

TRPÍCÍ BŮH A BOŽÍ BERÁNEK – CHARLES HARTSHORNE A TEOLOGIE NENÁSILÍ

Petr Macek

DIVINE SUFFERING AND THE LAMB OF GOD – CHARLES HARTSHORNE AND PEACE THEOLOGY: Does the process view of reality construing God's activity in the world as non-coercive persuading correspond with the theology of nonviolence? The role of Jesus Christ in Charles Hartshorne's thought may instigate such query. The theology of peace is stimulated by the conviction that "the way of the cross" is not just a situational ethical strategy but a normative manner of living revealing the nature of the Creator's own dealing with all creatures. Hartshorne himself was rather a defamer of pacifism and did not assume any such connectedness but some Hartshornian scholars argue for presenting his view as a metaphysical basis of Christian pacifism. One can also compare his conception with the views of those who anticipate a metaphysical ground of nonviolence regardless of process theism. There seems to be no conflict between the universal nature of the process world view and the particularity of the Christian experience.

K nejoriginálnějším americkým filosofům druhé poloviny minulého století patří Charles Hartshorne (1897–2000), spojovaný především s tzv. procesuální filosofií či filosofií dění, jejímž průkopníkem byl Hartshornův starší kolega na Harvardově univerzitě, filosof britského původu Alfred North Whitehead (1861–1947). Whitehead i Hartshorne vypracovali teistický výklad skutečnosti. Jejich teismus je filosofický, ale podle jejich přesvědčení odpovídá základní intuici teistických náboženství. Svět je v tomto výkladu vnímán jako dění, jehož základními jednotkami jsou jakési atomické sebe-tvorné, navzájem provázané a vzájemně se pociťující okamžiky bytí, jež nevykazují žádnou trvající „substanci“, pouze jakousi dědičnost. Zpravidla probíhají v určitých societách majících svá centra a svou strukturou jsou tu

více, tu méně (podle svého typu) otevřené nástupu něčeho nového. Všechny jsou – jednotlivě i ve svých centrech – vztaženy k živému eminentnímu centru, které je ovlivňuje a „řídí“ tím, jak se jim samo dává pocítit. Náboženské teismy (a v navázání na ně i tyto metafyzické výklady) nazývají toto centrum Bohem. Jeho funkci lze přirovnat – u vědomí toho, že každá analogie kulhá – k funkci hospodáře, manažera podniku nebo hlavy rodiny: Má vizi, jak tento celek harmonicky vést, má také nejvyšší moc jej ovlivnit (a řešit jeho různé krize), ale nemůže jej k ničemu násilím donutit. V tom, co je na tomto celku nezávislé, co je jeho vlastním zájmem a cílem, je Bůh neproměnný, v tom, čím je s tímto celkem provázán, se v odezvě na to, co se v tomto celku kde odehrává, a díky tvůrčí inspiraci, kterou mu to skýtá, aktuálně mění – mění strategii svého vlivu, své správy a mění i nás. Díky této reciprocitě může být vnímán jako „fellow-sufferer“ – velký souputník, který nám v našich bolestech rozumí.¹ Hartshornova formulace této Boží bipolarity se od Whiteheadovy v některých ohledech liší, ale oba jsou zajedno v přesvědčení, že bez tohoto živého tvůrčího centra nelze pochopit a vysvětlit povahu našeho světa, jeho racionální strukturu, jeho principiální jednotu, jeho integritu i jeho křehkost a zranitelnost.²

Whitehead je mnohem známější, avšak část teologie, která se aspoň v některých ohledech inspiruje též filosofickým teismem, oslovil hlavně Hartshorne.³ Jedná se především o teologii procesuální ražby, která je z principu otevřená myšlence „přirozené“ či filosofické teologie i meziobrovému dialogu. Podle Hartshorna je metafyzika procesuální vize v podstatě

¹ Srov. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, New York 1929, 413.

² Whiteheadovým klíčovým dílem je jeho *Process and Reality* z roku 1929. V Hartshornově tvorbě takové jedno přelomové dílo nenajdeme, nejbližší mu stojí asi jeho *Creative Synthesis and Philosophic Method* z roku 1970.

³ V češtině vyšla jeho kratší studie *Přirozená teologie pro naši dobu*, OIKOYMENH, Praha 2006.

domyšlením výroku o všezahrnující a integrující povaze lásky, citovaného v Lk 10,27. Může být Hartshornova filosofie nějak zajímavá nebo užitečná i pro teologii jiné proveniencie, především tu, která vychází z biblického svědectví a programově navazuje na křesťanskou teologickou tradici, včetně tradice reformační s jejím důrazem na centrální význam příběhu a díla Ježíše Krista?

Role božského vtělení v Hartshornově filosofické christologii

Pokusy o to se v minulosti děly, a to dokonce i ze strany samotných processuálních či teologií dění silně ovlivněných teologů.⁴ Jakou roli hraje Ježíš Kristus v Hartshornově vizi? V článku „Filosofovo zhodnocení křesťanství“ Hartshorne říká, že sám žádnou christologii nemá a žádnou také nemínil kritizovat.⁵ Je jasné, že jeho zmínky o Ježíši žádný systematický koncept nepředstavují, věcně však svou určitost i koherenci mají. Určujícím motivem těchto zmínek je důraz na Krista jako výraz či projev vlastního Božího utrpení. Jinde říká: „Nauka, že na kříži zemřel bohočlověk, znamená víc než důraz na Boží dobrou vůli a na spřízněnost všech lidí. (Ježíšova) oddanost lidem byla výrazem jeho náklonnosti vůči nim v jejich utrpení i v jejich radosti. Jejich tragédie se staly jeho tragédií a jejich radosti jeho radostí, a to v té míře, že ho to stálo život. Ježíš je symbolem solidarity, ze které se neutíká.“⁶ Debata o Ježíšově „božství“ na tento aspekt inkarnace podle Hartshorna do značné míry zapomněla. Přitom je to to nejdůležitější: „Říkat, že ‚Ježíš je Bůh‘, znamenalo, že sám Bůh je v lidských osudech pří-

⁴ Jmenujme aspoň systematicko-teologicky koncipované pokusy Daniela D. Williamse (*Spirit and the Forms of Love*, Harper & Row, New York 1968) nebo Schuberta M. Ogdena (*The Understanding of Christian Faith*, Cascade Books, Eugene 2010).

