího království, jak ji ohlašuje Ježíš v Mk 1,15, a vládu, kterou již nyní vzkríšený Kristus ve světě vykonává, a za míru učednictví považují Ježíšova slova, ti křesťané, kteří rozvíjejí teorii spravedlivé války, jsou vedeni přesvědčením, že být naplno učedníkem království v tomto životě není možné, dokonce je třeba výslovně se vzdávat úsilí o to, aby bylo možné dostat závazkům plynoucím z příslušnosti k společenství politickému.¹⁹

¹⁸ Snaha učinit křesťanský život slučitelným s jinými společenskými závazky křesťana se charakteristicky projevuje v rozlišeních vyšší – nižší, pro sebe – pro druhé, vnitřní – vnější, soukromý – veřejný, jež křesťanství autoři postupně začali užívat k omezení evangelní naléhavosti požadavku nenásilí (James F. CHILDRESS, „Moral Discourse about War in the Early Church,” *Journal of Religious Ethics* 12 [1984]: 12.). Tak byl praktický význam Ježíšových výroků proti násilí („nastav druhou tvář“, „milujte své nepřátele“) postupně omezován tvrzeními jako: tyto výroky popisují „vyšší“ křesťanský život (např. život kněží), na nižší úrovni (např. v životě laiků) není třeba brát je doslovně; je třeba vykládat je přísně vzhledem k tomu, co člověk dělá *pro sebe* (tak Augustin a mnozí po něm nepřipouštějí zabít v sebeobraně, neboť zabít k záchraně vlastního života představuje neuspořádanou náklonnost k osobnímu časnému dobru), ale ne vzhledem k tomu, co dělá *pro druhé* (tíž autoři považují za ospravedlnitelné, aby křesťan zabil člověka ve snaze napravit újmu způsobenou druhému či jí předejít, neboť společné dobro je větší než dobro jednotlivce); výroky se týkají *vnitřní* sféry láskyplného úmyslu, ne *vnější* sféry spravedlivého jednání (v 19. knize *O Boží obci* Augustin popisuje „moudrého soudce“, který bývá vykládán jako metafora pro politické zapojení křesťana; tento soudce se při zajišťování občanského míru nemůže nedopouštět „četných a velikých zel“, např. mučení nevinných, jež však pro něj nejsou hříchem, nejen proto, že je nejen nedělá ze zlé vůle, ale také proto, že lidská společnost jeho soudcovskou roli vyžaduje; AUGUSTIN, *De civ. Dei* XIX,6, česky: *O Boží obci knih 22*, sv. 2., Praha: Vyšehrad, 1950, s. 394); Ježíšovy výroky se týkají *soukromých* rozhodnutí jednotlivců, ne však rozhodování těch, kdo jsou nositeli *veřejné* autority a vykonávají úřední funkci (např. vojenští velitelé dávající rozkazy svým podřízeným). Tato rozlišení sehrála v dějinách etických úvah teologů všech hlavních denominací významnou roli. Moderním biblickým bádáním byla překonána, pojetí církve podle Druhého vatikánského koncilu neodpovídají, v praxi však stále působí.

¹⁹ O tom, že „podmínky, za nichž je třeba v politické oblasti uskutečňovat tyto nároky, mohou spíše a častěji než v osobní oblasti ukazovat nebo i vyžadovat odklon od některého požadavku [Kázání na hoře],“ hovoří např. i Helmut WEBER, *Všeobecná morální*

1. ETIKA PŘIROZENÉHO ZÁKONA VS. ETIKA PROMĚNĚNÉHO ŽIVOTA

Snahou promlouvat do celospolečenské situace a formulovat morální závazky křesťana jako totožné s morálními povinnostmi závaznými pro každého rozumného člověka dobré vůle je utvářena především tradice římskokatolická se svým předpokladem přirozeného zákona, tedy rozumem poznatelného objektivního mravního řádu, z nějž vyplývají mravní normy závazné pro všechny lidské bytosti a všechna společenství. Tento předpoklad významně přispěl k novověké formulaci konceptu lidských práv, jež také hojně využívá moderní sociální učení katolické církve, jak je formulováno v papežských encyklikách a koncilních dokumentech. Na předpokladu přirozeného zákona založená etika je schopna a chce promlouvat ke každému člověku uvažujícímu o mravních otázkách. Popisuje normy, jež prohlašuje za závazné pro všechny lidi, a správné etické rozhodování a jednání křesťana představuje jako rozumem poznatelné, a tedy v principu dostupné každému o mravnost vážně usilujícímu člověku. V celospolečenském měřítku pak jsou praktické politické cíle hájené sociálním učením katolické církve představovány jako totožné s cíli, jež by měly být zřejmé každému rozumnému občanu, protože sledují společné dobro. V takovém pojetí křesťanské etiky je zakořeněna teorie spravedlivé války.

