

Kritické momenty vybraných filozofických modelů teodiceje z teologické perspektivy

Jiří Vogel

1. KLADEŇ OTÁZKY TEODICEJE

Snad v žádném jiném náboženství nebyla otázka zla a utrpení vy-
zdvihována tak jako v křesťanství. Toto výrazné zatížení má vedle přiro-
zené biologické nebo prosté morální zkušenosti svůj pramen též v napě-
tí, které je vyvoláváno mezi různými charakteristikami osobního Boha.
Zjednodušeně řečeno Bůh, který se zjevuje ve svém Synu jako Spasitel
a o kterém jeho vyznavači hovoří jako o bezpodmínečné lásce, je záro-
veň vnímán i jako Tvůrce a Panovník, který rozhoduje o všech význam-
ných okamžicích dění, a tak se musí zásadním způsobem podílet i na zlu
a utrpení ve světě. Tyto dvě roviny vytvářejí napětí, které jeho vyzna-
vače znejišťují. Jak může spravedlivý Bůh dopouštět zlo, které zůstává
nepotrestáno? Jak to, že spravedlivý trpí a ten, kdo porušuje pravidla,
dosahuje svých záměrů? Jak může Bůh dopouštět přírodní i sociální ka-
tastrofy, při nichž umírají relativně nevinní lidé?

Ani dnešní člověk, jehož vnímání světa se pod vlivem přírodních
a společenských věd zásadním způsobem změnilo a který obvykle ne-
cítí potřebu, aby jeho životní osud byl nutně svázán s nějakým „velkým
příběhem“,¹ jenž by posiloval jeho identitu, nemusí být ušetřen podob-
ných otázek, a to zejména tehdy, je-li konfrontován s osobním Bohem.
V takových situacích může člověk vystavený tlaku médií vnímat výše
nadhozené otázky ještě palčivěji. Boethiova (477–524) otázka „jestliže je
bůh, odkud je zlo?“² se tak může vracet v nové podobě s novou intenzi-

¹ Tento výraz používám v kontextu metanarativního příběhu či univerzálního systému, ve kterém nejde jen o základní orientaci ve světě, ale i o hodnoty, svobodu, o nalezení smyslu, bezpečí a jistoty. Srov. Jean-François LYOTARD, „Postmoderno vysvětlované dětem,“ in *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV, 1993, s. 34.

² „Unde haud iniuria tuorum quidam familiarum quaeivit: ‚si quidem deus‘, inquit, ‚est, unde mala? bona vero unde, si non est?‘“ ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae opuscula theologica* Lib. I, 4, 30, ed. Claudio More-
schini, München: Saur, 2005, s. 15–16. Srov. český překlad: „Proto se ptal jeden z tvých

tou. Stává se nedílnou součástí moderní teistické apologetiky,³ která se snaží dát odpověď znejistěným věřícím, hledačům i indiferentním, ale patří též k důležitým argumentům odpůrců náboženství, podle nichž by hypotetický dobrý Bůh nemohl být z přítomnosti utrpení ve světě nikdy ospravedlněn.⁴

Bylo by jistě podnětné podat přehled způsobů, jakými je tato otázka řešena v současnosti. Díky velké variabilitě řešení a současné éře rozbuřelého akademického psaní by však takový počín vyžadoval podstatně rozsáhlejší studii. Proto se spokojím pouze s tím, že odkážu na jeden z takových pokusů, a to na práci Christiana Linka *Theodizee*,⁵ ve které je tento přehled podán pomocí typologie, jež vhodně rozlišuje mezi filozofickými a teologickými koncepcemi.

V této studii jde o mnohem skromnější cíl. V prvním sledu se vrací k osvícenství, kdy otázka teodiceje sehrála zásadní roli při utváření moderního pohledu na křesťanství, popř. velká monoteistická náboženství vůbec, a to tak, že představuje nejvýznamnější z konceptů své doby, esej o teodiceji od Gottfrieda Wilhelma Leibnize (1646–1716).⁶ V druhém sledu si všímá oživení Leibnizových reflexí v některých proudech filozofie konce 20. a začátku 21. století ovlivňujících současné diskuze. Hluběji se však vyrovnává pouze s jedním z řešení, které ve svých pracích popularizoval britský filozof a aktivní zastánce moderního teismu Richard

důvěrných přátel: „Jestliže je bůh, odkud je zlo? A odkud je dobro, jestliže bůh není?“ Anitius Manlius Torquatus Severinus BOETHIUS, *Filosofie utěšitelkou*, Praha: Vyšehrad, 2012, s. 20.

³ Srov. Alvin PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper & Row, 2002 (První vydání 1974). K A. Plantingovi a k současné teistické filozofii srov. Vlastimil VOHÁNKA, „Filosofická teologie žije,“ *Studia theologica* 15, č. 2 (2013): 65–88.

⁴ S těmito argumenty se můžeme setkat např. u novoateistů, kteří ale problém teodiceje přirozeně považují za jalové tázání, které pouze udržuje skomírající náboženství při životě. Srov. Richard DAWKINS, *Boží Blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia, 2009, s. 131–132; Christopher HITCHENS, *Bůh není veliký. O tom, jak náboženství všechno zničí*, Praha: Metafora, 2009, s. 192–193. S podobnou argumentací se setkáme například i v teologii smrti Boha. Srov. David BIERNOT – Christoffel LOMBAARD, „The prayers, tears and joys of Don Cupitt: Non-realist, post-Christian spirituality under scrutiny,“ *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 74, č. 3 (2018): 2.

⁵ Christian LINK, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

⁶ Práce byla původně vydána ve francouzštině pod názvem: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. V textu cituji podle českého překladu K. Šprunka: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*, Praha: Oikymen, 2004.

Swinburne (*1934).⁷ Záměrem studie není srovnání Leibnizovy a Swinburnovy koncepce. Takové komparace byly provedeny již v jiných studiích a v jistém smyslu to činí i Swinburne sám, když se vůči Leibnizovi vymezuje.⁸ Záměr studie spočívá zejména v tazání po možných důvodech současného kladení otázky teodiceje, dále chce posoudit, jestli jde o otázku zásadní či spíše marginální a také jestli lze Swinburnovo a podobná řešení vůbec považovat za uspokojivá v oblasti teologie.

2. LEIBNIZOVA ESEJ O TEODICEJI V KONTEXTU SVÉ DOBY

Každý, kdo se chce zabývat otázkou teodiceje, se musí blíže seznámit s myšlenkovým odkazem Gottfrieda Wilhelma Leibnize, jednoho z nejvýznamnějších učenců přelomu 17. a 18. století. Jeho náboženské úvahy je třeba vyložit v širším kontextu, neboť Leibniz věnoval svou pozornost řadě oborů lidské činnosti a takřka ve všem dosahoval vynikajících výsledků. Jeho filozofický odkaz se v podání Christiana Wolfa (1679–1754) stal základnou německé filozofie až do Kanta (1724–1804) a všechny významné novověké pokusy o filozofické vysvětlení našeho problému se s Leibnizovým konceptem vyrovnávají.⁹ Samotný výraz *teodicea* použil poprvé pro označení problému: „Jestliže existuje Bůh, odkud pochází zlo?“ právě Leibniz. Výraz se skládá z řeckých slov *theos* (bůh) a *dikaos* (spravedlivý) a obvykle se mu rozumí ve smyslu „ospravedlnění Boha“. Jinými slovy, jestliže jsme ve světě neustále konfrontováni s přítomností zla, ať už v podobě přírodních katastrof, nemocí, smrti či bolestí, které si

⁷ Richard SWINBURNE se otázkou teodiceje zabíral v řadě studií a monografií. Zvláštní pozornost jí věnoval ve své nejznámější knize z roku 1979: *The Existence of God*, 2. rev. vyd., Calderon Press, 2004. Za definitivní shrnutí jeho úvah o teodiceji lze považovat knihu: *Providence and the Problem of Evil*, New York: Oxford University Press, 2009. Kniha obsahuje upravené texty všech důležitých starších studií, proto budu v následujícím textu odkazovat výlučně na ni. Přehled diskuzí, které v této souvislosti proběhly, prezentuje např. kniha Nicka TRAKAKISE, *The God beyond Belief in Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Dordrecht: Springer, 2007.

⁸ Srov. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, s. 14.

⁹ Na prvním místě je třeba zmínit Immanuela KANTA a jeho studii *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* z roku 1791. Neméně významné je navázání na LEIBNIZE v pokusu o ospravedlnění Boha z perspektivy vývoje od Georga W. F. HEGELA v jeho *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Srov. Christoph SCHULTE, „Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant,“ *Kant-Studien* 82, č. 4 (1991): 371–396.

lidé působí navzájem, jak můžeme ještě věřit v dobrého Boha? Co ospravedlňuje Boha, že dopouští tolik neštěstí ve světě?

V roce 1710 vydal *Esej o teodiceji neboli o Boží dobrotě, lidské svobodě a původu zla*, která vznikla pod vlivem jeho rozhovorů s kurfiřtkou a pozdější královnou Pruska Sofií Charlottou (1668–1705). Leibnizova obrana Boží spravedlnosti se opírá o metafyzický horizont, který byl v jeho době určován Biblií a základními teistickými premisami, ve kterých byl Bůh chápán jako všemocné, vše-dobré, vševědoucí a nejdokonalejší bytí, nad které již nic většího nemůže být myšleno. Z této perspektivy se vše ve světě dělo podle vůle Boha, jeho prozřetelnosti (*providentia*) a na základě jeho předurčení (*preordinatio*). Obraz Boha jako nejvyššího bytí (*ens realissimum*), první příčiny (*prima causa*), Stvořitele a Zákonodárce byl navíc posilován osvícenskou potřebou garantovat racionální uspořádání světa, a tak posilovat osvícenskou důvěru v lidské schopnosti, zejména v rozum.¹⁰

Leibnizovo zdůvodnění původu příčin zla ve stvoření navázalo na rozsáhlou diskuzi, která v jeho době vystoupila výrazně do popředí v souvislosti s prudkým rozvojem přírodních věd.¹¹ Jak je uspořádán svět? Proč je svět uspořádán tak, jak je? Je možné, aby byl uspořádán jinak? Je možné, aby byl uspořádán lépe? Je možná existence světa bez fyzického či morálního zla? Mohl Bůh stvořit svět bez jakéhokoli druhu zla? Mohl vůbec dobrý Bůh stvořit svět, ve kterém by vládlo zlo? Široká diskuze přicházela s řadou řešení, některá byla celkem nová (jako Leibnizovo, ačkoli to Leibniz z větší části popírá tím, že se snaží nalézt

¹⁰ Pro popis Leibnizovy metafyziky srov. LINK, *Theodizee*, s. 110–112.

