

Pacifizam i teorija pravednog rata

Povijesni razvoj i značenje »bellum—iustum« teorije

Ivan KOPREK

Čovječanstvo, a ne samo mi ovdje i danas, ponovno pita za zlo rata i traži izlaz iz njega – MIR. Život je izvan raja zemaljskoga, kako svjedoče prve stranice Biblije, započeo zločinom, bratoubojstvom. Upravo u sjeni tog događaja Biblija razmišlja o sukobima i ratovima među ljudima i očekuje dan kada će se jednom mačevi prekovati u plugove i koplja u srpove.

Novija je povijest pokazala kako se glatko iz ove biblijske vizije preki vanja koplja kovala ideologija simbola srpa i čekića pod čijom je zlokobnom stavrnošću sve donedavna živjela velika većina čovječanstva. Iz okrutnosti prohujalog rata skovao se još gori mir. U to se tzv. »poratno vrijeme« vodilo preko stotinu različitih ratova.¹

Rat su i njegovo moralno vrednovanje prastari problemi čovječanstva. Etičko naime pitanje o tom vrednovanju proizlazi iz antropološke pretpostavke da čovjek u svojem sveukupnom socijalnom ponašanju ostaje sebe određujuće racionalno–moralno biće.

Jedva da postoji itko zdrav koji bi svjesno i otvoreno opravdavao rat radi rata. Pred ovom činjenicom mnogi pacifisti naših dana nastoje izbri stati razliku između tzv. osvajačkih i obrambenih (pravednih) ratova. Rat je rat pa on u svojoj moralnoj kvalifikaciji treba ostati etički nedopušten. Ne možemo a da baš u tom kontekstu iz obzora našeg povijesnog trenutka primijetimo da se govor o nekom utopijskom, sanjarsko–ideološkom pacifizmu lako otkida s usta onih koji žive daleko od same realnosti rata. Pacifizam se pod svaku cijenu pretvara u ideologiju iza koje se i ne zajući podržava nepravda i krše prava kako pojedinaca, tako i čitavih naroda. Takav nam se pacifizam dakako ne čini moralnim.

Je li moralno dopušteno i humano–politički opravdano u ime nekog ideološki ukotvljenog pacifizma biti pod svaku cijenu protiv rata? Postoji li mogućnost da se moralno opravda »pravedni« ili bolje rečeno »opravdani«, »obrambeni« rat?

1 Pod ratom se obično razumijeva »sukob suverenih ljudskih udruženja, naročito država«. Usp. R. WEILER, *Internationale Ethik. Eine Einführung Bd II*, Berlin 1989, 37.

1. STAV FILOZOFIJE

Filozofijska mudrost kaže da iz čovjekove umne naravi nužno slijedi kako svatko ima pravo na zaštitu života, vlasništva i svega što iz toga slijedi. Po istome ima i svaka legitimna društvena zajednica pravo na zaštitu svoje sigurnosti i samoobranu od nepravednog napadača. Po naravnom pravu država, dakle, ima pravo na obrambeni rat kao što i svaki čovjek ima pravo na samoobranu.

No što je to »obrambeni rat«? Nije li »obrambeni rat« zapravo ono isto o čemu govore prijeporni kriteriji kasne skolastike o dopuštenosti ratovanja poznati jednostavno pod imenom »bellum– iustum« (pravedni rat) teorija?² Pred katastrofalnim razmjerima i posljedicama oba minula svjetska rata, još više u sjeni moguće atomske ratne opasnosti s pravom se i unutar političke etike postavlja pitanje o opravdanosti te teorije.³

Pokušajmo stoga u povijesnom kontekstu i s potrebom aktualnog trenutka iznijeti nekoliko misli usmjeravajući se na poznatu kontroverzu unutar filozofsko–teoloških domišljaja označenu kao »bellum–iustum« teorija.⁴

Dakako da bi bilo pogrešno shvatiti bavljenje ovom teorijom kao pritaženo huškanje na rat. Želimo ipak, tek samo povijesnog trenutka radi, upozoriti na aktualnost i prije svega na neke normativne zahtjeve koji proizlaze iz tradicije te teorije a s obzirom na ratnu situaciju u kojoj živimo.

Slijedeći povijesni razvoj »bellum–iustum« teorije valja zapaziti njeno učestalo zauzimanje za osiguranje mira. Pravedni rat vodi se prema miru kao cilju. Ostaje samo pitanje pod kojim se okolnostima može postići mir i nasilnim sredstvima? Postoje li neke nužne granice koje »bellum–iustum« teorija u sebi uključuje?

