

KAPITOLA 5

VINA

1. Rozpolcený obraz

Začne-li člověk hledat, co znamená rozpoznat, přiznat a zpracovat vinu, naskytne se mu mimořádně rozpolcený obraz. Neboť na jedné straně může získat dojem, že pro mnohé lidi se otázka po vině stala nadbytečnou. Pojem „hřích“ se například sice ještě používá, ale je dalekosáhle banalizován a vztahuje se vesměs na vnější porušení zákona (hřích překračování rychlostních limitů, environmentální, daňové hříchy). Samotný pojem „vina“ tomuto osudu sice unikl, zato je ale převážně negativně obsazen: vina – to je vždy něco, co člověka tíží a sklíčuje, co mu – ať právem nebo neprávem – zabíráňuje žít bezstarostně a pozitivně. Především ale hodnocení nějakého činu nebo meziosobní konstelace jakožto viny ztratilo svou jednoznačnost: zdá se, že pro všechno, pro každé zklamání, zranění, lež, pro každou zradu, ba pro každou nevkusnost, a dokonce zločin existují příčiny a pozadí, jež leží mimo rozhodovací možnost dotyčných lidí. Otázka viny se tím sice neodstraňuje, ale zdá se být zbytečnou. Pro jednání, postoje a rozhodnutí, jež způsobují utrpení, se zdá podstatně užitečnější hledat vysvětlení v jejich psychologických a sociálních příčinách (konflikty, krize).

Známky toho, že je vědomí viny na ústupu, dosahují až do církevního prostoru. Bylo by vskutku příliš jednoduché vyvozovat pouze z toho pokles, kterým musela tradovaná zpovědní praxe projít v posledních desetiletích; každopádně lze ale uvažovat o tom, že daný fenomén na něco poukazuje. Pokles se přece netýká pouze těch distancovaných, nýbrž vesměs i těch druhých, kteří se pravidelně účastní bohoslužeb a intenzivně se podílejí na životě obce.

Na druhé straně je téma viny v našem životním světě a na veřejnosti silně přítomno. Patrným se to stává třeba při obžalobě určitých společensky etablovaných způsobů myšlení a chování, jež ztěžují život menšinám či jistým skupinám lidí: nenávisť vůči cizincům, dominantní chování mužů vůči ženám, plynění, společební mentalita, nepřátelství k dětem, nechuf se vázát, korupce

či chamtivost manažerů – tyto příklady ukazují, na čem se rozněcuje morální rozhořčení celých skupin obyvatelstva a pro co jsou obžalovávání jednotlivci, kteří z toho byli usvědčeni.

Zločiny, jež byly spáchány státem kvůli dřívějším generacím a prostřednictvím těchto generací, z nichž už mnohdy nikdo nežije, nejsou jen předmětem přiležitostného vzpomínání a uměleckého ztvárnění, nýbrž zamětnávají i politiku. Stále častěji se při setkáních a návštěvách vládnoucích činitelů veřejně vyjadřuje prosba o odpuštění, takže Hermann Lübbe hovořil o „novém politickém kajícím rituálu“.⁹⁰ Takto někdejší spolkový kancléř Willy Brandt při návštěvě Varšavy roku 1970 poklekl, což bylo vysoce oceněno, za oběti židovského ghetta, zničeného Němci. Johannes Rau jako spolkový prezident poprosil v roce 2000 v Kneseu o odpuštění. Nejedná se však v žádném případě pouze o německý fenomén: Také americký prezident se roku 1998 u přiležitosti návštěvy v Ugandě omluvil za zotročení milionů Afričanů a v tomtéž roce japonský ministerský předseda Obuchi v Jižní Koreji za japonskou koloniální nadvládu. V Kanadě a Austrálii nacházíme pokusy dnešního většinového obyvatelstva a vlád omluvit se původním obyvatelům, kteří byli v důsledku přistěhovalectví decimováni a utlačováni.

Yznání a omluvné rituály toho druhu se neomezují na politický prostor. Paralely existují také a obzvláště v médiích, kde se odpovědně co odpovědně i v pozdějších večerních hodinách lidé, odpovídající podle všeho průměru obyvatelstva, otevřeně vyznávají z toho, co oni sami či lidé z jejich nejužšího okruhu udělali nesprávného.⁹¹ Tam se sotva něco skrývá či vymečává; a dokonce lze mít dojem, že bezohledná a často i trapná doznání v televizní „zповědnici“ si lidé vychutnávají, a to sami mluvčí stejně jako mnozí z těch, kteří tomu doma při zehlení, vaření nebo odpočinku přihlížejí.

Bůh zůstává při těchto veřejných „zповědích“ pochopitelně vyloučen. To neplatí jen pro každé výslovné zohlednění této reality, nýbrž i pro rámec a horizont, v němž, resp. před nímž se doznání chybného jednání či líčení vlastního vnitřního života dějí: Neexistuje totiž nikdo, kdo promíjí nebo přislíbje odpustění; a není zájem o to, co se s každým z těch doznání stane a jaké následky to má pro dotyčnou osobu a její další život.

Toto zjištění je dostatečným důvodem, abychom se přesvědčili o postavení viny v kontextu křesťanské víry a o způsobu, jak se tam s ní zachází. Jde totiž

⁹⁰ Lübbe, H.: „Ich entschuldige mich.“ Das neue politische Bußritual. Berlin 2003.

⁹¹ Viz k tomu příspěvky in Hilpert, K. – Winterhoff-Spurk, P. (eds.): Die Lust am öffentlichen Bekennen. Persönliche Probleme in den Medien. St. Ingbert 1999.

o nepostradatelné pozadí pro pochopení tématu, jímž je: rozpoznat, přiznat a zpracovat vinu.

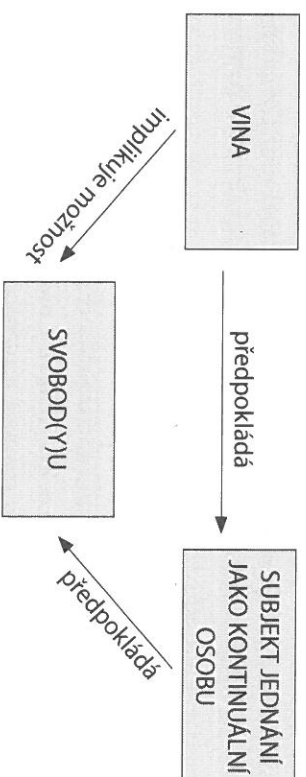
2. Vina jako antropologický fenomén a jako etické téma

Můžeme se pokusit chápat vinu (resp. hřích jako vinu „tváří v tvář Bohu“) jako věc, tedy jako něco, co lze vypočítat, sestavit, popsat i přisoudit. Není to pochopitelně úplně jednoduché, protože se zdá, že vina spočívá právě v něčem, co chybí. Přiměřeně tomu zastupuje „vina“ nejprve to, co by někdo býval měl činit, ale zůstal dlužen; a také to, co z toho vzniklo („vina na tom je/vinu na tom má...“). Vina tedy označuje absenci určitého jednání, stejně jako stav nebo poměr, v němž se někdo nachází na základě svého jednání vůči druhému či vůči společnosti. V obou významech odkazuje „vina“ zpět k původci činu, který má jednat, resp. jednal. Jemu a pouze jemu jakožto Někomu, kdo dále existuje přes okamžik jednání jako ten Někdo, lze skutek viny přičíst. A připočítatelný je proto, neboť původ jednání a jeho uskutečňování spočívá ve svobodě tohoto Někoho.

Chápat vinu jako něco věcného je tudíž povrchní. Ve skutečnosti se u viny jedná o kvalitu osoby, která je zapojena s celou svou kontinuitou, dalo by se říci, to toho také říci: se svým biografickým Já a svou svobodou, a je zasazena tím, co na tom už nedokáže změnit. Tato zasazenost může být samozřejmě menší či větší, až po zděšení a zoufalství; stejně jako i časový dosah nějakého rozhodnutí, učiněného momentálně, může být kratší či delší, až k definitivnosti.

Referenčním bodem této zasazenosti je vycitovaný nárok, který subjekt, jenž jednal, jaksi minul. Také tento nárok má na první pohled především podobu něčeho věcného, např. psané normy či kodifikované povinnosti. Ale je za tím, přesněji viděno, víc, totiž personální instance: ti druzí, Bůh, mé lepší Já (sebeobraz či žádoucí obraz mých lepších možností), mé svědomí. Vůči této personální instanci se moje vina ukazuje jako propásmutí možnosti být, dá se také říci: jako odcizení vůči tomu, čím bych v jádru být chtěl – za předpokladu, že tato instance je mnou svobodně uznána a není jen výrazem vynucenosti. Ve druhém případě nemůže být řeč o vině v morálním smyslu.

Velmi schematizovaně lze představenou souvislost⁹² znázornit následujícím způsobem:



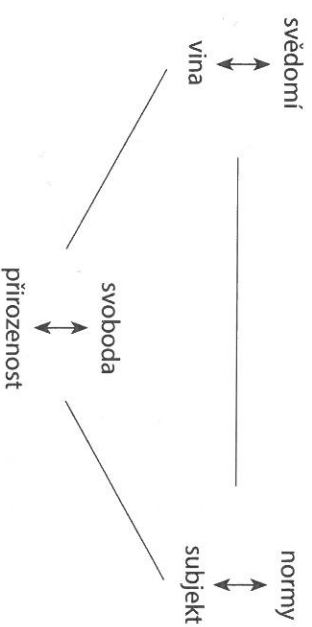
Obr. 14: Souvislost mezi vinou, osobou a svobodou

Jestliže se ale o každém z těchto tří dosti abstraktních pojmů uvažuje v jeho antropologickém kontextu, ukáží se další souvislosti k základním skutečnostem, jež v etice hrají důležitou roli.

Vytváření kontinuity osoby, sahající za okamžik jednání (identita), probíhá v čase; a ten má směr, který nelze zvrátit. Jednací pole subjektu je tedy neustále formováno minulostí a (pouze) otevřené směrem k budoucnosti. To je významné pro ideu viny: Svědomí je nutné k souhlasnému přijetí viny jakožto vědomí minulých možností alternativního sebedovršení, stejně jako je nutné i pro utváření do budoucna otevřených možností zacházení s tím, co člověk propásl, v napětí mezi stvrzováním, opakováním nebo revizí.

Žádný člověk není s to intendovat svobodu jako sebeurčení v její celistvosti. Při skutečné realizaci se úsilí o sebeurčení odehrává vždy spíše uprostřed konkrétních určení, přání a omezení. Ta jsou projevem skutečnosti, že jednající subjekt má vždy také naturální strukturu, jeho otevřenost je tedy fakticky mnohotvárně podmíněná a omezená. Uskutečňování svobody je možné, ale vždy jen v rámci naturálně daného, utvářetelného prostoru, a tudíž nikoli libovolně.

Obr. 15: Schematická souvislost tématu vina s jinými ústředními tématy etiky



⁹² Vitz Honnelfelder, L.: *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung. Gewissen und Schuld*. Berlin 2007, s. 9–91 a 104–110.

A konečně: Spočívá-li vina vposledku v tom, že člověk propáse vlastní seburčení, pak nemohou být normy tou pravou instancí, před jejímž nárokem je subjekt vinen. Spíše jsou médiem, jež propojuje vlastní „moci být sám sebou“ s nároky druhých a společnosti a staví před oči, resp. udržuje v paměti dobro jako to, co je konkrétně třeba konat.

Nakonec vyvstává ještě otázka: Může být vinen pouze jednotlivec, nebo i společnost? Jisté nemůže být společnost vinná ve stejném smyslu jako jednotlivý subjekt, právě proto, že se jí tohoto subjektového charakteru a svobody nedostává. Při pohledu na společnost může být řeč o vině pouze v tom smyslu, že již existující society, do nichž jednotlivci vstupují, umlčují pomocí struktur, nebo dokonce systémové nárok jednotlivce na sebe sama, a tím s vinou jednotlivce disponují.