Základní námitkou, jež bývá proti tomuto pojetí vznášena, je, že nedostatečně zohledňuje Kristův kříž a zmrtvýchvstání a jeho důsledky pro křesťanské následování, tedy pro způsob, jímž je život křesťanského společenství Kristovým křížem a zmrtvýchvstáním již nyní utvářen a proměňován. Etika přirozeného zákona právě proto, že se zaměřuje na to, co je společné a přirozeně dostupné všem lidem, opomíjí to, co odlišuje křesťanský život od života mravně uvědomělého pohana, tedy život v Kristu, život ve společenství s Otcem a bratry, utvářený Duchem svatým, v němž jsou všechny lidské hodnoty a přirozené vzorce chování zahrnuty a proměňovány. A je to právě toto, tedy důraz na obrácený život v Kristu a z něj vyplývající proměněný vztah k bližním i nepřátelům, nikoli absolutizace nějaké lidské hodnoty, co podstatně odlišuje křesťanský pacifismus od teorie spravedlivé války.

teologie, Praha: Zvon/Vyšehrad, 1998, s. 55, když zároveň připouští, že „souvislost jednotlivých požadavků s hlavním přikázáním lásky umožňuje považovat je za vhodné a závazné i pro [společensko-politickou oblast]“.

Teoretikové spravedlivé války popisují a analyzují situaci ve světě, jak je možné ji pozorovat, a jen vzácně využívají k podepření svých názorů teologické argumenty. Čerpají z mimobiblických zdrojů, typicky z etiky přirozeného zákona, a z nich odvozují princip spravedlnosti. Začínají silným předpokladem proti násilí, který označují za závazný pro všechny. Předpokládají však, že nastanou situace, v nichž bude možno dosáhnout nějakého dobra či zabránit nějakému zlu jen za použití násilí, a vypracovávají kritéria, jež mají sloužit tomu, aby násilí bylo pokud možno omezeno.²⁰ Protože jejich vlastní postup je teoretický, předpokládají, že teoretickým způsobem postupují i zastánci pacifismu, a představují pacifismus jako morální pravidlo, jež užití násilí zcela vylučuje. Pro některé pacifisty tomu tak skutečně může být – John Howard Yoder analyzuje způsoby argumentace téměř dvaceti různých druhů nábožensky motivovaného pacifismu²¹ a východiska některých z nich jsou teoretická. Zdá se však, že pro většinu pacifistů je odmítnutí násilí spíše důsledkem jejich životní praxe než jejím teoretickým zdrojem či cílem.

Východiskem většiny zastánců křesťanského pacifismu není ani teoretická analýza ani nějaký soubor pravidel, ale praxe následování, zkušenost života v Kristu žitého před tváří Otce a proměňovaného Duchem. Základním požadavkem není dodržování nějakých lidmi stanovených norem, ale věrnost zjevené Boží vůli, jak je nám sdělována v Ježíši Kristu, prostřednictvím jeho veřejného působení, jak je dosvědčeno Písmem, i společenství s ním v modlitbě a rozlišování. Taková praxe vede učedníka, aby ve svém životě vtěloval Boží vlastnosti milosrdenství, odpuštění a přijímání všech, včetně agresorů, způsobem, který přesahuje přirozené lidské morální citění či je s ním v přímém rozporu. To může být vedeno vědomým úsilím o napodobování motivovaným vírou ve svrchovanost a prozřetelnost Boha, který tvoří, vykupuje a zve k následování. Může to také být plodem proměněného života žitého v Kristu, v němž se rozvíjí vědomí sounáležitosti se všemi, kdo sdílí Kristem přijaté lidství, úcta ke každému z nich včetně těch, kdo lidství v sobě i druhých znásilňují, i při-

²⁰ Ta se tradičně dělí na kritéria stanovující, za jakých okolností lze považovat za spravedlivé zahájení války (obrana společného dobra, přiměřenost, poslední možnost, vyhlášení právoplatnou autoritou, naděje na úspěch) a její vedení (ochrana civilního obyvatelstva, přiměřenost konkrétních prostředků).

²¹ John Howard YODER, *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*, Scottdale: Herald Press, 1971, revised and expanded edition 1992.

jímání spoluodpovědnosti za všechny, pro jejichž hříchy Kristus zemřel a jimž je přislíben nový život v jeho zmrtvýchvstání.²²

Způsob života, který takovouto proměnu umožňuje, který uschopňuje toho, kdo ho nastoupil, přijímat ty, kdo odmítají jej a jím preferované hodnoty, přát dobré těm, kdo usilují uškodit jemu či těm, s nimiž soucítí, je radikálně kristocentrický. Je to život toho, kdo byl uchvácen Kristem a odložil vše, co považoval za významné, včetně hledání spravedlnosti podle lidských měřítek. To, čím nechává utvářet své rozhodování, nejsou lidským rozumem poznatelná pravidla upravující mezilidské vztahy tak, aby byla zachována a v případě narušení obnovena společenská rovnováha, ale zkušenost bezpodmínečného přijetí tím, kdo sám sebe zmařil, aby zachránil mnohé. Taková zkušenost vede toho, kdo se jí nechá utvářet, aby toužil sdělovat ji druhým a tomuto cíli podřídil celý svůj život.

