

RIEŠENIE PROBLÉMU TEODÍCEY V NOVEJ ZMLUVE

FRANTIŠEK ÁBEL, EBF UK, Bratislava

ÁBEL, F.: The Resolution of the Problem of Theodicy in the New Testament
FILOZOFIA 60, 2005, No 8, p. 573

The question of Theodicy demands a reasonable justification of the nature, structures and goals of evil and suffering in the world. The paper attempts to explain the reasons for its presence in our lives and seeks to unveil its principles. If God is all knowing, almighty and also merciful, we must face the problem of the presence of evil and suffering in this world. The main goal of the paper is to show the way the New Testament deals with this question, and further to show to what extent it has influenced the life of Christians from the point of view of teleology.

Úvod. Hneď na začiatku treba uviesť, že zámerom tejto práce nie je vyriešiť problém teodícey. Som si totiž vedomý toho, že by tu nešlo o vyriešenie, ale len o predloženie ďalšej hypotézy, ktorá by bola viac menej v súlade či naopak v rozpore s doteraz známymi pokusmi riešiť túto zložitú problematiku z hľadiska kresťanskej dogmatiky a etiky či filozofie. Nepôjde tu ani o polemiku s doteraz predloženými návrhmi riešenia tejto otázky. V tejto práci pôjde výhradne o to, poukázať na spôsob, akým sa tento zložitý problém pokúša riešiť Nová zmluva so zvesťou evanjelia Ježiša Krista. Ešte predtým však bude potrebné predložiť základnú charakteristiku tejto problematiky s uvedením stručného prehľadu fundamentálnych pokusov jej riešenia. Keďže kresťanstvo má svoje korene v židovstve, z ktorého sa postupne formovalo do podoby, v akej ho poznáme dnes, budem, prirodzene, pri tejto analýze vychádzať zo starozmluvných predpokladov riešenia tejto otázky, ktoré najmarkantnejšie vystupujú na povrch v knihe Jób. Napokon sa v závere pokúsim poukázať i na to, do akej miery vplývala otázka teodícey na život veriaceho človeka z hľadiska teleológie, to znamená ako ovplyvňovala jeho zásadné životné rozhodnutia z pohľadu, ktorý je zameraný na konečný cieľ – kráľovstvo Božie.

1. Základná charakteristika problematiky. Podľa mnohých teológov a filozofov je problém teodícey najväčšou prekážkou teizmu. Za všetkých spomeniem iba niekoľko názorov. Ronald Nash poznamenal, že problém zla a utrpenia bol, je a bude najväčšou výzvou, či dokonca spochybnením teizmu ([1], 177).¹ Thomas B. Warren sa domnieva, že pravdepodobne žiadnej inej problematike sa nevenovalo toľko pozornosti a žiadna nemala tak veľkú výpovednú silu, zameranú proti teizmu židovsko-kresťanskej a biblickej tradície, ako je to v prípade ťažkostí, spôsobených

¹ Pozri in: Crampton, W. G.: *A Biblical Theodicy*. Trinity Foundation 1999. www.leaderu.com

existenciou zla a utrpenia vo svete ([2], VII). Napokon David E. Trueblood tvrdí, že problém zla a utrpenia vo svete je „dôkazom“ ateistov ([3], 231).

Tieto názory sú viac menej prirodzené, pretože ak vychádzame zo samotného základu židovsko-kresťanského učenia o Bohu, podľa ktorého je Boh všemohúcim stvoriteľom celého univerza, a tento Boh je zároveň dobrý, zhovievavý a milosrdný, vopred určil všetko, čo sa stalo a stane, a vo svojej zvrchovanosti a prozreteľnosti má zvrchovanú kontrolu nad svojím stvoriteľským dielom, potom si kladieme otázku: Ako je možné, že nie je aj pôvodcom zla? Ako môže potom zlo existovať v tomto svete? Ako potom môžeme ospravedlniť konanie Boha v prípadoch zla, bolesti a utrpenia? Práve to sú otázky, ktorými sa zaoberá teodícea.

S týmto problémom sa obracali na Boha už starozmluvní autori, napríklad prorok Abakuk, ktorý adresoval Bohu vyčítavé slová, že sa nečinne prizerá nepravosti, ktorú páchajú bezbožníci na zbožných (Ab 1,13), či Gideon, ktorý sa pýtal Hospodina, ako je možné, že Boh je s nimi, a Božiemu ľudu sa deje toľko zla zo strany Midjáncov (Sud 6,13). Rovnakou otázkou sa zaoberal aj samotný Jób, ktorý je archetypom trpiaceho spravodlivého človeka v Starej zmluve. Ako vidno, ide o otázku najvyšš zložitú, na ktorú sa ľudia pokúšali odpovedať už oddávna rozličnými spôsobmi. Človek viac menej predpokladá, že spôsob jeho konania a správania v živote bude mať úmernú odozvu zo strany jeho okolia, či už ostatných ľudí, alebo, a to predovšetkým, zo strany najvyššej autority, ktorou je Boh. Ak by aj odozva okolitého sveta bola nepriaznivá, a teda nie podľa tohto jednoduchého vzorca príčiny a následku, počítalo sa s tým, že u Boha sa dostane človeku skutočne objektívneho a spravodlivého súdu, buď odmeny, alebo trestu. Akákoľvek disproporcja v tomto vzorci sa pociťovala ako cudzorodý prvok v zákonoch, ktoré tomuto svetu určil Boh. Vnášalo to prvky chaosu do harmonického celku, čo muselo vyvolať patričnú odozvu a následnú reakciu. Veriaci človek adresoval Bohu otázky, na ktoré si nedokázal sám odpovedať. Snažil sa Boha ospravedlniť za prítomnosť tohto rušivého prvku v živote človeka, snažil sa nájsť skutočného vinníka zodpovedného za prítomnosť zla a utrpenia, ktoré postihuje aj spravodlivých, zbožných ľudí, čo sa snažia žiť v čo najdokonalejšej harmónii so svojím Stvoriteľom. Takto sa zbožný človek snažil už od vekov vyriešiť otázku teodícey.

2. Náčrt základných návrhov riešenia otázky teodícey. Základným významom pojmu teodícea je racionálne zdôvodnenie a ospravedlnenie podstaty, štruktúry a cieľov prítomnosti zla v systéme usporiadania vecí považovaných za stvorené Bohom [4]. Na rozdiel od pokladania zla za akési večné tajomstvo snaží sa teodícea vysvetliť príčiny jeho existencie a odhaliť jeho princípy. Teodícea má svoj význam, pretože ľudstvo má vo svojich rukách nástroje a možnosti zneužiť zlo na dosiahnutie egoistických a nehumánných cieľov, prípadne ho použiť na konštruktívne ciele (ak to je vôbec možné) alebo ho úplne odmietnuť. Použitie zla je vždy závislé od toho, ako ho chápeme, a preto, ako nás to učí samotná história ľudskej civilizácie, je snaha o takéto racionálne posúdenie a zdôvodnenie zla viac ako potrebná, ak má ľudstvo zostať konštruktívne, kreatívne a zároveň otvorené novým možnostiam.

Z náboženského hľadiska zahŕňa teodícea v sebe vždy aj náuku o personifiko-

vanom zle, ktorému sa prisudzujú rôzne mená, ako diabol, satan, Beliál, Belzebúl a iné. Takúto personifikáciu nemožno odmietnuť, pretože v rámci riešenia problematiky teodícey hrá majoritnú úlohu, aj keď do značnej miery metaforickú. To, čo v náboženskom systéme predstavuje personifikované zlo, možno analogicky vyjadriť aj pomocou matematicko-fyzikálnych princípov v rámci teórie chaosu. V komplexe nášho časopriestoru sa vyskytuje množstvo chaotickej činnosti a aktivít. Tieto chaoticke, premenlivé pohyby, ktoré môžeme nazvať variabilitami, nie sú, ako by sa na prvý pohľad zdalo, úplne bez organizačnej formy, hoci túto formu organizovanosti nemožno nazvať systémom či poriadkom. Je to však akýsi metasystém, ktorý vykazuje vyšší stupeň organizovanosti.² Zvláštne atraktory³ v takomto chaoticom priestore možno charakterizovať ako matematické objekty úžasnej nádhery, ktoré tvoria vstupné brány do vyššej úrovne organizácie tohto rozptýleného, nelineárneho chaotickeho systému. Z ontologického hľadiska by bolo potom možné zosobnené zlo pokladať za základné formy týchto zvláštnych atraktorov [4]. Avšak našou primárnou úlohou je zaoberať sa otázkou chápania prítomnosti zla (či už zosobneného, alebo nie) v rámci Božieho stvorenia. Skôr, ako sa dostaneme k jadrú biblickej teodícey, ako sa budeme zaoberať riešením teodícey z hľadiska Starej a Novej zmluvy, načrtneme si v krátkosti prehľad niektorých najznámejších pokusov riešenia tejto otázky.

2. 1. Teodícea podľa Leibniza. Samotný výraz *teodícea* sa skladá z dvoch gréckych slov *Theos* (Boh) a *diké* (spravodlivosť)⁴ a prvýkrát ho pravdepodobne použil známy nemecký filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716). Leibniz sa vo svojom diele *Théodicée* (1710) pokúša uviesť do súladu dobrotivosť a spravodlivosť Boha s očividnou skutočnosťou zla a utrpenia vo svete. Podľa Leibniza Boh ako najvyššia monáda je všemohúci a vševedúci v tom význame, že je schopný konať iba to, čo je v súlade s jeho vlastnou logikou, ktorá tvorí vlastné hranice možností Jeho konania. Leibniz bol presvedčený, že Boh bol viazaný morálnou povinnosťou stvoriť tento svet ako najlepší zo všetkých možných potenciálnych svetov. Plynie to

² „Vývoj ľubovoľného dynamického systému možno znázorniť a opísať pomocou abstraktného priestoru stavov, ktorý sa nazýva fázový priestor. Keď ponecháme systém, aby sa vyvíjal, vzniká vo fázovom priestore krivka alebo množina bodov jednotlivých stavov. Keď sa systém vyvíja dostatočne dlho, krivka vo fázovom priestore zvyrazňuje určitú štruktúru, ktorá sa nazýva atraktor. Chaos je teda nepredvídateľné správanie dynamického deterministického systému v dlhom časovom úseku vzhľadom na počiatočné podmienky.“

Pozri http://www.pes.internet.cz/veda/clanky/19937_24_0_0.html

³ „Napríklad vo fyzike je atraktor nejaký konečný stav systému, ku ktorému smeruje vývoj systému.“ Pozri http://www.fses.uniba.sk/predmety/informatika/pdf/kapitola09_lit.pdf; pozn. 5, s. 10. Pozri tiež <http://www.thefreedictionary.com/attractor>; kde sa atraktor definuje ako bod v ideálnom multidimenzionálnom časopriestore, použitý na opísanie stavu systému, ku ktorému má tendenciu vyvinúť sa bez ohľadu na počiatočné podmienky tohto systému.

