

PROZŘETELNOST V NEPROZŘETELNÝCH ČASECH

Jan Milíč Lochman

DIE VORSEHUNG IN DEN NICHT-PROVIDENTIELLEN ZEITEN

Im Zyklus von fünf Gastvorlesungen an seiner Heimatsuniversität zu Prag im SS 1995 thematisierte der emeritierte Basler Systematiker auch die heutzutage umstrittene alte Lehre von der Providenz. Auf dem Hintergrund der bewegten Erfahrungen seiner Generation versucht er durch seine heilsgeschichtliche, bzw. christologische Interpretation diesem philosophisch-theologischen ‚articulus mixtus‘ neue dogmatische Relevanz und kerygmatische Kraft zu geben.

Konec Prozřetelnosti?

Klasické ekumenické téma prozřetelnosti se dnes ocitlo v ohni kritiky, anebo — což může být ještě povážlivější — ve stínu očividného nezájmu, a to jak v sekularizovaném, tak i v theologickém světě.

Už po několik let mi zní v uších heslo ‚*konec prozřetelnosti*‘. Je to název známé knihy **Carla Ameryho** s příznačným podtitulem *Bezmlostné důsledky křesťanství* (Reinbek 1972). Amery rozebírá duchovní předpoklady dnešní ekologické krize a vpravdě nemilosrdného způsobu, kterým my lidé zacházíme se svými spolutvory. Na stolicí obžalovaných staví biblické myšlení, především křesťanství. Biblické ‚odmytologizování‘ stvoření, jak je zdůvodňováno hned prvními biblickými kapitolami, vede k hybridnímu nároku člověka panovat bezohledně nad celým světem přírody.

Fatálním se tento nárok stává za podpory učení o prozřetelnosti: Prozřetelnost dodává člověku k dobytelskému postoji ještě dobré svědomí, pod její záštitou smíme prosazovat své zájmy bez skrupulí — božská prozřetelnost dovede vše k dobrému cíli. Učení o prozřetelnosti tak svádí k dogmatické bezohlednosti.

Podobné argumenty jsme mohli — v docela jiné souvislosti a spíše implicitně než explicitně — slyšet od marxistů, zvláště pokud jde o duchovní předpoklady kapitalismu. **Adam Smith** — ‚Luther národního hospodářství‘, jak ho Karel Marx pojmenoval — spojoval přece svou idealizaci progresivního tržního hospodářství se sekularizovaným učením o prozřetelnosti: Negativní důsledky dělby práce a dynamiky tržního hospodářství budou v posledu korigovány ‚neviditelnou rukou‘ Pána dějin (trhu). Proto nemáme tržní rozpory hodnotit izolovaně, ‚o sobě‘: Prozřetelnost, hojivá potence v tržním mechanismu, je zárukou vposledu nezadržitelného

pokroku. Takovou ‚pseudoteologii‘ odhalovali marxisté (a nejen oni) jako zamlžování ekonomických rozporů a třídních zájmů.

Nejen vyslovení kritikové křesťanství, i mnozí přejně zaměřeni myslitelé mají ve vztahu k této kapitole dogmatiky své pochybnosti. Tak tomu dříve nebylo. Právě víra v prozřetelnost patřila po staletí k pilířům populární teologie (‚Jedermans-Theologie‘, jak to nazýval Emil Brunner), o níž se opírali i mnozí, kteří se jinak vzdalovali základním dogmatům klasického křesťanství. Zde bylo pro mnohé neotřesené jádro osvícené zbožnosti.

Dnes je tomu jinak. Přesvědčení o dobře uspořádané harmonii přírody i dějin a zvláště o providenciálně zakotveném pokroku je ve 20. století z gruntu ořeseno. V naší době jsme prošli propastnějšími zkušenostmi, než bylo zemětřesení v Lisabonu 1755, jež tolik otrásl optimismem osvícenství; nejen pokud jde o přírodní katastrofy, nýbrž eskalací lidské destruktivity, která dnes přivádí nejen lidstvo, nýbrž celou naši planetu na okraj apokalyptické propasti. Prastará otázka, se kterou bylo učení o prozřetelnosti vždy konfrontováno, totiž tajemství zjevného zla a utrpení, se dnes klade s nebývalou ostroří. Co v takové situaci s učením o prozřetelnosti? Neztratilo už předem veškerou věrohodnost?

