SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

M. Ryšková – Mír a válka v pojetí apoštola Pavla

C. V. Pospíšil OFM – František z Assisi a problematika míru

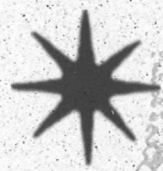
T. Holub – Atomová puma a etický diskurz během studené války

J. T. Johnson – Spravedlivá válka včera a dnes

T. Hoppe – Prevence násilí místo preventivních válek

H.-G. Justenhoven – Etika míru u Jana Pavla II.

spravedlivá válka?



3/05



Obsah

Editorial / 3

Může být válka spravedlivá?
Rozhovor Dominika Duky OP, Tomáše Holuba a Alberta-Petera Rethmanna / 7

Mireia Ryšková
Mír a válka v pojetí apoštola Pavla / 25

Ctirad Václav Pospíšil OFM
František z Assisi a problematika míru / 45

James Turner Johnson
Spravedlivá válka včera a dnes / 61

Obrana míru v *Katechismu katolické církve* / 81

Tomáš Holub
Dopad objevu atomové pumy na etický diskurz během studené války / 85

Thomas Hoppe
Prevence násilí místo preventivních válek / 103

Heinz-Georg Justenhoven
Etika míru u Jana Pavla II. / 115

Legenda obrazového doprovodu / 127

Recenze / 131

English Summary / 137

Editorial

Vážení čtenáři,

téma třetího čísla revue *Salve* v tomto roce bude možná pro mnohé překvapením. Bezesporu válka není tématem duchovního života, pokud ji nechápeme metaforicky. Čtenáři *Bible*, především *Starého zákona*, mají však i jinou zkušenost. Války, boje, bitvy jsou velmi častým fenoménem a mnozí jsou téměř pohoršeni realitou vedených válek. Můžeme naznačit, jaký je rozdíl mezi spiritualitou a teologií. Teolog se však válce nemůže vyhnout; správněji řečeno: musí se touto skutečností zabývat (a to nejenom směrem do historie) a současný svět válek se pro něho stává výzvou. Médii vytvářená realita, mediální globalizace v nás vyvolává představu života uprostřed válek a násilí. K tomu přistupují i přírodní katastrofy. To je jedna část mediálního obrazu světa. Na druhé straně se média pokoušejí odvést naši pozornost od tohoto zlého světa a chtějí nás zabavit. Ubavily by nás k smrti. Redakční diskuse nám připomíná skutečnost války, ve které se jako stát můžeme nalézat, ale přitom máme pocit života v nerušeném míru.

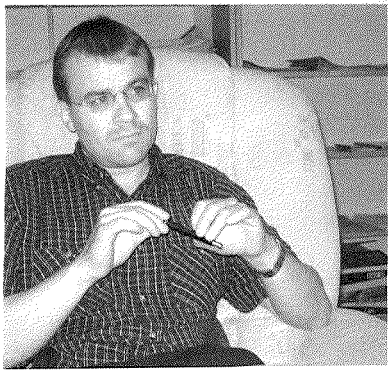
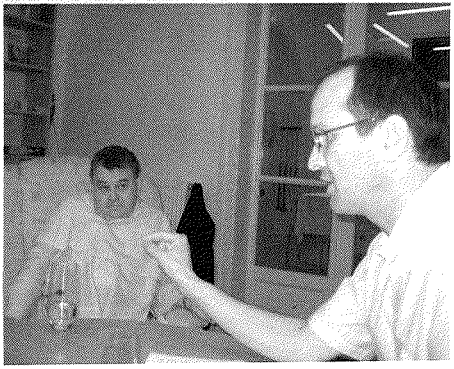
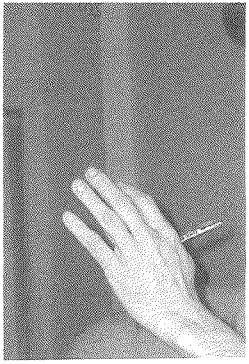
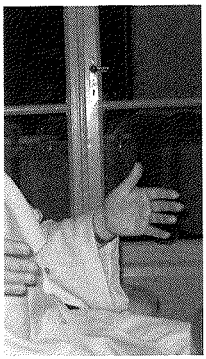
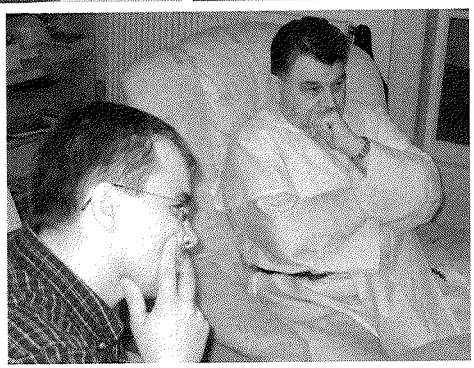
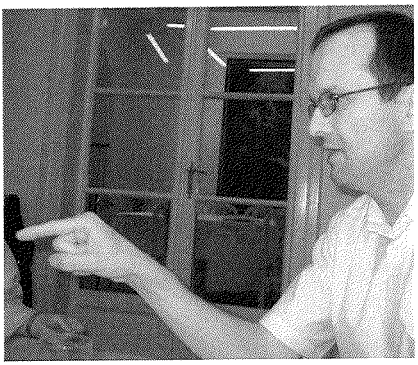
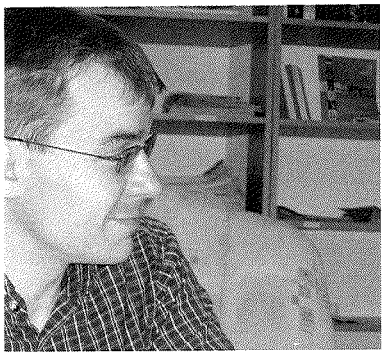
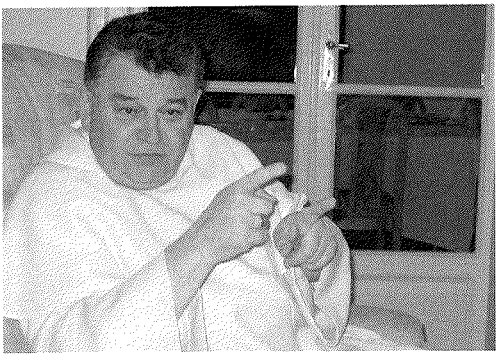
Co nás přivedlo k tomuto velkému a nesnadnému tématu? Pravdivost, se kterou chceme nejenom přistupovat k současnému světu, ale uvědomujeme si i určité dějinné vazby, které vedly církev i její představitele a myslitele k tomu, aby zaujímali morální postoje ve světle Božího zjevení a pokusili se také pochopit skutečnost války na pozadí Boží zvěsti evangelia. V tom okamžiku, jak nám ukazuje i článek Mireiy Ryškové, se mění základní báze článku z tématu války na téma míru. Lze tedy tvrdit, že válka je možná jen tehdy, jestliže nastolí mír v biblickém pojetí slova *šalom*. V tomto horizontu je i výpověď pojednání *Etika míru u Jana Pavla II.* Heinze-Gerharda Justenhovena, či Ctirada Václava Pospíšila OFM *František z Assisi a problematika míru*. Pokud hovoříme o válce, myslíme tím spravedlivou válku. Vrchní vojenský kaplan Armády ČR Tomáš Holub ukazuje na úskalí pojmu spravedlivé války v současné době především v souvislosti s teroristickými útoky. Bouřlivý rozvoj nových technologií – jak v oblasti vojenské techniky, tak sdělovacích prostředků – a možnost jejich zneužití ukazují na šíři odborné diskuse a nesnadnou uchopitelnost tématu v konkrétní situaci. Prezentace příslušných pasáží *Katechismu katolické církve* o míru a válce má samotnému čtenáři být určitým vodítkem při orientaci ve změti diskutovaných názorů.

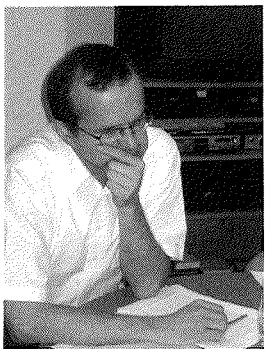
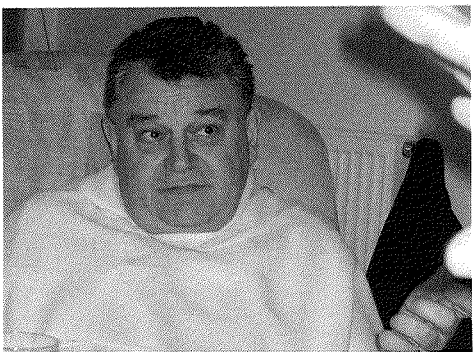
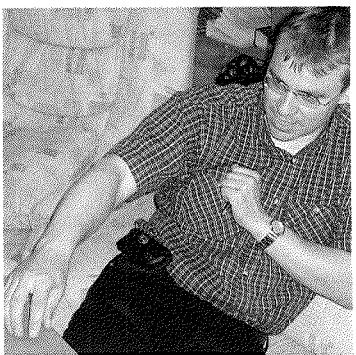
Toto číslo uzavíráme ve dnech, kdy si připomínáme čtvrté výročí teroristického útoku na New York a Washington. Nebyl to redakční záměr, naše téma se zrodilo krátce potom, co Tichomoří zasáhla vlna tsunami. Naše myšlenky se ubíraly

k otázce interpretace přírodních katastrof ve starozákonním pohledu Božího hněvu či trestu. Teroristický útok v Londýně odvedl naši pozornost ke zlu páchanému člověkem na člověku. Předkládaný soubor úvah jednotlivých autorů se pokouší nastolit otázku, zda je dovolené, ale také možné učinit přítrž násilí, které vychází z nitra člověka a zbavuje lidi velkého Božího daru, kterým je život. Ilustrace protínají nastíněné téma i v historické reminiscenci. Jsou svědectvím, že otázka války a míru není jen dědictvím filozofů, teologů a politologů, ale zasáhla také výtvarné umění.

✠ fra Dominik Duka OP



Může být válka spravedlivá?

Rozhovor Dominika Duky OP, Tomáše Holuba a Alberta-Petera Rethmanna

Norbert Schmidt: *Jen několik hodin po brutálních teroristických útocích v Londýně se shodou okolností setkáváme k rozhovoru do našeho* Salve, *které je tentokráte věnováno problematice války, teorii spravedlivé války, války proti terorismu, preventivní války či preventivnímu míru a podobným otázkám. Médii jsme zaplavováni hrůznými obrazy zkázy a nepochopitelného násilí a zároveň množstvím analýz, úvah a komentářů. Názory se samozřejmě na konkrétní události různí, různí se i v redakci naší revue. A proto jsme se rozhodli pokusit se o určitou vnitroredakční debatu, k níž jsme si ještě přizvali podplukovníka Tomáše Holuba, hlavního kaplana Armády České republiky, který si s sebou k debatnímu stolu nepřinesl jen profesní znalosti, ale i bezprostřední zkušenosti z války v Iráku. Začal bych však úplně jednoduše: Když člověk čte evangelia, když poslouchá Ježíšova slova v Horském kázání, když slyší o tom, že bychom měli milovat i nepřátele, tak na první dojem se zdá být křesťanství pacifistické náboženství. Křesťanství je zásadně proti válce, takže o čem de facto zdlouhavě diskutovat? Je to takto jednoznačné?*

Dominik Duka OP: To, co jsi uvedl, by se dalo dokumentovat vlastně celým křesťanským starověkem. Křesťanství nevstupuje do dějin jako náboženství státní. Vstupuje do dějin od počátku jako náboženství, které vzniká na základě osobního rozhodnutí jednotlivce pro Ježíše Krista. A z tohoto úhlu musíme chápat i postoj prvotního křesťanství. Křesťanství přijímá Boží zjevení v plnosti Staré i Nové smlouvy. I v *Novém zákoně* se setkáváme s bojem. Již ve *Starém zákoně* najdeme, že boj a válka patří k životu. Pravdou však je, že konečnou vizí života člověka s Bohem je život v míru a přátelství.

V okamžiku, kdy se křesťanství stane státním náboženstvím, je nuceno zaujmout konkrétnější stanovisko k fenoménu války. Tak jak bychom mohli označit Tertulliána, Órigéna a další za pacifisty, tak prvním „nepacifistou" je sv. Ambrož, který musí na základě osobní zkušenosti s politickým úřadem prefekta řešit otázku nutnosti války, která vede k navrácení spravedlnosti. Tím druhým je sv. Augustin, kterého někteří nazývají pesimistou, jiní optimistou se smyslem pro realitu. Sv. Augustin je přesvědčen, že války budou až do konce světa. Vylučuje existenci míru před dovršením lidských dějin. Znovu se pak aktuálnost otázky války vrací v období, kdy přichází církev Germánů (my musíme u nás dodat i Keltů a Slovanů) a při stěhování národů dochází k velkým vojenským střetům. Církevní auto-

rity zde již přicházejí s konkrétními návrhy, jak alespoň zmírnit způsob vedení válek. Pak přichází scholastika, která už vypracovává teorii spravedlivé války, ale k tomu se asi teprve dostaneme.

Na církevní dějiny nejen starověku bychom se mohli dívat i jako na sled pokusů o návrat k ideálu evangelia.

Albert-Peter Rethmann: Ano, od začátku najdeme ono napětí, jak na jedné straně zacházet se skutečností války, konfliktu a na druhé straně s povinností dělat všechno pro mír mezi lidmi a mezi národy, jak to jednoznačně vyplývá z Horského kázání a z celého poselství *Nového zákona*. Odtud plyne od počátku velká rezervovanost vůči armádě a vůči válce. Jako jeden z prvních pokusů hledání určitého kompromisu s realitou bych uvedl ještě Hippolyta, který na začátku III. století musel zaujmout stanovisko k faktu, že i mezi vojáky jsou křesťané. Dospěl k tomu, že se zaprvé křesťan nesmí dobrovolně hlásit do armády a zadruhé že nesmí zabít, zničit nepřítele. Velmi rychle se ukázalo, že toto nestačí, a proto se sv. Augustin pokusil najít jako první obecnější pravidla „spravedlivé války". Ryze pacifistické stanovisko není zřejmě jednoznačně křesťanské.

DD: Doplnil bych ještě, že když citujeme evangelium, nesmíme zapomínat citovat i Jana Křtitele, když promlouvá k vojákům. Neříká jim, aby odešli z armády, ale: „Nikomu nečiňte násilí, nikoho nevydírejte, spokojte se se svým žoldem" (Lk 3,14b). Rovněž se ve *Skutcích apoštolů* a v evangeliích setkáváme se dvěma důstojníky, setníky jako s pozitivními postavami (Mt 8,13; Lk 7,2 nebo i Sk 10,1). Nezapomínejme také, že velký podíl na misii křesťanství měli právě římští vojáci.

Tomáš Holub: Hippolyt řeší problém jednotlivce. Základní problém nastává v okamžiku, kdy se přebírá zodpovědnost za společnost. Myslím si, že je dobré hned na začátku diskuse o spravedlivé válce zdůraznit, že nejvyšším křesťanským principem je láska k bližnímu. Bohužel se ale ukazuje, že v určitých situacích, například když jsme zodpovědni za stát, láska k bližnímu znamená povinnost postavit se vůči druhému bližnímu, který vážně ohrožuje ty, za které mám zodpovědnost.

APR: Rozumím-li tomu správně, souhlasíte s tím, že válka je každopádně zlo. Vzhledem k tomu, že existuje zlo ve světě, tak s tím zlem musíme zacházet. Ale válka zůstává zlem.

NS: *Četl jsem trochu jiný názor u George Weigela. Říká, že válka je i nástrojem politiky a že válka de facto sama o sobě může být i nástrojem dobra: „Klasická tradice pohlíží na*

ozbrojenou sílu, na vedení války jako na cosi, co se dá užít dobře či špatně." V tomto smyslu není počátek zla ve válce samé. Válka je vždycky důsledek něčeho.

DD: Ano, zde budeme neustále narážet na problém. Zajímavé je, že už raný středověk dokáže ještě před definicí scholastické spravedlivé války rozlišovat dvě formy války: obrannou – „pro klid řádu" (*tranquillitas ordinis*) a válku z osobního popudu. Přitom ale vždy zůstává povinností i těch na straně „spravedlivých", kteří ve válce zabili, konat pokání. A to až po dobu tří let. Všimněme si, že v rámci konceptu *treuga Dei* byla jednoznačná snaha vedení války vůbec včas zamezit. Boj bylo možné přerušit od středy večer do pondělka do rána. Byly stanoveny doby, kdy se nesmělo válčit – Advent, Vánoce, půst, Velikonoce, velké církevní svátky. Například i souboj sv. Václava s vévodou Zličanským nebyl jen náhodný nápad. Germánské právo obsahovalo snahu uchránit životy válečníků. Proto většinou začínala válka soubojem vojevůdců. Podobný smysl měla i tzv. „třídenní válka": kdo během tří dnů vítězil, byl vítězem, na jehož straně stálo právo. Chápalo se to jako Boží soud.

Tomu, co jsi, Norberte, uvedl, nahrává až teorie středověké spravedlivé války. Jak sv. Ambrož, tak i sv. Augustin chápou spravedlivou válku jako obranu. Definice sv. Tomáše Akvinského a sv. Rajmunda z Peñafortu, který nejvíce rozpracovává důvody spravedlivé války, neobsahují jen případ obrany před napadením, ale je zde také nastolení spravedlnosti, získání a odčinění krádeží a lupů, tzn. dobyvačné války. Křížová výprava je také pak definována jako *bellum iustissimum*. Když přistoupíme na teorii von Clausewitze, toho velkého teoretika války XIX. století, který říká, že válka je normální prostředek politiky, když selhaly všechny ostatní, pak můžeme připustit válku, abychom ji mohli ospravedlnit, jako *bellum iustissimum*. Pod tímto úhlem se můžeme v moderní době dívat i na druhou světovou válku. Problémem bude však první světová válka. Těžko nalezneme toho, kdo vedl *bellum iustissimum*.

APR: Ale právě ten pojem *iustus* – spravedlivý v souvislosti s válkou je, pokud to vidím správně, od začátku používán jen analogicky. Válka prostě není něco dobrého. Spravedlivá válka je za určitých podmínek akceptovatelná nevyhnutelná skutečnost, se kterou musíme zacházet i z křesťanského hlediska.

V době po Westfálském míru, kdy se v Evropě státy už nemohly odvolávat na společnou vyšší moc, měli vládci právo vést války jen na svém území. Přesněji: na svém území mohli prosazovat své zájmy i válkou. Zde můžeme nalézt kořeny přesvědčení, že už neexistují žádná vyšší kritéria pro politiku. Politika se odděluje od morálky. Když politika nemá žádná vyšší kritéria, je logické, že válka je jen, jak říká Clausewitz, pokračování politiky jinými prostředky. A to je problém.

Zajímavé je, že právě po třicetileté válce se sice mluvilo a psalo ještě o tzv. spravedlivé válce, ale v podstatě ta teorie už plně nefungovala. Znovu se o tom hlouběji začalo přemýšlet až po první a potom po druhé světové válce, kdy se ukázalo, že si s tím, co formuloval Augustin a Tomáš Akvinský, už nevystačíme.

DD: *Corpus Christianorum* končí vlastně právě třicetiletou válkou. Podle definice spravedlivé války nesmí být nejvyšší autoritou panovník, ale papež nebo odvozeně císař. Ale ve třicetileté válce dojde ke sporu, která konfese bude mít císaře. Spor vyústí do patové situace, kdy mír je nastolen na základě traktátu Juana Caramuela Lobkowicze jako praktická záležitost. Od té doby až vlastně do první světové války fakticky platila ta Clausewitzova definice pro praktickou politiku. Děsná zkušenost první světové války ukazuje, že takto to již dál nejde. Proto vzniká Organizace spojených národů atd.

TH: Myslím si, že teorie spravedlivé války došla ke kritickému bodu v okamžiku, kdy se začaly v pozdní scholastice, myslím tím období před třicetiletou válkou, objevovat teorie, že spravedlivá válka může být vedena z obou stran. To se prakticky projevilo právě během třicetileté války a vyústilo to v natolik zásadní oddělení politiky od morálky, že se de facto na politické úrovni věci řešily čistě pragmaticky bez ochoty jakéhokoli přesahu. Právo panovníka se stalo absolutním.

DD: Já bych zde hájil jednu věc. Uvědomme si, že období španělského zlatého století se vyrovnává s otázkou lidských práv, s otázkou kolonií. Proti Franceskovi da Vittoria stojí kardinál Kajetán, který zpochybňuje právo křesťanské Evropy (on byl Ital) a Španělska, Portugalska okupovat, tedy vytvářet koloniální systém v Latinské Americe. To jsou nesmírně zajímavé věci. Již během renesance vzniká nové pojetí tyrana. Vezměme si Macchiavelliho. Proto přichází jezuita Juan de Mariana s otázkou možnosti svrhnout tyrana.

Jestliže sv. Tomáš vylučuje občanskou válku a to, co bychom dneska nazvali revoluce, z diskuse o spravedlivé válce, tak vidíme, že se právě období pozdní scholastiky vyrovnává s vědomím, že renesanční návrat k absolutismu a k despocii je tou nespravedlností, proti které se mohu legitimně bránit. U sv. Tomáše bych našel důvody, proč může papež uvalit panovníka do klatby, když ve své zemi nezaručuje spravedlnost, mír a svobodu. Bylo pak možné proti němu povstat. Čili dostáváme se k velmi složitému problému, který je vidět v XIX. a XX. století se všemi revolucemi: Co je a co není válka?

APR: Ve XX. století formuloval sociolog Niklas Luhmann názor, že náboženství jsou polemogenní, to znamená, že náboženství způsobují násilí a války. Chce tím říct, že je velmi nebezpečné se odvolávat právě v morálce na náboženství. Já toto stanovisko nesdílím. Ale třicetiletá válka ukázala, jaká hrůza může vzniknout, když se člověk odvolává při použití násilí na nejvyšší autoritu. Američtí biskupové našli v devadesátých letech, myslím, velmi zajímavou formulaci, když hovořili o tzv. „komparativní spravedlnosti". To znamená, že žádná strana ve válce není jednoznačně na straně spravedlnosti či na straně nespravedlnosti. Když mluvíme o komparativní spravedlnosti a tím velmi, velmi analogicky o spravedlivé válce, máme možnost se sebekriticky dívat i sami na sebe právě v průběhu ozbrojeného konfliktu. Zdá se mi velmi důležité, že už dnes neoperujeme s pojmem spravedlivá válka, ale s pojmy jako oprávněná obrana, obranná válka, protože právě pojem spravedlivá válka vede k aporiím.

NS: *Jsou ale autoři, kteří říkají, že teorie spravedlivé války je velikým pokladem tradice církve, který nemůžeme jen tak hodit přes palubu, byť se dnes musí v jednotlivostech dopracovávat, zpřesňovat. Albert-Peter právě řekl, že je třeba se vzdalovat od pojmu spravedlivé války, hledat nějakou jinou cestu. Proč je pojem nedostatečný a co s jeho obsahem?*

TH: Musíme rozlišovat pojem spravedlivé války a obsah teorie spravedlivé války. Myslím si, že pojem spravedlivá válka je v současné době nešťastný. Vzbuzuje příliš lehce dojem, že válka je něco normálně přípustného. Ale jsou zde vážné problémy i se samotnou teorií...

DD: Ne, já se domnívám, že problém neodstraníme přejmenováváním. Problém vidím spíš v tom, že se v XX. a také v XXI. století rozšiřuje hrozivá ignorance, to znamená, že my používáme pojmy, aniž bychom vůbec věděli, co obsahují. Jestliže si vezmu středověkou definici Tomáše Akvinského rozvedenou Rajmundem z Peñafortu, tak se, myslím, dostanu k tomu, co stěží vysloví XX. století. Zaprvé musí být spravedlivá válka vyhlášena zákonnou autoritou. Zadruhé se nesmí stát konfesní válkou, nesmí ji vyhlašovat duchovní autorita a nesmí se na ní podílet. Třetí bod: musí vést k obnovení spravedlnosti a míru. Za další nesmí být vedena s nenávistí, závistí a z nedovolených vášní. Spravedlivá válka nesmí zatížit civilní obyvatelstvo, které nesmí být bráno do zajetí, nesmí být od něj vyžadovány poplatky a nesmí se ničit majetek civilního obyvatelstva. Když si tyto věci uvědomím, nezlobte se, tak pro mě celé období od Haagské konference až po Druhou ženevskou konvenci po druhé světové válce jsou slabé ozvěny požadavků spravedlivé války, s kterými přišel středověk.

Církev nechápala válku nikdy jako dobro. V církvi platí princip *lex orandi, lex credendi*, který se teď velmi často opouští. Neprávem. Najděte mi jediný misál, ve kterém by byla modlitba za válku nebo modlitba za spravedlivou válku. Otevřme si texty, kterými jsou ustanovováni rytíři. Rytíř je pasován proto, aby ochraňoval, zabraňoval válce, ne aby válku vedl.

Čili dám vám oběma za pravdu, že pojem jako takový může dnes být nevhodný, protože už je neznámý a navíc nahrává politickému mediálnímu zneužití. Můžeme určitě najít lepší pojem, než je spravedlivá válka. Ve své stručnosti vlastně nevypovídá téměř nic. Pro většinu lidí se už vůbec pojem spravedlnosti rovná tomu, že si soud nebo parlament vyhlásí, co chce. Ale my musíme ubránit kontinuitu paměti, obsah církevního pojmu spravedlnosti, který v pohledu *Nového zákona* souvisí s milosrdenstvím. Když toto někdo zná, tak si musí uvědomit, že v každé válce je lidství, lidově řečeno, pošlapáváno.

NS: *Válka byla v terminologii spravedlivé války definována vždy také jako ultima ratio, jako poslední možnost anebo jediná možnost zamezení nespravedlnosti, zla...*

APR: Ale právě to se bohužel neodráží v samotném pojmu spravedlivá válka. To je ten problém. S tím, co řekl pan biskup, plně souhlasím. Ale právě zde začíná diskuse. V teorii spravedlivé války je už vyjádřen ideál trvalého míru. Otázka je, za jakých podmínek, anebo jestli vůbec, je dnes válka vhodný nástroj k ustanovení lepších poměrů, aby zavládl mír mezi lidmi. Rozhodující kritérium je, zda válka vede k lepším poměrům.

NS: *Vidím, že se nadechujete oba dva, ala obrátím se na Tomáše, protože nedopověděl, proč si myslí, že dnes teorie spravedlivé války pokulhává.*

TH: Domnívám se, že teorie spravedlivé války nebo ospravedlnitelné války, tak jak je definována v *Katechismu katolické církve*, dostatečně nereflektuje podstatu vedení násilných akcí a válečných konfliktů v dnešní době. Jsou zde věci, které se musí v mnoha směrech velmi jednoznačně znovu i teologicky promyslet. Teorie spravedlivé války se ve své podstatě dostala v současné době do zásadní krize...

DD: Tak s takovými formulacemi absolutně nesouhlasím. Mohl bys uvést důvody?

TH: Například jedním z principů spravedlivé války je, že musí být vyčerpány všechny ostatní prostředky. A já jsem přesvědčen, že v okamžiku například teroristických útoků, kdy je obrovské nebezpečí, že vyčerpání všech prostředků může

znamenat promeškání šance uchránit vlastní lidi, se musíme ptát, jestli máme morálně právo čekat na vyčerpání opravdu všech prostředků. Další komplikací je, že v současné době nejsou dvě jednoznačné strany konfliktu, ale strany tři. Je zde velmi úzká skupina, vůči které není možno bojovat. V Londýně máme čtyři teroristy, a není možné, aby proti nim stát vedl válku. Je tu dále určité zázemí, které dává možnost, aby teroristický útok byl možný, ale zároveň není v přímém konfliktu. Může to být stát nebo jakákoli významná bojová skupina, která je kdesi daleko, která se na místě přímo neangažuje, ale ekonomicky nebo logisticky poskytuje útočníkovi podporu. Eventuálně ho pouze toleruje. Máme tu tedy skupinu, kterou je nutné eliminovat. A pak tady máme toho, kdo se brání. Třetí rovina, velmi zásadní, je ta, že se de facto snížil na nulu okamžik od začátku útoku do katastrofálních účinků. V okamžiku klasické války to je tak, že když je napadena hranice, tak pět dní vojska postupují k hlavnímu městu a je možné se pět dní bránit. Teď v okamžiku, když někdo otevře ampulku biologického jedu nebo zbraní v metru, tedy hned po prvním kroku útoku, nezbývá žádný čas na obranu. Čtvrtá věc je, že teorie spravedlivé války počítá s existencí konečné autority, kdysi papeže. V dnešních dokumentech katolické církve je řečeno, že oprávněná autorita je velmi blízká Radě bezpečnosti OSN. A s tím, musím říci, mám také problém. Mluvím o střednědobém horizontu. V tom dlouhodobém horizontu souhlasím s encyklikou *Pacem in terris*, že musíme směřovat k situaci, kdy tu bude autorita celosvětová, která zabraňuje konfliktům. To je skutečně naděje, kterou bychom si měli jako křesťané uchovat. Ale nezapomínejme na diskusi s Augustinem, nakolik je to reálné, nakolik je to utopie.

Pane biskupe, vnímám to tak, že se válku snažíte definovat příliš klasicky, a tím chci říci, že ostatní věci, které dnes prožíváme, můžeme velmi těžko dostat pod pojem spravedlivé války nebo války vůbec.

DD: To jsem neřekl. Chtěl jsem jen zdůraznit, že ve středověku se rozlišovalo, a jestliže my chceme nově definovat pojem a obsah spravedlivé války – tuto debatu považuji také za nutnou –, musíme najít adekvátní výrazové prostředky, chceme-li zachránit možnost ozbrojené obrany v novodobé situaci. Uvědomme si: definice je vždy ideální. Novodobá terminologie ale musí obsáhnout široký a drahocenný obsah, který je skrytý za pojmem spravedlivé války. Je potřeba ho umět dobře interpretovat a aplikovat do dnešní situace.

TH: Pak souhlasím. Já jsem jenom chtěl dodat, že v okamžiku, kdy bychom řekli, že to, co teď činíme proti terorismu, je jiná kategorie nežli válka, pro kterou je nutné najít nová kritéria, tak bychom se dostali do strašně nebezpečné situace.

DD: Já nepopírám to, co říkáš, Tomáši. Jen upozorňuji, že Tomáš Akvinský nezahrnuje pod pojem spravedlivá válka válku občanskou a například to, co bychom dneska nazvali revolucí. Válka s terorismem je úplně jinak definovaná válka než klasická válka, jak jsme ji znali do druhé světové války. Ale domnívám se, že tady se dostáváme ještě do hlubšího teologického problému. Podobně jako ty, i já mám malý problém s katechismem. My říkáme, že odmítáme trest smrti. Ale jakým právem vyžadujeme od vojáků, aby riskovali život?

TH: Nechápu souvislost.

DD: Vysvětlím. Jestli řekneme, že lidský život je taková hodnota, že nikdo nesmí druhému život vzít, tak nesmíme ani notorického vraha zbavit života, ale na druhé straně žádáme vojáka, aby riskoval svůj život nejen za druhé lidi, ale i za majetek.

Musíme se na vše dívat trochu z širšího úhlu. Zásady spravedlivé války nemůžeme úplně aplikovat do novodobých konfliktů s terorismem. Dobře. Nezapomínejme však, že středověk řešil tehdejší revolty spíše na úrovni kriminality. Nebo když dnes hovoříme o zákazu používání určitého typu zbraní, nezapomínejme, že církev například zakazovala používání kuší. Zákaz kuší není svým způsobem nic jiného než zákaz používání chemických a biologických zbraní. Modré přilby, kdybych je idealizoval, nejsou nic jiného, nežli ideál středověkého rytíře apod. Je třeba hájit znalost historie, před některými problémy nestojíme totiž úplně poprvé.

TH: Domnívám se, že se musí hovořit o spravedlivém míru. To je stav, ke kterému směřujeme jako, chcete-li, ke křesťanskému ideálu. Nicméně právě v současné době si musíme nutně formulovat a promyslet určitá kritéria pro spravedlivé použití násilí jako určitou periodu cesty ke spravedlivému míru. Mě se zdá, že to je velmi analogické situaci morálního ospravedlnění atomového zastrašování, o kterém se vedla obrovská diskuse právě na Západě. Nakonec se biskupské konference shodly na tom, že pro danou chvíli je to krok, který je na hranici akceptovatelnosti, ale přesto je nutný a správný. I dnes ve vztahu boje proti terorismu potřebujeme, aby existovala diskuse o tomto „mezikroku" použití síly.

APR: Na základě dnešní církevní nauky zůstává platná obranná válka, která může být za určitých podmínek ospravedlnitelná.

DD: To je pravda. Ale na druhou stranu i pojem obranné války v sobě skrývá určité zúžení. Mnoho lidí řekne: Jakápak obranná válka, když nejsem na vlastním území? Co to znamená obrana? A nakonec obrana čeho, obrana koho?

Vezměme, že toto napětí pocítili už vlády po první světové válce, kdy se přestává používat označení ministerstvo války a místo něho přichází ministerstvo obrany. Masaryk nejmenuje Štefánika jako ministra války, ale jmenuje ho jako ministra obrany. V samotné vládě existoval proti tomu odpor. Někteří chtěli mít ještě ministerstvo války, stále chápali válku jako politický prostředek.

APR: V současné diskusi jde například také o otázku, kdy že jsou zraněna lidská práva tak zásadně, že musíme vojensky pomoci jedné skupině v druhém suverénním státě, aby vůbec přežila. Otázkou je, kdo rozhodne, že stát vůči části vlastního obyvatelstva opravdu zásadně porušil lidská práva.

Ale já si rozhodně myslím, a to spolu s Druhým vatikánským koncilem, že se musíme rozloučit s pojmem spravedlivé války, určitě s pojmem svaté války, a mluvit diferencovaně o různých typech války. Proto bych ještě jednou rád uvedl ten pojem amerických biskupů – komparativní spravedlnost. Když mluvíme o spravedlnosti, musí nám být jasné, že spravedlnost není vždy jednoznačně jen na jedné straně. Mám možná důvody k ospravedlnění použití válečných prostředků. Ale nic víc. I během válečného konfliktu se musíme neustále ptát, zda ospravedlnění toho, co dělám, tu ještě je. Například bombardování Drážďan. Je to opravdu vždy tak, že my jsme ti spravedliví a ti ostatní jsou nespravedliví?

DD: První světová válka rezignovala na pojem spravedlivé války. Ze všech stran byla vedena na základě principu „naše vítězství" a „největší hodnotou je národ". Já nedokážu tak snadno určit, kde byla spravedlnost.

APR: Právě to je ten problém. Německý voják měl na svém opasku „Bůh s námi" a to je právě to, co dnes nechceme s Bohem dělat. Dnes nechceme s nejvyššími morálními kategoriemi ospravedlňovat jednostranně vlastní stanovisko a postavit protivníka na stranu „zla".

DD: Především pojem svaté války, džihádu atd. je v dnešní době nebezpečně zavádějící.

Přitom na druhé straně bych opět hájil určitou historickou paměť. Když řekneme svatá válka, to nejsou pro mě jenom křížové výpravy, u kterých chápu, co měli křižáci na mysli, když říkali „Bůh s námi". Svatá válka, to jsou také stovky, tisíce povstalců, kteří dokáží bojovat za svatou věc. Tou svatou věcí je člověk, jeho svoboda.

Rovněž tak ale například i na straně „spravedlivých" vítězů druhé světové války byly také někdy tvrdě porušeny principy spravedlivé války. Za markantní vykřičník také považuji bombardování Drážďan.

APR: Svatá válka je velmi špatný pojem, protože zastírá, že válka je pořád zlo. I ten, kdo bojuje za svobodu násilně, používá násilí, má být opatrný definovat toho druhého jako zlého a sám sebe jako svatého.

DD: Já myslím, že tady používáme, pane profesore, kategorie s úzce moralistickým pojetím. A dostáváme se k procesům kanonizačním. Pro mě bojovník, voják, který dává svůj život za druhé, naplňuje ten nejhlubší ideál křesťanství. „Největší lásku má ten, kdo dává život za své přátele." Domnívám se, že to je jedno z poselství, které by i vojenští kaplani měli dostatečně uhájit a držet. Zde vystupuje to pozitivní, proč je možné válku připustit.

APR: Na jedné straně je dimenze individuálních ctností vojáků, ano. Já mám jenom problém s vaší novozákonní citací, že to je nejvyšší ctnost položit život za přátele. Je to silně analogické. Používat tento citát v rámci válečných konfliktů odezírá od faktu, že voják je nejen ochoten dávat svůj život, ale také je ochoten zabít. Problém je, že nejsou jenom dvě bojující strany, ale že jsou tu strany tři, a snad ještě další. Kolik lidí umírá i dnes ve válkách, které jsou vedené s nejmodernější technikou!

DD: Jistěže to je analogické. Souhlasím. Pán Ježíš život dal, nebral. Ale analogie zde je.

Problém nastává, když budeme brát teologii legisticky, tedy na způsob práva. Nezapomínejme, že celý středověk ví, že nemůžete jednat bez základních ctností. A tyto ctnosti jsou rozvážnost, mírnost, spravedlnost a statečnost.

APR: Ano, jen musíme být trochu opatrnější s používáním určitých pojmů. Myslím si, že se vyplatí na tomto místě trochu přemýšlet o moci jazyka. Co způsobuje používání pojmu svatosti a pojmu války? Například v souvislosti takzvané války proti terorismu se velmi zužuje perspektiva. Vidíme, že boj proti terorismu, válka proti terorismu se nedá vyhrát prostředky armády. Kořeny terorismu jsou mnohem hlubší. Není ani úplně jasné, kdo je protivník. Uvedené pojmy jako válka, spravedlivá válka, či dokonce svatá válka vyvolávají asociace, které už nezvládáme. A proto bychom měli být trochu opatrnější, když je používáme.

NS: *Pokud jde o sílu slov, tak mě bezprostředně k tomu napadá situace, kdy prezident George Bush po 11. září nemluvil jen o válce proti terorismu, ale také použil slova crusade – křížová výprava. Byl zato hodně kritizován. Mnozí to chápali tím způsobem, že se tak postavil do čela západní civilizace, která nyní bojuje proti teroristům – muslimům.*

Četl jsem pak v této souvislosti zajímavou úvahu, že to byl právě papež Jan Pavel II., který svým rozsáhlým diplomatickým úsilím a poměrně jasnými výroky zabránil tomu, že i když k válce nakonec došlo, tak není ani v muslimském světě chápána jednoznačně jako válka muslimů a křesťanů. Co si o tom myslíte?

APR: Právě když používáme taková slova jako *Crusade*, *Clash of Civilizations* – střet civilizací, tak situaci nelegitimním způsobem zjednodušujeme a – možná nechtěně – přijímáme černobílý obraz světa teroristů. Dělíme svět na MY a ONI. Musíme naopak udělat všechno proto, aby se ta Huntingtonova teze nestala *self-fullfiling profecy*. To znamená předpovědí, která se splní právě proto, že s ní počítáme. Takto můžeme chápat i papežovo diplomatické úsilí před válkou v Iráku. On právě nesdílel Huntingtonovu tezi, nýbrž se snažil všemi možnými způsoby o to, aby se lidé různých kultur lépe poznali a více si porozuměli.

DD: Já bych jednak věnoval Huntingtonovi větší pozornost, a pak bych v jedné věci obhajoval prezidenta Bushe. Není pravdou, že Bush vyhlásil svatou válku Západu proti muslimskému světu. Byl to naopak George Bush, který šel do mešity a řekl: „Nebudeme pronásledovat muslimy." Pozor, to byl veliký krok, který udělal, bez kterého by možná ve Spojených státech vzplálo mnoho mešit.

Oproti tomu pozoruji, že to je právě Evropa, která dělá přímo katastrofické kroky. Na vyrovnání napětí mezi náboženstvími je snad francouzský šátkový zákon? A německý zákon o odstraňování náboženských symbolů?

TH: Huntington ve své knize *Střet civilizací* neříká, že střet civilizací již nastal. On popisuje určitý možný scénář budoucího vývoje. Podle mě klíčové je, abychom si na jedné straně uvědomili, že se tímto směrem může situace vyvíjet, že to je reálná hrozba. Ale na druhou stranu jsem osobně přesvědčen, že křesťanská paměť a postoj k světu nám říká: Pokud si mezi různými variantami řešení konfliktu vybereme tu radikální, tak to je svým způsobem vždy určitá prohra. Pod tímto úhlem pohledu bych já viděl zmíněné papežovo úsilí o mír. Úsilí, které dokázalo poodstoupit od reálné možnosti střetu. Nesouhlasím s názorem, že „střet civilizací" již nastal. Myslím, že jsme možná krůček, dva krůčky od něho, ale střet civilizací ještě nenastal. Pokud tyto dva kroky uděláme předčasně, tak je to proti veškeré křesťanské naději.

DD: Ano, musíme udělat vše pro nastolení míru. Ale mír není jediná hodnota. Máme tu i svobodu, důstojný život, spravedlnost atd. Debata je o tomto. Papežovo úsilí o mír neznamená, že by se úplně vzdal možnosti obranné války či huma-

nitární intervence. A já skutečně trvám na tom, že jsme v situaci chcete-li blízké válce a povinností armády i této země je mě i nás chránit. Nezaměňujme skutečnost s naším přáním toho, jak by svět měl vypadat.

APR: Bush interpretoval to, co se stalo 11. září, pojmem válka, což není podle mého názoru úplně jednoznačné. A z toho vyvodil důsledky, podle mého velmi špatné, které vedly k tomu, jak sám řekl Donald Rumsfeld v květnu 2005, že teď máme v Iráku víc násilí, než před válkou atd.

Musíme nutně mluvit o tom, v jakých situacích je za současných podmínek ospravedlnitelné používání válečných prostředků. Jeden očividný příklad je např. Rwanda. A pokud možno podporovat, co požaduje Tomáš Akvinský, že válka musí sloužit mírovému uspořádání.

TH: Zlo, které vznikne po válce, nesmí být větší nežli to, kterému se brání válkou.

APR: Nesmíme se omezit diskutovat jen o tom, co znamená *ultima ratio*. *Ultima ratio* znamená také, že musíme ještě mnohem víc síly investovat do předválečných řešení konfliktů. A já jsem si jistý, že v Iráku to nebylo vyčerpáno.

TH: Nebudu se vyjadřovat k politické situaci před a po válce v Iráku. Jen bych podtrhl, že například právě v Iráku je nyní naprosto zásadním apelem křesťanské etiky upozorňovat na to, že válka je vždycky pouze mezikrok. Že válka je jen jeden kamínek ve velké mozaice.

DD: Podívejte se, já mám vůči pacifismu velkou námitku.

APR: Já také.

DD: Já bych si dovolil oponovat vaší námitce vzrůstu násilí v Iráku. Ať mě někdo skutečně vyčíslí škody, které tam byly páchány za Saddáma Husajna.
Navíc uvažme, jak by vypadal normální konflikt. Okupace Iráku proběhla naopak téměř bez krveprolití. Saddámova armáda se bránila zbabělým způsobem. Podobně jako teroristé. Terorista se nepostaví síle statečně. On chce druhého zasáhnout. Proto vraždí co nejvyšší počet nevinných, bezbranných obětí.

Válka v Iráku se podle mě opravdu dá přirovnat k tomu, jak se ve středověku postupovalo proti loupeživým rytířům a nejpodlejším projevům kriminality a zločinnosti.

APR: Ale pozor, teď dáváme dohromady dvě věci, které původně dohromady nepatřily: terorismus a Irák. Problém terorismu v souvislosti s Irákem je poválečný fenomén.

Právě argument, že Saddám Husajn spolupracoval s mezinárodním terorismem, se nepodařilo dodnes doložit. Samotná CIA řekla, že před válkou v Iráku bylo téměř 9 000 extrémistických muslimů, kteří byli ochotni používat násilí. Před rokem zveřejnila CIA na základě vlastních poznatků počet 18 000. To znamená, že válka v Iráku posílila hnutí extrémistických teroristů. Všechny důvody, které byly uváděné Amerikou na obhajobu války, se nepodařilo prokázat.

DD: Není pravdou, že „všechny důvody", jenom některé.

APR: Ale ty hlavní důvody ano... Já bych byl trochu opatrnější zdůvodňovat válku v Iráku terorismem. Teď to souvisí, ale to je přesně problém s touto válkou.

DD: Musíme si poctivě říci, co se děje. Slovo terorismus je také příliš vágní pojem. Vágnější než slovo spravedlivá, svatá obrana. Myslím si, že to je opravdu složitější. Ale vycházejme z toho, že tady skutečně je vyhlášená jakási válka, která dostává podobu teroristických útoků. To se nedá oddiskutovat. Autoři jako Gilles Kepel, s kterým polemizuji v mnoha věcech, tvrdí, že první fází byla rekonkvista a my jsme teď ve fázi druhé. Berme i takové úvahy vážně. Berme vážně nebezpečí, že jsme ve válečném konfliktu, který jsme my nevyvolali.

Na druhou stranu, když hovoříme o islámském terorismu, tak máme mylný dojem, že vyrůstá čistě z báze islámu. Ale všimněme si, že v Evropě islámské teroristické skupiny vyplňují právě ten prostor, který před několika lety patřil extrémní levici, například rudým brigádám. A baasismus, k němuž patřil Saddám Husajn, není bez marx-leninské ideologie myslitelný. Proto nakonec i Al-Kaidá pochopila, že jejím spojencem může být např. levice ve Španělsku, Francii.

Také vůbec nechci zastírat nesmysly, kterých se v Iráku dopustila americká armáda. Koho mohlo například napadnout ustanovit ženu velitelem věznice, kam dávám islámské muže?

APR: Nedělejme chybu a nerozdělujme svět na černou a bílou stranu, přesně tak, jak to chtějí teroristé. Já bych se ptal, co můžeme dělat, abychom válečné prostředky museli používat co nejméně. Můžeme se určitě domluvit na tom, že potřebujeme vedle silových prostředků i nástroje jiné. Pro mě je velmi důležité, aby muslimové v Evropě měli možnost vytvořit evropský islám. To je pro mě velmi důležitý krok, abychom nedělili svět do dvou částí.

NS: *Mohli bychom tedy přistoupit na tuto otázku a držet se jí: Co můžeme dělat pro to, aby použití vojenské síly zůstalo vždy tou nejzazší možností? Jaké aktivní kroky můžeme učinit proti hrozbě terorismu?*

TH: Primární věcí je posílení identity. Zde bych se vymezil vůči Albertovi v tom, že se domnívám, že evropská identita je židovsko-křesťanská. Až z této pozice je možné vést skutečně otevřený dialog s evropským islámem.

Zadruhé je bezpodmínečně nutné se v Evropě zbavit strachu a otevřeně říci, v kterých situacích jsme připraveni použít sílu vojenského charakteru. Vnímám zničující rozmach pacifismu, především v Itálii a v Německu. Pacifismu, který není založený na ochotě heroického boje za mír, ale strachu o vlastní soukromou existenci. Například, když jsem studoval v Rakousku, tak nejvíce mírových manifestací proběhlo poté, co se v televizi objevily zprávy, že rakety z Iráku mohou zasáhnout i Rakousko. To je slepý strach, to není obrana. Zde ze mě hovoří voják.

Ale s tím je spojena třetí věc. Je třeba reflektovat skutečnost, že jako občané dáváme obrovskou moc do ruky velmi úzké skupině lidí. Souvisí to i s mou kritikou spravedlivé války, kde jsem to zapomněl říci. Na rozdíl od minulosti se nesmírně omezuje možnost kontrolovat rozhodnutí těch, kteří dávají definitivní povely. Možnost různých manipulací a dezinterpretací v médiích je ohromná. A to představuje jeden z obrovských etických problémů, protože pokušení zneužití moci uvnitř evropsko-amerického prostoru je v současné době veliké. Diskuse o možnosti použití síly bez diskuse o tomto bodu je nedostatečná.

DD: My si skutečně musíme definovat, zda jsme, nebo nejsme ve válce. Nebo co to je terorismus. Není to přece tak, že jednoduše posilujeme existující mír.

TH: Všichni velcí vojevůdci říkali, že válka je vyhratelná jenom v případě, když vládne silný duch. Otázka, zda jsme, nebo nejsme ve válce, pro mě není úplně primární. Protože na prvním místě musíme vybudovat identitu, ať už jsme ve fázi přípravy na válku, nebo ve válce samotné. Má kritika určitého technicky-vojenského charakteru uvažování jde tímto směrem. Ať bude Evropa jakkoli dobře technicky bojovat kdekoli, ať už to je třeba Irák, nebo někde jinde, nemá v dlouhodobé perspektivě šanci na úspěch, pokud nebude mít vlastní identitu, která je podle mého názoru zásadně ovlivněná křesťanstvím. Mohu říci, že jsem byl velmi překvapený, že ve vojenských, a to i českých kruzích, je myšlenka upevnění identity, bez které nejsme schopni se dlouhodobě ubránit, velmi živým tématem.

APR: Souhlasím s tím, že potřebujeme vyjasnit evropskou identitu. Když se však dívám na vývoj postoje křesťanství vůči kolonizacím, vůči náboženským válkám, souvisí tato změna postoje křesťanů i s pluralizací, s osvícenstvím, s demokratizací Evropy. Tím, že křesťanství vedlo dialog s novými demokratickými poměry v Evropě, změnilo také některé své postoje, co se týče soužití lidí, kteří mají různé názory; dokonce i s lidmi, kteří vůbec v Boha nevěří. Proto potřebujeme identitu, která spojuje všechny lidi, kteří žijí v Evropě.

Pocházím z Německa, kde máme velký problém způsobený tím, že jsme dlouho nevedli žádný dialog právě s islámskou komunitou Turků. Znám různé turecké islámské komunity. Jsou mezi nimi i extrémisti, ale většina Turků v Německu extrémistická v žádném případě není. Dialog se v současnosti vede otázkami jako: Co pro vás znamená, že žijete v demokratickém státě, že musíte jako občané Spolkové republiky uznat demokratickou ústavu? Součástí „německého islámu" jsou dostatečně silné proudy, které se zabývají jak konflikty uvnitř islámských komunit, tak i otázkami, jak utvářet islám, který je v souladu se základními principy německé ústavy. A proto nesouhlasím s tím, že evropský islám není možný. Když chceme spolu v Evropě žít v míru, je ostatně pomoc při vytváření evropského islámu jedinou alternativou. Musíme posílit islám, který uznává principy osvícenství, demokracie a lidských práv.

