

Zdôvodnenie vojny v prácach sv. Augustína

Ivan Koniar

Vojna je jednou z najzávažnejších morálne hodnotiteľných udalostí, a je preto dôležité porozumieť názorom tých, ktorí sa snažili vedenie vojny zdôvodniť alebo naopak vyvrátiť. Zrejme žiadna postava západného sveta nemala taký výrazný vplyv na spôsob uvažovania o etickom rozmere vojny ako svätý Augustín. Augustínove stanovisko vo vzťahu k vojne je dodnes častým predmetom záujmu, avšak závery jeho prístupu sú mnohokrát rozdielne a protichodne interpretované. Najdiskutovanejším problémom je snaha zaradiť Augustína do širokej tradície uvažovania o zdôvodnenom použití vojenskej sily a ukázať jeho teóriu spravodlivej vojny.¹ Augustín je na jednej strane považovaný za architekta teórie spravodlivej vojny a zakladateľa tradície myslenia o spravodlivej vojne.² Na druhej strane názorového spektra sa možno stretnúť so stanoviskom, že jeho vyjadrenia k otázke vojny sú naopak iba nesprávne pochopené a že Augustín patrí skôr do tábora pacifistov.³

Zámerom tohto článku je preskúmať Augustínov prístup k pojmu spravodlivej vojna v kontexte jeho viacerých prác, interpretovať jeho postoje a argumentovať v prospech tézy, že Augustín ponúka koherentný pohľad na problém zdôvodnenia vedenia vojny a jeho názory sú v úzkom spojení s jeho teologickou a politickou teóriou. V prvej časti predstavím vybrané Augustínove práce, v ktorých sa zaoberal problémom vojny a na základe pojmovej analýzy sa pokúsím interpretovať jeho čiastkové stanoviská. Pri výbere jednotlivých relevantných prác z rozsiahleho korpusu Augustínovho diela boli určujúcimi predovšetkým štúdie Herberta A. Deana, Davida A. Lenihana a Fredericka H. Russela.⁴ Augustín sa problému vojny v žiadnej zo svojich prác nevenoval ucelene a systematicky a jeho názory spojené s vojnou možno identifikovať vo viacerých prácach v dlhšom časovom období. Chronologická postupnosť pri analýze má za úlohu ukázať, že napriek jasne identifikovateľným zmenám v Augustínovom pohľade na otázky spoločnosti a politiky si Augustín v dlhom časovom rozmedzí zachováva primeranú mieru konzistentnosti

¹ Teória spravodlivej vojny je v súčasnom diskurze najčastejšie chápaná ako systém kritérií, ktorých úlohou je stanoviť podmienky pre zdôvodnenie, ale i obmedzenie vojny a rozličné formulácie tejto teórie možno vysledovať v politickom, právnom a náboženskom myslení.

² Napr. P. RAMSEY, „The Just War According to St. Augustine,” in *Just War Theory*, ed. J. B. Elshtein, Oxford: Basil Blackwell, 1992, s. 8–20; R. H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, Nashville: Abingdon Press, 1960, s. 91–100; H. F. RUSSEL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 16–39; J. LANGAN, „The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” *The Journal of Religious Ethics* 12, č. 1 (1982): 19–38; R. S. HARTIGAN, „Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent,” *Journal of the History of Ideas* 27, č. 2 (1966): 195–204.

³ Napr. D. A. LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,” *Augustinian Studies* 19 (1988): 37–69; R. L. HOLMES, „St. Augustine on the Justification of War,” in *On War and Morality*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 114–145.

⁴ Uvedený autori vo svojich štúdiách uvádzajú týchto deväť základných zdrojov: *De Libero Arbitrio*, *Epistola XLVII*, *Contra Faustum Manichaeum*, *Epistola CXXXVIII*, *Epistola CLXXXIX*, *Sermo CCCII*, *Quaestiones in Heptateuchum*, *De Civitate Dei*, *Epistola CCXXIX*.

vo svojom postoji k otázke vojny.⁵ Zároveň kontextuálne čítanie je v tomto prípade prakticky nevyhnutné pre vyvarovanie sa prípadnej fragmentácii jeho názorov, keďže každá práca referuje na problém vojny len okrajovo a rieši pomerne rozsiahly a odlišný súbor problémov. V druhej systematickej časti sa pokúsim zrekonštruovať a explikovať konkrétne kritéria a princípy Augustínovej teórie spravodlivej vojny a ukázať tak komplexnosť jeho uvažovania o probléme vojny.

1. DE LIBERO ARBITRIO

Prvé Augustínove dielo, ktoré sa dotýka problému vojny, je dialóg *De Libero Arbitrio* (ďalej DLA). Ide o jednu z prvých prác napísaných po jeho prijatí krstu v roku 387 a zároveň o jednu z najvplyvnejších Augustínových prác vôbec. Rozsahom nevelká pasáž v prvej knihe DLA, ktorá sa týka problému zabitia, je dôležitá i pre správne porozumenie Augustínovmu prístupu k otázke vojny. Obsah práce DLA sa primárne koncentruje na problém zla, čo je všeobecne jeden z hlavných motívov Augustínových diel. Augustín za zdroj každého zla označuje vášeň (*libido*) alebo žiadostivosť (*cupiditas*). Augustín sa domnieva, že vášeň je v pozadí všetkých zlých ľudských skutkov a žiadostivosť ako formu vášne definuje ako lásku k veciam, ktoré môže každý stratiť proti svojej vôli.⁶

Táto základná premisa vychádza z Augustínovho nazerania na skutočnosť a podstatu ľudského jednania. Podľa Augustína každá vec hľadá sledovaním svojich prirodzených cieľov svoje miesto v hierarchickej štruktúre sveta, a keď ho dosiahne, dosiahne tak pokoj a uspokojenie. Na hnaciu silu ľudského jednania Augustín súhrne referuje výrazom láska. Termín láska však v Augustínovom slovníku označuje akúkoľvek silu, ktorá stojí v pozadí ľudskej činnosti. V zjednodušenej forme možno povedať, že lásku, ktorá približuje človeka k Bohu, teda hierarchicky vyššie postavenému súcnu, nazýva *caritas*, a lásku, ktorá ho od Boha vzdďahuje, *cupiditas*.⁷ Človek je zároveň, minimálne do istej miery, schopný slobodnej voľby medzi týmito dvomi túžbami, respektíve je slobodný vo výbere medzi nimi. Vybrať si nesprávny druh lásky, teda milovať veci, ktoré možno stratiť i proti svojej vôli, je podľa Augustína zdrojom zla. Takáto láska totiž vzdďahuje človeka od Boha ako cieľa jeho snaženia, ako od jedinej stálej, nemenej a neodňateľnej veci v ľudskom živote. Konanie, ktoré je motivované vášňou k nestálym veciam, je tak pre Augustína zlom.

V piatej kapitole DLA Augustín zvažuje otázku zabitia človeka v dvoch situáciách, a to a) v prípade agresie úkladného vraha (*insidiator sicarius*), b) v prípade zabitia útočiaceho nepriateľa (*hostis inruens*) v priebehu vojny. Keďže úmyselné pozbanie života inej ľudskej bytosti je na základe Božích prikázaní hriechom, Augustín

⁵ Inšpiráciou pre tento metodologický postup bola práca LENIHANA, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,“ hoci závery mojej práce sú zásade odlišné od prakticky pacifistického záveru, ku ktorému sa rovnakým postupom dopracoval Lenihan. Por. LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,“ s. 52–58.

⁶ *De Libero Arbitrio* 1, 4,9, CSEL 74.

⁷ R. A. MARKUS, „Marius Victorinus a Augustin,“ in *Filosofie pozdní antiky*, ed. A. H. Armstrong, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 429.

tak stojí pred problémom, či je možné považovať nejakú formu úmyselného zabitia za skutok, ktorý nie je zlom a hriechom.

V prípade sebaobrany Augustín píše, že zabitie je hriechom a zlom, pretože tento skutok je motivovaný vášňou k pozemskému životu a obrana vlastného pomutelného života nemôže zdôvodniť zabitie iného človeka, pretože ide o vec, ktorá človeku plne nepatrí. Pozemský život nie je skutočným vlastníctvom človeka, keďže život mu môže byť odňatý i proti jeho vôli. Augustín však následne dodáva, že sebaobranu možno považovať za menšie zlo, pretože je miernejším zlom zabíť násilníka ako nevinného.⁸ Augustín tu však otvára oveľa subtilnejší problém, ako sa na prvý pohľad zdá. Nespochybnuje totiž spravodlivosť ľudského zákona, ktorý dovoľuje zabíť v sebaobrane inú ľudskú bytosť. Toto menšie zlo totiž umožňuje len ľudský zákon, ktorý dáva voľnosť menším zločinom, aby sa nediali väčšie. Ľudský zákon však len dáva možnosť – dovoľuje konať týmto spôsobom, avšak nenúti a neprikazuje zabíť, ale ponecháva toto rozhodnutie v moci konajúceho. Ľudský zákon dovoľuje zabíť násilníka a ospravedľňuje vášeň, ktorú však v konečnom dôsledku bude trestať zákon večný, pred ktorým nie je možné nijakým spôsobom obhájiť tých, ktorí zabíjajú z vášne. Ľudský alebo svetský zákon nemôže zakazovať a kontrolovať všetko, čo je zakazované a kontrolované večným zákonom, a nie je preto správne odmietať tento zákon len preto, že nezakazuje všetko to, čo zakazuje zákon večný.⁹

V prípade zabitia nepriateľa vo vojne však Augustín postupuje odlišným spôsobom. Prostredníctvom svojho partnera v dialógu – Evodia – hovorí, že zabitie inej ľudskej bytosti v prípade vojaka (alebo i sudcu, či poverenej osoby) nie je zlom a hriechom, pretože vojak koná bez vášne (*sine ulla libidine*). Vojak, ktorý zabije nepriateľa, je pre Augustína služobník zákona, osobou, ktorá plní len svoju povinnosť voči príkazu zákona, a tento čin tak nie je konaný z vášne. To znamená, že zabitie v takomto prípade nie je zlom a hriechom a ľudský zákon, ktorý bol vytvorený pre ochranu ľudí, nemožno obviňovať z vášne. Na rozdiel od prvého prípadu však ľudský zákon takéto konanie povereným osobám nie len umožňuje, ale naopak prikazuje v záujme ochrany občanov.¹⁰

Augustínova pozícia v otázke sebaobrany je tak jasne pacifistická; tj. kresťan nemôže úmyselne zbaviť života inú ľudskú bytosť, aj keď to dočasný – ľudský zákon umožňuje. Dôvodom je, že ako kresťan je viazaný nadradeným večným zákonom, ktorý určuje hranice jeho konania a na základe ktorého je úmyselné zabitie za takýchto okolností hriechom. Konajúci je považovaný za vraha a jeho čin bude nakoniec potrestaný Božou prozreteľnosťou. Dočasný zákon, ktorý takýto skutok dovoľuje, však nie je neplatným zákonom, pretože i keď tento zákon nerobí všetko, čo nariaďuje zákon večný a Božia prozreteľnosť, nie je správne odmietať to, čo robí.¹¹

V prípade, kedy sa konajúci nachádza v pozícii verejnej osoby, ktorá je zákonom poverená konať, môže úmyselne zabíť nepriateľa alebo zločincu, a nie je považova-

⁸ *De Libero Arbitrio* 1, 5,11 a 12, CSEL 74.