⁴ Grécke slovo *δίκη* má dva základné významy. Prvým je „trest, odplata“ a druhým je „spravodlivosť“ (v zmysle Božej spravodlivosti a dobrotivosti; pozri Sk 28,4). Práve druhý význam je všeobecne pokladaný za obsah druhej časti výrazu *teodícea*. Pozri ([5], 197).

z vlastnej podstaty Boha. Ak by teoreticky existoval ešte nejaký lepší svet, musel by ho Boh buď nepoznať – čo by odporovalo jeho vševedúcnosti –, alebo by ho nedokázal stvoriť – čo by zase odporovalo jeho všemohúcnosti –, alebo by ho nechcel stvoriť – to by zase odporovalo jeho bezhraničnej добрote. Leibniz preto rozlišuje vo svete tri druhy zla. Metafyzické, ktoré pramení v konečnosti nášho sveta, čo je vlastne prirodzené, lebo všetko stvorené je konečné, a teda nedokonalé, lebo dokonalý je len Boh. Ďalšie zlo je zlo fyzické, ktoré predstavuje všetko utrpenie a bolesti a ktoré plynie zo zla metafyzického, čo je opäť dôsledok nedokonalosti tvorstva. Posledné zlo je zlo morálne, ktoré opäť plynie z nedokonalosti živých bytostí, ktoré tak musia logicky vo svojej nedokonalosti chybiť a hrešiť, obzvlášť keď ich Boh obdaroval slobodnou vôľou ([6], 246).

2. 2. Teodícea podľa Augustína a Ireneia. Medzi cirkevnými otcami je užitočné spomenúť Auréliu Augustína (354 – 430), biskupa v Hippo Regius, ako aj ďalšieho významného predstaviteľa ranej cirkvi Ireneia (zomrel r. 202), biskupa v Lyone, ktorých názory na problém teodícey formovali aj oficiálne stanovisko prvotnej cirkvi. Augustín pri analýze tohto problému prevzal novoplatónsky koncept, ktorý sa na prítomnosť zla pozeral výhradne ako na nebytie, resp. neprítomnosť dobra.⁵

Keďže vo svojej predestinačnej náuke uznáva iba vôľu Božiu,⁶ bolo pre neho veľmi ťažké vysvetliť pôvod zla vo svete. Augustín vo svojom diele *O Božom štáte* (*De Civitate Dei*), ako aj na iných miestach tvrdí, že ak Boh stvoril všetky veci ako dobré (1M 1,31), potom zlo nemôže mať nezávislú existenciu. Zlo je absenciou dobra rovnako, ako je tma absenciou svetla. Zlo ako absencia dobra tak znamená rozhodnutie človeka odvrátiť sa od Božích prikázaní a nasledovať svoju vlastnú, hriechom porušenú vôľu. Možnosť slobodnej vôle človeka je však len výsledkom Božej milosti, ktorá ju predchádza. Podľa Augustína robíme dobro preto, lebo plníme vôľu Boha,⁷ ktorý nám pomáha svojou milosťou rozhodovať sa pre dobro. Odmietnutie Božej

⁵ Zaujímavý názor k tomuto chápaniu predložil J. B. Russell vo svojom diele: „Nie je potrebné Boha definovať ako absolútne dobro a absolútne bytie, a tým stotožňovať dobro s bytím. Ak pozorujeme univerzum, intuitívne poznáme bezprostrednú realitu zla, ako aj bezprostrednú realitu dobra. Utrpenie existuje rovnako, ako existuje dobro; bolesť existuje rovnako, ako existuje spokojnosť; problémy, choroby a zlo existujú rovnako ako dobro, dobromyseľnosť a pohoda. Je možné, že Boh dáva prednosť radosti, šťastiu, harmónii a dobrej vôli pred utrpením a zlomyseľnosťou; možné je, že radosť, šťastie a harmónia približujú všetky veci bližšie k Bohu, ktorý kladie odpor zlu v rámci ním stvoreného univerza práve tak, ako aj zlo samé. Avšak žiadna z týchto možností neznamená, že zlo neexistuje.“ ([7], 282)

⁶ Podľa tohto učenia sa iba Adam ako prvý človek narodil slobodný a bez hriechu. Pretože však prepadol hriechu, sú všetci ľudia týmto hriechom zaťažení ako dedičným hriechom. Nie sú už slobodní a musia podľa svojej prirodzenosti hrešiť a prepadnúť smrti. Boh však vo svojom milosrdenstve vykupuje ľudí svojou milosťou. Avšak nie všetkých ľudí. Niektorých vyvolí, iných zahrne výhradne podľa rozhodnutia svojej vôle ([6], 169 – 170).

⁷ Synoda v Orange v roku 529, článok 23; pozri in: [4]; www.sofiatopia.org

pomoci z nás robí páchatel'ov zla. Boh tak svojím múdрым rozhodnutím predurčuje už vopred časť ľudstva k blaženosti, a iných zase na zatratenie.⁸

Podľa Ireneja je náš svet zmiešaninou dobra a zla ako Bohom stanovené prostredie pre rozvoj a vývoj človeka smerom k dokonalosti, ktorá predstavuje naplnenie Božieho dobrého zámeru s človekom ([8], 215). Ireneus na rozdiel od Augustína pokladal existenciu zla za súčasť Božej vôle. Ireneus veril tomu, že zlo bolo zámerné obsiahnuté v Bohom stanovených vonkajších životných podmienkach, ktoré boli určené človeku a jeho následnému vývoju. Ireneus na rozdiel od Augustína neposudzoval zlo iba ako predmet Božieho hnevu, ale ako súčasť stvoreného univerza so všetkou jeho nedokonalosťou. Boh stvoril svet tak, že v sebe zahŕňa aj zlo i utrpenie, ktorým napomáha a uľahčuje vývoj človeka. Je teda Božím zámerom, aby ľudia svojou osobnou vôľou mohli spolupracovať s Božím pokračujúcim kreatívnym dielom v nich, aby tak mohli byť privedení zo stavu Božieho obrazu do Božej podoby.⁹ Božie kreatívne dielo je tak posudzované skôr ako proces než ako pevne stanovená udalosť v čase. Ireneus tak naznačil (čo neskôr ďalej rozvinul Schleiermacher), že tento proces „vytvárania ducha“ a postupného vývoja človeka do Božej „podoby“ je nezvratný a nemôže byť prekazený dokonca ani osobnou možnosťou slobodnej vôle, pretože napokon príde ten deň, keď nastane univerzálne „znovuobnovenie duší“ ([8], 235).

2. 3. Teodícea podľa reformátorov. Podľa Martina Luthera možno k otázke teodícey pristupovať výhradne iba z hľadiska Kristovho kríža. Podľa Luthera celý Kristov život má svoje analógie u kresťanov. Odtiaľto pochopíme aj Lutherovu teológiu kríža (*theologia crucis*), lebo Boh formuje životy kresťanov podľa Ježiša Krista, ktorý trpel. Trpíme v živote, lebo trpel aj Kristus. Jeho poníženie pokračuje v kresťanoch. Keďže sme formovaní na obraz Kristov, treba v živote kresťana očakávať taktiež kríž, utrpenie, prenasledovanie či nespravodlivosť. Boh tak skúša našu vieru a vychováva nás k dokonalosti. Utrpenie je pre kresťana akousi pečaťou toho, že patrí Kristovi. Tak sa stáva kríž milosťou a poníženie povýšením. Tento eón nie je ešte dobou „teológie slávy“ (*theologia gloriae*), ale je ešte stále dobou „teológie kríža“ (*theologia crucis*) ([9], 5; [10], 53 – 55). Dôležitý je však základný predpoklad, s ktorým Luther pristupuje k riešeniu tejto, ako aj ostatných teologických otázok, že Boh je pre človeka v zásade skrytý (*Deus absconditus*). Znamená to, že človek nedokáže v plnosti obsiahnuť Boha ani mu plne rozumieť. Preto človeku zostáva-

⁸ Augustínova náuka o predestinácii bola výsledkom sporov, ktoré vyvolalo učenie Pelágia, ktorý zastával názor, že človek sa rodí ako slobodný a bez hriechu a môže dosiahnuť spásu vlastnými silami, ak sa bude držať vo svojom živote vzoru a učenia Ježiša Krista. Cirkev však pomerne skoro objavila príkrosť Augustínovej predestinačnej náuky a zmiernila ju kompromisným riešením medzi čistým pelagianizmom a prísnou predestináciou: Boh nepovolal ani nezavrhol ľudí vopred, ale prostredníctvom svojej vševedúcnosti pozná vopred ich konečné rozhodnutia (pozri [4], 169 – 170).

⁹ Ireneus nepokladal tieto dva výrazy za synonymné, ale rozlišoval ich význam. Vychádzal pritom z I M 1,26a.

jú mnohé skutočnosti zahalené a mnohé otázky nezodpovedané, medzi nimi aj otázka zla a utrpenia.

Z hľadiska Westminsterského vierovyznania, ktoré vyjadruje kalvínsky koncept determinizmu, je Boh suverénnou prvotnou príčinou všetkých vecí, z ktorých sa mnohé dejú prostredníctvom slobodného konania človeka, ktorý má síce slobodnú vôľu, nie je však od Boha nezávislý. Boh, ktorého atribúty sú všemohúcnosť, vševedúcnosť a dobrotivosť, je absolútnym, zvrchovaným vládcom. Pozná a vie o všetkom, čo sa kedy stane. Všetky udalosti, všetky ľudské rozhodnutia sú Bohu známe a sú už obsiahnuté v celku jeho stvoriteľského diela. Podľa Westminsterského vierovyznania sú zlo aj hriech súčasťou Božieho stvoriteľského diela, zodpovednosť však pripadá človeku, ktorý mal slobodnú vôľu rozhodovania [11]. To, čo je pre človeka slobodným aktom rozhodnutia a následného konania, je determinované Božími večnými rozhodnutiami. Neoslabuje to však slobodu jeho rozhodovania ani zodpovednosť za to, čo koná. V konečnom dôsledku tak dostávame odpoveď aj na problém existencie zla a utrpenia. Pre Boha, ktorý je absolútne svätý a nemôže konať nič zlé a nemôže sa myliť, je suverénnym rozhodnutím použiť všetko, teda aj zlé veci na svoje vlastné, dobré zámary a ciele. V konečnom dôsledku teda všetko slúži na Božiu slávu, a tak aj na záchranu a vykúpenie celého tvorstva ([12], 126, 127, 142; [11]).

