

Bůh a zlo

Petr Gallus

God and evil Evil is a very varied phenomenon, but still we all have some experience with it. From the religious and theological point of view quickly comes the question, in which relation stands God to evil, i.e. the question of theodicy. The history has brought many possible answers, but they mostly couldn't take the evil seriously enough in its whole width and depth and were reductive in some respect. The answers can be sorted into three groups: 1. God is not to blame for evil, because it is somehow necessary for the course of the universe (evil as a cosmological problem). 2. Man is to blame for evil, evil is human offence. 3. God is to blame for evil, but we must give up one of his traditional attributes: either his goodness, or his understandability, or his omnipotence. All these concepts though ended in paradoxes. This article tries to show with the help of thoughts of I. U. Dalferth, that we need to start with particular experiences of evil and proceed on a detour through God, who alone can turn evil into good. The task of theology is to bring tools for identifying evil and creating necessary distance for man to learn to live better with the uncontrollable, inexplicable and irrational evil. The solution however is not theoretical, but it is the particular praxis, the particular fight against evil.

„Jedinou omluvou pro Boha je to, že neexistuje.“ (Stendhal)

Některá základní rozlišení

Zlo je velmi zajímavý fenomén. Zkušenost s ním máme všichni, protože neexistuje žádná sféra života, do níž zlo nezasahuje,¹ ale asi bychom se navzájem neshodli, co všechno bychom označili jako zlé. Zlo se tak hned ukazuje jako těžko uchopitelné, především ze dvou důvodů:

První faktickou komplikací je to, že zlo má pokaždé individuální kritéria. Zlo není nikdy zlem absolutně, ale vždy zlem pro někoho.² Mohu něco zakoušet jako zlé, aniž by to stejně museli zakoušet i druzí. Což ovšem neznamena, že zlo je jen subjektivní kategorie. Zlo je moc, která se

1 Dalferth, *Leiden und Böses*, 12. V tomto článku do značné míry vycházím – jak laskavý čtenář záhy pozná z poznámek pod čarou – ze studií I. U. Dalfertha, především: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008; *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006; *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006.

2 Dalferth, *Das Böse*, 3; srv. též, *Leiden und Böses*, 25: „Zlo tedy není prostě jen tak, nýbrž je zde pro někoho a je zde pro někoho pouze na základě něčeho jiného a skrze jiné.“

projevuje, ale projevuje se pro různé lidi různě. Zlo není jen subjektivní hodnocení, subjektivní je ovšem hodnocení toho, kde a jak se zlo projevuje.³ To je v práci se zlem důležité: odlišit skutečnost, která je posuzována, od její interpretace jako něčeho zlého.⁴

„Proto není rozhodující jen to, že se rozlišuje dobré a zlé, ale také, jak se rozlišuje dobré a zlé.“⁵ Každý fenomén lze popsat z několika stran a s rozvojem vědy těchto různých perspektiv na jeden fenomén přibýlo (např. utrpení lze popsat biologicky, sociologicky, právně, politologicky, ekonomicky, psychologicky, nábožensky atd.). Čím vyspělejší společnost, tím přesnější otázku po zlu jsme schopni položit. Jednotlivé perspektivy dokáží přispět k boji proti zlu a jeho dílčímu potření, nedokáží ho však odstranit, maximálně lze odstranit jeho dílčí projevy.⁶ Také proto je tu náboženství, aby upozorňovalo, že zlo není jen otázka správné medicíny, politiky, uspořádání společnosti či uspořádání duše, ale hlubší fenomén, že si tedy nelze slibovat odstranění zla od politiky, vědy či ekonomie. Všechny takové pokusy jsou reduktivní. Náboženství však zároveň musí vědět, že nemůže ostatní perspektivy ani nahradit, ani suplovat.

Základní věcnou komplikací je skutečnost, že neznáme a nemáme nikde čisté, ryzí zlo. Zlé je vždycky něco, nějaký fenomén, událost, osoba, myšlenka, čin, které za zlé považujeme. Nemáme zkušenost se zlem jako takovým, protože zlo se nám vždycky prezentuje ve spojení s něčím jiným. Zlo zakoušíme vždy na něčem, v něčem, skrze něco jiného. Zlo tak má parazitickou existenci.⁷ Jeho podstata je neuchopitelná, protože zlo je anhypostaton,⁸ bez vlastní podstaty. Je to silný, agresivní parazit, který ničí a pervertuje to, na čem parazituje.⁹ Zlo je agresivní deformace něčeho, co samo o sobě zlé není či být nemusí. Zlo je tak – řečeno teologicky –

3 Dalferth, *Malum*, 21. Srv. též, *Das Böse*, 22, pozn. 7: Protože „v posuzování něčeho jako zlého vždy spočívá určité hodnocení, dochází spolu s tímto hodnocením přinejmenším potenciálně vždy také ke sporu o to, zda toto hodnocení sedí, a pokud ano, tak pro koho, v jakém ohledu a do jaké míry“.

4 Dalferth, *Leiden und Böses*, 36–37, upozorňuje na důležitou sémiotickou diferenci, kterou běžná řeč stírá: když něco zažíváme, zažíváme přesněji něco *jako* něco; když zažíváme zlé, zažíváme něco *jako* zlé.

5 Dalferth, *Das Böse*, 71.

6 Dalferth, *Das Böse*, 73–74.

7 Dalferth, *Malum*, 80.

8 E. Jüngel, čl. „Böse, das. V. Dogmatisch“, in: *RGG 1*, Tübingen 1998, 1708.

9 Srv. Dalferth, *Das Böse*, 134–135.

perverze pravdy, která vede k nesvobodě, a tím k nevěře, k nelásce a beznaději.¹⁰

Nelze ovšem zapomenout ani na to, že zlo má také svoji velmi přitažlivou a fascinující stránku, že zlo je člověku leckdy příjemné, lákavé a svůdné.¹¹ Pervertující tendence zla je vidět na tom, jak zlo dokáže působit skryto pod svým protikladem. Není to jen negace dobrého nebo jeho opak, ale má spoustu facet, odstínů, variací a převleků, dokáže velmi lákavě setřít hranici směrem ke krásnému i směrem k dobrému a pravdivému. Zlo má velkou přitažlivost, dokáže k sobě strhnout.¹²

Z náboženského (nejen křesťanského) pohledu se velmi rychle klade otázka, jak je to se vztahem Boha ke zlu a zla k Bohu. Je to otázka prastará a stále znovu citovaný je již Epikuros (341–270 př. n. l.):

Bůh zlo buď chce odstranit, ale nemůže; nebo může, ale nechce; nebo ani nechce ani nemůže; anebo chce a může. Pokud chce odstranit zlo, ale nemůže, je slabý, což ale Bůh není. Pokud může odstranit zlo, ale nechce, je závistivý, což je Bohu také cizí. Pokud nemůže ani nechce odstranit zlo, tak je jak závistivý, tak slabý, a tedy to není Bůh. Pokud ale odstranit zlo chce a může, což je jediné Boží věc, odkud se pak bere všechno to zlo ve světě a proč ho neodstraní?¹³

Tím je na stole tradiční problém teodiceje. Na základě této Epikurovy otázky to vypadá, že tváří v tvář zlu je Bůh bezrozporně nemyslitelný. Aniž by se kdy podařila uspokojující odpověď, takových pokusů se dělo a děje dost. Dají se rozdělit do tří skupin a v každé z nich potkáme významná teologická či filosofická jména. Jak se ukáže, většinou jsou všechny tyto pokusy v nějakém ohledu reduktivní.