⁹ Tamtiež, 1, 5,12 a 13, CSEL 74.

¹⁰ Tamtiež, 1, 5,11 a 12, CSEL 74.

¹¹ Tamtiež, 1, 5,13, CSEL 74. Herbert Deane v tejto súvislosti píše, že na základe jeho výskumu Augustín v žiadnej zo svojich prác netvrdí, že pozitívny zákon, ktorý nie je v súlade s večným alebo prirodzeným zákonom, nie je platný. Por. H. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York: Columbia University Press, 1963, s. 90.

ný za vraha. Keďže nekoná z vášne, prakticky stráca zodpovednosť za konanie a je povinný naplniť príkaz svetského zákona, ktorý mu nariaďuje chrániť občanov.¹²

2. EPISTOLA XLVII

K zdrojom Augustínových nie len filozofických názorov patrí i rozsiahla Augustínova korešpondencia. *List XLVII*, napísaný okolo roku 398 a adresovaný Augustínovmu priateľovi Publicolovi, obsahuje krátku pasáž s podobnou argumentáciou v otázke zabitia, s akou sa možno stretnúť v práci *DLA*.

Augustín v záverečnej časti tohto listu píše, že síce neschvaľuje zabitie inej ľudskej bytosti zo strachu o svoj vlastný život, avšak vojak alebo osoba vo verejnom úrade (*publica functione*) predstavujú výnimku. Takéto osoby môžu zabiť, pretože tak nekonajú pre seba, ale v záujme iných alebo obce a zároveň im to bolo nariadené legitímnou mocou (*legitima potestate*), ktorej podliehajú.¹³

3. CONTRA FAUSTUM MANICHAEURUM

Augustínov pohľad na vojnu v tejto práci vychádza z jeho interpretácie Starého zákona. Okolo roku 400 Augustín publikuje prácu *Contra Faustum Manichaeum* (ďalej *CFM*), ako odpoveď na námietky manichejca Fausta a jeho kritiku nedostatočnej morálnej povahy Starého zákona v porovnaní s Kristovým učením. Augustín sa vo svojej odpovedi snaží naopak poukázať na kontinuitu a kompatibilitu Starého a Nového zákona, ktorú manicheizmus spochybňoval, a v tejto súvislosti reaguje i na problém vojny. Manicheizmus mal vo všeobecnosti silný pacifistický aspekt a Faustus kritizoval Starý zákon a násilné konanie niektorých starozákonných postáv. Augustín na polemický obsah týchto námietok odpovedá obhajobou Mojžišových násilných skutkov a vojen vedených Izraelitmi.

V knihe 22, kapitola 70, Augustín oponuje Faustovým názorom ohľadom Mojžišových skutkov, presnejšie zabitia Egypťanov. Porovnáva toto zabitie s činom apoštola Petra v Novom zákone, ktorý odťal ucho vojakovi palácovej strážne. Augustín odsudzuje obidva násilné skutky, avšak nepovažuje každú formu násillia za odsúdeniahodnú. Domnieva sa, že v prvom prípade Mojžiš vlastne len poslúchol Boží príkaz, Peter však použil meč svojvoľne, čo v tomto prípade znamená bez adekvátnej autorizácie. To čo Augustín pokladá v obidvoch prípadoch za trestuhodné, je nenávisť, alebo charakterová slabosť, ktorú v *DLA* označuje ako *libido* a *cupiditas*.¹⁴

¹² Aj keď to Augustín v *De Libero Arbitrio* explicitne neuvádza, neskoršie priamo pripúšťa, že takýto skutok nie je trestaný ani večným zákonom, a v diele *De Civitate Dei* Augustín píše o výnimke zo zákona. Por. *De Civitate Dei* 1, 24, CCL 47.

¹³ Por. „De occidendis hominibus, ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis uel pro ciuitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si eius congruit personae“ (*Epistola XLVII* 5, CSEL 34/2).

¹⁴ LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,“ s. 44–45.

V ďalšej časti CFM sa už Augustínova argumentácia posúva od problému osobného násilia k problému vojny vo všeobecnosti a Augustín sa podobne ako v predchádzajúcom prípade domnieva, že za istých okolností môže ísť o zdôvodniteľné konanie. To znamená, že vojna je *prima facie* zlá v tom rozsahu, že pre jej uskutočnenie je potrebné adekvátne zdôvodnenie a autorizácia. Augustín píše:

Totíž niektoré skutky, zákon onen večný, ktorý prikazuje, aby sa dodržiaval prirodzený poriadok, a zakazuje, aby sa porušoval, tak sem uložil ľuďom, aby sa v ich používaní právom karhala opovázlivosť a v ich vykonávaní právom chválila poslušnosť. Tak veľmi záleží v prirodzenom poriadku na tom, čo niekto koná a pod kým to koná.¹⁵

Vojna je považovaná za čin, ktorý vyžaduje zdôvodnenie, a Augustín apeluje na Boží príkaz alebo Božiu autorizáciu pri realizácii vojen vedených Mojžišom a zdôrazňuje jeho poslušnosť pri plnení Božích zámerov. Z jeho pohľadu je takáto vojna varovaním a zaslúženou odplatou voči tým, ktorí si to zaslúžia.¹⁶ Augustín chápe vojny vedené Mojžišom, ktorý poslúchol Boží príkaz, predovšetkým ako trest za spáchané nepravosti.¹⁷ Práve poslušnosť voči Božiemu príkazu ako hlavný motív konania Mojžiša je ústredným bodom Augustínovej argumentácie v tejto časti jeho práce. Človek, ktorý vedie vojnu autorizovanú Bohom, je bezúhonný, pretože každý, kto Bohu slúži, vie, že Boh nikdy nevyžaduje nič, čo nie je správne.¹⁸ Augustín však zároveň pripúšťa, že vojna nemusí byť vždy vedená len z Božieho príkazu, ale i na príkaz legítimnej svetskej moci. Na základe prirodzeného poriadku má i legítimná vláda (*imperium legitimum*) alebo osoba panovníka (*princeps*) autoritu viesť vojnu (*belli auctoritas*). Na panovníkovi leží plná zodpovednosť za rozhodnutie, či je vojna spravodlivá, a vojaci majú povinnosť splniť príkaz autority a svojim konaním slúžiť mieru a blahu obce.¹⁹ V tejto časti Augustín hovorí i o ďalšej podmienke vedenia vojny, a to o príčine vojny (*causus belli*), avšak neuvádza žiadnu konkrétnu príčinu.

Ďalším bodom Augustínovho prístupu k vojne v CFM je jeho pozícia ohľadom toho, čo je skutočným zlom, respektíve čo je trestuhodné vo vojne. Augustín kladie otázku a následne i odpovedá:

Čo je vo vojne trestuhodné? Je to smrť niekoho, kto aj tak raz umrie, keď ostatní môžu žiť v mieri? Toto je len zbabelosť, nie zbožnosť. [Skutočným zlom vojny] to sú zločinná túžba, pomstychtivá krutosť, nemierne a nezmieriteľné nepriateľstvo, prehnaný odpor, silná túžba po moci a tomu podobné.²⁰

¹⁵ „Quaedam enim facta, lex illa aeterna quae ordinem naturalem conservari iubet, perturbari vetat, ita medio quodam loco posuit hominibus, ut in eis usurpandis merito reprehendatur audacia, in exsequendis autem obedientia iure laudetur. Tantum interest in ordine naturali, quid a quo agatur, et sub quo quisque agat“ (*Contra Faustum Manichaeum* 22, 73, CSEL 25, preklad autora).

¹⁶ Tamtiež, 22, 74, CSEL 25.

¹⁷ Tamtiež, 22, 74 a 78, CSEL 25.

¹⁸ Tamtiež, 22, 75, CSEL 25.

¹⁹ Tamtiež, 22, 75, CSEL 25.

²⁰ „Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace uicturi? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, inpacatus atque inplacabilis animus feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt“ (*Contra Faustum Manichaeum* 22, 74, CSEL 25, preklad autora).

Zlom alebo odsúdeniahodným skutkom (ktorý zasluhuje potrestanie) nie je pre Augustína vojna ako taká, ale okolnosti, ktoré sú s vojnou spojené. Sú to skôr vnútorné postoje zúčastnených a morálne zlyhania bojujúcich, ktoré sa dejú počas vojny. Tento prístup tak značne uprednostňuje nazerať na vojnu skôr v duchovných termínoch než prostredníctvom hrozby utrpenia či smrti. Augustín je zároveň pomerne nejasný v otázke, či by naplnenie uvedených prejavov správania v čase vojny bolo dostatočným dôvodom pre odmietnutie konkrétneho vojnového konfliktu ako celku.