- 2 Unutar pacifističkog pokreta ovoga stoljeća »bellum–iustum« teorija je i među filozofima pokrenula raspravu o dopuštenosti uporabe atomskog naoružanja u nekom obrambenom ratu. Rasprava je započela u okviru jednog seminara unutar Bavarske katoličke akademije u Münchenu. O tome usp. K. FORSTER (Hrsg.), *Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?*, München 1960; J. HIRSCHMANN, »Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?« u: *Stimmen der Zeit* 162 (1957/58), 258–296; E. W. BÖKENFÖRDE – R. SPAEMANN, »Christliche Moral und atomare Kampfmittel«, u: *Militärseelsorge* 3 (1960/61), 267–301; W. STEIN, *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, London 1965.
- 3 Usp. R. WEILER, *Internationale Ethik. Eine Einführung Bd. II*, Berlin 1989, 41; B. SÜTOR, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf Basis der christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991, 272 sl.
- 4 O tome usp. obilnu literaturu, posebno studiju: K. HÖRMANN, *Der Wert sittlicher Überlegungen über den Krieg*, Wien 1966. te zbornik radova N. GLATZEL i E. J. NAGEL (Hrsg.) *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg–Basel–Wien 1981., osobito članke J. RIEF, »Die bellum–iustum–Theo-

1.1 Povijesni razvoj »bellum–iustum« teorije od grčkih filozofa do kasne skolastike

U mnogim je poznatim mitološkim sustavima rat zauzeo važno mjesto. Već je stari Heraklit u središte svoje filozofije ukotvio misao o ratu (polemos) u smislu borbe suprotnosti i oca svih stvari. Samo što Heraklit nije time mislio na ratno nasilje nego na dijalektiku razvojnog principa sveukupnog bitka.

Izjašnjavanja filozofa o ratu kao socijalnom fenomenu započinju tek u ono doba u kojem je u staroj Grčkoj tradirani etos stavljen pod upitnik. Platon je u ratu gledao (u analogiji prema bolesti) nepoželjno i neprirodno stanje ali i činjeničnost koju je praktično teško izbjeći a koju bi se zapravo stalnim pripremama na rat trebalo predusresti i zapriječiti.⁵ Uz svoje pokatkada okrutne i za današnju svijest neobjašnjive iskaze o ratu Platon se trudio da u burnoj povijesti stare Grčke onemogući rat. Konačna je misao njegovih promišljanja bila misao da ćudoredno dobra, idealna, država ne vodi rat nego uživa mir.⁶

I prema Aristotelu, koji se kao i Platon prema ratu odnosio dvosmisleno, politika kao »umijeće« sretnog međusobnog zajedničkog života ljudi treba izbjegavati ratne okršaje.⁷

Nitko ipak u antičkoj filozofiji nije izričito etički promislio teoriju »pravednog rata«. Etička refleksija o toj temi započinje tek kod rimskih pravnikâ, osobito u Ciceronovom opusu.⁸ Da bi rat bio pravedan, potrebno je, prema Ciceronu, uočiti razloge koji su ga trebali činiti takvim. Rat se naime poduzima bilo kao osveta bilo kao obrana od neprijatelja.

1.11 Augustin i »bellum–iustum« teorija

Prvi je »bellum–iustum« teoriju sustavnije razradio sv. Augustin. Augustinovo je stajalište s obzirom na nju zapravo spoj misli rimskoga prava i evanđeoskih postavki. U svojim je mnogim pismima (prije svega vojnicima – kršćanima) Augustin obrazložio da iz Evanđelja, ni individualno ni socijalno etički, ne slijede jednostavno ista pravila ponašanja. Pojedinaac se prema »govoru na gori« treba odreći zla odvažujući situaciju vremena.

rie historisch«, 15–41 i H. OBERHEM, »Zur Kontroverse um die bellum–iustum–Theorie in der Gegenwart«, 41–71.

5 Usp. PLATON, *Zakoni* I, 4, 628 d; VII, 1, 829 a.

6 Usp. PLATON, *Zakoni* VIII, 1, 829 a; usp. također članak »Krieg« u: *Histisches Wörterbuch der Philosophie*, 1230; F. RICKEN, *Platon und Aristotel über Krieg und Frieden*, Barsbüttel 1988.

7 Usp. o tome uz spomenutu raspravu F. RICKENA te J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Berlin 1985 (7. izdanje), 751 sl.

8 Usp. Ciceronovo djelo *De re publica*.

Ni vlast nije oslobođena te dužnosti. Ona ima brigu za izvanjski poredak, za zajedničko dobro. U toj službi stoji vojnik. Vojnici u nekom pravednom ratu nisu ubojice, nego sluge od Boga postavljene vlasti. Oni nisu osvetnici nad nekom osobno nanesenom nepravdom nego branitelji države – zajedničkog dobra.⁹

Augustin ovome pridodaje i naznaku da obrambeni rat nije samo opravdan s obzirom na zajedničko dobro nekog naroda već i s obzirom na napadača, budući da on na neki način njime biva zaplašen i onemogućen od dalje provedbe svojih zločina. Onome naime kome se oduzima mogućnost činjenja zla, tako Augustin, tome se čini usluga. Takav u svoju vlastitu korist treba biti pobijeden. Moguće bi nekažnjavanje zločinca moglo u njegovoj zločinačkoj želji i oholosti još više učvrstiti.¹⁰

Ratna su stradanja ponukala Augustina¹¹ da svoju teoriju »pravednog rata« u smislu etičke dopustivosti i eksplicitnije pojasni. On naime za pravedni rat zahtijeva neke (etičke) kriterije kojih se treba držati onaj koji ga vodi. Među te kriterije prije svega spada to da rat ne smije biti nasilan, da ga smije voditi samo legitimni autoritet, te da mora prije svega biti vođen radi mira. Ratnik dakle u svom srcu uvijek mora ostati mirotvorac.