Základní poučkou při potýkání se se zlem je přitom „vzít zlo vážně“, tedy právě: neredukovat ho, nebagatelizovat ho, nesnažit se ze své podstaty nesmyslné zlo vtlačit do nějakého smysluplného celku či řádu; nepodcenit jeho radikalitu, rozmanitost, přitažlivost a ničivost.

10 Jüngel, čl. „Böse, das. V. Dogmatisch“, 1708.

11 Srv. Dalferth, *Das Böse*, 114, pozn. 44, který cituje C. McGinna: „If we want to understand and eradicate evil, we need to start by acknowledging how good it feels.“

12 Dalferth, *Malum*, 84: Zlo „fascinuje a stírá hranice směrem ke krásnému. Imponuje a stírá hranice směrem k dobrému. Je brilantní a stírá hranice směrem k pravdivému.“

13 Epikuros, citováno u Lactantia, *De ira dei* 13,19 (srv. Dalferth, *Malum*, 41).

1. Bůh za zlo nemůže, protože zlo je nějak nutné (zlo jako spíše kosmologický problém)

„Všechno zlé je pro něco dobré“, tvrdí oblíbená lidová poučka. Není to pravda. Existuje zlo, které není k ničemu dobré. Tvrdit opak je snaha vřadit zlo do skutečnosti jako její nutnou součást (bez zla by nevzniklo či nevyniklo zase jiné dobro), a tím ospravedlnit a vysvětlit existenci zlého, tedy ulomit mu jeho osten.

Takových koncepcí je v dějinách mnoho. Vycházejí z toho, že zlo má ve světě nějakou nutnou funkci, že jeho pomocí je dosaženo nějakého cíle. Zlo je teleologizováno, má nějaký smysl a cíl. Takovým cílem může být docenění a větší vyniknutí dobra (výsledkem je pak ontologická degradace a estetizace zla), které je silnější a krásnější než zlo, to ale teprve dává dobru vyniknout.¹⁴ Cílem zla může být vývoj a postupné uvědomění člověka (pedagogizace zla) a stejně tak může být zlo nutnou součástí dějinného procesu, jímž prostě musí svět projít, aby se posunul dál (instrumentalizace zla).

1.1 Zlo jako privatio boni

Do této reduktivní tendence spadá nejznámější definice zla jako *privatio boni*. To je stará antická myšlenka, kterou rozpracoval Plotin a po něm Augustin, čímž se stala zásadní pro dlouhou křesťanskou teologickou tradici.

Důležitým pozitivním bodem této myšlenky je to, že odmítá jakýkoli manichejský dualismus a vidí ho monisticky. Zlo není nějaká druhá podstata vedle dobra, ale absence a nedostatek dobra. Nadto má v těchto systémech bytí (které je o sobě dobré) prioritu před nebytím, je lepší být než nebyt.¹⁵ Kosmos je pak uspořádán harmonicky tak, že do něj patří i zlo. A v tomto celku je kosmos krásný, jeho harmonie je větší a krásnější než všechny disharmonie a porušení. Zlo jako *privatio boni* tak nemůže vystu-

¹⁴ Jiná lidová poučka (a častý argument při řeči o zlu) říká, že bez tmy by nebylo světlo a obráceně. To ovšem také není pravda: pro vyniknutí dobra není třeba zlo skutečné, stačí zlo možné (uvědomění, že by to mohlo být i jinak).

¹⁵ A v tomto spojení nedostatku bytí jako nedostatku dobra tkví problém, který se pak táhne dějinami po dlouhá staletí. Srv. Dalferth, *Malum*, 152.

povat jako samostatná skutečnost, ale pouze jako lokální a přechodný fenomén.¹⁶

Už u Plotina je tak svět uspořádán tak, že zlo je v něm nutné. Svět nemůže existovat bez zla. Zlo je ontologicky depotencováno, kosmologicky však legitimováno, protože v kosmu má důležitou funkci: rozrůžňuje bytí do různých úrovní a do mnohosti. Zlo tak v paradoxním dotažení patří k uspořádanému a krásnému celku: celek by nebyl celkem bez zla. A pokud by se mělo ukázat na místo, kde je zlo k mání, byla by to matérie, která je naprosto zlá, je zlem o sobě (autokakon) (Enn I 8, 3. 6–10).¹⁷

Tuto koncepci převzal Augustin a teologicky ji přepracoval. Novoplatonismus mu umožňoval podržet tvrzení o dobrém Božím stvoření: je pouze jeden Stvořitel, který je dobrý a neproměnný a který stvořil dobré, ale měnící se stvoření (jeho dobro se může měnit, stoupat i klesat). Zlo má svůj původ nikoli v Bohu, ale ve stvoření, v lidské vůli, v odpadnutí od neproměnného dobra, od Boha, v převrácení řádu, v záměně vyššího za nižší.¹⁸ Zlo přitom ve světě slouží k tomu, aby se jasněji ukázala krása světa, a tím dobrot a všemohoucnost Boha. Augustinova koncepce neodpovídá na otázku, proč Bůh nestvořil rovnou vše dokonale. Zlo je zde příliš estetizováno a relativizováno.¹⁹

V této tradici stojí také pojednání G. W. Leibnize o teodiceji. Jeho cílem je uvést v soulad víru a rozum: Bůh se musí prokázat jako Bůh světa i jako Bůh rozumu. Základní otázka – aporie zní: Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? Na poli rozumu se tak má rozhodnout střet mezi tím, co rozum přesahuje (Bůh), a tím, co se rozumu přičí (zlo).²⁰

Leibniz vychází ze světa jako harmonicky uspořádaného celku. Bůh mohl stvořit svět i jinak, ale právě to, že ho stvořil takto, má zásadní dů-

¹⁶ Blíže srv. Dalferth, *Malum*, 142–145.

¹⁷ J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 125. Srv. Dalferth, *Malum*, 147. Identifikovat zlé s určitým místem ve světě je ovšem velmi nebezpečné, protože to pak slouží jako ospravedlnění radikálního boje proti určitému výseku skutečnosti bez rozlišování toho, co je původně dobrá skutečnost a co je její perverze (srv. Dalferth, *Malum*, 153–154).

¹⁸ Augustinus, „Odpověď Simplicianovi“, 2,18, in: týž, *O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krystal OP, 2000, 100.

¹⁹ Dalferth, *Malum*, 156–158.

²⁰ Dalferth, *Malum*, 167. Tento nárok trvá dodnes, ale právě v takto postaveném problému je zásadní chyba: teodiceu nelze vyřešit na teoretické rovině.

vod. Bůh stvořil svět jako dobrý a chce ho jako nejlepší.²¹ Pokud v tomto světě tedy existuje zlo, pak nikoli proto, že by Bůh nedokázal stvořit svět bez zla, ale proto, že svět bez zla by nebyl lepší než tento svět. Je-li tento svět Boží stvoření, je nejlepší z možných. Leibniz tedy raději hájí dobrotu světa, než aby umenšil Boží dobrotu či zproblematizoval stvoření světa.

Slavné a doposud používané²² je Leibnizovo dělení zla na zlo metafyzické (konečnost), zlo fyzické (utrpení) a zlo morální (hřích). Metafyzické zlo je podle Leibnize nutné, protože pramení z nedokonalosti stvoření: Bůh nemohl stvořit vše úplně dokonalé, protože pak by stvořil druhého Boha. Chtěl-li Bůh stvořit někoho jiného než druhého sebe, nemohl se vyhnout zlu. Na jedné straně je tedy zlo součástí identity světa, na druhé straně napomáhá světu v jeho vylepšování. Metafyzické zlo má funkční a teleologický smysl. Boha tak nelze z existence zla vinit.²³

Hlavním problémem Leibnizovy koncepce je skutečnost, že stvořenost je interpretována jako nedostatek. Důvodem zla a hříchu není stvořenost jako taková, ale její zatemnění a perverze. „Člověk není hříšník, protože je stvořený. Je hříšník jako stvořený.“²⁴ Člověk není zlý, protože je konečný, ale jako konečná bytost dokáže být zlý.