K zvyšlovnění etiky proměněného života v Kristu významně přispěla protestantská reformace, která jako zvláštní vlastnost křesťanského života podle Nového zákona zdůraznila to, že jako celek má být aspektem hlásání slova, že veškeré jednání křesťana má ohlašovat radostnou zvěst o Božím milosrdenství, jako ji ohlašoval Ježíš svými slovy i všemi skutky. Zatímco etické přístupy zaměřené na vlastní spravedlnost poměřovanou zákonem či správnost jednání poměřovanou jeho účinky ve společnosti se zajímají o to, co je lidsky možné, přístup, který chápe jednání jako součást kerygmatu, přijímá blízkost Boží vlády, již ohlašuje, jako nové kritérium možnosti i spravedlnosti.²³ Jednání v tomto přístupu není po-

²² Lisa Sowle CAHILL v *Love Your Enemies* rozlišuje dva základní typy křesťanského pacifismu, jež jsou podle ní komplementární – pacifismus obedienciální či fiduciální, motivovaný snahou napodobovat Boha v jeho dokonalé spravedlnosti, v níž „dává svému slunci svítit na zlé i dobré“, a pacifismus motivovaný empatií či soucitem se všemi, kdo sdílí radosti a utrpení lidství. Toto rozlišení je instruktivní, avšak zjednodušující, neboť opomíjí řadu důrazů kladených různými formami křesťanského pacifismu, z nichž většina by se snad dala shrnout pod pojem vědomí spoluodpovědnosti za osud každého Kristem vykoupeného člověka a účasti na Kristově díle sdělování Boží lásky a volání k pokání. Sama Cahill upozorňuje, že typ fiduciální je vlastně neúplný, ne zcela rozvinutý způsob žití křesťanského povolání k působení pokoje, protože „motivovat nenásilí výhradně zvnějšku uloženou povinností znamená opominout aspekt obrácení, které umožňuje člověku, nakolik to jeho konečnost dovoluje, vidět ostatní, jak je vidí Bůh“. Lisa Sowle CAHILL, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 236.

²³ Zatímco pojetím, jež stojí v základech etiky přirozeného zákona, tedy pojetím helénským a od nich odvozeným, je společné to, že spravedlnost je chápána jako něco, co náleží člověku, ἔξῃς, v biblickém pojetí je spravedlnost především vlastností Boží, a to

měřováno ani zákonem, ani společenskou účinností. Je považováno za spravedlivé, když bližním sděluje, že se k nim přiblížilo Boží království, a nepřátelům ohlašuje Boží lásku k nim. Yoder nazývá toto soustředění etického zájmu na ohlašování Božího milosrdenství a bezpodmínečného odpuštění „nedokončenou agendou reformace“, protože ačkoli reformační znovu zaměřila čtení Bible a slavení svátostí kolem konceptu hlásání, „teologům se nikdy nepodařilo uvažovat ve stejné míře o *jednání* jako ohlašujícím [radostnou zvěst] či kérygmatickým“. ²⁴

Vize církve jako misijního společenství, jehož prvotním úkolem je zvěstovat všem lidem radostnou zvěst o Božím milosrdenství, se v posledních desetiletích stále zřetelněji projevuje i v papežských apoštolských exhortacích. ²⁵ Poslední z nich, *Evangelii gaudium* papeže Františka, na předchozí navazuje, vděčně je rozvíjí a v mnohém překonává. Jejím prvotním důrazem je, že úkolem církve, tím, co ustavuje její totožnost a bez čeho není tím, čím být má, je podporovat radostné setkání s ukřižovaným a zmrtvýchvstalým Ježíšem a pomáhat každému člověku nalézt to, co především potřebuje – živoucí osobní vztah k Bohu. To je zcela výslovně vztaženo nejen k víře a slovnímu hlásání, ale především k praktickému každodennímu rozhodování a jednání, tedy k etice. František ostře kritizuje „praktický relativismus“ mnoha katolíků, včetně kněží a řeholních osob, který „spočívá v tom, že jednají, jako by Bůh neexistoval, rozhodují se, jako by neexistovali chudí, stanovují si cíle, jako by neexistovali druzí, pracují, jako by neexistovali lidé, kteří dosud nepřijali

vlastností vztahovou. Spravedlivý je ten, kdo dostává nárokům, jež na něj v důsledku vztahu má někdo jiný. V Novém zákoně (odhlédneme-li od pavlovského pojetí) znamená „spravedlnost“ přímé jednání člověka, jež je v souladu s Boží vůlí, Bohu milé, správnost života před Bohem. Od řecké nauky o ctnostech se toto pojetí liší tím, že má vždy na zřeteli základní vztah k Bohu. „Naplnit veškerou spravedlnost“ (Mk 3,15) znamená, že Ježíš tím, že se nechává pokřtít, vykoná to, co žádá Bůh, co je spravedlivé před ním. Také ve spojení „hleďte především království a spravedlnost jeho“ (tj. nebeského Otce, o němž je řeč v předchozím verši, Mt 6,33) je míněno to, co učedníka uvádí v soulad s Boží vůlí, což je – podobně jako vše, co souvisí s Božím královstvím – ryzí dar. „Spravedlnost“ je tu jednání pro Boha a před Bohem umožněné Božím tvůrčím a spásným jednáním. Srov. Gottfried QUELL – Gottlob SCHRENK, „δικαιοσύνη“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, sv. 2, Stuttgart: Kohlhammer, 1990, s. 194–214.

²⁴ YODER, *Nevertheless*, s. 63.

²⁵ Počínaje *Evangelii nuntiandi* (1975) Pavla VI., přes *Christifideles laici* (1988) a *Pastores dabo vobis* (1992) Jana Pavla II., *Verbum Domini* (2010) Benedikta XVI., *Evangelii gaudium* (2013) papeže Františka.

evangelium“.²⁶ Ve vizi křesťanského života předkládané exhortaci *Evangelii gaudium* je tedy ohled na chudé, znevýhodněné, na ty, kdo dosud nepřijali evangelium, stanoven jako základní kritérium spravedlnosti jednání, jako rozhodující etická norma. Takový ohled však radikálně překračuje přirozený zákon, protože vede toho, kdo se jím řídí, aby se vzdával svých přirozených práv, aby spíše než o tom, co lidé zasluhují, uvažoval o tom, čeho se jim nedostává, a usiloval utvářet celý svůj život tak, aby jim prospěl – i za cenu zmaření života svého.

