

Marian MACHINEK MSF

BIBLIJNO-PATRYSTYCZNE PODSTAWY RADYKALNEGO PACYFIZMU?

Kiedy chrześcijanie dyskutują na temat przemocy, nie brak powoływania się na Pismo św., szczególnie na te jego fragmenty, gdzie jest mowa o zaniechaniu przemocy lub też o miłości nieprzyjaciół. Wskazuje się też przy tym na kierunek, w jakim idzie Ewangelia, na „ducha Ewangelii”, który zdaje się być jednoznacznie duchem rezygnacji z jakiegokolwiek przemocy. I jest w tym na pewno dużo racji. Jednak, jak to często w takich dyskusjach bywa, własne przekonania, często nie pozbawione pewnych elementów ideologicznych, są projektowane w natchnione teksty w taki sposób, iż teksty te zdają się zawierać właśnie to, co pragnie się z nich wyczytać. Okazuje się bowiem, że ani Stary Testament nie jest obojętny na sprawę używania przemocy, ani też Nowy nie jest absolutnie pacyfistyczny, jak to się często zakłada.

Autor niniejszego artykułu będzie starał się przywołać niektóre teksty biblijne, a także zanalizować kierunki rozwoju idei wyzbycia się przemocy w Biblii, jak też przyjrzeć się stanowisku wczesnochrześcijańskich autorytetów, aby na tej podstawie pokusić się o próbę odpowiedzi na tytułowe pytanie.

1. Stary Testament „księgą przemocy”?

Nie brak poglądów, i to nie tylko nefachowców, ale także ludzi zajmujących się tematem profesjonalnie, iż Stary Testament jest Księgą, która ocieka krwią. W historii chrześcijaństwa nie brak było nawet głosów, które pragnęły odmówić Staremu

Testamentowi statusu księgi natchnionej, a Boga Starego Testamentu odróżniały od Ojca Jezusa Chrystusa. Taką gnostyczną naukę o dwóch bogach sformułował np. Markion, który w 144 r. n. e. oddzielił się od wspólnoty z Kościołem Rzymskim¹. Przytacza się czasami fakt, iż około sześćset fragmentów Starego Testamentu relacjonuje przemoc między ludźmi lub narodami, a na tysiącu miejscach mowa jest o gniewie Jahwe². Życie ludzkie nie ma tu, jak się twierdzi, wielkiej wartości, a Bóg zdaje się domagać krwi, szczególnie krwi wrogów Izraela. Tak może się rzeczywiście zdawać, gdy odrzuci się jakąkolwiek hermeneutykę i będzie się chciało czytać teksty starotestamentalne przez pryzmat współczesnej świadomości, podkreślającej dzisiejsze rozumienie praw człowieka i nienaruszalną godność osoby ludzkiej. Wiadomo jednak, iż takie ahistoryczne traktowanie tekstów, które powstały przed wiekami, w innej kulturze i innym stopniu świadomości, również moralnej, jest po prostu nieprawidłowe. Być może wynika ono również z błędnego pojęcia natchnienia biblijnego i traktowania całej Biblii jako swego rodzaju „kamieniołomu”, z którego da się wybierać teksty na każdą okazję, nie bacząc na ich miejsce i wymowę w kontekście całej historii zbawienia. Takie podejście do tekstów biblijnych prowadzi do tak karkołomnych prób wyjaśnienia problemu przemocy, jak te, które słyszy się w dyskusji ze Świadcami Jehowy. Bóg, jak twierdzą, który zabrania używania przemocy (dlatego też Świadkowie Jehowy odmawiają stanowczo służby wojskowej), udzielał jako Pan życia i śmierci pojedynczym osobom specjalnego pozwolenia na używanie przemocy i zabijanie nawet całych grup ludzi. Takie wyjaśnienia mogą się wprawdzie wydać łatwe i zrozumiałe, stanowią jednak poważny problem w odniesieniu do obrazu Boga. Czy Bóg, w zależ-

¹ S. Döpp, W. Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg – Basel – Wien 1998, s. 421 – 423.

² R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, s. 58, 65.

ności od sytuacji faktycznie zawiesza prawo moralne, którego przestrzegania przecież się domaga? Jest oczywiste, iż rozumienie tekstów Starego Testamentu musi być inne.

Stary Testament w pewnym sensie może rzeczywiście być nazwany „księgą przemocy”. Określenie to nie oznacza jednak bynajmniej *usankcjonowania*, czy jakiegokolwiek gloryfikacji przemocy, ale *ujawnienie* jej genezy i ukazanie możliwości uwolnienia się z jej zakłętą kręgą. Stary Testament obnaża bowiem korzenie przemocy i ukazuje postępującą ewolucję obrazu Boga w kierunku miłosiernego Ojca, jakiego ogłasza Jezus.

Do pra-doświadczeń ludzkości, które zostały sformułowane w mistrzowski sposób przez tradycję, stojące za pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju, należy właśnie doświadczenie przemocy. Jej źródłem jest grzech. Gdy czyta się jahwistyczny opis stworzenia świata, można wyraźnie dostrzec zamiar autora. Pragnie on ukazać, iż grzech, który zniszczył zaufanie między ludźmi, a także zaufanie do Boga, owocuje coraz większą przemocą, która w końcu wymyka się spod jakiegokolwiek kontroli. Kulminacją tej rażącej nieproporcjonalności niczym nieograniczonej przemocy zdaje się być deklaracja Lameka: *Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli zrobi mi siniec! Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!* (Rdz 4,23-24). Ta niczym nie pohamowana, brutalna przemoc jest odbiciem stanu ludzkości, w historii której właśnie używanie przemocy stanowiło niejako główny motyw. Jeżeli Jahwista stwierdza, iż ziemia była zepsuta przed oczami Boga, gdyż była napełniona przemocą (por. Rdz 6,11), to brzmi to jak swoiste przeciwieństwo zachwyty Boga nad ziemią i jej dobrym stworzeniem w opisie kapłańskim (por. Rdz 1,31)³.

