

Bůh a zlo v pohledu procesuální teologie

Petr Macek

God and Evil in the View of Process Theology If good and almighty God exists, why do we register genuine evil? Whiteheadian process theology wants to assist Christian theology with philosophical theism that interprets God's sovereignty and God's creative and providential activity as being more in accord with both our everyday experience and God's self-revelation in Jesus Christ than either traditional theism or "free will" theism.

V *Teologické reflexi* nedávno publikovaný článek se otázkou vztahu mezi Bohem, resp. vírou v Boha a zlem zabýval velmi komplexně,¹ omezil se však víceméně jen na německý diskurz, zatímco *teodicea* je tradičně diskutována právě v anglosaském teologicko-filosofickém kontextu. Nemyslím si proto, že téma bude předimenzováno a čtenář přesycen, když aspoň stručně zavítáme ještě i do této oblasti.

Problém *zla* souvisí jako všechny etické otázky s tím, v co věříme, jaké máme přesvědčení, pro mnohé tak i s otázkou Boha jako základu a normy všeho jsoícího i možného. Teoretikové obecné etiky připomínají, že platnost morální povinnosti lze logicky odvodit nezávisle na této otázce, avšak tázání se na platnost morální povinnosti je třeba odlišit od otázky po vysvětlení jejího základu či jejích metafyzických předpokladů. Předpoklad transcendentálního základu, resp. víry v tento transcendentální základ, má pro zdůvodnění morálních norem nesporný význam. Právě tento předpoklad však nastoluje otázku *zla* ještě jiným způsobem: Existuje-li Bůh, proč nezabrání aspoň těm nejhrůznějším podobám *zla*?

Podle tradiční představy je teismus či přesvědčení o Boží existenci tvrzením, že existuje nadpřirozená bytost, která stvořila přirozený svět a která je dokonalá *v moci* (všemohoucí), *ve vědomosti* (vševědoucí) a *v dobrotě* (morálně dokonalá). Existence opravdového, neoddiskutovatelného *zla*, toho, „co činí s přihlédnutím ke všem okolnostem náš svět horším, než mohl být“,² je tím pádem logickou námitkou vůči filosofickému teismu. Takové *zlo* je z křesťanského pohledu tím, co je proti Boží vůli, a proto všemohoucí, vševědoucí a zároveň morálně dokonalý Bůh by mu zabránil. Tradiční teodi-

1 Petr Gallus, Bůh a zlo, *TREF* 23 (2017/2), 107–126.

2 Definice opravdového (genuine) *zla* podle Davida R. Griffina, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, 22.

ceje, pokud jimi nejsou míněny jen tzv. „důkazy Boží existence“, jsou úsilím o koherentní teistickou odpověď na tvrzení, že ony tři „božské dokonalosti“ nelze konzistentně hájit.

Problém Boží všemohoucnosti v procesuálním teismu

V anglosaské jazykové oblasti představuje výrazný hlas v této debatě filosofie světa jako *procesu* či *dění*, která chápe veškerou skutečnost jako pokračující interakci mezi Bohem a světem, který Bůh tvoří. Podle procesuální teologie, která na tuto filosofii navazuje, je problém v chápání Boží *všemohoucnosti*. Procesuální teodicea je především diskusí s filosofickými alternativami, které tvoří myšlenkový rámec tradičních křesťanských koncepcí. Perspektiva těchto koncepcí je určena věroučnou tradicí vycházející z tradiční interpretace biblického svědectví. To primárním zdrojem procesuální vize vycházející z filosofického díla Alfreda N. Whiteheada a Charlese Hartshorna není.³ Nicméně, Whitehead dějinnou realizaci ideje Božího působení spatřoval v křesťanském zvěstném apelu k Ježíšovu pozemskému zjevu, k tomu, co sám nazval „galilejskou vizí ponížení“.⁴ Hartshorne, který Boha definoval jako toho, „kdo je hoden náboženské úcty, kterou vyvolává“, byl zase přesvědčen, že procesuální alternativa odpovídá biblické tradici „živého Boha“ rozhodně více než teismus klasické metafyziky.⁵

