

TEODÍCEA AKO FILOZOFIA V PRAXI

Mária Spišiaková

Abstrakt. Existencia zla vo svete môže predstavovať intelektuálny problém, ak sa zlo chápe ako protirečiace existencii Boha, ktorý je dokonale dobrý, všemohúci a vševediaci stvoriteľ sveta. Filozofický prístup, ktorý sa tým zaoberá, sa nazýva teodíceca a má za cieľ nájsť prijateľné vysvetlenie, prečo existencia zla vo svete nerobí existenciu Boha nepravdepodobnou alebo dokonca nemožnou. Cieľom článku je ukázať, ako teoretické vysvetlenia úlohy zla vo svete môžu poskytnúť základ pre tzv. osobnú teodícecu, teda vlastnú reinterpretáciu negatívnej skúsenosti so zlom, ktorá môže pomôcť postihnutej osobe prekonať traumatickú skúsenosť

Abstract. **Theodicy as a philosophy in praxis.** Existence of evil can form an intellectual problem when evil is understood as contradictory to the existence of God, who is perfectly good, all-powerfull and all-knowing creator of the world. This philosophical approach - called usually theodicy - aims to find an acceptable explanation why the existence of evil doesn't make existence of God improbable or even impossible. This paper aims to show how the theoretical explanation of the role of evil in the world can give a basis for one's own reinterpretation of negative experience with (personal theodicy) and help a man to overcome traumatic experience.

Problém zla a utrpenia je jedným z kľúčových problémov v živote každého človeka. Bolesť a utrpenie, ktoré zažívame alebo zažívajú naši blízki, nás jednak vedie k hľadaniu ciest ako mu predchádzať a zmieriňovať jeho dopady, ale tiež spôsobov, ako sa s jeho následkami vyrovnáť vo vlastnom vnútri.

V súvislosti s existenciou zla a utrpenia vyvstáva pre veriaceho človeka ešte jeden vážny problém: ako je možné veriť, že Boh je všemohúci a dokonale dobrý Stvoriteľ sveta, ak vo svete nachádzame toľko zla? Pokiaľ totiž náboženskú vieru chápeme ako súbor istých presvedčení o Bohu, jeho vzťahu k svetu a k človeku, ktorý predstavuje akýsi základný rámec, z ktorého človek vychádza vo svojom konaní i chápaní seba a vlastného života, nesmú si tieto presvedčenia protirečiť. Na prvý pohľad sa však zdá, že tvrdenia: a) Boh je dokonale dobrý, b) Boh je všemohúci a c) existuje zlo, si logicky protirečia, a preto aspoň jedno z nich musí byť nepravdivé. A ak je pravda, že zlo v rôznych podobách v tomto svete existuje - a na tom sa prakticky zhodnú všetci ľudia - potom Boh buď nie je dobrý, alebo nie je všemohúci. Keďže však ide o esenciálne charakteristiky Boha, vedie to k záveru, že Boh nejestvuje.

Niektorí si myslia, že hľadať konkrétnu príčinu a zmysel zla - teda odpoveď na otázky, prečo ľudia musia trpieť a prečo je vo sve-

te tolko chorôb a nešťastia – je zbytočné, lebo väčšina takéhoto zla ostane aj tak pre nás tajomstvom. Častý je tiež názor, že zo strany druhých je pre trpiaceho najdôležitejší mlčky prejavovaný súcit, vyhýbajúci sa akýmkoľvek pokusom nájsť vysvetlenie utrpenia či slová útechy. Existujú však aj opačné postoje poukazujúce na to, že na samotnom utrpení nie je najhoršia či najťažšia fyzická bolesť, ale psychická, spojená s tým, že človek nevidí jeho zmysel. Preto sa stretávame so snahami jednak objasniť zmysel bolesti a utrpenia vo všeobecnosti (filozoficko-teologická teodícea¹), jednak nájsť zmysel vo vlastnom prežitom utrpení (osobná teodícea).

Pokým mnohí autori (B. Bro 2014; Moltmann 2005, s. 158 –163; E. Wiesel 2005, s. 122 – 137; D. Blumenthal 1998) zastávajú názor, že filozoficko-teologické riešenia problému zla sú pre prax nepoužiteľné, viaceré psychologické výskumy (D. Benner, V. E. Frankl, E. Wroclawska-Warchala, R. G. Tedeschi, L. Calhoun) ukázali, že osvojenie si ich riešení môže prispieť k vyrovnaniu sa s prežitým zlom nielen na racionálnej, ale aj na emocionálnej úrovni a pomôcť mu z tejto negatívnej skúsenosti vyťažiť pozitívne zmeny v osobných postojoch (posttraumatický rast). Cieľom tohto článku je ukázať, že rozumné spracovanie problému zla vo forme filozoficko-teologického vysvetlenia prístupného aj laikom môže byť užitočné pri osobnom vyrovnávaní sa s prežitým zlom v živote jednotlivcov.

Pojem „zlo“ a „problém zla“

Človek ako mysliaca bytosť reflektuje a pomenúva nejakú udalosť, jav, konanie, človeka alebo vec ako zlú, pretože ho negatívne zasahuje v jeho fyzickom alebo duchovnom rozmere. Voči fyzickému i psychickému utrpeniu pociťuje človek prirodzený odpor, vníma ho ako násilie, či už postihuje jeho samého, iných ľudí alebo iné živé stvorenia.

Hoci posudzovanie nejakej udalosti alebo činu ako zlého vychádza zo subjektívneho prežívania (bolesti, nespravodlivosti), vo vzťahu k niektorým takýmto skutočnostiam sa dosahuje aj všeobecný racionálny konsenzus, a to tak v bežnom diskurze (požiar, ktorý zapríčiniť smrť či zhubná rakovina), ako aj v odbornej právnickej či etickej

1 Termín *teodícea* (z gr. *theos* – Boh a *diké* – spravodlivosť). Tento pojem použil ako prvý nemecký filozof a matematik G. W. Leibniz (1646 – 1716) vo svojom diele *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), hoci bližšie nešpecifikoval jeho obsah. Zdá sa, že ním mal na mysli predovšetkým Božiu spravodlivosť, lebo jeho dielo je etického charakteru, no neskôr sa tento termín začal používať ako synonymum ospravedlnenia Božieho konania pred človekom, či ako synonymum obhajoby Božej dobroty a jestvovania zoči-voči prítomnosti zla.

terminológii (krádež, vražda). Preto sa v teoretických úvahách zavádza akýsi zobektivizovaný pojem zla, ktorý zahŕňa (a) všetko utrpenie spojené s istým fyzickým stavom (to, čo zvyčajne cíti človek, keď sa popáli alebo má zlomenú ruku) a utrpenie ako mentálny stav, v ktorom si želáme, aby čosi bolo inak (skúsenosť straty blízkej osoby alebo narušenej dôvery); (b) všetko, čo súvisí s nespravodlivosťou a nečestnosťou, inak povedané s nemorálnym správaním (krádež, klamstvo); (c) všetko, čo bráni niekomu viesť cnostný a plný život (napr. chudoba, vojna, úraz s trvalými následkami, vážna choroba či predčasná smrť) (Tedeschi 2004).