³ N. Lohfink, *Gewalt*, w: tenże (red.), *Unsere grossen Worte. Das Alte Testament zu Themen dieser Tage*, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 215.

Kiedy patrzy się na historię Izraela pod kątem problemu stosowania przemocy, trzeba zauważyć nie tylko rosnącą świadomość, iż przemoc jest niejako „esencją” każdego grzechu – podkreślają to wszystkie wielkie tradycje historyczne (niem. *Geschichtswerke*), szczególne zaś Tradycja Kapłańska⁴ – lecz także powtarzające się próby ograniczenia stosowania przemocy. Można naturalnie, przywołując przepisy prawne Tory, doszukać się bogatego arsenału stosowanej i sankcjonowanej prawnie przemocy, jednak należy podkreślić, iż była to przemoc niejako „reglamentowana”, tzn. ograniczona do minimum, oczywiście zgodnie z ówczesnym poziomem świadomości moralnej. W takim też kontekście trzeba też odczytywać tekst, który niestety często przywołuje się jako synonim rzekomej brutalności Starego Testamentu, mianowicie niemal przysłowiowe *Oko za oko, ząb za ząb* (Kpł 24,19). W świecie nieograniczonej przemocy, za poważny krok w kierunku jej ograniczenia, trzeba uznać tę zasadę, która pozwala na ukaranie winowajcy jedynie w takim stopniu, w jakim zawinił.

Podobnie należy interpretować tzw. psalmy złorzeczące, budzące u chrześcijańskich czytelników tyle nieporozumień. Różnią się one bowiem w bardzo poważnym stopniu od mściwych i przeklinających tekstów, pochodzących z kultur ościennych. Różnica polega na tym, iż modlący się Izraelita, zamiast sam dokonywać zemsty, „przekazuje” ją niejako do wykonania Boga. W efekcie zatem rezygnuje on z aktywnego stosowania przemocy. Wprawdzie modlący się ufa, iż Bóg odpłaci grzesznikom, ale jednocześnie świadomy jest on suwerenności, wolności i miłosierdzia Jahwe⁵.

⁴ N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg – Basel – Wien³ 1985, s. 217.

⁵ L. Ruppert, *Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt*, w: N. Lohfink (wyd.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1983, s. 153.

Również w nauczaniu proroków trudno nie dostrzec krytyki używania przemocy, która jest dla nich znakiem grzechu i odwrócenia się od przymierza z Jahwe. W niektórych tekstach dostrzec się można czegoś w rodzaju antycypacji postawy Jezusa, wolnego od stosowania przemocy i będącego osobą pełną miłości i pokoju. Gdy czyta się prorocką wizję Micheasza, czy też Izajasza, wyczuwa się tego samego ducha, jakim tchnie „Kazanie na Górze”: *...i przekują miecze swe na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza i nie będą się więcej sposobić do wojny* (Mi 4,3; zob też Iz 2,4). Ta prorocza wizja, która wyraża tęsknotę ludzkości za sprawiedliwością i pokojem, nie może być rozumiana jedynie jako swego rodzaju apel moralny dla pojedynczych ludzi, ale jako wezwanie skierowane do całego Ludu Bożego. Kontekst tych zapowiedzi jest ściśle związany z oczekiwanym Mesjaszem, z nowym czasem, jaki wraz z nim nadejdzie, z czasem, w którym cały lud Izraela dozna przemiany i stanie się ludem pokoju. Stary Testament jest zbiorem ksiąg Ludu Wybranego i dlatego w pierwszym rzędzie adresowany jest do wspólnoty, a dopiero w jej łonie – do pojedynczego wiernego. Tak też apele o pokój i ograniczenie przemocy zaadresowane są do całego Ludu, a nie są jedynie moralizującymi apelami do pojedynczych wierzących.

Personifikacją tych oczekiwań i prorocत्व jest Sługa Boży Księgi Izajasza (Iz 42-53). Pieśni sługi Jahwe pokazują, w jaki sposób Jahwe zaprowadza swoje królowanie w świecie: nie przemocą, ale poprzez swego bezbronного i wzgardzonego Sługę. Wbrew pozornej klęsce, swój cel Sługa Jahwe osiąga właśnie przez to, iż całkowicie zdaje się na Boga, rezygnując z odpowiedzi przemocą na przemoc⁶.

⁶ E. Haag, *Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt*, in: N. Lohfink (wyd.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1983, s. 159 n.