2. 4. Teodícea absolútneho dualizmu. Diametrálne odlišné chápanie teodícey prinášajú náboženské systémy, ako sú napríklad zoroastrizmus, či manicheizmus, ktoré explicitne postulujú absolútny dualizmus. Dobro a zlo vzájomne koexistujú, večne a nezávisle vo forme obmedzených božstiev. To znamená, že jedno nemôže zničiť druhé. Je tu stály zápas medzi nimi a záleží na človeku, pre ktorú alternatívu sa rozhodne a pridá sa k nej, od čoho závisí aj jeho konečná spása, či zatratenie.¹⁰ Keďže náboženské systémy východu, ako hinduizmus či buddhizmus, sa otázkou teodícey nezaoberajú v rovnakom kontexte ako monoteistické náboženstvá, nebudeme sa tu nimi bližšie zapodievať.

2. 5. Teodícea a ateizmus. Pre úplnosť je potrebné spomenúť i argumentáciu ateizmu, ktorá na základe prítomnosti zla a utrpenia vo svete postuluje tvrdenie, že Boh neexistuje, lebo ak by existoval a mal by všetky atribúty, ktoré sa mu pripisujú, teda všemohúcnosť, vševedúcnosť, neskonalá dobrota a milosrdenstvo, potom by logicky zlo existovať nemohlo. A keďže existuje, znamená to buď to, že Boh nie je láskavý a milosrdný, alebo to, že nie je všemohúci a vševedúci, alebo vôbec neexistuje. Toto je známa argumentácia anglického antiteistu Davida Huma a rovnako aj

¹⁰ Dobro, resp. dobrý princíp sa v rámci zoroastrizmu nazýva Ahura Mazda a zlo, resp. zlý princíp Ahriman. Zoroastrizmus je obzvlášť zaujímavý, nakoľko tu nachádzame mnoho paralel s kresťanskou eschatológiou. Alternatívu tejto formy dualizmu nachádzame tiež v Kumránskej sekte, ako to dokladajú tzv. Zvitky od Mŕtveho mora (pozri [13], 563), (ďalej NIDNTT). Ďalej pozri problematiku týkajúcu sa zla v ([14], I, 161 – 163; III, 469 – 486; VI, 546 – 566), (ďalej TDNT).

francúzskych existencialistov, z ktorých vynikol predovšetkým Jean Paul Sartre. Iná alternatíva hovorí, že idea dobrého Boha, a tým i Boha v tradičnom židovsko-kresťanskom chápaní neexistuje. „Boh je mŕtvý“, to je myšlienka, ktorú vyslovuje *Zarathustra* Friedricha Nietzscheho.¹¹

Tieto teórie prirodzene ani zd'aleka nespĺňajú očakávania biblickej teodícey. V skratke možno povedať, že v tradičnom chápaní teodícey rozlišujeme dva základné varianty podľa toho, kam zlo zaraďujeme. Buď sa zlo a utrpenie pokladá za súčasť samého Boha, alebo sa úplne vylučuje mimo Boha, čo znamená, že zlo a Boh sa stávajú večnou a neredukovateľnou dyádou. Tieto myšlienky sa stávajú dôležitými vo všetkých hlavných vetvách monoteistických náboženstiev, v judaizme, kresťanstve a v islame, hoci v každom z nich sa nachádzajú určité mystické spirituálne prúdy, ako napríklad kabala, kontemplatívna teológia či sufizmus, ktoré zdôrazňujú esenciálnu jednotu Boha, a tým aj neredukovateľnosť jeho všemohúcnosti a vševedúcnosti, z čoho vyplýva, že zlo sa pokladá len za nástroj, ktorý Boh používa na dosiahnutie svojich božských zámerov, ktoré sú v konečnom dôsledku zamerané na konečné dobro človeka a tvorstva [4].

3. Zlo a utrpenie z pohľadu Starej zmluvy. Stará zmluva hovorí oveľa viac o konkrétnych hriechoch jednotlivcov či ľudského spoločenstva ako o teoreticko-teologických úvahách o podstate hriechu a zla (1M 6,5; 8,21; Jer 13,23; 17,9; Ž 14,2 a n.; 116,11; Jób 14,4), ktoré zovšeobecňujú určitú konkrétnu zložku hriechu. Pokušenie a možnosť slobodnej voľby privádzajú človeka k hriechu, keď si vybral vlastnú cestu neposlušnosti a iluzórnej nezávislosti od Boha, čo následne vyvolalo reakciu v podobe Božej kliatby, ktorá postihuje celé tvorstvo (1M 3 – 11). Stará zmluva sa nikde nesnaží zakryť ani zmierniť zodpovednosť človeka za hriech. Hriech plodí zlo, ktoré sa postupne rozmáha stále viac a zasahuje deštruktívne celé tvorstvo ([15], 39 – 42). Začínajú tak dejiny spásy, Božia zachraňujúca aktivita.

Stará zmluva nepredkladá žiadnu komplexnú teóriu zla a utrpenia. Je teda otázne, či zlo možno odvodiť zo skutočnosti samotnej existencie tvorstva. Príčinu utrpenia možno najbežnejšie vidieť v inherentnej kauzalite zlých skutkov. Takýto skutok prináša odplatu za vykonané zlo a stáva sa tak zdrojom utrpenia. Táto myšlienka sa neobmedzuje len na subjektívnu a individuálnu sféru (1M 20,2 a n.; Joz 7; 1 S 14,24 a n.). Individuálnej oblasti sa táto myšlienka týka predovšetkým v takzvanej múdro-slovnej literatúre. Každý je osobne zodpovedný za morálne rozhodnutia a následne aj za konkrétne činy (Ez 18; Pr 26,27). Tieto dve oblasti sa však vzájomne nevylučujú. Skutočnosť, že medzi utrpením vo všeobecnosti a utrpením jednotlivca niet napätia, je zrejmä v žalospevoch, ktoré vyjadrujú žalmistovu skrúšenosť nad utrpením (napr. Ž 22). Pre žalmistu však nie je dôležitá analýza jeho utrpenia, ale predovšetkým jeho istota, že nájde konečné útočisko a záchranu u Boha (Ž 17,8 a ďalej). Otázka príčin utrpenia sa objavuje až neskôr (Pr 12,1; 13,1, poukazujú na poučný rámec utrpenia, ktoré zušľachtuje charakter).

¹¹ Zarathustra I, 312, citované v ([6], 384).

V konečnom dôsledku možno konštatovať, že Stará zmluva zaraduje zlo i utrpenie plne do Božej prozreteľnosti. On vo svojej zvrchovanosti toleruje zlo vo vesmíre, ovláda ho a používa pri riadení sveta. Trestá ním hriechy jednotlivcov i národov (Iz 45,7; Žalosp 3,38; Am 3,6) ([16], 1151 – 1152). Boží ľud vždy bolestne pociťoval bremeno zla a utrpenia (1M 47,9; 2 S 14,14). Ich prítomnosť sa stávala často problémom, pretože sa považovali za zoslané Bohom (Ž 39,10) a bolo ich preto potrebné uviesť do súladu s Božou láskou a prozreteľnosťou (Ž 73). Človek sa musel uprostred utrpenia rozhodnúť, do akej miery dokáže žiť výhradne vierou v Boha, a odolávať tak potrebe rozumového zdôvodnenia. Tento problém nebol tak akútny v dobách silnej spolupatričnosti ľudského spoločenstva, keď jednotlivec, vedomý si svojej zodpovednosti za spoločenstvo, ktorého bol súčasťou, bol ochotný prijať zlo a utrpenie ako dôsledok svojej vlastnej zodpovednosti (Joz 7). Naliehavejším sa však tento problém stal vtedy, keď sa začal klásť dôraz na vzťah každého jednotlivca k Bohu (Jer 31,29; Ez 18,2 – 4). Viera človeka však vidí realitu Božej prítomnosti a dobroty v danej situácii ako prevažujúcu i nad množstvom zla a utrpenia v tejto nedokonalej prítomnosti (Ž 73,21 – 23) a je ochotná dať prednosť dokonalosti nového poriadku v Božom kráľovstve, ktorého záväzok už prijala (Ž 73,24 – 26) ([16], 1071 – 1072).

Napriek tomu však človek viery nezostáva voči zložitej povahe tohto problému necitlivý, čo vidno najjasnejšie práve v knihe *Jób*, ktorú možno pokladať za jediný explicitný príklad riešenia problému teodícey v Starej zmluve. Aj tu však zostáva otázka zmyslu utrpenia v živote spravodlivého človeka nezodpovedaná, a teda plne v Božej providencii mimo akýchkoľvek teologicko-filozofických úvah. Dôležité však je to, že kdekoľvek sa ľud Starej zmluvy stretáva s prejavmi utrpenia, snaží sa mu porozumieť z hľadiska toho, čo Jahve vykonal a koná s Božím ľudom v rámci dejín. Ak je Jahve živým Bohom, potom všetko, s čím sa Izrael stretáva, dobro i zlo, pochádzajú od neho (Am 3,6; Job 2,10). Stará zmluva prakticky nedáva žiadny priestor utrpeniu, ktoré by bolo náhodné (1 K 22,19 – 23; Job 1,1 – 2,10; Sud 9,23). Otázka utrpenia je plne záležitosťou Božej prozreteľnosti.

4. Riešenie problému teodícey v Novej zmluve. Priblížením starozmluvných predpokladov, s ktorými pristupoval Boží ľud k otázke teodícey, sa dostávame k samotnému jadrú tejto práce: pokúsime sa analyzovať prístup novozmluvnej zvesti k tomuto problému. V intertestamentárnom období dochádza k posunu v oblasti chápania príčin a zmyslu utrpenia vo svete, a zvlášť v živote veriaceho človeka. Už v neskoršom judaizme dochádza k obľube apokalyptickej literatúry, a teda aj k osvojeniu jej charakteristických výrazových prostriedkov. Zlo tak už nie je iba dôsledkom a prejavom ľudského hriechu či nástrojom Božej trestajúcej a výchovnej činnosti, ale stáva sa personifikovanou supranaturálnou mocnosťou, ktorá bojuje proti zbožným, a teda aj proti samotnému Bohu. Stretávame sa tu s relatívnym dualizmom, v ktorom proti sebe bojujú mocnosti zla a Boží ľud. Dôležité však je to, že zlo nie je nikde predstavené ako od Boha nezávislá entita, ktorá by mala rovnakú moc ako Boh. Túto formu dualizmu vidno zreteľne v dokumentoch Kumránskej sekty

(Zvitky od Mŕtveho mora).¹² Analógiu k tomuto dualizmu nachádzame aj v Ježišovom učení o Božom kráľovstve a kráľovstve satanovom (Mk 3,22 – 30). Obzvlášť to je viditeľné v Jánových spisoch (svetlo – temnota, pravda – lož), ale aj v Pavlových listoch (R 13,11 – 14; 2 K 6,14 – 18).