Vo filozofickej teodícií ďalej rozlišujeme morálne a fyzické zlo. Morálne zlo súvisí so schopnosťou konať na základe slobodného rozhodnutia, a teda niest zodpovednosť za svoje konanie, pričom morálne zlé konanie nemusí byť iba úmyselné, ale môže byť aj neúmyselné, ak sa ho konateľ dopúšťa z nedbanlivosti. Fyzické zlo² môže byť biologické (bolesť, fyzický hendikep, choroby a smrť) alebo nebiologické (zemetrasenia, sopečné výbuchy, cunami, víchrice, tornáda, rádioaktívne ožiarenie), pričom prírodné javy označujeme za zlé len vtedy, ak spôsobujú utrpenie či škodu živým bytostiam.

Vo filozofickej aj osobnej teodícií je problematickejšie vyrovnáť sa s fyzickým zlom, lebo za jeho existenciu pripisujeme zodpovednosť Bohu ako stvoriteľovi sveta. V osobnej rovine sa človek pokúša nájsť zmysel prežitého zla, aby mohol zahrnúť prežitú tragédiu nejakým „uspokojivým“ spôsobom do príbehu vlastného života alebo života svojich blízkych (porov. Kallenberg 2007, s. 297 – 321). Práve v tejto fáze vyrovnávania sa s prežitým zlom môžu jednotlivcovi pomôcť filozoficky spracované vysvetlenia príčiny zla a jeho úlohy vo svete i v ľudskom živote.

Teoretickým skúmaním problému zla sa od počiatku rozvoja západného myslenia zaoberali mnohí filozofi. Otázka jeho podstaty a pôvodu, či dokonca úlohy a zmyslu, sa však stala ešte naliehavejšou s príchodom kresťanstva, ktoré chápalo Boha ako vševediaceho, všemohúceho a dokonale dobrého stvoriteľa a udržiavateľa vesmíru, ktorý stvoril svet z lásky a s láskou sa oň stále stará. Tieto jeho esenciálne vlastnosti sa totiž javili ako priamo protirečiacie skutočnosti, že vo svete existuje množstvo zla, ktoré zjavne nemá žiadny zmysel, lebo neslúži k dosiahnutiu nijakého dobra.

Existencia zla preto bola nielen v minulosti, ale je aj v súčasnosti najčastejším dôvodom nielen pre odmietnutie viery v Boha, ale aj

² „Fyzické“ značí, že sa objavuje ako výsledok diania v prírodnom svete (*fyšis*). Existuje však aj postoj, že takéto prírodné udalosti nie sú zlom v skutočnom slova zmysle, v takom prípade aj „problém fyzického zla“ prestáva byť filozofickým problémom, ako sa o ňom pojednáva v ďalšom texte.

filozofickým argumentom proti existencii Boha. Takéto argumenty môžu byť formulované ako logické (apriórne) alebo tzv. evidenciálne (aposteriórne). Apriórne argumenty sú deduktívne a sú založené na tom, že určité kontingentné tvrdenie („zlo existuje“) je všeobecne akceptované, a pritom je logicky nekompatibilné s niektorou teistickou tézou o Bohu, ktorý sa chápe ako všemohúci, vševediaci a nekonečne dobrý. Ak by sa dokázalo, že existencia zla vylučuje niektorú z týchto vlastností, potom takýto Boh nemôže existovať, lebo by mu chýbala niektorá esenciálna vlastnosť. Ak by sa potvrdila pravdivosť týchto argumentov, viera v Boha-stvoriteľa by bola nielen nerozumná, ale priam nezmyselná. Evidenciálne argumenty vychádzajú zo skúsenosti, že vo svete existujú prípady „nezmyselného“ zla, teda zla, ktoré nie sme schopní zdôvodniť nijakým dosiahnutým dobrom. Táto skúsenosť vedie k presvedčeniu, že hoci by aj niektoré zlá mohli byť pre dosiahnutie istých dobier nevyhnutné, predsa je tu ešte veľa takého utrpenia, ktoré by dobrý Boh mohol odstrániť bez toho, že by sa tým stratilo nejaké dobro alebo dopustilo väčšie zlo. Keďže sa tak nestalo, znižuje to pravdepodobnosť, že náš svet stvoril dobrý a všemohúci Boh (porov. Spišiaková 2012).

Pokiaľ ide o priame, logické protirečenie medzi existenciou Boha a zla, na jeho vyvrátenie stačí nájsť aspoň jeden prípad, keď sú tieto dve skutočnosti zosúladiateľné. Zdá sa, že A. Plantingovi sa podarilo pomerne presvedčivo dokázať, že ak Boh chcel stvoriť skutočne slobodné bytosti³, ktoré považoval za veľmi hodnotné, nemohol zabrániť tomu, aby sa na svete objavilo morálne zlo (Plantinga 1977). Oveľa ťažšie je odpovedať na evidenciálne argumenty, ktoré si vyžadujú obsirnejšie objasnenie toho, prečo Boh dopúšťa bolesť a utrpenie aj na nevinných ľudí či zvieratá, keď z toho neplynie nijaké dobro. A to je v podstate aj existenciálna otázka, ktorú si kladie človek postihnutý nejakým nešťastím – prečo Boh dopustil, aby ho toto utrpenie postihlo, a čo mu tým chce povedať (na aké dobro má a môže toto zlo slúžiť).

Niektorí autori, najmä prírodovedecky orientovaní, zdôrazňujú

³ Plantinga hovorí o tzv. morálne významnej slobode. Tá sa netýka ľubovoľného konania, ale len takého, ktorého dôsledkom je morálne významný čin. Podľa neho je „osoba významne slobodná za daných okolností, ak je slobodná vzhľadom na čin, ktorý je pre ňu morálne významný.“ A ďalej spresňuje, že určitý „čin je pre danú osobu morálne významný v danom čase, ak by pre ňu bolo zlé vykonať tento čin, ale dobré nevykonať ho a naopak“ (Plantinga 1974, s. 166). Teda mimoriadne cenná nie je jednoduchá sloboda voľby medzi viacerými alternatívami, ale len tá jej časť, ktorá sa týka slobodného rozhodnutia ohľadne vykonania alebo nevykonania činov, ktoré majú pre danú osobu morálnu hodnotu. Takýto typ slobody sa tiež nazýva libertariánska alebo nekompatibilistická sloboda.

