

Teologie: 62. Petr Macek - Křesťanská odezva na násilí a válku

Úvod na téma "Křesťanská odezva na násilí a válku", který Petr Macek přednesl na pastorálce Síť víry v neděli 5. února 2023.



Teologie

Křesťanská odezva na násilí a válku

Co má nebo může mít víra v Boha společného s násilím či válkou? Jaký je vůbec Boží vztah k našemu světu a k tomu, co se v něm děje?

Bůh a svět

Bible vztah mezi Bohem a světem jednoznačně nepopisuje, natož aby jej definovala. V biblickém svědectví se pouze konstatuje (vyznává), že Bůh svět stvořil a že mu není jedno, co se v něm odehrává; reaguje na to. Bible není „zdrojem informací“, z něhož by bylo možné vykresat jakýsi manuál „odpovědí na všechno“. Někteří si to tak představují, ale i oni si z Bible nakonec vybírají jen něco. Pro jiné (možná většinu, ale každopádně pro celou teologickou tradici) je Bible *svědectvím* o tom, kdo Bůh je a co koná (chce), svědectvím, které je zkušeností (vychází ze zkušenosti) komunity, již se dostalo té výsady, že si ji Bůh za tímto účelem povolal. Většina církví chápe Bibli takto. Co Bible jako svědectví o Božím vztahu ke světu vypovídá, krom toho, že Bůh je jeho Stvořitelem a záleží mu na něm? Jaké má k tomu nástroje či předpoklady?

V křesťanské tradici se často mluví o Boží *všemohoucnosti*. V Bibli tento výraz nemáme – rozhodně ne v původních jazycích: V hebrejštině (ve Starém zákoně) se objevuje výraz *el šaddaj*, což se zpravidla překládá jako „bůh silný“, v řečtině (v Novém zákoně) jej zastupuje výraz *pantokrator*, tj. „vševládce“. Vševládce (pán nade vším) není nutně *vše-mohoucí* (ať už ve smyslu jakéhosi monopolu moci, nebo absolutní moci). Představa takové všemohoucnosti vychází z řeckých

filosofických pojetí nejvyššího božstva. Jiného než všemocného, žádným omezením nepodléhajícího boha si tu nedovedli představit. Ve východní tradici je tímto ideálem „gosudar“, imperátor.

Ne tak v Bibli. Některé její metafory tu řeckou představu připouštějí, jiné ne. Především ji nepřipouští sám biblický příběh. Ten příběh je drama, Bůh sám je tu vtažen do děje. Nic nenásvědčuje tomu, že je to jen „jakoby“, jen pro nás, že je to jakási hra, kdy Bůh, který může všechno hravě zařídit ke své spokojenosti a také už ví, jak to dopadne, se jenom dívá a testuje nás a ten test (jeho výsledek) pak rozhoduje o naší budoucnosti. V takovém případě by Ježíš Kristus opravdu byl víceméně jen prostředníkem či přímo instrumentem naší spásy, kdy to, jestli ho následujeme, nejenom o naší spáse, o našem údělu, nerozhoduje, ale neznamená to ani nic pro Boha, protože Bůh nás nepotřebuje. Mnozí si to takto nějak představují, ale to je plytká představa, která Boží majestát oslavuje jen zdánlivě.

Biblickému příběhu odpovídá spíš představa Boha jako *hospodáře*, který má na starosti celek svého hospodářství a musí se stále činit a použít všechnu svou vynalézavost, aby to, co takto spravuje, prosperovalo, aniž by musel použít násilí. Ostatně staročeský výraz Hospodin má s „hospodářem“ společný základ. Od běžného hospodáře se Bůh liší tím, že není nikdy „v koncích“, i když se lecčemu z toho, co takto spravuje, z jakýchkoliv příčin nedaří nebo to přichází v niveč. Boží svrchovanost tu pak nepředstavuje či nedokazuje absolutní moc, která o všem rozhoduje, nýbrž prozíravou odpovědnost, která si v každé nové situaci ví rady a volá a mobilizuje na pomoc všechno a všechny, kdo na to slyší, aby to, co se pokazilo, bylo napraveno nebo obnoveno.

