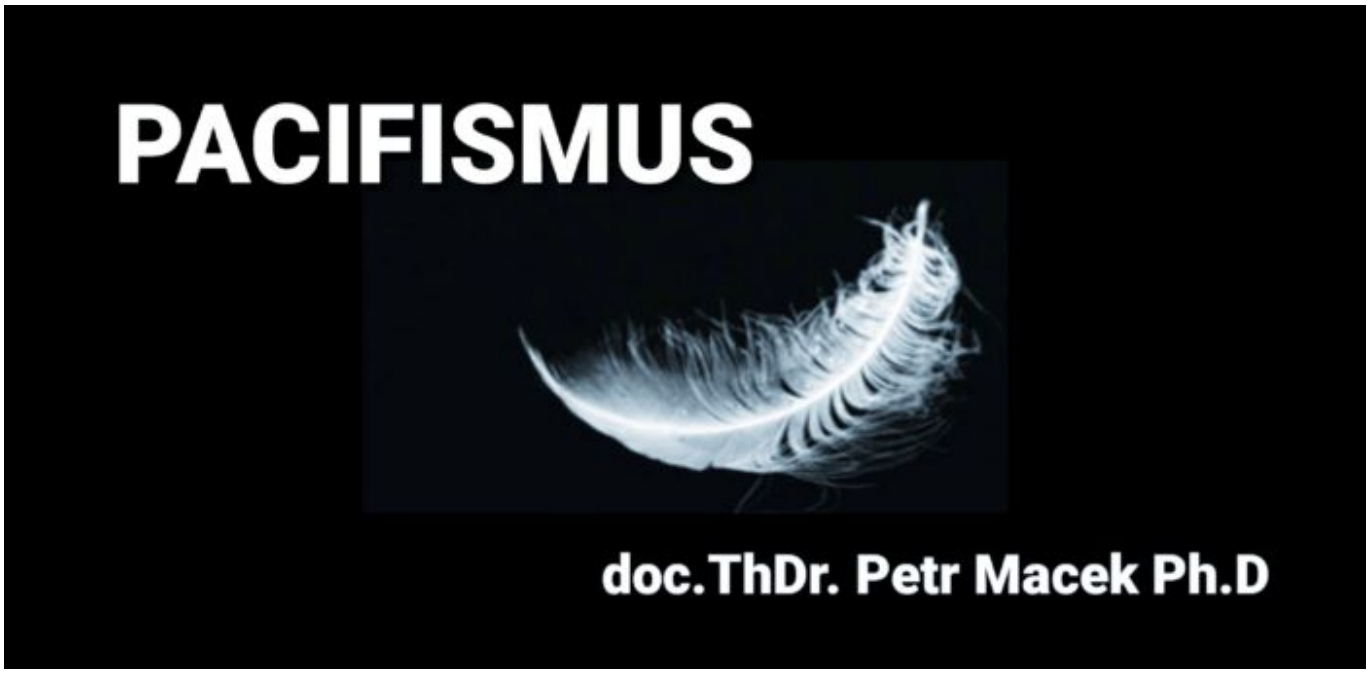
Teologie: 67. Petr Macek: Pacifismus

Pacifismus jako odmítnutí násilí s důrazem na překonávání nepřátelství a utrpení v mezilidských vztazích a ve společnosti.



Teologie

Pacifismus

Pacifismus (z lat. *pacem facere*, působit pokoj či smír) je podle tradiční definice postoj, který odmítá válku a násilí. Zahrnuje celé spektrum představ či přesvědčení o možnosti nenásilného řešení sporů nebo předcházení sporům. Pacifista se domnívá, že neexistují morální důvody, které by násilí ospravedlnily. Termín „pacifismus“ užil údajně prvně francouzský mírový aktivista Émile Arnaud, ale jeho původ je třeba hledat v Ježíšově blahoslavení těch, kdo „působí pokoj“ (*beati pacifici*), v Mt 5,9. Z toho je zřejmé, že je třeba rozlišovat: Ne každé odřeknutí se násilí je cíleným působením, tvůrčí aktivitou spojenou s určitým záměrem.

Pacifismus může být výrazem osobního přesvědčení nebo pragmatismu. Pacifisté z principu nebo osobního přesvědčení argumentují nemorálností jakéhokoliv násilí, a to na základě své náboženské víry nebo svého humanistického založení. Pragmatičtí pacifisté argumentují, že existují lepší cesty, jak řešit spory, než je násilí. Někteří pacifisté to obojí spojují. Nenásilí je správné i účinnější. Existují i „relativní“ (neabsolutní) pacifisté, kteří hájí „přiměřené“ fyzické násilí v případě sebeobrany nebo obrany bezbranných. Někteří mluví o neagresivitě: Zamítají vyvolání násilí, ale povolují použití násilí při sebeobraně. Sebeobrana pro ně není nemorální. Mnozí pacifisté jsou v prosazování svých postojů všelijak kreativní. Používají různé symboly, nechávají se zatknout a soudní proces pokládají za příležitost k propagaci svého odporu proti válce a jiným formám násilí atd.

Pacifistický postoj má v dějinách i v literatuře dlouhou tradici. Ve stručném přehledu se omezíme na náš kulturní prostor. Holandský humanista Desiderius Erasmus, který ovlivnil i některé protagonisty křesťansky motivovaného nenásilí, byl jedním z nejvyhlášenějších pacifistů renesance. Od 16. do 18. století vyzývali k redukci či eliminaci válek myslitelé jako Jean-Jacques Rousseau nebo Immanuel

Kant. Z českých myslitelů se k nim řadil Bernard Bolzano. V 19. a 20. století je mezi obhájci nenásilí dokonce určitá kontinuita. Anarchista Henry David Thoreau získal svým spisem *Občanská neposlušnost* pro myšlenku nenásilného odporu jak ruského spisovatele a myslitele Lva Tolstého, tak i indického politického a duchovního vůdce Móhandáse (Mahátmu) Gándhího. Tolstoj, označovaný za křesťanského anarchistu, sám ovšem také ovlivnil Gándhího, a to svým spisem *Boží království je v tobě*. Gándhí hlásal nenásilí pod označením *satyagraha* (síla pravdy). Šlo o odpor proti politickému útlaku formou občanské neposlušnosti, jež usilovala o změnu myšlení na straně nepřítele. Gándhího úsilí, které napomohlo Indii k získání nezávislosti v roce 1947, inspirovalo hnutí za občanská práva a za svobodu po celém světě.

Pacifismus byl nejrozšířenější ve 20. a 30. letech minulého století po zkušenostech z první světové války. Podle mnohých komentátorů však právě náklonnost státních představitelů Velké Británie a Francie k „mírovému řešení“ (politika *appeasementu*) otevřela dveře ještě horšímu konfliktu. Se začátkem druhé světové války pacifistické či protiválečné nálady v zemích dotčených válkou ustoupily. (Ve Spojených státech zejména po japonském útoku na Pearl Harbor). Pacifisté jako filosof Bertrand Russellnebo fyzik Albert Einstein došli k závěru, že válka už není nejhorším možným zlem. Na to navazují kritici „absolutního“ pacifismu. Namítají, že absolutní či striktní odmítání násilí může vést k promarnění šance obejít se ve snaze o zachování míru bez potřeby použití hrubé síly. V obou válkách ovšem existovali odpírači vojenské služby a válečné daně z důvodu svědomí. Některé státy odpírače zbraní uznávaly. Americká vláda povolila principiálním odpíračům sloužit v nebojových vojenských útvarech.