DD: Ale islám nerozlišuje sekulární a náboženskou sféru...

NS: *Promiňte, pane biskupe. Narazili jsme zde na otázku, zda demokracie a moderní západní civilizace je vázaná na křesťanství a určitou specifickou kulturu a jestli se dá nebo nedá „vyvážet". Je to příliš komplexní otázka, nerozvíjejme ji, prosím, nyní, i když je zásadní. Vraťme se k otázce původní: Co můžeme v konfliktu s terorismem aktivně dělat?*

DD: Souhlasím s tím, že kořeny terorismu se nedají vymítit válkou. Já se domnívám, že je skutečně zapotřebí při současných konfliktech zvýšit informovanost o tom, co islám doopravdy je a co se opravdu děje. Proto dávám Tomášovi za pravdu: vymezení a ujasnění si vlastní identity je nutné. Dále bych trval na tom, že se nebudou přepisovat dějiny. Nesmíme zapomenout, že zde byla invaze islámu, že zde byly války s Turky, ale i křižácké výpravy. Neříkejme, že u toho papežská diplomacie nehrála svou roli. Hrála, ale nikdy se nevzdávala konceptu spravedlivé války, nebo chcete-li obranné války. Byla tu misie sv. Františka, která dokázala, že františkáni mohli působit v islámských zemích. Věřím také tomu, že v církvi jsou síly, které nám vždy budou připomínat, abychom v muslimovi viděli především

člověka. Jestliže se modlíme *Otče náš*, tak implicitně uznáváme, že každý vyznavač islámu je naším bratrem. Ale pozor, nesmíme zapomínat, že slovo bratrství neznamená, že si všechno je rovno. Osobně mám pro *Korán* uznání, už jsem ho potřetí přečetl, ale zamlčování zásadní křesťanské kritiky některých jeho pasáží v rámci jakési politické korektnosti považuji za kontraproduktivní.

APR: Já zase souhlasím s tím, že potřebujeme mnohem více informací. Nepotřebujeme ale jen kognitivní znalosti, my potřebujeme osobně poznat muslimy, kteří opravdu věří v Boha. A oni aby poznali nás. To znamená nejen racionální poznání, ale také navázat kontakty, přátelství. Slovo bratrství, přesně v tom smyslu, jak to uvedl pan biskup, se mi moc líbí, protože ukazuje, že hledáme to, co je nám společné, abychom na tom mohli stavět naši společnou budoucnost. Musíme konečně řešit otázky spolužití různých náboženství v Evropě. Nesmíme teď zbořit mosty, které existují. A to v duchu setkání v Assisi, jak to nastínil papež Jan Pavel II. Ostatně co jiného nám zbývá?

Dále bych vyzdvihl nutnost úsilí o mír právě v těch regionech, kde jsou konflikty dány politickými poměry, především samozřejmě na Blízkém východě. Musíme konečně řešit otázku Izrael – Palestina. Když mluvíme o spravedlnosti, musíme konečně řešit i otázku spravedlivého podílu na ekonomickém hospodářství atd. Jsem rád, že si to mezinárodní společenství uvědomuje více než ještě před rokem.

TH: Ano, jakmile se Evropa, západní civilizace nechá zavléci do situace, že nebude schopna myslet o dva kroky dopředu, zapomene na svou minulost, jak zdůrazňoval pan biskup, a bude se fixovat jen na konkrétní ohrožení, tak ztratí možnost nadhledu, vědomí širších souvislostí míru. Vytratí se nám křesťanská naděje. Nenechme si vzít ten širší rozhled.

NS: *Tak, mám tu na papíře poznamenáno ještě několik hesel, tématických okruhů. Každému z nás možná nyní v hlavě vyvstává více otázek, než na začátku našeho rozhovoru. Třeba se k nim v budoucnosti ještě někdy vrátíme. Děkuji vám všem za tyto dvě místy přátelsky bouřlivé hodiny.*

Rozhovor se uskutečnil 13. července 2005 v dominikánském klášteře sv. Jiljí v Praze.

Mons. ThLic. **Dominik Duka** OP (* 1943) je biskupem královéhradeckým a dlouholetým šéfredaktorem *Salve*. Kněžské svěcení přijal r. 1970. Tajně vstoupil do dominikánského řádu. Po r. 1975, kdy mu byl odňat státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti, pracoval jako rýsovač v továrně Škoda Plzeň. V letech 1981 až 1982 byl vězněn v Plzni na Borech za řádovou činnost a spolupráci se zahraničím. Provinciálem dominikánů byl od r. 1986 až do r. 1998. Téhož roku byl vysvěcen na biskupa. V r. 2001 byl vyznamenán prezidentem Václavem Havlem medailí prvního stupně za zásluhy o Českou republiku a v r. 2003 mu byl udělen Záslužný kříž ministra obrany České republiky II. stupně.

Pplk. Mgr. **Tomáš Holub** (* 1967) byl po teologických studiích v Litoměřicích, Salzburgu a Praze v r. 1993 vysvěcen na kněze. R. 1996 nastoupil do vznikající Vojenské duchovní služby AČR jako první vojenský kaplan české jednotky IFOR/SFOR v Bosně a Hercegovině. Od r. 1998 je hlavním kaplanem Armády České republiky.

Prof. Dr. **Albert-Peter Rethmann** (* 1960) je vedoucím katedry systematické teologie a proděkanem na KTF UK v Praze. Těžištěm odborného zájmu v rámci jeho hlavního oboru křesťanské etiky je problematika menšin, uprchlíků a migrace. Je poradcem Německé a České biskupské konference. Vede též *Centrum pro studium migrace* při KTF UK, které založil. Členem redakční rady *Salve* je od r. 2001.



Mireia Ryšková

Mír a válka v pojetí apoštola Pavla

Problematika míru a války se ve starověku chápala poněkud odlišně od naší současnosti, a i když byl mír žádoucí, přesto války a válčení nebyly všeobecně hodnoceny tak negativně, jak to vnímáme my dnes.[1] Válka a válčení patřily k životu. Zejména v době římského impéria být v armádě byl nejen regulérní a vážený způsob obživy, nýbrž i možnost hospodářského a společenského vzestupu. Válka byla chápána jako prostředek zajištění míru pro vlastní stát proti nepřátelským sousedům. Mír v politickém smyslu slova byl tedy chápán selektivně, pouze jako mír pro vlastní stát, proto mohla být válka chápána jako nutný nástroj k zajištění míru. K odlišnému vztahu k válce napomáhalo navíc jistě i to, že válečný úspěch byl mnohem více závislý na osobní statečnosti jednotlivců, neboť neexistovaly možnosti hromadného ničení. Samozřejmě jiné hodnocení války ovlivnilo i to, že hodnotový systém tehdejších lidí byl v tomto směru jinak nastaven. Pokud jde o postoj křesťanů I. století k válce a míru, nepatřili do sféry těch, kdo řídili veřejné záležitosti, a tedy se k této problematice explicitně zřejmě nevyjadřovali. V *Novém zákoně* nenajdeme výslovný zákaz vést války, i když z Ježíšova postoje vyplývá odmítání násilí k prosazení nábožensko-politických cílů.[2] Vzhledem ke své nepatrnosti a orientaci na vnitřní stabilitu a šíření evangelia neměly křesťanské obce možnost nějak výrazněji ovlivnit onu „velkou" politiku a ani o to neusilovaly. Témata míru a války se v nich tedy kladla na jiné úrovni než na úrovni velké politiky. Mír pro ně v návaznosti na židovskou tradici znamenal mnohem více než klid zbraní a bezpečí, byl na prvním místě spojen s Božími zaslíbeními. Rozdíl mezi náboženským a politickým pojetím míru najdeme okrajově zachycen i v *1. listu sv. Pavla Soluňanům*, když srovnáme užití pojmu εἰρήνη ve v. 5,3 a 1,1 či 5,27 (viz níže). Křesťané neočekávali trvalý mír a pokoj od politických činitelů – jednotlivců a institucí – tehdejšího světa, i když samozřejmě sdíleli se svými současníky touhu po životě v klidu a bezpečí. Soudobí filozofové především stoického zaměření odvraceli svou pozornost od vnějších poměrů do lidského nitra a usilovali naučit člověka, jak zachovávat vnitřní mír a klid. I když existují určité podobnosti mezi raným křesťanstvím a stoicismem, přesto se právě např. v otázce míru a pokoje jejich pojetí výrazně liší. Vnitřní mír a pokoj, který vyzařuje navenek, není v pojetí křesťanů výsledkem jejich morálního úsilí a askeze, nýbrž výlučně a jedině darem Božím.

Abychom se dobrali nějakého náhledu, jak mír a válku křesťané a speciálně apoštol Pavel reflektovali, budu se v dalším textu zabývat těmi místy z listů

apoštola Pavla, která o míru či klidu, eventuálně válce a válčení, zbraních apod. hovoří. Ještě však, než se budeme věnovat novozákonním nálezům, je třeba se zastavit u profánního a starozákonního významu řeckého výrazu pro mír. Řecký výraz εἰρήνη znamenal především označení stavu bez války. K tomu přistoupil časem i význam mírové smlouvy (viz české uzavřít mír) a klidu. Výraz εἰρήνη mohl být doprovázen slovem podobného významu ἡσυχία (pokoj, klid), u stoiků je doloženo užití εἰρήνη i pro označení duševního stavu.[3] Svého důležitého politického významu nabyl tento pojem zejména ve spojení s vládou císaře Augusta (*pax Romana*), při níž sílilo opět očekávání nastolení trvalého míru, vysvobození z útrap, návratu zlatého času.[4] Dlouhá a úspěšná Augustova vláda vytvářela naději na „věčný" mír, porážku všech nepřátel a zabezpečení státu vně i uvnitř.[5] Za tím vším ovšem stála výbojná politika Augustova, závislá v mnoha ohledech právě na armádě a vojenských úspěších. V dalším průběhu I. století se armáda stávala stále mocnější a rozhodující silou v politickém dění. Vznik císařství význam armády výrazně posílil. Hrála nejen rozhodující roli v expanzivní zahraniční politice Říma (tedy v podmaňování si okolních zemí a národů a udržování pořádku v nich), ale čím dál více i ve vnitřní politice. Augustus dokonce zřídil zvláštní elitní vojenskou jednotku (pretoriány) ke své ochraně, jež od té doby sídlila v Římě a podílela se významně na politickém dění. Ideologií římského impéria byla světovláda, přesvědčení o vlastní kulturní a mocenské nadřazenosti ostatním, zejména tzv. barbarským národům, jak to vyjadřuje i Vergilius ve své *Aeneidě*: „ty však, Římane, hleď, bys mocí národům vládl, / to bude umění tvé, dát pokoj světu a právo, / laskav k poddaným být, však odbojné zdrtit válkou."[6] O významu a prestižním postavení vojska v době císařství svědčí i to, že se římští císařové nechávali nejčastěji zobrazovat právě jako vítězní vojevůdci. Míru a relativního bezpečí v říši bylo dosahováno za cenu válek a podmaňování si okolních národů. „Idealizovaný obraz římského míru (*pax Romana*), který Římané vnucovali světu, však nemohl zastřít skutečnost, že je pouze jednostrannou vizí římského světovládného úsilí, které za podmínek soudobé sociální struktury nutně buduje blahobyt jedněch na úkor jiných a opírá se v rozhodujících momentech o tvrdé mocenské prostředky, jimiž disponoval tehdejší římský stát."[7] Mír byl tedy především politickou záležitostí. O jeho chápání si lze udělat i představu z oltáře, zasvěceného bohyni Míru, který dal zbudovat senát roku 9 př. Kr. k poctě císaře Augusta na Martově poli jako výraz díků za ovládnutí (pacifikaci!) Galie a Hispánie. Na oltáři o rozměrech 10,5 × 11 m byly výjevy připomínající počátky Říma (bohyně Říma, oběť Aeneova, vlčice s Romulem a Remem v přítomnosti boha války Marta), obětní průvod členů císařské rodiny v čele s císařem Augustem, kněží, úředníků a senátorů.[8]

Neuskutečnění snu o návratu ke zlatým časům[9] a trvalému míru vedlo k občanskému vystřízlivění a očekávání míru jakožto daru z nebes. V tomto směru mohlo být i křesťanské poselství o míru, který je darem Božím, aktuální.

Starozákonní výraz *šalom*, jenž bývá překládán řeckým εἰρήνη, má velmi široký rozsah a znamená především „mít se dobře", a to zejména po materiální stránce.[10] Důležité přitom je, že ono mít se dobře, tedy *šalom*, bylo především chápáno jako dar od Boha. V pozadí i toho nejprofánnějšího užití byla vždy přítomna i náboženská dimenze. Zjednodušeně bychom mohli říci, že *šalom* v biblickém pojetí by bylo na místě překládat spíše slovem *blaho*, *spása*. Jedině Bůh může zaručit trvalé blaho svého lidu. Proto tento pojem zůstává spojen s představou definitivní vlády Boží, definitivního pokoje jakožto definitivní spásy. Důležité přitom je, že tento pojem neoznačuje vnitřní duševní rozpoložení člověka, vnitřní mír, nýbrž že se vztahuje podstatně víc na lid jakožto celek než na jednotlivce, a má tak výrazně i sociální charakter.[11]

Septuaginta přeložila hebrejské *šalom* převážně řeckým slovem εἰρήνη. Avšak tam, kde se jedná o „vnější blaho člověka, pozdrav a přicházení či odcházení v pokoji",[12] volí řadu jiných výrazů. Důsledné zůstává použití εἰρήνη pro vyjádření „blaha člověka, které přichází od Boha".[13] Stává se označením pro veškeré dobro (tedy spásu), které přichází od Boha v tomto i v budoucím čase. Překračuje hranici pozemského lidského života, protože jeho dárcem a garantem je sám Bůh. V tomto významu přešel tento termín i do *Nového zákona*.

V *Novém zákoně* se pojem εἰρήνη se vyskytuje 92×, z toho v evangeliích 25×, 26× u Pavla (nejvíc v *listě Římanům* – 10×); v *listě Efesanům* pak ještě 8×.[14] Z evangelií je nejčastější výskyt u Lukáše (14×) a k tomu ještě 7× ve *Skutcích apoštolů*. Není jistě náhodné, že tento pojem hraje tak velkou roli v *listu Římanům* a v lukášovských spisech. Mír byl příznačným dobovým tématem; rané císařství prožívalo za Augustovy vlády období relativního klidu; Řím vedl sice v I. století lecjaké výbojné války, ty se však odehrávaly mimo vlastní území Itálie. Římská expanze od I. století znamenala obrovský nárůst římského, resp. řecko-římského kulturního vlivu a civilizačního úsilí na území celého impéria.[15] V době Neronově bylo téma míru v Římě obzvlášť aktuální. Nero nechal dokonce razit mince, na jejichž rubové straně (reverzu) byl oltář Míru (viz výše). Téma se objevuje i u římských básníků a spisovatelů. Vedle politického míru byla pro Římany důležitá myšlenka míru s bohy (neboť zajišťuje přízeň bohů), což je ovšem myšlenka novozákonnímu myšlení vzdálená. U Pavla najdeme v návaznosti na židovskou tradici obraz Božího hněvu (jakožto vyjádření pro Boží soud) a smíření Boha s člověkem skrze Ježíše Krista. Oba obrazy charakterizují Boží vztah k lidem, který vylučuje iniciativu člověka, zato vyžaduje jeho odpověď.

Εἰρήνη – v návaznosti na hebr. *šalom* – označuje v *Novém zákoně* většinou více než jen klid, mír, totiž konečný stav, který je dán milostí Boží, tj. život v posvěcující blízkosti Boží, spásu.[16] Εἰρήνη byla zároveň velkým tématem tehdejší řecko-římské společnosti. Mír, který má ovšem Pavel na mysli, není na prvním místě mírem zbraní, absencí nepokojů a přítomností přátelského smýšlení a existenční jistoty, nýbrž podobně jako milost darem Božího příklonu k člověku, a to prostřednictvím Ježíše Krista. Člověk už nežije v rozporu se svým definitivním určením, naopak má na něm již teď podíl. Žije v míru se sebou i se světem, dosahuje tedy – podobně jak to hlásají stoikové a další morální filozofové – vnitřního pokoje, ale ten není orientován sebestředně, nýbrž vyzařuje navenek, neboť není plodem lidské námahy, důsledkem ctnosti. Řečeno tehdejším jazykem, člověk, který uvěřil v Krista a řídí podle své víry i svůj život, je vyňat z Božího hněvu, z Božího soudu, neboť Bůh mu daroval smíření se sebou. České slovo *smíření*, *smír* dobře vyjadřuje tuto souvislost s mírem. Tento mír, který je v zásadě eschatologické povahy, má samozřejmě pro člověka také praktické důsledky, totiž úkol vést pokojný život s ostatními (srov. 1 Sol 4,11 a 5,13).

U Pavla se εἰρήνη vyskytuje ve všech preskriptech, je tedy pravidelnou součástí jeho pozdravu, resp. přání či požehnání. Už tím je dáno jeho důležité postavení v myšlení apoštola Pavla.

Εἰρήνη v preskriptech: 1 Sol 1,1; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Flp 1,2; Flm 3; Řím 1,7

„Milost vám a pokoj od Boha otce našeho a Pána Ježíše Krista
(χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)“

Tato kvaziliturgická formule v úvodu listů nahrazuje tradiční dopisový pozdrav χαίρε a Pavel ji převzal ze židovské tradice.[17] Vyskytuje se stereotypně (jen s drobnými odchylkami) ve všech Pavlových listech i v listech jeho žáků. Nejstručnější je v *1. listu Soluňanům* (1 Sol 1,1), neboť zde chybí odkaz na Boha Otce a Pána Ježíše Krista; v *listě Koloským* pak chybí odkaz na Pána Ježíše Krista. Pavel tu v pozdravu přeje svým čtenářům milost (χάρις) a pokoj (εἰρήνη). Toto spojení není náhodné.[18] Χάρις patří k Pavlovým typickým pojmům[19] a vyjadřuje bezpodmínečný příklon Boží k člověku v Kristu a určující dimenzi křesťanova života. Kromě úvodního pozdravu ji najdeme i v závěrečné formuli dopisu, což jenom ukazuje na to, jak důležitým pojmem, respektive skutečností, pro Pavla byla. V použití tohoto termínu navazuje Pavel jak na židovskou tradici (zejména diasporní a apokalyptickou, v níž je milost chápána jako důvod vyvolení), tak na

profánní použití tohoto pojmu ve smyslu snížení se k druhému, jeho obdarování a zároveň jeho vděčnost.[20]

Právě dnes je myšlenka a přání pokoje nesmírně důležitá: ve světě sužovaném nepokoji, nesváry, válkami apod. může být církevní společenství alternativním prostředím pokoje a míru. Je to jedna z nejdůležitějších nabídek, kterou může křesťanská obec (křesťanské církve) dnešnímu světu přinést. Stejně jako v tehdejším světě není ani dnes pokoj a mír něco samozřejmého a bezpracného, právě proto je vědomí, že dárcem onoho spásného pokoje je Bůh, tak důležité.

Pokoj jako eschatologický dar od Boha („spása"): Řím 2,10; 5,1; 8,6; 14,17

> Řím 2,10: „Δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Soužení a úzkost padne na každého, kdo působí zlo, předně na Žida, ale i na Řeka); avšak sláva, čest a pokoj čeká každého, kdo působí dobro, předně Žida, ale i Řeka."

Mír, pokoj je zde darem od Boha pro každého člověka (Žida stejně jako Řeka-pohana), který koná dobro. Před Bohem neplatí v soudu žádné výhody a přednosti – každý člověk dostane od Boha to, co si zaslouží za své jednání. Mír tady je jmenován společně se slávou a ctí jakožto důsledek toho, že člověk obstál na Božím soudu. Všechny tři charakteristiky nového postavení člověka se vztahují k Božímu království, mají tedy eschatologický rozměr.[21] Pouze zde je stavěn mír, pokoj do souvislosti s Božím soudem.[22]

> Řím 5,1: „Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν εἰς τὴν χάριν ταύτην... Když jsme tedy ospravedlněni z víry, máme pokoj s Bohem skrze našeho Pána Ježíše Krista, neboť skrze něho jsme vírou získali přístup k této milosti."

V současné exegezi je dávána přednost čtení ἔχομεν, tedy indikativu, před ἔχωμεν (konjunktiv, resp. kohortativ), který je textově sice lépe doložen, přesto méně pravděpodobný.[23] Vzhledem ke kontextu a nasměrování sdělení je indikativ logičtější, neboť Pavlovi právě jde o konstataci toho, co člověk získal na základě ospravedlnění z víry. Bůh daruje člověku pokoj, který vychází od něho jako výraz jeho přítomnosti, jeho spásy. Tento pokoj ve smyslu eschatologického blaha (tedy *šalom*) není výsledkem lidského snažení, nýbrž Boží iniciativy, která v Ježíši Kristu obnovila pravý vztah mezi Bohem a člověkem,[24] odstranila překážku, která bránila člověku v přístupu k Bohu, tj. hřích. Pokoj, mír se tu podobně jako v preskriptech

objevuje společně s milostí, resp. je jejím výrazem, synonymem. Podle Paula Althause je tento mír „víc než duševní nálada, je stejně jako boj a nepřátelství *vztahem*, jenž samozřejmě ovlivňuje životní pocit a náladu člověka. Prostředníkem tohoto míru je Kristus".[25] Verš 5,1 otevírá velmi zásadní pasáž *listu Římanům*, proto tady pojmu mír/pokoj připadá také zásadní role. I když formulace mír s Bohem (εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν) připomíná antickou myšlenku míru s bohy, přece se od ní zásadně liší především tím, že tento stav života, skutečnosti, není vázán na výkon člověka, nýbrž je dílem, darem Božím. Člověk si Boha nemůže „usmiřovat", nýbrž může smíření od něho přijmout jakožto nabídku spásy, a to skrze Ježíše Krista. Tato nabídka má trvalý a účinný charakter, nejde o jednorázový akt ani jen o vnitřní postoj pokoje, o pokoj srdce, nýbrž o radikální změnu skutečnosti. Bůh Ježíše Krista je Bohem míru/pokoje (viz Řím 15,13.33).[26] Tento mír je nosným základem pro lidskou existenci. Má tedy svou eschatologickou, ale i politickou dimenzi, protože zakládá novou skutečnost týkající se tohoto světa.

> Řím 8,6: „τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. Dát se vést sobectvím znamená smrt, dát se vést Duchem je život a pokoj."

Doslova by se text dal přeložit: Smýšlení/touha[27] těla je totiž smrt, smýšlení/touha ducha je život a pokoj/mír.

Tento verš je součástí 8. kapitoly věnované protikladu mezi životem z Ducha a životem určovaným lidským kalkulem (sobectvím, sebestředností, hříchem). Pro Pavla je tento protiklad zásadní. Každý člověk, který spoléhá na vlastní rozum, síly a možnosti, spěje ke smrti, a to v definitivním slova smyslu, neboť není s to překonat onu zásadní překážku mezi sebou a Bohem, mezi svou omezeností, jež vede k zániku, a Boží nekonečnou láskou, jež vede k nezničitelnému, plnému životu, jehož součástí a vlastně i synonymem je Boží pokoj. Tuto překážku, vystavěnou lidským hříchem, nemůže překonat, protože stojí pod jeho mocí. Člověk, který usiluje překonat onu překážku ze svých sil a dosáhnout tak kýženého života a pokoje, naráží znovu a znovu pouze na své hranice a bezmocnost vůči své sebestřednosti. Každé jeho úsilí o život a mír se nakonec zvrtne v nepřátelství, válku a smrt, protože člověk sám ze sebe své hranice překročit nedokáže. Pavel tu zcela v souladu s biblickou tradicí nemyslí primárně na jednotlivce, nýbrž na lidstvo, člověka jako takového, který je – i bez vlastní viny – zapleten do osidel hříchu a viny. Jedině přijetí Boží nabídky v Kristu Ježíši může člověka z tohoto bludného kruhu vytrhnout. Překročení onoho bludného kruhu, rozlomení spirály hříchu a zla je dílem Ducha, který člověka vyvede k pravému životu a pokoji, totiž životu s Bohem, v němž spočívá spása, tedy i pokoj.

Řím 14,17: „οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη και χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. „Vždyť království Boží není v tom, co jíte a pijete, nýbrž ve spravedlnosti, pokoji a radosti z Ducha svatého. (Kdo takto slouží Kristu, je milý Bohu a lidé si ho váží.)"

Ve verších 14,17–19 se objevuje dvakrát pojem εἰρήνη, a to v poněkud diferencovaných významech. Ve v. 17 Pavel hovoří o charakteristikách Božího království, tedy o spáse, a těmi jsou spravedlnost, pokoj a radost. Pojem εἰρήνη se ve spojitosti se spravedlností (δικαιοσύνη) a radostí (χαρά) neobjevuje u Pavla poprvé. Konec verše ἐν πνεύματι ἁγίῳ by podle mého názoru bylo přesnější, resp. jednoznačnější překládat pomocí předložky „v", tedy v Duchu svatém. Duch svatý je prostředím i dárcem darů milosti, spásy, jimiž jsou spravedlnost, pokoj a radost. Toto určení se tedy vztahuje na všechny tři členy výčtu. Království Boží (už tady na zemi, v pozemských dimenzích) se projevuje spravedlností, pokojem/mírem a radostí, jejichž zdrojem je právě Duch svatý, tedy Bůh sám.

Řím 15,13: „ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς και εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. ‚Bůh naděje nechť vás naplní veškerou radostí a pokojem ve víře, aby se rozhojnila vaše naděje mocí Ducha svatého."

Tento text je vlastně modlitbou, v níž Pavel vyprošuje svým adresátům v římské obci eschatologické dary – pokoj a radost spojené s vírou v Ježíše Krista, neboť tak budou moci překypovat nadějí, jejímž zprostředkovatelem je Duch svatý. Bůh je dárcem toho, co člověk potřebuje k životu překračujícímu hranice pozemské existence. Podobně charakterizuje Pavel Boha i ve v. 15,5 jakožto Boha trpělivosti a povzbuzení a ve v. 15,33; 16,20 aj. jako Boha pokoje.

Není jistě náhodné, že právě v *listu Římanům* Pavel pojem εἰρήνη opakovaně používá (celkem 10×). Byl-li mír velkým dobovým tématem, pak na to Pavel může navazovat použitím stejného pojmu, ovšem ve velmi transformované podobě. Proti politickému míru římské říše stojí mír především jakožto pokoj, který není z tohoto světa, a tedy ani výsledkem lidského usilování, natož válečných tažení.

Gal 6,16: „καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. A všem, kdo se budou řídit tímto pravidlem, Izraeli Božímu, pokoj a slitování."

Jde o požehnání, které Pavel svolává na všechny, kteří jsou stejného přesvědčení jako on, pokud jde o spásné jednání Boží v Kristu. Pavel na ně, pravý Boží Izrael, svolává mír/pokoj a smilování, tedy Boží přízeň projevující se těmito eschatologickými dary – pokojem a smilováním. Oba tyto dary zastupují plnost spásy od Boha. Požehnání „pokoj Izraeli (εἰρήνη ἐπι τὸν Ἰσραὴλ)" je de facto citátem ze závěru žalmu 125,5 a 128,8.[28] Návaznost na starozákonní pojetí pokoje (*šalom*) je zcela zřejmá.

> Flp 4,7: „καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρησει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. A pokoj Boží, převyšující každé pomyšlení, bude střežit vaše srdce i mysl v Kristu Ježíši."

Také v případě *listu do Filip* jde o zaslíbení pokoje ve smyslu spásy, společenství s Bohem. Nejde pouze o lidský pokoj srdce, nýbrž o spásné Boží působení, které převyšuje lidské schopnosti pochopení, jež působí, že Filipští zůstanou věrní spáse přijaté v Ježíši Kristu.

Bůh pokoje – Řím 15,33; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Flp 4,9; 1 Sol 5,23

V Pavlových listech je vícekrát Bůh charakterizován jako Bůh pokoje, pokoj je jednou z jeho základních charakteristik.

> Řím 15,33: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν ἀμήν

> Řím 16,20: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν

> 1 Kor 14,33: οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης

> 2 Kor 13,11: Λοιπόν, ἀδελφοι, χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν

> Flp 4,9: ...καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν

> 1 Tes 5,23: Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁ λοτελεῖς.

Ve všech těchto případech figuruje εἰρήνη jako určující neshodný přívlastek k charakteristice Boha. Charakteristika Boha je v některých případech rozšířena o další

dary milosti (radost, naděje, láska) nebo o protiklad, vymezující, co Bůh není (nepokoj/neklid/nepořádek). Vyjádření Bůh pokoje znamená, že v Bohu je plnost toho, co se označuje slovem mír, pokoj, spása, že on je zdrojem této skutečnosti. Podobně Řím 15,13 charakterizuje Boha jako Boha naděje.

Pokoj jako způsob života, jednání: Řím 3,17; 14,19; 1 Kor 7,15; 16,11; Gal 5,22

Odlišit někdy, v jakém přesném významu Pavel slovo εἰρήνη v textu užívá, je velmi obtížné, protože jednotlivé významové odstíny tohoto pojmu se prolínají.

> Řím 3,17: „καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν – nepoznali cestu pokoje."

Tento verš je citátem z *knihy proroka Izaiáše* (Iz 59,8). Patří do souvislosti většího celku, složené z citátů různých starozákonních míst, nejvíce z různých žalmů. Celá pasáž 3,10–18 charakterizuje celé lidstvo (Židy i Řeky/pohany) jako propadlé zkáze, odvratu od Boha. Verše 15–17 je charakterizují jakožto násilníky, kteří neznají cestu pokoje, tj. cestu Boží. Cesta pokoje tu stojí v protikladu k cestě hříchu – tj. nepravosti, kletby, násilí až vraždy, zhouby a bídy. Vzhledem k tomu, že jde o téměř doslovný citát z Iz 59,8, je třeba sousloví „cesta pokoje" chápat ve smyslu starozákonního pojetí *šalomu*; *Septuaginta* překládá toto místo καὶ ὁδὸ ν εἰρήνης οὐκ οἴδασιν. Cestou pokoje je tedy míněn takový způsob života, který odpovídá bázni Boží (srov. v. 18), životu z Božího milosrdenství, spravedlnosti a lásky. V tomto duchu je ostatně text z Izaiáše (Iz 59,7nn, resp. 59,1–14) koncipován.

> Řím 14,19: „ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους. A tak usilujme o to, co slouží pokoji a společnému růstu."

Ve v. 14,19 jsou adresáti nabádáni k tomu, aby usilovali, tedy aktivně se podíleli na realizaci Božího království, totiž úsilím o pokoj a společný růst (výstavbu obce). Ani v tomto případě není řečeno, že mír/pokoj je dílem lidským, nýbrž že člověk má pracovat na jeho udržení. I za vyjádřením v. 19 stojí představa míru, který vychází od Boha jako jeho dar, za který však člověk nese zodpovědnost a jejž má rozvíjet. Zároveň Pavlova výzva ukazuje i na to, že království Boží nebylo ani jím chápáno jako „nadhvězdná" veličina zcela mimo tento svět, nýbrž jako eschatologická veličina, která se již projevuje v životě lidí, jestliže žijí ve shodě s Boží vůlí.

1 Kor 7,15: „εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται χωριζέσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. Chce-li nevěřící odejít, ať odejde. Věřící nejsou v takových případech vázáni. Bůh nás povolal k pokoji."

Pavel tu řeší problematiku soužití či rozchodu manželů, z nichž jeden se stal křesťanem. Svoboda řešení vzájemných vztahů (možnost odejít z manželství, které je „nábožensky smíšené") je zakotvena v Boží vůli. Bůh neklade na člověka nesnesitelné nároky, které vedou ke konfliktům a nesvárům, nýbrž chce, aby žil pokojně. Ve vyjádření ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός je zachycena Pavlova jistota, že Bůh chce, aby lidé žili vedle sebe pokojně, bez násilí a konfliktů.[29] Mír/pokoj je tu chápán jako protiklad zmatku, sváru, nesouladu. I když Boží povolání mění celý život, přesto to není povolání, které vnáší do lidského soužití zmatek. Toto povolání k pokoji je povolání k pokojnému lidskému soužití i řešení problémů. V tomto případě nejde primárně o pokoj jako eschatologickou veličinu, nýbrž o vztahy mezi lidmi,[30] i když je zatím skryta myšlenka, že Bůh je dárcem míru pro člověka. Samo povolání od Boha v sobě eschatologickou dimenzi obsahuje, právě proto je spojeno s pokojem.

1 Kor 16,11: „προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρός με· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν. Vypravte ho na cestu ke mně s bratrskou láskou/v pokoji, neboť na něho čekám spolu s jinými bratry."

Zajímavé je, že zde považovali překladatelé (ČEP) za nutné nahradit spojení „v pokoji" za „s bratrskou láskou", tedy interpretovat ἐν εἰρήνῃ jako kvalitu vztahu, jednání. I v tomto případě jde o vyjádření vztahu mezi lidmi. Korintští mají vypravit Timoteje zpět k Pavlovi náležitě, tedy uspokojit jeho potřeby tak, aby mohl k Pavlovi bez problémů dorazit. V tomto použití slova εἰρήνη zaznívá židovské chápání *šalomu* jako blaha, uspokojení potřeb. Jednalo se přitom nepochybně především o materiální zajištění.

Gal 5,22: „Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, Ovoce Božího Ducha však je láska, radost, pokoj..."

V katalogu ctností, kterým Pavel vyjadřuje působení Ducha Božího (v protikladu ke skutkům těla, jež jsou vyjádřeny katalogem neřestí), stojí na třetím místě mír/pokoj, který tvoří trojici s láskou – jako jakýmsi shrnujícím pojmem pro všechno následující – a s radostí. Jde o eschatologické skutečnosti, které se díky působení Ducha, jímž se mají dát křesťané vést, stávají součástí pozemské skutečnosti.

Opačně je možné říci: kdo takové plody přináší skrze svůj život a své působení, ten žije z Ducha Božího.

εἰρηνεύω: pokoj jako zodpovědné jednání člověka – žít v pokoji, zachovávat pokoj, pěstovat pokoj apod.

1 Sol 5,13: „καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς. Velmi si jich važte a milujte je pro jejich dílo. Žijte mezi sebou v pokoji."

I v tomto případě má Pavel na mysli život ve vzájemné shodě, pokoji a míru v rámci křesťanské obce. Výzva k zachování pokoje navzájem, k žití v pokoji, následuje po výzvě (paraklezi) k náležité úctě vůči těm, kteří se o obec starají a zastávají v ní určité funkce. Jde tedy o pokojné soužití v přesně vymezené skupině, které je protikladem k hádkám, řevnivosti závisti apod.

2 Kor 13,11: „Λοιπόν, ἀδελφοι, χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. Nakonec, bratři: žijte v radosti, napravujte své nedostatky, povzbuzujte se, buďte jednomyslní, pokojní, a Bůh lásky a pokoje bude s vámi."

Sloveso εἰρηνεύειν znamená žít pokojně, v míru, zachovávat mír, pokoj v profánní i biblické řečtině.[31] Tento verš, v němž se slovní základ εἰρήν opakuje dokonce dvakrát, dobře vyjadřuje, jak Pavel mír chápe. Mír je darem Božím (v textu je Bůh nazván Bohem lásky a pokoje), eschatologickou veličinou; lidé ho však mohou a mají ve svém životě realizovat. Sloveso εἰρηνεύειν je v rozkazovacím způsobu, tedy zachovávat mír, žít v míru (být pokojný, jak překládá ČEP) je úkolem člověka, protože je mu tato možnost dána a garantována Bohem samým. Bůh je Bohem, tedy Pánem pokoje. Jestliže křesťané tento úkol svým životem uskutečňují, pak mají jistotu, že Bůh je s nimi.

ἡσυχάζειν

1 Sol 4,11: „καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς [ἰδίαις] χερσὶν ὑμῶν. Zakládejte si na tom, že budete žít pokojně, věnovat se své práci a získávat obživu vlastníma rukama..."

Podobnou myšlenku jako v předchozích případech vyjadřuje Pavel v 1 Sol 4,11, kde je ovšem užito slovesa ἡσυχάζειν.[32] Zde jde však mnohem více o klid ve vztahu

k nemístným aktivitám, znepokojujícím zprávám či podnětům a možná i o varování před mícháním se do politiky nebo před incidenty podobnými těm, kvůli nimž byli židé i židokřesťané vypovězeni Claudiem z Říma v roce 49.

Výrazy Ησυχάζειν[33] καὶ πράσσειν τὰ ἴδια by mohly směřovat do sféry politického jednání, charakteristika ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν má na mysli schopnost obživy, tedy sféru soukromého života. Pokud jde o politickou činnost, mohl by tu Pavel varovat před něčím podobným, jako byly politické spolky, působení veřejných nepokojů apod. Z toho byli skutečně křesťané na přelomu I. a II. století podezíráni a pronásledováni. Zda to můžeme předpokládat jako problém už v Soluni, nelze doložit. Ale právě problémy v Římě, které skončily vyhoštěním židů a židokřesťanů v roce 49, ukazují, že bylo možné se do takových souvislostí dostat. Ostatně z 1 Sol 2,14 je zřejmé, že soluňští křesťané měli problémy s okolní společností. Možná i to vedlo Pavla k nabádání k řádu a pořádku, pokoji a starosti o vlastní, a ne cizí záležitosti. Konflikty se společností je třeba redukovat na minimum, a pokud k nim dochází, neměly by být jejich příčinou nepřijatelné společenské chování, nerespektování řádu a pořádku apod., nýbrž jedině hlásání evangelia a život z víry.

Εἰρήνη jako plod lidského úsilí, protiklad války

> 1 Sol 5,3: „ὅταν λέγωσιν, Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν. A až budou říkat ‚Je pokoj, nic nehrozí', tu je náhle přepadne zhouba jako bolest rodičku."

Zde je Pavlem termín εἰρήνη použit v profánním smyslu. Jde skutečně o lidský mír v protikladu k válce, zmatku, nejistotě a chaosu, jež válka přináší. To je podtrženo i slovem ἀσφάλεια, vyjadřujícím jistotu, spolehlivost, bezpečí, zajištěnost.[34] Pavel je ovšem hodnotí negativně. Původní profánní význam posunuje do roviny náboženské. Samozřejmě jeho hodnocení je třeba vidět v perspektivě očekávání blízké paruzie. Politický rozměr míru či války pro něho nehraje roli, naopak je třeba se nenechat ovlivnit zdáním, že je všechno v pořádku. Jeho slova jsou důrazným varováním, aby se křesťané nenechali ukolébat. Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια připomíná také výroky falešných proroků-svůdců, kteří ubezpečovali starozákonní posluchače, že je vše v pořádku, ačkoliv hrozila katastrofa (Jer 6,14; 8,11; Ez 13,10), a tím je sváděli na nesprávnou cestu. Pokoj, o němž tu je řeč, není pokojem od Boha, tedy není skutečným pokojem, nýbrž lidským zdáním (srov. naopak 1,1 a 5,23). Ze slovesného tvaru λέγωσιν není zřejmé, koho má Pavel na mysli, kdo slibuje mír a bezpečnost, nicméně s ohledem na situaci jsou tím nejpravděpodobněji míněni lidé z okruhu prvotní církve, i když tím mohou být i míněni ti, kteří stojí mimo obec. Ti, kdo odvádějí od bdělosti

a připravenosti, ať už tak, nebo onak, kdo se oddávají klamné jistotě, budou postiženi záhubou (ὄλεθρος), která přitrhne znenadání (αἰφνίδιος) a již nebudou moci uniknout (οὐ μὴ ἐκφύγωσιν). Zároveň byl tento způsob vyjadřování typický pro apokalyptiku.[35]

Další slova odvozená od stejného slovního kořene, jako je εἰρηνικός, εἰρηνοποιεῖν, εἰρηνποιός, se v autentických Pavlových listech nevyskytují.

Můžeme tedy shrnout: εἰρήνη α εἰρηνεύειν si v Pavlových autentických listech podržují svůj biblický charakter. Εἰρήνη ve smyslu eschatologického daru Božího se stává jedním ze synonym pro spásu, pro vyjádření kvality bytí s Bohem a v Bohu. Pavel nechápe mír a pokoj jako primárně lidskou záležitost, nýbrž jako dar, který je pro člověka dostupný skrze víru v Ježíše Krista. Tento dar ovšem člověka zavazuje k jednání, které odpovídá jeho významu. Člověk má a může žít v míru s ostatními lidmi i sám se sebou, protože mu byl mír a pokoj darován v Ježíši Kristu. V něm Bůh usmířil[36] se sebou celý svět (2 Kor 5,19), tedy radikálně změnil situaci světa a v něm člověka. V tomto jednání Božím je tedy založena radikálně nová šance člověka žít v míru, tj. v prostoru Božího království, a to i za situace vnějších nejistot, útrap a nepokojů. Žít v pokoji má ovšem co dělat i s tímto světem. Pavel si byl dobře vědom, v jakých náboženských, společenských a politických souvislostech křesťanské obce vznikají a musejí žít. Pokoj, který je člověku darován Bohem, není především vnitřním postojem indiference (jak ho měli na mysli stoikové a další), nýbrž spásnou kvalitou bytí, která se projevuje navenek ve vzájemných vztazích i ve vztazích k okolnímu světu. Vůči spoléhání na mír zajišťovaný lidským úsilím se Pavel staví skepticky především proto, že dává člověku klamnou jistotu ve vztahu k Bohu. Pavel se nijak nevyjadřuje k otázkám míru a války v obecných souvislostech tehdejšího světa, nýbrž v očekávání brzkého příchodu Páně nabádá k obezřelosti a pravému (tedy i pokojnému) životu ve shodě s Boží vůlí.

Pokud jde o téma války jako takové, vyskytuje se slovo πόλεμος (válka, bitva)[37] v Pavlových autentických listech pouze 1×. V ostatních spisech *Nového zákona* se vyskytuje společně ještě se slovesem πολεμεῖν nejčastěji ve *Zjevení sv. Jana* (dohromady 12×), nepatří ani k tématům evangelií (zde se vyskytuje substantivum pouze 4× u synoptiků – Mt 24,6; Mk 13,7; Lk 21,9: ve vizi konce světa a u Lukáše – Lk 14,31 – v podobenství o králi, který hodlá vytáhnout do boje).

válka, boj

1 Kor 14,8

πόλεμος

καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον σάλπιγξ φωνὴν δῷ, τίς παρασκευάσεται εἰς πόλεμον A kdyby polnice vydala neurčitý zvuk, kdo by se připravoval k bitvě?

obrazy z vojenského života – (1 Sol 5,8)?

bojovat, konat vojenskou službu, táhnout do boje; boj, polní tažení, vojsko

1 Kor 9,7
στρατεύεσθαι
„τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ Který voják slouží za vlastní peníze?"

2 Kor 10,3.4
στρατεύομαι,στρατιᾷ στρατεία
„ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα, τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων... Jsme jenom lidé, ale svůj zápas nevedeme po lidsku (tělesným způsobem). Zbraně našeho boje nejsou světské, nýbrž mají od Boha sílu bořit hradby..."

Obraty čerpané Pavlem z oblasti vojenského života slouží k vyjádření náboženského obsahu, nejsou tedy použity ve svém původním, nýbrž přeneseném významu. Jejich použití svědčí o tom, že vojenská tématika byla běžnou součástí každodenního života. I my dnes hovoříme v přeneseném nebo duchovním smyslu o boji, zápase, válce, výstroji a výzbroji, ale jinak nejsou obrazy z vojenského života pro nás tak aktuální, jako byly ve starověku, resp. od starověku až do novověku, dokud šlo o válčení bez zbraní hromadného ničení. Ale i my dnes používáme určité obrazy a obraty z této sféry v přeneseném smyslu slova (např. *to je bomba*). Další termíny od stejného základu u Pavla nejsou.

Obraz zbraní (ὅπλα) se nalézá kromě 2 Kor 10,4 ještě v 2 Kor 6,7 a v Řím 6,13 a 13,12, a to vždy v přeneseném slova smyslu. Konkrétní obrazy výstroje (pancíř – θώραξ; přilba – περικεφαλαία) jsou použity opět v přeneseném smyslu v návaznosti na Iz 59,17 v 1 Sol 5,8. I tady je míněna výstroj obrazně k zdůraznění toho, co je pro křesťanský život podstatné, totiž víra, láska a naděje. Slovo meč (μάχαιρα) nalezneme v Řím 8,35 a 13,4. V 8,35 je použito jako charakteristika toho, že křesťana ani meč (ani cokoliv jiného) nemůže oddělit od Kristovy lásky, v 13,4 jde o meč jako symbol státní moci, která má právo trestat. Obrazy z vojenského života použité k charakterizaci morálních postojů se nalézají i v dobové filozoficko-morální literatuře, vyskytují se však také i v židovské tradici k vyjádření náboženských obsahů, ba k charakteristice samotného Boha (např. Iz 59,17). Právě do židovské tradice patří představa Boha, který vede válku za svůj lid (boje Hospodinovy), který zjednává právo a spravedlnost, a proto se člověk může na něho spolehnout a nemusí si právo zjednávat vlastní silou. Tato tradice Boha jakožto válečníka a mstitele se zbraní v ruce nenalézá v novozákonní literatuře příliš významné místo (což je jistě dáno i historicky změněným nábožensko-politickým postavením Židů);[38] u Pavla se objevuje jen v náznacích (např. v 1 Sol 4,6, kde je Bůh označen

za mstitele, nebo v již uvedeném obraze 5,8, kde jsou atributy, původně charakterizující Boha, přeneseny na ctnosti křesťanského chování).

Válka, vojáci, vojenský život byly nedílnou součástí antického světa. V antice se neustále vedly války, proto mír byl velkou vzácností. Válka nebyla považována za nic zvláštního. Ježíš byl proti používání násilí a svým programem, shrnutým v blahoslavenstvích, násilí jako způsob řešení problémů odmítal, což nakonec stvrdil i svou smrtí. Přesto Pavel ani další autoři nepovažovali za potřebné se problematikou války zabývat. Byli totiž nejčastěji v situaci, kdy násilí bylo pácháno na nich, tedy sami se stávali obětí státního („úředního") násilí. Nejlépe to dokumentuje kniha *Zjevení sv. Jana*, kde se také válečná tematika objevuje nejčastěji, a to ve formě zápasu křesťanů s protibožskými silami, jimiž jsou ohrožováni a napadáni a které se je snaží zničit. Státní ideologie mocenského rozmachu a nadřazenosti zůstala křesťanům cizí nejen proto, že tvořili malou skupinu lidí (lze počítat s tím, že jich v I. století bylo v celé římské říši kolem 50 000), navíc ještě na okraji společnosti a ohroženou pronásledováním, nýbrž především z podstaty. V Pavlových listech nelze prokázat bezprostřední návaznost[39] s Ježíšovým programem nenásilí, Pavel navazuje především na Ježíše ukřižovaného, tedy na následování Ježíše na kříži, jenž sám sebe dává k dispozici až k totální sebevydanosti. Pavel to ovšem dělá jazykem srozumitelným jeho adresátům z řecko-římského prostředí. Z jeho pojetí míru zůstává stále aktuální myšlenka, že skutečného pokoje nelze dosáhnout bez nějaké přesažné skutečnosti. Ne člověk, ale Bůh je tvůrcem a dárcem skutečného pokoje. Křesťanskou nabídkou je pokoj darovaný Bohem v Ježíši Kristu, který nalézá svou konkrétní podobu právě v křesťanské obci. Ona je k němu povolána, protože z něho může žít, pokud je ochotna se mu otevřít.

Shrneme-li to, co vyplývá z uvedených textů z Pavlových listů, pak můžeme konstatovat, že tehdejší člověk podobně jako dnešní žil ve světě, který byl výrazně poznamenán válkou, respektive válčením a válkami. Obrazy z vojenského prostředí byly používány k charakterizování morálních i náboženských postojů a vlastností, neboť byly obecně srozumitelné. Tak je najdeme i v Pavlových listech. Samo téma války není v *Novém zákoně*, a tedy ani u Pavla, bezprostředně přítomno. Zato představa pokoje a míru je důležitou součástí novozákonního poselství. U Pavla se objevuje nápadně často. Nejde ovšem o pokoj a mír, který je výsledkem války a vítězství dosažených se zbraní v ruce, nýbrž o základní kvalitu Boží skutečnosti. Skutečný a pravý mír může člověku (lidstvu) darovat pouze Bůh jakožto dar spásy. Člověk tento dar může přijmout a je povolán k tomu, aby z něho žil, uchovával ho a rozvíjel.[40] Tento mír a pokoj darovaný Bohem je radikálně odlišný od míru lidského, neboť znamená definitivní stav světa a člověka, jejich spočinutí v Bohu.

List Židům v 4,1–11 završuje tuto myšlenku obrazem vycházejícím ze *Starého zákona*, totiž vejitím do Božího odpočinutí.

Nový zákon a v něm velmi výrazně Pavlovy listy ukazují, že pravého míru lze dosáhnout jedině tehdy, jestliže jej člověk přijme jako nabídku a dar od Boha a z tohoto daru žije, realizuje ho ve svém každodenním životě. Pokoje ve světě nelze dosáhnout jinak než jako pokoje lidských srdcí, jak zdůrazňuje i pastorální konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et Spes* (čl. 78). Teprve tehdy, až lidé pochopí a bytostně přijmou, že jsou milováni Bohem a vysvobozeni od sebe sama, svého sobectví a hříchu Ježíšem Kristem, bude i na zemi možný mír, protože to bude mír a pokoj garantovaný Bohem, nikoliv silou zbraní, která je vždy potenciálním zdrojem nepokoje. Takový stav lze sice očekávat až s příchodem plnosti Božího království, lze ho ovšem žít, i když omezeně, už v rámci naší pozemské skutečnosti, protože Boží království je už mezi námi, ale jeho prosazení je závislé na tom, kolik prostoru Boží vládě ve svých konkrétních životech ponecháme.