2. Nowy Testament i problem używania przemocy

To, co Stary Testament formułował jako zapowiedzi i oczekiwania dotyczące czasów mesjańskich, Nowy Testament proklamuje jako rzeczywistość, która spełnia się wraz z Jezusem i przychodzącym z Jego pojawieniem się Królowaniem Boga. Kluczowym tekstem dotyczącym przemocy jest piąta antyteza z „Kazania na Górze”: *Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko, ząb za ząb. A ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi. Temu kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstęp i płaszcz. Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące. Daj temu kto cię prosi i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie* (Mt 5,38-42). Jakkolwiek byśmy próbowali ten tekst wyjaśniać, nie da się stępić jego wyraźnej pointy: Jezus domaga się wyrzeczenia przemocy. Tylko od kogo? Kto jest adresatem tego bardzo wymagającego apelu? Jezus nie zwrócił się z tym apelem ani do Heroda, ani do Piłata, ani do innych odpowiedzialnych za państwo i jego funkcjonowanie, ale do zgromadzonych wokół „Góry Błogosławieństw” ludzi ze wszystkich pokoleń Izraela. Tekst ten zwraca się do tych, którzy przyjmują Dobrą Nowinę Jezusa i umocnieni tą wiarą zmieniają swoje kanony postępowania, tworząc tym samym środowisko życia, którego członkowie żyją inaczej, niż ich niewierzące otoczenie.

W tym samym kierunku zmiierzają tzw. „mowy rozesłania” (niem. *Botenreden*). Zakaz zabierania ze sobą łaski, która mogłaby przecież posłużyć do obrony, jest demonstracyjną rezygnacją z przemocy wobec możliwych zagrożeń (Łk 9,3; Mt 10,9 n.). Jest oczywiste, iż zasada wyrzeczenia się przemocy ma na celu przemianę świata, ale dokonać ma się to nie tyle przez umoralniające apele, ile przez zaprezentowanie światu niejako nowego sposobu życia, nowego modelu postępowania, który konkretnie ma być realizowany w zgromadzonym na nowo Lu-

dzie Bożym, Kościele⁷. Gdy w ten sposób odczytuje się teksty Nowego Testamentu, wówczas zdaje się znikać pewne napięcie, jakie zachodzi między dosyć jednoznacznym podkreśleniem lojalności chrześcijan wobec władzy świeckiej (jak długo nie przekracza ona swoich słusznych kompetencji) z jednej strony, a równie jednoznaczny proklamacją wyrzeczenia się przemocy z drugiej strony. Jezus w żadnym miejscu nie potępił państwa jako takiego, ani nie poddał w wątpliwość jego uprawnień w zakresie utrzymania porządku publicznego. Jezusowe *Oddajcie cesarowi, co należy do cesara* (Mt 22,21), a więc podatki, lojalność obywatelską i poddanie w słusznych granicach, zdaje się jednocześnie podcinać korzenie wszelkiemu anarchizmowi. Jednak, jak świadczą teksty „Kazania na Górze”, Jego wyrzeczenie się przemocy również nie może budzić żadnych wątpliwości. Trzeba się strzec pokusy, jakiej ulegało wielu komentatorów w ciągu wieków, mianowicie pokusy rozumienia apelu o wyrzeczenie się przemocy, jako apelu niejako „prywatnego”, skierowanego do pojedynczego człowieka. Królestwo Boże, którego nadejście proklamuje Jezus nie ma też na celu stworzenia zamkniętej enklawy ludzi, kierujących się jakąś odmienną moralnością i pozostawiających bieg świata swemu losowi. Przepowiadanie Jezusa niesie przemianę rzeczywistości według miary Królestwa Bożego. Jak więc wyjaśnić powyżej zasygnalizowaną dychotomię między lojalnością a sprzeciwem wobec zorganizowanego społeczeństwa i jego reguł życia?

Wydaje się, że ani Jezus, ani też wspólnoty nowotestamentalne nie miały złudzeń, iż przemiana świata nastąpi dzięki umoralniającym apelom skierowanym do władców i odpowiedzialnych za państwo. Co więcej, pierwotne chrześcijaństwo rozumiało doskonale, iż rzeczywistość „starego świata”, w której żyło, nie da się utrzymać w ryzach bez jakiejś formy zinstytu-

⁷ G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 66-69.

cyjonalizowanej przemocy. Jedyłą drogą przemiany świata była ta, którą wskazał sam Jezus, droga wyrzeczenia się przemocy i rezygnacji z niej oraz wiara w to, iż zgromadzona wokół Jezusa nowa społeczność, Kościół, gdy dla siebie zrezygnuje ze struktur przemocy, z biegiem czasu stanie się dla całego społeczeństwa atrakcyjną alternatywą dla nieskutecznych prób ograniczenia przemocy przemocą.

W tym również duchu należy rozumieć sławny tekst św. Pawła, dotyczący tzw. *ius gladii* (prawo miecza). Paweł zachęca do lojalności wobec władzy świeckiej, której istnienie samo w sobie jest z ustanowienia Bożego. Władza ma także, jego zdaniem, prawo do nagradzania dobrych, a karania złych. *Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle* (Rz 13,4).

Reasumując powyższe elementy biblijnej teologii trzeba stwierdzić, iż Biblia w swojej chłodnej analizie rzeczywistości ukazuje bez żadnych upiększeń fakt, który podkreślają wszystkie współczesne teorie społeczeństwa, mianowicie fakt powszechności przemocy. Teorie te, wychodząc z założenia, iż starożytne powiedzenie *homo homini lupus* jest niestety prawdziwe, podkreślają konieczność zastosowania niezbędnych środków, aby uniknąć totalnego chaosu. Samo społeczeństwo jest po prostu sposobem na ograniczenie przemocy wobec niebezpieczeństwa gwałtownej eskalacji wojny wszystkich ze wszystkimi⁸. Problemem pozostaje jednak zawsze fakt, iż społeczeństwu (państwu) udawało się dotychczas ograniczać przemoc jedynie