Posledným bodom a zrejme najpodstatnejším argumentom v spore s manicheizmom je Augustínove rozlíšenie medzi vnútorným postojom človeka a vonkajším aktom, ktorým sa Augustín pokúsil zosúladiť svoju argumentáciu pre zdôvodnenie vojny s obsahom Nového zákona. Augustín tvrdí, že Kristovo učenie vo všetkých prípadoch nevolá po doslovnom výklade. Ježišov príkaz nastavenia druhého líca (Lukáš 6,29) Augustín interpretuje ako vnútornú dispozíciu človeka, a nie vonkajší telesný skutok.²¹ Podľa takéhoto rozlíšenia je normatívny motív konajúceho, a nie (hoci i násilný) čin, a takýto akt je zdôvodnený tým, že je motivovaný príkazom lásky a nasledovaním Božieho príkazu. Vykonanie trestu musí podľa Augustína vyúsťovať z lásky. Láska a násilný čin sa nevyklučujú, pokojná (mierová) cesta a primerané násilie sú porovnateľné, hoci nie rovnocenné, pretože mierové riešenie má prednosť.²² Láska a násilie sú neprotirečivé, pretože tak ako láska, aj neodporovanie zlu je vnútornou dispozíciou človeka, kým násilný čin je len vonkajší prejav, ktorý je zdôvodnený, ak je motivovaný láskou. Pre tento prípad Augustín na viacerých miestach použil príklad konania rodiča vo vzťahu k jeho dieťaťu, ktoré vykonalo niečo nedovolené. Potrestanie syna, teda istá forma násilia, neznižuje otcovskú lásku, keď je takýto trest žiaduci.²³ Konanie rodiča je tak zdôvodnené tým, že je motivované láskou, a spôsob, akým bude náprava vykonaná, je prakticky irelevantný. Mojžiš trestajúci hriešnikov nebol podľa Augustína vedený krutosťou, ale naopak láskou a snahou naplniť Božiu vôľu, pretože láska nevyklučuje primeranú prísnosť.²⁴

4. EPISTOLA CXXXVIII

V liste CXXXVIII adresovanom rímskemu tribúnovi Marcellinovi sa Augustín po viac ako dvanástich rokoch opäť vracia k výkladu evanjelia, ktoré použil v diele *CFM*. Kresťan Marcellinus žiada Augustína, už ako uznávanú autoritu, o duchovnú radu v otázke súladu povinností kresťana a jemu zverenej verejnej politickej funkcie a nadošlúje otázku adaptability kresťanského učenia a potrieb fungovania štátneho aparátu, odvolávajúc sa na Ježišove slová o neodporovaní zlu.²⁵

²¹ Tamtiež, 22, 76, CSEL 25.

²² Augustín je i v tomto ohľade pomerne nejasný a nešpecifikuje, kedy je trest žiaduci. Uvedený výrok pochádza z listu CCXXIX, ktorý Augustín napísal až v roku 429.

²³ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem* 7, 8, PL 35.

²⁴ *Contra Faustum Manichaeum* 22, 79, CSEL 25.

²⁵ LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,“ s. 46.

Augustínova odpoveď je i tento krát založená na interpretácii Kristových slov na hore ako príkazov referujúcich na vnútornú pripravenosť srdca (*praeparationem cordis*) než na vonkajší čin. Augustín zároveň v celom evanjeliu nenachádza žiadnu námietku a nesúhlas s vojenskou službou kresťanov a poukazuje na odpoveď Jána Krstiteľa vojakom: „Nikoho netrápte, nikomu nekrivdite a buďte spokojný so svojim žoldom“ (Lukáš 3,14). Augustín predpokladá, že keby Kristus nesúhlasil s účasťou kresťanov v armáde, explicitne by tak urobil. Takto môže následne považovať obsah Písma za dostačujúci pre povolenie zúčastniť sa na vojenskej službe, poukazujúc na skutočnosť, že vojakom nebola zakázaná ich činnosť, a teda je dovolená.²⁶ Zároveň pre Augustína boli vojaci, ktorí konajú na príkaz autority, predovšetkým „nástrojom“ pre udržanie poriadku a nie konatelia svojvoľného násillia.

5. EPISTOLA CLXXXIX

List CLXXXIX, napísaný okolo roku 418, je súčasťou širšej korešpondencie medzi Augustínom a generálom Bonifatiom, neskorším guvernérom Afriky. Obsahom tohto listu je Augustínova odpoveď na Bonifatiovu dilemu ohľadom morálnej akceptovateľnosti vojenského pôsobenia a kresťanskej doktríny.

Je charakteristické, že Augustín najprv skúsenému a aktívne bojujúcemu vojakovi Bonifácovi prízvukuje, že láska je zhrnutím všetkých desiatich príkázaní, a už tradične nenachádza nič protirečivé na vojenskej službe kresťanov. Toto stanovisko následne podporuje slovami Ježiša rímskemu centurionovi (Matúš 8,5–13). Augustín však ide tento krát vo svojom výklade až tak ďaleko, že robí paralelu medzi bojom s vojenskými nepriateľmi (barbarmi) a bojom s neviditeľnými nepriateľmi prostredníctvom modlitby.²⁷

Ďalším momentom, ktorý sa v tomto liste objavuje, je Augustínove zdôraznenie Bonifatiovej úlohy mierotvorcu. Augustín píše:

Mier má byť твоjim zámerom, len nevyhnutnosť vyžaduje vojnu, (...) mier sa nevyhľadáva za účelom vojny, ale vojna je vedená za účelom mieru...²⁸

Vojna tak podľa Augustína musí smerovať k mieru ako svojmu konečnému cieľu a tento moment, ktorý sa tu objavuje v relatívne obmedzenom rozsahu, Augustín plne rozpracúva v diele *De Civitate Dei*. Novým aspektom je použitie výrazu „nevyhnutnosť“ (*necessitas*) v súvislosti s vojnou. Nevyhnutné konanie v zmysle neexistencie inej možnosti výberu môže byť v danom kontexte značne diskutabilné, keďže i v prípade vojenského napadnutia je pre vojenského veliteľa či štátnika nebránenie územia a obyvateľov stále jednou z možností. Augustínov postoj je však i v tomto ohľade komplexnejší a podrobnejšie sa k nemu opäť vracia v *De Civitate Dei*.

²⁶ Epistola CXXXVIII 13 a 15, CSEL 44,

²⁷ Por. „Alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos; vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros“ (Epistola CLXXXIX 5, CSEL 57).

²⁸ „Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas, (...) non enim pax queritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax adquiratur...“ (Epistola CLXXXIX 6, CSEL 57, preklad autora).

6. SERMO CCCII

Krátka pasáž v kázni CCCII, ktorú Augustín pripravil na sviatok svätého mučeníka Vavrinca, len potvrdzuje jeho stanovisko a neobsahuje žiadny originálny argument vo vzťahu k zdôvodneniu vojny. Augustín znovu predostiera svoje videnie Písma ako neprotirečiaceho zdroja názorov na vojenstvo a vojnu, poukazujúc na to, že nie vojaci ani vojenská služba, ale zlá vôľa zabraňuje v konaní dobra. Augustín opakuje, že evanjelium nenariaďuje odmietnutie vojenskej služby, a za použitia slovnej hračky (*militia* a *malitia*) zdôrazňuje, že nie vojenstvo a vojaci, ale konkrétne prejavy správania bojujúcich a ich nerešpektovanie príkazov predstavujú skutočné zlo vojny.²⁹

7. QUAESTIONES IN HEPTATEUCHEM

Primárne biblická štúdia *Quaestiones in Heptateuchem* (ďalej *QiH*) napísaná okolo roku 419, vo svojej šiestej kapitole prednáva postup vodcu Izraelského národa Jozua pri násilnom obsadzovaní prisľúbenej zeme v Kannáne. Augustín v tomto kontexte rieši otázku použitia vojenských nástrah a klamnej taktiky v priebehu vojny zo strany Izraelitov a píše, že pokiaľ je vojna spravodlivá, je dovolené sa takejto vojny zúčastniť a použiť i uvedené praktiky. V tejto práci Augustín zároveň ponúka niekoľko možných vojnových scenárov, ktoré sa v neskoršom období stávajú paradigmou a vzorom pre stanovenie spravodlivej príčiny vojny a pravdepodobne ide o najdôležitejší vklad pre koncipovanie teórie spravodlivej vojny v stredoveku.³⁰

Spravodlivé vojny sú tie, ktoré trestajú [predchádzajúce] bezprávie, keď národ alebo štát [voči, ktorému sa vedie vojna] zanedbal odškodnenie za spôsobenú škodu, alebo navracajú, čo bolo nespravodlivo zadržané. Avšak aj ten druh vojny môže byť bezpochyby nazvaný spravodlivý, ktorý je vedený na Boží príkaz, v ktorom nie je nespravodlivosť a On vie, čo má konať. V tomto druhu vojny, ktorý vedú armády alebo ľudia, oni nie sú považovaní za pôvodcov, ale skôr za služobníka.³¹

Augustín na tomto mieste podobne ako v *CFM* píše o vojne v prvom rade ako o istom prostriedku nápravy a treste v prípade spáchania bezprávia (*ulcisci injurias*). Je taktiež zaujímavé, že prvá časť uvedenej pasáže výrazne pripomína Ciceronovu

²⁹ Por. „Sed tanta mihi feci miles iste. Vellem nosse, si militares, utrum similia non faceres. Nec nos volumus talia fieri a militibus ut pauperes affligantur, nolumus; volumus et ipsos audire Evangelium. Non enim benefacere prohibet a militia, sed a malitia“ (*Sermo CCCII* 15, PL 38).

³⁰ RUSSEL, *The Just War in the Middle Ages*, s. 19; LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine“, s. 49.