Procesuální teologie chce podle svých hlavních protagonistů myslet v kontinuitě s Bibli a věří, že právě tato kontinuita ji činí přitažlivou. Proto konceptuálně vyhlíží takovou teistickou kosmologii, která by umožnila znovu potvrdit základní křesťanské učení o Bohu. Podle teologa Davida Griffina zahrnuje křesťanská věrouka tyto elementární pravdy:

-
- 3 P. Gallus Whiteheada ve svém článku zmiňuje (Gallus, Bůh a zlo, 112, pozn. 21), mylně však spolu s ním uvádí i Bertranda Russella. Whitehead s Russellem spolupracoval ve svém „matematickém“ období, nikoliv jako filosof vnímající svět jako „dění“. Russell tento přechod k metafyzice svého někdejšího kolegy (spoluautora proslulého díla *Principia mathematica*) nechápal a připisoval jej Whiteheadově reakci na tragickou smrt jeho syna („Erikova smrt způsobila, že chtěl věřit v nesmrtelnost.“). Srov. Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work: Volume II: 1910–1947*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990. Podobně zavádějící je v téže poznámce i to, že s procesuální teologií je spojován J. Hick.
 - 4 Srov. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, corr. edition, New York: Free Press, 1978, 342.
 - 5 Srov. Charles Hartshorne, *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha: Oikúmené, 2006, 10.

1. Bůh jako stvořitel světa je Bůh milující,
2. svět je proto v podstatě dobrý, i když je plný zlého,
3. Božím cílem je překonání zla,
4. toto překonání zla zahrnuje naši spásu jako život překračující hranice smrti,
5. Bůh tyto pravdy zjevil a s cílem uskutečnit své záměry jednal v životě, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Nazaretského.⁶

Procesuální teologie podle Griffina všechny ty základní prvky křesťanské věrouky vycházející z biblické zvěsti potvrzuje. Všechny ostatní tradiční nauky, které samy součástí evangelia nejsou, je třeba pokládat za sekundární či odvozené. To se týká i nauky o Boží „všemohoucnosti“, podporující víru v Boží vítězství nad zlem, nebo (namátkou) nauky o „předurčení“, podporující poznatek, že spása je z Boží milosti, a ne za zásluhy.

Tradiční teologie chápala Boží „všemohoucnost“ doslovně, tedy v *absolutním* smyslu a nepřipadalo jí to sporné. A tak na jednu stranu hlásala, že lidé jsou svobodní a morálně odpovědní, zároveň však učila, že vše dobré i zlé ve světě je nějak v souladu s Boží vůlí a Božími cíli. To vedlo k nejrůznějším sofizmatům při interpretaci a zdůvodňování zla ve světě.⁷ To procesuální filosofie a teologie odmítá: Představa, že Bůh má svět plně pod kontrolou v tom smyslu, že vše se děje z Boží vůle, že i za vsí hrůzou, které jsme ve světě svědky, je nějak Bůh (buď ji sám způsobil, nebo aspoň dopustil), je pro ni teologicky i filosoficky nepřijatelná.

Základní problém vidí tato filosofická teologie v tom, že tento koncept božské všemohoucnosti vychází z absurdní myšlenky *monopolu* rozhodovací *moci*. Tím dělá z Boha tvůrce „světa“, jenž vlastně žádným skutečným světem není, protože umenšuje samu realitu stvoření; tradiční koncept *creatio ex nihilo* (stvoření z ničeho) proměňuje v *creatio ex deo*, kdy „svět“ už vlastně nemá svobodnější jsooucnost, než jakou má myšlenka v Boží mysli. Proti tomu zastávají procesualisté názor, že u Boha jde o takovou tvůrčí (stvořitelskou) moc, jež implikuje nižší formy téhož. Nahodilým elementům, které ony nižší formy přivádějí na svět, jsou tu skrze zá-

6 David R. Griffin, *Process Theology and Christian Good News*, in: *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists*, John. B. Cobb – Clark H. Pinnock (eds.), Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000, 8.

