

[9.]
Problém teodiceje

Idea jednoho Boha a nedokonalost světa

Přísně monoteistické jsou vlastně jen židovství a islám, a i ten oslabeně, neboť do něho později pronikl kult svatých. Nicméně křesťanská Trojice proti trojbožskému pojetí trojice hinduistické, pozdně buddhistické a taoistické působí v podstatě monoteisticky, i když se katolický obřadný kult svatých de facto někde polyteismu přibližuje. A každý etický bůh není nutně nadán absolutní neměnností, všemohoucností a vševedoucností, zkrátka absolutní nadpřirozeností. Spekulace a vášnivý etický patos proroků přiřkl tyto kvality nade všechny jiné bohy se všemi bezvýhradnými důsledky jen Bohu židovských proroků, který se stal i Bohem křesťanů i Bohem Muhammadovým. Každé etické pojetí boha nevedlo k těmto důsledkům a ani k etickému monoteismu. A ne každým přiblížením k monoteismu se v pojetí Boha vystupňuje etický obsah. A vůbec už ne každá náboženská etika vyvolala k životu nadsvětského osobního Boha, který všechno bytí vytvořil z ničeho a sám ho řídí. Nicméně specificky etická prorocká zvěst, k jejíž legitimitě patří vždy bůh s atributy vysoké povznesenosti nad svět, nalézají zpravidla oporu ve zdůvodnění ideje Boha i v tomto pojetí. Typ a smysl jeho povznesenosti může být samozřejmě různý, to souvisí jednak s pevně danými metafyzickými představami, jednak je to projev konkrétních etických snah proroků. Čím více však míří ke koncepci jediného univerzálního nadsvětského Boha, tím víc vyvstává problém: jak se slučuje nesmírná všemocnost takového Boha s nedokonalostí světa, který vytvořil a řídí? Takto postavený problém teodiceje je živý v staroegyptské literatuře, u Jóba i u Aischyla, vždy ovšem v odlišné podobě. V podobě určené tamními podmínkami je jím ovlivněna i celá indická religiozita: také její předsta-

va o smysluplném neosobním a nadbožském řádu světa naráží na problém nedokonalosti tohoto světa. V jistém pojetí patří tento problém všude k určujícím impulsům náboženského vývoje i potřeby spásy. A tisíce německých dělníků si v poslední době zdůvodňují nepřijatelnost ideje Boha nikoli přírodovědnými argumenty, nýbrž neslučitelností boží prozřetelnosti s nespravedlivostí a nedokonalostí sociálního řádu.

Různé typy teodiceje; mesiánská eschatologie

Problém teodiceje se řeší různě a jeho řešení souvisí co nejužejí s pojetím Boha a také s podobou ideje hříchu a spásy. Vytkněme typy racionálně co „nejčistší“.

Prvním typem řešení je překlenout rozpor odkazem na budoucí nápravu na tomto světě: mesiánskou eschatologií. Eschatologickým procesem se pak rozumí politické a sociální přetvoření tohoto světa. Přejde – brzy, později, někdy – mocný hrdina nebo Bůh a dosadí své přívržence do zaslouženého postavení na světě. Utrpení nynější generace je následkem hříchů předků, za něž Bůh volá k odpovědnosti potomky, tak jako se krevní msta vztahuje na celé příbuzenstvo, na celou čeleď, a jako ještě papež Řehoř VII. exkomunikoval potomky až do sedmého kolena. Právě tak potomci člověka zbožného snad jen díky jeho zbožnosti spatří říši mesiášovu. Na tom, že se člověk kvůli svým rodičům možná bude muset vzdát zážitku své spásy, nezdá se být nic divného. Péče o děti byla vždy úsilím daným organicky, a ukazovala vždy dál než k osobnímu zájmu o *onen svět* po člověkově vlastní smrti. Ten, kdo teď žije, má vzorně a přísně plnit boží přikázání, jednak aby si z božího milosrdenství sám pro sebe vysloužil aspoň optimum životních šancí, jednak aby vydobyl účast v království spásy pro své potomky. „Hřích“ je porušení poslušnosti a věrnosti Bohu, odpadlictví od božího zaslíbení. Přání být jednou účasten mesiánské říše trvá. Když se zdá, že příchod božího království na tento svět je v bezprostřední blízkosti, propuká ohromné náboženské vzrušení. Stále znovu se objevují proroci, kteří ho ohlašují. Ale když k jeho příchodu příliš dlouho nedochází, je téměř nevyhnutně útěchou naděje v „onen svět“.