„Koncepce zla jako privatio boni vysvětluje, proč je zlo nutné, když existuje, ale nevysvětluje, proč existuje zlo, které by vůbec existovat nemuselo.“²⁵ Vůbec se nekryje s lidskou zkušeností, kdy zlo nezažíváme jako nedostatek dobra, ale jako něco, čím trpíme, anebo co my způsobujeme ostatním jako utrpení. „Zkušenost bolesti a utrpení je tak silná, že se každá teorie zla jakožto nedostatku dobra musí jevit jako čirý výsměch.“²⁶

21 G. W. Leibniz, *Teodicea*, Praha 2004, I, §23, 93n. Zde navazuje na Leibnize hegelovská filosofie, v níž je zlo hnací silou dějinného procesu k lepšímu (srv. Dalferth, *Malum*, 195) a později také procesuální filosofie (A. N. Whitehead, B. Russell) i teologie (J. Hick: zlo je nutné pro získání vyššího dobra), srv. Dalferth, *Malum*, 179, 59. Zlo je tak vlastně zbaveno své zlovitosti (Odo Marquard mluví pointovaně o „Entbösung des Bösen“, O. Marquard, čl. „Malum“, in: *HWP* 5, Basel 1980, 655).

22 Viz níže, kap. 3.a.

23 Leibniz, *Teodicea*, Dodatek IV, §§29–39, 392n.

24 Dalferth, *Malum*, 209.

25 Dalferth, *Malum*, 216.

26 Kuschel, *Bůh a zlo*, 90.

2. Bůh za zlo nemůže, může za ně člověk (redukce zla na vinu, tj. zlo jako antropologický problém)

Do tohoto proudu spadají koncepce, které se snaží přenést zodpovědnost za zlo na člověka. Ne už nějaký obecný řád či jakási nutnost, ale člověk se svým konáním ve vši jeho provázanosti a spletnosti je původcem a příčinou zlého. Zlo je zneužití lidské svobody, k němuž se člověk může svobodně rozhodnout, ale pak nedokáže kontrolovat následky ani nastalé odestát. Zlo se jeví spíše jako principiální neschopnost dobrého a principiální neschopnost sám se zbavit viny. Zlo se tedy nerodí až v činu, ale již ve vůli. A zatímco u zlého činu lze alespoň někdy uvést příčiny, které mě k tomu vedly, u zlé vůle se na nic nelze vymlouvat. Příčinou zla je tak člověk sám.²⁷ Tady pak často přichází ke slovu kategorie hříchu, je-li zlo vztaženo k Bohu.

Zásadní vliv měl znovu Augustin se svojí koncepcí dědičného hříchu, který se plozením přenáší na každého dalšího člověka. Člověk se tak dostává do stavu, kdy nemůže nehřešit, stává se radikálním viníkem. Zlo je pak trestem za hřích, člověku se ho dostává (v podobě trápení a bolesti) zaslouženě.²⁸

Teologické i pastorační problémy této koncepce jsou zničující: Na první pohled to sice vypadá, že Bůh je z obliga. Kdo je však odpovědný za to, že se vůbec mohu rozhodovat mezi dobrým a zlým (neřku-li mezi větším a menším zlem)? Proč se nemohu rozhodovat pouze mezi dobrými alternativami?²⁹ Zlo je moralizováno a individualizováno, tj. odvozováno z osobní viny každého člověka. Děje-li se někomu něco zlého, musí to být jeho vlastní vina, může si za to sám.³⁰ Zlo je Boží soud, který na sebe člověk přivolal.

27 Dalferth, *Malum*, 227–228.

28 Srv. např. Augustinus, „Odpověď Simplicianovi“, 2,16, Praha: Krystal OP, 2000, 98.

29 Tuto námitku vznesl proti konceptu stvoření A. Flew, srv. W. Joest, *Fundamentální teologie*, Praha 2007, 275: „Proč nedokázala Boží dobrotu, je-li zároveň všemohoucí, stvořit takového člověka“, tedy člověka, který by svobodně měl k dispozici jen samé dobré možnosti? A k tomu trefně poznamenává Kuschel, *Bůh a zlo*, 64: „Může být Bůh opravdu zbaven vši odpovědnosti, jestliže stvořil člověka, který je schopen zla a který je s to stále upadat do pastí své svobody?“

30 Srv. Dalferth, *Leiden*, 104: „Tendence rozšířit rozlišení mezi zodpovědností a nezodpovědností, nevinou a vinou, které je v určitých souvislostech lidského jednání smyslné a důležité, na veškeré utrpení a zlo, vede k problematickému podcenění a zkres-

Tato myšlenka se etablovala v dějinách na dlouho. Ale na otevřené otázky (např. po Boží zodpovědnosti) nepřichází žádná odpověď.

2.1 Immanuel Kant

Moralizaci a individualizaci zla dokonal ve svém myšlení Immanuel Kant. Dobré a zlé jsou pro něj pouze morální kategorie. Dobré je to, co odpovídá mravnímu zákonu, zlé se mu protiví. Každý člověk v sobě má vrozený mravní zákon. A pokud ho má, musí také být schopen se podle něj chovat. Na druhou stranu si Kant o člověku nedělal iluze, na rozdíl od svých optimistických současníků: „Člověk je od přirozenosti zlý“, každý člověk v sobě má „sklon ke zlému“, jemuž již vždy podléhá.³¹

Kant proto mluví o nevysvětlitelném faktu radikálního zla. Úkolem lidské vůle je překonávat tento přirozený sklon ke zlému. Vůle se tak dostává do konfliktu s přirozeností. Na jedné straně je člověk principiálně dobrý a také ví o tom, že dobrý být může, ale na druhé straně dobrý být nedokáže, protože fakticky dobrý není a navíc ví, že sám ze sebe se nedokáže stát tím, čím být má.³² Potřebuje „revoluci ve smýšlení“, která ho přivede k jeho původnímu dobrému určení a která spočívá v nápodobě mravního ideálu ztělesněného v Kristu.³³

Kant se takto snaží vysvětlit, proč může existovat zlo a v čem zlo spočívá, nedokáže ale vysvětlit, proč zlo je, ačkoli by být nemuselo. Chce vysvětlit jeho možnost, nevysvětluje však jeho kontingentní skutečnost.³⁴ Člověka nadto Kant pojímá jako neustále se sebeurčujícího, a tím přetěžuje myšlenku lidské svobody, protože nebere v potaz, že náš život je také zásadní měrou určován momenty, v nichž jsme pasivní, přijímáme či jsme ve vleku okolností. Za každým zlým činem se předpokládá zlá vůle, pro nezaviněné zlo nezbyvá prostor. Zlo se však děje i tam, kde je vůle dobrá. Tím se ovšem rozvolňuje vazba mezi vůlí, chtěním a konáním: ten, kdo chce dobro, tím může konat i zlo a naopak. A především: zda se děje něco

lení fenoménů. Pak se podsouvá zodpovědnost i tam, kde není zodpovědný nikdo, a veškeré utrpení a zlo se bere jako výsledek nějakého konání, které dává těm, kdo jsou tímto konáním dotčeni, právo požadovat vyjasnění zodpovědnosti.“

³¹ Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 2004, 35, 33. 37.