Pacifismus a „spravedlivá válka“ – pacifismus v době terorismu

Pacifisté byli vždy menšinou – i v rámci mírových hnutí. Mnozí obránci míru se hlásili k myšlence „spravedlivé války“ (Just War). Doktrína „spravedlivé války“ je přísným stanovením podmínek, či kritérií, které umožňují – státníkům, armádním velitelům, občanům – rozlišovat mezi přípustným a nepřípustným použitím vojenského násilí. Připuštění ozbrojeného konfliktu je musí všechny splňovat. Jejich poctivá a důsledná aplikace by podle zastánců této teorie většinu ozbrojených konfliktů, o nichž politici tvrdí, že jsou nezbytné, vyloučila, a z války by učinila něco velmi nepravděpodobného. Vzhledem k tomu, že mluvení o „spravedlivé válce“ bývá politickými vůdci často zneužito k ospravedlnění agrese nebo k válečné odvetě, která své oběti už nerozlišuje, je tento termín přijímán pacifisty s nedůvěrou nebo přímo odmítán. Vzniká obava, aby se teorie „spravedlivé války“ nestala jakousi šikmou plochou k legitimizaci nevybíravého násilí. Literatura k tomuto tématu je velmi rozsáhlá.

Někteří pacifisté nesouhlasí ani s omezenými formami donucení, jiní připouštějí užití policejní síly, pokud je nezbytná, zaměřená na kriminální živly a v mezích zákona. Někteří proto mluví o „spravedlivé policejní akci“ (Just Policing). Ten výraz je tak trochu slovní hříčkou, protože „just“ může znamenat i „spravedlivá“ nebo „pouze“. Někteří mírový aktivisté připouštěli útoky proti hnutí Al-Kaida jako ospravedlněnou sebeobranu, ale zároveň varovali proti militarizaci boje proti terorismu. Po 11. září 2001 volali po protiteroristické strategii založené na společném vynucení zákonnosti namísto jednostranné války. Energické multilaterální policejní úsilí vede (aspoň ideálně) k zadržení pachatelů a k prevenci příštích útoků. Legálně založená policejní akce je z principu vždy rezervovanější než vojenský úder, a protože minimalizuje možné reakce, je i politicky účinnější.

Přesto je to pro mnoho pacifistů problematické řešení, protože mezi velkou policejní akcí a malou válkou je často jen malý rozdíl a propaganda často ospravedlňuje obyčejné mezinárodní banditství jako policejní akci nutnou k ustavení pořádku. Vzhledem k tomu, že je velmi snadné hájit jakoukoli vojenskou akci jako „policejní zásah“, měl by tento termín být používán jen pro limitované zásahy proti jedincům či skupinám, které lze právem pokládat za obecně škodlivé a protispolečenské. Neměli bychom zapomínat, že základní cíle policejních opatření zahrnují (nebo mají podle svých

předpisů zahrnovat) převýchovu pachatelů a jejich reintegraci do normálního společenského života. Je proto třeba stanovit nějakou hranici – až potud, a dál už ne.

I nejhorlivější obhájci míru zpravidla uznávají, že spravedlnost a mír nelze oddělit. I pacifisté zpravidla deklarují, že prevence ozbrojeného násilí vyžaduje uznání bezpráví, které často podporu extrémistických skupin motivuje, i když i takovou motivaci lze samozřejmě zneužít. Nicméně, nelze asi pochybovat o tom, že spravedlnost v mezinárodním měřítku zahrnuje praxi vzájemného hospodářského propojení zemí, participaci všech v mezinárodních institucích a to, čemu se říká vyrovnaný a „udržitelný" globální rozvoj. Nic z toho nemůže efektivní strategie předcházení válkám nebo terorismu pominout. Tento postoj nelze ovšem zaměňovat s „appeasementem" (á la Mnichov) a k defétistickému ospravedlňování teroristických zločinů. Stále ovšem platí, že tam, kde jde o nukleární konflikt, je pacifismus ve smyslu odmítnutí jakéhokoliv použití ničivých a nutně nerozlišujících zbraní požadavkem absolutním.

Křesťanský pacifismus

Většina pacifistů soudí, že Ježíš blahoslavící „činitele pokoje" byl sám svého druhu pacifistou. Vycházejí z jeho „kázání na hoře", kde Ježíš učí „neodpírat zlému" a hlásá „nastavení druhé tváře" (Mt 5, 39nn). Dále říká: „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují" (Mt 5, 44). A jinde: „Dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí. Žehnejte těm, kteří vás proklínají" (Lk 6, 27n). Ježíš se také dobrovolně podrobuje svým odpůrcům, kteří mají v úmyslu ho zabít, a svým učedníků zakazuje, aby ho bránili (Mt 26:52).

Zde všude Žid Ježíš navazuje na starozákonní přikázání „Nezabiješ!" a na vize nenásilného prosazení Boží vůle. Hebrejský pojem „šalom" (mír, pokoj) zahrnuje podle pacifistů podmínky a hodnoty, které jsou nezbytné pro předcházení válce, včetně sociální spravedlnosti, sebeurčení, ekonomického blaha a odmítnutí násilných prostředků k řešení konfliktů. Vzhledem k tomu, že náš kulturní prostor zažívá velký nástup islámu, je namístě připomenout, že šalom (salaam) v tomto smyslu zná a uznává i islám. I „džihád" je původně duchovním pokynem k osobnímu zápasu se zlem a hříchem. Boj proti útlaku a tyranii je až jeho sekundární konotací, které i podle mnohých muslimů islámský náboženský extremismus zneužívá. Základním principem i zde zůstává, že náboženství nelze vynutit: „Nebudiž žádného donucování v náboženství" (Korán, súra 2, 256).

Patristika a středověk

Francouzský reformovaný historik a teolog Jean-Michel Hornus dovozuje ve své studii *Boj pro mě není legitimní*[1], že odmítání násilí v každé podobě muselo být postojem většiny prvotních křesťanů. Ježíšovy výroky pokládali za nekompromisní zápověď války. Proto často odmítali nosit zbraň a nastoupit vojenskou službu i za cenu mučednické smrti. Před obdobím let 170–180 neexistují doklady o vojenské službě křesťanů. I vojenská přísaha věrnosti císaři byla pokládána za formu modlářství.

Patristická literatura je vesměs pacifistická. Dokládá jen uvědomění si, že římské impérium má i vojsko, že do zbraně jsou často povoláni i křesťané. Nebyli za to v dochovaných traktátech odsuzováni, ale nebyli ani chváleni. Církev věděla, že evangelium nutí k odporu vůči nárokům státu. Ten nebyl vždy důsledný. I s tím se musí církev vyrovnat. Dochází tak stále častěji k odpouštění křesťanům-vojákům, k toleranci těch, kdo narukovali, ale zdržují se násilí, pardonování vojáků, kteří zabíjeli. Ve veřejném prostoru byli křesťané stále častěji nuceni zapírat své skutečné přesvědčení. I tak byla církev obviňována z „nespolupráce" (tj. oslabování státu).

Hornus připomíná, že Otcové rozvinuli nauku nenásilí, která mohla nástupu konstantinismu zabránit. Zabití jako obrana „vyšších hodnot" bylo pokládáno za odporující samotným základům křesťanství, ale to neznamenalo vzdát se myšlenky ovlivnění hodnotového světa těch, kdo jsou vně církve.

Počítalo se s jinou „mocí“, než je brutální síla: s mocí Slova – evangelia. Důvěra v tuto moc jako něco, co se dříve nebo později prosadí, spočívala na vizi Boha jako jejího zdroje. Křesťanský postoj byl proto běžně nazýván „trpělivostí“ (*patientia)*.