V poetickém jazyku Bible jsou k oslavě Božího majestátu užity někdy i metafory či hyperboly, které s tímto dynamickým obrazem Boží moci a Božího vztahu ke světu úplně smířit nelze. Ty však nelze úplně smířit ani s obrazem Ježíše Krista jako toho, kdo nám rozhodujícím způsobem zjevuje Boží identitu a Boží cestu.

Bůh a válka

Je-li ovšem Boží svrchovanost naznačené povahy, je jasné, že Bůh není násilník, a proto ani nemůže použitím síly zabránit násilí mezi lidmi. Násilí je to, co si Bůh nepřeje (SZ: Nezabiješ!, zaslíbení budoucího pokoje, překování mečů na radlice atd.; NZ: Kázání na hoře, Ježíšova cesta, jeho vyvýšení na základě jeho ponížení, výzva k „duchovnímu“ boji atd.).

Ani údajné izraelské „svaté války“ by nás neměly mást. Jde o vyprávění, která vznikla v zajetí a měla Izraelce povzbudit k tomu, aby vytrvali ve víře v Boží věrnost. Podle některých vykladačů jsou i války líčené ve SZ vlastně obrazem „duchovního boje“ – zápasu s pohanstvím. Ne přímo proti pohanům, ale proti pokušení, kterým pro Izrael jejich náboženství bylo. Ostatně, Boží lid musel nepřátelství ze strany svých sousedů nepochybně čelit, ale archeologie žádné průkazné stopy v Bibli líčených válek nedoložila. Není tak vyloučeno, že v mnoha případech šlo o historizaci „bojů“, demonstrovaných v bohoslužebné liturgii. Ta líčení oslavovala a zaslibovala Boží věrnost, ale neměla vést Izraelce k násilnému odboji. Proroci vedli Izraelce k tomu, aby své postavení chápali jako důsledek své nevěry a Jeremiáš je přímo vyzývá, aby „usilovali o pokoj toho města, do něhož je Bůh přestěhoval, a modlili se za ně k Hospodinu, neboť v jeho pokoji budou i oni mít pokoj“ (Jer 29,7).

Sumou: Násilí uplatněné z titulu moci, z titulu mocenské (vojenské) převahy je projevem bezbožnosti a modlářství: nepředstavuje a ani neodráží Boží vůli a Boží záměry a nemůže se proto ani dovolat Boží podpory či Božího schválení.

Boží nenásilná vláda zjevená v biblickém svědectví o jeho vztahu se světem, v příběhu, který vrcholí ve zjevu a údělu jeho Syna, je pokynem a inspirací i pro Boží lid, přinejmenším pro křesťany. Jako učedníci a následovníci Ježíše Krista mají všechny své spory řešit nenásilně a stávat se tím i

modelovou pospolitostí svému okolí. První křesťanské generace si to podle dochovaných svědectví uvědomovaly a také se o to snažily.

Následovníci Krista ve světě násilí

Patristická literatura, jak ji představují dochované spisy Otců, je vesměs pacifistická.^[1] Dokládá jen uvědomění si, že Římská říše, do které původní oblasti křesťanské misie spadaly, má i vojsko, a že k vojákům patří nejednou i křesťané. Nebyli v těchto spisech odsuzováni, ale nebyli ani chváleni. Církev byla od počátku dost zásadně proti vojenské službě. Existovaly sice odvody do armády, ale bylo možné se „vykoupit“. Odpor z důvodu svědomí se týkal hlavně těch, kdo konvertovali během vojenské služby, a synů příslušníků římských legií (ti narukovali povinně). V prvních stoletích tak docházelo postupně k odpuštění křesťanům-vojákům jako takovým, k tolerování vojáků, kteří se násilných činů nedopouštěli, a pardonování vojáků, kteří zabíjeli. I tak byla církev obviňována z „nespolupráce“ (oslabování státu).