³² Kant, *Religion*, 43nn. Srv. Dalferth, *Malum*, 255–282; O. Navrátilová, „Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricoeura“, *Reflexe* 49/2015, 25–45.

³³ Kant, *Religion*, 59, 29, 75.

³⁴ Srv. Dalferth, *Malum*, 282n.

zlého, se nerozhoduje podle vůle toho, kdo koná, ale podle toho, kdo něco jako zlé zažívá. „Zkušebním kamenem skutečnosti zlého je ten druhý, nikoli autonomní já.“³⁵

Lidskou vinou lze vysvětlit některé dílčí zlo, nikoli však existenci zla ve světě vůbec.

3. Bůh za zlo může (zlo jako teologický problém)

Koncepty z této třetí skupiny nepopírají, že Bůh nějakým způsobem za zlo ve světě může. Důležitou roli tady ale hrají důvody, proč Bůh zlo ve světě nechává. Existuje-li dostatečný důvod, aby zlo ve světě bylo, pak to ospravedlňuje Boha v jeho vztahu ke zlu. Při řešení otázky zla tyto koncepty rezignují na jednu ze tří tradičních Božích charakteristik: na Boží dobrotu, na jeho všemohoucnost anebo na Boží srozumitelnost.

3.1 Koncepty omezující Boží dobrotu

Nejstarší koncepty znovu navazují na Augustina. Tomáš Akvinský na otázku po zlu ve světě odpovídá z hlediska spravedlnosti: Člověk hřeší a Bůh ho trestá. Bůh chce pro hříšného člověka trest. A proto dopouští zlo. Skutečnost, že Bůh dopouští zlo, je podle Tomáše dobrá.³⁶ Zlo je totiž zaměřeno k dobrému, k potrestání hříchu a k nastolení spravedlnosti. Bůh je jeho původcem jen nepřímo, jen ho dopouští, nechává ho působit. Toto zlo, kterým Bůh trestá, tak nelze klást Bohu za vinu.³⁷ Zlo je v tomto konceptu pedagogizováno, slouží jako nástroj pro výchovu.

Radikálnější koncepci předložil J. Calvin (a s ním by souhlasila stará Jednota bratrská)³⁸, který také tvrdil: Bůh stojí za vším, co se děje, ať už je to dobré nebo zlé. Dobré pramení z Božího požehnání, zlé z Božího

³⁵ Dalferth, *Malum*, 292, srv. 290–292. Kant a podobná pojetí zla jako zlého lidského činu nahlíží zlo z pohledu toho, kdo ho koná, z pohledu pachatele zlého. Zcela zde chybí perspektiva oběti. Teologie oproti tomu vždy vnímala zlo spíše z pohledu obětí, kterých je vždy více než pachatelů. Platí však, že obě perspektivy je třeba držet vyvážené a nezacházet do extrému (tedy příliš se identifikovat jen s obětmi a zapomínat na vlastní pachatelství).

³⁶ Tomáš Akvinský, *STh I*, q 9 a 19.

³⁷ Zároveň Tomáš zůstává v tradici *privatio boni*: zlo nikdy nemůže zvítězit zcela, protože aby mohlo být zlo, musí tu být primárně dobro. Odtud jeho pěkná zkratka: „Si malum est, deus est.“ (SCG III, 71, 2476 = *Summa* proti pohanům III, 135n.)

³⁸ Srv. krásné formulace Bratrského vyznání IV, 11–12, in: *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 132.

prokletí. Bůh je původcem zla, protože je původcem všeho. Dopouštění zla je podle Calvina zbytečné uhýbání. Bůh nařizuje zlo. Bůh má své skryté cíle, jimž člověk nemusí vždy rozumět a musí si to přiznat. Ale za to, že na někoho dopadne něco zlého, nemůže Bůh, ale lidský hřích. Zlo je Boží spravedlivý trest.³⁹ Calvin nemá prostor pro nezaviněné zlo, které právě nejvíce vzbuzuje otázku po teodiceji.

Myšlenku Božího dopouštění zla se snaží hájit moderní teisté, kteří chtějí ukázat, že i tvář v tvář zlu je lepší v Boha věřit než nevěřit.⁴⁰ Nesnaží se Boha omlouvat, Bůh podle nich dopouští zlo, ale nečiní to ani ze slabosti, ani ze samolibosti, ale proto, že existuje nějaký závažný důvod, proč zlo dopouštět. Zlo je (podobně jako u Kanta) odvrácenou stranou svobodné vůle. Bůh dopouští zlo kvůli většímu dobru, jímž je lidská svoboda. Zlo je dokladem lidské svobody. Bůh je však odpovědný pouze za přirozené zlo, nikoli za zlo morální, za které nese odpovědnost člověk. Aby se však zlo nerozmohlo příliš, Bůh ho krotí a omezuje tím, že určuje bod, v němž intenzitu zla přetrhává: lidskou smrt. To je Boží evoluční opatření proti totální nadvládě zlého.⁴¹

Všechny tyto koncepce se snaží dokázat, že svět, jak je, nemůže být jiný a lepší, ale že naopak musí být právě takovýto, aby to byl svět, jaký Bůh chce. Tím však tyto přístupy legitimizují zlo v jeho aktuální skutečnosti a vlastně ospravedlňují veškeré utrpení a zlo ve světě.⁴² Vyznívají tak dosti cynicky, ačkoli jsou paradoxně vedeny představou svobody, která je pro ně ontologicky i teologicky nejvyšší hodnotou. Pořád přitom zůstává viset ve vzduchu otázka, proč by člověk měl v takového Boha věřit.⁴³

³⁹ J. Calvin, *Institutio* (1559) I, 18.

⁴⁰ Např. R. Swinburne, „The Free Will Defence“, nebo A. Plantinga, „Epistemic Probability and Evil“, obojí in: M. M. Olivetti (ed.), *Teodicea Oggi?*, Padua 1988; srv. Dalferth, *Malum*, 62–64.

⁴¹ Dalferth, *Malum*, 64–69. V podobném směru rozvinuli svůj program „Free will defence“ A. Flew a Alvin Plantinga: dostatečným důvodem pro dopouštění zla je možnost existence svobodných bytostí (srv. Dalferth, *Malum*, 68).

⁴² Dalferth, *Malum*, 72, pozn. 142 cituje v tomto smyslu H. Kesslera, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, Würzburg 2000, 40.

⁴³ Dalferth, *Malum*, 75.

3.2 Koncepty omezující Boží srozumitelnost

Ještě jinak se s Boží zodpovědností za zlo vypořádává jedno tradiční schéma, které je rozšířeno především v luterství.⁴⁴ Nehledá se žádný vnější silný důvod, který by ospravedlňoval Boží toleranci zlého ve světě, přiznává se, že za zlo může Bůh. Postuluje se však vnitřní důvod v Bohu v podobě jakéhosi rozdvojení uvnitř Boha na světlou a tmavou stránku, na dobrou a zlou tvář, na dílo pravice a levice. Nejvýraznějším zástupcem je Martin Luther, který mluvil o deus absconditus, o skrytém Bohu. Skrytý Bůh je ten Bůh, který skrývá svoji tvář, svoji dobrotu a lásku, který dopouští anebo působí zlo.⁴⁵

Mezi filosofy na to navázal ve spisu *O podstatě lidské svobody* F. W. J. Schelling, jehož celá filosofická spekulace vychází z tvrzení, že veškerá skutečnost, včetně Boha samotného, spočívá na temném základě, že Bůh si sám v sobě nese také svoji temnou stránku (Grund/Un-, Abgrund).⁴⁶

Všechny tyto snahy vnášejí do pojmu Boha schizofrenii, zatemňují ho a činí ho nečitelným. Zjevený Bůh se stává jen jednou z Božích tváří, přičemž člověk si není jistý, kdy přijde nějaká Boží rána z temnot skrytosti. Je to velmi netrojiční koncept, který fakticky popírá Boží zjevení jako zjevení Boha samého v jeho úplnosti.