V rámci apokalyptických predstáv prichádza utrpenie ako sprievodný znak posledných dní pred nastolením nového eónu, kde bude zlo definitívne porazené a bude nastolený nový vek spravodlivosti. Objavuje sa tu Boží posol a zároveň vykonávateľ posledných udalostí, Mesiáš. V apokalyptickej literatúre sú bohato opísané všetky sprievodné znaky jeho príchodu. Prítomnosť zla a utrpenia vo svete, ako aj medzi Hospodinovým ľudom v tomto eschatologickom čase sa opisujú ako „pôrodné bolesti Mesiáša.“ To všetko má za cieľ upokojiť veriacich a dať im nádej, že to, s čím sa vo svojich životoch stretávajú, nie je dielom náhody ani to neznamená víťazstvo zla vo svete, ale je to súčasť Božieho spásanosného konania v prospech svojho vyvoleného ľudu.

4. 1. Zlo a utrpenie z hľadiska Novej zmluvy

4. 1. 1. **Zlo, jeho príčiny, prejavy a zmysel.** Spôsob, ktorým sa na zlo a utrpenie pozeralo židovstvo intertestamentárneho obdobia, ovplyvnil aj prvotnú kresťanskú cirkev, čo zreteľne vidno na mnohých miestach Novej zmluvy. Zlo je jednak dôsledkom širokého spektra konkrétnych prejavov pôsobenia hriechu v živote ľudí, ale okrem toho vystupuje aj ako zosobnená protibožská nepriateľská mocnosť. Hoci v Novej zmluve nachádzame viacero miest, opisujúcich dualizmus dobra a zla, nikde nenachádzame dualizmus, v ktorom by zlo malo rovnakú moc ako Boh. Aj Nová zmluva odmieta myšlienku, že by podstata zla spočívala v Bohu. V Jak 1,13 čítame:

ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.

Jasne to naznačuje základný predpoklad Novej zmluvy, že zlo sa nachádza mimo Boha a skôr možno povedať, že vychádza z ľudských sŕdc vo forme zlých myšlienok, ktoré sú následne vyjadrené v zlých skutkoch, akými sú vraždy, cudzoložstvo, smilnenie, krádeže, falošné svedectvá, urážky (Mk 7,21 a n. par.; pozri aj Mt 15,19.20) alebo láska k peniazom (1 Ti, 6,10) či zneužívanie jazyka (Jk 3,6 – 10; 1 Pt 3,10).

Ježiš od začiatku svojho vystúpenia oznamuje svojim spoločníkom, že prítomnosť nepriateľských síl a mocností je reálna a jeho vystúpenie je zamerané na konečné porazenie zla. Zlo a utrpenie tak dostávajú konkrétnu podobu, ako aj príčiny a zmysel svojej existencie. Evanjelisti už na začiatku svojich správ o pôsobení Ježiša

¹² Podľa Kumránskeho učenia stvoril Boh na počiatku dvoch duchov, ducha dobra a svetla a ducha zla a temnoty (Beliál). Boh určil, že každý z ľudí musí patriť jednému z týchto dvoch duchov, čo sa prejavuje prostredníctvom jeho dobrých, alebo zlých skutkov (1QS 3,13 a n.); pozri aj *NIDNTT*, I, s. 563.

Krista naznačili, že Ježiš musel čeliť hneď na počiatku svojho poslania pokušiteľovi:

καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ (Mk 1,13).

Paralelné miesta u Matúša (4,1 – 11) a Lukáša (4,1 – 13) tento príbeh podrobne rozvádzajú a jeho výsledkom je to, že Ježiš v rámci svojej prípravy na verejné vystúpenie čelí stretnutiu s pokušiteľom (u Matúša i Lukáša je nazvaný ὁ διάβολος a u Marka ὁ σατανᾶς), ktorý ho chcel priviesť k pádu, a tým zmariť Božie kráľovstvo ([17], 16 – 17). Ježiš sa v tomto stretnutí s pokušiteľom osvedčil, a tak zavŕšil prípravné obdobie pred svojím vystúpením. Nie je to však definitívny koniec aktivít zla voči Ježišovi, ako to je vidno zo správy evanjelistu Lukáša (Lk 4,13):

Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

Zlo zosobnené v satanovi, či diablovej je tu predstavené, ako samostatná mocnosť, ktorá privádza človeka k pádu, k neposlušnosti voči Bohu, a tým proti Kráľovstvu Božiemu. Táto moc je prítomná u každého človeka a čaká len na vhodnú príležitosť, aby sa naplno prejavila. Ježiš však hneď nazačiatku odoláva, čím dáva jasne najavo, že zostáva Božím Synom a svoju moc a zvláštnu silu nezneužil vo svoj prospech, aby uspokojil sebeckosť alebo aby dosiahol česť a slávu či získal moc nad svetom. Toto všetko sa mu ponúkalo, ako sa to ponúka každému človeku zo strany pokušiteľa. Ježiš to však odmieta a svoju osobnosť nedáva do služby vlastných cieľov ani do služby politického mesiášstva, ale výhradne do služby Bohu a ľuďom.

Celé Ježišovo verejné pôsobenie je programovo zamerané na zápas a konečné víťazstvo Boha nad zlom. Toto programové zameranie je zrejmé už z úvodnej proklamácie Ježišovej výzvy na začiatku jeho pôsobenia (Mk 1,14 – 15; Mt 4,17):

Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Príbliženie sa Kráľovstva Božieho znamená, že zlo musí nutne ustúpiť. „Čas sa naplnil“ – tento výraz, bežný v židovskej apokalyptickej literatúre od doby napísania knihy Daniel (165 ante), vyjadroval, že Boh určil každej veľkej udalosti v dejinách jej presný čas (*kairos*). Keď malo dôjsť ku konkrétnej udalosti, znamenalo to, že čas sa naplnil. Boh teda určil, že práve v tejto dobe má nastať čas (*kairos*) príchodu kráľovstva Božieho. Použité sloveso ἤγγικεν v perfektnom zreteľne vyjadruje, že to, čo sa doteraz iba približovalo, je už tu. Znamená to, že nastal koniec veku, keď kráľovstvo Božie na zemi nebolo, keď na zemi panovali moci zla a že tu je začiatok nového veku, v ktorom bude panovať Boh ([17], 19). Práve táto skutočnosť robí Božie poslanstvo radostným (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ), pretože prestáva kralovať moc zla a začína kralovať Boh. Tomuto poslaniu zostal Ježiš verný počas celého svojho ve-

rejného vystúpenia až do smrti na kríži.

Konečným cieľom, a teda i naplnením dejín spásy je definitívna porážka zla a záchrana tvorstva prostredníctvom vykupiteľského diela Božieho Syna Ježiša ako Krista. Tento cieľ, ako aj príčinu Božieho konania v Ježišovi Kristovi, ktorou je Božia láska k svetu, najlepšie vyjadruje evanjelista Ján slovami (J 3,16):

οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον

Ak by sme existenciu zla a, tým i relatívneho dualizmu nebrali do úvahy alebo ju vedome prehliadali, potom by Kristovo vykupiteľské dielo, jeho vlastné utrpenie, ako aj celá koncepcia kresťanského učenia stratili svoj význam a zmysel.¹³

Rovnakú charakteristiku zla nachádzame aj u Ježišových nasledovníkov, čo vidno zreteľne z ďalších novozmluvných spisov, z listov či *Zjavenia*. Pre Pavla problém zla spočíva v skutočnosti, že človek často koná zlo v rozpore so svojou vôľou (R 7,15.17 a n.). Zlo v ňom tak vládne akýmsi cudzím zákonom (R 7,21.23), a vyjadruje tak určitú tragickú dvojitosť, ktorá je vlastná každému človeku, keď podľa svojho vnútorného človeka súhlasí s Božím zákonom, ale v skutočnom živote, v ktorom sa nachádza, uskutočňuje hriech. Táto skutočnosť oddeľuje človeka od Boha a človek nie je schopný zbaviť sa tohto zla vlastnými silami. Riešenie tohto problému prináša Kristovo víťazstvo nad zlom v jeho vykupiteľskom diele. Pre Pavla je preto aj tento starý eón zlým vekom (G 1,4) na rozdiel od nového eónu, na ktorom máme účasť vďaka Kristovmu vykupiteľskému diele. Rovnako aj v Jánových spisoch nachádzame obzvlášť nápadný kontrast medzi zlom, ktoré charakterizuje tento svet, a Božím svetlom, dielom a slovom (J 3,19; 17,15; 1 J 2,13; 3,12; 5,18 a n.; 2 J 11; 3 J 10). Všimnúť si treba aj nábádania apoštolov, aby sme sa vyhýbali zlu a jeho konkrétnym prejavom. Tieto výzvy možno pochopiť na pozadí existencie zla, ktoré odhaľuje svoju moc (R 12,17.21; 16,19; 1 K 10,6; 1 Pt 3,11; Kol 3,5). Aj každá svetská vládnuca moc ako Boží reprezentant môže potláčať zlo a jeho prejavy (R 13,1.3 a n.), a tak obmedzovať jeho intenzitu, avšak problém zla možno vyriešiť len prostredníctvom ospravedlnenia a posvätenia. Každý, kto bol ospravedlnený, nachádza sa vo sfére vplyvu Boha, ktorý porazil zlo a ktorý nám dáva svojho Ducha, a tým aj silu odolávať zlu (R 13,10; 1 K 13,5; 2 K 13,7).

V jednotlivých novozmluvných listoch sú opísané konkrétne prejavy zla, no nachádzame tu aj správy o absolútnom Božom protivníkovi, teda zosobnenom zle (ὁ πονηρός). V jeho pozadí stojí duchovný konflikt s mocnosťami zla (Ef 6,10 – 17; Zj 12,7 – 12), pričom ὁ πονηρός („ten zlý“) predstavuje samotné vtelenie hriešnosti (Ef 6,16; 2 Tes 3,3; 1 J 2,13 n.; 3,12; 5,18 a n.). Dôležité z nášho pohľadu však je to, že

¹³ Pozri [4] v časti *The Christian theology of evil*. Zaujímavý názor na otázku existencie zla predkladá F. M. Young: „Ak je zlo púhou depriváciou dobra, prečo potom morálne slobodné bytosti dávajú prednosť zlu pred dobrom? Ak je zlo absenciou dobra, odkiaľ potom prichádza zákerné zlo a úmyselná rebélia?“ ([18], 122)

moc zla je pod Božou kontrolou a bude nakoniec zlomená (Žid 2,14; Zj 12,9 – 11). Konečnú odpoveď na problém zla dal Kristov kríž. V tejto udalosti sa prejavila Božia láska k človeku (R 5,8; 8,32), lebo Ježiš sa tu stotožnil s trpiacim svetom ako ten, kto nesie jeho hriech. Realitu Kristovho víťazstva nad všetkými mocnosťami zla (Kol 2,15; 1 J 3,8), a tým aj definitívneho Božieho víťazstva dokazuje zmena, ktorú v človeku spôsobuje evanjelium. Fyzické i morálne zlo, ktorého prítomnosť sa pokladá jednoznačne za rušivý prvok v rámci Božieho stvoriteľského diela, tak bude napokon naveky porazené a odstránené (Zj 21,1 – 8) ([16], 1151 – 1152).