Skeptické hlasy se ozývají i v kruzích **akademického bohosloví**. Když jsme se v sedmdesátých letech v Basileji pokoušeli o trísvarezkovou *Dogmatiku v dialogu*, pronášel kolega **Fritz Buri** ostré soudy v tomto směru. Tradiční učení o *concursum divinum* neodmítal; přijatelné mu však bylo jen ve své antropologizované podobě, jako provázení člověka člověkem. Ve své tradiční verzi — jako Boží provázení člověka — patří prý definitivně překonané minulosti.¹

To je hlas extrémně svobodomyšlného protestanta. Avšak i konfesijně výrazní theologové jako C. H. Ratschow se z jiných předpokladů propracovávají k obdobnému stanovisku. I pro ně platí, že je radno „...vzdát se theologické řeči o prozřetelnosti, a to jak pokud jde o sám pojem, tak i pokud jde o jeho theologické důsledky“.²

Znamenají tyto rozmanité kriticko-skeptické hlasy, že je na čase skoncovat s učením o prozřetelnosti? Tomu nevěřím. Avšak ty hlasy mají svou váhu a věrohodná theologie se s nimi musí bez předsudků vyrovnávat. Jinak pověděno: Ne každou formou učení o prozřetelnosti lze dnes zodpovědět — a to ani biblicky, ani v soudobém kontextu. Bez upřesnění a vyjasnění z obou těchto hledisek se naše theologie neobejde.

¹ F. Buri, J. M. Lochman, H. Ott: *Dogmatik im Dialog*, III, *Schöpfung und Erlösung*, s. 122n.

² *Neue Zeitschrift für Syst. Theologie* 1, 1959, s. 71

Problém smíšeného článku

Mnohé svízele učení o prozřetelnosti jsou dány tím, že se tento článek pro větší část dějin dogmatu rozvíjel jako klasický *articulus mixtus*, tedy jako článek, ve kterém harmonicky splývají jak specificky biblické, tak všeobecně světonázorové motivy. To platí už o ranně křesťanských bohoslovcích (především o apologetech) v jejich lidsky pochopitelném, theologicky však problematickém pokusu smířovat znepokojivě novou radostnou zvěst s nábožensko-filosofickým myšlením doby. K tomu se hodila myšlenka prozřetelnosti zvláště dobře. Hned antický pojem *pronoia, providentia*, byl přejně přejímán pro biblickou tematiku Boží prozřetelné péče.

Nejen v počátcích, nýbrž po celý středověk a hluboko do novověku, také v reformačním myšlení, se náš článek pojímal jako ‚smíšený článek‘, tu a tam s jistou hrdostí, jako doklad rozumné podstaty křesťanství. Tak např. ortodoxním luteránům a reformovaným platila víra v prozřetelnost jako *primarium caput fidei et religionis* (Fr. Turretini), o čemž svědčily velké autority antiky, jako Sokrates, Aristoteles, Seneca a Cicero, ano nadto vše převážný *consensus populorum*. Takové odvolání se na filosofické autority a na ‚souhlas národů‘ má svůj smysl jen tehdy, když se operuje se všeobecným pojmem Boha. Učení o prozřetelnosti se tedy rozvíjí na theistických kolejích. Tradiční přívlastky theistického myšlení určují směr: Božství jako všemohoucí, vševědoucí, především však nade vše utrpení povznešená, absolutní moc. Jistě, tyto přívlastky se v dalších důrazech modifikují a ‚pokřesťanšťují‘. Působení prozřetelnosti se pak chápe „jako akt svrchované, zcela vševědoucí a všemohoucí a všepůsobící bytosti, jejíž podstata a dílo má jisté morální kvality, jako moudrost, spravedlnost, dobrotu atd.“³

Z těchto předpokladů se potom podávají tradiční **problémy** učení o prozřetelnosti. Ve vztahu k Bohu: Jak smířit Boží všemohoucnost s Boží dobrotou? Ve vztahu k jeho prozřetelnému provázení: Jak vyvážit svrchovanou Boží svobodu a relativní svobodu člověka, neměla-li být myšlenka prozřetelnosti zaměňována se strohým determinismem? Především pak a v kritickém vyostření otázka: Nezhlehuje všeobecné učení o prozřetelnosti — prozřetelnost nade všecko utrpení povznešeného, apatického božství — agresivní realitu ničivého zla? Neobchází utrpení nevinných morálně nesnesitelné jevy našeho světa? Nepřeslýchá výkřik Ivana Karamazova, který se rozhoduje vrátit Stvořiteli vstupenku do světa, který je plný dětského utrpení?

³ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/3*, s. 35

Mám skutečně zato, že je nejen možné, nýbrž nutné, abychom se rozloučili se ‚smíšeným článkem‘ prozřetelnosti. Bylo by však pochybené, kdyby odstup od tradiční verze učení znamenal ukvapenou rozlučku s myšlenkou Boží prozřetelné péče: To je přece nepopíratelně biblické téma. Je jen nutno toto téma biblicky upřesnit.

