

Bible, janusovská tvář přírody a sténající tvorstvo

Úvaha nad knihou Marka Vácha „Tváří v tvář Zemi“

Jan Zámečník

The Bible, Janus Face of Nature, and Groaning Creation – Reflections on Marek Vácha's book *Tváří v tvář Zemi* (Face to Face with Earth) The article offers a critical response to Marek Vácha's *Tváří v tvář Zemi* (*Face to Face with Earth*) and, partly, also to Pope Francis' Encyclical *Laudato si'*. Author focuses mainly on two topics – the concept of nature and the attitudes of humans towards animals. He tries to show that a thoroughly positive view of nature as a book in which we read about the Creator is highly problematic. It is asserted that, in contrast to such a view, nature's face can be seen as ambivalent, to the very point of questioning God or even denying God's existence. Further, the article deals with the conflicting attitudes towards animals as they are described in Vácha's book. On the one hand, Vácha grants animals their own intrinsic value but, on the other hand, he cites without any objections *The Catechism of the Catholic Church* in which animals are perceived, in relation to humans, only instrumentally.

Úvod

Je nepopíratelným faktem, že teologové – pravděpodobně i kvůli obvinění židovsko-křesťanské tradice ze zásadního podílu na vzniku ekologické krize¹ – začali od konce 60. let 20. století věnovat stále větší pozornost environmentální problematice a postupně došlo k nebyvalému rozkvětu ekoteologie, který přináší mnoho plodů až do dnešní doby.² V souvislosti s environmentální problematikou i samostatně je v teologii 20. a 21. století věnována také zvýšená pozornost vztahu přírodních věd a náboženství.³ V českém prostředí však můžeme pozorovat jisté zpoždění v reflexi

1 Jde zejména o proslulý článek Lynna Whitea „Historical Roots of Our Ecologic Crisis“ z roku 1967 (česky: L. White, „Historické kořeny naší ekologické krize“, přel. J. Bednářová, *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 5, 765–775). V německé oblasti byl podobně kritický Carl Amery (C. Amery, *Das Ende Der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek: Rowohlt, 1972).

2 Viz např. M. S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University, 2001, 124–163; R. B. Fowler, *The Greening of Protestant Thought*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1995.

3 Touto problematikou se zabývají např. Arthur Peacocke, John Polkinghorne, Alistair E. McGrath, Thomas F. Torrance či Ian G. Barbour.

obou oblastí. Například ekoteologie je podrobněji traktována – odhlédneme-li od ojedinělých článků – až od 90. let 20. století,⁴ přičemž literatura, která na ni upozorňuje, má víceméně přehledový charakter, případně se věnuje dílčí problematice.⁵ Zřetelnou výjimku představují knihy Marka Váchy, jejichž rysem je nejen zájem o environmentální problematiku a vztah vědy a víry, ale také osobní přístup a vidění skutečnosti. Marek Vácha v sobě také spojuje přírodovědce i teologa, což je – jak se mnohokrát potvrzuje v jeho díle – dobrý předpoklad pro hlubší vhled do zmíněných tematických okruhů.⁶

V následující úvaze se zaměřuji na poslední Váchovu knihu, která nese název *Tváří v tvář Zemi* a částečně se opírá o encykliku papeže Františka *Laudato si'*. K obsahu svého díla Vácha píše:

V této knize budu *Laudato si'* citovat velmi často, přesto bych si velmi nepřál, aby byl výsledný text vnímán jako „dogmatický“ výklad encykliky. Spíše se jedná o text, který je volně encyklikou inspirován a který má čtenáře provokovat k vlastním úvahám a spí-

-
- 4 Jediný teologický článek, který se mi podařilo dohledat před rokem 1990, je studie Karla Vrány, kterou napsal pod pseudonymem – viz P. Želivan, „Příroda na ústupu“, *Studie*, 12, 1970, č. 21, 54–66. Považuji však za pravděpodobné, že při podrobnějším pátrání se podaří odhalit více statí zabývajících se ve zmíněném období environmentální problematikou. V každém případě k nepřehlédnutelnému nárůstu teologických článků v této oblasti dochází až od 90. let 20. století. Viz např. J. Heller, „Člověk – pastýř stvoření“, *Universum*, 5, 1995, č. 16, 15–67; J. Heller, „Křesťanství a ekologie“, *Křesťanská revue*, 64, 1997, č. 7, 186–188; P. C. A. Morée. – T. Trusina (eds.), *Člověk a příroda, bludný kruh?*, Heršpice: EMAN, 2001.
 - 5 Viz E. Kohák, *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, 67–73; J. P. Ondok, *Člověk a příroda: hledání etického vztahu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 69–84; B. Binka, *Environmentální etika*, Brno: Masarykova univerzita, 2008, 122–126; M. Kocian, *Etika životního prostředí*, Kostelec nad Černými lesy: Lesnická práce, 2015, 98–101; W. Droženová, *Země je plna tvých tvorů: tři studie o vztahu křesťanství k přírodě*, Praha: Karolinum, 2005; H. Librová, *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica, 1994, 26–43, atd.
 - 6 Alistair E. McGrath upozorňuje na to, že mnozí autoři, kteří se věnují vztahu přírodních věd a náboženství, vykazují nedostatky v jedné či druhé oblasti, a proto se dopouštějí chyb a dospívají k mylným závěrům. Autor konstatuje: „Mnohé práce v tomto oboru píší přírodovědci s malými znalostmi náboženství, takže jejich díla jsou ve věcech náboženství mimořádně poplatná druhotným pramenům a učebnicím. Podobně většině náboženských autorů chybí dostatečná kompetence v přírodních vědách, a tak vykazují nadměrnou závislost na sekundárních zdrojích zase v této oblasti.“ A. E. McGrath, *Dialog přírodních věd a teologie*, přel. J. Fischer – J. Novotný, Praha: Vyšehrad, 2003, 34.

še jej podnitit k dalšímu přemýšlení než konstatovat, „jak to je“, a vyvolávat zdání, jako by autor byl majitelem konečné pravdy.⁷

V souladu s autorovým očekáváním přistupuji k dílu *Tváří v tvář Zemi* jako k podnětu k úvaze, jež se týká jednak autorova kladného pojetí přírody, které považuji za sporné jak věcně, tak s ohledem na teologické závěry, jednak jeho reflexe vztahu člověka ke zvířatům, kterou chápu jako rozporuplnou. Tím, že se selektivně zaměřuji na sporné body, nechci zpochybnit autorův nemalý přínos pro ekoteologii v českém prostředí, podnětnost a silné stránky knihy – například schopnost zpřístupnit odbornou problematiku širšímu čtenářskému okruhu, zajímavé vhledy do světa přírody či inspirativní sondy do teologické problematiky –, ale vycházím z předpokladu, že kolidující názory mohou otevřít diskusi, která bude obohacující.

Biblické texty

Jako odrazový můstek pro jádro mé argumentace poslouží Váchova interpretace některých biblických pasáží, které považuji z hlediska tématu této úvahy za klíčové. První z nich čtenáři předkládá Ježíšův výrok:

Pohledte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což nejste o mnoho cennější? Kdo z vás může o jedinou píd' prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat? A o oděv proč si děláte starosti? Podívejte se na polní lilie, jak rostou: nepracují, nepředou – a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn jako jedna z nich.⁸

Vácha z těchto slov vyvozuje obecný závěr, že Ježíš po svých následovnících žádá, aby kontemplovali přírodu.⁹ To je podle mého názoru přílišná generalizace, která nehledí na kontext, tedy na to, že Ježíš používá obou příkladů proto, aby jeho posluchači došli ke *konkrétnímu* závěru – Bůh se stará o stvoření a tím spíše o člověka, jenž se proto může zbavit tíživého břemene ustaranosti. Je tomu podobně jako ve starozákonní mudroslovné tradici. Když kniha Přísloví nabádá lenocha, aby hleděl na mravence, také jasně vyslovuje záměr tohoto konkrétního pozorování přírody – čtenář si

7 M. Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, Brno: Cesta, 2016, 14.

8 Mt 6,26–29.

9 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 53.

má vzít příklad z píle, která nevzniká pod tlakem dozorce, nýbrž samostatně.¹⁰

Představme si, že by Ježíš řekl pouze to, ať hledíme na nebeské ptáky či polní lilie, a kniha Přísloví by lapidárně prohlásila: dívej se, jak žije mravenec! Co bychom z těchto výzev mohli vyvodit? Evidentně zcela různé věci: například to, že lilie, ptáky a mravence máme pojídat, že máme zůstat na jednom místě jako lilie, zkusit se naučit létat jako ptáci nebo žít jako služebníci kolektivu, kteří obětují svou individualitu celku. Ne nadarmo jsou Ježíšova zvěst i poselství zmíněného oddílu Přísloví jasně kontextuálně zakotveny. Kontemplace přírody bez bližšího „zacílení“, jak ukazují výše uvedené příklady a jak se pokusím doložit i později, může vést k velmi ambivalentním závěrům, což má závažné důsledky pro snahu „vyčíst“ z přírody Boha.