POZNÁMKY

1/ Ve svém pojednání o blaženosti se už Aristoteles (384–322 př. Kr.) zmiňuje o válce jakožto prostředku dosažení míru a válečnictví hodnotí jako vznešenou činnost. „Obětujeme totiž mnoho klidu tomu, abychom získali klid, jako se vede válka, aby se dosáhlo míru. Praktické ctnosti uplatňují se v politice a ve válce. [...] Mezi praktickými činnostmi, které odpovídají ctnosti, zaujímají první místo pro svou vznešenost a význam činnost politická a válečnická." Přesto blaženost člověka spočívá v kontemplativní činnosti, jež vede k dosažení vnitřního pokoje, života v duchu (F. Marek – Š. Zapletal (edd.): *Filosofická čítanka*. Praha, Nakladatelství Svoboda 1971, s. 45).

2/ Viz např. Mt 5,3–12; 6,38–42; Mk 12,13–17 par. Na druhé straně je třeba uvést i Ježíšův výrok „Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč" (Mt 10,34 par). Ježíšova slova o pokoji a meči se ovšem netýkají politických rozměrů míru a války, nýbrž kladou radikální nárok na rozhodnutí člověka pro Boží království. Boží království není podřízeno politickým cílům, proto může učedník nastavit druhou tvář nebo platit daně.

3/ Zde se stává synonymem pro jiný řecký výraz, který se v *Novém zákoně* vůbec nevyskytuje, a to je ἀταραξία, emociální vyrovnanost, indiference.

4/ Viz Werner Foerster: [heslo] „εἰρήνη"; in ThWNT II, c. 398nn.

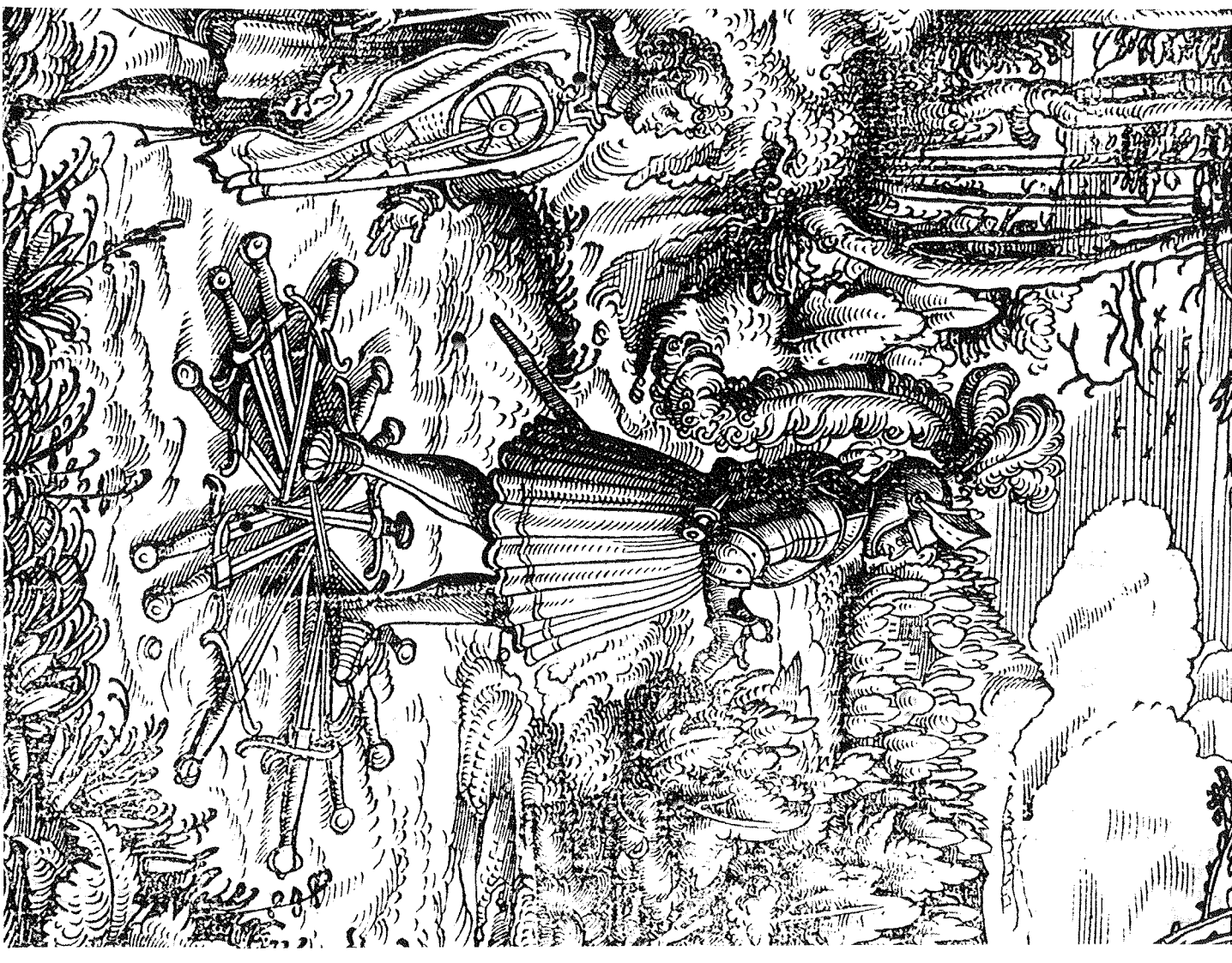
5/ Srov. Günther Hansen: „Herrscherkult und Friedensidee"; in *Umwelt des Urchristentums. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1982, s. 127–142 (140n).

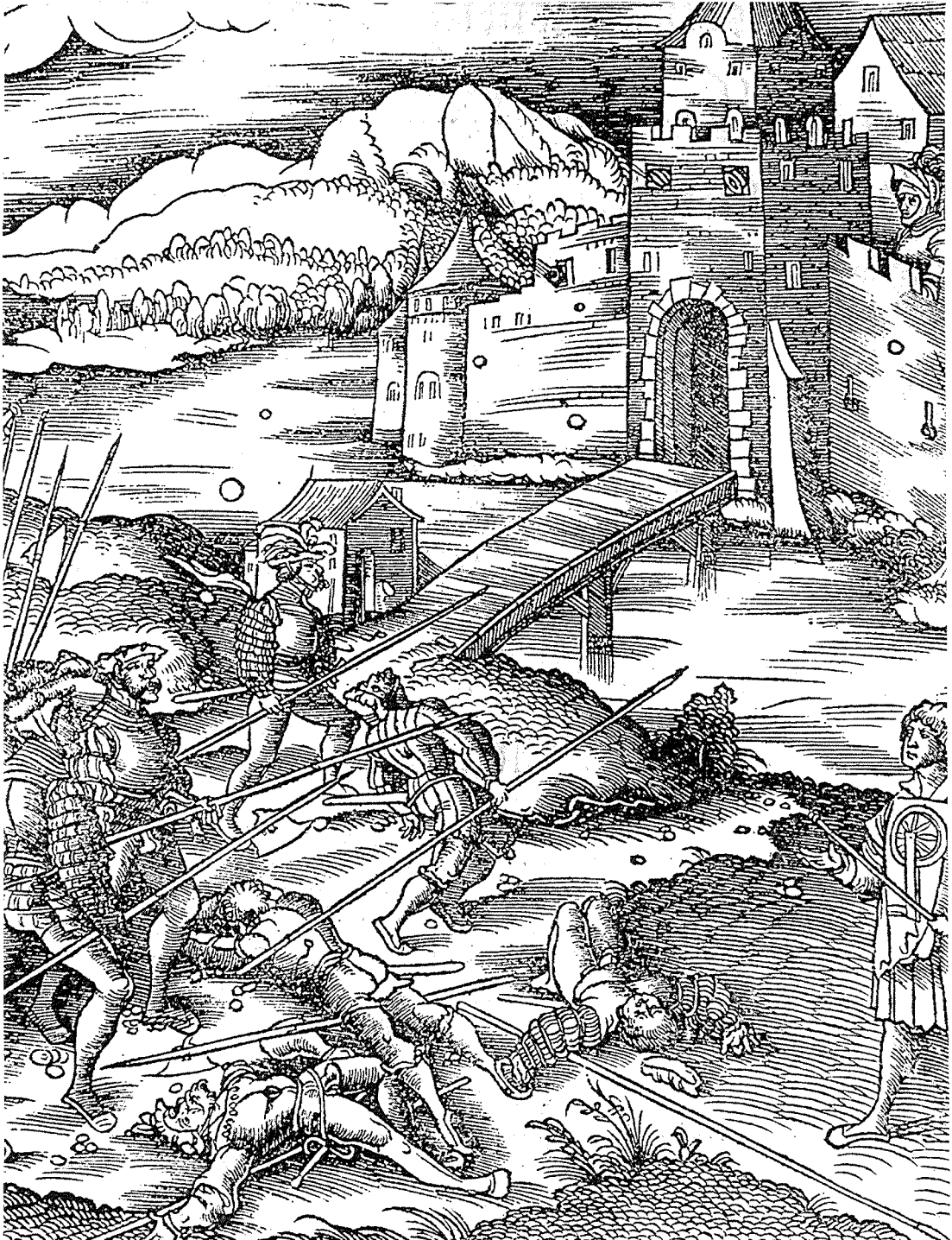
6/ Vergilius: *Aeneis* – citováno z Jan Burian: *Římské impérium. Vrchol a proměny antické civilizace*. Praha, Nakladatelství Svoboda 1997, s. 47.

7/ JAN BURIAN: op. cit., s. 49.
8/ Viz [heslo] „Ara pacis Augustae"; in *Encyklopedie antiky*. Praha, Akademia 1973, s. 63n; [heslo] „Oltář Míru Augustova"; in *Slovník antické kultury*. Praha, Nakladatelství Svoboda 1974, s. 432.
9/ „Tamhle je, tam – ten slíbený muž, jak často jsi slýchal, / Caesar to Augustus sám, syn Božského, kteryžto znova / v Latiu zlatý věk nám zavede, v jehož nivách / Saturnus kdysi byl králem. – On za Indy, za Garamanty / římskou rozšíří říš" (Vergilius: *Aeneis* – citováno z JAN BURIAN: op. cit., s. 47).
10/ Viz GERHARD VON RAD: [heslo] „εἰρήνη"; in ThWNT II, c. 400.
11/ Viz tamtéž, s. 404n.
12/ WERNER FOERSTER: op. cit., s. 407.
13/ Tamtéž.
14/ Srov. HASLER in EWNT I, c. 957–964.
15/ Řecký rétor Aelius Aristides shrnul (nepochybně s jistou nadsázkou) civilizační úsilí Římanů kolem poloviny II. století následovně: „Nyní přece může i Řek i barbar [...] snadno chodit, kam chce, prostě jako by šel z vlasti do vlasti; [...] pro bezpečnost stačí být Římanem, či spíše jedním z vašich poddaných. [...] Změřili jste veškerý obydlený svět, rozličnými mosty jste přepásali řeky, hory jste srovnali, aby byly sjízdnou zemí, noclehárnami jste naplnili pouště a kulturou i řádem jste všechno zcivilizovali" (cit. podle JAN BURIAN: op. cit., s. 48n).
16/ Řím 1,1–7.
17/ Viz T. HOLTZ: *Der Erste* 39: podobný pozdrav je doložen např. v syrBar 78,2: „Milosrdenství a pokoj buď s vámi" (Viz *Druhá kniha Bárukova*; in Z. SOUŠEK (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti II*. Praha, Vyšehrad 1998, s. 327); podobně jako ústní přání i *kniha Tobijáš* (Tob 7,12n) a *kniha Moudrosti* (Mdr 3,9; 4,15): χάρις καὶ ἔλεος τοι/ς ἐκκλεκτοι/ς αὐτου/.
18/ V 1. a 2. *listu Timotejovi* je tento pozdrav ještě rozšířen o třetí člen smilování (ἔλεος), některé rukopisy ho mají i pro *list Titovi*.
19/ V jeho autentických listech ji najdeme 66×, v deuteropaulinech 30×, kromě toho ještě 10× v 1. *listu Petrově* a 8× v *listu Židům*.
20/ BERGER: [heslo] „χάρις"; in EWNT III, c. 1096–1102; milost znamená v profánním použití „das freie, unerzwingbare, glückhaft geschenkte Offensein füreinander, daher im Verhältnis zu Gott das von ihm geschenkte ‚Heil' und den ‚Dank' des Menschen zugleich" (c. 1096).
21/ P. STUHLMACHER ve svém komentáři *Der Brief an die Römer*. Göttingen – Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht 1989, s. 38, překládá εἰρήνη jako *Heil*.
22/ Srov. HEINRICH SCHLIER: *Der Römerbrief*. Leipzig, St. Benno Verlag 1978, s. 74.
23/ K problematice překladu viz OTTO KUSS: *Römerbrief* 1. Regensburg, Pustet 1957, s. 202; ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*. Neukirchen, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag 1987, s. 288n.
24/ Srov. též ULRICH WILCKENS: op. cit., s. 288.
25/ PAUL ALTHAUS: *Der Brief an die Römer*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1966, s. 50.

26/ Blíže k tomuto místu i HEINRICH SCHLIER: op. cit. s. 141.
27/ Viz LADISLAV TICHÝ: *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc, Jiří Burget 2001, s. 183.
28/ Viz UDO BORSE: *Der Brief an die Galater*. Regensburg, Pustet 1984, s. 223.
29/ Podle Jacoba Kremera je termínem εἰρήνη myšleno „pokojné soužití", nikoliv pokoj v srdci jakožto „obšťastňující duševní naladění" (JACOB KREMER: *Der erste Brief an die Korinther*. Regensburg, Pustet 1997, s. 141).
30/ Srov. HEINZ DIETRICH WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1968, s. 59. Podobně i FRANZ-JOSEF ORTKEMPER: *První list Korintanům*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 69.
31/ LADISLAV TICHÝ: op. cit., s. 50; J. B. SOUČEK: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha, Kalich 1987, s. 80.
32/ Zachovat klid, odpočívat; vést klidný život, být klidný; mlčet – viz LADISLAV TICHÝ: op. cit., s. 77; CARL-HEINZ PEISKER: [heslo] „ἡσυχάζω"; in EWNT II., c. 310n.
33/ Ἡσυχάζειν znamená zachovávat klid, mír, chovat se pokojně, mlčet, zachovávat sobotní klid (srov. BAUER: *Wörterbuch*, s. 690; CARL-HEINZ PEISKER: op. cit., s. 310n).
34/ Srov. LADISLAV TICHÝ: op. cit., s. 25.
35/ COLLINS: *The Birth*, s. 176.
36/ Pavel tu používá sloveso καταλάσσειν (usmířit), jež vychází ze slovesa ἀλλάσσειν (měnit, změnit, zaměnit – viz J. B. SOUČEK: op. cit., s. 25). K jeho použití viz heslo „καταλάσσω" od H. MERKELA v EWNT II, c. 644–650.
37/ V přeneseném smyslu také spor; viz J. B. SOUČEK: op. cit., s. 213.
38/ Tuto myšlenku oživilo výrazně v I. století zélótské hnutí i v rovině praktické. V novozákonní literatuře ji transponovanou na duchovní náboženskou rovinu najdeme nejspíše ve *Zjevení sv. Jana*, eventuálně nepřímo v evangeliích, např. v podobenství o hřivnách (Lk 19, 27). V *Matoušově evangeliu* je zachován radikální Ježíšův výrok: „Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč" (Mt 11,34), jímž ovšem Ježíš charakterizuje nutnost radikálního náboženského rozhodnutí a obtížnost jeho důsledků v rámci rodiny (do toho se jistě promítá i zkušenost Ježíšových učedníků a prvních křesťanů). V *listu Židům* (Žid 4,12) a podobně i v *listu Efezským* (Ef 6,17) a ve *Zjevení* (Zj 1,16) se objevuje charakteristika Božího slova jako dvousečného meče.
39/ Jediným takovým místem by byly verše *listu Římanům* (Řím 13,1–7), zejména v. 7.
40/ Kromě již uvedených Pavlových textů je třeba zmínit především blahoslavenství z *Matoušova evangelia*: „Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími" (Mt 5,9).

ThDr. **Mireia Ryšková** přednáší teologii na KTF UK a ETF UK v Praze a na Teologické fakultě v Českých Budějovicích. Je spoluautorkou publikace *Stručný úvod do NZ* (Praha, Scriptum 1991), publikuje články z oboru novozákonní exegeze časopisecky i ve sborníčích (např. *Svatý Pavel, synagoga a církev*. Brno, CDK 1995). V *Salve* 2002/2 vyšel její článek „Pojetí poslušnosti v listech apoštola Pavla" a v *Salve* 2005/1 „Žena ve starověké společnosti a v prvotní církvi".





Ctirad Václav Pospíšil OFM

František z Assisi a problematika míru

Pohovořit na několika stránkách o Františkovi z Assisi a míru není právě snadné, protože celá spiritualita Chudého z Assisi je hluboce proniknuta tajemstvím pokoje, který je jedním ze základních předpokladů nebo základních stavebních kamenů bratrského společenství. Uvážíme-li bytostnou neteoretičnost Muže z Assisi, pak je zřejmé, že každá schematizace, bez níž by byla má expozice jen málo srozumitelná, musí být nevyhnutelně velmi problematická. Leč nezbývá nic jiného, než rozdělit myšlenkový a skutkový odkaz našeho světce do několika bodů. Jelikož nechceme dělat pouze jakousi teologickou „archeologii", musíme v prvním bodě předeslat několik poznámek, které se týkají problematiky míru obecně a některých českých specifik. Dále se pokusíme identifikovat základní body tématu pokoje v životě svatého Františka a v jeho spisech. Na třetím místě se zmíníme o Františkově postoji k nekřesťanům, konkrétně k muslimům, s čímž nevyhnutelně souvisí také téma křížových výprav. Ve čtvrté části se pokusíme upozornit na některé souvislosti mezi myšlenkovými odkazy svatého Františka z Assisi a velkého českého myslitele, Petra Chelčického.

I. Pár poznámek k problematice míru

Dnešní mladá česká generace už toho moc neví o životě křesťanů v naší zemi před rokem 1989. V té době se uvnitř české katolické církve objevily dvě zásadní tendence. Jedna šla cestou takzvané občanské neposlušnosti vůči totalitnímu režimu a navzdory rizikům obnovovala řeholní život, podporovala a rozvíjela aktivity věřících laiků a tak dále. Druhá tendence se projevovala v životě celé řady duchovních, kteří měli takzvaný státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti. Mnozí z těchto kněží zakusili dlouholeté věznění v padesátých letech, byli mezi nimi také lidé nemocní, lidé, kteří se domnívali, že bez určitého kompromisu s vládnoucí mocí by nebylo možné hlásat Boží slovo a udělovat lidu svátosti. Nositelem tohoto kompromisního postoje bylo státem regulované hnutí duchovních, které neslo název slavné encykliky Jana XXIII. *Pacem in terris*. Tito duchovní pak na oficiálních místech neustále hovořili o tom, že usilují o nastolení míru. Jenomže socialistická rétorika právě slovo „mír" zprofanovala. Milionové a po zuby ozbrojené armády nás měly ujišťovat, že mír bude uhájen. Tisíce a tisíce různých odborných poradců pracovaly pro „mír" podněcováním nepokojů a revolucí na

celém světě. Náš tábor „míru a socialismu" čile spolupracoval s teroristy, z nichž některé dokonce školil nebo vyzbrojoval. Většina českých křesťanů a především katolíků proto slovo „mír" nevnímala právě pozitivně. Z uvedeného důvodu se nejen v takzvané podzemní církvi upřednostňoval termín „pokoj", abychom se i takto odlišili od zmíněné kompromisní skupiny. V dané souvislosti není rozhodně nezajímavé, že v překladu *Františkánských pramenů* z počátku osmdesátých let dvacátého století se latinské *Pax* důsledně překládá právě českým *pokoj*.

Další věc, na kterou je třeba upozornit, se týká rozdílu mezi křesťanským pojetím pokoje a spravedlnosti na jedné straně a někdy ne právě ušlechtile motivovaným pacifismem. S tím pochopitelně velmi úzce souvisí ožehavá a stále aktuální otázka, zda je možná spravedlivá válka, tedy spíše jestli někdo může vést válku ze spravedlivých důvodů. Pacifismus bývá totiž velmi často synonymem izolacionismu, kompromisnictví za každou cenu, nezájmem o osudy nespravedlivě pronásledovaných, mučených a popravovaných, protože skutečnou a často nepřiznanou motivací bývá obava o ztrátu vlastního dobrého a pohodlného bydla.

Pro objasnění si teď dovolím uvést jeden příklad z dějin Československa, které mělo v době před druhou světovou válkou smlouvu o vzájemné vojenské pomoci s Francií. Kdyby hitlerovské Německo napadlo Francii, Československo mělo otevřít na východě druhou frontu; pokud by hitlerovské Německo napadlo Československo, Francie měla udělat totéž na západě. Když bylo na Francii, aby splnila své závazky, ponechala svého malého spojence ve středu Evropy Hitlerovi napospas. Každý ať si nyní položí otázku, zda ze strany Francie bylo spravedlivější dodržet mezinárodní smlouvu a jít do války, anebo válku ve jménu falešného pacifismu odmítnout.

Jako další příklad licoměrného postoje vůči nezadatelným lidským právům obyvatel jiné části světa lze uvést situaci křesťanů žijících v zemích, kde vládne islám. V masově sdělovacích prostředcích Západu se o těchto lidech a jejich situaci téměř nehovoří a přitom jejich základní lidská a náboženská práva jsou velmi často hrubě porušována. Mnoho lidí na Západě, k němuž dnes patříme i my, chce mít klid, bojí se o své pohodlí, a proto se jejich pacifismus v určitých případech nedá považovat za projev odvahy a mužnosti. Pravý pokoj však není možný bez spravedlnosti. Tím nechci říci, že Západ by měl popsanou situaci řešit vojensky. Nabízí se však celá řada možností, jak na dané nespravedlnosti upozorňovat veřejnost a jak příslušné režimy vystavit politickému a ekonomickému tlaku, který by je přiměl k dodržování lidských práv.

Hlasatel pokoje musí dodat, že spravedlnost nelze nastolovat prostřednictvím nespravedlivých prostředků, prostřednictvím válek, jejichž pravým cílem není pomoc druhým, nýbrž snaha o záchranu pokleslé ekonomiky jisté nejmenované

světové mocnosti a jejích zájmů o kontrolu nad naftovými poli jisté blízkovýchodní země. Hlasatel pokoje a představitel pokleslého pacifismu zde budou zajedno, protože takovou válku není možno schvalovat, jenomže jejich motivace budou diametrálně odlišné. Ujařmeným je třeba pomáhat, je nutno se zasazovat za spravedlnost, protože jedině spravedlivý pokoj-mír má šanci být trvalým. To ale také znamená, že se budeme muset odříkat řady ekonomických výhod, které pramení z ne právě spravedlivého ekonomického uspořádání tohoto světa.

II. Téma pokoje ve Františkově životě a v jeho spisech

Mladý Jan di Bernardone (1181–1226), syn assiského velkokupce a boháče Pietra di Bernardone, přezdívaný pro svůj zvyk hovořit v okamžicích velké radosti provensálsky František, byl v prvních letech svého života proniknut touhami charakterizujícími mladého člověka v rozpuku sil i příslušníka takzvaného třetího stavu, který se chtěl emancipovat vůči šlechtě a kléru. Z uvedeného důvodu mladý František toužil stát se rytířem, a proto se oděl zbrojí a vsedl na koně, aby se vydal do boje. Jednalo se o válku mezi Assisi a Perugií, která se odehrávala v letech 1202–1209. K bitvě, kde byli Assisští poraženi a kde také František s mnoha dalšími vznešenými i prostými obyvateli svého města upadl do zajetí, došlo hned v roce 1202.[1]

Mladý František tedy vnímal válečné dobrodružství jako příležitost osvědčit se a prokázat pravou vznešenost ducha, na jejímž základě by mohl být pasován na rytíře. Tato touha jeho srdce však díky Boží milosti a obrácení dostává docela nový směr a význam – František se chce stát Kristovým rytířem:

„Když jednoho dne jel na koni po rovině, která se prostírá pod městem Assisi, potkal nějakého malomocného. Jak se náhle objevil, vyvolal ve Františkovi nemalou ošklivost. Ten však v sobě obnovil předsevzetí dokonalosti, které ve své mysli již počal, a vzpomněl si, že musí nejdříve přemoci sebe samého, chce-li být rytířem Kristovým. Seskočil tedy z koně a běžel malomocného políbit. Ten k němu vztáhl ruku s prosbou o dar a vzal si od něho peníze zároveň s políbením. Potom František sedl na koně a malomocného už neviděl...“[2]

Biblická symbolika byla Františkovi bezesporu velmi blízká, a proto mu bylo jasné, že Ježíš je králem pokoje, o čemž kupříkladu svědčí starozákonní předobraz krále Šalomouna, syna Davidova. Nezapomínejme, že jméno Šalomoun je odvozeno od *šálom*, tedy od slova pokoj nebo mír. Františka inspirovala především dvě místa z evangelia, kde Kristus hovoří o pokoji či míru.

V první řadě se jedná o předvelikonoční epizodu vyslání sedmdesáti učedníků, kteří měli po dvou procházet místy, kam se později chtěl vypravit sám Ježíš. Měli

přitom hlásat Boží království. Jejich misie ale byla důrazně spjata s přinášením míru nebo pokoje: „Když vejdete do některého domu, řeknete nejprve: Pokoj tomuto domu! A přijmou-li pozdrav pokoje, váš pokoj na nich spočine; ne-li, vrátí se opět k vám" (Lk 10,5–6). Mír je zde popisován jako stav lidského nitra, jako dar, který je možno předávat jedině tehdy, když ho člověk sám v sobě má. Pro některé exegety je poněkud záhadné, že v případě nepřijetí se pokoj opět vrátí k Ježíšovým misionářům. Podle mého soudu se jedná o obrazné vyjádření toho, že v případě nepřijetí vyslaní učedníci svůj vnitřní pokoj nesmějí ztratit a že pravý Dárce pokoje jim v této věci pomůže.

František z uvedeného důvodu po svém obrácení jednak sám začínal každé své kázání přáním toho, aby posluchačům Pán daroval pokoj,[3] jednak nabádal své bratry, aby užívali právě zmíněného evangelijního pozdravení a prokazovali se jako nositelé pokoje-míru.[4] Celé františkánské hnutí se proto muselo jevit jako určitá „křížová výprava" míru a pokoje a menší bratři měli být nejen hlasateli, ale také působiteli pokoje a míru.

Druhé evangelijní místo, které Františka silně oslovilo, bylo pochopitelně příslušné blahoslavenství: „Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími" (Mt 5,9). Uskutečňování tohoto blahoslavenství je integrální součástí následování Krista a připodobňování se Králi pokoje, je to cesta k tomu, aby se učedník skutečně stal Božím synem a Kristovým bratrem. František však jasně věděl, že toto poslání vyžaduje velký a ustavičný zápas o vnitřní obrácení a obnovu srdce:

„‚Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími' (Mt 5,9). Opravdu pokojní jsou ti, kdo při všem, co vytrpí na tomto světě, zachovají uvnitř i navenek pokoj pro lásku našeho Pána Ježíše Krista."[5]

Mír a vědomé úsilí o působení pokoje tedy není právě snadným posláním. Pokoj je velmi přísná forma štěstí. Františkovi nešlo o působení míru prostřednictvím diplomatického vyjednávání, to je posláním a úkolem mocných tohoto světa, jeho úlohou a posláním jeho bratří bylo a mělo by stále být vytváření duchovních předpokladů míru,[6] přivádění lidí k Tomu, jenž je dárcem pokoje. Jedním slovem: hlásání pokoje jde ruku v ruce s hlásáním obrácení a Božího království. Vstup do tohoto království ale vyžaduje změnu smýšlení a sebepřemožení, učení se tomu, co je dnes velmi nepopulární, tedy trpělivosti z lásky. V dnešní době se trpělivost interpretuje velmi často jako neschopnost postarat se o sebe, neprůbojnost, slabost. V některých případech to tak opravdu může být. Jenomže když nikdo neustoupí, nikdo není schopen snášet, pak to bude znamenat nepokoj, ustavičnou skrytou, nebo dokonce také otevřenou řevnivost či násilí, což může přerůst v otevřený ozbrojený konflikt. Jenomže trpělivost může být také skutečným hr-

dinstvím, zápolením o život, protože bez míru se život nemůže rozvíjet a je značně ohrožen. To je ono zápolení, které je patrné na Kristu v průběhu celého jeho veřejného působení. To je pravý smysl jeho exorcismů, protože on je nositelem pokoje, smíření, nové spravedlnosti. Právě v tomto smyslu také na svém těle vynesl naše hříchy za Jeruzalém, aby je definitivně usmrtil.

František byl člověk velmi konkrétní, a proto se nemůže uspokojit pouze s laciným duchovním nadšením nad nádherou evangelia. Ve věci šíření pokoje sám dává bratřím následující instrukce:

„Také bratry napomínal, aby nikoho nesoudili a neopovrhovali těmi, kdo žijí pohodlně, přepychově a pyšně a vybraně se odívají. Vždyť Bůh je Pánem naším i jejich a může je povolat, a když je povolá, také je může ospravedlnit... Zvěstujete-li pokoj ústy, mějte ho ještě více ve svých srdcích! U nikoho nebuďte příčinou hněvu nebo pohoršení – naopak: všichni, kdo vás vidí, ať se nadchnou vaší mírností, pokojností, laskavostí a milosrdenstvím. Neboť k tomu jsme byli povoláni, abychom léčili zraněné, obvazovali chromé a napravovali pobloudění. Mnozí se nám mohou zdát být učedníky ďábla, ale jednou budou učedníky Krista."[7]

Mír tedy vyžaduje trpělivost a pravdivou pokoru. Mírotvůrce se nesmí uzavírat do sebe a povyšovat nad druhé, nesmí chtít nepokojné a znesvářené zlikvidovat, nýbrž pokoušet se o jejich obrácení. Nesmí se nechat přemoci hněvem ani tehdy, když stojí tváří v tvář hříchu a pohoršení, které způsobil jeho duchovní spolubratr.[8] Právě tento postoj pokory, trpělivosti, porozumění, právě tato snaha zachránit člověka a přemoci zlo, byť by to mělo být za cenu vlastního ponížení, ochuzení, sebezmaření, právě to odlišuje reformátora Františka od těch reformátorů, kteří chtěli evangelijní ideál realizovat pomocí neevangelijních prostředků. Není tedy divu, že jejich úsilí nevedlo k míru a posunu vpřed, nýbrž k rozbroji, válce, rozkladu a rozdělení. Právě tato odlišnost je také mírou pravé a nepravé reformy Kristovy církve. Být mírotvůrcem, praktickým zpřítomňovatelem toho, že Kristus je usmiřitel, rozhodně není posláním pro slabochy. Uskutečňovat tento ideál je bezesporu mnohem odvážnější než vzít do ruky zbraň a vstoupit do bludného kruhu zla a násilí.

František o pokoji nejen hovořil, usiloval nejen o to, aby ho měl ve svém srdci, ale také odvážně vstupoval tam, kde byl pokoj ohrožen nebo ztracen, protože považoval za svou povinnost přemáhat nesvornost. Jako příklad uveďme jeho kázání v Perugii, kde se schylovalo k občanské válce. Františkovo napomenutí a výzva k pokoji však byly neúspěšné, protože navzdory jeho snaze ke krveprolévání nakonec došlo.[9] Cosi podobného se opakovalo v Arezzo, kde však Františkovo mírotvorné působení přineslo kýžené plody a občanská válka byla zažehnána.[10]

Rozhodně není bez zajímavosti, že poslední Františkův zásah do veřejných záležitostí se týkal právě znovunastolení pokoje. Víme, že když František ve velkých bolestech očekával příchod sestry smrti, odehrával se v Assisi velký spor mezi místním biskupem a podestou – purkmistrem. František proto napsal předposlední sloku své slavné *Sluneční písně*, aby oba rivaly pohnul k zamyšlení nad svým vlastním jednáním:

„Ať tě chválí, můj Pane, ti, kdo odpouštějí pro tvou lásku a snášejí nemoci a soužení. Blažení ti, kdo je snesou v pokoji, neboť ty, Nejvyšší, dáš jim korunu."[11]

Historické prameny uvádějí, že toto láskyplné a zcela nestranné napomenutí nakonec vedlo ke smíru mezi dvěma znesvářenými mocipány. Působnost Františkových slov rozhodně netkvěla v jejich vybranosti nebo literární kráse, nýbrž v hluboké pravdivosti. František v této výzvě nenápadně naráží na svou velkou bolest a na trpělivost, s níž snášel své nemoci i nadcházející umírání. Právě tato síla pokoje, která se projevovala v extrémní životní situaci musela zahanbit ty, kteří se přeli a v první fázi sporu nechtěli ustoupit ze svých pozic.

Na tomto místě je třeba připomenout ještě jeden velký příspěvek Chudého z Assisi ve věci míru mezi pokřtěnými. Jedná se o založení takzvaného Třetího řádu svatého Františka neboli Sekulárního řádu svatého Františka. Již na sklonku XII. století se setkáváme s tendencemi zbožných laiků žít v pokání a intenzivněji podle evangelia. Již v roce 1178 existoval v Lombardii řád humiliátů, jehož členy byli kněží, laici, ženatí mužové a vdané ženy. Inocenc III. rozdělil toto hnutí do tří řádů: první byl pro kleriky, druhý pro zasvěcené ženy, třetí pro lidi žijící v rodinách.[12] Ve společnosti tedy existoval jakýsi duchovní kvas, který čekal na velký impulz, jímž se stal František a jeho menší bratři, jejichž kázání a příklad života strhoval mnoho laiků k hlubšímu duchovním životu v kajícnosti.[13] V roce 1221 se objevila první pravidla pro tento způsob života, která byla potvrzena Řehořem IX. dne 20. května 1228. K dalším úpravám pravidel života došlo na generální kapitule celého Třetího řádu v Itálii dne 14. května roku 1289 v Boloni. Proč je ale toto hnutí tak důležité pro téma míru? Odpověď je nasnadě: jakmile došlo k uznání tohoto hnutí církevními autoritami, příslušníci třetího řádu se stali osobami specificky příslušejícími k církvi, a proto se na ně přestala vztahovat povinnost následovat svého pána na bitevní pole v nesčetných a často nesmyslných feudálních válkách. I to byl jeden z důvodů, proč se Třetí řád svatého Františka mocně šířil středověkou Evropou.

III. František a jeho šíření Kristova pokoje do světa obývaného muslimy

Domnívám se, že vzhledem k tomu, co naplňuje v posledních letech a měsících první stránky téměř všech zpravodajských deníků, není třeba zdůvodňovat ak-

tuálnost dané problematiky. Nejprve se ale musíme zmínit o dobovém kontextu, který byl velmi silně poznamenán smýšlením Inocence III. (1198–1216) a jeho okružním listem *Quia maior* na podporu křížové výpravy za znovuosvobození či znovudobytí Palestiny. Musíme si uvědomit, že až do doby tohoto velkého papeže byly křížové výpravy vnímány především jako imperiální záležitost, a proto ji zaštiťovala především světská moc, zatímco papež dával své požehnání, schválení, vyzýval věřící, aby se zmíněného podniku nějakou formou zúčastnili. Po katastrofickém výsledku křížové výpravy Jindřicha IV. (1197–1198) se Inocenc III. jako první papež chopil toho, že chtěl sám křížovou výpravu zorganizovat. Tento papež proto vydal zmíněný okružní list, který měl vést k veřejnému hlásání páté křížové výpravy. V pozadí Inocencových myšlenek je patrný vliv teologie křížové výpravy svatého Bernarda z Clairvaux.[14]

Je jasné, že pro uskutečnění tohoto záměru bylo třeba dvou věcí. V první řadě bylo nutno sehnat dostatek finančních prostředků a vojáků, což by bylo téměř nemožné, pokud by mezi křesťany nezavládl alespoň dočasný mír, protože vzájemné války křesťanstvo vyčerpávaly jak lidsky, tak ekonomicky. Když 16. června roku 1216 zemřel Inocenc III., byl za necelé dva dny zvolen jako jeho nástupce Honorius III., který pokračoval v Inocencově válečnickém díle. Jelikož Itálie byla v té době zmítána nespočtem různých lokálních a občanských válek, kardinál Hugolin jako spolupracovník papeže Honoria III. objížděl zemí a snažil se přimět všechny k míru. Je tedy patrné, že snaha Chudého z Assisi a jeho bratří ve věci míru mezi křesťany byla plně v souladu s intencemi nejvyšších církevních autorit.

Za dané situace se papežský legát kardinál Hugolin, jehož úkolem bylo nabádat křesťany k vzájemnému míru, na svých cestách setkal ve Florencii se svatým Františkem, jenž měl namířeno do Francie. Kardinál Františka zrazoval od jeho cesty za hranice Itálie a chtěl ho přimět, aby se spolu s ním vypravil do Říma. Hugolin rovněž Františkovi vyčítal, proč vysílá bratry do vzdálených zemí. František mu odpověděl:

„Nedomnívejte se, důstojnosti, že Pán poslal tyto bratry pouze pro dobro těchto krajů. Říkám vám pravdu, že Bůh vyvolil a poslal tyto bratry kvůli duchovnímu prospěchu a spáse duší lidí celého světa. Tito bratři budou přijati nejen v křesťanských zemích, ale také v zemích obývaných nevěřícími. Budou-li zachovávat to, co slíbili Pánu, Hospodin jim obstará nezbytné k životu i v zemích nevěřících stejně jako v zemích obývaných křesťany."[15]

František tak jasně odmítl, aby jeho působení ve prospěch pokoje mezi křesťany sloužilo válce a násilí. Neodsuzuje kardinála Hugolina ani papežskou politiku, chce ale důsledně aplikovat evangelium a uskutečňovat Kristova slova o univerzalitě evangelizační a pokoj Božího království šířící misie (srov. Mt 28,19). Mezi

mírově-válečnou misií kardinála Hugolina a šiřitelstvím pokoje ze strany svatého Františka je tedy velký kvalitativní rozdíl.[16] Vidíme zcela jasně, že pravá evangelijní poslušnost nesmí být zaměňována za mrzkou servilitu momentální strategii církevních velkoknížat.

Na tomto místě je třeba zmínit pět františkánů, kteří se v letech 1219–1220 odebrali podle rozhodnutí generální kapituly do Maroka, aby tam hlásali Krista. Dne 16. ledna 1220 byli zabiti. Jednalo se o bratry Berarda, Petra, Adiuta, Accursia a Ottona.[17] Jejich podnik představoval jeden z prvních pokusů středověkého křesťanstva hlásat evangelium muslimům. Hlásání a působení pokoje mezi křesťany se mělo rozšířit na všechny lidi, na celý svět, na veškeré stvoření. Tak tomu alespoň rozuměli první františkáni, kteří právě tímto způsobem transformovali a překonávali koncept křížové výpravy proti nevěřícím.

Výmluvným svědectvím o postoji prvních františkánů vůči islámu je především 16. hlava *Nepotvrzené řehole*, z níž vyjímáme:

„Bratři, kteří půjdou mezi nevěřící, mohou mezi nimi duchovně působit dvojím způsobem. Jeden způsob spočívá v tom, že nebudou začínat hádky nebo spory, ale kvůli Pánovi se podřídí každému lidskému zřízení a vyznají, že jsou křesťané. Druhý způsob je, že – pokud to poznají jako Boží vůli – budou hlásat Boží slovo: že mají uvěřit ve všemohoucího Boha, Otce, Syna a Ducha svatého, Stvořitele všech věcí, Syna Vykupitele a Spasitele, že se mají dát pokřtít a stát se křesťany, poněvadž: ‚nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha svatého, nemůže vejít do království Božího' (Jan 3,5)."[18]

Ani slovo o násilí, donucování, přemáhání na bitevním poli. Křesťanství se musí šířit evangelijními prostředky. Hlavní zájem se týká dobra těch, k nimž jsou bratři posláni, protože jde o jejich spásu. Bratři musí být při tomto svém počínání odhodláni snést veškeré příkoří a položit za Kristovu věc svůj život. Druhý nemá být zlikvidován nebo přemožen, nýbrž získán, přesvědčen, proměněn v bratra. Prvním stupněm této misie je, když bratři dokáží žít mezi muslimy a zpřítomňovat tam skutečného Krále pokoje, Krista.

Sám František se v letech 1219–1220 zúčastnil křížové výpravy, protože chtěl navštívit svatou zemi a především místa spjatá se životem Božího Syna. Je známo, že vojska se vylodila v Egyptě, kde také měla zpočátku velké vojenské úspěchy. Na podzim roku 1219 se František od křižáků oddělil a odešel na vlastní nebezpečí do tábora muslimů, kde se chtěl setkat se sultánem al Kámelem.

Středověcí autoři nám podávají velmi odlišné zprávy ohledně motivace Františkova odchodu i o tom, co posléze František dělal. Podle Tomáše Celana se František odebral mezi muslimy proto, že chtěl dosáhnout mučednictví.[19] Je jasné, že

při tomto podniku František s mučednictvím musel počítat. Celano nás ale také zpravuje o tom, že při svém návratu do křesťanského tábora se František snažil křižáky odvrátit od nadcházejícího boje, protože ten nebyl veden ušlechtilými pohnutkami.[20] Bonaventura zase tvrdí, že František chtěl, aby byl před sultánem proveden Boží soud, byl prý ochoten projít planoucím ohněm, aby sultána přesvědčil o pravosti křesťanské víry.[21] Poslední údaj je ale značně nepravděpodobný, protože v roce 1221 František v *Nepotvrzené řeholi* provádění podobných Božích soudů výslovně odmítnul.

Podle jiných pramenů se František odebral za al Kámelem proto, že od něho chtěl obdržet nějaké velké dobrodiní. Zdá se, že zde žádal o právo, aby on, jeho bratři a možná také všichni křesťané mohli svobodně navštěvovat Svatou zemi a místa působení Ježíše Krista. Sultán totiž nařídil, aby každý křesťan, který se bude chtít odebrat do Svaté země, zaplatil velkou sumu peněz. Dne 24. června 1217 na to reagoval papež Honorius III. dokumentem, v němž křesťanům zakázal, aby tuto taxu platili. František mohl při svém počínání počítat jednak se svým charizmatem, jednak se zbožností sultána, která byla všeobecně známou skutečností. Je známo, že Chudý z Assisi na sultána udělal vynikající dojem, a proto také obdržel to, oč žádal.

Stojíme tak před příkladem mezináboženského dialogu: František žádal pouze to, aby jeho víra byla uznána a respektována a aby nebylo znesvěcováno jméno Páně. František se důsledně vyhnul všemu, co by mohlo muslimy popuzovat, co by působilo dojmem nadřazenosti a opovrhování těmi, s nimiž vedl dialog.[22] Ke cti Františkově i sultánově je třeba říci, že zde došlo k vzájemně uctivému setkání mezi křesťanem a muslimem, které přineslo velmi pozitivní plody. František se nejen jako jediný z účastníků zmíněné křížové výpravy dostal do Svaté země, ale také založil dodnes trvající tradici masivní přítomnosti františkánů v zemích, kde je vyznáván *Korán*.

V dané souvislosti je třeba podtrhnout, že František nikdy nehovořil o islámu a muslimech negativně, nikdy je nedémonizoval. Také muslimové se nikdy o Františkovi nevyjadřovali špatně nebo hanlivě. Františkovo pokorné a otevřené srdce dokázalo vnímat celou řadu pozitivních prvků zbožnosti vyznavačů *Koránu*. Je kupříkladu známo, že Františka velmi oslovila skutečnost, že v islámských zemích byli věřící několikrát za den vybízeni hlasem muezina k modlitbě. To byla také základní inspirace, na jejímž základě františkáni šířili obyčej zvát věřící k modlitbě vyzváněním, z čehož se později vyvinul obyčej recitovat třikrát denně modlitbu Anděl Páně. V Assisi se dodnes uchovává roh, který si prý František přivezl ze své cesty po východních zemích. Tímto hudebním nástrojem pak Chudý z Assisi svolával po vzoru muslimů své bratry k modlitbě.[23]

IV. Souvislosti mezi mírotvorným myšlenkovým odkazem Františka z Assisi a Petra Chelčického

Hovořit v Čechách o pokoji a míru a nezmínit přitom Petra Chelčického by bylo neodpustitelné a jednalo by se o projev velké neznalosti vlastní bohaté kulturní a náboženské národní tradice. V dané souvislosti si dovolím upozornit na velmi pěknou knihu J. Boubína, *Petr Chelčický, myslitel a reformátor* (Praha, Vyšehrad 2005). Toto dílo je mnoho let očekávanou souhrnnou monografií o tomto velkém českém mysliteli.

O Petrově životě toho mnoho nevíme. Dokonce neznáme ani přesná data jeho narození a smrti. Podle nejvěrohodnějších hypotéz se narodil někdy kolem roku 1380 a z tohoto světa odešel kolem poloviny patnáctého století.[24] Jednalo se zřejmě o malého zemana Petra Záhorku ze Záhorčí, což byla ves nedaleko jihočeských Chelčic.[25] Víme také, že Petr nebyl tak majetný, aby mohl studovat na pražské univerzitě. To je zároveň první podobnost mezi tímto myslitelem a svatým Františkem, který rovněž neměl univerzitní vzdělání. Jihočeský myslitel byl laikem a všechna svá díla napsal v češtině. Dnes jich známe asi kolem padesáti a nejslavnější z nich jsou: *Postila*, *Síť víry*, *O šelmě*, *O trojím lidu*...

Doba, v níž Petr žil, byla velmi složitá, ba v mnoha ohledech přímo zmatená. Na Petrovi je velmi sympatické především to, že se ze všech sil snažil o zachovávání Božího zákona. Jeho díla jsou postavena na *Bibli* a především pak na evangeliu. Právě v tom také můžeme vidět druhý styčný bod mezi Františkem a Petrem, tedy v poctivém úsilí o život podle evangelia.

Základní tezí celého Petrova myšlení je nenásilí, které podle něho představuje jakousi esenci evangelia. Petr se rozešel jak s oficiální katolickou církví, tak se všemi ostatními, včetně táboritů, protože nedodržovali tento základní princip evangelijní spravedlnosti. Upřímně řečeno, dnes bychom asi nalezli jen stěží opravdového křesťana, katolíka a především františkána, který by s principem nenásilí nesouhlasil. Tento postoj je o to cennější, že se k němu Petr odvážně hlásil v době, kdy se téměř všichni chápali zbraní a páchali nepravosti. To je dokladem skutečnosti, že i v době husitského válčení bylo možno poznat pravdu a že mravní zásady evangelia nepodléhají nějakému historickému relativismu. Pokud by někdo chtěl ospravedlňovat zvěrstva, jichž se dopouštěli jak jedni, tak druzí, měl by si uvědomit, že tím samým stvrzuje relativnost základních principů lidské a křesťanské mravnosti, což je evidentně bludné. Zlo zůstávalo zlem bez ohledu na to, zda ho spáchal příslušník katolické církve, nebo někdo jiný. Jistě, doba byla zlá a otázka subjektivní přičitatelnosti za takovéto postoje je věc druhá, ta přísluší Bohu. Petr se v roce 1420 nebál ostře kárat i pražského husitského kněze Jakoubka:

„A po odjetí královu od Prahy, když mnoho lidu zbito z obú stran, vymlúval jest ty zabiječe řka: ‚Jáť jim nemohu svědomie činiti z těch zabití, nebo stav rytieřský byl potupen.' Odkud to pie ten muž veliké tichosti, postavy posvátné? [...] Kterak by se byl osupil tvój mistr Jakub na toho, kdo by v pátek snědl jelito svině; a teď nemóže z vylitie krve človiečie svědomie činiti!"[26]

Po tom, co jsme viděli výše, nezbývá než konstatovat další významnou podobnost mezi oběma muži.

Dalším zajímavým styčným bodem mezi Petrem a Františkem je jejich láska k dobrovolné chudobě.[27] Dlužno poznamenat, že Petr neměl v oblibě žebravé řády, protože chudoba podle něho spočívá v tom, když si člověk vydělává na živobytí poctivou prací, zejména v zemědělství. Nezapomínejme, že František si výslovně přál, aby bratři pracovali. Žebrat měli právo jen tehdy, když za svou práci nic nedostali. Je vidět, že ve XIV. a XV. století františkáni zřejmě toto pravidlo ne vždy dodržovali, a proto je Petrova kritika paradoxně v souladu s myšlením zakladatele františkánské rodiny víc, než si možná jihočeský myslitel sám uvědomoval. Petr říká:

„Ale co o bohatstvie tělesném mluviti muožem jiného než to, že bohatý tělesně chudý jest na duši? Protož bohatí nesnadně spaseni budú."[28]

Dalším zajímavým styčným bodem mezi světcem z Assisi a jihočeským reformátorem je skutečnost, že oba dospívají ke chvále smrti, ke smíru s vlastním odchodem z tohoto světa. František tak činí ve své slavné *Sluneční písni*,[29] Petr zase na sklonku svých dnů napsal:

„Ó, kterak nad to po takovém obtiežení, kteréž zde věrní nesú, chutný večer bude, skonávaje práce ty a přivodě odpočinutí s utěšením, po němž již nikdy žádná práce nenastane! A nad to viece, že tu mzda za práci dána bude s plnú radostí, s poznáním Boha s jeho plností!"[30]

Mezi oběma muži existují pochopitelně také velké rozdíly. Petr byl velmi kritický v zásadě ke všem a svou kritiku také ostře polemicky vyjadřoval. František postupoval jinak. Druhé napomínal spíše svým příkladem, a proto byl paradoxně více synem nenásilí a svornosti než Petr. Jenomže oba žili v jiné době a oba měli značně odlišné životní zkušenosti, i to je třeba vzít v potaz. Petr neměl sílu obhajovat nepravosti, které spáchali katolíci, a proto se od viditelné církve odloučil. František však nezažil takové hrůzy jako Petr, a proto pro něho bylo snazší přijímat často nehodnou a hříšnou viditelnou stránku života katolických křesťanů.

K těmto odlišnostem musíme přidat tu, která je z věroučného hlediska asi nejzávažnější. Petr žil v atmosféře očekávání brzkého příchodu konce světa, což vedlo k velké vyhraněnosti názorů a nekompromisnosti jejich uplatňování.

U Františka podobné eschatologické blouznění nikdy neshledáme. Rozhodně není bez zajímavosti, že v zásadě všichni středověcí myslitelé, kteří se nakonec rozešli s katolickou církví, byli vedeni právě ideou blížícího se brzkého konce věků. Tato skutečnost by pro nás měla být velkým ponaučením. Kdy nastane konec světa, do toho nám v zásadě nic není. My máme být vždy připraveni na setkání s Pánem tváří v tvář a konat jeho vůli. Přehnaný eschatologismus, který se i dnes občas objevuje, v sobě skrývá mnohá nebezpečí. Jedním z nich je právě velká názorová radikalizace, která rozhodně není kladným příspěvkem do pokladnice pokoje.