Prozřetelnost ve světle Boží smlouvy

V naší dogmatické tradici jsou texty, které se o takové upřesnění pokoušejí. Myslím na **Heidelberský katechismus** s jeho otázkami 26—28. Není to náhoda, že právě v naší době — v době kritických pochybností — se reformační theologové, jako Karl Barth a Eberhard Busch, ve svých výkladech o prozřetelnosti o tento ‚bohoslovecký skvost‘ (Barth) opírají.

Ocituji první dvě otázky a odpovědi: „*Co věříš, když říkáš: Věřím v Boha Otce všemohoucího, stvořitele nebe a země?*“ — *Že Otec našeho Pána Ježíše Krista, který z ničeho stvořil nebe a zemi se vším, co v nich je, a který je svou radou a prozřetelností udržuje a ovládá, je pro svého Syna můj Bůh a můj Otec, na něhož tak spoléhám, že nepochybují, že o mne bude v každé nouzi těla i duše pečovat, ano, že všechno zlé, jež mi v tomto slzavém údolí přidělí, obrátí k mému dobru; jako všemohoucí Bůh to vykonati může, jako věrný Otec to vykonat chce.*“

A 27. otázka a odpověď: „*Jak rozumíš Boží prozřetelnosti?* — *Všemohoucí a přítomnou Boží sílu, kterou jakoby vlastní rukou drží a ovládá nebe a zemi se vším stvořením, takže se nám všeho dostává ne náhodou, nýbrž z jeho otcovské ruky: listí a tráva, déšť a sucho, úrodné a neúrodné roky, jídlo a pití, bohatství a chudoba.*“

V těchto výpovědích mi nejde o jednotlivosti, nýbrž o zásadní přístup k tématu. **Eberhard Busch** právem upozornil na to, že katechismus mluví o „*prozřetelnosti tak jako o stvoření vlastně ve vedlejší větě, kdežto hlavní věta hovoří ne tak o tom, co Bůh činí, nýbrž o tom, kdo tento jednající Bůh je.*“⁴ To znamená: Učení o prozřetelnosti se nepojímá ve smyslu přírodní teologie či spekulativní filosofie dějin, nýbrž jako odpověď na první větu Apoštolského vyznání víry.

Tím se zjednává jasno v otázce, kdo je Bůh, o něhož v učení o prozřetelnosti jde: žádný všeobecný theistický princip se svými neurčitými přívlastky, nýbrž „*Otec našeho Pána Ježíše Krista — pro svého Syna můj Bůh*“. Dvakrát se jmenuje jméno Ježíše Krista — o jeho Otce jde tedy ve víře v prozřetel-

⁴ Reformierte Kirchenzeitung, Jg. 135, 1994, Theol. Beilage s. 8

nost: O toho, kdo je Immanuel Staré smlouvy, Immanuel příběhu Ježíše Nazaretského. Zde, v tomto příběhu přátelství a radosti, krve a slz, pod křížem a v setkání se Zmrtvýchvstalým, je třeba hledat a nalézat Boha prozřetelné péče. Bůh křesťanského učení o prozřetelnosti tedy není autoritářská vrchnost na nebi, žádný ‚kosmopolicista‘, nýbrž Bůh, který je solidární se svým stvořením, náš ‚soutupník‘. Při tomto přístupu se některé problémy a aporie tradičního učení o stvoření dostávají do nového světla.

Myslím hned na otázku po vztahu **všemohoucnosti** a **dobroty** Boží. Na tuto otázku jsme už narazili, je podnes palčivá. Nedávno jsem znovu četl stať židovského filosofa **Hanse Jonase**. Volá se vším důrazem po jasném rozhodnutí. Platí tu strmé ‚buď — anebo‘. *„Po událostech v Osvětimi můžeme tvrdit s větší rozhodností než kdy předtím, že všemohoucí božstvo by nebylo vpravdě dobrotivé, anebo ve svém působení ve světě... by bylo totálně nepochopitelné.“*⁵ Buď všemohoucnost, nebo dobrota. A Jonas nás nenechává na pochybách: Je to problematický pojem všemohoucnosti, který dnes musí ustoupit. Respektuji plně tuto úvahu i její závěr. Je pádně zdůvodněna jak historickou zkušeností (Osvětim), tak filosoficky (v konfrontaci s všeobecně theistickým pojmem všemohoucnosti).