První nástiny tohoto pojetí jsou obsaženy již v rané patristické literatuře, do systematické a jasné podoby je dovedl Tertullian. Když pojednával o zacházení s osobními i národními nepřáteli, promýšlel otázku křesťanů v armádě a naznačoval, jak mohou věřící odporovat bezpráví bez užití jeho metod. Jako „synové pokoje“ nemohou křesťané oplácet stejnou mincí těm, kdo se dopouštějí násilí vůči nim samým nebo vůči jiným. „Máme svobodu nechat se zabít, ale ne zabíjet“. Odpor vůči násilí musí být nenásilný – musí jím být neúčast, kterou násilník pocítí jako úhonu. Násilný stát nebude mít komu vládnout. Násilníka odzbrojí hnutí, které je tak silné, že se může zříci nečistých prostředků. Křesťané nemohou odporovat zlu zlem. Musí poručit svou čest Bohu a vzdát se práva na sebeobranu, k níž přirozeně inklinují. Původcem a pánem této trpělivosti je sám Ježíš Kristus.

Podobně mluvil i Origenes. Učedníci nemohou utratit jakýmkoli způsobem život ani nejhoršího protivníka. Bůh dopouští mučednictví jako příklad víry, ale zároveň křesťany chrání před úplnou destrukcí. Božský obnovitel celého světa nepotřeboval metody násilí, které bývaly dříve obvyklé. Nejsme blázni, nevystavujeme se bez dobrého důvodu hněvu císaře nebo vládce, který nás může bít, mučit nebo dokonce zabít. Kdybychom si však chtěli koupit přízeň lidí tím, že budeme vraždit, že budeme žít nevázaně, divoce nebo modlářsky, byla by to příliš vysoká cena. Stejně o zabíjení mluvil Lactantius, který napsal, že ten, kdo se snaží odplatit za své poškození, touží vlastně napodobit toho, kdo ho poškodil. Kdo napodobí zlovolníka, nemůže být sám dobrý. Církevní Otcové nebyli ovšem tak naivní, že by si představovali, že uplatnění křesťanské trpělivosti přivodí na každý pád a jen s minimem ztrát brzké vítězství. Ke křesťanům, kteří tuto trpělivost neosvědčili, kteří se jako vojáci násilí dopouštěli, byli patrističtí teologové vesměs tolerantní.

I když raná církev zásadně odmítala vojenskou službu, stát byl pokládán za něco nutného, či dokonce prozřetelného. Vyhýbání se službě v armádě jako orgánu státu zavánělo z tohoto hlediska pokrytectvím. Kdosi trefně poznamenal, že „pohané půjdou a budou bojovat, zatímco křesťané se budou modlit, aby pohané bojovali dobře“. Tak to nemohlo zůstat. Proto změna, k níž došlo za Konstantina, mohla být a často také byla pokládána za něco v podstatě pozitivního: za „přijetí společenské odpovědnosti“. Křesťané, jejichž počet stále rostl, začali i armádu pokládat za svého druhu administrativní orgán k zajištění veřejného pořádku a bezpečnosti. Již před Konstantinem přijímali mnozí křesťané hodnosti či funkce, které spojujeme s výkonem soudní moci či s pořádkovou službou.

To vše se po etablování křesťanství jako státního náboženství milánským Ediktem z roku 313 změnilo: prvokřesťanský pacifismus ustoupil a církev přijala službu v armádě jako občanskou povinnost.

Vojenská služba se víceméně stala jednou z běžných profesí. Existovaly i odvody do armády, i když bylo stále možné se „vykoupit“. Z hlediska impéria už proto neexistoval rozdíl mezi pohany a křesťany. Konstantinismus pak rychle popřel i všechna pozitiva myšlenky křesťanské „společenské odpovědnosti“. Kořenem problému byla iluzorní představa, že „křesťanské impérium“ jako politická jednotka zahrnující všechny věřící může a musí existovat. Stát tak byl automaticky posvěcen a vše, co stálo mimo, bylo najednou nelegitimní, ba „satanské“. To byl tragický obrat, který ve středověku vyvrcholil v podobě křížových výprav. Jeho hrůznost nejlépe symbolizovali vojenští mniši, kteří za použití zbožné rétoriky šířili „křesťanství“ vyvražďováním co největšího počtu „nevěřících“, nebopozdější Inkvizice, na jejíž příkaz jednaly světské i duchovní autority koordinovaně, aby – ohněm a mečem – udržovaly jednotu křesťanské víry a nauky.

Anglikánský biskup a teolog Stephen Sykes probírá v knize *Moc a křesťanská teologie*[2] vztah

křesťanské víry a moci. Křesťané vyznávají a uctívají Boha „Všemohoucího“ – otázka vztahu teologie a moci je tudíž namístě. Vzhledem k dlouhému období spojení církve a státní moci a nespočtu příběhů zneužití moci a autoritářského oklešťování svobody je jasné, že pojem „všemohoucnosti“ si zaslouží demytologizovat. Nemají se křesťané z principu odříci moci a tematizovat pouze „moc bezmoci“? (2Kor 12,9n). Objevuje se však i opačný pohled: Je logické, aby se církev, která je v zemi většinou, chopila příležitosti uplatnit svou moc a sílu přímo.

Proto není možné se tvářit, že problematika moci neexistuje. Ani její zneužití nás k tomu nezve. Zneužití moci se lépe vystříhají ti, kdo si jsou vědomi jejích pokušení. I když je mnoho druhů moci, a proto i jejích definic, moc může být samozřejmě chápána jako dispozice mít věci pod kontrolou nebo druhým přikazovat. V tomto případě je to totéž jako ovládání, vláda, vliv, regulace, autorita. Nový zákon nabádá k odříkání se tohoto druhu moci. Příklady z evangelií i z epištol se zpravidla týkají moci uvnitř společenství víry, ale protože se dovolávají učení a příkladu Kristova, jsou relevantní pro jakékoliv užití moci.

Již ve středověku došlo k rozlišení moci církve a státu. Klasickým středověkým textem proti moci kléru se stal text *Obránce míru* (Defensor Pacis) italského učence Marsilia z Padovy (1275–1342), který postuluje příklad Kristův jako model pro všechny budoucí předáky církve. Na toto rozlišení navázal v reformaci Martin Luther, který ovšem dal do rukou panstva příliš velkou moc. Neslavně se zapsal především tím, že vrchnost poštval na sedláky za tzv. Selské války (1525). Podle Luthera se křesťané podřizují státu tím způsobem, že jsou ve službě této moci, takže když chybí kat, kvalifikovaný křesťan by se měl dobrovolně ujmout této služby. Do čeho tato moc nemůže mluvit, jsou církevní otázky.

Neomluvitelné je Lutherovo dovolávání se světské moci proti anabaptistům. Existující světské autority mohou být žádány, aby asistovali reformaci, a když tak nečiní, ruší svou legitimitu. Lutherova (či jemu připisovaná) nauka o „neodporování tyranům“ se pak stala záminkou k podpoře nacismu a jeho rozlišení „dvou říší“ (světské a duchovní) se dovolávali teologové na podporu Hitlerova režimu. Podobně postupoval Zwingli v Curychu. Užití síly proti anabaptistům vyvolalo reakci v podobě vyhlášení tzv. Schleitheimských článků (1527), které hlásaly radikální stažení se z jakéhokoli kontaktu – společenského, politického i duchovního – se zlem, které ďábel zasel do světa. To vedlo k odřeknutí se jakékoliv souvislosti s okolním světem. Tento extrém se ovšem raně-křesťanského modelu, na který se odvolával, dovolat nemohl.

I když v oficiálním křesťanství byl pacifismus nahrazen konceptem „spravedlivé války“, tradice pacifismu jako nenásilí či nenásilného odporu úplně nezanikly; zachovaly se v menšinových komunitách, jakými byli valdenští, radikální husité jako Petr Chelčický nebo Čeští bratří. Protestantská reformace v 16. století pak přivodila vznik nových křesťanských komunit, včetně historických mírových pospolitostí, především kvakerů, hutteritů, mennonitů apod. Kvakeři jednali tradičně mírumilovně i s indiány a Pensylvánie, kde měli kvakerové většinu, byla v letech 1681–1756 v podstatě neozbrojená a po celé toto období prakticky nezažila žádná válečná střetnutí. Tyto komunity vesměs navazovaly na švýcarské anabaptisty, kteří programově zamítli násilí jako hřích a vojenskou službu a účast ve válce zásadně odmítali.