⁸ Zob. N. Lohfink, *Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden. Oder: Von wann ab ist eine Friedensbewegung christlich?*, w: tenże, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 200-201. Ciekawą koncepcję genezy społeczeństwa przedstawia R. Girard w swojej koncepcji mechanizmu „kozła ofiarnego”. Punktowe używanie przemocy w symbolicznym rytuale ukarania „kozła ofiarnego” byłoby według tej koncepcji próbą uprzedzenia eskalacji przemocy, zob. R. Girard, *La violence et le Sacré*, Paris 1972, s. 379 n.

za cenę takiego samego jej stosowania albo też groźby jej użycia. W niektórych językach rozgranicza się „legalną” przemoc (ang. *force*) od „nielegalnej” (ang. *violence*). Groźba stosowania przemocy stała się w naszym wieku główną siłą powstrzymującą wybuch nowej konfrontacji wojennej na niespotykaną dotąd skalę. Jest tragiczną ironią losu, iż sytuacja ta spowodowała jednocześnie rozbudowę arsenałów i tzw. „wyścig zbrojeń” do niemal absurdalnych rozmiarów. I trzeba niestety szczerze stwierdzić, że droga ta okazała się w pewnym okresie historycznym na tyle skuteczna, iż nie sposób jej generalnie potępić. Czy jednak rzeczywistość nie ma innej drogi ograniczenia przemocy? Nowy Testament, który nacechowany jest wielkim dystansem wobec używania przemocy, zdaje się nie akceptować przemocy w łonie wspólnoty chrześcijańskiej, chociaż nie potępia jej legalnego użycia przez świeckie autorytety.

3. Kościół pierwszych wieków wobec przemocy

”Podwójna strategia” w kwestii używania przemocy, jaką można zaobserwować w Nowym Testamencie, przewija się również poprzez świadectwa pierwszych wieków. Z jednej strony charakteryzują się one wielkim dystansem wobec uciekania się do przemocy przez chrześcijan, a jednocześnie z drugiej strony wielką lojalnością wobec państwa i jego organów posługujących się przecież zinstytucjonalizowaną przemocą. Do tego dochodzi jeszcze jeden aspekt. Rozpatrując historię pierwszych wieków chrześcijaństwa pod kątem pytania o dopuszczalność używania przemocy, trzeba dostrzec wyraźną cesurę, jaką stanowi przyjęcie przez Kościół współodpowiedzialności za państwo za czasów cesarza Konstantyna I (+ 337), czyli tzw. przełom konstantyński⁹.

⁹ Oczywiście przełom ten był procesem i dlatego data Edyktu Mediolańskiego (313) może jedynie służyć jako punkt orientacyjny, zob. W. G e s s e l, *Zentrale Themen der alten Kirchengeschichte. Zum Umgang mit der Tradition der Kirche*, Donauwörth 1992, s. 97-104.

Stanowisko wspólnot i autorytetów wczesnochrześcijańskich pierwszych dwóch wieków wobec stosowania przemocy jest znacznie bardziej radykalne niż głosy pojawiające się po czasach konstantyńskich. Trzeba jednak zauważyć, iż także przed Edyktem Mediolańskim próżno byłoby szukać czegoś na kształt jasno sformułowanej i jednolitej nauki chrześcijańskiej wobec używania przemocy¹⁰. Odrzucenie uciekania się do przemocy łączy się często z pytaniem, czy chrześcijaninowi wolno służyć w wojsku. Kontekstem, w jakim należy rozpatrywać to pytanie, jest zasadnicza lojalność wspólnot wczesnochrześcijańskich wobec władzy świeckiej. Tam, gdzie władza ta nie domaga się od chrześcijanina zajęcia postawy sprzecznej z wiarą, jak np. bałwochwalstwo, czy też czynów niemoralnych, jest on – i jest to wspólny ton wypowiedzi wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich – zobowiązany do posłuszeństwa. Pytanie o służbę wojskową i związaną z nią zinstytucjonalizowaną przemoc, jest szczególnym przypadkiem problemu lojalności wobec państwa. Odpowiedź, jakiej na to pytanie udziela Tertulian (+ ok. 220), który może być w tej kwestii traktowany jako przedstawiciel szerokiej wczesnochrześcijańskiej tradycji, jest jednoznacznie negatywna. Tertulian, powołując się na ewangeliczną perykopę, w której Jezus nakazuje Piotrowi schowanie miecza do pochwy (por. J 18,10), twierdzi, iż Pan tym samym rozbroił każdego przyszłego żołnierza¹¹. Również inne dokumenty wskazują na dosyć powszechnie akceptowane w gminach chrześcijańskich przekonanie o niezgodności służby wojskowej z wiarą, np. akta męczenników scylitańskich, którzy zostali straceni ok. roku 180 w Kartaginie¹².

Interesujący jest jednak fakt, iż dla chrześcijan pierwszych wieków zakaz służby w wojsku nie oznaczał absolutnego potępienia przemocy jako takiej. Ten sam Tertulian, który zakazuje

¹⁰ Zob. R. Freudenberger, *Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche*, w: *Theologische Beiträge* 15 (1984), s. 270.

¹¹ *De idolatria* 19,2 (CSEL 20, 53).