Jiný současný katolický koncept od K.-J. Kuschela také raději kvůli odpovědi na problém teodiceje obětuje Boží srozumitelnost. Boha a zlo nelze sjednotit, je to temná záhada. Teologie si nesmí namlouvat, že tuto nepochopitelnost prorazí. Zde je potřeba zachovat teologický systém otevřený a pokorně čekat, že Bůh eschatologicky ospravedlní ne zlo ve světě, ale sám sebe jako původce zlého. „Ne, chceme-li dál mluvit o Bohu i po zkušenosti nepochopitelného zla, pak jediné s přiznáním, že Boha nelze v posledku pochopit.“⁴⁷ Teologická řeč se tím přiznaně dostává do

⁴⁴ Lze ho ale najít třeba i u K. Bartha, KD II/1, 266n; III/3, 417nn.

⁴⁵ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 685; srv. K. Barth, KD III/3, teze § 50, 237.

⁴⁶ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1964, 70n, 127n.

⁴⁷ Kuschel, *Bůh a zlo*, 186. Katolický teolog Romano Guardini prý na smrtelné posteli řekl: „U posledního soudu si nenechám jen klást otázky, ale budu se sám ptát: Proč, Bože, vedou ke spáse tak děsivé okliky, utrpení nevinných, vina?“ (J. B. Metz, „Theologie als Theodizee?“, in: *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hg. v. Willi Oelmüller, München 1990, 116).

aporii, ale to je třeba pode Kuschela unést: „Máme však za to, že je přiměřenější s touto aporií žít než ji buď popírat, anebo ji řešit pomocí pomýlené ‚teologie božího utrpení‘.“⁴⁸ Bůh je zodpovědný za zlo.

Na evangelické straně se podobným směrem vyjádřil Chr. Link: zlo je skutečnost, která zatemňuje pojem Boha a s ním Bůh riskuje svoji božskost. Ale pořád platí, že s Bohem je vyrovnání se se zlem jednodušší než bez něj. Ne s Bohem našeho dětství, harmonického hodného dědečka, ale se skutečným Bohem, který s sebou vládí odcizení, bolest a podíl na dění ve světě.⁴⁹

Také zde problémy převažují nad pozitivy: pokud je pro nás Bůh v posledu nesrozumitelný a nepochopitelný, jak víme, s kým vlastně máme co do činění, že Bůh je skutečně Bohem a nikoli ďáblem? A proč ještě věřit v takového Boha, který z nějakého důvodu nedokáže prosadit ve světě svoji dobrotu? Také zde platí, že je to vposledu velmi netrojiční myšlení, což je chyba, která se do různých konceptů teodiceje vloudila velmi často: teologické vyrovnávání se se zlem často probíhá pouze pod hlavičkou teologie 1. článku a do značné míry se zapomíná na christologii.

3.3 Koncepty omezující Boží všemohoucnost

O svěbytnou teologickou odpověď se pokusila moderní filosofie a teologie, která byla ovlivněna židovstvím a holokaustem 2. světové války. Tento přístup, reprezentovaný např. jmény Hans Jonas, Dorothee Sölle a svým způsobem také Jürgen Moltmann, ustupuje v představě Boží všemohoucnosti a vnáší do hry Boží soucit a spoluutrpení.

Utrpení jako základní podoba zla je zde kategorie nejen antropologická, ale také přísně teologická: netrpí jen člověk, ale spolu s ním trpí také Bůh. Zlo dosahuje takových rozměrů a takové moci, že do utrpení strhává i Boha, který přestává být vyvýšený a transcendentní kdesi daleko, už není všemohoucí a neměnný, ale je u člověka a trpí spolu s ním. Je to Bůh, který vchází do dějin a dějiny ho mění, on sám se mění, když trpí, když si dělá starosti o své stvoření. Argument H. Jonase zní:

Po Osvětimi můžeme s větší rozhodností než předtím tvrdit, že všemohoucí božstvo by buď nemohlo být absolutně dobré, nebo by bylo naprosto nepochopitelné. Jestliže ale má být Bůh určitým způsobem a do jisté míry pochopitelný (a toho se musíme dr-

⁴⁸ Kuschel, *Bůh a zlo*, 194n.

⁴⁹ W. Dietrich, Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes I*, Neukirchen-Vluyn 2002, 8 a 16.

žet), potom musí být jeho dobrota slučitelná s existencí zla, a tak tomu je jen tehdy, není-li všemohoucí.⁵⁰

Bůh v Osvětimi tedy nezasáhl proto, že by nechtěl, ale proto, že nemohl. Zřekl se veškeré moci, stáhl se, aby dal prostor svému stvoření, a teď spolu s ním trpí. Anebo slovy D. Sölle: „A tak lze říci, že Bůh v podobě své šekiny visí v Osvětimi na šibenici a čeká na to, že od světa vyjde počínající pohyb směrem k vykoupení. Vykoupení nepřichází k lidem zvenčí nebo shora.“ „Bůh nemá jiné ruce než ty naše.“⁵¹

J. Moltmann se snaží tento problém uchopit christologicky: co znamená Kristův kříž pro Boha samotného? Odpověď zní: V Kristu trpěl Bůh sám, není tedy možné protestovat kvůli utrpení proti Bohu, který také trpěl. „V Synově opuštěnosti Otec opouští také sám sebe. Syn zakouší umírání, Otec Synovu smrt. (...) Smrt Syna je smrt Božího Otcovství.“⁵²

Nicméně zůstat u tvrzení, že Bůh také trpěl, takže už nelze lidské utrpení používat jako protiargument proti Bohu, je málo. Koncept trpícího Boha možná oslabuje otázku po řešení teodiceje, ale zároveň příliš oslabuje samotný pojem Boha. Trpící a spolutrpící Bůh není žádnou faktickou pomocí. Stačilo by říct nemocným: Bůh trpí s tebou? Tvrději to říká K. Rahner: „Jednoduše řečeno – když se chci dostat ze své mizérie a bryndy a ze svých pochybností, nic mi nepomůže, jestliže se Bohu – mám-li to říci hrubě – daří stejně hnusně.“⁵³

Vedle námitky, že takový koncept vůbec neodpovídá biblickému pojetí, v němž Bůh nikde nevystupuje jako slabý, ale naopak se hlásá jeho moc a vláda nad světem, je zásadní námitkou také to, že s trpícím Bohem padá veškerá naděje. Možná už nelze Bohu vytýkat utrpení ve světě, ale už mu nemá cenu vytýkat nic, protože zde fakticky přestává být Bohem. Nepomůže ani (do značné míry rétorická) oklika přes tvrzení, že se zlem se Bůh vyrovnává svojí láskou, která vstupuje na místo Boží všemohoucnosti. „Čím více se o boží lásce mluví, tím více ‚okolnosti‘ tuto lásku zpochybňují.“⁵⁴

⁵⁰ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt 1987, 39–40.

⁵¹ D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1984, 179.183.

⁵² J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 230.

⁵³ K. Rahner, *Im Gespräch*, sv. I, München 1982, 245–246.

⁵⁴ Kuschel, *Bůh a zlo*, 175. Z této knihy jsem čerpal také předcházející citáty z této podkapitoly v překladu J. Hoblíka.