Dvacáté století

Vůdčí protestantské hlasy ve 20. století představovali Karl Barth a Reinhold Niebuhr. Reformovaný švýcarský teolog Karl Barth odmítl vnímat stát (či svět) bez vztahu ke Kristu. Jak církev, tak stát jsou pod Kristovou vládou. Zde podle Bartha reformace selhala: Mluvilo se o státu bez christologického základu – nezávisle na Kristově statusu a díle vykoupení. Podle Bartha jsme všude tam, kde Nový zákon mluví o státu, již z podstaty věci v christologické sféře. Je to „nižší“ rovina, než když se mluví o církvi, nicméně se jedná o tutéž jedinečnou sféru Kristovy vlády. Mezi státem a církví je třeba

rozlišovat – žádná komunita není pohlcena tou druhou – ale jejich vztah má být pozitivní. Stát ovšem může být všelijak zkorumpován, a tak ohrožen démoničností, kdy se zlořád stane vlastní základnou a strategií režimu. To pak znamená, že církev slepě nenásleduje stát a neposlouchá ve všem, co nařizuje. Kritika státu může za určitých okolností být projevem největší úcty, které se stát může od církve nadít. Církev musí proto vždy praktikovat soudnost, aby rozlišila spravedlivý stát od státu nespravedlivého.[3]

Barth, který i pojem „spravedlivé války" odsuzoval jako nepřípustnou deformaci, měl k pacifismu velmi blízko. „Ježíšovo směřování," říká Barth v *Církevní dogmatice*, „muselo v mysli učedníků zakořenit hluboko; neměli se donucovací síly bát, ale neměli ji ani sami praktikovat. Bát se jí tam, kde je použita proti nim, neměli proto, že to nejhorší, co jejich nepřátelé mohou učinit, je zahubit tělo. Ti, kdo nemají potřebu se bát síly použité proti nim, se sotva budou „podílet na použití síly vůči jiným".[4] Přesto, aspoň původně, hlásal Barth teorii tzv. „krajních případů" (Grenzfall): Existují či mohou nastat případy, kde se ukončení lidského života stane něčím, co lze slyšet a přijmout jako boží přikázání.[5]

Také americký reformovaný teolog Reinhold Niebuhr se k pacifismu spolu se svým bratrem H. Richardem Niebuhrem zprvu hlásil. I on byl ovlivněn úspěchy Mahátmy Gándhího v Indii. Viděl, že Gándhího metoda nenásilného odporu pomáhala rozbít kruh nenávisti a vzájemné rekriminace, který každou volbu násilných řešení provází. „Není v politickém životě problému, k jehož řešení může náboženská představivost přispět víc, než je problém rozvoje nenásilného odporu," hlásal Niebuhr v knize *Mravní jedinec a nemravná společnost*.[6] Niebuhr pokládal Kristův „zákon lásky" za nekompromisní povinnost křesťanské víry, zároveň však – proti optimismu západního liberalismu – kladl důraz na nevyhnutelnou realitu lidské hříšnosti.

S nástupem druhé světové války se však Niebuhr stal kritikem pacifismu a hlásal filosofii „křesťanského realismu". Základním omylem pacifismu je podle Niebuhra víra v lidskou možnost dosáhnout dokonalosti. Relevantní křesťanské svědectví nelze zakotvit v „přikázání lásky", ale v dialektice lásky a spravedlnosti. Politika bude až do konce dějin oblastí, kde je třeba hledat kompromis. Ve své studii *Proč křesťanská církev není pacifistická*[7] se od křesťanského pacifismu distancoval konstatováním, že základem křesťanství není princip lásky, ale princip *milosti*. Pacifistický „perfekcionismus" lze podle jeho slov zachovat jen za cenu odřeknutí se jakékoliv odpovědnosti za spravedlivou společnost. Křesťan, říká Niebuhr, je Boží milostí osvobozen k tomu, aby se plně oddal nejvyšším hodnotám, které zná, aby bránil bašty civilizace a aby si byl plně vědom dvojznačnosti i těch nejlepších svých činů. Niebuhr ovšem současně odmítl ty, kdo by chtěli ospravedlnit válku na základě křesťanské zvěsti. Kristovy výzvy z kázání na hoře jsou nekompromisní a absolutní. Podle Niebuhra je proto naprosto hloupé snažit se to exegeticky nějak popřít.[8]

Gándhíovským pacifistou byl i významný německý luterský teolog Dietrich Bonhoeffer, který se podle svých vlastních slov stal křesťanem tak, že se stal zároveň pacifistou. Bonhoeffer byl ovšem v roce 1945 popraven jako účastník konspirace členů vojenské špionáže a kontrašpionáže (Abwehru) s cílem zabít Adolfa Hitlera. Jak to jde dohromady? Někteří badatelé soudí, že Bonhoeffer vlastně nikdy skutečným pacifistou nebyl, jiní jsou však na základě jeho textů a jeho působnosti přesvědčeni, že jím bezesporu byl. Vize, kterou si na začátku třicátých let osvojil a kterou vyjádřil ve svých veřejných promluvách, v kázáních a v neposlední řadě ve svém *Následování*[9], se od křesťanského pacifismu nijak neliší. Znamená to, že se Bonhoeffer v určitou chvíli se svým pacifismem rozešel a stal se niebuhrovským „křesťanským realistou"? Mnozí pacifisté jsou přesvědčeni, že ne. *Následování*, jehož ústřední část je výkladem Kázání na hoře, promlouvá rovněž o Ježíšově nároku na naše životy, o živém učednictví v rámci církve, o životě služby světu a ve světě. Učednické „následování" nelze odtrhnout od života, který je utvářen Kristovým duchovním tělem a žit uprostřed strastí světa. Jako byl „ve světě" Ježíš Kristus, tak je ve světě i jeho církev. Jak Bonhoeffer říká

později v *Etice*, „ke skutečnosti Božího zjevení v Ježíši Kristu patří, že církev Ježíše Krista představuje prostor, v němž se dosvědčuje a zvěstuje vláda Ježíše Krista nad celým světem“.

Právě toto přesvědčení přivedlo Bonhoeffera k jeho střetu s nacisty a učinilo z něj nositele nejpronikavější a nejvýznamnější formativní síly církevního svědectví proti Hitlerovi. Jeho vize zahrnovala vícero způsobů politické aktivity. Jako krajní řešení připouštěla možnost „zablokování kola“ – přímé politické akce, jež je vhodná a myslitelná v situaci, kdy církev nahlédne, že stát aplikuje zákon a pořádek bezuzdně, nebo naopak nedostatečně.

Bonhoefferovi šlo hlavně o to, jak zformovat lid víry, aby ztělesňoval křesťanské učednictví s takovou opravdovostí, z níž by bylo zřejmé, že Hitlerovi jeho cíle nemohou projít. Ježíšova cesta vyjádřená v *Kázání na hoře* byla pro něj zdrojem síly, jež je schopná zničit celou nacistickou fantazmagorii jednou provždy. Tento záměr je třeba hledat i za Bonhoefferovým pokusem poučit se o strategii nenásilného odporu u Mahátmy Gándhího. Bonhoeffer nebyl tak naivní, aby od nacistů očekával něco jiného než nejkrutější odezvu. Věděl, že utrpení rozhodně přijde, a věděl ovšem i to, že zlo může být zastaveno jen za cenu takového rizika. Proto svůj úmysl proměnit Ježíšovo Kázání na hoře v politickou akci i svůj zájem o metody nenásilného odporu myslel naprosto vážně.