Víra v onen svět

Zárodečná představa o „onom světě“ se objevuje, když se od magie dospělo k víře v duši. Avšak existenci duší zemřelých si lidé vždycky nepředstavují ve zvláštní říši mrtvých. Častá je představa, že duchové zemřelých se vtělují do zvířat a rostlin, a to rozdílných, podle toho, jak žili či zemřeli, podle rodu a stavu – odtud pramení představy o stěhování duší. Pokud lidé věří v říši mrtvých, zprvu na nějakém zeměpisně odlehklém místě, později pod zemí nebo nad zemí, nemusí tam duše nutně žít věčně. Mohou být násilně zničeny, mohou zahynout, když se jim přestane obětovat, nebo prostě mohou nějak odumřít (patrně představa staročínská). Jistá starost o vlastní osud po smrti dolehne ve shodě se zákonem „mezního užitku“ většinou na toho, komu se na zemi vede celkem dobře, tedy na kruhy vznešené a majetné. Existenci na onom světě si někde mohou zjednat jen náčelníci a kněží, ne chudina, zřídka ženy. A prominenti pak ovšem nelitují sebeohromnějších nákladů, aby si ji zajistili. Hlavně jejich příklad vede k tomu, aby se člověk zabýval tím, co ho čeká na onom světě. O nějaké „odplatě“ na onom světě není řeči. Kde se vynoří obava z „odplaty“, jde zprvu jen o rituální chyby, kterými si člověk u boha pohoršil: tak se to dosud nejobsáhleji chápe v indickém posvátném právu. Kdo poruší tabu kasty, bude určitě trpět v pekle.

Teprve bůh etické povahy zachází s osudy na onom světě podle etických zřetelů. Odlišení nebe a pekla se neobjevuje teprve až s ním, nicméně je to produkt poměrně pozdního vývoje. Čím víc se mysl člověka upíná k naději v onen svět, tím víc mu pozemský život připadá jako provizorní forma existence před existencí na onom světě. A jak převládne víra, že tento pozemský svět stvořil bůh z ničeho a zase ho v nic obrátí a sám bůh ho mínil jako svět podřazený účelům a hodnotám věčným a jednání člověka na tomto světě směřuje k osudu na onom světě, tím naléhavěji v myšlenkách vyvstává problém zásadního vztahu boha ke světu a k jeho nedokonalosti. Někdy se pak přímo převrátí původní pojetí naděje v pokračování života po smrti, které jej činilo záležitostí vznešených a bohatých; nový pohled pak vyjadřuje formule „poslední budou prvními“. Prosazuje se v náboženských představách páriů, ačkoli zřídka důsledně. Ale např. ve

staré židovské etice hrál významnou roli předpoklad, že utrpení, zvláště také dobrovolné utrpení, usmíruje Boha a zlepšuje člověku vyhlídky na onen svět. Z různých motivů vsákl do mnoha nadějí, zčásti se možná rodil i ze zkoušek odvahy během asketické přípravy hrdinů a z magického umrtvování. Jinak, obzvláště v náboženstvích utvářených pod vlivem panských vrstev, vládne naopak i představa, že ani na onom světě nejsou opomíjeny stavovské rozdíly – až po ty křesťanské blahosladené monarchy – „vždyť Bůh tak chtěl“.

Víra v odplatu

Specificky etickou představou je však názor, že dojde k „odplatě“ za konkrétní dobro nebo bezpráví na základě soudu nad mrtvým a že při eschatologickém konci světa se odehraje všeobecný soudný den. Hřích je tak pojat jako „crimen“ (= „trestný čin“), lze jej tedy soudit racionální kazuistikou a musí se za něj odpykat trest zde na zemi anebo na onom světě a nakonec se člověk musí odpovídat před soudcem mrtvých. Tresty i odměny musí být přiměřeně odstupňovány podle závažnosti zásluhy či provinění – jak to líčí ještě i Dante – a nemohou tedy vlastně být věčné. Protože se však naproti reálné jistotě tohoto světa šance na onen svět jeví hříšníkům matně a nejisté, je skoro vždycky nemyslitelné, aby se proroci nebo kněží vzdali hrozby věčných trestů: jen ty také odpovídají potřebě pomsty na nevěřících, na odpadlících, na bezbožnících a na zločincích na zemi nepotrestaných.