3. Zánik viny coby ústředního tématu křesťanského poselství

Pro křesťanskou víru je vina ústředním tématem – jako setrvalá možnost lidské existence i jako stálý výsledek jednání. Nicméně když se v základních dokumentech křesťanské víry hovoří o hříchu, jedná se většinou o víc než o jednotlivé činy a přestupky, totiž také o narušení, ba dokonce zničení vztahů, o postavení mimo hru a o sebezolaci, do níž se člověk zapletl, stejně jako o zkušenosť jisté bezmoci vůči způsobům chování, které nás ovládají a stále znovu nám překážejí v tom, abychom byli tak lidští, jak bychom v nitru chtěli. Z pohledu Bible je vina faktorem, který celkem určujícím způsobem utváří realitu člověka, společenství a světa.

Že člověk není takové zapletenosti jednoduše vydán, nýbrž jí může uniknout a může přes všechnu hříšnost dokonce dosáhnout zachrany a odpuštění, je rovněž ústředním tématem biblické zvěsti a křesťanské víry. Jak v myšlence smlouvy, tak i v Ježíšově řeči o Bohu jako Otci a jeho příklonu je zahrnuta neochvějnost Boží přízně a spásné vůle vůči člověku. Ježíš vyzývá k obrácení, když zvěstuje Boží království. On sám ví, že je přednostně poslán k hříšníkům a vlastní plnou mocí jim přislubuje odpuštění a smíření. Synoptická evangelia proto charakterizují jeho působení veskrze jako vysvobození ze hříchu (Mt 1,21), jako uzdravení z každé lidské nemoci a choroby (Mt 9,35; Lk 4,18n. aj.) a jako léčbu (Lk 5,31). Podle Pavlova přesvědčení je v osobě, působení a údělu Ježíše Nazaretského moc hříchu v jádře zlomena a začíná se uskutečňovat smíření mezi Bohem a člověkem a mezi člověkem a člověkem. O něm zvěstují svědectví víry, že zemřel kvůli našim hříchům. A v jeho jménu se přijímá křest k odpuštění hříchu.

O hříchu se proto může a musí teologicky mluvit v kontextu příslbeného odpuštění. Odpuštěním ve smyslu Ježíše a Nového zákona se ovšem nemyslí

povrchní oprava bez vlastního přispění, nýbrž akt, v němž Bůh sám stvořitelcky obnovuje, co všechno lidé způsobili za škodu na druhých lidech, společenství, vzájemném soužití a světě. Do tohoto „terapeutického“ počínání je spoluzahrnut sám hříšný člověk, jenž může ze své strany darovat odpuštění a náklonnost (srov. Mt 6,14n.). Že se vina, navzdory všem zraněním, které zapříčiňuje, a navzdory všem jizvám, které zůstávají, může dobrat nějakého konce, že nevede nutně ke zničení a že nové začátky jsou možné i tam, kde došlo k poškození jedinců, společenství i světa – to je jádrem poselství o odpuštění.

Zajisté ani božské odpuštění, ani lidské obrácení nemůže vykonané zlo jednoduše odestát. Příslib odpuštění není žádným automatismem, dlky němuž bylo lhostejné, zda člověk jedná dobře nebo špatně. Poselství o odpuštění ale znamená, že žádná vina není tak velká, že by už neexistovala vyhlídka na naději.

Křesťanské pojetí hříchu, které vychází z tohoto biblického poselství, trvá na tom, že hřích je procesem založeným v lidské svobodě, a tudíž za něj lze osobně odpovídat. Osobně zodpovídat za zaviněné jednání lze potud, událo-li se s vědomím a úmyslem původce. Provinit se může osoba, která na základě své svobody a svého svědomí dokáže rozlišovat mezi dobrem a zlem, a je proto za své konání zodpovědná. K mravnosti tohoto konání patří přitom jak smýšlení, tak i skutek. Křesťanské pojetí hříšnosti zná ale vedle jednotlivých zaviněných činů (hřích jako skutek) zároveň i zkušenosť toho, že hřích je něčím, co člověk nemá plně ve své individuální moci, něco, čemu se cítí být vydán, co ho zaplétá do širší souvislosti, kterou nemůže vlastní silou zrušit (hřích jako moc).

Kde není rozpoznána tato dvojí podoba hříchu, dochází snadno ke sklonu zmiřňovat tlak, který ve vlastním životě vzniká prostřednictvím zkušenosťi viny. Zlo je pak stylizováno do protipřincipu, možnost skutečné viny se vlastně popírá, nebo se zlo ukazuje pouze jako svého druhu nevyhnutelná ztráta třením při dějinném pokroku, jak to podával třeba marxistický pohled na svět.

Cílem křesťanské řeči o hříchu však v první řadě není upamatovat člověka na jeho křehkost a ošklivost, diskvalifikovat ho nebo zcela fixovat na jeho hříšnost. Ide zde především o povzbuzení: „Vězí v tobě lepší možnosti! Můžeš se obrátit a začít znovu!“ Vědomí vlastní odpovědnosti za vinu zmocňuje k tomu, aby se člověk stavěl zlu na odpor s vyhlídkou na úspěch. I jako hříšník zůstává člověk povolán k odpovědnosti za utváření svého života a svého prostředí. Pořád je mu přislíbeno odpuštění, nemusí navzdory vlastní vině a zapletenosti do lidských dějin viny propadat rezignaci ani chtít veškerou vinu násilně vyhubit, jak k tomu podněcovaly mnohé programy na vylepšení světa (revoluce). Smí dokonce vsadit na to, že jím praktikované smíření při následování Ježíše vnáší ze své strany smířlivost do struktur. Ačkoli selhání a vina zůstávají nadále

možné, vždy znovu se otevírá šance na nový začátek, na nápravu a příležitosti viny odčinit.

Co ale vlastně tedy je to, co dělá vinu vinou? Příjemnějším z pohledu Ježíše a Nového zákona se primárně nejedná o nedodržení předpisu či porušení pravidla, kde to, co platí jako dobré, resp. špatné, zachycuje forma příkazání, resp. zákazu. Taková pravidla a takové předpisy jsou nepostradatelné a nápomocné, jelikož uchovávají poklad mravních zkušeností a náhledů, který nashromáždily a opakovaně prověřovaly jiné a dřívější generace.⁹³ Ve svém jádru však hřích nespočívá jednoduše ve vnějším přestoupení, nýbrž ve vnitřním odmítnutí zatřizovat se a směřovat své jednání s ohledem na druhé a na Boha, který za tím stojí, a v přání uskutečňovat se namísto toho jen sám. V hříchu se narušují vztahy k lidem, a v těžkých případech se dokonce ničí. Odmítnout zacházet s druhými laskavě, vstřícně a podpůrně implikuje, biblicky viděno, narušení vztah i k Bohu (Mt 25). V opačném směru je řeč o tom, že poškození vztahu k Bohu škodí i lidským vztahům a ničí je (Gn 1–3). Hřích je poškozením vztahu k Bohu i k lidem odmítnutím toho, co požaduje dvojí příkazání.

4. Formy toho, jak se zbavit viny

Již v Bibli se upozorňuje na způsoby a praktiky, pomocí nichž se lidé pokoušejí vyhnout vině, jejíž účinky musejí vzít na vědomí. Nejsnazší způsob, jak zacházet s vinou, aniž by jí byl člověk sám zasazen, spočívá v tom, že nastala vina je vydána zapomnění či důsledně potlačována – přičemž člověk sází na to, že nad utrženými ranami dá čas narůst trávě a do popředí vystoupí něco jiného.

Friedrich Nietzsche tento mechanismus potlačování v jednom aforismu následujícím způsobem ironicky popsal a zároveň psychologicky vysvětlil: „To jsem udělal já, říká má paměť. To jsem nemohl udělat já, říká má hrdost a zůstává neoblomná. Nakonec – paměť ustoupí.“⁹⁴ Vlastní vina musí být proto v mnoha případech nejdříve demaskována, abychom si ji připustili: „Ano, já sám jsem byl vinnkem.“ Příklad takového demaskování nám nabízí vyprávění o Davidově cizoložství v 2 Sam 11n. Teprve když David sám v Nátanově vyprávění s velkým rozhořčením odsoudil bohatého muže, který sebral chudému jeho jedinou

ovci, roztahuje Nátan oponu umělecké fikce a nechráněně Davida konfrontuje s pravdou: „Ten muž jsi ty! [...] Chečeje Urijáš je zabíjí mečem a jeho ženu sis vzal za manželku [...]“ (srov. 2 Sam 12,7–9).

Podobné mechanismy existují i v politickém životě, třeba ve formě toho, že akta jsou držena pod zámek, minulost přikrašlována, zločiny popírány či zpochybňovány v jejich rozsahu (např. popírání holokaustu) a že jedinci, kteří mají odvalu pátrat po nepřijemných faktech, jsou prohašováni za ty, kdo „kalejí do vlastního hnízda“. Vina ale může být zpracována a eventuálně promítnuta jen tehdy, je-li předtím uznána. Systematicky pěstované zapomínání, jen povrchní smíření, amnestie a předčasně promlčení i kapiitálních zločinů nejsou ničím jiným než formou toho, jak se viny zbavit.

Tak jako zapomínání a potlačování jsou procesy, při nichž je vina jako by odsunuta dovnitř, existuje také opačná strategie, zakládající se na tom, že se vina odvádí směrem ven. „Ven“ – to konkrétně znamená: ulevíme si, když očividně selhání přeneseme na druhé nebo svalíme taky na určité struktury, na stávající poměry, na donucení a zákonitosti, jimž prositě – možná dokonce s malou lítostí – podléháme. Tento postup činičí odpovědným toho druhého a něco jiného se v každodenním životě označuje jako mechanismus obětího beránka. Svůj název získal ze starozákonního, v Bibli dosvědčeného (např. Lv 16,10) rituálu, kdy všichni členové společenství vložili své ruce na kozla, přenesli na něho své hříchy a následně ho vyhnali na poušť k démonovi pouště. Princip takového zacházení s vinou spočívá tedy v tom, že projektujeme vlastní nespokojenost a rozčilení na druhé – a těmito druhými mohou být v našem životním světě velmi snadno partner, rodiče, sousedé, cizinci a různí jiní, na nichž se pak nesmí nechat ani nitka dobrá, nad nimiž se lze pohoršovat, vůči nimž se zachovává odstup a kteří směji být s podezřívavostí učiněni krystalizačním bodem všeho toho, co člověka obtěžuje či irituje.⁹⁵

„Vinni jsou ti druzí“ – tento odkaz může získat i jména: „poměry“, „struktury“, „systém“, „cíkev“ atd. Takové transpersonální veličiny vycházejí vstříc našemu sklonu hledat vinu jinde než u nás samých. Již jehovistické vyprávění o pádu do hříchu v Gn 3 ukazuje tuto mentalitu skrývání se a vymlouvání se na druhé⁹⁶ zřetelně, s velkou psychologickou průzračností.

⁹³ Srov. kap. 4.

⁹⁴ Nietzsche, E.: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), aforismus 68 (cit. podle *Kritische Studienausgabe*, sv. V. München 1988); český *Mimo dobro a zlo: Předehra k filosofii budoucnosti*. Praha 2003, aforismus 68, s. 29.

⁹⁵ K tomuto myšlenkovému schématu a jeho roli v dějinách teologie viz mimo jiné Girard, R.: *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich 1987 (francouzské vydání 1972); tenýž: *Der Sündenbock. Zürih 1988*. V návaznosti na to Schwager, R.: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München 1978.

⁹⁶ V tomto vyprávění svádí k zodpovědnosti volaný Adam zodpovědnost na ženu a tato opět na hada.

Oba pokusy o zproštění vlastní viny, jak tím, že se jí člověk zbavuje, tak tím, že ji projektuje do obětího beránka, jsou typickými eventualitami, jež se člověku tváří v tvář zkušenosti provinilosti vlastní existence téměř vnučují a jež lze i dnes pozorovat všude: v našem každodenním prostředí, stejně jako v politické debatě a v médiích. Neznamenanají však doopravdy cesty z viny, protože skutečnou konfrontaci s vinou obcházejí. Jejich principem je vposledku vyhýbání se. Směr, v němž je třeba myslet a hledat, tedy je: konfrontace s vlastní vinou namísto vyhýbání. Co to ale znamená, konfrontovat se s vlastní vinou?

5. Od uznání k vyznání

Konfrontace s vlastní vinou může probíhat rozmanitým způsobem. Mohu se stáhnout ze shonu všedního dne, přemýšlet o vině, kterou pocítuji či která je mi známa, předepsat sám sobě důkladné rozvažování, aniž se nechám ničím odvádět. To bývá dobré, jestliže člověk do něčeho zabředl a bere v potaz svůj vývoj za delší období. Lze se také podívat do zrcadla a při pohledu na svůj obraz se ptát: „Kdo vlastně jsem? Co jsem učinil nebo opomenul učinit? Proč jsem jednal právě tak a ne jinak?“ atd. Své myšlenky na to, co se událo, je jistě také možné svěřit deníku nebo vyhledat rozhovor s druhou osobou, např. partnerem, kolegyní či přítelem. Společné a rozhodující pro všechny tyto druhy konfrontace s vlastní vinou je, že aktérem je *člověk sám* a že se svým subjektivním pohledem vnáší do hry, resp. do slov *sebe*. V jádře se tedy jedná o konfrontaci mezi vlastní vinou a sebou samým.

Je-li tato konfrontace vlastní viny a se sebou samým jakožto příčinou vůči někomu jinému také výslovně verbalizována, pak se tento způsob mluvy označuje jako vyznání. Jinak než když se podává zpráva a vypráví, a tím spíš než když se dotazujeme, popisujeme, nebo jinak než u básnického výtvoru nejde u vyznání nikdy pouze o předávání informací, nýbrž vždycky rovněž a především o akt uznání a ručení za důsledky.⁹⁷ „Jsem to já sám, kdo je schopen se vyznat, nikdy nikdo jiný na mém místě. Neboť jen já sám znám příslušnou záležitost z její vnitřní stránky; jen já jsem s to ji uznat jako něco, co má svou rozhodující příčinu a původ ve mně.“ Kdo se přiznává k vině, nereferuje tedy pouze o něčem z neutrálního odstupu, nýbrž něco vykonává – tím, že představí sebe, totiž toho, který mluví, a toho, který se provinil, jako jednoho a téhož.

⁹⁷ K určení vyznání jako řečového jednání viz mimo jiné Lehmann, J.: *Beckennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen 1988.

Mimo tuto vlastnost *bývá vykonáno*, jež zahrnuje samotný subjekt, jsou pro vyznání typické ještě další prvky:

Vyznání není žádná samomluva, nýbrž je vždy zaměřeno na *adresáta*. Předpokládá tedy druhé lidi, či dokonce sociální strukturu. Od těch druhých se očekává, že to mnou řečené budou brát vážně. Kdo se vyznává druhým lidem, musí ovšem rovněž počítat s tím, že tyto přezkoumají upřímnost tvrzení i jeho správnost. Vyznání se totiž skutečně podává jen tehdy, jsou-li adresáti přesvědčeni o opravdovosti mluvčího a o důvěryhodnosti řečeného.

Kdo vyznává svou vinu, implicitně přitom připouští, že by býval mohl jednat jinak; a prohlašuje, že v budoucnu chce v podobné situaci jednat lépe. Eticky viděno uznává aktem vyznání také svou *zodpovědnost*. Toto uznání odpovědnosti vzhledem k vině, která spočívá v minulosti, a vzhledem k jednání, které spočívá teprve ještě v budoucnosti, měla na mysli tradiční církevní a teologická řeč, když hovořila o „litoosti“ a „předsevzetí“.

Nakonec se pravé vyznání odlišuje od onoho způsobu sebeobnažování, k němuž dnes provokují mnohá *talkshows*, především v tom, že vyznání je spojeno s *nadějí*. Doufá se v odpuštění. Kde je tato naděje úplně zazděná či nepravděpodobná, protože na obzoru není nikdo, kdo by byl zplnomocněn ji udělit, je to porozumění, úcta nebo přinejmenším znovunabytí sebeúcty, co si vyznávající od svého vyznání slibuje. Kde tento hojivý horizont zcela chybí, stává se vyznání vykonané před druhými svého druhu „duševním stripytýzem“, jehož smysl spočívá pouze v tom, vzbudit pozornost a roznítit voyeurství diváků.

6. Odpuštění a smíření

Kdo se přiznává ke své vině, činí tak v naději, že dosáhne odpuštění. Je ale odpuštění vůbec možné a kdo je může poskytnout? To vskutku obtížné na vině – na pravé a skutečně závažné vině – spočívá v tom, že nemůže být svým původcem zpětně odvolána. Veškeré naše jednání probíhá v médiu času a čas má vždycky pouze *jeden* směr. Cokoli jsme v minulosti učinili nebo i promeškali, nemůžeme jednoduše přivést zase zpátky a udělat jinak (ve smyslu: lépe). Čas kráčí stále kupředu, ale nikdy se nevrací. To, co jsme propásli a co se nepodařilo, nemůžeme prostě přivést zpět, nebo dokonce anulovat. Zajisté však můžeme něco jiného, totiž odpuštění a umožnit tím nový počátek. Vina bolí; dostat odpuštění může člověka osvobodit a pomoci mu k tomu, aby znovu pohlédl dopředu. Odpuštění se ovšem dá vždycky jen druhým, nikoli sobě samému. Odpuštění totiž znamená, že ten, jehož mé trestuhodné chování zasáhlo či poškodilo, se zříká

toho, aby se ve svém nynějším i budoucím chování nechával vůči mně určovat vinou, kterou jsem mu způsobil, resp. aby trvale využíval své moci coby „obětí“. Odpuštění je proto něčím, co musí být poskytnuto, nikoli něčím, co by si člověk mohl udělit nebo obstarat sám.

Kdo může takové odpuštění poskytnout? Zcela nepochybně: osoba, vůči níž jsme selhali, kterou jsme zranili nebo které jsme způsobili škodu; a jedině ona. Udělit odpuštění může být pro ni velmi obtížné. Stejně tak pro toho, kdo se provinil, může být obtížné si od ní odpuštění vyžádat. K tomu, abychom se vzájemně prosili o odpuštění a také si ho vzájemně dávali darem, nás ve vysoké míře zavazuje Ježíš, když to v Horském kázání klade ještě nad a především před slavení bohoslužby: „Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeněš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar.“ (Mt 5,23n.)

Je však trpkou zkušeností skutečně viny, že ten druhý, jehož jsme zranili, toto odpuštění často dát nemůže. Důvody mohou být velmi různé. Protože tento druhý, na němž jsem se provinil, už tu není, protože jsme na něj ztratili spojení či protože on sám chce jít obnovené konfrontaci s námi za každou cenu z cesty. Nebo také, protože zranění je příliš hluboké. Je v takových případech odpuštění principiálně zapovězeno? Každopádně nepřislouší nikomu jinému, aby promíjel namísto nebo ve jménu obětí: kdyby se toto dělo, bylo by to neúnosné. Jsme pak touto vinou zatíženi pro celou příští budoucnost?

Je ústředním prvkem biblické zvěsti, že i tehdy je odpuštění možné, totiž od Boha. Ježíš dokonce zvěstuje, že Boží otcovská dobrota je tak velká, že si ji učedníci směji nejen kdykoliv vyprosit, nýbrž ji i ze své strany druhým přislibit. Imenuje pro to ovšem dvě podmínky, které musejí být splněny, totiž připravenost k obrácení a připravenost poskytnout sám odpuštění druhému. Podle svědectví evangelia je obrácení centrálním požadavkem na člověka: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“ Podle Mk 1,15 (srov. Mt 4,12-17; Lk 4,14n.) je jádrem Ježíšovy zvěsti (podobně: Lk 24,47). Obrácením se nemyslí nakyslé pokání ve smyslu odříkání a také ne pouhé tiché rozjímání. Správněji jde o novou orientaci, o proměnu a obnovení, o obrát, pokud se při zkoušce mělo ukázat, že se člověk vydal špatným směrem, a o průlom tam, kde jsme se zabýdli ve stagnaci. Obrácení přitom není myšleno jako morální závadek, nýbrž jako realizace toho a reakce na to, že Bůh nás již předem přijal se všemi našimi chybami a vším nevděkem a že člověk do budoucna členství s ním. K obrácení důsledně náleží odhodlanost, že člověk do budoucna vynaloží více námahy při vnímání a realizaci odpovědnosti vůči druhým, resp. pro dobré soužití. Odpuštění spouští vlastní aktivitu rozkročenou v čase.

Podobně je tomu i s druhou podmínkou pro odpuštění: připravenost sám druhým odpustit tam, kde se tito na nás provinili. Táto „podmínka“ je nám již časné důvěrně známa z modlitby Otčenáš: „Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům.“ Svrzujeme ji pokáždé, když tuto modlitbu vyslovujeme. Ještě jednou ji mimorádně podtrhuje Matouš, když v Horském kázání nechává Ježíše dokonce říct: „Nebot' jestliže odpustíte lidem jejich přestoupení, i vám odpustí váš nebeský Otec; jestliže však neodpustíte lidem, ani váš Otec vám neodpustí vaše přestoupení.“ (Mt 6,14n.). Důsledně viděno – tak by se tomu dalo rozumět – nemůže existovat žádné skutečné odpuštění, pokud by bylo pouze odpuštěním pro mě samého. Jestliže dostávám odpuštění darem, pak je musím poskytovat i druhým, musím se tím nechat tak uchvátit, aby i druzí, s nimiž se nějakým způsobem nacházím ve vztahu, mohli blahodárně zakoušet, že jim je odpuštění darováno. Odpuštění hříchů Bohem je tedy svázáno s příklonem k druhému a k Bohu a nalézá v tom svůj logický výraz. Získat odpuštění je tedy právě tak málo „laciné“ jako odpuštění darovat, protože odpuštění by založen vztah a umožněn nový začátek, aniž by se odfiltrovala špatná minulost. Možná ještě zřetelněji než „odpuštění“ a „prominutí“ vyjadřuje tento sociální, integrující efekt kategorie „smíření“ (lat. slovo pro to je *reconciliation*). „Smíření“ míní odstranění poruchy ve vztazích, nebo lépe uzdravení vztahu poškozeného vinou, a je tím pojmem protilehlým k „odcizení“.

7. Formy a místa odpuštění

Při pojmu „odpuštění“ pomýšlejí starší katolíci téměř automaticky na zpověď, jak ji poznali při přípravě na přijímání, z třídních zpovědí a z dlouhých front před zpovědnicemi ve dnech velkých svátků, v souvislosti s lidovými misemi a příležitostně z pouť. Všechny tyto náhledy se ovšem z velké části vztahují k minulosti.

Zpověď je ve skutečnosti pouze *jednou* z forem, jak činit pokání a přičknout odpuštění. Představovala ale v posledních staletích onu formu, která byla jako ritus nejsilnější rozvíjena a ze strany učtelského úřadu nejdůraznější doporučována. Jestliže už dnes není využívána ani v přibližně podobném rozsahu jako ještě o generaci dříve,⁹⁸ neměli bychom v tom ukvapeně spatřovat kritérium

⁹⁸ Nejsilnější důvody pro úpadek původní zpovědní disciplíny lze hledat v obavě ze ztráty soukromí, v propasti mezi zkušeností viny jednotlivců, stávajícími očekáváními církevní autority a veřejnou morálkou, a také v asymetrické komunikační konstelaci.

toho, že víra odumírá, nýbrž impuls vedoucí k zaměření pohledu na ty ostatní, zčásti bohoslužebně, zčásti praktického života se týkající formy odpuštění viny, které církev mimo zpověď v průběhu svých dějin vytvořila a praktikovala.⁹⁹

Mnoho pozoruhodného se dozvídáme již z Nového zákona. Pro rané obce byla naděje na odpuštění hříchů a smíření spojena hlavně s udělováním křtu. Obdržení křtu neznamenal pouze přijetí do obce, nýbrž sloužilo také k odpuštění hříchů, jak se říká v Petrově kázání o letnicích ve Sk 2 a na mnoha jiných místech. Obec se přesto nechápala jako elita bezúhonných, nýbrž jako společenství, v němž se slabému dostává povzbuzení a v němž všichni napomáhají k překonání viny jednotlivců. K tomu Pavel v listě Galatským poskytuje zásadu: „Bratři, upadne-li někdo z vás do nějakého provinění, vy, kteří jste vedeni Božím Duchem, přivádějte ho na pravou cestu v duchu mírnosti a každý si dej pozor sám na sebe, abys také nepodlehł pokušení. Berte na sebe břemena jedni druhých, tak naplníte zákon Kristův.“ (Ga 6,1n.). Příjemnějším některé z raných obcí znaly rovněž formalizovaný kárny postup, jak se nám zachoval v Matoušově evangeliu. Říká se tu: „Když tvůj bratr zhrěší, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima; dá-li si říci, získal jsi svého bratra. Nedá-li si říci, přiber k sobě ještě jednoho nebo dva, aby ústy dvou nebo tří svědků byla potvrzena každá výpověď*. Jestliže ani je neuposlechne, oznam to církvi; jestliže však neuposlechne ani církev, at je ti jako pohan nebo celník.“ (Mt 18,15nn.)

V tomto pravidle existují čtyři stupně a ten poslední, tedy vyloučení z obce, právě není tím nejdůležitějším; tím je zcela nepochybně ten první. Jestliže se tento první, ale v případě potřeby i druhý a třetí stupeň podaří, pak nastane odpuštění a smíření.

I v teologických spisech následujících staletí jsou popisovány mnohé formy odpuštění hříchů, které se praktikovaly vedle formy pokání vázané na úřad (jež byla ostatně po staletí udělována pouze jedenkrát za život křesťanem) a kterým se přisuzovala síla odpuštění hříchů: především slavení eucharistie, ale též svedení rozhádaných stran dohromady, modlitba provinciů a přímluva obce, dar almužny a konání dobra, půst, četba Písma; ve východních církvích také vyznání před spolkřesťanem (takzvaná laická zpověď); ve středověku také vstup do řádu, kongregace, zvláště byly-li výrazem reformních hnutí inspirovaných duchem pokání, apod.

Jestliže si toto bohatství forem v průběhu církevních dějin pokání uvědomíme, pak vedle zpovědi a mimo zpověď (která může nadále představovat smysl-

plnou nabídku a kvalifikovanou formu vyznání – třeba v závažných případech nebo když nastane důležitý životní zlom – nakolik se skutečně zabývá danou osobou a její životní situací i situací viny a nakolik přináší radu) existují další formy toho, jak vyznat vinnu a dosáhnout odpuštění; a to jak přísné bohoslužebně stanovené, tak i spadající do individuální zbožnosti, a dokonce zdanlivě světské. K *liturgickým formám* patří křest a slavení eucharistie, jež ve své aktuálnosti podobě rovněž zcela viditelně začíná úkonem pokání, ve slovech ustanovení nad kalichem mluví o krvi na odpuštění hříchů, v Otčenáši prosbu o odpuštění stvrzuje, před přijímáním Beránka Božího vyzývá k odpuštění hříchů, společnou hostinu praktikuje také jako znamení vzájemné účasti a smíření a poverčuje k dalšímu šíření pokoje, který člověk přijal. K bohoslužebným formám patří dále kající bohoslužba. Viděno teologicky, kající bohoslužby nejsou jednoduše pomocí pro to, aby se člověk připravil na individuální zpověď, ani nejsou nezbytnou náhražkou; mnohem zřetelněji než zpověď naopak vyjadřují dva momenty: možnost viny, již se lze dopustit nejen individuálně, nýbrž společně; a zadruté společnou odkázanost všech na odpuštění a smíření.

K *neliturgickým dobrovolným formám zbožnosti* patří zajištění individuální modlitba o odpuštění, modlení Otčenáše a (druhým lidem třeba trvale skryté) nasazení pro druhé, pro obec nebo určité naléhavé záležitosti církve.

Ve třídě zdanlivě pouze *světských forem* vyznání a dosahování odpuštění zasluhují pozornosti zejména následující formy: každodenní úsilí o urovnání konfliktů a vzájemné usmíření (k tomu vždy jako důležité prvky patří: rozpoznat vinnu a vyslovit vlastní vinnu, poprosit o prominutí, dobrovolně se zříknout zadosťčinění, umožnit nový začátek), dále všechny formy kvalifikované rozmluvy a porady (jak mezi partnery; tak i mezi přáteli, mezi rodiči a dětmi, mezi učitelí a žáky, rovněž mezi rádcí, resp. rádkyněmi a těmi, kdo radu hledají – neboť také zde se přece zpřytuje svědomí, také zde se povzbuzuje a příležitostně dochází k obrácení) a nakonec: spolupráce při smířících iniciativách (např. ve vztahu k Židům, ve vztahu k odloučeným církvím, ve vztahu k menšinám, ve vztahu ke křesťanům v chudobincích Země atd.).

8. Osobní vina a strukturální hřích¹⁰⁰

Na hřích a vinnu nahlíží celá teologická a filosofická tradice v první řadě jako na něco, co koná jedinec, který kuje něco zlého a taky to skutečně dělá. Ale i náš

⁹⁹ Srov. k následujícímu především Nocke, E.-J.: *Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente* (München 1985) abvzvl s. 84–112 a 113–132.

¹⁰⁰ Viz k tomu též kap. 16.

vlastní život (stejně jako život všech ostatních) se všemi jeho úmysly, zájmy a rozhodnutími se vždy nachází v souvislostech, které nás ovlivňují, nebo dokonce k něčemu nutí; přijímáme právě obhlájecí předsudky a obranné mechanismy a dále je praktikujeme vůči druhým; nacházíme se v členitých řetězcích a strukturách jednání, uvnitř nichž se poddáváme tomu být konzumenty a občany a prostě také členy společenství.

Mnohem zřetelněji než dřívější generace dnes pocítujeme, že jednání a rozhodování jsou na rozmanité způsoby začleněna do takovychto přesazných funkčních souvislostí, jež nás určují a ovlivňují. V protikladu k běžnému jednání všedního dne, které lze převést na jednotlivé volní akty, jsou zákonitosti a struktury takových funkčních souvislostí oddělitelné od intencí jednajících jednotlivců. Potud neexistuje pouze odpovědnost jednotlivců, nýbrž i kolektivní odpovědnost instituce, podniků nebo úřadů, v nichž mají jednotlivci určitou kompetenci, ale neurčují prostě celek, jakkoli jeho jménem jednají.

Morálně pochybnými se stávají systémy a struktury, když připravují lidi, kteří v nich pracují, o jejich sebeurčení a jejich životní šance nebo když se na konci dlouhých zřetězených jednání projevují ke škodě dotyčných (zákazníci, pacienti, běžný člověk). Struktury jednání, jež tímto způsobem činí lidi objektem nátlaku, se mohou konkrétně vyskytovat ve velmi rozmanitých formách: v podobě zadržování práv, přistoupení na trvalé sociální znevýhodnění, jako subkulturně vázaná kriminalita, vytrvalý předšudek, totalitární ideologie, rozehrávání skupinových zájmů, jako bezstarostnost při spotřebování životně důležitých statků, jako manipulace směřem k potřebám nepřátelským osobě i vztahu. V novější teologické diskusi byly struktury tohoto druhu a působení snadno označeny jako sociální či strukturální hříchy. Ten pojem byl utvořen v latinskoamerické teologii osvobození a prosadil se odtud do celé teologie až po oficiální církevní dokumenty. Sociální hříchy, jak zdůrazňoval například Dokument z Puebla, nemíjí tedy osobní hříchy v sociální oblasti, nýbrž objektivaci (krytalizaci) hříchu v oblasti hospodářské, sociální, politické a kulturní.¹⁰¹

Sám papež Jan Pavel II. – ve svých prosbách o odpuštění na 1. postní neděli roku 2000 – jmenoval ve vztahu k církvi celou řadu příkladů takového zavlněného selhání: rozšíření církve, křížové výpravy, náboženské války, antijudaismus, podíl na obchodu s otroky, inkvizice, utlačování žen, neúcta ke kulturám a náboženstvím jiných národů, využívání a zneužívání bezbranných aj. To, co

bylo v tomto vyznání viny¹⁰² – složeném za celou církev – souhrnně připomenuto a veřejně přiznáno, nebylo pouze něčím, čeho se uvnitř církve dopustili jednotliví křesťané, nýbrž něčím, co se dělo i z pověření instituce a na popud jejich zodpovědných osob. Vyznání viny je tedy také – což papež takto výslovně netekl nebo se možná vstříhal to říci – výrazem a realizací hříšnosti církve, jejíž příslušné následky se netýkaly pouze oněch lidí žijících v minulosti, nýbrž dosahují částečně až do dnešní doby. Toto přiznání představuje nevidanou událost v církevních dějinách.

„Sociální hříchy“ je tedy teologickým pojmem pro náhled, že hříchy může nabývat i nadosobní dimenze a vlastní dynamiky. Hříšné konání se může upevňovat a reprodukovat pomocí struktur, zvyklostí a pravidel vzájemného soužití, takže je stále znovu a systematicky působeno utrpení, narušují se společné vztahy, zabrahňuje se porozumění a vzájemná pospolitost je zatížena hluboce zakořeněnými předsudky.

Pojem sociálního hříchu je nutné striktně odlišit od myšlenky kolektivní viny. Tato totiž připisuje odpovědnost za sociální bezpráví společenství jako takovému a stejnými podílly ji pak připočítává všem členům. Tím pomíjí rozdíly mezi pachatelí, komplici, přihlížejícími, odmítači, oponenty a obětmi a sama se tím dopouští bezpráví. Oproti tomu trvá kategorie sociálního hříchu na odpovědnosti jednotlivců za sociální bezpráví, vztahuje ji ale k souvislostem viny, jež jsou tak mnohotvárné a zapletené, že vyjasnění podílové osobní zodpovědnosti je sotva možné, nebo není možné vůbec. Trvá tedy na tom, že také tam, kde je ve hře osobní odpovědnost, mohou být narušována elementární práva člověka a skupin lidí nejen chybným počínáním jednotlivců, nýbrž i mocenskými poměry, kulturně zaběhlými zvyklostmi a obdobnými nadpersonálními faktory.