Zcela jiným způsobem je problematické chápání následujících oddílů z knihy Deuteronomium:

Když budeš dlouhou dobu obléhat nějaké město a v boji se ho zmocníš, nezničíš jeho stromoví a nebudeš je vytínat sekerou. Vždyť z něho můžeš jíst. Nekácej je! Což je strom na poli člověk, abys jej také obléhal? Můžeš zničit a skácet jenom strom, o němž víš, že to není strom s ovocem k jídlu; použiješ ho při stavbě obléhacího náspu proti městu, které s tebou vede boj, dokud město nepadne.¹¹ [...] Když přijdeš cestou na pačací hnízdo s holátkou nebo s vejci, s matkou sedící na holátkách nebo na vejcích na nějakém stromě nebo na zemi, nevezmeš matku od mláďat. Matku pustíš, mláďátka si smíš vzít. Tak ti bude dobře a budeš dlouho živ.¹²

Vácha tyto úryvky považuje za doklad „velmi pozoruhodné citlivosti k přírodě“, i když zároveň poukazuje na to, že musíme chápat tyto texty v kontextu doby a tehdejší etiky.¹³ Bohužel tento kontext blíže nevysvětluje. Bez osvětlení širších souvislostí tohoto oddílu však uvedené texty působí – jak se domnívám – na současného čtenáře spíše antropocentricky. V případě první citované pasáže se zdá, že nejde o ochranu přírody jako takové, ale čistě o zachování těch částí přírody, které slouží člověku k obživě. Dnes, kdy stále více – jak několikrát upozorňuje i Vácha – rozumíme faktu, že celá příroda je síť nesmírně složitých vazeb, do kterých je vple-

¹⁰ Př 6,6–11.

¹¹ Dt 20,19–20.

¹² Dt 22,6–7.

¹³ Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 72.

ten i člověk, je dělení na to, co je člověku prospěšné a co nikoli, samo o sobě mnohem obtížnější, je-li vůbec možné. Jádrem problému je však něco jiného – nemůžeme text o kácení stromů chápat právě jako doklad neblahého postoje, kdy člověk zachraňuje z přírody jen to, co považuje za důležité pro sebe? Nejde nakonec především o citlivost k vlastním zájmům než k přírodě?

Také druhý oddíl je pro vykladačskou tradici přinejmenším dvojnásobný. Byl sice na jedné straně interpretován jako doklad soucitu s ptáky, avšak na straně druhé pouze jako opatření k tomu, aby lidé mohli po čase opět získat ptačí mláďata.¹⁴ Hlubší analýza nicméně ukazuje, že chápat tento starozákonní text ryze antropocentricky je chybné.¹⁵ Jádrem je tu spíše úcta k stvořitelenskému řádu, konkrétně ke vztahu rodičů a dětí.

Dosti přesvědčivě to ukazuje Othmar Keel, jenž mimo jiné poukazuje na zaslíbení spjaté s dodržováním příkazu o holátkách – „tak ti bude dobře a budeš dlouho živ“¹⁶ –, které nacházíme v Desateru ve spojitosti s úctou k otci a matce (Dt 5,16; Ex 20,12).¹⁷ Svět přírody tedy nelze na základě tohoto textu chápat jako bezduchou materii, kterou je možné bezohledně drancovat. Naopak – existují tu vztahy a oblasti, jež je nutno respektovat. S Váchou proto souhlasím v tom, že určitá pozornost ke stvoření tu obsažena je, ale zároveň mám za to, že je v textech přítomno určité předporozumění vztahu člověka a okolní přírody, které vyvolává v současném čtenáři otázky, jež jsem vyslovil výše. I Keel připouští, že starozákonní příkazy týkající se samičky a jejích mláďat se mohou někomu jevit jako málo radikální. Avšak takový člověk by podle něho měl uvážit, že „naše spravedlnost oslabená kompromisy zůstává vždy fragmentární a symbolická. Ale z takových symbolů žijí víra, naděje a láska“.¹⁸ Právě to, že si přiznáme v této souvislosti fragmentárnost a oslabenou spravedl-

14 Viz R. Bauckham, „Jesus and Animals I: What did he Teach?“, in: A. Linzey – D. Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda*, London: SCM, 1998, 35. Srov. O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes: im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, Fribourg: Universitätsverlag, 1980, 16–22.

15 V této souvislosti stojí za zmínku, že papež František textem o holátkách a oddílem z Ex 23,12 odůvodňuje v encyklice *Laudato si'* to, že Bibli nelze chápat jako zdroj despotického antropocentrismu. Viz papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, Praha: Paulínky, 2015, odd. 68.

16 Dt 22,7b.

17 Keel, *Das Böcklein*, 44.

18 Keel, *Das Böcklein*, 45.

nost, považují za nanejvýš důležité. Nevysloveným pozadím těchto textů je totiž disharmonie člověka a přírody. Tím se dostáváme k prvnímu zásadnímu bodu této úvahy – k Váchovu a Františkovu chápání přírody jako radostného tajemství, které odkazuje k Bohu.

Janusovská tvář přírody

Připomeňme si, že podle Váchy je pro křesťana imperativem, aby kontemplotoval přírodu. Zároveň však texty, na něž jsem poukázal, svědčí o tom, že jsme v přírodě svědky nesouladu, násilí a utrpení (kácení stromů, odebírání mláďat od matek a jejich následné zabíjení). Nakolik mohou tyto temné skutečnosti ovlivnit naši kontemplaci přírody a nakolik mohou svědčit o Bohu?

Tuto otázku bohužel Vácha neřeší. U přírody zdůrazňuje její krásu,¹⁹ o světě hovoří jako o „radostném tajemství“,²⁰ země je pro něj „ikonou Boží, oknem do absolutna, knihou, kterou napsal Bůh“,²¹ „knihou, ve které každý živý tvor je písmenem“,²² vesmír je „viditelné znamení neviditelné Boží lásky“. ²³ Vácha zde částečně navazuje na dlouhou teologickou tradici (příroda a Bible jako dvě knihy svědčící o Bohu) a jeho názory odrážejí důrazy Františkovy encykliky. Encyklika totiž stejně jako Váchova kniha vydvihuje potřebu kontemplotovat přírodu; právě v ní je svět nazván „radostným tajemstvím, jež kontemplujeme s plesáním a chválou“. ²⁴ Příroda je zároveň líčena výlučně jako krásná a „plná laskavých slov“. ²⁵ František souhlasně cituje Jana Pavla II. a kanadské biskupy, když píše:

Bůh napsal nádhernou knihu, „jejíž písmena představují množství tvorů přítomných ve vesmíru“. Biskupové Kanady výstižně vyjádřili, že žádný tvor nezůstává mimo tento božský projev: „Od těch nejširších panoramat až k nejnepatrnějším formám života je příroda neustálým zjevením božského.“²⁶

19 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 187.

20 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 83.

21 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 52.

22 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 40.

23 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 85.