7 Gallus, Bůh a zlo, 107–126.

konitosti stvoření stanoveny jisté meze, ale nejsou eliminovány a ani eliminovány být nemohou. Bez určité míry „mocenské“ nezávislosti není existence „vně Boha“ vůbec možná.⁸

David Griffin, který se procesuální verzí teodiceje zabýval asi nejsou-stavněji,⁹ vysvětluje podstatu Boží kreativity rozlišením mezi „monismem“ a „monoteismem“.¹⁰ Procesuální teodicea rozlišuje při hledání nejspokojivější definice „božského“ mezi Bohem a *kreativitou*. Kreativita je elementární dispozice či vloha, bez níž není žádná entita, nadaná určitou mírou subjektivitu, představitelná. Je to nestvořená svoboda k sebe-utváření i ovlivnění druhých a „svět“ je vlastně děním, v němž k této sebeformaci a ovlivňování jiného tak či onak neustále dochází. Bůh jako jediná forma kreativní svobody by byl jen nesmyslnou dokonalostí řádu, v němž by nebylo co řídit. „Vše“ by bylo zcela pod kontrolou, ale toto „vše“ by, jak už řečeno, nemělo povahu skutečně *jsoucího*. Bůh, který sám kreativitu ve svém vztahu ke světu ztělesňuje, proto nemá a nemůže mít absolutní kontrolu. Bůh svět řídí tím, že jej ovlivňuje (a je jím sám „ovlivněn“, tj. reaguje na to, co se v něm děje), ale jeho moc je pouze evokativní: Bůh všechno dějící se tvorstvo, s nímž je v interakci, zásadně volá či vábí k takovým svobodným rozhodnutím, která, když jsou realizována, znamenají podporu toho, co je momentálně nejlepší jak pro ně samé, tak pro proměňující se svět v jeho celku.

Není-li „nejvyšší moc“ mocí jedinou, nemůže být existence zla jejím po-
přením, jak to tvrdí ona klasická námitka. Bůh, který je stvořitelem živou-

8 U Whiteheada, který ve svém metafyzickém projektu chápe zlo jako estetickou kvalitu, jde o dvojí druh zla: „disharmonii“ a „banalitu“. Disharmonie je někdy ve službě větší či hlubší harmonie (symetrie), banalita je naproti tomu vždy špatná. Odstranit disharmonii by znamenalo odstranit stvoření, zatímco právě stvoření je svou podstatou překonáním banality. Proto je samo *dobrem*. Analýza evolučního procesu ukazuje, že dobro stvoření má dvojí aspekt: Je zakoušeno v přítomnosti (ve zvýšené intenzitě, již představuje každé aktuální sjednocení komponent zkušenosti) a připravuje i intenzivnější prožitek v budoucnosti. Srov. Griffin, *God, Power, and Evil*, 282–285.

9 Vedle již uvedených textů srov. David R. Griffin, Creation out of Chaos and the Problem of Evil, in: S. T. Davies (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Edinburgh: T&T Clark, 1981, 101–118. V českém překladu Michala Plzáka: Stvoření z chaosu a problém zla, *Teologický Sborník* (1995/4), 35–50. David R. Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany: State University of New York Press, 1991. Na článek „Stvoření z chaosu“ reagoval obranou tradičního teismu Tomáš Machala, Boží všemohoucnost a problém zla, *Teologické texty* (1996/4), 137–138.