³¹ „Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis inprobe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas, et novit quid cuique fieri debeat. In quo bello dux exercitus vel ipse populus, non tam auctor quam minister iudicandus est“ (*Quaestiones in Heptateuchum* 6, 10, CSEL 28/2, preklad autora).

formuláciu pre stanovenie zdôvodneného vedenia vojny.³² Uvedený text však taktiež pripúšťa dve rôzne interpretácie. V užšom význame možno hovoriť o porušení práva a legitímnej vojne, ktorá má vymôcť náhradu škody a nastoliť *status quo ante bellum*. V širšom význame je možné hovoriť o spravodlivej vojne ako prostriedku potrestania nie len porušenia pozitívneho práva, ale i spôsobu trestania morálnych zlyhaní a porušenia večného zákona. Tento problém je tiež prítomný i v ďalších prácach, predovšetkým v diele *De Civitate Dei*, avšak Augustínove formulácie ani tu nepodávajú jednoznačnú a priamu odpoveď.

Druhá časť tejto pasáže hovorí o inom druhu vojny (*genus belli*), o koncepcii, ktorá je dominantná najmä v práci *CFM*, a teda vojne vedenej na Boží príkaz. Augustín o takejto vojne hovorí predovšetkým v kontexte Starého zákona, hoci je potrebné poznamenať, že zároveň minimalne v prvom období svojej tvorby Augustín obhajoval tvrdý postih a násilné potláčanie rôznych náboženských heréz, napríklad donatistov.³³

8. DE CIVITATE DEI

De Civitate Dei (410–426), zrejme Augustínove najčítanejšie a najslávnejšie dielo, v ktorom Augustín prezentuje svoju originálnu filozoficko-teologickú koncepciu dejín ako problému vzájomnej interakcie dvoch obcí smerujúcich k svojmu cieľu a vyvrcholeniu pri poslednom súde. Popri tejto hlavnej obsahovej línii však možno v *Civitas Dei* (ďalej *DCD*) identifikovať i niekoľko ďalších, úzko súvisiacich tém, predovšetkým z oblasti politickej filozofie, ktoré vo veľkej miere prispievajú k získaniu úplného obrazu o Augustínovom prístupe v otázke zdôvodnenia vedenia vojny.

Augustín sa hneď v 1. knihe *DCD* vracia k problému úmyselného zabitia a jeho argumentácia je opäť značne podobná ako v práci *DLA* či liste *XLVII*. Augustín na tomto mieste explicitne píše, že božská autorita (*divina auctoritas*), ktorá zakazuje zabíjať, robí dve výnimky (*exceptio*) z príkazu nezabiješ (*non occides*). Po prvé vtedy, keď spravodlivý Boh prostredníctvom priameho rozkazu, daným nejakej osobe, prikazuje niekoho zabíjať. A po druhé vtedy, keď tak učiní prostredníctvom všeobecného spravodlivého zákona (*lex iusta generaliter*). Tí, ktorí viedli vojny na Boží rozkaz, alebo tí, ktorí tak konali v súlade so zákonom, nekonali proti prikázaniu *non occides*, a nie je preto možné považovať ich za vrahov, konštatuje Augustín. Takéto osoby vlastne nezabíjajú (*non autem ipse occidit*), ale sú len nástrojom – mečom – toho, kto ich používa.³⁴

V rámci celého diela *DCD* sa termín „vojna“ nachádza v niekoľkých rôznych kontextoch a na žiadnom mieste nie je možné nájsť akékoľvek stopy po militarizme alebo glorifikácii týchto udalostí. Ako mnoho iných jeho súčasníkov, aj Augustín bol šokovaný dobytím a vyplienením Ríma v roku 410 a v *DCD* reaguje na obviňovania pohanských autorov, že pád mesta bol výsledkom upustenia od tradičných

³² CICERO, *De Officiis* 1, 11–12,36, LCL 30, London: Harvard University Press, 1951; CICERO, *De re publica* 3, 23 (35), LCL 213, London: Harvard University Press, 1994.

³³ POZRI DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, s. 172–190.

³⁴ *De Civitate Dei* 1, 24, CCL 47. Podobná formulácia taktiež *De Civitate Dei* 1, 26, CCL 47.

rímskych božstiev a cností. V prvých piatich knihách *DCD* Augustín prerozpráva viac ako osem storočí rímskych dejín od založenia Ríma Romulom až po vládu cisára Theodosia za účelom poukázať na mizériu ľudských osudov a kritiku mýtu o založení Ríma. História Ríma sa tak viac nejaví ako naplnenie božského poslania vytvoriť mierový poriadok sveta – *pax Romana*, ale skôr ako dejiny nesúladu, túžby po moci, sláve a krviprelievania. Avšak aj napriek kritickému postoju k úlohe „večného Ríma“ a funkcii vojen, ktoré sa v ľudských dejinách odohrali, Augustín neprijíma pacifistické stanoviská niektorých cirkevných autorít o úplnom odmietnutí použitia vojenskej sily. Keď v 4. knihe uvažuje o jednote rímskeho impéria, kritizuje vojny, ktoré boli vedené za účelom vytvoriť obrovskú ríšu, napriek tomu pripúšťa, že niektoré z týchto vojen boli spravodlivé.

Vždyť říši přivedla ke vzrůstu nespravedlnost těch, s nimiž byly vedeny spravedlivé války. Zůstala by malou, kdyby ji pokojní a spravedliví sousedé žádným bezprávním neprovokovali k válce proti sobě; (...) Proto se vedení války a rozšiřování království na podrobené národy jeví zlým jako štěstí, dobrým jako nutnost.³⁵

Vojny sú podľa Augustína nevyhnutné, pokiaľ budú ľudia poháňaní nenávisťou, lakomstvom a túžbou po vládnutí (*libido dominandi*), teda stálymi pohnútkami hriešnikov. Je akýmsi sebaklamom a nerozumnosťou očakávať, že v pozemských podmienkach ľudského bytia nadíde čas, kedy všetky vojny pominú a „ľudia prekurujú meče na pluhy.“³⁶ Tento záver vychádza z Augustínovej pesimistickej antropológie, keď charakterizuje človeka ako bytosť, ktorá žije v hlbokom nesúlade so svojou vlastnou prirodzenosťou. Pádom prvého človeka sú ľudské bytosti trvalo poznačené hriechom a zmietajú sa vo vnútornom zápase, ktorý Augustín na viacerých miestach expresívne opisuje.³⁷ Keď Adam vzal jablko od Evy, vedome neuposlúchol Boží príkaz a následne bol potrestaný nie len on, ale i celé jeho pokolenie. Trestom sa stáva dedičný hriech a človek ako jednota tela a duše, jeho „ja“ viac nedokáže ovládať niektoré žiadostivosti a vášne, a nevyhnutne sa tak odkláňa od svojej vlastnej prirodzenosti a vôle svojho stvoriteľa.³⁸ Človek, ktorý bol pôvodne predurčený žiť v podmienkach „prirodzeného stavu“, toto dedičstvo plodením prenáša ďalej a rôzne (neovládateľné) túžby a žiadostivosti jednotlivcov sú trvalým zdrojom vojen. Vojna ako priamy dôsledok hriechu je tak navždy a nevyhnutne spojená s ľudskou existenciou.

Augustín však zároveň veril, že vojny sú nie len nevyhnutné, dané hriešnym stavom prvotného pádu človeka, ale tiež že niektoré vojny môžu byť za istých okolností spravodlivé, a preto zdôvodniteľné. Keďže život ľudí je v podmienkach pozemského života poznačený hriechom, je sprevádzaný neustálou neistotou, ne-

³⁵ „Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret, quod utique parvum esset, si quies et iustitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria (...) Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas“ (*De Civitate Dei* 4, 15, CCL 47, Preklad prevzatý z AUGUSTINUS, *O Boží obci knih XXII*, prel. J. Nováková, Praha: Vyšehrad, 1950, s. 203).

³⁶ DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, s. 155.

³⁷ *De Civitate Dei* 14, 19, CCL 47. Opis tohto vnútorného zápasu je prakticky i nosnou líniou Augustínových *Confessiones*.

³⁸ Tamtiež, 13, 13; 14, 16; 14, 23, CCL 47.

bezpečnosťou a násilím. Ľudia sú preto z dôvodu zachovania aspoň minimálnej miery poriadku a pokoja závislí na politike. To je dôvod, prečo Kain zakladá obec, to je dôvod, prečo je Augustín ochotný akceptovať nadvládu človeka nad človekom a v konečnom dôsledku i vojnu ako nástroj vymáhania spravodlivosti. Augustínova analýza ľudskej situácie po páde ukazuje, že politika nie je prakticky nič iné, len spôsob, ako obmedziť ľudské vášne a prejavy správania. Primárnou funkciou politiky je zmierňovať následky ľudskej hriechnosti tým, že budú násilne potláčané a regulované niektoré ľudské činnosti.³⁹ Politika neprinúti ľudí milovať svojich blížnych, ale moc, vynútiteľnosť práva a presadenie spravodlivosti môže redukovať schopnosť človeka ublížiť iným. V tomto zmysle i vojna môže byť v niektorých prípadoch obhájiteľná.

Čo však znamená nespravodlivosť druhej strany, ktorá zdôvodňuje použitie vojenskej sily voči inému štátu a pri splnení ďalších podmienok robí vojnu spravodlivou? Augustínovo chápanie práva a spravodlivosti možno najjednoduchšie vyjadriť klasickým výrokom, ktorým definuje spravodlivosť ako cnosť, „na základe ktorej je správne dávať každému, čo mu patrí.“⁴⁰ Augustín zakladá svoju formuláciu toho, čo utvára obsah práva a spravodlivosti, na myšlienke prirodzeného poriadku vecí (*naturalis ordo*), tj. na chápaní sveta ako stvoreného a hierarchicky usporiadaného celku, v ktorom má každá vec svoje prirodzené miesto a určenie.⁴¹ Štruktúru tohto poriadku vyjadruje večný zákon, podľa ktorého je spravodlivé, aby všetky veci boli dokonale usporiadané a tento zákon je taktiež rozumovo poznateľný prostredníctvom jeho „vtlačeného“ obrazu vo svedomí človeka.⁴² Večný zákon, o ktorom Augustín hovorí ako o rozume a vôli Božej, však zároveň nie len prikazuje udržiavať prirodzený poriadok, ale zároveň i zakazuje jeho porušovanie.⁴³ Zachovanie Bohom stanoveného poriadku, a teda dodržanie večného zákona tak možno považovať za podstatu jeho koncepcie spravodlivosti. Naopak za prejav nespravodlivosti možno označiť nezachovanie prirodzeného poriadku vecí – večného zákona, ktorý je v každom jednotlivcovi podľa Augustína poznateľný.