Mohou být sociální hříchy odpuštěny? I vzhledem k takovým postupům platí, že minulost pro nás zůstává zpětně nedisponovatelná. Při pohledu na ni si musíme nejprve položit otázku, kdo by pak vůbec mohl odpuštění poskytnout. Každopádně je jisté, že ani církev, ani národ si nemohou strukturální bezpráví odpuštít samy. Co naneyšší mohou, je: poprosit dotyčné, resp. tam, kde už tito nejsou, jejich následovníky, o prominutí. A co rovněž mohou, je sebekritické doznání toho, co se nepodařilo, přiznání se k dějinné vině. Organizované procesy zpracovávající minulost, jako třeba komise pravdy, i rovněž připravenost vyvodit z toho opravdové důsledky pro současnost, mohou hrát důležitou roli

¹⁰¹ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlussdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. Bonn 1978 (= *Stimmen der*

¹⁰² Text proseb o odpuštění v němčině se nachází v: *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verletzungen in ihrer Vergangenheit*, ed. Internationalen Theologischen Kommission, Einsiedeln, Freiburg 2000 (= *Neue Kritiken*, 2).

pro soužití ve společnosti.¹⁰³ Že je toto doznání v jeho plném rozsahu bolestné a obtížné, je nablídná a lze to dnes pozorovat v mnoha souvislostech a diskusích. Koneckonců to není sluchitelné se současným sebeobrazem demokratického uspořádání národa, který se zbavil své diktátorské minulosti a odpovědné pozice v něm dávno převzala pozdější generace. Nicméně vyznání ve formě nejen příležitostné, nýbrž trvalé připomínky selhání a na druhé straně praktické úsilí o smíření s oběťmi, resp. jejich následovnlky, stejně jako aktivní překonávání špatných následků je důležitým předpokladem pro to, že i se zřetelem na vinu minulosti, jež byla spáchána kolektivními aktéry, lze doufat v odpuštění a nové začátky. Že tato naděje dojde občas dokonce naplnění, pro to existuje řada působivých příkladů v poměru mezi křesťanskými církvemi a v poměru mezi náboženstvími, stejně jako ve vztazích mezi národy.¹⁰⁴

I z tohoto důvodu je důležité, aby církev, jež se hlásí k Božímu odpouštění – címu milosrdenství jakožto jeho setrvalé přízni, šla veřejnosti příkladem v tom, jak mohou být veřejné hříchy a chyby také veřejně doznány jako vina, aniž by se muselo dostavit podezření, že zodpovědné osoby by řekly prostě formální „je mi líto“ a přitom nechťely – při pohledu na deficity přítomnosti – samy vážně usilovat o obrácení a sebenápravu. Neboť odpuštění je sice cézura, ale nepřináší jednoduše pouze tečku, nýbrž – jak velmi dobře věděla tradovaná zpravědní „technika“ – je vždy zároveň aktem, který sahá do budoucnosti, novým začátkem, který umožňuje druhou šanci na zdar. Že se skutečně stane novým začátkem – to se neděje jednoduše samo od sebe, nýbrž vyžaduje námahu a pozornost. A zůstává ohroženo choulostivostí vyplývající z toho, že poslední pokus se nepodaří. I pro to existuje v politickém i církevním prostoru s dostatek příkladů.

Literatura

- Dorn, A. M.: *Schuld – was ist das? Versuche eines Überblicks*. Donauwörth 1976.
 Finsterbusch, K. – Müller, H. A. (eds.): *Das kann ich dir nie verzeihen!? Theologisches und Psychologisches zu Schuld und Vergebung*. Göttingen 1999.
 Gordan, P. (ed.): *Leid, Schuld, Versöhnung*. Graz, Wien, Köln 1990.
 Gründel, I. (Hg.): *Schuld und Versöhnung*. Mainz 1985.
 Werbick, J.: *Schuldführung und Bußsakrament*. Mainz 1985.

¹⁰³ Viz k tomu Wüstenberg, R. U.: *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland*. Göttingen 2004.

¹⁰⁴ Tak třeba proces německo-francouzského smíření nebo německo-polského smíření.

KAPITOLA 6

ZLO VE SVĚTĚ

1. Mizení i návrat zla

Pokus ujistit se o místě a významu zla v současném společenském vědomí vede k rozpornému obrazu. Na jedné straně se totiž zdá, že zlo jako pojmová kategorie je stále více obcházeno. Když je řeč o tom, co člověka skutečně ničí v jeho bytí nebo trvale poškozujíc, ohrožuje či zneuctívá v samých základech života, pak jde – přinejmenším co se vlnků týče – o odprávané možnosti participace, o socializační deficity, o tragické vztahové konstelace nebo o dopady velkoplošných ideologických vlivů a inkulturovaných obrazů nepřítelů. Na druhé straně se o zlu ještě stále, resp. opět hojně a takřka bez ostychu hovoří. A sice především tam, kde iritaci z krutosti a brutality zločinů nelze „podchytit“ poukazem na sociologickou či psychologickou zákonitost, nýbrž kde člověk prostřednictvím iritace usuzuje na propastnost bizarních charakterů a životních zádrhelů. To se stává často, když nějaká zpráva o zločinu – ať jde třeba o sexuální zločin na dítěti, běsnění ve škole nebo akt bezhlavé odplaty ve válčném konfliktu – vyvolá rozhořčení, zděšení a zlost. Zlo, (opět) připsušené jako osvědčená moralizační kategorie, má už nějakou dobu domovské právo dokonce v politické rétorice, obzvláště pokud jde o to stanovit nezpůsoblost reprezentantů a zodpovědných osob konkurenční nebo vůbec agresivní politiky.

Onou společenskou oblastí, v níž lze mizení řeči o zlu pozorovat nejmasivněji, jsou vědy. Abychom předešli unáhleným interpretacím a obviněním, je však třeba předem konstatovat, že „mizení“ zde ani neznamená, že by se zlo v jeho fakticitě popíralo, ani že by se v dějinách náboženství, kultury a zbožnosti nedostávalo zájmu fenomenům popisovaným pomocí pojmu zla.¹⁰⁵ Naopak,

¹⁰⁵ Viz třeba Colpe, C. – Schmidt-Biggemann, W. (eds.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M. 1993; *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 19 (2003): *Die Gewalt und das Böse*. Neukirchen-Vluyn 2003; *Das Böse: Themenheft Der blauen Reiter*, č. 17, Stuttgart 2003; Laube, J. (ed.): *Das Böse in den Weltreligionen*. Darmstadt 2003; Neiman, S.: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt a. M. 2004 (ameríc. originál 2002); Ricoeur, P.:

předmětem rozličného poznávacího úsilí historické vědy, společenských věd, ekonomie, psychologie, biologie, politikologie, kriminalistiky a dalších disciplín je jak zlo, které se děje v současnosti, tak i zlo proběhlé v dějinách. A rovněž představy, symboly a rituály ohledně spoutání zla, jež tradice v hojně míře skýtá, mohou být pod tímto úhlem pohledu předmětem uchopení, srovnávání a objasňování vědeckého bádání.

Poplatně sebepečející vědy jako instance kritického rozumu se ale vědecké pronikání zla nedá zadržovat ani populárními představami, ani náboženskými výklady, ani tradičními obrázky. Neuspokojí se dříve, dokud nevypráví příslušné viníky toho, co je zakoušeno jako zlo – násilí, krutosti, vykořisťování, pustošení, mučení, zbavování práv, teroru atd. –, a dokud tyto neidentifikuje jako tyranské jednotlivce, jako skupiny motivované stabilizační a budováním vlastních privilegií, jako vykořisťovatelské třídy, resp. strany, jako vládu vázanou jednou ideologií, nebo jako lužu vyburcovanou propagandou.

Věda se může zaobírat zkoumáním zla také tak, že se pokouší objasniti, jak dalece mají ničivé fenomény svůj základ v nastavení člověka samého, resp. ve vzájemných komplexních účincích mezi jeho potenciálem, jeho životním příběhem a určitými podmínkami prostředí. Přísně vzato ale mohou brát taková úsilí v potaz pouze takzvané zlo, protože vědecké pozorování metodicky odhlíží od toho, zda jsou dotyčné fenomény „nelidskosti“ přičitatelné v morálním smyslu nebo ne. Spíše se dostávají do zorného pole toliko jako manifestace dané konstituce, resp. jako reakce na události a vnější faktory.

Rozličná „vysvětlení“ (ve smyslu převedení na popsateľné faktory), jež k tomu v 19. a ve 20. století byla vyvinuta – zčásti nezávisle na sobě, zčásti ale i se vzájemným zřetelem k sobě navzájem – různými směry společenských věd, věd o životě a psychopatologie, lze přiřadit k několika málo základním typům. Mnohé z těchto vysvětlujících typů převádějí „špatně“ chování na chorobný vliv společnosti. Tento patologní vliv se váže buď na odcizení člověka – přirozeně vlastně dobrého – v důsledku ekonomických poměrů (K. Marx), nebo na systematickou konkurenci podmiňovanou a v jednotlivém – cestou výchovy, morálky a společenských institucí – kulturně požadované utlačování vitálních hybných

Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie. Zürich 2006; Dalferth, I. U.: *Das Böse. Essays über die Denkformen des Unbegreiflichen.* Tübingen 2006; tenyž: *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widerstimmigem.* Leipzig 2006; Seybold, S. (ed.): *All about Evil.* Das Böse, Mainz 2007; Schmidt-Salomon, M. – Voland, E.: *Die Entzauberung des Bösen.* In: *Kolleg Praktische Philosophie*, sv. I: *Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft.* Stuttgart 2008, s. 97–123; Hermanni, F.: *Das Böse – Eine Theoriesgeschichte.* In: *Kolleg Praktische Philosophie*, sv. I, tamtéž, s. 65–96.

sil (W. Reich, A. Plack¹⁰⁶). Jiná skupina vysvětlení spatřuje zdroj „zla“ v duševním nastavení, přesněji v pudu, resp. v samotném instinktivním ustrojení děděném fylogeneticky; což se může v dobrém případě osobním vývojem disciplinované, produktivně přeměřovat a držet v rovnováze, resp. ve špatném případě uvolnit a bez vzdoroslý projevit (S. Freud,¹⁰⁷ K. Lorenz¹⁰⁸). Nanovo jsou za vznik špatného chování činné „zodpovědnými“ také neurovědecké konstelace.¹⁰⁹ Ještě jiný typ vysvětlení spatřuje rozhodující důvod ve vytvoření destruktivního charakteru, uskutečňovaného tím, že rodina, škola a společnost bránily jakékoli možnosti vnitřně růst a rozvíjet se (E. Fromm).¹¹⁰

Obř. 16: „Vysvětlení“ zla ze strany humanitních věd

fenomény	příčiny	zástupce
zločiny, násilí, kriminalita	společenské odcizení v důsledku uspořádání práce a vlastnictví	marxismus
krutost, destrukce, perversnosti	pudová frustrace vynucená represivními strukturami společenského systému (princip konkurence, morálka nepřátelská vůči životu a slasti)	Arno Plack, hnutí 1968
krutost, destrukce	možnost obsažená v člověku, která se rozvíjí v souhře s patologními psychosociálními faktory	pozdní Sigmund Freud, Erich Fromm
agrese	vrozená hnací síla, již se v důsledku civilizačního vývoje už neužívá	„klasický“ Freud, srovnávací výzkum chování (Konrad Lorenz)
egocentričnost, zřetnost, klamání	geneticky dány evoluční princip k zabezpečení optimálního reprodukčního úspěchu	sociobiologie
destruktivní připravenost k jednání, destruktivní vykonávání násilí	vrozené a získané defekty v mozku	neurobiologie

¹⁰⁶ Plack, A.: *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral.* Frankfurt a. M. aj. 1979.

¹⁰⁷ Freud, S.: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915). In: tenyž: *Gesammelte Werke*, sv. X. London 1949.

¹⁰⁸ Lorenz, K.: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression.* Wien 1963.

¹⁰⁹ Například Fayet, R. (ed.): *Die Anatomie des Bösen.* Schaffhausen 2008; tenyž (ed.): *Die Anatomie des Bösen. Ein Schnitt durch Körper, Moral und Geschichte.* Schaffhausen 2008.

¹¹⁰ Viz třeba Schuller, A.: *Grässliche Hoffnung. Zur Hermeneutik des Horror-Films.* In: Schuller, A. – Rahden, W. von (eds.): *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen.* Berlin 1993, s. 341–354.

Společenskou oblastí, v níž se oproti faktickému mizení pojmu zla ve vě-
dách dnes řeč o zlu vrací možná nejnápádněji, jsou média. Přitom lze tento
fenomén pozorovat pomalu ve všech žánrech: v produktech popové scény
stejně jako v dětské knize (např. „Harry Potter“) a komiksech, v hororových
a sci-fi filmech, stejně jako v reklamě, při talkshows i v té které podobě po-
litiky.¹¹¹ Nabízí se domněnka, že tento efekt má co do činění se specifickými
možnostmi masmediální estetiky. Neboť v tvůrčím umění zlo už vždy žilo vlast-
ní vitální existencí, jež sice brala podněty z teologické a filosofické tematizace
zla, zároveň však dávala volný průběh fantazii hrůzy a předstírání protisvětů
– v tvořivém a barevném výkonu umělce, stejně jako ve fascinovaném přihlí-
žení pozorovatele. Může ovšem také být, že zlo – prostřednictvím věd a jejich
použití v terapii, poradenství, soudnictví, sociální práci ap. předefinované do
oblasti patologična, aspektově partikularizované, každopádně ale vymykající se
– nalezlo v estetice masmédií takřka útočiště, protože tady může být konkrétně
znázorněno v obraze, tady ho – v jeho propastnosti – může fantazijní zkreslení
ulepsit alespoň bezprostředně zkusitelným a tady může být z množství kom-
plexních a sublimních souvislostí zredukováno na jeden chytlavý kvazi-subjekt.

V každém případě je zlo trvale přítomným a ústředním a takéž veskrze
aktuálním tématem v dějinách teologie a církve.¹¹² Pro teologii už ovšem po
„odkouzení světa“ (Max Weber) vědou neexistuje žádný návrat k někdejšímu
monopolu na to, aby zlo definovala, aby ho identifikovala v našem životním
světě a aby ho zažehnávala resp. vymítala. Přesto by se mohlo vyplatit prozkou-
mat otázku po významu a nutnosti zla jako teologické kategorie – jako varování
před banalizací zla nebo jako odhalení jeho možná instrumentalizace.

¹¹¹ Viz třeba Schuller, Grässliche Hoffnung (pozn. 110), s. 341–354; Ritter, W. H.: Abschied vom Bösen? Zur Darstellung des Bösen in der Popkultur. *Aviso. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst in Bayern*, 4 (2002), s. 36–43; Hurth, E.: Salesch, Hold und Konsorten. Warum Gerichtsschows heute boomen. In: *Herder-Korrespondenz*, 56 (2002), s. 562–566; Singer, P.: *Der Präsident des Guten und Bösen. Die Ethik George W. Bushs*. Erlangen 2004.

¹¹² To ukazuje celně nové tituly. Kromě titulů uvedených v pozn. 105 viz také Schuller – von Rahden (eds.), *Die andere Kraft* (pozn. 110); Safrański, R.: *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. München, Wien 1997; Orth, S.: Mythos, Symbol oder Person? Der Teufel und die Macht des Bösen im Spiegel neuer Literatur. In: *Herder-Korrespondenz*, 53 (1999), s. 192–197; Horstler, D. (ed.): *Das Böse neu denken*. Göttingen 2006; Ricoeur, P.: *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie* (pozn. 105); Dalfert, I. U.: *Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen*. Tübingen 2006; Deegen, R.: *Das Ende des Bösen. Die Naturwissenschaft entdeckt die Natur des Bösen*. München, Zürich 2007; Faulstich, W. (ed.): *Das Böse heute. Formen und Funktionen*. München 2008; Fayet, *Die Anatomie des Bösen. Ein Schnitt durch Körper, Moral und Geschichte* (pozn. 109).

2. K hermeneutice teologické řeči o zlu

V křesťanské teologii existuje několik koncepcí k určování kvality zakoušeného zla, k teoretickému vysvětlování zla a k návodu na to, jak s ním zacházet. Jim všem je společné, že berou zlo jako něco, co k člověku patří a co nelze ani beze zbytku zdůvodnit, ani zdolat rozumem. Zlo se vyjevuje jako něco vpsledku nepochopitelného. Rané křesťanství naráželo ve svém kulturním okolí na dva přístupy k vysvětlování zla, pomocí nichž se zlo po celé jeho dějiny zpracovávalo: zlo jako samostatná protisíla s vlastní sférou vlivu a zlo jako něco, co se vpsledku zase vrací zpět k Bohu jako původci a má jaksi vyšší, spásně-pedagogický smysl.

Necháme-li oba tyto jednoduché modely bez povšimnutí, v křesťanském myšlení o zlu existují v podstatě dvě koncepce, totiž řeč o hříchu¹¹³ a představa o působení zlych moci a sil.¹¹⁴ Oba myšlenkové vzorce ukotvují zlo vpsledku na dobrovolném odvratu svobodných bytostí od toho, co je mravně dobré, a ponechávají tak bez újmy jak dobrotu stvoření, tak i dobrotu Boží. Oba popí-
sují napjatou souhru mezi svobodným rozhodnutím a nevyhnutelným ovlivňo-
váním nadosobní mocností zvenčí, třebaže se zjevně rozdílnými akcenty. Oba mají nepochybně biblickou základnu v Novém zákoně, jež byla řecko-platónské představě o zlu – jako výsledku tělesné indukovaného narušení poznání pravdy prostřednictvím duše – původně naprosto cizí.¹¹⁵

Pro řeč o hříchu je důležité vzít v úvahu, že se zde předně jedná o „ty“ hříchy (plural), které vycházejí ze svobody jednotlivého subjektu a vstupují do konání nebo nečinnosti subjektu. Je proto možné nazývat je také skutkovými hříchy. V nich se dokončuje přerušení společenství s Bohem. Bible obsahuje mnoho textů, jež formou vyprávění jasně ukazují, jak se může toto přerušení dobrého

¹¹³ Viz k tomu kap. 5.

¹¹⁴ Viz k tomu Schnackenburg, R. (ed.): *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*. Düsseldorf 1979; Oeing-Hanhoff, I. – Kasper, W.: Negativität und Böses. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Ed. Döring, H. – Kaufmann, F.-X., sv. 9, Freiburg 1981; Halter, H. (ed.): *Wie böse ist das Böse? Psychologische, philosophische und theologische Annäherungen an ein Rätsel*. Zürich 1988; Schlagheck, M. (ed.): *Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse*. Paderborn 1998; Häring, H.: *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* Darmstadt 1999; Sattler, D.: *Gemeinschaftslehre ist offenbar(e)*. Erlösung vom Bösen. Akzente in der gegenwärtigen christlichen Soteriologie. In: *Religionsunterricht in Höheren Schulen*, 43 (2000), s. 73–78. Ze strany filosofie velmi poučné: Oelmüller, W.: *Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrung des Leidens und des Bösen. Concilium*, 2 (1975), s. 198–207; Pieper, A.: *Gut und Böse*. München 1997; Safrański, D.: *Das Böse oder das Drama der Freiheit* (pozn. 112).

¹¹⁵ Plato, *Phaidon*, 66c.

poměru s Bohem projeviti pak i ve vztazích dotyčného subjektu, v jeho sebeobrazě, ve vztahu k nejbližším osobám, v poměru ke společenství, v občanském soužití, v poměru k přírodě i v generační posloupnosti.

Od toho je potřeba odlišit řeč o „tom“ hříchu (singulár).¹¹⁶ Ta má na mysli zlo, jež bylo zapříčiněno druhými a jež jako reálná síla aktivně působí mimo dosah svých původců a přes okamžik svého vzniku a jež druhé lidi předem ovlivňuje v jejich rozhodování a uvažování, oklešťuje jejich možnosti rozvoje a od začátku spoluručuje, jak jsou pojmány úlohy individua. Biblické pradějiny nastolují v tomto smyslu souvislost mezi prvním pádem do hříchu a dalšími pády do hříchu těch, kteří žijí později. Jeden hřích vytváří sociální atmosféru, v níž může vzniknout nový hřích. Tento stav věci, že lidé zakoušejí svou existenci často jako dějinnou souvislost viny, interpretovali Augustin a dogmatická tradice, s odkazem na Římanům 5, jako „dědičný hřích“. S tím spojené představy o způsobu přenosu jsou dnes zajištěny nikoli neproblematickými konkretizacemi. Ale základní myšlenku, kterou nám druzí a také dříve žijící lidé zanechali – že svět, který máme k dispozici pro život a jednání, je vždy již ovlivněn a kontaminován zátěží a negativními vlivy – lze ovšem vyjádřit i jinak než genealogicky, třeba pomocí obrazu zasíťování. Teologie osvobození zavvedla místo toho řeč o strukturách hříchu, resp. o strukturálním hříchu,¹¹⁷ aby charakterizovala nepřehlednost a setrvačnost nedobrovolné chudoby, bezpráví, násilí a předsudků. Jinak než v řeči o jednotlivých hříších individuálních viníků se v singulární řeči o hříchu chápe zlo jako moc, jež na člověka působí vně chění. Tento aspekt ovlivňování, které by rádo dosáhlo vlivu nejen z předeva vztahů člověka, nýbrž jakoby zcela zvnějšku, vystupuje ještě silněji ve druhé typické podobě křesťanské řeči o zlu, totiž v představě o zlu jako kvazipersonálním bytí. Řeč o „sílech a mocnostech“, jak se používá u Pavla, především ale v listě Koloským a Efeským, je jedním z více způsobů, jak účinnost zla a nepřátelství vůči Bohu ve světě objektivizovat a téměř personifikovat. Sám Ježíš hovoří podle evangelijních zpráv spíše o démonech. Na jiných místech Bible je zase řeč o satanovi.

V jádře tento způsob mluvy o zlu jako kvazipersonálním bytí vyjadřuje dvojitý obsah. Totiž jednak, že existují soubory představ, situace, vztahové konstelace, vlivy, naruživosti, taktéž mechanismy (např. mechanismus obětneho beránka) a v neposlední řadě objekty tužeb, jež mohou myšlení a úsilí člověka svým vlivem natolik silně spoutat nebo se jich úplně zmocnit, že mu vezmou taktovku k jednání z ruky a člověk se jimi dá vést a nechá se učinit nástrojem.

¹¹⁶ Tak třeba Řím 5–7.

¹¹⁷ Srov. kap. 16.

Tato možnost se předpokládá nejen pro jednotlivce, nýbrž dokonce pro celé skupiny lidí, ba pro národy a společnosti. Modus takového mocenského zisku zla je někdy v novozákonních textech ještě blíže specifikován, třeba jako pokušení a lež, jako zkáza, jako zmatek, jako démonická přitažlivost nebo též jako vzpoura a rebelie.¹¹⁸

Další výpovědi, která tkví v představě o kvazipersonální moci, je ta, že navzdory zásadnímu dobrému nastavení skutečnosti světa existuje sice pro člověka šance na zodpovědnost, právo, starostlivost, pravdu, zdatilou komunikaci, účastenství, nenapadnutelnost základních životních stávků a také naděje na překonání zla, ale to vše jen ve spojení s ustavičnou námahou, dohadováním a zápasem proti odporu.

Rozhodující význam pro hermeneutiku těchto koncepcí a jimi použitých obrazů má skutečnost, že cíl řeči o kvazipersonálních sílech nespočívá v tom, že se představy o zlých andělech, ďáblech a démonech, přejaté z mytické andělské spekulace apokalyptické literatury, jako takové vyučují, definují, jsou ustáleny a závazně se v ně věří. Spíše jde o „radostné“ poselství, že navzdory všude zakoušenému zlu je stvoření dobré a síly zla jsou v zásadě zdolány Ježíšem Kristem a jeho křížem. Toto přisuzovat každému jednotlivci, posilovat naději na konečné přemožení zlých sil a na základě toho zmocňovat ke smířčímu a uzdravujícímu jednání je smyslem příslušných obřadů a slavnostního odříkání zla při bohoslužbě a svátostných úkonech.¹¹⁹

3. Teologická řeč o zlu: „fosilie z předvědeckých časů“ (R. Safranski), nebo něco nepostradatelného?

Vzhledem k vysvětlením, jež nabízejí vědy, se vnučuje otázka: Potřebujeme dnes při pohledu na fenomény a excesy násilí a rozvratu, teroru a ponižování ještě vůbec teologickou kategorii zla? Nejde u ní pouze o výraz bezmocnosti vůči pokračujícím náhledům do konstituce člověka, jež může být ve svých příčinných souvislostech už dávno vysvětlena jinak než teologicky? Problém se vyhrocuje tím, že ani teologie nemá ze své strany žádnou hotovou, v sobě konzistentní a komplexní odpověď na otázku po zlu.¹²⁰ Nemá-li se však teolo-

¹¹⁸ Viz k tomu starý, ale stále ještě aktuální klasik Schlier, H.: *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. Freiburg i. Br. 1958 (nové vydání 2007).

¹¹⁹ Viz k tomu zejm. Probst, M.: *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche*. Münster 2002.

¹²⁰ Viz zejm. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* (pozn. 114); Kreiner,

gická řeč o zlu stát jednoduše zbytečnou, nýbrž dědictvím, je potřeba jmenovat nějakou přidanou hodnotu. Co obsahuje teologická řeč o zlu nad rámec toho, co je vědecky vysvětlitelné? Na tuto otázku se mi zdají možné čtyři odpovědi:

První se týká způsobu *vinění a zasaženosti*. Teologická řeč o zlu, pojmy a dramatické obrazy, které se s tím v křesťanské tradici spojují, zdůrazňují realitu hrozby a ohrožení člověka. Vybízejí k tomu vnímat zlo jako vlastní, existenciální možnost každého konkrétního jednotlivce. Zatímco vědecké pokusy o objasnění takzvané zlo objektivizují a mohou i musí ho k reflektujícímu člověku přinášet s odstupem, teologická řeč říká neustále také toto: „Zlo vězí v každém člověku, ne jako nutnost, nýbrž jako možnost. A on není s to ho ze sebe definitivně vyobcovat nebo vyoperovat; ale může o něm moc dobře vědět, může s ním počítat a potud také zůstat na stráži.“ Vzhledem k jádru křesťanského poselství je dále rozhodující, že se řeč o zlu nezaměřuje pouze a také nikoli především na původce zla, nýbrž – možná ještě závažněji – na jeho oběť. Za teologickou řečí o zlu vězí primárně realita existenciálního utrpení, a nikoli zájem něco vysvětlit. Úsilí o vysvětlení může tento existenciální spletenec dokonce snadno přehlédnout. Vysvětlení zla by se pak v jistém smyslu stalo dokonce blahové. Nebo lze – tak je třeba se ptát s Hannah Arendtovou – vysvětlit plynové komory, tábory smrti, mučírny, masová znásilnění, vyvrážďování národů, vyhošťování, lze toto všechno vysvětlit „špatnými motivy zřítlosti, hamiznosti, závislosti, touhy po moci, ressentimentu, zbabělosti nebo čeho všeho ještě“?¹²¹

A.: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Erweiterte Neuauflage. Freiburg i.Br., Basel, Wien 2005.

¹²¹ Arendt, H.: *Eierente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München, Zürich 1986, s. 722. Arendt uchopila tuto neuchopitelnost reálného zla v pojmu banalita zla, aby ji odlišila od pojmu zla ze sobectví, který je podle ní charakteristický pro obvyklý pohled (zejm. taáž: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Zürich 2006). V dopise Karlu Jaspersovi psala už v roce 1951: „Zlo se ukázalo jako radikálnější, než se myslelo. Zvenčí řečeno: moderní zločiny nejsou v dekalogu předvídaný. Nebo: Západní tradice trpí předsudkem, že to nejhorší, co může člověk udělat, pochází z netečnosti sobectví; zatímco víme, že to nejhorší či radikálnější zlo nemá s takovými lidský pochopitelnými, hříšnými motivy už vůbec nic společného. Co radikální zlo nymi skutečně znamená, nevím, ale zdá se mi, že má co do činění s náleďujícími fenomény: znicování lidí jakožto lidí [...] To všechno opět pramení z, či lépe souvisí s přeludem všemoci (nejen prostě s touhou po moci) člověka [...] všemocnost člověka činí lidi zbytečnými [...] Těd mám podezření, že filosofie není na této nadlce bez viny. Ne samozřejmě v tom smyslu, že by Hitler měl co do činění s Platónem [...] Ale ovšem v tom smyslu, že tato západní filosofie nikdy neměla a nemohla mít čistý pojem politična, protože proniknuta úzkostí mluvila o člověku a o skutečnosti plurality pojednávata mimochodem.“ Arendt, H. – Jaspers, K.: *Briefwechsel*. München, Zürich 1985, s. 202n. Její návrh rozdmýchal ve své době prudkou diskusi – viz k tomu mimo jiné Heuer, W.: Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert. In: Horster (ed.), *Das Böse neu denken* (pozn. 112), s. 15–28.

Druhá odpověď spočívá v tom, že teologická řeč o zlu obsahuje výpověď o *svěráznosti člověka*. Spornou otázkou po tom, zda sklon ke zlému je jedinci vrozený, nebo zda je získaný až vlivem špatného prostředí, nelze teologicky rozhodnout. K teologickému pojmu zla však patří, že zlo je vždy (přínejmenším také) přičitatelné individu. ¹²² To nevylučuje spolupodpovědnost struktur. Teologická řeč o zlu uchovává vědomí o nevyzpytatelnosti a cizotě člověka i vůči sobě samému. Na rozdíl od vědeckých pokusů o vysvětlení, jež takzvané zlo vysvětlují z dlíchno hlediska a poté ho také chtějí z dlíchno hlediska léčit, teologická řeč o zlu požaduje po člověku, aby si přiznal neodstranitelnou bezmocnost, omylnost a způsobilost k vině. Současně varuje před tím vsadit jako společnost nebo jako politický řád na to, že lidé budou jednoho vzdáleného dne poslouchat už jen svůj rozum a budou zajisté také činit to, co rozpoznají jako dobré. Žádná etika, žádné morální apely ani zlepšené ekonomické struktury nebudou moci kdy způsobit, aby zlo jako takové vymřelo. Tato nevyzpytatelnost a tato poslední nejistota člověka o sobě samém a pro druhé umožňuje, aby se zlo – přiležitostně – objevovalo a bylo zakoušeno jako démonické, jako obsesivní, zhola iracionální, jako bludné a bez zábran. Toto je ale dimenze, která je vědecky neuchopitelná.

Třetí odpověď vyzdvihuje *teologický horizont*: realita a neodstranitelnost zla teologicky provokuje jednak neřešitelnou otázku po původu zla v dobrém Božím stvoření, na druhé straně otázku po naději, kterou lidé přesto smejí chovat. Zděšení nad zlem v jeho krutosti a brutalitě obsahuje totiž vždy i hlasitý nebo také pouze němý křik po dobru či přínejmenším po lepší skutečnosti. Křesťanská víra tento křik výslovně vyjadřuje tím, že řeč o zlu vkládá do kontextu, v němž se mluví o vykoupení, obrácení, novém začátku, o odpuštění a smíření, nejen o kříži, záhubě, bezmocnosti, zoufalství a nenávisti. Cílem teologické řeči o zlu je nadějný příslib, že zlo nenabude převahy a neponechá si poslední slovo skutečnosti. ¹²³ Teologická řeč o zlu je potud vždy také a vlastně nejprve výpověď o vykoupení a soudu, resp. je předpokládá. Tato kontextualizace se zřetelně odlišuje od toho, jak je zlo představováno masmediálními obrazy, jež nechávají pozorovatele s jeho hrůzou samotného a nenabízejí mu žádný návod, jak s tím má emocionálně, či dokonce prakticky zacházet. ¹²⁴

Čtvrtá odpověď se vztahuje na *možnosti jednání*. Teologická řeč o zlu se zásadně drží toho, že navzdory všem zkušenostem zapletenosti do zla, které tu od

¹²² Srov. kap. I.

¹²³ Srov. Fuchs, G.: „Widerstehe dem Bösen nicht“. Gottes Vergabung und die Erfahrung des Bösen. In: *Diakonia*, 32 (2001), s. 84–88, zde s. 85.

¹²⁴ Srov. Schuller, Grässliche Hoffnung (pozn. 110), s. 344.

narození každého člověka je a může se prohloubit v rutinní jednání, struktury, vlivy a předsudky, neexistuje pro jedince žádný nátlak ke zlu a podmínky, jež zlo podporují, jsou změníteelné. Změníteelnost ale neodvísí pouze od strukturálních opatření, jak je navrhuje rozličné teorie takzvaného zla. Spíše být-ve-vztahu-k-Bohu zprošťuje člověka toho, muset až do poslední viny po jednotlivých vinících a původcích zla pátrat a volat je k odpovědnosti. Věřící nemají zapotřebí vláčet s sebou vykonané, resp. utrpené zlo zavile a nesmířitečně a trvat na vyrovnání do posledního zbytku, protože směji vycházet z toho, že vposledku pouze Bůh je od toho může osvobodit, resp. zjednat jim zadosťučnění.

Zlo jako fenomén i jako pojem v moderním, vědami a médiu utvářeném životním a myšlenkovém světě nepochybně přerostlo představy, umístění, symboly a obrazy, v nichž bylo tradičně zabydlené a s jejichž pomocí mohlo být identifikováno, ale také tlumeno a zpracováváno. Toto přerůstání však zároveň nezpůsobilo, že se problémem šifrovaný kategorií zla stal méně reálný a existenciálně méně naléhavější. Teologická řeč o zlu může proto citelně přispět k tomu, že zlo – oproti jeho rozmělnění v aspektovosti a na druhé straně oproti libovůli už jen esteticky předstraných představ – bude dále vnímáno jako realita, s jejíž působností, všudy přítomností a také tvárností je nutno vážně počítat.

4. Zlo v politické rétorice

Jednání a lidmi iniciované události, jež drásavým způsobem přinášejí zklamání a prolamují naše představy o morální uspořádanosti a kultivovaném zacházení mezi sobě rovnými, vedou nannoze ke generalizacím a personalizacím. Čím je zranění jednoznačnější a závaznější a čím je pocitované rozhořčení a zlost ohledně nějakého činu, resp. události (dokonce i když se týká minulosti) silnější, tím větší máme sklon přidržovat se skutečných nebo i jen domnělých viníků a považovat je za ztělesnění zla. To, co se vlastně míní souhrnnou kvalifikací skutků a konání, totiž: být manifestací zla, se rychle a bez dalšího přesouvá na viníky samotné.

To platí pro zlo, které zakoušíme a spoluzazíváme v blízkém osobním prostoru, stejně jako pro katastrofální události v politické oblasti. Kde se stále dějí zločiny, nevěta či podvody, přesouvá se zájem okolí velmi rychle od činu k viníkovi, povýšenému na „ohavů“, „nezřízeného kriminálního“ nebo na „netvora“, jemuž je nakonec každé sprostáctví důvěrně známe. Přání nenávidět ho jako veskrze špatného člověka či vidět ho zcela zničeného dostává svou konkrétní podobu napříkladem v požadavku „zavřít“ pachatele trestných činů navždy – po-

žadavku, který se u veřejnosti setkává se sympatiemi často i tehdy, když znalci vyloučí recidivu. Na politické rovině bylo 11. září 2001 kolektivním zážitkem šoku, v němž kombinace neslýchané brutality útoku, rafinovanosti přípravy a zakušené bezmocnosti celých národů vrátila řeč o zlu na scénu veřejnosti a politické akce. Při pohledu na státy, u nichž se předpokládaly vzdělávací možnosti, logistická podpora a ideologická sympatie pro původce útoku, hovořil tehdejší americký prezident George W. Bush o „ose zla“ a konkretizoval ji vyjmenováním států Severní Koreje, Iráku a Íránu.¹²⁵ Tímto výrazem modifikované převzal způsob mluvy o „říši zla“, již si posloužil už jeden z jeho předchůdců za dob studené války, aby diskvalifikoval Sovětský svaz jako vedoucí moc komunistického východního bloku.