Otcové (Tertullian, Origenes, Lactantius a další) rozvinuli i jakousi teologii nenásilí. Zabítí jako obrana nejvyšších hodnot bylo pokládáno za odporující samotným základům křesťanství. Odpor vůči násilí musí být nenásilný – musí jím být neúčast na spirále násilí, kterou násilník pocítí jako úhonu. Násilný stát nebude mít komu vládnout. Hnutí, které je tak duchovně silné, že se může zříci nečistých prostředků, násilníka nakonec odzbrojí. Křesťanský postoj byl nazýván „trpělivostí“ (patientia).

Církevní otec Tertullian, pojednával ve spise *De Patientia* o zacházení s osobními i národními nepřáteli, promýšlel otázku křesťanů v armádě a naznačoval, jak mohou věřící odporovat bezpráví bez užití jeho metod. Křesťané nemohou čelit zlu zlem. Musí poručit svou čest Bohu a vzdát se práva na sebeobranu, k níž přirozeně inklinují. Původcem a pánem trpělivosti je sám Ježíš Kristus, který svým učedníkům vštěpoval, že dětmi nebeského Otce se mohou stát jen tehdy, když zachovávají příkaz trpělivosti. 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“.

Podobně mluvil i Origenes. Bůh dopouští mučednictví jako příklad víry, ale zároveň křesťany chrání před úplnou destrukcí. Kristus jako napravovatel celého světa nepotřebuje metody násilí, které bývaly dříve obvyklé. Stejně o zabíjení mluvili ve svých textech Minucius Felix nebo Lactantius, který napsal, že ten, kdo se snaží odplatit za své poškození, touží vlastně napodobit toho, kdo ho poškodil.

Jak už jsem řekl, ke křesťanům, kteří se jako vojáci násilí dopouštěli, byli Otcové tolerantní. I ti nejradikálnější z nich byli smířliví vůči těm, kdo pro svou lidskou slabost podlehlí a dali se na vojnu. Ostatně stát jako nástroj udržení pořádku a tedy i ochrany jeho občanů byl na druhou stranu pokládán za něco nutného, či dokonce prozřetelného. Proto vyhýbání se službě v armádě zaváňelo trochu pokrytectvím. Někdo 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, kdy se z křesťanství stalo státní náboženství, mohla být pokládána za způsob přijetí společenské odpovědnosti.

Konstantinismus ovšem záhy jakákoli pozitiva křesťanské společenské odpovědnosti, považované za automatickou účast na jeho strukturách, popřel. Kořenem problému byla iluze, že „křesťanské impérium“ ve striktním slova smyslu obou výrazů (tj. politická jednotka zahrnující všechny věřící) může, či dokonce musí existovat. Stát tak byl prakticky posvěcen a vše, co stálo nebo chtělo stát mimo jeho struktury, bylo najednou vnímáno jako „satanské“ pokušení. To byl tragický omyl středověku a jeho krucíád (křížových výprav), chápaných jako misie, jako šíření Boží vlády. Hrůznost tohoto omylu (této hereze) nejlépe symbolizovali vojenští mniši, kteří svou zdánlivě zbožnou rétorikou hájili rozšiřování křesťanství vyvražďováním co největšího počtu „nevěřících“, podobně

jako Inkvizice, instituce na vyhledávání a „napravování“ odpůrců víry, na jejíž příkaz jednali světské i duchovní autority často koordinovaně, aby – ohněm a mečem – udržovali jednotu nauky.

Spojení se světskou mocí a jejími pákami k prosazování určitých zájmů bylo velkým pokušením po celá staletí. Proto není divu, že ani v těch částech světa, které křesťané kulturně ovlivnili nejvíc, se model nenásilí jako způsob řešení sporů neprosadil.

Křesťané, kteří jsou zároveň i občany nějakého státního či územního celku, se k válkám a k násilí páchanému v jejich okolí dodnes stavějí různě. Uvědomují si, že nejsou vyvázáni z úkolu být „svědky“ (Bůh je v Kristu Pánem i nad okolním světem), ale to, jak tento úkol interpretují a jak se ho zhostí, je jejich vlastní rozhodnutí ovlivňované mnoha okolnostmi, nejenom tradicí, v níž stojí a kterou si osvojují. Někteří nepochybně věří, že Bůh je „na jejich straně“, i když prosazují čistě politické ideály.