2. TEORIE SPRAVEDLIVÉ VÁLKY A KŘESŤANSKÝ PACIFISMUS JAKO KOMPLEMENTÁRNÍ, VZÁJEMNĚ NEPŘEVODITELNÉ PŘÍSTUPY

Když se teoretikové spravedlivé války, zakotvení v tradici etiky přirozeného zákona, zvyklí uvažovat o obecně platných normách, pravidlech a výjimkách z nich, snaží vyrovnat s křesťanským pacifismem, obvykle ho interpretují jako podobně strukturovaný přístup, který však pravidlo o nezabíjení či neuplatňování násilí absolutizuje a nepřipouští z něj žádné výjimky, zatímco teorie spravedlivé války stanoví kritéria pro to, kdy toto pravidlo může být převáženo oprávněnými zájmy. Východiska těch, kdo teoreticky rozvíjejí odmítání užití smrtícího násilí, jež je jedním z plodů praxe křesťanského následování, jsou však odlišná. Zatímco teorie spravedlivé války se rozvíjí analytickými prostředky, přísným uplatňováním kritérií na proměňující se dějinné a technologické kontexty války a jejím účelem je předložit minimální kritéria pro výjimečné případy, na nichž by se mohla shodnout různá, i nepřátelská náboženská, morální a kulturní společenství, základními východisky křesťanského pacifismu jsou duchovní společenství, modlitba a společenská angažovanost. Křesťanský pacifismus není především teorie, ale praxe společenství napodobujícího Krista, jenž slouží a trpí, zakotvená v sdíleném, obráceném způsobu života.

Zatímco křesťanská etika přirozeného zákona a v ní zakotvená teorie spravedlivé války předpokládá, že svět a lidský život v něm je uspořádán podle zákonitostí vložených do něj od počátku Stvořitelem, křesťanský pacifismus vyvěrá z obráceného života, tedy z životní praxe založené na předpokladu, že Ježíšovým vtělením, křížem a zmrtvýchvstáním nastalo

²⁶ FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium* 80.

stvoření nové, v němž jsou působením Ducha vztahy, jež pořádaly stvoření staré, již nyní přetvářeny a proměňovány. Teorie spravedlivé války je etický systém zabývající se vztahy občanů a států v tomto neobraceném, neproměněném politickém světě, křesťanský pacifismus je důsledek proměněného života ve společenství s Ježíšem a podle jeho vzoru, který se projevuje obrácením k soucitnějším, inkluzivnějším postojům. Teorie spravedlivé války se ze své povahy otázkou Božího království nezabývá, mlčky však předpokládá, že dosud nenastalo. Křesťanský pacifismus vyrůstá z přesvědčení, že Boží království je již nyní díky Ježíšovu působení přítomno a lidé žijící v Duchu svatém se mohou podílet na jeho zpřítomňování ve světě odpouštěním, soucitem, solidaritou a podle Ježíšova vzoru i vzdáváním se svých, podle etiky přirozeného zákona oprávněných zájmů.

To, čím se zastánci teorie spravedlivé války a křesťanského pacifismu především odlišují, není tedy postoj k násilí, jež obě skupiny považují za nežádoucí, ale teologie dějin. Většina křesťanských pacifistů vidí smysl dějin v Kristově kříži a má za to, že svrchovaným Pánem, který řídí dějiny podle svých prozřetelnostních záměrů, je Bůh. Jeho lid, tedy křesťané, se na uskutečňování Božích záměrů podílí především důvěrou, trpělivostí a utrpením, přičemž „vztah mezi poslušností Božího lidu a vítězstvím Boží věci není vztah příčiny a následku, ale vztah kříže a vzkříšení“.²⁷ Snahu ovládat běh dějin lidskou politikou prohlašují za projev nedůvěry v Boží prozřetelnostní péči. Přiměřená eschatologie podle nich spočívá „nikoli v přesvědčení, že Boží království ještě plně nepřišlo, ale [v přesvědčení], že již je zde“,²⁸ přičemž úkolem křesťanů je vzdát se způsobů uvažování a jednání náležejících k starému věku a žít způsobem odpovídajícím požadavkům věku nového. Zastánci teorie spravedlivé války naopak zdůrazňují provizorní povahu naší přítomné situace mezi Kristovým prvním a druhým příchodem, v níž Boží vláda ve světě ještě plně nenastala a zákonitosti prvního stvoření zůstávají v platnosti. Jejich kritikové pak poukazují na to, že Ježíš svým pozemským působením nastolil nový věk, který směřuje k Božímu království, jehož předzvěstí současný život křesťanů může a má být.

Teorie spravedlivé války odhlíží od Boha, dějin spásy i zvláštní povahy křesťanského života, a může proto být vhodným nástrojem ko-

²⁷ YODER, *The Politics of Jesus*, s. 238.