Platí však ono alternativní ‚buď — anebo‘, když následujeme Heidebberský katechismus a v navázání na Krédo vyslovíme ‚jedním dechem‘ oba motivy — ‚všemohoucí‘ a ‚Otec‘? Oba motivy se vzájemně interpretují, vzájemně se konkretizují. Zde nejde o abstraktní pojem všemohoucnosti. Boží moc, moc Otce Ježíše Krista, se zjevuje v immanuelských dějích Staré a Nové smlouvy, s poslední platností v údělu Ježíše z Nazaréta, v jeho životě, kříži a zmrtvýchvstání. Není to láska k moci, nýbrž moc lásky, jež je motivem a silou této cesty. V tomto světle je radno přemýšlet o Boží prozřetelnosti: Nejde o vládu jakéhosi *deus absconditus*, jehož všemohoucnost je vlastně všehoschná; jde o všemohoucnost nenásilné lásky, jíž patří v životě — i ve smrti — poslední slovo.

Při hledání orientace na tomto poli — zvláště pokud jde o ‚revoluci‘ v pojetí Boží všemohoucnosti — mi pomáhali nejen moji teologičtí učitelé jako Karl Barth, J. L. Hromádka a J. B. Souček, ale i můj filosofický učitel, **Emanuel Rádl**. V roce 1942, v situaci osobní i politické bezmoci, na smrt nemocný v nacisty okupované Praze, si klade otázku po způsobu Boží vlády a přítomnosti ve světě. *„Odpověď šileně smělou“* mu dává Ježíšovo evangelium — a formuluje si ji po svém tak, *„že Bůh jedná tak, jak jednal Kristus; že nikoho nenutí, že Bůh je tedy bytostí dokonale bezbrannou, že násilím do světového běhu nezasahuje, že nedělá zázraky, že neposílá na*

⁵ Reformierte Kirchenzeitung, Jg. 135, 1994, s. 206

lidi blesk, ani povodně, ani mor, že netrestá lidi na tomto světě, že nechrání přímo pšenici před plevelem... Působí, jako působil Kristus: Bůh se ničím neurazí a všechno snese, i ukřižování; má však lidi nad pomyslení rád a pomáhá způsobem bezbranného člověka: Poučuje, vede, chválí, dává příklady, napomíná, varuje...“⁶

To jsou jistě slova z jiného myšlenkového světa než výpovědi Heidelberského katechismu. Avšak v jednom podstatném důrazu jsou mu blízko: V **kristovském pojetí** Boží prozřetelné vlády. Nenechme se zmást sugestivním spádem Rádlových vět: To není hlas rezignující víry, která ztratila naději na vítězství Boží pravdy a moci v tomto světě a propadá tedy kultu bezmoci. To není slovo o tom, jak Bůh nepůsobí, nýbrž jak Bůh působí, totiž ne po pohansku, jako *deus ex machina*, nýbrž v duchu evangelia, v síle Ježíšovy lásky. To je způsob ‚bezbranné‘ Boží vlády nad světem; jí patří, už dnes platně, eschatologická budoucnost.

Proto může Rádl zakončit svůj výklad filosofickou ‚písní chval božských‘: *„Bezbranný Bůh; bezbranný morální řád světový; bezbranná vzdělanost — uchvacuje mne posvátné nadšení, jaké jsem zakoušel, když jsem jako hoch stál v kostele, plničkém lidí svátečně oděných, a všichni, všichni zpívali, až okna drnčela a zdi se chvěly zbožnou úctou: ‚Tebe, Bože, chválíme!‘“⁷*

Boží chvála z hlubokosti

O Boží chválu z hlubokosti — také a právě ve chvíli zkoušek — jde v evangelijně zodpověditelném učení o prozřetelnosti. Ve třech oddílech bych se chtěl soustředit na některé z jejích podstatných otázek a důrazů.

1. Evangelium stvoření.

Že učení o prozřetelnosti těsně souvisí s vírou ve stvoření, to nezdůrazňuje jen Heidelberský katechismus; to je takřka *opinio communis* dějin o dogmatu, především reformačních. *Creare et conservare*, stvořit a uchovávat, patří nedílně k Božímu dílu stvoření. Pojem stvoření a učení o stvoření by byly ochuzeny, kdyby se motiv uchovávací prozřetelné Boží péče opomíjel. Hned první věty kapitoly *de providentia* v **Kalvínově** Instituci to potvrzují: *„Učinit z Boha stvořitele jen pro okamžik, stvořitele, který své dílo jednou provždy vyřídil, to by byla studená a neplodná záležitost.“⁸* A **Luther** soudí

