

Библейские и социально-этические основания для богословия миротворчества в разрешении насильственных конфликтов

Джошуа Т. СЕРЛ, ДХУ, Донецк, Украина

© Д.Т. Серл, 2013

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о том, когда допустимо и допустимо ли вообще участвовать в вооруженной борьбе, является одним из наиболее сложных вопросов христианской этики. В этой статье я постараюсь показать, что с радикальной христианской точки зрения реализм, пацифизм и просто теория войны не проникают в суть вопроса о нравственности войны, и что каждый из этих подходов не может обеспечить настоящее богословское или социально-этическое основание для богословия миротворчества. Глен Х. Стэссен (Glen Harold Stassen) утверждает, что первый вопрос, который мы задаем, пытаясь обосновать этические причины войны и мира, не должен быть вопросом типа: «может ли та или иная война быть оправдана на богословском или социально-этическом основании?». Но вопрос нужно ставить таким образом: «какие меры мы должны принять для предотвращения войны и какие практические действия использовать для установления мира?».^[1]

Христианские и светские моралисты приходят к этому вопросу с некоторыми общими убеждениями (например, касающихся ценностей, присущих человеческой жизни, необходимости сохранения мирных отношений между народами, и т.д.), на которых может быть пост-



Джошуа Т. Серл (1985) из северо-восточной Англии является британским баптистом. Закончил Оксфордский Университет (Oxford University) и Международную Баптистскую Теологическую Семинарию (IBTS) в Праге. В 2012 году получил степень доктора философии (PhD) в Тринити-Колледже в Дублине (Trinity College Dublin). В его докторской диссертации рассмотрены интерпретации библейских апокалиптических текстов и их применение в контекстах конфликтов. Сейчас он работает в качестве декана по международным отношениям в Донецком христианском университете (DCU) и входит в состав комитета немецкой теологической организации: Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung. Его книга, *Beyond the End: The Future of Millennial Studies*, (2012 год). Джошуа женат на Варду из Армении.

^[1] G. Stassen and D. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downer's Grove: InterVarsity Press, 2003), 174.

роен определенный моральный консенсус. Однако, несмотря на то, что специалист по светской социальной этике будет судить нормативное значение практики по тому, насколько эффективно она обеспечивает мир, это не является основной заботой специалистов по этике, руководствующихся христианскими убеждениями. Последние обязаны судить практические действия по единственному критерию: как точно они соответствуют учению Иисуса, независимо от их эффективности в достижении миротворчества. Как отметил Джон Ховард Йодер (John Howard Yoder) для последователей Иисуса послушание является более важным, чем эффективность.^[2] Таким образом эта статья начинается с признания того факта, что социально-этические и библейские основания никогда не будут полностью соответствовать обеспечению обоснований теологии миротворчества. Тем не менее, остается достаточно убедительных оснований, представляющих общий интерес, чтобы сделать возможным конструктивный диалог между христианской библейской этикой и светским этическим дискурсом, и для христианского свидетельства в светской перспективе.^[3] В какой степени такой диалог может привести к богословию миротворчества в разрешении вооруженных конфликтов, будет рассматриваться в дальнейшем.

Как выход из традиционного тупика между сторонниками справедливой войны, реализма и пацифизма, я буду опираться на идеи Стэссена (Stassen) и Джеймса В. МакКлендона младшего (James Wm. McClendon). В одной из предыдущих своих работ я исследовал, каким образом преобразованные инициативы Стэссена и «баптистское видение» МакКлендона можно объединить, чтобы обеспечить парадигмы для понимания моральной значимости Нагорной проповеди как реального источника для ученичества.^[4] Политическая ответственность ученичества является важным вопросом, что логически вытекает из этого исследования.^[5] Разница в том, что если в той работе я исследовал вопрос о духовном образовании и ученичестве, то в этой статье я буду рассматривать политическую ответственность ученичества в отношении христианского учения о миротворчестве. Вовлекая Стэссена и МакКлендона в разговор друг с другом, я надеюсь сформировать некую третью позицию, основанную на синтезе положительных интерпретаций их точек зрения. Акцент Стэссена на нормативные методы поддержания мира может быть дополнен «баптистским видением» МакКлендона, которое обеспечивает необходимое богословское обоснование теологическое оправдание просто миротворческой теории. На этом основании я утверждаю, что богословие миротворчества действительно основано как на социально-этическом, так и на библейском

^[2] Yoder, 'Peace Without Eschatology' (1954), Press, 1977).

The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 147.

^[3] John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State* (Newton, Kansas: Faith and Life

^[4] Joshua T. Searle, 'Is the Sermon on the Mount a Realistic Resource for Christian Discipleship and Spiritual Formation?', *Journal of European Baptist Studies* 9 (January, 2009), 38-50.

основаниях, но я также отмечу, что дискуссия является весьма сложной и что она затрагивает ее участников на самом глубоком уровне их моральных убеждений.

I. Неудача реализма, пацифизма и теории справедливой войны в создании практической основы теологии миротворчества в разрешении насильственных конфликтов

Дебаты, связанные с христианским участием в вооруженных конфликтах, как справедливо обратил внимание МакКлендон, не являются вопросом рационального, ясного мышления против нелогичности и безответственности.^[6] Каждый подход к этическим взглядам о войне являет собой своеобразную традицию моральной беседы, которая применяет свои собственные этические критерии, чтобы судить о том, правильно ли это или неправильно участвовать в насильственном конфликте. Происхождение политического реализма, как средство адресации (или уклонение от) моральной проблемы, поднятой войной, можно проследить в работах Фукидида. Политические мысли Макиавелли и Гоббса также были связаны с реализмом. Ведущими представителями двадцатого века, разделяющими эти взгляды, являются Рейнхольд Нибуhr, Ганс Моргентау и Генри Киссинджер.^[7] Реализм утверждает, что невозможно рассуждать о международных отношениях и вопросах войны и мира, применяя моральные критерии, поскольку эти понятия «лежат за пределами (или ниже) моральных суждений».^[8] Таким образом, поскольку, с реалистичной точки зрения, «неправильно или невозможно думать нравственно о войне»^[9], любые попытки обосновать теологию миротворчества в социально-этических или библейских принципах в корне неправильны.

Подробные академические опровержения реализма уже написаны, и я не ставлю своей целью пересказывать их аргументы в деталях. Важно, однако, отметить некоторые основные недостатки в рассуждениях реалистов.^[10] Самая фундаментальная ошибка в мышлении реалиста – это неспособность видеть, что государства, как и люди, «свободны... действовать на основе моральных обязательств и концепций правосудия».^[11] Кажется бесполезно фаталистичным, а в ядерный век, в котором мы живем, несомненно опасным утверждать, что война – лишь продукт взаимодействия между конфликтующими интересами государств. Несмотря на неизбежный «факт греха» и «греховную природу человека»,^[12] такие нега-

^[5] John Howard Yoder, *Discipleship as Political Responsibility*, trans. T. J. Geddert (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 2003).

^[6] McClendon, *Systematic Theology 1: Ethics* (Nashville: Abingdon, 2002), 313.

^[7] B. Orend, *Michael Walzer on War and Justice* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), 61.

^[8] M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral*

Argument with Historical Illustrations (New York: Basic Books, 1977), 3.

^[9] John Howard Yoder, *When War is Unjust* (Eugene: Wipf and Stock, 1996), 1.

^[10] Walzer, *Just and Unjust Wars*, 3-20.

^[11] Orend, *Walzer*, 63.

^[12] R. Niebuhr, *The Essential Reinhold Niebuhr*, R. McAfee Brown (ed.) (New Haven: Yale University Press, 1986), 102-103.