4. 1. 2. Utrpenie, jeho príčiny, prejavy a zmysel

4. 1. 2. 1. **Ježiš a utrpenie.** Evanjeliá zaznamenávajú široké spektrum prejavov utrpenia jednotlivcov či skupín ľudského spoločenstva. Na prvom mieste si musíme všimnúť predovšetkým Ježišovo utrpenie. Zaznamenávajú ho všetci štyria evanjelisti v takzvaných pašiových príbehoch (Mk 14 – 15; Mt 26 – 27; Lk 22 – 23; J 18 – 19). Ježiš svoje utrpenie predvída a trikrát oznamuje svojim učeníkom, čo ho čaká (Mk 8,31; 9,30; 10,32; par. Mt 16,21; 17,22; 20,17; Lk 9,22; 9,43; 18,31) – že musí mnoho trpieť, byť zavrhnutý staršími, veľkňazmi a zákonníkmi, zabitý a napokon vstane z mŕtvych (Mk 8,31 par.):

Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμμάτων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.

Dôležité však je to, že utrpenie, ktoré ho čaká, nie je žiadnou náhodou či len súhrou určitých okolností, ale ide o Boží zámer. Znamená to, že celý proces utrpenia tak dostáva svoj hlboký zmysel a význam. To je vyjadrené prostredníctvom gréckeho δεῖ. Rovnako tento Boží zámer zaznamenáva aj Ján (3,14) ([19], 224 – 226; [20], 41). Nad všetkým je Božie δεῖ, ktoré charakterizuje Božiu vôľu, a tým i nevyhnutnosť Ježišovho utrpenia.¹⁴ Podľa profesora Gábriša toto δεῖ je nad celým Ježišovým poslaním. Vyjadruje sa ním stále spojenie Ježiša s vôľou Boha, ktorý chce, aby svojou smrťou vykúpil človeka ([22], 91). Ježiš vo svojich predpovediach často nadväzuje na starozmluvné predpovede o trpiacom Božom služobníkovi (Ebed Jahve; Iz 53), a tým koriguje chápanie Starej zmluvy v súvislosti s Mesiášom. Na otázku o zmysle Ježišovho utrpenia tak dostávame konkrétnu odpoveď. V Mk 10,45 Ježiš hovorí o „výkupnom“ (nadviazanie na Iz 53,10):

καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν

Grécke slovo λύτρον predstavuje cenu, ktorú je potrebné zaplatiť za oslobode-

¹⁴ „δεῖ vyjadruje všetky druhy nevyhnutnosti, na tomto mieste evidentne to, čo je z hľadiska Božej milostivej vôle a rozhodnutia nevyhnutné v súvislosti s Ježišovým poslaním.“ ([21], 338)

nie (λύειν) niekoho, kto je držaný v otroctve ([21], 464). Ježišova smrť tu je konaním za mnohých, je výkupným za všetkých. To všetko je paradoxným dokladom tvorivej, dávajúcej Božej lásky k človeku. Na význam svojej smrti poukazuje Ježiš aj v slovách ustanovenia Večere Pánovej, podľa ktorých je jeho smrť vedomým obetovaním sa za iných (Mk 14,24; par.).¹⁵

Aj napriek tomu, že evanjeliá podávajú správu o Ježišovom utrpení ako o nevyhnutnom Božom zámere, o ktorom Ježiš vedel a akceptoval ho, je významné, že nezakrývajú skutočnú hĺbku ľudského utrpenia, bolesti a strachu, ktorým bol Ježiš vystavený, ako aj pochybností o zmysle takéhoto konania. Túto skutočnosť vyjadrujú veľmi jasne správy o Ježišovom modlitebnom zápase v Getsemane (Mk 14,32 – 42; par.), ako aj utrpenie na kríži (Mk 15,34; par.). To všetko len potvrdzuje základný fakt, že poznanie Boha zo strany človeka je limitované a nie je schopné obsiahnuť plnosť Božích zámerov ani ich príčiny. Avšak všetko, s čím sa človek v živote stretáva, všetko, čo môže poznať a vedieť o Bohu práve cez Ježiša Krista, mu dáva nádej a dôveru, že Boh má o človeka záujem a Jeho konanie slúži v jeho prospech, aj keď tomu vždy nedokážeme plne porozumieť.

Evanjeliá zaznamenávajú mnohé prípady utrpenia spôsobeného chorobami. Tieto neduhy boli bežne pokladané za prejavy zlých duchov či démonov, ktorí týmto spôsobom škodili ľuďom. Takéto jednoduché stanovenie príčin chorôb možno vidieť nielen z mnohých zmienok o posadnutých, ale taktiež z uvedenia príčin fyzického utrpenia, ako napríklad v Mt 12,22 par.; Lk 13,11; Sk 12,23; 1 K 10,10; 2 K 12,7; Zj 16,2. Hoci Ježiš pripúšťal súvislosť medzi chorobou a hriechom (Mk 2,5 par.; J 5,14), predsa len prekonáva túto strnulú dogmu o odplate a predstavuje chorobu v úplne novom svetle (J 9,3 n.; 11,4; cf. Lk 13,1 a n.) ([14], 204). Ježiš sa tak vyjadruje aj k prítomnosti zla a utrpenia, ktoré sa deje zdanlivo bez príčiny, teda nie je vyjadrením kauzálneho myslenia, kde sa postupuje od príčiny k jej následku. Práve tieto prípady najlepším spôsobom poukazujú na možné riešenie otázky teodícey v novozmluvnej zvesti. Z tohto pohľadu si všimneme predovšetkým dve perikopy z evanjelií (Lk 13,1 – 9; J 9,1 – 7). Obe tieto miesta nie sú žiadnou teologickou poučkou, ktorá by vysvetľovala prítomnosť zla a utrpenia vo svete, a nesmieme ich v žiadnom prípade vytrhávať z kontextu, do ktorého sú zasadené.

V Lukášovom evanjeliu je spomínaná perikopa o pokání (Lk 13,1 – 9), zasadená do väčšieho celku rozprávania o Ježišovej ceste do Jeruzalema, kde ho čaká završenie jeho pozemského pôsobenia (10,38 – 13,21). Je umiestnená v rámci časti, ktorá hovorí o umení správneho rozpoznanie času (12,54 – 13,21), ktorý v Ježišovom pôsobení predstavuje najvýznamnejší Boží zásah do dejín sveta. V tejto perikope ide o nesprávne chápanie Božej zvrchovanosti. Ježišovi súčasníci, ako mnohí pred nimi i po nich, ktorí verili v Božiu zvrchovanosť, sa domnievali, že obeť masakru a ka-

¹⁵ „Slová, ktoré doprevádzajú tento obrazný úkon (žehnanie a podávanie kalicha s vínom), vysvetľujú jeho zvláštny zmysel pri tejto poslednej večeri... víno je symbolom, podobnosťou, obrazom Ježišovej krvi. Oddelenie tela, zobrazeného chlebom, od krvi, zobrazené vínom, znamená opäť Ježišovu smrť.“ ([17], 355)

tastrofy, ktoré sa v perikope spomínajú, museli byť mimoriadni hriešnici, čo sa prejavilo práve zvláštnym utrpením, ktoré na nich Boh dopustil, aby potrestal ich hriechy ([23], 174 – 175). Mnohí moderní humanisti na základe poznania, že v násilnostiach a rôznych katastrofách trpia často nevinní a viac-menej dobrí ľudia, pričom najhorší zločinci mnohokrát prechádzajú životom bez akejkol'vek ujmy, tvrdia, že žiadny Boh nie je. Ježiš však odpovedá, že ani jedno, ani druhé vysvetlenie nie je správne:

καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἀμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι ταῦτα πεπόνθασι; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήτε πάντες ὁμοίως ἀπολείσθε. ἢ ἐκεῖνοι οἱ δεκαοκτῶ ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφείλεται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήτε πάντες ὡσαύτως ἀπολείσθε (Lk 13,2 – 5).

Nie na všetky ukrutnosti či katastrofy vo svete je nutné hľadiet ako na priamy Boží zásah proti zvláštnym hriechom ich obetí. Ježiš tieto dva príklady použil ako argument voči tým, ktorí si neuvedomovali naliehavú výzvu času (ako Božieho *kairosu*), ktorú priniesol Ježiš svojím posolstvom o blížiacom sa kráľovstve Božom. Neviedli potrebu pokánia ani blízkosť definitívneho súdu, keď budú stáť pred Hospodínom. Takíto ľudia kráčali svojím životom v ústrety poslednému súdu so sebaklamom, že aj keď nie sú dokonalí, nie sú ani tak zlí, aby museli byť zatratení. Takáto ilúzia by ich však priviedla do záhuby, preto potrebujú naliehavo ukázať, aký je ich skutočný stav, a práve im adresuje Ježiš svoje napomenutie. Každý z nás má ďaleko od splnenia Božích požiadaviek. Všetci sme hriešnici, rozdiel je len v intenzite, ktorou sa hriech v našich životoch prejavuje. Naše životy sú bez Božej pomoci stratené (R 1,18 – 20; 2,1; 3,19). Preto netreba žasnúť nad tým, že na niekoho prichádzajú katastrofy, nešťastie a utrpenie, ale nad tým, že niekto je vôbec ušetrený ([23], 205). Ježiš dvakrát potvrdzuje (13,3.5) zásadnú skutočnosť, že pokiaľ nebudeme činiť pokánie, všetci zahynieme. To, že ešte žijeme, nie je dôsledkom toho, že by sme boli lepší ako tí, ktorých postihlo nešťastie či utrpenie. Ježiš nasledujúcim podobenstvom o figovníku (13,6 – 9) dáva jasne najavo, že je to výhradne Božia milosť, ktorá sa dosvedčuje práve v Ježišovom poslaní, zameranom na záchranu človeka, nie na jeho odsúdenie a záhubu. Zlo a utrpenie sú teda súčasťou tohto veku, lebo vstupom hriechu do sveta prišlo i utrpenie v podobe konfliktov, bolesti, skazy, úmornej práce a smrti. Kristovo dielo však predstavuje vyslobodenie človeka, ako i celého tvorstva z utrpenia, skazy a smrti (R 8,21; 1 K 15,26) a rovnako aj od hriechu (Mt 1,21).

Ďalším príkladom zdanlivo bezpríčinného utrpenia je perikopa o uzdravení človeka slepého od narodenia (J 9,1 – 7). V novozmluvnom kánone sa všetky prípady navrátenia zraku slepcom (Mt 9,27 – 31; 12,22 a n.; 15,30 a n.; 20,29 – 34; 21,14; Mk 8,22 – 26; 10,46 – 52; Lk 7,21 a n.; J 9,1 – 7)¹⁶ až na jeden (Sk 9,17

¹⁶ Synoptické evanjeliá uvádzajú niekoľko prípadov uzdravenia slepých, avšak iba Ján zaznamenal vo svojom evanjeliu prípad, keď Ježiš uzdravil človeka slepého od narodenia.

a n.), spájajú s Ježišovou osobou.¹⁷ Je to dôležitý fakt, pretože v Starej zmluve sa navrátenie zraku slepcom spája vždy so samotným Bohom (2M 4,11; Ž 146,8), prípadne ide o aktivitu Mesiáša (Iz 29,18; 35,5; 42,7), čo možno pokladať za podstatné aj v Novej zmluve. Možno teda povedať, že v prípadoch prinavracania zraku slepým ide o Božiu činnosť, o úlohu určenú pre Jeho vlastného Mesiáša, ktorú vyplnil Ježiš.¹⁸

Aj na príklade tejto perikopy vidno bežný spôsob uvažovania človeka danej doby, ktorý sa pozeral na príčinu chorôb či rôznych iných druhov postihnutia ako na dôsledok spáchaného hriechu, teda ako na Boží trest.¹⁹ Tento názor bol vlastný aj Ježišovým učeníkom, ktorí boli očividne zmätení v tom, ako aplikovať túto známu dogmu na tento konkrétny prípad. Preto sa na Ježiša obracajú s otázkou:

καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι (9,2).

Ježiš však v tomto prípade rozhodne odmieta obe alternatívy.²⁰ Utrpenie nie je vždy zapríčinené hriechom a táto slepota nie je výsledkom hriechu – či už slepca samotného, alebo jeho rodičov. Utrpenie tak môže byť prítomné v živote človeka aj preto, aby na ňom boli zjavené Božie skutky:

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὐτε οὗτος ἥμαρτεν οὐτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φᾶ νερωθῆι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ (9,3).²¹

Tento príbeh prináša motív súdu. Ježiš je Mesiáš, je Svetlom sveta a svetlo je v stálom konflikte s tmou. Keď ľudia kráčajú v tme, príchod svetla predstavuje vždy súd. Ježiš môže preto povedať, že prišiel súdiť tento svet:

εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται (9,39).

Ježiš na otázku svojich učeníkov neodpovedal tým, že by hľadal ľudské príčiny

¹⁷ Jediná výnimka, ktorá opisuje príbeh Saulovho uzdravenia z dočasnej slepoty (Sk 9,10 – 18), nie je takým istým aktom uzdravenia ako Ježišovo uzdravenie, pretože Ananiáš koná ako posol Pána Ježiša, teda v Jeho mene a na Jeho pokyn.

¹⁸ „Táto kapitola tak má veľký význam v Jánovom zámere predstaviť Ježiša ako Mesiáša.“ ([19], 475)

¹⁹ Všeobecnú zásadu predložil Rabi Ami: „Niet smrti bez hriechu a utrpenia bez nespravodlivosti.“ *Shab. 55a* (Soncino edn., s. 255). In: ([19], 478).

²⁰ U Ježiša nejde o absolútne odmietnutie toho, že hriech a utrpenie spolu súvisia (pozri 5,14).

²¹ Konštrukcia vety je eliptická a nie je isté, čo by malo byť doplnené pred *ἵνα*. Bolo predložených viacero návrhov, avšak keďže stavba vety sa zdá ako narážka na Boží zámer, do úvahy pripadajú dve vhodné alternatívy: 1) obvyklá alternatíva prekladu: „ale (narodil sa slepý), aby...“; 2) ďalšia možná alternatíva: „ale (všetko toto bolo stanovené), aby...“ ([19], 478)

utrpenia. Zaujímalo ho Boží zámer, Boží cieľ. Jeho odpoveď tak vyjadruje dôležitú skutočnosť, že Boh koná v dejinách tvorivo a dynamicky. Učeníci chápali Boha podľa známej tradičnej schémy, že človek je ten, kto niečo robí, a Boh ten, kto odpláca. Avšak na základe Ježišovej odpovede sa mali naučiť chápať Boha inak. Vo svetle tohto poznania Boha nadobúda aj utrpenie a bieda nový zmysel. Boh tak používa aj utrpenie v živote človeka konštruktívne a privádza ho aj týmto spôsobom k novému poznaniu. Pre človeka slepého od narodenia znamenal preto Ježišov mocný skutok jedinečný zážitok, ktorý prevážil všetko trápenie a dal jeho životu nový smer ([24], 209). V tomto prípade teda Ježiš odmieta otázku učeníkov ako nepatričnú a nahrádza ju tým, že poukazuje na Boží zámer a prostredníctvom neho aj na zmysel utrpenia v živote tohto konkrétneho človeka ([13], 998).

4. 1. 2. 2. Apoštolská služba a utrpenie. Základným východiskom posudzovania problematiky utrpenia v živote nasledovníkov Ježiša Krista je fakt, že Ježišovo vykupiteľské dielo neznamená vyslobodenie od pozemského utrpenia, ale prináša so sebou schopnosť a silu obstať v utrpení ([13], 724). Pre ľud Novej zmluvy tak prítomnosť utrpenia nemožno oddeliť od novozmluvného konceptu kresťanského spoločenstva (*koinónia*). Na viacerých miestach Novej zmluvy sa uvádza, že ten, kto sa vyzbrojil rovnakým zmysľaním ako Kristus, bude musieť znášať aj telesné utrpenie (1 Pt 4,1; pozri aj 2 K 11,23 a n.). Znášať utrpenie ako kresťan (1 Pt 4,16) znamená mať podiel na utrpení Ježiša Krista (1 Pt 4,13; F 3,10), trpieť spolu s ním (sumpa, scomen; R 8,17), pretože medzi Kristom a cirkvou existuje *unio mystica* (2 K 1,5). Utrpenie spája navzájom jednotlivé cirkevné zbory (1 Tes 2,14; 1 Pt 5,9), ale aj jednotlivca s cirkevným zborom (2 K 1,6 a n.), prípadne jednotlivcov navzájom (2 Tim 1,8; 2,3). Najväčším príkladom pre samotného apoštola ako „svedka Kristových utrpení“ (1 Pt 5,1), ale aj pre tých, ktorí nasledujú apoštola (2 Tim 3,10n.), prípadne sú vyzvaní, aby ho napodobnili (1 K 11,1), je Ježiš Kristus (1 Pt 2,21).

Nie všetky utrpenia však vyjadrujú spoločenstvo s utrpením Ježiša Krista. Nasledovníci Ježiša Krista musia často znášať utrpenie v službe zvesti evanjelia, ktoré sa tak stáva súčasťou ich služby (pozri 2 K 11,23 a n.). Musia trpieť ako *christiani*²² (1 Pt 4,16), nespravodlivo (1 Pt 2,19) akoby boli zločincami (1 Pt 2,12). Takéto utrpenie je označené ako utrpenie „podľa vôle Božej“ (1 Pt 4,19) alebo „v mene“ Ježiša Krista (Sk 9,16; F 1,29), „pre evanjelium“ (2 Tim 1,8), „bez viny“ (1 Pt 2,19), „pre spravodlivosť“ (1 Pt 3,14) a – hľadiac v nádeji do budúcnosti – ako utrpenie „pre kráľovstvo Božie“ (2 Tes 1,5).

Okrem uvedených hľadísk je treba spomenúť aj eschatologický aspekt utrpenia. Tak ako utrpenie Ježiša Krista nie je samoučelné, ale znamená dosiahnutie dokonalosti (Žid 2,10), rovnako je to aj v prípade jeho ľudu. Najpodstatnejším cieľom, pre ktorý znáša kresťan utrpenie, je kráľovstvo Božie. V porovnaní s nádejou „večnej

²² „Veriaci má trpieť ako *christianos*, nie ako zločinec. *Christianos* znamená patriaci Kristovi (pozri Sk 11,26; 26,28). Priznaním sa nie tak k menu kresťan, ako k menu Kristus a vytrvaním pri tomto vyznaní i v ťažkostiach, oslavuje kresťan samého Boha.“ ([25], 161)

slávy“ je prítomný čas utrpenia kresťanov iba krátkym okamihom (1 Pt 5,10). Apoštol Pavol v R 8,18 zdôrazňuje, že utrpenia tohto času nie je možné prirovnávať k budúcej sláve, takže udalosť utrpenia možno pokladať za vzácny dar Božej milosti (F 1,29; 1 Pt 2,19). Pavol rovnako vo F 3,10 vraví o zamierení svojej novej existencie ako o snahe spoznať najprv Krista a Jeho moc vzkriesenia a následne mať účasť na Jeho utrpení. Utrpenie a sláva (R 8,17; 1 Pt 5,1.10) rovnako ako utrpenie a trepezlivosť (2 Tes 1,4 a n.; Žid 10,32) sa opakovane v Novej zmluve uvádzajú vedľa seba, teda súčasne. Preto Pavol považuje svoje spojenie s kresťanmi v Korinte za spoločenstvo v utrpení i v potešení (2 K 1,7):

ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως.

Pavol tak oprávnene chápe utrpenie ako niečo dočasné vzhľadom na blížiacu sa eschatologickú slávu, ktorá bude zahŕňať celé tvorstvo (R 8,18 a n.). Nielen človek, ale celé tvorstvo kráča cestou utrpenia, ktorá však vedie k veľkolepému cieľu (*telos*). Kresťania preto čakajú nie na koniec utrpenia, ale na jeho *telos* ([13], 725). Tento *telos* tak dáva ich životu novú silu, ako aj nové možnosti, a stáva sa tak motivačným prvkom v ich každodennom konaní.

4. 1. 2. 3. Utrpenie v Novej zmluve – 1. list Petrov. Dôležitým príkladom, ktorý poukazuje na eschatologický aspekt utrpenia v živote kresťanov je 1. list Petra. List bol určený kresťanom z pohanstva, žijúcim v diaspóre veľkých maloázijských provincií (pozri úvod in: [25], 5 – 17). Podnetom na napísanie tohto listu boli správy o utrpeniach kresťanov v týchto provinciách. Nešlo ešte o štátom organizované verejné prenasledovanie kresťanov, ale skôr o nepriateľsky zameraný sociálny systém miest v týchto provinciách, ktorý kresťanov obviňoval z „nenávisťi k ľudskej rase“ (podľa Tacita), v dôsledku čoho dochádzalo k ich hanobeniu (2,18) ([25], 14). Už Martin Luther hodnotil tento list veľmi vysoko, pretože správnym spôsobom zhodnotil vykupiteľské dielo Ježiša Krista, ktoré dáva kresťanom silu obstáť aj v ťažkostiach a utrpení. Kresťanská viera a láska vytvára v životoch veriacich trepezlivosť a vytrvalosť (4,12 – 19), ktorá ich charakterizuje i voči tým, ktorí im ubližujú. Kresťania sa musia osvedčiť láskou, ktorá odstraňuje zlo a snaží sa tak napraviť človeka, ktorý bol pod jeho vplyvom.

Dôvodom napísania, ako aj konečným cieľom listu má byť napomenutie kresťanov, aby vydržali a zostali verní pravej Božej milosti, ktorá sa dosvedčuje aj v ťažkostiach a utrpení, lebo to všetko môže u kresťanov slúžiť dobrému, ak to dokážu správne zhodnotiť ([25], 11). Kresťania majú aj v utrpeniach stály dôvod na radosť, ktorým je ich viera v Ježiša ako Krista (1,8):

ὄν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιάσθε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ

Je to tak preto, lebo ich viera v Ježiša ako Krista nebola iba formálnym prizna-

ním sa k prítlačlivému učeniu nejakého významného náboženského učiteľa, ale naopak, vysoko si cenili Krista, a tým i správne chápali kristológiu, čo im umožnilo utrpenie správne zhodnotiť a odpovedať naň s radosťou viery, ktorá vyplýva zo zmeny stavu, v ktorom sa v jej dôsledku nachádzajú (2,9 – 10). Kresťanom nemôžu prítomné utrpenia uškodiť, majú totiž stále pred očami definitívny cieľ svojich životov – kráľovstvo Božie, ktoré však nie je len útočiskom pred zlom tohto sveta, ale je tiež vzorom, ktorý pomáha kresťanom treznelivo znášať príkoria a svojim príkladom pomáha meniť svet na lepší (3,13 – 18). 1. list Petrov nevidí utrpenie ako konečný osud kresťanov, ale skôr ako „predposlednú realitu“ ([26], 49; [27]). Poukazuje na dynamický vzťah medzi utrpením a eschatologickou nádejou, a tak sa dotýka aj vlastného riešenia otázky teodícey.²³ Ak tomuto dynamickému vzťahu zostaneme verní, potom budeme naše utrpenie posudzovať ako zmysluplné a naša nádej bude pravá. V opačnom prípade by sa utrpenie stalo nezmyselným a naša nádej by bola falošná. Týmto spôsobom utrpenie a nádej vedľa seba zmysluplne koexistujú [27].

4. 1. 2. 4. Utrpenie v Novej zmluve – Pavol. Pavol vo svojich listoch hodnotí problematiku utrpenia veľmi podobným spôsobom, ako to robí Stará zmluva.²⁴ Riešenie otázky utrpenia vkladá do celkového konceptu svojej teológie ospravedlnenia človeka z milosti Božej. V liste Rímskym dáva jasne na vedomie, že pred Bohom nie je nik z ľudí spravodlivý (3,23):

πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

Utrpenie sa tak z veľkej časti prejavuje ako dôsledok ľudského hriechu. Nikto teda nie je bez viny a každý svojím dielom prispieva k tomuto stavu. Ide tak o akúsi kauzálnu reťaz, ktorá stále pokračuje. Hriech privoláva na človeka Boží hnev, ktorý zase prináša dôsledky v podobe ľudskej nemorálnosti a nespravodlivosti (R 3,10 – 18), a tie sú tak nepriamo príčinou utrpenia ([26], 60). Vidno tu blízky vzťah k starozmluvnému konceptu trestania hriechu podľa (2M 34,7), kde Boh trestá hriechy otcov na deťoch do tretieho až štvrtého pokolenia. V Starej i Novej zmluve tak má hriech človeka ďalekosiahle dôsledky, a to nielen pre tých, ktorí ich priamo páchajú, ale aj pre iných.²⁵

Evanjelium však prináša do života človeka nádej, ktorá spočíva v Božej vernosti svojmu vykupiteľskému zámeru so svetom, ako je predstavený a anticipovaný vo vzkriesení Ježiša Krista. Ježišova smrť znamenala pre Pavla koniec starého eónu

²³ „Vyspelá kristológia je kľúčom k hlbšiemu pokroku v otázke teodícey.“ ([28], 414).

²⁴ Podľa Bekera Pavol na rozdiel od ostatných novozmluvných pisateľov rozlišuje medzi rôznymi druhmi utrpenia, predovšetkým medzi vykupiteľským, kreatívnym utrpením a tragickým, nezmyselným utrpením ([26], 58).

²⁵ „Predstierať, že by zrazu došlo k zastaveniu dôsledkov, ktoré so sebou prináša hriech, by znamenalo prerušiť prítomný prirodzený poriadok príčiny a dôsledku, kde jedno zlé ľudské rozhodnutie spôsobuje druhému utrpenie.“ ([28], 418)

nepriateľstva medzi svetom a Bohom (2 K 5,18 – 21),²⁶ rovnako ako vzkriesenie Ježiša položilo základ a počiatok „nového stvorenia“, v ktorom sa síce už nachádzame ἐν Χριστῷ (2 K 5,17), avšak spôsobom, keď sa pozemská existencia kresťana ocitla pod znamením kríža a spoluutrpenia ([30], 162). Pavol preto môže utrpenie pokladať za znak pravého apoštolstva (2 K 4,8 – 10; 11,23; 12,10) a paradoxne sa ním aj chváliť, lebo v utrpení a slabosti sa prejavuje Kristova sila (2 K 12,9 – 10). V samom strede Pavlovho kázania stála „Božia slabosť“ (1 K 1,25), ktorej obsahom je príbeh o ukrižovanom Mesiášovi (1 K 2,2). Apoštolova vlastná slabosť tak slúži ako ďalší viditeľný prejav rovnakej zvesti, avšak dokazuje ešte presvedčivejšie, že zvest' evanjelia nemá ľudský, ale Boží pôvod (2 K 4,7; 13,4). Apoštol sa tak môže chváliť svojimi slabosťami nie preto, lebo by mal radosť zo zlého zdravotného stavu, ale preto, lebo týmto spôsobom sa prejavuje Božia moc (1 K 2,1 – 5) ([31], 93). Utrpenia tak majú v Kristovej smrti a vzkriesení svoj dôvod, svoju nevyhnutnosť ale aj zaslúbenie (2 K 4,8 – 12; 6,4 – 10).²⁷ Nejde tu o žiadne heroické reči či postoje, ale o vyhlásenie moci Boha, ktorý vedie apoštola pre Krista k súženiu a smrti, ale zároveň ho z nich vytrháva a mení smútok na radosť a chudobu na bohatstvo ([30], 164). Pavol však nikde neposudzuje utrpenie ako niečo vznešené alebo niečo zbožné samo osebe. Z jednej strany pozerá na utrpenie ako na zlo, ktoré bude odstránené pri konečnom ustanovení kráľovstva Božieho, z druhej strany ho však vidí ako určitú nevyhnutnosť a ako také ho kresťania znášajú kvôli a zároveň proti rôznym prejavom modloslužby.²⁸

²⁶ Rovnako aj Bultmann: „Apoštolská dôvera sa zakladá bezprostredne na skutočnosti, že s Kristom sa skončil starý eón a začal nový. Táto zachraňujúca udalosť stále pokračuje v zvestovaní evanjelia (5,16 a n. – 6,2).“ ([29], 145 – 146)

²⁷ Bultmann cituje v tomto zmysle Lutherov komentár k Žid 2,9 (WA 57, Hebräerbrief [Ficker] 122: „Lebo je nevyhnutné, aby telo hriechu a zákon tela či údov boli zničené (R 6,6), pretože nie je možné, aby do kráľovstva Božieho vošlo niečo nečisté (pozri Zj 21,27). Avšak k takému zničeniu dochádza cez kríž, utrpenie, smrť a nepriazeň. Preto Boh usmrčuje, aby priviedol znovu k životu; On pokoruje, aby opäť pozdvihol. A práve toto apoštol vyzdvihuje s chválou, keď hovorí, že nepozná nič okrem Ježiša Krista, a to nie toho osláveného, ale ukrižovaného (1 K 2,2). Nosí na svojom tele znaky svojho Pána (pozri G 6,17). Lebo niešť v sebe ukrižovaného Krista znamená žiť život plný ťažkých skúšok a utrpenia. Preto sa Kristus stáva pre telesného človeka znamením, ktorému budú odporovať (Lk 2,34). Preto by sa mal každý rozhodnúť prijať s otvorenou náručou každú ťažkú skúšku, dokonca i samotnú smrť s chválou a radosťou tak, ako by mal prijať samotného Krista.“ (Luther's Works, Vol. 29. 130). In: ([29], 115).

²⁸ Beker v tejto súvislosti vyzdvihuje význam cirkvi, ktorá v stretnutí s utrpením vlastne pokračuje vo vykupiteľskom diele Ježiša Krista: „Cirkev, toto nové Božie stvorenie uprostred starého, je povoláná nielen znášať utrpenie, ale rovnako aj zaútočiť naň, zmierniť utrpenie, spôsobené nepravosťou a modloslužbou sveta... Stručne povedané, cirkev môže utrpenie znášať pasívne a (alebo) proti nemu bojovať prostredníctvom mučeníckeho, aktívneho utrpenia, pretože Ježiš Kristus podstúpil smrť kríža a trpel za nás všetkých.“ Citované podľa Hafemann, S. J.: „Suffering.“ In: *Dictionary of Paul and His Letter*. Ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin and D. G. Reid (Downers Grove, Intervarsity, 1993), s. 65, 67.

Keď chceme zrekapitulovať otázku teodícey z hľadiska Pavlovho učenia, musíme si predovšetkým všimnúť základný fakt, že Pavol ani len náznakom nepripúšťa možnosť, že by bolo treba Boha ospravedlňovať kvôli prítomnosti zla a utrpenia vo svete. Pavol opisuje biedny stav ľudstva veľmi dôrazne, avšak nie samoučelne. Na jeho základe dokazuje výhradnú závislosť človeka od Božej milosti a predkladá riešenie tohto problému v Božom evanjeliu o Ježišovi Kristovi. Pavol oslovuje človeka ako zodpovedného hriešnika a zároveň ako omilostené Božie stvorenie. Vyhýba sa tak úskaliam problému teodícey, ktorá chce preukázať, že Boh koná v udalostiach sveta a jednotlivca spravodlivo, a človeka tým stavia do pozície hodnotiteľa, ktorá mu je však úplne neprístupná. Pavlovo poslanstvo o ospravedlnení naproti tomu zasahuje človeka v jeho realite a zvestuje, že práve tam ho našiel a zachránil Boh.²⁹ Akékoľvek pochybnosti o Božej spravodlivosti tak Pavol vylučuje a nepripúšťa ich (R 3,5 a n.).³⁰

5. Záverečné zhrnutie. Ako som už spomenul v úvode, mojím zámerom nebolo otázku teodícey vyriešiť, ale analyzovať spôsob, akým sa ňou zaoberá Nová zmluva. Pre závažnosť tohto problému bolo potrebné bližšie špecifikovať a charakterizovať samotný pojem teodícey, ako aj priblížiť niektoré známe pokusy o jej riešenie. Rovnako bolo treba uviesť aj starozmluvné predpoklady, z ktorých vychádza a ktoré ďalej rozvíja Nová zmluva. Aj keď v rámci rozsahu tejto práce nebolo možné vyčleniť viac priestoru pre hlbšiu analýzu tohto, ako aj príbuzných problémov, akým je napríklad problém determinizmu a slobodnej vôle, z uvedeného je zrejmé, že otázky príčin, ako aj zmyslu zla a utrpenia vo svete nie je možné vyriešiť absolútne uspokojivo a komplexne. Je to však prirodzené, pretože medzi človekom a Bohom je zásadný rozdiel, čo znamená, že človek sa nemôže stavať do Božej pozície, aj keď sa o to často snaží. Aj napriek tomu nám však Nová zmluva poskytuje určité základné východiská, s ktorými možno k tejto závažnej otázke pristupovať.

Boh koná v prospech človeka a celého tvorstva. Boh je všemohúci stvoriteľ. Má všetky atribúty dokonalosti. Naopak človek je len súčasťou Božieho stvoriteľského diela a Jeho zámeru s ním. Je stvorený na Boží obraz, má slobodnú vôľu rozhodnúť sa pre Boha, či proti nemu, nie je však od Boha nezávislý a za svoje konanie nesie plnú zodpovednosť. To sú všetko základné fakty, s ktorými narába Nová zmluva vo všetkých svojich častiach. V rámci tohto priestoru je miesto, ktoré zaujíma zlo a utrpenie. Nová zmluva nadväzuje na starozmluvnú koncepciu a zlo, ako aj utrpenie

www.home.earthlink.net/~desertpastor/index.html

²⁹ „Pavlovo evanjelium oslobodenia, ktoré nastalo v Ježišovi Kristovi, urobilo raz a navždy koniec všetkým ilúziám, že človek môže napraviť svet sám a uviesť ho tak do rajskeho stavu.“ ([30], 144)

³⁰ „Pavol predpokladá všeobecný súhlas s tým, že Boh bude súdiť svet. Ale to už privádza k významnej myšlienke, že súdiť svet by nikdy nemohol ἄδικος ὁ θεός. Nielen v samom Bohu, ale i v predstave súdu sveta je vyslovená požiadavka absolútnej spravodlivosti Boha.“ ([32], 92)

hodnotí predovšetkým ako dôsledok ľudského hriechu a vzbury človeka proti Bohu. Nová zmluva odmieta myšlienku, že by podstata zla, a tým aj utrpenia spočívala v Bohu. Preberá však aj mnohé prvky apokalyptického myslenia, ak o aj výrazových prostriedkov známych z množstva apokalyptickej literatúry, ktorá bola veľmi obľúbená a rozšírená v židovstve intertestamentárneho obdobia a prirodzene tak vplývala aj na teologické myslenie neskorého judaizmu a prvotného kresťanstva. V Novej zmluve nachádzame viacero miest, kde sa opisuje dualizmus dobra a zla, nikdy však nejde o dualizmus absolútny, v ktorom by zlo malo rovnakú moc ako Boh. Celé Ježišovo verejné pôsobenie je programovo zamerané na zápas a konečné víťazstvo Boha nad zlom. Znamená príchod kráľovstva Božieho do nášho časopriestoru, a tým i anticipovanie konečného víťazstva nad zlom.

Utrpenie tak síce zostáva súčasťou tohto eónu, ale Kristov kríž a vzkriesenie prináša eschatologickú nádej. Napriek tomu je koexistencia všemohúceho, vševediacieho a milostivého Boha s prítomnosťou zla a utrpenia vo svete problémom, ktorému nie je jednoduché porozumieť. Na prvý pohľad sa zdá, že tu ide o teologický rozpor. Nesmieme však zabudnúť, že aj keď existencia zla a utrpenia je súčasťou Božej vôle a Jeho zámerov s tvorstvom, rovnako tak je Jeho vôľou, aby mal aj človek slobodnú možnosť voľby sám sa podieľať buď na páchaní zla, alebo na zápase proti nemu. Okrem toho si musíme všimnúť aj to, že utrpenie je v Novej zmluve dynamicky prepojené s eschatologickou nádejou, čo znamená, že je nerozlučiteľne previazané s procesom hlbšieho sebapoznania a sebauvedomenia človeka a môže tak paradoxne slúžiť v prospech neho samého, ale aj v prospech ostatných.

Treba však otvorene priznať, že mnohé utrpenia nemožno zdôvodniť týmto spôsobom ani ich nemožno racionálne vysvetliť a zostávajú tak pre nás tajomstvom – rovnako ako naša viera. Avšak práve viera nám dáva nádej, ktorá je zameraná na konečný cieľ. Ona nám dáva možnosť, aby sme aj v ťažkých životných skúškach niesli v sebe obraz toho, kto nás na ceste utrpenia už predišiel – obraz Ježiša. Kristov kríž a vzkriesenie je tak základom nádeje, ktorej horizont je v zasľúbení kráľovstva Božieho, ktoré je konečným *telosom* každého veriaceho kresťana. Tento cieľ bude znamenať definitívne zničenie všetkých deštruktívnych síl, mocností, zla, a tak aj utrpenia. Kristov kríž a vzkriesenie je však práve z perspektívy tohto konečného cieľa zároveň aj motivujúcim faktorom všetkých aktivít, ktorými kresťania napomáhajú hlbšiemu prenikaniu kráľovstva Božieho do tohto trpiaceho sveta poznačeného hriechom. Pre kresťana sa tak v konečnom dôsledku stáva práve tento *telos* primárnym, lebo mu prináša nádej a napokon aj odpoveď na základné otázky jeho existencie, vo svetle čoho sa akékoľvek snahy zodpovedať otázku teodícey ukazujú ako nepodstatné.

- [1] NASH, R.: *Faith and Reason*. Zondervan 1988.
- [2] WARREN, T. B.: *Have Atheists Proved There is No God?* Gospel Advocate Co. 1972.
- [3] TRUEBLOOD, D. E.: *Philosophy of Religion*. Harper and Row Publishers 1957.
- [4] DUNGEN, W. van den: *Essay on Theodicy: the Scandal of Evil*. 1988.
- [5] BAUER, W. – ARNDT, W. F. – GINGRICH, F. W. – DANKER, F.: *Greek-English Lexicon of the New Testament*. 2d ed. Chicago 1979.
- [6] STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha, Zvon 1991.
- [7] RUSSELL, J. B.: *The Devil*. London, Cornell University Press 1977.
- [8] HICK, J.: *Evil and the God of Love*. San Francisco, Harper 1966, 1977.
- [9] KIŠŠ, I.: *Lutherova teológia*. Bratislava, EBF UK 2000.
- [10] KIŠŠ, I.: *Dogmatika*. Bratislava, EBF UK 2000.
- [11] CRAMPTON, W. G.: *A Biblical Theodicy*. Trinity Foundation 1999; www.leaderu.com
- [12] REYMOND, R. L.: *God and Man in Holy Scripture*. (Unpublished syllabus.) Covenant Theological Seminary 1990.
- [13] BROWN, C.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Volume I, II, III. Michigan, USA, Grand Rapids Revised Edition 1986 (ďalej NIDNT).
- [14] *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume I, III, V, VI, WM. Michigan, B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids 1967 (ďalej TDNT).
- [15] BÁNDY, J.: *Teológia Starej zmluvy*. Univerzita Komenského v Bratislave 2003.
- [16] *Nový biblický slovník*. Praha, Návrat domů 1996.
- [17] KOVÁŘ, F.: *Výklad evangelia Markova*. Praha, Edice Blahoslav 1945.
- [18] YOUNG, F. M.: „Insight or Incoherence: The Greek Fathers on Good and Evil.“ In: *Journal of Ecclesiastical History* 24, 1973.
- [19] MORRIS, L.: *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Co. 1971.
- [20] SPAETH, A. D. D.: *Annotations on the Gospel according to St. John*. New York 1900.
- [21] LENSKI, R. C. H.: *The Interpretation of St. Mark's Gospel*. Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House 1964.
- [22] GÁBRIŠ, K.: *Teológia Novej zmluvy*. Univerzita Komenského v Bratislave 1995.
- [23] GOODING, D.: *Lukášovo evangelium*. Praha, Návrat domů 1994.
- [24] BOOR, W. de: *Evangelium podle Jana*. Moravské tiskařské závody 1984.
- [25] GÁBRIŠ, K.: *Prvý list Petrov – preklad a výklad*. Univerzita Komenského Bratislava 1996.
- [26] BEĀKER, J. Ch.: *Suffering and Hope*. Philadelphia, Fortress 1987.
- [27] MONROE, Ch. C.: *Why does God allow Suffering?* www.home.earthlink.net/~desertpastor/index.html
- [28] ODEN, T. C.: *The Word of Life: Systematic Theology, Vol. 2*. San Francisco, Harper 1989.
- [29] BULTMANN, R.: *The Second Letter to the Corinthians*. Minneapolis, Augsburg Publishing House 1985.
- [30] BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*. Kalich 1998.
- [31] FEE, G. D.: *The First Epistle to the Corinthians*. Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids 1987.
- [32] GÁBRIŠ, K.: *List Rímskym I, II (exegéza)*. Bratislava 1953.

- [33] GÁBRIŠ, K.: *List apoštola Pavla Galatským (komentar)*. Liptovský Mikuláš, Tranoscius 1950.
- [34] GÁBRIŠ, K.: *List Efezským (exegéza)*. Modra 1959.
- [35] GÁBRIŠ, K.: *List Filipským (exegéza)*. Modra 1956.
- [36] GÁBRIŠ, K.: *List Kolosenským. List Filemonovi (exegéza)*. Liptovský Mikuláš, Tranoscius 1965.
- [37] GÁBRIŠ, K.: *Zjavenie Jána*. Bratislava, Cirkevné nakladateľstvo 1990.
- [38] NESTLE – ALAND: *Novum Testamentum Graece*, ed. 27. Deutsche Bibelgesellschaft 1995.
- [39] *Biblia. Písmo sväté Starej a Novej zmluvy*. Liptovský Mikuláš, Tranoscius 1999.
- [40] PFEIFFER, Ch. F. – HARRISON, E. F.: *The Wycliffe Bible Commentary*. The Moody Bible Institute of Chicago 1962.
- [41] HENRY, M.: *Concise Commentary on the Whole Bible*. Chicago, Moody Press 1983.
- [42] HAFEMANN, S. J.: „Suffering“ in *Dictionary of Paul and His Letter*. Ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin and D. G. Reid. Intervarsity, Downers Grove 1993.

INTERNETOVÉ ADRESY

www.leaderu.com

www.sofiatopia.org

http://www.pes.internet.cz/veda/clanky/19937_24_0_0.html

http://www.fs.es.uniba.sk/predmety/informatika/pdf/kapitola09_lit.pdf

<http://www.thefreedictionary.com/attractor>

www.leaderu.com

www.home.earthlink.net/~desertpastor/index.html

http://www.nd.edu/~jneyrey1/epicureans.html#N_1_

<http://www.frontiernet.net/~kenc/theodicy.htm>

<http://www.frontiernet.net/~kenc/theodicy2.htm>

Mgr. František Ábel

EBF UK

Bartókova 8

811 02 Bratislava

SR