⁶ E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 23

⁷ *ib.* s. 24

⁸ J. Calvin, *Institutio I*, 16

stejně důrazně: „*Bůh nestvořil svět jako tesař vystaví dům a pak odejde pryč, nechá jej stát tak jak stojí; Bůh při svém díle zůstává a udržuje vše, jak to učinil, jinak by to nemohlo ani stát, ani zůstávat.*“⁹

Nelze přeslechnout vděčný, radostný tón těchto výpovědí — ‚teplý proud‘ žíví biblickou víru v prozřetelnost. Bůh se nestáhl zpět po díle šesti dní — zůstává při něm, provází své stvoření. Víra v prozřetelnost tak potvrzuje **evangelium stvoření**. Přitom motiv prozřetelnosti chrání a podporuje **vztah víry ke světu**. Jistě, učení o stvoření je sotva *primarium caput fidei*; tou je smlouva, dějiny spásy Božího lidu, úděl Ježíše Krista. Zde bije srdce biblické víry. Avšak toto srdce by bylo ochromeno, kdyby nebylo v horizontu veškerého stvoření, kdyby ztratilo vztah k dějinám světa. Vždy znova propadal Boží lid, propadala církev pokušení žít svou víru jen pro sebe, v soustředění na spásu vlastní duše. Učení o prozřetelnosti brání tomuto pokušení. Rozevírá pohled víry za hranice vlastního společenství, k účasti na údělu všeho lidstva, ano, všeho tvorstva. Pole víry je tento svět. Platí-li Ježíšovo slovo, že Bůh „*dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé*“ (Mt 5,45); modlíme-li se s žalmistou: „*Oči všech s nadějí vzhlížejí k tobě a ty jim v pravý čas dáváš pokrm, otvíráš svou ruku a ve své přízni sytíš všecko, co žije*“ (Ž 145,15—16) — pak nás tato prozřetelná péče a věrnost Boží podněcuje k odpovídající prozřetelné péči, vždy, zvláště pak v ‚neprozřetelných časech‘. ‚Uchování stvoření‘ není program, který k nám doléhá jen zvenčí. Patří z niterných důvodů do oblasti osvědčení víry.

V této souvislosti nabývá motiv prozřetelnosti zvýšenou aktualitu. **Wolf Krötke** má pravdu: „*Celý křesťanův život by byl abstraktní, kdyby tato dimenze víry v Boha padla.*“¹⁰ A ne jen jedna podstatná dimenze víry by bez motivu prozřetelnosti byla ohrožena, nýbrž i osobité potěšení ‚evangelia stvoření‘. Tento motiv nám přece příslibuje: Nejsme osamělé, nýbrž provázené bytostí, a to nejen lidsky, jakkoli je i tato stránka naší lidské pouti významná, nýbrž v theologickém smyslu, před Bohem. To má nedocenitelný význam, jak v osobním, tak i v kosmickém smyslu.

Osobně jako potěšení a také zvláště v situacích, kdy spolulidské provázení troskotá či končí: Je podstatnou pomocí věřit, že je zde svazek (smlouva) a provázení, které drží a nese i tam, kde ostatní svazky se lámou — i tváří v tvář smrti. A pokud jde o budoucnost našeho **světa**: Jako povzbuzení k ‚výdrž‘ naděje, která ani tváří v tvář explozím, které dnes ohrožují všechno stvoření, nenechá svět nepředvídavě klouzat do propastí, protože

⁹ WA 21, s. 251

¹⁰ Reformierte Kirchenzeitung, Jg. 155, 1994, Theol. Beilage s. 12

slyší, že je náš svět všem slepým uličkám navzdory sice padlé, ne však ztracené stvoření; že zůstává tím, čím od svého počátku až k eschatologickému konci je: světem, který Bůh ve své prozřetelnosti neopustil a který ani my v přímluvných modlitbách a v angažované práci nemáme opouštět.

2. Lidské zmatky a Boží prozřetelnost.

Tím se dotýkáme dalšího kruhu otázek: Jde o náš úděl a naši odpovědnost v **dějích**. Právě tato tematika se v nové době chápala a rozvíjela jako klasický problém učení o prozřetelnosti, a to jak mezi theology, tak mezi filosofy. Především **Schleiermacher** a **Hegel** pojímali dějiny jako vývoj ke království Božímu, jako ‚plán prozřetelnosti‘. Hegelův projekt působil vpravdě světodějně. Z rukou malomyslných theologů, kteří se už neodvažují zastávat důrazné učení o prozřetelnosti, se chápe této dogmatické kapitoly a reklamuje ji pro pravověrnou filosofii: „*V křesťanství je to hlavní učení, že světu vládne prozřetelnost, že to, co se ve světě děje, je určeno v Boží vládě, že jí odpovídá.*“ Zbožný spekulativní rozum přitom nesmí kapitulovat ani před ničivými a negativními jevy: Prozřetelnost se i v negativních jevech prosadí. „*Rozum nesmí zůstat stát při tom, že jednotlivá individua jsou bolestně postižena; zvláštní účely se ztrácí v obecném.*“¹¹