24 Papež František, *Laudato si'*, odd. 12.

25 Papež František, *Laudato si'*, odd. 225.

26 Papež František, *Laudato si'*, odd. 85.

Ne náhodou nese oddíl encykliky, ze kterého cituji, název *Poselství každého tvora v harmonii veškerého stvoření*. V encyklice i ve Váchově knize je zkrátka zobrazována pouze souladná, krásná a přívětivá tvář přírody.²⁷ A ačkoli se v encyklice dočítáme i o bolestném nářku Země, je příčina tohoto nářku viděna jako důsledek lidské ničivosti.²⁸ Příroda sama o sobě, odhlédneme-li od negativních lidských zásahů, nadále působí jako oblast harmonie a krásy.²⁹

Vnímání přírody i vesmíru však bylo a je ambivalentní. Jeden z proslulých Pascalových výroků zní: „Věčné mlčení těchto nekonečných prostorů mne děsí.“³⁰ Jindy Pascal hovoří o tom, že vesmír je němý, člověk je v něm osamocený, zbloudilý, bez světla, neví, kdo jej sem poslal, ani to, co se s ním stane po smrti. A poté, co toto všechno zváží, dospěje k téměř zoufalým slovům: „Děším se jako člověk, jež by spícího zanesli na pustý a strašný ostrov a jenž by se probudil a nevěděl, kde jest, a neznal cesty

27 Papež František v encyklice rovněž píše: „Ježíš prožíval naprostou harmonii se stvořením a ostatní se tomu divili: ‚Kdo to jenom je, že ho poslouchá i vichřice a moře?‘ (Mt 8,27)“ (papež František, *Laudato si'*, odd. 98). Tento názor je podle mého soudu problematický stejně jako jeho biblické odůvodnění. Citovaná věta z Matoušova evangelia je součástí příběhu o utišení bouře, kde Ježíš hrozí větrům a moři. Když přihlídneme k celkovému kontextu, můžeme se oprávněně tázat, zda hrozba živlům zapadá do obrazu souladu mezi Ježíšem a stvořením. Jde nicméně o něco mnohem zásadnějšího než jen o interpretaci biblického textu, totiž o to, že harmonie s přírodou by znamenala akceptování nejen radosti a krásy, ale také nemoci, utrpení a smrti. Když Ježíš léčil nemocné, neznamená to, že byl podstatným způsobem také v disharmonii s přírodou, že deformovanou a existenciálně bolestnou skutečnost vracel svou láskyplnou mocí k pravé podobě? Představa Ježíšovy (Boží) harmonie s přírodou má svou povahou spíše blízko k myšlence panteismu, o níž píše Francis A. Schaeffer „Jestliže je všechno jednotou a součástí jedné podstaty bez zásadní odlišnosti, jak vysvětlíme přírodu, když je destruktivní? Co je teoretickou odpovědí? A jak pochopil Camus, není to jen teoretický problém. Spíše jde o toto: jak mám bojovat proti moru? Křesťan proti němu může bojovat. Když Kristus stál před Lazarovou hrobkou (J 11), nárokoval si božství, a přece byl naplněn hněvem“ (F. A. Schaeffer – U. Middelman, *Pollution and the Death of Man*, Wheaton: Crossway, 2011, 33).

28 Papež František, *Laudato si'*, odd. 53.

29 Krásu přírody a její přímé odkazování k Bohu vyjadřuje, až s kýčovitou sentimentálností, také píseň z *Evangelického zpěvníku*: „I hvězdy a slunce“, kde se zpívá: „Když obloha zvoní / a červánky žhnou / a lesy, ach, voní / a tajemně zvou/ a vlnka si šeptá / a rozkveté luh, / kdo ještě se zeptá: / Co učinil Bůh?“, *Evangelický zpěvník*, Karlsruhe: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1979, píseň č. 179.

30 B. Pascal, *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Praha: Jan Laichter, 1937, s. 125, m. 206.

zpět.“³¹ Neméně slavná jsou Kantova slova: „Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“³²

Léon Brunschvicg údajně viděl mezi Pascalovým a Kantovým pojetím vzájemné napětí.³³ A skutečně – oba přístupy jako by odrážely ono ambivalentní vnímání vesmíru, do kterého jsme vsazeni, na jedné straně obdiv, na straně druhé úděs a pocit ztracenosti. Protiklad mezi Pascalem a Kantem však není tak velký, jak by se mohlo zdát. Kant totiž téměř vzápětí píše, že „první pohled na nespočetné množství světů ničí takřka moji důležitost jako zvířecího tvora, který musí materii, z níž vznikl, opět vrátit planetě (pouhému bodu ve vesmíru), když byl na krátký čas obdařen (nevíme jak) životní silou“.³⁴ Dodat je třeba i to, že Pascal nemluvil pouze o němém vesmíru, ale též o tom, že příroda do všeho vtiskla obraz svého tvůrce.³⁵ Tento postoj byl však nadále spjat se skepsí ohledně možností lidského poznání. V každém případě na příkladu Kanta a Pascala vidíme, nakolik se vnímání a interpretace světa může lišit a – odvozeně a nehledě na Kantův a Pascalův celkový názor – jak může být problematické šplhat po žebříku reflexe přírody či vesmíru k poznání Boha.

Narážíme tu samozřejmě na pradávny a hojně diskutovaný problém přirozené teologie, všeobecného zjevení a druhotně – tváří v tvář nesmírnému utrpení tvorstva i vesmíru, který se zdá být tak často k tomuto utrpení němý – také na závažnou otázku teodiceje. Lapidárně to vyjadřuje Emil Brunner: „Čím plněji připisujeme – ve své nauce o stvoření – za stvořené odpovědnost Bohu, tím více nás znepokojuje pohled na skutečnou realitu světa. Může být tento svět, tak plný nesmyslnosti, krutého utrpení a smrti, Božím stvořením?“³⁶ Ruth Page, která cituje tento Brunnerův vý-

31 Pascal, *Myšlenky*, s. 409n., m. 693.

32 I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha: Svoboda, 1996, 275.

33 Viz Pascal, *Myšlenky*, 125, pozn. 1.

34 Kant, *Kritika praktického rozumu*, 276.

35 Viz Pascal, *Myšlenky*, s. 36, m. 72.

36 Citováno dle R. Page, *God and the Web of Creation*, London: SCM, 1996, 95. Ačkoli není mým záměrem odpovídat v tomto článku na zcela zásadní Brunnerovu otázku, chci alespoň naznačit, že osobně považuji za podnětný přístup procesuální teologie či řešení nabízené Christopherem Southgatem v knize *The Groaning of Creation*. Procesuální teologie je samozřejmě velmi širokým proudem, z čehož vyplývá, že bychom spíše měli hovořit o jednotlivých procesuálních teologiích. Obecně však lze říci, že při řešení otázky zla ve světě, respektive teodiceje, procesuální teologové zdůrazňují, že

rok, uvádí i další doklady z per autorů, kteří upozornili nejen na – pro morální vnímání člověka – šokující stránky přírody, ale také na to, že některé její aspekty nás mohou odpuzovat esteticky.³⁷ Závažný je autorčin poukaz na skutečnost, že Bůh byl v přirozené teologii tradičně spojován s řádem, a proto v ní bývá přehlížena realita chaosu a disharmonie, a to i v těch koncepcích, které nezastírají skutečnost hříchu. Přirozená teologie tedy nezřídka postupovala selektivně a byla optimistická.³⁸