U ovim je Augustinovim iskazima, premda ih ovdje nismo sustavno i iscrpno predstavili, oformljena kroz dalju povijest osporavana nauka o »pravednom ratu« ili »bellum–iustum« teorija. Dakako da se pritom ne bi smjelo zaboraviti da je Augustin svaki rat smatrao kao najkrajnije sredstvo nužde zahtijevajući da on u svom cilju i načinu vođenja nužno mora smjerati prema uspostavljanju i osiguranju mira. Treba se pritom prisjetiti i važne činjenice da je u toj teoriji Augustin i unutar ratnog sukoba nedvosmisleno zahtijevao ljubav prema neprijatelju.¹² U sjeni Augustinovih domišljaja o istoj je temi svoju misao razvio i Toma Akvinski.

1.12 Toma i »bellum–iustum« teorija

Toma je raspravu o temi rata započeo unutar širokog kompleksa teme o teološkoj kreposti ljubavi. Rat je za njega kao i mržnja, zavist i svađa – opakost (vitia) koja se protivi ljubavi (caritas)¹³. Upravo je unutar te tematike Toma postavio i pitanje: postoji li dopušteni rat? Već je takvom

9 U tom kontekstu Augustin primjećuje da ni Ivan Krstitelj (Lk 3,14) pa ni Isus (Mt 8, 8–10) nisu prisiljavali vojnike da se odreknu svojeg vojničkog poziva. Usp. AUGUSTIN, *Contra Faustum* 22,74; *ML* 42, 447.

10 Usp. AUGUSTIN, *Epist. ad Marcellinum* n. 14; *ML* 33, 531.

11 Usp. I. KOPREK, »Aktualnost političko–egzistencijalne dinamike mira u filozofiji sv. Augustina«, u: *Obnovljeni život* 1990, 233–234.

12 Usp. B. HÄRING, *Gewaltfreie Verteidigung. Utopie oder notwendende Alternative?*, Augsburg 1985, 36.

13 Usp. *S. th.* II, II, q. 40.

formulacijom želio, izričitiije od Augustina, pogoditi bît onoga što se naziva »pravedni rat«. Upitna formulacija: postoji li dopušteni rat? kao da želi reći da je po sebi svaki rat zlo.

Nema dvojbe za Tomu to da kako pojedinac ima pravo na obranu svojeg života¹⁴, da tako i država ima pravo da protiv izričite agresije napadača osigura posjed i kulturu svoga naroda. Na prigovor iz Evandelja da se ne bi smjelo pribjegavati nikakvom nasilju, Toma, kao i Augustin, inzistira na tome da se u dotičnom slučaju radi općeg dobra treba drukčije postupati i djelovati. On naime nastoji upozoriti kako na ćudorednost tako i na kršćanske principe unutar jednog ratu izručenog svijeta. Stoga se u teoriji o pravednom ratu može raditi samo o izboru manjega zla.

Iz našeg je današnjeg motrišta i razumljivo da Toma u preostalim artiklima obrađuje za ovu naše temu tek neka rubna pitanja, kao: smije li klerik sudjelovati u ratu? je li u vođenju rata dopušteno zavaravanje protivnika?, te, smije li se na blagdane ratovati?

Rat je za Tomu u načelu dopušten, isto onako kako su dopuštena i znanstvena istraživanja (»*exertitia scientiarum*«).¹⁵ Za tu pak dopuštenost trebaju biti zadovoljena ova tri uvjeta:

- samo legitimna vlast (*legitima auctoritas*) smije voditi rat. Privatna osoba mora svoje pravo braniti pred sudom;¹⁶

- za rat mora postojati pravedni razlog (*iusta causa*) koji zapravo označuje nepravdu od protivnika;

- rat se mora voditi u ispravnoj nakani (*intentio recta*) tako da se njime postigne dobro a izbjegne zlo. Toma zajedno s Augustinom odbacuje svaku okrutnost, osvetoljubivost i težnju za moć što svaki rat čini nedopuštenim pa čak i onda kada bi i ostala dva uvjeta možda bila ispunjena.¹⁷

Sve to prema Tomi upućuje na granice kojih se moraju držati vlastodršci u svom djelovanju da bi opravdali nasilni postupak protiv onih koji povređuju kršćansko utemeljeni poredak srednjovjekovnog društva. Vjerski ratovi za njega ipak nisu bili označeni pravednima, iako svjetovna vlast smije unutar određenog društvenog poretka primijeniti silu protiv heretika (no, to tek onda kada su propala dva pokušaja njihova mirnog obraćenja!).

Možda nam se danas čini da je kriterij pravednih razloga kako ga je zacrtao Toma preširok i netočan. Točno je iz njegove teorije to da ne bi bilo ispravno izolirati rat i ratna djelovanja iz odvagivanja pravednih razloga i prepustiti ga, u smislu vrijednosno neutralnih sredstava, samovol-

14 Usp. *S. th.* II, II, q. 64, a. 7.

15 Usp. *S. th.* II, II, q. 40, a. 1, *praeterea*.

16 Toma razlikuje »*bellum-iustum*« od »*bellum particulare seu bellum privatum*« – takav rat nastaje iz inata, a inat je uvijek grijeh!