²⁸ Stanley HAUERWAS, *Should War Be Eliminated? Philosophical and Theological Investigations*, Milwaukee: Marquette University, 1984, s. 50.

munikace s těmi, kdo se dosud nerozhodli uvěřit. Předkládá standard etického posuzování, který je nadřazen národnostnímu státu a jeho zájmům, a všeobecně srozumitelná a přijatelná kritéria stanovující, zda je konkrétní užití násilí podle tohoto standardu ospravedlnitelné. Aplikací těchto kritérií na konkrétní případy lze poměřovat jejich správnost a jazykem teorie spravedlivé války lze účinně sdělovat křesťanský zájem na míru těm, kdo se považují za rozumné občany a poctivé politiky.²⁹ Avšak takováto analýza konfliktních situací opomíjí otázku základního přístupu křesťana ke skutečnosti. Klade důraz na přirozený zákon, jehož základním požadavkem je zachování jedince a druhu, a opomíjí skutečnost, že Ježíš vybízí své učedníky, aby milovali i své nepřátele a vzdávali se svých oprávněných nároků ve prospěch druhých.³⁰ Ztotožňuje křesťanskou morálku s morálkou obecně lidskou a opomíjí základní prvky následování, jimiž je rozvíjení soucitu a ochoty odpouštět radikálně přesahující to, co je přirozené. Předpokládá, že nositel „legitimní autority“ má právo vnutit svou vůli druhým, a zcela opomíjí Kristův kříž přítomný v dějinách, tedy skutečnost, že mohou nastat situace, kdy jedinou možností pro ty, kdo sledují pravdu a spravedlnost, je porážka, bezmoc, ukřižování.

Křesťanský pacifismus ve svých rozmanitých podobách je naopak plodem zaměření pozornosti na to, jakou celkovou podobu má mít způsob života Ježíšova učedníka. Zaměření na povahu základního postoje obrácení je charakteristické pro biblické autory, při intenzivním styku s biblickým materiálem naléhavě vystupuje výzva k zásadní proměně lidského života podle Krista, pozornost je upřena na ni, ne na konkrétní detaily jejího každodenního uskutečňování. Počítá se s tím, že ti, kdo nastupují křesťanský život ve světle víry, rozpoznají, jak se vztahovat ke světu, a vypracování morálních pravidel je druhotného významu. Řečeno slovy katolického exegety Raymonda F. Collinse, křesťanův etic-

²⁹ Nevýhodou těchto kritérií je, že nejsou zdaleka tak jednoznačná, jak se představují, zvláště proto, že nenabízejí žádné měřítko pro vzájemné poměrování různých hodnot, např. za kolik životů civilistů stojí kolik dosažené svobody, či proto, že význam základních užívaných termínů, jako např. „vojenský cíl“ či „legitimní vláda“, lze vykládat různě. Zároveň však konceptuální rámec teorie spravedlivé války umožňuje klást otázky vedoucí mimo něj, např. jaké přípravy jste podnikli, abyste se mohli podřídit své vládě, bude-li připravovat nespravedlivou válku. Srov. John Howard Yoder, *When War Is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking*, 2. vyd., Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

³⁰ Mt 5,38–48.

ký vztah k druhým není určován právním řádem, je to „žití s druhými, vztah toho, kdo je učedníkem Ježíše a synem Otce“, a to, co odlišuje vztah libovolného jednotlivce s křesťanem od vztahu téhož jednotlivce s celníkem, věřícím židem či pohanem, je právě to, že je včleněn do křesťanova vztahu k Otci a jím proměněn.³¹

Tento synovský vztah k Otci, do něhož jsou zahrnovány a jímž jsou proměňovány všechny ostatní vztahy křesťana, a tedy celá jeho etická existence, je ustaven přijetím ve křtu, začleněním do Krista, a tím do jeho vztahu k Otci. Toto přijetí je naprosté a nezrušitelné, avšak člověk ve své omezené časoprostorové existenci se musí postupně učit ho přijímat, učit se, co obnáší být přijat Bohem. K tomu dochází, když naslouchá Ježíšovým slovům a snaží se jednat podle nich – odpouštět těm, kdo jemu a jeho drahým ubližují, a modlit se za ně, činit dobře těm, kdo jeho a jeho drahé nenávidí, vzdávat se svých oprávněných nároků a dávat, aniž by očekával, že něco dostane zpět – tedy způsobem, který přirozený lidský zákon překračuje a leckdy je s ním v přímém rozporu.³² Křesťanem se člověk sice stává okamžikem křtu, zároveň však po celý život může hlouběji vrstát do toho, čím už Boží milostí je, nakolik se přestává starat o své zájmy a zájmy své referenční skupiny a sleduje především prospěch druhého, toho, kdo je jiný než on sám,³³ nakolik jeho jednání sděluje druhým povahu Boží lásky k nim a zve je do společenství Božího lidu.

Nevýhodou takového přístupu je, že je obtížné sdělitelný těm, kdo Ježíšovo pozvání k obrácení dosud nepřijali, a nemůže být poměřován standardy žádného jiného přístupu. Avšak jak ukazuje Nancey Murphy, když analyzuje díla W. V. O. Quinea, Thomase Kuhna, Imre Lakatose, Theo Meyeringa a Alasdaira McIntyre, i v epistemologii a filosofii vědy „maximum, co lze tvrdit, je, že člověk může někdy využít své vlastní,

³¹ Raymond F. COLLINS, *Christian Morality: Biblical Foundations*, s.l.: University of Notre Dame Press, 1986, s. 230–231.