Boží moc nemá charakter „všekontroly“, ale lásky, která nenásilně přesvědčuje a vábí. Ve světě existuje řada činitelů (včetně lidí), kteří se podílejí na průběhu událostí. Bůh je tedy za zlo zodpovědný maximálně „v nepřímém smyslu, protože přesvědčil svět ke vzniku forem života, které mají velký potenciál jak k dobru, tak ke zlu. Přes jeho nepřímou odpovědnost však Boha obvinít nelze. Bůh vždy zamýšlel dobré a vždy také s celým světem, v němž je krása propletena s tragédií, jeho utrpení sdílel.“ (D. L. Migliore, *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*, přel. P. Macek – T. Hančil, Jihlava: Mlýn, 2009, 131n.) Např. významný zástupce procesuální teologie David R. Griffin se ve svém článku „Creation Out of Chaos and the Problem of Evil“ staví proti představě stvoření z ničeho a naopak vychází z hypotézy, že Boží moc byla vždy omezena existující hmotou, chaosem, který pořádal. S narůstající komplexností světa a zejména s vymožením člověka se otevírají širší možnosti uposlechnutí či neuposlechnutí Božího hlasu, respektive jím stanovených jednotlivých cílů. Jinak řečeno: elektrony, atomy a molekuly mají sice určitý stupeň sebeurčení, ale prakticky se nemohou příliš odchýlit od cílů, které jim Bůh předkládá. Jiná situace však nastává u mimolidských tvorů a především u člověka. Z toho vyplývá představa vzájemně provázaného světa, kde hraje roli (pra)hmota a kde působí nejen Bůh, ale také nepředstavitelné množství dalších aktérů, jejichž rozhodnutí Bůh nemůže kontrolovat, ale svou láskou je vábí a přesvědčuje. Podle Griffina je Bůh odpovědný za to, co chápeme jako zlo, protože díky němu vznikly na světě živé organismy, které mají schopnost radovat se i trpět. Bůh však proto není odsouzený. Bůh se totiž snaží vábit tvory vždy k tomu nejlepšímu, avšak jejich osvojení těchto cílů není vždy dostatečné, což může vést k utrpení – ať již vlastního, nebo druhých. Zároveň není morálním cílem vyhýbat se utrpení, ale vytváření dobra. Pokud – dodává Griffin – by bylo tak zásadní vyhnout se utrpení, morální rodiče by se rozhodly nemít děti, protože jejich zrod znamená, že budou jakožto lidské bytosti trpět i působit utrpení ostatním. A Bůh by se analogicky nesnažil na svět přivést tvory, kteří mohou zakoušet bolest. V takovém světě by však neexistovaly ani hodnoty – a zabránění vzniku hodnot lze chápat také jako zlo. Samozřejmě se vynořuje otázka, zda zlo nepřevažuje nad dobrem, zda Boží riskantní úsilí stálo za to. Na to však existuje – z lidského hlediska – vždy jen individuální odpověď. Každý člověk přistupuje totiž k této otázce z perspektivy svého vlastního života a vnímání. Zároveň platí, že Bůh se na celém procesu podílí ne jako divák, ale jako ten, kdo vše pocituje, a tedy sám na sobě zakouší utrpení každého jednotlivého tvora. Jen Bůh proto může posoudit hodnotu celého procesu. (Viz D. R. Griffin, „Creation Out of Chaos and the Problem of Evil“, in: S. T. Davis [ed.], *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Atlanta: John

Do jisté míry to dokládá například pohled Paula Althause, který razil známý pojem „prazjevení“ (*Ur-Offenbarung*). Ve své dogmatice *Die christliche Wahrheit* věnoval v rámci kapitoly o prazjevení pozornost problematice poznání Boha z přírody, přičemž důraz kladl zejména na její teleologii (smysluplnost, zacílenost, soustavnost), řád, hierarchickou odstupňovanost a krásu. Avšak zkrusil bych Althausovo vidění přírody a jeho koncept prazjevení, kdybych zamlčel, že autor mluví také o tom, že se Bůh dosvědčuje v přírodě jako skrytý a že příroda je i bojem o přežití, ano, že se jeví také jako děsivá, jako nepřátelská vůči našemu životu. To, že Althaus nezastírá ničivou stránku přírody a domnívá se, že poznání Boha z přírody je velmi matné a bez zvláštního zjevení nutně neúplné, mu však nezabraňuje v tom, aby se s „dysteologiemi“ v přírodě vyrovnal tím, že se je snaží vyložit jako součásti smysluplného celku, který je zacílen k životu. Neodradí ho to ani od následujících tvrzení: „Smrt a boj v přírodě nezpochybňují to, že příroda odkazuje k Bohu,³⁹ a příroda člověku „zabraňuje v tom, aby byl ateistou.“⁴⁰ Althaus tedy nakonec přece jen zdůrazní v přírodě aspekt řádu a celkové smysluplnosti, s čím souvisí jeho názor, že reflexe přírody člověka de facto musí přivést k Bohu. Co si

Knox, 1981, 101–136. K problému charakteru Boží moci a zla ve světě viz též J. Zámečník, „Bezmoc každé moci polidštit svět: Moc, Všemohoucí a hledání absolutního Boha“, in: D. Drozd [ed.], *Setkání v mezidveřích kulis a smrti II: život a dílo Josefa Šafaříka nejen v divadelních souvislostech*, Brno: JAMU, 2015, 33–48.) Christopher Southgate sice souhlasí s některými důrazy procesuální teologie (Boží spoluutření, dynamická povaha kosmu atd.), ale nechce přijmout whiteheadovskou metafyziku ani takovou otevřenost celého procesu, která dokáže překonávat Boží vůli. Vychází z předpokladu, že kosmos, v němž žijeme, je jedinou formou vesmíru, ve kterém mohou vzniknout komplexnější hodnoty. K jádru jeho úvah patří argument jediné možné cesty („only way“), kde se opírá i o názor Richarda Dawkinse, že jakýkoli představitelný život je možný jen jako „darwinovský“. Uspokojivá odpověď na otázku utrpení však pro Southgate není možná bez eschatologie. Staví se proti představě „objektivní nesmrtnosti“, tj. existenci jednotlivců a s nimi spjatých hodnot v Boží paměti, a spolu s Jay B. McDanielem klade důraz na „nesmrtnost subjektivní“, která se týká i mimolidských tvorů, jakkoli tato představa v sobě obsahuje další komplikované otázky a jejich možná řešení. (Viz Ch. Southgate, *The Groaning of Creation: God, Evolution and Problem of Evil*, Louisville: Westminster John Knox, 2008, 25, 29, 48 a 86n.).

37 Page, *God and the Web of Creation*, 95–97.

38 Viz Page, *God and the Web of Creation*, 37.

39 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann, 1952, 89.

40 Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 90.

však potom počít s prohlášeními některých badatelů, že příroda a vesmír nenaznačují žádný smysl nebo se jeví jako dílo náhody?⁴¹ Lze se s těmito názory vyrovnat tím, že je odmítneme jako racionálně defektní nebo neosvícené? Nebo jsou dokladem toho, že je příroda ambivalentní natolik, že ke každému člověku může promluvit jinak, dokonce i v „ateistickém duchu“?⁴²

Nechtěl bych, aby tyto otázky vedly čtenáře k závěru, že mi jde především o zdůraznění temných stránek přírody a že popírám fakt, že přemýšlení o přírodě a vesmíru může dovést člověka k hraničním otázkám po Bohu. Půjde však vždy o individuální cestu, ze které nelze činit konstantu – již proto ne, že někoho evidentně cesta takové reflexe vede zcela opačným směrem. Je zkrátka stěží zpochybnitelné, že příroda má janusovskou tvář, tvář opojně krásnou i děsivě odpudivou, je místem kooperace a symbiózy i predace a parazitismu. Zdůrazňovat jeden aspekt více než druhý je výsledkem selekce faktů, je reduktivní, a proto je na místě dát prostor oběma stránkám. Přesvědčivě to ve svém díle *Pilgrim at Tinker Creek*, ověčeném Pulitzerovou cenou, učinila Annie Dillard.⁴³ Líčí nádheru přírody, krásu, která je „plodem stvořitelovy marnotratnosti“,⁴⁴ ale zároveň čtenáře neušetří obrazů mohutnatky vysávající svou oběť, kudlanky požírající samečka nebo dětské krutosti vůči živým tvorům.⁴⁵ Dillard se dokonce neubrání konstatování: „Více než jeden hmyzí exemplář – s přihlédnutím k jeho rozmnožovací schopnosti – je útokem na hodnoty lidství a popřením naděje na existenci rozumného Boha.“⁴⁶ Také Schweitzer líčí ambivalentní působení přírody na lidi. Asi nejlépe to ilustruje tento oddíl:

Tu a tam propadne jejich vůle jakémusi opojení. Podnětem k tomu je záře jarního slunce, kvetoucí stromy, plynoucí oblaka, vlnící se pole. Mnohotvárná vůle k životu, která

41 Viz I. G. Barbour, *Keď sa veda stretne s náboženstvom: Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?*, přel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram, 2009, 67n. a 123n.