¹¹ V první periodě osvícenství vystupoval tento racionalistický metafyzický horizont nejvíce do popředí v tzv. fyzikální teologii, která propojovala přírodovědecká pozorování, racionální dedukce a formulace přírodních zákonitostí podobně jako Leibniz s prokazováním Boží existence a s úvahami o Božích vlastnostech. O rozsahu tohoto směru svědčí značná publikační aktivita, která od poslední čtvrtiny 17. století do začátku druhé poloviny 18. století po sobě zanechala přibližně tisíc pozoruhodných knih. I Kant byl v mládí členem fyzikálně teologické společnosti. V těchto pracích se můžeme setkat také s pokusy o řešení otázky přítomnosti zla ve světě, avšak žádné ze jmenovaných děl nedosáhlo takového rozsahu a takové promyšlenosti jako Leibnizova esej. Srov. Albrecht BEUTEL, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht; UTB, 2009, s. 90. Leibnizova esej je někdy chápána i jako pouhé rozvinutí již hotových koncepcí teodiceje. Srov. Nicholas JOLLEY, „Is Leibniz's Theodicy a Variation on a Theme by Malebranche?“ In *New Essays on Leibniz's Theodicy*, ed. Larry M. Jorgensen – Samuel Newlands, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 55–70.

podobné koncepty u řady historických, zejména křesťanských autorit), jiná s prastarými kořeny (jako byla třeba určitá restaurace manicheismu, s nímž se Leibniz ve své práci také snaží vyrovnat). Souvislost mezi novým obrazem světa konstruovaným osvícenskými mysliteli a otázkou původu zla ve světě je více než zjevná. Řada jeho argumentů vychází například z běžně přijímaných astronomických objevů, jež vytvořily nový model světa, který akceptoval nejen heliocentrické schéma sluneční soustavy, ale i obří rozměry kosmu, v němž je Slunce pouze jednou z nepředstavitelného počtu hvězd, okolo kterých pravděpodobně také obíhají planety a na kterých možná také žijí různé organismy, patrně i rozumné bytosti. V tomto modelu navíc kosmos není již neměnný, ale neustále v něm něco vzniká a zaniká, celkově se vyvíjí a někam směřuje. Leibniz počítá i s různými protoevolučními koncepcemi ohledně vývoje organismů, dokonce i lidské duše.¹²

Leibniz se (spolu s dalšími osvícenskými mysliteli) snaží toto moderní vědění zasadit do univerzální metafyzické koncepce, které dominuje otázka dobrého Stvořitele a přítomnosti zla ve světě. Otázku „jestliže je Bůh, odkud je zlo?“ tak zároveň posouvá do nových souvislostí. Měli bychom jí rozumět asi takto: jestliže Bůh stvořil tak úžasný a dokonalý svět, jehož složité konstrukce odkrýváme náročnou badatelskou prací, proč se v něm setkáváme se zlem? S trochou nadsázky lze otázku modifikovat i takto: Mohu díky vědou dosaženým výsledkům porozumět otázce přítomnosti zla ve světě lépe než kdy v minulosti? S podobným postojem se můžeme setkat právě i u Richarda Swinburna, o němž bude řeč v další části této studie.

Leibniz začíná svou argumentaci typicky osvícenským předznamenáním o shodě víry a rozumu. Lze ji shrnout do dvou tezí: 1. Předmětem víry je pravda zjevná mimořádným způsobem. 2. Rozum je spojitost pravd, k nimž člověk může dospět přirozeným způsobem, tj. bez zjevení, pouze na základě vlastních úvah. Přičemž pravdy, ke kterým můžeme dospět přirozeným způsobem, lze rozdělit do dvou skupin, a to na a) věčné pravdy, jež jsou absolutně nutné a jejichž nutnost je logická, metafyzická nebo geometrická, a b) pozitivní pravdy, jež jsou přítomné v přírodě jako její zákony. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že věčné pravdy nemohou být měněny, a to ani samotným Bohem, kdežto pravdy pozitivní mohou být změněny. Tyto změny pak obvykle vnímáme jako

¹² Srov. LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 128, 233–234, 286–288, 317.

zázrak.¹³ Na první pohled se zdá, že Leibniz vnímá zázrak jako pouhé prolomení přírodních zákonů. V tomto ohledu by byl zázrak něco nepřírodního. Leibniz si je ale zároveň vědom, že to, co vnímáme jako přírodní zákon, má své meze v našich schopnostech. Uvědomuje si také, že složitost světa je v podstatě nekonečná, a Bůh je absolutní rozum, který dokáže vzít v potaz všechna možná řešení uspořádání světa. Zázrak vychází z Boží přirozenosti, a proto má svůj řád a pole působnosti, a nikterak neruší nutné věčné pravdy. Zázrak tak lze považovat za přirozenou součást světa řízeného absolutním rozumem. Rozum se tedy nestaví víře, ale pomáhá odkrývat souvislosti mezi pravdami zjevenými, věčnými a přirozenými.

Už v tomto úvodním předznamenání je nám Bůh představen jako absolutní rozum, nejvyšší klenot, před nímž se musí osvícenský myslitel v úctě sklonit. Boží rozum je tvůrcem řádu, kterým se sám řídí. „... Bůh je svrchovaně moudrý, a proto se musí řídit určitými zákony a jednat podle pravidel – jak fyzických, tak morálních –, která si ve své moudrosti zvolil.“¹⁴ Jestliže je Bůh tvůrcem světa, potom se Boží rozum a moudrost musí nějak odrážet ve vnitřní harmonii světa. Bůh se tudíž neřídí libovůlí, nedělá si, co chce, nejedná podle rozmaru. Boží vůle není pro Leibnize ani Descartova *causa efficiens* (působná příčina) matematických zákonů, metafyzických a morálních pravd.¹⁵ Přirovnávat v tomto ohledu Boha k pozemským panovníkům je pouhým antropomorfismem.¹⁶ Absolutní rozum musí předcházet vůli, Bůh musí být primárně inteligibilní, nikoli jen působnou příčinou světa, nejprve si představí všechny možné světy, a pak zvolí ten nejlepší z možných. Jedině tehdy, žijeme-li v tom nejlepším z možných světů, můžeme tvořit racionální závěry o Boží povaze. Jedině tehdy můžeme hovořit o tom, že Bůh je dobrý, spravedlivý, svatý, ale i svobodný a na světě nezávislý.¹⁷

Leibnizův výraz „nejlepší z možných světů“ předpokládá možnost jiného uspořádání světa. Leibniz si je jako osvícenský myslitel, který se dobře orientuje v dosažených výsledcích vědeckého poznání, plně vědom složitosti světa, proto hovoří o nekonečném počtu možností uspořádání světa. Tyto úvahy doplňuje tzv. monadologickou koncepcí

¹³ Tamtéž, s. 29–31.

¹⁴ Tamtéž, s. 96.

¹⁵ Srov. LINK, *Theodizee*, s. 43.

¹⁶ LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 154.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 83.

stvoření světa, kterou shrnul ve své *Monadologii* z roku 1714. Vynález mikroskopu a objevy s ním spojené vedly Leibnize k závěru, že všechny objekty se skládají z autonomních, beztvarych, dále již nedělitelných, nebo též nerozlehlých substancí, neboli z tzv. monád. Monády podle Leibnize vznikly při stvoření světa a mohou zaniknout až s jeho koncem. Zanikají pouze složené struktury, komposita, a to tak, že se rozkládají na nižší struktury nebo monády, jež se obvykle spojují do nových celků. Monády jsou zároveň dynamické elementy. K jejich změnám však nedochází prostřednictvím vnějších vlivů. Dynamika změny vychází z jejich nitra, čili z vnitřní touhy zaujmout určitý stav. Tato dynamika je příčinou všech změn ve stvoření. Monády se sice navzájem podobají s ohledem na autonomii, beztvartost a nedělitelnost, avšak jejich vnitřní puzení, vnímání a stav, ve kterém se zrovna nacházejí, je od sebe zásadním způsobem odlišuje. Každá monáda je v tomto ohledu zcela jedinečná. Proto lze rozlišovat monády s ohledem na jejich kvalitativní vlastnosti či dokonalost. Primitivnější monády mají zmatené vnímání a neurčité směřování, dokonalejší monády, jako jsou třeba duše živočichů, jsou schopny řídit organismy a zachovávat vzpomínky, a nejdokonalejší monády, za něž Leibniz považuje lidské duše (nebo též duchy), se dokážou řídit rozumem.¹⁸

Právě s monadologickou koncepcí vystoupila do popředí takřka nekonečná složitost světa. Velikost Božího rozumu spočívá v tom, že Bůh vzal při stvoření světa v úvahu všechna možná spojení monád a stvořil z nich „nejlepší z možných světů“, a to i s ohledem na všechny proměny, ke kterým v průběhu jejich existence dojde.¹⁹ Velikost Božího rozumu v Leibnizových pracích zastihuje všechny ostatní Boží atributy, respektive všechny Boží vlastnosti vycházejí z jeho rozumu nebo se v nich Boží rozum odráží. Právě v tomto bodě se nachází i pramen Leibnizovy osvícenské spirituality. Fascinace Božím rozumem jej vede k reverenci

¹⁸ Jsem si vědom, že Leibnizova monadologie prošla poměrně složitým vývojem. Výše uvedené pochopení monadologie pochází z devadesátibodového shrnutí jeho úvah, které byly dokončeny čtyři roky po jeho esejí o teodiceji. K vývoji monadologie srov. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadologie und andere metaphysische Schriften: französisch-deutsch*. Hamburg: Meiner, 2002. V českém překladu E. Čapka vyšlo pouze ono devadesátibodové shrnutí: G. V. LEIBNIZ, *Monadologie*, Praha: Sfinx, 1925.

¹⁹ „Tato kombinace, jež tvoří celý vesmír, je ta nejlepší. Bůh ji teda nemohl nezvolit, nechtěl-li se dopustit chyby; a namísto takové chyby, která je pro něj absolutně nepřijatelná, připustil selhání neboli hřích člověka, který je v této kombinaci zahrnutý.“ LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 178.

a lásce k Bohu. Osvícenský myslitel se tak cítí být co do svých možností zbožnější, neboť prudce se šířící objevování a vědění odkrývá stále ve větší míře velikost Božího rozumu a moudrosti. Leibniz se v tomto ohledu nijak neliší od svých výše zmíněných současníků, fyzikálních teologů, kteří doslova propadali fascinaci Božím rozumem a moudrostí při zkoumání hornin, včel, mušlí, trávy, tulipánů apod.²⁰

Právě v souvislosti s významem tohoto duchovního proudu si můžeme představit, jakou roli hrála otázka přítomnosti zla ve světě. Otázka „jestliže je Bůh, odkud je zlo?“ získala nový spirituální rozměr. Jako by vskutku démonická přítomnost zla ve světě popírala Boží rozum a moudrost. Všechna vysvětlení, která nějakým způsobem omezovala spirituální pramen, tj. Boží absolutní rozum a moudrost, nemohla obstát. Nemohlo ale zcela obstát ani biblické terapeutické vyprávění knihy Jób, které sice na jedné straně poukazuje na skrytou velikost Boží stvořitelské moudrosti, srov.: „Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi? Pověz, víš-li něco rozumného o tom. Víš, kdo stanovil její rozměry, kdo nad ní natáhl měřicí šňůru? Do čeho jsou zapuštěny její podstavce, kdo kladl její úhelný kámen, zatímco jitřní hvězdy společně plesaly a všichni synové Boží propukli v hlahol?“ (Jób 38,4–7), na straně druhé je však zcela nezasazené badatelským sebevědomím a zvědavostí, které chtějí proniknout do co nejhlubších základů uspořádání světa, a proto volá zejména po důvěře a poslušnosti, jak zaznívá v Jóbově odpovědi Hospodinu: „Uznávám, že všechno můžeš a že žádný záměr tobě není neproveditelný. Kdo smí nerozvážně zatemňovat úradek Boží? Ano, hlásal jsem, čemu jsem nerozuměl. Jsou to věci pro mě příliš divuplné, které neznám. Rač mě vyslyšet a nech mě mluvit; budu se tě ptát a poučíš mě. Jen z doslechu o tobě jsem slychal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem. Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu“ (Jób 42,2–6).