úlohu zániku a zla v kontexte evolúcie vesmíru. Napríklad v dynamickom pohľade P. Teilharda de Chardin na svet sa fyzické utrpenie a morálne chyby objavujú nevyhnutne, no nie v dôsledku nedostatčnosti stvorenia, ale v dôsledku samotnej štruktúry a fungovania vesmíru, ktorému Boh udelil pri stvorení istú samostatnosť. Tým sa ťažisko diskusie o zle presúva od vyabstrahovaného vzťahu Boha k svetu a človeku do širšieho rámca fungovania a vývoja sveta ako takého (porov. Karaba 2014).

Filozofické riešenia

Pri stručnom uvedení niektorých filozofických riešení problému zla pôjde predovšetkým o predstavenie argumentov, ktoré vedú k záveru, že aj všemohúci a dokonalý Boh môže mať dobré dôvody pre to, aby dopustil vo svete zlo, ak navyše má vo svojom pláne pripravené prostriedky, ako toto zlo obrátiť na dobro. Viaceré z uvedených motívov sú prítomné aj v „zludovenej“ teodícii⁴ – teda teodícii, ktorá sa odovzdáva či už prostredníctvom ľudových a pomáhajú jednotlivcom vyrovnáť sa s prežitým zlom, ba dokonca nájst pozitívnu úlohu konkrétnej zlej skúsenosti vo vlastnom duchovnom raste.

Teodícea založená na ľudskej slobode

Ranokresťanskí autori sa vo svojich vysvetleniach existencie zla vo svete opierajú o vtedajšie cirkevné učenie, ktoré vychádza najmä z *Knihy Genezis*. Podľa tohto učenia nesú zodpovednosť za objavenie sa zla (morálneho i fyzického) vo svete prví ľudia. Hoci mohli žiť v rajskej záhrade šťastne a spokojne, bez bolesti a smrti, tešiť sa z Božej prítomnosti a mať k dispozícii celú prírodu, podľahli zvädzaniu zlého ducha, ktorý ich nahovoril, aby porušili Bohom daný zákaz jesť zo stromu poznania dobra a zla. Pokušiteľ ich presvedčil, že porušením tohto zákazu sa stanú rovní Bohu. Zlo ich činu teda spočívalo predovšetkým v postoji pýchy, v ktorom už viac nechceli poslúchať Boha, ale chceli mu byť rovní. Tento skutok mal za následok trest spočívajúci v narušení prirodzenosti nielen všetkých ľudí, ale aj celej prírody. Odvtedy je vo svete bolesť a smrť, a človek, „dedične“ náchylný na zlo, musí vynaložiť na konanie dobra oveľa viac úsilia. V biblickom chápaní sa potom často vracia tento motív zla – najmä

⁴ Ide v prenesenom slova zmysle o teodíciiu vo forme istých výrokov alebo celých vysvetlení, ktoré sa odovzdávajú v rámci nejakej kultúry či spoločnosti z generácie na generáciu, aby ľuďom pomohli vyrovnáť sa so zlom (napr. úslovie „Božie mlyny melú pomaly, ale iste“ má poukazovať na to, že napokon bude vinník spravodlivo potrestaný; alebo „Pán Boh dobrých ohňom skúša“ – poukazuje na to, že ťažké situácie majú overiť ľudské morálne kvality).

toho fyzického – ako trestu za hriech, teda za ľudskovo neuposlušnosť Božích príkazov.

Okrem toho je však v Biblii prítomný aj iný typ teodícey, v ktorom Boh používa zlo na to, aby skúšal ľudskú vieru alebo ho ešte viac utvrdil v dôvere v Boha (príbeh Jóna, Abraháma a Izáka). Hoci Biblia reflektuje celé spektrum zmesi dobra a zla v ľudskej skúsenosti a nájdeme v nej azda všetky vtedajšie druhy násilia a utrpenia – počnúc krutým zabíjaním nevinných detí, cez mučenie, vojnové násilie a vraždenie, a tiež chudobu, hlad, smrť, prírodné nešťastia, duševné i telesné choroby – nikde v nej nenájdeme jednoznačné vyjadrenie, že takáto skúsenosť je nezmyselná, či dokonca, že odporuje Božej добрote.

Starozákonný príbeh o hriechu prvých ľudí poskytol základ pre dve odlišné filozofické línie teodícey, hoci ťažiskom oboch je sloboda človeka. Na počiatku jednej stojí učenie sv. Augustína z Hippo (354 – 430), ktorý dopustenie zla Bohom obhajuje vysokou hodnotou slobodnej bytosti. Táto línia, hlbšie rozpracovaná Tomášom Akvinským a ďalšími filozofmi i teológmi, postupne nadobudla v kresťanskom myslení primát, a pridŕžajú sa jej aj mnohí súčasní predstavitelia analytickej filozofie náboženstva (A. Plantinga, R. D. Geivett, M. R. Adams, R. Swinburne).

Podľa Augustína je „príčinou všetkého zla nesprávna vôľa“, ktorá keby zachovávala prirodzenosť, nebola by zhubná; koreň všetkého zla je teda „v nesúlade s prirodzenosťou“ (Augustinus 2000, s. 231), keďže človek sa svojvoľne odklonil od svojho prirodzeného určenia, ktoré mu dal Boh. Skutočná a jediná sloboda spočíva v nájdení zalúbenia v službe Bohu. Človek však môže z vlastnej vôle a slobodného rozhodnutia podľahnúť žiadostivosti a pýche a odkloniť sa od svojho prirodzeného určenia. To bol prípad prvých ľudí, ktorí svoju slobodu zneužili a vzbúrili sa proti svojmu Stvoriteľovi. Sloboda rozhodovania pritom predpokladá skutočnú možnosť rozhodnúť sa pre dobro alebo zlo, a v konečnom dôsledku pre alebo proti Bohu.

Napriek tomu Augustín tvrdí, že svet s morálne slobodnými bytosťami, hoci aj konajú niekedy zlo, je dokonalejší, ako svet bez nich. Tieto bytosti sú totiž potrebné pre dokonalosť vesmíru spočívajúcu v pestrosti a rôznych stupňoch dokonalosti stvorených bytostí, ktorá má odzrkadľovať dokonalosť Stvoriteľa. No Boh vo svojej vševiedúcnosti predvídal, že ľudia svoju slobodu zneužijú na zlo, a preto pripravil prostriedok, ktorým je možné toto zlo napraviť. Tým prostriedkom je jeho milosť, na ktorú kladie Augustín vo svojom učení veľký dôraz. Kontrast protikladov dobra a zla vo vesmíre zvyšuje aj jeho es-

tetickú hodnotu, takže estetická hodnota nášho sveta je vyššia ako hodnota nebeskej ríše, v ktorej niet zla.⁵

Teodícea formovania ľudskej duše

Viacere motívy Augustínovej teodícey rozpracovali aj analytíckí filozofi náboženstva. Hlavným dôvodom existencie zla vo svete sa naďalej javí ľudská sloboda, ktorá je taká cenná a dáva človeku takú vysokú dôstojnosť, že Boh kvôli nej obmedzil aj svoju všemohúcnosť a pripustil existenciu zla. Ich riešenia sa líšia v tom, akým spôsobom odôvodňujú hodnotu a potrebu ľudskej slobody a tiež tým, ako vysvetľujú existenciu fyzického zla.

Vo svojej teodícei formovania ľudskej duše (*soul-making theodicy*) sa John Hick odvoláva na učenie sv. Ireneja Lyonského – konkrétne na jeho interpretáciu príbehu o prvom hriechu z *Knihy Genezís* (Gn 1, 26), kde rozlišuje medzi dvoma biblickými výrazmi týkajúcimi sa človeka, ktorý bol stvorený na Boží „obraz“ (*imago*) a Božiu „podobu“ (*similitudo*).⁶ Hick pomocou nich rozvíja náuku o postupnom dozrievaní ľudí v súlade s Božím plánom – „stvorit osoby, ktoré majú skutočnú autonómiu a slobodu vo vzťahu k svojmu Stvoriteľovi, a ktoré sú vďaka tomu schopné vstúpiť s ním do osobného vzťahu“ (Hick 1973, s. 53). Človek sa podľa neho stáva naplno slobodnou, hotovou a zodpovednou bytosťou len postupne, na základe slobodného rozhodovania sa pre dobro a pre Boha a vedomou spolupracou s ním. Boh teda stvoril ľudí ako nehotových a ostal pred nimi čiastočne ukrytý. Hoci mohol zaistiť, aby voči druhým ľuďom konali vždy morálne – a pritom by boli presvedčení, že konajú slobodne –

⁵ Zlo pritom chápe ako „*privatio boni*“ – teda nedostatok dobra. Zlo nemá vlastnú podstatu, nie je ontologickou realitou, je len nedostatkom dobra, nie však hocakého, ale iba takého, ktoré danému subjektu patrí z jeho prirodzenosti. Napríklad nie je zlom to, že človek nemá schopnosť lietať, keďže lietanie, na rozdiel napr. od zraku či sluchu, nepatrí k ľudskej prirodzenosti. Boh stvoril len to, čo má vlastnú podstatu, a to všetko je dobré (porov. Augustín 1997, s. 186 – 187). Niekedy sa jeho učenie interpretuje tak, že Boh si vopred vyvolil tých, ktorí budú z jeho milosti spasení (*praedestinationem per gratiam*). Augustínove pastorálne spisy však svedčia o jeho presvedčení, že človek sa v živote môže zmeniť, a preto modlitba a vlastné úsilie o posväcovanie majú zmysel.

⁶ Irenej totiž rozlišuje medzi dvoma biblickými vyjadreniami, týkajúcimi sa človeka: bol stvorený na Boží „obraz“ (*imago*) a na Božiu „podobu“ (*similitudo*). Zatiaľ čo „obraz“ sídli v ľudskej telesnej forme a reprezentuje prirodzenosť človeka ako rozumného stvorenia, schopného nadviazať priateľstvo so svojím Stvoriteľom, „podoba“ predstavuje duchovnú prirodzenosť človeka, ktorú dosiahne prostredníctvom Ducha Svätého vo svojom definitívnom zdokonalení. Viac o možných výkladoch týchto dvoch pojmov (porov. Dubovský 2008, s. 74 – 76).

bez skutočnej slobody a epistemickej vzdialenosti⁷ od neho (porov. Hick 2001, s. 270; Rojka 2011, s. 183 – 189) nemohol dosiahnuť, aby ho skutočne milovali a ctili. „Esenciálnou povahou intímneho osobného vzťahu, akým je dôvera, úcta a láska, je to, že sa rozvíja v slobodnej bytosti ako nepodmienená odpoveď na osobné kvality toho druhého“ (Hick 1985, s. 273). A práve to bolo Božím cieľom: aby ho človek miloval a ctil.

V procese dozrievania človeka zohráva dôležitú úlohu prekonávanie zla, a to nielen morálneho – teda predovšetkým vlastného egoizmu – ale aj fyzického, v podobe nehostinnej prírody, chorôb a smrti. Fyzické zlo totiž ľuďom „ponúka úlohy, ktorých sa treba ujať, problémy, ktoré treba vyriešiť, nebezpečenstvá, ktorým treba čeliť“ (Hick 2001, s. 275 – 276). Len v takomto prostredí a vo vzťahu k druhým ľuďom sa môžu u nich „rozvíjať vyššie hodnoty, ako je vzájomná láska a starostlivosť, sebaobetovanie pre druhých a angažovanosť pre spoločné dobro“ (Hick 2001, s. 275 – 276). Boh teda stavia ľuďom do cesty prekážky, lebo vie, že námaha pri zdolávaní problémov a prekážok im umožňuje dozrievať. Problematickou stránkou takéhoto riešenia je to, že Boh používa zlo ako prostriedok na dosiahnutie nejakého vyššieho dobra, a tak je morálne povinný zaistiť, aby napokon všetci ľudia dosiahli maximálne dobro – teda blažený večný život.

Teodícea najlepšieho z možných svetov

Ďalší typ teodícey sa odvoláva na „najlepší z možných svetov“, resp. na to, že Boh musí vždy stvoriť, čo je najlepšie. Takéto riešenie ponúka W. G. Leibniz, ktorý tvrdí, že Boh vo svojej dokonalosti (dokonalejšieho dobra, vševedúcnosti a všemohúcnosti) nemohol stvoriť inakší svet ako najlepší z tých, ktoré sú možné. Svetom pritom chápal „úplný sled a úplný súbor všetkých existujúcich vecí“, pričom „existuje nekonečne veľa možných svetov, z ktorých Boh musel vybrať ten najlepší, pretože nerobí nič bez toho, aby nekonal podľa najvyššieho rozumu“ (Leibniz 2004, s. 83). V celku vesmíru má každá jeho časť nenahraditeľné miesto a úzko súvisí s ostatnými až do tej miery, že „vo vesmíre nemôže byť nič zmenené bez ujmy na jeho podstate“ (Leibniz 2004, s. 84), tvrdí Leibniz. Keby totiž „chýbalo i to najmenšie zlo, ktoré sa tu deje, nebol by to už tento svet, ktorý jeho tvorca po zvážení všetkých okolností zvolil ako naj-

⁷ Epistemická vzdialenosť znamená, že Boh ostáva pred človekom čiastočne skrytý, lebo ak by ho podľa Hicka človek úplne poznal, nemal by už slobodu rozhodnúť sa proti nemu, lebo by ho neodolateľne priťahovalo jeho dobro. To by však neumožňovalo, aby ho skutočne miloval, keďže sa preň nerozhodol slobodne.

lepší“ (tamtiež). Bez zla by vo vesmíre nemohli existovať ani mnohé dobré, preto nijaké zlo na svete nie je zbytočné alebo nezmyselné. J. Steinberg navyše tvrdí, že už samotný fakt, že svet existuje, je dôkazom, že je to ten najlepší z možných svetov. Ak by totiž bolo možné svety zlepšovať donekonečna, Boh by nemohol stvoriť najlepší, a tak by radšej nestvoril žiadny (porov. Steinberg 2007, s. 123 - 124).