17 Usp. *S. th.* II, II, q. 40.

jnosti vladara neke suverene države, kako se to, npr., dogodilo u domišljajima Th. Hobbesa ili N. Machiavellija.

Toma je pokušao izdiferencirati etiku rata (ratnu etiku), iako njegovi kriteriji pravednog rata nisu dorasli vremenima nakon njegove smrti. Trajna je vrijednost naznačenih kriterija ipak ostala baš u tome što je Toma unutar te teorije upozorio i na povezanost teme rata s temom naravnog prava te kreposti ljubavi i pravednosti. Na toj su tradiciji svoja razmišljanja nastavili kasni skolastici: dominikanac Franjo de Vitoria i isusovac Franjo Suarez.¹⁸

1.13 »Bellum–iustum« teorija kod kasnih skolastika

Nauk dva ključna mislitelja kasne skolastike o »bellum–iustum« teoriji ne može se shvatiti bez njihova shvaćanja naravnog prava i upozorenja na pravo naroda. I De Vitoria i Suarez živjeli su u vremenu u kojem je europski kršćanski univerzalni poredak bio ugrožavan, kako od reformatorskih ideja tako i od naglog formiranja pojedinih nacionalnih država. Istovremeno su se Europljani sve više uplitali i u izvaneuropski svijet, prije svega svojim posizanjem za kolonijama. Ako još križarski ratovi nisu trebali svoje opravdanje, to su ratovi s poganskim narodima novootkrivenih zemalja izbacili na površinu pitanje je li pravedno voditi osvajački rat protiv nedužnih domorodaca novootkrivenih zemalja. S tim su se pitanjima suočili De Vitoria i Suarez. Oba su shvaćali da se pod spomenutim činjenicama nanovo treba domisliti kako ideja države i politike, tako i teorija rata i mira. Oba su odlučno kritizirali kako španjolsko–portugalsko podređivanje Srednje i Južne Amerike, tako i primjenjivane metode protiv Indijanaca i drugog roblja.

Temeljna je poluga njihove kritike bila upravo misao o naravnom pravu. Iz te misli proizlazilo je da svi narodi imaju naravno pravo da sami vladaju u vlastitoj zemlji. Takvo pravo ne bi smjelo biti ugrožavano niti prizivom na više kršćanske zahtjeve. Stoga su i De Vitoria i Suarez odlučno odbijali kršćanski pokušaj utemeljenja univerzalne vladavine bilo kojeg autoriteta (kako crkvenog tako i svjetovnog). Oba su izričito odbacili nevjerničke i poganske poroke kao povod ratu. U novim zemljama

18 O teoriji »pravednog rata« kod kasnih skolastika, posebno De Vitorije i Suareza usp. H. KIPP, *Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik. Eine rechtsphilosophische Studie über die Voraussetzungen des Rechtes zum Kriege bei Vitoria und Suarez*, Paderborn 1935, naročito od str. 38 do 81; R. WEILER, »Ein aktueller Vergleich: Das Völkerrecht zur Zeit der spanischen Spätscholastik und seine Wiederkehr heute nach der Periode des nachgotianischen Völkerrechts«, u: D. MAYER–MALY, O. WEINBERGER, M. STRASSER, *Recht als Sinn und Institution*, Berlin 1984, od str. 71 do 78; W. HUBER, H.–R. REUTER, *Friedensethik*, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 80 sl.

kršćani ipak imaju pravo na gostoljubivost, naviještanje Evandjelja i na zaštitu misionara.

Ovdje se ne bismo, naravno, osvrtni na činjenicu da je povijesno gledajući nauka i De Vitorie i Suarez došla prekasno. Bez sumnje samo to da se ona pokazala preslabom da zaustavi kolonijalni grabež i mnoge s time spojene okrutnosti. Ali, to nikako ne umanjuje činjenicu da su De Vitoria i Suarez zapravo na početku razvoja novovjekovnog prava naroda kojim se želio regulirati odnos među državama. Njihove pozicije sve do danas imaju veliku važnost.

De Vitoria je u svojim razmišljanjima polazio od pretpostavke da postoje opća dobra naroda pa je stoga potreban i pravni poredak među narodima. Rat je moguć pa principijelni pacifizam ignorira opće dobro čovječanstva. Zamislive zloće rata ne mogu ipak biti tako teške kao najviše dobro politike, naime pravedni poredak mira. Takav je poredak, u slučaju potrebe, nužno bilo braniti, bilo silom uspostaviti. Odluka je prema tome za neki rat izričito rezultat odgovornog odvagivanja dobara, i to tako da dobro nužno nadilazi sva očekivana zla rata.

Tako proizlazi da prema De Vitorii razlozi za neki rat, pravno formulirano, mogu biti: pravo na obranu ako od neprijatelja prijete teške štete; pravo na napad ako treba uspostaviti pravno stanje koje je bilo povrijeđeno od prethodne teške nepravde.

De Vitoria bi ratove španjolskih kolonijalista protiv Indijanaca mogao opravdati tek samo kao sankcije protiv teške povrede tuđeg prava ili kao obranu nevinih protiv neljudskih zakona i prakse (kanibalizam i žrtvovanja ljudi!). Upozorujemo na to tek radi toga što na tome biva jasnijom temeljna problematika same teorije pravednog (opravdanog) rata.