Rozum zbožného osvícenského badatele tyto biblické postoje zjevně neuspokojovaly. Novověký myslitel potřeboval jasnou obhajobu, jasný rozklad uspořádání dramatu stvoření, ve kterém zlo sehraje svou vedlejší roli, aniž by jakýmkoli způsobem narušilo některý z Božích atribu-

²⁰ Tato fascinace se odráží v názvech jejich děl. Teologie ryb: Nicolaus MALM, *Ichthyologiae primae lineae*, Aboa: Merckell, 1751. Teologie kobylek: Ernst Ludwig RATHLEFS, *Akridotheologie Oder historische und theologische Betrachtungen über die Heuschrecken*, Hannover: Johann Christoph Richter, 1748. Teologie sněhu: Balthasar Heinrich HEINSIUS, *Chionotheologie, oder erbauliche Gedanken vom Schnee, als einem wunderbaren Geschöpfe Gottes zu mehrerer Nachspur der Fußtapfen der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes*, Züllichau, 1735 apod.

tů. Jen tak může být obnovena nejen důvěra a poslušnost, nýbrž i láska k Bohu. Leibnizovými slovy řečeno: „Boha nelze milovat, nepoznáváme-li jeho dokonalosti, a toto poznání zahrnuje principy opravdové zbožnosti. Cílem náboženství musí být vštěpovat tyto principy duším.“²¹

Leibniz pokračuje ve své obhajobě spravedlivého Boha a nejlepšího z možných světů analýzou zla. Po historickém exkurzu přichází s typologií, ve které člení zlo na metafyzické, fyzické a morální. Metafyzické zlo má svůj pramen v pouhé nedokonalosti. Každý svět, i ten nejlepší z možných světů, musí toto zlo obsahovat. Žádný svět nemůže být zcela dokonalý, protože není Bohem. Každá substance, která není Bohem, je totiž omezená ve své dokonalosti. Dokonalé stvoření by muselo mít Boží atributy, muselo by být vševědoucí, vše-dobré a všemocné, nejvyšším bytím, nad které již nic vyššího nemůže být myšleno. Přestože Bůh stvořil svět jako ten nejlepší z možných, zůstává nutně nedokonalým. Metafyzické zlo je tedy pramenem veškerého zla, a potom i fyzické zlo, které spočívá v utrpení, a morální zlo, které spočívá v hříchu, z této původní nedokonalosti světa vyplývají.²²

Metafyzické zlo lze pochopit, ale proč Bůh dopouští zlo fyzické a morální, která se projevují v utrpení, v hříchu a v konečném ztracení? Podle Leibnize chce Bůh jistě ve své nekonečné dobrotě posvětit a spasit všechny lidi, vyloučit hřích a zabránit ztracení. Toto Boží chtění Leibniz charakterizuje jako „vůli předchozí“. Plná moc ale náleží až „vůli následné“. „Bůh chce předchůdně to, co je dobré, a následně to, co je nejlepší.“ Toto rozdělení Božích vůlí je pro další Leibnizovy reflexe zásadní, neboť mu umožňuje obhájit Boží dobrotu i vysvětlit připuštění morálního a z něj vyplývajícího fyzického zla ve světě. Boží předchůdná vůle nechce morální ani fyzické zlo. Následná vůle Boha ovšem fyzické i morální zlo připouští, protože při Božím rozvažování se tato dvě zla ukazují jako nedílné součásti „nejlepšího z možných světů“. Přitom-

²¹ LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 10. Tezí, že lásku k Bohu je možné obnovit skrze lepší poznání jeho dokonalostí, opakuje Leibniz i na dalších místech, srov.: „Naším cílem je odvést lidi od falešných představ, podle nichž je Bůh absolutní vládce panující despotickou mocí, který budí málo lásky a je lásky málo hoden. Tyto pojmy jsou ve vztahu k Bohu tím horší, že podstatou zbožnosti není pouze, abychom se Boha báli, ale také abychom ho nade vše milovali. A to není možné, neznáme-li jeho dokonalosti, jež jsou s to vzbu-
dit lásku, kterou zaslouží a která je štěstím těch, kteří ho milují.“ Tamtéž, s. 82.

²² Tamtéž, s. 92. „A pokud jde o příčinu zla, je pravda, že ďábel je původcem hříchu; ale původ hříchu sahá ještě hlouběji: jeho zdrojem je původní nedokonalost tvorů, jež je činí schopnými hříchu.“ Tamtéž, s. 176.

nost těchto dvou zel ve světě vychází tedy z Božího rozumu. Nevede jej k tomu libovůle, protože Bůh chce vždy co nejvíce dobra, nýbrž jeho „moudrost a ctnost“. „Bůh je svrchovaně moudrý, a proto se musí řídit určitými zákony a jednat podle pravidel – jak fyzických tak morálních –, která si ve své moudrosti zvolil.“²³

Z právě uvedeného jasně vyplývá, že Bůh nemohl nikoho předurčit k morálnímu zlu.²⁴ Člověk sám musí nějakým způsobem narušovat Boží předchůdnou vůli, která chce, aby byli všichni lidé spaseni. Leibnizovi se tento problém daří řešit na základě vysvětlení problému lidské svobodné vůle a jejího rozhodování v možných světech. Lidská vůle se stejně jako Boží vůle (zde není třeba rozlišovat předchůdnou a následnou) řídí rozumem. Rozum slouží k tomu, aby vyhodnotil možné situace a pomohl vůli zvolit tu nejlepší z nabízených možností. Svoboda je tedy nutná ke zvolení nejlepší z nabízených možností, které jsou předkládány rozumu. Oproti Božímu rozumu je však lidský rozum omezován různými vášněmi, které vycházejí ze smyslů a zbavují člověka rozumu, a tím v podstatě i svobodné možnosti správně se rozhodnout. Morální zlo, které se projevuje v hříchu, tudíž není primárně zapříčiněno svobodou, nýbrž zřeknutím se svobody neboli schopnosti volit tu nejlepší z nabízených možností. Podobně je podle Leibnize třeba rozumět i Augustinovu pochopení zla jako nedostatku dobra (*privatio boni*). Bohem stvořený rozum ani svoboda nemohou být nedostatky, neboť jsou zjevně stvořeny za dobrým účelem, a proto Bůh nemá podíl na morálním zlu. Morální zlo vyplývá z nedostatečného používání rozumu a svobody, čili z jejich zneužití.²⁵

Poslední část svého pojednání o teodiceji věnoval Leibniz pojednání o fyzickém zlu, „tj. o bolesti, utrpení a bídě“. Fyzické zlo je následkem morálního zla, ale může být též součástí přirozeného řádu stvoření. Jak bylo výše uvedeno, v Leibnizově době již existovaly hypotézy o vývoji planety Země. Leibniz si je vědom, že byla doba, kdy byla Země neobyvatelná. Tato původní neuspořádanost, která odráží různé aspekty fyzického zla, však byla nutná k vytvoření řádu, v němž žijeme. Podobné je to s řadou fyzických zel, s kterými se setkáváme ve světě. Jsou nutná k vytvoření nebo udržování řádu. Ačkoli je vnímáme v jejich bolestivém

²³ Tamtéž, s. 93–96.

²⁴ Tamtéž, s. 93, 122.

²⁵ Tamtéž, s. 94–109, 170–171. Srov. též LEIBNIZ, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, s. 83–87.

aspektu, neznamená to, že nejsou součástí přirozeného řádu nejlepšího z možných světů. Leibniz se poté snaží zejména vyvrátit myšlenku, že fyzického zla je více než dobra. Je si sice vědom, že to nemůže doložit, ovšem snaží se ukázat, že nelze dospět ani k opačnému mínění. Leibniz opět bere v potaz soudobé objevy a hypotézy, ve kterých vstupují do hry obří rozměry vesmíru i možné mimozemské bytosti, jež hypoteticky nepoznaly hřích a patrně žijí na svých planetách blaženým životem.²⁶

Zejména tam, kde se hovoří o morálním zlu, je asi nejvíce patrné, že Leibnizovi ani zdaleka nejde jen o teodiceu, nýbrž svým způsobem i o osvícenskou antropodiceu, respektive o obhajobu dvou nejvyšších osvícenských veličin, lidského rozumu a svobodné vůle. Rozum svázaný se svobodou nesvádějí člověka na scestí, ale naopak jej vedou po namáhavé mravní stezce, kterou se vchází do Božího království.

A není to tedy jen Boží spravedlnost, vše-dobrota, vše-moudrost a svatost, které se Leibniz snaží obhájit svým nejlepším z možných světů, nýbrž také lidský rozum a svoboda. Bůh totiž při volbě ze všech možných světů, které obsahují nejrůznější podoby rozhodnutí lidských svobodných vůlí, volí ten nejlepší. Jinými slovy do nejlepšího z možných světů náleží i nejlepší z možných kombinací lidských volných rozhodnutí. A protože je Bůh dobrý a svou předchůdnou vůlí chce spasit každého člověka, jistě hodlá zvolit ta nejlepší lidská rozhodnutí. Bůh tedy předzvěděl všechny možnosti a zvolil (předurčil) tu nejlepší. Předurčení nelze vůbec chápat jen jako rozhodnutí suverénního vše-vládce, ale jako zvláštní milost dobrotivého Otce. Navzdory předurčení není člověk věznem osudu, jeho rozhodnutí byla skutečně svobodná. Člověk nemá právo vinit Boha za zlo, které jej potkalo, ale měl by jej neustále chválit za milost, kterou mu prokazuje.²⁷

3. ŘEŠENÍ PROBLÉMU ZLA VE SVĚTĚ U RICHARDA SWINBURNA

Leibnizův optimistický „nejlepší z možných světů“ a jeho osvícenská teodicea se ocitají v krizi již v polovině 18. století. V pozadí této metafyzické krize lze rozeznat minimálně dvě příčiny. První z nich se stalo zemětřesení v Lisabonu 1. listopadu 1755, při kterém během jedné noci

²⁶ LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 232–288.

²⁷ Tamtéž, s. 18, 223.

zemřelo několik desítek tisíc lidí. Leibnizův „nejlepší z možných světů“ se pod vlivem děsivé katastrofy otřásl v základech. Leibnizem osvícené Boží záměry se světem se opět odebraly do původní temnoty.²⁸ Odrazem tohoto dění je brilantní Voltairova (1694–1778) satira *Candide čili optimismus* z roku 1759. Naivita hlavního hrdiny románu snažícího se žít v přesvědčení, že obývá „nejlepší z možných světů“, je permanentně konfrontována s osobními i společenskými katastrofami. Voltaire realitou drsné zkušenosti popřel jasnou logiku Leibnizova traktátu.²⁹ Ani ty nejkrásnější, sebelépe zdůvodněné ideje v konfrontaci se skutečným světem, zvláště v jeho krizových okamžicích, neobstojí. S tím úzce souvisí i druhá příčina metafyzické krize, která spočívala v ústupu racionální spekulace ve prospěch širícího se empirismu, který za základ vědění postuloval zkušenost a odmítl vyvozovat ze zkušenosti obecně platné výroky o Bohu.³⁰

Na konci 18. století se podařilo otázku teodiceje pojmout zcela nově Immanuelu Kantovi (1724–1804) v kratší stati *O nezdaru všech filozofických pokusů o teodiceu* (1791).³¹ Všechny dosavadní pokusy o ospravedlnění Boha podle Kanta selhaly kvůli nesprávné gnozeologii, jejíž argumentační pozice se odvíjela od zkušenosti. Správný postup při řešení by měl podle něj vyjít ze zkoumání předem daných principů našeho rozumu. Tyto apriorní principy, jež řídí naše poznávání, jednání i estetické posuzování, Kant podrobně postihl již ve svých *Kritikách*.³² Nejvyšší řídící principy mají transcendentální povahu, tj. jsou sice součástí rozumu, ale zároveň jej nutí směřovat za hranice naší zkušenostní existence. Napří-

²⁸ K vlivu lisabonského zemětřesení na proměnu náboženských perspektiv srov. např. Ryan NICHOLS, „Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake on Eighteenth-Century Minds: How Cognitive Science of Religion Improves Intellectual History with Hypothesis Testing Methods,” *Journal of the American Academy of Religion* 82, č. 4 (2014): 970–1009. Krize postihla i výše zmíněný myšlenkový proud fyzikální teologie. Postupně byla nahrazována racionalistickou neologií, která přírodu přenechala moderním vědám a orientovala se na kultivaci zbožné sebezkušenosti. Srov. BEUTEL, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, s. 91–92.

²⁹ Srov. VOLTAIRE, *Candide*, přel. R. Krátký, Praha: XYZ, 2009.

³⁰ Srov. LINK, *Theodizee*, s. 63–64.

³¹ Srov. Immanuel KANT, „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee,” in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII, Berlin: de Gruyter, 1968, s. 253–271.

³² *Kritika čistého rozumu* (I. 1781, II. 1787), *Kritika praktického rozumu* (1788), *Kritika soudnosti* (1790). Srov. Immanuel KANT, *Kant's Werke. Band 3, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Gruyter, 1970, Immanuel KANT, *Kant's Werke. Band 5, Kritik der praktischen Vernunft: Kritik der Urteilkraft*, Berlin: de Gruyter, 1968.

klad v oblasti poznání nám regulativní idea světa říká, že máme všechny vnější jevy spojovat do jedné velké jednoty, kterou označujeme pojmem svět. Nebo v oblasti jednání nám kategorický imperativ říká, že máme volit ta nejmorálnější jednání, i kdyby nás to mělo stát naši existenci. Teodicea je v podstatě obhajoba rozumových principů, které řídí naše jednání a jež nám říkají, že má cenu věřit v nejvyšší Boží svatost, dobrotu a spravedlnost, že máme následovat vyšší účel, jinými slovy jednat podle Boží vůle, tj. navzdory zlu neboli bezúčelnosti, která se kolem nás odehrává. Použijeme-li Leibnizovu terminologii, pak podle Kanta je přírodní zlo v podstatě bezúčelnost, nebo – podobně jako u Augustina – nedostatek dobra ve smyslu nedostatku účelu, a morální zlo je odporování zásadám, kterými by se měl řídit náš rozum. Na otázku, proč je ve světě zlo, když je nad námi dobrý Bůh, nelze najít žádný přesvědčivý argument, protože nejde o nějakého Boha mimo nás, ale o řídící rozumovou ideu boha, která nám říká, jak máme jednat. Tento bůh se ospravedlňuje tím, že mě nutí hledat v každém dění světa účel. Správné řešení otázky teodiceje přinesla podle Kanta již starozákonní kniha Jób. Jób se totiž nepoučeně ptá, proč byl zasažen tak velkým zlem, ale aniž by dostal nějakou odpověď, trvá na tom, že Boha vždy poslouchal a že jej bude poslouchat dál. Jób poslouchá podle Kanta ve skutečnosti svůj rozum, tj. jeho apriorní imperativy, a tím, že přijímá i nepochopitelnost zla, jež ho potkalo, prokazuje, že porozuměl tomu, oč v teodiceji jde, a proto jej lze považovat za skutečně moudrého a spravedlivého člověka.³³

Po Kantovi přišel s převratným řešením otázky teodiceje ještě Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1834), podle něž je apriorními principy řízen nejen náš rozum, jak mýlil Kant, nýbrž i další procesy, z nichž vydvihuje zejména dějiny. Nejvyšší řídící ideje našeho poznání i jednání, označované Kantem pojmem bůh, jsou podle Hegela projevem ducha, reprezentanta Božího rozumu, který se musí projevit ve světě a projít si svou cestu dějinami, aby nakonec dospěl k sobě samému jako absolutní duch. Hegelův program spočívá ve sledování cesty ducha v dějinách či pronikání Božích idejí do světa. Právě toto sledování dějin nazývá Hegel teodiceou čili ospravedlněním Boha. Podle Hegela chtěl Leibniz smířit myslícího ducha se zlem ve světě pouze pomocí abstraktních kategorií. V tom vidí zásadní Leibnizův nedostatek. „Ve skutečnosti není nikde

³³ KANT, „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee,“ s. 266.

větší výzvy k takovému smíření než v dějinách světa.³⁴ Tohoto smíření může být nakonec dosaženo pouze na základě vědomí konečného účelu světa, kde má být vše negativní podřízeno a překonáno. Dějiny, kterým Hegel rozumí v kontextu vývoje ducha, nejsou chaotickým procesem, nýbrž děním, v němž má všechno své pevné místo, včetně omylů, slepých uliček, bláznovství i zla. Všechny tyto věci jsou nutné pro dokonání světodějinného plánu. Zlo je třeba, aby mohlo být překonáno. Oběti zla jsou nezbytnou daní procesu vývoje ducha, proto nejsou nesmyslné, nýbrž nutné. Zlo tedy není nějakým nedostatkem jako u Augustina, ale zcela reálnou záležitostí. A za jeho přítomnost ve světě může být Bůh ospravedlněn pouze tehdy, když uznáme, že jde o jeho dílo. Skutečná teodicea může být jen „ospravedlněním Boha v dějinách“, nikoli nedějinnou abstrakcí.³⁵

K oživení Leibnizova metafyzického horizontu a jeho úvah o „nejlepším z možných světů“ došlo v druhé polovině 20. století z nečekané strany, z prostoru analytické filozofie, pro kterou je (mnohdy až scientistický) empirismus jedním z pilířů jejích reflexí. Analytická filozofie ve svých důrazech na zkušenost, formální logiku a možnosti jazyka zprvu metafyzické výroky odmítala. Nekritizovala ani tak jejich pravdivostní hodnotu, jako spíše samotnou smysluplnost metafyzických výpovědí. Pokud nelze výroky ověřit z hlediska logické analýzy nebo ze zkušenosti, pak postrádají smysl. Tento postoj k metafyzice byl v analytické filozofii patrný po celou první polovinu 20. století.³⁶ K obratu došlo teprve v diskuzi, kterou v polovině 50. let rozvířil článek *Evil and Omnipotence* napsaný Johnem L. Mackiem (1917–1981), který učinil otázku rozporu mezi zlem ve světě a hypoteticky dobrým Bohem středem svých úvah. Mackie se ve své studii snažil ukázat, že přítomnost zla ve světě staví výrok „bůh je nekonečně mocný“ do protikladu k výroku „bůh je naprosto dobrý“. Není možné být zároveň všemohoucí a dokonale dobrý, neboť zlo vždy omezuje dobro. Proto je podle něj teismus zcela iracionální.³⁷

Mackieho analytická kritika Božích atributů si našla mezi analytickými filozofy řadu oponentů, kteří pomocí principů analytické filozofie začali znovu promýšlet otázku Boží existence, Božích vlastností a pro-

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,“ *Werke* 12, 3. vyd., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, s. 28.

³⁵ Tamtéž, s. 540.

³⁶ Srov. LINK, *Theodizee*, s. 84–101.

³⁷ Srov. John Lesslie MACKIE, „Evil and Omnipotence,“ *Mind* 64 (1955): 200–201.

blému zla. V následující pasáži hodlám poukázat, jak se s napětím mezi všemocným a dobrým Bohem vypořádal jeden z nejvlivnějších teisticky smýšlejících analytických filozofů Richard Swinburne ve své knize *Providence and the Problem of Evil* (1998), a zároveň si tak připravit odpověď na otázku položenou v úvodu, zda mohou být odpovědi apologetů teismu z perspektivy současné akademické teologie přínosem.³⁸

Richard Swinburne začíná svou knihu popisem úžasu člověka nad univerzem, které se pod vlivem přírodovědeckých zkoumání jeví v ještě pozoruhodnějších konturách, než tomu bylo kdy v minulosti. Původ univerza zůstává záhadou, ovšem za nejpravděpodobnější hypotézu Swinburne považuje jeho stvoření Bohem. Tomuto tzv. teistickému stanovisku, kterému se obsírně věnoval ve své knize *The Existence of God* (1979), kde se pokusil shromáždit všechny argumenty pro Boží existenci, je vlastní nejen přesvědčení, že za původem světa je třeba hledat všemocnou inteligentní bytost, ale též názor, že Bůh o svět stále pečuje, je dobrý a měl dobré důvody pro stvoření světa právě v té podobě, jak jej známe. Jestliže je ale Bůh dokonale dobrý, proč je ve světě tolik utrpení a dalšího zla? Tato otázka vede podle Swinburna nutně k tomu, aby se teisté zabývali teodiceou neboli obranou Boží dobroty a spravedlnosti v konfrontaci se zlem. Swinburne je přesvědčen, že je schopen podat dostatečné množství argumentů pro zdůvodnění nutnosti zla ve stvoření s ohledem na dosažení možného vyššího dobra. Právě toto sebevědomé přesvědčení je základním společným rysem Leibnizových a Swinburnových reflexí. Toto sebevědomí je u obou myslitelů navíc podpíráno vírou, že jejich snaha odnímá zlu nejzávažnější argument proti existenci Boha, čímž dávají najevo mimořádnou užitečnost svého úsilí.³⁹

Potřeba teodiceje vyplývá podle Swinburna z ideového střetu teismu s ateismem. Tato konfrontace ovšem může nabýt kultivované podoby a stát se smysluplnou teprve tehdy, pokud teisté a ateisté dospějí k nějaké společné argumentační platformě, na níž se víceméně shodnou. Proto se Swinburne nejprve snaží skloubit ateistické námitky vůči existenci Boha postavené na přítomnosti zla ve světě (jde v podstatě o rozvedenou Mackieho argumentaci) s tím, co by měla prokázat teistická teodi-

³⁸ Pro výběr právě této Swinburnovy práce jsem měl hned několik důvodů. Kniha jednak obsahuje všechny starší důležité Swinburnovy texty o problému zla, a svým způsobem v ní shrnuje celoživotní dílo. Tyto starší texty jednak opravuje, doplňuje a dále rozvíjí, jde tedy o jeho nejvyzrálejší a nejpromyšlenější text.

³⁹ Srov. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, s. 1–2.

cea. Ateisté by se s teisty podle něj měli shodnout na tom, že dokonale dobré bytí by nikdy nepřipustilo zlo, 1. pokud by na to nemělo právo, 2. pokud by tím zároveň neumožnilo nějaké nebo nějaká dobra, 3. pokud by tímto způsobem nedělalo všechno, co by mohlo udělat, aby umožnilo dobro, a 4. pokud by předpokládaná hodnota připuštění zla převyšovala získané dobro. Ateisté by v následné argumentaci měli prokázat, že existuje alespoň jedno zlo, které nelze podle těchto kritérií ospravedlnit. Teisté by měli naopak prokázat, že je podle těchto kritérií možné ospravedlnit jakékoli zlo ve světě. Pokud tedy teisté chtějí obhájit svoji víru v dokonale dobrého Boha, musejí najít pravděpodobné důvody, které by Bůh mohl mít pro připuštění jakéhokoli druhu zla ve světě.⁴⁰

Teodicea podle Swinburna ovšem nemá sloužit pouze k obraně vůči námitkám ateistů, nýbrž i ve prospěch morálně citlivých teistů, kteří potřebují teodiceu kvůli svým vlastním pochybnostem, jež vycházejí z jejich osobní zkušenosti se zlem ve světě. Přítomnost zla je mnohdy natolik děsivá, že se i teistům zdá zcela nemožné spojit svou zkušenost s akceptováním existence Boha. V této souvislosti hovoří Swinburne o principu uvěřitelnosti (*Principle of Credulity*), kterému se obsáhle věnoval již ve své knize *The Existence of God*. Poněkud zjednodušeně lze tento princip shrnout do věty, že „je pravděpodobné a racionální věřit, že věci jsou právě takové, jakými se zdají být“. Jinými slovy chce ukázat, že k zásadním úlohám teismu patří doložit teodiceu dostatečně silnými argumenty, které překonají pochybnosti pramenící ve zkušenosti zla ve světě. Jeho kniha pak má sloužit k nalezení dobrých důvodů, které Bůh mohl mít ke stvoření světa s tak hojným výskytem zla.⁴¹

Považuji za pozoruhodné, že se Swinburne nejprve obrací ke křesťanské tradici a své úsilí obhájit dokonale dobrého a všemohoucího Boha, který dopouští nutné zlo pro vyšší dobro, jímž je zejména svobodná vůle, shledává jako „mimoděk pravověrné“. Explicitně sice o tom nepíše, nicméně myšlenkové směry zpochybňující Boží všemohoucnost volně spojuje s manicheismem a směry chápající zlo jako nedostatek dobra (*privatio boni*) s novoplatonismem. Vyvrácení chápání zla jako pouhého

⁴⁰ Tamtéž, s. 18–20.

⁴¹ Tamtéž, s. 25–35. V tomto ohledu se liší od některých teistických filozofů, kteří se domnívají, že prokazování Boží neexistence je úkolem ateismu, nikoli teismu. Podle nich by teisté měli spíše vyvracet argumenty ateistů. Srov. Keith M. PARSONS, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*, Michigan: Prometheus Books, 1989.

nedostatku je pro Swinburnovu další argumentaci zvláště důležité. Význam a váha volních rozhodnutí musejí korelovat s reálnou mocí zla. Zlo jako pouhý nedostatek by totiž podlamovalo váhu a smysl svobodné vůle. Realita zla je v náboženství obvykle podtrhována jeho personifikací v postavách démonických mocností. Stejně tak i svobodná vůle musí být reálnou vlastností, která utváří podstatu lidského bytí. V této souvislosti se snaží poukázat, že jsou sice i odlišné pohledy na zlo a svobodnou vůli, ovšem opět nejde o mainstream. Tradice *privatio boni* v konfrontaci s reálným zlem sotva obstojí, např. že zlý skutek je pouhou nepřítomností dobrého skutku nebo že bolest je nepřítomností potěšení apod.⁴² Podobně i tradici, která popírá svobodnou vůli, považuje za okrajové specifikum několika klasických protestantských teologů.⁴³

Swinburnova teodicea se odvíjí od obrany svobodné vůle a důrazu na realitu zla. Proto se nejprve pokusím naznačit, jakým způsobem chápe Swinburne svobodnou vůli, jakou hodnotu v ní vidí a jaký význam přičítá realitě zla. Nejprve ukazuje, že svobodnou vůli chápe a hodlá obhajovat v libertariánském slova smyslu. Tento v našem prostředí ne příliš používaný pojem vymezuje vůči tzv. kompatibilismu. Zastánci libertariánské svobodné vůle tvrdí, že člověk jí vždy disponuje, tj. dokáže se svobodně rozhodovat pro dobro či zlo bez ohledu na svůj morální nebo náboženský status. Oproti tomu přívrženci kompatibilistické svobodné vůle poukazují, že možnost volních rozhodnutí je omezena řadou faktorů. V křesťanství je to například hřích, který člověku brání, aby se správně rozhodoval. Podle Swinburna je libertariánský chápání svobodné vůle zcela vlastní křesťanskému myšlení. U církevních otců v prvních čtyřech stoletích, na Východě vždy a na Západě od doby skotistické teologie ve 13. století, jednoznačně převažoval libertarianismus nad kompatibilismem. Swinburne nepopírá, že v křesťanské tradici má kompatibilismus své pevné místo vedle libertarianismu, ovšem ve všech konceptech teodiceje, ve kterých se stala svobodná vůle hlavním argumentem pro přítomnost zla ve světě, byla svobodná vůle chápána

⁴² Christian Link v této souvislosti poukazuje, že *privatio*-teze ztratila svůj vliv též kvůli novodobému pohledu na vesmír. Přírodovědecké bádání podle něj zlikvidovalo hodnotově určený, ontologicky uspořádaný svět, na jehož místo nastoupil homogenní svazek zákonitostí, který nezná žádné vnitřní kvality jako dobrotu a spravedlnost. LINK, *Theodizee*, s. 108.

⁴³ SWINBURN, *Providence and the Problem of Evil*, s. 36–39.

v libertariánském pojetí. Proto se k takto chápané svobodné vůli hodlá hlásit i Swinburne.⁴⁴

Libertariánsky pojatá svobodná vůle popírá podle Swinburna determinismus, který vychází z přesvědčení, že každé naše rozhodnutí je vysvětlitelné ze souběhu předchozích příčin. To neznámá, že by naše rozhodování nebylo ovlivňováno ničím předchozím. Například pokud si zvykneme jednat spravedlivě, budeme se i v budoucnu snáze rozhodovat pro spravedlnost. Přesto není vyloučeno, že se dopustíme i velice nespravedlivého jednání. Svobodná vůle je podle Swinburna natolik významným dobrem, že je Bůh pro něj ve svém stvoření ochoten dopustit zlo. Díky tomu disponujeme svobodnou volbou a odpovědností, které nám umožňují konat spravedlivé, statečné a morální činy, osvobožovat se z moci nemorálních sklonů a nedobrych tužeb, navazovat osobní vztahy, pomáhat druhým, získávat vědomosti a ovlivňovat svět kolem sebe.⁴⁵

Swinburne spojuje s libertariánským přesvědčením též částečné či časové omezení Boží vševědoudnosti, a tím i Boží vše-moci. Umožněním svobodné vůle se Bůh musí vzdát jasného vidění do budoucnosti. Boží vševědoudnost spočívá spíše v možnosti. Kdyby Bůh chtěl, mohl by vědět všechno. Umožněním svobodné vůle tedy Bůh ví vše, co lze vědět, ovšem neví, jak se člověk rozhodne. V tom mu dává volnost. V tomto ohledu se Swinburnovo pojetí vševědoudnosti též zásadním způsobem liší od Leibnizova. Podle Leibnize Bůh zná všechna možná lidská rozhodnutí a volí ta, která se nejlépe hodí do jeho „nejlepšího z možných světů“. Svobodná vůle je pro Leibnize zcela zásadní hodnotou stejně jako pro Swinburna, ovšem na prvním místě je stále ještě absolutní Boží vševědoudnost, všemohoudnost a dobrota. U Swinburna je to přesně naopak, význam svobodné vůle je natolik v centru jeho pozornosti, že mu je ochoten obětovat nejen Boží vševědoudnost a všemoc, nýbrž i podřídit Boha času, který se tak stává jakýmsi „bohem nad Bohem“. Vševedoudnost, všemohoudnost a dobrota nejsou absolutní, ale „pouze“ nejvyšší možné hodnoty. Boží dobrota pak podle Swinburna spočívá v umožnění svobodné vůle a v nastavení nejlepších možných podmínek, tj. aby dobro mohlo převážet nad zlem. Bůh očekává, že se člověk rozhodne správně, nemůže si tím však být jist. Delegováním části své moci na člověka, čili umožněním svobodné vůle, se Bůh této jistoty zbavil. Rozhodování

⁴⁴ Tamtéž, s. 39–41.

⁴⁵ Tamtéž, s. 99–100, 111–113.

o tom, jak bude vypadat svět, tím pádem závisí do značné míry na člověku.⁴⁶

Dobro skryté ve svobodné vůli musí mít podle Swinburna hodnotu, kvůli které je Bůh ochoten vzdát se svých nejdůležitějších vlastností. Svobodná vůle je tedy s hodnotou dobra úzce svázána. Hodnota dobra skrytá ve svobodné vůli ovšem závisí na rozsahu svobodné volby. Čím větší má nějaká bytost rozsah svobodné volby, tím hodnotnější je její svobodná vůle. To znamená, že rozhodujeme-li se pouze mezi větším a menším dobrem, není naše vůle tolik hodnotná, jako když se rozhodujeme mezi dobrem a skutečným zlem. V obou případech nám svobodná vůle umožňuje zvolit nejlepší možné řešení situace. V prvním případě však obvykle nemá tak vážné dopady, nezpůsobuje zlo či utrpení. Pokud jsem svým rozhodnutím nemohl způsobit zlo, není hodnota dobra skrytá ve svobodné volbě příliš veliká. Pokud jsem však svým rozhodnutím mohl způsobit skutečné zlo, ale zvolil jsem správně, pak je hodnota dobra mnohem větší. Hodnota dobra může být ještě větší, a to tehdy, pokud mi stojí v cestě nějaká překážka, například touha nejlepší možné řešení nezvolit. Tuto situaci Swinburne nazývá pokušení. Jinak řečeno, čím větší je konflikt mezi tím, co je nejlepší, a tím, co chci vykonat, tím hodnotnější je svobodná vůle. Tyto jednoduše vypadající situace jsou podle Swinburna samozřejmě mnohem komplikovanější, protože nejen naše touha vykonat určitý čin může být v rozporu s morálními hodnotami, ale i naše víra v nejlepší možné jednání může být falešná.⁴⁷

Podle Swinburna roste hodnota svobodné vůle nejen s hodnotou způsobeného dobra, ale i s mírou možného zla. Zlo samo tedy v sobě nese jakousi skrytou hodnotu, která dělá svět lepším, než se může – právě kvůli zlu – zdát. Dalším logickým krokem ve Swinburnově teodiceji je proto rozbor zla, jeho možných podob a zdůvodňování jeho pravděpodobného významu. Swinburne dělí zlo celkem tradičně na zla mravní a zla přírodní. Za možností morálních zel stojí svobodná vůle, za přírodními zly stojí tvůrce přirozených procesů, které vedou k bolesti, utrpení a smrti. Své reflexe Swinburne odvíjí od zla mravního. Abychom jej byli schopni, musíme, jak jsme již viděli výše, disponovat svobodnou vůlí, respektive schopností svobodné volby a odpovědnosti, a také rozumem, který nám pomáhá nalézat nejlepší možná řešení situací, do nichž se dostáváme. Vedle toho musíme podle Swinburna ovšem disponovat také

⁴⁶ Tamtéž, s. 137–140.

⁴⁷ Tamtéž, s. 88–95.

schopností špatných sklonů. Svobodná volba, odpovědnost a rozumové hledání správného řešení vyžadují, aby byl člověk nějak vnitřně porušený. Teprve možnost působit zlo činí naši volbu skutečnou. Morální zlo je nutné, aby mohlo být překonáváno. Čím větší pokušení překonáme, tím je naše svobodná volba hodnotnější, stejně jako dobro, které z činu vzejde. Proto například bývají hrdinské činy běžně spojovány s velkými pokušeními.⁴⁸

Teprve po obhajobě nezbytnosti možnosti mravního zla můžeme přistoupit ke zdůvodnění nutnosti přírodního zla. Swinburne představuje několik pravděpodobných důvodů, proč Bůh přírodní zla dopouští. Za nejvýznamnější považuje ty, které opět úzce souvisejí s lidskou svobodnou vůlí. Člověk totiž může svobodně volit mezi dobrem a zlem pouze tehdy, pokud zná důsledky svých činů. Dopadům našich činů se můžeme naučit pouze ze zkušenosti. Máme-li například v úmyslu někoho zranit, jsme vedeni předpokladem, že je to možné. Pokud by tu nebyla možnost zranění, pak bychom nebyli takového zla schopni. Pozorujeme-li přírodní děj, při kterém je nějaký tvor zraňován a trpí, získáváme dostatečné vědomosti k působení utrpení. Přírodní zlo nás dokonce může naučit i to, jakými prostředky budeme moci utrpení působit. Získávání vědomostí o působení zla za účelem svobodné volby taková zla nečiní není přirozeně jediným důvodem existence přírodního zla. Přírodní zlo nás také učí, jak se ke zlu budeme stavět, pokud se bude dít nám, jestli budeme utrpení a bolesti trpělivě snášet nebo nad sebou naříkat. Anebo jak se budeme ke zlu stavět, pokud se bude dít bez našeho zapříčinění druhému, jestli budeme s druhým projevovat soucit, jestli pro zmírnění jeho utrpení něco vykonáme, nebo jestli budeme lhostejní. Přírodní zlo nás také učí odvaze. Bez možnosti fyzického či psychického zranění či selhání by člověk nebyl schopen odvážného jednání. Přírodní zlo nám tedy umožňuje jednat svobodně, volit dobro, brát na sebe odpovědnost za sebe i za druhé a projevovat soucit, odvahu i trpělivost.⁴⁹

Zlo tedy není podle Swinburna pouhým nedostatkem dobra (*privatio boni*), ale jak zlo morální, tak zlo přírodní jsou důležitými elementy, které formují naše bytí. Zlo musí být ve svých projevech reálné, je součástí toho, co nás dělá lidmi. Bez možnosti zla by člověk nebyl člověkem. Zlo nám vymezuje hranice našeho bytí, a tím otvírá dveře k překračování horizontů a vnímání transcendence. Takto otevřeně to sice Swinburne

⁴⁸ Tamtéž, s. 90–92, 141–143.

⁴⁹ Tamtéž, s. 166–173.

nikde neříká, ale jeho „logické“ úvahy k tomu vedou. Swinburnova teodicea má tak charakter jakési antropologie zla (někdy až apologie hodnoty zla) připomínající existencialistické koncepty, ve kterých jsou smrt, utrpení, možnost vraždy či loupeže, ale třeba i závist, lenost apod. důležitými strukturními prvky v konstituci lidské existence. Existenciální analýzu připomíná i Swinburnova snaha nakumulovat co nejvíce příkladů, na nichž by složitost struktury a nutnost různých projevů zla snáze demonstroval.⁵⁰

Z dosavadních úvah je zjevné, že podle Swinburna je pro uskutečnění stvoření svobodného, myslícího a morálně jednajícího člověka nutná poměrně velká míra zla. Pokud by se bolest a utrpení ve světě „scvrkly“ na deset procent svého současného objemu, pak bychom se podle Swinburna ocitli v jakémsi světě hraček (*toy world*), v němž by se scvrkly i odpovědnost, soucit, soudržnost, hrdinství a další ctnosti na zlomek své současné hodnoty. Swinburne nevěří, že by takový svět mohl být lepší, než je ten náš, a zjevně by v takovém světě nechtěl žít.⁵¹ Swinburne však pravděpodobně netuší, že užívá argumentu, který je vlastní různým teologiím osvobození. Z jejich perspektivy svět hraček, kde došlo k uvedeným ztrátám ctností, již dávno existuje. Je to svět západní „vyspělé“ civilizace, která přestává rozumět křesťanství a odvrací se od něj, protože nemá zkušenost s vysokou hladinou zla ve společnosti, a to ačkoli se na jeho působení v chudých společnostech často sama nějak podílí.⁵² Drsnou realitu chudých zemí potvrzují zástupy migrantů mící z chudých zemí do vyspělého světa s nadějí na snížení míry utrpení, jímž si prošly ve své domovině. Jejich časté rozčarování vzniklé na základě nenaplněných očekávání naznačuje, že západní civilizace ještě světem hraček není a že jsou argumenty teologie osvobození v mnoha ohledech sice ne zcela nesprávné, ale určitě nadsazené.⁵³ Migrace z chudých zemí do bohatých však ukazuje, že se Swinburne mylí, pokud si myslí, že by si měli lidé uvědomit, že míra zla ve světě je právě taková, jakou člověk potřebuje,

⁵⁰ Demonstraci složitosti struktury zla věnuje nejrozsáhlejší část své knihy *Part III*. Tamtéž, s. 131–225.

⁵¹ Tamtéž, s. 248–249.

⁵² Kritika vyspělých států s kořeny v křesťanské civilizaci zaznívala zejména od latinskoamerických teologů, srov. Hans SCHWARZ, *Theologie im globalen Kontext*, Bad Liebenzell: VLM, 2006, s. 638–649.

⁵³ Srov. Maximiliane BRANDMAIER, „Ich hatte hier nie festen Boden unter den Füßen“ Traumatisierte Flüchtlinge im Exil,“ in *Traum(a) Migration*, ed. Robert E. Feldmann – Günter H. Seidler, Giesen: Psychosozial-Verlag, s. 13–34.

aby byl opravdovým člověkem. Zmírňování zla, touha žít v lepším světě či touha po spáse jsou správnou a přirozenou reakcí na existenci zla.

Pokud akceptujeme Swinburnovu myšlenku, že dolní hranice zla obsahuje stále poměrně veliké zlo, musíme se ptát, zda je také nějaká horní hranice zla. Je míra zla něčím limitována? Vložil dobrý Bůh do stvoření nějaké pojistky, které by omezovaly bezbřehost zla? Dokonale dobrý Bůh přece musel do stvoření vložit určité parametry, které by vymezily zlu pole jeho nutné působnosti. Podle Swinburna je řada těchto pojistek zabudována přímo v naší fyziologii a psychologii. Bolest má například určitou maximální hranici snesitelnosti. Pokud jí člověk dosáhne, ztrácí vědomí. Podobně i omezení délky života poukazuje na maximální hranici, na které lze snášet bolest či působit utrpení druhému člověku. Ve světě lze navíc pozorovat i určitou vyváženost mezi dobrem a zlem. Křizová období netrvají nekonečně dlouho a bývají střídána období prosperity. Proto Swinburne věnuje celou druhou část své knihy tomu, aby ukázal, kolik dobra a krásy obsahuje svět a jak tato dobra vyrovnávají přítomnost zla ve světě.⁵⁴ Zlo se tedy podle Swinburna pohybuje pouze v určitých vymezených hranicích, za které se nemůže posunout.

Zdá se, že vyzdvížený obdiv ke stvoření (světu) spolu s obhajobou svobodné vůle a nutnosti zla pro konstituování člověka dostatečně ospravedlňují Boží jednání. Co je ale takové vědění platné člověku, který skutečně trpí, ať už nespravedlivým obviňováním, nezáviděníhodnou situací, do níž se dostal, smrtí blízkého člověka nebo vlastní bolesti, nemoci, zraněním, ať už trpí psychicky nebo fyzicky? Neměli by alespoň ti neviní či spravedliví trpící být zbaveni svých bolestí ještě jinak než omdlením či smrtí? Podle Swinburna určitě ano. Předpokládáme-li, že Bůh je dokonale dobrý Stvořitel, který dopouští zlo pro větší dobro člověka, pak jeho záměrem jistě není nečinně přihlížet, jak si lidé navzájem ubližují nebo hynou vinou katastrofických událostí, které jsou nutnou podmínkou funkčnosti stvoření. Jestliže je Bůh dokonale dobrý, pak je podle Swinburna logické se domnívat, že Bůh připravil něco, co překonává pouhou kompenzaci nespravedlností a křivd, které nemohou být ve světě nikdy napraveny, a tím může být pouze život po smrti. Víra v milost života po smrti proto není šifra či mýtus, ale racionální vyústění úvah o teodiceji.⁵⁵

⁵⁴ Srov. Richard SWINBURNE, „Part II,“ in, *Providence and the Problem of Evil*, s. 55–128. K výhodám lidské smrti srov. tamtéž, s. 218–221.

⁵⁵ Tamtéž, s. 124–128, 229–242.

4. TEOLOGIE STVOŘENÍ A TEODICEA

Ačkoli diskuzi o Stvořiteli, zlu a svobodné vůli rozvířila Mackieho kritika všemocného Boha, jistě nešlo o jediný podnět pro vedení tak rozsáhlé debaty čítající desítky knih a studií. Snaha o řešení otázky teodiceje byla vždy úzce spojena s napětím mezi představou všemocného Boha Stvořitele a představou dokonale dobrého či spravedlivého Boha. V jistém smyslu se s tímto napětím setkáváme již ve Starém zákoně, a to zdaleka ne jen v knize Jób, kde Bůh na Jóbovu otázku utrpení v jeho životě neodpovídá, ale poukazuje na složitost stvoření (Jób 38–39). I později v křesťanské teologické tradici byla problematika zla úzce spojována se stvořením. Tak je tomu například i v archetypální *Druhé knize sentencí* Petra Lombardského (~1100–1160) v traktátu *De Deo creatore*, kde je tajemství zla řešeno jako součást teologie stvoření. Jak jsme viděli výše, i Leibnizovo osvícenské pojednání o teodiceji je úzce svázáno s otázkou stvoření, a to díky prudkému rozvoji přírodních věd. Čím více byli osvícenští myslitelé fascinováni důmyslností stvořeného kosmu, tím více je tížila otázka přítomnosti zla ve světě. Z reakcí, které vyvolala a dosud vyvolává debata o svobodné vůli, lze soudit, že i současnost dává za pravdu tomuto úzkému sepětí mezi realitou světa, problematikou zla, všemocným a dobrým Bohem. Myslím, že souvislost mezi poznáváním světa a tázáním se po důvodu přítomnosti zla ve světě je více než zřejmá, snad by se dalo říci i přirozená. Chci tím naznačit, že čím více zaměříme své poznávací schopnosti na svět, a zejména tehdy, budeme-li fascinováni jeho složitostí a uspořádáním, tím se s větší pravděpodobností budeme dříve či později ptát po přítomnosti zla ve světě.

Pokud přijmeme toto vysvětlení důvodů kladení otázky teodiceje za uspokojivé, můžeme se pokusit o odpověď i na druhou otázku položenou v úvodu, a to zda je teodicea tématem zásadním, či spíše marginálním. Domnívám se, že tajemství zla, utrpení a smrti jsou úzce svázána s existenciální strukturou lidského bytí, proto budou podobné otázky budit vždy dostatečnou pozornost. Přesto si nemyslím, že by téma teodiceje hrálo v současnosti na náboženské scéně zas až tak zásadní roli, jakou jí přisuzuje Richard Swinburne nebo někteří další teisté účastníci se diskuze o svobodné vůli (*free will defense*). V tomto ohledu pominul *kairos* tématu teodiceje již v osvícenství, případně u Kanta a Hegela, pro které je ovšem teodicea záležitostí přirozených procesů myšlení a dějin. Tím netvrdím, že by skončila perioda lidské víry v pravdivost vědec-

kých výpovědí, spíše je lidé berou jako samozřejmé a nejsou jimi tolik fascinováni. Ještě v 19. století se stávalo, že vědecké práce obsahovaly i náboženské úvahy. V současnosti jde o vzácné výjimky a princip *etsi Deus non daretur* je brán s takovou samozřejmostí, že se s ním nesetkáme ani v metodologických příručkách. Náboženství a vědy (zejména ty přírodní) jsou dnes poměrně vzdálené oblasti a zájem o dialog se ani v církvích a náboženských společnostech nepohybuje v centru pozornosti.⁵⁶ Vedle toho, že fascinace vědami není tak velká a sepětí náboženství a věd mluví sotva slyšitelným dialogem, je třeba poukázat, že i představa všemocného, vševědoucího, všudypřítomného, všeřídícího a absolutně dobrého Boha již není tak silná. Důvodů je celá řada, vedle kritické biblistiky, která tuto představu v mnoha ohledech narušila, jde i o oživení christologie, pneumatologie a zejména trojiční teologie, které ve 20. století ve svých důrazech upřednostnily jiné Boží vlastnosti a atributy.

Zbývá zodpovědět otázku, zda lze Swinburnovy soudy či obdobná řešení týkající se role teodiceje, svobodné vůle či tajemství zla považovat z teologické perspektivy za uspokojivé. Dříve než se pokusím dát na tuto otázku odpověď, naznačím v následujícím exkurzu, jak jinak se lze vyrovnávat s těmito otázkami na půdě teologické reflexe.

5. EXKURZ: TEODICEA JAKO JEDNA ZE ŠIFER TRANSCENDENCE

Domnívám se, že jedním z hlavních témat moderní teologie (tímto poněkud zjednodušujícím výrazem míním teologii od konce osvícenství po současnost) a teologické filozofie je pátrání po tzv. transcendentáliích či nadpřirozených existenciálech.⁵⁷ Jinými slovy řečeno, pátrání po takových strukturních prvcích našeho bytí, které nutí člověka překračovat své hranice, aniž by viděl nějaký jasný cíl, kam se svým úsilím dospěje. Například Immanuel Kant nalézal tyto transcendentálie zejména v oblasti poznání a jednání. V oblasti poznání hovoří o nejvyšší řídící ideji rozumu (též teologické ideji nebo ideji boha), který nám říká, že

⁵⁶ Srov. Jiří VOGEL, *Karl Heim v diskusi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohodimenzionální pochopení skutečnosti*, Chomutov: L. Marek, 2013, s. 57–61.

⁵⁷ Zmíněné výrazy jedinečným způsobem rozpracoval Karl Rahner (1904–1984) ve svém stěžejním díle: Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, 11. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder, 1980.

máme spojovat všechny vnější i vnitřní jevy do jednoho nekonečného příčinného řetězce, a umožňuje nám tak vytvářet vyšší myšlenkové celky, úsudky. V oblasti jednání hovoří o kategorickém imperativu, který nás směřuje za hranice našeho bytí tím, že nám klade před oči možnost oběti. Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) a další romantičtí myslitelé odkrývají v návaznosti na Kanta transcendentální rozměr lidského citu v náboženském zážitku. Hegelianismus nachází transcendentální strukturu v dějinách. Søren Kierkegaard (1813–1855) se s transcendentálním rozměrem setkává v existenciálním kroku víry. Ferdinand Ebner (1882–1931) a Martin Buber (1878–1965) jej vidí v „ty“ druhého člověka. Paul Tillich (1886–1965) transcendentálie zevrubně ohledává ve svých úvahách o „nepodmíněném“⁵⁸ a Karl Jaspers (1883–1969) ve svých „šifrách transcendence“.⁵⁹

Právě poslední ze jmenovaných myslitelů odkrývá v transcendentální struktuře lidského bytí i prostor pro teodiceu. Stejně jako nikdy nemůžeme být hotovi se setkáváním se s druhým člověkem, s poznáváním světa či s etickým jednáním, neboť jde o procesy bez jasného ohraničení počátku či konce, tak ani teodiceu nelze podle Jasperse vyřešit nějakým pojednáním. Teodiceu lze charakterizovat spíše jako transcendentální napětí ve struktuře lidské existence. Jinými slovy Jaspers nehledá způsob, jak ospravedlnit existenci představy dokonale dobrého a všemohoucího Boha navzdory přítomnosti zla ve světě, nýbrž hodlá ukázat, že zakoušené zlo, ať už jde o zlo morální nebo fyzické, bude vždy vytvářet nejen prostor pro jeho překonávání, nýbrž i pro tázání se po jeho původu, případně pro ospravedlňování jeho původce. Jaspers ve velkolepém historickém expoé od starověku po současnost ukazuje, jaké proměny potkaly toto tázání v globálním kulturním a náboženském vývoji. Jeho vrchol pak vidí v křesťanství, ve kterém dospělo do podoby teodiceje, potřeby ospravedlňovat Boha z přítomnosti zla ve světě. Přítomnost zla ve světě tedy není podle Jasperse náboženskému tázání kamenem úrazu,

⁵⁸ Výčet osobností, které by mohly být na tomto místě jmenovány, je mnohem rozsáhlejší. Jde mi jen o poukaz na skutečnost, že ohledávání transcendentální struktury lidského bytí je v teologii a teologické filozofii v posledním čtvrtmiléniu zásadním tématem. Publikací, které toto snažení shrnují, je také celá řada. Osobně se nejraději vracím ke starším, nicméně objevným Tillichovým úvahám shrnutým převážně v pátém svazku jeho sebraných spisů. V češtině vyšel jejich výběr s úvodními studii Zdeňka Kučery pod titulem: PAUL TILlich, *Lidské tázání po nepodmíněném*, přel. Z. Kučera a J. B. Lášek, Brno: 3K, 1997.

⁵⁹ Srov. KARL JASPERS, *Šifry transcendence*, přel. V. Zátka, Praha: Vyšehrad, 2000.

nýbrž tázání podněcuje. Ukazuje člověku jednu z hranic jeho existence, a také čím ve skutečnosti je, tj. bytím, které si je vědomo svých omezení. Tyto hranice, jež stojí v pozadí všech dynamických procesů v člověku, tedy nelze neřešit, ovšem ani vyřešit, neboť jsou jedním z procesů, které dělají člověka člověkem.⁶⁰

6. TEODICEA BEZ VŠEMOCNÉHO BOHA?

Jakým způsobem se vůbec Bible či raně křesťanská tradice vyrovnává s problémem zla ve světě a proč nemusí teodiceu reflektovat tak, jak to činí novověk? Jinak řečeno, k čemu slouží texty, ve kterých Bůh říká, že tvoří zlo, žádá si nesmyslnou oběť nebo dopouští utrpení spravedlivého, tj. texty, z nichž pozdější úvahy o přítomnosti zla ve světě a o teodiceji vydatně čerpaly?

Současná teologická pojednání o problematice zla ve světě si jsou vědoma poměrně jasné hranice mezi filozofickým či metafyzickým teismem na jedné straně a biblickou a raně křesťanskou výpovědí o Bohu na straně druhé.⁶¹ Teistická argumentace přistupuje k řešení problému z hlediska poměrně komplexní představy o Bohu. Bůh je nejvyšším bytím a první příčinou, je všemocný, všudypřítomný, vševědoucí i dokonale dobrý. Z biblické perspektivy jsou ovšem podobné charakteristiky přinejmenším jednostranné. Biblické texty představují Hospodina jako Stvořitele či Panovníka, některé jako jediného či pravého Boha, ovšem

⁶⁰ Srov. JASPERS, *Šifry transcendence*, s. 52–77. Z jiné perspektivy se o řešení otázky přítomnosti zla ve světě pokouší dogmatická teologie, jejíž východisko je neoddelitelné od Božího zjevení a nauky církve. I ona však spatřuje tuto otázku úzce spjatou s transcendentální strukturou lidské existence. Například podle C. V. Pospíšila je nutné stvoření vnímat jako dílo, které tajemným způsobem opakuje či realizuje příběh Otce, Syna a Ducha svatého, v němž se vypovídá o Bohu jako o Otci, který daruje vše, co má, Synu a posléze v něm celému stvoření. Vysvětlení zla ve stvoření tak nelze odtrhnout od kříže Vtěleného, v němž se uskutečňuje věčné synovství jako vzor lidské stvořenosti. V tomto smyslu je Ježíšův kříž osvobozením, vykopením i odpovědí na konkrétní utrpení. Výklad přítomnosti zla ve světě má člověka přivést k sobě samému, aby viděl, že je nejpřijetí sám sebou, když je připraven se darovat, tak jak to činí Boží Syn na kříži. V sebedarování, realizaci Božího obrazu, se člověk stává člověkem. Ctírad Václav POSPÍŠIL, *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*, Praha: Karolinum, v tisku.

⁶¹ Srov. např. Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, *Bůh a zlo*, přel. J. Hoblík, Praha: Vyšehrad, 2005.

nikoli jako nejvyšší bytí či první příčinu.⁶² S představou všemocného Boha se v Bibli také přímo nesetkáváme. Ve *Vulgátě* je sice hebrejský výraz *El Šadaí* přeložen do latiny výrazem *Deus omnipotens*, což lze do češtiny přeložit jen jako *Bůh všemohoucí*, ovšem řada biblických interpretů poukazuje, že *Vulgáta* překládá hebrejský výraz nepřesně. Například Christian Link se kloní k názoru, že jde o vlastní jméno.⁶³ Jiní jsou zase přesvědčeni, že by se hebrejský výraz měl překládat spíše jako *Bůh mocný*, a to už jen proto, že biblické texty upřednostňují zkušenostní výpovědi před spekulativními.⁶⁴ Z biblického hlediska je problematická i Boží všudypřítomnost. Bible zná místa, na kterých Bůh není, jež jsou doslova Boha-pustá.⁶⁵ A o Boží vševědouce bychom mohli říct, že Bůh má sice ve své moci vše a že vše ví (Mt 10,29–30), přesto musí sestoupit a zjišťovat, co se na zemi děje (Gn 18,20–21). Ani o dokonalé dobrotě se nikde v Bibli explicitně nemluví. Bůh je sice dobrý, ale také tvoří zlo (Iz 45,7).⁶⁶ Filozofický teismus tedy nemá jednoznačnou oporu v Bibli, jinými slovy z hlediska biblických textů je jeho perspektiva jednostranná.

Absolutní výroky o Bohu navíc nelze začlenit do roviny osobní zkušenosti. Výroky o Boží lásce, Boží moci, ospravedlnění, odpuštění, nebo naopak odmítnutí či zavržení, jsou úzce svázány s běžnou zkušeností. Pokud bychom však chtěli začlenit do roviny osobní zkušenosti například všemohoucnost, museli bychom vidět do každého záhybu Boží moci. Výroky o Boží všemoci a dalších teistických attributech Boha vyžadují spekulaci a vyšší míru abstrakce, která je biblickému jazyku cizí. Poznání biblického Boha není vázáno na schopný intelekt, ale vyžaduje

⁶² Tím nemíním, že by čtenář biblického textu nemohl k těmto pojmům rozvinutou reflexí dospět nebo že by neměly své místo v tradici, nýbrž právě jen to, že je biblický text nepoužívá.

⁶³ Srov. LINK, *Theodizee*, s. 103.

⁶⁴ Srov. např. Klaas HENDRIKSE, *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt: Manifest eines atheistischen Pfarrers*, Zürich: TVZ, 2013, s. 58–63.

⁶⁵ Téma Boží přítomnosti (či nepřítomnosti) ve světě jedinečným způsobem zpracoval ve své knize Ulrich BEUTTLER, *Gott und Raum: Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen [u.a.]: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. Novověká abstraktní představa všudypřítomného Boha je do jisté míry závislá na newtonovské představě absolutního prostoru a času a vede k nebiblickému podřizování Boha prostoročasovému schématu. Biblická Boží přítomnost má osobní charakter a je obvykle svázána s vykoupením nebo s trestem. Například i na místech, kde Bůh není, může být vyslyšen prosebníkův hlas. Srov. interpretaci žalmu 130 *De profundis*: Jan HELLER – Jiří BENEŠ, *Poutní písně. Výklad žalmů 120–134*, 2. vyd., Praha: Návrat domů, 2015.

⁶⁶ Čímž chtěl autor deuteriozajášovského textu patrně hlavně ukázat, že Boží moc nezná mezí. Srov. GROSS – KUSCHEL, *Bůh a zlo*, s. 41–43.

lásku a poslušnost, popř. také trpělivost při naslouchání biblickému slovu a touhu identifikovat se s dědictvím Božího lidu. Z hlediska teistické filozofické spekulace biblická nejasnost či mnohoznačnost odmocňuje Boha. Nejasnost neprovází jen představu Boha, nýbrž i všechny ostatní výrazy, které jsou pro řešení otázky teodiceje důležité, jako je dobro a zlo, odměna a trest, utrpení spravedlivého. Teismus se sice často zaštiťuje křesťanstvím, ale na biblického Boha shlíží tak trochu shovívavě, nebo jako na nezbytnou přítěž, se kterou se musí vyrovnat, případně kterou je nutné vylepšit.

Bible otázku teodiceje ve smyslu ospravedlnění Boha za zlo ve světě nikde jasně neřeší. Biblické texty tematizují přítomnost zla ve světě, utrpení spravedlivého apod., ovšem jejich záměrem není nalézt jasné odpovědi.⁶⁷ Například autorovi knihy Jób patrně vůbec nešlo o to, aby člověk pochopil význam zla ve světě, nýbrž aby se s ním vyrovnal, zůstal věrný Bohu a aby pochopil, že zlo náleží k mystériu Božího tvoření. Opakovaná četba biblického textu pak spočívá zejména v porozumění, že Jóbova strastiplná cesta je cestou každého člověka, a v upevnění důvěry v Boha, do jehož záměru člověk nikdy nenahlédne, a tím i v upevnění důvěry ve své vlastní jednání. Lze jednat správně, i když všechny vnější okolnosti, včetně toho, jak se jednajícím vede, vypovídají o opaku. Vyprávění o trpícím služebníkovi, který ztratil vše, ale zůstává věrný Hospodinu, je způsob, jak se připravit na vlastní utrpení, nejde tu tedy o nějaké poznání smyslu zla ve světě, ale spíše o spirituální prevenci, o „umění“ zvládnout utrpení ve vlastním životě.⁶⁸

ZÁVĚR

Lze tedy považovat Swinburnovy reflexe z teologické perspektivy za uspokojivé řešení problému přítomnosti zla ve světě? Ve výše uvedeném exkurzu jsem se snažil poukázat, že problematiku zla lze uchopit

⁶⁷ Badatelé zabývající se Starým i Novým zákonem sice výraz teodicea celkem často používají, ovšem rozlišují mezi Leibnizovým a po-leibnizovským metafyzickým konceptem na jedné straně a před-leibnizovskou teodiceou či teodiceou biblických textů, které vykazují spíše jen určitou podobnost s moderními koncepty, na straně druhé. Srov. Marcel SAROT, „Theodicy and Modernity,” in *Theodicy in the World of the Bible*, ed. Antti Laato – Johannes C. de Moor, Leiden: Brill, 2003, s. 22–26.

⁶⁸ Na problematičnost přístupu ke zmíněnému textu poukazuje např. Karl-Johan ILLMAN, „Theodicy in Job,” *tamtéž*, s. 304–333.

v sepětí s křesťanskou vírou způsobu, které Swinburnovi unikají a mají k ní v mnoha ohledech blíže než Swinburnova metafyzická argumentace. Znamená to, že jeho argumentace žádné, natož uspokojivé řešení neposkytuje? To určitě ne! Předně je však třeba připomenout, že jakákoli teoretická posuzování problému zla ve světě, role svobodné vůle apod. se nemohou stát základem praktických postojů k vlastnímu či cizímu utrpení. Teoretická řešení zla nelze dost dobře podávat jako lék trpícímu člověku, jsou nepastorační, neboť nerespektují jedinečnost jeho situace.⁶⁹ Myslím, že i Swinburne si je vědom rozdílu mezi teoretickým řešením a praktickým uchopením problému. Je však přesvědčen, že teodicea může citlivým křesťanům znepokojeným nepochopitelnou přítomností zla ve světě pomoci pochopit jeho smysl a nutnost, vyrovnat se s ním a lépe se tak připravit na chvíli, kdy bude člověk sám zasažen nějakým zlem. Cílová skupina, kterou chce svými úvahami zasáhnout, nejsou tedy ani tak ti aktuálně trpící, jako spíše ti, které zasahuje samotná existence zla ve světě. Tento preventivně terapeutický záměr má v křesťanské tradici své oprávněné místo a v jistém smyslu i souzní s pravděpodobnými záměry vzniku některých biblických textů. V tomto ohledu se Swinburne i výrazně liší od některých myšlenkově spřízněných myslitelů, kteří tento záměr pomíjejí a jde jim předně o apologii teismu.

Z teologické perspektivy spočívá hlavní problém Swinburnova teismu v jeho nebibličnosti. Ačkoli rád poukazuje na svoji pravověrnost, není s to pochopit, že cíle, metody a závěry analytické filozofie jsou biblickému myšlení cizí. Jeho sterilní představa všemocného, vševědoucího, všudypřítomného a dokonale dobrého Boha se míjí s biblickým osobním, „žárlivě milujícím“, vysvobozujícím i trestajícím Bohem, Bohem Abrahimovým, Izákovým a Jákobovým, Otcem Ježíše z Nazareta. Může být sterilní představa Boha odtržená od osobního vztahu pro teologickou reflexi přínosem? Nepřispívá do teologické diskuze spíše určitou dávkou temnoty? A to zejména tehdy, když se odvolává na svoji pravověrnost? Nepodsouvá biblickým textům svůj způsob racionální argumentace, která je jim zcela cizí? Nepodřizuje záměr biblických výpovědí

⁶⁹ Pokud se snažíme uplatňovat teoretická řešení v praktickém uchopení problému konkrétního člověka, snadno se můžeme ocitnout v roli Jóbových rádců, u nichž je obviňován trpící, a tím ospravedlňována teoretická představa o Bohu, a to navzdory tomu, že Ježíš v Novém zákoně podobné projevy odmítá (srov. Jan 9,1–3, Lk 13,4–5), neboť zná jen konkrétní trpící, nemocné a umírající a usiluje o jejich uzdravení. Srov. Ctirad V. POSPÍŠIL, „4.3. Zapeklitý otazník dramatu zla,“ in *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*.

své racionalitě? Hlavní východisko jeho způsobu uvažování se mu tak stává kamenem úrazu. To neznamená, že by Swinburnovy teistické konstrukce neměly v teologické reflexi své místo. Tam však bývají obvykle vyvažovány negativní nebo trojiční teologií, která zpětně destruuje jejich jednoznačné výpovědi.⁷⁰ Jeho podoba Boha se tak nejvíce blíží novověké metafyzické konstrukci, která – pokud bych použil jemné ironie Karla Bartha (1886–1968) – našla svůj nejvyšší bod a zároveň byla destruována v Kantových regulativních idejích teoretického rozumu a v Hegelových principech dějin.⁷¹ Pád novověké metafyziky však vedl k biblickému obratu, který vnímá jednotu teologické reflexe s církevní i osobní spiritualitou.

Nemíním však posuzovat Swinburna pouze kriticky. Již výše jsem zmínil, že jeho preventivně terapeutický záměr má v křesťanské tradici své místo. Dále je třeba připomenout, že jeho reakce na Mackieho argumentaci byla – podobně jako tomu bylo i u dalších teistů – zcela oprávněná. Apologetické reakce poukazující na chyby v argumentaci jsou křesťanskému myšlení též vlastní.⁷² Také nelze nic zásadního vytknout jeho snaze o jasnou argumentaci. Velký přínos spatřuji ve Swinburnově analýze zla ve světě a z části i v úvahách o svobodné vůli. Odmítnutím chápání zla jako nedostatku dobra vrací zlo do hry. Zlé věci se dějí, jsou reálné. Je pozoruhodné, že se v tomto ohledu Swinburne opírá o řadu praktických příkladů. Díky tomu jsou tyto reflexe přesvědčivější než jeho teoretické úvahy o Bohu a jeho vlastnostech. V tomto ohledu je Swinburne bibličtější než řada teologů, kteří přítomnost zla ve světě různým způsobem zlehčují. Ačkoli nelze považovat Swinburnovy reflexe, podobně jako tomu bylo u Leibnize, za uspokojivá řešení problému teodiceje, nelze popřít, že Swinburne odkrývá v analýze zla a svobodné vůle bolavá místa teologických úvah, a nelze přehlížet ani jeho biblickou snahu o obnovu důvěry v Boha ve střetu s realitou zla. V tomto ohledu je Swinburnův přínos pro teologické reflexe jistě významný.

⁷⁰ Srov. tamtéž, kap. 2.3. Otec tvoří skrze a podle Syna v Duchu darovanosti, kap. 4.3. Zapeklitý otazník dramatu zla.

⁷¹ Srov. Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 3. vyd., Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1960, s. 237–278, 343–378.

⁷² Srov. Thomas KOTHMANN, „Křesťanství mezi náboženstvími, agresivním ateismem a náboženským analfabetismem. Výzvy pro teologickou apologetiku a pastorální praxi,“ přel. J. Vogel, *Theologická revue* 86 (2015): 331–347.

**Critical Moments of Selected Philosophical Models of Theodicy
from a Theological Perspective**

Keywords: Theodicy; God and Evil; Job; Gottfried W. Leibniz; Richard Swinburne; Immanuel Kant; Karl Jaspers; Ctirad V. Pospíšil; Christian Link

Abstract: The study explores the potential benefit of philosophical concepts of theodicy for theological reflection. First, the study turns back to the Enlightenment, when the question of theodicy played a crucial role in the shaping of the modern view of Christianity, or major monotheistic religions in general. It deals with one of the most significant concepts of the time, the essay on theodicy by G. W. Leibniz. Second, it takes notice of the reception of Leibniz's thought in certain philosophical currents at the turn of the twenty-first century, which also resonates in contemporary discussions. It deals mainly with issues made popular in the works of Richard Swinburne, a British philosopher and active supporter of the idea of modern theism. Third, the study attempts to answer the following questions: What are the potential motivations for raising the question of theodicy today? Is theodicy a fundamental, or a marginal question? Can the philosophical concepts of theodicy be useful for further theological reflection?

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.
Katedra systematické teologie, teologické etiky
a teologické filozofie
Husitská teologická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
Jiri.Vogel@htf.cuni.cz