тивные оценки человеческого характера не должны становиться оправданием за необдуманное принятие Гоббсового изображения людей в «естественном состоянии» как нормативной или даже точной характеристики человеческой природы. Не было бы логичным утверждать, что это негативное изображение (даже если оно верно) побуждает нас обязательно принимать войну и международную анархию как невыраженную характеристику глобальной политики. Как утверждал Майкл Уолзер, ведущий критик реализма, война – это «человеческая деятельность, целенаправленная и преднамеренная, за последствия которой кто-то несет ответственность».^[13]

Теория справедливой войны, которая относится по меньшей мере ко временам Августина, была установлена на основе систематического богословия в трудах Саламанкской школы политической юриспруденции шестнадцатого века^[14] Она была возрождена в современных рассуждениях, в частности, социальным специалистом по этике Майклом Уолзером и богословом Оливером О'Донованом.^[15] Надлежащая критическая оценка соответствующих достоинств теории справедливой войны (а так же реализма и пацифизма) должна понимать эту теорию как попытку сплотить идеалы мира, любви и справедливости в устойчивом равновесии, которое соответствует идеалам социальной справедливости и моральной ответственности. Степень, в которой один идеал подчеркивается, или имеет приоритет над другим, будет зависеть от моральных убеждений личности и тех из его или ее окружения, которые, в случае богословского обоснования, определяют собственное толкование библейского текста.^[16] Принимая во внимание, что пацифисты склонны, согласно своим убеждениям, считать мир выше правосудия в нравственной иерархии, теоретики справедливой войны склонны к противоположному мнению. Они утверждают, что правосудие так или иначе нравственно предшествует миру или любви. Наиболее распространенное обвинение, которое теоретики справедливой войны и реалисты выдвигают против пацифистов заключается в том, что пацифисты, отказываясь защищать правосудие, виновны в моральной безответственности.^[17] Таким образом, пытаясь «умыть руки» от ответственности для того, чтобы поддержать свою моральную чистоту, они были обвинены в «пилатизме».^[18] Теоретики справедливой войны считают, что правосудие является главной заботой Бога, и что в некоторых случаях императив правосудия отвергает даже императив мира или любви. Таким образом, некоторые христианские специалисты по этике утверждают, что правосудие является предпосылкой мира.

^[13] Walzer, *Just and Unjust Wars*, 15.

^[16] McClendon, *Ethics*, 21-24.

^[14] J. T. Johnson, 'Morality and Force in Statecraft', in *Love and Society: Essays in honour of Paul Ramsey*, J. Johnson and D. Smith (eds.) (Missoula: Scholars Press, 1974), 95.

^[17] Niebuhr, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 102-119.

^[15] O'Donovan, *The Just War Revisited* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

^[18] A. Weaver, 'Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine', *Journal of Religious Ethics* 21 (2001), 51.

Джеррэм Баррс утверждает, что «мир не может прийти, если нет правосудия» и что «в Библии гораздо больше молитв за справедливость, чем за мир» Именно это, как утверждается, обеспечивает богословское основание для права христианина участвовать в насильственных конфликтах во имя восстановления справедливости.^[19] Августин утверждал, что иногда приходится прибегать к насилию, и даже убивать, чтобы сохранить жизнь невинных, при условии, что акт убийства исходит из мотива любви.^[20] Озабоченность восстановлением правосудия, которое было характерным принципом теории справедливой войны со времен Августина, продолжается и по сей день. Таким образом О’Донован, который недавно предложил очень детальную защиту теории справедливой войны в результате напряженных отношений, приведших к войне в Ираке, сказал, что эта традиция моральных суждений, по сути касается утверждения «плана по установлению справедливости в театре войны».^[21]

Учитывая их сильное беспокойство о правосудии, кажется нелепым, что многие теоретики справедливой войны не отдают должное цели, к которой они стремятся, а именно, избегать насильственного конфликта. Лиза Кэхилл утверждает, что и теория справедливой войны и пацифизм «возникают из общего беспокойства об избежании насилия».^[22] Это, однако, не совсем точно. Теория справедливой войны больше интересуется содержанием или ограничением насилия, чем тем, как его избежать. Со времен Клаузевица теоретики поняли, что война – это сфера абсолютных понятий, и что невозможно пытаться обуздать войну; «умеренное насилие», в его понимании, вводит в заблуждение так же, как внутренне противоречивое утверждение, потому что организованное насилие приводит к неумолимому подъему смерти и разрушения. Поэтому некоторые пацифистские писатели утверждали, что концепция справедливой войны – это оксюморон.^[23]

Несмотря на их различные подходы к войне, многие пацифисты и теоретики справедливой войны заинтересованы в основном одним и тем же вопросом: «Может ли война быть оправдана с социально-этической или богословской точки зрения?» Абсолютно пацифистские ответы: «Нет, никогда»^[24], тогда как теоретики справедливой войны скажут: «Иногда, но при условии, что условия А, В и С выполняются, и это значит, что Х, Y и Z используются». Более полезным подходом будет тот, который начинается с более конструктивного вопроса не о том, как или почему война

^[19] J. Barrs, ‘The Just War Revisited’, in *Readings in Christian Ethics: Volume 2: Issues and Applications*, D. Clark and R. Rakestraw (eds.) (Grand Rapids: Barker Books, 1996), 504.

^[20] P. Weithman, ‘Augustine’s Political Philosophy’, *The Cambridge Companion to Augustine*, E. Stump and N. Kretzmann (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 247.

^[21] O’Donovan, *Just War*, vii..

^[22] Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 1.

^[23] T. Erdel, ‘Is Just War Still an Oxymoron?’, *Criswell Theological Review*, 2 (2007), 53-76.

^[24] Yoder, *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (Scottsdale: Herald Press, 1971).

может или не может быть морально или теологически оправдана, но о том, какие методы будут способствовать отмене войны. Можно также задать вопрос: «Какие методы совместимы как с моральным видением Нового Завета, так и с убеждениями религиозной общины, вытекающими из этого видения?»^[25] Это основной вопрос о миротворчестве, который наряду с баптистским видением МакКлендона будет в центре внимания в третьей части моей статьи.

II. «Инициативы преобразования» Стэссена и «баптистское видение» МакКлендона как основания для практического богословия миротворчества

Вопрос о том, какие практические методы приводят к миру, лежит в основе инициативы по поддержанию мира, установленной Стэссеном и командой из ученых, государственных должностных лиц и политиков, привлеченных из разных спектров убеждений: как христиан, так и неверующих.^[26] Стэссен обеспокоен вопросом о том, как построить теорию поддержания мира, которая могла бы быть принята всеми «доброжелательными людьми», независимо от их религиозных убеждений.^[27] Предложение Стэссена, на мой взгляд, содержит зачатки осуществимой теории миротворчества. Однако ему не хватает устойчивого теологического основания. Я думаю, что это – именно тот момент, когда понятие “баптистского видения” МакКлендона может быть использовано, чтобы восполнить существенный недостающий элемент в теории Стэссена.

Стэссен сравнивает дебаты между теорией справедливой войны и пацифизмом с «двумя людьми, которые дрейфуют стремительно к водопаду, споря о том, возразить ли против падения или оправдать участие в катастрофе». Он говорит, что нам нужен «третий человек в лодке, который вовремя укажет на возможность направиться к берегу, пока еще есть время».^[28] Новая парадигма Стэссена обеспечивает полезный и своевременный выход из постоянных, безрезультатных дебатов между реализмом, теорией справедливой войны и пацифизмом. Хотя поддержание мира вытекает из предположения, что разрешение конфликта является общей задачей всех людей, независимо от их убеждений о вере или неверии, Стэссен использовал в значительной степени учение Иисуса из Нагорной проповеди, которую он описывает как основание классической христианской теории миротворчества.^[29] Учение Иисуса, как утверждает Стэссен, расположено в «четырнадцати триадах», каждая из которых содержит

^[25] Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (New York: HarperCollins, 1996), esp. 317-346.