Většina křesťanských pacifistů, která se hlásí k myšlence následování, je přesvědčena, že Bonhoeffer i v době svého působení v centrále Abwehru svou víru v ústřední místo Ježíše Krista a ve viditelnou církev neopustil, že postoji, který vyjádřil v *Následování*, určenému vyznávající církvi v „třetí říši“, zůstal svým způsobem věrný až do konce. Jak říká americký baptistický teolog James Wm. McClendon, techniky nenásilí – Gándhího *satyagraha* – mohly situaci v Německu změnit, ale nebyl pro ně prostor. A tak když se komunity víry, jejichž praktiky Bonhoeffer sdílel a pomáhal formovat, pod vládním tlakem zhroutily, neměl pro křesťanský odpor žádné zdroje a uchýlil se k „praktikám“ puče, pro něž neměl on ani jeho přátelé dostatečný výcvik. V tom byla jeho tragédie a ovšem i tragédie celé německé křesťanské pospolitosti. Nebyly v ní – tak jako v celém národě – struktury, praktiky či politické metody, které by dokázaly křesťansky legitimně odporovat totalitarismu doby. Přitom Bonhoeffer byl asi tím, kdo byl ze všech křesťanů v Německu projevení těchto dovedností a rozvinutí těchto praktik nejblíže. Učinil se vší noblesou to, co učinit musel, ale stal se tragickou obětí tragické doby.[10]

Martin Luther King, baptistický vůdce americké hnutí za občanská práva, používal úspěšně gándhíovskou metodu nenásilného odporu v boji za zrušení rasové segregace a za integraci na školách, v podnikatelské sféře i strukturách státu. King zůstával k pacifismu dlouho kritický. Právě pod vlivem Reinholda Niebuhra trval na tom, že pacifismus není všelék. To, že Gándhí uspěl v Indii, neznamená, že by mohl uspět všude. Pacifisté podceňují lidskou hříšnost. Toho, kdo chce druhým ubližovat, musíme zastavit i násilím. Agresi a bezpráví nelze tolerovat. Ani při svém prvním vstupu do veřejného politického života King ještě pacifistou nebyl. Pro gándhíovský pacifismus získali Kinga až afroameričtí hlasatelé nenásilí. Ti jej také zasvěcovali do Gándhíovy taktiky odmítnutí „odvetného úderu“ jako „zákonu rozmnožování zla“.

King se po hlubším seznámení s Gándhího filosofií stal natrvalo jeho stoupencem. Sám také navštívil Indii a debatoval zde s Gándhího lidmi. Tehdy si začal být vědom toho, že „válka bez násilí“ je také svého druhu *donucovací* akce a jako taková není k protivníkovi nutně tolerantnější či „laskavější“ než jiné druhy „války“. Reinhold Niebuhr právě z tohoto důvodu soudil, že Gándhí není opravdový „pacifista“, protože jeho nenásilné akce byly „donucovací“. To King odmítal: Pacifismus není pasivita vůči zlu! Není přece donucení jako donucení: Nenásilí, které chrání fyzickou integritu protivníka, nelze obvinit z „nelásky“. Je tu velký rozdíl. Donucení mečem říká: „učiň, co říkám, nebo budeš trpět“. Gándhí a King říkají svým protivníkům: „učiňte to, co říkáme, nebo my budeme trpět“. Tento nátlak se liší od hrozby meče. Je to sankce, která něco kazí, ale která neničí a neruinuje. Je to postih, který mě ochraňuje, protivníka zušlechťuje a slouží spravedlivé věci.[11] Cílem Kingova boje bylo

smíření lidí – schopnost žít s těmi, kdo jsou jiní. Nešlo o zastrašení, ale o překonání zla dobrem. King proto chápal cestu nenásilí jako svědectví o Ježíši Kristu. Všechny Kingovy výroky o kříži vycházejí z rozhodnutí odmítnout uprostřed sporu různých taktik atraktivní prostředky násilí a vědomé volby postavit se silám bezpráví zranitelným způsobem.[12]

Hornus v postskriptu k revidovanému vydání své studie připomíná, že pokušením všech náboženství je získat ochranu benevoletního státu, nejednou za cenu ústupků v praxi, nebo dokonce v nauce. Celý problém je v tom, zda „odpovědnost za pozemské město" musí nutně spočívat v tom, že mu dáme nátěr vágně náboženského zabarvení, nebo zda bude spočívat v tom, že v něm budeme kvasem a solí, o které mluví evangelium. Pacifismus je postoj, který může být náročný (nákladný) a jeho zastánci si musí být vědomi toho, co to s sebou nese. Jako metoda politické účinnosti musí být nenásilí testováno skrze analýzu zkušeností s ním, s jeho možnostmi a jeho technikami, a jejich meze musejí být vyhodnoceny. Křesťanské odmítání vojenské služby z důvodu svědomí není rozhodně nutně výrazem intelektuální naivity nebo politické utopie, jak je zpravidla charakterizují jeho odpůrci, aby je snížili.[13] Nelze je absolutizovat, ale ve srovnání s obvyklým řešením tohoto dilematu od nástupu konstantinismu však vychází stále lépe.[14]

Teologie nenásilí: John Howard Yoder

Teologové, kteří se buď přímo hlásí ke křesťanským denominacím, které zdůrazňují nenásilí (Peace Churches), nebo k nim mají blízko, připomínají, že křesťanskému nenásilí nelze rozumět nezávisle na jeho teologické motivaci. Jde o postoje, které nelze abstrahovat od křesťanské nauky o Kristu, o církvi nebo chápání křesťanské existence. Otázka míru je pro křesťana otázkou *pravdy*.[15]

Nejdůslednější teologičtí obhájci nenásilí navazují na anabaptistickou tradici a jejich asi nejvýraznějším a nejznámějším zástupcem je americký mennonitský teolog John Howard Yoder.[16] V knize *Nicméně* charakterizuje své stanovisko jako „pacifismus mesiánské komunity". Je to pozice, které lze rozumět jen na pozadí vyznání, že „Ježíš Kristus je *pán*". Má své kořeny v Ježíšově příběhu a umožňuje ji zvěst o jeho zmrtvýchvstání a nanebevzetí. Ježíš představil nové možnosti lidského jednání a učinil tak za cenu své násilné smrti. Křesťanské nenásilí je tak postoj, pro nějž je vztah k Ježíši nepostradatelný: Kdyby Ježíš nebyl Kristem (Bohem zaslíbeným Mesiášem), ztratil by svou podstatu, a kdyby Ježíš Kristus nebyl poslední autoritou, neměl by žádný základ. Existence křesťanské „komunity nenásilí", komunity oddané veřejně pohoršlivému způsobu života – milování nepřátel – je novým společenským faktorem. Je proto zřejmé, že tento svým způsobem „deviantní" systém hodnot není pro každého. I když pozvání k následování Ježíše je adresováno všem, standard, jímž se takový život řídí, není střižen na míru lidstvu jako takovému, ale jen těm, jimž Ježíš svým vystupováním a svým poselstvím definitivně změnil jejich osobní orientaci. Jenom tato změna, které se říká metanoia (pokání), umožňuje tu lidskou existenci, k níž jsou lidé (všichni lidé) v setkání s Ježíšem voláni. Není to něco, co by mohlo fungovat mezi těmi, kdo tuto změnu neprodělali.[17]

Svoji etiku nenásilí představil Yoder v konfrontaci s předními protestantskými mysliteli, především se svým basilejským učitelem Karlem Barthem. Barthova představa, že Bůh si v extrémních případech zabití „přeje", Yodera zaskočila. Nic by nenamítal, kdyby zněla: Nevíme, jestli to Bůh může (ve své svobodě) někdy přikázat. Jestliže se však dovídáme, že toto „krajní opatření" si žádá např. obrana národní suverenity země, je to podle Yodera argumentace, která sice odkazuje k Boží svrchovanosti, ale konečné rozhodnutí na sebe bere člověk. Tvrzení, že Bůh snad (co my víme?) někdy přikázal nebo přikáže zabití, vyznavačskou koncesí Boží svrchovanosti není: Je to koncese tzv. „zdravém rozumu".[18]