⁵ Ch. Hartshorne, „Philosopher's Assessment of Christianity“, in: Walter Leibrecht (ed.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, Harper, New York 1959, 175.

⁶ Ch. Hartshorne, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Hafner, New York 1971, 147.

tomen a že Boží láska je především náklonností, která hoře druhého bere na sebe.“⁷ „Hlavní novinkou Nového zákona je, že Boží láska, kterou ... zřetelně vyhláshuje už prorocké mluvení o milosrdném Bohu, který se zajímá o osud bezmocných a nešťastných, je tu rozvinuta až k účasti na utrpení stvoření, symbolizovaném společně Kristovým křížem a učením o Božím vtělení.“⁸

V uvedeném článku Hartshorne říká: „Jeden aspekt tvrzení, že Bůh se vtělil v Kristu, tu chci zmínit. Ježíš byl člověk, který na kříži intenzivně trpěl, mentálně i fyzicky, a nebyl v tom sám. Jeho přijetí utrpení symbolizuje nejvyšší hodnotu pokory.“⁹ V pozadí je kritika klasického teismu: „Nejdůležitější člověk umírá jako otrok. Nemáme však vidět ještě něco jiného? Ježíš byl nazván Kristem, sebe-manifestací samotného Boha. Podle mnohých teologických a filosofických nauk je znamením božskosti imunita vůči jakémukoli utrpení. V tomto případě by stoický či buddhistický mudrc byl božštější než Ježíš.“¹⁰ Proti této logice staví Hartshorne zásadu, že k Bohu patří jak nejvyšší aktivita, tak nejvyšší receptivita. Boží realita obepíná v našem pohledu všechny věci, a protože utrpení v nich hraje podstatnou roli, patří utrpení i k Bohu. Proto říká:

Je třeba vzít doslovně výrok, ‚cokoliv jste učinili jiným, učinili jste mně‘, kde odkaz ke ‚mně‘ je odkazem k Bohu, ne jen k nějakému člověku, včetně člověka Ježíše. To neznamená, že si máme představovat ‚žíznicího‘ Boha atd. ... Spíš jde o to, že zkušenost utrpení je Bohu známa, podle analogie, že sympatizující pozorovatel žíznicího člověka se v nějakém smyslu podílí na jeho strádání. V Božím případě to není jen pouhá představivost, ale intuitivní participace.¹¹

⁷ Tamtéž.

⁸ Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 76.

⁹ Hartshorne, „Philosopher’s Assessment of Christianity“, 175.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž.

I intuitivní participace je konkrétní účastí. Proto tím aspektem christologie, na něž se Hartshorne soustředí nejvíce, je Ježíš jako konkrétní zástupce Boží souvztažnosti a útrpnosti. Bůh naše tragédie intuitivně zažívá a tak je sdílí. Doslovně „trpí“. Proto nejvyšším symbolem Boží účasti na lidských bolestech i radostech, na bohatství i tíži světa, je pro Hartshorna *kříž*.¹² „Kříž lze pokládat za symbol toho, že Ježíš přijetím svého osudu vyjádřil nad všechnu pochybnost, že nějaký únik jeho osudu nepřicházel vůbec v úvahu.“¹³ Působíme-li si navzájem nesnáze, působíme je Bohu, jestliže se navzájem mučíme, působíme muka Bohu, či jak se dřív říkalo, „znovu křížujeme“ v Ježíši symbolicky přítomného Boha.¹⁴

To, čeho je kříž symbolem, lze podle Hartshorna vyjádřit slovem *láska*. Kříž jako symbol božské lásky je založen na skutečné události této lásky v Ježíšově příběhu. Ježíš je tak doslovně *boží* v tom smyslu, že je „božskou láskou“ – nikoliv, že je pouze „jako Bůh“, ale že na Bohu participuje. Je Boží *symbolicky*, protože jeho láska je analogickým odkazem k Boží realitě jako takové. Jako každý člověk (a každý tvor) přispívá svým dílem k Boží realitě, k tomu, jak na tom živý Bůh aktuálně je, zároveň je však nejvyšším symbolem Boží lásky ke stvoření jako takovému. Kříž symbolizuje ovšem víc než Boží utrpení. Vypovídá i o příčině utrpení.

Svět je tragičnem, protože jeho tvorové jsou částečně svobodni a mohou se střetávat, neboť jejich volby probíhají zpravidla ve vzájemné ignoranci, a pokud jde o jejich důsledky pro okolí, jsou tak často krokem do tmy. Ti, kdo ukřižovali Ježíše, nejednali v naprostém nevědomí. Svět je tragičnem nejen proto, že konflikt bývá nevyhnutelný, ale i proto, že u lidí dochází i k vnitřnímu střetu mezi vůlí sloužit obecnému dobru a touhou hájit svůj soukromý či skupinový cíl. ... Z evangelijního podání také vyplývá, že Syn člověka byl předán Římanům

¹² Hartshorne, *Reality as Social Process*, 147.

¹³ Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willet, Clark and Company, Chicago 1941, 165.