^[26] Stassen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War* (Cleveland: Pilgrim Press, 1998).

^[27] Stassen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices*, 5.

^[28] Stassen, 'The Unity, Realism and Obligatoriness of Just Peacemaking Theory', *Journal of the Society of Christian Ethics* 23 (2003), 177-178.

^[29] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace* (Louisville: John Knox Press, 1999), 36.

учение о (1) традиционной праведности, (2) порочном цикле, и (3) инициативе преобразования.^[30] Анализируя греческий текст, Стэссен замечает, что основные глаголы, найденные, главным образом, в третьей части триад Иисуса, это инициативы преобразования.^[31] Эти инициативы преобразования, утверждает он, являются нормативными методами христианского ученичества, которые приводят к отдельному и социальному преобразованию. Применяя понятие нормативной практики в сфере международной политики, Стэссен формулирует десять методов поддержания мира, которые направлены на ликвидацию войны. Эти методы не являются 'высокими идеалами', а скорее «реалистичными... методами, которые эмпирическим путем демонстрируют свою эффективность в предотвращении войны».^[32] Они подобны инициативам преобразования Иисуса в том, что они «авторитетны и практичны».^[33] Методы являются динамичными и взаимозависимыми инициативами, которые способствуют мирным исходам в ситуациях и конфликте. Подчеркивая взаимодействие каждого из десяти методов, Стэссен спорит с Майклом Вестморленд-Вайтом о том, что эти методы «поддерживают и нуждаются друг в друге». Вместе, взаимодействуя, эти десять методов могут достигнуть большей справедливости и предотвратить много войн».^[34] Подтверждение Стэссеном нормативной этической ценности в этих методах поддержания мира состоит в том, что они могут быть продемонстрированы опытным путем, чтобы стать эффективными при решении сильных конфликтов. Методы поддержания мира, доказывает он, «исторически установлены, конкретно наблюдаемы, они работают на благо мира и поэтому этически нормативны или обязательны».^[35]

Хотя эффективность этих методов может обеспечить достаточное социально-этическое основание для практической теории миротворчества, основанного на этих методах, эффективность, в сущности, даже если она доказана эмпирическим путем, не дает соответствующих оснований, на которых можно построить богословие христианского миротворчества. Стремясь обеспечить теологический импульс концепции Стэссена о миротворчестве, Лиза Кэхилл предположила, что «более явная богословская ссылка на грех ... может усилить его [Стэссена] утверждения».^[36] Опасность такого подхода, однако, состоит в том, что он склоняется к реализму Рейнхольда Нибура, августиновский акцент которого направлен на то, что вездесущность человеческого греха, как утверждает МакКлендон,

^[30] Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downer's Grove: InterVarsity Press, 2003), 135; Stassen, 'The fourteen triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12)', *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 267-308.

^[31] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives*, 43.

^[32] Stassen, 'Unity, Realism and Obligatoriness...', 171.

^[33] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming*

Initiatives, 36.

^[34] G. Stassen and M. Westmoreland-White, 'Defining Violence and Nonviolence', *Teaching Peace: Nonviolence and the Liberal Arts* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003), 30.

^[35] Stassen, 'Unity, Realism and Obligatoriness...', 175.

^[36] L. Cahill, 'Just Peacemaking: Theory, Practice, and Prospects', *Journal of the Society of Christian Ethics*, 23 (2003), 196.

подрывает «эффективность Святого Духа, чтобы сделать людей подобными Христу», и пренебрегает силой Воскресения «в пользу исключительного акцента на Крест».^[37] Кэхилл утверждает, что теория по поддержанию мира должна поддерживать практику «силового вмешательства для социальных изменений в интересах уязвимого».^[38] Введение подобной практики подрывает своеобразие миротворческой теории, сравнив ее с центральными принципами теории справедливой войны, акцент которой поставлен на возобновление насилия во имя поддержки правосудия.

Кэхилл права, указывая на то, что только миротворчество, если оно является основой для общего богословия поддержания мира, должно иметь четкое представление о богословских убеждениях, которые придают нормативные ценности этой практике. Ее богословское ударение, однако, неуместно. Богословские акценты миротворческой теории должны основываться не на понятии греха, а на эсхатологии.^[39] Следуя Йодеру, МакКлендон справедливо настаивает на том, что для христиан «вопросы о прочном мире никогда не могут быть отделены от эсхатологии» и что «эсхатология и наше отношение к поддержанию мира - две стороны одной монеты».^[40] Методы поддержания мира являются нормативными, в первую очередь не потому, что они эмпирическим путем показали, что могут предотвратить войну, но потому что они совместимы с миролюбивыми убеждениями, которые сформированы через повествовательное видение Царства Божия, изложенного Иисусом в Нагорной проповеди.^[41] Методы миротворчества являются нормативными с точки зрения морального богословия, потому что они соответствуют тому, что МакКлендон называет «символом ожидаемой сферы», который должен состоять в «новом порядке интерактивной любви – любви Бога к людям и любви людей друг ко другу, даже к врагам ... на примере самого Иисуса».^[42] Для осуществления теории поддержания мира, эти нормативные требования в жизни современных последователей Иисуса должны рассматриваться в соответствии с моральной силой «реалистического повествования»^[43] о «драме господства Бога».^[44]

Баптистское видение МакКлендона, которое поддерживает «общее понимание о настоящей христианской общине как о примитивной и эсхатологической общине», напоминает нам, что «церковь в настоящее время – примитивная церковь; мы - последователи Иисуса; поэтому команды адресованы непосредственно нам».^[45]

Мы сегодня оказываемся в качестве участников той же истории и вдохновлены тем же видением царства, которое сформировало убеждения пер-

[37] McClendon, *Ethics*, 319.

[38] Cahill, 'Just Peacemaking', 201.

[39] Yoder, 'Peace Without Eschatology'.

[40] McClendon, *Ethics*, 317.

[41] McClendon, *Ethics*, 309.

[42] McClendon, *Systematic Theology: Volume II: Doctrine* (Nashville: Abingdon, 1994), 67.

[43] H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), 16.

[44] Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics*, 47.

[45] McClendon, *Ethics*, 24-36.

вых учеников Иисуса. История об Иисусе и его первых учениках «все еще является историей, которая формирует наши жизни сегодня».^[46] Из этого следует, что наше тождество с учениками времен Иисуса возникает из общего повествования. Это приводит к формированию общих убеждений, тех «порывистых верований, которые мы переживаем»^[47] и которые «глубоко связаны с нашим восприятием сегодняшней действительности».^[48]

Такое понимание этики предлагает выход из бесполезного логического подхода к Священному Писанию, основанного на поисках отдельных стихов, чтобы доказать определенные предположения относительно христианского участия в вооруженных конфликтах. Тщетность попытки обсудить любые за или против богословия миротворчества посредством логического анализа текстов Нового Завета, изолированных от их контекста, была доказана десятилетиями бесплодных дебатов. Однако когда Новый Завет прочитан как «многосторонний рассказ Его [Иисуса] истинной жизни», тогда линия происхождения может быть прослежена между первыми учениками Иисуса и Его учениками сегодня.^[49] Ученики, возможно, изменились, но видение Царства Божьего осталось таким же. Этот аргумент перекликается с наблюдением Паруша Парушева о том, что «каждый в своей деятельности руководствуется собственным видением толкования мира в соответствии со своим лучшим вдохновением: в христианских терминах через анастатические (или эсхатологические) убеждения».^[50] Теория Стэссена по поддержанию мира, несмотря на большие практические преимущества, привлекает слишком упрощенную траекторию из видения царства Иисуса к современным методам мирного преобразования.