Důležitější je Yoderova konfrontace s Reinholdem Niebuhrem, protože Nieburh byl přímo teologem křesťanské etiky, navíc tím, který měl v Americe mezi protestanty velkou popularitu. V roce 1955 píše Yoder esej „Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism", jako kritiku Niebuhrovy pozice vyjádřené v již zmíněném "Proč křesťanská církev není pacifistická", která hlásá, že aby bylo možné dosáhnout

aspoň určité míry společenského dobra, musí křesťan použít i prostředky, které by za ideálních okolností nepoužil. Jedinou alternativou tohoto „realismu“, říká Niebuhr, je etika osobní „dokonalosti“, kdy se nezajímáme o potřeby druhých, ale o svou vlastní spravedlnost před Bohem. Je jasné, že Yoderovo pojetí křesťanského pacifismu tato kritika nepostihuje. I když Yoder Niebuhrovu kritiku optimismu liberální teologie z velké části sdílel, to, v čem s Niebuhrem nesouhlasí, je především jeho pojem spásy či „vykoupení“, protože v něm nijak nerezonuje zvěst o vzkříšení, o církvi, o regeneraci skrze Ducha svatého. Odmítá i Niebuhrovo přísné odtrhávání „lásky“ od „spravedlnosti“.[19]

Nenásilí a evangelium

Dobrý čin je ten, který je konformní Božímu příkazu a Božímu charakteru, ne to, co vede k úspěchu a výsledkům. Je tím, co koresponduje s Boží trpělivostí, která hříšníkovi dovoluje, aby se odvrátil od Boží lásky, a to až za cenu oběti vlastního syna na kříži. Jakákoli nauka o vykoupení, která nedává hříšníkovi svobodu odmítnout Boží milost, popírá se svobodou lidské vůle i jakýkoli smysl lidské volby. Ochota dovolit hříchu i to nejhorší je v souladu s novozákonní zvěstí, že zlo nebude v posledku poraženo lidskými prostředky, ale samotným Bohem. Úkolem křesťana je poslouchat, Boží věcí je prosadit ve světě svou vládu. Toho Bůh dociluje *skrze stvoření* nových lidí: lidí, kteří odmítají bojovat se světem jeho vlastními prostředky.

Na násilí je špatné to, že se jej dopouštíme vůči Božímu stvoření. Tím utočíme na majestát suverénního stvořitele. Jestliže se určitý skupinový zájem prosazuje bez uznání jedinečnosti každého lidského života, jde o čin rouhání se Bohu.[20] Ježíš zvolil kříž jako alternativní společenskou strategii síly, ne slabosti: zvolil „Boží moc“ a „Boží moudrost“, jak to nazve apoštol Pavel.[21] Je to volba, kterou lze různě zkreslit (viz Niebuhr), ale každé zkreslení se míjí s dobrou zvěstí – s evangeliem. Evangelium není jen o překonání násilí, ale i o zbavení násilí jeho legitimity. Jeho překonání zahrnuje demytologizaci jeho ambicí odmítnutím podílu na něm, jeho nahrazení strategií a taktikou regeneračních prostředků odpuštění a přátelství. To vše jsou v posledku deriváty volby kříže jako soudu nad násilím. Na tomto soudu se podílíme, když máme podíl na události ukřižování, zmrtvýchvstání, nanebevzetí a vylití Ducha, a to nejen v pospolitém životě víry, ale i v zápasech našeho stonajícího světa. Střelná zbraň je jedním druhem síly, souznění s Ježíšovým odmítnutím zélotského pokušení je jiným druhem síly.

Církev a stát

Pro pochopení Yoderova pacifismu je důležité jeho pojetí vztahu církve ke státu, které je zase třeba chápat na pozadí jeho pojetí vztahu křesťanství ke světu a jeho dějinám. Dějiny však je třeba číst a vnímat na pozadí změny, kterou znamenal a znamená Ježíšův život a jeho dílo, včetně jeho smrti a vzkříšení, jež Nový zákon líčí jako ústřední události kosmického časoprostoru. V Kristu, v jeho inkarnaci a v celém jeho příběhu vstoupil do dějin rozhodujícím způsobem očekávaný nový věk. Důvod, proč je třeba dějiny číst nově, nespočívá jen v tom, že, jak se říká, „každá generace musí psát dějiny od počátku“, ale proto, že v křesťanské zvěsti jde „o specifikovatelnou dobrou zprávu o lidské situaci, jejíž *dobrota* či *novost* ještě nebyla těmi, kdo doposud určovali vypsání příběhu světa, náležitě doceněna.“ [22]. Vládnou skutečně Césarové, anebo žijeme ve světě, kde se mocenská situace změnila a pánem je Ježíš Kristus? Tak jako církev nesmí dovolit, aby dějiny psali (často s posvěcením církve!) jen političtí vítězové, nesmí si ani nechat pro své etické rozhodování vnutit jiné důvody než ty, které přináší novozákonní zaslíbení o Kristu. Ježíš přišel, aby na zemi „zažehl oheň“, tj. aby inicioval autentický dějinný proces smíření a formace nové duchovní pospolitosti. Proto největším odpadlictvím bylo, když Ježíšův postoj k mocnostem byl zaměněn za konstantinskou glorifikaci imperiální autokracie a hromadění bohatství. Podvratná vzpomínka na Ježíše nemohla fungovat jinak než skrze dějinná hnutí radikálního učednictví, tj. radikální reformaci.[23]

Yoder označil postátnění křesťanství a jeho ztotožnění s vládnoucí kulturou za konstantinskou herezi. Ježíš neznamená vyhnutí se politice, ale naopak politickou (politicko-etickou) alternativu. Pro křesťanskou společenskou etiku je Ježíš nejen relevantní, ale přímo normativní. Jeho slova a skutky ukazují „koherentní a vědomý společensko-politický charakter i směr" (Ježíšova politika). Ježíš nebyl moralista, jehož učení má určité politické implikace, ale byl představitelem nových možností lidských, společenských, a proto i politických vztahů. I Ježíšovo dobrovolné utrpení na kříži byla politická alternativa k násilnému odboji na straně jedné a kvietismu na straně druhé.Zamítl násilí, ale velel i k láskyplnému odmítnutí bezpráví. Jeho výzva k nastavení druhé tváře nebyla výzva k pasivitě.[24]

Cílem křesťanské společenské etiky není dokonalost, ale „menší nedokonalost". Hřích ustupuje všude, kde křesťan volí v Boží síle „lepší" namísto „dobrého" a lásku namísto kompromisu. To, že takové vítězství nad hříchem je neúplné, nemění nic na tom, že je možné. Ježíš mluví v Novém zákoně o „dokonalosti" v napodobení Otce.[25] To není o perfekcionismu: Být dokonalý v lásce znamená nediskriminovat, milovat i své nepřátele tak jako přátele – a to proto, že takto se chová i Bůh. Otce napodobíme ne tím, že jsme bezchybní či bezúhonní, ale tím, že si nevybíráme mezi lidmi ty, které budeme mít rádi. To znamená, že základem křesťanského životního stylu je konflikt – střet v podobě neodporování či nenásilí – vycházející z poznání a Boží povahy.