10 Griffin, *Evil Revisited*, 22.

cího světa, nemá v tomto pojetí při vši své svrchovanosti dokonce ani takovou „donucující“ moc, jakou má člověk a někteří další tvorové, protože nemá „instrumentální tělo“, jímž by ovlivňoval (tj. „manipuloval“ – latinské *manus* znamená „ruka“) jiná těla. Může své ve světě prosadit jenom nenásilně, jenom za předpokladu určité kooperace svých tvorů, a nemůže prosazení „svého“ nijak zaručit. Kde je totiž kapacita k dobrému, tam je i stejná kapacita ke zlému atd. Takové korelace jsou nutné (jejich nepřítomnost je hypoteticky nemožná).

Proto tvůrčí proces, v němž funguje tento princip, přivodil i nástup tvorů, kteří mohou „hřešit“, kteří mohou na božské volání či vábení k harmonii se vši ekosférou, z níž se vynořili a s níž bytostně souvisejí, odpovídat rozhodným a sebevědomým *Ne*. A tak i když cíl procesu je a zůstává *dobry*, jeho aktuální produkty a výsledky takové být nemusí. Je to svým způsobem „riskantní podnik“ a jeho riziko s větší mírou svobody a intenzity stoupá. A hlavně: nemá alternativu. A to znamená: Není žádné „proč?“ – „proč na nás Bůh sesílá zlé?“ atd. – neboť Bůh na nás žádné zlé „nesesílá“. Pouze ustavuje řád, v němž si jednotlivá stvoření mohou navzájem působit dobré i zlé věci. Zlo je prostě důsledkem tvůrčí svobody tvorstva a konkrétní případy destruktivního zla žádný racionální důvod nemají a jsou tak vskutku z principu *iracionální*.

Jinak řečeno, zlo je v Božím světě vysvětlitelné ze samotného pojmu sebeurčujících tvorů, tj. jediných, jejichž existenci si dokážeme představit. Co však již takto vysvětlit nelze, je skutečnost, že navzdory všemu nesouladu a všemu hnutí může existovat a pokračovat svět jako „kosmos“, jako prostor koexistujících a stále do té či oné míry vzájemně harmonických věcí. Jeho existence má svůj neodmyslitelný *prozřetelnostní* aspekt. Tak jako na jedné straně není bez jisté míry nezávislosti myslitelná existence vně Boha, tak na druhé straně není možná nechaotická existence bez Boha. Avšak s Bohem lze spojovat jen zajištění takového řádu světa, v němž je nárůst svobody – navzdory všemu nevyhnutelnému zlu a destrukci – šancí na „větší dobro“. Proto představa světa jako distributivní mašinerie odplaty znamená naprosté nepochopení myšlenky božské prozřetelnosti. Řízení kosmu není nějakým obrovitým soudním dvorem. Pluralita nositelů tvůrčího jednání prostě způsobuje, že určité riziko konfliktů a utrpení je i v moudře spravovaném světě prostě nevyhnutelné.

Bůh nemá „donucovací“ moc, alespoň ne takovou, s níž počítá tradiční determinismus, tj. totální jednostrannou kontrolu nade vším, co se děje.

Určité „donucení“ představují přírodní zákony a zákonitosti, protože myšlenka božského řízení implikuje i to, že v přírodě nevládne jen čirá spontánnost a náhoda. Prostřednictvím přírodních zákonitostí vytváří Bůh situaci, kdy se jednotlivé entity stávají jedna druhé „údělem“, ale nestávají se tím nějakým odosobněným silovým polem *moci*.¹¹ Evoluce tyto zákony nevysvětluje, a tak kdo věří v Boha, může předpokládat, že jde o božsky rozhodnutý řád. V každém žitelném světě musí fungovat určitá míra předvídatelnosti, tj. nějaké přírodní zákony, které umožňují fungování světa v té podobě, jak je známe.¹² I díky tomu je každá touha po božských intervencích problematická.

Existence zákonů a zákonitostí neznamena arbitrární okleštění tvůrčí svobody. Naopak, je to její základ zabraňující tomu, aby skutečnost ztratila charakter něčeho určitého. Jednotlivé entity světa se „těší“ svobodě své odezvy na tlaky a výzvy svého okolí právě díky řádu, jímž je přirozený svět. Proto nemáme mluvit o „omezené“ Boží moci – jak to posměšně dělají kritické této koncepce, protože to je formulace, která sugeruje představu „menší moci“, než je *maximální* moc, jaká může v reálném světě existovat.