¹² Zob. R. Freudenberger, *Kriegsdienst*, dz. cyt., s. 274 n.

chrześcijanom służby wojskowej, podkreśla z całą oczywistością, iż chrześcijanie modlą się za cesarzy prosząc dla nich o długie życie, niezagrożone granice, bezpieczny dom oraz dzielnych żołnierzy. Znaczący problem spierają się, czy powodem odmowy służby wojskowej w środowiskach chrześcijańskich pierwszych wieków było niebezpieczeństwo, iż chrześcijanin jako lojalny żołnierz byłby zmuszony do zabijania, czy też chodziło raczej o niebezpieczeństwo bałwochwalstwa. Jak bowiem podkreśla Tertulian, służba w armii rzymskiej związana była z kultem pogańskim¹³. Posiadała ona bowiem coś w rodzaju wspólnego kultu, którego elementami była cześć dla znaków i proporców (rzymski orzeł symbolizował głównego boga Rzymu, Jupitera Optimusa Maximusa), przysięga i nabożeństwa, a także kult cesarzy. Ta centralnie zarządzana religia była elementem dyscypliny wojskowej, która miała zagwarantować lojalność żołnierzy aż do granic imperium. Nie da się wprawdzie zaprzeczyć, iż cały szereg wczesnochrześcijańskich męczenników oddało swoje życie z powodu odmowy służby czy też przysięgi wojskowej. Jednak w wielu wypadkach mogło chodzić w pierwszym rzędzie o odrzucenie pogańskiego kultu, jak to np. miało miejsce w przypadku męczeństwa centuriona Marcellusa, który został ścięty w 298 r. za odmowę oddania czci insygniom cesarskim¹⁴, czy też Maximilianusa, który oświadczył w sądzie, iż służba w wojsku jest służbą temu światu, co zasadniczo kłóci się ze służbą Bogu¹⁵.

Nie da się jednak zaprzeczyć, iż od najdawniejszych czasów wśród rzymskich żołnierzy byli również chrześcijanie. W niektórych prowincjach chrześcijaństwo awansowało jak się wydaje, do dominującej religii miast garnizonowych. Nie brak też autorów, którzy twierdzą, iż to właśnie w armii rzymskiej rozpoczął się pro-

¹³ *Apologeticum* 6,8 (CSEL 69,43).

¹⁴ *Acta Marcelli centurionis*, cyt. za R. Freudenberger, *Kriegsdienst*, 280, przyp. 69.

¹⁵ *Acta S. Maximiliani Martyris* 2 (wyd. E. di Lorenzo), Neapol 1975, s. 20-25. Zob. też A. Harnack, *Militia*, s. 114-119.

ces wypierania pogańskiej kultury przez chrześcijaństwo¹⁶. Niektóre pisma apologetyczne, broniące chrześcijan przed zarzutem nielojalności wobec imperium, podkreślają obecność żołnierzy-chrześcijan w rzymskiej armii, interpretując to jako dowód lojalności chrześcijan wobec państwa i cesarza. Fakt ten zdaje się wskazywać, iż odrzucenie przemocy i z nią związanej służby wojskowej nie było we wspólnotach wczesnochrześcijańskich powszechne. Jednym z takich świadectw jest historia związana z cudownym wydarzeniem w czasie kampanii militarnej Marka Aureliusza. Cud ten, który miał wpływ na przebieg kampanii, miał się wydarzyć dzięki modlitwom chrześcijańskich żołnierzy¹⁷. Wypowiedzi św. Hipolita z Rzymu (+235) podkreślają wprawdzie zakaz zabijania, ale nie odrzucają całkowicie możliwości bycia chrześcijaninem i żołnierzem jednocześnie. Jednak chrześcijański żołnierz musi odmówić wykonania rozkazu, który nakazuje mu zabijać. Również inne osoby, które posiadają władzę ferowania wyroków śmierci, jako chrześcijanie nie mogą z niej korzystać. Żadnemu chrześcijaninowi nie wolno też, według Hipolita, zostać dobrowolnie żołnierzem¹⁸. Podobnie wypowiada się Tertulian, który żołnierzom przyjmującym chrzest pozwala na pozostanie w armii, jak długo służba ta nie domaga się od nich czegoś, co byłoby sprzeczne z wiarą¹⁹. Zapewne wzięto tu pod uwagę niebezpieczeństwo ciężkich kar dla żołnierzy, którzy chcieliby opuścić armię. Klemens Aleksandryjski (+ ok. 215) zdaje się zajmować w tej kwestii bardzo umiarkowane stanowisko, dopuszczając możliwość służby wojskowej chrześcijan²⁰.

¹⁶ Por. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, s. 86-87.

¹⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* 5,5,1-7 (PG 20, 442 n.)

¹⁸ *Traditio Apostolica* 16 (SC 11,73).

¹⁹ *De corona* 11,1 (PL 1,92 n.).

²⁰ *Stromata* 1, 24, 158-162. Zob. też R. Klein, *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg 1968, s. 102-124, oraz J. Helgeland, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine* (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, t. 23, 1), s. 735n.

Ciekawym świadectwem wczesnochrześcijańskiej apologii jest spór Orygenes (+ ok. 253/4) z Celsusem. Wśród innych poruszanych kwestii jest też sprawa dopuszczalności służby wojskowej. Zarzut Celsusa wobec chrześcijan brzmi: gdyby wszyscy unikali służby wojskowej, jak to czynią chrześcijanie, ziemia musiałaby być pozostawiona rządowi przestępców. Orygenes odpowiada, iż chrześcijanie czynią dla cesarza o wiele więcej, bo, gdy ten wyrusza na wojnę ze swoją armią, chrześcijanie jako kapłani Boga, zachowując czyste ręce, modlą się o sprawiedliwą sprawę, o którą również prawomocni władcy walczą, aby zniszczone zostało wszystko, co się dobrej sprawie i jej obrońcom sprzeciwia²¹. Orygenes podkreśla wprawdzie, iż chrześcijanie modlą się także o zniszczenie demonów, które podsycają wojny, jednak cały ton wypowiedzi świadczy o tym, iż dopuszczalność prowadzenia sprawiedliwej wojny przez prawomocnego władcę nie jest tu poddawana w wątpliwość. Jednak chrześcijanie nie powinni, zdaniem Orygenes, w takiej kampanii brać udziału.