Предложение Стэссена могло быть усилено за счет подходов таких богословов, как МакКлендон и Парушев, которые исследуют динамическое взаимодействие между видением Царства, моральными убеждениями и современными методами христианского ученичества. Вместо того, чтобы экстраполировать перечень нормативных методов непосредственно от видения Нового Завета, более богословски жизнеспособным подходом будет исследовать то, как моральная сила рассказа о видении царства Иисуса формирует множество убежденных последователей Иисуса сегодня, и затем использовать эти убеждения в качестве средства определения того, какие методы в наибольшей степени соответствуют видению жизни в Царстве Божьем. Это – подход МакКлендона и его учеников. Понятие о том, что убедительное множество религиозных общин – главный феноменологический центр христианского богословского отражения, является одним из больших способностей проникновения в суть, завещаемых нам

^[46] Parushev, 'Walking in the Dawn of the Light', 109.

^[47] McClendon, *Ethics*, 22.

^[48] P. R. Parushev, 'Convictions and the Shape of Moral Reasoning', *Ethical Thinking at the*

Crossroads of European Reasoning, P. R. Parushev, O. Creanga and B. Brock (eds.) (Prague: IBTS, 2007), 41.

^[49] McClendon, *Ethics*, 303.

^[50] Parushev, "Convictions", 50.

Макклэндоном. Аналогичный акцент Стэссена на преобразовательную практику Иисуса как средства мирного разрешения конфликта - один из его больших вкладов в современную дискуссию по этике войны и мира. Редко, однако, понимание МакКлендона относительно роли убеждения в определении формы нравственной жизни религиозных общин сравнивали с идеями Стэссена относительно нормативного значения трансформации методов^[51]. И ни одна из концепций (насколько мне известно, по крайней мере) не обращает внимание на то, как конструктивный синтез главных идей этих ключевых богословов может быть использован для построения устойчивого богословия миротворчества.

Мой аргумент заключается в том, что синтез понятия Стэссена об инициативе преобразования как средства достижения мирного разрешения конфликтных ситуаций и убеждений МакКлендона о «баптистском видении», вытекающих из понимания о моральной силе Царства Божия, обеспечивает конструктивную третью перспективу, которая опирается на сильные стороны обоих положений. То, чего не хватает в одном подходе, можно взять из другого. Принимая во внимание, что акцент Стэссена на нормативную ценность отдельных методов часто подрывает роль видения царства в формировании убеждений, которые управляют моральными вопросами мира и насилия, у МакКлендона есть тенденция сосредотачиваться на видении за счет предоставления достаточных оснований для нормативной ценности индивидуальных методов. Это можно увидеть в пацифическом подходе Макклэндона на заключительных страницах главного текста «Этики». После рассмотрения вопроса о том, был ли Иисус пацифистом, МакКлендон приходит к заключению, что Иисус «призывал и руководил программой ненасильственного действия, которое преобразовало человеческое поведение его участников».^[52] Нет, однако, никакой попытки объяснить явно, какие методы связаны с такой программой или почему такие методы нормативно обязательны для сегодняшних учеников. С другой стороны Стэссен идет на многое, чтобы определить и разработать определенные особенные контекстные методы урегулирования конфликтов, которые, как он утверждает, приводят к эмпирически очевидным результатам.

Для Стэссена, однако, нормативное обоснование заканчивается там; нет никакой попытки объяснить на богословском основании, почему методы миротворчества являются нормативными. Баптистское видение МакКлендона восполняет этот недостаток, обеспечивая «богословский центр»^[53] теории миротворчества. Взятые в отдельности, поэтому, ни Стэссен, ни МакКлендон не могут предоставить достаточных оснований для богословия миротворчества. С другой стороны, комплексный подход, который сочетает в себе способность проникновения в суть аргументов

^[51] Parushev, 'Walking in the Dawn of the Light', 110.

^[52] McClendon, *Ethics*, 309.

^[53] McClendon, *Ethics*, 26.

Стэссена и МакКлендона, может обеспечить теоретическое основание, необходимое для того, чтобы построить богословие поддержания мира, которое будет полезно в разрешении насильственных конфликтов.

ВЫВОД

Литературный теоретик Франк Кермоуд утверждал, что конец истории помогает создать согласие между своими составными частями.^[54] Оксфордский богослов Пол Фиддес, комментируя аргумент Кермоуда, отмечает: «смысл того, что история работает в направлении заканчивающихся циклов, состоит просто в «chronos» («тик-так» часов) в моменты kairos, т.е. моменты времени, которые заполнены тем, что составляет часть большого исполнения».^[55] МакКлендон преподает нам важное богословское понимание того, что у сегодняшних религиозных общин, как активных участников библейского рассказа, есть незаменимая роль в работе для этого «большого исполнения». Методы миротворчества таким образом переплетаются с эсхатологическим значением. Повествовательное видение Царства Божьего вдохновляет сегодняшнее религиозное общество надеждой, порожденной ожиданием окончательного исполнения и консолидации правления Бога посредством оценки народов и пришествия Христа. Эсхатологическая актуальность миротворческой теории также придает смысл и значение для усилий по поискам мирных разрешений в ситуациях вооруженного конфликта. Принимая Иисуса серьезно, как пророческий голос радикальной нравственной жизни, такие богословы, как Стэссен и МакКлендон, сделали большую услугу современным последователям Иисуса. Предложение Стэссена по установлению мира посредством десяти методов миротворчества обладает значительными заслугами. Взятое в отдельности, однако, оно не предоставляет религиозной общине достаточный ресурс, чтобы построить надежное богословие миротворчества. Через свое баптистское видение и анализ миротворческих практик религиозных общин, МакКлендон предложил повествовательное видение Царства Божия и полный теологический нормативный порядок миротворчества, который дает то, чего недостает в анализе Стэссена.

Многие вопросы огромной моральной величины возникают из этого синтеза взглядов Стэссена и МакКлендона на этику войны и мира. Пока нет возможности точно установить, как эта формула может быть применена к конкретным ситуациям вооруженного конфликта среди групп с абсолютно разными религиозными убеждениями. Это, однако, может оказаться, важным и интересным предметом для дальнейшего исследования. Другой важный исследовательский вопрос касается отношений между целостностью рассказа библейского текста и мирными убеждениями религиозной общины. Это отношение, я бы сказал, находится в центре бо-

^[54] F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

^[55] P. Fiddes, *The Promised End: Eschatology in Theology and Literature* (Oxford: Blackwell Press, 2000), 9.

гословской дискуссии о нравственности войны и мира. Если в будущем богословские дискуссии могут быть реализованы в этих направлениях, вполне вероятно, что религиозное общество может стать намного лучше информировано о том, что Новый Завет должен сказать о том может ли война когда-либо быть оправдана.

Одна из главных задач, наложенных на прикладного богослова, состоит в том, чтобы пробудить религиозное общество к сознанию убеждений, которые лежат в основе его подхода к моральным проблемам.^[56] Эти убеждения, если они правильно образованы, формируются моральным видением, выраженным через повествование Нового Завета. Из-за сложного характера «многостороннего рассказа» видения Царства Божия, было бы невозможным ограничить христианские убеждения относительно этики войны и мира к концептуальному определению или даже «моральной позиции». Тем не менее, синтез всего миротворческого метода Стэссена и баптистского видения МакКлендона обеспечивает, на мой взгляд, адекватное основание для радикального богословия миротворчества. Проблема как именно это предложение может быть применено к конкретной ситуации вооруженного конфликта – это вопрос, который будет рассматриваться в дальнейших исследованиях богословских и социально-этических и правовых оснований поддержания мира.