Naděje proti zlu

Procesualisté proto s teodiceou klasického teismu odmítají i teodiceu teologů „svobodné vůle“, tj. učení, že i když všemohoucí Bůh *mohl* všechno

11 Charles Hartshorne, vedle Whiteheada asi nejdůležitější procesuální myslitel, připomíná, že i klasický starověký mudroslovný dokument na toto téma – kniha Jobova – takovou představu jasně zamítá. Jobovi těšitelé ji sice zastávají, nikoliv onen „hlas z vichru“ – a Job sám aspoň částečně srozumívá, že lidské utrpení žádné morální „proč?“ nemá. Srov. Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 84–88.

12 Hartshorne mluví v té souvislosti i o tom, že Boží vábení je v mnoha případech nevědomé a nelze mu proto účinně vzdorovat. Také říká, že Bůh toleruje rozmanitost jen do té míry, kdy ještě neznamena chaos a neřád (a tedy už ne „kosmos“), nebo že Bůh zabraňuje tomu, aby skutečnost ztratila charakter něčeho určitého. Dokonce argumentuje, že proces (svět) by zanikl, kdyby nebyly stanoveny meze rozvoji těch jeho alternativ, které jsou s ním nekompatibilní. Jednotlivé subjektivitou vybavené entity světa se „těší“ své svobodě díky řádu, jímž je svět, aniž jej samy určují nebo spolutvoří. Bůh má tak i podle procesualistů větší kontrolu, než se na první pohled zdá. Vedle obecných omezení jsou tu i „specifická“, individuální, tj. to, co tvoří naši partikulární minulost jako základní zdroj naší přítomné kreativity. Ani u toho Bůh není účasten jinak než jako ten, kdo nás k něčemu volá či vábí. K nějaké donucovací Boží intervenci do řádu věcí nedochází.

determinovat, přesto se rozhodl – vědom si hodnoty svobodně se rozhodujících tvorů – stvořit svobodné lidské bytosti.¹³ Bůh by podle této představy mohl zlu zabránit, ale omezil by tím lidskou svobodu, bez níž by určité hodnoty nevznikly, proto raději omezil sebe. V záloze však má ovšem možnost kdykoliv intervenovat a přerušit normální běh věcí. Sám svému stvoření svobodu něco tvořit daroval, a proto ji může sám také přemoci, kdykoli uzná za vhodné. Jak jinak si vysvětlit zázraky? Boží jednání se světem zahrnuje i možnost něco si v něm vynutit. Běžně to nedělá, aby nezpochybnil charakter světa, který stvořil, a aby nás neodradil od odpovědnosti určité věci učinit sami. Ale je to jeho svobodná volba.

Základní námitka proti této představě zní, že svoboda „být proti Bohu“ není rozšířením svobody, ale jejím ohrožením. Kdykoliv odvolatelná svoboda „hřešit“ nestojí za všechny hrůzy, které jsou jejím důsledkem, a nečiní je triviálními formami zla. Není to svoboda, která vychovává k odpovědnosti, ale vede k bagatelizaci utrpení a k lhostejnosti. Představa absolutní mocenské kontroly – ve smyslu trvajících možnosti určitá rozhodnutí, činy či procesy, k nimž v oblasti stvoření dochází, příležitostně znemožnit a tak zabránit humanitárním i přírodním katastrofám, jako byl holocaust, devastující hladomory v některých zemích, deformace narozených dětí, týrání zvířat (s nímž nelze spojovat žádný výchovný nebo podobný důvod) atd. – k víře neinspiruje. Je-li Boží dobrota spojena s mocí dobro prosadit, nemohli bychom pochopit, proč k jeho prosazování ještě nedošlo.