Válka beránkova

Biblická vize předpokládá konflikt, jehož smyslem není destrukce, ale pokání a náprava. Ježíš byl svým působením i osudem ve „válce", kterou kvakeři nazvali „válka beránkova". Je to ochota vytrpět vše, co stojí věrnost ve společnosti, která je nám nepřátelská. To je předpoklad vítězství Boží lásky nad nepřátelstvím obráceném vůči němu. Vše, co koná Ježíš Kristus v roli „proroka" kazatele, který zvěstuje spravedlnost, v jejímž světle jsme všichni odsouzeni, kněze, jehož sebeoběť je cenou za smíření, nebo krále, který ustavuje nový řád, je svým způsobem konfliktní. Jde ale o konflikt, jehož cílem není naše vítězství, ale ospravedlnění bezbožných, odpuštění hříchů a stvoření nového lidu.[26]

Konflikt se týká i společenských struktur. Pro Yodera je v této souvislosti velmi důležité novozákonní svědectví o "mocnostech" [27], které se mu zdá dobře vyjadřovat pravou povahu základního kontextu současné politické reality a zároveň prostředky, jak poukázat na to, proč radikálně-reformační pojetí církve nelze pokládat za sektářské či apolitické. Když Ježíš mocnosti, v jejichž rukou umírá, demaskuje, tak je zároveň ochočuje a staví je (znovu) do služby lidské důstojnosti. Největším pokušením státu je hlásat svou vlastní poslední důležitost.

Církev musí být proti takové sebeglorifikaci státu na stráži. Proto největším odpadlictvím bylo, když Ježíšův postoj k mocnostem byl zaměněn za konstantinskou glorifikaci imperiální autokracie a hromadění bohatství. Podvratná vzpomínka na Ježíše nemohla fungovat jinak než skrze dějinná hnutí radikálního učednictví, tj. radikální reformaci. Věřící jsou voláni, aby neparticipovali na zlých modelech života reprezentovaných „mocnostmi". To někdy znamená nespolupráci, občanskou neposlušnost, bojkot. Církev tu není proto, aby sloužila státu a jeho cílům. Církev však musí neustále volat stát k jeho legitimním funkcím. Když jakkoli nepatrná pospolitost učedníků odmítá každý modlářský nárok těchto „padlých" mocí, již participuje na Kristově vítězství.

Yoderovu koncepci křesťanské společenské etiky je třeba vnímat v kontextu širší debaty o „křesťanské odpovědnosti", která vyústila mimo jiné i do debaty o „spravedlivé válce". Tradiční koncepce vychází z toho, že základním imperativem je „altruistický pragmatismus", kdy se ptáme, co zachrání více životů. To je podle Yodera přístup, který neučinil z Božího zjevení v Kristu jedinou normu svědectví, které křesťané dluží státu a svému okolí vůbec. Křesťanský teolog musí být podezíravý vůči idejím, které svou autoritu berou odjinud.

Teoretici „spravedlivé války“ odmítají pacifismus zpravidla proto, že jej pokládají za jakési absolutní pravidlo – které je pouze protiváhou jejich pozice založené na „výjimkách z pravidla“. Opravdový biblický pacifismus však neabsolutizuje žádné lidské hodnoty nebo pravidla, ale vychází z konverze k životu v Kristu, která zahrnuje a často mění všechny „přirozené“ modely chování. Oba tábory se podle Yodera liší v tom, jakým způsobem je podle nich Boží vláda z Kristovy milosti něčím přítomným a přístupným.[28]

Církev naplňuje svou společenskou odpovědnost tím, že je příkladem, že je svědectvím, tvořivou menšinou, formovanou svou poslušností přikázání nenásilné lásky. Později Yoder chválí Barthovu myšlenku, že křesťanská společenská etika by měla spočívat v exemplárnosti církve jako předvoje Božího království. Podle Yodera se Barth stále určitěji přibližoval k vizi “svobodné církve”, a proto jeho vlastní koncepci lze pokládat za možnou explikaci možností obsažených už v Barthově teologii.

Církev jako nenásilná komunita navazuje podle Yodera na sebeuvědomění Izraele jako zvláštního Božího lidu. Elementární zkušeností tzv. „svatých válek“ bylo, že Bůh je „pro nás“ a můžeme mu důvěřovat za všech okolností. Proto když Ježíš mluvil v rámci této tradice o „osvobození“, o Boží vládě (Božím království), aniž by to dával do souvislosti s násilnou akcí, nejevil se svým posluchačům jako nějaký snílek. Židovský pacifismus pokračoval naopak i po té, co křesťané uzavřeli pakt s imperátory, a vydržel až do dvacátého století.[29]

Nenásilí a řád světa

Trpící láska není v právu, protože nějak – v dohledné perspektivě – „funguje“ (i když je to často pravda). Je v právu (má pravdu), protože je v souladu se samotnými základy univerza, a to je také důvodem toho, že v posledku také nic jiného fungovat nebude. Výdrž tváří v tvář oběti a kreativita tváří v tvář strachu mají vysokou hodnotu pro každého, kdo věří, že základy univerza jim dávají za pravdu. Tam, kde je lidský život v souladu s božím obrazem zatupovaným Ježíšem, nejde o nějaký experiment obohacující naše poznání, ale o zjevení toho, jak se v Božím světě věci skutečně mají. „Cesta kříže“ funguje, protože je v souladu s povahou (angl. „with the grain“– se směrem vláken, s lety) našeho vesmíru. Nejde ostatně jen o vztah církev a svět. I v komunitě víry mohou nastat konflikty. Zaslíbení: Kde dva nebo tři se sejdou… není zaslíbení pro malé modlitební skupinky, ale týká se procesu, který chce dosáhnout spravedlnosti (dva nebo tři svědkové jsou podle SZ zapotřebí k obvinění někoho). Neboli, kde je řádný proces, děje se v mém jménu, já jsem tu soudce, a to co rozhodnete, rozhodnete v mém jménu.[30]

Odmítnutí násilí představuje pravdu. Jestliže je to strategie, která někdy nefunguje, nepřestává být pravdou. Když byl Martin Luther King zavražděn, byl to pro mnohé důkaz, že nenásilná alternativa nefunguje. Láska k nepřátelům je přesto pravdou, protože odkrývá Boží povahu, Boží identitu, jak byla zjevena v příběhu a působení (a utrpení) Ježíše Krista. Jak Gándhi, tak King odmítli heslo „cíle světí prostředky“, protože záměr a způsob chování nemohou být v bytostném konfliktu. Jako politiku nenásilí charakterizoval Yoder i pozice Lecha Walęsy a Václava Havla: Odmítnutí násilí nebylo ani v tomto případě nějakým rozmarem, ale tvorba nového inkluzivního lidství souznícího s tím, co hlásal Ježíš. Jestli to nositelé této odpovědi sami spojují s Ježíšem, nebo ne, je druhotné.[31]

Závěr

Věnovali jsme se v tomto přehledu pacifismu jako odmítnutí násilí s důrazem na pozitivní, tvůrčí stránku této „negace“ – překonávání nepřátelství a utrpení v mezilidských vztazích a ve společnosti. Nejvíce prostoru dostal John Howard Yoder, jehož koncept je nejkonzistentnější a nelze jej snadno smést ze stolu. Yoderovi šlo o společenskou etiku, jejíž křesťanskost spočívá v tom, že ji určuje nejen životní styl Ježíše Krista, ale i to, že Kristus má po svém zmrtvýchvstání a vyvýšení poslední slovo nad veškerým jsoucnem. Křesťané jsou podle Yodera voláni k tomu, aby tvořili novou, Kristově vládě

zcela loajální pospolitost a tím ovlivňovali i své okolí. Vzhledem k tomu, že křesťané jsou zároveň členy širší společnosti, že kromě svého zapojení v komunitě víry participují i na obci (polis), kterou tvoří národ a lidstvo vůbec, zůstává mnoho otázek kolem způsobu tohoto zapojení, má-li i v něm být osvědčena loajalita Kristově vládě, která zahrnuje i tuto sféru. Vedle úkolu být zvláštním Božím lidem s určitým nezadatelným posláním týkajícím se celého světa tu zůstává i obecné lidské pověření správy všeho ostatního stvoření v zastoupení božského Stvořitele. Vztah mezi tvůrčím podílem křesťana jako posla Božího pokoje na obou obcích a způsob tohoto podílu v případě státu či jiných formacích lidské pospolitosti jako toho, co určuje a zajišťuje i podmínky svědeckého působení komunity víry, zůstává i u Yodera trochu nejednoznačný. Jeho domýšlení zůstává úkolem kreativního pacifismu příštích generací.

doc. ThDr. Petr Macek PhD

Poznámky:

[1] J.-M. Hornus, It is not lawful for me to fight: Early Christian attitudes toward war, violence, and the state, Scottdale, Herald, 1980.