Nebe, peklo a soud nad mrtvými jsou přijímány univerzálně, dokonce náboženstvími, kterým byly původně bytosně cizí, jako starému buddhismu. I když „říše přechodu“ (Zarathuštra) či očistec může časově neomezené věčné „tresty“ oslabit na trvání časově omezené, zůstává pořád obtíž vůbec sloučit „trestání“ lidských činů s etickým a přitom *všemohoucím*, tedy nakonec za tyto činy jediné odpovědným stvořitelem světa. Vždyť k tomuto důsledku – že *etický* odstup nadsvětského Boha od člověka neustále zaplétaného do nové a nové viny je neslýchaně veliký – musí člověk docházet tím více, čím více hloubá nad neřešitelným problémem nedokonalosti světa vzhledem k boží všemohoucnosti. Nakonec nezbyvá než závěr, který do víry ve všemohoucího Stvořitele vkládá už Jób: že všemohoucí

Bůh stojí mimo všechny etické požadavky svých tvorů, jeho úradky jsou naprosto skryté lidskému chápání, jeho moc nad stvořením bezmezná, a je tedy nemožné přikládat na jeho konání měřítko lidské spravedlnosti. Tím problém teodiceje zcela odpadá. Islámského Alláha jeho nejvášnivější vyznavači pojmají takto, právě takový je pro dokonale zbožné křesťany (virtuosity víry) jejich „Deus absconditus“ (= skrytý Bůh).

Víra v predestinaci a víra v prozřetelnost

Suverénní, naprosto nevyzpytatelná a – při jeho vševědoucnosti – odevždy daná svobodná rozhodnutí tohoto Boha určila člověku jak osud na zemi, tak osud po smrti. Určení pozemského osudu jakož i predestinace (= *předurčení*) osudu na onom světě jsou dány od věčnosti. Stejně jako zatracenci na svou předurčenou hříšnost mohla by si stěžovat zvířata, že nebyla stvořena jako lidé (říká doslova Kalvín). Etické chování zde nemůže mít ten smysl, že by člověku zlepšilo šance na tomto či na onom světě, může však mít jiný smysl, působící v praxi psychologicky snad ještě silněji: je *symptomem* toho, že je člověk z božího rozhodnutí ve stavu milosti. Vždyť právě absolutní boží suverenita ponouká k praktickému náboženskému zájmu nahlédnout mu aspoň v jednotlivém případě do karet a dovědět se speciálně o svém osudu na onom světě. To je jedincova elementární potřeba.

Sklon chápat Boha jako neomezeného pána nad stvořením provází tedy paralelně sklon vidět ve všem „prozřetelnost“, její zcela osobní zásahy do běhu světa, a vykládat si je. Víra v prozřetelnost je důsledná racionalizace magického věštění, navazuje na ně, ale právě proto je v zásadě co nejdokonaleji vyvrací. Neexistuje žádné jiné pojetí náboženského vztahu, které by 1. bylo tak radikálně proti každé magii, teoreticky i prakticky, jako tato víra panující ve všech velkých teistických náboženstvích přední Asie i Západu, ani neexistuje nijaké jiné, které by 2. podstatu božství vkládalo tak rozhodně do jeho aktivního „konání“, do osobního prozřetelného řízení světa, a také žádné jiné, pro něž by se 3. mezi svobodně darovanou boží milostí a tvorovou potřebou milosti rozprostírala tak obrovská vzdálenost všeho stvořeného od Boha a pro něž by 4. každé „zbožňování“ bytosť a věci stvořených bylo tak těžkým zločinem proti božimu majestá-

tu. Právě proto, že tato víra neobsahuje *žádné* racionální řešení praktického problému teodiceje, skrývá v sobě největší napětí mezi světem a Bohem, mezi tím, co být má, a tím, co jest.

Pokus o řešení problému: dualismus

Soustavně promyšlené řešení problému nedokonalosti světa poskytují kromě predestinace ještě dva typy náboženských představ.

Předně dualismus, který poznamenal pozdější vývoj náboženství Zarathuštrova a který více nebo méně důsledně přejímají předaoasijské formy víry, většinou jím ovlivněné, a jmenovitě pak závěrečná forma babylonského náboženství mandejců (ovlivněná židovstvím a křesťanstvím) a gnoze, až po velké koncepci manicheismu, který, zdá se, na sklonku 3. století i ve středozemní antice málem opanoval všechny země. Bůh není všemohoucí a svět nestvořil z ničeho. Nespravedlnost, bezpráví, hříchy, tedy vše, z čeho vyplývá problém teodiceje, je následek toho, že světlá čistota velkých a dobrých bohů se zkalila dotekem s protikladnou samostatnou mocí temna a s nečistou hmotou, jež bývá s temnotou ztotožňována. Ta má nad světem satanskou moc, získala ji prvotním zločinem lidí nebo andělů, anebo – jako podle mnohých gnostiků – méněcenností subalterního stvořitele světa (Jehovy nebo „Demiurga“). Ponejvíce se věří v konečné vítězství světlých bohů v nadcházejícím boji – tím se překračuje přísný dualismus. Neustálé vyprošťování světla z nečistoty je strastiplný, ale nutný světový proces. Představa závěrečného boje vyvolává přirozeně velmi silný eschatologický patos. Z takových představ nutně vyvěrá aristokratický pocit prestiže osob čistých a vznešených. Pojetí zla, jež má vždy tendenci vyústit v *etiku*, jestliže předpokládáme, že Bůh je naprosto všemohoucí, zde přijímá povahu silné spirituální, protože stvořený člověk tu není postaven před absolutní všemoc, nýbrž se podílí na říši světla, a světlo je ztotožňováno s tím, co je v člověku nejzářivější – s duševnem – temnota naopak s materiálním, s tělesností, z níž pocházejí všechna hrubší pokušení. Takové pojetí se pak snadno slučuje s tabuistickou etikou a s její ideou „nečistého“. Zlo se jeví jako znečištění, hřích, jakož i magický přehmat, jako opovrženímhodný pád ze sféry čistoty a jasu do sféry temnoty a zmatku, kde hříšníka obalí špína a zasloužená hanba. Nepři-