Augustín je však presvedčený, že človek a jeho prirodzené schopnosti sú natoľko rozvrátené prvotným hriechom, že bez Božej milosti nedokáže dosiahnuť pravú podobu cností. Človek by mal žiť za účelom dosiahnutia spásy a Božia milosť je potrebná nie len pre dosiahnutie blaženosti, ale i cnostného života na zemi. Tento bod výrazne odlišuje Augustínovu kresťanskú etiku od klasického gréckeho konceptu, kde kardinálne cnosti rozvážnosti, odvahy, umiernenosti a spravodlivosti sú dosiahnuteľné len prostredníctvom prirodzenej sebadisciplíny a praktickej rozumnosti. Augustínova kritika tradičných cností je založená na predpoklade, že pre do-

³⁹ M. RIEDL, „Natur und Sünde – Augustinus über den Anfang der Politik,“ in *Die Menschen im Krieg, im Frieden mit der Natur*, ed. T. Schabert und M. Riedl, Würzburg: Königshausen & Neuman, 2006, s. 126.

⁴⁰ „... iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere“ (*De Civitate Dei* 19, 4, CCL 47; a inde).

⁴¹ Tamtiež, 19, 13, CCL 47. Idea prirodzeného poriadku je dominantná najmä v prvom období Augustínovej tvorby, napr. v diele *De Ordine* či *De Libero Arbitrio*. Zároveň je to prejav vplyvu, ktorý mal na Augustína novoplatonizmus, a rímska forma stoicizmu v podaní Cicerona.

⁴² *De Libero Arbitrio* 1, 6,15, CSEL 74.

⁴³ Por. „Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans“ (*Contra Faustum Manichaeum* 22, 27, CSEL 25). Pozri tiež *De Civitate Dei* 19,15, CCL 47.

siahnutie pravých cností je nevyhnutný vzájomný vzťah jednotlivca s Bohom. Prave cnosti musia mať spojenie s pravým, teda kresťanským náboženstvom, tj. musia byť podriadené Bohu, v opačnom prípade sa prakticky nedá hovoriť o cnostiach. V tomto zmysle tak nie je možné dosiahnuť pravú spravodlivosť (*vera iustitia* alebo *supernae iustitiae*), ak Bohu nie je dávané, čo je jeho.⁴⁴ To by znamenalo, že len praví veriaci môžu byť skutočne cnostní, a taktiež, že len oni sú schopní dosiahnuť spravodlivosť vo vojne.

Toto však nie je záver, ktorý vyplýva z Augustínovho pojatia spravodlivej vojny, ako ho prezentuje v *DCD*. Po prvé, podľa Augustína v skutočnosti nie je možné v rámci politického spoločenstva – štátu rozlíšiť medzi pravými veriacimi, teda občanmi *civitas Dei*, a občanmi pozemskej obce, *civitas terrena*. Štát ako empirická politická komunita je celok, ktorý je zložený z občanov obidvoch obcí, ktorí nie sú rozlíšiteľní na základe vonkajších prejavov.⁴⁵ Len Boh vie, kto je skutočným občanom *civitas Dei*, a teda skutočne cnostným človekom. Po druhé, aj keď sú podmienky ľudského spoločenstva charakterizované vnútornou rozpoltenosťou, je možné rozpoznať, čo je spravodlivé, od toho, čo nie je, a to z hľadiska pozemského jestvovania. U Augustína je minimálne implicitne prítomné odlíšenie medzi silným a slabým významom spravodlivosti, analogické k jeho dištinkcii medzi pravou a pozemskou spravodlivosťou, respektíve medzi cnosťami občanov *civitas Dei* a občanov *civitas terrena*. Ľudia sú stále schopní rozoznať stopy (*vestigium*) spravodlivosti v sociálnom živote a v rámci obmedzení konať spravodlivo.⁴⁶ Sú situácie, ktoré sú lepšie alebo horšie, činy, ktoré sú viac alebo menej správne, a okolnosti, ktoré sú komparatívne dobré alebo zlé.⁴⁷ Toto je zrejme kľúčový aspekt pre možnosť vedenia spravodlivej vojny z ľudského alebo pozemského hľadiska. Zároveň to znamená, že štát alebo panovník nemusí byť ani nominálne kresťanský, respektíve kresťanom, aby mohol viesť spravodlivú vojnu.⁴⁸

Celková koncepcia spravodlivej vojny (*bellum justum*) má v *DCD* dve podoby. V prvom prípade môžeme hovoriť o spravodlivej defenzívnej vojne, tj. obrane empirickej politickej komunity – štátu. Obranná vojna je spravodlivá, pretože jej cieľom je zabrániť nezdôvodnenej agresii protivníka. Augustín píše, že niektoré vojny vedené Rímom mali spravodlivé zdôvodnenie, a to v prípade, keď boli bezdôvodne napadnutý a museli brániť svoje životy a slobodu.⁴⁹ Augustín však nie je patriotom v tradičnom zmysle slova. Štát nie je miestom, kde ľudia môžu naplniť svoje životy

⁴⁴ *De Civitate Dei* 19, 25, CCL 47.

⁴⁵ Augustín píše, že obidve obce sa navzájom prestupujú *invicemque permixtae* a tvoria *corpus mixtum*, ktoré presahuje ľudské normy posudzovania.

⁴⁶ Myšlienku, že pozemská spravodlivosť, poriadok či mier sú len „kópie“ alebo „obrazy“ vyššej Božej pravdy alebo večnej spravodlivosti, možno taktiež považovať za vplyv Platóna a novoplatonizmu na Augustínove uvažovanie.

⁴⁷ Rovnakú pozíciu ohľadom problému dvojakého významu spravodlivosti v *DCD* zastávajú aj ďalší autori: H. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, s. 87–99; LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,“ s. 54–55; RUSSEL, *The Just War in the Middle Ages*, s. 19; F. W. LOETSCHER, „St. Augustine's Conception of State,“ *Church History* 4, č. 1 (1935): 27–29.

⁴⁸ HOLMES, *St. Augustine on the Justification of War*, s. 130–132.

⁴⁹ Por. „Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod irruentibus sibi importune inimicis resistere cogebat non aviditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis“ (*De Civitate Dei* 3, 10, CCL 47).

a dosiahnuť blaženosť. Štát nemá v Augustínovej filozofii dejín žiadne večné poslanie, naopak akákoľvek forma nadvlády je pre Augustína z dôvodu prirodzenej rovnosti ľudí v princípe nespravodlivá a nelegitímna. Primárnou úlohou štátu je poskytovať a podporovať niektoré pozemské dobré, medzi nimi predovšetkým mier ako najvyššie pozemské dobro.⁵⁰ Avšak napriek tomu, že Augustín považuje mier za najvyššie pozemské dobro, v súlade so svojim skeptickým pohľadom na úlohu politiky len veľmi neostro rozlišuje medzi pozemským mierom, ktorý bol dosiahnutý vojenským víťazstvom pri obrane, a mierom, ktorý nastáva pri podrobení sa nepriateľom.

Vždyť i ti, kteří chtějí válku, nechťejí nic jiného než vítězství; touží tudíž skrze válku dojíti slavného míru. Neboť co jest vítězství jiného než podrobení odbojných? A jakmile se dosáhne toho, bude pokoj. Vedou se tedy války kvůli míru i těmi, kteří se hledí velením a bojem vycvičit ve zdatné válečníky. (...) Vždyť ani ti, kteří chtějí zmařit mír, ve kterém žijí, nemají mír v nenávisti, ale touží ho změnit po svém. Nechtějí tedy, aby mír nebyl, ale aby byl takový, jaký chtějí.⁵¹

Augustín tu naznačuje prioritu mieru nad vojnou v zmysle cieľovej príčiny (*causa finalis*), bod, ktorý je možno v tejto súvislosti identifikovať už u Aristotela.⁵² V Augustínovom ponímaní má pojem mier zároveň výrazne širší význam, ako len istú „medzinárodnú stabilitu“ či dočasné prímerie medzi viacerými politickými komunitami. Mier nie je len stavom, ktorý je špecifický pre súžitie ľudí a ktorý vyjadruje neprítomnosť ozbrojeného konfliktu v rámci tohto koexistovania. Mier ako taký fakticky nemá nepriateľov, tak ako nie je nikto, kto by sa nechcel radovať, nie je nikto, kto by nechcel mier, píše Augustín.⁵³ Mier definovaný ako pokoj poriadku (*tranquillitas ordinis*) je prirodzeným cieľom rodiny, politického spoločenstva či tlupy zlodejov a každý hľadá mier, hoci i nespravodlivý. Skutočne spravodlivý mier nemôže ľudstvo nikdy dosiahnuť, pretože sa vedome odvracia od Boha. Stále si však zachováva istý pokoj poriadku (*ordinis nonnulla tranquillitas*), a preto i určitú formu mieru (*nonnulla pax*).⁵⁴

Základnou povinnosťou osôb, ktorým bola zverená starostlivosť o spoločné dobro, respektíve dočasné pozemské dobré, je neopustiť ľudskú spoločnosť. Nikto nemá žiť v ústraní tak, aby nemyslel na prospech blížneho, a nikto sa nemá venovať verejnosti tak, aby netúžil vhrúžiť sa v Bohu. Nevyhnutnosť lásky k blížnym (*necessitas caritatis*) prikazuje zobrať na svoje plecia verejnú funkciu a konať spravodlivú robotu.⁵⁵ Šťastnými panovníkmi sú podľa Augustína tí, ktorí vládnu spravodlivo

⁵⁰ *De Civitate Dei* 19, 11, CCL 47.