¹⁴ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 152

ve jménu Božím. Ti, kdo ho odsoudili, hájili Boží čest, byli (mysleli si, že jsou) na Boží straně. Toto osobování si božské role či funkce je asi největším hříchem.¹⁵

Kříž je Hartshornovi klíčem k existenci jako takové.¹⁶ Bůh nás v procesuálním pojetí mění tím, jak jej (ve whiteheadovské teorii nastávání všeho aktuálně jsoucího) činíme svou součástí, jak si jej – v odezvě na jím neustále proměňovaný svět – „osvojujeme“.¹⁷ Všichni lidé nějak ztělesňují Boží cíle pro lidstvo, ale je tu i prostor pro ztělesnění, které je v nějakém smyslu jedinečné. V tom také spočívá podle myslitelů, jako je Hartshorne, i jedinečnost Ježíšova.¹⁸ „Pravými lidmi,“ říká, „se stáváme jen tam, kde se zdroji pravého lidství otevřeme. Není tímto největším zdrojem možnost přijmout vědomě a ochotně dílo lásky, která nekonečně překonává a inspiruje tu naši?“¹⁹ „Když chceme pomáhat druhým, musíme si přivlastnit jejich vlastní ideály. To je však nesmírně obtížné. ... Pouze Bůh dokáže doslovně milovat druhé stejně intimně, jako miluje sebe sama.“²⁰ Nicméně, všichni „jsme částmi jedni druhých, protože jsme částmi onoho živého celku, vázání solidaritou svých pocitů; ta je v nás nedokonalá, v Bohu je však dokonalá a absolutní. ... Ježíš proto byl a dosud může být živoucím a jedinečným symbolem křesťanského ... pohledu na Boží lásku.“²¹

¹⁵ Tamtéž, 148.

¹⁶ Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, SUNY Press, Albany 1984, x.

¹⁷ Srov. Ch. Hartshorne, *Divine Relativity: A Social Conception of God*, Yale Univ. Press, New Haven 1983², 139, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Open Court, La Salle 1970, 277. Hartshorne tu aplikuje Whiteheadův pojem „prehension“ označující sebe-tvůrčí pociťování druhých a všeho, co se aktualizujícímu se subjektu v jeho „světě“ nabízí. Výraz „osvojení“, kterého zde užívám, to vystihuje jen částečně.

¹⁸ Tamtéž, 167. Srov. Schubert M. Ogden, *The Point of Christology*, Harper & Row, San Francisco, 79–85.

¹⁹ Tamtéž, 149n.

²⁰ Tamtéž, 150.

²¹ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 152.

Hartshorne a pacifismus

Je nabíledni, že procesuální akcent na „morální“ povahu skutečnosti jako takové, koncipující Boží působení ve světě jako výlučně nenásilné přesvědčování, kladoucí navíc důraz na „galilejský“ model lidské odezvy²² a nesení křížže jako působnost, která odpovídá povaze tohoto celku, nemůže být úplně bez významu pro teologii a teologickou etiku. Hartshorne si toho byl vědom, má však tento předpoklad kompatibility mezi procesuálním teismem a křesťanskou teologií šance u myslitelů, kteří vycházejí důsledně z teologických partikularit Písma? Může být adeptem takové srovnatelnosti celostního myšlení a důsledně biblického východiska „teologie nenásilí“, jejímž krédem je, že cesta křížže není jen situační etickou strategií, ale normativním způsobem existence korespondující s nezadatelným charakterem Božího jednání se světem a ve světě?

Není to rozhodně samozřejmé u vědomí toho, že teologie nenásilí a její svědecké formy jsou určitou verzí náboženského *pacifismu* a Hartshorne neměl právě pro pacifisty velké porozumění. Naopak, spolu s Whiteheadem patřil ke kritikům pacifismu a obráncům teorie „spravedlivé války“. Byl přesvědčen, že pacifismus je principiálně deficitní v sociálním uvědomění. Společenský realismus nás podle Hartshorna učí pochopit, že předat moc těm, kdo jsou inferiorní v lásce, znamená garantovat, že na konci bude sociálního uvědomění ještě méně.²³ Sám je přesvědčen, že „dogmatický pacifismus je často výrazem upřednostňování určitého příjemného sentimentu proti odvaze postavit se tváří v tvář tragédii existence, jíž nemůže uniknout ani Bůh“.²⁴ „Až celý svět bude v rukou agresora, nebude pacifistům ani dovoleno, aby promluvili.“²⁵ Sociální uvědomění a aktivita z něj

²² Srov. Hartshorne, *Process and Reality*, 404.

²³ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 168.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Tamtéž, 171.

vycházející „musí zahrnout i odmítnutí toho, aby monopol na užití násilí měli jen asociálové. Násilí, jehož cílem je zabránění tomu, aby násilí vedlo k zničení svobody všech, není rozhodně aktivitou, která je bez sociálního uvědomění, spíš je jedním z jejích rozhodujících výrazů.“²⁶

Nebylo to poprvé a nebylo to také naposled, kdy se Hartshorne vyjádřil na adresu pacifismu takto negativně. Již dříve proklamoval, že pacifismus je pozice, kterou nemůže logický teista držet, protože jen Bůh představuje onu eminentní lásku, která je s to učinit nesympatizující projevy moci něčím pro udržení řádu zbytečným. My lidé musíme držet lásku a donucení v rovnováze.²⁷ Válka je tak podle Hartshorna někdy „menším zlem než odmítnutí nebo neschopnost těch, komu bylo ublíženo, odporovat silou“. Pacifismus se mu zdá „tragédií existence spíš vyhýbat, než aby jí čelil tváří v tvář“.²⁸ Ještě po válce říká, že „pacifismus je omylem, který předpokládá, že nejvyšší či božská moc je jediná legitimní“.²⁹

Rozlišování mezi Boží a lidskou mocí není jediným zdrojem Hartshornova odmítání pacifismu. Jiným je jeho údajná nepraktičnost. Je jasné, že pacifismus vnímá spíš jako druh netečnosti než jako nenásilný způsob rezistence. Pacifista musí být v zásadě „připraven spolupracovat s každým, kdo ho chce zneužít“; proto se nejedná o hrdinství, ale slabost.³⁰ A protože je to postoj vycházející z nedostatku sociálního uvědomění, je vlastně protikladem teismu a jeho snaha napodobit božskou lásku je falešná.