Cezura w interesującej nas kwestii, jaką wyznaczył proces zapoczątkowany przez Edykt Mediolański, była o tyle istotna, iż od tego czasu z armii rzymskiej wyparty został kult pogański, a Bóg chrześcijan stał się jej „oficjalnym” Bogiem. Od tej pory znikają powoli zastrzeżenia wobec służby wojskowej chrześcijan. *Codex Theodosianus* z 416 r. domaga się nawet wykluczenia pogan z armii²². Pojawiają się jedynie pojedyncze głosy domagające się odmowy służby chrześcijan pod bronią w przypadku wojny. Zmiana orientacji osiąga swoją kulminację w teorii „wojny sprawiedliwej”, sformułowanej w oparciu o starożytnie wzory przez św. Augustyna (+ 430). Potępia on wprawdzie wojnę jako dzieło szatana, ale uważa, iż pod pewnymi wa-

²¹ *Contra Celsum* 8, 68 (GCS 3, 290-291).

²² Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t.1, Zürich – Neukirchen³ 1992, s. 299, przyp. 50.

runkami jej prowadzenie jest dozwolone. Wojna jest zatem usprawiedliwiona, gdy służy pokojowi, gdy jest skierowana przeciw jakiejś popełnionej niesprawiedliwości, gdy jest zarządzana przez prawowitą władzę i jeżeli jest prowadzona z poszanowaniem Bożego prawa²³. Augustyn jest świadom napięcia między ewangelicznym pragnieniem wyrzeczenia się przemocy a zasadniczą gotowością państwa do używania przemocy²⁴. Teoria ta zostanie później potwierdzona i rozbudowana przez św. Tomasza z Akwinu (+ 1274), który dopuszczał wojnę służącą karaniu winnych lub też przywróceniu porządku²⁵.

Podsumowując stanowisko wspólnot i autorytetów wczesnochrześcijańskich wobec pytania o dopuszczalność stosowania przemocy i związanego z tym problemu dopuszczalności służby wojskowej, można zaryzykować stwierdzenie, iż gminy te odnosiły się do tej kwestii z wielkim dystansem, jednak w konkretnych przypadkach były one w stanie tolerować służbę wojskową swoich członków. Nowe spojrzenie na tę kwestię wiąże się z przejęciem współodpowiedzialności za państwo i tym samym za przestrzeganie prawa i porządku w społeczeństwie. Nie oznaczało to jednak wyłączenia tej kwestii z gamy istotnych problemów moralnych.

4. Chrześcijanin – absolutnym pacyfistą?

Odpowiedź na to pytanie jest dosyć trudna. Bowiem nie da się bowiem w Biblii odnaleźć ani absolutnego potępienia dla legalnego użycia przemocy przez prawowitą władzę tam gdzie jest niezbędne, ani też potępienia służby wojskowej jako takiej. Byłoby jednak wielkim uproszczeniem przy tej odpowiedzi pozostać, ponieważ kierunek w jakim ewoluuje myśl biblijna jest

²³ *De civitate Dei* 19 (CCL 48, 657n.).

²⁴ Kwestię tę omawia Augustyn w Liście do Marcellinusa, *Epistula* 138 (PL 33, 530n.).

²⁵ *Summa theologiae* II-II, q. 40, art. 1-4.

jednoznaczny. Przemoc i jej stosowanie należy do „starego świata”, stanowi ona jądro wielu grzechów i dlatego nie powinna mieć miejsca tam, gdzie miarą działania jest uroczyste proklamowane przez Jezusa nadejście Bożego Królestwa.

W tym kontekście warto przytoczyć ciekawą koncepcję zrozumienia problemu przemocy, jaką przedstawiają w swoich licznych publikacjach niemieccy egzegeci Norbert i Gerhard Lohfink. Pierwszy z nich, zajmujący się Starym Testamentem, uważa, iż właśnie Ewangelia jest taką „dobrą nowiną” o tym, że dla dotychczasowych modeli społeczeństw istnieje alternatywa, którą sam Bóg ustanawia w dziejach świata. Chodzi mianowicie o społeczność, u której podstaw, w odróżnieniu od wszystkich dotychczasowych modeli państwa i społeczeństwa, nie stoi przemoc. Jednym z głównych motywów Biblii jest, według N. Lohfinka, Lud zgromadzony i niejako „stworzony” przez Boga. Jezus, proklamujący przyjście wraz z Nim Królestwa Bożego, nie ma na celu jedynie pocieszenia ludzi perspektywą osiągnięcia stanu szczęśliwości leżącej poza historią, ale proklamuje ostateczną ingerencję Boga w historię, ingerencję Tego, który pragnie na nowo zebrać swój lud i stworzyć Kościół. To, czym Izrael miał według planu Boga zawsze być, teraz będzie zrealizowane w Kościele: ma on się stać alternatywną społecznością, w której rządzą inne prawa, gdzie przemoc nie jest spoiwem gwarantującym egzystencję i równowagę społeczeństwa. Historia Izraela rozważana pod tym kątem prowadzi N. Lohfinka do sformułowania następującego wniosku: chociaż zasada bycia odmiennym od pozostałych, społeczeństwem kontrastowym jest tak stara jak sam Izrael, to jednak dopiero Nowy Testament formułuje jasno to, co w Starym Testamencie pojawia się w formie zapowiedzi pokoju i wyrzeczenia się przemocy dotyczących czasów mesjańskich, pośród innych, często bardzo krwawych i naznaczonych przemocą motywów²⁶. To wła-

²⁶ N. Lohfink, *Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden*, w: tenże, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 206 n.