Pacifisté a „křesťanští realisté“

Někteří křesťané se naopak hlásí k pacifismu. Pacifismus neznamena nebo nemusí znamenat zřeknutí se občanské (politické) odpovědnosti, jak je mu často předhazováno zejména ze strany tzv. „křesťanského realismu“. Pacifismus (z lat. *pacem facere*, působit pokoj či smír) je podle tradiční definice postoj, který odmítá válku a násilí. Jeho původ je třeba hledat v Ježíšově blahoslavení těch, kdo „působí pokoj“ (*beati pacifici*), v Mt 5,9. Pacifisté rozlišují v navázání na svědectví Nového zákona i patristiky mezi násilníky a oběťmi; obětem pomáhají, ale účast na násilí vůči svým odpůrcům i ozbrojeném odporu vůči těm, kdo je poškozují, zpravidla odmítají.^[2]

Americký křesťanský etik Reinhold Niebuhr pacifismus, k němuž se sám původně hlásil, zavrhl a hlásal tzv. „křesťanský realismus“. Ve své studii *Proč křesťanská církev není pacifistická* z roku 1940^[3]. Odmítnutí církve hlásit se k pacifismu vychází z jejího chápání křesťanského evangelia, které prostě nedělá rovnítko mezi evangeliem a „zákonem lásky“. Evangeliem není „zákon lásky“, ale Boží milost. Jako hříšníci „plné míry Kristovy dokonalosti“ (Ef 4, 13) nedosahujeme, ale Boží milosrdenství vychází vstříc lidské hříšnosti. Pacifistický „perfekcionismus“ je navíc politicky nezodpovědný. Křesťan je Boží milostí osvobozen k tomu, aby bránil bašty civilizace.

Na Niebuhrovy vývody odpověděl o patnáct let později americký mennonitský teolog John Howard Yoder v brožůře nazvané *Reinhold Niebuhr a křesťanský pacifismus*.^[4] Křesťanská etika vychází z příkazu lásky, který zaznívá z působení Ježíše Krista. Proto i autentická křesťanská odpovědnost za společenský řád se drží tohoto centrálního Božího zjevení a nepředstavuje nějakou autonomní etickou normu. Niebuhr pomíjí skutečnost vykoupení a znovuzrození, církev nechápe jako „tělo Kristovo“ a nemá ani porozumění pro dílo Ducha svatého při obnově Božího stvoření. Když nás Bůh volá k novému životu, znamená to, že je to něco, co je navzdory hříchu možné. Skutečný křesťanský pacifismus není perfekcionismem, je ovšem srozumitelný a lze jej praktikovat jen na pozadí vyznání, že Ježíš je Pán. Komu Ježíš nezměnil jeho životní orientaci, nemůže ho následovat.

Křesťanské odmítání vojenské služby z důvodu svědomí nelze absolutizovat, je však jistě možné je relativizovat. Vzhledem k tomu, že křesťané jsou zároveň členy širší společnosti, že kromě své příslušnosti ke komunitě víry participují i na obci, kterou tvoří jejich národ či jiná společenská formace, a konečně i lidstvo jako takové, zůstává mnoho otázek kolem způsobu tohoto zapojení, má-li i v něm být osvědčena loajalita Kristově vládě, která sama zahrnuje i tuto širší sféru. Vedle úkolu být zvláštním Božím lidem s určitým nezadatelným posláním týkajícím se celého světa tu zůstává i obecné lidské pověření správou 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 formací lidské pospolitosti jako toho, co určuje a zajišťuje i podmínky svědeckého působení komunity víry, zůstává i u nejvýznamnějších pacifistických myslitelů trochu nejednoznačný. Ve srovnání s obvyklým „křesťanským“ řešením tohoto dilematu po nástupu

konstantinismu však vychází pacifismus nepochybně lépe.