42 Srov. Linzeyho názor, že stvoření „zároveň potvrzuje a popírá Boha“ (A. Linzey, *Animal Theology*, Urbana: University of Illinois, 1995, 81).

43 K teologické reflexi tohoto díla viz např. A. Linzey, *Creatures of the Same God: Explorations in Animal Theology*, New York: Lantern Books, 2009, 30–32; S. McFague, *Super-Natural Christians: how we should love nature*, Minneapolis: Fortress, 1997, 43–147.

44 A. Dillardová, *Poutník u Tinker Creeku*, přel. M. Jankovec, Praha: Triton, 2013, 165.

45 Viz Dillardová, *Poutník u Tinker Creeku*, 14n., 70 a 126.

46 Dillardová, *Poutník u Tinker Creeku*, 76.

se kolem nich tak nádherně projevuje, strhne s sebou i vůli jejich. S jásosem chtějí připojit svůj hlas k mohutné symfonii, které naslouchají. Svět se jim zdá krásný... Ale opojení přejde. Zase už slyší jen hluk strašných disonancí tam, kde se domnívali vnímat hudbu. Krása přírody je zastřena utrpením, které v ní všude zjišťují. Už zas nahlíží, že jsou hnáni po pustých vodách jako trosečníci, jenže jejich záchranný člun se jednou vznese na hřebeny vln a podruhé klesne do hlubin; někdy jsou vlny ozářeny sluncem, jindy nad nimi visí těžká mračna.⁴⁷

Schweitzer ve svém pojetí přírody nakonec klade přece jen mnohem větší důraz na její disharmonickou podobu a předkládá tak téměř opačný pohled na přírodu než Vácha v *Tváří v tvář Zemi* nebo František v *Laudato si'*. Dokládá to i právě citovaný text. Zatímco opojení zakoušejí podle Schweitzera lidé pouze „tu a tam“, návrat k vnímání disonancí je prakticky pravidlem. Svět je „hrůzné divadlo seberozdvojování životní vůle“,⁴⁸ staví nám před oči „strašlivou hádanku“,⁴⁹ je „nevsvětlitelně tajemný a plný utrpení“.⁵⁰ Tuto tajemnost spolu s tím, že se dle svých slov „narodil do doby duchovního úpadku“, považuje za temné stíny, se kterými se musel v životě vyrovnat.⁵¹ Řešení nachází Schweitzer v úctě k životu, v tom, že naslouchá Bohu jako osobní etické vůli, nikoli neosobní tvořivé vůli, již zakouší v přírodě. „Největším poznáním je, že vše, co nás obklopuje, je tajemství. Žádné vědění a žádné doufání nemůže dát životu zakotvení a směr. Náš život dostane své určení jen skrze skutečnost, že se necháme podmanit etickým, v nás se zjevujícím Bohem a jemu podřídíme své chtění.“⁵²

Schweitzer nezajde tak daleko, že by od sebe oddělil Boha lásky a Boha přírodních sil, naopak tvrdí, že jde o jednoho a téhož Boha, a přece zároveň trvá na jejich odlišnosti⁵³ a na tom, že při pohledu na přírodu vidíme síly, které bychom v ní coby plodu dobré stvořitelské vůle neočekávali.⁵⁴ Vposled Schweitzer dospěje k obecné tezi:

47 A. Schweitzer, *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, přel. O. A. Funda et al., Praha: Vyšehrad, 1989, 279.

48 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 287.

49 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 182.

50 A. Schweitzer, *Z mého života a díla*, přel. M. Černý, Praha: Vyšehrad, 1974, 193.

51 Schweitzer, *Z mého života a díla*, 193.

52 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 191.

53 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 190.

54 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 182.

Všechny problémy náboženství nakonec ústí v jeden, že totiž v sobě prožívám Boha jinak, než jak jej poznávám z přemýšlení o světě. Ve světě mne potkává jako záhadná, podivuhodná tvůrčí síla, ve mně se zjevuje jako etická vůle. Ve světě je neosobní silou, ve mně se zjevuje jako osobnost. Bůh, kterého poznávám přemýšlením o světě, a Bůh, kterého prožívám jako etickou vůli, se nedají uvést v soulad. Oba jsou sice jedno, ale jak jsou zajedno, tomu nerozumím.⁵⁵

Kladu si otázku, jak došel Schweitzer, jenž věděl o opojných pocitech, které v nás příroda dokáže vyvolat, k názoru, že v přírodě jsme svědky především toho, co nazývám její temnou stránkou. Mohu se jen domnívat, že během svého lambarénského působení, kdy byl s přírodou v úzkém kontaktu, byl svědkem mnoha přírodních dějů, jež ho vedly právě k tomu důrazu. Nasvědčují tomu některé pasáže, ve kterých líčí svůj africký pobyt. Dočítáme se v nich o „zlověstném zápolení mezi stromy a popínavými rostlinami“⁵⁶ nebo o „mravencích, kteří nalezu kuřatům do zobáku a do průduchových dutin a udusí je“.⁵⁷ S nemocí člověka, která je bezpochyby také jedním z projevů přírody, se pak setkával každodenně. Když Vácha píše, že přírodu dnes chápeme jako prostou nebezpečí, jako místo oddechu, procházek a bezstarostného koupání, jako místo, které nás nenaplňuje obavami ze své živelné nespoutanosti,⁵⁸ vede mě to k otázce, jež by se samozřejmě musela teprve řádně prověřit, zda právě jisté od-poutání moderního člověka od přírody nevede k jednostrannému vyzdvi-hování její krásy a harmonie.

Křivdil bych však Marku Váchovi, kdybych tvrdil, že si temnou stránku přírody neuvědomuje, že zcela pomíjí známky neúčelnosti a utrpení. V knize *Návrat ke stromu života* se věnuje právě tomuto problému,⁵⁹ a ho-voří v ní dokonce o tom, že „smrt v přírodě zůstává pro teology jako hoze-ná rukavice, jako cosi, co poněkud zneklidňuje obraz velebného vesmíru s moudrým a laskavým Bohem nahoře“.⁶⁰ Potíž spočívá v tom, že tento poznatek nedotahuje teologicky do konce a ve své knize *Tváří v tvář Zemi* z encykliky přejímá jednostranný obraz přírody jako radostného tajem-

55 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 189n.

56 A. Schweitzer, *Lidé v pralese*, přel. M. Škrachová – P. Stuchlíková, Praha: Orbis, 1968, 235.

57 Schweitzer, *Lidé v pralese*, 99.

58 Viz Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 24.

59 M. O. Vácha, *Návrat ke Stromu života: evoluce a křesťanství*, Brno: Cesta, 2012, 99–112.

60 Vácha, *Návrat ke Stromu života*, 110.

ství, které coby „viditelné znamení neviditelné Boží lásky“ přímo odkazuje k Bohu.⁶¹ Ba co víc – zdá se, že kniha Písma ustupuje knize přírody. I když na jednom místě Vácha předpokládá, že onu první knihu samozřejmě čteme, ale na tu druhou zapomínáme, což je třeba napravit,⁶² bez kritického komentáře ponechává názor Thomase Berryho, že „primární a přirozené místo, kde je možno učinit dotyk s božským, je příroda“,⁶³ a jistým způsobem se k tomuto pohledu později přiznává, když v souvislosti s Ježíšovým výrokiem o hledění na lilie píše:

61 Domnívám se, že pozadím, které ovlivňuje Váchovo celkové vidění, je – přesto, že si je vědom neúčelnosti a utrpení – představa řádu, který se ve své nejhlubší podstatě nikdy nemůže zcela „vymknout z kloubů“. Nasvědčuje tomu i jeho převzetí Chestertonova názoru na sebevraždu: „Jak říká přesně ve své *Ortodoxii* Chesterton (Chesterton, 1908), sebevrah je člověk, který pohrdá životem, mučedník je člověk, který pohrdá smrtí. Vzkaz sebevraha celému světu je: Nestojíte mi za to, abych tu s vámi dále přebýval. Krása celého vesmíru, krása přírody a krása mezilidských vztahů mi je příliš málo, moje bolesti jsou silnější“ (Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 113n). Není to poprvé, kdy Vácha upozorňuje na Chestertonův pohled. Čtenář se s ním může setkat již v knize *Základy moderní lékařské etiky*, kde Vácha toto tvrdé vyjádření naštěstí zmírňuje poukazem na případy těžkých depresí vedoucích k sebevraždě. Zde musíme podle autora pohlížet na celou problematiku velmi citlivě a bránit se odsudkům. Rovněž upozorňuje na to, že „v konkrétních případech křesťanství nikdy nikoho neodsoudilo“ (M. Vácha – R. Königová – M. Mauer, *Základy moderní lékařské etiky*, Praha: Portál, 2012, 261). Zároveň však tvrdí, že Chestertonovo rozlišení sebevraha a mučedníka platí „na filozofické rovině“ (tamtéž). Domnívám se, že toto pojetí je redukcionistické a morálně zatěžující až moralistické. Nejprve bychom si měli položit otázku, proč selektivně hovořit o kráse přírody, vesmíru a mezilidských vztahů. Cožpak neexistují – jak se v tomto článku snažím prokázat – také temná a děsivá stránka přírody, vesmír vzbuzující svou rozlehlostí úzkost a mezilidské vztahy znetvořené násilím a útlakem? Nelze snad sebevraždu často chápat jako snahu osvobodit se od toho, co zoufalí lidé považují za děsivé a deformované? Neexistuje sebevražda, která se stále odehrává v důvěře v Boha a očekává ne umenšení, ale – jen zdánlivě paradoxně – naplnění vlastního života i mezilidských vztahů (například v případě sebevraždy po smrti partnera či partnerky – s nadějí na shledání)? Ano, neexistuje také sebevražda, kdy – slovy Horsta Georga Pöhlmana, který poukazuje na osud Jochena Kleppera – „člověk klesne v zoufalství do boží otcovské náruče“? (H. G. Pöhlmann – M. Stern, *Desatero v životě židů a křesťanů: dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, přel. P. Gallus – O. Macek, Praha: Vyšehrad, 2006, 130) Chestertonův názor, přejatý Váchou, by mohl mít také závažný dopad z hlediska psychologie a pastorače. Morální zátěž spočívá v tom, že sebevrah je druhotně „ocechován“ jako ten, kdo dal přednost vlastní bolesti před těmi, které tu zanechal, přičemž tato volba je vnímána jako volní rozhodnutí sebevraha. Vnučuje se tak představa sebevraha jako egoisty, jenž odmítl své blízké – a ti si pak v sobě toto odmítnutí mohou nést jako trvale otevřenou ránu. Chesterton, jak se zdá, nepočítá se situacemi, kdy člověka doslova rozdrtí soukolí událostí, a vychází z před-

Zdá se, že v tomto obrazu připravuje Kristus své posluchače na událost nanebevstoupení. Až zde on nebude ve svém fyzickém těle, polní lilie zde zůstanou a spolu s nebesy budou vypravovat o slávě Boží. Další generace pak budou vnímat krásu a slávu Boží skrze ně. Na každém místě duchovní Cesty, v každé vteřině života, bez ohledu na to, jak daleko jsem se dostal, mám číst o Bohu skrze písmena, slova a věty knihy přírody. Proto ji Bůh stvořil!⁶⁴

Nejenže je podle mého názoru stěžejí obhajitelné, že by Ježíš slovy o lilích připravoval posluchače na své nanebevstoupení. Mimořádně sporné je i neproblematické vyzdvižení přírody jako ústředního místa poznání Boha. Snaha poznat Boha z přírody, „přirozené zjevení“, vede, jak jsem se snažil prokázat, k tápání nebo individuálním názorům, které jsou ve vzájemném střetu – čímž dokládají právě to, že jasné a určité poznání Boha

pokladu možnosti svobodné volby i ve vskutku tragických případech. O těchto mezích situacích píše Eugen Drewermann: „De facto je to zcela nevyhnutelné a dá se očekávat, že vždy znovu, v nesčíslných množstvích, jsou jednotliví živí tvorové zahrnuti do prostředí, jehož požadavky a podmínky přetěžují možnosti jejich fyzického i psychického organismu. Právě tak se zdá být nevyhnutelné, že už díky vnější podmíněnosti osudu pro jednotlivce vždy znovu nastávají životní situace daleko přesahující jeho morální a charakterové schopnosti. Omyl, nemohoucnost, žalostné selhávání a zoufalství jsou obvyklá pojmenování zkušenosti této nejčastější formy tragického, kterou nezavinila lidská vina, nýbrž uspořádání světa, pokud vůbec něco. Tato forma tragického je částí samotného stvoření, a v podstatě tragikou Stvořitele. Proto připadá náboženství tak zatěžko akceptovat právě tuto formu tragického. Křesťanství, [jež] ve špatné, protože pokrytecké teodiceji potlačovalo Jobovy otázky a zahrnovalo člověka v jeho neštěstí ještě výčitkami, by mělo právě kvůli spáse lidí uznat, že existují řízení a rány osudu, na kterých musí lidé nevyhnutelně ztroskotat“ (E. Drewermann, *Tragické a křesťanské: psychoanalýza ve službách současné morální teologie?*, přel. A. Sirovátková, Brno: CDK, 1997, 63). Podobně tvrdí i John Polkinghorne: „Svět bez jakéhokoli rizika by mohl být tak nevýrazný, že by nestimuloval duchovní růst a rozvoj člověka. Určitou výzvu přicházející od nebezpečí a nesnází můžeme vidět jako součást toho, co patří k člověku (připomeňme si nebezpečné sporty jako horolezectví). Ale často se zdá, že tíže utrpení přesahuje míru snesitelnosti a že drtí ty, na něž doléhá. Někteří lidé se povznášejí nad působení zla způsobem, který budí obdiv, zatímco druhé lidi zlo ničí tak, že téměř ztrácejí své lidství“ (J. Polkinghorne, *Věda a teologie: úvod do problematiky*, Brno: CDK, 2002, 113). Pokud přijmeme tyto skutečnosti, stěžejí lze považovat Chestertonův – a tedy i Váchův – názor za adekvátní. Spíše se zdá, že v individuálních případech člověk čelí tak drtivému ne-řádu, respektive temné poloze ambivalentní skutečnosti, že je výsledná tragédie nutností.

62 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 184.

63 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 20.

64 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 55.

z přírody je nemožné,⁶⁵ že při pohledu na svět přírody přicházejí chvíle, kdy je, jak píše Reinhold Schneider, „Otcova tvář ... zcela nezachytitelná“.⁶⁶

Jistě lze namítnout, že pevnou součástí křesťanského přesvědčení je dobrota Božího stvoření. V první zprávě o stvoření opakovaně čteme, že Bůh prohlašuje stvoření za dobré, a nakonec vše vrcholí výpovědí: „Bůh viděl, že všechno, co stvořil, je velmi dobré“.⁶⁷ Jeden ze žalmů zase hymnicky vypovídá: „Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou.“⁶⁸ Ještě výmluvnější je deuterokanonická Kniha Moudrosti: „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce.“⁶⁹ Podobně apoštol Pavel tvrdí, že Boží „věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze ... od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu“.⁷⁰ Dnes však nestačí tyto a podobné biblické pasáže pouze opakovat, ale je třeba je znovu – tváří v tvář utrpení, kterého jsme svědky v přírodě – důkladně promýšlet. Nazvat svět přírody jako velmi dobrý je bez dalšího vysvětlení odtržené od reality jeho ambivalentní povahy. Spíše jej tak lze označit – spolu s Wolfhartem Pannenbergem, Jamesem A. Nashem a dalšími – až ve světle eschatologického dovršení.⁷¹ O něm však příroda nedokáže podat žádné svědectví.

Sténající tvorstvo

Otázka utrpení otevírá ještě další okruh etického uvažování, kterého se chci dotknout – vztah ke zvířatům. Právě pohled na utrpení mimolidských tvorů je jedním ze zdrojů vědomí ambivalence přírody a zároveň nás staví před etické rozhodnutí. Ačkoli někteří teologové otázku bolesti zvířat popírali nebo přinejmenším marginalizovali či chápali jako nesou-

65 Srov. M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 51.

66 Citováno dle W. Gross – K.-J. Kuschel, *Bůh a zlo*, přel. J. Hoblík, Praha: Vyšehrad, 2005, 105.

67 Gn 1,31a.

68 Ž 19,1.