4. Zlo, řeč a ti druzí

Dějiny potýkání se se zlem jsou dějinami slepých uliček. Dosavadní pokusy o řešení buď bagatelizují zlo anebo zatemňují či odbožšťují Boha. Většinou proto, že jsou reduktivní, že berou v potaz pouze určitý typ zla, ať už kvůli základním ontologickým axiomům, z důvodu nedostatečné fenomenologie zla anebo kvůli nedostatečně trojičnímu pojetí Boha.

V postmoderní době narážíme na značnou relativizaci dosavadních sdílených hodnot. Velká slova jako dobro, právo, spravedlnost či zlo ztrácejí intersubjektivní význam a stávají se jen předmětem subjektivního hodnocení. Otázka po dobrém a zlém ztrácí smysl. Zda je něco pro někoho dobré či zlé, pro mě nemá žádný zásadní význam, protože já to mám jinak. Řeč o dobru, zlu a pravdě je opředena „nostalgickým závojem minulých dob, zabývat se jimi tak znamená více méně hledání ztraceného času“. ⁵⁵ Člověk se rozhoduje stále více pouze podle svého zálibení. Vyhroceně se dnes mluví o době postfaktické nebo postpravdové. Rozhodujeme se jen emočně, už nejde o to, co je pravda (protože té se beztak nelze dobrat). Rozhodují nakonec spíš otázky moci a postavení. ⁵⁶

Jenomže při vši ztrátě schopnosti rozlišovat dobré a zlé se znovu víc a víc množí zkušenosti zlého a vyvstávají stále palčivější otázky, jimž ovšem odpovídá „stále větší neschopnost pojmenovat zlo jako zlo, aniž by to člověk nemusel okamžitě vzít zpět jako problematickou diskriminaci a výraz ještě nepřekonaného antropocentrismu, androcentrismu, specismu, biologismu či jak se ty -ismy ještě jinak jmenují“. ⁵⁷

Skutečnost zlého a jeho rozmanité podoby vyžadují především schopnost řeči jako nástroje, jímž lze zlo pojmenovat, zvážit a zpracovat. Taková řeč vyrůstá z toho, co je lidem společné, z jejich setkávání a společenství. A společné máme stále především to, že nikdo z nás zlému neunikne a nikdo mu nedokáže čelit osamoceně. Nic člověka nespojuje tolik jako společná zkušenost zlého a snaha se mu bránit. Ačkoli mizí společně sdílené hodnoty a pojmy, stále znovu a o to více se kladou otázky po solidaritě, zodpovědnosti, starosti o ostatní, nejen o sebe.

⁵⁵ Dalferth, *Das Böse*, 200.

⁵⁶ Dalferth, *Das Böse*, 166.

⁵⁷ Dalferth, *Das Böse*, 201.

Na problém zla totiž člověk narazí palčivěji u těch druhých, na kterých člověku záleží a kteří jsou zasaženi zlem.

Se zlem, které dopadá na mě, se mohu pokusit vyrovnat sám se stoickým či epikurejským klidem. Zlo, které dopadá na ostatní, mě nutí, abych z tohoto klidu vystoupil a choval se jako jejich bližní. Skutečnou výzvou zla není hned to zlé samo, které se týká mého života, nýbrž skutečnost, že jsem zatažen do života druhých, kteří jsou zasaženi zlem. Zde leží navazovací bod, z něhož je třeba působit proti tendenci k banalizaci zla.

To, že se člověk setkává ve svém životě se zlem, totiž není žádná poskvrna ani chyba lidského života, ale zásadní znak naší lidskosti. ⁵⁸ Skutečnost zla v našich životech je neoddiskutovatelná.

Tím se ovšem znovu jako bumerang vrací ta stará Epikurova otázka: Odkud se bere to zlo ve světě a co na to Bůh? Tvář v tvář zlu je jistě možné odpovědět si: Bůh není. Stejně tak je ale možné říct si: Zlo je děsné, ale přece jen raději s Bohem, protože zlo a ještě bez Boha, to by bylo ještě horší. ⁵⁹ Otázka po zlu má dvě možné odpovědi.

4.1 Nasazení odjinud

Z křesťanského pohledu však není třeba se mezi těmito alternativami rozhodovat: raději s Bohem. A právě tady přichází metodický obrat v přístupu k otázce zla: Tak, jak je tradičně stavěná, jako otázka teodiceje, tedy jako otázka po tom, jak se snáší dohromady Bůh a zlo, je to otázka nevěřící, nekřesťanská, křesťanskému přístupu primárně cizí, protože položená jakoby zvenčí. Není to teologická otázka víry, je to neteologická otázka ohledně víry. ⁶⁰ Ba co více: u všech těch slepých uliček se ukázalo, že vlastní problém teodiceje nespočívá v otázce, jak sladit dohromady Boha a zlo, ale že ten vlastní problém je v chápání Boha, v konceptu Boha jako takovém.

Proto je třeba nasadit odjinud, vyjít z jiných východisek, totiž přesně z bodu, který teodicea zásadně problematizuje: že Bůh dokáže přemáhat

⁵⁸ Dalferth, *Das Böse*, 202.

⁵⁹ Srv. H. Heine: „Bída člověka je příliš velká. Člověk musí věřit“ (cit. u Dalfertha, *Malum*, 36). Podobně Chr. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 8, který mluví o „tušení, že bez víry v Boha bude možné pochopit – a přestat – často už tak temnou skutečnost světa ještě obtížněji, než s ním“.

⁶⁰ Dalferth, *Malum*, 11, pozn. 15. Srv. O. Marquard, „Schwierigkeiten beim Ja-Sagen“, in: *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hg. v. Willi Oelmüller, München 1990, 90.

zlo dobrem, ano že ho v Kristu přemohl.⁶¹ Křesťanský přístup musí vyjít od Velikonoc, tedy nasadit a postupovat důsledně christologicky. Kristova smrt a vzkříšení je to nejdůležitější, co se ve vztahu Boha ke zlu stalo.

Na základě této události vyznávají křesťané – a spolu s nimi může tvrdit i teologie, že Bůh je ten, který přemáhá zlo. Ani to však neznamená, že touto cestou dojdeme k tomu, co se od teodiceje čeká. Ani takto nezískáme racionální vysvětlení nebo zdůvodnění zla. Na základě tohoto přístupu však lze ukázat, že křesťanská oklika přes Boha (která by sama o sobě nebyla nutná) představuje rozumnou snahu o hledání a nalézání orientace ve světě, v němž je také zlo. Nejde tedy už o to, jak zlo vysvětlit, ale jde o to, jak se tvářit v tvář zlu orientovat, přemýšlet a jednat na křesťanském základě. „Zlo je tedy pro křesťanské myšlení relevantní nikoli primárně jako problém, ale jako skutečnost, která je však při vši své přemoženosti stále přítomná. Neubírá to nic její na nesnesitelnosti, ale mění to zcela pohled na problém zla“, jak je tradičně stavěn.⁶²

Tvrzení o Bohu jako tom, kdo přemáhá zlo, je ovšem do značné míry kontrafaktické.⁶³ Křesťan nezažívá zcela harmonický svět, stále zažíváme zlo, leckdy velmi masivně, bolestivě a velmi rozmanitě. Naše zkušenost zla ve světě však neruší předchozí vyznání víry a základní teologické východisko.⁶⁴ Zkušenost není narušením víry v Boží dobrotu ani v Boží přemáhání zla. Křesťan v tomto ohledu žije jakoby ve dvojím čase: v tom starém, který ještě doznívá, leckdy masivně, bolestivě, krutě. Ale zároveň má před sebou nový svět a čas, zlo jako přemožené v Kristu, eschatologický výhled do budoucnosti, která se prolamuje již teď. Je třeba přísně podržet a neukrátit ani jednu z těchto perspektiv. Vzdát se eschatologie by znamenalo hrozbu, že rozbujelost zla přerazí naději a vyznání Boží

⁶¹ Dalferth, *Malum*, 75.