²⁶ Tamtéž, 173. Srov též M. Y. Davis, „The Pacifism Debate in the Hartshorne-Brightman Correspondence“, *Process Studies* 27 (1998), 200–214.

²⁷ Ch. Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, Peter Smith, Gloucester 1975, 26–27.

²⁸ Tamtéž. cit. D. Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne’s Dipolar Theism“, *Encounter* 48 (1987), 340.

²⁹ Hartshorne, *Divine Relativity*, 154n.

³⁰ Hartshorne, *Man’s Vision of God*, 171.

Hartshornovský pacifismus Hartshornovi navzdory

Mnozí procesualisté si nicméně byli vědomi toho, že i když Hartshorne pacifistou není, „jeho centrální vize Boha jako přesvědčující moci prezentuje nenásilnou lásku jako ideální či dokonalý způsob jednání, který máme napodobit“.³¹ Jak připomíná hartshornovský badatel Daniel Dombrowski, Hartshornova kritika byla nedorozuměním. Pacifismus by mohl být „protikladem teismu“ jen za předpokladu, že Hartshornova tvrzení o jeho nedostatečném sociálním vědomí a o neschopnosti hledět tváří v tvář tragédii existence platí. Je však toto tvrzení opodstatněno? Není-li pacifismus vnímán jen jako opozice proti násilí při vyřizování sporů, ale jako druh odporování násilí, může být účinný. Hartshorne, říká Dombrowski, nemohl vědět, že pacifismus jako způsob nenásilného odporu nemůže uspět. Gándhíovská nenásilná rezistence praktikovaná množstvím nábožensky motivovaných pacifistů by podle autora byla mohla uspět i proti Hitlerovi, problémem však bylo, že náboženské komunity v Německu byly vůči pacifismu principiálně skeptické. Hitler proto na žádný větší odpor z této strany nenarazil.³²

Hartshorne tak podle Dombrowskiho neprokázal, že pacifismus nefunguje, a také neprokázal, že pacifismus je falešný pokus vyrovnat se Boží lásce. Pacifismus není protikladem teismu, tím méně bipolárního teismu. Naopak, superioritu pacifismu jako účinného jednání lze paradoxně založit právě na Hartshornově metafyzice. Procesuální teismus nabízí pojmový aparát, který umožňuje přechod od „spravedlivé války“, zastávané Hartshornem i Whiteheadem, k pacifismu.³³ Jestliže Hartshorne říká, že „nejvyšší mocí je moc vnímavosti“, pak nenásilná rezistence představuje přímou

³¹ Srov. Barry L. Whitney, „Charles Hartshorne“, in: *Non-Violence-Central to Christian Spirituality* (ed. J. T. Culliton), The Edwin Mellen Press, Toronto 1982, 217–237.

³² Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne's Dipolar Theism“, 343.

³³ Tamtéž, 342.

a potenciálně mocnou manifestaci takové vnímavosti. Brutální moc tuto přímou nemá, protože kvůli životu zabíjí a kvůli míru uskutečňuje válku. Nenásilí je tak způsobem čínorodého „bytí ve smyslu dění“, které je božskému bytí-skrze-děni podobnější než jiné modely.³⁴

Je-li pacifismus správně interpretován, nepřestavuje pasivitu, ale disciplinovaný pokus dosáhnout oné whiteheadovské harmonie, která „utišuje destruktivní turbulence a kompletuje civilizační proces“.³⁵ Počátečním centrem pokoje je jedinec, který je příkladem pokoje a přispěvatelem k pokoji ve velkém. Soustředěnost na sebe není tvořivá. Jedině pacifista jako „činitel pokoje“ (*pace-fere*) si osvojuje pokoj v zájmu jeho šíření. Nenásilné akce usilují o uskutečnění a zachování vnitřních hodnot každého okamžiku. To odpovídá Boží strategii tvorby a záchovy věcí bez boje a bez destrukce, jak ji prezentuje i Hartshorne. Proto je pacifistické „osvojování si pokoje“ způsobem napodobení onoho božského „bytí“, které je „děním“ ve smyslu přecházení k stále větší plnosti. Pacifista nechová iluze, že zlo lze zcela eliminovat, a nechce ani „konkurovat“ Boží harmonizující moci. Doufá však a věří, že cesta *imitatio Dei* nebude nakonec zahanbena.³⁶

Hartshornův odpor vůči pacifismu se dočasně týkal i možnosti použití nukleárních zbraní,³⁷ ale v tomto kontextu se objevovaly už i jiné tóny.³⁸ Jakkoli věřil, že Hitlerům či Stalinům nelze ustupovat, volal už i po jedno-

³⁴ Autor připomíná i studii whiteheadovského badatele Roberta Kinasta *Nenásilí v procesuálním pohledu na svět*, v níž autor interpretuje nenásilí z procesuální pozice vycházející z Whiteheadových analýz. Jeho tezí je, že uskutečnění plné hodnoty nenásilí vyžaduje nenásilný způsob života, lásku ke světu a otevřenost vůči budoucnosti. Srov. R. Kinast, „Non-violence in a Process Worldview“, *Philosophy Today* 25 (1981), 279–285.

³⁵ Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne’s Dipolar Theism“, 344.

³⁶ Srov. Dombrowski, „The Process Concept of God and Pacifism“, *Sophia* 52 (2013), 483–501. Srov. také též, *Christian Pacifism*, Temple Univ. Press, Philadelphia, 1991.