śnie „Kazanie na Górze”, jako programowa mowa Jezusa (Mt 5-7), jest ostateczną mesjańską i autorytatywną wykładnią Tory, skierowana do tych spośród Ludu Wybranego, którzy pozwolą się na nowo zebrać wokół Mesjasza. Proklamuje ono wyrzeczenie się przemocy i miłość nieprzyjaciół. Jezus dał swoim życiem przykład wyrzeczenia się przemocy, aż do ofiary z życia, którą złożył, nie używając przemocy. *Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci* (Dz 2,24), a tym samym potwierdził ostatecznie prawdziwość głoszonej przez Jezusa nauki. I tak u początków Kościoła stoi nie, jak w przypadkach dotychczasowych modeli społeczności, przemoc, ale jej przeciwieństwo: wyrzeczenie się przemocy.

N. Lohfink formułuje swoją tezę bardzo radykalnie. wszelkie moralizujące apele, wszelkie próby „skonstruowania” pokoju w świecie jedynie ludzkimi środkami są, jego zdaniem, zdane na porażkę i są formą ulegania pokusie samozbawienia²⁷. Ewangelia oczekuje prawdziwego pokoju jedynie dzięki ingerencji Boga oraz poprzez ludzi otwartych na przyjęcie Jego Prawa. Nie chodzi tu jednak jedynie o pojedynczych wierzących, ale o ludzi zebranych w Kościół, w nową społeczność, u której korzeni nie leży przemoc. *Również my dzisiaj*, stwierdza Lohfink, *nawet, gdy całkiem słusznie inwestujemy tyle siły, aby gasić ciągle na nowo wybuchające ogniska zapalne w świecie, nie powinniśmy nigdy zapomnieć, że naszym pierwszym zadaniem ma być zaszczepienie owej nowej rośliny, pochodzącej od Boga*²⁸.

N. Lohfink zdaje sobie sprawę, iż jego koncepcja musi spotkać się z ostrą krytyką. Jednym z jej elementów jest pytanie o to, dlaczego po dwóch tysiącach lat istnienia owej „nowej rośliny Boga” świat ciągle jeszcze jest świadkiem przemocy, która zdaje się nawet wzrastać? Czy oczekiwanie „nowego świata” dzięki „nowemu społeczeństwu” nie jest jedynie czystą utopią? A nawet gdyby nią nie było, to czy ta droga nie jest zbyt długa i mało efek-

²⁷ *Tamże*, s. 211-212.

²⁸ *Tamże*, s. 214, tłum. własne.

tywna? Czy wobec zagrożeń w świecie nie trzeba wybierać dróg bardziej skutecznych, tzn. reagować szybko przemocą na przemoc? N. Lohfink podkreśla, iż jego celem nie jest deprecjonowanie międzynarodowych wysiłków na rzecz utrzymania pokoju, jednak, jak twierdzi, ostatecznie również ta droga okazuje się nieskuteczna. Wiara w to, iż jedynie Bóg może doprowadzić świat do pokoju i że Jego dzieło rozpoczyna się tam, gdzie Jego społeczność, Kościół, wyrzeka się przemocy, aby żyć według nowych zasad, taka wiara jest załączkiem prawdziwego pokoju.

Na konkretne pytanie o to, jak ma działać chrześcijanin w społeczeństwie pluralistycznym, stara się odpowiedzieć Gerhard Lohfink, egzegeta Nowego Testamentu, brat wspomnianego wyżej Norberta Lohfinka. Ogromna większość chrześcijan żyje w społeczeństwie pluralistycznym, tzn. takim, którego członkowie wyznają różne światopoglądy i które jest w zasadzie zbudowane nierzadko na konsensie, dotyczącym absolutnego „minimum” moralnego. Chrześcijanin, podejmując różne zadania w społeczeństwie, nie czyni tego jedynie z konieczności, aby zapewnić sobie egzystencję, ale realizuje w ten sposób współodpowiedzialność za świat. Ale niejednokrotnie, jeżeli poważnie bierze przesłanie „Kazania na Górze” z jego wezwaniem do rezygnacji z przemocy, będzie musiał stanąć wobec wielkich dylematów. G. Lohfink wymienia trzy możliwości działania w takich sytuacjach. Po pierwsze, nie można lekceważyć możliwości, iż chrześcijanin stanie się radykalnym znakiem swojej wiary poprzez ostantacyjną i zdecydowaną odmowę partycypacji w przemocy, nawet jeżeli wiązałoby się to z rezygnacją z pewnych piastowanych funkcji czy zawodów. G. Lohfink przypomina, iż w Kościele pierwszych wieków taka forma sprzeciwu społecznego była z całą oczywistością praktykowana. Jedną z form takiego sprzeciwu może być odmowa służby wojskowej ze względów sumienia²⁹. Możliwość

²⁹ G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 60.

ta nie powinna być jednak ani absolutyzowana, ani ograniczana jedynie do służby wojskowej.