^[56] McClendon, *Ethics*, 22.

The Biblical and Social-Ethical Grounds for a Theology of Peacemaking in Resolving Violent Conflicts

Joshua T. SEARLE, *DCU, Donetsk, Ukraine*

© J. T. Searle, 2013

INTRODUCTION

The question concerning when or whether it is permissible to engage in armed combat is one of the enduring issues of Christian ethics. In this article I will argue that, from a radical Christian perspective, realism, pacifism and just war theory all fail to penetrate to the heart of the issue about the morality of war, and that each of these approaches fails to provide valid theological or social ethical grounds for a theology of peacemaking. Glen H. Stassen argues that the first question we ask when we reason ethically about war and peace, should not be ‘can such and such a war be justified on theological or social ethical grounds?’, but, ‘what steps should we be taking to prevent war and what practices make for peace?’^[1] The Christian and the secular moralist come to these questions with certain common convictions (e.g. the inherent value of human life, the need to preserve peaceful relationships among peoples, etc.) upon which a certain moral consensus can be built. However, although the secular social ethicist will judge the normative value of practices by how effectively they deliver peace, this is not, I will argue, the primary concern of the ethicist guided by Christian convictions, who is bound to judge practices by the sole criteria of how faithfully they correspond to the teachings of Jesus, regardless of their effectiveness in bringing about peace. For Jesus’ followers, obedience, as John Howard Yoder pointed out, is



Joshua T. Searle (born 1985), from the North-East of England, is a British Baptist and a graduate of Oxford University (BA and MA), IBTS Prague (MTh) and Trinity College Dublin (PhD). His doctoral thesis examined interpretations of biblical apocalyptic texts and their application to theatres of conflict. He is now working as Dean for Global Relations at Donetsk Christian University (DCU) and serves on the committee of the German theological organisation, Arbeitsgemeinschaft Okumenische Forschung. His book, *Beyond the End: The Future of Millennial Studies* was published in November 2012. Joshua is married to Varduyi from Armenia.

^[1]G. Stassen and D. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downer’s Grove: InterVarsity Press, 2003), 174.

more important than effectiveness.^[2] This article thus begins with an acceptance of the fact that the social ethical grounds and the biblical grounds will never correspond entirely in providing justification for a theology of peacemaking. Nevertheless there remains a sufficient convictional base of common concern to render possible a constructive dialogue between Christian biblical ethics and secular ethical discourse and for Christian witness to the secular perspectives.^[3] The extent to which such a dialogue can lead to a theology of peacemaking in resolving violent conflict will be addressed in what follows.

As a way out of the traditional impasse between the advocates of just war, realism and pacifism, I will draw on the ideas of Stassen and James Wm McClendon, Jr. In a previous work I explored the ways in which Stassen's transforming initiatives and McClendon's 'baptist vision' cohered to provide a workable paradigm for understanding the moral relevance of the Sermon in the Mount as a realistic resource for discipleship.^[4] The political responsibility of discipleship is an important issue that follows logically from this study.^[5] The difference is that, whereas in that work I explored the issue of spiritual formation and discipleship, the present article will examine the political responsibilities of discipleship in regard to Christian thinking about peacemaking. By bringing Stassen and McClendon into conversation with each other, I hope again to construct a third position which builds a synthesis of the positive insights of their perspectives. Stassen's emphasis on normative practices of peacemaking can be supplemented by McClendon's 'baptist vision', which provides the necessary theological justification of just peacemaking theory. On these grounds I will argue that a theology of peacemaking is indeed justified on social ethical as well as biblical grounds, but I will also maintain that the debate is highly complex and that it engages its participants at the deepest level of their moral convictions.^[6]

I. The Failure of Realism, Pacifism and Just War Theory to Establish a Workable Basis for a Theology of Peacemaking in Resolving Violent Conflicts

The debate concerning Christian participation in armed conflict, as McClendon has rightly pointed out, is not a matter of rational, clear thinking versus

^[2] Yoder, 'Peace Without Eschatology' (1954), in *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 147.

^[3] John Howard Yoder offered a mapping of forms of witness in regard to different Christian traditions in his important work *The Christian Witness to the State* (Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1977).

^[4] Joshua T. Searle, 'The Sermon on the Mount: a Realistic Resource for Christian Discipleship and Spiritual Formation?', in *Journal of European Baptist Studies* 9 (January, 2009), 38-50.

^[5] See also John Howard Yoder, *Discipleship*

as Political Responsibility, trans. T. J. Geddert (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 2003).

^[6] Another legitimate way to approach the question of whether a theology of peacemaking can be justified on biblical or social ethical grounds would be to conduct a detailed exegetical analysis of specific biblical texts which refer to issues of war and peace. Readers in search of such an approach may wish to consult William Swartley's challenging and lucid work, entitled, *Covenant of Peace: The Missing Piece in New Testament Theology and Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

irrationality and irresponsibility.^[7] Each approach to ethical thinking about war constitutes a distinctive tradition of moral discourse that applies its own ethical criteria to judge whether it is right or wrong to engage in violent conflict. The origins of political realism, as a means of addressing (or evading) the moral issues raised by war, can be traced back to the works of Thucydides. The political thought of Machiavelli and Hobbes has also been associated with realism. Leading twentieth-century representatives of this tradition include Reinhold Niebuhr, Hans Morgenthau and Henry Kissinger.^[8] Realism maintains that it is impossible to judge international affairs and matters of war and peace by applying moral criteria, for these activities are seen to 'lie beyond (or beneath) moral judgement.'^[9] Thus, since from the realist perspective, it is 'wrong or impossible to think morally about war'^[10], any attempt to ground a theology of peacemaking in social ethical or biblical principles is fundamentally misconceived.

Detailed scholarly refutations of realism have already been written and it is not my aim to rehearse the arguments in detail. It is important, nevertheless, to point out some basic flaws in realist reasoning.^[11] The most fundamental fallacy in realist thinking is the failure to see that states, like people, are 'free ... to act on the basis of moral commitments and conceptions of justice.'^[12] To claim that war is merely a product of the interplay between the conflicting interests of states seems unhelpfully fatalistic, and in the nuclear age in which we now live, positively dangerous. Despite the inevitable 'fact of sin' and the 'sinful character of man'^[13], such negative assessments of human nature must not become an excuse for casually accepting the Hobbesian depiction of human beings in a 'state of nature' as a normative or even accurate characterisation of human nature. Nor would it be logical to posit that this negative depiction (even if true) impels us necessarily to accept war and international anarchy as the default conditions of global politics. As Michael Walzer, a leading critic of realism, has argued, war is 'a human action, purposive and premeditated, for whose effects someone is responsible.'^[14]

Just war theory, which dates back at least as far as Augustine^[15], was established on a systematic theological basis in the writings of the sixteenth-century Salamanca school of political jurisprudence.^[16] It has been revived in

[7] McClendon, *Systematic Theology: Ethics* (Nashville: Abingdon, 2002), 313.

[8] B. Orend, *Michael Walzer on War and Justice* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), 61.

[9] M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977), 3.

[10] John Howard Yoder, *When War is Unjust* (Eugene: Wipf and Stock, 1996), 1.

[11] See, Walzer, *Just and Unjust Wars*, 3-20.

[12] Orend, *Walzer*, 63.