³⁷ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 213–219.

³⁸ Ch. Hartshorne, *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*, SUNY Press, Albany 1983, 336.

stranné redukci nukleárního arsenálu a připustil, že morálku „odstrašení“ je vzhledem k děsivé absurditě těchto zbraní třeba přehodnotit.³⁹ Ač Whitehead i Hartshorne zůstali podle Dombrowskiho ve svých úvahách stát kdesi na prahu, přes který se nikdy úplně nedostali, postupné osvojení si jejich teismu v myšlení víry by mohlo společensko-etická selhání způsobená tím, že „Bohu byly připsány hodnoty, které patří jen císaři“,⁴⁰ napravit.

Paradoxnosti Hartshornova sporu s pacifismem se věnuje i Harsthornův interpret Mark Y. Davies, který konstatuje, že pro ty, kdo vědí o Hartshornově důrazu na Boží přesvědčování, působí jeho advokacie donucující moci jako něco nepatřičného.⁴¹ Podle něho to bylo hlavně Hartshornovo vědomí lidské hříšnosti, co mu, podobně jako někdejšímu pacifistovi Reinholdu Niebuhrovi, nedovolovalo, aby tam, kde bylo třeba se postavit silám hříchu, mluvil pouze o moci přesvědčování.⁴² Důraz na hřích by však neměl být omluvou vylučující spolehnutí na méně násilné metody ve společenských vztazích.⁴³ Za největší slabinu pokládá autor Hartshornovo nepochopení starosti pacifistů o důsledky, které použití násilí má, i to, že nebral v potaz jejich dlouhodobý cíl, jímž je myšlenka *smíření*. V té souvislosti uvádí příklad Martina L. Kinga, který zamítl jak extrém pasivní ne-rezistence, tak

³⁹ John B. Cobb, Jr. a F. I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1984, 187n. V roce 1992 však Hartshorne konstatuje, že po padesáti letech od války pochopil, že „skutečným nepřítelem se stává sama válka“, a že „pacifistická pozice je na cestě k tomu být jediným adekvátním řešením“. (Srov. Ch. Hartshorne, „Some Comments Comments“ (on Randall Morris' *Process Philosophy and Political Ideology*), PS 21/2 (1992), 15.

⁴⁰ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected edition, (Ed. D. R. Griffin a D. W.), The Free Press, New York 1978, 520.

⁴¹ Davis, „The Pacifism Debate“, 206.

⁴² Srov k tomu Niebuhrovo rozlišování mezi skupinami a jednotlivci v jeho studii *Moral Man and Immoral Society* (Charles Scribner's Sons, New York 1932, passim).

⁴³ Davis, „The Pacifism Debate“, 210. Srov též Alliman Sears, „Suffering and Surrender in the Midst of Divine Persuasion“, in: Darren J. N. Middleton (ed.), *God, Literature and Process Thought*, Ashgate, Aldershot 2002, 79–102.

i extrém násilného odporu. „Kinga by Hartshorne nemohl obvinít z toho, že nedbá na následky nenásilných akcí. Právě tento zájem ho totiž vedl k volbě nenásilného způsobu boje“.⁴⁴

Metafyzika a teologie nenásilí

Jestliže Hartshorne definuje lásku jako přijetí zájmů druhých do sféry vlastních zájmů, a to i tam, kde se však zájmy kříží a „vzniklý nesoulad se skrze Boží lásku stane nesouladem uvnitř milující Bytosti“,⁴⁵ a jestliže již Whitehead konstatoval, že strádání způsobené těmito konflikty „dospívá v Harmonii harmonií ke svému konci“,⁴⁶ pak toto božské řešení a překonání nesouladu může být napodobeno i skrze kristovské řešení tak, jak mu rozumí „teologie nenásilí“ – jako sebeomezení v zájmu života těch druhých, často i všelijak „jiných“.

Pro metafyzický základ křesťanského pacifismu argumentuje i americká teoložka a filosofka Nancey Murphyová. Ta je přesvědčena, že výsledky výzkumu a reflexe této souvztažnosti v různých oborech lidského poznání volají po revizi moderního předpokladu diskontinuity mezi etikou a vědou. V knize *Morální podstata světa*⁴⁷ vyslovuje spolu s jihoafrickým kosmologem Georgem Ellisem v úvodu tezi, kterou se v širokém záběru analýz pokoušejí oba autoři dokázat:

Teistická verze poskytuje mnohem koherentnější vysvětlení kosmologických konstant našeho univerza, reality, jak ji známe z perspektivy přírodních a sociálních věd či z perspektivy morální zkušenosti, než verze neteistické. Avšak ne všechny verze Boží podstaty a povahy jsou slučitelné s takovým modelem jeho

⁴⁴ Davis, „The Pacifism Debate“, 212.

⁴⁵ Ch. Hartshorne, „A Philosophy of Democratic Defense“, *Science, Philosophy, and Religion: Second Symposium*, New York 1942, 130–72.

⁴⁶ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí*, OIKOYMENH, Praha 2000, 288.