69 Mdr 13,1–2.

70 Ř 1,19.

71 Viz Southgate, *The Groaning of Creation*, 16 a J. A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon, 1991, 100.

lad nutný pro harmonii celku,⁷² je ve světle dnešních poznatků i etické reflexe brát utrpení zvířat – a to nikoli jako nerozlišené masy, ale jako jednotlivců – vážně.

Etika zvířat – tvrdí Wolf-Rüdiger Schmidt v knize vydané roku 1996 – zůstává v křesťanství „tématem outsiderů“ (*Randsiedler*).⁷³ Ať už s tímto názorem souhlasíme, či nikoli, nelze popřít, že se etické a teologické problematice vztahu ke zvířatům a jejich postavení věnovala již značná pozornost. I Váchova kniha dokládá, že je tuto oblast obtížné při reflexi environmentálních otázek přehlédnout. U Váchy je navíc zřejmé, že mu tato sféra skutečně leží na srdci, neboť se k ní v knize vrací opakovaně.⁷⁴ V souvislosti s textem z Mt 25,31–46 upozorňuje na to, že Boha potkáváme v lidech bezbranných, nemocných, zíznivých, hladových a chudých. A vzápětí dodává: „Jistěže ne na stejné úrovni jako lidští ‚bratři a sestry‘, ale přece jenom sem patří i ‚malí bratři a sestry‘, zvířata a rostliny, němé tváře.“⁷⁵ Opírá se také o myšlenku *theosis* a píše: „Úkolem člověka není spasit sám sebe, přijít do nebe jaksi na vlastní pěst, nýbrž posvětit a vytáhnout vzhůru všechny lidi mně svěřené, celou přírodu, celý vesmír.“⁷⁶ Vácha zmiňuje i Boží smlouvu se zvířaty a *Katechismus katolické církve*, který označuje zvířata za Boží tvory,⁷⁷ a cituje encykliku, když uvádí, že Maria „soucítí s utrpením ubohých stvoření tohoto světa“.⁷⁸ Také František v encyklice hovoří o tom, že tvorové „mají před Bohem svou vlastní hodnotu“, a upozorňuje na jeden oddíl *Katechismu katolické církve*, aby doložil, že se v něm odmítá „zvrácený antropocentrismus“.⁷⁹ Jde o následující pasáž:

Každý tvor je svým vlastním způsobem dobrý a dokonalý ... Různí tvorové, které Bůh chtěl v jejich vlastním bytí, jsou každý svým způsobem odleskem nekonečné Boží

72 K podrobnostem viz M. Lloyd, „Are Animals Fallen?“, in: Linzey – Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda*, 147–160.

73 W.-R. Schmidt, *Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam: vom Elend der Kreatur in unserer Zivilisation*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, 27.

74 Viz i rozhovor s Markem Váchou v knize: P. Hub, *Neber zvíře do úst aneb Podala snad Eva Adamovi jelito?: rozhovory o utrpení zvířat v systému živočišné výroby s dopadem na člověka, společnost a přírodu*, Brno: Tribun EU, 2012, 43–52.

75 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 87.

76 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 51.

77 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 80n.

78 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 89.

79 Papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, odd. 69.

moudrosti a dobroty. Proto každý člověk, aby se vyhnul nezřízenému užívání věcí, které pohrdá Stvořitelem a přináší zhoubné následky lidem i jejich prostředí, má respektovat dobrotu, jež je každému stvoření vlastní.⁸⁰

Později František dodává, že „člověk smí zasahovat do rostlinné a živočišné říše a sloužit si jí, pokud je to k jeho životu nezbytné...“⁸¹ Vácha zase bez komentáře uvádí tento úryvek z *Katechismu katolické církve*:

Bůh odevzdal zvířata do správy tomu, kterého stvořil ke svému obrazu. Je tedy oprávněné používat zvířata k zajištění výživy nebo k výrobě oděvů. Mohou být ochotována, aby pomáhala člověku v jeho pracích i v jeho zábavách. Lékařské a vědecké pokusy na zvířatech jsou mravně přijatelné, zůstávají-li v rozumných mezích a přispívají-li k léčení nebo záchraně lidských životů.⁸²

Ačkoliv se oddíly z *Katechismu* a encykliky mohou na první pohled jevit jako obsahově totožné, zdá se, že Františkův pohled je striktnější. Pokud bychom jej vzali opravdu vážně, znamenalo by to v mnoha oblastech světa rozhodnutí pro vegetariánství či veganství nebo odmítání kůže apod. v oděvním průmyslu. Avšak vzhledem k tomu, že Františkova slova najdeme v oddílu nazvaném „Biologické inovace na základě výzkumu“, je otázka, zda lze z jeho vyjádření vyvozovat takto dalekosáhlé závěry. V každém případě platí, že Váchovo pojetí je nekonzistentní. Jak je možné nazývat mimolidské tvory – byť jen metaforicky – „malými bratry a sestrami“, zahrnovat je do okruhu potřebných, ke kterým máme závazky, považovat je za cenné pro Boha a zdůrazňovat Mariin soucit s nimi i myšlenku *theosis*, a vzápětí odcitovat *Katechismus katolické církve*, který vlastně posvěcuje současné nakládání se zvířaty?

Mám za to, že Váchova pozice zde odráží problematické napětí uvnitř samotného *Katechismu*. Vácha si je sice vědom nedostatečnosti tvrzení *Katechismu*, že „odporuje lidské důstojnosti nechávat zvířata zbytečně trpět a bezohledně nakládat s jejich životem“,⁸³ když dodává, že „bychom neměli být krutí ke zvířatům nejen proto, že tím otupíme a staneme se krutými i k lidem či že to odporuje lidské důstojnosti, nýbrž rovněž proto,

80 Citováno z: Papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, odd. 69. Viz *Katechismus katolické církve*, přel. J. Koláček, Praha: Zvon, 1995, odd. 339.

81 Papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, odd. 130.

82 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 89n. Viz *Katechismus katolické církve*, odd. 2417.

83 *Katechismus katolické církve*, odd. 2418.

že utrpení zvířete je čímisi reálným.“⁸⁴ Nakonec však zcela zásadní rozpor přejímá – zvířata jsou Boží tvorové, ke kterým máme být laskaví, a zároveň jsou nám, jen s eticky nepatrnými „kosmetickými úpravami“, vydána všanc. Zvířata mají pro Boha samostatnou hodnotu, a přece jsou vzhledem k člověku chápána instrumentálně.⁸⁵

Váchova myšlenka, že k trpícím a bezbranným zvířatům můžeme mít podobné závazky jako k trpícím a bezbranným lidem, je přitom sama o sobě nosná. Ostatně idea, že úkolem člověka je hájit bezmocné, je v kontextu vztahu člověka a zvířete poměrně stará. V českém prostředí ji známe například z pera Přemysla Pittera,⁸⁶ jenž možná až příliš kategoricky a s nádechem moralismu prohlásil: „Kdo nemá soucitu k slabším a nižším tvorům, nemá ani schopnosti tvořiti Království Boží, nemá soucitu s lidmi a porozumění pro jejich potřeby.“⁸⁷ A poté, co poukázal na 8. kapitolu listu Římanům, uzavřel: „Člověk zřejmě i podle slov apoštoloých má býti zvířeti *starším bratrem*, učitelem, vůdcem, spasitelem. Má umožňovat duševní vzrůst zvířete. Ježíš přišel spasiti svět, celý svět, tedy všecko tvorstvo v něm!“⁸⁸ Opačnou kritiku – ironické pranýřování lidské nadřazenosti – pak najdeme u C. M. H. Klatovského⁸⁹ již v roce 1910:

Člověk má ovšem právo ovládati živočišstvo, ale právo toto jest smutného rázu a vlastně bezpráví: právo silnějšího. Je to totéž právo, kterým španělští dobyvatelé ubíjeli národy a státy domorodců, Angličané vlekli černochoy do otroctví, nebo němečtí křižáci polabské Slované hubili. Vždy se věc krásnila frasemí a líčila jako počínání bohumilé. Kdyby přišli nějakí mocnější tvorové z Martu a podobně s lidstvem si počínali, jako

⁸⁴ Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 89.