[13] R. Niebuhr in, *The Essential Reinhold Niebuhr*, edited by R. McAfee Brown (New Haven:

Yale University Press, 1986), 102-103.

[14] Walzer, *Just and Unjust Wars*, 15.

[15] Yoder claims that the rudiments of a theory of just war can be found in the writings of Augustine's earlier contemporary, Ambrose. See Yoder, *When War is Unjust*, 1.

[16] A leading representative of this school was Francisco de Vitoria (c. 1492-1546). James Turner Johnson argues that Vitoria's writings contain 'the first clear and complete statement of what has come to be conceived as the classic requirements of the doctrine of just war.' See Johnson, 'Morality and Force in Statecraft', in *Love and Society: Essays in honour of Paul*

contemporary discourse, notably by the social ethicist, Michael Walzer and the theologian, Oliver O'Donovan.^[17] A proper critical appraisal of the respective merits of just war theory (and of realism and pacifism) must understand it as an attempt to hold together the ideals of peace, love and justice in a sustainable equilibrium that corresponds with the ideals of social justice and moral responsibility.^[18] The degree to which one ideal is emphasised or takes precedence over another will depend upon the moral convictions of the person concerned and those of his or her community, which, in the case of theological justification, determines one's interpretation of the biblical text.^[19] Whereas pacifists are inclined by their convictions to place peace above justice in the moral hierarchy, just war theorists are apt to do the opposite or to claim that justice is somehow ethically antecedent to peace or love. The most common charge that just war theorists and realists bring against pacifism is that pacifists are guilty of moral irresponsibility in refusing to defend justice.^[20] They have thus been accused of 'Pilatism' in attempting to 'wash their hands' of responsibility in order to maintain their moral purity.^[21] Just war theorists hold that justice is the overriding concern of God and that in some cases the imperative of justice overrides even that of peace or love. Thus some Christian ethicists argue that justice is the *precondition* of peace. Jerram Barrs states that, 'peace cannot come unless there is justice' and that there are 'far more prayers for justice in the Bible than there are prayers for peace', which, it is argued, provides theological grounds for the Christian's right to engage in violent conflict in the name of restoring justice.^[22] Augustine maintained that it is sometimes necessary to resort to violence, and even to kill, in order to preserve the lives of the innocent, provided that the act of killing proceeds from a motive of love.^[23] The preoccupation with the restoration of justice, which has been a characteristic tenet of just war thinking since the time of Augustine, has continued to the present day. Thus O'Donovan, who has recently offered a highly nuanced defence of just war theory in the wake of the tensions leading up to the war in Iraq, has argued that this tradition of moral reasoning is essentially concerned with establishing 'a proposal for doing justice in the theatre of war.'^[24]

Ramsey, edited by J. Johnson and D. Smith (Missoula: Scholars Press, 1974), 95.

^[17] O'Donovan, *The Just War Revisited* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Notably, O'Donovan's position led to his supporting the disastrous American-led invasion of Iraq in 2003. His most lucid critic on this point was the then Archbishop of Canterbury, Rowan Williams.

^[18] I am indebted to Parush Parushev for this insight.

^[19] McClendon, *Ethics*, 21-24.

^[20] The classic statement of this position can be found in Reinhold Niebuhr's pamphlet, 'Why the Christian Church Is Not Pacifist'.

See, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 102-119.

^[21] A. Weaver, 'Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine', *Journal of Religious Ethics* 21 (2001), 51.

^[22] J. Barrs, 'The Just War Revisited', in *Readings in Christian Ethics: Volume 2: Issues and Applications*, edited by D. Clark and R. Rakestraw (Grand Rapids: Barker Books, 1996), 504.

^[23] P. Weithman, 'Augustine's Political Philosophy', in *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 247.

^[24] O'Donovan, *Just War*, vii.

Given their overriding concern for justice, it seems ironic that many just war theorists fail to do justice to the goal for which they purport to be aiming, namely, to avoid violent conflict. Lisa Cahill has argued that both just war theory and pacifism ‘arise out of a common concern to avoid violence.’^[25] This, however, is not entirely accurate. Just war theory is more concerned with *containing* or *limiting* violence than with *avoiding* it. Ever since Clausewitz, theorists have understood that war is the realm of absolutes and that it is impossible to attempt to contain war; ‘moderate violence’, it is argued, is misleading as well as self-contradictory statement because organised violence leads to an inexorable escalation of death and destruction. Therefore some pacifist writers have argued that the conception of just war is an oxymoron.^[26]

Despite their different approaches to war, many pacifists and just war theorists are concerned essentially with the same question: ‘can war be justified from a social ethical or theological point of view?’ The absolute pacifist answers, ‘No, never’,^[27] whereas the just war theorist answers, ‘Sometimes, provided that conditions a, b and c are met and that means x, y and z are used.’ A more helpful approach would be one which begins with a more constructive question, not about how or why war can or cannot be morally or theologically justified, but about what kind of practices will be conducive to the abolition of war. It might also be asked: ‘what practices are consistent with both the moral vision of the New Testament and the convictions of the faith community that arise from this vision?’^[28] This is the basic question of just peacemaking, which alongside McClendon’s baptist vision, will be the focus of Part II.

II. Stassen’s ‘Transforming Initiatives’ and McClendon’s ‘baptist vision’ as Grounds for a Workable Theology of Peacemaking

The question of what kind of practices lead to peace lies at the heart of just peacemaking initiative established by Stassen and a team of scholars, public officials and policy makers, drawn from a broad spectrum of people of Christian and non-faith convictions.^[29] Stassen is concerned with the question of

^[25] Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 1

^[26] T. Erdel, ‘Is Just War Still an Oxymoron?’, *Criswell Theological Review*, 2 (2007), 53-76.

^[27] Much of the scholarship has tended to emphasise the multiplicity of convictions within pacifism, as, for example Yoder has done in his *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (Scottsdale: Herald Press, 1971). Notwithstanding considerable diversity, all pacifists share the base conviction that war is morally wrong, even though they argue this point on different theological or social ethical grounds. It is, for instance, perfectly possible for one to be an atheist or

agnostic and still be a pacifist by conviction, as the example of Bertrand Russell clearly demonstrates.

^[28] The phrase, ‘moral vision of the New Testament’ is the name of an influential book by Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament* (New York: HarperCollins, 1996). In pages 317-346, Hays applies his vision to the issue of peace and war and concludes that ‘from Matthew to Revelation we find a consistent witness against violence and a calling to the community to follow the example of Jesus in accepting suffering rather than inflicting it’ (332). Hays offers a stimulating discussion which presents a convincing case for a theology of just peacemaking.

how to construct a theory of peacemaking that could be accepted by all ‘people of goodwill’ regardless of their religious convictions.^[30] Stassen’s proposal, I will argue, contains the rudiments of a workable theory of peacemaking. What it lacks, however, is a sustainable theological basis. I will argue that this is where McClendon’s notion of the “baptist vision” can be used to supply this essential missing piece in Stassen’s theory.