⁴⁷ Nancey Murphy a George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*, Fortress, Minneapolis 1996.

jednání, které odhalujeme v přirozeném světě. Zdá se nám, že Bůh jedná v souladu s přírodou a nikdy neznásilňuje ty přírodní procesy, které stvořením světa sám uvedl na scénu. Tato verze charakteru Božího jednání, spočívající v naprostém odmítnutí násilí vůči stvoření, má přímé důsledky na lidskou morálku. Jejím ohlasem je etika kenoze či sebezapírání, kdy člověk musí kvůli druhým omezit sama sebe stůj co stůj. Taková etika se samozřejmě podstatně liší od etických předpokladů, na nichž spočívá současná sociální věda.⁴⁸

Předpoklad, že říše etiky a empiricky podložené konstatování o tom, jak to ve světě chodí, jsou dvě zcela různé sféry, pokládají autoři studie za neudržitelný. Sociální vědy postulují otázky etické povahy, ale etika, která na ně odpovídá, se zase neobejde bez implicitní metafyziky. Metafyzika a morální systém jsou ovšem komponentami širšího celku, zahrnujícího přírodní i společenské vědy, a metafyzika (resp. teologie) vždy nějak odpovídá na „hraniční otázky“ nejrůznějších vědeckých disciplín.⁴⁹

Murphyová a Ellis se hlásí k metafyzice „kenotického teismu“ – k myšlenke Božího sebe-omezení. Božího cíle, stvoření tvorstva, které je s Bohem ve vztahu, bylo dosahováno postupně, nepřímou a bolestně, protože kvality vztahů, o jakou Bůh usiluje, nemůže být dosaženo procesem, který sám tuto kvalitu nemá. Proto i ten proces sám musí od samého začátku až do konce, od těch nejmenších Božích tvorů až po ty nejoslnivější, reflektovat nenásilnou, přesvědčující, trpělivou lásku. Ospravedlněním pro křesťanskou etiku je, že lidé mají žít a jednat tak, aby byli „dětmi svého nebeského Otce“. Jejich morální charakter by měl být obrazem morálního charakteru Boha samého.⁵⁰ Ideálním lidským životem je proto sebezapíravý život, život, který si odepre i „legitimní nárok“ na obranu. Nejde ovšem jen o pacifis-

⁴⁸ Tamtéž, xv.

⁴⁹ Tamtéž, 19nn, 64nn. Murphyová a Ellis jsou přesvědčeni, že odpověď na „hraniční otázky“, které vznikají na rovině a okrajích vědecké kosmologie, poskytuje nejplausibilnější a nejúspornější vysvětlení křesťanská nauka o Bohu jako Tvůrci světa.

⁵⁰ Tamtéž, 246.

mus na rovině osobních střetnutí, ale i o odmítnutí participace na státem organizovaném násilí, bez ohledu na to, co to bude stát.⁵¹ Pacifistická teze je tu zcela zásadní: Žádá si ji nejen koherence celého schématu, ale i praktické řešení současné situace lidstva.⁵² Autoři jsou přesvědčeni, že konzistentní strategie užívání co nejmenšího násilí k dosažení kýženého cíle bude mít kumulativní efekt – zvýšení účinnosti méně násilných prostředků z dlouhodobého hlediska. Zastánci nenásilí již ukázali, že nenásilí někdy funguje, a existuje bohatá literatura dokumentující efektivitu nenásilných akcí, včetně těch použitých proti nacismu.⁵³

Teologicko-etickou základnou pacifistické teze není autorce jen samotná teistická metafyzika – svoboda Stvořitele tvořícího svobodné stvoření – ale i partikulární příběh tohoto stvoření a jeho christologická interpretace. Tuto interpretaci předkládá Murphyová ve své studii nazvané „Yoderova Systematická obrana křesťanského pacifismu“.⁵⁴ Americký teolog John Howard Yoder vycházel jako teologický odchovanec Karla Bartha důsledně z biblického svědectví a o filosofickou interpretaci či filosofický rámec své teologie se nestaral.⁵⁵ Murphyová mu jej poskytuje tím, že ho prezentuje jako představitele konzistentní ideje, která je svého druhu „výzkumným programem“, jehož výtěžky lze zúročit v širším kontextu. V jejím vlastním podání lze tento výzkumný program definovat tezí, že „v Ježíšově zranitelné lásce k nepřátelům a zřeknutí se nadvlády se odkrývá Boží morální charakter,“ a že „napodobování Ježíše je tak konstitutivním prvkem společenské etiky“. Yoder argumentuje, že křesťané jsou voláni k tomu, aby Krista napodobili

⁵¹ Tamtéž, 250.

⁵² Tamtéž, 251.

⁵³ Tamtéž, 161.

⁵⁴ N. Murphy, „Yoderova systematická obrana křesťanského pacifismu“, in: P. Gallus a P. Macek, *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, CDK, Brno 2007, 217–242.

⁵⁵ Česky vyšla jeho studie o společensko-etickém významu novozákonního svědectví o Ježíši. Srov. John H. Yoder, *Ježíšova politika*, Eman, Benešov 2004.

„nesením kříže“.⁵⁶ Tímto křížem není ovšem veškeré utrpení, ale je jím míněna pouze cena, již člověk platí za společenskou „nepřizpůsobivost“, již důsledné následování Ježíše Krista s sebou nese. Pokud následovníci Krista odmítnou s nároky stávajících (často už dávno ne zcela legitimních) autorit i „legitimní“ užití násilí, setkají se analogicky s nepřítelstvím „starého řádu“, jemuž čelil on sám.⁵⁷ Cenou za vzepření se stávajícím mocím v jejich modlářských ambicích na absolutnost je ovšem utrpení.

Ježíšova veřejná působnost má podle Yodera vedle svého společensko-etického významu i význam „kosmický“: Jeho příběh nás poučuje o tom, jaké druhy působení, jaké způsoby budování společenství a jaké druhy řešení konfliktu odpovídají základní charakteristice a struktuře našeho světa, o němž víme to, „co neví César“, že Ježíš je (jako Logos) jeho základem i Pánem. „Nezačínáme proto u nějakého mechanisticky pojímaného univerza, hledající v něm praskliny a trhliny, jimiž by do něj mohlo proniknout trochu tvůrčí svobody (za niž bychom potom vzdali hold Bohu). Ke světu s jeho zákonitostmi se hlásíme jako k tomu, co je obepnuto suverenitou Boží, suverenitou Boha, který se zjevil v Kristu.“⁵⁸ Ve svém eseji „Zbrojení

⁵⁶ Yoder, *Ježíšova politika*, 97–98.

⁵⁷ Tamtéž, 98. Nejvýznamnějším příspěvkem Yoderovy četby Bible k politické analýze je podle autorky jeho aplikace Pavlova učení o „vládách a mocnostech“ na současné mocenské struktury s důsledky, které to má pro nové vnímání Ježíšovy mise. Stvořitelský záměr těchto struktur byl dobrý, neboť lidská společnost se bez nich neobejde. Problémem je, že „upadly“, že už obecnému dobru neslouží, a spíš jen usilují o svou vlastní expanzi. Tak se z nich staly modly, které si nárokují, aby jim lidé sloužili a pokládali je za absolutní hodnotu. Proto je třeba za součást Kristova poslání pokládat destrukci modlářských nároků těchto expandujících struktur moci. Ježíš svým vystupováním a veřejným působením ukázal, že je možné žít navzdory těmto nárokům opravdu svobodně, a svou smrtí, která byla evidentně justiční vraždou, je vlastně „odzbrojil a veřejně odhalil“ (Koloským 2, 15) v jejich zvrhlosti: Přišly jak o iluzi své absolutní moci, tak o schopnost vytvořit iluzi své legitimacy.

⁵⁸ Yoder, *Ježíšova politika*, 232n.

a eschatologie“ Yoder říká, že „lidé, kteří nesou své kříže, jednají v souladu s vlastní povahou univerza“. ⁵⁹

Ve světě vlků pod vládou Beránka

Yoder pléduje na pozadí své interpretace „vtělení“ pro historiografickou revizi. Důvod, proč je třeba dějiny číst nově, spočívá i v tom, že v určitých bodech těchto dějin jde o „specifikovatelnou *dobrou novinu* o lidské situaci, jejíž dobrota či novost nebyla ještě těmi, kdo doposud určovali vyličení příběhu světa, náležitě doceněna.“ ⁶⁰ Vládnu skutečně Césarové, anebo žijeme ve světě, jehož pánem je Ježíš Kristus? Zpěv o tom, že Beránek „je hoden“ převzít moc, který se ozývá ve Zjevení Janově, není podle teologů nenásilí jen poezie. Je to pokus o nový pohled na skutečnost, bez něhož nelze mít morální svobodu k hlásání pravdy každé moci do očí, nebo vydržet žít proti obecnému trendu, i když se zdá, že se to nevyplatí. Dějiny však je třeba číst a vnímat na pozadí změny, kterou znamenal a znamená Ježíšův život a jeho dílo, včetně jeho smrti a vzkříšení. Kříž a zmrtvýchvstání neoznačují jen několikadenní sled událostí v Jeruzalémě prvního století, ale i sám základní charakter našeho světa. ⁶¹

Je-li podstatou vtělení láska, která dosáhla svého symbolického vyvrcholení na kříži, má nový život, který je v tomto dění ustaven jako lidská možnost, obrovské sociální implikace. Ty jsou však z principu nedosažitelné technikami donucení. Bůh jedná se zlem skrze sebeobětavou a nenásilnou lásku. „Dobré“ je podle hermeneutiky nenásilí to, co je konformní Božímu příkazu a Božímu charakteru, dosvědčenému v biblické zvěsti, ne to, co vede

⁵⁹ Hned však dodává, že k tomu se ovšem člověk nedopracuje jinak než tím, že „se životně spojí s těmi, kdo oslavují ubitého Beránka“. Srov. J. H. Yoder, „Armaments and Eschatology“, *Studies in Christian Ethics* 1 (1988), 58.

⁶⁰ J. H. Yoder, „The Burden and Discipline of Evangelical Revisionism“, in: L. Hawley a J. C. Juhnke (eds.), *Nonviolent America*, Betel College, North Newton 1993, 21.

⁶¹ Yoder, *Ježíšova politika*, 156.

k statisticky ověřitelnému úspěchu. Bůh prosazuje své věci ve světě skrze stvoření lidí, kteří odmítají bojovat se světem jeho vlastními prostředky. „Pacifismus mesiášské komunity“ je proto, podle Yodera, třeba odlišit od jiných druhů pacifismu, včetně těch nábožensky motivovaných. Je to pacifismus, který je nesrozumitelný bez „vyznání, že Ježíš je Kristus a že Ježíš Kristus je *Pán*“.⁶² Proto i když pozvání k následování Ježíše je adresováno všem, standard, jímž se takový život řídí, není střížen na míru lidstvu jako takovému, ale je určen těm, jejichž osobní orientaci změnil Ježíš a jeho poselství. Jen tato změna orientace (*metanoia*) činí onu novou lidskou existenci možnou.

Je zřejmé, že toto pojetí křesťanského pacifismu konvenční kritika, včetně té Hartshornovy, nepostihuje, a v zásadě je v souladu s jeho důrazem na motiv Kristova kříže. Je to sice trochu jiné pojetí Ježíšovy jedinečnosti než to, které mluví o „jedinečném osobním osvojení Božího cíle“, ale znamenali toto osvojení participaci na Božím záměru, tak tu tak velký rozdíl není. Hartshorne by asi o inkarnaci nemluvil jako o vytvoření nové lidské situace, ale jeho pojetí kreativity (každé dění je vytvářením „nového“) vynoření určité „nové pravdy“ připouští.⁶³ Zde proto není procesuální vnímání skutečnosti jako dění, které má svůj charakter, s událostní základnou křesťanské teologie (její christologie a její etiky) v žádném zásadním rozporu. Hartshorne by jistě souhlasil i s tvrzením, že „jednou z funkcí teologické kritiky je i podezíravost vůči teologiím, které z dogmatických tvrzení dělají něco důležitějšího, než je věrnost v dějinných situacích. Teologická kritika musí zahrnout ostražitost vůči nebezpečí, jímž je názor, že pokud uijeme správné

⁶² J. H. Yoder, *Nevertheless*, Herald Press, Scottsdale, 1971, 124n.