⁶² Dalferth, *Malum*, 76.

⁶³ Dalferth, *Malum*, 451–452. Dalferth, *Leiden*, 204, to nazývá „základní existenciální problém života křesťanské víry“, je to „fundamentální diastáze mezi prožívanou a věřenou skutečností“, přičemž ale „to, co je prožíváno a zakoušeno jako zlé, je již překonanou skutečností“. „Křesťanský život se tak vyznačuje principiálním rozštěpem *prožívání a skutečnosti, prožívaného světa a opravdové skutečnosti*. Věřící žijí ve skutečnosti, která je neredukovatelným způsobem určena dvojité.“ Je to prožívání starého a nového, prožívání „přítomné minulosti starého života a přítomné budoucnosti nového života“, v němž se křesťan „neorientuje proti všemu zdání podle toho, co vidí, ale podle toho, co slyší“ (tam., 206).

⁶⁴ Dalferth, *Malum*, 532.

přemáhající dobroty. Vyhlášovat, že zlo už nemá moc a pominulo, by bylo silné podcenění zla a jeho účinků v současné době.⁶⁵

Právě tvářit v tvář zkušenosti zlu tak teologie má trvat na tom, že Bůh je ten, kdo proti zlu bojuje, aktivně se proti němu staví, nechce ho, nepřepne si ho a dokáže zlé převrátit v dobré. Tedy nejen hledat, co je dobré, a toho se držet; že Bůh je dobrý a že člověk je dobrý. To by bylo málo. Vedle toho Bůh dobré také koná a vytváří i tam, kde dobro nebylo a není. To je zaslíbení Boží dobré budoucnosti a důležité slovo pro všechny situace, kde již není dobré východisko a člověk musí volit mezi větším a menším zlem.

5. Odstup oklikou

Zlo je skutečnost, ale skutečnost nepochopitelná a vzpírající se jakémukoli smyslu. Úkolem teologie není v této nesmyslné skutečnosti nějaký smysl najít anebo jí dodatečně nějaký smysl dát. Nejde ani o odstranění všeho nepochopitelného, ale o novou orientaci tvářit v tvář zlému. Teologie má za úkol vzít zlo vážně, tj. nebagatelizovat ho, neukazovat, že je to vlastně v určitém smyslu dobro, nutnost, důležitý prvek světa atp. Cílem tedy není ani zlo racionalizovat a udělat z něj teoretickou záležitost či rozumně vysvětlitelný prvek.⁶⁶ Zlo zasahuje všechny stránky života, nejen rozum a logiku. Cílem je naučit se žít s nekontrolovatelným. A tuto možnost přináší křesťanská víra.⁶⁷

⁶⁵ Srv. Dalferth, *Leiden und Böses*, 200, který ovšem dokáže říci právě něco takového: „Křesťanská víra tak chápe [...] zlo zcela z pohledu horizontu překonání zla Bohem samotným, tedy nikoli jednoduše jako něco nesmyslného, nýbrž jako něco, co Bůh nesmyslným učinil a co nesmyslným činí: křesťanská víra zná zlo jen jako *Bohem odhalené a přemožené zlo*, a nesmyslnost a protismyslnost zla nepropaguje jako *factum brutum*, nýbrž jako *factum divinum*: Zlo je to, co Bůh činí nesmyslným, co tedy Bůh prohlašuje za to, co nemá být a co nebude, a proto to ještě nyní sice je skutečné, ale již pominulé. Takto chápané zlo není nikdy to poslední, nýbrž je tu ještě něco potom, co není zlé, nýbrž díky Bohu dobré.“ Fakticky se shoduje s pojetím zla jako v Kristu přemožené nicotnosti u K. Bartha (KD III/3, 343, 419n).

⁶⁶ Srv. Dalferth, *Malum*, 507: „Špatně chápeme přínos víry a teologie, pokud jej vydáváme za náboženské vysvětlení toho, co nelze vysvětlit vědecky, medicínsky, politicky, právně, morálně atd., namísto abychom jej chápali jako *odmítnutí nebo upuštění od vysvětlování a jako návod a pomoc, jak lidsky důstojně moci žít a umírat s nevysvětlitelným, protismyslným, nesmyslným, temným a nevyzpytatelným*.“

⁶⁷ Dalferth, *Malum*, 547. Srv. dále tamtéž, 522–525.

Zlo dokáže člověka zahltit, ohlušit a oslepit. Pro možnost nějak se se zlem potýkat a vyrovnávat je potřeba především určitý odstup, jednak časový, jednak věcný, který lze získat pomocí interpretace prožité emotivní zkušenosti. Důležitá je zde proto funkce řeči, pojmenování zla jako zlého a možnost použití dalších nástrojů pro vyrovnání se s ním, pro setřídění myšlenek a orientace pro jednání.⁶⁸

Odstup a vyrovnávání se se zlem probíhá nejlépe skrze okliku přes něco či někoho třetího.⁶⁹ Člověk sám, osamocen tenduje k tomu, se ve svém prožitku, zoufalství, utrpení či hněvu utopit. Pro odstup, reflexi a pomáhající a orientující interpretaci je třeba vzít to oklikou. Nenabízí se tu metoda, jak pochopit nesmyslné, zlo nebo utrpení. Naopak se tu nabízí, co dělat, když už není co chápat a nezbyvají žádné přímé cesty, jen okliky.

Křesťanská víra i teologie je přesvědčena, že s Bohem je vyrovnání se se zlem schůdnější a snadnější než bez něj, činí tedy okliku přes Boha. Tato oklika má umožnit nové nastavení k životu po prožité zkušenosti se zlem, má umožnit vrátit život, který byl vykořeněn, zpět do nějakých kolejí, má umožnit sílu pojmenovat zlo a navzdory němu se nadále orientovat podle eschatologické naděje. Jde o to, naučit se kontrolovatelným způsobem žít s nekontrolovatelným. Neznačená to tedy, začít to nekontrolovatelné kontrolovat, nejde o to, zlo vysvětlit a racionálně porazit, ani ho zrušit či zapudit, nejde o to, dát životu nový smysl, který předtím neměl, ale získat nový pohled, nové nastavení k prožitému, které postaví prožité do nového světla a nového kontextu.⁷⁰ Vyrovnání se se zlem tedy není žádný jen racionální podnik, žádná pouze teoretická úvaha. Tak jako je zlo existenční a praktický fenomén, na který člověk nenaráží teoreticky, ale nejprve vždy prakticky, tak také vyrovnání se s ním nemůže být jen teorií, ale snahou o společnou praxi.⁷¹

⁶⁸ Dalferth, *Leiden*, 129n.

⁶⁹ Dalferth, *Malum*, 29.

⁷⁰ Dalferth, *Malum*, 501. Srv. Dalferth, *Malum*, 97–98 a též, *Leiden*, 197: „K pochopení a překonání zla je nutný rekurs k Bohu. Jen tak může být zlo pochopeno a, pokud vůbec, překonáno; všemi ostatními způsoby [sc. lidskými cestami medicíny, práva, politiky apod.] může být v nejlepším případě vždy jen tlumeno utrpení.“

⁷¹ Tak to domyslel již I. Kant (srv. Navrátilová, „Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricoeura“, 31) a v návaznosti na něj P. Ricoeur (srv. P. Ricoeur, „Evil, a challenge to philosophy and theology“, *Journal of the American Academy of Religion*, LIII/3, 645).