Zpracovat nějakou škodlivou, resp. zásadně hroznou situaci podle vzoru, v němž jsou „zlé“ činy jednoznačně, beze zbytku a doposud bezprecedentně přičteny jednotlivcům, skupinám, organizacím či národům, má dvojnásobný efekt: člověk umístí zlo mimo sebe sama a zároveň se vlastním aktivitám zjednáva volný prostor neomezené legitimacy. Není-li „zlé“ pouze kvalitou určitých jednání, nýbrž je považováno také za ztělesněné v samotných konkrétních aktech, pak to umožňuje produkovat obrazy nepřítelů a potírat zlo s nárokem na to, že my sami jsme místem a nástrojem dobra. Rozdělení světa na dvě zřetelně odlišné sféry, dobrou a špatnou, je sociálně-psychologickou zákonitostí, kterou lze v neškodné formě pozorovat rovněž při závodění, ve stranicko-politických sporech i v konkurenci životních stylů, třeba co se sportovních návyků týče. Nachází se také už u Uršana II., když povolával k první křížové výpravě, jak to zachoval Fulcher ze Chartres: „Na jedné straně budou bídáci, na druhé ti vpravdě bohatí; zde nepřítelé Boží, tam jeho přátelé.“¹²⁶ Zdá se, že dichotomické třídění lépe odpovídá potřebě jednoduchých a předešlým jednoznačných řešení, v nichž všechno beze zbytku „vychází“, než rozlišování, která nuancejí, zpochybňují nebo musejí něco ponechávat otevřené jakožto už nesrozumitelné.

Ovšemže ve skutečném životě není tak jednoduché odlišit „dobré“ od „zlých“. V oblasti konkrétního se u obou takto apstrofovaných skupin každopádně jedná o lidi, kteří tak jako všichni ostatní lidé stojí i ve své svobodě pod vlivem obou mocí, tedy jak pod vlivem dobra, tak i zla. Co je na bezzbytkovém a polarizovaném rozdělování zcela zjevně pochybné, resp. nesprávné, je to, že zná jen dva druhy lidí, tedy ty dobré tady a ty špatné tam. Ve skutečnosti jsou však lidé jen v nejvýznačnějších případech výlučně dobří či výlučně zlí, ný-

¹²⁵ Viz k tomu Singer, *Der Präsident des Guten und Bösen* (pozn 111).

¹²⁶ *Historia Hierosolymitana*, I,61. Ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913.

brž v některých ohledech dobří a v jiných zase napaanutelní a slabí, takže pak právě příležitostně najdeme taktéž bezohledné, bezskrupulózní ve svuj vlastní prospěch, politiky zaslepené či naprosto zločinné.

Co je na rovině abstrahující reflexe vskutku striktním a nekompromisním protikladem zla a dobra, nesmí tedy být náhle přenašeno na rovinu osob, národu a státu. Konečné třídění lidí na dobré a zlé je podle vlastního pojetí křesťanské víry vyhrazeno pouze Božímu konečnému soudu a může být předmětem státní kompetence právě tak málo jako konečné rozhodování o pravdě, resp. nepravdě. Jejím problémem je spíše hledat cesty, jak zacházet s negativními stránkami v nás, resp. v našich institucích, a jak s temnými stránkami druhého.

V tom spočívá *úkol pro teologii a církev*, k němuž se tyto musejí cítit vyhlazeny na základě svého vědomí o zlu a své zmocněnosti zacházet s ním proměňujícím způsobem: totiž klást kritické otázky tam, kde se protiklad mezi dobrým a zlým přenáší na jednotlivé osoby a skupiny osob nebo i celé státy („darebácké státy“). Prikázání lásky k nepřítelům lze číst zcela ve smyslu požadavku vžít se do toho, jak smyšlí člověk považovaný za špatného a v mnohém ohledu skutečně špatně jednající, a pokusit se porozumět, proč myslí a jedná právě takovým způsobem. Tento požadavek vcítit se dokonce do protivníka je možný pouze tehdy, když se poji s připraveností zaujmout odstup vůči samozřejmému přesvědčení, že člověk sám je v právu. Láska k nepřítelům je zřeknutím se principu, že mezi mým stanoviskem a stanoviskem toho druhého může existovat pouze překonaní jedné strany druhou, a nikdy také zprostředkování.

A co je *úkolem politiky* vzhledem k existenci zla ve světě? Předně i tady platí, že záleží na tom, zda odolá sugesci o rozdělení světa na říši dobra a říši zla. Prostředky takové polarizace jsou propaganda, indoktrinace, falšování faktů, dezinformace, přesudky, povolávání do „svaté války“. Skládá-li se svět pro ty, kdo mají zodpovědnost, už jen z přátel a nepřátel, resp. těch, kdo tyto nepřátele podporují, pak tato logika neúprosného buď/anebo vede prakticky nevyhnutelně do totální izolace nebo právě k válce a novému terorismu. Východisko z této smrtící alternativy se otevírá pouze tehdy, jsou-li potenciály nenávisti odbourány a nepřetržitě se poznovu usiluje o vzájemné uznání, porozumění a především spravedlnost ve vztazích. To vůbec neznamená, že by se mělo všechno přijímat nebo že by útočník musel být prohlášen za nevinného. Zato to znamená lidé a jejich jednání rovněž podléhat vlivu zla. A to dále znamená podívat se na pravdu a vlastní spoluzodpovědnost za chyby a zanedbání: Jak to kupříkladu přijde, že se ve většině zemí Středního východu, v nichž se dnes nashromáždil tak hrozivý potenciál, mohly udržet u moci vyloučené autoritářské režimy? A jak

to přijde, že pokusy sekularizovat tamní společnost měly doposud tak málo šanci? A nakonec to samozřejmě také znamená, že se vážně hledají alternativní cesty umožňující lepší vzájemnou budoucnost.

Na zlo ve světě, jež je nepopiratelně kolem nás, existuje z logiky novodobého sebepojetí státu a politiky přinejmenším od Immanuela Kanta pouze jediná skutečná politická odpověď: právo (a možná bychom mohli ještě doplnit: kultura). Nastolit vládu práva – to na jedné straně znamená, že moc stojí na právu a spadá pod právo, že tedy nikdo a žádný stát nestojí nad právem a mimo ně. Na druhé straně vláda práva znamená, že se státní moc sama ukázněuje tím, že veškeré své aktivity váže na základy a vůdčí nit práva. Kant ve svém spise o věčném míru vyloužil, že stát koncipovaný podle právních principů musí, a právě i může, řešit a vyrovnávat spory a střety zájmů na právním podkladě také v poměru k okolním státům.¹²⁷ Samozřejmě i v novověku a uvnitř daného rámce vlády práva existuje ospravedlňování válek. Ale i tato ospravedlnění mají vpsledku stále na mysli etablování či obnovu práva. Vyhracené řečeno, novodobý stát může své trestní právo zaměřit na vyhlazení zla právě tak málo jako společenství států své právo intervence. Zpátky za tento tak namáhavé dosažení a historicky nekonečně dříve zaplacený náhled se vrací ten, kdo by chtěl dnes lidí vést k víře, že preventivní síla může od zla osvobodovat, ba dokonce od něho vykoupit.

Pro svět, jemuž opravdu nechybí protiklady, rozkoly, konfrontace a konflikty zájmů, jistě nemůže být prikázáním současnosti nenásilí za každou cenu. Mnohé události posledních roků zřetelně ukázaly, že násilný postup proti zlu lze eticky ospravedlnit, má-li se řádně zla ukončit nebo přinejmenším utlumit. Ale i tehdy platí: válka a nasazení násilí jsou jako prostředky řešení konfliktů zásadně zakázány a v oblasti konkrétního mají být minimalizovány všude tam, kdekoliv a nakolik je to možné. Že je politické rozhodnutí pro násilný střet každopádně vynuceno pod tlakem ospravedlnění, zavázanosti právu, povinnosti omezit ničivé efekty a nakonec i pod tlakem na kontrolu, zůstává i dnes stále ještě platným jádrem staré nauky o spravedlivé válce.¹²⁸ V desetiletích od konce druhé světové války a na pozadí této zkušenosti zkázy a zločinů k tomu byla pro poměr mezi státy zřízena komplexní pravidla mezinárodního práva založená

¹²⁷ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, B59–63, in: tent., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1976, 223–225.

¹²⁸ Viz Charta der Vereinten Nationen, zejm. Art. 1, Art. 2, Art. 33nn, Art. 39nn, Nr. 51 (oficiální německý text ve znění spolkové sbírky zákonů in: Hartmut Krüger [Hg.], *Charta der Vereinten Nationen. Statut des Internationalen Gerichtshofs*, Stuttgart 1995).

na multilaterálních smlouvách.¹²⁹ Jádrem celé této spleti je přesvědčení, že státy nemají právo používat násilí pro svou sebeobranu, s výjimkou případu, kdy se takový útok skutečně odehrál nebo kdy bezprostředně hrozí jeho nebezpečí. Bylo by opravdu příliš vysokou cenou, kdyby měl hermeneuticky nereflektovaný návrat ke kategorii zla – ve spojení s misionářským úsilím zjednat na světě konečnou spravedlnost – posloužit tomu, že by bylo toto mezinárodní dílo právidel práva a politické morálky podryto, či dokonce zcela nahrazeno.

Literatura

- Der blaue Reiter. Journal für Philosophie*, sv. 17: Das Böse. Stuttgart 2003.
- Eine Vielzahl neuerer Aspekte zum Thema enthält die Dokumentation der Philosophischen Woche der Katholischen Akademie in Bayern in der Zeitung „Zur Debatte“, 7 (2007).*
- Dalferth, I. U.: *Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen*. Tübingen 2006.
- Degen, R.: *Das Ende des Bösen. Die Naturwissenschaft entdeckt das Gute im Menschen*. München, Zürich 2007.
- Faulstich, W. (ed.): *Das Böse heute. Formen und Funktionen*. München 2008.
- Fayet, R. (ed.): *Die Anatomie des Bösen*. Schaffhausen 2008.
- Tentýž (ed.): *Die Anatomie des Bösen. Ein Schnitt durch Körper, Moral und Geschichte*. Schaffhausen 2008.
- Horster, D. (ed.): *Das Böse neu denken*. Göttingen 2006.
- Orth, S.: Mythos, Symbol oder Person? Der Teufel und die Macht des Bösen im Spiegel neuer Literatur. In: *Herder-Korrespondenz*, 53 (1999), s. 192–197.
- Ricoeur, P.: *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*. Zürich 2006.
- Safranski, R.: *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. München, Wien 1997.
- Schuller, A. – Rahden, W. von (eds.): *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*. Berlin 1993.

¹²⁹ Pro náčrt stavu platného mezinárodního práva viz třeba *Michael Köhler, Zur völkerrechtlichen Frage der „humanitären Intervention“*, in: Gerhard Beester m öller (Hg.), *Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, Stuttgart 2003, 75–100.

POLE PŮSOBNOSTI

Ve třetím tematickém bloku jde o morální orientace pro vybrané oblasti jednání, v nichž se odehrává život většiny lidí, resp. které mají na jejich životní podmínky alespoň nepřímou vliv. K tomu vztažené etické úvahy jsou znovu shrnuty pod etiketou „aplikovaná etika“. Odrážejí se od základních problémů jako otázky, co je etika, jak se dá zdůvodnit, odkud se bere nárok na závaznost morálního nebo z jakých zdrojů lze obsahově čerpat. Aplikovaná etika hraje ve vědecké etice posledních let čím dál důležitější roli.

Co do svého obsahového zájmu se nannozce kryje s tematickou oblastí, která se v morálně teologické tradici nazývala sexuální etikou, resp. etikou života. Nejprve se sedmá kapitola zabývá otázkami vztahů a životních forem. Následně se osmá kapitola věnuje otázkám ochrany života. Z mnohých možných problémových oblastí je jako exemplární problémové pole vybrána moderní biomedicína. V deváté kapitole jde o lidská práva jako základ novější politické etiky.