⁶³ Ch. Hartshorne, „Process Philosophy as a Resource for Christian Thought“, in: Perry LeFevre (ed.), *Philosophical Resources for Christian Thought*, Nashville 1968, 66.

formulace, na našem chování už nezáleží.⁶⁴ Yoder připomíná, že z hlediska hermeneutické strategie „učednické“ církve nelze, pokud jde o evangelium, rozlišit mezi „naukou“ a „etikou“. V novozákonním pojetí jsou Ježíšovy pokyny právě tak evangeliem jako jeho příběh. Kázání na hoře *je* evangelium. Že je možné se chovat jinak, *je* „dobrá zpráva“. Proto „nelze odlišit *kérygma* a *didache*“.⁶⁵ Smyslem inkarnace je, že „Bůh prorazil naše definice toho, co je lidské, a novou formativní definici poskytl v člověku Ježíši“.⁶⁶ Proto „změna smýšlení“ je sama aspektem spásy, ne pouhým jejím důsledkem, který by „mohl“ nebo „měl“ následovat.

Zdá se tedy, že kříž jako symbol trpícího Boha, jehož mocí je nedonucující láska, představuje bod, v němž k zřejmé afinitě mezi procesuální metafyzikou a vyznavačským teologickým postmodernismem dochází, a to tak, že se navzájem doplňují. Teologie pospolitě praxe nenásilí dává příliš abstraktní procesuálně-vztahové vizi konkrétní obsah. Ta jí naopak zase poskytuje kosmologické dotažení.⁶⁷ Můžeme ovšem souhlasit s názorem, že účinná přesvědčivost Boha jako lásky nespočívá tolik v tom, jak Bůh jedná se stvořenými aktéry „ve světě“, nýbrž v tom, že těmto zčásti sebeurčujícím bytostem poskytuje příležitosti a možnosti svobodně odpovídat na lásku, skrze jejíž přítomnost existují a v jejíž přítomnosti se vždy nacházejí.⁶⁸

Trýznivé zkušenosti s násilím, které nečekaně máme v druhé dekádě jednadvacátého století, mohou vést ovšem k otázce, zda tzv. „křesťanský

⁶⁴ J. H. Yoder, *Preface to Theology: Theology and Theological Method*, Brazos Press, Grand Rapids 2002, 395.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ Yoder, *Ježíšova politika*, 156.

⁶⁷ Srov. Leslie A. Muray, „Confesional Postmodernism and the Process-Relational Vision“, *Process Studies* 18/2 (1989), 83–94.

⁶⁸ Srov. Ingolf U. Dalfert, *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Peeters, Leuven 2006, 167.

realismus“ nemá nakonec přece jenom pravdu a zda rasantní odpor násilníkům všemi prostředky, které se mohou ukázat jako účinné, není tím jediným sebezáchovným postupem a prostředkem k zachování civilizace. Americký teolog slovanského původu Miroslav Volf, který se hlásí k pacifismu, připouští v závěru své knihy *Odmítnout nebo obejmout* teologické reflexe etnických čistek na Balkáně v devadesátých letech minulého století. Dochází v nich k tomu, že ve světě násilí je důsledné neodplácení a nenásilí nemyslitelné. „Je možné,“ říká, „že tyrany je potřeba sesadit z trůnu a šilencům je třeba zabránit v rozsévání zkázy... Je také možné, že jsou nutná určitá opatření zahrnující i připravenost použít násilí, aby se tyrané a šilenci vůbec nedostali k moci a aby se spouště běžných násilníků, kteří chodí po našich ulicích, zabránilo v jejich násilných činech.“ Zároveň však konstatuje, že křesťan, který „na sebe místo svého kříže vezme vojenskou výstroj“, by pro to „neměl hledat ospravedlnění ve víře, která hlásá ukřižovaného Mesiáše“.⁶⁹

Tady lze namítnout, že k násilí odhodlaným „šilencům“ a „násilníkům, kteří chodí po našich ulicích“, nezabraňuje v jejich akcích zpravidla armáda, ale policie a že i policejní akci nasazenou proti teroristům organizovaným v komplexních formacích nemusíme pokládat za „válečný akt“, a dokonce ani za tzv. „spravedlivou válku“. Policejní ochranu před nejrůzněji motivovanými násilníky rozlišují od válečných tažení i teologové nenásilí včetně Yodera samého. Rozhodně ji lze přirovnat k donucovací moci, o které apoštol tvrdí, že je „hrozbou“ pouze tomu, „kdo jedná zle“, a jako taková patří k „Božímu řádu“ a „slouží“ Bohu.⁷⁰ Víme také, že Ježíš vyzývá své následovníky, kteří jsou zranitelní jako „ovce mezi vlky“, aby nebyli jen „bezelstní jako holubice“, ale též „obezřetní jako hadi“. Odkaz k „hadům“

⁶⁹ M. Volf, *Odmítnout nebo obejmout?*, Vyšehrad, Praha 2005, 339n.

⁷⁰ Srov. Římanům 13,2–4.

lze na tomto místě číst také jako alarmující výzvu: „jako ti hadí“. Řecký výraz *fronimos*, překládaný jako „obezřetnost“, je možno chápat také jako označení prozíravosti sledující předejití důsledkům „hadí“ úskočnosti a připravenosti uštknout. To ovšem nic nemění na tom, že křesťanská existence zůstává následováním toho, kdo ztělesňoval Boží vstřícnost ke všemu stvoření a raději újmu trpěl, než aby ji způsobil druhým, včetně těch, kdo se mu protivili.