Další odlišností mezi Petrem a Františkem je láska k hříšníkovi a k hřešící viditelné církvi. Ta je na Františkovi velmi jasně patrná, zatímco Petr v této věci podléhá určité jednostrannosti, i když by nikdy proti svým odpůrcům nezvedl zbraň. Jak jsme již řekli, Petrova životní zkušenost byla mnohem tragičtější než ta, kterou se vyznačoval životní příběh Chudého z Assisi.

Oba srovnávaní mužové mají také podobný posmrtný osud. Jak František, tak Petr dokáží oslovovat lidi i po staletích a jejich věhlas překračuje hranice křesťanství. Je známo, že Petra proslavil slavný ruský myslitel a spisovatel Tolstoj, který byl Petrovým myšlením přímo očarován. Jeho kniha *Boží království* patřila k oblíbené četbě Mahátma Gándhího, jenž proslul právě důslednou aplikací pravidla nenásilí. Přes Tolstoje a Gándhího inspiroval Chelčický také Martina L. Kinga, jenž v šedesátých letech nenásilnou cestou bojoval za zrovnoprávnění barevných obyvatel USA.

V. Závěr

Je zřejmé, že pokoj nelze považovat pouze za lidské dílo, protože pravý křesťanský pokoj není možný bez přijetí Boží milosti, bez ospravedlnění, bez smíření s Bohem (srov. 2 Kor 5,17–21). Při této příležitosti je třeba podtrhnout, že není usmiřován Bůh, ale člověk, který nežije v míru se svým Stvořitelem. Tento dar míru ale neznamená lidskou pasivitu, protože v síle zmíněného daru je třeba smýšlet a jednat. Pokoj je tudíž dílo boholidské a strukturálně odpovídá tajemství vtělení Božího Syna a tajemství spásy, tajemství našeho „zbožštění". Mír či pokoj proto nejsou pouze nějakou mravní kategorií, ale představují eschatologickou, cílovou hodnotu, průnik Božího království do času.

Mír neleží, jak se mylně domnívají dnešní lidé, výhradně ve vzájemných vztazích mezi lidmi a národy, protože jeho předpokladem je především „mír ve vlastním srdci". Proto také evangelium hovoří o hlasatelích radostné zvěsti jako o nositelích

pokoje, kteří tento dar zprostředkují ostatním. Mír se sebou samým i s druhými je tudíž možný především díky míru člověka s Bohem a díky ochotě člověka nejen přijímat alteritu, ale také odvážně přijímat na sebe jho trpělivosti, pokory, otevřenosti. Pokoj není možný tam, kde jeden chce dominovat nad druhým a umenšovat jeho oprávněné svobody. Mír není možný tam, kde neexistuje ekonomická spravedlnost, která nevyhnutelně plodí závist, zášť, nepokoje. Opravdový pokoj nemůže nastat, pokud se nebudeme dobrovolně zříkat určitých ekonomických výhod, které plynou z nespravedlivého uspořádání celosvětové ekonomiky. Pokoj je tedy velmi úzce spjat s vládou nad sebou a s určitou dobrovolnou evangelijní chudobou.

V poslední době si lidstvo začíná velmi intenzivně uvědomovat, že mír se projevuje nejen ve vztahu člověka k transcendenci, k sobě samému a k ostatním lidem, ale také ve vztahu člověka k přírodě a k ostatním formám života. Lze tedy říci, že jediný pokoj má tři základní vztahové dimenze: člověk – Bůh, člověk – člověk, člověk – stvoření. Všechny tři zmíněné linie se pak protínají v lidském srdci, které dokáže najít svou vnitřní harmonii. Mělo by být pochopitelné, že nejvyšším pravzorem tohoto trojjediného pokoje, této harmonické jednoty v mnohosti a rozličnosti v jednotě není nikdo jiný než Trojjediný jako nejvyšší pravzor a původce harmonické jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě.[31]

POZNÁMKY:

1/ Srov. TOMÁŠ Z CELANA: *Druhý životopis svatého Františka*, I,4; in *Františkánské prameny I.* Olomouc 1999, č. 584, s. 190.

2/ BONAVENTURA: *Legenda Maior*, 1,5; in *Františkánské prameny I*, č. 1034, s. 365.

3/ „Při každém kázání, dříve než shromážděným předložil Boží slovo, vyprošoval všem pokoj slovy: ‚Pán vám uděl pokoj!' Tento pokoj hlásal stále s velikou láskou a horlivostí mužům i ženám, všem lidem, které na svých cestách potkával. A tak mnozí, kteří dříve nenáviděli pokoj i spásu, objali z milosti Boží celým srdcem pokoj, stali se sami lidmi pokoje a byli horlivější o svou spásu" (TOMÁŠ Z CELANA: *První život*, X,23; in *Františkánské prameny I*, č. 359; s. 117).

4/ Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI: *Nepotvrzená řehole*, hl. 14; in *Františkánské prameny I*, č. 40, s. 17.

5/ FRANTIŠEK Z ASSISI: *Napomenutí*, hl. 15; in *Františkánské prameny I*, č. 164, s. 42.

6/ Srov. J. PAUL: [heslo] „Pace"; in E. CAROLI (ed.): *Dizionario francescano*. Padova 1995, s. 1339 až 1352, zde 1350.

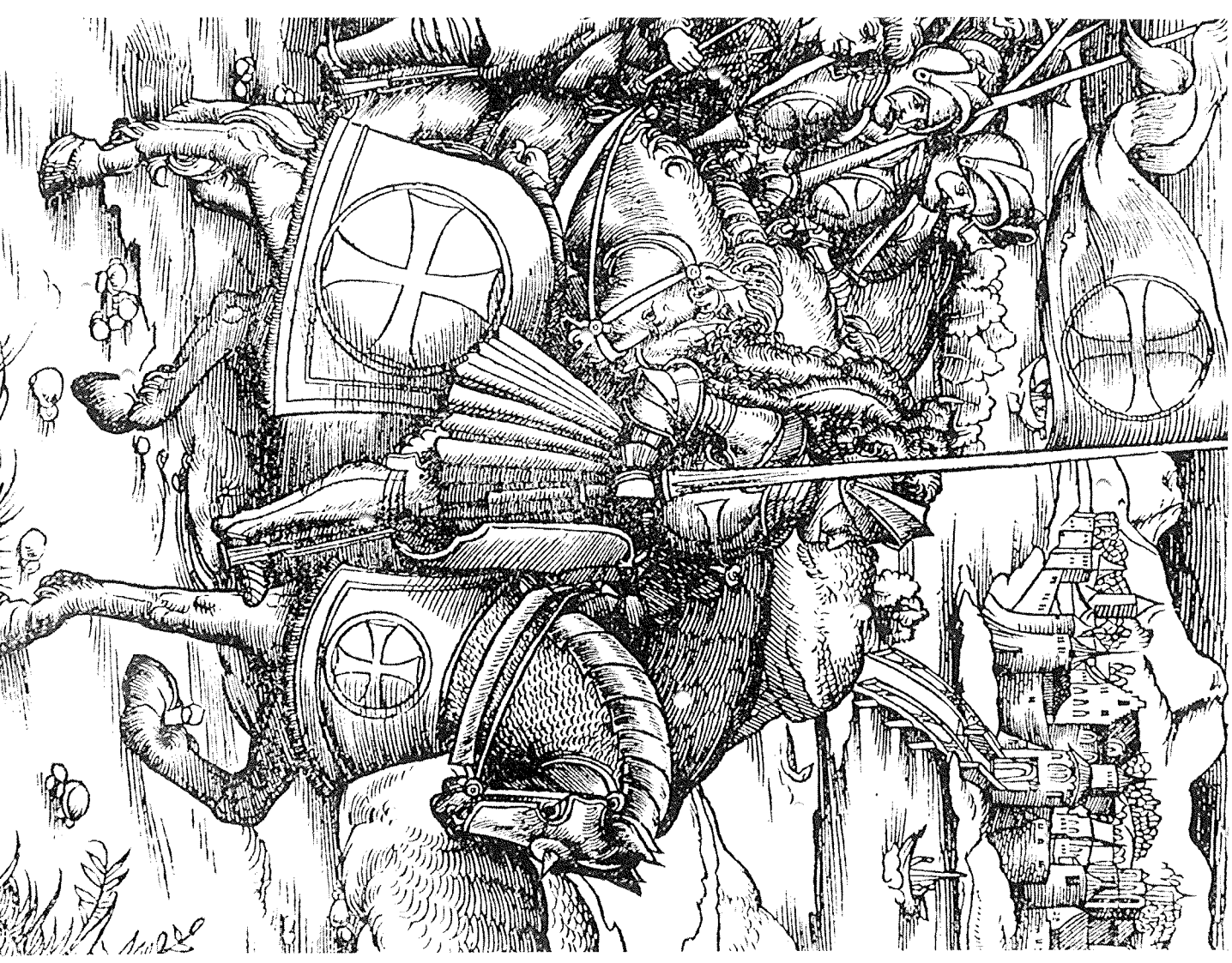
7/ Assiská legenda tří druhů, kap. 14, č. 58.

8/ „A ať se ministr nehněvá ani nerozčiluje pro něčí hřích, protože hněv a rozčilování jsou překážkou lásky v nich i druhých" (FRANTIŠEK Z ASSISI: *Potvrzená řehole*, kap. 7; in *Františkánské prameny I*, č. 95, s. 29).

9/ Srov. Tomáš z Celana: *Druhý životopis svatého Františka*, II. kniha, kap. VIII, č. 37; in *Františkánské prameny I*, č. 622, s. 208–209.
10/ Srov. Tomáš z Celana: *Druhý životopis svatého Františka*, II. kniha, kap. LXXIV, č. 108; in *Františkánské prameny I*, č. 695, s. 245–246.
11/ František z Assisi: *Chvalozpěv stvoření*; in *Františkánské prameny I*, č. 263, s. 76.
12/ V roce 1201 schválil Inocenc III. pravidla pro Třetí řád humiliátů, v roce 1208 následovalo schválení pravidel Chudých katolíků, v roce 1210 schválení pravidel Chudých z Lombardie, v roce 1212 to byla pravidla Kajících katolíků. Srov. L. Bédrune: „Ordine francescano secolare"; in E. Caroli (ed.): *Dizionario francescano*. Padova, Messaggero 1995, s. 1279–1310, zde 1286.
13/ Srov. např. Tomáš Celano: *Druhý životopis svatého Františka*, II. kniha, kap. IX, č. 38; in *Františkánské prameny I*, č. 623, s. 209.
14/ Srov. Jan Hoeberichts: *Francesco e l'islam*. Padova, Messaggero 2002, s. 26–52.
15/ *Legenda perugijská*, č. 82; in E. Caroli (ed.): *Fonti francescane*. Padova 1986, s. 829–830.
16/ Někteří současní autoři však hodnotili Františkovo úsilí o mír mezi křesťany jako jeho příspěvek papežské politice křížové výpravy proti muslimům. Srov. F. Cardini: „Nella presenza del Soldan superba"; in *Studi Francescani* 71, 1989, s. 199–250; J. M. Powel: *Anatomy of a Crusade*. Philadelphia 1986, s. 159. Ostatní skutečnosti z Františkova života a z dějů prvních desetiletí františkánského hnutí však tomuto povrchnímu soudu odporují. Stačí vzpomenout na prvomučedníky řádu, kteří hlásali Krista v Maroku a přijali mučednictví. Prvním františkánům tedy nešlo o zničení nepřítele, nýbrž o jeho obrácení slovem a příkladem. Další výmluvnou epizodou je Františkovo setkání s egyptským sultánem al-Malik al-Kámilem. O těchto záležitostech budeme ještě hovořit podrobněji.
17/ Srov. Giordani di Giano: *Cronaca*, č. 7–8; in *Fonti francescane II*. Bologna 1977, č. 2329–2330, s. 1974–1975.
18/ František z Assisi: *Nepotvrzená řehole*, hl. 16; in *Františkánské prameny I*, č. 43, s. 18.
19/ Srov. Tomáš Celano: *První život*, k. 20; in *Františkánské prameny I*, č. 442, s. 134.
20/ Srov. Tomáš Celano: *Druhý život*, II, IV. kap., č. 30; in *Františkánské prameny I*, č. 617, s. 205.
21/ Srov. Bonaventura: *Legenda Maior*, kap. IX, 8–9; in *Františkánské prameny I*, č. 1173–1175, s. 406–407.
22/ Srov. I. Vazquez Janeiro: „Dialogo francescano-islamico durante la vita di San Francesco"; in G. Alberigo Possedoni (ed.): *San Francesco e l'Oriente*. Padova 2003, s. 31–44, zde 38.
23/ Srov. B. Pirone: „Francesco: un'anima aperta sull'islam"; in G. Alberigo Possedoni (ed.): *San Francesco e l'Oriente*. Padova 2003, s. 45–67.
24/ Srov. J. Boubín: *Petr Chelčický*, s. 15–16.
25/ Srov. tamtéž, s. 164.
26/ Srov. tamtéž, s. 24.
27/ Pokud se jedná o Petra Chelčického, srov. tamtéž, s. 109.
28/ Srov. tamtéž, s. 109.

29/ FRANTIŠEK Z ASSISI: *Chvalozpěv stvoření*; in *Františkánské prameny I*, č. 263; s. 77.
30/ Srov. J. BOUBÍN: op. cit., s. 161.
31/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: „Trojice jako základ univerzality-katolicity církve"; in *Teologické texty* 15, 2004, č. 5, s. 183–186.

Prof. **Ctirad Václav Pospíšil** Th.D. OFM (* 1958) završil teologická studia na řádové univerzitě Antonianum v Římě r. 1995. Od r. 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, rovněž tak v posledních letech na KTF UK v Praze, a dějiny teologie na HTF UK v Praze. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme překlad díla sv. Bonaventury s autorskou úvodní studií *Putování mysli do Boha* (Praha, Krystal OP 1997), překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha, Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále napsal monografii o postavě a teologickém myšlení velkého františkánského mistra *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia* (Brno 2002) a především christologickou monografii *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha, Krystal OP 2000 – 1. vydání, 2002 – 2. vydání). V *Salve* publikoval mimo jiné články „Křesťanství, věda a kultura" (2003/4) a „Čistota srdce Ježíše z Nazareta" (2004/3).



James Turner Johnson

Spravedlivá válka včera a dnes

Tradice spravedlivé války vznikla ve středověku jako myšlenkový proud, který se zabýval správným užitím síly v kontextu právně odpovědné vlády politické komunity. První myšlenky o specificky křesťanské spravedlivé válce, která má hluboké kořeny v politickém myšlení a praxi starověkého Izraele i antického Řecka a Říma, nacházíme poprvé u Augustina. Systematické zpracování teorie spravedlivé války se však objevilo až později, počínaje Gratianovým *Decretem* v polovině XII. století přes dílo dvou generací jeho následovníků, dekretistů a dekretalistů, až získalo teologickou formu v díle Tomáše Akvinského a jiných myslitelů konce XIII. století. Později ve středověku a částečně i během stoleté války bylo toto kanonické a teologické pojetí spravedlivé války dále prohlubováno. Byly do něj přejímány myšlenky, zvyky a praktiky z rytířského kodexu i z válečných tažení, podléhalo vlivu římského práva, především *ius gentium*, a také nově nabytých zkušeností samotné vlády.

To všechno se dělo v rámci vyvíjející se politické teorie, která byla poprvé nastíněna v Augustinově *Obci Boží*. Podle této teorie je dobrá společnost ta, která se vyznačuje spravedlivým řádem, žije v míru sama se sebou i se všemi ostatními stejně uspořádanými společnostmi. V rámci tohoto pojetí politiky je právo vládce vládnout definováno jak jeho zodpovědností zajistit a chránit řád a spravedlnost, a tím i mír své vlastní politické komunity, tak jeho přispíváním k řádným, spravedlivým a mírovým vztahům s ostatními takovými komunitami.

Středověcí a raněnovověcí myslitelé nacházeli podporu pro ospravedlnění použití síly ve slovech apoštola Pavla: „Je to přece Boží služebnice pro tebe k dobru [tj. vládnoucí moc]. Ale pácháš-li zlo, máš se proč bát, neboť nenosí nadarmo meč. Je to přece Boží služebnice, aby vykonávala Boží trest nad tím, kdo páchá zlo" (Řím 13,4). Použití ozbrojené síly bylo v této koncepci na jednu stranu ospravedlněno, na druhou ale striktně omezeno: může být použito pouze veřejným úřadem a jen, když to bude veřejně prospěšné. Tomáš Akvinský to shrnul v *Sumě teologické* následujícím způsobem: Aby mohlo být použito meče spravedlivě, je třeba, aby o tom rozhodl panovník ze své autority. Musí se jednat o řádně definovaný oprávněný cíl a řádný záměr, a tedy je nutné se vyhnout nekalým úmyslům, naopak je třeba zaměřit se na ochranu míru. Mír byl chápán podle Augustina jako *tranquillitas ordinis*, klid spravedlivého politického řádu. V průběhu vývoje této koncepce došlo k omezením, která se týkala použití spravedlivé síly: s určitými skupinami lidí bylo určeno zacházet jako s civilisty, nesmělo být přímo a záměrně ublíženo

jim osobně ani jejich majetku, byly vytvořeny seznamy zbraní, které nebylo možné použít kvůli jejich nevybíravému či obzvlášť smrtícímu účinku.

Taková byla koncepce spravedlivé války ve svém tradičním pojetí. Jelikož byla formována na základě křesťanské teologie a kanonického práva, byla v širším slova smyslu tradicí křesťanskou – souborem společných názorů kultury západního křesťanství na ospravedlnění použití síly, řádně umístěným do rámce normativního konsenzu v oblasti politického řádu. Toto pojetí spravedlivé války postoupilo do raného novověku a bylo známé a užívané takovými teoretiky jako novoscholastiky Vitoriem, Sotem, Molinou a Suarezem, protestantským reformátorem Martinem Lutherem, puritánským teologem Williamem Amesem, teologicky vzdělaným právníkem Hugem Grotiem a dalšími mysliteli na úsvitu novověku. Pro všechny z nich byla tato koncepce závazným učením.

Z důvodu kulturních proměn v moderní době se tradice spravedlivé války nerozvíjela a neaplikovala jednotně ve všech národních kulturách, ale naopak v různých jednotlivých proudech: v katolickém kanonickém právu a teologii, v protestantském náboženském učení, ve světské filozofii, v mezinárodním právu, ve vojenské teorii a praxi i ve státnictví. A tak nalézáme příklady tradice spravedlivé války u teoretiků práva jednotlivých národů i mezinárodního práva; podobu této tradice známe také z novověkých vojenských zákoníků, z válečných pravidel a praxe; dva nejvýznamnější teoretikové spravedlivé války za posledních čtyřicet let byli protestantský teolog Paul Ramsey a politický filozof Michael Walzer. Zároveň tyto jednotlivé myšlenkové proudy vyprodukovaly jiné závazné koncepce politické komunity, zodpovědnosti vlády a vztahů mezi takovými komunitami. Vedle přínosu těchto ostatních oblastí k vyvíjející se tradici existuje v moderním kontextu nauka katolické církve o spravedlivé válce.

Jednou z největších ztrát myšlení o spravedlivé válce – a také i moderní společnosti – byl fakt, že od poloviny XVII. století až do poloviny století XX. byly snahy o rozvinutí významu a důsledků této tradice velmi řídké, ba dokonce téměř nulové. V myšlení katolické církve zůstala tato idea jen jako položka kanonického práva a morální teologie a v širším slova smyslu bez jakéhokoli soustavného vývoje téměř jako historický artefakt. V širším pohledu přestala být v katolickém myšlení koncepce spravedlivé války spojena s dalším vývojem pojetí správného zaměření politického řádu a institucí, které by toto zaměření vykonávaly. Katolická teorie mezinárodních vztahů, která se původně opírala o termíny augustinovského chápání politického řádu, spravedlnosti a míru uvnitř politických komunit, se postupem času čím dál víc propojovala s rozvojem v mezinárodním právu, jak si můžeme povšimnout v takových dílech jako např. *The Catholic Tradition of the Law of Nations* (1935) Johna Eppsteina. Protestantská teorie, která byla ovlivněna

morálním idealismem a historickým optimismem XVIII. a XIX. století, se sice vyvíjela podobným směrem, avšak stále více se blížila formě utopického pacifismu, ve které by válka byla úplně eliminována z důvodu neustálého zlepšování společenských institucí.

Posledních čtyřicet let přineslo v křesťanském etickém diskurzu vzkříšení ideje spravedlivé války a to způsobilo větší zájem o ideu spravedlivé války v politické debatě, ve vojenské sféře, ve filozofii i v dialogu mezi morální reflexí a mezinárodním právem. Díky tomuto vývoji je problematika spravedlivé války závažnější a mnohem rozšířenější, než byla kdykoli předtím od doby mezi polovinou XVI. století a polovinou XVII. století, doby Vitoria, Suareze a Grotia. Důležité prvky, které by spojovaly současnou ideu spravedlivé války s ranou tradicí (v její tradiční podobě) se ve většině případů vytratily, a to i v myšlení současné katolické církve. Na jedné straně nastal zmatek mezi závazkem církve vůči svému učení o spravedlivé válce a tzv. „katolickou mírovou tradicí", tradicí vyvarování se či zřeknutí se účasti v ozbrojených silách, která byla historicky spojována s náboženským životem, ale která se od Druhého vatikánského koncilu stala i vážným důvodem pro pacifismus laických katolíků. Na druhé straně v řadě interpretací se odhalilo, že byly ovlivněny sekulárním filozofickým pojetím povinností *prima facie*, obezřetnými (a nahodilými) soudy o vnitřní nemorálnosti současné války a dobře zamýšlenou, ale spíše utopickou snahou v rámci systému OSN.

K těmto tématům se ještě vrátím níže, ale prozatím je můj cíl jednoduchý: katolická morální teologie potřebuje znovu navázat vztah s širší a hlubší tradicí spravedlivé války, především s její klasickou formou. To je podle mého názoru nejen významné, ale i nezbytné, a to ze tří zásadních důvodů. První důvod je nejzákladnější: pokud katolické myšlení přihlédne k obvyklému pojetí této tradice, pomůže mu to vrátit se zpět ke koncepci použití síly jako řádného nástroje vlády pro boj se zlem a jinými formami bezpráví za účelem služby veřejnému blahobytu, spravedlnosti, řádu a míru.

Zadruhé, základním prvkem katolické cesty k teologické a morální jasnosti je pevný a rozvážný vztah k tradici církve. Ostatní prvky jsou rovněž důležité: závaznost *Písma*, filozofická uvažování a reflexe empirických danností. Protestantská etická reflexe se všemu tomu taktéž věnuje, používá ale jiné způsoby a klade odlišné důrazy. Katolické morální myšlení je však odlišné, protože trvá na tom, že moudrost přebývá ve vzájemných vztazích mezi Duchem svatým a věřícími v průběhu dějin církve. Z tohoto důvodu nemůže nikdo být pravým katolíkem, aniž by nerespektoval význam tohoto vztahu a nesnažil se mu porozumět. A nikdo v současnosti nemůže opravdově katolicky porozumět spravedlivé válce bez řádného pochopení závazné tradice církve ohledně spravedlivé války a jejího místa v teorii státovědy a mezinárodního práva.

Zatřetí, chce-li katolické morální a politické myšlení vést diskusi ohledně spravedlivé války, potřebuje nezbytně navázat na tuto tradici a využít ji pro zdokonalení a obohacení této diskuse. Pojetí suverenity jako morální zodpovědnosti, jak je tomu v tradičním pojetí, silně kontrastuje s morálně sterilním pojetím suverenity ve vestfálském systému.[1] Pojetí spravedlnosti v dobrém společenském řádu, jak je zakořeněno v přirozenosti věcí a vyjádřeno morální zodpovědností člověka vůči jinému, ostře kontrastuje se současnými typy pojetí spravedlnosti, které jsou pouze procedurální, obzvláště v mezinárodních vztazích, a jsou bez podstatného závazného obsahu. Pojetí míru jako uspořádaného pokoje, o který je třeba v průběhu dějin soustavně usilovat, výrazně kontrastuje s utopickou představou míru, která je součástí některých náboženských i nenáboženských myšlenkových směrů zabývajících se možnostmi mezinárodního řádu. Pojetí míru rovněž kontrastuje s empirickou skutečností vnitrostátních konfliktů, konfliktů mezi státy a nestátními činiteli současného světa.

Z mnoha důvodů poskytuje Akvinského formulace ideje spravedlivé války užitečný odrazový můstek pro znovuzavedení tradičního pojetí spravedlivé války v její specifické křesťanské podobě. Nyní bych rád popsal tři nejdůležitější z těchto důvodů. Zaprvé, jeho formulace odráží a shrnuje diskuse předcházejících 120 let, ve kterých kanonisté a teologové shromáždili a systematicky uspořádali dřívější křesťanské myšlení týkající se užití ozbrojených sil. Především hutně a pevně ukazuje na to, jak důležité místo v tomto myšlení zaujímá Augustinovo učení o křesťanské morální a politické zodpovědnosti. Zadruhé, Akvinského pojetí spravedlivé války bylo základním východiskem pro pozdější teoretiky na počátku novověku, včetně katolických teoretiků, Vitorii, Moliny, Sota a Suareze, a protestantů, Luthera, Amese a Grotia. Abychom mohli porozumět těmto kritickým modelům, musíme nejdříve porozumět Akvinského pojetí. Zatřetí, Akvinského pojetí spravedlivé války spojuje použití ozbrojených sil přímo s odpovědností vládce za dobro veřejného pořádku. Jeho tři podmínky pro spravedlivé použití síly – svrchovaná autorita, spravedlivý důvod a správný úmysl – přímo korespondují se třemi morálními hodnotami politické komunity, jak jsou definovány v augustinovské politické teorii: řád, spravedlnost a mír. Toto pojetí tedy poskytuje model pro to, jaké by mělo mít současné myšlení o spravedlivé válce místo v morální teorii dobré politiky jak uvnitř společností, tak i mezi nimi. Samozřejmě by bylo možné říci o tradici spravedlivé války ještě mnohem víc a stejně tak se podívat i na jiné myslitele, než je Tomáš Akvinský, ale právě on je pro začátek nejvhodnější.

„Aby byla válka (*bellum*) spravedlivá", píše Tomáš Akvinský, „jsou nezbytné tři věci": svrchovaná autorita, spravedlivý důvod a správný úmysl. První věc, kterou bychom zde měli zmínit, je pojem *bellum*, obvykle překládány jako „válka". Současné

použití slova „válka" má jisté konotace, které by mohly chápání významu u Tomáše Akvinského narušit. V pozitivním mezinárodním právu „válka" odpovídá specifickému vztahu konfliktu mezi dvěma a více státy, a šířeji i „ozbrojenému konfliktu", který může zahrnovat i nestátní činitele uvnitř států či napříč národními hranicemi. V diskusích nad humanitární intervencí v 90. letech XX. století dělali někteří moralisté rozdíl mezi „válkou", kterou chápali ve spojitosti s použitím ozbrojené síly státu pro jeho vlastní zájmy, a intervencí vojenských sil za humanitárními účely, kterou považovali za altruismus, a ne za „válku". A tak v roce 1998 Presbyteriánská církev ve Spojených státech amerických přijala rozhodnutí, které akceptuje použití vojenské síly pro humanitární účely, avšak pouze v případě, že nebude sloužit jakýmkoli národním zájmům; takové použití síly je odmítáno. Podle některých názorů „válce" odpovídá pouze napadení vojenskou silou, kterému je třeba čelit ne „válkou", ale „legitimní sebeobranou". V amerických diskusích po 11. září kritici napadli termín „válka proti terorismu", protože chybně klade důraz na vojenskou sílu a potlačuje význam spolehnutí se na justici. A tak bychom mohli pokračovat.

Bellum ve středověkém smyslu znamenalo jakékoliv použití ozbrojených sil svrchovaným vládcem, ať už bylo uplatněno uvnitř vládcovy společnosti, či navenek. Jako protiklad bylo *duellum* (souboj), použití síly neveřejnou autoritou, a tedy pro soukromé účely. *Bellum* může být podle teorie spravedlivé války buď spravedlivé, nebo nespravedlivé, záleží na okolnostech; *duellum* je nespravedlivé vždy. Kořeny tohoto rozlišení leží v Augustinově myšlence: služba soukromým cílům poukazuje na *cupiditas* – špatně zaměřenou, sebestřednou lásku nebo motivaci –, zatímco úsilí předáků, aby sloužili blahu svých komunit, ukazuje na zájem o spravedlnost formovanou *caritas*, správně zaměřenou láskou.[2]

Svrchovaná autorita

Pouze osoba, která je zodpovědná za dobro celého společenství, může oprávnit použití meče. Kdokoli by chtěl použít meč, aniž by byl v takové pozici, je vinen narušováním veřejného pořádku, ať už by jeho společenské postavení bylo jakékoli. Jedinou výjimkou je použití zbraní jako odpověď na probíhající či náhlý útok, ale tato výjimka pozbývá platnosti v momentě, kdy je nablízku veřejná autorita, která situaci vyřeší. Z toho plyne, že svrchovaná autorita je nezbytná pro spravedlivou válku, protože zde hovoříme o *bellum*, jediném možném způsobu použití zbraní, který je spravedlivý. Skutečnost, že Tomáš Akvinský dává tento požadavek na první místo, není náhodná, ale vyplývá z logiky pojetí spravedlivé války: pouze použití síly svrchovanou autoritou má šanci být ospravedlněné; proto je existence takovéto autority primárním kritériem. Navíc je na zodpovědnosti svrchovaného

vládce, aby uvážil situaci a rozhodl, zda bude použití síly oprávněné a zda je vůbec nezbytné, aby bylo dosaženo řádného záměru. Novoscholastici problematiku této zodpovědnosti dále rozpracovali a zdůraznili, že by svrchovaná autorita při zvažování situace měla využít rad znalých osob; nicméně vlastní rozhodnutí zůstává stále na ní samotné.

Spravedlivý důvod

Tomáš Akvinský vyjmenovává dva spravedlivé důvody pro válku, které cituje podle Augustina: získání zpět toho, co bylo neoprávněně odebráno, a potrestání zla. I když zde není výslovně uváděn, existuje jediný spravedlivý důvod, aby stát použil sílu ze své svrchované autority, který je dovolen současným pozitivním mezinárodním právem, a tím je sebeobrana při probíhajícím nebo bezprostředně hrozícím útoku. Od Gratiana kanonické právo zahrnuje takovouto obranu mezi spravedlivé důvody pro použití zbraní a cituje při tom jako svůj pramen Isidora Sevillského. Tomáš Akvinský zajisté znal nauku kanonistů o spravedlivé válce, takže jeho opomenutí jednoho ze tří spravedlivých důvodů, které rozeznává kanonické právo, vyžaduje jisté vysvětlení. Alfred Vanderpol argumentoval (maje na paměti význam Řím 13,4), že pro Tomášovu a scholastickou teorii spravedlivé války obecně bylo potrestání zla nejdůležitějším důvodem pro použití síly, takže obrana proti útoku byla zahrnuta do této kategorie. To je podle mého názoru sice velmi blízko vysvětlení, ale domnívám se, že Vanderpol chápal tento vztah opačně. V rámci logiky Akvinského teorie spravedlivé války je obrana veřejného blaha – ochrana spravedlivého řádu, a tedy míru – hlavním odůvodněním pro spravedlivou válku jako celek. Potrestání zla a získání zpět toho, co bylo neprávem odebráno, jsou tedy dva specifické oprávněné důvody v tomto širším pojetí obrany veřejného blaha.

Skutečnost, že Akvinský nenásleduje kanonisty v pojmenovávání obrany proti útoku jako oprávněného cíle pro použití síly, vyplývá podle mého názoru z jeho přístupu k tomuto širšímu pojetí obrany. Vládce má samozřejmě právo rozhodnout pro použití meče při obraně proti probíhajícímu či bezprostředně hrozícímu útoku; dokonce i soukromá osoba má takové právo. Ale Akvinský nestaví svou koncepci obrany jako oprávněného cíle na základě osobního práva sebeobrany; spíše tak činí na základě svého celkového pojetí vládcovy zodpovědnosti za dobro politické komunity. Pokud potřeba obrany poskytuje oprávněný cíl pro veřejnost, aby použila meče, pochází to ze zodpovědnosti vlády chránit řád, spravedlnost a mír, ne pouze z práva odpovědět na útok.

Z mnoha důvodů, především z důvodu změny, kterou v představě o suverenitě přinesl vestfálský model národně-státní územní integrity, se vývoj mezinárodní-

ho práva v otázce použití síly státem odebírá opačným směrem a zaměřuje se na právo sebeobrany. Navrácení toho, co bylo neprávem odebráno, či potrestání zla není v mezinárodním právu přímo jmenováno jako ospravedlnění pro použití ozbrojených sil státem, ale je diskutabilně zařazeno do konceptu sebeobrany: první důvod byl přehodnocen jako obrana proti trvajícímu ozbrojenému útoku, jako tomu bylo při znovuzískání Kuvajtu z irácké nadvlády v roce 1991; druhý důvod byl přehodnocen jako právo na odvetu. V každém případě můžeme vidět znatelné rozdíly mezi ideou spravedlivé války ve své tradiční podobě a současným mezinárodním právem. Je možné, že morální reflexe tradičního pojetí poskytne užitečný kritický náhled na současné pojetí.

Správný úmysl

Jako třetí nezbytnost pro spravedlivé použití síly Tomáš Akvinský jmenuje správný úmysl. Pokud se někdo podívá na současné katolické myšlení o spravedlivé válce, narazí na ideu správného úmyslu buď v podobě spravedlivého důvodu, nebo použitou k posílení takových morálních požadavků, jak je vyjádřili například katoličtí biskupové v USA: „Sílu je možné použít pouze ze skutečně spravedlivého důvodu a výhradně za tímto účelem." Pro Tomáše Akvinského však znamená požadavek správného úmyslu mnohem víc. On pojednává o tomto požadavku dvojím způsobem, negativně a pozitivně. Negativně – vylučuje zlé záměry a za příklad udává Augustinův seznam z jeho díla *Contra Faustum*: „Co je zlem ve válce? Není to smrt někoho, kdo stejně brzy zemře. Touha ubližovat, krutost pomsty, neovladatelné a nesmiřitelné nepřátelství, vášeň pro vzpouru, touha po nadvládě a podobně – to jsou věci, které je třeba ve válce odsoudit." Pozitivně – správný úmysl má za cíl nastolit či obnovit narušený mír, neboli to, co říká Augustin: „Nehledáme mír, abychom mohli válčit, ale jdeme do války, abychom mohli mít mír." Obě hlediska správného úmyslu, pozitivní i negativní, jsou obsažena ve třetím citátu, ve kterém Tomáš Akvinský používá slova kanonického práva (který však chybně připisuje Augustinovi): „Pravé náboženství se dívá jako na mírové na ty války, které se nevedou kvůli politickému rozmachu nebo krutosti, ale které mají za cíl chránit mír, trestat zločince a pozdvihovat dobro."

Správný úmysl, jak jej definuje Tomáš Akvinský, pak obsahuje jak vyhnutí se špatnému úmyslu, tak i pozitivní cíl ochrany míru. Neomezuje se jen na opětovné formulování nebo posílení požadavků spravedlivého důvodu. Spíše je zaměřený na dvě další věci: na stav mysli toho, kdo dává povel k válce, a těch, kteří pod ním bojují, a na základní morální cíl všech, kteří používají sílu, totiž aby získali mír, který přichází pouze s řádně uspořádaným společenstvím. Jeho pojetí spraved-

livé války nás přivádí zpět k pojetí politiky, v jejímž rámci – a *pouze* v jejím rámci – může být použití síly jak ospravedlněné, tak nezbytné. Toto je úplný význam pojetí spravedlivé války podle Tomáše Akvinského.

Současné katolické myšlení o válce se, jak už jsem zmínil výše, rozchází s tradičním pojetím spravedlivé války ve významných momentech. Rozdíly je možné najít v množství oficiálních i neoficiálních prohlášení katolických stanovisek v současných diskusích ohledně použití vojenských sil. Rád bych upozornil na tři nejdůležitější odlišnosti. Zaprvé, ve frázi, kterou vymysleli a zpopularizovali američtí katoličtí biskupové, vychází katolické myšlení o spravedlivé válce z „protiválečné prezumpce",[3] takže funkce kritérií spravedlivé války je předefinována v tom smyslu, že mají pouze ve zvláštních případech vyvrátit tuto „prezumpci". Zadruhé je převrácena logika tradičního pojetí spravedlivé války, takže v rámci *ius ad bellum* jsou použita některá nově vytvořená kritéria, jako by byla nejdůležitější, zatímco základní deontologická kritéria, která Tomáš Akvinský považoval za nezbytná, jsou naopak opomíjena. Zatřetí se posunul kontext: v kontrastu k tradičnímu katolickému pojetí politické komunity a politiky v těchto komunitách jakožto prostředků k dosažení skutečné, i když limitované spravedlnosti pro lidský život ve světě a v kontrastu k tomu odpovídající teorii mezinárodních vztahů, současné katolické myšlení o válce často pojednává o státě jako o místě bezpráví a o cílech jednotlivých států jakožto nutně rozporných s dosažením obecných lidských cílů, zatímco internacionalismus definovaný pojmy systému OSN je předkládán jako nejlepší prostředek pro dosažení těchto obecných cílů. Ke každému z nich budu postupně odkazovat.

Otázka „protiválečné prezumpce"

Idea, že katolické učení o spravedlivé válce vychází z „protiválečné prezumpce", nově nazvané jako „silná prezumpce proti použití síly",[4] se poprvé objevila v pastoračním listu amerických katolických biskupů *The Challenge of Peace* (1983). V kontextu původního osvojení mělo toto pojetí tři významné zdroje. Zaprvé, odráželo soudy nad moderním vedením války jako do té míry vnitřně hrubě zničujícím, že válka nikdy nemůže být vedena morálně nebo se stát nástrojem pro morální cíle. V bezprostředním kontextu *The Challenge of Peace* bylo toto přesvědčení zaměřeno především na jaderné zbraně a na to, zda mohou být morálně uplatněny; američtí biskupové odpověděli, že nikoliv. V tomto bodě se shodli s valnou většinou odpůrců jaderných zbraní po celém světě. Ačkoliv se tento pastorační list v některých bodech přiblížil myšlenkám Paula Ramseyho, přesto výslovně odmítl Ramseyho pojetí (aniž by zmiňoval jeho jméno), že i v případě jaderných zbraní je klíčovou lidská morální kontrola: Ramsey argumentoval, že by mohla být nějaká možnost

pro rozumné, politicky přínosné použití jaderných zbraní – jmenovitě v případě protiútoku –, zatímco američtí biskupové odmítli jakoukoliv možnost válečného použití takovýchto zbraní i plánů pro jejich užití. Jejich závěry o pravděpodobném výsledku jaderné války odráží Jonathan Schell ve své představě globální jaderné destrukce a konce lidského života: „republika hmyzu a trav", tak zní slavný citát z jeho knihy *The Fate of the Earth*.

Zatímco američtí biskupové se zaměřili na jadernou válku, mnohem obecnější soud o moderní válce jakožto nutně nespravedlivé byl prezentován v katolickém myšlení už od roku 1870, kdy skupina biskupů ve svých *Postulata* adresovaných papeži Piovi IX. a Prvnímu vatikánskému koncilu ostře zavrhla výdaje na „stálou armádu i na brannou službu" i vizi „ilegální a nespravedlivé války, či spíše šířícího se ohavného masakru". Následující zkušenost dvou světových válek upevnila v mnohých toto odsouzení moderního válečnictví. Obecným termínem pro tuto formu odporu proti válce se stal termín „pacifismus proti moderní válce", s „jaderný pacifismem" jako s jednou ze svých specifických podob. Jedním ze zdrojů ideje „protiválečné prezumpce" bylo tedy odsouzení moderní války jako takové. Rozšířená povaha tohoto odsouzení je pravděpodobně jedním z důvodů, proč toto pojetí „protiválečné prezumpce", které má svůj původ u amerických katolických biskupů, začalo od roku 1983 být mnohem šířeji přijímáno jako součást ideje spravedlivé války.

Problém s tímto pojetím hrubé destruktivity jakožto nutné síly při moderním vedení války spočívá v tom, že nahodilý soud zde posloužil jako trvalá pravda. V protikladu k modelu dvou světových válek, stejně jakož i k imaginárním modelům globálního jaderného holocaustu stojí skutečná podoba vedení války po roce 1945, která se omezila na občanské války a regionální ozbrojené konflikty. Tyto ozbrojené konflikty byly velmi krvavé, někdy v nich šlo o genocidu, jindy o terorismus, a vždycky se vyznačovaly násilím proti civilistům; ještě tu nebyla třetí světová válka – nebo spíše taková všudypřítomnost těchto konfliktů, že by to znamenalo octnout se na prahu třetí světové války. Destruktivita soudobých válek má vždy původ v rozhodnutích učiněných těmi, kdo takové války vedou, a nemá nic společného s domnělou destruktivitou moderních zbraní. Jinými slovy, pacifisté proti moderní válce se mýlí: jejich nahodilý soud nevyjadřuje trvalou pravdu o vedení války v moderní době. Mravnost moderní války, stejně jako každé války, závisí na morálních rozhodnutích těch, kteří ji vedou. Není to rozhodnutí bojovat, které je nutně zlé, jak to zastává argument „protiválečné prezumpce"; je to rozhodnutí bojovat z nemorálních důvodů a/nebo nemorálními prostředky.

V původním kontextu byla druhým nejdůležitějším zdrojem „protiválečné prezumpce" formulace pojetí spravedlivé války, která se objevila v jezuitském časopise *Theological Studies* v roce 1978, jejímž autorem byl James F. Childress, americký

akademický etik kvakerského zaměření. V tomto článku Childress formuloval teorii spravedlivé války v termínech logiky povinností *prima facie*, jak je definoval filozof W. D. Ross. Childress argumentoval tím, že válka je od základů morálně problematická, protože zabíjení ve válce je proti povinnosti *prima facie*, totiž proti blahovůli, která nepřipouští zabíjení jiných lidí nebo způsobování jejich zranění: „Jelikož je *prima facie* špatné zranit nebo zabít jiného člověka, takovýto skutek vyžaduje ospravedlnění." V teorii spravedlivé války je funkcí rozličných kritérií, aby poskytly toto ospravedlnění, nebo aby, jak poznamenává Childress, „zrušily" povinnost *prima facie*. Pastýřský list *The Challenge of Peace* kopíruje naprosto přesně strukturu Childressova argumentu, aniž by odkazoval na logiku povinností *prima facie*: teorie spravedlivé války vychází z protiválečné prezumpce a kritéria spravedlivé války slouží k tomu, aby v zvláštních případech vyvrátila tuto prezumpci (nebo naopak ukázala, že nemůže být vyvrácena).

Pokud chceme opřít teorii spravedlivé války o logiku etiky povinností *prima facie*, narazíme na problém: nemá to nic společného s katolickou tradicí spravedlivé války. Childressův argument je zajímavým myšlenkovým experimentem. A byl by i užitečným, kdyby neexistovala žádná tradice spravedlivé války, ze které by mohly současné diskuse o válce a morálce přebírat své postoje. Avšak jeho argumentace na tuto tradici nebere vůbec žádný zřetel. Přestože si vypůjčuje terminologii této tradice (jako například pojmy „spravedlivá válka" a „správný úmysl"), pokouší se předefinovat obsah těchto pojmů, aby zapadly do paradigmatu povinností *prima facie*. Výsledkem je pak něco zcela odlišného od katolického pojetí spravedlivé války.

Třetím zdrojem přepracování katolického pojetí spravedlivé války vycházejícího z protiválečné prezumpce byla pro americké biskupy pragmatická potřeba nalézt kompromis mezi zastánci tradiční katolické teorie spravedlivé války a katolíky, kteří se z mnoha důvodů začali dívat na svou víru jako na odporující válce. Tato opozice se zřetelně liší od pozice „pacifisty proti moderní válce", ačkoli stoupenci obou směrů mají jedno společné – odporují současnému vedení války. To, že katolicismus může být považován za pacifistický, je v mnoha směrech podivný názor, ale zastánci tohoto postoje argumentují tím, že Druhý vatikánský koncil ve snaze o rozšíření spirituality řeholního života mezi laiky nepřímo rozšířil tradiční neangažovanost řeholníků ve válce na všechny věřící katolíky. „Katolické mírové tradici" bylo připsáno to, že se zamlžil či úplně vymazal historický (a doktrinální) rozdíl mezi „vyšší" morálkou řeholníků a „nižší" morálkou laiků.

Existuje tedy dvojí katolická mírová tradice. První, silná tradice, která nedovoluje kněžím a řeholníkům použít meč a řeholníkům nařizuje, aby se modlili za uskutečnění Božího míru. Druhá tradice je tradicí spravedlivé války. Popisu-

je morální povinnosti světsky žijících lidí (včetně těch, kteří mají před Bohem zodpovědnost za časnou vládu) a možnosti míru na tomto světě před konečným triumfem Boží obce. Tato tradice čerpá z augustinovského pojetí dobré politiky jakožto spravedlivého, a tedy mírového sociálního řádu a nese s sebou i příbuzné pojetí mezinárodních vztahů a ideu spravedlivé války, která definuje prostředky spravedlivého použití síly ve prospěch tohoto sociálního řádu i mezinárodních vztahů. Na těchto základech to popisuje *Katechismus katolické církve* z roku 1997 následujícím správným způsobem:

Úcta k lidskému životu a jeho rozvoj vyžaduje mír. Mír, to není pouhý nevále-čný stav a nemůže se omezit jen na zabezpečení rovnováhy mezi nepřátelský-mi silami. Míru na zemi nelze dosáhnout bez ochrany majetku osob, svobodné komunikace mezi lidskými bytostmi, respektování důstojnosti osoby a národů a trvalého pěstování bratrství. Mír je „zachování řádu". Je plodem spravedlnosti a důsledkem lásky (§ 2304).

Zde se nemluví o protiválečné prezumpci. Nic takového nenacházím ani v sil-ných slovech papeže Jana Pavla II. o povinnostech humanitární pomoci – o tom, že taková humanitární pomoc může být „nezbytná tam, kde je přežití obyvatelstva a celých etnických skupin vážně ohroženo". V katolickém pojetí spravedlivé války může být použití síly nezbytné při napravování zla a ustanovení míru. Zapomenout na to, nebo přepracovat ideu spravedlivé války takovým způsobem, že by nebyla nic víc než jen soubor pravidel, jak v určitém případě zneplatnit obecný soud, že síla sama o sobě je morálně pochybná, by znamenalo změnit podstatu této tradice.

Problém snahy o usmíření těchto dvou pojetí katolické etiky, která se týkají války – „mírové tradice" řeholního života a tradice spravedlivé války světského života – tkví v tom, že se obě zásadně odlišují. Historicky i konceptuálně byly obě tradice rozdílné: týkaly se lidí žijících dvěma odlišnými způsoby života; první se týkala eschatologických skutečností, druhá historických skutečností. V katolic-kém chápání by mezi nimi nemělo dojít ke konfliktu, protože působí v odlišných sférách. Popis katolického učení o spravedlivé válce, který vychází z protiválečné prezumpce a končí kritérii, podle nichž se rozhoduje, kdy a zda vůbec může být tato prezumpce vyvrácena, není věrný ani jedné z těchto katolických tradic, totiž tradici řeholního života a tradici spravedlivé války.

Problém obezřetných kritérií[5] „ius ad bellum"

Jak jsme si mohli povšimnout, *ius ad bellum* Tomáše Akvinského spočívá v poža-davcích svrchované autority, spravedlivého důvodu a správného úmyslu, včetně záměru míru, který se často uvádí jako samostatný požadavek v současném myš-

lení o spravedlivé válce. To jsou také požadavky, které měli ve svém učení o spravedlivé válce novoscholastici i ranní protestanští myslitelé. V novějších spisech o spravedlivé válce se však objevuje norma, aby byla přidána tři obezřetná kritéria: nejvyšší instance, očekávání, že dobro vykonané touto instancí při použití síly převáží zlo (kritérium celkové proporcionality, které je třeba odlišit od požadavku *ius in bello* na proporcionalitu), a rozumná naděje na úspěch. Kdy a za jakých okolností začala tato kritéria být užívána, je nejasné. Když mezi dvěma světovými válkami psal John Eppstein knihu *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, tvrdil, že proporcionalita a nejvyšší instance se nalézají už v tvrzeních novoscholastiků, ale texty, které k tomu cituje, se nevyjadřují jasně. Podle mého předpokladu je pravděpodobné, že tato obezřetná kritéria odrážejí stejné znepokojení moderní válkou, které dalo vzniknout pacifismu proti moderní válce. Jsou zde prokazatelně prvky obezřetného výkonu státní moci, ale jejich zahrnutí do specifických požadavků *ius ad bellum* je poměrně nový jev.

Nyní nastává otázka, jak tato kritéria využít. Podle mého soudu by měla být chápána jako podpůrná kritéria, jako sekundární požadavky k primárním deontologickým požadavkům. Takovéto chápání si zachovává základní logiku i priority tradičních kritérií spravedlivé války a zároveň zajišťuje strukturovanou úlohu obezřetného výkonu státní moci. Podle tohoto modelu je použití síly ospravedlněno pouze v případě, je-li vykonáno z moci svrchované autority, ze spravedlivého důvodu a se správným úmyslem, zahrnujícím záměr ustanovit či obnovit mír. Za pomoci obezřetných kritérií pak svrchovaná autorita určí, je-li užití síly, které už bylo určeno jako ospravedlnitelné, ve skutečnosti moudré uplatnit. Ne všechno, co je morálně ospravedlnitelné, je moudré vykonat. Ale určit, že jistý způsob použití síly je nerozvážný, není to samé, jako určit, že by to bylo nespravedlivé.

Současné myšlení o spravedlivé válce však obsahuje mnoho příkladů, jak využít obezřetná kritéria, jako kdyby ona samotná mohla dát někomu moc posoudit oprávněnost války. Můžeme to srovnat se slovy bývalého prezidenta USA Jimmyho Cartera, která napsal v roce 2003 v kontextu debaty o tom, zda Spojené státy měly použít sílu, aby v Iráku svrhly režim Saddáma Hussajna: Carter se zde prezentoval jako ten, kdo je „velmi dobře obeznámený s principy spravedlivé války", a začal vyjmenovávat tyto principy, podle toho, jak jim porozuměl: nejvyšší instance s „vyčerpáním možností všech nenásilných forem"; rozlišení, proporcionalita „k nespravedlnosti, kterou jsme utrpěli"; legitimní autorita a mír nadřazený současné situaci. Dva ze základních požadavků tradičního pojetí spravedlivé války jsou tu zmíněny, totiž legitimní autorita a cíl míru, a to vedle nejvyšší instance, proporcionality a rozlišení jakožto principu *ius in bello*, který zde stojí jako požadavek *ius ad bellum*.

Problém netkví jen v nekatolických či sekulárních typech politiky. Zvažme, co stojí v *Katechismu*. Poté, co je v *Katechismu* omezen počet spravedlivých důvodů pro použití síly na jeden – sebeobranu (§ 2308), i tento je dále omezen v § 2309 čtyřmi obezřetnými podmínkami, které musejí být všechny splněny: „škoda způsobená národu nebo společenství národů útočníkem musí být trvalá, těžká a jistá; všechny jiné prostředky, jak tomu zabránit, se musí ukázat neproveditelné nebo neúčinné [nejvyšší instance]; musí být odůvodněné vyhlídky na úspěch; použití zbraní nesmí vyvolat mnohem těžší zla a zmatky než zlo, které je třeba odstranit. *Při hodnocení této podmínky je třeba pečlivě uvážit sílu moderních ničivých prostředků*" (zvýraznění je přidáno námi). Text pak dochází k závěru: „To jsou tradiční prvky vypočítávané v nauce o tzv. ‚spravedlivé válce'."

Je nyní možné chápat tyto požadavky způsobem, který jsem navrhl výše: jako dodatky k základním požadavkům tradičního pojetí spravedlivé války, jak je vypočítali Tomáš Akvinský a další. Ale správný úmysl, včetně cíle míru, se jaksi vytratil a tyto obezřetné požadavky jsou zde označeny za „tradiční prvky vypočítávané v nauce o tzv. ‚spravedlivé válce'". Navíc, jak je možné chápat odkaz na „sílu moderních ničivých prostředků" bez připomenutí role tohoto soudu při formulování nové ideje protiválečné prezumpce? V tomto momentě, podle mého soudu, ztratil *Katechismus* významnou část tradice o spravedlivé válce.

Jak nám tyto příklady ukazují, obezřetná kritéria mohou být použita k tomu, aby nahradila deontologické požadavky tradičního pojetí spravedlivé války. Jiný problém nastává v momentě, kdy jsou použita jako odrazový můstek pro funkční pacifismus. Zvažme ještě jednou případ amerických biskupů, tentokrát při jejich oficiální opozici proti použití zbraní při snaze zbavit Kuvajt irácké okupace poté, co vojska Saddáma Hussajna v roce 1990 agresivně anektovala tuto zemi. Když arcibiskup John R. Roach vypovídal před Výborem senátu pro zahraniční vztahy, mluvil jako zástupce biskupské konference. Nastínil představu nevybíravé vzdušné války, katastrofu, která se bude šířit po celém Blízkém východě a výsledek, který by mohl zanechat „obyvatele Kuvajtu, Blízkého východu i celého světa" v mnohem horší situaci, než kdyby žádná síla vůbec použita nebyla.

Vzhledem k tomu, že obyvatelé Kuvajtu už přišli o svou zemi, byli systematicky okrádáni a bylo na nich pácháno brutální násilí, je ve skutečnosti velmi těžké představit si, jak by mohli ještě více trpět tím, že by byla použita síla pro vyhnání jejich okupantů. Roachův odkaz na Blízký východ pak ukazoval na to, že předpokládal, že použití vojenské síly proti vojsku Saddáma Hussajna způsobí regionální konflikt. A co se týče národů světa, Roach nezmínil argument mezinárodního práva proti agresorům ani nepředjímal prohlášení Rady bezpečnosti o tom, že Irák se provinil agresí a je hrozbou pro mezinárodní mír i bezpečnost.

Stručně řečeno, nevidím žádný jiný smysl použití obezřetných kritérií tak, jak je užil arcibiskup Roach, než v hledání jakékoli možnosti jak se vyhnout použití síly proti zřejmě nejzávažnějšímu případu mezinárodní agrese od dob druhé světové války. Samozřejmě, že v té době se objevilo mnoho jiných, kteří uváděli podobná prohlášení, jako např. prezident Carter o deset let později v souvislosti s jinou diskusí ohledně oprávněnosti použití síly Spojených států proti Iráku Saddáma Hussajna. To však podtrhuje mé hlavní tvrzení: současné použití obezřetných kritérií nejvyšší instance, proporcionality a rozumné naděje na úspěch s nimi nakládá, jako by byla hlavní náplní ideje spravedlivé války. Taková interpretace zveličuje zlo, které lze očekávat od použití síly, a neuznává přitom žádný argument spravedlivého důvodu, a tak přetváří protiválečnou prezumpci ve funkční pacifismus. Tradice spravedlivé války si však zaslouží mnohem víc.

Stát jako problém

Není tajemstvím, že státní systém byl po určitou dobu předmětem útoků kritik různého druhu. Mezi mnoha pozicemi zastávanými těmito kritikami je pro naše téma nejzávažnějším argument, že růst mezinárodních institucí pod záštitou OSN představuje hlavní linii nového globálního systému vlády, která nahradí stát v mnoha důležitých ohledech, včetně práva rozhodovat o legitimním použití ozbrojených sil.

Je takový argument správný? Minimálně je zřejmé, že diskuse o humanitárním zásahu vojenských sil v posledním desetiletí, o vytvoření mezinárodních zločineckých soudů v množství případů, o ideji státní „obecné jurisdikce" v případech násilí proti konvenci o genocidě či jiných „zločinů proti lidskosti", o tom, jak daleko může jít globální válka proti teroru, aniž by porušovala práva států, a v poslední době i o užití ozbrojených sil pod vedením USA proti režimu Saddáma Hussajna v Iráku upozornila na významné body pozitivního a zvykového mezinárodního práva, a je také zřejmé, že každý z těchto případů zůstává nedořešený.

Současný mezinárodní systém má své ideologické kořeny v osvícenství a je úzce svázán s obhajobou takového systému jakožto způsobu dosahování toho, co Kant nazývá „trvalý mír". V kontextu optimismu ohledně možností, jak zlepšit lidské instituce v dějinách, který byl inspirován osvícenstvím, se tento stává utopickou formou pacifismu, ve které správný druh mezinárodní instituce bude znamenat konec všem válkám. Systém OSN v podstatě vyjadřuje tento ideál. Když OSN vznikla jako bezprostřední důsledek druhé světové války, přijala do své charty cíl vyloučit válku a snahu uskutečnit tento cíl pomocí metody, která už byla vyzkoušena v roce 1928 v Pařížské dohodě (též nazývané Briand-Kellogův pakt), a to

navzdory její neschopnosti předejít německé a japonské agresi, které iniciovaly válku, jejíž stín chartu pokrýval. Ačkoliv článek 2 této charty se snaží postavit mimo zákon jakékoli použití zbraní mezi dvěma či více státy kromě obrany proti agresi, jasně nedefinuje, co je to agrese – záležitost, která zůstává nedořešená, jak to dosvědčuje současná diskuse ohledně toho, co se počítá jako legitimní zábor. Mimoto v článku 51 charta výslovně povoluje individuální či kolektivní použití síly v sebeobraně, čímž opět potvrzuje ústřednost ideje sebeobrany ve zvykovém právu, ale bez toho, že by vymezila práva států rozhodnout, kdy jsou ohroženy, a tak mají právo použít sílu k obraně.

Konečně v VII. kapitole dává charta Radě bezpečnosti moc autorizovat použití síly v případech ohrožení mezinárodního míru a bezpečnosti, aniž by však jasně vymezila, jak takové ohrožení má vypadat, a měla ohled na to, že členské státy Bezpečnostní rady mohou mít rozličné názory na tuto záležitost, a to z důvodů jejich rozdílných národních zájmů. OSN má tedy velmi daleko k tomu, aby se stala světovou vládou. Její snahy omezit a zabránit použití síly velmi záleží na rozhodnutích jednotlivých států a její úsilí o zvládnutí světových krizí bylo někdy tak nešikovné, že to vedlo až k otázce, zda je OSN vůbec schopná naplnit to, co si předsevzala ve své chartě.

Nelítostný a negativní obraz národního státu jako instituce přehlíží pozitivní atributy a klady státního systému a také ignoruje specifické rozdíly, jak jsou jednotlivé státy uspořádány a jak se projevují. V mezinárodní sféře je tato kritika států často doprovázena nekritickým postojem k možnostem mezinárodního řádu, jak je vyjádřen OSN. OSN rozhodně zaznamenala jistý úspěch na poli ustanovování mezinárodního řádu založeného na silných morálních hodnotách. Zaznamenala však i určité neúspěchy. Co se týče zodpovědnosti týkající se použití ozbrojených sil, domnívám se, že její neúspěchy jsou výsledkem základních omezení vyplývajících z jejího charakteru mezinárodní organizace: není to, řečeno slovy dřívější generace politického myšlení, dokonalá politická komunita. Postrádá některé vlastnosti, které jsou nezbytné pro to, aby byla schopná plnit roli, kterou si stanovila v chartě. Postrádá soudržnost, takže její politika a rozhodnutí vedly k rozporům v konfliktech, které jí byly svěřeny. Postrádá suverenitu, takže závisí na shodě mezi svými suverénními členskými státy. Postrádá odpovědnost k národům, o nichž vyhlašuje, že reprezentuje jejich práva a důstojnost. Postrádá účinný řetězec vojenských sil, který by mohla použít v konfliktu, z čehož plyne, že takový způsob sil nemůže být účinnou zbraní mezinárodní státní moci.

V pojmech tradice spravedlivé války týkajících se oprávněného užití síly plynou nejvýznamnější nedostatky OSN z jejího nedostatku svrchované autority. Protože bez takovéto autority není nikdo, kdo by mohl být kompetentní k rozhodová-

ní o spravedlivém důvodu, k uskutečňování správného úmyslu a cíle nastolení míru a ke kontrole ozbrojených sil ve shodě s morálními omezeními *ius in bello*, tento nedostatek svrchovanosti znamená, že OSN jako instituce nemůže mít *ius ad bellum* v základním smyslu spravedlivé války. Právně vzato, nedostatek těchto vlastností podkopává definici spravedlivého důvodu podle pozitivního práva, a to vždy, když určitá práva jsou vyhrazena Radě bezpečnosti a naopak upřena jednotlivým státům, organizacím či skupinám států.

Tím vším není řečeno, že státy samy jakožto kategorie či individuálně se vždycky řídí podle nejvyšších norem. Mnoho států nedosahuje jedné či více norem, které zde byly zmíněny, a mnoho z nich selhává ve své povinnosti chránit dobro svého národa. Ale mezinárodní organizace nenahradila stát; aby fungovala dobře, musí záviset na státech, které fungují dobře.

Tradiční katolické myšlení týkající se mezinárodních vztahů bylo založeno na starším pochopení a ocenění jednotlivých politických komunit jakožto míst, ve kterých může být ustanoven a udržován společenský řád ztělesňující spravedlnost ve všech jejích aspektech, a tak zabezpečující mír jakožto pokoj[6] tohoto spravedlivého řádu. V tomto pojetí nemá žádná jiná lidská komunita takovou povahu. Kvůli odpovědnosti politických komunit mělo jejich vedení určité pravomoci, včetně pravomoci použít sílu. Některá současná oficiální tvrzení Svatého stolce zastávají názor, že nyní má pouze Rada bezpečnosti právo legálně autorizovat a morálně ospravedlnit použití ozbrojených sil ve snaze o mír, bezpečnost a řád. Jak už jsem poznamenal výše, tento názor není v současné debatě o významu pozitivního a zvykového mezinárodního práva úplně zřejmý, a je ho tedy třeba dokázat, a ne pouze tvrdit. Domnívám se, že v katolickém kontextu je vlastním rámcem pro takový důkaz normativní chápání dobré státní moci ve službě obecnému dobru, pro jehož ochranu politická komunita existuje.

Na závěr chci popsat čtyři výzvy, které by bylo dobré naplnit pro vzkříšení tradičního pojetí spravedlivé války v morální reflexi, politice a činnosti s ohledem na současné použití ozbrojených sil. Když tak učiním, pouze zdůrazním, co je implicitně obsaženo v tom, co jsem už řekl. První tři výzvy odpovídají třem požadavkům tradičního pojetí spravedlivé války pro oprávněné použití ozbrojených sil – požadavkům, které jsme viděli skrze brýle Akvinského teorie spravedlivé války. Čtvrtá výzva vychází z toho, jak je válka pojímána, což je základní jak pro otázku oprávněného použití síly, tak i pro správné jednání v užívání takové síly.

První výzvou je obnovení morálního prvku svrchované autority v tradičním pojetí spravedlivé války: pojetí svrchovanosti jako odpovědnosti za obecné blaho. Toto pojetí významným způsobem kontrastuje s vestfálským pojetím svrchova-

nosti jakožto nadvlády nad určitým územím a lidmi, kteří je obývají: pojetím, které je také obsaženo v systému mezinárodního řádu OSN. Toto chápání poskytuje jisté výhody, ale má rovněž velké chyby. Jak už ukázalo velmi mnoho historických příkladů, zastřešuje jednotlivce či skupiny, kteří používají moc k hrozbě a útlaku vlastního lidu i ostatních národů a přitom neusilují o žádný vyšší cíl než o ten, aby rozšířili svou moc. Je něco velmi zkaženého na pojetí, které přikrývá pláštěm ochrany svrchovanosti tak jasně zločinné vládce, jako jsou Mobutu, Milošević, Saddám Hussajn a Kim Čong Il. Koncepce svrchovanosti jakožto morální zodpovědnosti podle tradičního pojetí spravedlivé války poskytuje rámec, ve kterém lze rozlišit špatnou vládu od dobré, a tak podporuje nejlepší vládu, obrací se kriticky k nejhorší vládě a dává příslib morálně pevnějšího chápání mezinárodního řádu.

Druhou výzvou je hluboké prozkoumání toho, co by mohlo v kontextu současné doby být spravedlivým důvodem pro použití síly. Tradiční pojetí spravedlivé války nám poskytuje tři měřítka: znovuzískání toho, co bylo neprávem odebráno, potrestání zla a celková obrana obecného blaha. Jak by tato měřítka mohla a měla poskytnout návod v současné spletité diskusi mezi soupeřícími požadavky, které vznikly kvůli vymezení spravedlivého důvodu uvedeného v chartě OSN: mezi dobře rozvinutým povědomím o tom, že použití síly jednotlivými státy je nejen správné, ale dokonce nutné pro ukončení a napravení jasného porušování lidských práv a oživeným pojetím práva státu bránit sebe samého tváří v tvář zlu terorismu a šíření jaderných, chemických a biologických zbraní? V tomto případě mám své vlastní představy, ale mým cílem zde je upozornit na to, že tato otázka vyžaduje řádné pozornosti. Všechny tyto požadavky jsou hodny toho, aby byly brány vážně, a všechny mají své vášnivé zastánce. Nemůžeme jen jednoduše schválit či zamítnout jedno nebo druhé z těchto rozličných pojetí spravedlivého použití síly, aniž bychom je nejdříve důkladně neprozkoumali. Znovu použít tradiční pojetí spravedlivé války znamená nastoupit základní cestu k tvůrčí morální reflexi nad těmito různými požadavky a k diskusi mezi nimi.

Třetí výzvou je důkladné prozkoumání a pečlivé zvážení otázky správného úmyslu při jakémkoli použití ozbrojených sil. Tradiční pojetí se správně drží toho, že ne všechna použití ozbrojených sil jsou morálně rovnocenná: některá mají špatný motiv, zatímco cíl jiných je správný. Dva aspekty pojmu správného úmyslu odpovídají těmto dvěma opačným možnostem. Jak jsme mohli vidět, takový úmysl v tradičním pojetí spravedlivé války zahrnuje v sobě vyvarování se špatných úmyslů, které lze snadno přetlumočit z Augustinova výčtu do terminologie současných zločinů: agresivní válka za účelem pouhého agresorova prospěchu; války z důvodů náboženských, etnických či ideologických rozdílů; použití síly k terorizování a útlaku kvůli prospěchu držitelů moci. Zároveň správný úmysl znamená,

že použití síly musí mít za cíl obnovení míru tam, kde byl narušen, nebo jeho nastolení tam, kde nikdy nebyl. Domnívám se, že to znamená, že k tomu, aby mohlo být jakékoli použití síly ospravedlněno, je nejenom třeba, aby bylo odpovědí na narušení či nepřítomnost míru, ale aby zároveň obsahovalo konkrétní plány na vytvoření mírové společnosti po ukončení konfliktu. Takový způsob uvažování vyžaduje vzdát se myšlenky, že všechny způsoby použití síly jsou si morálně rovny, protože každá síla je zlo. Zároveň to s sebou nese významné důsledky nejen pro jednotlivé státy, které používají sílu ze spravedlivého důvodu, ale také pro odpovědnost ostatních států v mezinárodním řádu a pro tento řád jako celek.

Čtvrtou výzvou je realistická konfrontace s tváří současné války. Výše jsem se kriticky zmínil o pojetí, že každá moderní válka je nutně nerozlišující a nepřiměřená ve své destrukci, takže moderní válce jako takové je třeba vzdorovat. Takové pojetí moderní války je základem myšlenky, že teorie spravedlivé války vychází, alespoň v dnešní době, z protiválečné prezumpce. Druh předvídané války má své modely krveprolití v zákopech první světové války, v bombardování měst během druhé světové války a v očekávání globální katastrofy, která může být následkem jaderné války. Toto pojetí války považuje státy, které se na ní podílejí, za zločince, takže státy místo toho, aby byly chápány jako mocné zdroje lidského blaha, jsou považovány za činitele zla. Vliv takového chápání války můžeme snadno rozpoznat v současných diskusích ohledně určitého použití síly. Avšak, jak už jsem poznamenal, skutečná tvář současného vedení války je značně odlišná, protože zahrnuje občanské války, použití síly nestátními činiteli a hromadné bezpráví na nevinných lidech nikoli pomocí hrozivých zbraní, ale tím, že se staly přímým cílem různých zbraní: od nožů přes pušky až po sebevražedné bomby. Dnešními zločinci tu nejsou státy jako takové, ale místní vojenští vůdci, vládci, kteří utiskují svůj lid, aby si udrželi nebo rozšířili svou moc, a jednotlivci i skupiny, kteří využívají náboženské a etnické rozdíly jako ospravedlnění pro páchání útlaku, mučení a genocidy. Toto je, jak jsem podotkl výše, skutečná „třetí světová válka", ne opakované a strašlivější zpřítomnění londýnského Blitzu či bombardování Drážďan a Hirošimy. Ti, kteří tvrdí, že „moderní válka" je nutně nespravedlivá, podle mého názoru toto všechno nepochopili.

Zdá se mi, že nedostatečně pochopili ještě něco jiného, co je velmi důležité. Jak jsme si mohli postupně všimnout ve válce v Perském zálivu v letech 1990–1991, při bombardování Srbska po jeho okupaci albánských Kosovců, při misi v Afghánistánu, která byla zaměřená proti Al-Kajdě a Talibanu, a v poslední době (a nejvíce) při použití ozbrojených sil při odstraňování režimu Saddáma Hussajna v Iráku, Spojené státy a ve významné míře i Britové použili špičkovou technologii způsobem, který dovoluje vést válku podle skutečných principů spravedlivé války

ius in bello: ty obsahují snahu vyhnout se přímému a zamýšlenému ublížení civilistům a nepřiměřenému násilí při užívání jinak ospravedlnitelných válečných prostředků. Výsledek je pro toho, kdo ho chce vidět, opravdu udivující, obzvláště v kontrastu ke škodám na životech a majetku civilistů, které by mohlo způsobit kobercové bombardování. Také toto je tvář moderní války.

Dnes můžeme vidět nový druh konfrontace. Na jedné straně vidíme nestátní činitele stejně jako vojenské vůdce a hlavy států, kteří používají poměrně nesofistikované způsoby pro získání svých cílů – terorizují a zabíjejí civilisty – a záměrně způsobují trvalé škody na majetku, smrt lidí a šíření strachu, jak tomu bylo v případě zničení World Trade Center či při bombovém útoku na madridské vlaky. Na druhé straně se setkáváme se státem, který použil svůj intelektuální i ekonomický kapitál, aby vyvinul zbraně, taktiky, strategie a výcviky zaměřené na zdůraznění rozlišování a proporcionality při použití ozbrojených sil. Oba tyto vývojové směry současné tváře války je třeba brát vážně a je nezbytné je zakomponovat do současných morálních hodnocení války, založených na znovuobjevení tradičního pojetí spravedlivé války.

Z anglického originálu „Just War, As It Was and Is"; in *First Things*, leden 2005, č. 149, s. 14–24, přeložili Pavel Langhammer a Štěpán M. Filip OP.

POZNÁMKY:

1/ Tři staletí zkušeností s mezinárodními vztahy, které mají svůj počátek ve vestfálském míru z roku 1648, ukázaly, že principy národní suverenity, územní integrity a nevměšování se do domácích záležitostí mohou vést, pokud jsou interpretovány přísně procedurálními termíny, k ochraně tyranů, kteří mezitím utlačují, okrádají, mučí a zabíjejí obyvatele svých zemí.

2/ Toto je, jak předpokládám, důvod, proč Tomáš Akvinský umísťuje svou diskusi o spravedlivé válce do kontextu svého traktátu o ctnosti *caritas*.

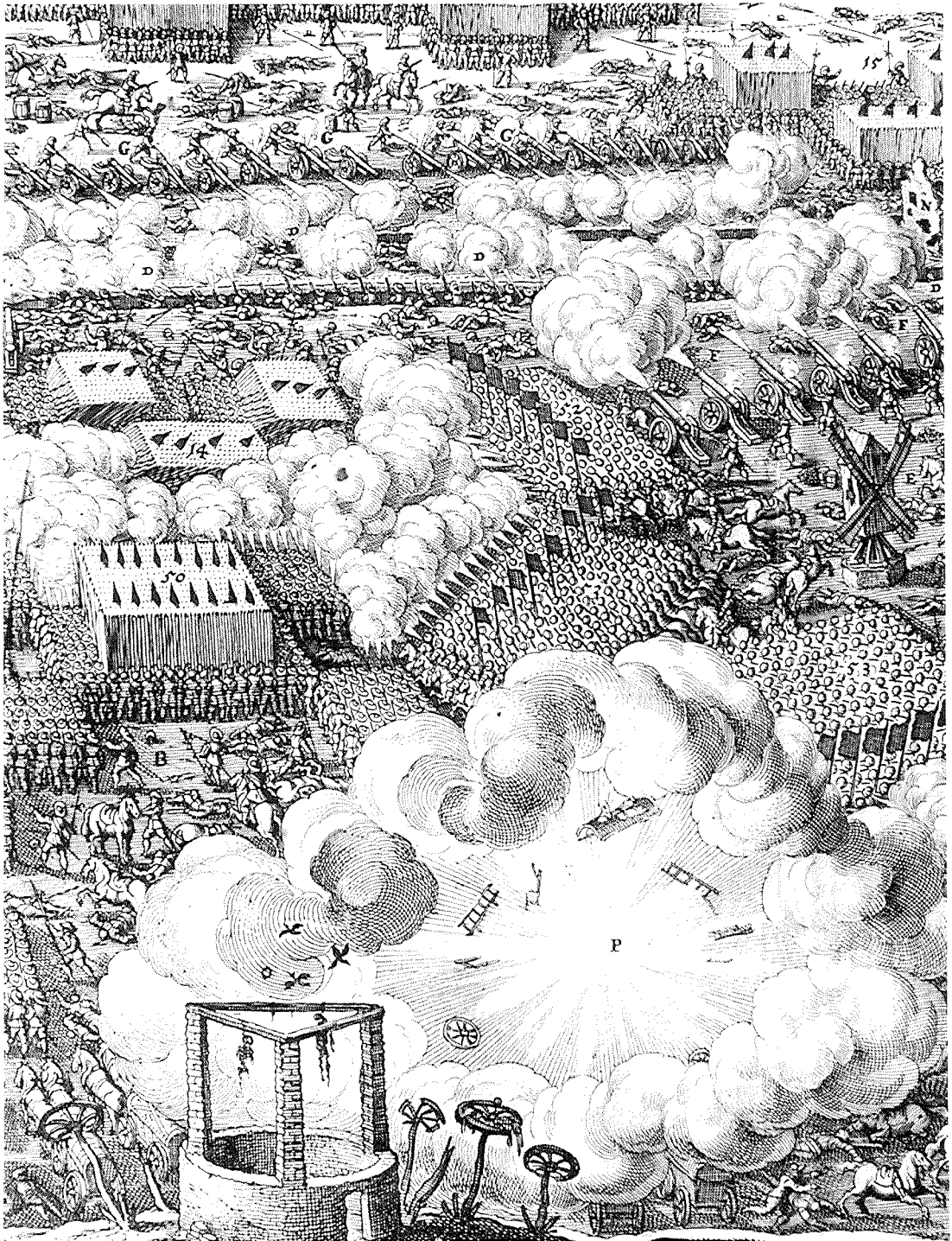
3/ V anglickém originále *the presumption against war* (pozn. překl.).

4/ V anglickém originále *a strong presumption against the use of force* (pozn. překl.).

5/ V anglickém originále *the prudential criteria*, tedy kritéria vycházející ze ctnosti, jež se latinsky nazývá *prudentia* a která se překládá do češtiny jako *moudrost* (tak to činí český překlad *Katechismu katolické církve*), *obezřetnost*, *opatrnost* či *rozumnost* (pozn. překl.).

6/ V anglickém originále je *tranquillity*, což odpovídá latinskému termínu *tranquillitas* (pozn. překl.).

James Turner Johnson je profesorem náboženství na Rutgers University a autorem několika knih o historickém vývoji a současném využití tradičního učení o spravedlivé válce, včetně *Just War Tradition and the Restraint of War* (1981) a *Morality and Contemporary Warfare* (1999).


15
G
G
G
D
D
D
D
F
F
E
E
14
10
B
P
3

Obrana míru v *Katechismu katolické církve*

Níže uvedený úryvek z Katechismu katolické církve *(Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002) shrnuje podkapitolu „Obrana míru" spadající do článku Pátého přikázání.*

2302 Když náš Pán připomíná přikázání „Nezabiješ" (Mt 5,21), požaduje pokoj srdce a pranýřuje nemravnost vražedného hněvu a zášti. Hněv je touha po pomstě. „Toužit po pomstě za zlo toho, kterého je třeba potrestat, je nedovolené"; je však chvályhodné uložit odčinění, „aby se napravily neřesti a uchovávala spravedlnost". Jestliže jde hněv až tak daleko, že člověk chce s plným vědomím zabít bližního nebo ho vážně zranit, těžce to odporuje lásce; je to smrtelný hřích. Pán říká: „Každý, kdo se na svého bratra hněvá, propadne soudu" (Mt 5,22).

2303 Dobrovolná nenávist odporuje lásce. Nenávist k bližnímu je hříchem, když pro něho člověk uváženě chce zlo. Zášť k bližnímu je těžkým hříchem, když někdo vědomě chce, aby bližní měl velkou škodu. „Ale já vám říkám: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují. Tak budete syny svého nebeského Otce..." (Mt 5,44–45).

2304 Úcta k lidskému životu a jeho rozvoj vyžadují mír. Mír, to není pouhý neválečný stav a nemůže se omezit jen na zabezpečení rovnováhy mezi nepřátelskými silami. Míru na zemi nelze dosáhnout bez ochrany majetku osob, svobodné komunikace mezi lidskými bytostmi, respektování důstojnosti osoby a národů a trvalého pěstování bratrství. Mír je „zachovávání řádu". Je plodem spravedlnosti (Iz 32,17) a důsledkem lásky.

2305 Pozemský mír je obrazem a plodem míru Krista, mesiášského „Knížete pokoje" (Iz 9,5). Kristus svou krví na kříži „zrušil příčinu nepřátelství na svém těle" (Ef 2,16). Smířil lidi s Bohem a učinil ze své církve znamení jednoty lidského pokolení a jeho spojení s Bohem. „On je náš pokoj" (Ef 2,14) a prohlašuje „tvůrce pokoje za blahoslavené" (Mt 5,9).

2306 Ti, kteří se na obranu lidských práv zříkají násilných a krvavých akcí a sahají k obranným prostředkům, které jsou dosažitelné i pro ty nejslabší, vydávají svědectví o evangelijní lásce, pokud přitom nejsou porušována práva a povinnosti jiných lidí a společností. Právem se potvrzuje závažnost tělesných a mravních rizik, sahá-li se k násilí přinášejícímu zkázu a mrtvé.

2307 Páté přikázání zakazuje svévolné zničení lidského života. Kvůli zlu a nespravedlnostem, které vyvolává každá válka, církev naléhavě všechny vybí-

zí, aby se modlili a zasazovali o to, aby nás Boží dobrota uchránila odvěké pohromy válek.

2308 Všichni občané a všichni vládní představitelé mají povinnost zasazovat se o to, aby nedocházelo k válkám. „Dokud bude hrozit nebezpečí války a nebude existovat příslušná mezinárodní autorita vybavená dostatečnými mocenskými prostředky, dotud se nebude moci upřít vládám právo na spravedlivou obranu."

2309 Přísně se musí zvážit striktní podmínky, které ospravedlňují oprávněnou obranu vojenskou mocí. Takové rozhodnutí je pro svou závažnost podrobeno přísným podmínkám mravní oprávněnosti. Je třeba: – aby škoda způsobená národu nebo společenství národů útočníkem byla trvalá, těžká a jistá; – aby se všechny jiné prostředky, jak tomu zabránit, ukázaly neproveditelné nebo neúčinné; – aby byly odůvodněné vyhlídky na úspěch; – aby použití zbraní nevyvolalo mnohem těžší zla a zmatky než zlo, které je třeba odstranit. Při hodnocení této podmínky je třeba pečlivě zvážit sílu moderních ničivých prostředků. Toto jsou tradiční prvky vypočítávané v nauce o tzv. „spravedlivé válce". Hodnocení takových podmínek mravní oprávněnosti přísluší prozíravému úsudku těch, kteří mají odpovědnost za obecné blaho.

2310 Veřejná moc má v tomto případě právo a povinnost uložit občanům povinnosti nutné k národní obraně. Ti, kteří slouží vlasti ve vojsku, ať se považují za služebníky bezpečnosti a svobody národů. Když tento úkol správně plní, opravdu přispívají k obecnému dobru národů a k upevnění míru.

2311 Veřejná moc se má vhodně postarat o případy těch, kteří z důvodu svědomí odmítají používat zbraní; ti mají však poskytnout lidskému společenství služby jiným způsobem.

2312 Církev i lidský rozum prohlašují, že během ozbrojených konfliktů stále platí mravní zákon. „A když už naneštěstí válka vypukne, neznamená to, že již tím je válčícím stranám všechno dovoleno."

2313 Je třeba lidsky zacházet s nebojujícími, se zraněnými vojáky a se zajatci a respektovat je. Akce vědomě odporující mezinárodnímu právu a jeho všeobecným zásadám, stejně jako nařízení, která je ukládají, jsou zločiny. Slepá poslušnost není dostatečnou omluvou těch, kteří se jim podřizují. Vyhlazení nějakého obyvatelstva, národa nebo národnostní menšiny musí být odsouzeno jako smrtelný hřích. Člověk je mravně povinen odporovat rozkazům, které nařizují genocidu.

2314 „Každá válečná akce, směřující bezohledně k zničení celých měst nebo rozsáhlých území i s jejich obyvateli, je zločin proti Bohu i proti člověku,

který je třeba s rozhodností a bez váhání odsoudit." Rizikem moderní války je poskytování příležitosti držitelům vědeckých, a zvláště atomových, biologických zbraní ke spáchání takových zločinů.

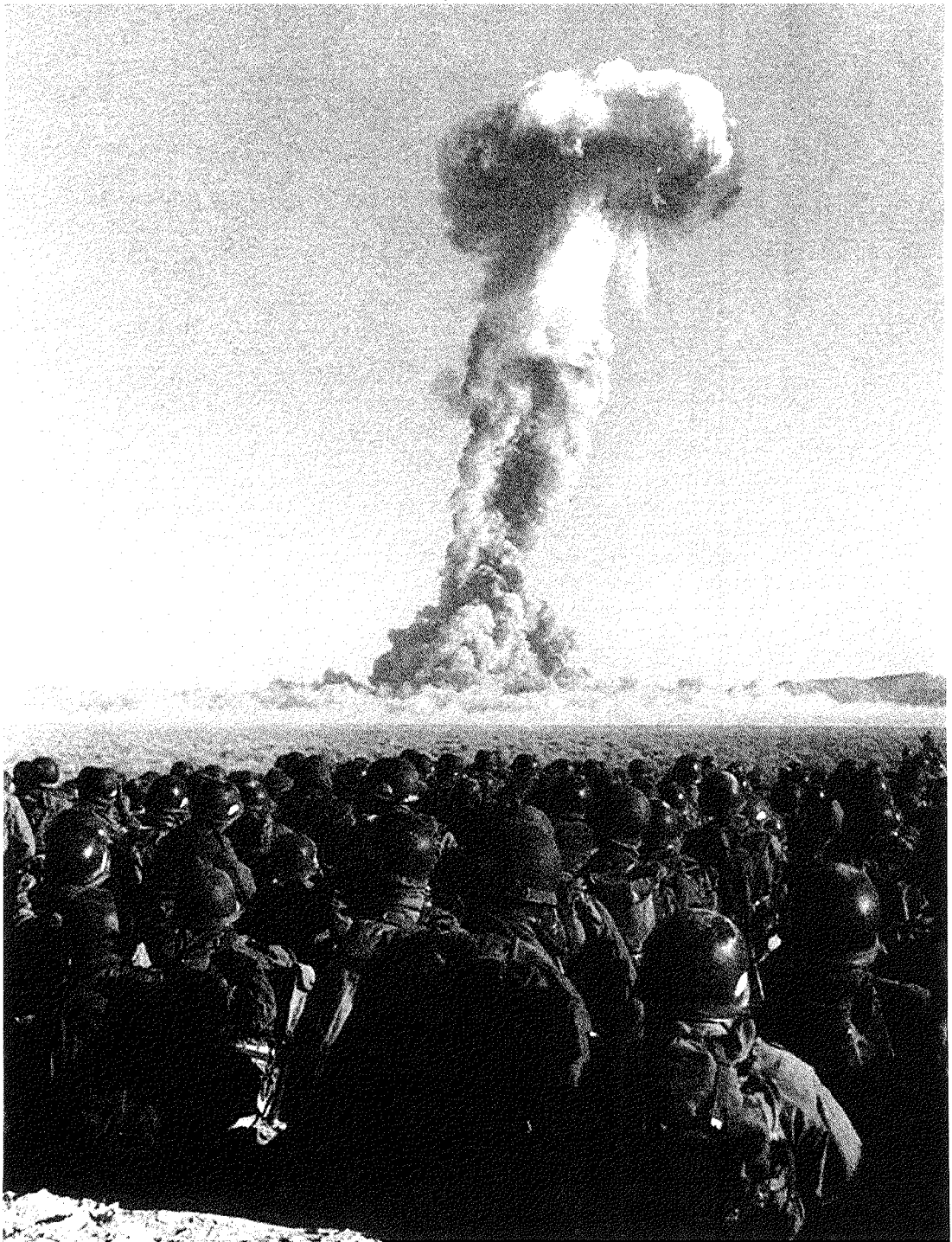
2315 Hromadění zbraní se mnohým jeví jako paradoxní způsob, jak odradit případné protivníky od války. Vidí v nich nejúčinnější prostředky k zabezpečení míru mezi národy. Proti takovému zastrašovacímu prostředku je třeba vznést přísné mravní výhrady. Závody ve zbrojení nezabezpečují mír. Příčiny války vůbec neodstraní, naopak hrozí, že je zhorší. Nesmírné výdaje na přípravu stále nových zbraní zabraňují přispět na pomoc obyvatelstvu trpícímu nouzí; jsou překážkou rozvoje národů. Horečné zbrojení rozmnožuje příčiny konfliktů a zvyšuje nebezpečí, že se budou rozšiřovat.

2316 Výroba zbraní a obchod s nimi se dotýkají obecného dobra národů a mezinárodního společenství. Stát má tedy právo a povinnost omezit je jasnými zákony. Sledování krátkodobých osobních nebo kolektivních zájmů nemůže ospravedlnit iniciativy, které by rozdmychávaly násilí a konflikty mezi národy a ohrožovaly mezinárodní právní řád.

2317 Nespravedlnosti, přehnané nerovnosti hospodářského nebo sociálního rázu, závist, nedůvěra a pýcha, které zhoubně řádí mezi lidmi i národy, neustále ohrožují mír a vyvolávají války. Všechno, co se koná k odstranění těchto nepořádků, přispívá k budování míru a k zažehnání války. „Protože lidé jsou hříšní, hrozí jim nebezpečí války a bude hrozit až do Kristova příchodu; ale pokud jsou spojeni v lásce a přemáhají hřích, přemáhají i násilí, dokud se nesplní slovo: ‚Skují své meče v radlice a svá kopí ve vinařské nože. Nezdvihne již meč národ proti národu, válce se již nebudou učit' (Iz 2,4)."

2327 Je třeba učinit všechno, co je rozumně možné, aby nedocházelo k válce, a to kvůli zlu a nespravedlnostem, která působí. Církev se modlí: „Od hladu, moru a války vysvoboď nás, Pane."

2328 Církev i lidský rozum prohlašují, že během ozbrojených konfliktů stále platí mravní zákon. Akce vědomě odporující mezinárodnímu právu a jeho všeobecným zásadám jsou zločinem.



Tomáš Holub

Dopad objevu atomové pumy na etický diskurz během studené války

I. Vztah k dnešní situaci

V současné době celý svět čelí hrozbě všudypřítomného a zákeřného terorismu. Celý svět hledá odpověď na otázku, jak se takovéto hrozbě bránit. Vlády jednotlivých států předkládají návrhy antiteroristických zákonů a naznačují, jaké silové prostředky bude nutné použít. Všem je jasné, že tyto prostředky budou mít charakter hraniční a budou balancovat mezi neetickým omezením lidské svobody a důstojnosti, mezi rizikem lehkého zneužití nekontrolovatelně koncentrované moci na straně jedné a efektní a nutnou ochranou životního prostoru pro civilní obyvatelstvo na straně druhé.

Atmosféra ohrožení jistě není tím nejlepším prostředím k vedení etického diskurzu o vyváženosti prostředků a cíle, k diskusi o etické legitimitě navrhovaných opatření. Přesto ale je takovýto eticko-kritický pohled velmi důležitý. Jednou z možností, jak zhodnotit dnešní situaci, je pohled do nedávné minulosti, kdy západní demokracie stála před podobným etickým dilematem volby nukleárního zastrašování jako velmi problematické a na hraně se pohybující formy obrany proti komunistické totalitě.

Tento článek si klade za úkol analyzovat v kontextu katolické teologie spravedlivého míru etické posouzení tohoto vojenského konceptu.

II. Charakteristika vztahu mezi vývojem atomových zbraní a etickými otázkami

Zkušenosti z Hirošimy a Nagasaki[1] ukázaly světu bez jakýchkoliv pochybností obrovskou ničivou sílu atomových zbraní a v případě použití i jejich obrovský dopad na civilní obyvatelstvo.

K dramatičnosti situace vyvolané objevem atomové zbraně zároveň významně přispívá Sovětský svaz, ovládaný komunistickou ideologií, a jeho satelity. Politici západního světa po zkušenostech s komunistickými puči v Československu, Maďarsku, po vývoji situace ve Východním Německu[2] a po korejské válce[3] vnímali atomové zbraně jako zásadní nástroj v udržení rovnováhy.

K této hraniční situaci se nutně musela vyjadřovat i teologická etika. Nová výzva způsobená kombinací vědeckého vývoje a politické situace v „prvním" světě,

vyvolávala zásadní a velmi palčivé etické otázky: Nakolik je eticky legitimní počítat v plánech s touto zbraní, jestliže známe její účinky? Jestliže přesto ano, za jakých podmínek a v jakém rozsahu?

V následující části se pokusíme sledovat rozpracování těchto otázek.

III. Etický diskurz vynucený reálnou přítomností atomových zbraní

Není možné odpovědět na jakoukoliv otázku etického charakteru ve vztahu k atomovým zbraním, jestliže nebude tato otázka zařazena do celkového kontextu etického uvažování o podmínkách a cestách ke spravedlivému míru.[4] Je nutné zdůraznit, že jakékoliv etické uvažování, které se zabývá dovoleností vlastnění či použití zbraní je pouze jednou částí celkové zásadní otázky možností utváření mírového a stabilního světa. Veškeré pokusy pojednávat etické aspekty použití vojenské síly izolovaně nutně vedou ke ztrátě kontextu, který je vlastní evangeliu a jeho poselství pokoje.[5]

1. Kontext teologie míru

Ke spolupráci na vytvoření mírového světa jsou dle katolického sociálního učení pozváni všichni lidé dobré vůle,[6] neboť objektem a cílem je stabilní svět jako univerzální dobro pro každého člověka, který ve svém srdci po míru touží – je tedy dobré vůle.

Tito lidé dobré vůle jsou také pozváni, aby společně hledali znamení času,[7] aby jim porozuměli, a tak byli schopni účinně společně usilovat o svět, který bude žít v míru a bude ctít hodnotu lidské důstojnosti.[8]

Encyklika *Pacem in terris* také jasně zdůrazňuje, že jedinou možností, jak směřovat ke skutečnému míru, který „neznamená jenom to, že není válka, ani se neomezuje na pouhou rovnováhu nepřátelských sil, ani nevzniká z panovačné nadvlády, nýbrž správně a výstižně se o něm mluví jako o díle spravedlnosti (Iz 32,17)“,[9] je úsilí o vytvoření stability, která spočívá na pilířích pravdy, spravedlnosti, svobody a lásky.[10] Jen tak je možné dojít až k úplnému zákazu všech válek,[11] nad jehož dodržováním bude bdít oprávněná světová autorita vybavená dostatečným mandátem a dostatečnou autoritou i silou nutnou k prosazení zákazu.[12]

Církevní autority s velkou nadějí vzhlížejí ke konceptu mezinárodního právního řádu, jehož garance jsou spojeny s podporou mezinárodních orgánů vzniklých na základě přijetí Charty OSN.[13] Tuto podporu Svatý stolec vyjadřuje trvale ve svých prohlášeních[14] a dokumentech.[15]

Do tohoto základního konceptu patří také trvalý a jednoznačný požadavek na postupné odzbrojování všech zúčastněných, které bude činěno v prostředí rostou-

cí vzájemné důvěry s možností kontroly. Toto odzbrojení je vnímáno jako cesta k trvalému míru, nikoliv však jako cíl.[16]

Teprve s vědomím tohoto širokého rámce celkového pojetí mírového uspořádání světa a v kontextu s ním je možné odpovídajícím způsobem řešit specifickou otázku etického přístupu k vojenským prostředkům zajištění míru a v rámci těchto vojenských prostředků k etickým otázkám spojeným s existencí a eventuálním použitím atomových zbraní.[17]

2. Etická kritéria užití vojenských prostředků k zajištění míru

Z klasické tradice učení o spravedlivé válce, tak jak je obsažena v učení sv. Augustina,[18] sv. Tomáše Akvinského[19] i v současném učení *Katechismu katolické církve*,[20] jasně vyplývá, že základním etickým principem, na základě kterého je možné pojednat v kontextu křesťanského poselství lásky problematiku použití vojenské síly, je princip volby menšího zla.

Prof. Nagel z Institutu für Theologie und Frieden[21] ve své konkordanci církevních dokumentů zabývajících se otázkami mírové politiky navrhuje jako podklad pro etický diskurz použití vojenských prostředků následující postup:[22]

a) posouzení, mezi jakými zly je nutné volit;
b) posouzení, zda existuje nárok na eticky dovolenou obranu;
c) vymezení hranice práva na obranu;
d) posouzení etické přípustnosti nukleárního zastrašování.

A. Posouzení mezi jakými zly je nutné volit

Použití vojenských prostředků k zajištění míru musí být nejprve podrobeno kritice, zda směřuje k uskutečňování či zachování přikázání lásky k bližnímu, jak o tom hovoří Ježíšův evangelní požadavek.[23] Ačkoliv tato věta vytržená z kontextu zní naprosto absurdně, přesto základním a v posledku jediným kritériem pro rozhodování v této oblasti je přikázání lásky. Autorita, která má zodpovědnost za sobě svěřené, má povinnost je bránit proti zlu svévolníka, a tato obrana je za určitých podmínek odpovídajícím způsobem možná pouze s použitím vojenské síly.[24] Zároveň je ale nutné si uvědomit, že objektivní zlo zůstává objektivním zlem a jako takové musí být i trvale pojmenováváno.[25]

V situaci po druhé světové válce si západní demokracie uvědomují, že stojí před dvěma velkými nebezpečími, která mohou vyvolat nedozírné zlo pošlapávající lidskou svobodu, důstojnost i samotnou lidskou existenci.

Tato dvě nebezpečí jsou: „Ohrožení svobody národů a jejich občanů totalitárními systémy, jež v oblasti svého panství nerespektují elementární lidská práva a mimo to by se mohly pokusit využít svoji moc k expanzi nebo ke zvýšení svého

vlivu a k vydírání, na straně jedné a na straně druhé ohrožení plynoucí z eskalace zbrojení spojené s nevídaným hromaděním nukleárních a konvenčních zbraní, které by – jak se mnozí obávají – mohly jednoho dne vést k válečné katastrofě."[26]

V etické rozvaze tváří tvář těmto nebezpečím však nejde o to, které z nich zvolit jako menší zlo, ale jak zabránit oběma s co nejmenším rizikem, že se to nepodaří. Menším zlem v této situaci se téměř jednoznačně jeví aktivní zajišťování míru, které nedopustí první nebezpečí (tedy vládu totalitárních systémů) jako cílový stav[27] a zároveň se pokusí minimalizovat riziko vypuknutí světového konfliktu. Za této situace se zdá všeobecně jasné, že vybudování vojenského potenciálu, jež by byl součástí aktivní mírové politiky, garantoval by adekvátní a dostatečnou obranu a tím zastrašil potenciálního agresora, je menším zlem.[28]

Zásadní etická diskuse se proto přesouvá k otázce, co znamená zastrašování agresora založené na efektivní a dostatečné technické i lidské schopnosti vojensky se bránit.[29] Z již výše zmíněného je jasné, že to nutně musí být zastrašování vojenskou silou, která má vnitřní potenciál eliminovat vnější ohrožení, jež západní demokracii hrozí a zároveň nesmí překročit rámec morálně dovolené obrany.[30]

V současné situaci, kdy zásadní podíl na moci mají jednotlivé státy, je také jasné, že nástrojem k adekvátní obraně mohou být pouze vojenské prostředky, jež jsou ve vlastnictví jednotlivých států.[31]

V tom se shodují prohlášení Svatého stolce i mnoha biskupských konferencí.[32]

B. Posouzení, zda existuje nárok na eticky dovolenou obranu

Právo na jištění míru s pomocí vojenské síly stojí z etického úhlu pohledu na dvou negativních argumentech. Tím prvním je skutečnost, že bez ochrany základních lidských práv není skutečný mír možný. Proto zřeknutí se práva na obranu sice může zamezit použití vojenské síly, ale nemůže přinést mír, neboť ten je vázán na dodržování základních lidských práv a svobod. Tyto však musí být v reálném světě garantovány vždy silou, která má možnost vynutit jejich dodržování.

Zde je na místě citovat velmi zásadní slova novoročního mírového poselství papeže Pavla VI. z roku 1968:

„Na závěr je třeba si přát, aby zdůraznění ideálu míru nepodporovalo zbabělost těch, kteří mají strach postavit svůj život do služby pro svoji zemi a své bratry, jestliže se tito obětují pro obranu spravedlnosti a svobody. Takoví lidé se spíše snaží vyhnout se zodpovědnosti a mají strach před nevyhnutelným rizikem, které s sebou přináší naplnění velkých povinností a velkodušné nasazení. Mír není pacifismus,[33] za pojem míru není možné skrýt žádné laciné a pohodlné pojetí života, mír spíše zvěstuje vysoké a všeobecně platné hodnoty života: pravdu, spravedlnost, svobodu a lásku."[34]

Druhý argument z prvního vychází a dovozuje, že zřeknutí se zajišťování míru pomocí silových prostředků znamená nemožnost přispívat ke konečnému cíli, kvůli kterému je vůbec možné eticky akceptovat použití vojenských prostředků a kterým je trvalé vytváření a hájení světového mírového řádu. V situaci bipolárního světa se tedy jeví zajištění míru pomocí vlastnění zbraní odpovídajících účinné obraně jediným možným východiskem pro seriózní a nadějné hledání cest k odzbrojení a světovému mírovému pořádku.[35]

C. Vymezení hranice práva na obranu

Jako další zásadní otázka se vynořuje pojednání o tom, kde jsou morálně nepřekročitelné hranice vojenské formy obrany v situaci, kdy věda dala lidem do rukou zbraně nukleárního charakteru.[36] Že morálně nepřípustné formy obrany existují, potvrzuje i pozitivně formulované prohlášení II. vatikánského koncilu: „nemůžeme upírat vládě právo na mravně dovolenou obranu."[37]

Hranice jsou dány přímo z východiska, které obranu ospravedlňuje, tedy z lásky vůči třetímu, který je můj bližní, a tedy z lásky, jež má přednost před ostatními mravními pravidly. Jestliže obrana přestává této lásce sloužit, přestává být mravně dovolená.[38]

Je možno jmenovat dva zásadní důvody, proč obrana přestává sloužit tomuto základnímu a jedinému ospravedlňujícímu důvodu. Tím prvním je dle prof. Nagela defekt vůle, a to v případě, kdy obrana slouží jiným cílům, a tím druhým je defekt možností, kdy nejsou použity prostředky, které tento cíl podporují.[39]

U defektu vůle je naprosto zásadní podtrhnout, že u dovolené obrany se skutečně musí jednat o intenci pouhého zastrašení, ne více.[40] Od této intence pouhého zastrašení je třeba odlišit i velmi subtilní formy politických snah o vojenskou převahu. Ačkoliv se rozdíl mezi zastrašením a vojenskou rovnováhou může zdát téměř neznatelný a snad i bezpředmětný, v etické argumentaci má veliký význam. Sleduje totiž zásadní princip vojenské síly jako *ultima ratio* (poslední možnost), tedy jako síly, která musí být použita v nejkrajnějším případě. Jakékoliv odchýlení se od tohoto principu v sobě obsahuje významné nebezpečí, že se otevírá prostor, ve kterém je legitimní použití síly i před vyčerpáním ostatních prostředků z důvodů lehčího postupu, větší efektivity či ekonomické výhodnosti. Z tohoto důvodu se církev vždy kriticky a odmítavě dívala na snahu „uzbrojení" východního bloku a zdůrazňovala, jak strašlivě tyto závody ve zbrojení přispívají k chudobě lidí, a proto stojí proti intenci bliženeckě lásky a jsou nedovolené.[41]

Další reálnou překážkou v etické přijatelnosti použití vojenské síly jako prostředku k zastrašování je skutečnost, že zastrašování bude vnímáno jako cílový stav, nikoliv jako časově na nejmenší možnou míru omezený mezistupeň. Zastra-

šování nesmí být nikdy vnímáno „jako poslední cíl nebo jako přiměřený a spolehlivý prostředek k zajištění světového míru".[42]

Z toho také vyplývá, že koncepci zastrašování je možné eticky přijatelně rozvíjet pouze tehdy, jestliže všechny vojenské prostředky, jež se používají, jsou nasazeny tak, že nevylučují možnost postupného odzbrojování: „Všechny vojenské prostředky musí být slučitelné s oboustranným omezením zbrojení, s jeho snižováním i s odzbrojením."[43]

Je samozřejmě nesmírně složité mít možnost jasného úsudku o politických intencích těch, kteří o těchto otázkách použití vojenské síly rozhodují.[44] O to více je proto nutné vnímat výše zmíněná kritéria jako eticky velmi závažná.