V rozpore s takýmto platónskym chápaním R. Adams tvrdí, že „v Božej povahe alebo charaktere nie je nič také, čo by ho nútilo konať podľa princípu, že si musí pri stvorení zvoliť najlepšie možné stvorenie“ (Adams 2001, s. 30). Najmä, ak sa pod „najlepším možným“ chápe svet, v ktorom je každé stvorenie maximálne šťastné. Boh nemá povinnosť zaistiť všetkým stvoreniam takéto šťastie. Napríklad môže mať dobrý dôvod, ktorý morálne ospravedľňuje to, že spôsobí alebo dopustí, že nejaký človek bude menej (ako maximálne) šťastný, lebo ho spravodlivo potrestal alebo mu zabránil uplatniť jeho slobody na úkor slobody iných. Adams argumentuje, že:

„túžba stvoriť a milovať všetky stvorenia z istej skupiny možných stvorení (za predpokladu, že každé z nich bude mať celkovo uspokojivý život) môže byť adekvátny dôvod, aby ich dokonale dobrý Boh stvoril, hoci dôsledkom toho, že ich stvorí všetky, niektoré z nich nebudú také šťastné, ako by inak mohli byť“ (Adams 2001, s. 29).

Vôbec pritom nemusí ísť o najlepšie z možných stvorení, ani nemusia existovať v najlepšom možnom svete. Božia túžba stvoriť práve tieto stvorenia je totiž voči nim prejavom jeho lásky a dobroty, a preto je práve pre ne tento svet, v ktorom sú stvorené a milované, „najlepším z možných svetov“. To zodpovedá aj židovsko-kresťanskému chápaniu morálneho ideálu, ktorého dôležitým prvkom je nezištná láska – teda „schopnosť milovať bez ohľadu na zásluhy milovanej osoby“ (Adams 2001, s. 30). Takáto osoba miluje druhého bez ohľadu na jeho skutky, lebo vie, že podstatná hodnota milovaného nespočíva v jeho skutkoch, ale v niečom inom. Takáto nezištná láska je podstatnou charakteristikou Boha. Preto Boh môže stvoriť a milovať aj osoby, ktoré sú menej dokonalé, a nič to nemení na tom, že ich miluje nekonečne.

Hoci Boh mohol stvoriť lepší svet, on si zvolil práve týchto ľudí a tento svet, čím prejavil svoju veľkú lásku k nám i svetu a za to mu máme byť vďační. Adams takýmto chápaním vnáša do problematiky zla tie najpodstatnejšie Božie charakteristiky – lásku a milosť – ktoré zohrávajú dôležitú úlohu pri spracovaní skúsenosti so zlom v osobnej teodícii.

Zlo ako prostriedok na dosiahnutie dobra

R. Swinburne, podobne ako J. Hick, zdôrazňuje úlohu morálne významnej slobody pri formovaní charakteru človeka. To si totiž vyžaduje možnosť opakovaně sa rozhodovať medzi dobrom a zlom, lebo len opakované rozhodnutie pre to, čo je správne, nás robí spravodlivejšími a umožňuje nám ďalšie rozhodnutie urobiť s menšou námahou (porov. Swinburne 2011, s. 124 – 125). Predpokladom skutočnej zodpovednosti za druhých je totiž možnosť druhým nielen pomáhať, ale aj škodiť. Preto aj keď sú bolesť a utrpenie nepríjemné, nie sú podľa Swinburna najväčším zlom – to by bolo len v prípade, že najdôležitejšie v živote je zmyslové potešenie a slasť. Ak však vieme, že naše utrpenie má zmysel – „je prostriedkom, ktorý robí našu voľbu skutočnou“ (Swinburne 2011, s. 128) – znáša sa nám ľahšie (porov. Frankl 2007). Swinburne tvrdí, že stvorením ľudí „Boh primerane prejavuje svoju dobrotu: volí pre nich hrdinskú možnosť, aby prichádzali do nebezpečného sveta, kde môžu trpieť pre dobro druhých“ (Swinburne 2011, s. 132). Prirovnáva tiež Boha k rodičovi, ktorý v istých okamihoch rozhoduje o tom, čo je pre dieťa dobré a čo nie, a nežiada si od neho na to zvolenie. Aj prírodné procesy slúžia na to, aby ľuďom umožnili spoznať účinok ich skutkov tak, že súčasne nepotláčajú ľudskú slobodu. Swinburnovo riešenie spočíva v tom, že zodpovednosť, slobodná voľba a vlastná užitočnosť sú pre človeka oveľa cennejšie ako slasť či neprítomnosť bolesti. To je často aj záver, ku ktorému prichádzajú ľudia po spracovaní prežitej traumatickej skúsenosti so zlom.

Tieto príklady filozofických odpovedí na existenciu zla vo svete naznačujú, aké rôzne prístupy môžu v osobnej rovine jednotlivci použiť pri prehodnotení vlastnej skúsenosti so zlom. Podrobnejšie bude tento proces opísaný v nasledujúcej časti.

Osobné vyrovnávanie sa so zlom

Proces vyrovnávania sa s prežitou traumou i to, aké miesto v ňom zohráva racionálna reinterpretácia bolestnej skúsenosti, opisuje psychológ David G. Benner. Emocionálne zranenie, ku ktorému dochádza pri nejakej tragickej udalosti či bolestnej skúsenosti, definuje ako „výsledok percipovaného narušenia našej dôvery, vrátane ohrozenia našich práv alebo zmyslu pre spravodlivosť“ (Benner 1992, s. 29).⁸ Pritom nejde len o prípady, keď nás fyzicky alebo psychicky ranili ľudia, ktorí sklamali našu dôveru, nerešpektovali naše práva alebo pra-

⁸ Psychologická trauma je „akákoľvek emócia, ktorá sa zmocňuje človeka a vyvoláva pocit straty presvedčenia či viery, že v živote existuje bezpečie, poriadok alebo kontinuita“ (Benner 1992, s. 42).

vidlá férového zaobchádzania. V prípade fyzického zla, ktoré nie je zavinené ľudským faktorom (prírodné pohromy, choroby či smrť) sa hnev mnohých osôb – a nielen veriacich – obracia proti vyššej mocnosti (Bohu), ktorá by mala byť garantom akýchsi férových pravidiel či spravodlivosti vo svete. Tie by mali zaistiť, že zlo nepostihne nevinných (malé deti, zvieratá či iné nevinné bytosti). Ak tomu tak nie je, pripisuje sa zodpovednosť za zlo Bohu, čo spôsobuje narušenie dôvery v Boha, v jeho všemohúcnosť a absolútnu dobrotu.