Tato pointa hegelovského učení o prozřetelnosti, jeho *filosofická theodicea*, spekulativním rozumem ospravedlňující Boha tváří v tvář projevům zla v Božím světě, vyvolávala právem protesty, nad jiné důrazně u **Jacoba Burckhardta**. Není radno příliš hbitě ‚ospravedlňovat‘ oběti historických zvrátů. „*Z toho, že se ze zla stalo dobré, z neštěstí relativní štěstí, ještě vůbec nevyplývá, že zlo a neštěstí nebyly od počátku tím, čím byly*“; jsou zde „*absolutně ničivé moci, pod jejichž kopyty tráva už neporoste... .. Každý pravý život jednotlivce, který je zničen násilím (a podle našeho mínění předčasně), smí být pokládán za zcela nenahraditelný.*“¹² Věty, které mají podnes plnou platnost jako varování před každou triumfalistickou prozřetelností a dějinnou spekulací.

Theologicky zodpověditelné učení o prozřetelnosti musí ve svém nezadatelném vztahu k dějinám postupovat diferencovaněji, v paměti, že Bůh prozřetelnosti není žádný obecně-dějinný princip, nýbrž Otec svého Syna Ježíše Krista. Tomuto Bohu nejsou dějinné oběti, lidské osudy pod koly dějin, nijak lhostejné. Není nikdy totožný s proklamovaným konečným cílem dějin, který světlí všechny prostředky. Světové dějiny nejsou automa-

¹¹ Vernunft in der Geschichte, hg. von Johannes Hoffmeister, s. 46nn

¹² Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. von R. Max, Stuttgart 1935, s. 263nn

ticky Božím soudem nad světem. **Hegel** nemá pravdu, když právě v souvislosti s myšlenkou prozřetelnosti prohlašuje, že „*křesťané jsou zasvěceni do mysterií Božích*“, že jsou nám svěřeny „*i klíče k dějinám světa*“.¹³ Uprostřed času stojí kříž — a ten vrhá světlo i stín na běh dějin. Učení o prozřetelnosti musí reflektovat dvojznačnost historických procesů.

Orientační pomoc mi už po desetiletí přinášelo staré švýcarské heslo: *Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur* (Švýcarsko je ovládáno lidskými zmatky a Boží prozřetelností). Poprvé jsem toto heslo slyšel jako student v přednáškách Karla Bartha¹⁴ a nikdy jsem je nezapomněl. Stalo se mi ne-li klíčem, tedy ukazatelem k theologickému pochopení dějin. Ta věta nezkrášluje poměry v lidském světě. Označuje jej jako to, čím ve svých dějinách je: jako příběh mnohého lidského zmatení (s Komenským pověděno — jako labyrint). Víra bere dějiny vážně i v tomto jejich aspektu, počítá s lidským hříchem, rozebírá bez iluzí pokřivené poměry a potýká se s nimi. Avšak tento vystřízlivějící pohled a tento soud nemůže zůstat tím jediným, co křesťan o průběhu dějin věří a vypovídá. Je tu Boží prozřetelnost, Bůh, Otec Ježíše Krista, zůstává Pánem dějin.

Toto vyznání je ovšem výpověď víry — nikoli principologie dějin. Avšak jako výpověď víry se stává výhled k Boží prozřetelnosti silou křesťanského života. Z tohoto předpokladu lze se pokoušet o orientaci v dějinách. „*Žijeme v tom, co je předposlední, věříme v to, co je poslední*“ — Bonhoefferovo rozlišení (ne rozdělení) platí i pro učení o prozřetelnosti.

Pravdu a životní nosnost tohoto pojetí jsem si směl ověřovat — *a mutatis mutandis* mnozí z našich současníků — v posledních desetiletích. To platí zcela osobně o mé vlastní životní cestě. Teď však myslím na společensko-politický kontext života: Šťastné mládí v době první republiky; zlom v mnichovské krizi a nesvoboda v letech nacistické okupace; osvobození a nové nadějně možnosti v roce 1945; tři roky poté nový zvrat komunistickým uchvácením moci a dlouhá léta v podmínkách totality; uvolnění v šedesátých letech a prožitek politického štěstí za pražského jara; nato brzy tanky, už na odchodu do New Yorku a do Basileje; dlouhá léta, kdy se mi otevíral celý ekumenický svět, ale uzavřela cesta, na které mi nad jiné záleželo; a pak listopad 1989, proměna, nade všecko pomyšlení... *Hominum confusione — Dei providentia*.