⁸⁵ *Katechismus katolické církve* v tomto ohledu podrobil analýze a kritice již Andrew Linzey. Podobně jako Vácha si Linzey všímá skutečnosti, že stanovisko zastávané v *Katechismu* znamená, že problém krutého nakládání se zvířaty nespočívá principiálně v tom, že nedbáme na ně a na Boha (připomeňme, že je *Katechismus* chápe právě jako Boží tvory), ale v tom, že jde o útok na lidskou důstojnost. Rovněž upozorňuje na to, že slovo „zbytečné“ není zárukou změny stávající praxe nakládání se zvířaty (viz A. Linzey, *Animal Gospel*, Louisville: Westminster John Knox, 2000, 56–63).

⁸⁶ V zahraničí klade velký důraz na přednostní morální povinnost vůči všem zranitelnějším a slabším bytostem – včetně zvířat – Andrew Linzey. Viz Linzey, *Animal Theology*, 28–44.

⁸⁷ P. Pitter, „Náš poměr k přírodě z hlediska náboženského a sociálního“, in: C. Bezděk, *Vegetarism – pro a proti*, Praha: Hnutí pro křesťanský komunismus v Československu, 1928, 42.

⁸⁸ Pitter, „Náš poměr k přírodě“, 49n.

⁸⁹ Pseudonym Cyrilla Methoda Höschla.

člověk se zvířaty, do chlévů by je zavírali, svobody zbavovali, a dle libosti je vraždili, bylo by po právu. „Neb větší jsem než tatík tvůj,“ by si řekli.⁹⁰

Odhlédneme-li od tohoto důrazu, je podle mého názoru teologicky třeba zvážit – moderně řečeno – vegetariánskou (či přísně vzato veganskou) instrukci z Gn 1,29–30 a známý eschatologický obraz z Iz 11,6–9. Obojí může být jednoduše odmítnuto jako nezávazná utopie promítnutá do minulosti (Gn) a do budoucnosti (Iz).⁹¹ Domnívám se však, že vážnější vyrovnání s těmito texty znamená čelit otázce, zda jimi pisatelé nechtěli vyjádřit podstatnou skutečnost – Boží vůli pro tento svět je harmonie *celého* tvorstva či vyjádřeno negativně, a tím slaběji: zabránění krvavým konfliktům. Licence k pojidání masa (Gn 9,3–4) by v tomto případě znamenala ústupek člověku, který se prokazuje jako hříšník, jenž nedokáže plně dostat Boží vůli.⁹² Stojíme však před problémem, zda lze i dnes – ve zcela jiném dobovém kontextu – tímto oddílem jednoduše obhajovat status quo. Ještě jinak řečeno: není úkolem křesťana předjímat eschatologickou plnost a harmonii již nyní, nejen slovy, ale i prakticky?⁹³ V této souvislosti je třeba vedle Pavlových slov z Ř 8,18–22 poukázat právě na zmíněnou Izajášovu vizi.

Vůči ní, podobně jako vůči Gn 1,29–30, může být namítnuto, že v jednotlivostech jsou tyto představy řádně „přitažené za vlasy“ a znovu tím

90 C. M. H. Klatovský, *Láska k živoucímu: příspěvek ku řešení záhady života všeobecného a vegetarismu*, Nová Paka: K. Sezemský, 1910, 24n.

91 Existují však i výklady, které nechápou oddíl z knihy Genesis jako součást představy dávného „zlatého věku“, nýbrž jako vizi budoucnosti. Příkladem je interpretace Leonarda Boffa: „Nedostatky jsou spíše okamžikem v rámci mohutného procesu, který je stále otevřený. Chápeme-li to takto, není pozemský ráj žádným ztraceným věkem, za kterým bychom se mohli ohlížet, ale zaslíbení budoucnosti, která ještě není. První stránka Bible je tudíž ve skutečnosti poslední. To, co zde čteme, je takříkajíc model budoucnosti, která nás naplňuje nadějí ohledně našeho určení a určení vesmíru, které se jednoho dne stane skutečností“ (L. Boff, *Unser Haus, die Erde: den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf: Patmos, 1996, 134).

92 K podrobnější analýze této problematiky a příslušných biblických textů viz G. Liedke, *Im Bauch des Fisches: ökologische Theologie*, Stuttgart – Berlin: Kreuz, 1979.

93 Teolog H. P. Santmire, který se již několik desetiletí zabývá environmentální problematikou, tvrdí, že „ve světle biblického svědectví o šalom jako našem náležitém vztahu se zvířaty se zdá, že důkazní břemeno leží zcela na bedrech křesťanů, kteří se rozhodli jíst maso, aniž by k tomu měli zdravotní důvody nebo by šlo o jejich přežití“ (H. P. Santmire, *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*, Minneapolis: Fortress, 2000, 148, pozn. 12).

deklarovat jejich utopičnost, nemístnost. Je snad možné z predátorů učinit býložravce? Máme snad přírodu geneticky manipulovat a tak připravovat půdu konečné eschatologické vizi? To se skutečně jeví jako absurdní. Avšak z teologického hlediska se skrývá podobné nebezpečí v přístupu, který eschatologické vizi přistřihne křídla podle vlastních racionálních měřítek, nezřídka dobově podmíněných.

...Budoucnost je transcendence, která se vymyká racionálnímu posouzení a kritice. Z křesťanského hlediska musí zůstat budoucnost otevřená. Hodnotit budoucnost analogií k přítomnosti by redukovalo křesťanskou naději na lidský potenciál. Křesťanská naděje není pokračování přítomnosti, ale něco zcela nového – *novum*, jak to nazývá Jürgen Moltmann.⁹⁴

Nebezpečí vidím i v odtržení eschatologie od žité reality, které vede k jejímu odsunutí do bezpečného trezoru budoucnosti. Pokud nás Boží království nezasahuje již zde a nyní, potom jsou i veškeré náboženské představy harmonie a nenásilí němé a neovlivňují naše jednání. Pustíme-li je ke slovu, můžeme být naopak svědky toho, že „snové, vizionářské hypotézy náhle mocně uchvátí kolektivní imaginaci a uvolní nové proudy morální energie.“⁹⁵

Vácha přiznává, že katolická církev často na dobové problémy reaguje se zpožděním a že je „dlouhou zkušeností katolické církve, že vždy, když křesťanství nepoložilo prst na tep doby, problém dost nepříjemně zbytněl do obřích rozměrů“.⁹⁶ Samozřejmě tato slova nemusíme vztahovat jen na katolickou církev. Právě ve vztahu ke zvířatům se zdá, že se církev k jejich utrpení stavějí liknavě a sdílejí postoj většinové společnosti, který je antropocentrický, ba – řečeno trochu vyhrcočně – „gastrocentrický“.⁹⁷ Nejde však o nastolení měřítek, které by sloužily jako nástroj morálního a moralistického posuzování druhých. Jde o příležitost církve být znamením světu a svědčit o nenásilí, které přesahuje mezilidskou sféru, o míru, který je předjímkou eschatologického pokoje. Církev nemusejí mít

94 R. A. Young, *Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism and Animal Rights*, Chicago – La Salle: Open Court, 1999, 142.

95 Linzey, *Animal theology*, 75.

96 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 90.

97 A. Linzey, *Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*, New York: Oxford University 2009, 56.

vždy jen dlouhou zápalnou šňůru, naopak mohou a mají svými slovy a činy symbolizovat konečné smíření, kdy „bude Bůh všechno ve všem“.⁹⁸

Mgr. Jan Zámečník, Th.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

zamecnik@etf.cuni.cz

⁹⁸ 1K 15,28. Za cenné podněty k článku děkuji doc. Bohuslavu Binkovi a dr. Janu Rücklovi. Nakladatelství *Cesta* děkuji za laskavé poskytnutí knihy *Tváří v tvář Zemi*.