³² Srov. Lk 6,27–36. Ježíš tu říká, že ti, kdo půjčují, aniž by čekali, že něco dostanou nazpět, tj. jednají v rozporu s principy přirozené spravedlnosti, jsou hojně odměněni tím, že jsou syny Nejvyššího. Podobně Pavel, když vysvětluje, proč nepřijímá odměnu za hlásání evangelia, ačkoli na to má přirozený a Zákonem potvrzený nárok, píše, že jeho odměna spočívá právě v tom, že činí evangelium bezplatným a nevyužívá plně svých oprávněných nároků (1 Kor 9,18). Snad je právě tato možnost dávat, aniž bychom počítali, co je podle lidských měřítek spravedlivé, možnost vzdávat se svých přirozených práv to, k čemu nás osvobodil Kristus.

³³ Srov. 1 Kor 10,24.33.

na tradici závislé standardy racionality, aby ve veřejném fóru přesvědčivě argumentoval pro svou vlastní tradici. To ponechává prostor pro konkurující teorie, výzkumné programy, tradice“.³⁴ To v míře snad ještě vyšší platí v teologii, neboť „je právem a odpovědností teologa riskovat důvěru v konkrétní náboženskou tradici a nechat se utvářet touto tradicí a společenstvím“.³⁵ Je-li středem společenství, do něhož je křesťan pozván, aby se jím nechal utvářet, Ježíš Kristus, pak je právě on oním standardem racionality, jehož se křesťan může pokusit využít, aby argumentoval pro svou tradici, a k němu je třeba se stále znovu a znovu navracet.

Při argumentaci pro postoj zřikání se vlastních oprávněných nároků a užívání násilí k dosahování cílů ve světě je třeba počítat s tím, že bude těm, kdo stojí mimo společenství víry, nesrozumitelný, protože nepřijali jeho základní, ba jediné měřítko. Tímto jediným měřítkem je Boží nepředvídatelné jednání ve prospěch každého člověka, na němž se ten, kdo Boží nabídku společenství přijal, může podílet. Evangelista nás vybízí, abychom – jako Kristus položil svůj život za nás – i my položili život za své bratry. Avšak Ježíš nevedl boj mocenskými prostředky a ti, za něž položil svůj život, nebyly nevinné oběti, lidé, kteří trpí násilím, zatímco sami jsou v právu. Ježíš položil svůj život za každého, kdo se dopouští násilí, aby nám sdělil, že je nám v něm bezpodmínečně odpuštěno, že svou vinu nemusíme nést sami. Jsme-li jako křesťané pozváni, abychom se na tomto Božím jednání ve světě podíleli, abychom svým jednáním zvali druhé do společenství s Otcem, pak máme usilovat o to, aby naše jednání bylo s to sdělovat povahu Boží lásky všem lidem, tedy i agresorům. To může v případě války zahrnovat nějaký druh nátlaku, ne však smrtelnou hrozbu či zabití. A tak jako mezi mocná znamení, jež Ježíš učinil před očima učedníků, aby jim zvěstoval počátek Boží vlády ve světě, patří i to, že si nechal naplavit do obličeje a byl zbičován do bezvědomí, je třeba počítat s tím, že křesťané účastníci se jeho díla budou někdy voláni k tomu, aby svou důvěru v Boží vládu dosvědčili podobným způsobem.

Tento přístup je také ze své povahy neúplný, nedokončený, neboť křesťané nejsou zváni k tomu, aby jednali nějakým jasně vymezeným

³⁴ Nancey MURPHY, *Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics*, Boulder: Westview Press, 1997, s. 62.

³⁵ David TRACY, „The Necessity and Insufficiency of Fundamental Theology,“ in *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*, ed. René Latourelle – Gerald O’Collins, New York: Paulist Press, 1982, s. 34–35.

způsobem, podle pevně stanovených pravidel, ale k tomu, aby den za dnem obnovovali své smýšlení podle obrazu svého Stvořitele, jak se jim postupně vyjevuje v tváři Ježíšově. Etika přirozeného zákona, etika důsledků či etika osobní integrity umožňuje člověku stanovit míru spravedlnosti, tedy popsat, jaké jednání je správné či spravedlivé, a plánovat své jednání tak, aby této míry dosahovalo – a tak sám dosahovat vlastní spravedlnosti. Etika proměněného života v Kristu od člověka žádá, aby se právě tohoto vzdal, aby přestal usilovat o vlastní spravedlnost, aby se vzdal snahy ovládat svůj život, uznal svou nedostatečnost, vytrvalým pokáním vytrhával plevel, který znemožňuje Božímu království růst, a ustavičným odpouštěním připravoval Pánu cestu k druhým. Musí se vzdát i toho, že by měl jasné vodítko, které by mu umožňovalo se v jednotlivých případech správně rozhodovat – je-li měřítkem spravedlnosti jednání to, zda druhým sděluje Boží lásku k nim, pak žádné pouhým lidským úsilím vedené jednání nemůže takové spravedlnosti dosáhnout, neboť jakékoli jednání, jež není provázeno neviditelným působením Boží milosti v srdci druhého, může selhat, nebýt slovem, jemuž druhý porozumí, jež ho osloví.