Defekt možností se týká nejprve a naprosto zásadně použití vojenských prostředků s následky, které jsou jednoznačně a za všech okolností odmítnuty, neboť ze své podstaty odporují základnímu východisku obrany ve jménu lásky k bližnímu. Takovými případy jsou (jak jasně definuje II. vatikánský koncil) totální válka, masové ničení a přímé a chtěné usmrcení nevinných[45] a pravidla stanovená v ideji spravedlivé války.[46] Otázka přímého usmrcení nevinných a reálnost dodržení této výhrady velmi úzce souvisí s konceptem nukleárního zastrašování, a proto jí bude věnováno více prostoru v následující kapitole.

V obecné rovině je však v souvislosti s konceptem zastrašování nutné hovořit i o dalších omezeních, která etickou přijatelnost tohoto způsobu obrany vymezují. Velmi jasným způsobem tyto hranice definovali francouzští biskupové:

„Abychom morálně ospravedlnili použití konceptu zastrašování, je třeba samozřejmě předpokládat:

že se jedná pouze o obranu;

že bude zamezeno nadbytečnému zbrojení;

že budou učiněna všechna opatření, aby se zabránilo ‚omylu', zásahu chorobomyslného, teroristy atd.;

že národ, který podstupuje riziko atomového zastrašování, bude na druhé straně sledovat konstruktivní mírovou politiku.

Toto kráčení na po úzkém horském hřebeni je nanejvýš nebezpečné. To znamená, že pokud se máme vyvarovat zřícení, musíme co nejdříve tuto logiku absurdnosti opustit, neboť mimo zmíněného je zatížena dalšími rozpory."[47]

Do zásadních otázek defektu možnosti také patří problém realistického zvážení možného selhání celého konceptu zastrašování a s tím spojená možnost vypuknutí války. Zásadní otázka v takové situaci zní, zda prostředky, které slouží k zastrašování, je skutečně možné z etického pohledu použít v reálném nasazení.

Základním kritériem při této úvaze je kritérium proporcionality, a tedy otázky menšího zla. Právě zde platí velmi jednoznačně zásada, že není možné, aby od-

vrácení zla agrese bylo vykoupeno ještě větším zlem způsobeným sice nepřímo, avšak zcela reálně následky vojenské obrany. Uvažování o této otázce v období studené války vychází přímo z prohlášení papeže Pia XII.: „Jestliže škody, které s sebou válka nese, jsou nesrovnatelně větší než ty, které jsou spojeny s ‚trpěnou nespravedlností', může být povinností člověka přijmout nespravedlnost."[48] Tento citát se poté jako východisko objevuje v prohlášení biskupských konferencí mnoha západních zemí, která řeší, zda právě u nukleárních zbraní je ještě možné při jejich použití o proporcionalitě vůbec uvažovat.[49]

Z tohoto důvodu je nutné rozebrat otázku nukleárního odstrašování samostatně.

D. Posouzení etické přípustnosti nukleárního zastrašování

Je jasné, že idea nukleárního zastrašování může být eticky posuzována pouze v kontextu oprávněné obrany, která nepřesáhne hranice nepřípustného a zároveň bude odpovídat principu proporcionality.

V otázce nepřípustného se jako zásadní pochybnost jevil vždy problém, zda v konceptu zastrašování nejsou cílem, na který zbraňové systémy míří, města a jejich zničení. Tedy civilní obyvatelstvo. V takovém případě by tato politika byla z etického pohledu prezentovaného encyklikou *Gaudium et spes* zcela nepřijatelná. Američtí biskupové se po sérii rozhovorů s bezpečnostním poradcem americké vlády Wesly Clarkem[50] k dané otázce z pohledu americké strategie vyjádřili následovně:

„Zaměstnávala nás otázka, zda politika Spojených států zahrnuje útoky na centra, kde žije obyvatelstvo (přímým cílem by bylo civilní obyvatelstvo). Tato otázka vyvolala vždy hojné reakce oficiálního i neoficiálního charakteru. Biskupská komise obdržela celou řadu stanovisek příslušníků americké vlády, která osvětlují praktickou politiku. Z nich vyplývá, že součástí amerického plánování cílů není orientace na sovětské civilní obyvatelstvo jako takové či vědomé nasazení atomových zbraní s úmyslem zničit civilní centra."[51]

Biskupové z toho vyvozují, že použití ideje zastrašování přinejmenším nepřekračuje jasně vymezená kritéria daná striktním odmítnutím záměrného ohrožení civilního obyvatelstva.

Podobným způsobem se k dané otázce stavějí i další biskupské konference západní Evropy[52] a tím se otevírá možnost další více strukturované diskuse, která se již zabývá otázkou proporcionality ve vztahu k ideji atomového zastrašování a danou otázku dělí do tří podotázek. Diskuse rozvíjí témata: AA) zda je eticky přijatelné vlastnit atomové zbraně; dále BB) zda je eticky obhajitelné s nimi hrozit; a nakonec CC) zda je eticky přípustné je skutečně použít.

AA) Zda je eticky přijatelné vlastnit atomové zbraně
Tato otázka je vnímána jako nejméně problematická v případě, že se oddělí[53] od otázek následujících. Pokud je možné přijmout za morálně spolehlivé východisko, že cílem atomového plánování není civilní obyvatelstvo, pak samotné vlastnění atomových zbraní se jeví s významnou morální jistotou jako menší zlo než zřeknutí se práva na odpovídající obranu, a tím otevření prostoru pro diktaturu pošlapávající lidská práva i životy.[54]

Přesto ale je stále zdůrazňováno, že i samotné vlastnění zbraní takovéhoto typu představuje vysoké riziko a je nutné ho vnímat jako velmi přechodný stav.[55]

Největším rizikem se jednoznačně jeví nemožnost vyloučit skutečné válečné nasazení těchto zbraní. Holandští biskupové se odvolávají na konstituci *Gaudium et spes*[56] a poukazují na skutečnost, že „vlastnění atomových zbraní k odstrašení, které nebylo koncilem odsouzeno", vede zákonitě díky vědeckému pokroku k zdokonalování těchto zbraní a ke stále reálnější možnosti strategie ohraničeného nukleárního konfliktu, která se stává velmi lákavou pro skutečné použití a ne pouze pro hrozbu. Na tuto skutečnost aplikují nizozemští biskupové princip „blízké příležitosti k hříchu", které je dle klasické a stále platné zásady křesťanské morálky nutno se vyvarovat: „Tento vývoj jde stále více směrem k ‚blízké příležitosti' atomové zbraně v případě války skutečně použít."[57]

Již z tohoto závěru je jasné, že otázka etické akceptovatelnosti atomového odstrašování nutně zahrnuje všechny tři podotázky uvedené v předcházejícím odstavci. Jakékoliv oddělování je jen těžko možné, a proto směřuje od jedné podotázky k druhé a třetí.

BB) Zda je eticky obhajitelné s nimi hrozit
Otázka etické obhajitelnosti hrozby nukleárními zbraněmi je sama o sobě bez další otázky jen stěží řešitelná. Jak velmi precizně poznamenává dokument francouzské biskupské konference, je otázkou hodnověrnosti zastrašování samotného, že „člověk se ukáže připraven přikročit k činu, jestliže samotné zastrašování selhalo".[58]

Kvůli negativnímu posouzení třetí podotázky se v katolické argumentaci a její logice objevují teoretické pokusy druhou a třetí otázku oddělit. Tato argumentace je založena opět na posuzování menšího a většího zla a říká, že použití atomového potenciálu vlastněného oběma stranami, který je tak veliký, že může zničit vše, je jednoznačně nemorální, neboť destruuje to, co má chránit. Ale je možné jím hrozit, neboť samotná hrozba spojená s rozhodnutím nepřikročit k použití je opět menším zlem než kapitulace před brutální totalitou.[59]

Protože ale tento konstrukt není reálně spojitelný s praktickou politikou a s postupem rozhodování, které v ní panuje, je zásadně nutné věnovat se třetímu tématu, a to etickému posouzení potenciálního použití atomových zbraní připravených k zastrašování.

CC) Zda je eticky přípustné nukleární zbraně skutečně použít

Řešení této stěžejní podotázky se opět dělí na otázku porušení jasných hranic a proporčního principu v případě faktického použití nukleárních zbraní.

Poněvadž v křesťanských kruzích panuje velmi rozšířené přesvědčení, že forma použití těchto zbraní v zásadě vždy povede k totální válce, je posouzení reálného použití atomových zbraní od mnoha biskupských konferencí katolické církve jasně odsouzeno:

„Morální legitimace tohoto přechodu k činu je tedy více než problematická. A to o to více, že ve Francii naše odstrašování ‚slabého proti silnému', odstrašování chudých, nedělá žádné rozdíly. Kvůli chybějícím prostředkům spočívá na strategii ničení měst, která je zřejmě a neodvolatelně koncilem odsouzena."[60]

Nicméně jen velmi málo hlasů tuto úvahu dovádí do logického důsledku, který je při spojitosti všech tří výše zmíněných podotázek vcelku nasnadě. Takovýto závěr můžeme ale najít u prohlášení nizozemských biskupů:

„Kvůli těmto důsledkům proto dle našeho přesvědčení není ospravedlnitelné převzetí rizika skutečného nasazení jaderných zbraní, které s sebou nese zničení celých měst a velkých území s jejich obyvateli. Z tohoto odmítnutí nasazení jaderných zbraní vyplývá, že jaderné zbraně nesmí být zařazeny do obranného systému takovým způsobem, kdy jejich nasazení v případě války bude nevyhnutelné a povede k totální válce."[61]

Dalším argumentem, který je u této podotázky uváděn, je nebezpečí, že i v případě ohraničeného a kontrolovaného použití atomových zbraní – jakkoliv je taková možnost považována za velmi nereálnou – takováto forma zákonitě přeroste v použití totální, ničící vše.[62]

Přesto se ale i u této třetí podotázky objevují určité otazníky nad absolutní striktností odmítavého stanoviska. Na jedné straně samotní holandští biskupové i přes své odmítavé a jasně formulované stanovisko připomínají, že právě otázka „omezeného nasazení jaderných zbraní, které nemá za cíl obyvatelstvo, ale směřuje proti vojenským a průmyslovým cílům, nebyla v koncilním dokumentu *Gaudium et spes* pojednána",[63] a na straně druhé především američtí biskupové v této otázce ještě dále rozlišují případ prvního úderu atomovými zbraněmi, který by byl eventuální reakcí na konvenční útok, a nukleární odpověď na útok jaderný.

V prvním případě zastávají identické stanovisko jako většina ostatních a jasně deklarují, „že použití nukleárních zbraní jako odpověď na konvenční útok je morálně neospravedlnitelné".[64]

V otázce etického posouzení ohraničené nukleární odpovědi na nukleární útok však chtějí přes všechny obrovské etické problémy, které zmiňují a které již byly naznačeny, vědomě nechat o „centimetr mnohoznačnosti" více s plným vědomím morálních dopadů takovéhoto prohlášení a postupu.[65]

3. Shrnutí postoje katolické církve k jadernému zastrašování

V celkovém hodnocení je možno říci, že přes některé odlišnosti, které se v různých dobách studené války, v různých zemích a u různých autorů či grémií objevily, je etické posouzení ideje jaderného odstrašování založené na východiscích, jež jsou vlastní katolické morálce, velmi jednotné:

Připouští vlastnění atomových zbraní jako odstrašující hrozbu proti totalitnímu ohrožení ve smyslu hraniční možnosti, která musí být omezena na co nejkratší dobu. Použití těchto zbraní však fakticky vnímá již jako větší zlo, než jaké plyne z vlády totality, a proto reálné nasazení v drtivé většině odmítá. Důvodem je především obrovská pravděpodobnost totální války, po které by svět zažil již pouze „hrozný mír smrti".[66]

Tento pohled je velmi názorně reprezentován v prohlášení papeže Jana Pavla II., které na 2. mimořádném zasedání Generálního shromáždění Spojených národů věnovaném otázkám odzbrojení v New Yorku přednesl státní sekretář Agostino Casaroli dne 14. června 1982:

„Za současných podmínek může být odstrašování spočívající na rovnováze – přirozeně ne jako cíl sám o sobě, nýbrž jako úsek na cestě k pokračujícímu odzbrojování – přijato coby ještě morálně přijatelné."[67]

Zároveň velmi důrazně připomíná naprosto zásadní podmínku, která odpovídá evangelnímu přístupu, že etické posouzení výše zmíněných otázek nikdy nesmí zůstat samostatnou a uzavřenou kapitolou. Vždy musí být vnímáno a promýšleno v kontextu a jako jedna z podkapitol mnohem širší a křesťanskou nadějí nesené teologie míru. Bez tohoto kontextu se vždy beznadějně ztrácí v řešení jednotlivostí.[68]

IV. Závěr

Cílem této práce není aplikovat zkušenosti z etického diskurzu, jež probíhal během studené války na dnešní situaci. Přesto se ale domnívám, že je možné minimálně naznačit dva styčné body s dnešní situací. Tím prvním je skutečnost, že jak

v situaci studené války, tak v situaci boje s terorismem se bude jednat o postupy, které vzhledem k hrozícímu nebezpečí budou vyžadovat řešení, jež se pohybují na hranici mezi ještě akceptovatelným a striktně odmítaným. A tato hranice je velmi tenká a mnohdy neznatelná... Je třeba, aby si toho všichni, kteří jsou do problematiky zapojeni a mají rozhodovací pravomoci, byli vědomi.

Tím druhým bodem je velký stupeň utajení mnoha důležitých informací a z toho plynoucí nesmírně těžká možnost vnímat a posuzovat souvislosti. Je třeba, aby si toho byli vědomi všichni, kteří dané věci eticky posuzují a sami nenesou zodpovědnost v rozhodování.

Přesto a snad i právě proto je kvalifikovaná snaha o etickou reflexi v obou případech dle mého názoru nesmírně potřebná.

POZNÁMKY:

1/ Svržení atomových bomb americkým letectvem: Hirošima 6. 8. 1945, odhad přímo zabitých 70 až 80 tisíc; Nagasaki 9. 3. 1945, odhad přímo zabitých 25 tisíc.

2/ Vše v letech 1946–1948.

3/ Roky 1950–1953.

4/ *Der Gerechte Frieden* (Spravedlivý mír) je také název posledního dokumentu vydaného v září roku 2000 Německou biskupskou konferencí k otázkám použití síly v dnešním světě.

5/ Viz Lk 2,14.

6/ Papež Jan XXIII. v předmluvě ke své encyklice *Pacem in terris* používá poprvé v historii papežských encyklik tento výraz, když specifikuje adresáty svého díla.

7/ *Pacem in terris*, čl. 39.

8/ Od roku 1968 papežové oslovují na 1. ledna celý svět s poselstvím, které se vztahuje k tomuto dni jako ke dni modliteb za mír.

9/ Viz *Gaudium et spes*, čl. 78.

10/ Tyto čtyři hodnoty jsou od zveřejnění encykliky *Pacem in terris* (čl. 35) trvale zmiňovány ve všech papežských prohlášeních ve vztahu ke světovému míru jako konstitutivní.

11/ Viz *Gaudium et spes*, čl. 82.

12/ Tato naděje je obsažena jak v *Gaudium et spes* (čl. 82), tak již také v *Pacem in terris* (čl. 138). Je zajímavé, že tuto naději nesdílel např. sv. Augustin, který pravděpodobně také na základě svých neblahých zkušeností se svými odpůrci donatisty v severní Africe interpretoval na základě textu *knihy Kazatelovy* (Kaz 3,8) válku jako trvalé nutné zlo s přesvědčením, že skutečný vnější trvalý mír je pouze eschatologickou veličinou.

13/ *Charta OSN* byla přijata 25. října 1945 v Los Angeles jako společná snaha mezinárodního společenství vytvořit na základě mezinárodní smlouvy zásadní překážky pro opakování světového válečného konfliktu.

14/ „Tato stálá podpora [rozuměj OSN] ze strany Svatého stolce vznikla z přesvědčení, podle kterého národy tvoří solidární jednotu a mají navzdory i kvůli opakovaným selháním v minulosti i současnosti povinnost objevit institucionální mechanismy, které budou zajišťovat a stále zdokonalovat jejich mírové vztahy" (Jan Pavel II.: *Mír je nové jméno pro rozvoj*. Poselství k XI. zvláštnímu zasedání OSN 25. 8. 1980).

„Na závěr bych chtěl podtrhnout, že Svatý stolec je společně s Vaší organizací stejného názoru, že ve společných akcích [rozuměj OSN] musí mít přednost stanovení následujících cílů: – nejprve zintenzivnění procesu všeobecného, vyváženého a kontrolovatelného odzbrojení; – posílení morální a právní autority Spojených národů pro zachování míru a mezinárodní spolupráce ve prospěch rozvoje všech národů; – prosazení podepsaných dohod a obrana základních práv člověka; – skutečné uznání všech právních principů a prostředků obsažených v *Chartě* z roku 1945, ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* z roku 1948 a v jiných mezinárodních právních dokumentech. A to ze strany všech členských států" (tamtéž).

15/ Např. *Pacem in terris*, čl. 142, *Gaudium et spes*, čl. 84.

16/ „Odzbrojení ještě neznamená plný mír. Ani není cílem samo o sobě. Je jedním z elementů v procesu hledání stabilní bezpečnosti, která směřuje ve svém důsledku k vytvoření vzájemných vztahů, jež spočívají na loajálním dialogu, na intenzivní spolupráci a na větší důvěře" (Jan Pavel II.: *Poselství k diplomatickému sboru*, 22. 1. 1988).

17/ „Právě nerespektování tohoto celkového kontextu se ukázalo jedním ze základních problémů v diskusi o atomových zbraních ze strany různých lokálních církevních grémií," upozorňuje prof. Ernst J. Nagel ve *Friedenslehre der katholischen Kirche* (Stuttgart – Berlin – Köln, W. Kohlhammer 1997, pozn. na s. 145). Toto nebezpečí je ve vztahu k silnému emočnímu náboji daných otázek jasně pochopitelné, ale je právě úkolem teologie jako vědy mít vnitřní dispozici se od těchto zkratkovitých závěrů oprostit.

18/ *De civitate Dei*, především kniha XIX.

19/ *Summa Theologiae*, II–II, q. 40.

20/ *Katechismus katolické církve*, čl. 2309. Praha, Zvon 1995, s. 564.

21/ Viz www.ithf.de.

22/ Ernst J. Nagel: op. cit., s. 146.

23/ Mt 22,36–40.

24/ Právě z tohoto důvodu musí být křesťanské učení o použití vojenské síly bezpodmínečně integrálně zasazeno do učení o vytváření a ochraně míru. Bez tohoto kontextu ztrácí své oprávnění a opodstatnění, odděluje se od přikázání lásky.

25/ „Jestliže jsme postaveni před volbu dvou zel: kapitulace, nebo opětování hrozby, tak volíme menší zlo bez nároku učinit z toho něco dobrého." *Vyhrát mír*, dokument francouzské biskupské konference; in *Bischöfe zum Frieden*, 2, Bonn 1983 (Stimmen der Weltkirche 19), s. 244.

26/ Ernst J. Nagel: op. cit., s. 147.

27/ Velmi čerstvé zkušenosti z chování totalitárních států ihned po ukončení druhé světové války ve spojení se zpravodajskými informacemi dávaly západním demokraciím pro etický diskurz morální jistotu, že v případě zřeknutí se obrany se nebezpečí totalitární expanze stane okamžitě hrůznou skutečností.

28/ „V dnešní situaci se zdá, že politika ‚zastrašování' je menším zlem. Nevolíme tedy mezi zlem války a zlem vydírání, nýbrž mezi koncepty bezpečnostní politiky. A pak je politika ‚zastrašování' ve srovnání s politikou ‚kapitulace' stále ještě menším zlem. Politiku zřeknutí se práva je třeba porovnávat s politikou, která je za dnešních podmínek snad nejblíže té, která právo chrání" (Ernst J. Nagel: op. cit., s. 150).

29/ Zde se opět obloukem vracíme k východisku této práce. Okamžiku, kdy je přijat koncept zastrašování jako idea, na které je možno – i když časově omezeně, ale přesto eticky správně – stavět bezpečnostní politiku, pak je eticky zcela přípustné, ba přímo žádoucí, aby vývoj, jež se zabývá zdokonalováním zbraní a zbraňových systémů, byl chápán jako dovolený, či dokonce prospěšný a záslužný!!!

30/ Je logické, že teoreticky existovala možnost, že průnik těchto dvou podmínek – adekvátnost a morálnost obrany – bude prázdný. To by se stalo v případě, kdy dle učení o spravedlivé válce by škoda způsobená trvalým pošlapáváním základních lidských práv ze strany totalitárních systémů byla menší než škoda způsobená eventuální obrannou válkou.

31/ „Dokud bude hrozit nebezpečí války a nebude existovat příslušná mezinárodní autorita vybavená dostatečnými mocenskými prostředky..." (*Gaudium et spes*, čl. 79) – oficiální pohled současné katolické církve je v této věci významně optimistický (na rozdíl od učení např. sv. Augustina, jak bylo již zmíněno). Pro veškerý etický diskurz v této věci je však zásadní, že se hovoří o současném okamžiku, o řešení, které je výsostně přechodné, které má svoji platnost pouze za jasně daných současných podmínek.

32/ Prohlášení biskupů USA, Nizozemí, Rakouska, Maďarska, Irska, Francie, Anglie a Walesu, Německa v *Bischöfe zum Frieden*, op. cit.

33/ Církev se teprve na II. vatikánském koncilu postavila k pacifismu bez odmítání. Nicméně jasně zdůraznila skutečnost, že pacifismus může být dovoleným a chvályhodným postojem jednotlivce či skupiny, jestliže neohrožuje dobro celku, ke kterému samozřejmě patří i adekvátní ochrana před agresorem. Viz *Gaudium et spes*, čl. 78: „pokud se ovšem neporušují práva a povinnosti ostatních nebo společnosti."

34/ In Donato Squicciarini (ed.): *Die Weltfriedensbotschaften Papst Paul VI.*, rok 1968. Berlin 1979. Zajímavé je také v této souvislosti konstatování německých biskupů: „Ve světě, ve kterém je ještě člověk pro člověka vlkem, může být právě proměnou v ovci vlk vyprovokován. Nedostatečně objasněná velkorysost někdy s sebou přinášela právě ta nebezpečí, o nichž jsme doufali, že budou odvrácena. Špatně definované odmítání násilí může vyvolat řetězovou reakci nevysvětlitelného násilí" (in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 236).

35/ „[...] tento mír může být jen tehdy zajištěn, jestliže jistota, která spočívá na zbraních, bude postupně nahrazena jistotou, která spočívá na solidaritě s lidskou rodinou" (Jan Pavel II.: Mírové poselství z roku 1987; in *Entwicklung und Solidarität: Zwei Schlüssel zum Frieden*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1987).

36/ Mimo jakoukoliv diskusi z etického pohledu samozřejmě stojí, že se uvažuje o nejnižší možné úrovni vojenských prostředků zapojených do obrany, která je schopna zabezpečit splnění očekávaných úkolů.

37/ *Gaudium et spes*, čl. 79.

38/ „V těchto principech spravedlivé války je přesto mlčky zahrnuto, že vždy existuje omezení použití síly a následně, že právo na obranu není absolutní a ani absolutní být nemůže" (Společné prohlášení biskupů Irska k válce v atomovém věku; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit.).

39/ Viz Ernst J. Nagel: op. cit., s. 156.

40/ „Jen takové vojenské prostředky a jen tolik vojenských prostředků může být připraveno, kolik jich je potřebných právě k účelu zastrašení, jež se orientuje na zamezení války" (Pastorální dopis katolické biskupské konference USA o válce a míru; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 5). „Filozofie, na které spočívá dovolenost prostředků k zastrašení, musí být skutečně filozofií zastrašování. Nepředpokládá žádnou převahu ani vojenskou rovnováhu. Zastrašování znamená možnost způsobit neúnosné škody" (Společné prohlášení biskupů Irska k válce v atomovém věku; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit.).

41/ Viz *Gaudium et spes*, čl. 81: „Proto je třeba znovu prohlásit: závody ve zbrojení jsou nejtěžší ranou lidstva a neúnosně poškozují chudé."

42/ Jan Pavel II.: Dopis adresovaný účastníkům mezinárodního semináře o globálních následcích nukleárního konfliktu z 23. 8. 1982; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 72.

43/ In *Gerechtigkeitschafft Frieden*. Dopis německé biskupské konference k míru. Bonn 1983. Domnívám se, že je zde míněna jak technická slučitelnost vojenských zbraňových systémů, tak mentální slučitelnost, která se dotýká předchozí podmínky, že zastrašování nesmí být vnímáno jako cílové řešení.

44/ „[...] za těchto okolností [současná světová situace, pozn. autora] může smysluplný patriotismus padnout za oběť fanatickému stranictví a chvályhodná služba pro obranu vlastní země se může stát předmětem nesprávného výkladu, a dokonce výsměchu" (Jan Pavel II.: Mírové poselství 1985).

45/ „Nevinní nesmí být nikdy přímo usmrceni, zcela jedno z jakých důvodů" (*Gaudium et spes*). „Úmyslné usmrcení nevinných civilistů nebo nekombatantů je vždy špatné" (Pastorální dopis katolické biskupské konference USA o válce a míru; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 5).

46/ *Katechismus katolické církve*, čl. 2309, s. 564.

47/ *Vyhrát mír*, dokument francouzské biskupské konference; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 236.

48/ In Utz – Groner (edd.): *Soziale Summe Pius XII.* 3. díl. Freiburg 1954–1961.

49/ Např.: „Jestliže při využití našeho práva na legitimní obranu nejsou očekávané škody srovnatelné s bráněnými hodnotami, pak je lepší trpět bezprávím nežli se bránit takovýmito prostředky. Tato chybějící proporcionalita je v případě možného nasazení nukleárních zbraní s vysokou pravděpodobností realitou" (Společné prohlášení biskupů Irska k válce v atomovém věku; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit.). „Ale kolektivní odpor má také podmínky a hranice: jistotu obyvatelstva, moralitu a lidskou důstojnost použitých prostředků a jejich proporcionalitu ve vztahu k sledovanému cíli. Tyto prostředky nesmí vést k ještě větším nespravedlnostem páchaným na lidech, kteří mají být chráněni. Tyto prostředky musí vždy respektovat ‚lidsky přijatelné'. [...] Nepřekračuje ale dnes každý ozbrojený konflikt neodvratně, nezávisle na tom jak je lokální, svými následky ohledně smrti a zničení pro své sociální důsledky a pro nebezpečí všeobecného konfliktu hranice ‚lidsky přijatelného'?" (Prohlášení biskupů Belgie, tamtéž).

50/ Pozdější velitel aliančních sil v Evropě a neúspěšný demokratický kandidát v prezidentských volbách roku 2004 v USA prohlásil následující: „Z morálních, politických a vojenských důvodů není civilní obyvatelstvo jako takové součástí amerického plánování cílů. [...] Mnohem spíše hrozíme válečnému potenciálu Sovětského svazu, jeho vojenským silám a jeho industriálním kapacitám, které přicházejí v úvahu pro podporu vedení války" (tamtéž, s. 73).

51/ Pastorální dopis katolické biskupské konference USA o válce a míru; tamtéž, s. 126.

52/ Pozoruhodné je v této souvislosti pojetí francouzských biskupů, kteří poukazují na fakt, že francouzská atomová koncepce spoluzahrnuje také „strategii ničící města", a v této souvislosti zdůrazňují striktně odmítavou formulaci *Gaudium et spes*, ale snad právě pro rozlišení mezi primárním cílem a inkluzivním spoluzahrnutím ve svém konečném soudu hovoří, že „tváří v tvář komplikovanosti faktických vztahů" je nutné koncepci atomového zastrašování ze strany Francie tolerovat.

53/ Samozřejmě ale pouze uměle!

54/ „Podle katolického morálního učení je vlastnění atomových zbraní pouze pro odstrašení od jejich použití jiným menším ze dvou zel a za určitých podmínek je přípustné" (Společné prohlášení biskupů Irska k válce v atomovém věku; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 205). „Atomové zbraně nejsou v první řadě vyráběny a skladovány proto, aby byly nasazeny, nýbrž především proto, aby pro svoje odstrašující působení válce zabránily" (Dopis holandských biskupů o nukleárním zbrojení; tamtéž, s. 143).

55/ „Zatímco církev uznává současnou nutnost ozbrojené obrany, vybízí zároveň neustále k tomu, aby tato forma obrany byla překonána" (*Vyhrát mír*, dokument francouzské biskupské konference; tamtéž, s. 247).

56/ Především na tu část čl. 80, kde se říká: „zvláštní nebezpečí dnešní války záleží v tom, že držitelům nových vědeckých zbraní se takřka nabízí příležitost páchat takové zločiny."

57/ Všechny citace tohoto odstavce z Dopisu holandských biskupů o nukleárním zbrojení (in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 137).

58/ *Vyhrát mír*, dokument francouzské biskupské konference; tamtéž, s. 244.

59/ „Postaveni před volbu mezi dvěma téměř neodvratitelnými zly, před kapitulací a opětovným zastrašováním, volí člověk menší zlo bez nároku učinit z toho něco dobrého.“ – Zmiňováno jako alternativa, ke které se však pro její pouze teoretickou hodnotu autři dokumentu nepřiklánějí (tamtéž, s. 244).
60/ Tamtéž, s. 244.
61/ Dopis holandských biskupů o nukleárním zbrojení; in *Bischöfe zum Frieden*, op. cit., s. 140.
62/ „Není nebezpečí eskalace i u takto ohraničeného nasazení tak velké, že není myslitelná žádná situace, ve které by rozhodnutí k nasazení atomových zbraní při posuzování všech dober mohlo být zodpovědné?“ (tamtéž).
63/ Dopis holandských biskupů o nukleárním zbrojení; tamtéž, s. 140.
64/ Pastorální dopis katolické biskupské konference USA o válce a míru; tamtéž, s. 63.
65/ Takto interpretuje pozici biskupů USA prof. Ernst J. Nagel: op. cit., s. 168.
66/ *Gaudium et spes*, čl. 82.
67/ *Wort und wesungen*. Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 1155.
68/ Naopak teologie míru bez reálného pohledu na použití síly je mnohdy sice radostným, nicméně téměř vždy nereálným pojednáním.

Medailonek pplk. Mgr. **Tomáše Holuba** najdete na s. 23.





Thomas Hoppe

Prevence násilí místo preventivních válek

Nové formy organizovaného násilí a koncept „spravedlivého míru"

Pro nalézání stále větší shody křesťanských církví na poli mírové etiky v posledních dvaceti letech je charakteristický koncept „spravedlivého míru". Pro tento vývoj byly zvlášť důležité diskuse o koncepčním přístupu k základním otázkám mírové etiky a o jejím významu pro současnost, které probíhaly v kontextu ekumenických shromáždění v obou německých státech na konci osmdesátých let minulého století. Povinnost vytvářet perspektivu spravedlivého míru vyzdvihli němečtí katoličtí biskupové i tím, že mottem svých *Mírových slov* v září roku 2000 učinili právě spravedlivý mír. Jejich hlavní poslání zní: Společným úkolem a povinností politiky, jakož i občanské společnosti a církví je přispívat k nalezení vhodných metod a nástrojů pro prevenci násilí a pracovat na tom, aby pomocí těchto metod a nástrojů bylo možné dosáhnout co největšího účinku v rámci daných struktur.

Koncept „spravedlivého míru" představuje odpověď na základní etický problém, na který naráží otázka, jak zodpovědně zacházet s problémem organizovaného násilí. Tato problematika často zůstávala skryta v teoretickém rámci „spravedlivé války" – *bellum iustum* –, s jehož pomocí etikové po století zaujímali stanovisko k otázce násilí. Ale ani v kontextu nauky o „spravedlivé válce" nikdy nezmlkla kritika konkrétních forem užití válečného násilí a jeho příliš ledabylé legitimizace. Vznik moderního mezinárodního mírového práva jakož i mezinárodního humanitárního práva, která hrají roli v sekulární oblasti a původně byla v kontextu etické reflexe postavena nad problém organizovaného násilí a omezování organizovaného násilí, by nikdy nebylo možné vysvětlit bez staršího učení o „spravedlivé válce".

Teorie *bellum iustum* měla osudové důsledky tam, kde byla aplikována jen selektivně, což vedlo k tomu, že nebyla chápána jako koncept na omezení násilí, ale sloužila jako zástěrka pro rozpoutání násilí. Její zastánci místo toho, aby trvali na kriticko-korektivní funkci konceptu *bellum iustum*, měli plné ruce práce s tím, aby uchránili jednotlivé výpovědi učení o „spravedlivé válce" před zneužitím k ospravedlnění čistě mocensko-politicky motivovaného násilí.

Učení o „spravedlivé válce" se dostalo do krize tváří v tvář skutečnosti, že nové zbrojní a transportní technické možnosti začaly podrývat etické hranice pro užití

všech forem násilí. Dobrým příkladem jsou obě světové války, na začátku nukleárního věku se stal tento vývoj ještě zřetelnějším. Druhý vatikánský koncil, který byl pro katolickou církev v mnohém ohledu milníkem ve vývoji jejích stanovisek nejen na poli mírové etiky, odsoudil pomocí kritérií „spravedlivé války" každou válku, při níž hrozí, že se násilí vymkne lidské kontrole a bude pro všechny zničující. Němečtí biskupové ve svém společném prohlášení *Spravedlivý mír* ze září 2000 varují: „Základní etický problém každého ozbrojeného konfliktu tkví v tom, že konflikty mají svou vlastní dynamiku, a proto až příliš snadno mohou skončit nadměrným užitím násilí. I tam, kde se zprvu domníváme, že panují vhodné podmínky pro účinnou kontrolu dění, bývá čím dál obtížnější dodržovat pravidla válečného práva (*ius in bello*). Důsledky porušování těchto práv trpí především civilní obyvatelstvo."[1]

Právě v tom také tkví hlavní důvod pacifistické kritiky paradigmatu „spravedlivé války", kritiky, která po celá staletí nikdy neumlkla, protože mohla poukazovat na stále nová potvrzení svých argumentů v praxi – na případy násilí, jež se vymklo kontrole. Námitka kritiků je všeobecně známa: Máme kapitulovat před nespravedlivým násilím, zvlášť když je uplatňováno vůči bezbranným nezúčastněným osobám, které bychom byli schopni bránit? I tento argument má morální váhu, a proto nesmí být unáhleně a bez přezkoumání zneužit k zastírání nekalých úmyslů. *Oba* postoje – rezignace na užití veškerého násilí, jakož i podmíněný a na splnění přísných podmínek vázaný souhlas s užitím násilí – působí nepřesvědčivě, pokud překročí přesně definovatelnou míru. Jakákoliv námitka pak zasáhne opačnou pozici na jejím nejslabším místě.

Etický problém násilí tak nakonec vede k aporii. Filozof Walter Brugger před lety vysvětlil pojem aporie následovně: označuje „potíž, ba dokonce nemožnost vyřešit nějaký problém. Aporie nastává, když se na jednu otázku nabízejí různá řešení, která lze víceméně všechna odůvodnit. K aporii patří, že tkví ve věci samé nebo v pojmech, jimiž musí být vyjádřena."[2] Zdá se, že při etické reflexi násilí se setkáváme právě s touto situací. Zatím není jasné, kde by se mohlo nalézat teoreticky uspokojivé řešení této potíže. Přesto je však nevyhnutelné – a proto je to také předmětem etické reflexe – v této situaci jednat. Protože i když nahlédneme, že situace, v níž máme učinit rozhodnutí, má charakter aporie, nezprošťuje nás to povinnosti zvolit jednu z prakticky dostupných alternativ; ani kdybychom se zřekli veškeré možné aktivity, nebyli bychom politicky a morálně „bez viny", pokud by touto naší nečinností trpěly třetí osoby.

II.

Koncept „spravedlivého míru" vyzdvihuje kvůli aporiím, které užití násilí tak snadno vytváří, do popředí práci na procesech trvale udržitelné prevence násilí. Musí se zabránit tomu, aby vůbec docházelo k situacím, kdy nezbude nic jiného, než volit mezi v podstatě nepřijatelnými alternativami. Proto musí být odstraněny příčiny, které znovu a znovu vyvolávají válku a násilí. A právě zde je zřejmé, proč hrají v konceptu „spravedlivého míru" ústřední roli lidská práva. Požadavek lidských práv vznikl a vzniká dodnes v kontextu konkrétního *utrpení a bezpráví*. Lidská práva vytváří nejprve etický a posléze i právní rámec pro zajištění osobní svobody a minimálních sociálních standardů, aby bylo možné předcházet takovým negativním zkušenostem. Dalo by se to formulovat i takto: Standardy lidských práv hledají institucionální řešení odvěkého problému lidstva, které by vycházelo z morálních kategorií a souboru právních nástrojů. Tento problém zní: Jak zastavit nebo alespoň minimalizovat všudypřítomné násilí páchané lidmi na lidech? Podněty k uplatňování násilí mizí tam, kde jsou spolehlivě chráněna práva jednotlivých lidí a zaručení těchto práv není závislé na politické libovůli autoritářských mocipánů. Lidská práva formulují minimální podmínky pro důstojný lidský život. Lidská práva jsou pokusem zajistit, aby lidé neupadali či nezůstávali uvrženi do závislostí všeho druhu, které z nich činí bezbranné jedince vydané na pospas zvůli jiných. Existuje mnoho podob takového moderního otroctví. Mohou být brutální i subtilní, nucenou prací a porobou jako důsledkem zadlužení počínaje až po vycizelované metody politické represe a sociálního opovržení vůči lidem, kteří mají odlišný názor.

Z tohoto hlediska je boj za lidská práva už sám o sobě metodou prevence násilí: zabraňuje násilí, které dopadá na toho, jehož základní práva jsou porušována. Toto platí univerzálně bez ohledu na politické, kulturní nebo zeměpisné hranice. Že je pokus relativizovat lidská práva s odvoláním na kulturní rozdíly neakceptovatelný, se ukáže velice rychle, když necháme promluvit oběti porušování lidských práv. Tito lidé mohou dosvědčit, že porušování lidských práv je prakticky totéž jako hluboké ponížení, a že se jím způsobené rány na duši hojí hůř než fyzická újma.

Nahlížet problém z perspektivy světové spravedlnosti ve smyslu spravedlivého obecného blaha by pak znamenalo, že politické struktury budeme posuzovat podle toho, do jaké míry je v rámci této struktury pro každého člověka zaručena ochrana a skutečná možnost požívat ona základní práva, jež jsou označována jako lidská. Když vysvětlíme pojem „nadnárodní obecné blaho" jako snahu o zaručení lidských práv pro všechny, získá obsah tohoto pojmu pevné kontury a zároveň se

vyhneme nebezpečí, že bude redukován pouze na aspekty přerozdělování, ač i ty jsou bezesporu důležité. Tento pojem bude rovněž obsahovat rozhodující kategorii, pomocí níž lze dosavadní koncept obecného blaha redukovaný na zájmy jednotlivých národních států rozšířit na perspektivu globálního obecného blaha. Pomocí lidských práv lze sociálně a eticky propojit rozvojovou politiku s komplexními otázkami zajištění míru v mezinárodním systému.

Rozhodovací procesy národních států v mezinárodních strukturách, které mají sloužit prevenci popř. omezení násilí, již nadále nesmí být jen pragmatické, ale musí si klást principiálně za cíl uskutečňování lidských práv. Za těchto podmínek by bylo možné výrazně zvýšit věrohodnost, a tím politickou váhu pověřených institucí mezinárodního společenství národů v případech, kdy je zapotřebí ovlivnit konkrétní konflikt. Zvýšilo by to hodnotu nástrojů a mechanismů včasného varování, jakož i moderního krizového managementu, a bylo by možné je uplatňovat výrazně efektivněji. Úsilí ve prospěch nadnárodně chápaného obecného blaha se ovšem nesmí omezovat na politickou práci v mezinárodních grémiích. Je zcela zásadní, aby se národní politika jednotlivých států řídila stejnými principy. Zvlášť důležitá je zde souhra ostatních politických oblastí – především hospodářské politiky –, které by si měly klást cíle v souladu se zahraniční politikou daného státu.

III.

Vycházejíce ze dvou okruhů problémů můžeme formulovat otázku, zda je vůbec realistické doufat, že s perspektivou spravedlivého míru jednoho dne vyschne „močál násilí". Na jedné straně je tu narůstající pozornost, jíž se dostává možnosti preventivních vojenských zásahů, na straně druhé stojí skutečnost, že právě politické události v mnohých částech světa od konce studené války opakovaně a naléhavě nastolovaly otázku humanitárních intervencí. Nehrozí tedy spíš, že se v důsledku tohoto vývoje mnoho států vrátí ke klasické, o vojenskou sílu se opírající zahraniční politice, na jejíž problematičnost chtěl koncept „spravedlivého míru" upozornit?

Zostřená citlivost vůči vzájemným závislostem mezi celosvětovým vývojem konfliktů a bezpečností jednotlivých států může vést k tomu, že se nástroj vojenské síly bude stále více prosazovat, místo aby se stal okrajovým, a my si budeme muset postupně zvykat na „návrat války". Tento vývoj by nebyl fatální jen kvůli tomu, že každé násilí poškozuje nebo ničí život, a ve válce často ve velkém rozsahu a zvlášť krutě. V ozbrojených konfliktech mezi státy k tomu však navíc přistupuje značné riziko, že dojde k nekontrolovatelné eskalaci těchto konfliktů a s nimi spojených politicky kontraproduktivních důsledků. A to zcela bez ohle-

du na to, kolik nenahraditelných zdrojů, jichž by bylo naléhavě zapotřebí jinde, válka spolyká nebo zničí.

Proti preventivním vojenských zásahům hovoří krom toho i zcela specifická námitka, která je výslovně zmíněna i v bezpečnostní strategii USA ze září 2002, kde je celá idea načrtnuta. Autoři varují ostatní státy, aby vojenským akcím, které splňují skutkovou podstatu agrese, nepropůjčovali falešné zdání mezinárodní legitimity tím, že se budou odvolávat na tuto ideu. Nezávisle na nebezpečí zneužití jsme konfrontováni se skutečností, že vojenské úvahy o preventivních akcích představují jen další variantu z četných cest vedoucích k eskalaci násilí. Tam, kde stačí odůvodněné domněnky o úmyslech a potenciálu protivníka k tomu, aby bylo možné ospravedlnit vlastní násilné akce, se nevyhnutelně množí situace, kdy se státy budou cítit oprávněny k takovým kalkulům z čistě defenzivních důvodů. Na konci řady precedentů by se pak mohl zhroutit celý dosavadní mezinárodněprávní systém zajišťování míru i s jeho všeobecně závazným zákazem násilí a došlo by k revizi praxe zamezení válce pomocí právních nástrojů.[3]

Aby zabránila tomuto nebezpečí, interpretuje mezinárodní právní věda článek 51 *Charty Spojených národů*, který upravuje právo na individuální a kolektivní sebeobranu jednotlivých států, v tom smyslu, že preventivní akce jsou vyloučeny až do okamžiku, kdy mohou takřka v poslední vteřině předejít s jistotou očekávatelnému, bezprostředně hrozícímu a závažnému útoku na územní celistvost státu a na bezpečnost jeho občanů. Pokud tedy jde o tuto situaci bezprostředního nebezpečí, hovoří se v podstatné části mezinárodně-právní odborné literatury o tom, že ozbrojené akce ohroženého státu mají *preemptivní*, nikoli *preventivní* charakter a jsou v mezích práva na sebeobranu. Při této argumentaci se odborníci odvolávají na diplomatickou nótu z roku 1841, v níž tehdejší ministr zahraničí Spojených států Daniel Webster při odpovídající příležitosti formuloval následující požadavek: „It will be for that Government to show a necessity of self-defence, instant, overwhelming, leaving no choice of means, and no moment for deliberation."[4]

Zde se ale objevuje nesmírně výbušný politicko-psychologický problém: když přenecháme jednotlivým státům, aby posoudily, kdy jsou splněna kritéria „Websterova výroku", všechno závisí na důkladném a nezaujatém přezkoumání situace (problém *tertius non iudicabit*). Jak mají státy, které musí činit rozhodnutí uprostřed intenzivní krize, střízlivě posoudit, kdy se jedná o (zakázanou) preventivní sebeobranu, a od kterého bodu už jde o (eventuálně přípustnou) sebeobranu preemptivní. Zdá se, že čím dříve může dojít k právně přípustnému použití síly, tím více klesají požadavky na odůvodnění popř. ospravedlnění tohoto zásahu. Je proto třeba se obávat, že rozhodnutí tohoto druhu jsou činěna s výrazně menším množstvím informací, než by vzhledem k jejich dramatickým důsledkům bylo

potřeba. V kubánské krizi v roce 1962 nebo během fáze jaderných závodů ve zbrojení v Evropě na počátku 80. let minulého století by interpretace článku 51 *Charty OSN*, která by umožňovala preventivní akce, mohla zmařit cíle politického krizového managementu. Vzniká tedy nebezpečí, že vzroste riziko nebezpečných ozbrojených konfliktů, ačkoliv právě proti němu je zaměřena rozšířená interpretace článku 51 ve smyslu vojenské prevence. V obdobích intenzivního vojensko-politického napětí mohou preventivní zájmy, pro něž si aktéři domněle nárokují mezinárodní legitimitu, vést ke ztroskotání strategie vzájemného zastrašování po zuby ozbrojených mocností. Platí to o to spíše, když vezmeme v úvahu vysoké riziko nesprávného odhadnutí úmyslů protivníka.

Dále je potřeba uvážit, v jakém kontextu se v současnosti diskutuje o rozšíření možností pro vojenské preventivní akce. Hlavní roli hraje strach z důsledků neomezeného šíření jaderných zbraní či pravděpodobného přístupu teroristů k těmto zbraním. Dnes je již zřejmé, že se pomocí vojenských preventivních zásahů podaří v nejlepším případě získat čas, nicméně zůstává nevyřešen rozhodující politický problém: jak zmenšit atraktivitu vlastnění jaderných zbraní. Možná se dokonce zvýší riziko dalšího šíření jaderných zbraní, protože mnohé státy mohou dojít k závěru, že se lze ochránit před preventivními válkami jen tak, že budou vlastnit tyto zbraně. Lokální a dočasné zpomalení procesu šíření jaderných zbraní díky vojenským zásahům by tak bylo více než vyváženo politicky zapříčiněným zrychlením dynamiky šíření jaderných zbraní. V důsledku by to pro celkový cíl – tedy omezit šíření jaderných zbraní – bylo kontraproduktivní.

Aby bylo možné čelit tomuto nebezpečnému vývoji, musí být nalezena alternativa, jak skutečně účinně zabránit šíření jaderných zbraní a zároveň zachovat mezinárodní mír. Především je nutné vyhýbat se všemu, co by mohlo působit jako politický stimul pro další šíření jaderných zbraní. Vedle toho, co již bylo zmíněno, může nežádoucí proces šíření ovlivnit i trend k miniaturizaci jaderných zbraní, což by mohlo vyústit v celoplanetární sklon počítat s nasazením jaderných zbraní v reálných vojenských scénářích.[5] Různá nebezpečí přináší rovněž nedostatečné zajištění popř. kontrola velkého množství již existujících zbraní a citlivých materiálů. Konkrétní kroky ke snížení rizik proto musí být zaměřeny na vytvoření co nejrozsáhlejšího systému kontroly těchto zbraní, jejich komponent a technologií, který by byl zakotven v mezinárodním právu. Podle všech dosavadních poznatků byl inspekční systém pod správou OSN uplatňovaný do konce roku 1998 v Iráku úspěšný: jeho důsledkem došlo z větší části k odzbrojení Iráku ve všech třech kategoriích prostředků hromadného ničení – jaderných, biologických a chemických – včetně zamýšlené konsekvence: že tento stát nebude schopen napadnout těmito zbraněmi své sousedy.