De Vitoria je o ratu razmišljao i u analogiji prema unutardržavnoj moći jurisdikcije. Budući da za njegovo vrijeme nije postojao vrhovni sud skupa država, naznačena je moć pripadala pojedinoj državi. Ipak, mir među državama traži vlast općeg (zajedničkog) prava prema kojem mogu biti regulirani i sukobi među državama. Kako dakle pravo (mir!) treba moći biti uspostavljivo, potrebna je i neka internacionalna (možda čak i supranacionalna) sankcijska moć. Budući da uz vlastito pravo država postoji i specifično zajedništvo čovječanstva, to mora postojati i moralno i političko jedinstvo naroda. Ta nam se misao čini duboko suvremenom a danasve aktualnom.

Ako je rat za obranu cijelog čovječanstva po pravu dopušten, postavlja se naravno i ključno pitanje koje je to pravo i tko je nadležan da ga interpretira? Možda bi analogno prema tome trebalo postaviti pitanje: može li se neki rat opravdati kao zaštita ili kao uspostava ljudskih prava u nekoj zemlji u kojoj vlastodržac (ili vlastodršci) ta prava teško povređuju?

Prvi je bellum–iustum teoriju, kako nam je ona predstavljena i traktirana u kršćanskoj socijalnoj etici, sustavno uredio Franjo Suarez. Suarez je zapravo bio prvi koji je upozorio na načelo obostranosti cilja i sredstava što još i danas karakterizira cjelokupno pravo naroda. Dopusćeni bi i pravedni rat, prema njemu, trebao zadovoljavati ove kriterije:

- rat mora najaviti i voditi državni autoritet;
- rat mora služiti obrani od nepravednog napadaja na sva ona za život važna dobra (*iusta et gravis cusa*);
- upotrijebljena sredstva moraju biti primjerena cilju obrane. Ona naime ne smiju prouzročiti više zla nego što je to za obranu nužno;
- trebaju biti prije rata iscrpljena sva druga sredstva za mirno okončanje sukoba;
- mora postojati utemeljena šansa na pobjedu;
- ratom nastala zla ne smiju biti teža negoli trpljenje nepravde (vaganje dobara!);
- rat se mora pridržavati i nekih konvencija. Ne smiju naime bez razlike u ratu biti tretirani izravni sudionici u borbi (ratnici) kao oni koji u borbi ne sudjeluju (civilno stanovništvo).

Od spomenutih je Suarezovih kriterija s obzirom na političko vrednovanje rata mnoštvo poticaja dobilo i novovjeko pravo naroda. Naročito su se iz njih razlučila pravila u vezi s pravom koje treba i u ratu održavati (*ius in bello*), npr. o statusu diplomata, o čuvanju civilnog pučanstva i njihova lučenja od onih koji u ratu izravno sudjeluju, o ophođenju s ratnim zarobljenicima i ranjenicima ili pak o zabrani uporabe određenih oružja. S tim je mislima nekadašnje okrutno ratno pravo s vremenom postalo humanizirano. Sve to ipak nije uklonilo činjenicu da se novovjeko pravo ratovanja (*ius ad bellum*) sve više odrješivalo od navezanosti na misao jednog sveobuhvatnog pravnog poretka.

Nauka je kasnih skolastika o ratu još uvijek izvivala iz njihovih domišljaja o naravnom pravu bez koje bi pravo na obranu i pravo naroda bilo nemoguće. De Vitoria je u tome bio pionir. Suarez je nastavio njegovu misao. Golema je važnost i drugog u tome da su ratu postavili stroge pravne granice. Rat je za obojicu bio samo sredstvo obrane ili uspostave pravednosti. Oba su od odgovornih zahtijevali da učine sve da se izbjegne rat i da se sukobi riješe mirnim putem. Kazuistika se pravednog rata (naročito kod Suareza) u svojoj biti rukovodila moralnim načelima prema kojem je rat uvijek zlo te radi toga i pozivom da se odvagnu dobra da bi se u »pravednom ratu« minimaliziralo samo zlo ratnog nasilja.¹⁹

Još je poznati teoretičar prava i filozof Hugo Grotius održavao visinu nauke kasnih skolastika temeljeći svoju misao o ratu na tradiciji nauke o

19 Usp. R. WEILER, *Internationale Ethik* Bd I, Berlin 1989, 193.

naravnom pravu.²⁰ Poslije Grotiusovih domišljaja postao je očit sve veći lom s tradicijom domišljanja o ratu na toj poziciji. S vremenom se naravno pravo i o toj temi sve više svelo na puki pravni pozitivizam.

U prvom je redu takvo skretanje primijećeno kod novovjekih teoretičara pozitivnog prava najprije kod Th. Hobbesa,²¹ a zatim kod Ch. Thomasia,²² S. Pufendorfa²³ i drugih, kod kojih je naravno pravo izričito ukoštalo u pravni pozitivizam. Time je etičko utemeljenje prava, a onda i samog ratnog prava bilo zaobideno. Pufendorf je npr. očito suzio »lex naturalis« na društveni život pa je tako rat postao sredstvo nasilja a ne prava.²⁴ Stoga je nauka o pravednom ratu izgubila svoju vezu s naravnim pravom, a onda i s pravom naroda.

Pitanje o pravu naroda ostavimo ovdje po strani. Razmotrimo tek granice i slabosti »bellum–iustum« teorije. Očito je da teorija ima i svoje granice. Sigurno je da su »oslobodilački ratovi« francuske revolucije bili nešto drugo do pravedni ratovi. I nacionalno ujedinjavajući ratovi 19. stoljeća, kao i kolonijalni ratovi istoga stoljeća, služili su se drugim negoli kršćanskim načelima. Mnogi su za svoju podlogu imali baš antikršćansku ideologiju kao npr. rasisitički nacionalsocijalizam ili propagatorski komunizam našega stoljeća. »Etički« je sustav kako jednoga tako i drugoga podgrijavao kulturu rata i moralno vrednovao rat kao dobro s jedne sa svim drukčije pozicije nego što je to bilo u tradiciji.

Očito je to na primjeru komunističke teorije o ratu. U vojnom leksikonu bivše DDR²⁵ iznosi se komunistička ideologija »pravednog rata«. Prema njoj »pravedni« ratovi su oni koji služe obrani socijalizma ili tzv. revolucionarni građanski ratovi, tj. oslobodilački ratovi, koji su usmjereni protiv »kapitalističkih zemalja«.²⁶ Ne samo u svojim ideološkim zasadama nego i s drugih razloga ova teorija odudara od »bellum–iustum« teorije. U precizniju analizu, s obzirom na posljedice priklanjanja toj teoriji u komunističkim totalitarnim sustavima, ne želimo se upuštati.

20 Usp. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, Amsterdam 1625, L I, c. 1, 10, n. 1.

21 Usp. Th. HOBBS, *De cive: Elementa philosophica de cive*, Amsterdam 1696.

22 Usp. Ch. THOMASII, *Institutionum iurisprudentiae Divinae libri tres*, Halle 1710.

23 Usp. S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, Frankfurt 1716.

24 Usp. J. KOHLER, »Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts«, u: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. X, 1916/17, 235 sl.

25 A.V., Berlin 1971.

26 O marksističkoj nauci o »pravednom ratu« usp. W. SCHELER, G. KIESSLING, *Ge-rechte und ungerechte Kriege in unserer Zeit*, Berlin 1981.

2. CRKVA I TEORIJA PRAVEDNOG RATA

Unutar crkvene tradicije teorija pravednog rata doživjela je svoje preinake. O tome svjedoči kako stav predkoncilskih papa, tako i nauk Drugog vatikanskog koncila te stav sadašnjeg crkvenog učiteljstva.

O miru su potkraj 19. stoljeća tek parenetički progovorili pape Benedikt XV. i Pijo XI. koncentrirajući se pritom na pojam »obrana«. Tek nakon Pija XII. i Drugog vatikanskog koncila postaje očevidno da se razmišljajući o opravdanom (»pravednom«) ratu ne smije u prvom redu tražiti dopuštenje za rat, nego mogućnost budućeg i novog poretka mira, upozoravajući pritom na sveopću solidarnost i uspostavu pravednosti.

Možda se neki teritorijem ograničeni srednjovjekovni rat mogao činiti pravednim. Ostalo je otvoreno pitanje, što ako sukob *iusta et gravis causa* nije po sebi bio riješen, već se ratovanjem umnožavala nova nepravda i još gori materijal za sukob?

Teška su se pitanja baš iz povijesnog konteksta postavila pred Crkvu i prema kriterijima s obzirom na to da rat mora biti samo najkrajnje, posljednje sredstvo, te da on mora biti vođen samo tako da uspostavi mir i pravo. »Bellum–iustum« teorija mogla je dobro poslužiti pojedinom monarhu da izravno u srednjovjekovnom društvenom poretku sam preispita etičko ponašanje u ratu. U modernim ustavnim državama takvi su kriteriji pretvoreni u institucionalne kontrole u prvom redu parlamenata i javnog mnijenja. No, i tu je miroljubivo pronalaženje unutar sukobljenih partija ograničeno na mali broj odgovornih. K tome dakako treba pribrojiti vlastite zakonitosti vojno–tehničke mašinerije koja je već pri izbijanju prvog svjetskog rata samim političarima sudbonosno ograničavala prostor djelovanja. Da se i ne spominju današnji ratni potencijali.

Crkva je postala svjesna da pitanje o etičkoj dopuštenosti rata ne treba danas tražiti samo na tragu stare »bellum–iustum« teorije koja prije svega potrebuje novu platformu – pravedni mir. Radi se zapravo o pronalaženju *realnih mogućnosti* koje proizlaze iz te stare teorije.²⁷

Prijelaz je u teoriji o pravednom ratu prema pravednom miru prepoznatljiv u svim crkvenim dokumentima, posebno u proglasima papa, naročito od pape Pija XII. koji je u iskustvu drugog svjetskog rata uvidio da je stara nauka o pravednom ratu uporabiva tek onoliko koliko se može primijeniti na sadašnju konkretnu situaciju.

Pijo XII. je nebrojeno puta osudio moderni rat. Rat kao sredstvo za prevladavanje sukoba među državama za njega više nije umjestan. Poznat je njegov apel u kolovozu g. 1939. svim odgovornim zemljama koji je

27 Realizam kršćanske »bellum–iustum« tradicije zastupaju R. HARRIES, *Christianity and War in a Nuclear Age*, Oxford 1986. Sličnu poziciju zastupa i J. TEICHMAN, *Pacifism and Just War*, Oxford 1986.

imao vrhunac u poznatoj rečenici da s mirom ništa nije izgubljeno a da je s ratom izgubljeno sve. Papi je bilo jasno da čim progovori oružje, ostaje teško, gotovo nemoguće riješiti sukobe i sporove među zaraćenim stranama. Sve ga to ipak nije spriječilo da Hitlerov napad na Poljsku osudi kao »nepravedni rat«.

Sudbonosnu važnost u skretanju Crkve u određivanju stava prema ratu od klasične »bellum –iustum« teorije k teoriji pravednog mira bile su i božićne poruke Pija XII. (1942. i 1944. godine) u kojima je pozvao narode na djelotvoran duh očuvanja demokracije i ljudskih prava. Papa je upozorio da ne postoji nikakvo *aposlutno* pravo neke države da vodi rat. Nauka se o pravednom ratu treba stoga svesti na *pravednu obranu* koja po mogućnosti više ne bi trebala biti plod vaganja i promišljanja samo pojedine države nego zajednice država.

U poslanici za Božić g. 1948. papa Pijo XII. upozorio je da rat mora biti *pravedna* stvar. U tom je smislu apelirao na to da se ratom ugorženom narodu treba pružiti sveopća i svestrana pomoć i od drugih naroda. Narod koji je ugrožen od nepravednog napadača, ili je čak već njegova žrtva, treba računati na široku solidarnost drugih. Drugi narodi ne smiju u pravednom ratu nekog naroda ostati u pasivnoj ravnodušnosti ili se čak ponašati kao puki gledatelji.²⁸

Svaki ekspanzionistički rat treba biti osuđen od zajednice država. Zajednica država pak treba se aktivno zalagati za mir. U pravednom se ratu dakle ne vodi rat nego se brani mir. Time i statičku etiku teorije pravednog rata zamjenjuje i dinamička etika očuvanja mira.

Pravo samoobrane pojedinca i države za papu Pija XII., kako slijedi iz njegovih izjava, zasniva se na *naravnom pravu*. Papa se u tom kontekstu izričito osvrnuo i na kriterije pravednog rata. Jedan je kriterij glasio da pravo vođenja rata ima tek legitimni autoritet. No, tko ima danas legitimni autoritet ili tko je nakon nestanka srednjovjekovne »societas christiana« zapravo legitimni autoritet? Mogu li moćnici neke totalitarne države, partijske klike ili vojni diktatori biti »legitimna vlast«? Prema današnjem političkom shvaćanju zajedničkog dobra, pravednosti i ljudskih prava, dakako da ne.

2.1 Pravedni rat i Drugi vatikanski koncil

Na sličnoj pozadini razmišljaju pape Ivan XIII., Pavao VI. i Drugi vatikanski koncil. Koncil ni u jednom svojem dokumentu ne govori o »pravednom ratu«. On za nj više i ne pita. U središtu promišljanja Drugog

28 Usp. AAS 1949, 10–14; njemački prijevod u *Herder Korrespondenz*, siječanj 1949, 164–166.

vatikanskog koncila stoji potraga za osiguranjem puta mira.²⁹ Ipak, sve to ne znači, a na što se pozivaju *radikalni* pacifisti, da koncil zabranjuje i svaki obrambeni rat osuđujući ga čak kao ćudoredno nedopustiv. Koncil je izričito protiv svakog nasilja što ne znači da je posvuda za puku pasivnu rezistenciju već za *aktivno* zalaganje za mir. U taj je kontekst prešutno uključena i misao o pravednom ratu kao misao o pravednoj obrani.

Crkva dakle nakon Drugog vatikanskog koncila ne želi zastupati apsolutni (radikalni) pacifizam. Ona se istina nada jednoj budućnosti u kojoj više neće biti ratova, ona i onim potlačenima, prognanima, porobljenima, napadnutima odobrava pravo da pod određenim okolnostima, u slučaju izričite potrebe, brane svoj život, svoja prava, svoju domovinu i oružjem. Crkva je naime svjesna da tako dugo dok postoji opasnost rata, ne smije biti porećeno pravo na moralno dopuštenu obranu.³⁰

Crkva uzimajući u obzir i poklad klasične »bellum–iustum« teorije, ograničuje mogućnost vođenja opravdanog rata ovim kriterijima:

– razlog rata (*causa belli*) mora biti izričito teška nepravda koja je nanesena nekoj državi;

– posezanje za oružjem mora biti »ultima ratio«, tj. vojna je obrana tek onda dopuštena kada su sve druge mogućnosti u sprečavanju ratnog sukoba zaista iscrpljene (pritom se misli na sredstva diplomacije, na gospodarske sankcije, mirne demonstracije, na različite oblike pasivnog otpora, generalni štrajk ili slično). Ako i postoji ma ikakva iskra nade za mirno rješenje sukoba, dužni smo se za to založiti;³¹

– samo je najvišem autoritetu zemlje dopušteno da objavi rat. Svi u vojnoj službi imaju dužnost da budne savjesti ispituju što čine i što im biva nalagano. Ni u ratu se ne očekuje da se jednostavo bude slijepo poslušan;

– i »opravdana obrana« ne opravdava sva sredstva: akcije terora protiv civila ili sredstva masovnog uništavanja ostaju uvijek nemoralna;³²

– mržnja prema protivniku u ratu uvijek je grijeh;

– obrana se mora ograničiti na ono što je vojno najnužnije;

– treba energično odbijati mit revolucije koju vodi načelo da je sve što se god čini neprijatelju, opravdano.