[2] Stephen Sykes, Power and Christian Theology, Continuum, London/New York, 2006.

[3] Viz především „Rechtfertigung und Recht“, Theologische Studien 1, 1938.

[4] K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zollikon-Zurich, 1959, 549.

[5] Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zurich, 1951, 453–538.

[6] R. Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, New York, 1932.

[7] R. Nieburh, Why the Christian Church Is Not Pacifist, London, 1940.

[8] „Nic není tak jalového a ubohého jako snaha některých křesťanských teologů, kteří chápou, že … odporovat tyranovi je nutné, pokoušet se tento svůj poznatek ospravedlnit tvrzením, že i Kristus byl do toho nějak zapleten: že užil důtky, aby vyhnat peněžoměnce z chrámu, že tvrdil, že nepřišel přinést pokoj, ale meč, nebo že žádal po učednících, aby prodali plášť a koupili si meč. Co může být jalovějšího než budovat celou etiku na exegetickém problému, zda Ježíš, když na konstatování učedníků »Pane, tu jsou dva meče« odpovídá »to stačí«, myslí tím »to nám postačí«, nebo »dost už s tímto«“. (Why the Christian Church Is Not Pacifist, 16.)

[9] J. H. Yoder, Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism, Scottdale, 1971.

[10] Srov. J. Wm. McClendon, Ethics: Systematic Theology, Nashville, 1986, 188–207. Srov. Též, P. Macek, „Pacifismus Dietricha Bonhoeffera“, Křesťanská revue LXXXIV/1 (2017), 16–19.

[11] Srov. J. H. Yoder, „Conflict from the Perspective of Anabaptist History and Theology“, in: J. H. Yoder et al., The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking, Grand Rapids, 2009, 150.

[12] Srov. též P. Macek, „Martin Luther King jako svědek evangelia a teolog“, Teologická reflexe XIV/2 (2008), 132–141.

[13] Dosud přetrvává i spojování pacifismu bez jakéhokoliv rozlišování s občanskou neodpovědností či dokonce společenskou škodlivostí. Známý americký novinář Michael Kelly otiskl krátce po 11. září 2001 ve Washington Post esej, kde v souvislosti s tzv. „válkou proti terorismu“ označil pacifisty za ty,

kdo stojí na straně budoucích masových vrahů Američanů. Jsou prý objektivně vzato pro-terorističtí. Pacifisté nechtějí, aby se USA bránily; to nechtějí ani teroristé. Proto stojí na stejné straně, a jelikož terorismus je zlo, je zlem i pacifismus.

[14] Hornus, cit. dílo, 245.

[15] Ze známějších teologů se k této myšlence hlásí např. Stanley Hauerwas, James Wm. McClendon, Miroslav Volf nebo filosofka vědy Nancey Murphy.

[16] Viz P. Macek, „John Howard Yoder 1927–1997“, in: J. H. Yoder, Ježíšova politika, Benešov 2004, 234–266.

[17] Nevertheless, 124nn. Srov. i N. Murphy, „Yoderova systematická obrana křesťanského pacifismu“, in: P. Gallus a Petr Macek, Teologie jako věda: Dvě perspektivy, Brno, 2007, 217–242.

[18] J. H. Yoder, Karl Barth and the Problem of War and Other Essays on Barth (vyd. Mark T. Nation), Eugene, 2003, 84. Srov. též P. Macek, Huldrych Zwingli, Karl Barth a odkaz původního reformačního radikalismu: Mezigenerační ekumenickoteologický rozhovor, Praha, 2011, 155–173.

[19] Srov. J. H. Yoder, Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism, Scottdale, 1961.

[20] J. H. Yoder, „A Theological Critique of Violence“, in: The War of the Lamb, 38.

[21] 1K 1,24.

[22] Srov. J. H. Yoder , „The Burden and Discipline of Evangelical Revisionism“, in: L. Hawkley and J. C. Juhnke , eds., Nonviolent America , North Newton, 1993, 21–37.

[23] J. H. Yoder, „Ježíš: A Model of Radical Political Action“, in: The War of the Lamb, 82.

[24]To jasně dokazuje Walter Wink ve své studii Střetnutí s mocnostmi, když mluví o Ježíšově „třetí cestě“. Není to ani útok (fight), ani únik (flight). Nastavení druhé tváře zbavuje agresora možnosti ponížit svou oběť. Ten, kdo nastavuje druhou tvář, říká: Zkus to znovu, tvoje první rána nedokázala dosáhnout kýženého účinku. Upírám ti moc mne ponížit. Jsem lidská bytost jako ty. Tvoje postavení na tom nic nemění. Nemůžeš mne degradovat. Podobně lze interpretovat i druhé dva příkazy: ten, který má na zřeteli příklad soudní pře (doklady ze SZ) a jímž Ježíš naznačuje, jak odmaskovat základní krutost systému a parodovat ji jako předstíranou spravedlnost, a dále ten odvozený z praxe, kdy žoldnéři si pořizovali otroky, aby nosili jejich bagáž. Zde všude Ježíš formuluje duchovní usebrání, kdy se lidé na spodu společnosti či pod útiskem mocnářů učí, jak znovu nabýt své lidské identity. Podobně pak – na základě jazykového rozboru – dokazuje, že úvodní příkaz „neodpírání zlému“ znamená neodporovat násilně, revoltou či povstáním, ale neznamená to nejít do konfliktu vůbec. Blahoslavení tichých (Mt 5,5) je lépe překládat jako blahoslavení nenásilných. Křesťané, žel, příliš často mluvili o „nenásilí“ tak, že měli na mysli „poklidnost“. Nenásilí však ve skutečnosti vyhledává, vyvolává či dokonce zjitřuje konflikt, aby ukázalo na jeho jedovaté příčiny. (Srov. W. Wink, Engaging the Powers: Discerment and Resistence in a World of Dominanion, Minneapolis, 1992,175–193.)

[25] „Conflict from the Perspective of Anabaptist History and Theology“, 146n.

[26] J. H. Yoder, „Creation, Conflict and Conflict Resolution“, in: The War of the Lamb, 139n.

[27] Kol 2,15. Podrobněji viz J. H. Yoder, Ježíšova politika, 133–157.

[28] Srov. J. H. Yoder, Just War and Nonviolence: Disjunction, Dialogue, or Complementarity?“ in: The War of the Lamb, 8592.

[29] Srov. J. H. Yoder, „From the Wars of Joshua to Jewish Pacifism“, in: The War of the Lamb, 67–75; „Jesus the Jewish Pacifist“, in J.H. Yoder, The Jewish–Christian Schism Revisited (ed. M.G. Cartwright and P. Ochs), London 2003, 69–92.

[30] J. H. Yoder, „A Theologically Critical Perspective for Our Approach to Conflict, Intervention, and Conciliation“, in: The War of the Lamb, 183n.

[31] J. H. Yoder, „Politics: Liberating Images of Christ“, in: The War of the Lamb, 178.

Můžete také navštívit naši facebookovou stránku Baptisté – Česká republika nebo facebookovou skupinu Zpravodaj baptistických sborů