Aby nedošlo k nedorozumění — obě části švýcarského hesla nesmíme od sebe oddělovat a izolovaně přiřazovat: ke šťastným dějinným událostem

¹³ viz pozn. 11, 46

¹⁴ KD III/3

Boží prozřetelnost, k dějinným katastrofám a zvrátům lidské zmatky. Je sice možno — a někdy přímo nutno — volit v konkrétních situacích jednoznačné soudy. Jak bych mohl zapomenout, s jakým vzrušením a vděčností jsem sledoval listopadové události 1989 a jak adekvátní se mi zdálo heslo Jednoty bratrské, které jsme v ty dny četli: *Ať se valí právo jako vody, spravedlnost jak proudící potok* (Am 5,24). Modlíme se přece v prosbách i přímluvných modlitbách, to znamená: Zaujímáme stanovisko v dějinách, straníme a smíme stranit. A přece je důležité, abychom nikdy neztráceli z mysli obě části hesla. V hodinách politického štěstí střízlivý poukaz na lidské zmatení; při deprimujících zvratech víru v Boží prozřetelnost. Víra v prozřetelnost míní a vytváří — na obě strany — prostor, jakkoli ohrožené, dějinné svobody.

3. Lze Boha ospravedlnit?

Nejožehavější problém učení o prozřetelnosti se týká záhady zla ve světě, který Bůh stvořil a o němž věříme, že jej prozřetelně provází. Zde je ostří celé problematiky, nejen *crux interpretum*, nýbrž vůbec víry v prozřetelnost; zároveň je to test otázky, již jsme se výše zabývali: Kdo je Bůh prozřetelné péče? Jak ho ospravedlnit tváří v tvář otrěsným zkušenostem zla a utrpení: klasický problém *theodicey*.

Ve svém pokusu o biblicky možnou odpověď bych chtěl vyjít z jednoho exemplárního novozákonního textu. Na začátku 13. kapitoly Lukášova evangelia je Ježíš konfrontován s problémem utrpení a zla. Dvě typické situace, jež otázku *theodicey* provokují, jsou tu podnětem. Brutální akt politického bezpráví, v němž Pilát dal popravit celou skupinu Galilejců. A katastrofa v Siloe, kdy při zřícení věže zahynulo osmnáct lidí. Jak se s takovými událostmi vyrovnat? Především: Jak sloučit tragický úděl obětí s vládou Boží prozřetelnosti? Problém *theodicey* propuká v plné ostrosti.

Po ruce byla jedna tradiční odpověď a ta hraje také svou roli v pozadí textu: Absolutní všemohoucnost a spravedlnost Boží je jí nenarušitelným principem pochopení a výkladu. Lidské příběhy — dějiny lidstva a dějiny jednotlivců — je nutno měřit tímto univerzálním zákonem. Každý konkrétní „případ“ je nutno odvozovat a vysvětlovat z jeho předpokladu. Je-li nám to v konfrontaci s konkrétní událostí zatěžko, pak je to dáno tím, že nám nejsou dostupny všechny informace. Bůh však ve své vševědouce zná veškeré informace. Proto musíme předpokládat, že má při všech záhadách zla a utrpení své důvody. Proto mají i zprvu nepochopitelné akty svévole či katastrofy svou pedagogickou či forensní logiku: jest je akceptovat jako výchovná či trestná opatření božské prozřetelnosti. Taková argumentace

upomíná na dogmatický způsob myšlení, o kterém jsem se zmínil v souvislosti se všeobecným pojmem prozřetelnosti.

Docela jiný je Ježíšův přístup. Nevstupuje na rovinu logických výkladů či moralistních kalkulací. K takovým operacím se jeho nebeský Otec nepropůjčuje. A odmítá i distancovaný postoj tazatelů. Obrací osten argumentace a míří zpřímá a existenciálně na řešitele spekulativních otázek. Dvakrát opakuje: Ti, kdo byli postiženi Pilátem či pod věží Siloe, nebyli většími hříšníky než ostatní lidé. „*Ne, pravím vám, ale nebudete-li (vy) činiti pokání, všichni právě tak zahynete*“ (Lk 13,3+5). To znamená: Záhadu zla a utrpení nelze ‚řešit‘ abstraktně a neutrálně, jako ‚případ‘ k neúčastné analýze. Ježíš vyžaduje a praktikuje jiný přístup: postoj osobního účastenství, soucitné solidarity a především obratu (*metanoia*). Otázka *theodicey* se stává zároveň otázkou ‚*egodicey*‘, otázkou mého ospravedlnění, mé ochoty spolunést břemena postižených.