Bůh sice neustále „intervenuje“, ale normální běh věcí přitom nepřerušuje. Jeho vliv nikdy neruší moc tvorstva k sebeurčení, žádná událost není jednostranně způsobena samotným Bohem. Vždy je to kooperace. Boží jednání všude a ve všem je stejné povahy, i když se liší svým konkrétním obsahem a svou účinností. Boží stvoření i jednání v Kristu není jiné než jeho jednání v přítomnosti. Rozdílnosti nejsou rozdílnostmi v podstatě. Bůh jedná tím, že nás volá, že nás přesvědčuje. Zlo může mít a často má i *démonickou* povahu. Takovým démonickým zlem se stává moc, jíž disponuje člověk ve své opozici vůči Bohu. Bůh nemá ani tuto podobu zla „pod kontrolou“, proto s ní musí zápasit a zápasí.

13 Za mnohé publikace reprezentující tento výklad jmenujme aspoň Clark Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove: IVP Academic, 1994.

Procesuální teodicea se brání naprostému voluntarismu, který v zájmu zachování principu Boží svobody otvírá dveře představě o Boží lhostejnosti. Ani v případě znamení či zázraků (jak o nich mluví všechny náboženské tradice) nejde podle procesualistů o úplné přerušení kauzálního nexu. Znamení a zázraky nejsou něčím *jiným* než tím, co Bůh stále činí, proto nejsou „nadpřirozené“. Za paranormálními jevy není nic nadpřirozeného. Řešení problému zla nelze podle procesualistů hledat ani v tradiční vysvětlující strategii, která ve snaze ospravedlnit utrpení a hrůzy ve světě mluví o „zkouškách víry“, o „trestu za hříchy“, o „výchovné“ či „vykupitelské“ hodnotě utrpení atd. Bůh se nikdy nedostává do „slepé uličky“ a díky své koordinační kreativitě disponuje vždy možnostmi prosazovat nenásilně optimální progres. K nim nepochybně patří i možnost použít zlo, které jsme (si) způsobili nebo které nám bylo způsobeno, k něčemu dobrému. O naší zkušenosti se zlem dobře ví a díky své stvořitelské přitomnosti všemu tvorstvu ji spoluprožívá a i tímto způsobem nám může pomoci se s ní vnitřně vyrovnat. To je něco jiného než tvrzení, že Bůh tyto zkušenosti sám inscenuje nebo je dopouští, i kdyby nemusel.

Procesuální teologové připouštějí, že mnohé biblické výpovědi a představy s procesuálním teismem smířit bezezbytku nelze.¹⁴ V Bibli ovšem nejde o podstatu Boží reality, nýbrž o svědectví o charakteru Božího jednání v konkrétních situacích. Jeho interpretačním kontextem není určitá kosmologie, nýbrž Boží *smlouva*. Izrael přinášel tomuto jednání situační svědectví, ponechal však celkovému „kumulačnímu kontextu“, aby toto svědectví podle potřeby modifikoval. Biblické svědectví nelze proto chápat, jak připomíná filosof Lewis S. Ford, jako systematickou výpověď o Boží moci. „Díky Boží smlouvě s Izraelem mohly být všechny jeho činy přijaty a interpretovány jako projevy dlouhodobého procesu osobních konfrontací a zápasu o tento lid, a nikoliv jako pouhé ukázky hrubé síly.“¹⁵

Mnoho biblických výpovědí však podle jeho přesvědčení v univerzálnějším, ba přímo kosmologickém kontextu, jaký představuje procesuální teismus, interpretovat lze. Boží působení skrze „přesvědčování“ je svým způsobem dosvědčeno už v samotné biblické výpovědi o stvoření Slovem.

14 Lewis S. Ford, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphia: Fortress Press, 1978, 15. Srov. Griffinův seznam procesuálních a neprocesuálních motivů v Bibli: Griffin, *God, Power, and Evil*, 31–37.