Doktrína „spravedlivé války“

Pacifismus není a nikdy nebyl jedinou alternativou konstantinismu a jeho různých podob. Pacifisté byli i v rámci tzv. „mírových hnutí“ či „mírových církví“ (Peace Churches) zpravidla menšinou. Většina těch, kdo usilovali o mír, byla ochotna připustit omezené užití síly k sebeobraně nebo k prosazení spravedlnosti a ochraně nevinných. Křesťané, kteří pacifisty nejsou, ale zároveň odmítají luterskou teorii „dvojí říše“ – světské a duchovní – v nichž platí jiný řád, se zpravidla hlásí k teorii tzv. „spravedlivé války“. Říkají, že odpor proti agresi může někdy zahrnout i násilí, ale jen v té nejnutnější míře a až když selžou všechny jiné prostředky.

Doktrína či teorie „spravedlivé války“ stanovuje jasně formulované podmínky, za nichž lze ozbrojený konflikt připustit. Její stoupenci jsou přesvědčeni, že poctivá a důsledná aplikace těchto podmínek by většinu ozbrojených konfliktů, o nichž politici tvrdí, že jsou nezbytné, vyloučila a z války by učinila něco velmi nepravděpodobného.

Základní rozdíl mezi nimi a pacifisty je v tom, že pacifisté se domnívají, že posvátnost lidského života jako takového věřícím zakazuje někoho života zbavit. Život je darem od Boha a nikdo nemá právo druhého o tento dar připravit. Zabití jako takové je proto z principu špatné. Zastánci teorie spravedlivé války se domnívají, že posvátnost lidského života naopak vyžaduje, aby křesťané měli odpovědnou sociální etiku a aby podporovali takové politické instituce, které budou mít nedotknutelnou hodnotu každého člověka na zřeteli a budou ji chránit.

V řadě věcí ovšem panuje spíš shoda. Teorie spravedlivé války není podle jejích mluvčích instrumentem k obrácení dějin naruby, ale je to dovednost, která křesťanům umožňuje, aby v národním státě žili bez toho, že by kompromitovali svou věrnost Bohu, který zůstává pánem situace. Křesťané si mohou v důvěře v Boží přítomnou vládu dovolit riskovat. Lidé by měli žít v lásce bez ohledu na to, co přinese zítřek, i kdyby už žádný zítřek přijít neměl. Teorie spravedlivé války pokládá válku za zlo, ale na rozdíl od většiny pacifistů zároveň tvrdí, že za určitých okolností je účast na ozbrojeném boji ospravedlnitelná, protože jeho vedení může znamenat menší zlo, než kdyby byla připuštěna hrozba, kterou chce takový boj zažehnat, nebo než by bylo pokračování režimu, který má být účastí na ozbrojeném odporu odstraněn. I někteří členové tzv. „mírových církví“ se za druhé světové války rozhodli sloužit ve zbraní.

Seznam kritérií spravedlivé války obvykle zahrnuje, že se musí jednat o poslední možnost a úspěch musí být pravděpodobný, prostředky vedení boje musí být nezbytné, ničím nenahraditelné, musí jich být užito přiměřeným způsobem, musí být užity s respektem pro ochranu nevinných, musí jich být užito tak, aby zůstávaly pod kontrolou, musí jich být užito s respektem pro racionální a sociální důstojnost lidského pokolení, nelze užít prostředky, které zakazuje nějaký mezinárodní zákon nebo smlouva, atd.

Dnes už se v demokraciích prosadila kategorie „odporu z důvodů svědomí“, aplikovaná v případech, kdy se nějaká politicky odpovědná osoba odmítá zúčastnit určitých akcí třeba právě i proto, že nejsou v souladu se zdrženlivostí, již má na mysli teorie spravedlivé války. Vedle toho je zase řada případů, kdy pacifisté se mohou a dokážou politicky angažovat, aniž by tím ublížili své integritě.