Oklika přes Boha ovšem neznačená, že Bůh to, co my hodnotíme jako zlé, nahradí dobrým. Často se děje něco jiného:

Chromý není vysvobozen ze své nemoci, ale jsou mu nejprve odpuštěny hříchy (Mk 2,1–12). Nemocní nejsou všichni uzdraveni, ale jsou prohlášeni za Boží děti a dědice. Smrti není zabráněno, ale je jí vzat osten, který by znamenal definitivní oddělení od Boha.⁷²

V této souvislosti lze také vidět, co je to rozhodující zlo ve vztahu Boha a člověka: nikoli vždy to, co my za zlé považujeme,⁷³ ale to, co odděluje člověka od Boží lásky a života. Ne vše, co poškozuje a ukončuje život, musí být nutně před Bohem zlé, nýbrž zlé je jen to, co odděluje od pramene života, od Boží lásky.⁷⁴

5.1 Nová otázka a praktická odpověď

Základní otázka proto nebude znít: Odkud zlo?. Bude znít: Kde je zlo, jak ho pojmenovat a kam toto zlo směřuje?⁷⁵ Zkušenost zla mají všichni, a tak se právě toto nabízí jako vhodný výchozí, navazovací bod pro komunikaci se současným člověkem. Není třeba spekulovat o podstatě zla a zabíhat do složitých konstrukcí. Je třeba vyjít od konkrétních zkušeností zlého a poskytovat nový pohled, nový kontext, nové opory pro orientaci v životě.⁷⁶

Pastoračně jde především o to, poskytnout nástroje pro mluvení o zlu, poskytnout prostor na jejich použití, poskytnutí odstupu a v neposlední řadě jde také o eschatologický výhled. Základní formule zní: Bůh dokáže i zlé obrátit v dobré, byť často jinak, než si člověk představuje.⁷⁷

⁷² Dalferth, *Malum*, 501.

⁷³ My jsme leckdy trochu hypochondři – aniž bych tím chtěl zlo relativizovat. O. Marquard to trefně shrnul: „Moderní člověk se vyznačuje tím, že dokáže stále více trpět pod stále menšími okolnostmi“ (O. Marquard, „Schwierigkeiten beim Ja-Sagen“, 91).

⁷⁴ Dalferth, *Malum*, 501.

⁷⁵ Jüngel, čl. „Böse, das. V. Dogmatisch“, 1708: „Kde je a kam směřuje zlo?“

⁷⁶ I někteří sekulární filosofové si všimli, že církve a teologie toho o osamělosti a problémech člověka hodně vědí a dokáží to formulovat, srv. např. A. De Botton, *Náboženství pro ateisty*, Zlín 2011.

⁷⁷ Biblickými příklady může být příběh Josefův a především a zásadně Ježíšův. A je vždy zajímavé hledat příběhy také v našich dějinách a z dob bližších než jsou biblické. Mohl by takovým příběhem být např. příběh Jana Palacha s dvaceti lety tvrdé totality, po

Teologicky je zvláště v kontextu dosavadní diskuze o teodiceji naprosto zásadní nezapomínat na trojiční přístup. Velká většina konceptů teodiceje přetěžuje první článek a zapomíná na druhý (a třetí). Teodicea se řeší jako problém stvoření, nikoli jako problém, na který teologicky vrhá zásadní světlo kříž a vzkříšení.

Na klasickou otázku teodiceje: Je-li Bůh, odkud je zlo?, teoretická odpověď není.⁷⁸ Tak jako zlo zasahuje člověka ve všech rovinách jeho existence a nepředstavuje jen teoretický problém, je třeba hledat řešení také na praktické rovině. I kdyby se totiž podařilo nalézt teoretickou odpověď, problém zla tím vyřešen nebude. Právě při promýšlení otázky zla existuje bod, kdy je třeba přejít od přemýšlení k jednání. Jediným přínosným řešením je praxe: přestat spekulovat, zvednout se a jít udělat alespoň něco malého, co zmírní utrpení a zlo ve světě. A přitom neztrácet z horizontu svého života naději.

Petr Gallus, Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1

nichž však přišel zvrát ke svobodě?

78 Srv. Ricoeur, „Evil, a challenge to philosophy and theology“, 645, který mluví o tom, že praktické východisko je „response, not the solution“.

Pět set let a jeden den poté¹

Jan Štefan

Fünf Hundert Jahre und ein Tag danach In seiner Predigt zum Reformationstag und Reformationssjubiläum nimmt Prager systematischer Theologe und Studentenpfarrer der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität aus Luthers Fegefeuerthesen die ersten zwei und letzten vier Thesen heraus und akzentuiert die Zentralität der 62. These. Das Dokument der Weltreformation verknüpft er mit Dietrich Bonhoeffers Verständnis des Protestantismus als eines Protestes Gottes gegen uns Protestanten, mit Amedeo Molnárs Erfassung der Semper-reformanda-Losung als „Ecclesia reformanda quia reformata“ und mit Josef L. Hromádka Hinweis auf eine protestantische Neigung zum Protestieren. Die Bitte des Papstes Franziskus um unsere Gebete sieht er im Einklang mit der 48. These Luthers.

„Čiňte pokání a věřte evangelium.“ (Marek 1,15b)
„Musíme projít mnohým utrpením, než vejdemo do Božího království.“
(Skutky 14,22b)

1. Den reformace 2017

Před pěti sty lety a jedním dnem, 31. 10. 1517, Martin Luther údajně přibíbil na dveře zámeckého kostela ve Wittenbergu *95 tezí proti odpustkům*.²

- 1 Rozšířená, opravená a o poznámkový aparát doplněná verze kázání proneseného nejprve v podzemní kapli UK ETF ve středu 1. listopadu 2017, následně ve zkrácené podobě v neděli 5. listopadu ve sboru ČCE v Lysé nad Labem. Kratší (a nezkorigovanou) verzi pohotově otiskl časopis ve své příloze *Protestor* 9/2017 nezávislý evangelický měsíčník *Protestant*.
- 2 *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517). Latinské znění přinesly (příznačně) první svazky kritických edic reformátorova díla: WA 1, 229–238; BoA 1, 1–9; StA 1, 173–185 (ed. S. Mühlmann). Přesnější český překlad by tedy zněl: *Disputace pojednávající o moci odpustků*. V (protestantské) zkratce jsme si navykli mluvit nikoli o tezích o odpustcích, na téma odpustky a jejich zneužívání, nýbrž o tezích *proti* odpustkům (jako takovým). Český překlad Amedea Molnára, který užívám, ukrývá jubilejní publikace: P. Černý, *K 500. výročí narození Martina Luthera*, Praha 1982, 185–190; předtím otiskl Molnár svůj překlad vybraných 26 tezí pod názvem *Z devadesáti pěti tezí Martina Luthera* v čítance: A. Molnár a kol. (vyd.), *Slovem obnovená. Čtení o reformaci*, Praha 1977, 180n; jejich neúplný přetisk (61 tezí) je nejsnáze k nalezení v obsáhlé knize: G. Stemberger (vyd.), *2000 let křesťanství: ilustrované církevní dějiny*, Kostelní Vydří 1999, 432–435, odkud je cituji. Zastaralý český překlad otiskl *Evangelický církevník* 1899, č. 10–12; další překlad *95 tezí Martina Luthera* je dostupný on-line na portálu *Reformace.cz*. S nevěšedním zájmem se setkala v Česku publikace bratislav-