3. DVĚ PERSPEKTIVY, JEŽ SPOLEČNĚ PŘÍSPÍVAJÍ K ÚPLNÉMU MORÁLNÍMU ZŘENÍ

V napětí mezi teorií spravedlivé války a křesťanským pacifismem se projevuje hluboký problém, jak smířit křesťanské následování a politickou odpovědnost, občanskou příslušnost k časnému státu a k nebeskému městu, které čekáme. Jako křesťané žijeme ve dvou světech zároveň – ve společenství víry a ve společenství politickém. Jsme povoláni, abychom životem odpovídajícím hodnotám evangelia širší společnost proměňovali, zároveň však mnoho jejích hodnot přejímáme a způsobem života i formami uvažování se jí přizpůsobujeme. Abychom uchovali svou totožnost, či spíše abychom ji s Boží pomocí vždy znovu nalézali, musíme se stále znovu vracet ke zdroji svého života, od něž se naše totožnost odvozuje – Trojjedinému Bohu zjevujícímu se nám v člověku Ježíši Nazaretském, který „plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu

poznat vznešenost jeho povolání“,³⁶ který nás tedy může znovu navracet nám samým, usměrňovat způsoby, jimiž uvažujeme.

Historicko-kritické studium tvůrčí role, již sehrály rané církve a evangelisté ve vzniku evangelií, zpochybnila téměř všechny tradiční křesťanské předpoklady o totožnosti a působení Ježíšově. Badatelé se však shodují, že Ježíšovo hlásání je proniknuto Božím královstvím, které do značné míry určovalo průběh jeho veřejného působení. Proto je pro etickou reflexi totožnosti křesťana vhodným východiskem právě biblický symbol Božího království. Rozlišení mezi přítomnostním a budoucnostním aspektem království, mezi „už ano“ a „ještě ne“, bylo výslovně formulováno v 20. století,³⁷ reaguje však na otázku, již si křesťané kladou od nejstarších dob: Jaký dopad má blízkost Božího království, jak ji ohlašuje Ježíš v Mk 1,15, na náš život teď? Jak se tato Ježíšem ohlašovaná blízkost projevuje v našem chování k druhým, uvnitř i vně našeho náboženského společenství? Ježíš hlásá i to, že království již začalo, i to, že nastane soud a království bude dovršeno Božím činem. Sám očekával budoucí naplnění (např. Mk 14,62) a učil posluchače, aby se modlili o dovršení toho, co již začalo v jejich zkušenosti. Pro etiku může tato „už ano/ještě ne“ povaha Božího království zakládat i morální vážnost v přítomnosti i spoléhání na Boha jako toho, kdo království nastolí. Zvláště významná je souvislost mezi eschatologií a proměnou přítomného společenského života. Může a má život učedníka odrážet eschatologickou harmonii a spravedlnost? Tato otázka je pro uvažování o přijatelnosti násilí jako prostředku pro křesťana nesmírně důležitá.

Křesťanská etika přirozeného zákona se svým sklonem zobecňovat mravní normy a z ní vyvěrající teorie spravedlivé války je umožněna zdůrazněním budoucnostního aspektu Božího království, tedy toho, že Boží království sice již bylo nastoleno Ježíšovým působením, dosud však není dovršeno, a dokud Božím jednáním dovršeno nebude, nelze žít podle jeho měřítek, alespoň ne zcela, protože společenský život v dějinách je stále významným způsobem utvářen hříchem. Významný je tu nevyřčený předpoklad, že přítomný svět učedníka natolik zaplétá do konfliktu a porušenosti, že věrnost evangeliu vyžaduje kompromisní jednání. Křesťanský pacifismus naopak přepokládá, že život království je

³⁶ *Gaudium et spes* 22.

³⁷ Zvláště vlivné v rozšíření této distinkce bylo inaugurovanou eschatologií propagující dílo profesora novozákonní exegeze a baptistického ordinovaného služebníka George Eldona Ladda (1911–1982).

dostupný nyní a společenství, v němž království již začalo, je skutečné. Žít v Božím království tu znamená nahradit důvěru v moc a bohatství postojem závislosti na Bohu a rozbít náboženské a společenské hranice zahrnutím všech – chudých, vyloučených, hříšníků i nepřátel do společenství.³⁸

A zatímco je pravda, že rozvíjení etiky přirozeného zákona a teorie spravedlivé války (původně způsobu pořádání vzájemných vztahů mezi starověkými řeckými městskými státy) v křesťanském kontextu významně přispělo ke kultivaci obecného morálního povědomí a že je vhodným nástrojem komunikace s těmi, kdo chtějí žít mravně podle lidských měřítek, Ježíšovo pozvání k obrácení však dosud nepřijali, je také pravda, že výhradním zaměřením na něj se ztrácí ze zřetele naléhavost Božího království vlamujícího se do starého, dosud ne zcela proměněného světa, jehož přijetí uschopňuje ty, kdo jsou k tomu ochotni, stávat se jeho nositeli, těmi, kdo o něm vydávají svědectví, těmi, skrze něž je svět proměňován. A zatímco snaha porozumět tomu, co je pro lidstvo přirozené, jaké jsou jeho podstatné sklony a cíle a jak mezi jednotlivci a společenstvími ustavit přirozenou spravedlnost, jak o to usiloval zvláště Tomáš Akvinský a v návaznosti na něj mnozí křesťanští myslitelé, přispívá