Ochrana nevinných byla jenom jedním z kritérií teorie spravedlivé války. Ti, kdo se stavěli proti tomuto kritériu, se odvolávali na extrémní situace. Takovou pro ně představovala nacistická hrozba. Argumentovali, že pokud se konec války uspíší tím, že ne všechna pravidla budou bezezbytku respektována, bude cena vítězství, které je umožněno tímto porušováním, méně drastická, než jakou by znamenalo dodržení těchto pravidel. Známý publicista George Orwell tvrdil, že když už člověk

tuto válku akceptoval, pak je třeba ji dovést ke konci co nejdříve, a to za použití jakýchkoli prostředků, než aby se rozšířila a stala se totálně destruktivní díky tomu, že nejlepší zbraně k jejímu vítěznému ukončení nelze použít.

Debata pokračuje

Nukleární spravedlivá válka ovšem neexistuje. Záhy po Hirošimě a Nagasaki vznikl mezi křesťany různých konfesí konsensus proti jakkoli omezenému použití nukleárních zbraní. Světová rada církví na zasedání své komise v Evanstonu 1954 formuluje usnesení: Křesťané by měli otevřeně deklarovat, že k totálnímu použití těchto zbraní nesmí nikdy dojít. Je to ovšem konsensus, který sekulární politické myšlení zpravidla nesdílí. Tak se nadále uvažuje o možnosti rozšíření prostoru pro „výjimečně přijatelné použití nukleárních zbraní“. (Použitím se tu míní zpravidla i zastrasování.)

V onom evanstonském usnesení se navíc říká, že se křesťané musejí postavit proti každé politice, která evidentně k válce vede. Když už k válce dojde, měli by křesťané požadovat zastavení palby, a to, kdyby bylo nutné, i podle podmínek nepřítele, a měli by se uchýlit jen k nenásilnému odporu. To vede k nejchoulostivějšímu místu ve věrohodnosti teorie spravedlivé války: Existuje bod, kdy je morálně i právně nutné se vzdát, namísto pokračování v boji? Jsme nejen ochotni omezit ve vojenském střetnutí cíle a prostředky, ale navíc raději přijmout porážku, když naši bojovníci nemohou dosáhnout kýženého vítězství, než abychom riskovali víc, než co vyžaduje podstata spravedlivé a snesitelné války?

Přijmout porážku je i podle některých teoretiků spravedlivé války morální rozhodnutí hodné člověka a civilizovaného národa. Je to svobodný, eticky motivovaný a odpovědný čin, který neuvaluje žádné stigma potupy. Vzdát se je mravně přípustné rozhodnutí. Tím se liší od rozdrčení (totálního zničení) protivníka, které je v každém ohledu morálně nepřipustné a musí se mu předejít za každou cenu. Jestliže jediným způsobem, jak neprohrát válku, je dopustit se válečného zločinu, pak je přijetí porážky morálně oprávněné. Otázkou je, zda přijetí porážky by neznamenal povzbuzení agresora k rozšíření agrese, což jsou v případě nynějšího konfliktu na Ukrajině zcela oprávněné obavy. Tzv. „Mnichovská dohoda“ ostatně ukázala, jak iluzorní je chtít se domluvit na míru s někým, pro něhož je jediným smysluplným politickým cílem ovládnutí územních celků, na které si dělá nárok.

Někdy se namísto spravedlivé války mluví o „spravedlivé policejní akci“. Policie je obecně vnímána jako méně zneužitelná pro bezpráví než armáda (často to, žel, neplatí), a při policejní akci zpravidla nedochází k masovému zabíjení civilního obyvatelstva či likvidaci „nepřátel“ v podobě vojáků, kteří jen poslouchají rozkazy nadřízených.

I někteří pacifisté by asi dokázali tolerovat užití násilí, které by mělo parametry „policejní akce“, tj. bylo by pro záchranu obětí něčí zvláště nevyhnutelné, přísně cílené a řízené náležitou autoritou v rámci zákona nebo mezinárodních smluv. Kombinace pacifismu a zájmu o obranu obětí násilí či agrese představuje pozici, která filosofii „nenásilí“ rozšiřuje, ale v jejím jádru jí neodporuje. Je obrovský rozdíl mezi jednostrannou, nevyprovokovanou vojenskou agresí a mírovou operací na ochranu civilního obyvatelstva. Požadavek spravedlnosti či práva někdy omezenou policejní moc vyžaduje. Energické multilaterální policejní úsilí by mohlo vést k zadržení pachatelů a k prevenci příštích útoků. Legálně založená (tj. mezinárodní právo a závazky respektující) policejní akce by z principu byla asi rezervovanější než vojenský úder, a díky minimalizaci možných reakcí i politicky účinnější.