znané omezení boží všemohoucnosti v podobě prvků dualistického myšlení najdeme skoro ve všech eticky orientovaných náboženstvích.

Víra v karman

K formálně nejdokonalejšímu řešení problému teodiceje dospělo indické učení o „karmanu“, tzv. víra ve stěhování duší. Svět je kosmem nepřetržitě etické odplaty. Vina i zásluha se na světě bezvadně splácí v podobě osudu v příštích životech, kterých duše povede nekonečně mnoho, neboť bude přicházet na svět v různých zvířecích nebo lidských nebo i božských existencích. Mravní zásluhy v tomto životě mohou způsobit i znovuzrození v nebi, ale vždy jen na tak dlouho, než se konto zásluh vyčerpá. Také dočasnost pozemského života je důsledek omezeného množství dobrých nebo zlých skutků v minulém životě téže duše, a trápení v tomto životě, která se podle měřítka odplaty zdají být nespravedlivá, jsou tresty za hříchy z života minulého. Jedinec si svůj osud vytváří v nejpřísnějším smyslu výhradně sám.

Víra ve stěhování duší navazuje na velmi běžné animistické představy, že duše mrtvých mohou přecházet do přírodních objektů. Tyto představy si racionalizuje, a tím si i na čistě etických principech racionalizuje kosmos. Přírodní „kauzalita“, v jejíchž principech jsme zvyklí myslet my, je nahrazena univerzálním mechanismem odplaty, při níž se nikdy žádný *eticky* relevantní čin neztrácí. Věroučným důsledkem je, že všemohoucí bůh, který by do celého mechanismu zasahoval, je postradatelný, ba nemyslitelný: nepomíjející světový proces vyřizuje etickou úlohu svou vlastní automatikou i bez něho. Oproti nadsvětské moci vševládného osobního Boha, z níž vyplývá predestinace, je toto důsledným výsledkem nadbožské moci věčné „řádu“ světa. Když byla ve starém buddhismu tato myšlenka dovezena do krajních důsledků, byla úplně eliminována i „duše“: existují jen jednotlivé *činy* relevantní pro mechanismus karmanu, spojené s iluzí Já.

Všechny činy jsou však samy produkty stále stejně bezmocného boje všeho života už samotnou svou formou odsouzeného k pomíjivosti. „Žízeň po životě“, z níž vyvěrá touha po onom světě, stejně jako oddanost rozkoši světa pozemského, dokud trvá, tvoří nevyhla-

ditelnou základnu individuace a vyvolává vždy zas nový život a nové zrození. Žádný „hřích“ přísně vzato neexistuje, jen pochybení, nepochopení vlastního zájmu člověka, aby z nekonečného „kola“ unikl anebo se aspoň vyhnul znovuzrození v životě ještě strastnější. Smyslem etického chování může být při menších nárocích polepšení šancí do nového zrození, anebo zásadněji, má-li nesmyslný zápas o holé bytí skončit, zrušení všeho znovuzrozdování. Není zde rozpolcenost světa ve dva principy, jako v eticky dualistickém náboženství prozřetelnosti, v dualismu svatého a všemohoucího božího majestátu proti etické nedostatečnosti všeho stvořeného, ani jako ve spiritualistickém dualismu, v rozpolcení všeho dění na světlo a tmu, na jasného a čistého ducha a na temnou a poskvřenou materii, nýbrž je zde ontologický dualismus pomíjivého dění a jednání na světě a setrvalého nehybného bytí věčného řádu a s ním totožného nehybného božství setrvávajícího v bezesném spánku. K takovým závěrům dovedl učení o stěhování duší v plném smyslu pouze buddhismus, on je nejradikálnějším řešením teodiceje, ale etické požadavky na boha uspokojuje stejně málo jako víra v predestinaci.

[10.] Spása a znovuzrození