Stassen compares the debate between just war theory and pacifism to ‘two persons drifting rapidly toward a waterfall, arguing whether to protest against the fall or to justify taking part in the catastrophe.’ He suggests that we need, ‘a third person in the boat who asks early about initiatives to head for the shore while there is still time.’^[31] Stassen’s new paradigm provides a helpful and timely way out of the circular, ineffectual debate between realism, just war theory and pacifism. Although just peacemaking proceeds from the assumption that conflict resolution is a common concern of all humans, regardless of their faith or non-faith convictions, Stassen has made considerable use of Jesus’ teachings in the Sermon on the Mount, which he describes as the *locus classicus* of Christian peacemaking theory.^[32] Jesus’ teaching, argues Stassen, is arranged into ‘fourteen triads’, each of which contains a teaching on (1) traditional righteousness; (2) a vicious cycle; and (3) a transforming initiative.^[33] From his analysis of the Greek text, Stassen points out that the imperative verbs are to be found mainly in the third part of Jesus’ triads, the transforming initiatives.^[34] These transforming initiatives, he argues, are normative practices of Christian discipleship which lead to individual and social transformation. Applying the notion of normative practices to the sphere of international politics, Stassen formulates ten practices of just peacemaking that aim to abolish war.^[35] These practices are not ‘high ideals’, but rather ‘realistic ... practices that are empirically demonstrating their effectiveness in preventing war.’^[36] They are similar to Jesus transforming initiatives in that they are ‘authoritative and practical.’^[37] The practices are dynamic and interdependent initiatives that promote peaceful outcomes

^[29] Glen Stassen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War* (Cleveland: Pilgrim Press, 1998).

^[30] ‘We purposely fashioned the wording of the ten practices of just peacemaking’, writes Stassen, ‘so that they could be adopted by persons of many faiths or no official faith.’ See, Stassen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices*, 5.

^[31] Stassen, ‘The Unity, Realism and Obligatoriness of Just Peacemaking Theory’, *Journal of the Society of Christian Ethics* 23 (2003), 177-178.

^[32] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace* (Louisville: John Knox Press, 1999), 36.

^[33] Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Fol-*

lowing Jesus in Contemporary Context (Downer’s Grove: InterVarsity Press, 2003), 135; Stassen, ‘The fourteen triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12)’, *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 267-308.

^[34] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives*, 43.

^[35] These practices, which are arranged under three headings, ‘Peacemaking Initiatives’, ‘Justice’ and ‘Love and Community’ are listed and expounded in the book which Stassen edited, *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*.

^[36] Stassen, ‘Unity, Realism and Obligatoriness...’, 171.

^[37] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives*, 36.

in situations and conflict. Emphasising the reciprocity of each of the ten practices, Stassen argues with Michael Westmoreland-White that these practices ‘support and need each other. Together, working in synergy, the ten practices can achieve greater justice and prevent many wars.’^[38] Stassen’s justification for the normative ethical value for these practices of just peacemaking is that they can be empirically demonstrated to be effective in resolving violent conflicts. The practices of just peacemaking, he argues, are ‘historically situated, concretely observable, they work together for peace and they are therefore ethically normative or obligatory.’^[39]

Whilst the effectiveness of these practices may provide sufficient social ethical grounds for a workable theory of just peacemaking based on these practices, effectiveness *per se*, no matter how empirically demonstrable, does not provide adequate grounds on which to construct a theology of Christian peacemaking. Seeking to provide theological impetus to Stassen’s conception of just peacemaking, Lisa Cahill has already proposed that ‘a more explicit theological reference to sin ... could strengthen his [Stassen’s] proposal.’^[40] The danger of such an approach, however, is that it inclines towards the realism of Reinhold Niebuhr, whose Augustinian emphasis on the ubiquity of human sin, as McClendon points out, undermines ‘the efficacy of the Holy Spirit to make people Christlike’ and neglects the power of the Resurrection ‘in favour of an exclusive emphasis on the Cross.’^[41] Cahill argues that just peacemaking theory should contain the practice of ‘forceful intervention for social change in the interests of the vulnerable.’^[42] The insertion of such a practice would undermine the distinctiveness of just peacemaking theory by aligning it with the central tenets of just war theory with its emphasis on restorative violence in the name of upholding justice.

Cahill is right to point out that just peacemaking, if it is to provide a basis for a general theology of peacemaking, must be clearer about the theological convictions which confer normative value on its practices. Her theological emphasis, however, is misplaced. The theological emphasis of just peacemaking theory should not be on the concept of *sin* but on *eschatology*.^[43] Following Yoder, McClendon rightly insists that for Christians, ‘questions about lasting peace can never be separated from eschatology’ and that ‘eschatology and our attitude to peacemaking are two sides of a single coin.’^[44] The practices of just peacemaking are normative, not primarily because they can be empirically shown to prevent war, but because they are consistent with

^[38] G. Stassen and M. Westmoreland-White, ‘Defining Violence and Nonviolence’, in *Teaching Peace: Nonviolence and the Liberal Arts* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003), 30.

^[39] Stassen, ‘Unity, Realism and Obligatoriness...’, 175.

^[40] L. Cahill, ‘Just Peacemaking: Theory, Practice, and Prospects’, *Journal of the Society of*

Christian Ethics, 23 (2003), 196.

^[41] McClendon, *Ethics*, 319.

^[42] Cahill, ‘Just Peacemaking’, 201.

^[43] See Yoder, ‘Peace Without Eschatology’, in which the author argued that Christian peacemaking theory could not be separated from biblical eschatology.

^[44] McClendon, *Ethics*, 317.

the peaceable convictions that are formed through the narrative vision of the kingdom of God as set out by Jesus in the Sermon on the Mount.^[45] The practices of just peacemaking are normative from the standpoint of moral theology because they correspond with what McClendon calls ‘the character of the expected realm’, which is to consist in ‘a new order of interactive love – God’s love to people and people’s love one to another, even to enemies... as exemplified by Jesus himself.’^[46] For the practices of just peacemaking theory to have a normative claim on the lives of Jesus’ contemporary followers they must be seen to correspond with the moral force of the ‘realistic narrative’^[47] of the ‘drama of the reign of God.’^[48] McClendon’s baptist vision, which maintains ‘a shared awareness of the present Christian community as the primitive community and the eschatological community’^[49], reminds us that ‘the church now is the primitive church; we are Jesus’ followers; the commands are addressed directly to us.’^[50] We today find ourselves as participants in the same story and inspired by the same kingdom vision that shaped the convictions of Jesus’ first disciples. The story of Jesus and his first disciples ‘is still the story that shapes our lives today.’^[51] It follows that our identity with the disciples of Jesus’ day arises out of a common narrative which leads to the formation of shared convictions, those ‘gusty beliefs that I live out’^[52] and which are ‘intimately related to our perception of ultimate reality.’^[53]

Such a convictional understanding of morality offers a way out of the un-availing propositional approach to the Scriptures, which looks for individual verses in order to substantiate a certain presupposition regarding Christian participation in armed conflict.^[54] The futility of trying to argue either *for* or *against* a theology of peacemaking through a propositional analysis of New Testament texts isolated from their narrative setting has been proved

[45] *Ibid.*, 309.

[46] J. McClendon, *Systematic Theology: Volume II: Doctrine* (Nashville: Abingdon, 1994), 67.

[47] H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

[48] Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics*, 47.

[49] McClendon, *Ethics*, 30. McClendon deliberately uses the lower case ‘b’ in baptist, rather than the upper case ‘B’ in order to emphasise that this vision is not restricted to a specific “Baptist” denomination, but encompasses a whole range of expressions of the church that are associated with the tradition of the Radical Reformation. (*Ethics*, 26-34).

[50] *Ibid.*, 32.

[51] Parushev, ‘Walking in the Dawn of the Light’, 109.

[52] McClendon, *Ethics*, 22.

[53] P. R. Parushev, ‘Convictions and the Shape of Moral Reasoning’, in *Ethical Thinking at*

the Crossroads of European Reasoning, edited by P. R. Parushev, O. Creanga and B. Brock (Prague: IBTS, 2007), 41.