³⁸ Napětí mezi tím, že s Ježíšem k nám již přišel nový věk, a přece dosud trvá věk starý, se charakteristicky projevuje v rozlišení mezi tím, co lze vyžadovat od každého, co se může stát etickou normou pro všechny, a tím, co ve svých životech uskutečňují jen někteří, kteří zvláštním způsobem žijí povolání ke svatosti, jež zdomácnělo v řadě křesťanských tradic. V tradici římskokatolické je toto spojováno s tzv. evangelními radami, které ty, kdo se rozhodnou se jimi řídit, vedou k vyšší úrovni mravnosti, než je dodržování zákona. Všichni jsou pozváni, aby tak žili a např. milovali své nepřátele, ale ne ode všech je to vyžadováno, spíše je schopnost žít na takové morální úrovni považována za zvláštní obdarování. (Podobný koncept křesťanské dokonalosti existuje i v jiných tradicích, zvl. pietistické.) Základem takového rozlišení je svobodná odpověď člověka na Boží nabídku společenství, jež ho uschopňuje k tomu, aby žil a jednal způsobem Bohu podobným. Ti, kdo se pro takový způsob života a zvláštní úroveň závazku rozhodnou, jsou zvláštní mírou Boží přítomnosti ve svých životech, která jejich rozhodnutí provází, uschopnění k tomu, aby plně žili život oddělený pro Boha a Bohem zvláštním způsobem utvářený, k němuž jsou pozváni všichni pokřtění, a tak se stávají znamením Boží blízkosti a lásky působící ve světě pro ty, kdo se pro cestu těsného společenství s Bohem a úsilí o dokonalost nerozhodli. Přijmout takové rozlišení však znamená uznat, že pro většinu, která se pro zvláštní úroveň závazku nerozhodla, je kompromis se světem nevyhnutelný a věrnost evangelnímu povolání neuskutečnitelná. V tomto smyslu bývají i křesťanští pacifisté uznáváni těmi, kdo zastávají teorii spravedlivé války, jako ti, kdo ve svých životech uskutečňují zvláštní Boží povolání a připomínají ostatním Ježíšovo volání k pokoji. Zároveň tento přístup legitimizuje válku, která je považována za způsob zachování společnosti.

k budování lidských společenství ve stvořeném řádu, výhradním zaměřením na něj se ztrácí ze zřetele to, co je z mravního hlediska specificky křesťanské – totiž že skutečné spravedlnosti před Bohem nedosahuje člověk sám svým sebelépe míněným úsilím, plánováním, naplňováním kritérií, ale postojem závislosti na Bohu, důvěrou, přijetím obdarování.

4. ZÁVĚR

Odpověď na otázky položené v úvodu této studie, otázky po prvotním vztažném rámci, v němž se má utvářet morální totožnost křesťana, a úloze křesťanů v morálním utváření okolní ne-křesťanské společnosti, úzce souvisí s odpovědí na otázku po povaze a poslání církve, na našem porozumění Božímu záměru s námi, porozumění tomu, jaké je místo církve v Božím záměru pro stvoření. Církev existuje a musí jednat v prostoru určovaném druhými, křesťanská totožnost a praxe se utváří v trvalém vztahování se k ostatním lidem. Křesťané užívají, kritizují, upravují, znovu uspořádávají a proměňují prvky vzaté z vnějšku. Tak přijali, rozpracovali a zdokonalili antické učení o spravedlivé válce, v jehož rámci je argumentace vedena způsobem srozumitelným lidem, jejichž životy jsou orientovány přirozenými, časnými hodnotami, a svým úsilím o jeho zdokonalení přispěli k zdokonalení všeobecně lidského morálního diskursu. Je-li však úkolem křesťanů udržovat ve světě naději a touhu po Božím království a jeho hodnotách a pomáhat ne-křesťanům odhalovat přítomnost Krista v jejich životech,³⁹ je-li „obnova světa už neodvolatelně stanovena a jakýmsi reálným způsobem se v tomto věku předjíhá“⁴⁰ a křesťané jsou pozváni k účasti na ní, pak mají především usilovat o proměnu srdce a svatost života, o těsnější sjednocení s Bohem Otcem, Synem a Duchem svatým uskutečňované v soukromé i veřejné modlitbě, které je uschopní účinněji se účastnit proměny světa.

³⁹ Srov. *Ad gentes* 11.

⁴⁰ *Lumen gentium* 48.

**Christian Moral Identity in Light of the Attitude to State-Organized Violence:
the Just War Theory and Christian Pacifist Practice
as Manifestations of Two Mutually Irreducible Ethical Approaches**

Keywords: Christian identity; Moral identity; Just war theory; Christian pacifism; the Kingdom of God; Already/Not yet; Conversion; Transformation

Abstract: The author examines the dual identity of a Christian as a member of the temporal political community, sharing its language, resources, and concerns, and a member of the community of faith founded on Jesus, called to witness to the new life made possible in Christ's cross and resurrection, in light of the just-war vs. pacifism debate. She identifies the distinct strategies of addressing ethical concerns underlying the two types of attitudes, viz. natural law ethics and ethics of life transformed by conversion and grace, as well as the corresponding accents on the futurity or presence of the Kingdom of God. While the two do not exclude one other, neither may be omitted if a full Christian moral vision is to be attained. The former has served to perfect moral discourse accessible to all human beings. The latter serves to sustain hope and promote distinctly Christian values.

Mgr. Světlá Hanke Jarošová
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
svetla_jarsova@post.cz