29 Usp. *Gaudium et spes*, 81,5, ali i cjelokupnu encikliku pape Ivana XXIII. *Pacem in terris*. Dalje o toj temi usp. članak »Coscienza cristiana e guerra moderna«, u: *La civiltà cattolica* 3385 (1991), 3 sl. O stavu sadašnjeg pape usp. informativni članak G. CAPRILE, »Il papa e la pace«, u: *La civiltà cattolica* 3380 (1991), 163 sl.

30 Usp. *Gaudium et spes*, 79.

31 Usp. J. FELLERMEIER, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*, Freiburg 1956, 123 f; ili S. H. PFÜRTNER, W. HEIERLE, *Einführung in die katholische Soziallehre*, Darmstadt 1980, 121 sl.; M. PRIBILLA, »Um Krieg und Frieden«, u *Stimmen der Zeit* 149 (1952), 321–332; posebno J. RATZINGER, *Instruktion der Kongregation für Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung*, Rom 1986, 79.

32 Usp. *Gaudium et spes*, 79.

U svemu treba isticati i to da se pravedni mir, za kojim se teži u opravdanom ratu, najprije osigurava uvažavanjem ljudskih prava i umnažanjem socijalne pravednosti. Smisao socijalnog poticanja mira i odgoja za mir nije u tome da se politika proglasi suvišnom, nego da se ojači sposobnost i spremnost čovjeka za mirni i pravedno uređeni zajednički život.

3. PRAVEDNI RAT I MEĐUNARODNE INSTITUCIJE

Misao je očuvanja i osiguranja mira dobila nakon negativnog iskustva drugog svjetskog rata svoju pravnu normativu i u povelji Ujedinjenih naroda. Tako članak 2. spomenute povelje zabranjuje svaki rat koji se ne vodi kao samoobrana ili ponovna uspostava mira po nalogu organizacije Ujedinjenih naroda. Člankom 51. iste povelje predviđa se rat i kao kolektivna samoobrana. Pravedni je rat zapravo opravdana obrana.

ZAKLJUČAK

Rat je kao sredstvo mira i danas dopustiv. Možda se baš radi toga s obzirom na rat na ovom našem području treba zapitati nisu li se u svijetu, osobito u Europi, poznati tzv. »pokreti za mir« pokazali besplodnima u svojim stavovima prema ratu i miru, da, upravo protuslovni i protunaravni. Broj mrtvih i ranjenih, broj žrtava »tenk-komunizma« svakim je danom sve veći, a da zagovornici pacifizma (pa čak i oni iz kršćanski obojenog kartela) jednostavno šute ili tek verbalno pozivaju na mir.³³ Na Zapadu se poradi rata u Hrvatskoj ne štrajka, ne zvone zvona, nema ni demonstracija kako je to bio slučaj još pred koju godinu ili čak prije nekoliko mjeseci za »Zaljevskog rata«. Čini se da »mirotvorni pokreti« nekad tako glasni i aktivni u svojim iznašašćima zaslijepljeni irealnom politikom počivaju u svom ideološkom miru.

Pacifizam u svom radikalnom krilu još jednom zakazuje jer se ne poštuje pravo samoobrane, jer ne podržava obrambeni, pravedni rat. Možda ga već radi toga ne treba shvaćati ozbiljno i s poštenim nakanamal? Iluzorna je slika svijeta u svojim sanjarskim i utopističkim tendencijama začinjena još jednom ideologijom opet zakazala. Za mir ima opravdanje i pravedni (obrambeni) rat.

33 Usp. DER SPIEGEL od 23. rujna članak pod naslovom »Friedensbewegung: Der Jugoslawien-Krieg verwirrt die Pazifisten«, 130-134.

PACIFISM AND THEORY OF JUST WAR. HISTORICAL DEVELOPMENT AND MEANING OF THE "BELLUM—IUSTUM" THEORY

Ivan KOPREK

Summary

Is it allowed, in the name of an ideologically conceived (dreamed-through) pacifism, to be at all events against the war? Is there a possibility of moral justification of "just" or, better said, "justified", "defensive" war? In the shadow of these questions, the author endeavours to give critical evaluation of so called absolute pacifism, reflecting well-known sentences of "bellum-iustum" theory (Augustin, Thomas Aquinas, Suarez...). He is also seeking an adequate supplement for the same theory in the statements of Council Vatican II and of recent Popes. In this context and regarding the concret situation of Croatia at war, the author points out the political-humanistic-moral disability and failures of so-called "pacifist movements" determining them as mere ideologizing.