Pro učení o prozřetelnosti je tato pointa podstatná. Toto učení jest rozvíjet nikoli jako pouhou teorii, nýbrž jako angažované svědectví víry. A přece — otázka zůstává. Není přece jen otázkou distancovaných teoretiků, nýbrž i věřících. Nebyla přece jen otázkou Jobových přátel, nýbrž trpěl jí i Job sám.

V koncentrované podobě se rozvíjí v centru Nového zákona. Klíčový význam tu patří dění okolo kříže. Tam jsme konfrontováni s problémem, jak chápat záchranné provázení Boží v posledním vyostření. Právě Ježíš, svědek prozřetelné blízkosti nebeského Otce uprostřed našich pozemských příběhů, je vržen do nepochopitelné cizoty Božího opuštění: „Můj Bože, můj Bože, proč (k čemu) jsi mne opustil“ (Mk 15,33n; Mt 27,45n). Zde je záhada *theodicey* doslova přibita na kříž. Nedílně s tímto důrazem však novozákonní svědectví ukazuje na druhou stránku Ježíšova údělu: Velikonoční událostí se kruhu Ježíšových vyznavačů stává kříž zároveň zpečetěním Boží věrnosti trpícímu člověku až po smrt a přes hranici smrti k věčnému životu — a to s poslední platností. Ve světle této zkušenosti víry apoštolé vyznávají: Bůh nebyl nepřítomen na Golgotě. ‚Byl při tom‘ — a to (což má pro *theodiceu* rozhodující význam) při tom nejen ‚shůry‘ či ‚zvnějšku‘, nýbrž ‚zdůli‘ a ‚znitra‘: žádný apatický prozřetelnostní princip, nýbrž spolucítící a spoluzápasící Bůh.

Tato skutečnost otevírá pro křesťanské učení o prozřetelnosti závaznou a osvobozující perspektivu. Má svou **etickou, závaznou složku**. Novozákonní *memoria passionis* a *spes resurrectionis* nestrpí žádné apatické diváky těch často zmatených příběhů světových či osobních dějů; spíše mobilizuje k odporu vůči všem jevům zla a utrpení. Ve velkopátečním

a velikonočním Ježíšově údělu Bůh zřejmě nekapituloval před mocí zla. Nesmíme před ní tedy nikdy kapitulovat ani my. Prvotně a rozhodujícím způsobem však novozákonní perspektiva otevírá **osvobodivé zaslíbení**: Ve svém běhu života nejednáme a netrpíme jen ve vlastní režii. Jsme lidé, které Bůh provází, nežijeme na vlastní pěst, nýbrž — jak to apoštolé vyjadřují v nesčetných obměnách — ‚v Kristu‘: Jako ti, kdo jsou přijati do velikonočního příběhu Ježíše Krista. Není žádné moci zla — jakkoli tvrdě může ještě na nás a na naše bližní dopadat — jež by nás mohla „...odloučit od lásky Boží...“ (Ř 8,38b).

Zde vidím **evangelium** učení o Boží prozřetelnosti. Zde se pak smíme odvážit vět, které vždy znova tímto křesťanským učením prosvítají. Myslím především na Pavlovu větu, že *...milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému...* (Ř 8,28; Kral. př.). Taková věta neformuluje žádný obecný princip či zákon k postižení běhu světa a nenabízí žádnou záruku šťastného života. Nejsme neomylní majitelé klíčů k tajemství své životní cesty, tím méně k záhadám dějinných procesů. Ale jsme i v neprozřetelných časech adresáty platného zaslíbení — onoho potěšení, pod něž **Heidelberský katechismus** staví nejen učení o prozřetelnosti, nýbrž celý život člověka:

Že nejsem s tělem i duší, v životě a v umírání, sám svůj, nýbrž svého věrného spasitele Ježíše Krista; který svou drahou krví za všechny mé hříchy dokonale zaplatil a mne ze vší ďábelské moci vykoupil; a který mne tak opatruje, že bez vůle mého nebeského Otce nemůže spadnout ani vlas z mé hlavy, ano, všechno musí sloužit k mému spasení. Proto mne svým svatým Duchem ujišťuje o věčném životě a posiluje mne, abych mu nadále srdečně rád sloužil.