⁵¹ „Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando (...) Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt“ (*De Civitate Dei* 19, 12, CCL 47. Preklad prevzatý z AUGUSTINUS, *O Boží obci knih XXII*, s. 401–402). Pozri tiež *De Civitate Dei* 15, 4, CCL 47.

⁵² ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* 10, 7, 1177b9–12.

⁵³ *De Civitate Dei* 19, 12, CCL 47.

⁵⁴ Tamtiež, 19, 13, CCL 47.

⁵⁵ *De Civitate Dei* 19, 19, CCL 47.

a svoju trestajúcu právomoc používajú pre nevyhnutnú správu (*rego*) a ochranu (*tueor*) štátu.⁵⁶ Určujúcim motívom konania verejných osôb v prípade bezdôvodného napadnutia je tak predovšetkým povinnosť pomáhať blížnym (ako prejav lásky), potreba udržať istý spoločenský poriadok a rešpektovať zákon. „Bolo by horšie, keby páchatelia bezprávia vládli tým spravodlivejším.“⁵⁷

Druhým prototypom spravodlivej vojny, ktorý možno v *DCD* identifikovať, je ofenzívna trestajúca vojna. Ide o vojnu, ktorej nepredchádzal priamy vojenský útok nepriateľa a principiálne ide o spôsob vymoženia práva a nastolenia poriadku.⁵⁸ Augustínova analýza vojny je v tomto ohľade v úzkom spojení s jeho chápaním spravodlivosti a trestu vo všeobecnosti a zároveň i s úlohou a kompetenciami panovníka. Porušenie prirodzeného poriadku, a teda i večného zákona v Augustínovom nazeraní predpokladá trest, pretože večný zákon ako konečná a nemenná norma spravodlivosti a morálky zakazuje porušovanie tohto poriadku. Keďže viaceré prirodzené schopnosti človeka boli radikálne ovplyvnené hriechom, večný zákon vpísaný do svedomia človeka nie je vždy postačujúcou normou správania. Vzájomné vzťahy v rámci ľudskej spoločnosti musia byť preto upravené a riadené ľudským písaným zákonom.⁵⁹ Aby bolo možné ľudské zákony považovať za spravodlivé a legitímne, musia byť odvodené z princípov večného zákona. A hoci je večný zákon nemenný, špecifické zvyky a normy pozitívneho, ľudského práva sa môžu odlišovať a meniť podľa miesta, času a potreby.⁶⁰ Zároveň odlišnosti, ktoré sú zapríčinené ľudskou omylnosťou či neznalosťou príkazov večného zákona, neovplyvňujú spravodlivosť ako takú, alebo večný zákon. Prijaté ľudské zákony sú tak záväzne platné, pokiaľ priamo neprotirečia večnému zákonu, a ponechávajú si i záväzok vymáhateľnosti a trestu pri ich porušení. Rozdielne normy a zvyky ľudského práva tak môžu zodpovedať tomu, čo je zákon a čo je spravodlivé v súlade s ich dočasným poslaním. A keďže príkaz potrestania bezprávia neobsahuje požiadavku, aby spravodlivá vojna bola výlučne defenzívna, je pre Augustína zdôvodniteľné pri porušení práva (*iniuria*) začať vojenský útok ako prvý.

V siedmej kapitole 19. knihy Augustín emotívne opisuje ako smutný a žalostný fakt, že vojna je a bude súčasťou ľudskej existencie a ktokoľvek, kto by o vojne neuvažoval ako o zle a bez duševnej bolesti vo svojom vnútri, stratil všetok ľudský cit. Augustín však súčasne hovorí:

⁵⁶ Tamtiež, 5, 24, CCL 47.

⁵⁷ „...sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur“ (*De Civitate Dei* 4, 15, CCL 47, preklad autora).

⁵⁸ V tejto súvislosti však Augustínove formulácie opäť pripúšťajú dvojaký výklad, keďže Augustín v 15. kapitole 19. knihy *DCD* píše, že strana, proti ktorej je vedená spravodlivá vojna, bojuje za hriech. Spravodlivá vojna tak môže byť chápaná ako neobmedzená v zmysle použitých prostriedkov, keďže jej cieľom je potrestať čin, ktorý spĺňa Augustínovu definíciu hriechu, a znovu nastoľuje morálny poriadok. Z kontextu však nie je jasné, či Augustín hovorí o aktuálnom čine, alebo má na mysli prvotný hriech. Zároveň pesimistická vízia spoločenského poriadku, ktorá v *DCD* vychádza z jeho chápania ľudskej prirodzenosti, by bola zrejme len ťažko zlučiteľná s predstavou panovníka, ktorý trestá hriechy a udržiava dokonalý morálny poriadok.

⁵⁹ *De Libero Arbitrio* 1, 6,14, CSEL 74.

⁶⁰ *Epistola CXXXVIII* 1, 4, CSEL 44.

Namítají však, že mudrc povede války spravodlivé. Jako by neměl – je-li pamětliv svého lidství – mnohem spíše cítit bolest nad tím, že je k spravodlivým válkám nucen! Neboť kdyby nebyly spravodlivé, nemusel by je vésti, takže by mudrc žádných válek neměl. Je to totiž nespravodlnost protivné strany, která nutí mudrce k vedení spravodlivé války.⁶¹

V rámci Augustínovho pojatia ma koncepcia trestajúcej spravodlivosti pomerne výrazne postavenie. Domnieva sa, že pri porušení ľudského alebo večného zákona je potrebné znovu nastoliť spravodlivosť, a to i násilnými prostriedkami. Augustín je ochotný prirovnáť panovníka k rímskemu *pater familias*, ktorého povinnosťou je zabezpečiť isté hodnotové a mravné vedomie členov spoločenstva a zaistiť spoločenský pokoj a poriadok. Táto úloha ho taktiež oprávňuje trestať zlo a nespravodlivosť. Cieľom trestu je snaha polepšiť vinníka prostredníctvom skúsenosti trestu a trest má zároveň preventívnu i odstrašujúcu funkciu.⁶² Tento princíp prevádza Augustín na medzištátnu úroveň a právomoc trestať priznáva každému panovníkovi. A keďže sa domnieva, že istý druh bezprávia je za istých okolností lepšie, respektíve nutné napraviť vojnou, štát, ktorý spácha bezprávie, musí byť v záujme zachovania poriadku potrestaný. Je však pomerne frustrujúce, že Augustín v *DCD* neuvádza žiadnu konkrétnu príčinu pre začatie trestajúcej vojny, hoci koncepcia trestajúcej vojny je v *DCD* zastúpená v oveľa väčšej miere než vojny obrannej.

9. EPISTOLA CCXXIX

Poslednou zo série prác, ktoré sú relevantné pre celkový obraz o Augustínovom prístupe k vojne, je list, ktorý Augustín napísal rok pred svojou smrťou rímskemu zmocnencovi Dariovi, ktorý prichádza do severnej Afriky vyjednávať z Bonifatium stojacim na čele povstalcov.

Augustín aj tento krát nenamieta voči vojenskému poslianiu Daria a píše o slávnych a čestných bojovníkoch (*bellatores*), avšak následne zdôrazňuje, že je oveľa cennejšie zabrániť vojne slovom a takýmto spôsobom dosiahnuť mier, než viesť vojnu a prostredníctvom nej dospieť k mieru.⁶³

10. AUGUSTÍNOVA TEÓRIA SPRAVODLIVEJ VOJNY

V nasledujúcej časti sa pokúsím systematicky zhrnúť najpodstatnejšie momenty, ktoré tvoria základ Augustínovej argumentácie a uvažovania o zdôvodnenej – spravodlivej vojne a formulovať tak Augustínovu teóriu spravodlivej vojny. Možno je však istým zveličovaním nazývať Augustínove uvažovanie o spravodlivosti vojny

⁶¹ „Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi exstittisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti“ (*De Civitate Dei* 4, 15, CCL 47, preklad prevzatý z AUGUSTINUS, *O Boží obci knih XXII*, s. 396).

⁶² *De Civitate Dei* 19, 16, CCL 47.

⁶³ *Epistola CCXXIX* 2, CSEL 57.

„teóriou“ alebo „doktrínou“. Ako bolo možné vidieť, relevantné Augustínove komentáre na danú tému predstavujú len izolované texty a nikde nemožno nájsť plne rozvinutú a systematickú rozpravu o kritériách pre vedenie spravodlivej vojny. Predsa však existuje viacero argumentov a zdrojov v korpuse Augustínovho diela, ktoré oprávňujú použiť daný termín. V istom zmysle môže byť dokonca anachronizmom pokúšať sa formulovať takúto teóriu, pretože keď sa pozorne pozrieme na známu pasáž v *Summa Theologiae* II-II. q. 40 a. 1, kde Tomáš Akvinský stanovuje kritéria pre vedenie spravodlivej vojny, pri každom z nich cituje a odvoláva sa práve na práce Augustína. V takomto duchu následne Augustína čítajú i ďalší vplyvní autori v rámci tradície spravodlivej vojny a pomerne veľká časť súčasných interpretácií Augustína.

Ja sa domnievam, že takýto postup jednoznačne nachádza opodstatnenie v rámci Augustínovej tvorby, avšak plne nevystihuje rozsah Augustínovho uvažovania. Pre správne porozumenie Augustínovej koncepcii spravodlivej vojny je potrebné poznať i niektoré ďalšie aspekty jeho prístupu, ktorý zrejme nemožno zredukovať na sadu deontologických podmienok. Priamo alebo nepriamo Augustínove texty naznačujú tri kritéria pre vedenie spravodlivej vojny, a to: autoritu pre vedenie vojny, príčinu pre vedenie vojny a správny úmysel konajúcich. Popri týchto troch, dnes už klasických kritériách spravodlivej vojny tak uvádzam i ďalšie štyri princípy, ktoré síce nepredstavujú nevyhnutnú podmienku vedenia spravodlivej vojny, ale reprezentujú ďalší aspekt Augustínovho uvažovania a ozrejmuju i uvedené tri kritéria a celkovú koncepciu spravodlivej vojny.