15 Ford, *The Lure of God*, 16.

Ten celý popis stvoření „v sedmi dnech“ lze chápat jako činorodou odezvu, jako svého druhu dialog, v němž stvoření odpovídá na Boží stvořitelské povolání k „větší komplexnosti“. Koncepce Božího přesvědčování dovoluje chápat stvořitelské Slovo jako „strukturující princip“, díky němuž je svět kosmos a nikoliv chaos, a janovský *logos* a Boží „volání k rozhodnutí“ jsou vlastně principiálně totéž. Specifické „Boží dějiny“ – vznik Izraele – jsou proto v kontinuitě s dějinami (stvořením) vůbec a Boží smlouvu s Izraelem lze tudíž chápat jako symbol i model této tvůrčí reciprocity. Boží prozřetelnost spočívá v Boží pohotovosti improvizovaně reagovat na nové situace. Boží záměr i vlastní způsob jednání se světem ztělesňuje především sám Ježíš Kristus. Dá se proto říci, že biblické svědectví ve svém celku nasvědčuje konzistenci Božího díla. O některých partikulárních líčeních Božího jednání to neplatí, ale ta je třeba připsat na vrub nezájmu biblických svědků o logiku jejich výpovědí; celkový dojem tím vyvrácen není.

Diskuse o povaze Božího jednání ve vlastním biblickém podání se implicitně týká i tématu, které je biblickému myšlení vlastnější než filosofická teodicea, otázky eschatologické naděje. Je Bůh konečným garantem smysluplnosti a věrohodným základem naděje na konečné vítězství dobra? Nebo je jen tím, kdo garantuje, že naše dobro se na věky neztratí, kdy hrozba anihilace všeho trvá?

Podle některých svých představitelů procesuální vize naději ve smyslu nějaké osobní kompenzace neskýtá. Skýtá pouze ujištění, že naše pozemské činy a pozemská rozhodnutí mají svou věčnou hodnotu, protože Bůh, který vábí tvorstvo k uskutečňování hodnot, jež jsou v každé situaci ty nejlepší, si naše zkušenosti přivlastňuje a činí z nich součást své vlastní věčné reality. Tak garantuje, že naše „dobro“ se „nadobro“ neztratí. Tento příslib ultimativní záchovy toho, co je námi tvořeno a zakoušeno, v nehynoucí Boží zkušenosti je základem smysluplnosti takové tvorby či zkušenosti. Procesuální kosmologie a ontologie umožňuje mluvení o Božím „jednání v dějinách“, nepřipouští však představu o „konečném řešení“ problému zla a moci zla ve světě, s nímž biblické podání počítá. Ford, který se pokusil mezi donucující a přesvědčující mocí jasně rozlišit,¹⁶ uznává, že konečná garance „triumfujícího dobra“ ve Whiteheadově teismu chybí, ale nepokládá to za nedostatek a uzavírá, že tento „triumf“ smí zůstat předmětem víry, již ospravedlňuje

16 Lewis S. Ford, *Divine Persuasion and the Triumph of Good*, *The Christian Scholar* 50 (1967), 235–250. Přetištěno v *Process Philosophy and Christian Thought*, 287–304.

skutečnost přítomnosti, která je ve znamení stálého překonávání „triumfu zla“ v podobě naprosté destrukce existence.

Podobné závěry činí ve své procesuální teodiceji i David Griffin. Bůh jako iniciátor všeho „nového“ disponuje možnostmi, o kterých se nám ani nesní, a proto není ani naděje na „vítězství dobra“ tváří v tvář všem ohrožením nijak nerealistická. Procesuální teodicea tak vyznívá především v obhajobu naší zkušenosti: Stvoření bylo sice riskantní, neboť proti zlu není absolutní obrany, ale byla-li jeho alternativou jenom neexistence, bylo to riziko, které „za to stálo“. Bylo to a je to dobrodružství i pro Boha, ale není to „házení kostkou“, proti kterému se stavěl teista Einstein. Podstatné je, že rizika, kterými prochází stvoření samo, jsou rizikem, které podstupuje i sám Stvořitel. To zbavuje Boha výčitek, kterým by byl vystaven jako pouhý pozorovatel toho, jak to dopadne, a je to zároveň zdrojem naděje, že to nakonec dopadne dobře.¹⁷