Drugą ewentualnością, według G. Lohfinka, jest przynajmniej intencjonalne wypełnienie zasady zaniechania przemocy przez szerzenie „ducha Kazania na Górze”, gdzie jest to tylko możliwe, w strukturach, instytucjach i gremiach decyzyjnych społeczeństwa. Efektem, jaki w ten sposób można uzyskać jest minimalizacja przemocy³⁰. Działanie takie wymaga naturalnie mobilizacji wielu sił i środków, a także uwrażliwiania, przede wszystkim chrześcijan, iż działania w tym kierunku są istotne i ważne. Należy do nich także działalność oświatowa i informacyjna, piętnowanie i ujawnianie nadużywania przemocy, sprzeciw pokojowymi środkami wobec struktur, które niewolą i upodlają człowieka, a przez to przyczyniają się do nakręcania spirali przemocy.

I wreszcie trzecia możliwość, o której wspomina G. Lohfink. Również chrześcijanin, mimo zasadniczego kierunku przeciw używaniu przemocy, musi mieć możliwość, w imię współodpowiedzialności za społeczeństwo i w ramach struktur praworządnego państwa, używania środków przemocy, aby zapewnić przestrzeganie prawa. G. Lohfink uważa, że również taka decyzja może być usprawiedliwiona, choć w najmniejszym stopniu odpowiada ona duchowi Ewangelii. Przypomina on przy tym wielkie wizje społeczne chrześcijaństwa, jak np. koncepcję Augustyna o *civitas Dei* i *civitas terrena*, naukę M. Lutra o dwóch królestwach, czy katolicką naukę o prawie naturalnym, które podkreślają konieczność istnienia porządku społecznego, gwarantującego sprawiedliwość³¹. Byłoby zapewne formą hipokryzji, gdyby chrześcijanie całkowicie umywali ręce, pozostawiając innym trudną pracę zapewnienia prawa, gdy przecież temu porządkowi za-

³⁰ *Tamże*, s. 61.

³¹ *Tamże*, s. 61-62.

wdzięczają swobodne wyznawanie i szerzenie własnej wiary. Jak pisze G. Lohfink te trzy możliwości będą nie tylko cechowały wybory podstawowe różnych chrześcijan, ale może się zdarzyć, iż pojedynczy chrześcijanin w różnych sytuacjach raz będzie zdecydowanie rezygnował z udziału w przemocy, a innym razem będzie się starał jedynie w sposób intencjonalny i aproksymatywny zmniejszyć jej potencjał.

Czy jednak te stwierdzenia rzeczywiście wyczerpują już potencjał przesłania Nowego Testamentu dotyczącego przemocy? Odpowiedź G. Lohfinka jest negatywna. Powyższe modele działania nie stanowią jeszcze specyficznie chrześcijańskiej odpowiedzi na problem przemocy. Chociaż bowiem bardzo ważne jest szerzenie „ducha Kazania na Górze”, to jednak jego skuteczność zależy od tego, jak dalece społeczeństwo jest w stanie go przyjąć. Zdecydowane gesty pojedynczych chrześcijan mają również ograniczony zasięg. Czytelnym znakiem, którego nie można by było ignorować, byłoby świadectwo nie tyle pojedynczych chrześcijan, ile „całego ludu”, stworzenie konkretnej „przestrzeni społecznej”, w której wyrzeczenie się przemocy byłoby regułą. Zdaniem G. Lohfinka właśnie taki jest kierunek, jaki wskazuje Biblia. Zgadając się z wyżej przedstawionymi poglądami swojego brata, Norberta, G. Lohfink stwierdza, iż cała historia zbawienia zdaje się pokazywać, jak to zostało powyżej zasygnalizowane, iż Bóg właśnie tego oczekiwał od Izraela, a teraz oczekuje od Nowego Ludu, Kościoła: aby stał się żywym znakiem dla świata, znakiem królowania Boga, aby na przykładzie konkretnego „ludu”, czyli konkretnej społeczności, można było odczytać, jaki jest Boży model współistnienia. Dlatego, konkluduje G. Lohfink, wyrzeczenie się przemocy, również jej bardzo subtelnych form, np. rywalizacji, musi stać się najpierw całkiem oczywistą regułą życia w Kościele, aby Kościół jako społeczność stał się czytelnym znakiem alternatywnego społeczeństwa. *Najlepszą zatem służbą, jaką chrześcijanie mogą wypełnić wobec świata, jest tworzenie żywych*

wspólnot, w których „Kazanie na Górze” oraz wezwanie Jezusa do wyrzeczenia się przemocy byłoby rozumiane i przeżywane dosłownie³².

Trzeba przyznać, iż koncepcja braci Lohfink z jednej strony ma pewne cechy idealistycznej i nierealnej utopii, co też krytycy nie omieszkają im zarzucać. Ale z drugiej strony koncepcja ta jest głęboko osadzona w przesłaniu Biblii oraz tradycji pierwszych wieków i wbrew pozorom – realistyczna.

Przedstawiona analiza problemu przemocy na podstawie dokumentów biblijnych i patrystycznych ukazuje bez wątpienia jeden istotny aspekt: wydaje się iż Kościół ma w tej kwestii o wiele więcej do zrobienia, niż skądinąd cenne, wystosowywanie apeli o pokój i podejmowanie mediacji w konfliktach społecznych i międzynarodowych. O wiele trudniejsza, ale chyba szalenie istotna jest służba pokojowi poprzez tworzenie żywych środowisk, konkretnych „przestrzeni społecznych”, które wyzbędą się przemocy i będą mogły przez to stanowić żywy model nowego, alternatywnego społeczeństwa.

³² *Tamże*, s. 63.