V této souvislosti je třeba připomenout, že ve smlouvě o nešíření jaderných zbraní přislíbily mocnosti, které tehdy tyto zbraně vlastnily, že podniknou kroky k účinnému odzbrojení. Ke zbrždění procesu šíření jaderných zbraní by mohla přispět smlouva o zastavení jaderných testů – hlavně její uvedení v platnost –, jakož i uplatňování striktních pravidel dodatečného protokolu ke smlouvě o nešíření na všechny státy, které využívají nukleární technologie. Především se ale proti šíření jaderných zbraní dá bojovat tím, že se v rámci spolupráce sousedících zemí na poli zahraniční a bezpečnostní politiky vytvoří regionální bezpečnostní struktury, které politicky degradují závody ve zbrojení nekonvenčních zbraní. Tím by zmizela rovněž reálná i zdánlivá nutnost na tyto závody vojensky preventivně reagovat. Důsledky absence těchto struktur jsou zřejmé na rostoucím konfliktu mezi atomovými mocnostmi Indií a Pákistánem, na příkladu Severní Koreje nebo na krizi kolem atomového programu Íránu.

S ohledem na prekérní vývoj v Iráku, jakož i širší kontext boje proti terorismu je nutné vynakládat zvýšené úsilí, aby se zabránilo tomu, že konflikty budou jednou či oběma stranami stále častěji zkresleně vykládány jako potvrzení teze o údajně nevyhnutelném „střetu kultur" (Samuel Huntington). Bohužel právě převažující interpretace, a nikoliv ověřitelná fakta obvykle určují politická rozhodnutí. Vytvářejí nové reality, které mohou dále snižovat vyhlídky na ukončení násilných konfliktů.

I západní veřejnost by měla poopravit nesprávné interpretační vzorce. Především se nesmí klást rovnítko mezi muslimské náboženské přesvědčení a téměř bezmeznou ochotu páchat násilí. Mnozí muslimové na celém světě, a zejména významné náboženské autority, nedávné teroristické útoky rozhodně odmítli. To nečiní radikální pojetí ideje „džihádu" v některých islamistických kruzích o nic méně problematickým, avšak s tímto smýšlením se – alespoň dosud – velká většina muslimů neztotožňuje. Naopak je stále důležitější hledat hlubší příčiny toho, že se mnoho muslimů cítí chováním Západu pokořováno. Roli hraje jistě i vzpomínka na dosud nezpracované dějiny evropské koloniální politiky v muslimských zemích. Lidé však připisují velký díl odpovědnosti za mnohé problémy, se kterými se dnes potýkají, politicky, ekonomicky a vojensky mocným státům. A to v neposlední řadě proto, že jejich regionální a geostrategické zájmy často vedly k vytváření aliancí s vládami muslimských zemí, které osud vlastního lidu víceméně nezajímal. Skutečnost, že je čím dál naléhavěji potřeba odstranit tyto přesně popsatelné politické a sociální deficity, má za důsledek čím dál častější příklon k „nepřímým" strategiím. Práce na dlouhodobě perspektivní nápravě politicky a sociálně deficitních systémů bude vyžadovat nejen intenzivní součinnost Evropy a USA, ale i silnou lobby uvnitř jednotlivých společností, která si bude vědoma důleži-

tosti těchto úkolů navzdory proměnlivému zájmu politiky o tak důležitá témata. Nyní mi dovolte pár poznámek o problematice humanitárních intervencí: zde se totiž podle mého názoru jasně a zároveň nesmírně dramaticky projevuje základní etický konflikt mezi jednotlivými cíli – vůlí zabránit násilí, ale nutností účinně chránit pronásledované lidi před systematickým a těžkým porušováním lidských práv. Faktická neintervence – protože k intervenci společenství národů došlo příliš pozdě – ve Rwandě v roce 1994 umožnila genocidu, jejíž obětí se stalo téměř milion lidí. Tam, kde jsou intervence z humanitárních důvodů nevyhnutelné, se jejich provedení musí od začátku řídit imperativem ochrany civilního obyvatelstva. Jasný a přiměřený mandát intervenujících sil, dostatečné personální a materiální zajištění a adekvátní principy nasazení (*Rules of Engagement*) jsou nejen rozhodujícími faktory pro úspěch intervence, ale zároveň tvoří nezbytný předpoklad pro dosažení cíle – minimalizovat újmu na civilním obyvatelstvu. O dostatečné financování a realizovatelné mandáty se musí postarat zejména členové Rady bezpečnosti OSN.

Pokud mají intervence sloužit věci globální ochrany lidských práv v dlouhodobé perspektivě, je potřeba zabránit tomu, aby způsobem své realizace podkopávaly základy mezinárodního práva. I v případech závažného porušování lidských práv musí o intervenci rozhodovat Rada bezpečnosti OSN. Zároveň je nutné dále rozvíjet mezinárodní právo s cílem zaručit, že o ozbrojených zásazích se bude rozhodovat na základě konsenzuálních právních standardů a pokud možno nezávisle na oportunistických politických kalkulech. Je potřeba reformovat pracovní procesy v mezinárodních grémiích tak, aby napomáhaly vzniku přiměřených rozhodnutí.

Osoby, které by měly být v rámci intervence nasazeny, musí být senzibilizovány pro etické důsledky rozhodnutí, která budou muset na základě rozkazu činit. Zde je zejména důležité, aby získali cit pro etické a právní hranice rozkazu a poslušnosti. Proti prolamování těchto hranic může působit jako prevence jedině systematické budování uvědomělosti, např. formou odpovídajících vzdělávacích programů během přípravy na zásah. Vzhledem k šokujícím zprávám z věznice Abu Ghraib a jiných míst, musí být součástí tohoto výcviku i systematická prevence proti mučení. Když si příslušníci intervenujících jednotek vytvoří cit pro to, jak snadno může člověka strhnout vír násilí a jeho dynamika, a když budou zavedeny účinné mechanismy kontroly provádění zásahu, bude možné snáze zabránit tomu, aby se sami příslušníci intervenujících jednotek nedopouštěli závažného porušování lidských práv a norem mezinárodního humanitárního práva.

Intervenci musí předcházet ochota společenství národů převzít na delší dobu zodpovědnost za vývoj v oblasti intervence, aby tam na základě této podpory mohly proběhnout nutné strukturní transformace. Paleta úkolů, které je v této

souvislosti potřeba zajistit, je příliš pestrá na to, abych tu o ní mohl blíže hovořit. Je však nutno konstatovat, že nedostatek ochoty zhostit se těchto úkolů a dovést je do konce zpochybňuje politickou, ale i etickou legitimitu humanitárních intervencí, či ji dokonce může činit nevěrohodnou.

Chtěl bych důrazně varovat před „změnou paradigmatu" v bezpečnostní politice, aby intervenční zásah ozbrojených sil nezačal být chápán jako v podstatě normální prostředek zahraniční politiky. To však rozhodně neznamená, že by nástroj humanitární intervence neměl být za popsaných a přesně definovaných předpokladů k dispozici. Samozřejmě musí být zakotven ve světovém právním řádu, v němž ochrana lidských práv politickými prostředky bude mít větší prioritu než jakýkoliv partikulární zájem národních států. V nejlepším případě by se vojenské intervence z humanitárních důvodů mohly stát zcela bezpředmětnými.

IV.

Na ekumenických shromážděních na východě i západě Německa, o kterých jsem mluvil na začátku této přednášky, se mnozí lidé ptali: „Je možné nějak zvítězit nad institucí války?" Nikdo by asi nemohl vyslovit prognózu, která by tuto otázku zodpověděla prostým „ano". Příliš mnoho empirických zkušeností mluví pro skeptický postoj a Druhý vatikánský koncil dokonce ve svém prohlášení *Gaudium et Spes* vyjádřil následující přesvědčení: „Jestliže lidé hřeší, hrozí jim nebezpečí války, a bude jim hrozit až do příchodu Kristova." Bezprostředně však navazuje věta: „Pokud se však lidé sjednotí v lásce a tak překonají hřích, porazí také násilí, až se jednou naplní slova: Ze svých mečů ukovají pluhy a ze svých kopí vinařské nože. A žádný národ už na jiný nevytasí meč. Řemeslo válečníka už nebude existovat!"[6]

Tato slova koncilu nejsou prorokováním poměrů, které nevyhnutelně musí nastat. Ale jasně naznačují, že na tomto světě existuje široký prostor pro zodpovědné jednání, díky němuž lze zabránit násilí nebo alespoň zmírnit jeho důsledky. Chtěl jsem naznačit dimenze, v nichž musí být takové mírové jednání v dnešní době koncipováno a realizováno. Možná je právě vědomí, že mír není samozřejmost a doprovází jej rizika, to, co nás nutí, abychom zůstali bdělí, a co nám dává sílu za něj bojovat – navzdory všem pokušením. Neboť nemáme jinou alternativu, kterou bychom mohli akceptovat.

Z německého originálu přeložila Kateřina Prokešová Sitařová.

Prof. Thomas Hoppe tento text přednesl 18. 4. 2005 na Generálním štábu České armády. Na uskutečnění přednášky se podílela KTF UK.

POZNÁMKY:

1/ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (edd.): *Gerechter Friede*. Bonn 2000, č. 151.

2/ WALTER BRUGGER: [heslo] „Aporie"; in: LThK 1965, c. 733.

3/ Srov. v tomto smyslu *Pontifical Council for Justice and Peace, Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City 2004, č. 501 (s. 232): „In every case, exercising the right to self-defence must respect the traditional limits of necessity and proportionality. Therefore, engaging in a preventive war without clear proof that an attack is imminent cannot fail to raise serious moral and juridical questions."

4/ Cit. u: DIETRICH MURSWIEK: „Die amerikanische Präventivkriegsstrategie und das Völkerrecht"; in *Neue Juristische Wochenschrift* 56, 2003, č. 14, s. 1014–1020, zde 1016n.

5/ Srov. mj. CHAIM BRAUN – CHRISTOPHER F. CHYBA: „Proliferation Rings. New Challenges to the Nuclear Nonproliferation Regime"; in *International Security* 29, 2004, č. 2, s. 5–49, zde 47n.

6/ Tamtéž.

Thomas Hoppe (1956) zastával v letech 1988–1997 funkci zástupce vedoucího Institutu pro teologii a mír v Barbsbüttel u Hamburgu. Od r. 1998 je profesorem pro katolickou sociální etiku na armádní uvniverzitě v Hamburgu (Universität der Bundeswehr, Helmut-Schmidt-Universität). Je členem německé komise Justitia et Pax a členem vědecké pracovní skupiny pro otázky přítomnosti církve ve světě Německé biskupské konference. Thomas Hoppe napsal mnoho odborných článků a studií k tématu etiky míru, přispění církve k prevenci konfliktů, krizových intervencí, humanitární pomoci po válečných konfliktech, univerzality lidských práv, mezináboženského a mezikulturního dialogu.





Heinz-Gerhard Justenhoven

Etika míru u Jana Pavla II.

Pokus o systematický přehled

Papež Jan Pavel II. po sobě nezanechal žádné mírové encykliky, zato však rozsáhlou mírovou agendu, kterou rozvíjel v průběhu svého více než pětadvacetiletého pontifikátu. Mezníkem této agendy je nekompromisní zasazování se o lidská práva, především o svobodu vyznání a svědomí. Tento střet vedl papež v prvních letech svého pontifikátu s komunistickým systémem. Zasazování se o svobodu vyznání a svědomí bylo také stěžejním bodem dialogu, vedeného v pozdějších letech s ostatními náboženstvími. Jeho cílem bylo přimět je ke společné obhajobě míru a k likvidaci všech kořenů „boje mezi kulturami či náboženstvími" nebo fundamentalistického terorismu.

Lidská práva jako výchozí bod

Výchozími body etiky míru u Jana Pavla II. jsou důstojnost a práva člověka. Tuto důstojnost jednoho každého člověka měl Jan Pavel II. na svých nesčetných pastoračních cestách stále znovu na zřeteli a nikdy neopomněl upozorňovat na její zanedbávání. Církev musí vidět člověka „očima samého Krista", aby objevila „to, co je nanejvýš lidské: hledání pravdy, neukojitelná potřeba dobra, hlad po svobodě, palčivá touha po kráse a hlas svědomí".[1] Pohled na člověka dnešního světa Kristovýma očima odhaluje, co mu jakožto člověku přísluší. Z církve, která kdysi měla s lidskými právy těžkosti, se pod vedením polského papeže stala církev, která lidská práva christologicky prostupuje a brání je jako součást svého evangelia. Takto chápáno je „člověk cestou církve [...], cestou, po níž kráčí ve svém každodenním životě a prožitku", a na kterou se má naučit nahlížet Kristovýma očima. Toto bytí ve světě je eschatologickým napětím Kristova poselství otevřeno pro co možná největší uskutečňování lidství. Neudivuje, že Jan Pavel II. na více než stu zahraničních cestách vyhledával setkání se zcela konkrétními lidmi a jejich osudy, aby si „církev v současné době znovu a znovu uvědomovala, jaká je situace člověka" (RH 14).

Na význam Jana Pavla II. při podpoře skupin obhajujících lidská práva v bývalém východním bloku bylo již mnohokrát poukazováno. Toto politické působení má původ v jeho teologické antropologii, kterou dokázal politicky účinně artiku-

lovat. Všeobecnou deklaraci lidských práv ocenil Jan Pavel II. v roce 1979 ve svém prvním vystoupení na Valném shromáždění Organizace spojených národů jako „milník na dlouhé a těžké cestě lidstva". Semknutí všech národů, o něž Organizace spojených národů usiluje, vede „ke každému jednotlivému člověku: prostřednictvím nezadatelných práv osob".[2] Za předpokladu, že veškerá politika má sloužit člověku, jsou lidská práva kritickým měřítkem politiky každého jednotlivého státu i Organizace spojených národů.

Globální nespravedlnost

Dvě základní ohrožení lidských práv zdůraznil papež Jan Pavel II. již na počátku svého pontifikátu a v následujících 25 letech je stále znovu tematizoval jako ohrožení míru: jednak celosvětově panující nedostatek spravedlnosti; neboť být nositelem lidských práv, aniž by byly vytvořeny fundamentální předpoklady pro jejich naplnění, není nic platné. Pranýřuje křiklavou nespravedlnost mezi prvním a třetím světem a poukazuje na ni jako na důvody nepokojů a násilí. Zatímco v encyklice *Sollicitudo Rei Socialis* z roku 1987 ještě označuje protiklad Východu a Západu za příčinu mnoha různých – i vědomě podporovaných – nespravedlností v zemích takzvaného třetího světa, věnuje se po změně poměrů v encyklice *Centesimus Annus* v roce 1991 nebezpečí tkvícímu v kapitalistickém hospodářském systému: pozemské statky nesmí být využívány takovým způsobem, kdy někteří lidé, ba celé národy jsou z jejich užívání důsledně vylučováni, neboť „Bůh daroval zemi celému lidskému pokolení, aby dávala obživu všem jeho členům, aniž by někoho vylučoval nebo zvýhodňoval. V tom je jádro univerzálního určení pozemských statků."[3] S ohledem na situaci mnoha lidí, ba celých národů ve světě, jsou to bohaté státy, kdo by měl splácet dluh. Spravedlnost, která končí na hranici vlastního státu a ostatní lidi a národy podrobuje výlučně kalkulu moci a zájmů, se rovná jednání loupežnické bandy, která si kořist rozdělí mezi sebe podle zásady rovnosti.

Jan Pavel II. tematizuje stále znovu tento globální nedostatek spravedlnosti a nepřehlíží přitom ani vnitrostátní nedostatky, jako například korupci v rozvojových zemích. Papeži nešlo o kritiku tržního hospodářství jako takového, ale o to zorganizovat světové hospodářství takovým způsobem, aby v zájmu jednotlivců „musely silnější státy poskytovat slabým příležitost začlenit se do mezinárodního života" (CA 35). Jan Pavel II. si nejenže byl vědom toho, že skutečnost vypadá jinak, on tento stav pojmenoval. Již v 80. letech uvedl do souvislostí ekonomicky chybné společenské chování, místní korupci, dramatickou nespravedlnost, beznadějné životní podmínky, mezinárodní obchod se zbraněmi, občanské války, uprchlická hnutí a terorismus.

Svoboda vyznání a svědomí

Za druhé základní ohrožení lidských práv označil Jan Pavel II. porušování svobody vyznání a svědomí; považoval je za nejzávažnější porušování lidských práv, protože lidská svoboda se realizuje v „hledání a konání pravdy".[5] Požadavek svobodného hledání pravdy zakládá svobodu vyznání a svědomí, „jádro lidských práv".[6] Bránil svobodu vyznání a svědomí proti třem formám ohrožení: zaprvé požadoval zavedení svobody vyznání jako součást politické svobody, jako např. ve slavném rozhovoru s Michailem Gorbačovem ve Vatikánu v roce 1989. Zadruhé kritizoval západní demokratické společnosti, pokud vytlačovaly náboženství z veřejné diskuse, a zatřetí patřilo k jeho chápání svobody vyznání, „aby bylo jedinci přiznáno i právo na změnu vyznání", protože býti člověkem znamená následovat svědomí a hledat a vyjadřovat pravdu, a proto „nikdo (nesmí) být nucen jednat proti svému svědomí", jak zdůrazňoval v rozhovorech s islámskými partnery.

Lidská práva jako základ mezinárodního práva

Díky globalizaci se svět zmenšil a potřeba uspořádání mezi státy podstatně vzrostla. Stávající mezinárodní právo má vycházet z lidských práv a jako základní norma upravovat vztahy mezi národy a státy. Organizace spojených národů je dle představy Jana Pavla II. institucionálním rámcem, v němž by dnes společenství států mělo řešit své problémy. Lidská práva představují v myšlení papeže základ státního i mezinárodního právního řádu. Již Pius XII. a Jan XXIII. chápali globalizaci jako úlohu společenství národů, která spočívá v nastolení řádu. Jan Pavel II. navázal na tuto myšlenku; mezinárodní řád chápe jako jeho předchůdci v analogii ke státnímu obecnému blahu. Lidská práva jsou jako nadstátní právo součástí mezinárodního práva a určují hranice státní suverenity. Přes rozvoj mezinárodního práva, kterého bylo dosaženo ve XX. století, je společenství národů podle názoru papeže z pohledu dodržování práva blíže než právnímu stavu přírodě, kde platí „zákon džungle".[8] Právní jistota a nezbytná důvěra mezi státy bude však existovat teprve tehdy, až budou „existovat univerzálně platná pravidla jejich soužití, jež budou platit za jakékoliv situace".[9] Z tohoto předpokladu vychází tvrdá kritika, kterou minulý papež uplatňoval například proti politice vlády Spojených států pod vedením George W. Bushe v roce 2003, který bez ohledu na platné mezinárodní právo a Organizaci spojených národů začal válku proti Saddámu Hussajnovi.

Institucionální semknutí společenství národů vyplynulo z katastrofy druhé světové války stejně jako z potřeb globalizace. Papežové, počínaje Piem XII., od

začátku podporovali ideály a cíle Organizace spojených národů, Benedikt XV. tak činil již ve vztahu ke Společnosti národů. Jan Pavel II. v souladu se svými předchůdci navíc vyslovil požadavek „veřejné moci na mezinárodní úrovni, která by opravdu byla schopna podporovat univerzální obecné blaho".[10] Tímto vizionářským politickým požadavkem, který z realistického pohledu zdaleka přesahuje možnosti toho, čeho je Organizace spojených národů schopna dosáhnout, navazoval zesnulý papež na II. vatikánský koncil. Koncil „bojoval za přání vzniku světové autority, která by byla založena na souhlasu národů a byla by vybavena účinnými prostředky, schopnými zajistit respektování spravedlnosti a pravdy".[11] Ještě stále nemůže Organizace spojených národů vykonávat to, co by měla pro dosažení svých cílů určených stanovami, natožpak etických požadavků. Jan Pavel II. byl natolik realistou, že se na základě status quo ptal, jak je možné vývoj žádaným směrem rozběhnout či udržet v chodu. Pro takový politický proces musí být stávající instituce Organizace spojených národů respektovány a dle možností posilovány. Papež dále očekával, že platné mezinárodní právo bude státy jako relevantními politickými aktéry respektováno právě proto, že ještě neexistuje žádná efektivní mezinárodní autorita, která by jako protějšek států mohla dodržování práva v případě potřeby prosazovat.

Angažovanost proti násilí

Proti násilí ve světě vystupoval papež Jan Pavel II. na veřejnosti stále znovu s veškerým důrazem. Vysloužil si tak kritiku, že je pacifistou, který ignoruje realitu mezinárodní politiky. Studovanému morálnímu teologovi však bylo jasné, že ochrana života potřebuje politický řád. Zatímco demokratický právní stát násilné řešení konfliktů v principu překonal, nachází se společenství států ještě na úrovni anarchie, v původním, přirozeném stavu: konflikty jsou nezřídka řešeny cestou násilí. Jeho časté a vášnivé apely proti násilí v mezinárodních vztazích vycházejí z přesvědčení, že tato cesta nevede k pokojnějšímu světu. Proti násilí jako politickému programu poukazoval Jan Pavel II. na zkušenost a mezinárodněpolitický význam nenásilí při rozpadu komunistických systémů ve východní Evropě. Proti diktatuře mocných vydaly rozbouřené masy „svědectví pravdy". „To protivníka odzbrojilo." Tuto zkušenost z pádu totalitních režimů ve východní Evropě převedl Jan Pavel II. na rovinu světové politiky: „Jsou varováním pro všechny, kteří chtějí ve jménu politického realismu vyhostit z politiky právo a morálku." Jsou varováním, protože jejich vnitřní popud vycházel z morálky, z angažovanosti za mír a svobodu; demonstranti bojovali „nenásilný boj" se „zbraněmi svobody a spravedlnosti".

Jan Pavel II. věděl velmi dobře, že mnoho lidí zaplatilo za nenásilnou angažovanost vysokou osobní cenu, mnozí dokonce životem. Toto utrpení za politické změny interpretuje christologicky jako oběť za ostatní: „Tím, že člověk připojí své utrpení za pravdu a svobodu k utrpení Krista na kříži, je schopen uskutečnit zázrak míru" (CA 25). Příklad Krista neukazuje stoické snášení násilí a utrpení. Kdo ho chce následovat, má se násilí postavit a přijmout pro sebe vědomě důsledky jako výsledek vlastní politické angažovanosti. Potom bude „schopen rozpoznat úzkou stezku mezi zbabělostí, která vede ke zlu, a násilím, které si sice namlouvá, že proti zlu bojuje, ve skutečnosti je však zhoršuje" (CA 25). V důsledku pozitivních zkušeností roku 1989 si Jan Pavel II. přál, aby se „lidé naučili nenásilně bojovat za spravedlnost, zříci se ve vnitřních sporech třídního boje a v mezinárodních konfliktech války" (CA 23).

Základní zkušenosti s činností Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě

Nenásilí v mezinárodních vztazích? Jan Pavel II. poukazuje na zkušenosti s činností KBSE, které na základě neustávajícího maratonu vyjednávání v nespočetných trpělivých rozhovorech vedly k překonání protikladů studené války. „Trpělivé snahy helsinského procesu měly [...] ne nevýznamný podíl na téměř revolučním vývoji evropské bezpečnosti těchto posledních let,"[12] shrnul státní tajemník Vatikánu, kardinál Agostino Casaroli, názory Svatého stolce po nenásilné revoluci v roce 1989. Takový proces potřebuje svůj čas: „Od roku 1975 můžeme pozorovat tichou, diskrétní – často také frustrující – přípravu [...] výsledků, které rovněž vedly k současným změnám ve střední a východní Evropě."[13] Zkušenost, že trpělivá diplomacie a nevojenské prostředky, trvání na ústředních etických a právních pozicích – v jádru na lidských právech formulovaných v helsinském závěrečném aktu – a nenásilné vystoupení obyvatelstva za politické změny ukončily studenou válku, zůstalo konstitutivní součástí myšlení Jana Pavla II. Jako vůdce církve a polský patriot tento proces ve své vlasti významně podporoval a provázel.

Po těchto zkušenostech z prvních deseti letech svého pontifikátu nabádal Jan Pavel II. vždy k dialogu a trpělivosti, pokud měl – často opodstatněný – dojem, že se použití vojenské síly nestává krajním, ale pohodlným prostředkem. Proti tomuto „realismu" hlásal neúnavně svůj program:

„Jak víte, upozorňoval Svatý stolec na etické imperativy, které musí za každých okolností převažovat; na nedotknutelnost lidské osobnosti, ať se již nachází na kterékoliv straně, na právní moc, na význam dialogu a vyjednávání, na respektování mezinárodních úmluv. Toto jsou jediné ‚zbraně', které člověka, tak jak si jej Bůh přeje, ctí."[14]

Překonávat násilí znamenalo pro Jana Pavla II. aktivně hledat příčiny násilí, a je-li to možné, odstranit je. Zde spatřoval dvě rozdílné oblasti zodpovědnosti: zaprvé zodpovědnost mezinárodního společenství za stávající nespravedlnosti ve světě, zadruhé zodpovědnost věřících všech vyznání a náboženství vzhledem k perspektivě, kterou Samuel Huntington popsal jako „clash of civilisations".

Mezináboženský dialog

Pro politicky a ekonomicky motivované výbuchy násilí, jako například ve válce v bývalé Jugoslávii, se hledala historická a náboženská ospravedlnění. Jan Pavel II. brzy rozpoznal nutnost tyto názory vyvrátit. Nestál za tím politický kalkul, ale náboženské přesvědčení o poselství míru. Proto od roku 1986 opakovaně zval k mírovým modlitbám do Assisi zástupce všech náboženství, aby ve společné modlitbě vyjádřili zřetelné svědectví proti instrumentalizaci víry. Upřímný dialog je ale vzhledem k mnohonásobnému historickému zatížení možný teprve tehdy, bude-li minulost zpracována. Jan Pavel II. konfrontoval proto svoji vlastní církev s pochybeními, jichž se dopustila na věřících jiného vyznání a náboženství.

Historie církve, jak napsal papež v přípravě na Jubilejní rok 2000, zaznamenala mnoho událostí, „které představují antisvědectví proti křesťanství".[15] Nejde však pouze o zpracování historických pochybení, „také my jsme jako synové a dcery církve zhřešili [...]. Jako nástupce Petrův žádám, aby církev [...] v tomto roce milosrdenství poklekla před Bohem a vyprosila si od něho odpuštění za hříchy svých dětí z minulosti i přítomnosti".[16] I když byla jak podstata přiznání viny jako taková, tak i formulace kritizována,[17] je zásluhou Jana Pavla II., že byl v dialogu mezi křesťanskými církvemi i náboženstvími díky přiznání viny učiněn kvalitativně nový krok na dlouhé cestě usmíření. Jako jeden příklad za všechny citujme zde prosbu o odpuštění, kterou Jan Pavel II. vyslovil vůči řecké pravoslavné církvi:

„Prosíme Pána o odpuštění všech hříchů, kterých se dopustili synové a dcery katolické církve v minulosti i přítomnosti svými činy a opomenutími vůči pravoslavným bratrům a sestrám. [...] Myslím, že strašlivé vydrancování císařského města Konstantinopolu, jež bylo po dlouhou dobu křesťanskou baštou Východu [...], skutečnost, že [útočníci] patřili k latinské církvi, naplňuje katolíky hlubokou lítostí [...]. Rozdělení křesťanstva je hřích před Bohem a ostudou před světem. Brání šíření evangelia, neboť poškozuje věrohodnost našeho hlásání."[18]

V tomto citátu je patrný dosah provinění a vážnost, se kterou římský papež doznává vinu a prosí o odpuštění pro svoji církev. Jan Pavel II. formuloval pro svou církev i sebe sama na rok 2000, který primárně chápal jako rok prosby za

odpouštění, aby oslavy měly skutečný důvod – *fundamentum in re*, veliký program. Přiznáním vlastní viny vůči židům, muslimům a křesťanům a vůči křesťanům jiných konfesí chtěl učinit první krok na cestě usmíření.

Křesťansko-islámské odmítnutí fundamentalistického násilí

Dlouho před 11. září 2001, již ve svém prvním služebním roce, zintenzivnil Jan Pavel II. dialog s islámem, jež otevřel II. vatikánský koncil deklarací o svobodě náboženství *Nostra Aetate*. Jako vůbec první papež vykonal Jan Pavel II. nejen návštěvu islámských zemí, ale vyhledával také rozhovory: s muslimskou mládeží v Maroku, s egyptským velkým muftím Mohammedem Sayed Tantawim na univerzitě Al Azhar v Káhiře, s islámskými hodnostáři v umajjovské mešitě v Damašku. Díky jeho pětadvacetiletému dialogu bylo možné, že Vatikán a jedna z nejvyšších islámských škol, univerzita Al Azhar v Káhiře, ve společném prohlášení pouze jeden den po 11. září 2001 teroristický útok odsoudili: „Takovéto násilné akty nevedou k míru ve světě."[19] Proto mohl Jan Pavel II. s vyhlídkou na široký konsenzus tam, kde bylo třeba, spolu s islámskými autoritami prohlásit: „Nikdo nesmí zabíjet ve jménu Boha."[20]

Překonávat násilí znamenalo pro Jana Pavla II. aktivně hledat jeho příčiny a pokud možno je odstraňovat. Zodpovědnost křesťanů spatřuje papež v autentickém svědectví a angažovanosti za mírové poselství. Společně s věřícími ostatních náboženství se mají zasadit za řád ve světě, jež je zakořeněn v důstojnosti a právech člověka. Mezinárodní právo, které se orientuje na lidská práva, a které si z nich bere etické závazky, je podstatným krokem ke spravedlivému mezinárodnímu řádu. Jak ale lze stávajícímu mezinárodnímu právu zajistit respekt?

Tvorba důvěry prostřednictvím respektování mezinárodního práva

Na zkušenosti procesu KBSE odkazoval Jan Pavel II., aby zdůraznil, že mír nezávisí primárně na vojenské bezpečnosti, nýbrž především na vzájemné důvěře mezi národy. Vzhledem k tomu, že mezinárodnímu právnímu řádu (ještě) chybí veřejná globální autorita, vznikne důvěra v právní řád a v jeho důsledku právní jistota jen tehdy, pokud se právní subjekty samy budou podřizovat základním normám práva. Proto nemůže být mezinárodní právo „právem silnějšího a také ne toliko právem menšiny států ani právem nějaké mezinárodní organizace".[21] Protože se současný svět skládá z „nerovných států",[22] může potřebná důvěra v mezinárodní právo vzniknout pouze tehdy, když „se především ty [státy], které [...] mají větší váhu, a tudíž více zodpovědnosti, zasadí o to, aby byly základy mezinárodního

práva [...] co nejpřesněji respektovány".[23] Již příkladný přístup vedoucích mocností sám o sobě může vytvořit určitou míru právní jistoty.

Zatímco bezprostředně po konci studené války, ve fázi, kdy vznikla Pařížská charta, tato naděje ještě existovala, vývoj následujících let zklamal. Svědčí o tom hodnocení Jana Pavla II. v kontextu diskuse o legitimitě intervence v Kosovu bez mandátu OSN: „Ještě nikdy neměli aktéři mezinárodního společenství k dispozici takový soubor precizních a úplných norem a konvencí jako dnes. Co chybí, je vůle je respektovat a aplikovat."[24] Mezinárodní právo nemá šanci být opravdu respektováno, pokud relevantní aktéři na mezinárodní scéně – i ve vlastním zájmu – neuznají, že je bezpodmínečně nutné se právem řídit. Protože se státy neřídí mezinárodním právem z vlastního zájmu, „náleží mezinárodnímu společenství se účinně angažovat v souladu s Chartou na jeho organizaci".[25] Protože se ale ani státům sjednoceným v Organizaci spojených národů „dosud nepodařilo vypracovat účinný soubor nástrojů k řešení mezinárodních konfliktů, který by nahradil válku" (CA 21), bývají konflikty stále vyřizovány násilnou cestou.

Proto je válka i přes mezinárodněprávní zákaz násilí ve společenství národů dodnes přítomna: nejen jako prostředek násilného sporu mezi státy, ale také jako vojenská intervence a jako boj proti mezinárodnímu terorismu. Na základě rozhodného postoje za důstojnost každého jedince a z něho vyplývajícího respektování života stvořeného Bohem, se Jan Pavel II. zasazoval za překonání násilí a za nenásilné jednání. Příliš často a rychle sahají dle názoru papeže vlády k válce, aniž by byly k tomuto krajnímu prostředku nuceny. Tyto postoje papež odsuzoval a vystavoval se tak podezření z pacifismu.

Přesto argumentuje Jan Pavel II. ohledně práva na obranu v linii svých předchůdců. Když se západní státy na počátku 90. let dlouho politicky potýkaly s otázkou, zda mají vojensky intervenovat ve válce v Bosně a Hercegovině, zaujal papež následující stanovisko: „Evropské státy a Organizace spojených národů mají povinnost a právo se vměšovat, aby odzbrojily někoho, kdo chce zabíjet. To neznamená válku rozdmýchat, ale zastavit ji."[26] Jde zde o to, ukončit „neslýchané utrpení mnoha nevinných".[27] I když principiálně vycházel z práva na obranu, byl si Jan Pavel II., který prožil druhou světovou válku ve svém rodném Polsku, vědom válečných důsledků. Nezměrné utrpení civilního obyvatelstva v každé válce je to, kvůli čemu pro něho bylo tak viditelně těžké i s legitimní válkou souhlasit. Kromě toho viděl, že každé užití násilí v sobě nese zárodek nového násilí jako reakci.

Obrana proti bezpráví jako krajní prostředek

Vzhledem k rozhodnému postoji na obranu života neexistovala pro Jana Pavla II. žádná pochybnost o tom, že použití vojenské síly připadá v úvahu vždy pouze jako krajní prostředek. Zároveň během války v bývalé Jugoslávii zažil, že evropské státy i Organizace spojených národů příliš dlouho nebyly ochotny účinně zasáhnout. Papež veřejně vyjádřil, že „nejhorší zlo, které by se dnešní Evropě mohlo stát, by bylo souhlasit s válkou, která krutě trýzní miliony mužů a žen zejména v balkánských zemích a na Kavkaze".[28]

Protože vycházel z lidských práv, považoval přijít trpícím na pomoc za otázku spravedlnosti a solidarity. „Je možné," řekl Jan Pavel II. o utrpení civilního obyvatelstva na Balkáně, „učinit tomu konec, pokud se sáhne po prostředcích, které prosadí pravidla práva."[29] Na jiném místě to pojmenoval „princip nelhostejnosti".[30] Zřetelně tak vyjádřil, že „dialog a vyjednávání [...] v žádném případě nemohou zprostit povinnosti odzbrojit agresory, kteří si vzali jako rukojmí celé národnostní skupiny. Je nutné pomoci mezinárodním organizacím shromáždit a rozdělit humanitární pomoc; a bude-li to nezbytné k tomu, aby se humanitární prostředky dostaly k potřebnému obyvatelstvu, bude použito násilí, neboť se zde jedná o odůvodněné ‚humanitární vměšování'."[31]

Obrana proti terorismu je podle Jana Pavla II. „právo, které se jako každé jiné při volbě cílů i prostředků musí držet morálních a právních pravidel".[32] Tím papež připomenul, že ani při boji proti terorismu nesmí být platné mezinárodní právo otřeseno v základech, kterážto nebezpečí hrozí v případě extenzivně interpretované obrany. Neboť každé použití vojenské síly, která přesahuje rámec bezprostřední sebeobrany, je přípustné pouze při prosazování elementárních právních norem a při ochraně před nejtěžšími formami porušování lidských práv. Toto rozhodnutí však připadá instituci stojící nad partikulárními zájmy, Organizaci spojených národů.

Z německého originálu „Die Friedensethik Papst Johannes Paul II."
publikovaného v *Stimmen der Zeit* 2005/7 přeložily Štěpánka Kudrnáčová
a Kateřina Prokešová Sitařová.

POZNÁMKY:

1/ Encyklika *Redemptor Hominis*, VApST. Bonn 1979, č. 18 (RH 18).

2/ „Z mapy světa musí zmizet zóny hladu, utrpení a nemocí", projev Jana Pavla II. před Valným shromážděním OSN v New Yorku, 2. 10. 1979; in: OR (D) 5. 10. 1979.

3/ Encyklika *Centesimus Annus*, VApST 101. Bonn 1991, č. 31 (CA 31).
4/ Srov. např. encyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, VApSt 82. Bonn 1987, č. 22n.
5/ „Lidstvo potřebuje odvahu do budoucnosti"; JAN PAVEL II. před OSN k padesátiletému výročí existence světové organizace v New Yorku 5. 10. 1995; in: OR (D) 13. 10. 1995.
6/ „Tajemství opravdového míru spočívá v respektování lidských práv"; poselství JANA PAVLA II. ke Světovému dni míru; in: OR (D) 1. 1. 1999.
7/ Tamtéž.
8/ Srov. CA 52: „Jako v jednotlivých státech konečně nadešel čas, kdy na místo osobní msty a odplaty nastoupila vláda zákona, je nyní naléhavě nutné, aby se podobný pokrok uskutečnil i v mezinárodním společenství národů."
9/ „Mír je ještě možný"; projev JANA PAVLA II. k diplomatickému sboru u příležitosti novoročního přijetí; in: OR (D) 18. 1. 1991, příloha III.
10/ „Pacem in terris: Trvalá úloha"; poselství JANA PAVLA II. ke Světovému dni míru 1. 1. 2003; in: OR (D) 20. 12. 2002.
11/ „Budiž církev ve vašem světě"; kázání JANA PAVLA II. při mši ve vojenském městě Cecchigneli (Řím); in: OR (D) 5. 5. 1989, příloha XV, srov. GS 81.
12/ „Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě"; přednáška státního sekretáře kardinála AGOSTINA CASAROLIHO při udělení čestného doktorátu právnické fakulty univerzity v Parmě; in: OR (D) 13. 4. 1990.
13/ Tamtéž.
14/ „Vlast žádá pot, ne krev"; novoroční projev JANA PAVLA II. k diplomatickému sboru; in OR (D) 24. 1. 1992, příloha III.
15/ JAN PAVEL II.: *Incarnationis mysterium*. Zvěstovací bula Velkého jubilea roku 2000, VApST 136. Bonn 1998, č. 11.
16/ Tamtéž.
17/ Srov. K. REPGEN: „Kirche und Vergangenheit"; in IKaZ 29, 2000, s. 396–405; O. BLASCHKE: „Nicht die Kirche als solche? Anfragen eines Historikers an die vatikanische ‚Reflexion über die Shoa'"; in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 43, 1998, 862–874.
18/ „Překonání krizí minulosti v duchu bratrské lásky k bližnímu"; setkání JANA PAVLA II. s řeckým primasem, aténským arcibiskupem Christodoulosem; in: OR (D) 11. 5. 2001, dokumenty.
19/ Citováno dle: JAN PAVEL II.: *Smíření se světem. V mezináboženském rozhovoru*. München, M. Knapp 2004, III.
20/ „Setkání s muslimy musí být více než rozdělený všední den"; projev JAN PAVLA II. na biskupské konferenci v Severní Africe (CERNA) v Tunisu; in OR (D) 26. 4. 1996, dokumenty.
21/ „Požadavek míru musí zůstat nejvyšším cílem"; projev JANA PAVLA II. k diplomatickému sboru 11. 1. 1999; in OR (D) 22. 1. 1999, dokumenty.
22/ „Rozvíjet respektování druhého a smysl pro univerzálnost"; novoroční prejev JANA PAVLA II. k diplomatickému sboru 10. 1. 2000; in OR (D) 21. 1. 2000, dokumenty.

23/ „Upevňovat a doplňovat jednotu lidské rodiny"; projev JANA PAVLA II. k diplomatickému sboru 13. ledna; in: OR (D) 2. 2. 1990, příloha V.
24/ „Požadavek míru musí zůstat nejvyšším cílem", op. cit.
25/ „Ukončit závody ve zbrojení"; poselství JANA PAVLA II. na Valném shromáždění Organizace spojených národů při třetím mimořádném zasedání o otázkách odzbrojení; in OR (D) 2. 9. 1988, příloha XXXI.
26/ „Odzbrojit toho, kdo chce zabíjet, je oprávněné"; státní sekretář kardinál SODANO hovořil s JANEM PAVLEM II. o Bosně a Hercegovině, in: OR (D) 14. 8. 1992.
27/ „Kde jsme se odchýlili od evangelia? Pohled do svědomí světa na prahu roku 2000"; rozhovor JAS GAWRONSKÉHO s JANEM PAVLEM II. v deníku *La Stampa*; in OR (D) 12. 11. 1993.
28/ „Společenství národů – cíl politické spolupráce v Evropě"; projev JANA PAVLA II. k ministerské radě Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (KBSE) 30. 11. 1993; in OR (D) 17. 12. 1993, příloha XI, VI.
29/ Tamtéž.
30/ „Ozbrojené síly ve službách obrany míru a bezpečnosti; projev JANA PAVLA II. k vojenským biskupům; in OR (D) 15. 4. 1994.
31/ „Vyslanci minulosti – tvůrci budoucnosti"; projev arcibiskupa ERNESTA GALLINNY, pověřence pro Mezinárodní vládní otázky před 17. konferencí Světového svazu právníků v Kanadě; in OR (D) 17. 11. 1995, příloha XLIV; srov. také „Prosadit pomoc i násilím", in OR (D) 12. 2. 1993.
32/ Tamtéž.

Heinz-Gerhard Justenhoven (*1958) je od r. 1995 ředitelem Institutu pro teologii a mír v Barsbüttelu (Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel). Tento institut katolické duchovní služby německé armády slouží vědeckému výzkumu otázek míru v teologicko-etické perspektivě. Těžištěm autorova zájmu jsou aktuální otázky bezpečnostní a mírové politiky, stejně jako problematika řízení konfliktů a možnosti mezinárodních soudních instancí. Publikoval například práce: „Selbstbestimmungsrecht contra Nichteinmischung. Der Konflikt im Kosovo und die Grenzen der UN-Ordnung"; in: Dieter S. Lutz (ed.): *Der Kosovo-Krieg. Rechtliche und rechtsethische Aspekte*, Baden-Baden 2000, s. 187–204; „Die Institutionalisierung internationaler Schiedsgerichtsbarkeit als Beispiel wachsender Rechtsstrukturen"; in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 41, Münster 2000, s. 179–196.

Von einem feldtrummeter der gefangen ward in dem krieg.



ES was ein pfeiffer vnd trumeter oder beyckenſchlager\ do der in dem krieg ein zeychen vffbliese\ ward er überfallen von den feinden: vnd rüfft zů denen die vmb jn ſtunden\ Jr menner nit wöllen mich vnſchuldigen alſo erdöten: wañ ich hab nie keynen gedötet\ dañ ich hab nůt anders wañ die trummet oder beycke\ vnd bin gantz verloſſen. Dē antworten die herwider mit geſchrey: Darumb můſtu deſſer ee erſtochen werden: ſo du nit ſtreiten magſt\ vñ die andern doch zům ſtreit bewegen vñ treiben. ¶ Diſe fabel anzeygt\ das die für andern ſünden vnd vyl mer ſchuldig ſeint! die die böſen vnd vngeſtiemen fürſten überreden vnd jnen raten böſe ding vñ übel zethůn: dañ ſo vyl döt ſeint ſie würdig\ ſo vyl ſie andern menſchen ſtat geben hant zů ſterben. Wañ nach bezügnüß der geſchrifft\ ſeint die räter vnd der thäter mit gleicher pein zeſtraffen. Vnd zům dicker male ſeint die treiber vñ jngeber böſer: on welche das laſter nit allein nit volbracht würt\ ſond auch nit in gedanckkeme. Dañ es iſt nit nütz\ das yemant von ſeinem yrthum nit befleckt werde! ſo er den willen gybt dem yrrenden. Vnd wer den ſünder nit ſtrafft\ ſonder jn beſchirmet\ der iſt ſchärpffer vnd herter zeſtraffen weder der do ſchadet vnd letzet.

Legenda k obrazovému doprovodu

obálka a s. 80, 136:
Ilustrace z knihy: Johann Philipp Abelinus: *Theatrum Europaeum*. Frankfurt am Main 1635 (Strahovská knihovna, sign. AS XI 8).

s. 1, 129, 130:
Ilustrace z knihy: Rudolf von Ottenfeld, *Die Österreichische Armee 1700–1867*. Wien 1867 (Strahovská knihovna, sign. FA II 2).

s. 5:
Irák 2003, (z hlubin internetu).

s. 6:
Dominik Duka OP, Tomáš Holub a Albert-Peter Rethmann při debatě o spravedlivé válce v dominikánském klášteře sv. Jiljí v Praze 13. července 2005 (foto Norbert Schmidt).

s. 24:
Kosovo, Prizren, pravoslavný chrám (foto: Miroslav Zdík Jordánek OPraem 2004).

s. 43, 44, 60:
Ilustrace z knihy: *Die Gefährlichkeiten des Ritters Theuerdancks*. Augsburg 1519 (Strahovská knihovna, sign. AQ XI 8).

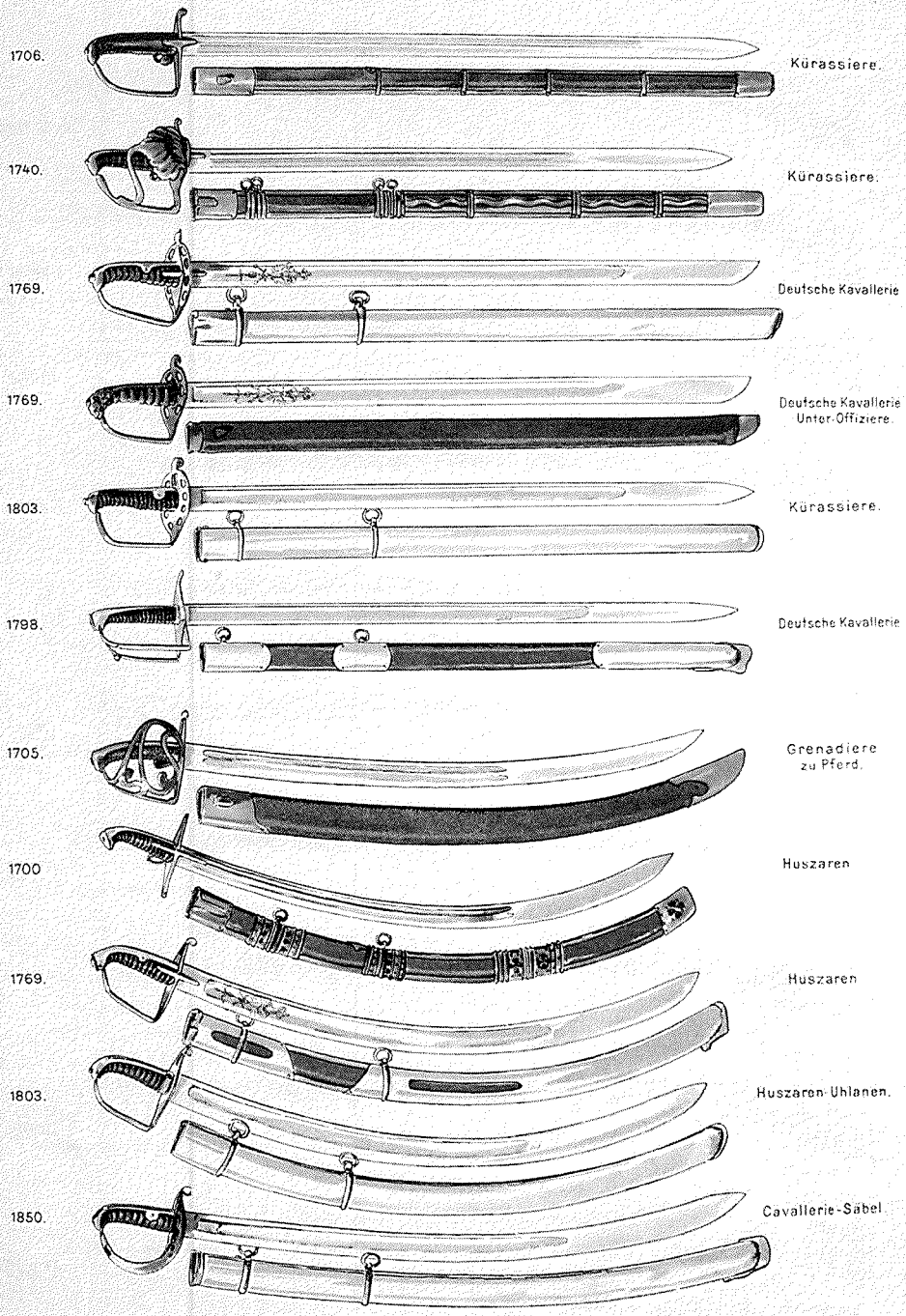
s. 84:
Zkouška atomové bomby, Exercise Desert Rock, Ucca Flats, 1. listopadu 1951 (z hlubin internetu).

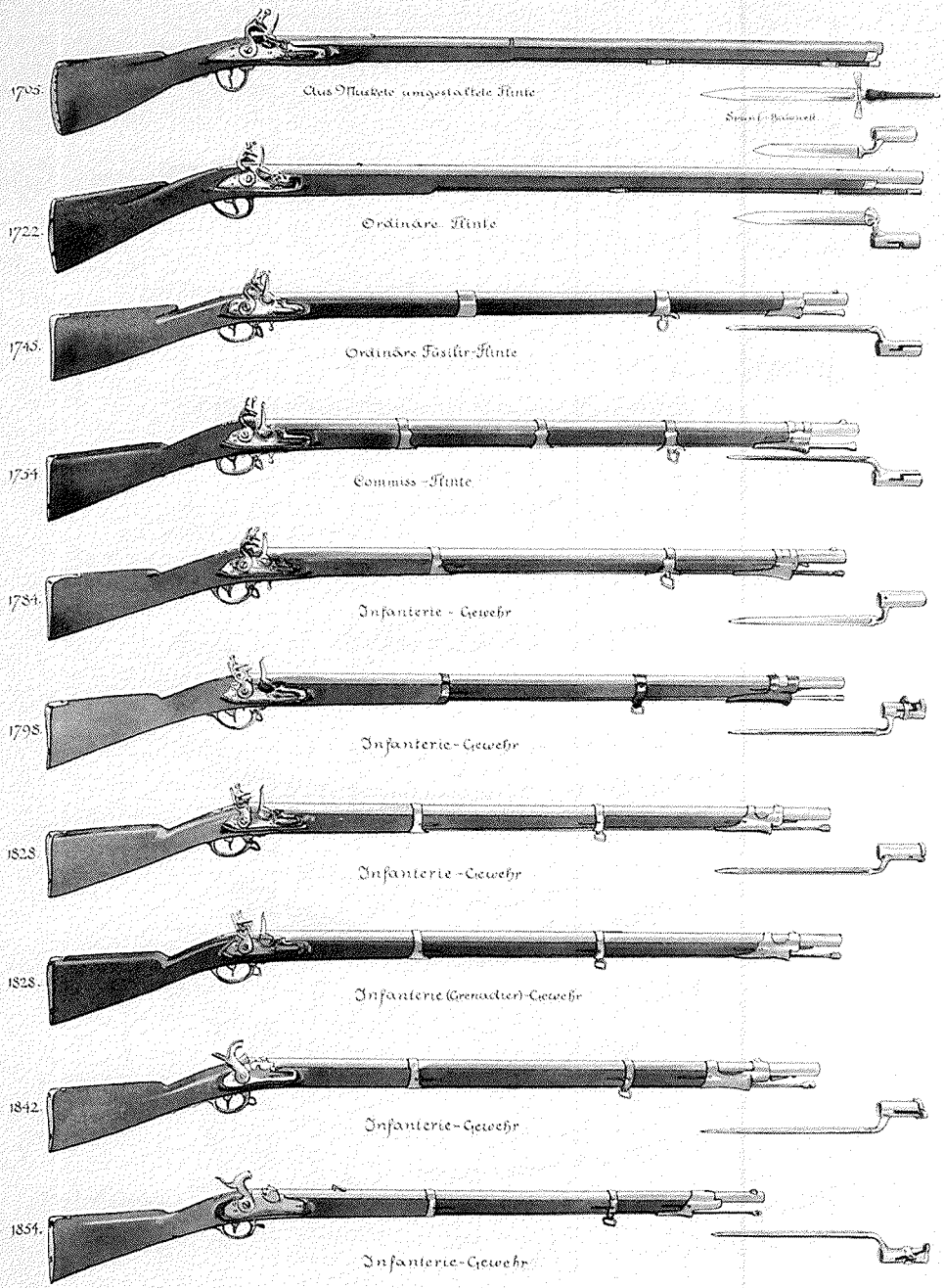
s. 101, 102:
Krysy vyhrály, Čečensko 1994–1995 (foto Jan Šibík, www.sibik.cz).

s. 113, 114:
Ilustrace z knihy: Leonhart Fronsperger: *Kriegsbuch*. Frankfurt am Main 1596 (Strahovská knihovna, sign. CN II 6).

s. 126:
Ilustrace z knihy: Sebastian Brand: *Schöne und liebliche Fabeln*. Strassburg 1505 (Strahovská knihovna, sign. DR III 2).

Veliký dík patří Hedvice Kuchařové a Evermodu Gejzovi Šidlovskému OPraem z Knihovny Královské kanonie premonstrátů na Strahově za velkorysé poskytnutí ilustrací ze starých tisků. Děkujeme též Miroslavu Zdíku Jordánkovi OPraem za několik nápadů a Tomášovi Balejovi za fotografie tisků.


1706.
Kürassiere.
1740.
Kürassiere.
1769.
Deutsche Kavallerie
1769.
Deutsche Kavallerie
Unter-Offiziere.
1803.
Kürassiere.
1798.
Deutsche Kavallerie
1705.
Grenadiere
zu Pferd.
1700
Huszaren
1769.
Huszaren
1803.
Huszaren-Uhlanen.
1850.
Cavallerie-Säbel.


1705.
Glas-Musquete comprestrafete Flinte
Grand-Fusilier
1722.
Ordinære Flinte
1745.
Ordinære Fusilir-Flinte
1754.
Commiss-Flinte
1784.
Infanterie-Gevehr
1798.
Infanterie-Gevehr
1828.
Infanterie-Gevehr
1828.
Infanterie (Grenadier)-Gevehr
1842.
Infanterie-Gevehr
1854.
Infanterie-Gevehr

Recenze

Jiří Hanuš: Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století (s antologií textů)

Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2005

Historik Jiří Hanuš, dnes již také renomovaný vydavatel a protagonista brněnského Centra pro studium demokracie a kultury, předložil před nedávnem kulturní veřejnosti další svazek edice Dějiny a kultura, jehož titul vypovídá o obsahu ve zkratce téměř vše podstatné: *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století (s antologií textů)*. Kniha rozšiřuje a zároveň zaostřuje dosud stále poměrně úzký obzor obecného střípkovitého povědomí o významu „katolického živlu" v českém prostředí toho století, které bylo teprve nedávno číselně ukončeno. Stalo se v něm tolik revolučních událostí a rozvinulo se tolik trendů ve společnosti, vědách i spiritualitě, že chápat je jako uzavřenou minulost by bylo přinejmenším neprozíravé. Přes zjevnou kontinuitu většiny z toho, co se dělo po deset desetiletí nazpátek, je však dobře pochopitelné, že autor přijal jako pomyslný zpřehledňující mezník symbolický rok 2000. Publikace je rozdělena do dvou částí, *slovníku osobností* (s. 7–178) a *antologie textů* (s. 179–304).

Slovník osobností obsahuje přes pět set samostatných hesel. Jde o poměrně stručné, ale hutné medailonky (průměrně 10–20 řádek), informačně poměrně vyvážené, obsahující data ohraničující život dané osobnosti, informace o vzdělání, profesním působení, o případné kariéře v duchovenské činnosti nebo o spirituálním zaměření. Často se aspoň v přehledu jmenují nejdůležitější plody činnosti na poli odborném, organizačním či uměleckém, případně plody duchovního života. Vhodně se uvádějí také významné rámcové okolnosti historické, politické a kulturní (perzekuce za okupace, za komunistické totality, působení v literárních skupinách, zařazení do teologických proudů atd.). Pozoruhodná je šíře záběru slovníku: najdeme zde teology, hierarchy, významné spirituální osobnosti, filozofy, historiky, novináře, esejisty, slovesné umělce, ale i filology, přírodovědce, hudební skladatele a interprety, výtvarníky, politiky...

Medailonky přece jen místy vykazují určité stopy autorova spěchu při redakci. Většina hesel například obsahuje informaci o místě narození, některá však nikoli (např. L. Hruška, O. Petrů, A. Plichta, K. Schwarzenberg, P. Švanda, J. Škarvada, A. Špaldák), a není přitom jasné, jestli v tomto ohledu byl zvolen nějaký klíč (kritériem patrně nebude ani doba působení, ani rozsah hesla, ani „význam' osobnosti). Snad by bývalo dobré, kdyby se autor zmínil alespoň v úvodu, že v některých případech se mu nepodařilo tuto informaci dohledat.

Pokud jde o heslář, je v podobných případech vždy do jisté míry na svobodném uvážení autora, koho do svého výběru zahrne či nezařadí. Nicméně některá hesla bych zde viděl rád, a nenalézám. Je to například několik neprávem opomíjených překladatelů *Nového zákona*: Rudolf Col, Pavel Škrabal, a především Jan Ladislav Sýkora (1852–1928), který mj. zastával úřad rektora české

univerzity v Praze (1901–1902). Patrně nedopatřením vypadl Václav Bogner (1911–1988), protagonista římskokatolického liturgického překladu *Bible*: text Zj 19,1–21 právě v jeho „liturgickém" znění uzavírá druhou část (antologii textů) i celou Hanušovu knihu (s. 302–304), přičemž v *Úvodu* (s. 6) se praví, že ve druhé části knihy se autor pokusil „představit některé významné práce vybraných osobností, zmíněných ve slovníku". Patrně závažnější je skutečnost, že autorově zájmu unikla také zajímavá, kontroverzní a v českém katolickém dění první poloviny století jistě nepřehlédnutelná postava teologa a orientalisty, profesora pražské univerzity a několikanásobného děkana její teologické fakulty Vojtěcha Šandy (1873–1953), známého mj. ze svých sporů s pražským nunciem, svými útoky na Hejčlův překlad *Starého zákona* a nakonec také tím, že se v období komunistických čistek stal ještě ve svém stáří děkanem pražské teologické fakulty (1950–1952). Jako zástupce skupiny lidí, „kteří se sice ke katolické církvi hlásili, ale pouze v určitém časovém úseku" (srov. *Úvod*, s. 5), jistě neměl být opomenut Matěj Gorazd Pavlík (1879–1942), katolický kněz, posléze první muž české pravoslavné církve a známá oběť nacistického teroru po atentátu na Heydricha (jiní kněží, kteří po odchodu z katolické církve zakotvili v nově založené církvi československé, svá hesla ve slovníku mají, např. K. Farský, J. Spisar či F. Kovář).

Zbývá zmínit se ještě o několika drobnostech redakčního charakteru: např. zkomolení jména Josefa Marcola Svobody přímo v záhlaví hesla (uveden jako Josef *Marcel* Svoboda, s. 147); některé pravopisné lapsy, jako je chybná velkopísmennost u druhového označení „na *Teologické* fakultě pražské univerzity" nebo „studoval v Olomouci nejprve gymnázium, poté *Bohosloveckou* fakultu" (s. 147).

Dá se myslím nicméně předpokládat, že vzhledem k dlouholetému hladovění českého intelektuálního prostředí po příručce tohoto typu na sebe další vydání publikace nedá dlouho čekat a že většina načrtnutých problematických momentů v něm již bude vyřešena.

Antologie textů je rozsahem nevelká čítanka krátkých ukázek z díla některých autorů, většinou zpracovaných ve slovníkové části (K. Dostál-Lutinov, J. Florian, J. Durych, M. Hruban, J. Šrámek, R. Holinka, K. Schwarzenberg alias J. Středa, M. Štechová, J. Palivec, J. Kouřil, J. Zahradníček, D. Pecka, M. Skácel, B. Chudoba, O. Mádr, R. Peterová, R. Vacková, J. Beran, J. Čep, F. M. Davídek, J. Zvěřina, Z. Kalista, I. Slavík, K. Vrána, Z. B. Bouše, T. Halík). Jsou zde představeny také biblické překlady J. Hegera a V. Bognera a nechybějí ani některá kolektivní prohlášení, jako je list katolických biskupů a ordinářů z roku 1949 nebo program Desetiletí duchovní obnovy z roku 1987. Je samozřejmé, že při tak malém rozsahu (asi 120 stran) nebylo myslitelné čtenáři předložit nějaký opravdu reprezentativní průřez všemi klíčovými „katolickými" texty XX. století, a autor se o to jistě ani nepokoušel (sám v *Úvodu* na s. 6 skromně hovoří o „subjektivním výběru"). Zdá se, že se prostě rozhodl dát k dispozici alespoň vzorek zajímavých textů, které by uživatele slovníku jaksi nalákaly, které by mu ukázaly, že katoličtí autoři vytvořili leccos, co stojí za přečtení, a motivovaly ho k dalšímu samostatnému hledání. Hanuš měl patrně na zřeteli především právě tento cíl, a myslím, že se svého úkolu zhostil úspěšně.

Navzdory dílčím nedostatkům, z nichž jsem několik příkladmo uvedl a které jdou, jak už jsem se zmínil, patrně na vrub určité autorově uspěchanosti, mám za to, že je třeba Hanušovu práci pochválit jako velmi užitečnou příručku, která v našem prostředí chyběla a kterou stojí za to si opatřit. Grafická úprava (včetně obálky, na níž je použita reprodukce obrazu Otto Striczka *Bolest* z roku 1928) i typografie je příjemná, redakční práce (přes zmíněná drobná pochybení) pečlivá, cena přijatelná.

Josef Bartoň

Jacques Maritain: Láska a přátelství
Překlad Karel Šprunk
Praha, Krystal OP 2005

Jacques Maritain (1882–1973) je jistě jedním z nejvýznamnějších a nejznámějších tomistů a vůbec filozofů XX. století. Byl podle výroku ruského myslitele Berďajeva, citovaného příhodně v překladatelově poznámce na konci naší knížky, „prvním, kdo uvedl tomismus do kultury". Vedle odborných filozofických spisů především z oblasti epistemologie, politické filozofie a filozofie umění je spolu se svou ženou Raisou také autorem drobných, ale hlubokých duchovních dílek. K nim se řadí i recenzovaná knížka *Láska a přátelství*. Je to Maritainovo pozdní *opusculum* (sám v úvodu říká, že zde hovoří jako stařec), které má počátek v poznámce pod čarou, již komentoval jedno místo v deníku své ženy, když byl tento deník v roce 1962 poprvé neveřejně vydán. Po otištění v časopise *Nova et Vetera* bylo pak dílko publikováno jako samostatná kapitola Maritainova *Zápisníku* (*Carnet de Notes*, 1965) a jeho knihy *Výzkumy bez zábran* (*Approches sans Entraves*, 1973). V češtině nyní vychází samostatně: není to však poprvé, neboť už dříve se dočkalo několikerého samostatného vydání v italštině (srov. *Amore e amicizia*. Brescia, Morcelliana 1978).

Hned na počátku je třeba ocenit samotný fakt publikování knížky. Česká kultura jím alespoň zčásti splácí dluh vůči tomuto významnému filozofovi. Máme sice několik českých překladů Maritainových spisů z období meziválečného a poválečného i z doby po roce 1989, ale vzhledem k jeho velikosti je to nedostatečné. Maritain v naší zemi sdílel osud nemarxistických filozofů, jejichž díla byla během čtyřiceti let komunistické totality opomíjena nebo jen velmi skrovně publikována. Zatímco v případě mnoha jiných myslitelů došlo již v této oblasti po roce 1989 k nápravě, u Maritaina je to úkol, který nás do značné míry ještě čeká.

Překladu naší knížky se ujala osoba nad jiné povolaná. Dr. Karel Šprunk, president České společnosti Jacquesa Maritaina, vynikající překladatel filozofických děl a sám filozof, už dříve přeložil Maritainův *Úvod do filozofie* (Praha 1994). Ani v tomto případě nás jeho překladatelské umění nezklamalo. Můžeme se tak těšit na to, že brzy bude následovat publikování jeho dalších maritainovských překladů, které už připravil nebo v současnosti připravuje.

Zaměříme-li se nyní na obsah naší knížky, vidíme, že má tři části. V první části, jejíž titul je shodný s názvem celého díla, Maritain jako správný systematický myslitel koná nejprve náležité pojmové rozlišení. Rozlišuje mezi přátelstvím, v němž milující dává milované osobě sebe samého zahaleně a nepřímo, tj. skrze dary, a láskou, kde se dává přímo, zjevně a odhaleně. V lidské lásce pak rozlišuje mezi láskou-vášní čili romantickou láskou, dále krásnou láskou, v níž se milovaný dává milované v počátku a náznaku, a tzv. pošetilou láskou, v níž se milovaný dává milované v úplnosti. U lásky romantické, na kterou se u mnoha našich současníků redukuje pojem lásky, ukazuje realisticky, že „žije ze lži a iluze [...]. Pro člověka je dobré projít tímto plesáním, jež vyvolává svatební zpěvy a tance ptáků – ale pod podmínkou, že tu nebude chtít setrvávat, protože člověk není pták" (s. 10). Vymezené pojmy jsou poté aplikovány na lásku mezi Bohem člověkem: Boží pošetilá láska k člověku uschopňuje odpověď lásky člověka k Bohu, v níž se spojuje přátelství a pošetilá láska. Když duše vstoupila do stavu pošetilé lásky k Bohu, musí se vzdát pošetilé lásky k člověku, protože „lidská duše může mít jen jediného ženicha" (s. 16).

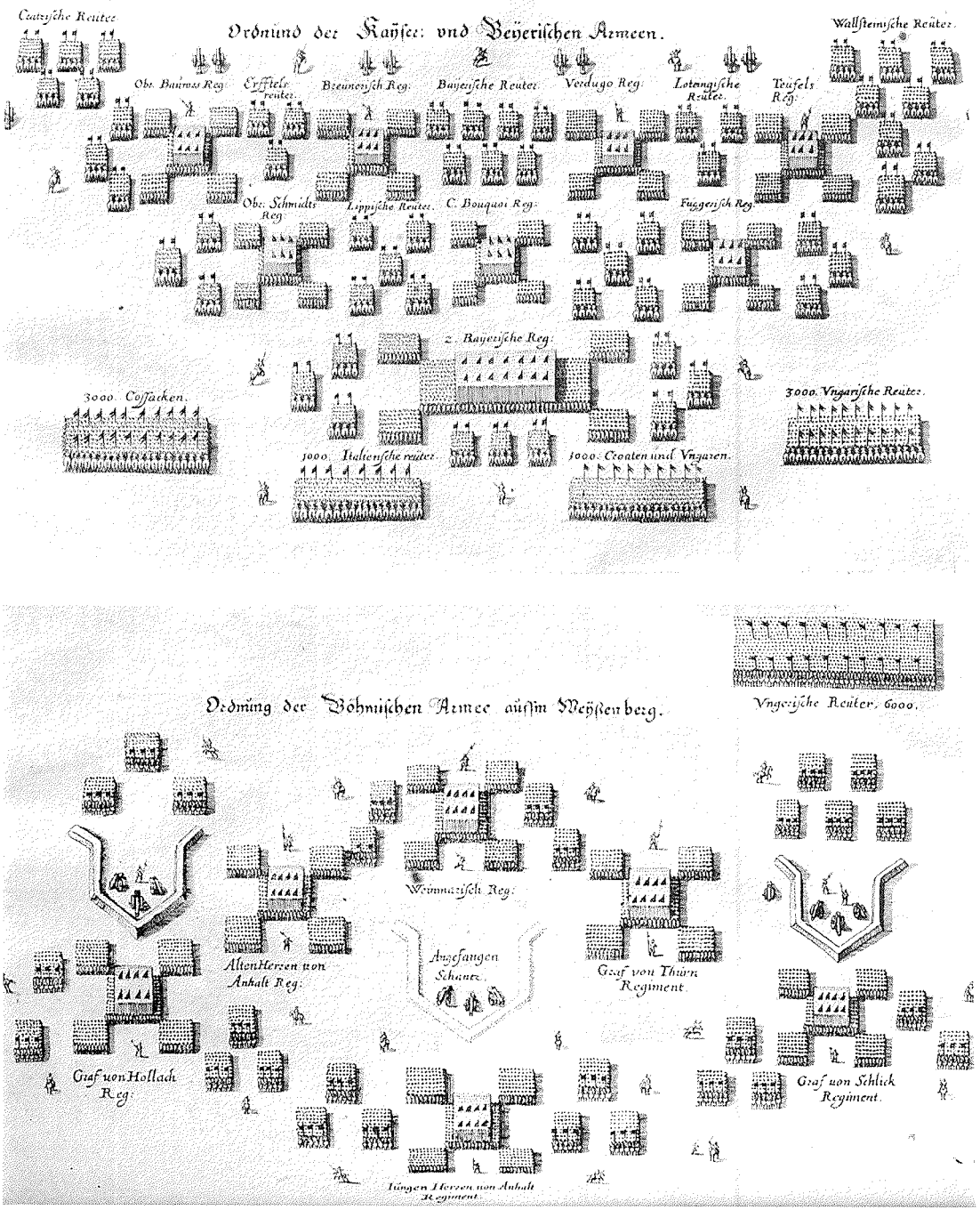
Pojmy, které byly definovány v první části knížky, jsou pak dále rozvíjeny v druhé části, nazvané *Mystický stav*. Protože „Bůh je milován nejen jako Přítel, ale [také] jako Ženich" (s. 17), Maritain zde především rozlišuje mezi těmi, kdo žijí ve stavu přátelství s Bohem, v němž je pošetilá láska přítomna pouze skrytě, a těmi, kdo jsou ve stavu pošetilé lásky k Bohu, zahrnující a předpokládající přátelství. Zatímco prvním se dostává pouze určitých doteků mystické inspirace a kontemplace, druzí se nacházejí v mystickém stavu, tj. pod stálou vládou darů Ducha svatého a mají dar vlité kontemplace, z níž vychází veškerá jejich činnost. Tato kontemplace může být zjevná, typická a odhalená, jak je tomu u těch, kdo žijí vysloveně kontemplativním životem, či zastřená a netypická, jak je tomu často u těch, kdo se věnují aktivnímu životu. Ti, kdo žijí ve stavu přátelství s Bohem, jsou pak označeni jako *nenápadní světci*, a ti, kdo překročili práh pošetilé lásky k Bohu, jako *světci-vzory*. V této době rozpadu křesťanské civilizace je méně nenápadných světců, ale rostou světci-vzory. „Jejich důvěrné spojení s Ježíšem, jejich odpoutanost a jejich odříkání jsou totiž stále více potřebné, aby se zaplatilo za spásu mnohých a aby byly mezi nešťastnými lidmi přítomné a všem lidem zjevné hlubiny Boží dobroty, nevinnosti a lásky" (s. 31).

Poslední část knížky nese název *Křesťanské manželství*. Je zde ukázáno na to, že toto manželství má sice počáteční impulz v lásce romantické, ale že pak musí dojít k jejímu přetvoření v krásnou lásku, která může přejít i ve vrcholnou pošetilou lásku. Jen tak může být manželská láska láskou autenticky lidskou, duchovní a osobní; jen tak se může jeden pro druhého stát jakýmsi andělem strážným. Na základě svátosti je křesťanské manželství stav svatý a posvěcený, v němž si manželé pomáhají na cestě k dokonalosti lásky: mohou tak dosáhnout nejenom stavu přátelství s Bohem, ale přímo stavu pošetilé lásky a vlité kontemplace, jíž je ovšem třeba uvést na cesty života. Zatímco lidská pošetilá láska je slučitelná s přátelskou lásku k Bohu, není tomu tak v případě pošetilé lásky k Bohu: protože pošetilá láska vyžaduje výlučnost, manželé, kteří žijí ve stavu pošetilé lásky k Bohu, musí se zříci pošetilé lásky k sobě navzájem. I když tělesné obcování mezi manžely není překážkou kontemplace, existuje z různých důvodů vztah vhodnosti a sourodosti mezi čistotou

těla a křesťanskou kontemplací, takže manželé se někdy podle nejvyššího vzoru manželství Panny Marie a sv. Josefa vzdávají tělesné lásky (zde Maritain vychází z osobní zkušenosti svého manželství s Raisou). V závěru je zmíněn rozdíl mezi řeholními sliby, které jsou celopalem lidského jedince Bohu, a klerickým celibátem, jenž je posvátným „zraněním" pro kvalitnější službu druhým.

Knížka *Láska a přátelství*, jejíž hlavní myšlenkové linie jsme se pokusili přiblížit, zajíždí skutečně „na hlubinu" lásky a ukazuje na její vysoký ideál. To jí však na druhé straně nebrání v tom, aby dokázala být shovívavá s lidskou slabostí. Tak např. hovoří o těch, kteří sice nejsou schopni uskutečňovat Boží zákon ve všech jeho přikázáních, ale „vědí – nebo by měli vědět –, že láska je pravou podobou Boha a že tato láska s nimi má neustále slitování a neustále od nich žádá lásku a stále čeká, že vyznají svou bídu a obrátí se k Milosrdenství" (s. 28). Jak poznamenává samotný Maritain na úvod svého díla, nejedná se o nějaké systematické a propracované vědecké pojednání na dané téma, ale spíše o duchovní esej, který nese patrnou stopu toho, že původně vznikl jako poznámky na okraj jiné knihy. Jeho struktura je nicméně velmi logická a přehledná. To, co bylo načrtnuto na počátku, je dále souvisle rozvíjeno a v jakýchsi širších kruzích opakováno. V tom se nezapře, že autor knížky je velký filozof a učitel. Dílo je tak zralým a sladkým plodem moudrosti, v níž se snoubí hluboké teoretické poznání s osobní zkušeností toho, kdo se upřímně snažil žít duchovním životem a usiloval o dokonalost lásky. I tímto způsobem kráčel Maritain ve stopách sv. Tomáše Akvinského, svého velkého učitele a vzoru.

Štěpán M. Filip OP


Ordnung der Kayßer: vnd Beyerischen Armeen.
Cratzische Reutter
Obr. Baumas Reg.
Cufftelr. reuter.
Brauneysch Reg.
Bayerische Reuter.
Verdugo Reg.
Lotangische Reutter.
Teufels Reg.
Wallsteinische Reuter.
Obr. Schmidts Reg.
Lippische Reuter.
C. Bouquoi Reg.
Fuggerisch Reg.
2. Bayerische Reg.
3000. Cossacken.
3000. Vngarische Reutter.
1000. Italienische reuter.
1000. Croaten und Vngaren.
Vngerische Reuter, 6000.
Ordnung der Böhmischen Armee außm Meyßenberg.
Weimarischs Reg.
Angefangen Schantz.
Alten Herzen von Anhalt Reg.
Graf von Thürn Regiment
Graf von Hollach Reg.
Graf von Schlick Regiment.
Jungen Herzen von Anhalt Regiment.

English Summary – Just War?

Can War Be Just?
Conversation with Dominik Duka, Tomáš Holub, and Albert-Peter Rethmann

This issue of *Salve* is devoted to questions that arise in present-day military conflicts and the so-called "war against terrorism." It is necessary to look at current problems from various viewpoints and establish a broad range of opinions. We, therefore, decided to have a discussion involving Dominik Duka, the bishop of Hradec Králové, and Professor Albert-Peter Rethmann. Bishop Duka is a scripture scholar as well as editor-in-chief of *Salve*. Professor Rethmann is an expert in questions of ethics, especially the migration and integration of foreigners and minorities. We also invited Lieutenant Tomáš Holub, the head chaplain of the Armed Forces of the Czech Republic, who has been stationed in both Kosovo and Iraq. The conversation starts with the simple question of whether or not Christianity is a "pacifist" religion. It continues with the need felt in medieval Christendom to face the actual political situation of that time. The discussion then moves to the unavoidability of military conflicts during the period extending from the Thirty Years War to conflicts of the 20th century and the present day. Bishop Duka emphasizes the continuity of Church teaching and the understanding of earlier conflicts. We are not standing before totally new problems. Professor Rethmann raises doubts about using the term "just war" for present-day conflicts and suggests looking for more precise terms that reflect the contemporary situation. To avoid the so-called "clash of civilizations," we need to make much greater efforts to find preventive peaceful measures. Lieutenant Holub points out problem areas in classic just war theory. At the same time, he warns against any dangerous pacifism that has cost little. All the participants agree that it is not possible to resist present-day problems without being conscious of one's cultural identity and a wider horizon of viewpoints. Today's difficulties must not be cheapened by applying simplified schemes that cost little. Norbert Schmidt served as moderator of the discussion.

Mireia Ryšková
Peace and War in the Conception of Paul the Apostle

Czech theologian Mireia Ryšková investigates the question of war and peace as it is reflected in the letters of St. Paul. She starts by situating the entire question within the present historical context and shows that in antiquity people evaluated war in a different way than is done today. Even though peace was advised, wars were not seen in as negative a light as we see them today.

They were a significant part of life at that time, and St. Paul used military images as fitting analogies for moral actions in religion and the spiritual life. The main ways in which Christians distinguished themselves from philosophers of that time was that they did not see peace as being primarily the absence of wars. Paul frequently emphasizes that true peace is a gift of salvation and is radically distinct from secular peace. Interior peace is uniquely and above all a gift of God.

Ctirad Václav Pospíšil, OFM
Francis of Assisi and the Question of Peace

Ctirad Pospíšil, Czech Franciscan and professor of dogmatic theology, reflects on the founder of his order from the viewpoint of the question of war and peace. Knighthood fascinated young Francis. However, after practical experiences with battles, his heart was drawn in a completely different direction. He wanted to become a knight of Christ, inspired by the Gospel, where one of the main signs of Christians is that they are bearers of peace. For this reason, the whole Franciscan movement appeared as crusade for peace. In this context, Pospíšil emphasizes the great difference between the peace mission of Cardinal Hugolino, who wanted to support peace among Christian nations with a crusade, and St. Francis, who did not limit the witness of peace to Christians only. The meeting of Franciscans and the solitary St. Francis with Muslims, as it is recounted in the two-sided respectful meeting between Francis and Sultan al-Kamel, is not without parallels to present-day problems. Pospíšil ends with an equally interesting comparison of St. Francis with the Czech reformer Petr Chelčický. He left both the Catholic Church of his time and the Taborite Hussites because non-violence was the basic thesis of his whole life.

James Turner Johnson
Just War as It Is and Was

James Turner Johnson, American professor of religion and expert on the development and contemporary use of the just war tradition, investigates the just use of force in the context of legally responsible political government of the community. He presents the thoughts of Augustine and Thomas Aquinas and traces the period from the middle of the 17th century to the middle of the 20th century, when there was no practical development of just war theory. During the period of the last 40 years, however, this idea is experiencing a definite renaissance. The best known theoreticians of the recent period are Paul Ramsey and Michael Walzer. Johnson considers three basic presuppositions of just war – sovereign authority, legitimate cause, and upright aim – and shows in detail the possibility and questions of using these presuppositions in the present-day political context. He also takes note of the "presumption against war," which supposedly begins Catholic teaching on just war, and subjects this idea to a critique.

Tomáš Holub
The Effect of the Discovery of the Atomic Bomb on Cold War Ethical Discourse

In his study, the head chaplain of the Armed Forces of the Czech Republic discusses the ethical warrant for the possession and use of atomic weapons with the aim of reaching at least some ethical principles for proceeding in the completely new situations before which we stand today, such as the concept of a "preventive" war. To assess the morality of atomic threat he considers the context of the cold war period, in which the democratic West was confronted with the danger of totalitarian communism. He follows the discussion of theologians, the results of which were summarized by Cardinal Agostino Casaroli in 1982 before the UN General Assembly as follows: "Under today's conditions deterrence depending on balance – naturally not as an end in itself, but as a step along the road of continuing disarmament – can still be considered morally acceptable." Holub concludes that for these questions one must never lose sight of the entire context and that it is a matter of navigating along the boundary of what is still acceptable and what is strictly excluded.

Thomas Hoppe
Prevention of Violence Instead of Preventive Wars

This contribution of Thomas Hoppe, German professor of Christian ethics, who teaches at the state military academy, was presented to the General Staff of the Czech Armed Forces. Hoppe investigates new forms of organized violence and introduces the concept of "just peace." He cites the witness of the German bishops, who point out that the "collective task and duty of politics, of civic society, and the churches is to contribute to the discovery of fitting methods and instruments for the prevention of violence so that with the help of these methods and instruments it will be possible to achieve the greatest possible effects in the framework of given structures." The concept of lasting achievable prevention of violence requires defense that never reaches a situation in which nothing else remains but to choose between basically unacceptable alternatives. Hoppe rounds out his main ideas with examples of present and recent military conflicts.

Heinz-Georg Justenhoven
The Peace Ethics of John Paul II

In this article German theologian Heinz-Georg Justenhoven sketches a highly differentiated summary overview of the commitment of the recently deceased pope John Paul II to the solution of crisis situations in world politics. As a starting point the pope bases his thought on human rights. This approach if his played a significant role in the collapse of the soviet empire.

He also devotes extraordinary attention both to global injustice and the basic presupposition of every freedom: freedom of confession and freedom of conscience. He poses human rights as the foundation of international rights. Even dialog among religions and maximal effort for non-violent resolution of all political conflicts are not unthinkable on this basis. John Paul II, however, is not a radical pacifist as many characterize him. He continues to leave defense against injustice as the extreme possibility to which we are morally obliged in some cases.

STUDIA THEOLOGICA 21

podzim 2005 ročník VII, číslo 3

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Aleš Caha:
Klíčové a diskutabilní partie v Akvinského koncepci *lex naturalis*

Ladislav Tichý:
Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně

Georg Hentschel:
Hřích světa a naše smíření

Eva Foglarová:
Estetik Jaroslav Hruban, žák Otakara Hostinského

Zdeněk Pospíšil:
Hrubanova novotomistická estetika v olomoucké *Filosofické revue*

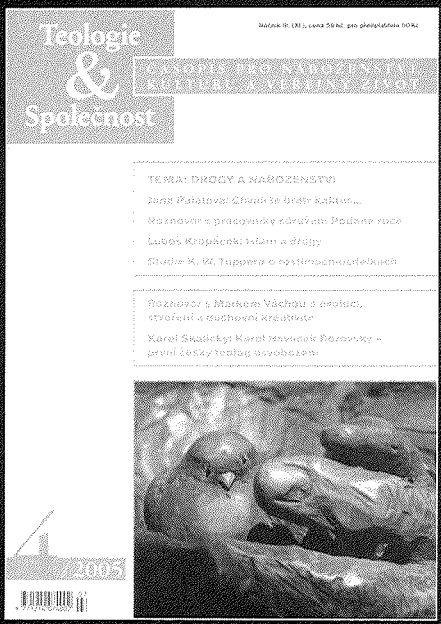
Jaroslav Vokoun:
***Grammatica fidei*: Katecheze „po Wittgensteinovi"**

Pavel Ambros:
Komplementarita západního a východního pojetí misijního poslání církve: Příspěvěk ke studiu křesťanských kořenů Evropy

Studia theologica jsou odborným vědeckým časopisem, který vydává Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s Teologickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Teologickou fakultou Trnavské univerzity v Bratislavě a od roku 2005 i Katolickou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze. Cílem časopisu je přinášet výsledky vědeckého bádání v oboru teologie a v oborech s teologií souvisejících a kultivovat vědeckou diskusi. Časopis uveřejňuje vědecké studie a články ze všech teologických oborů, případně i z dalších disciplín, přítomných na teologických fakultách, pokud je v příspěvcích nějakým způsobem zohledněn vztah k teologii a ke křesťanství. Časopis vychází od roku 1999, v prvních dvou letech s roční periodicitou, od roku 2001 pravidelně jako čtvrtletník (vždy v březnu, červnu, září a prosinci), o rozsahu cca 100 stran. K dostání na adresách CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc; objednávky přes Internet: http://deskacmtf.upol.cz, odkaz Ediční činnost; TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice; KTF UK, Thákurova 3, 160 00 Praha 6; TF TU, Kostolná 1, 814 99 Bratislava.

Časopis pro náboženství, kulturu a veřejný život

Teologie&Společnost



Vychází šestkrát do roka v rozsahu 48 stran formátu A4. Každé číslo přináší monotematický blok populárně-odborných příspěvků věnovaných konkrétním kulturním, historickým nebo společenským tématům ve vztahu k náboženství (zejména křesťanství, ale také judaismu a islámu). Druhá polovina čísla je pak tvořena rozmanitými rubrikami: portréty, rozhovory, diskusemi, články, eseji, knižními a filmovými recenzemi.

Obsah jednotlivých vydaných čísel a vybrané texty naleznete na adrese www.cdk.cz

Časopis Teologie&Společnost objednávejte:

– prostřednictvím on-line formuláře na **www.cdk.cz**

– telefonicky, e-mailem nebo písemně na adrese redakce

Ukázkové číslo vám zašleme zdarma.

Roční předplatné (šest čísel) činí 300 Kč, sponzorské 500 Kč.

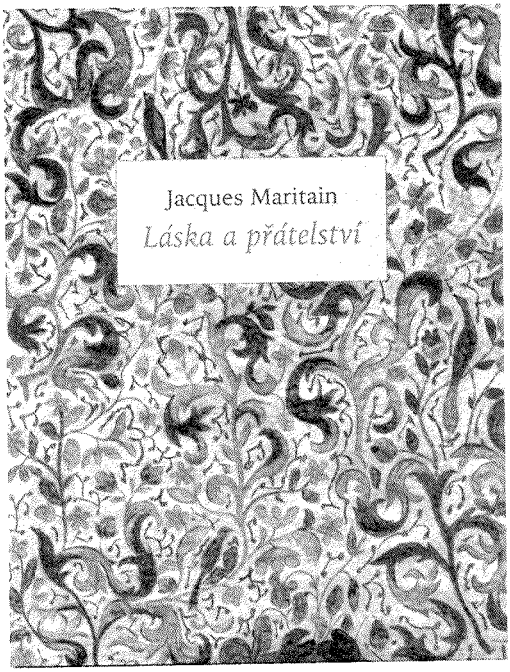
Adresa redakce, objednávky:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz,

www.cdk.cz

NOVINKA z nakladatelství KRYSTAL OP

Jacques Maritain: *Láska a přátelství*



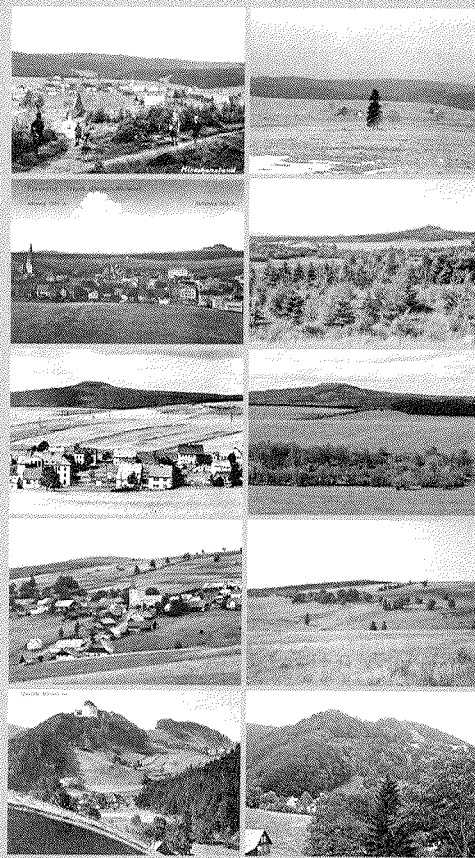
z francouzštiny přeložil K. Šprunk
brož., 56 str., 82 Kč

Pravá filosofie je ta, která může mluvit o lásce. Filosofie jistě ukazuje velikou touhu člověka nořit se do bytí a postihovat v něm to, co je nejhlubší. Její pohled však směřuje především k člověku a zkoumá všechny jeho dimenze. Ale člověka můžeme pochopit jedině tehdy, když poznáme jeho schopnost milovat, zaměřit se celou duší k něčemu většímu, než je on sám, a nakonec k samotné Lásce. Schopnost milovat je jednou z nejdůležitějších, ba nejdůležitější dimenzí člověka. Chce-li být sám sebou, touží ji rozvinout do plnosti, která nemá mezí. Maritainovo pojednání Láska a přátelství ukazuje netušené možnosti, které jsou skryty v nitru člověka, veliké perspektivy, jež možná berou dech, ale zároveň probouzejí touhu, kterou jsme v sobě dosud netušili.

Krystal OP, Husova 8, 110 00 Praha 1, tel. 224 237 750, http://krystal.op.cz

souvislosti

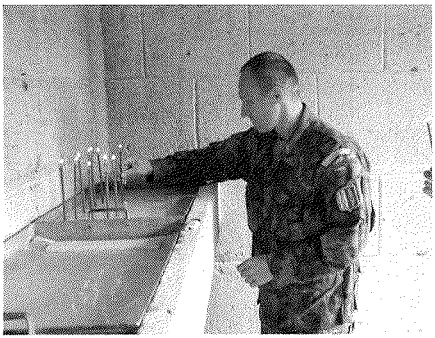
revue pro literaturu a kulturu

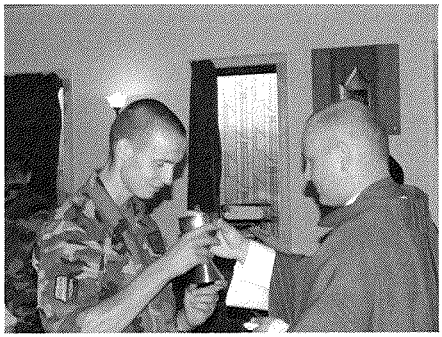


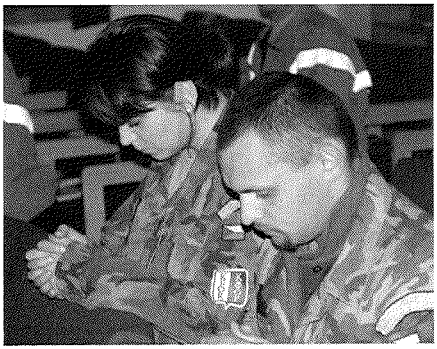
sudety II / antikomplex / chudoba

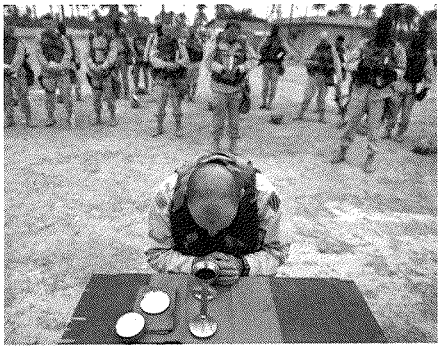
03 2005

WWW.SOUVISLOSTI.CZ

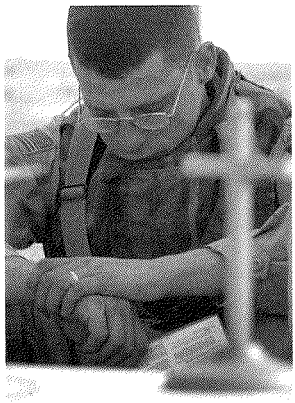












DUCHOVNÍ SLUŽBA AČR

VERITAS DOMINI VINCIT

TRVALÉ JÁHENSTVÍ V ARMÁDNÍM STYLU | WWW.ARMY.CZ/ACR/KAPLAN



Občanské sdružení Soužití 21 pomáhá uprchlíkům

Občanské sdružení Soužití 21 je sdružení pro pomoc uprchlíkům a cizincům, napomáhající integraci cizinců do majoritní společnosti.

Sdružení organizuje kulturní a vzdělávací akce, při kterých seznamuje českou veřejnost se zeměmi původu cizinců, hledajícími domov v ČR, kteří se liší kulturními, společenskými i náboženskými zvyklostmi. Projektů se v rámci integračního charakteru účastní i cizinci.

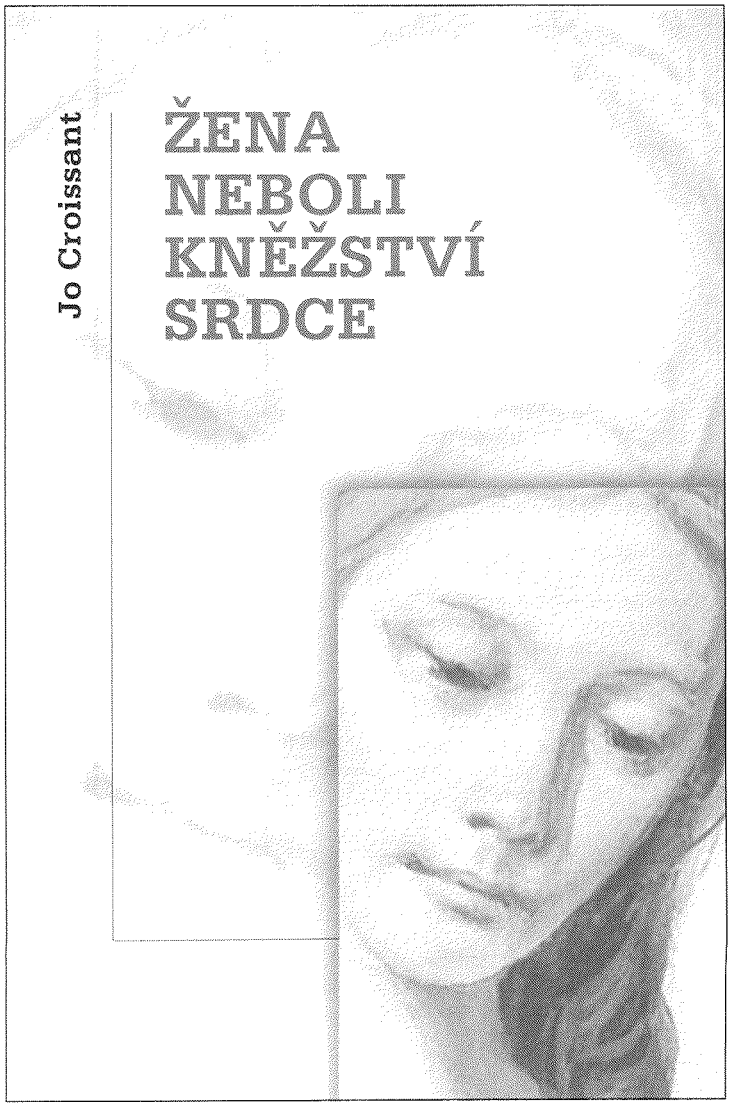
Občanské sdružení vzniklo v roce 1999 z iniciativy zakládajících členů, kteří měli zkušenosti s cestováním po zemích postižených válečnými konflikty (Náhorní Karabach, Arménie, Gruzie, Kosovo) a s prací s uprchlíky. V následujících letech se jeho členové podíleli na pořádání a spolupořádání kulturních akcí (např. Dny kavkazské kultury, koncerty ke Dni lidských práv, festival dokumentárních filmů o lidských právech Jeden svět). Členové sdružení se aktivně zapojují do programů výuky na základních, středních i vysokých školách v rámci předmětů občanská nauka, výchova k lidským právům, programy o multikulturalitě. S vysokoškolskými studenty se vydávají do uprchlických táborů v České republice, kde zajišťují volnočasové aktivity pros21o děti běženců. Členové se podílejí i na letním integračním táboře, kterého se účastní české děti spolu s dětmi žadatelů o azyl.

Sdružení aktivně spolupracuje s dalšími organizacemi, zabývajícími se uprchlíky a lidskými právy (např. Sdružení Česká katolická charita, Člověk v tísni, NESEHNUTÍ, ARCHA, BERKAT). Letos členové sdružení pomáhají při realizaci projektu Vagón, jehož hlavním pořadatelem je Sdružení Česká katolická charita (www.charita.cz) ve spolupráci s Českými drahami. Po republice putuje železniční vagón s fotografickou výstavou Jindřicha Štreita nazvanou Tak blízko, tak daleko. Výstava obsahuje třicet černobílých fotografií z Čečenska a Ingušska, ukazujících život uprchlíků na Kavkaze, kterým pět let Charita pomáhá. Výstavu vidělo několik tisíc lidí např. v Českých Budějovicích, Brně, Strakonicích, Táboře nebo v Plzni.

Radek Gális

Kontakt: o. s. Soužití 21, L. M. Pařízka 3, 370 01 České Budějovice
Tel: 608 042 000, e-mail: ragal@ seznam.cz

Paulínky
NAKLADATELSTVÍ A KNIHKUPECTVÍ
Petrská 9 110 00 PRAHA 1 tel. fax: 222 311 206 e-mail: paulinky@paulinky.cz



www.paulinky.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a křesťanskou kulturu
číslo 3 ročník 15 (2005)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

výkonný redaktor: Norbert Schmidt

redakční rada /
Josef Bartoň, Martin Betinec, Dominika Bohušová OP,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík,
Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann, Norbert Schmidt, Dora Švachová,
Alexius Vandrovec OSB

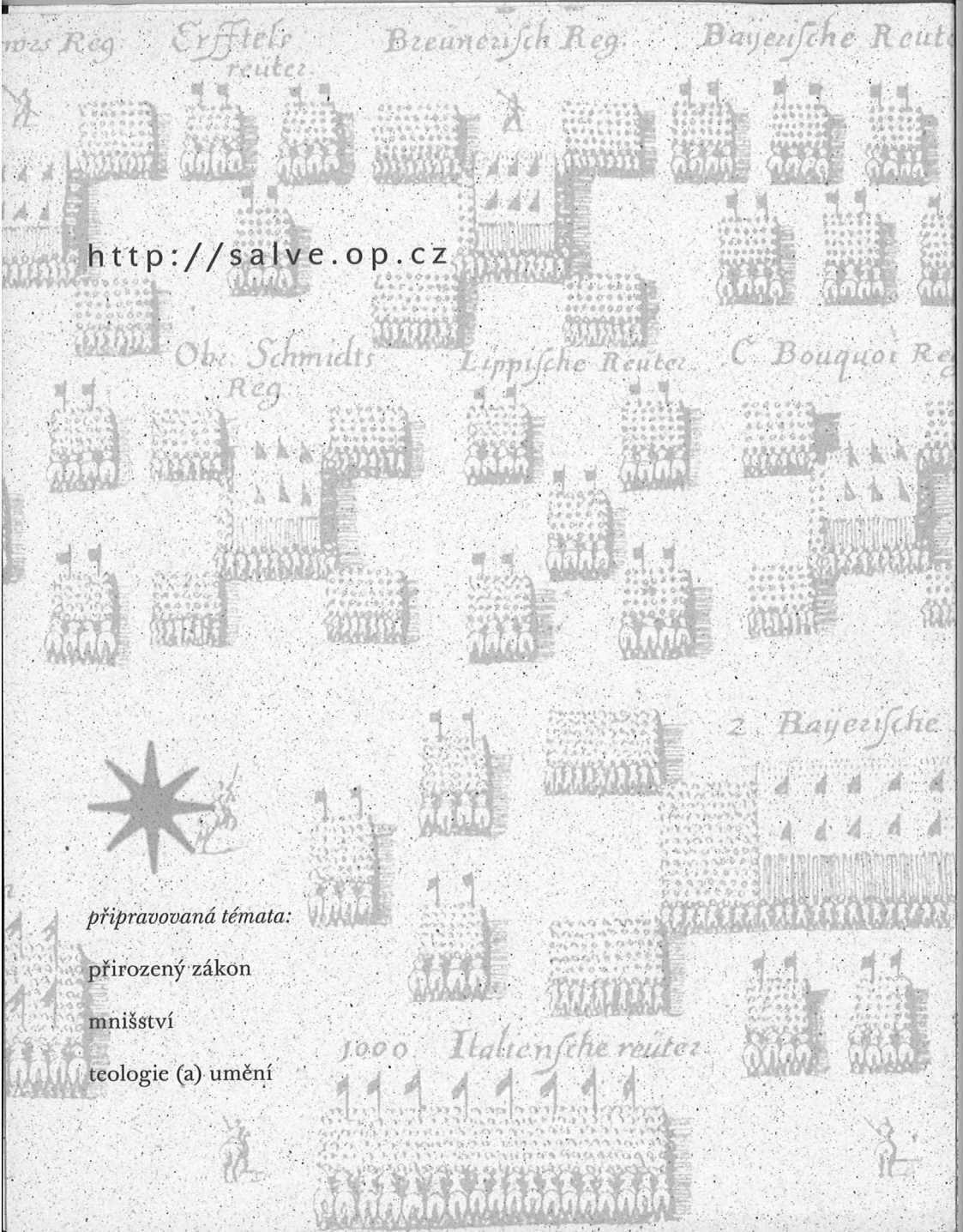
redakce /
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka
překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM
obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt
sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)
tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram
internetové stránky: Lukáš Kratochvíl

distribuce /
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10

cena 30 Kč
roční předplatné včetně poštovného 120 Kč, sponzorské 150 Kč
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno
Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.
ISSN 1213-6301



http://salve.op.cz

připravovaná témata:

přirozený zákon

mnišství

teologie (a) umění