Co otázka života po smrti? Není stejně důležitá jako otázka naděje na konečné vítězství dobra? Procesuální filosofie vizi života po smrti nevylučuje a sám Griffin připouští, že ultimativní záruka smysluplnosti lidského života a hodnověrný základ naděje na konečné vítězství dobra nad zlem k pojmu Boha „genericky“ patří a může být i zdrojem odvahy čelit démonickým silám. Proto hledá možnosti, jak v rámci whiteheadovského „kategoriálního schématu“ tyto motivy (včetně naděje na „život po smrti“) posílit.¹⁸ Bůh může použít stejný *modus operandi*, kterým přivodil život, včetně lidského života jak jej známe, k tomu, aby přivodil život i za hranicemi smrti. Esenciální proměna, přechod do nového modu existence, nemusí být nadpřirozenou výjimkou z působení Boží milostivé iniciativy ve všech věcech. Bůh, který nám skrze své působení skýtá nové a atraktivní příležitosti, svou láskou takovou radikální proměnu stále vyvolává.

Teodicea nepatří do běžného teologického diskurzu, alespoň ne tam, kde teologií není míněna „nauka o Bohu“, nýbrž „výklad Božího slova“,¹⁹ ale procesuální teodicea může i takové teologii asistovat: Její teismus koresponduje

17 Griffin, *God, Power, and Evil*, 309.

18 Griffin, *Evil Revisited*, 31–40. Srov. týž, Postmodern Animism and Life after Death, in: David R. Griffin (ed.), *God and Religion in Postmodern World*, Albany: State University of New York Press, 1989, 83–108.

19 Možnostmi barthovské teodiceje (ve smyslu teologické odpovědi na otázky zla a utrpení) se zabývá R. Scott Rodin, *Evil and Theodicy in the Theology of Karl Barth*, New York: Peter Lang, 1997.

se zvěstí o Bohu Stvořiteli a Udržovateli, který je v dialogickém vztahu se svým stvořením, který se o ně stará a všechny vnímající tvory vede k participaci na této své starosti a který svou identitu spojuje definitivně a výlučně s charakterem pozemské pouti svého Syna.²⁰ Abstraktní „všemohoucnost“, koncept rozvíjený především v dobách součinnosti církve s mocenskými strukturami státu, náboženské intuici neodpovídá. Naopak, představa Boží svrchovanosti v podobě optimálního vedení a adekvátní asistence vyjadřovaná v Novém zákoně i v Apostoliku s řeckým výrazem „pantokratór“ (všemu vládnoucí) s ní slučitelná je, zvlášť když si uvědomíme, že i zde se – podobně jako ve starozákonních výrazech, které jsou jeho podkladem – jedná o doxologii, nikoliv o deskripci.²¹

doc. Petr Macek, Th.D., Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

macek@etf.cuni.cz

20 Je s podivem, že i v anglosaských renomovaných příručkách z poslední doby není v příspěvcích věnovaných této problematice o pohledu procesuální filosofie či teologie ani zmínka. Srov. *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, T. P. Flint – M. Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2008; *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, W. J. Wainwright (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2007.

21 Problematikou Boží „všemohoucnosti“ na pozadí výpovědí o Boží „bezbrannosti“ (Bonhoeffer, Rádl) se zevrubně zabývají: J. M. Lochman, Všemohoucí Bůh, *Křesťanská revue* XXVII (1960), 139–145; týž, Reconsidering the Doctrine of Providence, in: W. M. Alston, Jr. – M. Welker (eds.), *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003, 281–293; Pavel Filipi, Pantokratór, in: *Logos a svět* [Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana], Praha: Oikúmené, 1997, 78–87.