[54] A crude example of this can be found in the writings of the German army general, Friedrich von Bernhardi’s militant polemic in *Germany and the Next War* (Charleston: BiblioBazaar, 2006). Writing just before the outbreak of war, Bernhardi wrote, that Christianity ‘tells us to love our individual enemies, but does not remove the conception of enmity. Christ Himself said: “I am not come to send peace on earth, but a sword” (Matthew 10:34). His teaching can never be adduced as an argument against the universal law of struggle. There never was a religion which was more combative than Christianity. Combat, moral combat, is its very essence’ (*Ibid.*, 33). Richard Hays argues that those who use such texts (as Matthew 10:34) to justify Christian militarism, ‘commit an act of extraordinary hermeneutical violence against the text’ (*Moral Vision*, 333).

by decades of fruitless debate. When the New Testament is read as a ‘many-sided narrative of his [Jesus’] incarnate life’, however, a line of descent can be traced between Jesus’ first disciples and the disciples of today.^[55] The disciples may have changed but the vision of the kingdom of God remains the same. This argument is consistent with Parush Parushev’s observation that ‘one is guided by his or her vision of construing the world according to their best inspirations: in Christian terms, by their anastatic (or eschatological) convictions.’^[56] Stassen’s just peacemaking theory, despite great practical merits, draws a too simplistic trajectory from the kingdom vision of Jesus to contemporary practices of peaceful transformation.

Stassen’s proposal could be strengthened by the kind of approach of theologians such as McClendon and Parushev, who explore the dynamic interaction between the kingdom vision, moral convictions and contemporary practices of Christian discipleship. Instead of extrapolating a list of normative practices directly from the vision of the New Testament, a more theologically viable approach would be to examine how the moral force of the narrative of Jesus’ kingdom vision shapes the convictional subsets of Jesus’ followers today, and then to use these convictions as a means of determining which practices correspond most closely with the vision of life in the kingdom of God. This is the approach of McClendon and his students. The notion that the convictional subset of a faith community is the main phenomenological centre of Christian theological reflection is one of the great insights bequeathed to us by McClendon. Likewise Stassen’s emphasis on the transforming practices of Jesus as means for peaceful resolution of conflict is one of his great contributions to the contemporary debate over the ethics of war and peace. Rarely, however, have McClendon’s insights regarding the role of convictions in determining the shape of the moral life of the faith community been compared with Stassen’s insights regarding the normative value of transforming practices,^[57] and non-one (to my knowledge, at least) has considered at any length how a constructive synthesis of the key insights of these key theologians could be used to construct a sustainable theology of peacemaking.

My argument is that the synthesis of Stassen’s notion of transforming initiatives as means to bring about peaceful resolution to situations of conflict and McClendon’s ‘baptist vision’ of convictions arising from a narrative understanding of the moral force of the kingdom of God provides a constructive third perspective that draws on the strengths of both positions. What is lacking in one approach is supplied by the other. Whereas Stassen’s emphasis on the normative value of individual practices often undermines the role of the kingdom vision in shaping convictions that govern moral issues of peace and violence, McClendon has a tendency to focus on the vision at the

^[55] McClendon, *Ethics*, 303.

^[56] Parushev, ‘Convictions’, 50.

^[57] Parushev comments on the ‘remarkably complementary development in the thoughts

of two distinct moral theologians: James Wm. McClendon, Jr., and Glen Harold Stassen. Both are widely published and read but rarely compared.’ (*Walking in the Dawn of the Light*, 110).

expense of giving sufficient justification for the normative value of individual practices. This is evident in McClendon's treatment of pacifism in the final pages of the main text of *Ethics*. After considering the question of whether Jesus was a pacifist, McClendon concludes that Jesus 'evoked and guided a program of nonviolent action that transformed human conduct for its participants.'^[58] There is, however, no attempt to explain explicitly what kind of practices are associated with such a program or why such practices are normatively binding for today's disciples. Conversely, Stassen goes to great lengths to define and elaborate certain specific contextual practices of conflict resolution, which, he argues, yield empirically demonstrable results. For Stassen, however, the normative justification ends there; there is no attempt to explain *why* the practices of just peacemaking are normative on theological grounds. McClendon's baptist vision supplies this deficiency by providing a 'theological centre'^[59] for just peacemaking Theory. Taken in isolation, therefore, neither Stassen nor McClendon can provide adequate grounds for a theology of peacemaking. On the other hand, an integrated perspective, which combines the insights of Stassen and McClendon, can provide a theoretical basis necessary in order to construct a theology of peacemaking that will be of use in resolving violent conflicts.

CONCLUSION

The literary theorist Frank Kermode has argued that the end of a story helps to create concord between its component parts.^[60] The Oxford theologian, Paul Fiddes, commenting on Kermode's argument, notes that, 'the sense that the story is working towards an ending turns mere *chronos* (the 'tick-tock' of the clock) into moments of *kairos*, points of time filled with the significance of being part of a larger fulfilment.'^[61] McClendon teaches us the important theological notion that as active participants in the biblical narrative, today's faith communities have an indispensable role to play in working towards this 'larger fulfilment.' The practices of just peacemaking are thus infused with eschatological significance. The narrative vision of the kingdom of God inspires the present day faith community with the hope engendered by expectation of the final fulfilment and consolidation of God's reign through the judging of the nations and the coming of Christ. The eschatological urgency of peacemaking also gives meaning and significance to the ongoing efforts to find peaceful resolutions to situations of violent conflict. By taking Jesus seriously as a prophetic voice for radical moral living, theologians such as Stassen and McClendon have done a great service to Jesus' present-day followers. Stassen's proposal for establishing peace through the ten practices of

^[58] McClendon, *Ethics*, 309.

^[59] *Ibid.*, 26.

^[60] F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Oxford: Oxford

University Press, 1968).

^[61] P. Fiddes, *The Promised End: Eschatology in Theology and Literature* (Oxford: Blackwell Press, 2000), 9.

just peacemaking possesses considerable merit. Taken in isolation, however, his proposal does not furnish the faith community with sufficient theological resources with which to construct a robust theology of peacemaking. Through his baptist vision and his analysis of the peaceable convictional subsets of the faith community, McClendon has presented a narrative vision of the kingdom of God and an overall theological normative account of just peacemaking, which supplies what is lacking in Stassen's analysis.

Many questions of great moral magnitude arise from this synthesis of the insights of Stassen and McClendon into the ethics of war and peace. The limitations of time and space have precluded any attempt to establish exactly how this formula could be applied to specific situations of violent conflict among groups with vastly different religious convictions. This, however, may prove to be an important and interesting focus for further research. Another important research question concerns the relationship between the narrative integrity of the biblical text and the peaceable convictions of the faith community. This relationship, I would argue, lies at the heart of the theological debate over the morality of war and peace. If in future the theological debate could be carried on along these lines, it is likely that the faith community could become much better informed about precisely what the New Testament has to say about whether or not war can ever be justified.

One of the main tasks imposed on the applied theologian is to awaken the faith community to a consciousness of the convictions that underpin its approach to moral issues.^[62] These convictions, if they are correctly formed, are shaped by the moral vision expressed through the narrative of the New Testament. Owing to the complex nature of the 'many-sided narrative' of the vision of the kingdom of God, it would be impossible to limit the Christian convictions concerning the morality of war and peace to a conceptual definition or even a 'moral stance.' Nevertheless the synthesis of Stassen's just peacemaking practices and McClendon's baptist vision provides, in my view, an adequate ground for a vigorous theology of peacemaking. The issue of exactly how this proposal could be applied to specific situations of violent conflict is a question to be addressed in further research on the theological and social ethical validity of a theology of peacemaking.

^[62] McClendon points out that 'it may take me a long time to discover my own convictions' because they are 'less readily expressed' than mere opinions '... but when I do, I have discovered ... myself' (*Ethics*, 22).