V případech, kdy je násilí ospravedlňováno ideologií nenávisti vůči jinému etniku, jinému náboženství nebo jiné barvě pleti, a navíc je živeno lživou propagandou o těch druhých, nějaké „nastavování druhé tváře“ asi nefunguje (zvláště kdyby tou tváří měly být nevinné oběti válečných útrap). Tady budou křesťané asi jednat podle svého svědomí. Slyší na biblické „nezabiješ“, ale slyší i na

apoštolské ujištění, že „nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele“. Ostatně, konfrontace Stvořitele s prvním bratrovrahem na úvodních stránkách Bible, kde jsme svědky pokusu relativizovat tváří v tvář Bohu svou odpovědnost za spáchaný zločin slovy: „Cožpak jsem strážcem svého bratra?“, naznačuje, že Hospodin nevyhledává pouze neúčast na násilí, ale i odpovědnost za druhé, za jejich přítomnost, za jejich přežití, aniž by tuto odpovědnost jakkoli limitoval.

[1] Srov. Jean-Michel Hornus, *It is not Lawful For Me to Fight*, Kitchener, 1980.

[2] Pacifismu jsem se věnoval již v řadě svých textů. Viz: Pacifismus jako působení pokoje, *Křesťanská revue* 78/3, 2011, 51-54; Pacifismus Dietricha Bonhoeffera, *Křesťanská revue* 84/1, 16-19. Víra, moc a násilí, *Exulant* č. 48, 2/14, 2019, 15-22; <https://sitviry.cz/baptiste/teologie-67-petr-macek-pacifismus/>; Teologie nenásilí: John Howard Yoder, *Křesťanská revue* 89/3, 2022, 18-22.

[3] *Why the Christian Church is not Pacifist*, London, 1940.

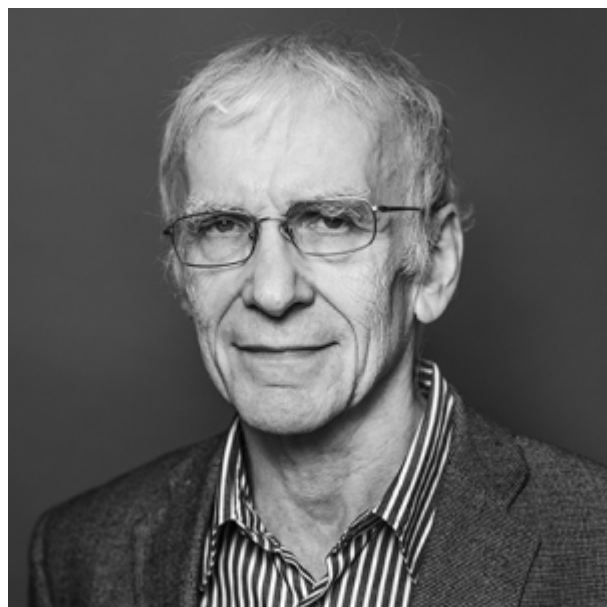
[4] „Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism“, *Mennonite Quarterly Review*, XXIX, 101-117.

doc. ThDr. Petr Macek Ph.D.

Související články:

[Petr Macek: Pacifismus](#)

Petr Macek



doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D.

doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D. je docentem na katedře systematické teologie Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Jeho specializace jsou christologie, teologický odkaz „radikální reformace“, biblická a teologická hermeneutika, filosofická teologie, angloamerická teologická produkce. Jeho profesní životopis a kvalifikace jsou na stránkách Evangelické teologické

fakulty [zde](#).

Můžete také navštívit naši facebookovou stránku [Baptisté - Síť víry](#) nebo facebookovou skupinu [Zpravodaj Baptisté - Síť víry](#)