10.1 Autorita pre vedenie vojny

Prvou priamou podmienkou spravodlivej vojny je jej autorizácia legitímnou politickou mocou. Avšak spravodlivá vojna môže byť vedená nie len z rozhodnutia svetskej autority, ale i na Boží príkaz. V prípade vojny na Boží príkaz však Augustín doslovne hovorí o odlišnom druhu vojny a je potrebné poznamenať, že na takéto vojny referuje len ako na precedens pre zdôvodnenie vojny. Len osoba panovníka ako legitímna politická autorita má právo a povinnosť rozhodnúť o tom, či bude vedená spravodlivá vojna, a je zodpovedná za rozhodnutie, či iný štát vážne porušil zákon a princípy spravodlivosti. Plná zodpovednosť panovníka za rozhodnutie o vojne zároveň oslobodzuje vojakov od osobnej zodpovednosti za smrť bojujúcich (s podmienkou, že konali z motívu nasledovania príkazu autority). Vojna vyhlásená legitímnou mocou zároveň vyžaduje povinnosť splniť príkazy autority a Augustínova teória zrejme neobsahuje možnosť námietky svedomia. Augustín veril, že i vojny vedené nespravodlivým panovníkom sú súčasťou Božieho plánu.

10.2 Príčina vojny

Druhou explicitnou podmienkou vedenia spravodlivej vojny je postačujúca alebo spravodlivá príčina vojny (hoci Augustín takýto termín nikdy nepoužil). Analy-

zované Augustínove práce na základe povahy príčiny vojny pripúšťajú tri celkové koncepcie vojny, a to vojnu defenzívnu, vojnu ofenzívnu alebo trestajúcu a vojnu vedenú na Boží príkaz (pozri vyššie).⁶⁴ Obranná vojna je vedená v prípade nevyprovokovaného útoku druhej strany v záujme zachovania poriadku a pokoja v rámci štátu a potrestania nespravodlivého útoku agresora. Ofenzívna trestajúca vojna je spôsob zachovania a znovu nastolenia poriadku násilnými prostriedkami a snaha o nápravu a zaslúženú odplatu pri závažnom porušení noriem práva a spravodlivosti. Augustín hovorí len o dvoch konkrétnych situáciách vedenia spravodlivej ofenzívnej vojny: 1. keď štát odmietol reparácie za bezprávie spáchané jeho občanmi, 2. keď štát nevrátil nespravodlivo odňaté vlastníctvo.

10.3 Správny úmysel

Začatie a vedenie spravodlivej vojny v Augustínovej koncepcii vyžaduje, aby prešlo testom morálnosti. Takýto test možno súhrne nazvať kritériom správneho úmyslu, avšak samotné kritérium predstavuje značne komplexný pojem, ktorý v Augustínovom pojatí zahŕňa minimálne dva významy. Obidva čiastkové významy sú však u Augustína pomerne ťažko odlíšiteľné a hranica medzi nimi je často nejasná.

A. Prvý význam možno interpretovať ako správny postoj alebo motiváciu konania, a to nie len vzhľadom na začiatok vojny, ale aj v priebehu jej vedenia. V tomto ohľade je užitočné odlíšiť dve roviny zúčastnenia sa vojny. V prvom rade je tu požiadavka adresovaná priamym účastníkom – vojakom, ktorí však v rozhodovacom procese predstavujú pasívny faktor a musia sa predovšetkým vyvarovať negatívnym motívom konania (pozri bod: Zlo vojny) a poslúchnuť príkaz autority prakticky bez možnosti námietky voči tomuto rozhodnutiu. Tu je taktiež potrebné akceptovať vojnu ako komplexný čin a Augustín nerieši individuálne prípady zabitia bez autorizácie, ku ktorým vo vojne nevyhnutne dochádza. Na druhej strane je tu aktívny faktor v zmysle legitímnej vlády s autoritou rozhodovať o vojne, ktorá popri požiadavke absentovania negatívnych motívov konania (*libido dominandi*) musí spĺňať i pozitívny moment motivácie viesť vojnu. V tomto ohľade je potrebné prihliadať na podstatnú črtu Augustínovho pohľadu na politické riadenie štátu a ideu jeho hierarchického usporiadania. Panovník ako „hlava“ spoločenstva má priamu zodpovednosť za bezpečnosť štátu a zabezpečenie poriadku. Život kresťana a zvlášť osôb vo verejnej funkcii je však životom neustáleho, ale zlučiteľného sporu medzi rozjímaním o Božej pravde a aktívnou službou ľudstvu. Nikto by totiž nemal žiť v ústraní bez toho, aby nemyslel na prospech blížneho, a nikto by sa nemal venovať verejnému životu tak, aby sa netúžil vhrúžiť v Bohu. Je to láska k pravde, čo vyhladáva samotu, avšak láska, ktorú Augustín nazýva „láskou z nutnosti“ (*necessitas caritatis*) ukladá panovníkovi povinnosť konať a starať sa o to, čo mu bolo zverené. Panovník by tak mal byť pri svojom rozhodnutí o vojne vedený práve príkazom

⁶⁴ Je potrebné poznamenať, že táto práca sa nezaobera problémom použitia vojenskej sily v záujme udržania náboženskej ortodoxie, ktoré možno taktiež za istých okolností označiť termínom „vojna“.

lásky. Príkaz lásky však možno chápať i v oveľa širšom význame, a to ako lásku, ktorá je prejavená nepriateľom. Augustín na niekoľkých miestach prepája vojnové činy s láskou k nepriateľom v tom zmysle, že ako hriešnikom konajúcim zlo je im zabránením v takomto konaní prejavená láska, a to aj za cenu ich zabitia.

B. V druhom význame tohto kritéria ide o správny cieľ vojny v zmysle dosiahnutia konečného stavu, ktorým je obhájenie spravodlivosti a nastolenie mieru. Mier je pre Augustína želaným stavom, ku ktorému by spravodlivá vojna mala viesť. Táto podmienka je však taktiež súčasťou komplexnejšieho systému a tvorí jeden z kľúčových bodov jeho uvažovania o podmienkach zdôvodnenia vojny. Idea mieru ako správneho úmyslu pri vedení vojny je v prvom rade stavaná do protikladu k chápaniu vojny ako ušľachtilej činnosti, ktorá je cnostným spôsobom života istej triedy ľudí a hodnotná sama o sebe, čo Augustín radikálne odmieta. V druhom rade je úmysel nastoliť mier chápaný ako rozvinutie príkazu o povinnostiach kresťana, kedy Augustín stavia vojenských hodnostárov a vojakov do pozície mierotvorcov. Práve v záujme mieru a dobra obce vojaci plnia svoju povinnosť a bojujú. Hoci pánovník či vojenský veliteľ, ktorý zavedie mier i bez vypuknutia vojny, si zasluhuje väčšie uznanie a slávu než spravodlivý bojovník. A po tretie je táto myšlienka predovšetkým úzko prepojená s koncepciou mieru ako poriadku. Mier Augustín chápe ako vyjadrenie aktuálneho stavu poriadku, respektíve ako pokoj poriadku a náležité usporiadanie stavu vecí. Poriadok je fundamentálnym prvkom v Augustínovom videní sveta a nevyhnutným predpokladom, bez ktorého by svet upadol do chaosu a anarchie. Udržanie poriadku tak zdôvodňuje použitie sily pri jeho zachovávaní. Pri chápaní mieru ako poriadku je však zrejmé, že porušenie mieru neznamena len aktuálny vojenský akt, ale i porušenie poriadku v zmysle porušenia zákona a noriem spravodlivosti.⁶⁵

Podľa Augustína sa však každá strana vojnového konfliktu snaží dosiahnuť víťazstvo, čo znamená i istý druh pokoja, a teda i mier ako najvyššie pozemské dobro. Mier je v podstate prirodzenou inklináciou ľudí, stav, ktorý je vlastný každému, avšak z dôvodu hriešnej povahy človeka je dlhodobo neudržateľný. Aktuálny pozemský mier je pre Augustína stále len krátkodobým prímerím medzi nevyhnutne opakujúcimi sa vojnami a kvalitatívne nedokonalým obrazom pravého mieru občianov nebeskej obce. V rámci ľudského spolužitia na zemi nie je z viacerých dôvodov možné dosiahnuť skutočnú podobu mieru a skutočne spravodlivý poriadok. Každopádne, každá vojna prirodzene smeruje k nejakému mieru a spravodlivý mier v zmysle dosiahnutia komparatívne najlepšieho možného stavu je i konečným cieľom spravodlivej vojny.

⁶⁵ V tomto ohľade sa však vynára otázka kompatibility a súmerateľnosti partikulárnych právnych poriadkov jednotlivých kultúr, civilizácií a náboženských tradícií. Porušenie práva, a teda zavedeného poriadku, predstavuje spravodlivú príčinu vojny a Augustín zároveň akceptuje odlišnosti jednotlivých právnych systémov i vzhľadom na nemennú normu večného zákona, z ktorého by mali byť odvodené.

10.4 Povaha a nevyhnutnosť vojny

Vojna je pre Augustína v prvom rade nesmierne tragickou a násilnou udalosťou, avšak zároveň i stálou a neodvratnou súčasťou sociálneho a politického života ľudí v podmienkach jestvovania po prvotnom páde človeka. V pozadí Augustínovho uvažovania o spoločenských a politických otázkach je myšlienka prvotného hriechu a jeho vplyvu na ľudské správanie. Ľudia ako prirodzene spoločenské bytosti sú natoľko poznačení hriechom, že ich súžitie na zemi vyžaduje politické a právne inštitúcie pre zabezpečenie poriadku. Vojna je tak priamym následkom hriechu, je jedným z nástrojov vyrovnania sa z dôsledkami konania ľudí, ktorí žijú v rozpore s vlastnou prirodzenosťou. Vojna je jedným zo spôsobov pre nastolenie pozemského mieru a minimálnej miery poriadku v rámci politickej komunity. Ľudstvo tak bude podľa Augustína neustále konfrontované s vojnou, ktorú možno v tomto význame považovať za menšie zlo v situácii obmedzených možností výberu medzi viacerými zlými možnosťami. Každá vojna je však taktiež v konečnom dôsledku súčasťou Božieho plánu a pri doslovnej interpretácii Starého zákona Augustín nenachádza na vojne a vojenskej službe nič inherentne morálne sporné. Starozákonné vojny vedené na Boží príkaz považuje za dostatočný precedens pre možnosť vedenia spravodlivej, tj. morálne zdôvodnenej vojny v záujme pozemskej spravodlivosti. Priestor pre vedenie takejto vojny je však ohraničený splnením daných kritérií.