Človeka teda skúsenosť so zlom zasahuje v tej najintímnejšej rovine jeho vnútra a narúša jeho vzťahy nielen k druhým ľuďom, ale často aj k sebe a k Bohu. Preto si takéto emocionálne poranenie vyžaduje celostné uzdravenie, ktoré podľa Bennera zahŕňa tri úlohy: (1) znovuprežívanie bolesti (emocionálna rovina), (2) reinterpretácia rany (intelektuálna rovina), (3) zbavenie sa hnevu (vôľová rovina). Skutočné uzdravenie si vyžaduje súčinnosť emócií, intelektu a vôle a zároveň neexistuje striktná hranica medzi uvedenými tromi úlohami (porov. Benner 1992, s. 54 – 55). Benner upozorňuje na to, že často sa zdôrazňuje prvá a prehliada druhá úloha, ktorá spočíva v rozumovej reinterpretácii rany, čo znemožňuje úspešné zvládnutie tejto úlohy – zbavenia sa hnevu a odpustenia tomu, kto nás zranil.

Konkrétny spôsob, ako uskutočniť reinterpretáciu bolestného zážitku, ponúka naratívna psychológia. Tvrdí, že človek si vytvára príbeh vlastného života, ktorý zjednocuje zrekonštruovanú minulosť, prítomnosť a budúcnosť, ktorá je ešte len v predstavách, s cieľom vnieť do života prvok jednoty (porov. McAdams 1985). Dan P. McAdams zdôrazňuje, že výhodou naratívnej psychológie je to, že zohľadňuje individuálne rozdiely v psychickom živote, pretože osoba, ktorá rozpráva o svojej skúsenosti, predkladá „špeciálne druhy scenárov vyznačujúcich sa citovým nábojom a opisy, z ktorých vystupujú isté pravidlá, ktoré si vytvára pri prechode životom na základe svojich vlastných skúseností“ (McAdams 2006, s. 11 – 18).

Na pozitívne dôsledky reflektovania prežitej traumy sa sústredili L. Calhoun a R. Tedeschi. Skúmanie prípadov tzv. posttraumatického rastu ich viedlo k záveru, že „hoci je reflektovanie vlastnej traumy a jej následkov často nepríjemné, je nevyhnutné pri rekonštruovaní príbehu vlastného života a prijatí zrelšieho pohľadu na život, ktorý [postihnutým osobám] pomôže uviesť do súladu tieto ťažké okolnosti“ (Tedeschi 2004). Na základe empirického výskumu vypracovali modely posttraumatického rastu odrážajúce rôzne druhy pozitívnych zmien, ktoré zaznamenali jednotlivci pri svojom prekonávaní traumy. Tieto zmeny zahŕňali „zlepšenie vzťahov, nové možnosti vlastného života, väčšie cenenie si života, väčší zmysel pre osobný rast a duchovný rozvoj“ (Tedeschi 2004). Poukázali na to, že okrem

charakterových črt osobnosti – ako je extrovertnosť, optimizmus, pozitívne naladenie, otvorenosť pre novú skúsenosť – a duševného stavu je pre prekonanie následkov traumy a nový začiatok nevyhnutné rozumové spracovanie prežitej udalosti a jej zmysluplné začlenenie do príbehu vlastného života.

Aplikácia teoretických riešení v praxi

Práve takéto naratívne spracovanie traumatickej udalosti a jeho súvis s istým typom teologicko-filozofickej teodícey skúmala Emília Wrocławska-Warchala. Empirický prieskum vychádzal z toho, že človek pri vytváraní svojho životného príbehu opisuje aj prežité traumatické skúsenosti, pričom formuluje isté zdôvodnenie udalostí, ktoré k nim viedli – vytvára svoju osobnú teodíceu. Takéto vlastné zdôvodnenie je akousi „hovorovou“ alebo „prirodzenou“ formou teodícey, ktorá vychádza z prostredia určitej konkrétnej náboženskej kultúry. Odzrkadľujú sa v nej teda riešenia, ktoré sú v danej kultúre prítomné, predovšetkým tie, čo boli transformované do podoby istého príbehu. Analýza naratívnej štruktúry osobnej teodícey môže pomôcť nájsť odpoveď na otázku, prečo je ten-ktorý model teodícey pri spracovaní negatívnej skúsenosti viac nápomocný. Zdá sa, že najdôležitejšie sú teodícey, ktoré ponúkajú nápravu a pozitívne zakončenie. Pri tom je kľúčové, akú úlohu zohráva v príbehu Boh a akú rozprávač, či sú pôvodcami zla, jeho obeťami, alebo asistujú pri jeho odstraňovaní. S tým súvisí aj osobitný emocionálny význam, ktorý daná skúsenosť pre jej nositeľa nadobúda (porov. Wrocławska-Warchala 2012).

Na začiatku boli pre potreby výskumu vyabstrahované na základe ich charakteristických znakov isté modely teodícei, napr.: teodícea ľudskej slobody (Augustín, Plantinga), estetická teodícea (Augustín, Leibniz), teodícea Božieho trestu (Davis 1981), teodícea zla ako prostriedku k dobru (Swinburne, Hick), teodícea formovania duše (Davis, Hick), teodícea Božích plánov (Alston 2002), teodícea súcitu (Davis, Hick), teodícea vzťahu s Bohom (Hick), teodícea boja medzi dobrom a zlom (Weber a Berger), atď.

Prieskum prebiehal medzi nábožensky aktívnymi kresťanmi (kатоlíkmi a luteránmi) v rôznych regiónoch Poľska, pričom sa zameriaval na emocionálny obsah prerozprávaného zážitku, jeho vnútorné prežívanie, spôsob vysvetľovania zla a jeho vzťahu k sociálnemu vedomiu. Autorka zozbierala 369 rozprávání. Účastníci boli inštruovaní a povzbudení k tomu, aby hovorili o svojich bolestných skúsenostiach, pričom každú skúsenosť mali opísať pomocou zoznamu určitých pocitov, aby bolo možné analyzovať jej emocionálny obsah (porov. Hermans 1995). Mali sformulovať hodnotenie, ktoré by vystihlo podstatu ich skúsenosti, a uviesť jej náboženský význam. Zozbierané rozprávania analyzovala skupina siedmich nezávislých posudzovateľov, odbor-

níkov na naratívnu metódu a náboženstvo, ktorí mali posúdiť, aký typ teodícey je v rozprávaní ukrytý a analyzovať jeho naratívnu štruktúru.⁹

Najčastejšie sa vyskytovali teodícey vychádzajúce z tých, ktoré používa náboženská literatúra – teodíceca Božích plánov, vzťahu s Bohom a Božej vôle, ale aj špecifické modely, ako teodíceca Božej starostlivosti, pôsobenia zlého ducha, či teodíceca napomínania, ktorá je istou verziou teodícey trestu spojenej s teodíceou ľudského rozvoja. Podľa teodícey trestu, ktorej príklady nachádzame hojne v Biblii – od príbehu o hriechu prvých ľudí, cez potopu, po Sodomu a Gomoru či Babylonskú vežu – je zlo a utrpenie dôsledkom hriechu, ako spravodlivo udelený trest. Teodíceu ľudského rozvoja rozpracovali najmä R. Swinburne a J. Hick. Podľa tejto teodícey sú bolesť a utrpenie, s ktorými sa človek v živote stretá, impulzmi pre jeho morálny rozvoj. Teodíceca napomínania zasa zdôrazňuje, že Boh prostredníctvom negatívnej udalosti nechce ľudí len trestať, ale chce im ukázať správnu cestu v ich živote, posilniť ich vieru a pritiahnúť ich pozornosť k duchovnému rozmeru života. Od tradičného modelu teodícey trestu sa líši tým, že Boh v nej zohráva pozitívnu úlohu a aj človek pomáha naprávať spáchané zlo, pričom koniec príbehu je zvyčajne dobrý. Preto je opis zlej skúsenosti z pozície tejto teodícey charakterizovaný vyššou intenzitou pozitívnych pocitov (radosť, uspokojenie, pocit bezpečia) a vyššou intenzitou pocitov spojených s posilnením vzťahov s druhými (láska, starostlivosť, nežnosť, intímnosť). Prítomnosť týchto emocionálnych znakov naznačuje skúsenosť „jednoty a lásky“¹⁰, ku ktorej takto spracovaný negatívny zážitok môže privádzať.

⁹ Jednotlivým prvkom teodícey – (1) odkiaľ je zlo (2) čo je zlo (3) kto trpí (4) kto je za zlo zodpovedný (5) aké sú dôsledky zla (6) ako sa môžeme vysporiadať so zlom (7) kto sa môže vysporiadať so zlom (8) je možné prekonať zlo – zodpovedajú časti rozprávania: (1) začiatok rozprávania – kritická udalosť (2) podstata kritickkej udalosti (3) obeť (4) vinník (5).

¹⁰ Osobná spokojnosť (*well-being*) meraná ako rozdiel medzi pozitívnymi a negatívnymi pocitmi zohráva centrálnu rolu v teórii dialogického ja. Hoci hodnotenia môžu vykazovať rôzne kombinácie dôvodov a osobnej spokojnosti, väčšinu možno zoskupiť do šiestich hlavných tém, pričom každá je charakterizovaná istými pocitmi. Kombinácia vysokého seba-ocenenia (*self-enhancement*) a nízkej motivácie jednoty-s-druhými (*union-with-the-other*), s vysokou mierou osobnej spokojnosti Hermans označuje ako „autonómiu a úspech“; tie isté motívy s nízkou mierou osobnej spokojnosti ako „agresiu a hnev“. Kombinácia nízkeho seba-ocenenia a vysokej motivácie jednoty-s-druhými s vysokou mierou osobnej spokojnosti označuje ako „jednotu a lásku“; pokým tie isté motívy s nízkou osobnou spokojnosťou označuje ako „nenaplnená túžba“. Nakoniec kombináciu vysokého seba-ocenenia a vysokej motivácie jednoty-s-druhými s vysokou osobnou spokojnosťou označuje ako „silu a jednotu“; a protiklad, s nízkou hodnotou všetkých troch ukazovateľov označuje ako „bezmocnosť a izoláciu“. (porov. Hermans 1995)

Tento typ teodícey ľudia najčastejšie aplikovali v prípade zla zapríčineného prírodnými príčinami – smrť, choroba alebo ohrozenie pocitu sebakontinuity. Naopak, ukazuje sa, že nie je natolko osožný, pokiaľ ide o zakúšanie sociálneho zla.

Wrocławska-Warchala tiež konštatuje, že takáto osobná teodíceca nielenže môže dať nový rozmer prežitej skúsenosti, ale môže dokonca úplne zmeniť jej význam (ak sa napr. interpretátor zameria na duchovný, nie na sociálny rozmer udalosti, umožní mu to chápať automobilovú nehodu ako prostriedok k dosiahnutiu istej vyššej duchovnej skúsenosti „jednoty a lásky“).

Príkladom toho je rozprávanie istého katolíka zo Sliezska, ktorý zažil autonehodu:

„Bolo to, akoby mnou niečo zatriaslo, priam fyzicky... Ale aj emočne, duchovne, práve táto jedna udalosť, autonehoda, ktorej som bol účastníkom (...) Ako som povedal, z jednej strany to zničilo moju emocionálnu, psychickú rovnováhu, ale z druhej strany mi to ukázalo moju slabosť. Pokiaľ ide o môj vzťah s Bohom, nebol som s ním vtedy veľmi zadobre, niekedy som dodržiaval Božie prikázania, niekedy nie. Táto nehoda ma posunula na duchovnej ceste. Vyliezol som von z auta a pomyslel som si: aké je len dôležité byť v stave posväcujúcej milosti v takejto situácii, musím s tým niečo urobiť. Takže táto skúsenosť pôsobila formačne, mohol by som povedať, bola na niečo zameraná.“ (Wrocławska-Warchala 2012)

V tomto rozprávaní sa autonehoda s ohrozením života chápe ako udalosť, ktorá má napomôcť zmenu životného štýlu, rozhodnutiu „byť lepším kresťanom“. Rozprávač v nej zaujíma aktívnu úlohu – ide o jeho rozhodnutie zmeniť život. Zároveň sa však samotná havária nepripisuje Božiemu zapríčineniu alebo jeho vôli, hoci sa chápe ako niečo, čo má poslúžiť Božím cieľom. Pozornosť sa sústreďuje na zmeny, ktoré sa vďaka nehode udiali – teda na duchovný pokrok.

Špecifické prvky naratívnej štruktúry (pozitívna úloha Boha, aktívna úloha človeka, dobrý koniec) odlišujú tento prístup od tradičného modelu chápania zla ako trestu. Opis zážitku sa vyznačuje vyššou intenzitou pozitívnych pocitov (radosti, uspokojenia, pocitu bezpečia, vďačnosti) a vyššou intenzitou pocitov spojených s posilnením vzťahov s ostatnými (láska, neha, starostlivosť, dôvera). H. J. M. Hermans nazýva emocionálne vzorce s prevahou takýchto pocitov skúsenosťou „jednoty a lásky“ (porov. Hermans 1995).

Záverom možno zhrnúť, že pokiaľ ide o osobné vyrovnanie sa s následkami zla, je preň nevyhnutné nielen emocionálne, ale aj racionálne a vôľové spracovanie prežitej skúsenosti. Jeho súčasťou je naratívne opísanie udalostí, zainteresovaných postáv a ich úloh vo

forme „osobnej teodícey“. Takéto spracovanie sa však zväčša opiera o modely teologicko-filozofických teodíceí prítomných v danej kultúre. Preto je dôležité hlbšie sa zaoberať problémom zla aj v teoretickej rovine, precíznejšie formulovať jednotlivé riešenia a tiež populárnou formou ich sprístupňovať širšiemu okruhu ľudí, aby im mohli pomôcť v ich osobnom zvládnutí negatívnych skúseností so zlom.

Literatúra

ADAMS, R. M. (2001): Must God Create the Best? V: ROWE, W. L.: *God and the problem of evil*. Oxford - Malden, Blackwell Publishers Inc.

ALSTON, W. P. (2002): Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. V: CRAIG, W. L. (Gen. Ed.): *Philosophy of Religion : A Reader and Guide*. New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, s. 346 - 369.

AUGUSTÍN (1997): *Vyznania*. Prel. Ján Kováč. Bratislava, Lúč.

AUGUSTINUS (2000): *O svobodném rozhodování*. Prel. R. Hošek. V: *Aurelius Augustinus : Říman, člověk, světec*. Praha, Vyšehrad.

AUGUSTÍN (2005): *Boží štát*. Prel. J. Kováč, Š. Dian, M. Pätoprstý. Trnava - Bratislava, SSV a LÚČ.

BENNER, D. (1992): *Hojenie emocionálnych poranení*. Nitra, Nádej.

BLUMENTHAL, D. R. (1998): Theodicy : Dissonance in Theory and Praxis. V: *Concilium*, č. 1, s. 95 - 106.

BRO, B. (2014): *Moc zla*. Praha, Krystal OP.

DAVIS, S. T. (ed.) (1981): *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edinburgh, T&T Clark.

DUBOVSKÝ, P. (ed.) (2008): *Komentáre k Starému zákonu : I. zv. Genezis*. Trnava, Dobrá kniha, s. 74 - 76.

FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*. Bratislava, Lúč, 2007.

GROSS, W., KUSCHEL, K.-J. (2005): *Bůh a zlo*. Praha, Vyšehrad.

HERMANS, H. J. M., HERMANS-JANSEN, E. (1995): *Self-Narratives. The Construction of Meaning in Psychotherapy*. New York - London, The Guilford Press.

HICK, J. H. (1973): *God and the Universe of Faiths : Essays in the Philosophy of Religion*. New York, St. Martin's Press.

HICK, J. H. (1985): *Evil and the God of Love*. Hampshire - London, MacMillan Press.

HICK, J. H. (2001): Soul-Making Theodicy. V: ROWE, W. L. (ed.): *God and the Problem of Evil*. Oxford - Malden, Blackwell Publishers Inc., s. 265 - 281.

KALLENBERG, B. J. (2007): The Descriptive Problem of Evil. V: MURPHY, N., RUSSELL, R. J., STOEGER, W. R.: *Physics and Cosmology : Scientific Perspectives on Problem of Natural Evil*. Vol. I. Vatican City State, Vatican Observatory Publications and the Centre for Theology and the Natural Sciences, s. 297 - 321.

KARABA, M. (2014): *Božie pôsobenie vo svete : Reflexia koncepcií J. Polkinghorna, A. Peacocka a I. Barboura*. Trnava, Dobrá kniha.

LEIBNIZ, G. W. (2004): *Theodicea*. Praha, Oikoymenh.

- McADAMS, D. P. (1985): *Power, intimacy, and the life story*. New York, Guilford.
- McADAMS, D. P. (2006): The role of narrative in personality psychology today. V: BAMBERG, M. (ed.): *Narrative Inquiry* 16:1. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, s. 11 – 18.
- PLANTINGA, A. (1974): *Nature of Necessity*. Oxford, Oxford University Press.
- PLANTINGA, A. (1977): *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- ROJKA, Ľ. (2011): Argument neznalosti Božej vôle vo vysvetľovaní problému zla. V: KIŠŠ, I., a i.: *Božia prozreteľnosť a zlo vo svete : Problém teodícey*. Bratislava, UK Evanjelická bohoslovecká fakulta, s. 183 – 189.
- SPIŠIAKOVÁ, M. (2012): *Zlo v Božom stvorení*. Warszawa, Rhetos.
- STEINBERG, J. R. (2007): Leibniz, creation and the best of all possible worlds. V: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 62, č. 1, s. 123 – 124.
- SWINBURNE, R. (2011): *Bůh jako vysvětlení*. Praha, Triton.
- TEDESCHI, R. G., CALHOUN, L. (2004): Posttraumatic Growth : A New Perspective on Psychotraumatology. V: *Psychiatric times*, č. 1. <http://www.psychiatristimes.com/ptsd/posttraumatic-growth-new-perspective-psychotraumatology-0#sthash.HMrs07rg.dpuf> (17. 1. 2014)
- TRAKAKIS, N. (2010): The Evidential Problem of Evil. V: DOWDEN, B. (ed.): *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/evil-evi/>.
- VAŠEK, M. (2007): *Aurelius Augustinus o vôle, milosti a predurčení*. Bratislava, IRIS.
- WROCLAWSKA-WARCHALA, E. (2012): *Individual theodicy studies as an empirical meeting place of theology and social sciences*. Paper of the Conference: *Dangerous liaisons. Theology, social sciences and modernity* (Warsaw, April 12, 2012). <http://www.centrumjp2.pl/archiwum/konferencja-niebezpieczne-zwiazki/papers/> (17. 1. 2014).

*Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O.BOX 173, 814 99 Bratislava
e-mail: maria.spisiakova@truni.sk*

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD., vyučuje na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity filozofickú teológiu a kognitívne vedy, pričom sa zameriava na filozofické otázky súvisiace s možnosťou poznania Boha, ľudskou slobodou a prežívaním náboženskej viery. Je autorkou monografie Zlo v Božom stvorení a spoluautorkou (s Ľ. Rojkom) monografie Posmrtný život, zázraky a filozofický ateizmus. Zaoberá sa tiež prekladmi teologických a filozofických textov na sekretariáte Konferencie biskupov Slovenska.