10.5 Zlo vojny

Augustín za hlavný problém a zlo vojny neoznačuje násilný akt zabitia, ale nežiaducu motiváciu konania účastníkov vojny. To, čo Augustína skutočne trápi a zaujíma, je predovšetkým dopad vojnových udalostí na dušu jednotlivca, a nie strata pozemského života. Ak jednotlivci zapojení do vojny dokážu konať bez nenávisťi a hnevu voči nepriateľom či z túžby po sláve a moci a ich skutky budú vedené výlučne snahou splniť svoju povinnosť, sú z pohľadu kresťanskej etiky nevinný. Zabitie nepriateľa vo vojnovom konflikte tak za predpokladu dodržania predchádzajúcej podmienky nepredstavuje podľa Augustína akt zla. Zlo totiž spočíva v hriešnej túžbe po veciach, ktoré možno stratiť proti svojej vôli, a Augustín sa domnieva, že vojaci konajúci s príkazu zákona a autority môžu konať bez hriešnej túžby. Augustín tak na účastníkov vojny kladie nanajvýš náročný predpoklad „odosobnenia“ sa od násilnej povahy vojny a nezneužitia vojny pre vlastné túžby a ciele. Stále je však pomerne sporné v tejto súvislosti hovoriť o absolútne nevyhnutnej podmienke spravodlivej vojny ako takej. V prípade vojakov ako vykonávateľov vôle a zámeru autority je totiž konanie v rozpore s týmto príkazom predovšetkým osobným hriechom konajúceho a nemá vplyv na celkový obraz vojny ako komplexného činu.

10.6 Spiritualita Augustínovej etiky

Skutočnosť, že Augustín za primárne zlo vojny považuje predovšetkým motív konania vojakov, je dôsledkom jeho prístupu k etike a vysporiadania sa z viacerými požiadavkami nastolenými v obsahu Nového zákona. Augustín interpretuje príkazy evanjelia o neodporovaní zlu a milovaní svojich nepriateľov v zmysle normatívnosti vnútorného postoja alebo motivácie konajúcich, a nie vonkajších prejavov ich konania. Hriech je v Augustínovom pohľade akt vôle a okolnosti len umožňujú jeho faktické vonkajšie prevedenie. Ak sa konajúci rozhodne konať nemorálne, prakticky už nezáleží na tom, či sa čin fyzicky uskutoční. Naopak, ak je konajúci motivovaný príkazom lásky a pomoci blížnemu, či ako v prípade vojakov príkazom autority, nič z toho, čo bude navonok vykonané, nepredstavuje hriech. Príkaz autority je v tomto ohľade pre vojakov absolútne záväzný a vojaci sú nevinní i v prípade vojny nespravodlivého panovníka. Morálnosť vojny je tak pre Augustína najmä otázkou na úrovni rozhodovania politickej autority – panovníka – než v rovine osobnej etiky bežných občanov a vojakov.

Otázka znútorňovania, či zduchovnenia kresťanskej etiky zo strany Augustína predstavuje jeden z najdiskutovanejších momentov jeho prístupu.⁶⁶ Môžeme tak hovoriť buď o opustení od náročného obsahu evanjelia v záujme pragmatického prispôsobenia sa okolnostiam, alebo o plnom pochopení slov Ježiša so sprievodným javom oddelenia privátnej a verejnej sféry v morálke. V Augustínovej interpretácii sa taktiež vytráca spojenie medzi cnostným postojom a vonkajším konaním človeka. Konanie kresťana či cnostného človeka a konanie nekresťana či necnostného človeka v určitých špecifických situáciách navonok nevykazuje žiadne odlišnosti. V súvislosti s otázkou zdôvodneného použitia vojenskej sily to znamená, že určujúcim momentom konania obidvoch bojujúcich strán je skutočná vnútorná motivácia osôb, ktoré sú zodpovedné za vedenie vojny.

10.7 Pojem spravodlivosti

Pri posudzovaní Augustínovej koncepcie spravodlivej vojny je potrebné zohľadniť fakt, že Augustín používa termín „spravodlivosť“ a „spravodlivý“ odlišným spôsobom ako neskoršie stredoveké a moderné formulácie teórie spravodlivej vojny a „spravodlivá vojna“ má v jeho pojatí výrazne ohraničený význam. Augustínove videnie sveta je v tomto smere formované ako neo-platonizmom, tak aj myšlienkou dvoch obcí, ktoré sú vytvorené na základe dvoch druhov lásky, a Augustín tak hovorí o dvojakom význame spravodlivosti.⁶⁷

⁶⁶ K tomuto epistemologickému stanovisku, ktoré uprednostňuje duchovné dobré a vykazuje agnosticizmus ohľadom pozemských dobier, a napriek tomu nevedie k pacifizmu, pozri vynikajúcu štúdiu: LANGAN, „The Elements of St. Augustine's Just War Theory,“ s. 34–36. Dva z ôsmich „elementov“ Langanovej práce boli inšpiráciou pre tu uvedený princíp „spirituality Augustínovej etiky“.

⁶⁷ Pozri tiež LENIHAN, „The Just War Theory in Work of Saint Augustine,“ s. 54–55; J. W. SMITH, „Augustine and the Limits of Preemptive and Preventive War,“ *Journal of Religious Ethics* 35, č. 1 (2007): 151–152;

Augustín odkazuje na odlišnosť medzi spravodlivosťou ľudského práva a skutočnou spravodlivosťou večného zákona, pretože právne systémy, ktoré riadia spolužitie ľudí, berú ohľad na špecifické zvyky a normy správania a nemusia sa plne zhodovať s večným zákonom ako základným a nemenným princípom spravodlivosti. Podľa Augustína tak konanie v rámci reality pozemského života môže byť spravodlivé, tj. v súlade s ľudským zákonom a vzájomným férovým jednaním, a predsa nemusí byť v zhode s večným zákonom ako absolútnou normou spravodlivosti. Ak však predpokladáme, že spravodlivú príčinu vojny konštituuje i porušenie ľudských zákonov, spravodlivá príčina vojny tak nemusí vždy spĺňať kritéria večného zákona, a teda i pravej spravodlivosti. Augustín taktiež upozorňuje na skutočnosť, že štát ako politická entita je vnútorne rozštiepený a zhromažďuje občanov obidvoch eschatologických obcí. Z tohto dôvodu nemožno žiadny štát považovať za spoločnosť, ktorá je spojená na základe spoločnej idey spravodlivosti. Podstatným faktorom v otázke spravodlivého konania je totiž kvalita cnosti, na základe ktorej ľudia konajú, a práve cnosti sú dosiahnuteľné len prostredníctvom Božej milosti a lásky k Bohu. Ani jedna strana v konflikte si preto nemôže nárokovať, že je bezvýhradne vedená pravým zmyslom spravodlivosti a schopná konať bezvýhradne spravodlivo. Ideálny stav realizácie pravej spravodlivosti nie je v rámci Augustínovho chápania štátu ako spoločenstva občanov dvoch rozdielnych obcí možné dosiahnuť. Rozhodujúcu úlohu pri posúdení vojny tak nezohráva otázka spravodlivej príčiny, ale skôr otázka správneho úmyslu a motivácie.

Spravodlivosť vojny je tak pre Augustína pomerne subjektívna otázka, ktorá záleží predovšetkým na motivácii konajúcich. Vojna tak nemôže priniesť a nastoliť „pravú spravodlivosť“, ktorá je vlastná len Božej obci, ktorej občania sú zjednotení spoločnou láskou k Bohu.

Augustín však ponecháva i viacero nedoriešených problémov v jeho postoji k vojne ako napríklad: pretrvávajúci konflikt medzi morálnym a spoločenským poriadkom a sklonom bez upozornenia presúvať otázku spravodlivosti z legálneho do morálneho poriadku, problému kolektívnej viny pri vedení trestajúcej vojny či dilemy jednotlivcov pri plnení nemorálnych príkazov svetskej autority. Napriek uvedeným výhradám a pomerne výrazným zmenám v jeho názoroch na spoločnosť však možno konštatovať, že Augustín si zachováva primerane koherentné stanovisko na otázku zdôvodniteľného vedenia vojny, ktoré je v súlade s jeho chápaním politiky a teologickým pohľadom. V historickom kontexte sa Augustínove názory na vojnu, aj vďaka jeho celkovému vplyvu na západnú filozofiu, stali vzorom pre zdôvodnenie vedenia vojny, a to nie len v podaní kresťanských teológov a filozofov, ale i teoretikov medzinárodného práva a politických teoretikov súčasnosti.

Justification of War in the Works of St. Augustine

Key words: Augustine; Just War theory; Justification of war; Just War principles

Abstract: This paper examines Augustine's writings dealing with the justification of war, and concentrates on the thesis that Augustine has a reasonably coherent just war theory. It strives to explain what the main principles of that theory are and argues that Augustine's view of war is closely related to his general political and theological assumptions. The article starts with an analysis of selected works of Augustine and demonstrates that Augustine does not subscribe to either of the two main rival positions on the issue in question, namely pacifism and permissivism. On the contrary, it is maintained that, according to Augustine, war – under some specific circumstances – can be justified. Through interpretative reconstruction the paper reveals the main principles of Augustine's Just War theory and claims that the core propositions of his Just War theory are consistent with his basic political and theological beliefs.

Ivan Koniar, PhD.
Katedra politológie
Filozofická fakulta KU v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok