



*Věnováno nápovědám*

Původní název: C. S. Lewis: *The Problem of Pain* První vydání říjen  
1940 ISBN 0-M-624567-6 (Wolliam Collins Sons a Co. Ltd,  
Glasgow) Přeložili Ivo Noga a Astride Wenigrová-Nogbvá Vydáno  
se svolením nakladatelství Collins Publishers Londýn



VYDAVATELSTVÍ  
KŘESŤANSKÝCH SBORŮ  
OSTRAVA

© C. S. Lewis Pte Ltd 1940

ISBN 80-85237-39-3

*Syn Boží nepodstoupil smrt proto, aby lidé nemuseli trpět, ale aby mohli snášet utrpení jako On.*

George MacDonald, *Unspoken Sermons* (Nevyřčená kázání),  
*serie první*

*"Víra nás může uchránit nikoli před neštěstím, nýbrž před zoufalstvím."*

Luis Trenker

O teologii se říká, že je jako víno: čím starší, tím lepší. Teologický esej C. S. Lewise *Problém bolesti* byl napsán už před čtyřiceti lety. Stal se záhy jedním z nejčtenějších textů. Je určen hlavně pro přemýšlivé a duchovně náročné věřící, přemýšlející o smyslu života a hledající víru. Vydáváme jej dnes v českém překladu Ivo Nogy, protože jsme přesvědčeni o jeho stále aktuálnosti a schopnosti oslovit i dnešního člověka a pomoci mu v hledání a nacházení spolehlivé odpovědi na odvěkou a nestárnoucí pralidskou otázku po smyslu utrpení. Aktuálnost Lewisovy knihy tkví nejen v tom, že mnoho dnešních lidí zápolí s problematikou tajemství bolesti. Tkví také v tom, že je psána i "proti srsti" dnes rozšířené a kulturně, eticky a teologicky nebezpečné módě, totiž proti banalizaci otázek týkajících se vnitřního duchovního života, subjektivního tázání a závažnosti osobního vědomí a svědomí, a to ve jménu kultu neosobnosti, objektivistické a objektivizující vědy.

Lewisova kniha se zabývá vzrušující a zneklidňující, existenciálně odvěkou, řekl bych přímo absolutní otázkou po smyslu či absurditě lidského, utrpením a bolestí hluboce poznamenaného života. Stačí si všimnout, že právě s touto tematikou se setkáváme ve všech kulturách a literaturách. Je jí prostoupena sama bible od Geneze až po Apokalypsu. Autor nepředkládá nová řešení, nechce překonávat ani Jobův vznešený spor, ani Jeremiášův neklid, ani evangelijní cestu, ale spíše se k nim přibližuje a snaží se proniknout k jejich živému středu. Při pozorné četbě Lewisova eseje si uvědomíme, že lidské utrpení s celou svou hrozivou tíhou a propastnou temnotou může najít svůj smysl a může být proměněno v pozitivní sílu teprve tehdy, jestliže je chápáno a prožíváno propojeně se skutečností stvoření a Kristova kříže.

S myšlenkovou odvahou autor této knihy s námi sestupuje až k náboženským kořenům a teologickým základům naší lidské a křesťanské existence. Teprve tato poloha umožňuje spolehlivou odpověď na nesmírný problém lidské bolesti. Je proto třeba nejdříve prohloubit a myšlenkově se jakoby zabydlet v duchovním prostoru víry a jejích pravd, pochopit Boží všemohoucnost a dobrotivost, špatnost a pád

člověka, skutečnost pekla a nebe a zjména pochopit, proč křesťanství je opravdu "radostnou zvěstí", cestou spásy a osvobození.

Myšlenková náročnost je u Lewise vyvážená svěžím esejistickým, v nejllepším smyslu anglosaským konkrétním slohem. Čtenář bude nakonec autorovi vděčný za to, že se pečlivě vyhnul veškeré líbivé a povrchní frázevítosti a že se poctivě ponořil do jedné z nejtěžších otázek, kterou si kdy člověk položil a kterou doposud prožívá.

\* \* \*

Clive Staples Lewis se narodil 29. listopadu 1898 v Horlhen (Severní Irsko). Účastnil se první světové války. Po válce se rozhodl pro universitní studium klasické filologie a filosofie v Oxforde. Později se zabýval anglickou literaturou. Od roku 1954 přednášel tento obor v Cambridge. Za druhé světové války se stal známý svými rozhlasovými projevy o náboženských otázkách. I když sám byl členem anglikánské církve, uchoval si vždy smysl pro ekumenismus. Sám poznamenává: "Píši samozřejmě jako laik své vlastní, t. j. anglikánské církve, pokusil jsem se však nevzít na sebe nic, co není hlášáno všemi pokřtěnými a spřízněnými křesťany." Je autorem románů: *Za mlčící hvězdou*, *Perelandra*. *Zlá moc* a několika filosoficko-teologických esejů: *Křesťanství vůbec*. *Zázrak a O čtení knih*.. C. S. Lewis zemřel 22. listopadu 1963.

\* \* \*

O životě a díle autora pojednává Gisbert Kranz - *C. S. Lewis. Studien zu Leben und Werk*, Bonn, Bonvier-Verlag 1974.

Karel Vrána

(Převzato z prvního českého vydání této knížky v Křesťanské akademii, Řím 1979)

## Předmluva

Na návrh pana Ashleje Sampsona napsat tuto knihu jsem nejprve reagoval tak, že jsem ho požádal o povolení napsat ji anonymně. Mám-li totiž o bolesti říkat to, co si opravdu myslím, musím se dopouštět formulací lak hluboké morální síly, že se stanou směšnými, jakmile mě odhalí coby autora. Anonymita byla k vydávané sérii odmítnuta jako nepatřičná; pan Sampson mi však doporučil napsat předmluvu a uvést, že já sám jsem se svými vlastními zásadami neřídil! Tento inspirující plán právě uskutečňuji. Dovolte mi plně se přiznat slovy dobrého Waltera Hiltona, že se při psaní celé této knihy "cítím natolik vzdálen pravého procítění toho, o čem mluvím, že nemohu než křičet o slitování a přát si je procítit opravdově".<sup>1</sup> Leč právě z tohoto důvodu zas proti mně nemůže být vznesena jiná kritika. Nikdo o mně nemůže říct "kdo nepocítil ran, jizvám se směje"; nebyl jsem totiž nikdy ani na chvíli ve stavu myslí, jemuž dokonce pouhá představa bolesti je méně než nesnesitelná. Je-li si kdo jist, že tohoto svého protivníka nepodceňuje, jsem to já. Musím též dodat, že jediným záměrem mé knihy je řešení problému bolesti po stránce intelektuální. Nikdy jsem nebyl natolik pošetilý, abych se považoval za povoláného pro úkol daleko vyšší, totiž učít síle a trpělivosti. A tak nemohu čtenářům poskytnout nic víc než vlastní přesvědčení, že má-li být bolest unesena, trochu kuráže pomůže víc než spousta vědomostí, trošku lidského účastenství více než spousta kuráže a nejmenší nádech Boží lásky víc než to všechno dohromady.

Kdyby se stalo nějakému skutečnému teologovi, že bude číst tyto stránky, velmi lehce pozná, že jsou dílem laika a amatéra. Kromě dvou posledních kapitol, jejichž některé části jsou - přiznávám - spekulativní, věřil jsem a věřím, že uvádím znovu prastaré a ortodoxní doktríny. Je-li jakákoli část mé knihy "originální" ve smyslu neobvyklosti či neorto-doxnosti, je takovou proti mé vůli a jako výsledek mé nevědomosti. Píši samozřejmě jako laik své vlastní, tj. anglikánské církve, pokusil jsem se však nevzít na sebe nic, co není hlášáno všemi pokřtěnými a spřízněnými křesťany.

---

<sup>1</sup> Míra dokonalosti, 1, xvi

Jelikož nepředkládám vědecké dílo, nesebral jsem tolik úsilí, abych vystopoval jisté myšlenky až k jejich pramenům, pokud nebyly lehce k nalezení. Kterýkoli teolog snadno uhodne, co a jak málo jsem přečetl.

**C. S. Lewis**

*Magdalénská kolej, Oxford, 1940*

## Úvodem

*Udivuje mě, jak směle se ti lidé odvažují mluvit o Bohu. Jejich pojednání, v nichž se obracejí k bezbožníkům, mají hned v první kapitole dokázat božstvo z díla přírody... Jen jim poskytujeme důvod, aby důkazy našeho náboženství pokládali za značně chatrné... Je pozoruhodné, že žádný kanonický autor se nikdy nedovolává přírody, aby dokázal Boha.*

Pascal, *Pensées*, IV. 242, 243 ( Dle M. Žiliny)

Není to mnoho let, co jsem byl ateistou, a kdyby se mě tehdy někdo zeptal "Proč nevěříte v Boha?" odpověděl bych asi takto: "Podívejte se na vesmír, ve kterém žijeme. Jeho největší část představuje prázdný prostor, úplně temný a nepředstavitelně studený. V tomto vesmíru se pohybuje tak málo těles, a v porovnání s prostorem jsou tak malá, že i kdyby se o každém z nich vědělo, že je přeplněno dokonale šťastnými tvory, stále by bylo těžké uvěřit, že život a štěstí jsou něco více než mimoproduct oné síly, jež vesmír vytvořila. Vědci však předpokládají, že jen velice málo sluncí ve vesmíru - dokonce snad žádné kromě našeho - má nějaké planety; a že v naší vlastní sluneční soustavě je předpoklad života na jiné oběžnici mimo Zemi nepravděpodobný. Samotná Země existovala bez života milióny let a může existovat další milióny let, až ji život opustí. Konečně - jak to na Zemi vypadá, co zde život existuje? Je to zařízeno tak, že všechny formy života mohou přetrvávat jen svou vzájemnou likvidací. U nižších forem zapřičiňuje tento proces pouze zánik, smrt, ale u vyšších se objevuje nová kvalita, nazvaná vědomím, a toto vědomí doprovází smrt navíc bolestí. Už při narození jsou tvorové příčinou bolesti, za svého života pak bolest rozsévají a v bolesti většinou umírají. U nejsložitějšího z tvorů, člověka, se objevuje ještě další kvalita, nazývaná rozumem, a ta mu dokonce umožňuje představit si svou vlastní bolest, akutní mentální utrpení, ještě před tím, než k bolesti došlo, a mimo to - naplněn urputnou touhou po přetrvání - člověk si může představit i vlastní smrt. Pomocí sta důmyslných zařízení umožňuje rozum lidem rozsévat vůči druhým či

vůči iracionálním tvorům daleko více bolesti, než by bylo jinak možno. Tuto schopnost využili lidé plnou měrou. Jejich historie je z největší části záznamem zločinů, válek, nemocí a hrůz, jež sice v mezidobí ponechávají místo pro jakés takés štěstí, ale už po dobu svého trvání je toto štěstí doprovázeno mučivou předtuchou konce a je-li ztraceno -palčivou mizérií vzpomínání. Tu a tam si člověk trochu vylepší podmínky a objevuje se tak zvaná civilizace. Všechny civilizace bohužel pomíjejí, a konečně i ty úlevy, které normálním lidským bolestem přinášejí po dobu svého trvání, jsou patrně víc než vyváženy jejich vlastními speciálními útrapami. Nikdo se nebude přít, že naše nynější civilizace se v tomto bodu od jiných neliší a to, že pomine, jako všechny předchozí, je také víc než pravděpodobné. A i kdyby třeba nepominula, mění to něco na věci? Člověčenstvo je předurčeno ke zkáze. Jakákoli rasa. ať už se vyskytuje v kterékoli části vesmíru, je předurčena ke zkáze, protože vesmír, jak nám říkají, se neustále vyčerpává a stane se jednou jednotným nekonečným homogenní hmoty nízké teploty. Vše, co kdy bylo prožito, se rozplyne v nic: všechen život se nakonec ukáže být přechodnou a nesmyslnou maskou idiotické tváře nekonečné hmoty. A toto že je dílem laskavého a všemohoucího ducha? Odpovídám, že všechny důkazy svědčí o pravém opaku. Za vesmírem buďto nestojí žádný duch, nebo je to duch lhostejný k dobru a zlu, anebo je to duch zlý."

Ani ve snu mne však nenapadlo položit si jednu otázku. Nikdy jsem si nepovšiml problému, který vyplývá z pevnosti a jednoduchosti této pesimistické teze. Je-li totiž vesmír tak špatný, nebo aspoň z poloviny tak špatný, jak mohly lidské bytosti přijít na nápad přičítat jej činnosti moudrého a dobrého Tvůrce? Lidé jsou možná blázni, ale stěží zas takhle padli na hlavu. Bezprostřední vyvození bílého z černého, stromu ctností z květu zla, nebo nekonečně moudrého dělníka z díla bez smyslu, to nás zůstavuje s ústy dokořán. Vesmírné divadlo, tak jak se nám jeví v praxi, by se nikdy nemohlo stát základem náboženství. Náboženství muselo být získáno z jiného zdroje a udrželo se navzdory dojmu, jež vesmír vyvolává.

Námítka, že naši předkové byli nevědomí a tak chovali v mysli líbivé iluze o přírodě, jež rozvoj věd od té doby rozptýlil, je chybná. Děsivá rozlehlost a prázdnota vesmíru byla známa no celá ta staletí, kdy všichni lidé věřili. V některých knihách se dočtete, že lidé středověku pokládali Zemi za plochou a hvězdy za blízké, ale je to lež. Ptolemaios popsal Zemi jako geometrický bod bez rozměru v poměru k vzdálenostem stálic - vzdálenost, která se v jednom středověkém

populárním textu odhaduje na sto sedmnáct miliónů mil. Onen známý pocit nepřátelské nezměrnosti museli mít lidé i v dobách ještě ranějších, ba od prvopočátku, a to z ještě zřejmějšího zdroje. Člověku prehistorickému musel být okolní les dostatečně nekonečným, a ono krajně cizí a neproniknutelné, co my si musíme vyvodit z myšlenek na kosmické paprsky a chladnoucí slunce, to mu za noci čmouchalo a vylo u samých dveří. Bolest a pustota lidského života byly stejné zřejmé za všech dob.

Naše vlastní náboženství začíná u Židů - národa zmáčkého mezi dvě nepřátelská impéria, soustavně poráženého a drženího v zajetí, něco jako Polsko či Arménie s jejich tragickou historií porobených. Pokládat bolest za jeden z objevů vědy je holý nesmysl. Odložte tuto knihu a přemístejte pět minut o té skutečnosti, že všechna velká náboženství byla hlášána a posléze dlouho praktikována ve světě bez chloroformu.

Pak ale bylo ve všech dobách stejně absurdní vyvozovat dobrotu a moudrost Tvůrce z běhu událostí tohoto světa; a taky se tak nikdy nestalo<sup>1</sup>. Náboženství má jiný původ. To, co bude následovat, je nutno chápat tak, že se nepřu *především* o pravdu křesťanství, ale podávám výklad jeho počátku, což jest dle mého náhledu nutné, chceme-li problém bolesti zařadit na pravé místo.

Ve všech vyvinutých náboženstvích nacházíme tři proudy či elementy a v křesťanství jeden navíc. To, co profesor Otto nazývá zážitkem *numinózního*. je prvním z nich. Pro ty, kteří se s tímto termínem nesetkali, může k vysvětlení posloužit následující scéna. Dejme tomu, že by vám někdo oznámil, že se ve vedlejší místnosti nachází tygr; věděli byste, že jste v nebezpečí a pravděpodobně byste pocítil strach. Kdyby vám však někdo řekl "ve vedlejší místnosti je duch" a vy byste tomu uvěřil, to, co byste pocítil, by se také dalo nazvat strachem, i když strachem jiného druhu. Tento strach by nebyl založen na poznaném nebezpečí, protože se nikdo v podstatě nebojí toho, co mu duch může udělat, ale na té prosté skutečnosti, že je to duch. Je spíše zlověstně tajuplný než nebezpečný a tento zvláštní druh strachu se může též nazvat hrůzou. S Tajuplným se už dají nahmátnout okraje Numinózního. Předpokládejme teď, že vám prostě řeknou "v místnosti je mocný duch" a vy tomu uvěříte. Teď budou vaše pocity ještě méně podobné pouhému strachu z nebezpečí; vaše znepokojení však bude hluboké. Pocítíte údiv a určité couvnoutí - pocit neschopnosti vyrovnat se s podobnou návštěvou - druh pokory a obdivu, jenž se dá vyjádřit Shake-

<sup>1</sup> Nebo nikdy se tak nestalo na začátku náboženství. Poté, co byla víra v Boha přijata, "theodicea", vysvětlující nebo vylouvající mizérii života, se samozřejmě velice často objevuje.

spearovými slovy "Jen před ním zakřiknutě můj duch se křčí". Tento pocit můžeme vyjádřit slovem bázeň, a objekt, který jej vyvolává, *Numinózním*.

Nic není jistějšího, než že člověk od velice raného období začal věřit, že svět je často navštěvován duchy. Profesor Otto předpokládá snad příliš snadno, že se na takové duchy od prvo počátku hledělo s nu-minózní bází. To je nemožné dokázat z toho dobrého důvodu, že projevy, vyjadřující bázeň z Numinózního, a ty, které vyjadřují prostý strach z nebezpečí, mohou používat stejných výrazů - tak jako pořád ještě můžeme říci, že se "bojíme" ducha a "bojíme" se růstu cen. Je tudíž teoreticky možné, že v jisté době lidé považovali duchy za prosté nebezpečí a cítili vůči nim totéž, co vůči tygrům. Jedno je ale jisté, že numinózní zážitky nyní na každý pád existují a že je můžeme sledovat daleko do minulosti.

Moderní příklad nacházíme ve Větru ve vrbách (není-li příliš pod naši úroveň jej tam hledat), když Krysa a Krtek jdou k Panovi na ostrov. "Kryso," zašeptal zajíkávě, chvěje se, "máš strach?" "Mít strach?" zamumlala Krysa s očima zářícíma nevýslovnou láskou. "Strach? Z Něho? Ó, nikdy, nikdy. A přece - a přece - ó, Krtku, mám strach."

Půjdeme-li zpět asi o století, najdeme bohaté příklady ve Words-worthovi - řekl bych, že pasáž v první knize Preludia, kde autor popisuje své zážitky při veslování na jezeře v ukradené lodi, bude nejvýstižnější.

Při hledání v dobách ještě ranějších přicházíme k velmi jasnému a silnému příkladu u Maloryho,<sup>1</sup> kde se "Galahad začal velice třásti, neboť smrtelné tělo uzřelo duchovní věci". Na začátku naší éry se Nu-minóznímu dostává vyjádření v Apokalypse v místě, kde k nohám vzkříšeného Krista padá autor "jako mrtvý". V pohanské literatuře nalézáme Ovidiův obraz temného háje na Aventinu, o kterém by se řeklo na první pohled *numen inest*<sup>2</sup>, místo je posedlé, nebo: je zde Někdo. A Virgilius označuje Latinův palác jako "hrozný (*horrendum*), s jeho hájky a posvátným tichem (*religione*), zašlých dnů".<sup>3</sup> Řecký fragment, připisovaný s pochybami Aischylovi, ukazuje zemi, moře a horu třesoucí se pod "strašným pohledem svého Pána".<sup>4</sup> Mnohem dále nazpět mluví Ezechiel ve svém zjevení o "loukotích, i vysokost měla,

<sup>1</sup> XVII. xxii.

<sup>2</sup> *Fasti*, III. 296

<sup>3</sup> *Aen.* VII. 172.

<sup>4</sup> *Fragm.* 464, Sidgwick's edilion.

že hrůza z nich šla".<sup>1</sup> Taktéž Jákob, procitající ze spánku, prohlašuje: "Jak hrůzné je místo toto!"<sup>2</sup>

Nevíme, jak hluboko do lidské historie tyto pocity jdou. Prvotní lidé téměř jistě věřili ve věci, jež by vzrušily i nás, kdybychom my v ně věřili, a zdá se nám proto, že numinózní bázeň je stará jako lidstvo samo. Ostatně, jak daleko se až datuje, nás tolik nezajímá. Důležité je, že se takovým nebo onakým způsobem objevila a je všeobecně rozšířena a s růstem civilizace a vědomostí se z vědomí neztrácí.

Z viditelného světa tato bázeň vyvozena není. Z prostého nebezpečí totiž není možno vyvodit tajuplnost a ještě méně to, co jsme nazvali Numinózním. Namítnete možná, že se vám zdá být docela přirozené, aby si je prvobytný člověk, obklopený a tedy i poděšený skutečným nebezpečím tajuplného a Numinózního, vymyslel. V určitém smyslu tomu tak je, ale je třeba rozlišovat, co tím myslíme. Cítíme to jako přirozené, protože dělice se o lidskou přirozenost s dávnými předky, představujeme si sami sebe reagující stejným způsobem na osamělost plnou nepředvídaného nebezpečí. A tato reakce je vskutku "přirozená" v tom smyslu, že je v soulase s lidskou přirozeností. Není ale přece vůbec "přirozená" ve smyslu, že by pojem "tajuplný nebo numinózní" byl obsažen v pojmu "nebezpečný", nebo že by jakýkoli vjem nebezpečí a s ním spojená snaha předejít poranění či smrti mohla podat tu nejkřehčí koncepci strašidelné hrůzy nebo numinózní bázně osobě, které se snažíme tyto pojmy teprve vysvětlit. Jestliže člověk přechází z fyzického strachu k hrůze a bázni, činí tak zcela zřejmým skokem, a to, čeho se obává, není nikdy *dáno a formulováno* tak, jako jiné nebezpečí, jež je dáno fyzickými fakty a z nich plynoucí logickou dedukcí. Většina pokusů vysvětlit Numinózní dává do předpokladu to, co se má teprve vysvětlit - jako antropolog vyvozuje numinózní pocit ze strachu z mrtvého, aniž by vysvětlil, proč by měl mrtvý člověk (zajisté nejméně nebezpečný druh lidí) tento podivný pocit vyvolávat. Proti všem takovým pokusům musíme trvat na tom, že hrůza a bázeň se nacházejí v jiné poloze než strach. Numinózní pocit je spjat s interpretací vesmíru člověkem, nebo s dojmem, který vesmír člověku vtiskne. Žádný věcný popis lidského prostředí nemůže tajuplné a Numinózní obsáhnout, ba dokonce ani naznačit, tak jako nemůžeme nikdy vyčíslením fyzických kvalit nějakého krásného objektu obsáhnout jeho krásu, či ani v nejmenším naznačit pojem krásna tvorů bez estetických zážit-

---

Ezechiel 1,18  
Genesis 28,17

ků. Zdá se, že se na bázeň můžeme dívat skutečně jen dvěma způsoby. Bud je to pouhá zvláštnost lidského vědomí, která neodráží nic objektivního a neslouží žádnému biologickému účelu, která ale přitom neukazuje prázdnou tendenci mizet z lidského vědomí a je nejvíce vyvinuta u básníka, filozofa a světce; nebo je to přímý zážitek skutečného nadpřirozena, jenž si tedy zasluhuje název "Zjevení".

Numinózní neznamená zároveň "dobrý" v mravním smyslu a člověk, ponechaný sám sobě a naplněný numinózní bází, zařadí numinózní objekt mimo "dobro a zlo". To nás přivádí k druhému hlavnímu elementu náboženství. Všechny lidské bytosti, o kterých jsme v historii slyšeli, přiznávají jistý druh morality: to jest, že k činům, jež zamýšlejí, cítí nutkání, jež vyjadřují slovy "měl bych", nebo "neměl bych". V jednom bodě jsou tato nutkání příbuzná s bází, a to v tom, že nemohou být logicky vyvozena z okolí a fyzických zážitků člověka, jenž jimi prochází. Můžete se točit kolem "chci" a "jsem nucen" a "nejlíp udělám" a "neodvažuji se", jak dlouho se vám líbí, a přesto to pořád ani zdaleka nevyjasní váš pocit "měl bych" a "neměl bych". Pokusy vysvětlit morální pohnutky převedením na něco jiného končí opět tak, že už předem předpokládají tu neobjasněnou pohnutku, již se vlastně snaží vysvětlit. Tak například jistý věhlasný psychoanalytik vyvozuje pocit viny z prehistorické otcovraždy. Vyvolala-li ale otcovražda pocit viny, bylo to proto, že lidé cítili, že ji neměli spáchat; kdyby to nepocítili, nemohlo by to žádný pocit viny navodit. Takže k pocitu mravnosti, tak jako k numinózní bází, dochází také skokem. Člověk v něm zachází za "daná" fakta zážitku. Vyznačuje se navíc ještě jedním rysem, který je příliš závažný na to, aby byl opomenut. Přijaté zásady lidské morálky se mohou lišit - třebaže v podstatných bodech ne tak značně, jak se často tvrdívá - ale jsou si podobné tím, že předpokládají taková pravidla, ve kterých jejich stoupenci neuspějí. Všichni lidé spadají pod stejné zatracení, a to ne podle cizích etických kódů, ale podle kódů vlastních a jsou si tudíž vědomi svých provinění. Druhým prvkem náboženství je uvědomění si nikoliv jakéhosi mravního zákona, ale mravního zákona schváleného a při tom neuposlechnutého. Uvedené poznání není ani logickým ani nelogickým vývodem z daných faktů. Kdybychom si ho do svých zážitků nedodali, nemohli bychom ho tam najít. Je to buď nevysvětlitelné mámení, nebo zjevení.

Morální a numinózní zážitky mají k sobě daleko, takže mohou dlouho existovat vedle sebe, aniž by dospěly k vzájemnému kontaktu. V mnohých formách pohanství mělo uctívání bohů s etickými diskusemi filozofů jen velmi málo co do činění. Třetí stadium ve vývoji

náboženství počíná tehdy, když si je lidé ztotožní - když je numinózní Síla, před níž pociťují bázeň, učiněna strážkyní mravnosti, vůči níž cítí závaznost. Toto se nám může zdát opět velmi "přirozené". Co však může být přirozenějšího, než když si divoch, který pocítí najednou bázeň a vinu, pomyslí, že síla, před níž má bázeň, je rovněž autoritou, jež ho za jeho vinu odsuzuje? A nastojte, pro lidstvo je to přirozené. Zřejmé to ale není ani v nejmenším. Realita světa, v němž Numinózní sídlí, a zákony chování, jež po nás vyžadují mravní pravidla, nemají žádnou příbuznost. Jedno se zdá být ničivé, nelitostné a nespravedlivé; druhé na nás ukládá požadavky opačné. Stejně tak jejich ztotožnění nemůže být vysvětleno jako splnění přání, protože ničí přání nevyplňuje. Netoužíme po ničem méně, než vidět zákon, jehož holá autorita, již sama o sobě neúnosná, je vyzbrojena nevypočitatelnými požadavky Numinózního. Ze všech skoků, jež lidstvo ve své náboženské historii překlenulo, je tento jistě nejprekvapivější. Není nepřirozené, že jej mnohé vrstvy lidské rasy odmítly; náboženství bez mravních principů či nenáboženská etika existovaly a stále existují. Snad jen jediný národ jako celek podnikl tento nový krok s dokonalou rozhodností - myslím tím Židy: pokud však jde o jednotlivce, velké osobnosti všech dob a míst tak rovněž učinily a vlastně jen ti, kdož jej podnikají, jsou mimo okruh nebezpečí oplzlosti a barbarství bohoslužebnictví bez morálky, nebo chladu a mrzuté samospasitelnosti pouhého moralismu. Soudí-me-li podle plodů, pak je tento krok krokem blahodárným. A třebaže logika nás nenutí jej podnikat, je těžké mu odolávat - vždyť i do pohanství a panteismu si mravnost vždy znovu razí cestu a dokonce i stoicismus se chtěl nechtě sklánět před Bohem. Opakuji, že to může být potrhlost - potrhlost člověku vrozená a zcela náhodou příznivá ve svých výsledcích, anebo to může být zjevení. Je-li to skutečně zjevení, pak "Abraham se stane velikým a zdatným národem a budou v něm požehnány všechny pronárody země"<sup>1</sup>, poněvadž to byli Židé, kteří plně a nedvojsmyslně ztotožnili hrůzu nahánějící bytost, jež obývá černé vrchy a hřmící mračna, se "*spravedlivým* Hospodinem", jenž "*spravedlnost miluje*".<sup>2</sup>

Čtvrtým elementem je jedna historická událost. Mezi těmito Židy se narodil kdosi, kdo tvrdil, že on je ten "Někdo", nebo jeho syn, nebo "u Něho", kdo je v jedné osobě sám strašný pán přírody, i ten, jenž dává mravní zákon. Tvzení je tak šokující - je to paradox, ba přímo hrůza,

jež nás může lehce ukolébat, abychom je nebrali vážně - že na onoho člověka jsou možné jen dva názory. Buď to byl zvlášť ohavný typ maximálního blázna, anebo byl a je přesně tím, co o sobě říkal. Střední cesty není. Jelikož historie a záznamy událostí činí první hypotézu nepřijatelnou, je třeba se podíídit druhé. A učiníte-li to, vše ostatní, hlášané křesťany, se stává věrohodným - že totiž tento člověk, byv zabit, žije nadále a že jeho smrt, v jakémisi smyslu nepochopitelná lidskému rozumu, způsobila skutečnou změnu v našem vztahu k "hroznému" a "spravedlivému" Hospodinu a že ta změna je k našemu prospěchu.

Ptát se, zdali se svět, tak jak ho vidíme, podobá spíše dílu moudrého a dobrého Stvořitele, nebo dílu náhody, lhostejnosti či zlovolnosti, znamená opominout od počátku všechny důležité faktory náboženského problému. Křesťanství není závěrem filozofické debaty o počátcích vesmíru. Je to revoluční ukončení jednoho historického vývoje, jež přichází po dlouholeté duchovní přípravě lidstva, již jsem popsal. Není to systém, do kterého musíme vměstnat nepřijemný fakt bolesti; křesťanství samo je jeden z nepřijemných faktů, jež nutno vměstnat do jakéhokoliv systému, který utváříme. V určitém smyslu křesťanství spíše vytváří než řeší problém bolesti, neboť bolest by nebyla problémem, kdybychom ruku v ruce s každodenní praxí tohoto bolestiplného světa nepřijímali to, co pokládáme za dobré ujištění, že konečná realita je spravedlivá a milující.

Naznačil jsem více méně, proč se mi toto ujištění zdá být dobrým. Není to totéž co logické donucení. V každém stadiu náboženského vývoje se člověk může bouřit, nebouřit se sice bez násilí k své vlasmi povaze, není to však také nic absurdního. Může uzavřít svůj duchovní zrak před Numinózním, je-li připraven rozejít se s polovinou velkých básníků a proroků svého rodu, se svým vlastním dětstvím, s plností a hloubkou nepotlačovaných zážitků. Může považovat mravní zákon za iluzi a odříznout se tak od obecného základu lidství. Může odmítnout ztotožnit bytost numinózní s bytostí spravedlivou a zůstat barbarem uctívajícím sexualitu, nebo mrtvé, nebo životní sílu, nebo budoucnost. Cena je ovšem vysoká. Přicházíme-li k poslednímu kroku, k historické Inkarnaci, dostává se nám ujištění nejsilnějšího. Celá událost je podivně podobna řadě mýtů, kterými bylo náboženství od počátku propleteno, a přece není jako ony. Sami bychom si ji nemohli vymyslet, rozumu je nepochopitelná. Nemá onu podezřelou *apriorní* jasnost panteismu nebo Newtonovy fyziky. Na první pohled má onen svévolný a idiosynkratický charakter, s nímž se nás moderní věda pomalu učí vyrovnat v tomto

zřetěněném vesmíru, kde se energie rodí z kvantitativních dílků, jejichž zrod se nedá předvídat, kde rychlost má svou mez, kde nezvratitelná entropie dává skutečný směr času a kosmos - již ne statický nebo cyklický - se pohybuje jako drama od skutečného začátku ke skutečnému konci. Má-li nás kdy dostihnout jakékoli poselství o stavu jádra reality, měli bychom v něm čekat právě tu neočekávanost, tu svéhlavou dramatickou klikatost, kterou nalézáme v křesťanské víře. To ona vlastní ten dotek Mistra - tu neuhlazenou mužskou chuť reality - která nebyla vytvořena námi, a rozhodně ne pro nás, ale které stojíme tváří v tvář.

Jestliže sledujeme směr, kterým bylo lidstvo vedeno, a staneme se na takových či lepších základech křesťany, máme z bolesti o "problém" víc.

## Božská všemohoucnost

*Nic, co v sobě zahrnuje protiklady, nespadá pod Boží všemohoucnost.*

Tomáš Aquinský, Summ. Theol., I\*

QXXV, čl.4

"Kdyby byl Bůh dobrý, přál by si učinit své tvorstvo dokonale šťastným, a kdyby byl všemohoucí, mohl by to udělat. Tvorstvo však šťastné není. Bohu tudíž chybí buď dobrotivost, nebo moc, nebo obojí." Toto je problém bolesti ve své nejjednodušší podobě. Možnost jeho rozřešení spočívá v osvětlení termínu "dobrý" a "všemohoucí" a snad i "šťastný" jako termínů přinejmenším sporných. Neboť hned na začátku musíme připustit, že jestliže jim daný oblíbený smysl je nejlepší či jediné možný, není o čem diskutovat. V této kapitole věnuji několik poznámek na adresu všemohoucnosti, v další pak na adresu dobroty Boží.

*Všemohoucnost* znamená "moc učinit vše nebo cokoliv"<sup>1</sup> a Písmo praví, že "u Boha všechno je možné". Nevěřící nám ve sporu obvykle řekne, že kdyby Bůh existoval a byl dobrý, učinil by to či ono; když namítneme, že navrhovaná akce není možná, dostane se nám pádné odpovědi: "Já jsem ale myslel, že Bůh je všemohoucí." Vystává tudíž otázka, co je to nemožnost.

Odpověď "je nemožné" zahrnuje v sobě v běžném použití klauzuli začínající slovem *pokud*. Tak například je nemožné, abych viděl ulici z místa, kde právě sedím a píši; to jest, je nemožné, abych ji viděl, *pokud nevystoupím* do vrchního patra, které je dost vysoko na to, aby se odtud přehledla překážející budova. Kdybych si zlomil nohu, řekl bych "ale to je nemožné, abych vystoupil do prvního patra", mysle tím samozřejmě, že je to nemožné, *pokud* se neobjeví nějaký přítel, kteří mě přenesou. Přejdeme nyní do jiné roviny nemožností tím, že řekne-

---

<sup>1</sup> Původní smysl v latině může být *moc přes a ve všem*. Podávám to, co pokládám za všeobecně rozšířený smysl.

me: "Je rozhodně nemožné, abych viděl ulici, *pokud* jak já, tak překážející budova zůstaneme tam, kde jsme." A někdo může zajisté dodat: "Pokud se zákony prostoru nebo vidění nezmění." Nevím, co by na to nejlepší filozofové a vědci řekli, já bych však musel odpovědět: "Nevím, *zda-li je možné, aby* prostor a vidění *mohly* nabýt té povahy, kterou jste naznačil." Je teď jasné, že spojení "*zda-li je možné, aby mohly*" se zde odvolává na nějaký absolutní druh možností a nemožností, odlišných od relativních možností a nemožností, které jsme dosud uvažovali. Nemohu rozhodnout, je-li vidění za roh v tomto novém smyslu možné, či nemožné, protože nevím, zda si to odporuje, či ne. Vím však velmi dobře, že je to absolutně nemožné, jestliže si to protirečí. Absolutně nemožné se též může nazvat vnitřně nemožným, protože si nese svou nemožnost v sobě samém, bez nutnosti vypůjčovat si ji od jiných nemožností, jež budou zas záležet na dalších, až na ně přijde řada. Nemá k sobě přidruženu doložku *pokud*. Je to nemožné za všech podmínek, všude a pro všechny.

"Pro všechny" zde zahrnuje samotného Boha. Jeho všemohoucnost znamená moc udělat vše, co je ve své vnitřní podstatě možné, ne co je vnitřně nemožné. Můžete mu přičítat zázraky, ne však nesmysly. To ovšem neznamená omezení Jeho moci. Přejete-li si říci "Bůh může dát svým tvorům svobodnou vůli a zároveň jim ji odepřít", nepodařilo se vám říci o Bohu *nic*; nesmyslné kombinace slov nenabývají náhle smyslu jen proto, že jsme jim předřadili další dvě slova "Bůh může". Platí nadále, že "u Boha *všechno* je možné"; vnitřní nemožnosti patří do říše absurdna. Provést současně dvě navzájem se vylučující alternativy není o nic možnější pro Boha, než pro nejslabšího z Jeho tvorů. Ne proto, že Jeho moc naráží na překážku, ale protože nesmysl zůstává nesmyslem, i když mluvíme o Bohu.

Je si ovšem třeba připomenout, že lidský soud často chybuje, a to buďto zdůvodňováním z falešných dat, nebo nedbalým výběrem důvodu samého. Můžeme tak dospět k tomu, že pokládáme za možné ty věci, které jsou ve skutečnosti nemožné a naopak.<sup>1</sup> Musíme být proto velice opatrní při definování těch vnitřních nemožností, které ani všemohoucnost nemůže provést. V následujícím se nepokouším o jejich výčet, ale spíše o ukázkou, jakého druhu mohou asi být.

Na první pohled se zdá, že neúprosné "zákony přírody", jež působí bez ohledu na lidská trápení či zásluhu i modlitbu a obejit se nedají,

---

<sup>1</sup> Tj. každý dobrý kouzelnický kousek obsahuje něco, co se publiku s jeho údaji o věci a s jeho zdůvodňovací schopností zdá být protismyslné.

dodávají silný argument proti dobrotivosti a moci Boží. Chci vám teď říci, že dokonce ani všemohoucnost nemůže vytvořit společnost svobodných duší, aniž by zároveň nevytvořila relativní nezávislou a "neúprosnou" přírodu.

Nikoho nenapadne předpokládat, že uvědomění si sebe, schopnost tvora poznat své já, může existovat bez kontrastu s "jiným", s něčím, co není "já". Vlastní "já" si uvědomujeme naopak nejjasněji na pozadí prostředí a nejlépe společenského prostředí, prostředí jiných "já". Toto tvrzení by zajisté řádně zkomplikovalo náš názor na to, co si vlastně uvědomuje Bůh, kdybychom byli pouhými teisty: jako křesťané se dovídáme z doktríny o Svaté Trojici, že něco analogického k "společnosti" existuje uvnitř božské osoby celou věčností, že Bůh je Láska, ne pouze ve smyslu platonické formy lásky, ale protože v Něm existovaly konkrétní reciprocitní předtím, než existoval vesmír, a odtud jsou též na tvorstvo přeneseny.

Svoboda tvora musí dále znamenat svobodu výběru a výběr je zase podmíněn existencí věcí, ze kterých si můžeme vybírat. Tvor bez prostředí by neměl na vybranou nic: Jeho svoboda, stejně jako uvědomění si sebe (není-li to dokonce totéž) si žádá znovu kromě vlastní existence existenci něčeho mimo vlastní "já".

Minimální podmínky k uvědomění si sebe sama a svobody výběru by byly tedy takové, že určitý tvor by pochopil Boha a tím též sebe jako něco odlišného od Boha. Je možné, že existují takoví tvorové, kteří jsou si vědomi Boha a sebe, ne však společnosti jiných tvorů. Je-li tomu tak, jejich svoboda pozůstává jednoduše z jednoho pouhého výběru - milovat Boha více než sebe, nebo sebe více než Boha. Avšak život, redukovaný na takový základ, je pro nás nepředstavitelný. Jakmile se pokusíme dosadit vzájemné poznání se spolutvory, narazíme na nezbytnost existence "přírody".

Lidé se často vyjadřují v tom smyslu, jako by nebylo pro dvě bytosti mající ducha nic snazšího, než se "setkat", nebo si uvědomit jedna druhou. Já však možnost takového jejich styku - mimo obecné medium, jež tvoří jejich "vnější svět" nebo prostředí - nevidím. Dokonce i do našeho vágního pokusu představit si takovou schůzku duchů bez tělesných schránek se obyčejně kradmo vloudí pojem přinejmenším společného prostoru a času, aby dodal tomu "ko-" ve slově koexistence nějaký smysl; a prostor a čas jsou již prostředím. Je však zapotřebí víc než to. Kdybych znal přímým přenosem v každém okamžiku vaše myšlenky a city bez jakékoli známky něčeho vnějšího či jiného, a tak přesně jako moje vlastní, jak bych je pak mohl rozlišit? A jaké myšlen-

ky a city bychom vůbec mohli získávat bez věci, o kterých přemýšlíme a které pociťujeme? Mohl bych vůbec začít s koncepcí "vnějšího" a "jiného", aniž bych měl zkušenost s "vnějším světem"? Jako křesťan můžete odpovědět, že Bůh (a Satan) působí skutečně na naše vědomí přímým způsobem bez známek "vnějšíka". Ano, a výsledek je takový, že většina lidí zůstává v nevědomosti existence obou. Můžeme tudíž předpokládat, že jestliže by kdy na sebe vzájemně lidské duše působily přímo a mimo hmotu, byl by to neobvyklý triumf víry a jasnozření, kdyby jedna z nich uvěřila v existenci ostatních. V takových podmínkách by bylo pro mě daleko těžší poznat svého souseda, než poznávat Boha v podmínkách současných; protože k pochopení Jeho vlivu na mne mi pomáhá tradice Církve, Písmo svaté a konverzace zbožných přátel, tedy věci, které se ke mně dostaly skrze vnější svět. Pro lidskou společnost potřebujeme přesně to, co máme - neutrální něco, něco, co není ani vy, ani já, něco, s čím můžeme oba manipulovat tak, abychom si dávali vzájemné pokyny. Mohu k vám hovořit, protože oba můžeme rozkmitat zvukové vlny vzduchu, jenž je nám společný a jenž nás obklopuje. Hmota, která duše rozděluje, je také svádí dohromady. Umožňuje každému z nás mít "vnějšek" stejně jako "nitro", takže to, co jsou pro vás akty vůle a myšlení, jeví se mně jako zvuky a gesta. Jste schopen nejen být, ale též se *projevovat*. A takto se mi dostává potěšení se s vámi seznámit.

Pojem společnosti v sobě tudíž zahrnuje obecné pole nebo "svět", ve kterém se její členové setkávají. Existuje-li andělská společnost, jak křesťané obvykle věřili a věří, pak andělé také musí mít takový svět nebo pole; něco, co je jim tím, čím je hmota (v moderním, ne scholastickém smyslu) pro nás.

Má-li nám však hmota sloužit jako neutrální pole, musí mít svou vlastní pevnou povahu. Kdyby měl "svět" nebo materiální systém pouze jediného obyvatele, mohl by se podřídit v každém okamžiku jeho přáním - "kvůli němu by se stromy seskupily v stín". Kdybyste se však dostal do světa, který se takovým způsobem mění podle každého mého rozmaru, byl byste v něm vyloženě neschopen akce a ztratil byste tak výkon své svobodné vůle. Není ani jasné, zda byste mi mohl dát najevo svou přítomnost - veškerá hmota, prostřednictvím níž byste mi chtěl dát znamení, by byla pod mou kontrolou a proto také nezpůsobitelná manipulace z vaší strany.

Má-li hmota pevnou povahu a řídí-li se pevnými zákony, všechny stavy hmoty nebudou dále stejně souhlasné s přáními dané duše, ani stejně prospěšné pro ten jistý agregát, jež nazývá svým tělem. Je-li

oheň pro toto tělo příjemný na určitou vzdálenost, zničí je, je-li vzdálenost redukována. Signály, které oznamují nebezpečí a které mají vlákna našich nervů přenášet, jsou tudíž nezbytné i v dokonalém světě. Má toto být nezbytným prvkem zla (ve formě bolesti) v jakémkoli možném světě? Myslím, že ne; protože i když může platit, že nejmenší hřích je zlem bez hranic, zlo bolesti závisí na jejím stupni, a bolesti do určité meze nejsou přijímány se strachem, ani nelibostí. Nikomu nevadí proces "teplý - příjemně horký - příliš horký - pálí", jenž nás varuje, abychom odtáhli ruku od ohně. A smím-li se spoléhat na vlastní pocity, lehké bolavění nohou po pořádném dnu chození se stává rozkoší, lezeme-li do postele.

Jestliže však neměnná povaha nedovoluje přírodě být vždy a ve všech svých uspořádáních stejně příjemnou dokonce ani jednotlivé duši, je daleko méně možné pro hmotu vesmíru být rozmístěnou v každém okamžiku tak, aby byla stejně vhodná a příjemná každému členu společnosti. Cestuje-li člověk jedním směrem a jde při tom z kopce, člověk jdoucí opačným směrem musí jít do kopce. Jestliže i ten oblázek leží tam, kde chci já, nemůže, kromě náhody, být tam, kde jej chcete vy. A toto přece zdaleka není zlem; naopak, dává nám to příležitost uplatňovat vždy a plně zdvořilost, respekt a nesobeckost, jimiž se láska, dobrá nálada a skromnost projevují. Určitě to však ponechává dveře dokořán velkému zlu, jako draní se kupředu a nepřátelství. Jsou-li však duše svobodné, nemůže se jim bránit přistupovat k problému s dravostí namísto se zdvořilostí. A jestliže se jednou pustily do otevřeného nepřátelství, mohou pak použít pevné povahy přírody k vzájemnému ubližování si. Trvalé vlastnosti dřeva nám umožňují používat je nejen jako nosníku, ale také jako palice, se kterou můžeme uhodit našeho bližního do hlavy. Trvalé vlastnosti hmoty mají obecně za následek to, že začnou-li lidé bojovat, vítězí obvykle ten, kdo má lepší zbraň, větší dovednost a číselnou převahu, i když jeho věc není spravedlivá.

Možná, že si můžeme představit svět, ve kterém by Bůh napravlal v každém okamžiku zneužívání svobodné vůle ze strany svého tvorstva. Dřevěný trám by se stal lehkým jako pírkó, jestliže by byl použit jako zbraň, a vzduch by mě odmítl poslouchat, kdybych se pokoušel dát do pohybu zvukové vlny nesoucí lži a urážky. Byl by to ale svět, ve kterém jsou špatné činy nemožné a ve kterém je tudíž svoboda vůle konfiskována. Kdybychom navíc dovedli princip do jeho logického konce, zlé myšlenky by se staly nemožnými, protože mozková hmota, kterou užíváme k myšlení, by při jejich tvorbě odmítla vykonávat službu. Veškerá hmota by byla v okolí zlého člověka náchylná procházet ne-

předvídatelnými proměnami. To, že Bůh může a příležitostně skutečně modifikuje chování hmoty a činí to, co nazýváme zázraky, je částí křesťanské víry. Avšak samotná koncepce vnějšího a tím pádem stabilního světa vyžaduje, aby se tyto zázraky stávaly jen zřídka. Při šachové partii můžete svému soupeři povolit v pravidlech takové ústupky, které se mají k řádným pravidlům hry stejně, jako se mají, zázraky k zákonům přírody. Můžete si dovolit ztratit věž, nebo povolit někdy spoluhráči vzít zpět tah učiněný v nepozornosti. Kdybyste ale povolil vše, co se mu v každém okamžiku náhodou hodí - kdyby se všechny jeho tahy mohly brát zpět a kdyby se všechny vaše figury ztrácely, kdykoliv by mu jejich pozice na šachovnici nebyla po chuti - pak by se vaše partie nedala vůbec hrát. Tak je to též s životem duší na světě: pevná pravidla, důsledky odhalené příčinnou nutností, celý řád přírody se stávají jednak hranicemi, mezi nimiž je jejich společný život uzavřen, a jednak jedinou podmínkou, podle níž je jakýkoli takový život možný. Pokuste se vyloučit možnost utrpení, které řád přírody a existence svobodných vůlí zahrnuje, a shledáte, že jste vyloučil sám život.

Jak už jsem řekl, tento výčet je jen vzorem toho, jaké by asi tyto vnitřní nutnosti světa mohly být. Jaké jsou ve skutečnosti, zná pouze všemohoucnost se svými údaji a svou moudrostí; nebudou však pravděpodobně méně komplikované, než jsem naznačil. Netřeba říkat, že slovo "komplikované" se zde vztahuje výhradně k jejich pochopení lidmi. Nedomníváme se zajisté, že by Bůh postupoval jakoby od toho samého konce (koexistence svobodných duší) k podmínkám, jež musí být vytvořeny v důsledku této koexistence. Domníváme se spíše, že to byl osamocení, sám v sobě největší měrou souhlasící tvůrčí akt, jenž se nám na první pohled zdá jako vytvoření mnoha nezávislých věcí, a pak teprve věcí vzájemně nezbytných. Můžeme se dokonce dostat poněkud za naznačenou koncepci vzájemných nutností - můžeme redukovat hmotu jako něco, co duše rozděljuje a zároveň je svádí dohromady pod jedinou koncepci plurality, v níž "oddělení" a "spojení" jsou její jediné funkce. S každým pokrokem našeho myšlení vynikne ještě lépe jednota tvůrčího aktu a nemožnost fušovat do procesu tím, že ten či onen její prvek by mohl být odstraněn. Toto možná není "nejlepší ze všech možných" vesmírů, ale je to jediný možný vesmír. Možné světy mohou značit pouze "světy, jež Bůh mohl učinit, ale neučinil". Myšlenka toho, co Bůh "mohl" udělat, zahrnuje příliš antropomorfskou představu Boží svobody. Ať už definujeme lidskou svobodu jakkoliv, božská svoboda nemůže znamenat nerozhodnost mezi alternativami a výběr jedné z nich. Dokonalá dobrotivost nemůže nikdy debatovat o zamýšleném

konci a dokonalá moudrost nemůže debatovat o prostředcích nej vhodnějších k jeho dosažení. Svoboda Boha tkví ve skutečnosti, že Jeho činy nejsou zapříčiněny nikým jiným, než Jím samotným, a že žádná vnější překážka Jeho činům nebrání - že Jeho vlastní dobrota je kořenem, z něhož všechny Jeho činy rostou, a Jeho vlastní všemohoucnost sluncem, pod nímž kvetou, A to nás přivádí k našemu dalšímu tématu - božské dobrotě. Ještě jsme o ní nemluvili a nepokoušeli se odpovědět na námitku, že jestliže vesmír musí od samého počátku obsahovat možnost utrpení, pak absolutní dobrotivost by ponechala vesmír nevytvořen. A musím varovat čtenáře, že se nebudu pokoušet dokazovat, že stvořit bylo lepší než nestvořit: neznám žádná lidská měřítka, podle nichž by se taková pozoruhodná otázka dala měřit. Lze učinit určité srovnání mezi dvěma stavy bytí, avšak pokus o srovnání bytí a nebytí končí v pouhých slovech. Bylo by pro mne lépe, kdybych neexistoval" - v jakém smyslu "pro mne"? Jak bych já, kdybych neexistoval, těžil z toho, že neexistuji? Náš projekt není takového kalibru: má pouze zjistit, jak - pakliže vnímáme svět plný trápení a přitom jsme na docela jiných základech ujištění, že Bůh je dobrý - jak máme tu dobrotivost a to utrpení chápat bez rozporu.

### III.

## Božská dobrotivost

*Láska může mnohé přenést a láska může odpouštět... láska se však nikdy nemůže smířit s objektem nehodným lásky... On se tudíž nikdy nemůže smířit s vaším hříchem, protože hřích sám je neschopen proměny; může se však smířit s vaší osobou, poněvadž ta může být uzdravena.*

Traherne, *Staletí meditací*, II, 30

Jakákoli úvaha o dobrotivosti Boží nás okamžitě staví před následující dilema.

Je-li na jedné straně Bůh moudřejší než my, Jeho soud se musí od našeho v mnoha věcech odlišovat a o soudech o dobru a zlu to nebude platit méně. Co se nám zdá být dobré, nemusí být tudíž dobrem v Jeho očích, a co se nám zdá zlým, nemusí být zlem.

Odlišuje-li se na druhé straně Boží mravní soud od našeho natolik, že naše "černé" může být Jeho "bílé", pak ztrácí smysl nazývat Boha dobrým; protože říkat "Bůh je dobrý" a přitom tvrdit, že Jeho a naše dobrotivost jsou naprosto odlišné pojmy, je jako bychom pouze řekli "Bůh je nevíme co". A nemohli bychom Ho milovat nebo poslouchat, protože naprosto neznámá Boží vlastnost nám k tomu nemůže dát morální základy. Jestliže není (v našem smyslu) "dobrý", budeme-li Ho vůbec poslouchat, pak jen ze strachu - a byli bychom stejně schopni poslouchat všemocného ďábla. Vyvození důsledku z toho, že jelikož jsme dokonale zkažení, náš pojem dobra nestojí prostě za nic, nebo též doktrína totální deprivace by takto proměnila křesťanství ve formu čemokněžnictví.

Abychom unikli z tohoto dilematu, sledujme, co se stane s lidskými vztahy, vstoupí-li člověk nižšího morálního standardu do společnosti lidí lepších a moudřejších než je on sám a postupně se učí přijímat *jejich* standard. Tento proces mohu docela dobře popsat, neboť jsem jím náhodou prošel. Když jsem poprvé vstoupil na univerzitu, byl jsem natolik prost morálního povědomí, jak jen mladík může být. Mým maximem na tomto poli bylo něco nejasné nechuti k surovosti a k pe-

něžní podlosti. O cudnosti, pravosti a sebeobětování jsem přemýšlel asi tolik, jako přemýšlí opice o klasické hudbě. Z Boží milosti jsem se dostal do skupiny mladých mužů (mimořádně, žádný z nich nebyl křesťan), kteří mi byli natolik blízcí intelektem a představitostí, že bylo dosaženo okamžité důvěrnosti. Avšak tito mladí muži znali mravní zákon a snažili se ho zachovávat. Jejich soud o dobru a zlu se tím pádem velice lišil od mého. A co se v takovém případě stává dál? Obvykle se po vás ani zdaleka nežádá nazývat "bílým" to, co až doposud bylo černé. Nové morální soudy nám nikdy nedocházejí jako pouhé opaky soudů předešlých (třebaže s nimi v opaku jsou), ale jako "panstvo, které je zajisté vítáno". Nemůžete mít nejmenších pochybností o tom, kterým směrem se pohybujete: nové soudy jsou lepší než ty vaše dosavadní malé odstřížky etiky, v jistém smyslu však na nich zároveň dále stavějí. Největší zkouškou je ale zjištění, že nový standard je provázen pocitem hanby a viny: člověk si je vědom, že natrefil na společnost, která není pro něho.

, Dobrotivost Boží musíme vidět právě ve světle takové zkušenosti. Jeho pojem "dobra" se bezpochyby liší od našeho; ale nemusíte mít strach, že když se k němu přiblížíte, bude se po vás prostě žádat, abyste svůj morální standard obrátil naruby. V okamžiku, kdy se vám podstatný rozdíl mezi božskou a vaší vlastní etikou odhalí, nebudete mít fakticky tu nejmenší pochybnost. Již tehdy nazvete směr po vás požadované změny - "lepší". Dobrotivost Boží se liší od naší, ne však diametrálně: neliší se od naší jako bílé od černého, ale jako dokonale nakreslený kruh od prvního dětského pokusu. Když se však dítě naučí kreslit, pozná, že kruh, který právě nakreslilo, je to, co se pokoušelo udělat od samého začátku.

V Písmu se rovněž nic jiného nepředpokládá. Kristus volá lidi k pokání - žádost, která by byla bez smyslu, kdyby byl Boží standard naprosto rozdílný od toho, co už známe, a přesto nepraktikujeme. Apeluje na náš existující mravní soud - "Proč nejste s to sami od sebe posoudit, co je správné?"<sup>1</sup>. Ve Starém zákoně se Bůh pře s lidmi na základě jejich vlastní koncepce vděčnosti, věrnosti a rovnosti a staví sebe jakoby na soud před své vlastní tvorstvo: "Jaké bezpráví na mně našli vaši otcové, že se ode mne vzdálili?"<sup>2</sup>

Existují jisté koncepce dobrotivosti Boží, které ač zřídka kdy vyjádřeny v tolika slovech, mají tendenci dominovat našim myšlenkám.

Doufám, že po tomto úvodu bude možno bez nebezpečí naznačit, že tyto koncepce jsou otevřeny kritice.

Dobrotivostí Boží myslíme dnes téměř výhradně Bohem projevovanou lásku; a klidně můžeme mít pravdu. Slovem láska se ale v tomto kontextu většinou míní laskavost - touha učinit šťastným ne sebe, nýbrž jiné; šťastným ne tím či oním způsobem, ale prostě šťastným. Nejvyšší měrou by nás uspokojil Bůh, který by řekl na všechno, čeho by se nám zachtělo: "Co na tom záleží, jen když jsou spokojeni." Chceme ve skutečnosti ne tolik Otce na nebesích, jako stařečka na nebesích -stařeckého dobráka, který jak se říká "má rád, když se mladí lidé baví" a jehož celý plán pro vesmír by se na konci každého dne dal shrnout slovy "všichni jsme se skutečně poměli". Netvrdím, že mnoho lidí by formulovalo teologii přesně v těchto výrazech; ale nepřilíš rozdílný koncept se vkrádá do zadních komůrek mnoha myslí. Nestavím sebe jako výjimku. Velice rád bych žil ve světě, který by byl v citovaných hranicích spravován. Protože je však v hojné míře jasno, že v něm nežijí, a protože mám přesto důvod věřit, že Bůh je láska, usuzuji, že moje koncepce lásky potřebuje opravu.

A zajiště už od básníků jsem se mohl dovědět, že láska je něco přísnějšího a nádhernějšího než prostá laskavost; že dokonce láska mezi dvěma pohlavími je, jak říká Dante, "úděsným pánem". Laskavost je v lásce obsažena, avšak láska a laskavost není totéž a jestliže laskavost (ve smyslu uvedeném výše) je oddělena od ostatních elementů lásky, je v jádře určitým způsobem netečná k svému objektu a dokonce k němu pociťuje něco jako pohrdání. Souhlasí velice snadno s jeho odstraněním - všichni jsme se setkali s lidmi, kteří tak milují zvířata, že je to neustále nutí je zabíjet, jen aby netrpěla. Laskavost se nestará o to, jestli je její objekt dobrý, nebo špatný, ale jen o to, aby netrpěl. I Písmo ukazuje, že to jsou cizoložnata, co jsou zhýčkaná; legitimní synové, kteří mají pokračovat v rodinné tradici, jsou trestáni jen pro lidi, o které nedbáme, žádáme štěstí za každých okolností; na své přátele, osoby milované a na děti máme požadavky vyšší a raději bychom je viděli trpět, než být šťastnými v opovržených a zvrácených manýrách. Je-li Bůh láska, je definován jako něco víc, než pouhá laskavost. Ze všech záznamů se nám jeví, že třebaže nás často káral a zatracoval, nikdy na nás nepohlížel s pohrdáním. Vždy nám prokazoval nesnesitelný kompliment své lásky v tom nejhlubším, nejtragičtějším a nejneúprosnějším smyslu.

Vztah mezi Tvůrcem a tvorem je samozřejmě nenapodobitelný a nedá se srovnat s ničím podobným mezi tvory navzájem. Bůh je nám jednak vzdálenější, jednak bližší než jakákoli jiná bytost. Je nám vzdálenější, poněvadž srovnáme-li maximální rozdíl, jenž je mezi něčím, co existuje samo v sobě, a tím, na něž je existence přenesena, srovnáme-li tento rozdíl s rozdílem mezi archandělem a červem, bude se nám poslední jevit jako bezvýznamný. On tvoří, my jsme stvořeni: On je původní, my jsme odvození. Při tom všem a ze stejných důvodů je ovšem důvěrný vztah mezi Bohem a tím nejubožejším z tvorů užší než kterýkoli vztah, jenž mohou tvorové sami mezi sebou vytvořit. Náš život je v každém okamžiku zásobován skrze Něho: naše mrňavá, zázračná moc svobodné vůle řídí těla, jež jsou držena při životě jen Jeho stále dodávanou energií - samotná naše schopnost myslet je Jeho mocí, přenesenou na nás. Takový jedinečný vztah se dá pochopit jen pomocí analogií: neúplný, leč názorný obraz Boží lásky vůči člověku si utvoříme nejlépe z různých druhů lásky známých mezi tvory. Nejnížším typem, jenž se dá jen nastavením slova samého "láskou" vůbec nazývat, je to, co cítí umělec k svému\_výtvaru. Tímto způsobem je Boží vztah k člověku zobrazen v Jeremiášově vizi o hrnčírů a hlině<sup>1</sup>, nebo v Petrově zpodobení celé Církve jako stavby, na které Bůh pracuje a v níž jsou jednotliví členové stavebními kameny<sup>2</sup>. Omezení této analogie spočívá samozřejmě v tom, že objekt tohoto symbolu je neschopen vnímání, takže nejsou zastoupeny otázky spravedlnosti a soucítí, jež vznikají, stanou-li se "kameny" skutečně "živými". Ve svém rozsahu je to však důležitá analogie. My jsme, a to ne v metafoře, ale v pravdě, božské umělecké dílo, něco, co Bůh vytváří a s čím nebude spokojen, pokud to nedosáhne určité formy. Stojíme zde opět před něčím, co jsem nazval "nesnesitelným komplimentem". Umělec si nemusí příliš hrát se skicou, kterou udělá z legrace k pobavení dítěte. Spokojí se s ní takovou, jaká je, i když není přesně tím, co měl v úmyslu. Avšak s velkým životním obrazem - dílem, jež miluje, jako muž miluje ženu nebo matka dítě, třebaže poněkud v jiné formě - se bude soužit do nekonečna. Kdyby byl obraz schopen vnímat, bezpochyby by tím byl do nekonečna *soužen* také. Jen si představte vnímající obraz, který byl přemazán, přeškrábán a po desáté načrtnut znovu, jak si snažně přeje být pouhou nezarámovanou skicou, hotovou v minutě. Tímtež způsobem je přirozené pro nás, abychom si přáli méně slavný a méně svízal-

---

Jeremiáš 18 1.

Petra 2,5

ný osud než ten, jež pro nás Bůh prichystal; pak ale nežádáme více, nýbrž méně lásky.

Jiným typem je láska člověka ke zvířeti - v Písmu neustále používaný vztah, symbolizující vztah mezi Bohem a člověkem, "jsme jeho lid a ovce jeho pastvin". Toto je v určitém směru lepší analogie než ta předchozí, protože podřízená bytost je vnímající a přesto neklamně nižší; méně dokonalé je to však v tom, že člověk nestvořil zvíře a nerozumí mu plně. Znamenitost této analogie pozůstává ve faktu, že družba (řekněme) člověka a psa existuje zejména kvůli člověku; člověk si ochočuje psa především proto, aby ho mohl milovat, ne aby pes mohl milovat člověka, a též aby pes sloužil člověku, a ne člověk psu. Zájmy psa přitom ovšem nejsou obětovány zájmům člověka. Účelu (aby člověk mohl milovat psa) nemůže být plně dosaženo, pokud také pes svým způsobem nemiluje člověka, a stejně tak pes člověku nemůže sloužit, pokud člověk jiným způsobem neslouží psu. Člověk zasahuje do psího života a činí ho hodnějším lásky víc než by byl v přírodě jen proto, že pes je podle lidských měřítek jeden z "nejlepších" iracionálních tvorů a objekt hodný lásky člověka - i když samozřejmě toho stupně a druhu, který je vhodný vůči takovému tvorů a je bez hloupého antropomorfního přehánění. Pes ve svém přirozeném stavu páchne a má zvyky, které lásce člověka vadí; člověk ho myje, venčí, učí ho nekrást a takto si ho teprve zamiluje. Kdyby štěně bylo teologem, z celého procesu by mu vyplynuly jen těžké pochybnosti o lidské "dobrotivosti", avšak dospělý a vycvičený pes, větší, zdravější, žijící déle než divoký pes a přijatý jakoby z milosti do uzavřeného světa projevů lásky, světa oddanosti, zájmů a pohodlí zcela za dosah jeho psího osudu, tento pes by pochybnosti neměl. Důležité na tom je to, že člověk (a mluvím neustále o dobrém člověku) si dá tu práci se psem, protože to zvíře vysoce cení - že je hodno lásky natolik, aby člověku stálo za to plně jej učinit hodným lásky. Člověk necvičí k pořádku škvora a nekoupe stonožku. My bychom si skutečně mohli přát být pro Boha tak málo, aby nás nechal držet se svých přírodních impulsů - aby zanechal svých neustálých pokusů vycvičit nás v něco tak nepodobného našim přírodním já; avšak znovu opakují, nežádáme více, nýbrž méně lásky.

Analogie mezi Boží láskou k člověku a otcovskou láskou k synovi je vznešenější a je též neustále potvrzována věčným smyslem učení Pána Ježíše. Nesmí se však zapomínat, že kdykoliv je použita (to je, kdykoliv se modlíme), Spasitel ji vyslovil v čase a místě, kde otcovská autorita platila mnohem víc než v moderní Anglii. Otec, který se napůl omlouvá, že přivedl svého syna na svět, který má strach jej držet na uzdě, aby

v něm nevytěsňoval zábrany, a dokonce ho učí, že otec nemůže zasahovat do nezávislosti jeho mysli, je nejvyšší pomýlený symbol božského otcovství. Nediskutují o tom, zdali autorita otců ve svém starém rozsahu byla dobrá, nebo špatná: vysvětlují pouze, co koncepce otcovství znamenala pro první posluchače našeho Pána a co znamenala pro jejich následovníky po mnoho staletí. A bude ještě jasnější, uvědomíme-li si, jak Pán Ježíš (třebaže v naší víře On a Otec jedno jsou teď i ve věčnosti, jak žádný jiný pozemský syn s pozemským otcem nemůže být) pohlíží na své synovství, jak podřizuje svou vůli plně vůli otcovské a dokonce nedovoluje být nazýván "dobrým", protože dobrý je přívlastek Otcův. Lásky mezi otcem a synem v tomto symbolu znamená v podstatě autoritativní lásku na jedné straně a poslušnou lásku na straně druhé. Otec vynakládá svou autoritu, aby vychoval syna v ten druh lidské bytosti, kterou on po právu a ve své nadřazené moudrosti chce. Dokonce i dnes zůstává bez smyslu, jestliže člověk řekne: "Miluji svého syna, ale nezáleží mi na tom, jak velký gauner z něho bude, jen když se bude mít dobře."

Nakonec se dostáváme k analogii plné nebezpečí a co do aplikace mnohem omezenější, která je nicméně pro náš momentální účel nejvhodnější - myslím analogii Boží lásky k člověku a mužovy lásky k ženě. V Písmu se jí používá velice otevřeně. Izrael je špatnou manželkou, avšak její nebeský ženich nemůže zapomenout na šťastnější dny. "Připomínám ti zbožnost tvého mládí, tvou lásku před sňatkem, jak si za mnou chodila pouští, zemí neosívanou."<sup>1</sup> Izrael je nevěsta z chudobince, nalezenec, již její Milenec našel opuštěnou na kraji cesty, oblékl ji, ozdobil a učinil krásnou a ona ho přesto zradila.<sup>2</sup> "Cizoložnicemi" nás nazývá Jakub, protože se obracíme k "přízni světa", zatímco Bůh "žárlivě touží po duchu, kterého do nás vložil".<sup>3</sup> Církev je Kristova nevěsta, kterou miluje tak, že nesnese žádnou její poskvrnu nebo vrásku.<sup>4</sup> Neboť pravda, kterou tato analogie pomáhá zdůraznit, je, že láska ve své podstatě žádá zdokonalování milovaného že pouhá "laskavost", která se kromě utrpení spokojí u svého objektu s čímkoliv, je v tomto případě na druhém pólu lásky. Zamilujeme-li se do ženy, přestaneme se starat, zdali je čistá nebo špinavá, pěkná nebo škaredá? Nezačneme se vlastně tehdy poprvé o ni starat? Pokládá to jakákoli žena za znak lásky u muže, když muž ani neví, jak vypadá, a je mu to

---

<sup>1</sup> Jeremiáš 2, 2

<sup>2</sup> Ezechiel 16, 6-15<sup>5</sup>

Jakuba 4, 4-5

<sup>4</sup> Efezským 5, 27

jedno? Láska může milovat milovanou bytost i tehdy, kdy se její krása ztratila, ale ne proto, že se ztratila. Láska může odpustit všechny vady a stále milovat jim navzdory; avšak láska nemůže přestat chtít jejich odstranění. Láska je citlivější než samotná nenávisť ke každé skvrně na milované; její "hmat je měkčí a citlivější než jemné růžky šneka". Ze všech mocností láska odpouští nejvíc, ale pardonuje nejméně; je potěšena málem, ale žádá vše.

Když křesťanství praví, že Bůh miluje člověka, mysli tím, že Bůh *miluje* člověka; ne že má nějaký nezúčastněný zájem o naše dobro, protože takovýto zájem je opravdu indiferentní, ale že jsme objektem jeho lásky, ať už je to jakkoli udivující a překvapující. Chtěli jste milujícího Boha, máte ho mít. Velký duch, kterého jste s takovou lehkostí vyvolali, "úděsný pán", je přítomen. Nikoliv senilní benevolence, jež vám ospale přeje vše nejlepší podle vašeho vlastního gusta, ani studená filantropie svědomitého úředníka, ani pečlivost hostitele, jenž se cítí zodpovědný za pohodlí svých hostů, ale sám stravující oheň, láska, jež učinila světy, vytrvalá jako umělcova láska k jeho práci a despotická jako pánova láska ke psu, prozřetelná a uctívá jako otcovská láska k dítěti, žárlivá, neúprosná, vyžadující jako láska mezi pohlavími. Jak k tomu všemu došlo, nevím. Je mimo moc zdůvodňování vysvětlit, proč by měli mít nějací tvorové, a navíc tvorové jako my, tak úžasnou cenu v očích svého Tvůrce. Je to zajisté břemeno cti ne jenom za hranicí našich zásluh, ale také kromě řídkých okamžiků milosti i za hranicí našich tužeb; jako panny ve staré divadelní hře jsme spíše nakloněni prosit za odvrácení Diovy lásky<sup>1</sup>. Předložená realita se však zdá být přesvědčující. Jediný nezranitelný mluví, jako by byl stržen vášní, a ten, jenž v sobě zahrnuje příčinu, účel a má k dispozici všechnu blaženost, promlouvá, jako by měl schopnost potřebovat nebo toužit. "Což je mi Efrajim syn tak drahý, dítě mého potěšení? Kdykoli však

o něm mluvím, znovu a znovu si ho připomínám. Proto je mé nitro nad ním zneklidněno."<sup>2</sup> "Což bych se tě, Efrajime, mohl vzdát, mohl bych tě, Izraeli, jen tak vydat?...Jsem pohnut hlubokou lítostí."<sup>3</sup> "Jeruzaléme, Jeruzaléme, ... kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechtěli jste!"

Problém smíření lidského utrpení s existencí milujícího Boha je neřešitelný jen potud, připisujeme-li slovu "láska" triviální smysl a dí-

<sup>1</sup> *Prométheus Vinculus*. 887-900

<sup>2</sup> Jeremiáš 31.20

Ozeáš 8.8 Matouš

23,37

váme-li se na věci, jako by člověk byl jejich centrem. Člověk není centrem. Bůh neexistuje kvůli člověku. Člověk neexistuje ani kvůli sobě. "Neboť ty jsi stvořil všechno a tvou vůlí všechno povstalo a jest."<sup>1</sup> My jsme v podstatě nebyli stvořeni proto, abychom milovali Boha (třebaže i proto jsme byli stvořeni), ale aby Bůh mohl milovat nás, abychom se mohli stát objekty, v nichž se božské lásce může "dobře zalíbit". Žádat, aby se Boží láska s námi spokojila s takovými, jací jsme, je žádat, aby Bůh přestal být Bohem. Protože Bůh je takový, jaký je, jeho láska musí být přirozeně zdržována a odpuzována určitými skvrnami v našem současném charakteru, a protože On nás vskutku miluje, musí pracovat na tom, aby nás učinil hodnými své lásky. V našich lepších chvílích si dokonce ani nemůžeme přát, aby se smířil s naším poskvrněním - jako si žebračka nemůže přát, aby se král Kapetua spokojil s jejími hadry a špinou, nebo pes, který se jednou naučil milovat člověka, si nemůže přát, aby člověk ve svém domě toleroval kousavou, zavšivenou a nevcválanou potvoru z divoké smečky. Cílem, který má Bůh na zřeteli především, není to, co bychom na tomto místě nazvali svým "štěstím"; budeme-li ale takoví, aby nás mohl milovat bez překážek, budeme skutečně šťastní.

Tuším zcela zřetelně, že můj vývod může vyprovokovat protest. Sliboval jsem, že když začneme chápat Boží dobrotivost, - nemělo by se po nás chtít, abychom přijali naprostý opak naší vlastní etiky. Můžete však namítat, že opak je přesně to, oč jsme žádáni. Můžete říct, že druh lásky, kterou jsem přiřadil Bohu, je zrovna tím druhem, jež lidé mezi sebou označují za "sobecký" nebo "vlastnický", a že záporně kontrastuje s jiným druhem lásky, jenž usiluje o štěstí milovaného více než o spokojenost vlastní strany. Nejsem si jist, zda jsou mé pocity totožné, ani když jde o lidskou lásku. Nemyslím, že bych si měl příliš vážit lásky takového přítele, který se stará jen o mé štěstí a nenamítne nic proti mé nečestnosti. Protest se nicméně vítá a odpověď na něj uvede věci do nového světla a popraví to, co bylo v naší diskusi jednostranné.

Pravdou je, že se antitéze mezi egoistickou a altruistickou láskou nedá jednoznačně aplikovat na lásku Boha k jeho tvorstvu. Sřet zájmů a z toho vyplývající příležitosti k sobectví nebo nesobectví se vyskytují pouze mezi bytostmi obývajícími společný svět: Bůh nemůže soutěžit s tvorem o nic víc než Shakespeare s Violou. Když se Bůh stává člověkem a žije v Palestině jako jeden z těch, které sám stvořil, pak je jeho

život skutečně životem nejvyššího sebeobětování a vede na Kalvárii. Moderní panteistický filosof řekl: "Spadne-li absolutno do vody, stane se rybou." Stejným způsobem my křesťané můžeme poukázat na Inkarnaci a říct, že když se Bůh sám od sebe zbaví své slávy a podřídí se těm podmínkám, v nichž jediných mohou mít egoismus a altruismus smysl, tu ho vidíme plně altruistického. Avšak na Boha ve své nadpřirozenosti - Boha jako bezpodmínečný základ všech podmínek - se v témž světle jednoduše nemůžeme dívat. Lidskou lásku nazýváme sobeckou tehdy, jestliže uspokojuje vlastní potřeby na úkor potřeb milovaného - například když otec drží doma děti, protože nemůže snést jejich nepřítomnost, i když by se děti měly ve svém vlastním zájmu dostávat do kontaktu se světem. V takové a podobné situaci jde o rozdílné potřeby nebo vášně mezi stranou milující a mezi stranou milovanou, které si milující bud nevšímá, nebo ji trestuhodně přehlíží. S žádnou z těchto podmínek se nesetkáváme ve vztahu Boha k člověku. Bůh nemá žádné potřeby. Jak nás učí Plato, lidská láska je dítětem bídy - buď chybění, nebo nedostatku. Jejím důvodem je skutečné nebo předpokládané dobrodiní, něco, co milující v milovaném potřebuje nebo po čem v milovaném touží. Boží láska není naopak ani zdaleka zapříčiněna dobrodiním svého objektu; to Bůh způsobuje veškeré dobro, které objekt má. Nejprve jej skrze lásku přivádí k existenci a pak do skutečného, i když odvozeného stavu, hodného lásky. Bůh je dobro. Může dobro dávat, ale nemůže je potřebovat či získávat. V tomto smyslu je všechna jeho láska nekonečně nesobecká samotnou definicí; je jen k rozdávání a nemá, co by přijala. Z toho vyplývá, že jestliže Bůh někdy mluví, jako by jeho netečnost byla zasažena vášní a jako by jeho věčná plnost mohla něco potřebovat, a potřebovat ty bytosti, jimž poskytuje všechno, počínaje pouhou existencí, může to pouze znamenat, pokud to vůbec můžeme pochopit, že Bůh se čirým zázrakem učinil subjektem velké touhy a vyvolal v sobě něco, co my můžeme ukojit. Potřebuje-li nás, je to jen a jen záležitostí jeho vlastního rozhodnutí. Jestliže se stále a neměnné srdce dá zarmoutit loutkami své vlastní výroby, je to božská všemo-houcnost a nikdo jiný, jež se tomu takto podrobila z vlastní vůle a s pokorou, jež se vymyká pochopení. Existuje-li svět především proto - ne abychom my mohli milovat Boha, ale aby On mohl milovat nás - pak je tato existence v hlubším smyslu kvůli nám. Jestliže ten, jemuž v sobě samém nic nemůže chybět, se rozhodl nás potřebovat, je tomu tak, protože je třeba, abychom byli potřebováni. Ze všech vztahů Boha k člověku, jak je v křesťanství poznáváme, na nás zeje hlubina Božího aktu ryzího dávání, to je povýšení člověka, odvozeniny z nejsoucna až

k Bohem milovanému, a tudíž (v jistém smyslu) toho, koho Bůh potřebuje a po kom touží, přičemž Bůh bez tohoto aktu nemá nic, co by potřeboval či po čem by toužil, neboť na věky věků má a je vše dobré, co může samo o sobě existovat. Tento akt je učiněn kvůli nám. Je dobré znát lásku, a nejlepší pro nás je znát lásku nejdokonalejšího objektu, Boha. Ale znát ji jako lásku, v níž jsme především nápadníky a Bůh předmětem dvoření, ve kterém my hledáme a On je nalezen, a v níž především On se podřizuje našim potřebám a ne naopak, by znamenalo znát ji ve formě, která se velice přičí samé podstatě věci. Neboť my jsme pouze tvorové; naše *role* musí být vždycky rolí žadatele k činiteli, ženy k muži, zrcadla ke světlu, ozvěny k hlasu. Naše nejvyšší aktivita musí být odezva, ne iniciativa. Pocítit lásku Boha v pravé a ne iluzorní podobě tudíž znamená pocítit ji v našem oddání se jeho požadavkům, v naší konformitě k jeho přání. Zažít ji rozdílným způsobem znamená něco jako hrubku v gramatice bytí. Nechci samozřejmě popírat, že na určitém stupni můžeme opravdově mluvit o duši, která hledá Boha, a o Bohu, který vnímá lásku duše. Ale konec konců hledání Boha může být jen formou nebo projevem jeho hledání duše, protože vše vychází z Něho, protože samotná naše možnost milovat je jeho darem a protože naše svoboda je pouze svobodou lepší nebo horší odezvy. Proto si myslím, že nic neodděluje pohanský teismus od křesťanství tak ostře, jako Aristotelova doktrína, v níž Bůh, sám nehybný, hýbe vesmírem, tak jako milovaný podněcuje milujícího<sup>1</sup>. V křesťanství ale "v tom je láska, ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že On si zamiloval nás."<sup>2</sup>

První podmínka toho, co se mezi lidmi nazývá sobeckou láskou, tedy u Boha chybí. Bůh nemá přirozených potřeb a vášní, jež by konkurovaly jeho přání toho nejlepšího pro ty, které miluje. Proto, je-li v něm něco, co si musíme představovat za pomoci analogie vášně, chtění, je to dle jeho vůle a kvůli nám. Druhá podmínka též chybí. Skutečný prospěch dítěte se může lišit od toho, co od něho otcova láska instinktivně žádá, protože dítě je bytost oddělená od otce povahou s vlastními potřebami, dítě neexistuje pouze pro otce a plnou dokonalost nenalézá v důsledku jeho lásky - což otec plně nechápe. Tvorové však nejsou takto odděleni od svého Tvůrce a ani jím takto nemohou být nepochopeni. To místo, které jim ve schématu věcí určil, je místem, pro které byli stvořeni. Jakmile ho dosáhnou, dosáhli přirozeného stavu a dosáhli svého štěstí: zlomená noha byla ve vesmíru napravena a je po trápení.

Chceme-li být něčím jiným, než po nás Bůh chce, chceme něco, co nás nikdy neučiní šťastnými. Ta Boží příkázání, která našim přirozeným uším zní více jako příkázání despoty a vůbec ne jako příkázání milujícího, nás vlastně šikují ve směru, kterým bychom chtěli jít, kdybychom věděli, co chceme. Žádá naše uctívání, poslušnost, poníženost. Myslíme si, že On to chce, protože mu to dělá dobře, nebo se bojíme, že lidská neúcta, jak píše chór v Miltonovi, může "snížit jeho slávu"? Člověk nemůže snížit Boží slávu, odmítne-li se mu klanět, o nic víc, než blázen může vyřadit z provozu slunce tím, že napíše na zdi své cely "temno". Bůh ale chce naše dobro a naším dobrem je ho milovat (onou láskou odezvy, vhodnou pro tvory). Abychom Ho milovali, musíme Ho znát. A jestliže Ho známe, musíme vpravdě padnout na tvář. Nepadneme-li, ukazuje to, že to, co se pokoušíme milovat, ještě není Bohem - třebaže to může být to největší přiblížení, jakého může naše mysl a fantazie dosáhnout. Leč vyzvání není učiněno jen k pokoře a bázni. Je to vyzvání k napodobení Božího života a k účasti tvora na božských vlastnostech, což je daleko za naším současným přáním. Máme "být v Kristu", máme se stát podobnými Bohu. Takže ať se nám to líbí nebo nelíbí. Bůh nám zamýšlí dát to, co potřebujeme, ne to, na co právě myslíme a co chceme. Znovu jsme zaskočeni nesnesitelným komplimentem, láskou, které je příliš mnoho, nikoliv málo.

Možná, že ani tento názor nenaplní pravdu. Nedá se to zestručňovat prostě tak, že Bůh nás učinil takovými jenom proto, aby On byl naším jediným dobrodiním. Bůh je spíše jediným dobrodiním pro všechny tvory. Každý musí podle potřeby najít své dobrodiní takového druhu a stupně Boží realizace, která je jeho povaze vlastní. Druh a stupeň se může dle povahy jednotlivce lišit; že by však mohlo existovat ještě nějaké jiné dobrodiní, je ateistickým snem. V jedné pasáži, kterou teď nemohu nalézt, vkládá George MacDonald do Božích úst tato slova: "Musíte být silní mou silou a požehnání mým požehnáním, *neboť žádné jiné vám nemohu dát.*" Takový je závěr. Bůh dává, co má, ne co nemá.

Dává štěstí, které je, ne to, které není. Být Bohem, - nebo být jako Bůh a dělit se o jeho dobrotivost ve vlastní odezvě, - anebo být ubohým - to jsou jediné tři alternativy. Nenaučíme-li se jíst jedinou potravu, která ve vesmíru roste - jedinou potravu, která kdy může růst v jakémkoli vesmíru - pak musíme na věky hladovět.

## Lidská špatnost

*Nemůže být lepšího znaku přiznané hrdosti, než když si myslíte, že jste dost pokorným.*

Law, *Serious Call*, cap. XVI

Příklady, dané v poslední kapitole, měly ukázat, že láska může svému objektu způsobovat bolest, ovšem jen za předpokladu, že se tento objekt potřebuje změnit tak, aby se stal plně hodným lásky. Nyní, proč se my lidé potřebujeme tolik změnit? Křesťanská odpověď - že jsme využili a využíváme svou svobodnou vůli k tomu, abychom se stali velice zlými - je tak dobře známa, že je jí sotva třeba uvádět. Ale je velmi těžké přivést tuto doktrínu do skutečného života v mysli moderního člověka, dokonce i v mysli moderního křesťana. Když kázali apoštolové, mohli předpokládat, že dokonce i jejich pohanští posluchači mají reálné povědomí Božího hněvu, a to hněvu po zásluze. K utišení tohoto povědomí existovala pohanská mystéria a epikurejská filozofie uplatňovala recept, kterak osvobodit lidi od strachu z věčného trestu. Na tomto pozadí se evangelium muselo jevit jako dobrá novina. Přinášelo novinu o možné léčbě lidem, kteří věděli, že jsou na smrt nemocní. Toto vše se však změnilo. Dnes musí křesťanství zvěstovat diagnózu - zprávu samu o sobě velmi špatnou - než může vyhrát zvěst o léčbě.

Je tomu tak ze dvou hlavních příčin. Jednou příčinou je fakt, že jsme se asi po sto let natolik soustředili na jednu ze ctností - "laskavost" nebo milosrdenství - že většina z nás nepocítuje nic kromě laskavosti jako skutečné dobro, a nic kromě nelidskosti jako skutečné zlo. Takové tendenční etické vývoje nejsou ničím zvláštním a jiné věky se také mazlily se svými ctnostmi a byly podivuhodně netečné k jiným věcem. A jestli už se musí pěstovat jedna ctnost na úkor druhých, žádná z nich si toho nežadá víc než milosrdenství, takže každý křesťan musí s odporem odmítnout tu potměšilou propagandu pro surovost, jež se pokouší vytlačit milosrdenství ze světa a dává mu nadávky jako "huma-nitarismus" a "sentimentalita". Skutečná potíž tkví v tom, že "laskavost" je vlastností, kterou si můžeme se zhoubnou jednoduchostí přičknout na

zcela nedostatečných základech. Každý se *cítí* být benevolentním, jestliže ho náhodou něco momentálně neotravuje. Při všech svých jiných špatnostech se člověk takto lehce utiší v přesvědčení, že "má srdce na pravém místě" a že by "ani kuřeti neublížil", třebaže ve skutečnosti neučinil nikdy a pro nikoho tu nejmenší obět'. Myslíme si, že jsme laskaví, a zatím jsme jenom šťastní. Představit si sama sebe na stejných základech střídavého, cudného nebo pokorného není už tak jednoduché.

Druhou příčinou je účinek psychoanalýzy na veřejné mínění, zejména doktrína o potlačování a o zábranách. Ať už tyto doktríny znamenají ve skutečnosti cokoliv, dojem, který na většinu lidí učinily, je lakový, že pocit hanby je nebezpečná a škodlivá věc. Vypracovali jsme se k přemáhání onoho pocitu ubohosti, oné touhy zatajit, kteréžto pocity bud sama příroda nebo tradice téměř celého lidstva spojovaly se zbabělostí, necudností, falší a závistí. Říká se nám, abychom "všechno naplno vypověděli" ne kvůli sebepokoření, ale protože toto "všechno" je v podstatě velice přirozené a my se nemáme za co stydět. Avšak pokud křesťanství není úplný klam a mam, naše vjemy musí být ve chvílích zahanbení jedinými nefalšovanými vjemy; ostatně i pohanská společnost obyčejně považovala "nestydatost" za nadir<sup>1</sup> duše. Při pokusu o vykořenění hanby jsme svrhli jednu z bašť lidského ducha a bláznivě jásáme nad dílem jako Trojané, kteří rozbořivše své hradby, vlečou do města svého obrovského koně. Nevím, co by se dalo dělat jiného, než začít co možná nejdřív s přestavbou. Zbavovat se pokrytectví tím, že se zbavíme *pokušení* z pokrytectví, je potrhlost; "upřímnost" lidí, kteří klesli pod mez studu, je upřímností velice lacinou.

Znovunabytí starého smyslu pro hřích je pro křesťanství nezbytné. Kristus předpokládá, že lidé jsou špatní. Pokud opravdu neprocítíme tento Jeho předpoklad jako pravdu, pak třebaže jsme částí světa, který On přišel spasit, nejsme částí publika, k němuž se Jeho slova obracejí, Chybí nám základní podmínka k porozumění tomu, o čem mluví. Jestliže se lidé pokoušejí stát se křesťany bez tohoto předchozího vědomí hříchu, výsledkem musí být téměř vždy určitá podrážděnost vůči Bohu, jenž neustále žádá nemožné a vždy se z nevysvětlitelných důvodů hněvá. Většina z nás občas pociťuje tajnou sympatii s umírají-cím rolníkem, který odpovídá vikářovi na jeho výzvu k pokání otázkou "A co jsem *mu* kdy udělal zlého?" V tom to všechno vězí. To nejhorší, co jsme Bohu udělali, je, že jsme mu dali pokoj - proč nám On ho nemůže vrátit stejnou měrou? Proč ne - žít a nechat žít? Jaký On

---

Nadir je opak zenitu - pozn. vydavatele.

má ze všech bytostí nárok na "hněv"? Pro Něho je to lehké být dobrým.

Všechno toto rouhání zmizí ve chvíli, kdy člověk pocítí skutečnou vinu - jakkoli jsou tyto chvíle v našich životech řídké. Mnohé se dá zajisté omluvit lidskými slabostmi, ale *toto* - tento neuvěřitelně podlý a ohavný čin, který by žádný z našich přátel neudělal, za který by se i taková dokonalá lidská mrva jako je X styděla - toto bychom ani za svět nedovolili pustit na veřejnost. V takové chvíli skutečně vidíme, že náš charakter odhalený tímto činem je právem opovrženímhodný všem dobrým lidem a jsou-li mocnosti nad člověkem, pak i těm. Bůh, který by ho neposuzoval s nekompromisním odporem, by nebyl dobrou bytostí. Takového Boha si ani nemůžeme přát - přejeme si raději, aby si celý vesmír zacpal nos, aby vůně sena nebo růží nebo moře nikdy nepotěšily žádného tvora, protože náš vlastní dech páchne.

Jestliže jen *říkáme*, že jsme špatní, Boží "hněv" se zdá barbarskou doktrínou; jakmile *pochopíme svou* špatnost, ukáže se nevyhnutelným, prostou girlandou Boží dobroty. K skutečnému pochopení křesťanské víry je tudíž nezbytné udržovat před sebou neustále obraz a důsledky takové chvíle, kterou jsem popsal, a učil se odkrývat stejně reálnou zkaženost pod jejím stále složitějším přestrojováním. Toto samozřejmě není nová doktrína. V této kapitole se nepokouším o nic velkolepého. Pokouším se prostě dostat čtenáře (a stále více sebe) přes *pons asino-rum* - první krok ven z ráje zabedněnosti a krajní iluze. V nové době nabyla iluze takových rozměrů, že musím nicméně přidat několik důvodů s úmyslem učinit realitu méně neuvěřitelnou.

Pohlížíme-li na věci z vnějška, dochází k optickému klamu. Předpokládáme, že nejsme zhruba o nic horší než Y považovaný všemi za slušného člověka, a určitě (třebaže bychom to netvrdili nahlas), lepší než odporný X. Dokonce i při povrchním srovnávání se klameme v jednom. Nebuďte si příliš jist tím, že vaši přátelé vás považují za stejně dobrého jako Y. Samotná skutečnost, že jste si ho vybral k srovnávání, je podezřelá: pravděpodobně je o půl druhé hlavy výš než vy a váš okruh. Předpokládejme však, že jak Y, tak vy se nejevíte "špatní". Jak dalece je projev Ypsilonu klamný, to je mezi Bohem a Ypsilonem. Jeho projev nemusí být klamný; vy víte dobře, že váš je. Zdá se vám to být pouhým trikem, protože bych mohl říct Ypsilonu a každému dalšímu člověku totéž? Ale v tom je právě celá pointa. Každý člověk, ani příliš svatý, ani příliš arogantní, musí žít na "úrovni" vnějšího zdání jiných lidí. Ví však, že je v něm něco, co jde daleko hlouběji pod jeho nejnenučenější chování na veřejnosti, dokonce pod

jeho největší nevázanost v řeči. Co se odehrává ve vaší mysli v malém časovém zlomku, když váš přítel hledá vhodné slovo? Nikdy jsme neřekli celou pravdu. Můžeme se vyznat z ošklivých činů - z nejnižší zbabělosti nebo z nejvulgárnější a nejprozaičtější nemravnosti - z *tónu*, který je falešný, se však vyznat nemůžeme. Samotný akt vyznání - z nejnepatrnějšího pokryteckého pohledu, z malého žertíku - toto všechno jako by chtělo oddělit činy od nás samotných. Nikdo se neodvází odhadnout, jak jsou tyto věci známe a v jistém smyslu vrozené naší duši, jak jsou srostlé se vším ostatním; hlouběji, v snovém skrytu tepla, tyto "drobnosti" neznejí tak falešným tónem, nejsou ani zdaleka tak nesourodé a neoddělitelné od všeho ostatního, co v nás je, jako když jsou vysloveny. Obvyklá asociace je - a často tomu věříme - že naše notorické neřesti jsou výjimečnými a jednotlivými činy, a chybuje v opačném směru co do svých ctností. Jako když špatný tenista nazývá svou normální formu svými "špatnými dny" a nesprávně pokládá své řídké úspěchy za normální. Nepokládám to za naši chybu, že o sobě nemůžeme říct celou pravdu; po celý život neutuchající vnitřní šepot zášti, žárlivosti, chlíplosti, chtivosti a sebeuspokojování se prostě nevejde do slov. Je však důležité, abychom nezaměňovali naše nevyhnutelně omezené projevy za plný výčet toho nejhoršího, co je ve vnitř.

2) Rozšiřuje se také reakce - sama o sobě zdravá - proti čistě soukromým nebo domácím koncepcím morálky, jakési znovuoživení *sociálního* svědomí. Cítíme se být zaprazeni do nespravedlivého společenského systému a mít podíl na společné vině. Je to sice velice pravdivé, avšak nepřítel může využívat dokonce i pravdy k tomu, aby nás oklamal. Dejte si pozor, abyste nepoužil ideje společné viny k odvrácení pozornosti od těch vašich všedních a staromódních poklesků, které nemají se "systémem" co dělat a s kterými se dá leccos podniknout i bez čekání na rok dva tisíce. Společná vina se totiž nepocituje se stejnou silou jako vina osobní a patrně se tak ani pociťovat nedá. Tato koncepce je pro většinu z nás, jací dnes jsme, pouhou vytáčkou a objížděčkou od skutečného jádra věci. Až se jednou naučíme poznávat naši individuální špatnost, pak můžeme jít klidně dál a přemýšlet o společné vině a dokonce i mnoho přemýšlení bude pořád málo. Musíme se však naučit chodit předtím, než chceme běhat.

3. Trpíme podivnou iluzí, že čas sám smaže hřích. Slyšel jsem, a to dokonce i sebe sama vyprávět o surovostech a lžích z chlapeckých let, jako by tyto lži a surovosti už nebyly záležitostí dnešního vypravěče, ale věc pro zasmání. Čas sám však nemá co dělat s hříšným skutkem ani s vinou za hřích. Vina není smyta časem, ale pouze pokáním a smrtí

Kristovou: kdybychom se káli za tyto dřívější hříchy, pamatovali bychom si cenu odpuštění a byli pokorní. Je pravděpodobné, že hříšný skutek nic nesmaže? Pro Boha je všechen čas věčnou přítomností. Není přinejmenším možné, že vás podél jedné linie své polydimensionální věčnosti vidí neustále v mateřské školce trhat mouchám křídla, neustále jako třídního patolízala, lháře a pochůvačnicka, neustále v onom okamžiku zbabělosti či zpučnosti vůči nadřizeným? Je možné, že spása nepozůstává ve zrušení těchto věčných momentů, ale v dokonalé lidskosti, která se navždy stydí a která se raduje, že právě tato příležitost ji přivedla k Božímu slitování, a která se těší z toho, že může být obecně známa celému světu. Možná, že v takovém věčném okamžiku svatý Petr - on mi to promine, mýlím-li se - navždy zapírá svého Pána. Jestliže je tomu tak, pak by skutečně platilo, že radosti nebes mají pro většinu z nás v našich současných podmínkách "známou chuť" a že určité způsoby života mohou tento smysl i čidlo natrvalo paralyzovat. Možná, že ztraceni jsou ti, kteří se neodvažují předstoupit na toto *veřejné* místo. Nevím samozřejmě, jestli tomu tak je ve skutečnosti; myslím si však, že stojí za to si tuto možnost podržet v mysli.

4. Musíme se střežit pocitu "bezpečí v počtu". Jestliže *všichni* lidé jsou tak špatní, jak křesťané říkají, je přirozené si myslet, že špatnost musí být velice omluvitelná. Když všichni hoši propadnou při písemné zkoušce, otázky musely být určité moc těžké. To je zajisté první myšlenka učitelů této školy, pokud se nedoví, že na jiných školách devadesát procent žáků při stejných otázkách prospělo. Pak jim teprve začíná docházet, že chyba nevězí ve zkoušce. Mnozí z nás mohli mít podobnou zkušenost, totiž že žili v nějakých "místních poměrech" lidské společnosti se špatnými mravy - určité škole, univerzitě, vojenském útvaru nebo povolání. A uvnitř těchto místních poměrů se určité činy považovaly prostě za normální (každý to tak dělá), - a jiné byly zase pro život nesmyslně ctnostné a donkichotské. Když se však z takové špatné společnosti dostaneme, učiníme strašlivý objev, že ve vnějším světě naše "normální" je druhem věci, které by si žádný slušný člověk ani ve snu nedovolil a naše "donkichotské" se předpokládá coby minimální standard slušnosti. To, co se nám zdálo být chorobnými a bizarními skrupulemi, pokud jsme zůstávali v místních poměrech, se teď ukázalo být vlastně jedinými záblesky zdravého rozumu, které jsme prožívali. Je moudré vypořádat se s možností, že celé lidstvo (jsouc maličkostí v porovnání s vesmírem) je ve skutečnosti jen takovou místní enklávou zla - izolovanou špatnou školou nebo plukem, uvnitř nichž se minimální slušnost pokládá za heroickou ctnost a nejzazší zkorumpo-

vanost za omluvitelnou nedokonalost. Existuje však nějaký jiný důkaz -kromě křesťanské doktríny samé - že tomu tak je? Bojím se, že ano. Za prvé, jsou mezi námi ti zvláštní lidé, kteří nepřijímají místní standard a ukazují burcujeji pravdu, že docela jiné chování je ve skutečnosti možné. Za druhé a ještě horší je, že tito lidé, třebaže značně oddělení co do prostoru a času mají podezřelé gusto souhlasit navzájem v hlavních věcech - téměř jako by byli v kontaktu s nějakým širším veřejným míněním mimo "místní poměry". Co mají společného Zarathustra, Jeremiáš, Sokrates, Gotama, Kristus' a Marcus Aurelius, je něčím docela podstatným.

3 Za třetí, dokonce i v sobě samých shledáváme teoretický souhlas s oním chováním, které nikdo nepraktikuje. Vždyť my dokonce ani uvnitř enklávy netvrdíme, že spravedlnost, milosrdenství, odvaha a střídmost jsou bezcenné; tvrdíme pouze, že místní způsoby jsou tak spravedlivé, odvahyplné, střídme a milosrdné, jak jen se dá rozumně očekávat. Vypadá to trochu, jako by i uvnitř špatné školy byl školní řád spojen s nějakým širším světem - a když školní léta skončí, můžeme se docela dobře ocitnout tváří v tvář jeho veřejnému mínění. Nejhorší je však na tom toto: Nemůžeme nevidět, že právě ten stupeň ctivosti, který nyní považujeme pro praxi za neúnosný, je jediným možným stupněm, který by mohl dokonce i na této planetě zachránit lidstvo před pohromou. Standard, jenž se dostal do "enklávy" jakoby zvenčí, se ukazuje být nesmírně důležitým pro podmínky uvnitř - tak důležitým, že důsledné praktikování ctivosti lidstvem jenom po deset let by naplnilo zemi od pólu k pólu mírem, dostatkem, zdravím, radostí a srdečností. A jiné možnosti není. Plukovní rozkazy se dají podle místního zvyku brát za mrtvou literu nebo za pobídku k zdokonalení; kdokoli však trochu zapřemýšlí, uvidí okamžitě, že při střetnutí s nepřitelem bude zanedbání řádu stát každého z nás život. Pak teprve bychom rádi vzali zavděk tím "dízlákem", "pedantem" nebo "nadšencem", který své mužstvo skutečně *naučil* střílet, zakopávat se a mít své polní láhve plné.

5. Širší společnost, kterou jsem zde postavil do kontrastu s lidskou "enklávou", nemusí podle některých lidí existovat, a v každém případě s ní nemáme žádné zkušenosti. Nepotkáváme anděly a nepotkáváme nedegenerovaná plemena. Avšak i uvnitř našeho lidského rodu se nám může dostat jistého náznaku poznání. Různé věky a kultury se totiž dají navzájem za takové "enklávy" považovat. Několik stránek zpět jsem

<sup>1</sup> Jmenuji vteleného Boha mezi lidskými učiteli, abych zdůraznil, že *základní rozdíl* mezi Ním a ostatními netkví v morálním učení (které je právě mým tématem), ale v osobě a titulu.

uváděl, že rozdílné věky vynikaly v rozdílných ctnostech. Jestliže jste pak někdy svádění myšlenkou, že my, moderní západoevropané, nemůžeme být tak docela špatní, jsme-li, relativně řečeno, humánní -jinými slovy, myslíte si, že Bůh s námi může být z těchto důvodů spokojen - položte si otázku, zdali by měl být Bůh spokojen s nelid-skotých věků, protože vynikaly v odvaze a cudnosti. Poznáte okamžitě, že je to nemožné. Z toho, jak se nám jeví krutosti našich předků, si můžete analogicky udělat představu o tom, jak by se našim předkům jevila naše měkkost, požitkářství a bážlivost, a odtud i odvodit, jak se obě tyto generace musí jevit Bohu.

6. Mé neustále opakované narážky na slovo "laskavost" už možná vzbudily nesouhlas v myslích mnoha čtenářů. Nežijeme my vlastně v čím dál nelidštějším věku? Možná. Myslím ale, že jsme se lakovými stali při pokusu o redukci všech ctností na pouhou laskavost. Neboť Plato správně učil, že ctnost je jedna. Nemůžete být laskavým, pokud nemáte všechny ostatní ctnosti. Jestliže jste ještě svému bližnímu nikdy nějak zvlášť neuškodil, ač jste zbabělec, domýšlivec a lenoch, je to jen proto, že se blaho vašeho bližního ještě nestretlo s vašim bezpečím, sebeuspokojením a pohodlím. Každá neřest totiž vede k nelidskosti. Dokonce i dobrá pohnutí myslí a soucit, nejsou-li kontrolována láskou k bližnímu a spravedlností, vedou v hněvu k nelidskosti. Většina krutostí je živena výčtem krutostí nepřítele; a soucit s vykořisťovanými třídami, je-li vyňat z morálního zákona jako celku, vede velice přirozeným postupem k neodpuštělným brutalitám vlády teroru.

7. Někteří moderní teologové protestují, a docela po právu, proti nadměrně moralistické interpretaci křesťanství. Svatost Boha je něčím více a něčím jiným než morální dokonalostí: jeho požadavky vůči nám jsou něčím víc a něčím jiným než vyžadováním morální povinnosti. Nepopírám to. Avšak tato koncepce, jako koncepce společné viny, se dá snadno použít k úniku od jádra věci. Bůh může být více než morálním imperativem, ne však méně. Cesta do země zaslíbené vede přes Sinaj. Morální zákon může být podřízen něčemu většímu. Jeho podřízenost ale není pro ty, kteří mu ještě nad sebou nepřiznali svrchovanost a nepokusili se pak ze všech sil jeho požadavky naplnit, jako není ani pro ty, kteří ještě nepřiznali poctivě a bez výhrad svůj neúspěch.

8. "Žádný, kdož bývá zkoušen, neříkej, že by od Boha pokoušen byl."<sup>1</sup> Mnoho myšlenkových škol nás nabádá, abychom předali zodpovědnost za své chování ze svých vlastních beder na nějakou zděděnou

<sup>1</sup>

nutnost v povaze lidského života a tak nepřimo na Tvůrce. Populárními formami tohoto názoru je evoluční doktrína, kde to, co nazýváme špatností, je nevyhnutelným dědictvím našich zvířecích předků, anebo idealistická doktrína, kde naše špatnost je pouhým výsledkem naší smrtelnosti. Jestli jsem pochopil Pavlovy epístoly, tedy křesťanství také přiznává, že dokonalá poslušnost morálního zákona, který nalézáme vtíštěn do hloubi svých srdcí - a dokonce i na biologickém stupni je chápána jako nezbytná - že tato poslušnost je pro člověka nemožná. Kdyby dokonalá poslušnost měla být vůbec v nějakém účinném vztahu k životu většiny z nás, pak by Pavlovo přiznání skutečně zkomplikovalo otázku naší zodpovědnosti. Jistá míra neuposlechnutí, kterou jsme vy a já v posledních dvaceti čtyřech hodinách zaznamenali, je určitě možná. Problém na samém konci se však nesmí používat jako další prostředek úniku. Většiny z nás se bezprostředněji než Pavlova teze týká jednoduché prohlášení Williama Lawa: "Jestli se teď zastavíte a položíte si otázku, proč nejste tak zbožný jako primitivní křesťané, vaše srdce vám řekne, že to není ani kvůli nevědomosti, ani kvůli neschopnosti, ale čistě proto, že jste nikdy doopravdy nechťel"<sup>1</sup>. Jestli si někdo znovu z této kapitoly vyvodil doktrínu totální depra -vace, nepochopil ji. Nevěřím v tuto doktrínu jednak z logických důvodů, totiž že my sami bychom nemohli znát svou zvrácenost, kdyby byla totální, a jednak nám zkušenost ukazuje mnoho dobra v lidské povaze. Stejně tak nepropaguji všeobecnou skličenosť. Vyzdvihl jsem pocit hanby ne kvůli pocitu, ale kvůli poznání pravdy, ke kterému nás přivádí. Myslím si, že toto poznání by mělo být ve vědomí každého trvalé. Otázka, zdali doprovodné bolestné emoce mají být povzbuzovány, patří k technickým problémům duchovního vedení, do kterého jako laik nemám příliš co mluvit. Můžu však za sebe říct tolik, ať už to k něčemu je, nebo není; veškerá skličenosť kromě té, která vzniká z pokání za konkrétní hřích a rychle spěje ke konkrétnímu polepšení a obnově, anebo kromě té, která vzniká ze soucitu a rychle spěje k aktivní pomoci, veškerá skličenosť je špatná a tečka. Myslím si, že hřích, kterého se dopouštíme tím, že bez příčiny nedbáme apoštolského příkazu "radovat se", je hříchem jako každý jiný. Pokora je po prvním šoku ctností plnou radosti. Skutečně skličeny je naopak nadutý nevěrec, který se zoufale snaží udržet si svou "víru v člověka" navzdory opakovanému rozčarování. Zaměřoval jsem se na intelektuální, nikoliv na emocionální efekt: pokoušel jsem se čtenáře přesvědčit o tom, že jsme teď skutečně

tvorové, jejichž charakter musí být v určitých ohledech pro Boha hrůzou, jako je hrůzou pro nás, když jej opravdu poznáme. Věřím, že skutečnost je taková, a pozoruji, že čím je člověk světlejší, tím si je plněji této skutečnosti vědom. Představujete si možná, že ona "přehnaná" pokora u svatých je zbožnou iluzí, nad kterou se Bůh usmívá. To je ten nejnebezpečnější omyl. Je nebezpečný teoreticky, protože jím zaměňujete ctnost (čili dokonalost) s iluzí (čili s nedokonalostí), což musí být nutně nesmysl. V praxi je nebezpečný proto, že napomáhá zaměňovat první prohlédnutí do vlastní zkorumpovanosti člověka za prvopočátek svatozáře kolem jeho hloupé hlavičky. Ne, spolehněte se na to, že když svatí říkají, že oni - dokonce oni - jsou ničemní, zaznamenávají pravdu s vědeckou přesností.

Jak k tomuto stavu věci došlo? V příští kapitole se vynasnažím podat z křesťanské odpovědi na tento problém tolik, kolik jsem sám mohl pochopit.

## Pád člověka

*Poslušnost je pravou činností racionální duše.*

*Montaigne II, xii*

Křesťanská odpověď na problém podaný v minulé kapitole je zahrnuta v doktríně o pádu člověka. Člověk je teď podle této doktríny jak pro Boha, tak pro sebe sama hrůzným tvorem a tvorem špatně přizpůsobeným vesmíru, ne snad proto, že jej Bůh takovým učinil, ale že se takovým učinil sám zneužitím své svobodné vůle. Podle mého názoru je to jediná funkce uvedené doktríny. Existuje proto, aby nás ochránila před dvěma mimokřesťanskými teoriemi o původu zla - monismu, podle něhož Bůh, sám "mimo dobro a zlo", nestranně vytváří jevy, kterým my sami dáváme tato dvě jména, a dualismu, podle něhož Bůh produkuje dobro, zatímco nějaká rovnocenná a nezávislá mocnost produkuje zlo. Navzdory oběma těmito názorům křesťanství prohlašuje, že Bůh je dobrý; že učinil jen věci dobré a jen proto, že jsou dobrými; že jedna z takových věcí, jmenovitě svobodná vůle racionálních tvorů, už ve své podstatě obsahovala možnost zla, a že tvorové, použijíce této možnosti, stali se zlými. Tato funkce - jediná, kterou osobně připisují doktríně pádu - se musí odlišit od dvou dalších funkcí, které osobně zavrhuji, i když se jim snad někdy připisuje určitá úloha. Především si myslím, že doktrína neodpovídá na otázku "Co bylo pro Boha lepší stvořit, nebo nestvořit?" Takovou otázku jsem už jednou odmítl. Protože věřím, že Bůh je dobrý, jsem si jist, že má-li otázka nějaký smysl, odpověď musí být ano. Pochybují však, že otázka nějaký smysl má. A i kdyby měla, jsem si jist, že člověk nemůže vlastním odhadem hodnot dosáhnout odpovědi, která by měla nějakou váhu. Za druhé si nemyslím, že doktrína pádu dokazuje "spravedlnost" potrestání jednotlivců za přestupky jejich vzdálených předků co do práva odplaty. Zdá se, jako by to určité formy doktríny v sobě zahrnovaly; pochybují ale, rozumím-li jejich charakteru, zdali to kterákoli z nich měla na mysli. Otcové mohou někdy říkat, že jsme trestáni za Adamův hřích, ale častěji říkají, že *my* jsme hřešili "v Adamovi". Je snad nemožné pochopit, co tím

mysleli, nebo se můžeme rozhodnout, že to, co si mysleli, je chybné. Osobně si však nemyslím, že můžeme odvrhnout jejich způsob mluvy jen jako pouhý "idiom". Moudře či pošetile věřili, že jsme *skutečně* - ne prostě podle právní fikce - zapleteni do Adamova činu. Pravděpodobně je nepřijatelné se pokoušet formulovat toto přesvědčení tím, že jsme byli "v Adamovi" ve fyzickém smyslu - v Adamovi jako prvním nositeli "nesmrtelné zárodečné plasmu". Je samozřejmě další otázka, zdali je toto přesvědčení prostě zmatené samo o sobě, anebo to je skutečný průnik do duchovních realit mimo naše normální chápání. Tento problém však nyní není na pořadu, protože jak jsem už řekl nemám v úmyslu diskutovat o tom, že postupná degenerace až k modernímu člověku s neschopnostmi osvojenými jeho vzdálenými předky je ukázkou práva odplaty. Pro mne je to spíš ukázkou těch věcí, které jsou nutně zahrnuty v tvoření stabilního světa, tak jak jsme uvažovali v kapitole II. Bylo by bezpochyby možné, aby Bůh zázrakem odstranil závěr prvního hříchu, který kdy byl lidskou bytostí spáchán; nebylo by to však příliš dobré, pokud by nebyl připraven odstranit závěry z druhého hříchu, z třetího a tak dále napořád. Kdyby zázraky přestaly, dříve či později bychom stejně dosáhli naší současné žalostné situace. Kdyby nepřestaly, pak svět, takto neustále podpírán a napravnován zásahy Prozřetelnosti, by se stal světem, kde by už nikdy nic důležitého nezáviselo na lidské volbě a ve kterém volba sama by brzy přestala existovat v důsledku zjištění, že jedna ze zřejmých alternativ volby nevede k žádným výsledkům a není tudíž skutečnou alternativou. Jak jsme viděli, svoboda šachisty hrát šachy pozůstává z neměnnosti čtverců a tahů.

Poté, co jsem vytyčil, jak já sám chápu pravý význam doktríny pádu člověka, přejdeme k doktríně samotné. Příběh v Genesis je příběhem (plným nejhlubší sugescí) o tajemném jablku poznání; avšak v rozvinuté doktríně se tajemné kouzlo obsažené v jablku docela vytratilo z dohledu a celá historie se stává prostě historií neposlušnosti. Mám ten nejhlubší respekt dokonce i před pohanskými mýty a o to větší před mýty v Písmu svatém. Nepochybuji proto, že verze, která zdůrazňuje kouzlo jablka a spojuje strom života se stromem poznání, obsahuje hlubší a jemnější pravdu než verze, která z jablka činí jednoduše a jedině zástavu poslušnosti. Předpokládám však, že Duch svatý by nedovolil, aby tato posledně jmenovaná pravda v církvi vyrostla a získala

<sup>1</sup> Nikde v Bibli není zmínka o "jablku", přikláníme se proto raději ke slovu "ovoce" - pozn. redakce.

souhlas velkých učitelů, pokud by též nebyla pravou a ve svém rozsahu použitelnou. Budu diskutovat o této verzi, protože i když tuším, že primitivní doktrína byla daleko hlubší, vím dobře, že já sám v žádném případě nemohu proniknout do jejich hloubek. Nedávám čtenáři to, co je absolutně nejlepší, ale to nejlepší, co mám.

Tedy v oné rozvinuté doktríně se říká, že člověk, jak ho Bůh stvořil, byl veskrze dobrý a naprosto šťastný, že však neuposlechl Boha a stal se tím, co dnes vidíme. Mnozí si myslí, že moderní věda prokázala falešnost tohoto tvrzení. "My dnes dobře víme," říká se, "že právě čím více je člověk vzdálen od svého pravěkého stavu ctnosti a štěstí, tím víc se pomalu ale jistě povznáší z brutality a divošství." Zdá se mi, že zde běží o naprostý zmatek, *Brutální a divošský* patří k té nešťastné třídě slov, která se někdy používají v rétorice jako termíny potupné a někdy ve vědě jako termíny popisné; a pseudovědecká filipika proti teorii opádu člověka je založena na pořádném zmatení obou pojmů. Říká-te-li, že se člověk povznese z brutality a rozumíte tím prostě to, že člověk fyzicky pochází ze zvířat, nemám námitek. Z toho ale nevyplývá, že čím víc půjdete do minulosti, tím *brutálnějšího člověka* - ve smyslu špatného nebo ničemného - naleznete. Žádné zvíře nemá morální ctnosti. Není ale pravda, že všechno chování zvířete je takového druhu, který bychom u lidí nazvali "zlým". Naopak, ne všechna zvířata se chovají k ostatním tvorům svého druhu tak špatně, jak člověk zachází s člověkem. Všechna nejsou nenasytná a smilná jako my a žádné zvíře není ambiciózní. Podobně, jestliže říkáte, že první lidé byli "divoši" v tom, že byli oplzlí, zuřiví, krutí a zrádní, zacházíte za meze důkazů, a to ze dvou důvodů. Za prvé, moderní antropologové a misionáři jsou ochotni souhlasit s vaším nepřiznivým líčením dokonce i moderních divochů daleko méně než jejich otcové. Za druhé, z umělých výrobků prvních lidí nemůžete vyvozovat, že byli po všech stránkách podobní současným národům, které vyrábějí podobné výrobky. Musíme být ve střehu před iluzí, kterou studium prehistorického člověka může přirozeně plodit. Protože prehistorický člověk je prehistorickým, je nám znám pouze materiálními věcmi své výroby - nebo ještě lépe, nahodilým výběrem těch nejtrvanlivějších věcí, které vyrobil. Není chybou archeologů, že nemají lepší důkazy; tento nedostatek je však pro nás neustálým zdrojem pokušení k definitivnějším závěrům, než na jaké máme právo, to jest, považovat komunity s dokonalejšími výrobky za dokonalejší ve všech směrech. Že je to předpoklad chybný, je nasnadě: vedl by k závěrům, že požívačné třídy naší doby jsou ve všech směrech dokonalejší než třídy viktoriánského věku. Prehistoričtí

lidé, kteří byli nejhrošími hrnčíři, mohli mít docela dobře nejlepší poezii, aniž bychom se o tom kdy dověděli. Ještě absurdnější je, když srovnáme prehistorického člověka s moderními divochy. Neotesanost výrobků, v obou případech stejná, nám neřká nic o inteligenci a ctnostech výrobců. To, co se člověk učí pokusy a chybami, musí mít nutně hrubé formy, ar už je charakter začátečníka jakýkoli. Tentýž hrnec, který by prozradil genialitu svého tvůrce, kdyby byl tím prvním hrncem, který kdy byl na světě vyroben, by naopak učinil z výrobce hlupáka, kdyby se objevil po tisíciletích řemeslného hrnčívství. Celé moderní ocenění primitivního člověka je založeno na fetišismu k výrobkům, na velkém společném hřichu naší civilizace. Zapomínáme, že naši prehistoričtí předkové učinili kromě chloroformu všechny nejznamenitější vynálezy všech dob. Jim vděčíme za řeč, rodinu, oblečení, použití ohně, ochočení zvířat, kolo, loď, poezii a zemědělství.

Věda nemá tudíž co říci ani pro, ani proti doktríně pádu. Jedna nesnáz, a to spíše filozofického rázu, byla vyvolána jedním moderním teologem, jemuž jsou všichni studenti tématu nanejvýš zavázáni.<sup>1</sup> Tento autor uvádí, že pojem hřichu předpokládá zákon a přestupek proti zákonu; a protože trvá staletí, než se "stádní instinkt" vykrystalizuje ve zvyk a než je zvyk dále stvrzen zákonem, první člověk - byla-li kdy bytost, která by se takto dala popsat - se nemohl dopustit prvního hřichu. Tento argument předpokládá, že ctnost a stádní instinkt se pokládají běžně za jedno a totéž a že "první hřich" byl v podstatě hřichem *sociálním*. Tradiční doktrína však mluví o hřichu proti Bohu. to je o aktu neposlušnosti, ne hřichu proti bližnímu. A opravdu, má-li mít doktrína pádu nějaký skutečný smysl, musíme hledat tento velký hřich na časově nezávislém a hlubším smyslu, než je stupeň sociální mravnosti.

Hřich, který máme na mysli, je podle Augustina výsledkem pýchy, výsledkem hnutí, kterým se tvor (tj. v podstatě závislá bytost, jehož podstata existence netkví v něm, ale v jiné bytosti) pokouší zařídít podle svého, existovat sám pro sebe<sup>2</sup>. Takový hřich nepotřebuje ani složité sociální podmínky, ani dalekosáhlou zkušenost, ani velký intelektuální rozvoj. Ta sžiravá alternativa, vybrat si za střed Boha, nebo sebe, je otevřena tvoru od té chvíle, kdy si uvědomí Boha jako Boha a sebe jako své já. Tohoto hřichu se dopouštějí denně malé děti a nevědomí rolníci stejně jako učenci, samotáři ne méně než ti, jež žijí

společensky, je to pád v každém individuálním životě a v každém dni každého individuálního života, základní hřích v pozadí všech ostatních hříchů: vy a já se ho buď právě v tomto okamžiku dopouštíme, nebo se ho chystáme dopustit, anebo se z něho kajeme. Při probuzení se pokoušíme položit nový den k nohám Boha, ale než skončíme s holením, stane se den *naším* dnem a Boží podíl je v něm pocíťován jako daň, kterou musíme platit z "vlastní kapsy", srážka z času, který by měl být dle našeho pocitu "naš". Člověk začne novou práci s opravdovým profesionálním smyslem a snad po celý první týden vykonává své povolání ze všech sil, přijímaje radosti i strasti z Božích rukou, tak jak leží a běží, jako "věci života". Druhý týden už však začíná vidět "jak to chodí". Do třetího týdne si přesně rozpracuje plán své vlastní úlohy v rámci celé práce, a když ji pak může vykonávat, dělá až až, a když nemůže, pak se mu někdo plete do řemesla. Milenec se oddá docela nevypočítavému impulsu, jenž může být plný dobré vůle stejně tak jako touhy a potřeby nezapomínat na Boha, obejmě svou milovanou a pak, docela nevinně, zažije vzruch sexuální rozkoše; druhé objetí však může mít tuto rozkoš předem na zřeteli, může být prostředkem k jednomu jedinému cíli, může to být ten první krok dolů ke stadiu degradace spolutvora na věc, na stroj, který on užívá pro vlastní rozkoš. Tak je smazán květ nevinnosti, element oddání se a ochota brát co přijde ze všeho konání. Myšlenky počaté pro Boha - jako ty, do kterých jsme právě ponořeni - se rozvíjejí, jako by byly účelem samy v sobě, pak jako by potěšení v přemýšlení bylo naším účelem a nakonec jako by byla účelem naše pýcha a sláva. Takto se po celý den a po všechny dny svého života vezeme, kloužeme a padáme dolů - jako by Bůh v našem současném vědomí byl hladkou nakloněnou rovinou, na které se není za co chytit. A my jsme teď skutečně té povahy, že musíme sklouzávat, a hřích, protože je nevyhnutelný, může být i odpustitelný. Avšak Bůh nás takovými nemohl učinit. Tato odstředivost od Boha, "cesta domů k našemu navykklému já", musí být, jak se domýšlíme, produktem pádu. Nevíme, co se tehdy přesně stalo; jsme-li oprávněni hádat, nabízím následující zobrazení - jakýsi "mýtus" v sokratickém smyslu,<sup>1</sup> pohádku, která není úplně nepravděpodobná.

Po dlouhá staletí zdokonaloval Bůh zvířecí formu, která se měla stát matricí lidství a obrazem Jeho samotného. Dal jí ruce, jejichž palce jsou vratné ke každému prstu, čelisti, zuby a hrdlo schopné artikulace

---

<sup>1</sup> Tj. výčet, *co by mohlo být historickou skutečností*. Nezaměňovat s "mýtem" ve smyslu dr. Niebuha (tj. symbolické zpodobnění nehistorické pravdy).

a natolik schopný mozek, aby prováděl všechny fyzické pochody nutné k rozumové realizaci. Než se stal tvor člověkem, mohl v tomto stavu existovat po věky, mohl být dokonce dost zručný na to, aby vyrobil věci, které by moderní archeolog přijal jako důkaz příslušnosti k lidskému rodu. Byl však jen zvířetem, protože všechny jeho fyzické i psychické pochody byly naladěny k čistě materiálnímu a přírodním účelům. Když se čas konečně naplnil, Bůh seslal na tento organismus, na jeho fyziologii i psychologii nový druh vědomí, které mohlo říci "já", které se mohlo na sebe dívat jako na objekt, které znalo Boha, které mohlo usoudit, co je pravda, krása a dobro, a co bylo tak nadčasové, že mohlo sledovat čas plynoucí do minulosti. Toto nové vědomí ovládlo a rozzářilo celý organismus, zaplavujíc každou jeho část plným světlem a nebylo omezené, tak jak je tomu u našeho vědomí na výběr těch pochodů, které se odehrávají pouze v jedné části, to je v mozku. Moderní jogínové tvrdí - ať právem, či neprávem - že kontrolují ty pochody, které jsou pro nás téměř částí vnějšího světa, jako třeba trávení nebo krevní oběh. První člověk měl tuto moc naprosto zvládnutou. Jeho organické pochody poslouchaly zákony jeho vůle, ne zákony přírody. Jeho orgány posílaly své žádosti k rozdělovači ústředně vůle ne proto, že to tak bylo zařízeno, ale protože tak vyvolil. Spánek pro něho neznamenal strnulost, kterou dnes procházíme my, ale volný a vědomý odpočinek - zůstával po celou dobu při vědomí, aby prožíval požitek a povinnost spánku. Jelikož pochody rozkladu a regenerace jeho tkání byly vědomé a poslušné toutéž měrou, nefantazírujeme pustě v předpokladu, že délka života byla značně odvislá od jeho libosti. Plně ovládaný sám sebou, vládl všem nižším tvorům, se kterými se dostal do styku. Dokonce i dnes potkáváme výjimečné jedince, kteří mají podivuhodnou moc ochočovat zvířata. Člověk z ráje tuto moc znamenitě užíval. Staré vyobrazení zvířat, která si před Adamem hrají a lísají se k němu, to nemusí být jen řeč symbolů. Dokonce i dnes víc zvířat, než by se dalo předpokládat, je ochotno zbožňovat člověka, dostane-li se jim patřičné příležitosti; protože člověk byl učiněn knězem, v určitém smyslu dokonce Kristem zvířat - prostředníkem, skrze něhož mohou vytušit tolik Božího světla, kolik jen jejich iracionální povaha dovolí. Pro takového člověka Bůh nebyl kluzkou, nakloněnou rovinou. Nové vědomí bylo stvořeno k tomu, aby se spoléhalo na Boha, a vědomí to také tak dělalo. Jeho zkušenost s bližními (nebo s bližní) v charitě, přátelství a sexuální lásce, jeho zkušenost se zvířaty či okolním světem - tehdy poprvé krásným i děsivým, ať už byla jeho zkušenost jakkoli bohatá a různorodá, Bůh byl v jeho lásce a v jeho myšlenkách na

prvním místě a to bez nějakého bolestného úsilí. V dokonalém koloběhu sestupovaly v podobě daru bytí moc a radost od Boha k člověku a znovu se vracely od člověka k Bohu ve formě poslušné lásky a nadšeného zbožňování. A v tom smyslu, třebaže ne doslova, byl tehdy člověk skutečně synem Božím, prototypem Kristovým, který v radosti a uvolnění zapojoval všechny své schopnosti a smysly k témuž synovskému odevzdání se, kterým prošel Pán Ježíš v agónii ukřižování.

Tento požehnaný tvor byl bezpochyby divochem, soudíme-li dle jeho výrobků nebo snad i jeho řeči. Všem, co nám zkušenost a praxe může dát, se musel ještě učit: štípal-li pazourky, štípal je bezpochyby dost nemotorně. Mohl být nejvýš neschopný vyjádřit v pojmech svou rajskou zkušenost. Nic z toho není podstatné. Vzpomínáme si z vlastního dětství, že dřív než nás starší měli za schopné čemukoli "rozumět", měli jsme už tak čisté a závažné duchovní zkušenosti, že se rovnaly kterékoli z těch, co nás od té doby potkaly, třebaže nebyly samozřejmě stejně bohaté ve faktickém kontextu. Křesťanství samo nás učí, že existuje stupeň - konečků jediný co do důležitosti - na kterém nemá učený a dospělý naprosto žádnou přednost před prostým a dítětem. Nepochybují o tom, že kdyby se led mohl člověk z ráje před námi objevit, byl by považován za naprostého divocha, za tvora dobrého k vykořistění, nebo v nejlepším případě k patronizování. Pouze jeden či dva, ti nejsvětější z nás, by se podívali ještě jednou na nahého, pomalu mluvícího huňatce - a padli mu po chvíli k nohám.

Nevíme, kolik těchto tvorů Bůh stvořil, ani jak dlouho v ráji žili. Dříve či později ale zhřešili. Někdo nebo něco jim pošeptalo, že by mohli být jako bohové. Že by mohli přestat zaměřovat své životy na svého Stvořitele a brát všechny své rozkoše vyskytující se v průběhu života zaměřeného ne na tyto rozkoše, ale na uctívání Boha - jako nezávazné dary, jako (v logickém smyslu) náhody. Tak jako mladý muž chce od svého otce pravidelné kapesné, s kterým může počítat jako s vlastními penězi a s kterým si dělá vlastní plány (a po právu, protože jeho otec je konec konců jeho bližní), tak také oni si přáli být sami pro sebe, starat se o vlastní budoucnost, naplánovat si libůstky i zaopatření, *mit meum*, z kterého budou samozřejmě platit určitou rozumnou daň Bohu ve formě času, pozornosti a lásky, která je nicméně z jejich kapsy, a ne z Jeho. Chtěli, jak se říká, nazývat "své duše svými". To však znamená žít ve lži, protože naše duše nejsou ve skutečnosti našimi. Chtěli určitý kout ve vesmíru, o kterém by řekli Bohu: "To jsou naše věci, ne Tvoje." Žádný takový kout však není. Chtěli být podstatnými jmény, ale byli jakž na věky věků musí být - pouhými zájmeny.

Nevíme, v kterém určitém činu nebo činech se toto naruby postavené a nemožné přání dostalo na povrch. Co já o tom mohu vědět, mohlo se to týkat doslovného jezení ovoce, odpověď na otázku není důležitá.

Tento čin svévole ze strany tvora, čin, který dosazuje nejhrubší faleš do svého pravého postavení, je jediným hříchem, který se dá pojmut jako pád. Potíž s prvním hříchem je totiž ta, že musí být velice opovrže-níhodný, jinak by jeho důsledky nebyly tak strašné a přitom to musí být něco, čeho se mohla bytost nesvázaná pokušením hříšného člověka pochopitelně dopustit. Odvrácení se od Boha k sobě samému splňuje obě podmínky. Je to hřích, který mohl být spáchán i člověkem z ráje, protože pouhá existence jednoho subjektu - pouhá skutečnost, že se nazýval "já" - zahrnuje od počátku nebezpečí sebezbožnění. Protože já jsem já, musím učinit v životě zaměřeném na Boha spíše než na sebe sama akt sebevzdání, ať už jakkoli malý a jednoduchý. Toto je, chcete-li, "slabina" v samotné podstatě stvoření, riziko, které Bohu stálo za to na sebe vzít. Avšak hřích to byl velice odporný, protože "já" u člověka z ráje nemělo ještě k tomuto "povinnému" aktu vzdávání se svou přirozenou vzpurnost. Jeho tak říkajíc "*naprogramování*" bylo takové, že psychofyzikální organismus byl plně podřízen vůli a vůle sama byla, i když ne v donucení, tedy přesto v pohotovosti obracet se k Bohu. To sebevzdávání, které praktikoval před pádem, neznamenovalo zápas; pouze rozkošné přemáhání té nejmenší sebejatosti, která se přemáhá s radostí a jejíž zatřenou analogii vidíme v zaniceném vzájemném se oddání milenců i dnes. Neměl tudíž *pokuseň* (v našem smyslu) vybrat si sebe, žádnou žádost nebo tendenci, která by ho do tohoto směru usilovně tlačila - nic než prostý fakt, že "*já*" bylo jeho.

Až do toho okamžiku kontroloval lidský duch plně celý organismus. Očekával bezpochyby, že si svou kontrolu udrží i poté, co přestane Boha poslouchat. Ale protože byl řízením svého organismu zplnomocněn Bohem, se ztrátou členství v Božím pověření ztratil i autoritu. Odděliv se takto dalece od zdroje svého bytí, oddělil sebe sama od zdroje moci. Protože říkáme-li o stvoření, že A panuje nad B, znamená to rozhodně, že Bůh panuje nad B prostřednictvím A. Pochybují o tom, že by bylo Bohu vnitřně možné panovat nad organismy nadále *prostřednictvím* lidského ducha, jestliže se lidský duch proti němu vzbouřil. V každém případě v tom nepokračoval. Začal řídit organismy spíše zvnějšku, ne zákony ducha, ale zákony přírody<sup>1</sup>. Tím způsobem se

<sup>1</sup> Toto je vývod z Hookeyovy koncepce zákonů. Neuposlechnutí zákonů daným *vám* (tj. Božích zákonů pro bytost vašeho řádu) má za následek, že se ocitnete ve sféře jednoho z nižších Rozích zákonů: např. zanedbáte-li pravidlo

jednotlivé orgány, teď už neřízené lidskou vůlí, dostávají pod správu obyčejných zákonů biochemických a zakoušejí to, co všechno může přinést vnitřní rutina těchto zákonů ve formě bolesti, senility a smrti. Do lidské mysli se už nedostávají přání, která si vybral jeho rozum, ale ta, která biochemické a ekologické podmínky náhodou právě zapřičiňují. Samotná mysl teď spadá pod zákony asociace, a ostatní psychologické zákony, které Bůh ustavil v psychologii vyšších antropoidů. Vůle, ocitnuvši se v přílivu pouhé přírody, zůstává bez zdroje, a musí proto ze všech sil zahnat některé nové myšlenky a přání do té míry, aby se pak tyto nepokojné a buričské myšlenky staly podvědomím, tak jak ho dnes známe. Domnívám se, že tento proces nebyl srovnatelný s pouhou degenerací, která se dnes dá u lidského jedince pozorovat. Byla to ztráta postavení co do *druhu*. Člověk svým pádem ztratil svou původní specifickou podstatu. "Prach jsi a v prach se obrátíš." Celý organismus, který byl přijat či povznesen k duchovnímu životu, se zřítíl zpět k přírodním podmínkám, ze kterých se při svém vzniku povznesl - zrovna jako daleko dříve v historii stvoření povznesl Bůh rostlinný svět na prostředek života zvířat, chemický proces na prostředek vegetace, a ještě předtím fyzický proces na prostředek procesu chemického. Tak se z lidského ducha, který měl být pánem lidské povahy, stal pouhý nájemník ve vlastním domě, či dokonce vězeň. Rozumové vědomí se stalo tím, čím je dnes - nepokojným praménkem světla, napojeným na malou část mozkových pochodů. Výsledné omezení moci ducha bylo pořád menším zlem než zkorumpování ducha samotného. Poté, co se duch odvrátil od Boha a stal se svým vlastním idolem, třebaže se stále k Bohu mohl vrátit<sup>1</sup>, mohl tak učinit jedině bolestným úsilím a byl už nasměrován egocentricky. Hrdost a ambicióznost, touha líbit se sám sobě a deprimovat a ponížil všechny soky, závist a neukojitelná snaha mít víc a ještě víc, mít zabezpečení - to byly postoje, které teď zaujímal nejsnadněji. Nebyl pouze slabým pánem svého těla, ale také špatným pánem: zasilal do svého psychofyziologického organismu přání daleko horší než ta, která organismus vysílal sám. Tyto podmínky se přenesly dědičně na všechny pozdější generace, protože nebyly jen tím, co biologové nazývají získanými variacemi; vynořil se nový druh člověka

---

opatrnosti v chůzi na kluzkém dláždění, ocitnete se vzápětí v moci zákona gravitačního.

<sup>1</sup> Teologové si povšimnou, že zde nemám v úmyslu se jakkoli zapojovat do kontraverze mezi Pelagiem a Augustinem. Mám na mysli pouze to, že takovýto návrat k Bohu byl a je i dnes možný. Neříkám nic o tom, na kom je iniciativa v každém okamžiku takového návratu.

- Bohem nikdy nevytvořený biologický druh, který se do své existence sám prohřešil. Změna, kterou člověk prodělal, nebyla souběžná s rozvojem nového orgánu nebo zvyku; byla to radikální změna jeho tělesné soustavy, porušení vztahu mezi jeho složkami a vnitřní zvrácení jedné z nich.

Bůh mohl zadržet tento proces zázrakem. To by však bylo - řečeno poněkud bezbožnou metaforou - obcházením problému, který si Bůh sám dal, totiž problému vyjádření své dobrotivosti skrze celkově drama světa obsahujícího svobodné jedince, a to navzdory a prostřednictvím jejich vzpoury proti Němu. Symbol dramatu, symfonie nebo tance je zde na místě, aby poopravil eventuální absurditu vidět upřílišněného Boha, kterak plánuje a tvoří běh světa jako ze škatulky a svobodná vůle tvorstva mu hatí stavbu. Mohlo by to dát popud ke směšné představě, že pád člověka Boha zaskočil a zhatil tak jeho plán, anebo ještě směšněji, že Bůh naplánoval všechno do okolností, o nichž dohře věděl, že se nikdy neuskuteční. Samozřejmě, že Bůh ve skutečnosti viděl ukřižování v době, kdy tvořil první mlhovinu ve stvoření světa. Svět je v kole, ve kterém dobro sestupující od Boha je narušeno zlem vzešlým z tvorstva a Bůh přijímá na sebe trpící přirozenost, jež je výslednicí zla, k vyřešení vzniklého konfliktu. Doktrína volného pádu tvrdí, že zlo, které takto dodává palivo či suroviny pro ten druhý a složitější druh dobra, není příspěvkem Božím, ale lidským. Neznamená to ale, že by Bůh nemohl docílit stejně velkolepé symfonie, kdyby člověk zůstal nevinný -za předpokladu, že na takových otázkách **trváme**. **Nesmíme** nikdy zapomínat, že když mluvíme o tom, co se mohlo stát, o eventualitách mimo danou skutečnost, nevíme vlastně, o čem tak docela mluvíme. Mimo existující vesmír není času a místa, ve kterém se toto všechno "mohlo stát", nebo "mohlo stávat". Myslím, že nejpříznačnějším způsobem docenění skutečné svobody člověka je uznání, že jestliže v některých jiných částech skutečného vesmíru jsou jiné racionální druhy než člověk, není nezbytné předpokládat, že museli též nutně zhřešit.

Naše současná situace je tedy vysvětlena tím, že patříme k degenerovanému druhu. Neříkám, že naše utrpení je trest za to, co dnes jsme a od čeho si sami nemůžeme pomoci, ani že jsme morálně zodpovědní za vzpouru dávných předků. Nenazývám-li nicméně naši současnou situaci situací dědičného neštěstí, nýbrž dědičného hříchu, je tomu tak proto, že si nám ji naše náboženská zkušenost nedovoluje vykládat jinak. Myslím, že se teoreticky dá říct: "Ano, chováme se jako bídní červi, ale to proto, že *jsme* bídní červi. A to není v žádném případě naše chyba." Ale to, že jsme bídní červi, natož aby bylo vykládáno na

omluvu, je nám větší hanbou a žalostí než kterýkoli čin sám o sobě, který jsme v těchto podmínkách spáchali. Situace není zdaleka tak těžko pochopitelná, jak ji někteří lidé dělají. Setkáváme se s ní mezi lidmi, kdykoli se nějaký nevychovaný klacek dostane do pořádné rodiny. Rodina si správně uvědomuje, že to není "jeho vlasmi chyba", že je zákeřník, zbabělec, žalobník a lhář. Ať tomu bylo jakkoliv, jeho současný charakter je mrzký. Takový charakter rodina opravdu nenávidí, je třeba, aby ho nenáviděli. Nemohou mít rádi hoča za to, co je, mohou se pouze pokusit změnit ho v to, co není. Třebaže je chlapec nanejvýš nešťastný v tom, jak byl vychován, nemůžeme mezitím nazývat jeho charakter "nešťastím", jako by on byl něco a jeho charakter něco jiného. Je to on - on sám - kdo se rve, potměšije a rád. A začne-li se napravovat, pak určitě pocítí stud a vinu nad tím, čím je, a to přesně v okamžiku, kdy tím přestává být.

Na tom stupni, na kterém se cílím být schopen se s předmětem pádu vypořádat, jsem řekl vše, co se říci dá. Varuji však své čtenáře ještě jednou - tento stupeň je velice povrchní. Neřekli jsme nic o stromu života a stromu poznání, který v sobě bezpochyby ukrývá velká mystéria, a neřekli jsme nic o Pavlově výroku "nebo jakož v Adamovi všichni umírají, tak i skrze Krista všichni obživeni budou"<sup>1</sup>. Toto je totiž pasáž, na které je postavena jednak patristická doktrína o naší fyzické přítomnosti v Adamově ledví a jednak vykonstruovaná Anselmova doktrína o našem účastenství v Kristově utrpení. Tyto teorie mohly být ve své době k něčemu dobré, pro mě však nejsou k ničemu a nemíním vymýšlet další. Není tomu dávno, co nám vědci řekli, že nemáme práva očekávat, že skutečný vesmír bude zobrazitelný a že vytvoříme-li si mentální ilustrace ke kvantové fyzice, nejen že se k realitě neblížíme, ale vzdalujeme se od ní.<sup>2</sup> Je nasnadě, že máme ještě menší právo žádat, aby nejvyšší duchovní reality byly schopny zobrazení, nebo aby byly dokonce vysvětlitelné v podmínkách našeho abstraktního myšlení. Pozoruji, že potíž s Pavlovou formulací se točí kolem předložky *v* nebo *skrze*, a že toto slovo je v Novém zákoně používáno znovu a znovu ve smyslu, který nemůžeme plně chápat. To, že můžeme umřít "v" Adamovi a žít "skrze" Krista, podle mne znamená, že člověk, jaký je ve skutečnosti, se značně liší od člověka líčeného v naší kategorii myšlení a trojrozměrné představivosti; že individualismus - upravený pouze náhodnými vztahy - jak ho poznáváme mezi lidmi, je v absolutní realitě

1. Korintským 15.22

2. James Jeansův "Záhadný vesmír", kap. 5

vyvážen určitým druhem "fyzikálního pole životní síly", o kterém nemáme ani zdaleka ponětí. Možná také, že činy a utrpení velkých prototypů jako je Adam či Kristus jsou naše ne dle legální fikce, metafory nebo příčinnosti, ale dle nějakého hlubšího vzoru. Předmětem není samozřejmě nějaké roztažení jednotlivců do druhu kaše, ve kterou věří panteisté; to je vyloučeno celým smyslem naší víry. Může však existovat polarita mezi individualismem a nějakým jiným principem. My věříme, že Duch svatý může být přítomen a jednat skrze lidského ducha, ale nevěříme, jako panteisté, že to znamená, že jsme "částmi " nebo "modifikacemi", nebo "jedna z forem" Boha. Můžeme mít konec konců za to, že něco takového do jisté míry existuje dokonce i u stvořených duchů, že třebaže je každý odlišný, je ve skutečnosti přítomen ve všech, nebo v několika ostatních - stejně jako musíme přiznat "působení na dálku" v našem pojetí přírody. Každý si povšimne, že Starý zákon jako by často neznal naši koncepci individualit. Když Bůh slibuje Jákobovi, že "Já sestoupím s tebou do Egypta a já tě také i přivedu"<sup>1</sup>, je to vyplněno nejen pohřbem Jákobova těla v Palestině, ale i exodem Jákobových potomků z Egypta. Je správné spojit tuto poznámku s poukazem na společenskou strukturu prvních pospolitostí, ve kterých je jednotlivec neustále přehlížen ve prospěch rodu nebo rodiny. Měli bychom však obě a stejně důležité strany téže mince vidět tak, že nejprve sociální zkušenost zaslepila předky, aby neviděli ty pravdy, které my vidíme, a za druhé, že je učinila vnímavými vůči těm pravdám, ke kterým my jsme slepí. Právní fikce, právoplatné členství v lidském rodu a přenos zásluhy a viny z jednoho na druhého by nikdy nemohly hrát v teologii takovou roli, kdyby byly vždy pocítovány tak vykonstruované, jako je dnes cítíme my.

Myslel jsem, že nebude na škodu podívat se za závoj, z mé strany zcela neprůhledný; avšak jak jsem řekl, není to část mé současné

diskuse. Zajisté by bylo marností pokoušet se řešit problém bolesti tím, že vymyslíme problém něčeho jiného. Tezí této kapitoly je jednoduše to, že člověk jako druh sám od sebe zdegeneroval a že to, co dnes nejvíc potřebujeme, musí být dobrodiní především léčebné nebo nápravné. A nyní budeme uvažovat, jakou roli v tomto léčebném procesu bolest ve skutečnosti hraje.

## VI.

### Lidská bolest

*Protolže život Krista je pro přírodu a pro mé osobní a volní já ve všech směrech tím nejtrpčím (neboť ve skutečném životě Krista se jakékoli já a příroda musí venkoncem opustit, ztratit a zajít), proto má z něj příroda v každém z nás hrůzu.*

*Theologia Germanica, XX*

Pokoušel jsem se v jedné z minulých kapitol ukázat, že výskyt bolesti je neoddělitelný od samotné existence světa všude tam, kde se duše mohou dostávat do vzájemného styku. Stanou-li se duše zlými, použijí dozajista tu možnost, aby si vzájemně ublížily; statisticky jsou to patrně čtyři pětiny všech lidských trápení. Jsou to lidé, ne Bůh, kdo vymyslel a použil mučidla, biče, vězení, otroctví, střelné zbraně, bajonety a bomby. Bída a pracovní přetížení existuje kvůli lidské hrabivosti nebo hlouposti, ne kvůli hulvátství přírody. Zbývá však nicméně mnoho trápení, která se nám nedají tímto způsobem připisovat. Dokonce i kdyby všechna utrpení pocházela od člověka, měli bychom znát důvod pro ten strašlivý souhlas k mučení bližních, jež dává Bůh těm nejhorším z lidí.<sup>1</sup> To, co jsem řekl v poslední kapitole, že totiž dobrodiní pro tvory, jakými jsme nyní my, znamená především dobrodiní nápravné či léčebné, na celou odpověď nestačí. Všechny léky nechutnají hnusně, a i kdyby, je to zase jeden z nepříjemných faktů, ke kterým bychom rádi znali důvody.

Než budu pokračovat, musím probrat jednu zmínku z kapitoly II. Řekl jsem, že bolest do určitého stupně intenzity nejen že nemusí být snášena s nelibostí, ale může vyvolat i kladné pocity. Snad po právu jste

**1** Bezpečněji by se snad dalo říct "z tvorů". Neodmítám v žádném případě hledisko, že "prapříčinou" nemoci nebo některých nemocí může být stvořená bytost jiná než člověk (viz kap. IX). V Písmu je satan zvláště přidružený k nemoci v Jobovi, v Lukášovi 13,16; 1. Korintským 5,5, a (pravděpodobně) v 1. Timoteovi 1,20. V současném stadiu diskuse je lhostejné, zdali všechny stvořené vůle, kterým Bůh povoluje moc trápit druhé tvory, jsou lidskými, nebo ne.

mohli namítnout: "V takovém případě bych to neměl nazývat bolestí." Pravdou však je, že slovo bolest má dva smysly, které je teď nutno rozlišit.

A) Určitý druh smyslového vjemu, komunikovaný pravděpodobně speciálními nervovými vlákny a zaznamenaný pacientem jako takovýto druh, ať už se jedná o vjem libý, či nelibý (tj. slabou bolest ve svých údech budu vnímat jako bolest i tehdy, kdy mi vůbec nevadí).

B) Jakýkoli tělesný či mentální zážitek, který pacient nese nelibě.

Je si třeba všimnout, že bolest ve smyslu A se stane bolestí B, jestliže překročí jistou nízkou hladinu intenzity, přičemž bolest ve smyslu B nemusí procházet podobnými stadii. Bolest ve smyslu B má synonyma jako "utrpení", "trýzeň", "soužení", "protivenství" a "strast", a v tomto smyslu problém bolesti vlastně vzniká. Pro zbytek této knihy budu používat pojem bolesti ve smyslu B a bude zahrnovat všechny typy utrpení; smyslem A se nebudeme nadále zabývat.

Oddat se svému Tvůrci je pravým dobrodiním pro tvora. Z pouhého faktu, že je tvorem, má vypracovat rozumově, volně a citově takovéto vztahy. Učiní-li tak, je mu dobře a je šťastný. Abychom to nepocítovali jako obzvlášť těžký úděl, tento druh dobrodiní začíná na stupni daleko vyšším nad tvory, kde samotný Bůh v osobě Syna vrací v synovské poslušnosti od věčnosti Bohu Otcí tu bytost, kterou Otec v otcovské lásce k Synovi od věčnosti plodí. Toto je vzor, který měl člověk napodobovat a který člověk v ráji napodoboval. A kdekoliv je vůle propůjčená Tvůrcem takto dokonale v potěšené a potěšující poslušnosti tvorem nabízena zpět, tam je nebe a tam je Duch svatý v plné akci. Ve světě, tak jak ho dnes vidíme, jde o to, jak znovu probudit toto oddání se. Nejsme pouze nedokonalí tvorové, které je třeba zdokonalit, jak říká Newman, jsme vzbouřenci, kteří musí složit zbraně. První odpověď na otázku, proč by naše léčení mělo být bolestivé, je tedy taková, že vrácení vůle, na kterou jsme si po tak dlouhou dobu činili vlastnický nárok, je kdekoliv a kdykoliv samo o sobě velmi bolestné. Jak už jsem řekl, předpokládám, že i v ráji musela být malá sebejatost překonávána, třebaže překonávání a odevzdávání bylo prostě úchvatné. Vzdávat se však své vůle, zanícené a naběhlé po letech násilné okupace je druhem smrti. Všichni si vzpomínáme na svou dětskou svévoli. Hořká a dlouhá zuřivost nad každým zkřížením plánů, propuknutí vzteklého pláče, temné, ďábelské přání raději zabít, než se vzdát. V tom měli staromódní chůvy a rodiče docela pravdu, že prvním výchovným krokem je "zlomit vůli dítěte". Jejich metody byly často špatné, myslím si však, že nevidět nutnost takového kroku znemožňuje každému to nejzákladnější chápání

duchovních zákonů. To, že dnes, jako dospělí, už tolik neskučíme a ne-dupeme, je částečně proto, že naši rodiče počali s procesem lámání a vybíjení naší svévole od malička a částečně také proto, že ty samé vášně se zaobalily do rafinovanějších forem a staly se mazanějšími v předcházení tohoto druhu smrti různým "odškodněním". Z toho plyne nutnost umírat denně. Nezáleží na tom, kolikrát jsme podle sebe zlomili své vzbouřené já, budeme ho stále shledávat živým. O tom, že tento proces nemůže být bezbolestný, svědčí dostatečně historie slova "umrt-vování těla".

Avšak tato vnitřní bolest nebo smrt v umrtvování usurpovaného já není všechno. Umrtvování, třeba samo o sobě bolest, je totiž paradoxně ulehčován bolestí, která jej doprovází. Myslím, že se tomu tak děje v podstatě ve třech směrech.

Lidský duch se ani v nejmenším nepokusí vzdávat se vlasmi svévole, pokud se všechno zdá být v pořádku. Jak chyba, tak hřích mají tu vlastnost, že čím jsou hlouběji, tím méně má o nich jejich nositel tušení; jsou zamaskovaným zlem. Bolest je nemaskovaná, je to zlo,

o kterém se není možno mýlit; každý člověk ví, že něco není v pořádku, má-li bolest. Masochisté nejsou ve skutečnosti výjimkou. Sadisté a masochisté svým způsobem izolují a vzápětí nadsazují jeden "moment", nebo "stránku" v normální sexuální vášni. Sadismus<sup>1</sup> nadsazuje ukořistění a převahu do bodu, kdy pouze špatné zacházení s milovaným zvrhlíka uspokojí - jako by říkal "jsem takovým pánem, že tě mohu

i mučit". Masochismus nadsazuje doplňkovou a opačnou stranu a říká "jsem ti tak podroben, že vítám i bolest z tvých rukou". Kdyby nebyla bolest pociťována jako zlo - jako potupa, zdůrazňující naprostou převahu druhé strany - přestala by být pro masochistu erotickým podnětem. A bolest není jen bezprostředně poznatelným zlem, je i zlem, ke kterému není možno zůstat netečný. Můžeme si spokojeně hovět ve svých hříších a ve své tuposti; a kdokoli se díval na hlouny, která do sebe hážou vybrané pokrmy, jako by nevěděli, co jedí, uzná, že dovedeme být neteční i k požitkům. Bolest si však vynucuje naši účast. Bůh k nám šeptá v našich radostech, mluví k nám skrze svědomí, ale křičí na nás skrze bolesti. Je to jeho amplión k vyburcování hluchého světa. Špatný člověk a přitom člověk šťastný je ten, který nemá nejmenší zdání o tom, že jeho činy nejsou "odpověďmi", a že nejsou v souladu se zákony vesmíru.

---

<sup>1</sup> Moderní tendence mít za "sadistickou surovost" prostě "velkou surovost" nebo surovost pisatelem zvlášť zatracovanou zde není na místě.

Pochopení této pravdy leží na dně obecného lidského citění, že špatní lidé by měli trpět. Nemusíme nad tímto pocitem ohrnovat nos, jako by to byla nízkost sama. Ve svém nejmírnějším stupni to vyhovuje smyslu pro spravedlnost každého z nás. Jednou, když jsme s mým bratrem jako malí chlapci kreslili u jednoho stolu, drcl jsem ho do lokte a on udělal nepatřičnou čáru uprostřed své práce; záležitost se vyřešila po přátelsku tak, že já jsem mu dovolil udělat stejně dlouhou čáru přes můj výtvar. Tak jsem byl vsazen "na jeho místo" a mohl vidět svou nepozornost z druhého konce. Na tvrdším stupni se tatáž idea projevuje jako "zasloužený trest", nebo "dát člověku to, co zasluhuje". Někteří osvícenci by rádi vypustili ze své teorie trestu všechny koncepce odplaty a zásluhy a dali jim ocenění jen co do odstrašujícího prostředku pro ostatní, nebo co do nápravného řízení zločince samého. Nevidí, že tím vydávají všechny tresty za nespravedlivé. Může být něco nemorálnějšího, než mi způsobovat trápení kvůli odstrašujícímu účinku pro ostatní, jestliže si to *nezasluhuji*? A zasluhuji-li si to, pak se právo na "odplatu" ovšem připouští. A co může být větším znásilněním, než když mne chytíte a podrobíte nepřijemnému procesu morální nápravy bez mého souhlasu, pokud (opakuji) si to *nezasloužím*? A ještě na třetím stupni je tu pomstychtivost - touha po pomstě. Pomstychtivost je samozřejmě zlem a křesťanům je vysloveně zakázána. Ale už v naší diskusi o sadomasochismu se možná objevilo, že nejošklivější věci v povaze člověka jsou zvrácenostmi a překroucením dobrých a nevinných věcí. Dobrá věc, jejíž zvrácenost je vášeň po pomstě, vyplývá s průzračnou jasností z Hobbesovy definice pomstychtivosti: "Touha způsobit někomu bolest, aby zatratil věci, které učinil."<sup>1</sup> Prostředky pomsty ztrácejí ze zřetele konečný účel, ale její účel není venkoncem špatný - chce, aby zlo bylo pro špatného člověka tím, čím je pro kohokoli jiného. To je dokázáno faktem, že mstitel nechce pouze to, aby viník trpěl, ale aby trpěl v jeho rukou a věděl to a věděl proč. Odtud nutkání neodpustit viníkovi nic z jeho zločinu ve chvíli pomsty; odtud též takové známé obraty jako "rád bych věděl, co by dělal, kdyby to někdo udělal jemu", nebo "já ho naučím". Chceme-li se na někoho utrhnout, říkáme ze stejného důvodu, že mu dáme "vědět, co si o něm ostatní myslí".

Když naši předkové poukazovali na bolest a smutek jako na Boží "mstu" za hřích, nepřisuzovali Bohu nutně zlovolnou vášeň; přiznávali možná správný prvek myšlenky odplaty. Pokud zlý člověk neobjeví zlo

přítomné zřetelně v jeho existenci ve formě bolesti žije v iluzích. Jedenkrát vyburčován bolestí ví, že se jakýmsi způsobem "utkal" se skutečným vesmírem: buď se vzpouzí (s možností jasnějšího vývodu a hlubšího pokání v nějaké pozdější fázi), nebo činí nějaké pokusy o urovnání, což ho při vytrvalosti povede k náboženství. Je pravda, že žádný z těchto účinků dnes není tak jistý, jako byl v době, kdy existence Boha (nebo dokonce bohů) byla široce známa, ale i dnes jej často vidíme fungovat. Dokonce i ateisté se bouří a vyjadřují jako třeba Hardy a Hausman svůj hněv vůči Bohu, třebaže (nebo protože) On podle jejich názoru neexistuje; a jiní ateisté, například pan Huxley, se doslova protřpí k povznesení celého problému bytí a k nalezení jeho určité vnitřní harmonie, což i když není křesťanské, je téměř nekonečně povznesenější nad imbecilní uspokojení s prázdným životem. Bolest jako Boží amplión je bezpochyby strašlivým nástrojem; může vést ke vzpouře navěky a bez pokání. Dává však jedinou možnost k nápravě pro špatného člověka. Rozhrnuje oponu; vztyčuje prapor pravdy uvnitř pevnosti povstalcovy duše.

Jestliže první a nejnižší funkce bolesti rozbourá iluzi o tom, že všechno je v pořádku, druhý stupeň rozbíjí iluzi, že to, co máme, je naše a ať už je to samo o sobě dobré, nebo špatné, je to naše vlastní a nám to stačí. Každý ví, jak je nesnadné obrátit myšlenky k Bohu, když se nám vede dobře. Je strašné říkat "máme všechno, co chceme", když "všechno" nezahrnuje Boha. Bůh se nám staví jako překážka. Augustin někde říká: "Bůh by nám rád něco dal, ale nemůže, protože máme plné ruce - nemá prostě kam to dát." Nebo, jak řekl můj přítel, máme Boha jako letec má svůj padák; má ho pro naléhavý případ, ale doufá, že ho nikdy nepoužije". Nuže, Bůh, který nás stvořil, ví, co jsme, a ví, že naše štěstí spočívá v Něm. My ho však u Něho nebudeme hledat, pokud nám nechá jakékoli jiné východisko pro hledání přijatelného štěstí jinde. Pokud je to, co nazýváme "svým vlastním životem", příjemné, neoddáme se Mu. Co jiného tedy může Bůh v našem vlastním zájmu udělat, než nám učinili "naš vlastní život" méně příjemným a odebrat nám naše rádobý přijatelné zdroje falešného štěstí? Přesně tam, kde se božská prozřetelnost zdá na první pohled nanejvýš nelidskou, právě tam by měla být chválena nejvyšší měrou za božskou pokoru, za své dobrovolné snížení se z výsostí. Jsme zmateni, když vidíme padat neštěstí na slušné, neškodné a zasloužilé lidi - na schopné, těžce pracující matky rodin, nebo pilné, šetrné řemeslníky, na ty, kteří tak těžce a tak poctivě pracovali pro svou skromnou hromádku štěstí a zdá se, že se právě teď chystají k jejímu spravedlivému užívání. Jak

jen s dostatečným taktem říct, co je třeba říci? Nevadí, že se stanu v očích každého znepráteného čtenáře jakoby osobně zodpovědným za všechno trápení, které se pokouším vysvětlit - tak jako si dodneška každý myslí, že Augustin *chtěl*, aby nekřtěňátka šla do pekla. Je však záležitostí enormní důležitosti, jestliže někoho odvedu od pravdy. Prosim úpěnlivě čtenáře, aby se třeba jen na chvíli pokusil věřit, že Bůh, který tyto zasloužilé lidi stvořil, může mít skutečně pravdu v tom, že jejich skromný blahobyt a štěstí jejich dětí nestačí k jejich požehnání: že toto vše se pro ně nakonec musí proměnit vniveč, a nenaučí-li se znát nakonec Jeho, budou z nich ubožáci. A proto je přivádí do potíží, varuje je dopředu před prázdnotou, na kterou budou muset jednoho dne narazit. Je to život pro sebe a pro vlastní rodinu, jenž stojí mezi nimi a poznáním jejich potřeb; On jim tento život činí méně sladkým. Nazývám to božskou pokorou, protože je ubohé mávat před Bohem praporem, když se loď potápí, ubohé přijít k němu jako k poslední instanci, nabídnout "všechno co máme" tehdy, kdy už to ztratilo cenu. Kdyby byl Bůh hrdý, stěží by nás za takových podmínek přijal. On ale není hrdý, poníží se, aby nás získal, získá nás, třebaže jsme do poslední chvíle ukazovali, že dáváme přednost všemu jinému před Ním, a přicházíme k Němu, až když nemáme "nic lepšího" k máni. Stejná pokora se ukazuje ve všech Božích apelech na náš strach, jenž tolik sužují chytré hlavičky čtenářů Písma. Je to stěží velká čest pro Boha, že si ho vybereme jako alternativu k peklu. On však přijme i to. Iluze soběstačnosti se musí zřítit k dobru každého tvora a Bůh, "nestarající se o umenšení své slávy", ji bourá soužením nebo strachem z pozemských strastí i primitivním strachem z věčného ohně. Ti, co by si přáli mít Boha v Písmu ryzeji etického, neví, co žádají. Kdyby byl Bůh kantovec, nepřijímající nikoho, kdo se k Němu neobrátil z nečistších a nejlepších důvodů, kdo by mohl být spasen? Nezapomínejme, že tato iluze soběstačnosti může být nejsilnější u některých poctivých, laskavých a střídmych lidí a na takové lidi musí tudíž přijít neštěstí.

Nebezpečí zdánlivé soběstačnosti vysvětluje, proč Pán Ježíš posuzuje neřesti nezodpovědných a rozmařilých mnohem shovívavěji než ty neřesti, které vedou k světskému úspěchu. Prostitutky nejsou v nebezpečí shledat tento život natolik uspokojivým, že se nemohou obrátit k Bohu; v takovém nebezpečí jsou však všichni hrdí, lakomí a sebespasitelní.

Třetí pole působnosti utrpení je poněkud těžší k pochopení. Každý zajisté souhlasí s tím, že výběr je v podstatě aktem vědomí; vybrat si zahrnuje poznání toho, co si vybíráme. Člověk v ráji si vždy vybral následování Boží vůle. Tím zároveň uspokojoval svá přání, protože jed-

nak všechny vyžadované akce byly ve skutečnosti jeho nevinné náklonnosti příjemné, jednak také služba Bohu byla sama o sobě tím nej-dychtivějším potěšením, bez něhož by všechny jeho radosti otupěly. Otázka "Dělám to pro Boha, nebo to prostě rád dělám?" tehdy neexistovala, protože dělat věci pro Boha bylo tím, co bylo převážně "dělat prostě rád". Jeho dobrovolné zaměření na Boha vedlo jeho štěstí jako dobře vycvičený kůň, zatímco naše vůle je ve chvílích štěstí unášena jako loď ženoucí se prudkým proudem. Rozkoš byla tehdy přijatelnou nabídkou Bohu, protože nabízení bylo rozkoší. My jsme naproti tomu podědili celý systém tužeb, který ač se Boží vůli nemusí přičít, nicméně ji po staletích usurpované samosprávy vytrvale ignoruje. Je-li věc, kterou děláme rádi, ve skutečnosti tím, co po nás Bůh chce, zůstává to pouze šťastnou shodou okolností; nebývá to naším podnětem k akci. Pokud tudíž podstata akce není v rozporu s našimi přirozenými náklonnostmi nebo (jinými slovy) bolestná, nemůžeme vědět, že jednáme především či vůbec pro Boha - a nemůžeme-li poznat to, co si vybíráme, nemůžeme si vybírat. Celý pochod našeho odevzdávání se Bohu si tudíž žádá bolest. Aby byl dokonalý, musí vyvěrat z ryzí vůle poslušnosti, v nepřítomnosti a navzdory naší náklonnosti. Z vlastní a aktuální zkušenosti vím velice dobře, jak je nemožné vydat Bohu plně své já v průběhu činu, který děláme rádi. Doufal jsem, když jsem se pustil do psaní této knihy, že má poslušnost k tomu, co se dá nazvat "být veden", měla v mých motivech aspoň nějaké místo. Když jsem se však do tématu dokonale zabral, kniha se stala spíš pokušením než povinností. Mohu doufat, že to, co píšu, je stále v soulase s Boží vůlí. Bylo by však směšné se hádat, že se učím vydávat své já při činnosti pro mne tak přitažlivé.

Odvažujeme se zde jít na velice nejistou půdu. Kant soudil, že žádný čin nemá morální hodnotu, pokud nebyl učiněn z čisté úcty k morálnímu zákonu, to jest bez náklonnosti. Za to byl obviněn z "morbidního stavu mysli", jenž ohodnocuje čin podle stupně jeho nepříjemnosti. Prostý člověk stojí ovšem na Kantově straně. Lidé se nikdy neobdivují člověku, který dělá to, co dělá rád. Samotná slova "ale on to dělá *rád*" zahrnují soud "a proto to není nic záslužného". Proti Kantovi však stojí Aristotelem pronesená zřetelná pravda, že čím ctnostnějším se člověk stává, tím radostněji prožívá čestné nebo ctnostné činy. Nevím, co by měl s tímto konfliktem etiky povinnosti a etiky ctnosti udělat ateista; jako křesťan však navrhuji následující řešení.

Vyskytla se jednou otázka, zdali Bůh určité věci žádá, protože jsou dobré, anebo zdali jsou určité věci dobré, protože je Bůh žádá.

S Hookerem proti dr. Johnsonovi se důrazně stavím **za** první alternativu. Druhá alternativa může vést k ohavnému závěru (domnívám se, že k němu došel Paley), že láska je správná jen proto, **že si** ji Bůh vybral a nařídil - stejně dobře nám mohl nařídít nenávidět Jeho **a** sebe navzájem a správnou by pak byla nenávisť. Věřím naopak, **že** "pobloudili ti, kdo nevidí důvod nad Boží vůlí a myslí si, že Bůh dělá to nebo ono svévolně".<sup>1</sup> Boží vůle je ustanovena jeho moudrostí a dobrotivostí, z nichž první vždy chápe a druhá vždy stojí za tím, co je vnitřně správné. Když jsme však jednou řekli, že Bůh žádá pouze věci dobré, musíme k vnitřně dobrým věcem přiřadit i tu, že racionální tvorové mají oddat svému Tvůrci v poslušnosti a svobodně své já. Obsah poslušnosti - něco, co je nám nařízeno udělat - bude vždycky něčím vnitřně dobrým, něčím, co bychom měli udělat, dokonce i kdyby (podle neuskutečnitelného předpokladu) nám to Bůh nenarízoval. Přívažkem k obsahu samému je vnitřně dobrá ovšem i pouhá poslušnost, protože racionální tvor plní v poslušnosti vědomě svou *rolí*, obrací zpět dějství svého pádu, jde v Adamových šlépějích zpět, vrací se.

Souhlasíme tudíž s Aristotelem, že to, co je vnitřně dobré, může být stejně dobře příjemné, a že čím je člověk lepší, tím mu to bude příjemnější. Souhlasíme však také s Kantem, pokud říkáme, že jeden ze správných činů - vzdání se sebe - nemůže být dnešním člověkem chtěný, pokud mu není zároveň i nepřijemný. A musíme dodat, že správný čin poslušnost v sobě zahrnuje a je "pocťen za veškerou spravedlnost"; že pohyb "plnou parou zpět" po té samé cestě, po které jsme prošli naši dlouhou pout z ráje, rozmotání starého, tvrdého uzlu - ono kompletní zrušení Adamova pádu - musíme vykonat tehdy, kdy nám k tomu žádné přání nepomáhá, jako tvorové svlečení do pouhé vůle k poslušnosti, kdy přijímáme něco, co je v rozporu s naší povahou a činíme to všechno jen z jednoho jediného motivu. Takový čin můžeme nazývat "zkouškou" tvorova návratu k Bohu. Proto naši otcové říkali, že neštěstí nám bylo "sesláno, aby nás zkoušelo **Známým** příkladem je Abrahamova "zkouška", když dostal příkaz k obětování Izáka. Nezapývám se teď historickou pravdou nebo morální pointou příběhu, zabývám se jen zřejmou otázkou: "Je-li Bůh vševědoucí, musel bez zkoušení vědět, co Abraham udělá; proč **tedy** toto zbytečné týrání?" Ale **jak říká** Augustin<sup>2</sup>, ať už Bůh věděl cokoliv, Abraham v žádném případě nevěděl, **že** jeho poslušnost **může** takový příkaz přijmout, dokud ho to tato **lekce** nenau-

---

Hooker, *Zákony duchovního řádu*, I, i,5. *De Civitate Dei*, XVI, xxxii

čila; a nedá se říci, že si poslušnost vybral, protože nevěděl, že uposlechne. Realnost Abrahamovy poslušnosti se stala činem; to, co Bůh o Abrahamově "uposlechnutí" věděl, byla Abrahamova skutečná poslušnost tam na vrcholu té hory a v tom okamžiku. Říkat, že Bůh "nemusí zkoušet", by znamenalo, že protože Bůh ví a zná, věc známa Bohu proto nemusí existovat.

I když bolest někdy rozbíjí falešnou soběstačnost tvora, přesto ho v nejvyšší "zkoušce" nebo "oběti" učí soběstačnosti, jež se dá nazvat jeho vlastní, "silou, která se dá nazvat vlasy, sešlou-li ji nebesa", protože tvor pak jedná jen a jen tou silou, kterou mu skrze jeho podrobenou vůli dal Bůh, v polohách mimo normální přirozené motivy a přízně. Lidská vůle se stává vpravdě tvořivou a vpravdě vlastní tehdy, když patří plně Bohu, a toto je jeden z příkladů, v němž ten, co ztrácí svou duši, ji nalézá. Ve všech ostatních úkonech je naše vůle napájena z přírody, to jest skrze stvořené věci mimo nás - skrze žádosti, kterými ji náš fyzický organismus a naše dědičnost zásobuje. Jednáme-li z nás samých - to je z *Boha v nás* - spolupracujeme, nebo jsme žijícími nástroji stvoření; a proto odčínuje takovýto čin se "zpětným hřměním amputovaného živlu" ono netvořivé prokletí, které Adam nad svým rodem vyřkl. Proto též tak jako je sebevražda typickým vyjádřením stoického ducha a boj ducha válečnického, zůstane mučednictví navždy nejvyšším projevem a dokonalostí křesťanství. Tento velký děj byl za nás započat, za nás učiněn, dán jako vzor k následování a nepochopitelnou cestou sdělen všem věřícím skrze Krista na Kalvárii. Stupeň přijetí smrti zde dosahuje nejzazších představitelných hranic a snad je i přesahuje. Nejen všechna přirozená pomoc, ale i přítomnost samotného Otce, jemuž je toto obětování vzdáváno, zanechává oběť o samotě a odevzdání se Bohu necouvne ani tehdy, kdy Ho Bůh "opustil".

Doktrína smrti, kterou jsem popsal, není příznačná jen pro křesťanství. Samotná příroda ji napsala velkým písmem všude po světě v opakovaném dramatu pohřbeného semene a znovu rostoucího obilí. Snad z přírody se jí nejstarší zemědělské pospolitosti naučily a po staletí ukazovaly nadále oběťmi zvířat a lidí tu pravdu, že "bez krve vylití není odpuštění vin".<sup>1</sup> Zatímco se tento obraz mohl týkat nejdříve pouze zrna a potomstva kmene, stal se v pozdějších mystériích záležitostí duchovní smrti a vzkříšení jednotlivce. Indický asketa umrtvující své tělo na posteli s hřebíky káže na stejné téma; řecký filozof nám říká, že život a moudrost je "vykonáváním smrti".<sup>2</sup> Vnímaví a ušlechtilí pohané

---

Židům 9,22

moderní doby nechávají své imaginární bohy "umírat do života".<sup>2</sup> Pan Huxley vysvětluje teorii "netečnosti k smrti". Těto nauce neunikneme, přestaneme-li být křesťany. Toto "věčné evangelium" bylo odhaleno všude, kde lidé hledali pravdu nebo na ní trvali. Je to samotná energie spasení, kterou analyzující moudrost všech dob a míst odhaluje do samé podstaty. Je to nevyhnutelné poznání, jež "to pravé světlo, kteréž osvětluje každého člověka", vtiskuje do myslí těch, kteří se opravdově tážou: "K čemu je vůbec vesmír?" Zvláštností křesťanské víry není učit tuto doktrínu, ale učinit ji svým podáním snesitelnější. Křesťanství učí, že v určitém smyslu byl za nás tento strašný úkol učiněn - že mistrova ruka drží naši, když se pokoušíme napsat obtížná písmena, a že stačí, aby naše písmo bylo jen "kopii", ne originálem. Dále pak tam, kde ostatní nauky vydávají celou naši přírodní podstatu na pospas smrti (jako buddhistické sebezapření), křesťanství pouze vyžaduje, abychom *upravili směr* své přírodní podstaty a nepře se ani s tělem jako Plato, ani s duševními prvky naší individuální psyché. A oběť ve své nejvyšší realizaci není vyžadována ode všech. Kajícníci jsou spaseni stejně jako mučedníci, a někteří starší lidé, o jejichž stavu milosti můžeme stěžít pochybovat, se dostali do své sedmdesátky překvapivě snadno. Kristova oběť se opakuje nebo zaznívá ozvěnou mezi Jeho přívrženci ve velice rozdílném stupni - od nelidského mučednictví k podřizování vlastních úmyslů, jehož vnější znaky v sobě nemají nic, co by je odlišilo od běžného ovoce plodů střidmosti a "sladké mírnosti". Neznám příčiny takového uspořádání. Z našeho současného hlediska by však mělo vyplývat, že skutečným problémem není, proč někteří pokorní, zbožní a věřící lidé trpí, ale proč někteří *netrpí*. Vzpomenete si, že Pán Ježíš vysvětloval spásu těch, kteří jsou na tomto světě šťastlivci, jen poukazem na neprozkoumatelnou Boží všemohoucnost.<sup>3</sup>

Všechny argumenty na ospravedlnění utrpení evokují proti mně, autorovi knihy, silný odpor. Rádi byste věděli, jak se chovám při bolesti, ne při psaní knih o ní. Nemusíte hádat, řeknu vám to: jsem velký zbabělec. Co to má ale společného s naším předmětem? Když přemýšlím o bolesti - o úzkosti, která hryže jako oheň, o osamocení, které se rozrůstá jako poušť, o srdcelámající rutině monotónní mizérie, nebo zase o tupých bolestech, které začerňují celý náš výhled, nebo o náhlých bolestech žaludku, které z nás jedinou ranou vyrazí srdce,

o bolestech, které se už zdají být nesnesitelnými a pak náhle zesílí,

<sup>1</sup> Plato. *Phaed.*, 81. A (Srov. 64 A).

<sup>2</sup> Keats . *Hypoerion III*,130. 3

Marek 10,27

o šílených bolestech v podobě štířích bodnutích, které strhávají do maniakálních pohybů člověka, který se zdál být napůl mrtev se svými předchozími mukami - už jenom toto pomyšlení mě "klade na lopatky". Kdybych věděl o způsobu úniku, plazil bych se k němu stokami. K čemu je však dobré vykládat vám o mých pocitech? Znáte je přece: jsou jako vaše. Nepřu se o tom, že bolest nebolí. Bolest bolí. To je to, co to slovo znamená. Pokouším se pouze ukázat, že stará křesťanská doktrína být učiněn "skrze utrpení posvěceným"<sup>1</sup> není neuvěřitelná. Je nad můj záměr ji ukázat chutně upravenou.

Při posuzování věrohodnosti doktríny je třeba všimnout si dvou principů. Především musíme pamatovat na to, že určitý okamžik bolesti je pouze centrem celého "systému soužení", který se sám dává do pohybu pomocí strachu a soucitu. Všechny možné dobré účinky těchto zážitků jsou závislé na centru; takže dokonce i kdyby bolest sama neměla žádnou duchovní hodnotu a strach a soucit ji měly, bolest by měla existovat, jen aby bylo z čeho mít strach a soucit. O tom, že strach a soucit pomáhají našemu návratu k poslušnosti a lásce, není třeba pochybovat. Každý ví ze zkušenosti, že soucit nám pomáhá milovat lidi, které bychom jinak milovat nemohli, milovat je ne proto, že by nám byli nějak přirozeně sympatičtí, ale protože jsou našimi bratry. Většina z nás pochopila účinnost strachu během "krizových" období, které vedly k válce.<sup>2</sup> Moje vlastní zkušenost je asi tato. Kráčím si spokojeně po stezkách svého života v obvyklých hříšných a bezbožných podmínkách, zaujatý nějakou zítřejší veselou schůzkou s přáteli, nebo nějakou prací, která dráždí mou dnešní marnivost, anebo svátkem, nebo novou knihou, když tu náhle bodnutí v břiše, coby hrozba vážné nemoci, nebo titulek v novinách, coby hrozba záhuby pro nás všechny, celý ten můj domeček z karet rozmetá. Nejprve jsem zdrcen a všechna má štěstíčka vypadají jako polámané hračky. Načež se pomalu a se vzdorem pokusím kousek po kousku přivést do stavu myslí, ve kterém bych měl být stále. Připomenu si, že všechny tyto rozmary nebyly nikdy určeny k tomu, aby si přivlastnily mé srdce, že mé skutečné dobrodiní je v jiném světě a mým jediným skutečným pokladem je Kristus. A snad z Boží milosti uspěji a stanu se den dva tvorem vědomě závislým na Bohu a čerpajícím sílu z pravého zdroje. Ale v okamžiku, kdy hrozba pomine, celá má povaha přeskočí nazpět k rozmarům. Bůh mi odpust', ale s nej větší radostí bych dokonce vymazal ze své mysli tu

---

<sup>1</sup> Židům 2,10

<sup>2</sup> Napsáno v době 2. světové války - pozn. redakce.

jedinou věc, která mě v mé těžké chvíli podporila, protože teď je spojena s neštěstím a hrozbou těch několika dní. Strašná nutnost soužení vyniká takto nanejvýš jasně. Bůh mě měl sotva na čtyřicet osm hodin a to ještě pouze proto, že mi všechno vzal. Jenom ať na chvíli schová svůj meč do pochvy a budu jako štěně po nenáviděné koupeli -otřepu se do sucha co nejlíp a poženou se za svou pohodlnou špinou, když už ne k první hromadě hnoje, pak aspoň k prvnímu květinovému záhonu. Proto trýzeň nemůže přestat, pokud nás Bůh nepředělá, anebo neshledá beznadějným nás nadále předělávat.

Za druhé - uvažujeme-li o bolesti, centru celého systému strastí -musíme si pozorně všimnout toho, co známe, a ne, co si představujeme. To je jeden z důvodů, proč celá střední část knihy je věnována lidské bolesti a bolesti zvířat je vyhrazena zvláštní kapitola. O lidské bolesti víme, o zvířecí se jen dohadujeme. Ale i u lidského rodu musíme vyvozovat důkazy jen z případů, které se dostaly do pole našeho pozorování. Tendence toho či onoho spisovatele nebo básníka může zobrazit utrpení ve svém důsledku jako venkoncem špatné, jako něco, co způsobuje a ospravedlňuje všechny druhy záští a brutality v trpícím. Je samozřejmé, že se bolest, stejně jako potěšení, dá takto přijímat: všechno, co je tvoru se svobodnou vůlí dáno, musí být dvojsečné ne co do povahy dárce nebo daru, ale co do povahy příjemce<sup>1</sup>. -Jestliže okolo -stojící učí vytrvale trpícího, že odpovídat zlem je správným a mužným projevem, zlovolné výsledky bolesti mohou být dále znásobeny. Sebešlechtnější rozhořčení nad utrpením druhého se musí citlivě usměrňovat, aby nezbavilo trpící pokory a trpělivosti a nenasadilo na jejich místo semena hněvu a cynismu. Nic mne ještě nepřesvědčilo, že utrpení má nějakou přirozenou tendenci plodit výše uvedené zlo, je-li ušetřeno takového rozhořčení z řad horlivého zastupitelstva. Nenašel jsem v zákopech první linie ani v CCS.<sup>2</sup> o nic víc nenávisti, sobectví, vzpoury a nepoctivosti než kdekoliv jinde. Poznal jsem velkou krásu ducha u lidí, kteří velice trpěli. Viděl jsem většinou s postupujícím věkem růst lidí k lepšímu, ne k horšímu, a viděl jsem, jak smrtelná nemoc vytvořila klenoty zmužilosti a pokory u nejméně slibných charakterů. U některých milovaných a ctěných historických osobností, jako Johnson nebo Cowper, spatřuji rysy, které by se daly stěží tolerovat, kdyby tyto osobnosti bývaly šťastnějšími. Je-li svět opravdu "údo-lím hnětení duší", zdá se, že funguje celkem dobře. O chudobě - o strá-

<sup>1</sup> O dvojsečné povaze bolesti viz příloha.

<sup>2</sup> CCS. Combined Chiefs Of Staffs - Spojené velitelství náčelníků štábu ve světové válce.

dání, které reálné či potenciálně v sobě zahrnuje všechno ostatní strádání - bych se sám za sebe neodvažoval hovořit; a ti, kteří odmítají křesťanství, se jistě nedají nikterak pohnout Kristovým výrokem, že chudoba je požehnaná. Na pomoc mi však přichází fakt, a dost pozoruhodný fakt. Ti, kteří by co nejpohrdlivěji odvrhli křesťanství coby pouhé "opium lidstva", mají také v opovržení bohaté, to je celé lidstvo mimo *chudých*. Chudí lidé jsou pro ně jediní, které stojí za to uchránit od "likvidace" a do nichž se dá vložit jediná naděje lidského rodu. To se ovšem rozhodně neslučuje s vírou, že účinky chudoby jsou skrz naskrz špatné; vyplývá z toho dokonce pravý opak. Marxista se tak dostává do skutečného souhlasu s křesťanem v těch dvou člancích víry, které křesťanství paradoxně vyžaduje - že chudoba je požehnaná, a přesto by měla být odstraněna.

## Lidská bolest (pokračování)

*Všechny věci, které jsou takové, jaké mají být, se řídí podle tohoto druhého zákona věčného, a jsou-li věci, které se tímto věčným zákonem neřídí, pak jsou nicméně jakýmsi způsobem uspořádány podle prvního věčného zákona.*

Hooker, *Zákony duchovna, Pol.*, I, iii, 1

V této kapitole předložím šest témat nutných k uzavření výčtu lidského utrpení. Protože nemají vzájemnou souvislost, nemohou být seřazena do nějakého systematického pořadí.

1. Když křesťanství mluví o souženích, zní to paradoxně. Požehnání buďtež chudí, avšak "soudem" (tj. sociální spravedlností) a almužnami odstraňujeme bídu, kde jen je to možné. Blahoslavení, kteříž protivenství trpí, avšak my sami se můžeme vyhnout pronásledování tím, že utíkáme z města do města, a můžeme se modlit za ušetření strážní, jako se Pán Ježíš modlil v zahradě getsemanské. Je-li však utrpení dobré, neměli bychom o ně spíš usilovat, než se mu vyhýbat? Odpovídám, že samo v sobě není utrpení dobré. V každé bolestné zkušenosti je dobré to, že se trpící podřizuje vůli Boží a u zúčastněného se probouzí soucit a skutky milosrdenství, ke kterým soucit vede. V hříšném a částečně vykoupeném světě můžeme rozlišovat: 1. prosté dobro, sestupující od Boha, 2. prosté zlo, pložené vzpurnými tvory, 3. využití tohoto zla Bohem pro jeho vykupitelské účely, což tvoří 4. souhrnné dobro, k němuž přijaté utrpení a hřích, jehož člověk lituje, přispívají.

Fakt, že Bůh může učinit výsledné dobro z prostého zla, neomlouvá -třebaže skrze milost může spasit - ty, kteří dělají prosté zlo. A toto je ústřední rozdíl. Křivdy se musí přihodit, ale běda těm, skrze něž přicházejí; hříchy způsobují *ještě víc* milosti, ale nesmíme to brát jako omluvu pro další hřích. Ukřižování samo je tou nejlepší jakož i nejhorší ze všech historických událostí, avšak Jidášova *role* zůstává prostým zlem. Můžeme to aplikovat po pořádku na utrpení jiných lidí. Milosrdný člověk se snaží o dobro pro svého bližního - a tak činí "Boží vůli", spolupracuje vědomě s "prostým dobrem". Surový člověk tyranizuje

svého bližního a činí tak prosté zlo. V tomto svém konání však je bez vlastního vědomí a svolení použit Bohem, aby činil výsledné dobro -takže první člověk slouží Bohu jako syn a druhý jako nástroj. Protože buďte si jisti, že každý z vás bude sloužit Božímu cíli ať už děláte cokoli. Rozdíl je jen v tom, sloužíte-li jako Jidáš, nebo jako Jan. Celá soustava je tak říkajíc vypočítána na střetnutí mezi dobrými a špatnými lidmi, a dobré plody mužnosti, trpělivosti, soucitu a odpuštění, kvůli kterým je nelidskému člověku povoleno být surovým, předpokládají, že dobrý člověk bude obvykle nadále sledovat prosté dobro. Říkám "obyčejně", protože člověk je někdy oprávněn způsobit bližnímu bolest (dokonce podle mého mínění i zabít), ale jen tehdy, kdy je nutnost naléhavá a dobro takto dosažené zřejmé, a kdy obvykle (třebaže ne vždy) ten, co způsobuje bolest, má rozhodnou pravomoc tak činil. Pravomoc rodičů vycházející od přírody, soudcovskou nebo vojenskou, plynoucí ze státního uspořádání, nebo chirurgovu, danou nejčastěji vůči nemocným. Obrátit to ve všeobecnou chartu lidských utrpení, "protože utrpení je pro lidi dobré" (jako Marlowův blázen Tamberlaine, když se nabuřele dosazuje za "metlu boží"), není ovšem průlomem do Božího schématu, ale dobrovolným přijetím satanova místa v tomto schématu. Konáš-li jeho dílo, musíš se připravit na jeho odměnu.

Otázka vyhýbání se vlastní bolesti připouští podobné řešení. Někteří asketové používali sebetřýznění. Jako laik nepodávám na moudrost a střídmost takového režimu svůj názor; trvám však na tom, že ať jsou jeho klady jakékoli, sebetřýznění je velice rozdílné od strážně seslané Bohem. Každý ví, že půst je něco jiného, než vynechat večeři buď náhodně, nebo z chudoby. Půst prosazuje vůli proti chuti - odměnou bývá sebeovládání a nebezpečím pýcha. Nedobrovolný hlad podřizuje jak chuť, tak vůli člověka Boží vůli, dává na jedné straně příležitost k pokoře a na straně druhé nás vystavuje nebezpečí vzpoury. Ale vyku-pitelský účinek utrpení tkví především ve své tendenci umenšit vzpur-nou vůli. Asketický výcvik, který sám o sobě posiluje vůli, je prospěšný jen potud, že jí umožňuje dát si do pořádku svůj vlastní dům (své vášně) jako přípravu pro obětování celého člověka Bohu. Jako prostředek je potřebný, jako účel by byl ohavný, protože přestat tam, kde byla chuť nahrazena vůlí, by bylo prostou záměnou zvířecího já za ďábelské já. Bylo tudíž vpravdě řečeno, že "pouze Bůh může umřtvovat". Strasti fungují a předpokládají takový svět, kde se lidské bytosti obvykle snaží zákonnými prostředky vyhnout svému fyzickému zlu a dosáhnout fyzického dobra. Abychom mohli podříditi vůli Bohu, musíme vůli mít a tato vůle musí mít cíle. Křesťanské sebezapření neznamená stoickou

"apatii", nýbrž ochotu dát přednost Bohu před nižšími, i když stále zákonnými cíli. Proto přišel dokonalý Človek do getsemanské zahrady s vůlí, a silnou vůlí, vyhnout se utrpení a smrti, je-li takový únik v souhlase s vůlí Otce, a není-li, vůle má v sobě také ochotu k plné poslušnosti. Někteří svatí doporučují za základ našeho následování Krista "naprosté sebezapření"; myslím si však, že to může znamenat pouze naprostou pohotovost pro jedno každé vyžadované sebezapření, protože by bylo nemožné žít a v každém okamžiku chtít jen a jen podřízenost Bohu. Co by bylo *předmětem* takové podřízenosti? Znělo by jako protiklad "co chci, je podřízovat to, co chci, Boží vůlí", protože to druhé *co* v sobě nemá žádný obsah. Vynakládáme bezpochyby všichni příliš mnoho starostí, kterak se vyhnout vlastní bolesti, ale patřičně podřízený úmysl se jí vyhnout za použití zákonných prostředků je v souhlase s "přirozeností" - to jest s celou fungující soustavou lidského života, pro kterou byla vykupitelská funkce strážní vypočítána.

Bylo by tudíž velmi chybné se domnívat, že křesťanský názor na utrpení není slučitelný se silným zdůrazňováním naší povinnosti opustit svět, dokonce i v současném smyslu "lepší", než do jakého jsme přišli. Jen si vzpomeňte na plně parabolický obraz posledního soudu, kde se zdá, jako by Pán Ježíš redukoval všechny ctnosti na aktivní dobročinnost; třebaže by bylo scestné vytrhávat toto podobenství z celého evangelia izolovaně, stačí to uvést základní principy sociální morálky křesťanství mimo veškerou pochybnost.

2. Jsou-li strasti nutným prvkem ve vykupitelském schématu, je třeba očekávat, že neskončí, pokud Bůh neshledá svět buď vykoupeným, nebo neschopným dalšího vykoupení. Křesťan proto nemůže věřit nikomu z těch, kdo slibují, že kdyby se provedly jen nějaké reformy v našem ekonomickém, politickém nebo hygienickém systému, nastalo by nebe na zemi. Pro pracovníka sociální péče to může mít zdánlivě odrazovací účinek, v praxi však nic takového objeveno nebylo. Naopak silný smysl pro naše běžné lidské mizérie je přinejmenším stejně dobrým popudem odstranit všechnu bídu, kterou člověk může odstranit, jako kterákoli z těch divokých nadějí, které vábí lidi k hledání jejich uskutečnění pře-stupováním morálního zákona a nedokazují nakonec nic než prach a popel. Představa nebe na zemi jako nezbytnosti pro různé pokusy skoncovat se současným zlem se jako doktrína ukáže okamžitě absurd-ní, aplikujeme-li ji na život jednotlivce. Hladoví neusilují o chleba

<sup>1</sup> Srov. Bratr Vavřínek, *Praxe přítomnosti Boží*. IV. rozprava. 25. list. 1667. "Sebezapření od srdce" je "zapření se ode všeho, co nás podle našeho vědomí nevede k Bohu."

a nemocní o zdraví o nic méně, i když vědí, že po obědě nebo po kúře je stále očekávají stejné životní zvraty. Nediskutuji samozřejmě o tom, zdali velmi drastické změny našeho společenského systému jsou nebo nejsou žádoucí. Připomínám čtenáři pouze to, že určitý lék se nemá zaměňovat za elixír života.

3. Jelikož jsme se teď zabývali politickou otázkou, musím zdůraznit, že křesťanská doktrína sebevzdání se a poslušnosti je ryze teologická a není ani v nejmenším doktrínou politickou. Nemám, co bych řekl o formách vlády, občanské autoritě a občanské poslušnosti. Druh a stupeň poslušnosti, kterou je tvor povinován svému Tvůrci, je unikátní, protože vztah mezi tvorem a Tvůrcem je unikátní; ani v nejmenším se z nich nedá vyvozovat žádná politická teze.

4. Křesťanská doktrína o utrpení vysvětluje dle mého názoru velice zvláštní fakt o světě, ve kterém žijeme. Bůh nám samotnou povahou světa odpirá usedlé štěstí a zabezpečení, které si všichni přejeme; avšak radostí, potěšení a veselí zasel pozeňnaně. Bezpečni nejsme nikdy, ale máme spoustu legrace a někdy jsme radostí až bez sebe. Je snadné vidět proč. Bezpečí, po kterém toužíme, by nás učilo dávat svá srdce tomuto světu a vzdorovat našemu návratu k Bohu coby překážce: pár chvil šťastné lásky, krajina, symfonická báseň, veselá schůzka s přáteli, koupání nebo fotbalový zápas, nic z toho takovou tendenci nemá. Nebeský Otec nás osvězuje na cestách příjemnými hostinci, nebude nás však povzbuzovat v tom, abychom je zaměňovali za domov.

5. Vinou vágních řečí o "nepředstavitelném úhrnu lidského trápení" nesmíme problém bolesti dělat nikdy horším, než jakým ve skutečnosti je. Předpokládejme, že mám bolest zubu o intenzitě  $x$ , a dejme tomu, že vy sedíte vedle mě a máte právě též bolest zubu o intenzitě  $x$ . Chcete-li - můžete říct, že úhrn bolesti v místnosti je  $2x$ . Nesmíte ale zapomínat, že nikdo netrpí  $2x$ : zkoumejte všechny doby a místa a u ni- koho tuto složenou bolest nenajdete. Nic takového jako souhrn bolestí neexistuje, protože jím nikdo netrpí. Když jsme se dostali k maximu, které může jedinec přetpět, dosáhli jsme zajisté něčeho strašného, ale nic navíc už v celém vesmíru být nemůže. Přívažek miliónu spolutrpicích nepřidá bolesti o nic víc.

6. Ze všeho zla je jedině bolest sterilizovaným či desinfikovaným zlem. Chyba nebo zlo plynoucí z intelektu se může opakovat, protože příčina první chyby (jako únava nebo špatné písmo) zůstává nadále v procesu. Avšak navíc a mimo to, chyba plodí chybu - je-li první krok ve zdůvodňování špatný, všechno, co následuje, je také špatné. Hřích se může opakovat, protože pokračuje původní pokušení; avšak navíc

a mimo to hřích plodí hřích posilováním hříšného návyku a oslabováním svědomí. Bolest se může samozřejmě jako každé jiné zlo opakovat, protože původ první bolesti (nemoc nebo nepřítel) je stále aktivní; avšak bolest nemá tendenci se sama ze sebe rozšiřovat. Když skončí, tak skončí, a přirozeným následkem je radost. Tato zvláštnost se dá vidět taky z druhé strany. Uděláte-li chybu, musíte odstranit nejen příčinu (únavu nebo špatné písmo), ale musíte také opravit samotnou chybu; zhřešíte-li, musíte nejen - a je-li to možné - odstranit pokušení, musíte též jít pozpátku a kát se z hříchu samého. "Odčinění" je v každém případě nutné. Bolest takové odčinění nevyžaduje. Je zapotřebí vyléčit nemoc, která ji zapříčinila, ale bolest, která jednou přestala, je sterilní - zatímco každá neopravená chyba nebo nelitovaný hřích jsou samy v sobě fontánou nové chyby a nového hříchu, prýstící až do konce času. Chybuji-li, moje chyba se navíc dotýká každého, kdo mi věří. Když veřejně hřeším, každý zúčastněný to buď laskavě přehlédne, čímž se se mnou dělí o vinu, nebo to zatratí a vydá tak svou lásku a pokoru okamžitému nebezpečí. Utrpení však svou povahou nevytváří ve zúčastněných (pokud nejsou neobvykle zkažení) špatný, ale dobrý účinek - soucit. Tak je ono zlo, kterého Bůh nejvíc používá, aby zkomponoval "souhrnné dobro", co nejzjevněji desinfikováno nebo zbaveno své nakažlivosti; a nakažlivost bývá u zla tou nejhorší charakteristikou vůbec.

## Peklo

*Co je svět, ó vojáci?  
Svět je já: Já, ten  
věčný sníh, to  
severské nebe;  
Vojáci, ta samota,  
kterou jdeme, jsem  
já.*

W. de la Maře, *Napoleon*

*Richard má rád Richarda; to jest já jsem já.*

Shakespeare

V předchozí kapitole jsem připustil, že ač může bolest špatného člověka vyburcovat k vědomí o tom, že všechno není úplně v pořádku, může též vést ke konečné a nelitované vzpouře. A všude a vždy jsem připouštěl, že člověk má svobodnou vůli, a že všechny dary, jichž se mu dostává, jsou tudíž dvojsečné. Z těchto dvou tvrzení vyplývá, že Boží úsilí spasit svět si nemůže být jisto úspěchem, pokud jde o jednu každou duši. Některé spaseny nebudou. Není nauky, kterou bych nevyňal z křesťanství ochotněji než tuto, bylo-li by to v mé moci. Tato nauka však má plnou podporu Písma a zvláště vlastních slov Pána Ježíše; křesťanstvo na ni vždy trvalo a má oporu v rozumu. V každé hře musí existovat možnost prohry. Jestliže štěstí tvora spočívá v jeho vzdání se Bohu, nikdo to za něj nemůže udělat (třebaže mu mohou mnozí pomáhat) a on sám to může odmítnout udělat. Zaplatil bych cokoli za možnost říci po pravdě "všichni budou spaseni". Můj rozum se však brání: "Bez jejich vůle, nebo s ní?" Řeknu-li "bez jejich vůle", shledávám okamžitě rozpor; jak může být vrcholně dobrovolný akt vzdání se nedobrovolným? Řeknu-li "po vůli", můj rozum odpovídá: "Jak pak, jestli na to *nepřistoupí*?" Jako všechna Jeho tvrzení, zmínky Pána Ježíše o pekle jsou namířeny na svědomí a vůli, nikoliv na naši intelektuální zvědavost. Jestliže nás vyburcovaly k činnosti tím, že nás přesvědčily o jedné strašné možnosti,

udělaly vše, co měly pravděpodobně v úmyslu. A kdyby byli všichni na světě křesťany, nebylo by nutno ztrácet na toto téma jedině další slovo. Jak se však věci mají, tato doktrína je hlavním kolbištěm, na kterém je křesťanství napadáno jako barbarské a Boží dobrotivost je brána v potaz. Práví se, že je to ohavná doktrína - a vskutku, já sám si ji v hloubi duše také ošklivím - a připomínají se životní tragédie těch, kteří v ni věří. O tragédiích těch, kteří v ni nevěří, se už tolik nemluví. Z těchto a jen z těchto důvodů je nutné o věci diskutovat.

Problém se nedá zjednodušit na to, že určitý Bůh vydává své některé tvory záhubě. Tak by tomu bylo, kdybychom byli mohamedáni. Křesťanství nám podle složitosti reálna předkládá něco zamotanějšího a dvojnásobněji - Boha, který je tak plný slitování, že se stává člověkem a umírá v mukách, aby odvrátil své tvory od konečné záhuby, a přesto tam, kde tento heroický lék selže, zdá se být neochotným nebo snad i neschopným zamezit záhubě aktem své prosté moci. Před chvílí jsem se velkohlubě vyjádřil, že bych "zaplatil cokoliv", aby tato *nauka* mohla být z křesťanství vyňata. Lhal jsem. Nemohl bych zaplatit jednu tisícinu částky, kterou už zaplatil Bůh, aby odstranil to, v čem ta doktrína *spočívá*. To je skutečný problém: tolik slitování a peklo přesto trvá.

Nebudu se pokoušet učinit tuto doktrínu snesitelnou. Nemylme se, ona je opravdu *nesnesitelná*. Myslím si však, že kritikou obvykle vznášených a pocit'ovaných námitek je ji možno ukázat jako doktrínu morální.

Nejprve k námitce proti ideji zaslouženého trestu, která jistě tane v mnoha myslích. Částečně jsme o tom jednali v jedné předchozí kapitole. Zastával jsem názor, že jakýkoli trest se stává nespravedlivým, je-li z něho myšlenka zaslouženosti a odplaty vyňata, a že jádro spravedlnosti se dá vidět i v samotné pomstychtivosti, v požadavku, že zlý člověk se nesmí ponechat v naprostém uspokojení se spáchaným zlem, že se mu musí ukázat to, co ostatní správně vidí - zlo. Řekl jsem dále, že bolest vztyčuje prapor pravdy uprostřed vzbouřenecké pevnosti. Pak jsme diskutovali o bolesti, která ještě pořád může vést k pokání. Jak to ale je, když nevede - když se žádný další výdobytek kromě vztyčení vlajky nekoná? Pokusme se být k sobě poctiví. Představme si člověka, který se stal pomocí nepřetržitého řetězce zrady a nelidskosti bohatým nebo mocným, vykořistiv pro své čisté sobecké cíle ušlechtilé počiny svých obětí a nepřestáváje se smát jejich prostoduchosti; nabyv takto úspěchu, užívá je k uspokojování chťiče a nenávisti a nakonec se rozchází s posledním cárem zlodějské cti zradou svých vlastních kompliců a posmívá se až do posledka jejich zmatenému rozčilování. Předpoklá-

dejme dále, že to všechno dělá (jak si rádi představujeme) bez trýzně hryzení svědomí nebo dokonce zlých tušení; jí jako školák a spí jako zdravé dítě - veselý, rudolící chlapík, bez starostí na světě, až do konce v neotřesitelné jistotě, že on sám nalezl odpověď na záhadu života, že Bůh a člověk jsou hlupáci, ze kterých on dostal co nejvíc, že jeho způsob života je nejvyšší úspěšný, uspokojující a nezranitelný. Na tomto místě musíme být opatrní. Nejmenší shovívavost k pomstyctivosti je velice vážným hříchem. Křesťanská láska nám radí, abychom na obrácení takového člověka vynaložili veškeré úsilí. Abychom přes nebezpečí ztrát vlastního života a snad i vlastní duše dávali přednost jeho obrácení před jeho potrestáním, a to bez výhrad. To však teď není předmětem diskuse. Dejme tomu, že se *neobrátil*; jaký osud v životě věčném by mu podle vás přináležel? Skutečně si přejete, aby tento člověk, který *zůstává takový, jaký je* (a je třeba, aby k tomu měl možnost, má-li svobodnou vůli), byl navždy ponechán ve svém současném stavu štěstí a byl po celou věčnost dokonale přesvědčen, že je to on, kdo se směje naposled? A nemůžete-li to považovat za snesitelné, je to pouze vaše špatnost - pouhá zášť - která vám v tom brání? Nebo shledáváte, že rozpor mezi spravedlností a milosrdenstvím, který vám kdysi připadal sta-romódním kusem teologie, teď svádí svůj boj ve vaší mysli a máte silný dojem, jako by to přicházelo shora, ne zespodu? To, co vás pohání, není přáním bolesti pro tohoto bídného tvora. Je to opravdový mravní požadavek, že dříve či později se právo musí prosadit, a že jednou musí být prapor v této strašlivě buričské duši vztyčen, i kdyby neměl žádný další, plnější a lepší výdobytek následovat. I kdyby se nikdy nestal dobrým, pro samotného tvora je v jistém smyslu lepší poznat sebe sama jako neúspěch, omyl. Ani soucit nemůže přát takovému člověku, aby na věky pokračoval bez překážek v této děsivé iluzi. Tomáš Akvinský řekl o utrpení totéž, co Aristoteles o hanbě - že samy o sobě nejsou dobrými, avšak že v jistých podmínkách mohou skrývat určité dobro. Chce to říct tolik, že je-li zlo přítomno, pak je bolest jako prostředek a druh poznání relativně dobrá; protože druhou možností zůstává, že si duše zlo buď neuvědomí, nebo si neuvědomí to, že zlo je v rozporu s její povahou, "z nichž obojí", říká filozof, "je *zjevně* špatné"<sup>1</sup>. A já si myslím, že ačkoli nám z toho jde mráz po zádech, souhlasíme. Požadavek, aby Bůh odpouštěl, přestože náš člověk zůstává takový jaký je, je založen na zmatení pojmů prominutí a odpuštění. Tolerovat nebo prominout zlo znamená zlo prostě ignorovat, zacházet s ním, jako

by bylo dobrem. Odpuštění, aby bylo úplné, musí být nejen nabídnuto, ale i přijato; člověk, který neuznává svou vinu, nemůže přijmout ani odpuštění.

Začal jsem s koncepcí pekla coby záměrného trestu, uvaleného Bohem podle zásluhy, protože právě v této formě je tato nauka nejdřívější, a chtěl jsem se pustit nejdříve do nejsilnější námitky. Ovšem třebaže Pán Ježíš mluví často o pekle jako o rozsudku vydaném tribunálem, na jiných místech zase říká, že soud není nic jiného než to, že lidé dávají přednost temnotě před světlem, a že ne On, ale jeho "slova"<sup>1</sup> soudí lidi. Protože tyto dvě koncepce znamenají konec konců totéž, můžeme klidně považovat zatracení našeho špatného člověka za pouhý fakt, že je tím, čím je, a ne jako nad ním vynesený výrok. Charakteristikou zatracených duší je "jejich odmítání čehokoliv, co není prostě jejich já"<sup>2</sup>. Náš pomyslný egoista se snažil všechno, s čím se setkal, obrátit do sféry nebo náležitosti svého já. Záliba v *jiném*, to jest samotná schopnost prožití dobra, je v něm uhašena, nepočítáme-li jisté primitivní styky s vnějším světem, do kterých ho jeho tělo stále ještě zatahuje. Smrt tento poslední styk odstraňuje. Jeho přání bylo splněno - žít plně v sobě samém a využívat nejlépe toho, co v sobě nalezne. A to, co v sobě nalezne, je peklo.

Další námitka se vztahuje k zřejmému nepoměru mezi věčným zatracením a pomíjejícím hříchem. Nepoměr samozřejmě existuje, považuje-me-li věčnost za pouhé prodloužení času. Mnozí však tento pojem věčnosti odmítnou. Považujeme-li čas za čáru - což je správná představa, protože časové elementy následují po sobě a žádné dva nemohou nastat zároveň, tj. čas nemá *šířku*, jen délku - měli bychom patrně považovat věčnost za plošnou nebo dokonce za kubickou. Takto by byla celá realita lidského bytí reprezentována tělesem. Toto těleso by bylo zejména dílem Božím, jednajícím skrze milost a přírodu, avšak základnu, to, co nazýváme pozemským životem, by k němu dodala lidská svobodná vůle. Jestliže jste však narýsovali svou základnu nakřivo, celé těleso se dostává do špatné pozice. To, že je život krátký, nebo symbolicky, že přispíváme jednou malou čárkou k celému složitému obrazci, se dá považovat za božské milosrdenství. Jestliže dokonce i ta malá čárečka ponechaná naší vůli je někdy nakreslena tak špatně, že pokazí celek, oč hůř bychom zpackali obrazec, kdyby nám bylo svěřeno víc? Stejná námitka, avšak v jednodušší formě říká, že by smrt neměla být koncem,

---

Jan 3,19; 12,48

Viz Hugel, Ejeje a proslavy, 1. série, *Co jsou nebe o peklo?*

že by nám měla být dána druhá příležitost<sup>1</sup>. Věřím, že kdyby byla naděje na obrat k lepšímu v miliónu příležitostech, byly by dány. Učitel však často ví, že je skutečně zbytečně posílat chlapce znovu k určité zkoušce, i když chlapci a rodičové soudí opačně. Konec jednou musí přijít a není třeba tak neutuchající víry, abychom uvěřili, že Vševědoucí zná pravý čas.

Třetí námitka se vztahuje k děsivé intenzitě bolestí pekla, tak jak byla zobrazena středověkým uměním a jistě také jistými místy v Písmu. Von Hugel nás tu varuje, abychom nezaměňovali doktrínu samu s *představou* její možné aplikace. Pán Ježíš mluví o pekle ve třech symbolech: za prvé v symbolu trestu ("trápení věčné", Matouš 25,46), za druhé v symbolu zkázy ("bojte se toho, kterýž může i duši i tělo zatratit v pekelném ohni", Matouš 10,28), a za třetí v symbolu degradace, vyloučení nebo vyhoštění do "temností zevnitřních", jako například v parabolě o člověku bez svatebního roucha nebo o opatrných a pošetilých pannách. Převládající podobenství ohně je důležité, protože slučuje pojmy trápení a zkázy. Nuže je zcela zřejmé, že všechny tyto výrazy mají za účel naznačit něco nevyslovitelně strašného a obávám se, že každá interpretace, která s touto skutečností nepočítá, je od začátku mimo hru. Není však nutné se soustřeďovat na podobenství mučení až do té míry, že vyloučíme podobenství zkázy a degradace. Co to jen může být, v čem se rovnocenně všechny tři symboly odrážejí? Dalo by se přirozeně soudit, že zkáza je rozkladem, nebo koncem existence. A lidé často mluví, jako by "anihilace" duše byla vnitřně možná. V celé naší zkušenosti však zničení jedné věci znamená vznik něčeho jiného. Spalte poleno a dostanete plyny, teplo a popel. *Bývalé* poleno teď znamená tyto tři věci. Jestliže má být duše zničena, nemusí existovat stadium *bývalé* lidské duše? A není to snad stadium, jež je stejně dobře popsáno jako trápení, zkáza a degradace? Vzpomenete si, že spasení jdou v podobenství na místo pro *ně* připravené, zatímco zatracení jdou do míst, která nebyla nikdy lidem vyhrazena?<sup>2</sup> Přijít do nebe znamená stát se člověkem více, než se nám to kdy mohlo podařit na zemi; přijít do pekla znamená vyloučení z lidstva. Co je uvrženo (nebo se uvrhuje) do pekla, to není člověk - to jsou "pozůstatky". Být dokonalým člověkem znamená mít náklonnosti podřízeny vůli a vůli poddanou Bohu. Být *bývalým* člověkem - exčlověkem, nebo "ztraceným duchem", bude zřejmě sestávat z vůle nanejvýš egocentrické a z náklonností naprosto nekon-

<sup>1</sup> Koncepce "druhé příležitosti" se nesmí zaměňovat s koncepcí očištění (pro duše již spasené) nebo limba (pro duše nespasené).

<sup>2</sup> Matouš 25,34.41

trolovaných vůlí. Vědomí lakového tvora - který je už více konglomerátem vzájemně antagonistických hříchů než hříšník - je pro nás samozřejmě nepředstavitelné. Snad se dá najít zrno pravdy ve rčení "peklo není peklem z vlastního hlediska, ale z hlediska nebeského". Nemyslím, že by to ostouzelo vážnost slov našeho Pána. Jen zatraceným se může jejich úděl zdát méně než nesnesitelný. A jak tak v posledních kapitolách myslíme na věčnost, seznamáme, že kategorie bolesti a požiteků, kterými jsme se tak dlouho zabývali, začínají ustupovat zároveň s tím, jak se nám začíná objevovat dobro a zlo v širší souvislosti. Ani bolest ani potěšení nemají poslední slovo. Dokonce i kdyby bylo možné, aby zážitky (dá-li se to nazvat zážitky) zatraceného neobsahovaly bolest, ale mnoho rozkoše, přesto by tato temná rozkoš každou ještě nezatracenou duši vrhla v potu a hrůze k modlitbě; a i kdyby byly v nebi bolesti, všichni ti, kdo pochopili, by po nich přesto toužili.

Čtvrtou námitkou je, že žádný šlechetný člověk by nemohl být v nebi blažený a přitom vědět, že jedna jediná lidská duše je stále ještě v pekle; a pakliže tomu tak je, znamená to, že jsme milosrdnější než Bůh? Na pozadí této námitky se promítá mentální obraz nebe a pekla existujících v jednorozměrném čase zároveň, tak jak koexistuje historie Anglie a Ameriky, takže v každém okamžiku může požehnaný nebešfan říct "v pekle se právě *led* koná trápení". Všimněte si ale, že ač Pán Ježíš zdůrazňuje hrůzu pekla s nemilosrdnou přísností, nezdůrazňuje obyčejně pojem trvání, ale *konečnosti*. Vydání ničícímu ohni se líčí obyčejně jako konec - ne jako začátek nové kapitoly. Nemůžeme pochybovat o tom, že zatracená duše je do svých ďábelských rozměrů uvězněna navěky. Zahrnuje-li však toto věčné uvěznění nekonečné trvání - nebo trvání vůbec - to říci nemůžeme. Dr. Edwyn Bevan má na to téma několik velmi zajímavých spekulací.<sup>1</sup> O nebi toho víme mnohem víc než o pekle, protože nebe je domovem lidstva a obsahuje tudíž všechno to, co je zahrnuto v blaženém lidském životě. Peklo však nebylo pro lidi stvořeno. V žádném smyslu není s nebem *souběžné*. Je to "temnost zevnitřní", hranice, kde se bytí ztrácí do neexistence.

Naposledy se namítá, že konečná ztráta jediné duše znamená porážku všemohoucnosti. A také tomu tak je. Všemohoucnost se při stvoření bytostí se svobodnou vůlí od začátku podřizuje možnosti takové porážky. To, co vy nazýváte porážkou, já nazývám zázrakem, protože vytvořit kolem sebe věci a stát se v určitém smyslu schopným unést odpor práce svých vlastních rukou, je nejvíce udivujícím a nejnepředstavitel-

nějším činem, který přivlastňujeme Božstvu. Ochotné věřím tomu, že ztracené duše jsou v jistém smyslu úspěšní buřiči až do konce a že brána pekla je zamčena *zevnitř*. Neříkám, že duchové by si *nepřáli* vyjít z pekla v té neurčité formě, ve které si závistivec "přeje" být šťasten. Zajisté si však nepřejí ani těch prvních předběžných stádií dávání sebe sama, skrze něž může duše vůbec dosáhnout jakéhokoli dobrodiní. Prožívají navěky tu strašnou svobodu, o kterou žádali, a tak se zotročili. Zrovna tak, jako se pozhnaná duše stává ve věčnosti stále a stále svobodnější tím, že se navěky podřizuje poslušnosti.

Otázka je konec konců nejlepší odpovědí všem těm, co mají k doktríně pekla námitky: "A co chcete, aby Bůh udělal?" Vymazat bývalé hříchy a dát jim za jakoukoli cenu novou příležitost, urovnat všechny překážky a poskytnout jakoukoli zázračnou pomoc? Ale vždyť On tak učinil, na Kalvárii. Odpustit jim? Nepřijmou odpuštění. Nechat je být? Běda, obávám se, že to je to, co Bůh právě dělá.

Ještě jedno varování a jsem hotov. Abych vyburcoval moderního ducha k pochopení otázky, odvážil jsem se v této kapitole zobrazit člověka takového druhu, na kterém rozpoznáváme co nejjednodušeji jeho skutečnou špatnost. Udělalo-li však vyobrazení své, čím dříve bude zapomenuto, tím lépe. Ve všech diskusích o pekle bychom měli mít neustále před očima možné zatracení ne našich nepřátel či přátel (protože obojí znepokojuje rozum), ale nás samých. Tato kapitola není o vaší ženě nebo synovi, o Neronovi nebo Jidášovi Iškariotském; je o vás a o mně.

## IX.

### Bolest zvířat

*A jakkoli by nazval Adam kterou duši živou, tak by jmenována byla.*

Genesis 2,19

*Abychom našli, co je přirozené, musíme studovat druhy, které si ponechávají svou přirozenost, a ne ty, které byly zkaženy.*

Aristoteles. *Politika* I, v. 5

Tolik o lidském utrpení; avšak po celou tu dobu "nářek nevinného ublížení proráží nebesa". Problém utrpení zvířat děsí; ne proto, že zvířat je tolik (protože jak jsme viděli, bolesti není víc, trpí-li milión, než, když trpí jednotlivec), ale proto, že se křesťanské vysvětlení lidské bolesti nedá na bolest zvířat stejným způsobem aplikovat. Pokud víme, zvířata nejsou schopna ani hříchu, ani ctnosti; a tak si bolest ani nezasluhují, ani její pomocí nemohou být zdokonalena. Zároveň nemůžeme nikdy dopustit, aby se stala otázka utrpení zvířat v problému bolesti problémem ústředním. Ne že by nebyla důležitá - cokoliv nám dodává zdánlivý podklad pro vyšetřování Boží dobrotivosti, je určitě velmi důležité - ale proto, že je mimo dosah našich vědomostí. Bůh nám dodal podklady, které nám do určitého stupně dovolují chápat naše vlastní utrpení. Pokud jde o zvířata, nic takového nám nedal. Nevíme, co jsou, ani proč je stvořil, a všechno, co o nich říkáme, má spekulativní charakter. Z doktríny o dobrotivosti Boha můžeme spolehlivě vydedukovat, že *zdánlivé příznaky* bezohledné božské ukrutnosti v říši zvířat jsou klamem - a tuto důvěru nám zjednoduší ten fakt, že jediné utrpení, které známe z první ruky (své vlastní), se ukazuje nebýt ukrutností. Mimo to, všechno ostatní jsou pouhé domněnky.

Můžeme začít s vylučováním některých pesimistických komplexů z první kapitoly. Skutečnost, že jedinci rostlinné říše jsou si vzájemnou "kořistí" a jsou ve stavu "nelítostné" soutěže, nemá žádnou morální důležitost. "Život" v biologickém smyslu nemá nic co do činění s dobrem a zlem, pokud se neobjeví vnímavost. Samotná slova "kořist" a "nelítostný" jsou pouhými metaforami. Wordsworth věřil, že každá

květina "se těší ze vzduchu, který dýchá", není však nic, co by dokazovalo, že měl pravdu. Není pochyb o tom, že živoucí rostliny reagují na poranění jinak než anorganická hmota; lidské tělo v narkóze však reaguje ještě odlišněji a reakce ještě pořád vnímavost nedokazuje. Můžeme samozřejmě klidně mluvit o smrti a zmaru rostliny jako o tragédii, pokud víme, že užíváme metafory. Dodávat symboly pro duchovní zážitky je možná jednou z funkcí nerostného a rostlinného světa. Nesmíme se však stát oběťmi vlastních metafor. Les, ve kterém polovina stromů ničí druhou polovinu, může být dokonale "dobrým", protože jeho "dobrota" spočívá v jeho užitečnosti a kráse a přitom všem nic necítí.

Zabýváme-li se zvířaty, vyvstanou tři otázky. První je otázkou faktu; jak zvířata trpí? Druhá je otázkou původu; jak vstoupila bolest a nemoc do života zvířat? A třetí je otázkou spravedlnosti; jak se dá smířit utrpení zvířat se spravedlností Boží?

1. Nejstručnější odpovědí na první otázku je - nevíme; některé dohady snad ale stojí za poznámku. Musíme začít s rozeznáváním rozdílů mezi zvířaty: kdyby nám totiž opice náhodou rozuměla, urazila by se, že ji dáváme dohromady do jedné třídy "zvířat" s ústřicí a žížalou a do protikladu k lidem. Je jasné, že opice a člověk si jsou jistým způsobem vzájemně podobnější než každý z nich ve srovnání s červem. Na nižším stupni živočišné říše nemusíme počítat s ničím, co bychom mohli označit za vnímavost. Biologové nepoužívají při rozlišování živočišného a rostlinného světa vnímavost, vlastní pohyb nebo jiné podobné charakteristiky, na které by se laik přirozeně upnul. V určitém bodě (třebaže nemůžeme říci kde) však vnímavost téměř určitě do děje vstupuje, protože nervový systém vyšších živočichů je velice podobný systému lidskému. I na tomto stupni však musíme stále rozlišovat vnímavost od vědomí. Jestliže jste náhodou o tomto rozdílu nikdy předtím neslyšeli, obávám se, že budete značně překvapeni; bylo by ale rozhodně nemoudré jej šmahem zamítnout, protože je rozdílem silně uznávaným. Představte si tři za sebou jdoucí vjemy - nejdřív A, pak B, pak C. Sta-ne-li se to vám, prošel jste procesem ABC. Všimněte si však, co v tom je zahrnuto. Znamená to, že je ve vás něco, co stojí dostatečně mimo A, aby si všimlo, že A právě proběhlo, a dostatečně mimo B, aby si všimlo, že B právě začíná a vyplňuje místo opuštěné dějem A, a něco, co po dobu přechodu z A do B a z B do C zůstává samo v sobě neměnné, takže si může říct "právě jsem prošel procesem ABC". Tedy toto *něco* je to, co nazývám vědomím nebo duší a proces, který jsem právě popsal, je jedním z důkazů, že duše, třebaže zakouší proces v čase, sama tak

docela "v čase" není. K nejjednoduššímu zážitku ABC jako posloupnosti potřebujeme duši, která sama o sobě není jen posloupností stavů, ale spíše stálým řečištěm, v němž se tyto různé návaly proudu vnímání valí a které pod nimi zůstává pořád stejné. Tedy je téměř jisté, že nervový systém informuje některého z vyšších živočichů o vjemech po sobě jdoucích. Z toho však nevyplývá, že živočich má "duši", něco, co se shledává sebou samým a co prošlo vjemem A, prochází právě přes B a zaznamenává, která B odplouvá, aby dalo místo vjemu C. Kdyby takovou "duši" neměl, pak to, co nazýváme zážitkem ABC, by se u něj nikdy neprojevalo. V řeči filozofů by nastala "posloupnost počítků"; to jest vjemy by se ve skutečnosti v tomto pořadí přihodily a Bůh by o tom všechno věděl, ale zvíře ne. Nenastalo by "vnímání posloupnosti". Znamenalo by to, že jestliže dáte takovému tvorovi dvě rány bičem, zakusí skutečně dvě bolesti. Žádné koordinující já zvířete však nemůže zaznamenat "pocítilo jsem dvě bolesti". Dokonce i při vjemu jednotlivé bolesti nám zde chybí já, které by řeklo "cítím bolest", protože kdyby mohlo odlišit sebe od vjemu - řečiště od proudu - natolik, aby řeklo "cítím bolest", mohlo by také spojit oba vjemy jako *svůj* zážitek. Správně by se řeklo "toto zvíře má právě bolest". Ne jak obvykle říkáme "toto zvíře cítí bolest", protože slova "toto" a "cítí" vlastně vloudily dojem, že zvíře má své "já" nebo "duši" nebo "vědomí" stojící mimo vjemy a zařazující je do "zážitku", tak jak to děláme my. Přiznávám, že si takovou vnímavost bez vědomí nedovedeme představit; ne proto, že bychom jí nikdy neprošli, ale protože když jí procházíme, říkáme, že jsme "v bezvědomí". A po právu. To, že zvířata reagují na bolest téměř jako my, není samozřejmě důkazem jejich vědomí; my sami můžeme stejně reagovat v narkóze a dokonce ve spánku odpovídat na otázky.

Ani se nebudu pokoušet uhodnout, do jak vysokého stupně taková vnímavost bez vědomí vystupuje. Můžeme sotva předpokládat, že opice, slon a vyšší domácí zvířata nemají do určité míry své já nebo duši, to, co spojuje zážitky a dává růst počáteční individualitě. Přinejmenším však množství toho, co se jeví jako utrpení zvířat, nemusí být utrpením v žádném reálném smyslu. Jsme to možná my, kdo vymyslel pomocí přičítání lidských citů přírodě ve zvířatech trpící "já", aniž bychom k tomu měli nějaký skutečný důkaz.

2. Podle starších generací se dal počátek utrpení zvířat vysledovat k pádu člověka - ničivou vzbouřkou Adamovou byl infikován celý svět. Dnes tento výklad není možný, protože máme dobré důvody věřit, že živočichové existovali dlouho před člověkem. Masožravost a všechno, co s tím nezbytně souvisí, je starší než lidstvo. Není možné si v tomto

bodě nevzpomenout na určité náboženské příběhy, které aniž by kdy byly včleněny do učení, měly v církvi širokou odezvu a zdají se vyplývat z několika Kristových, Pavlových a Janových zmínek. Mám na mysli příběhy, že člověk nebyl prvním tvorem, který se vzbouřil Tvůrci, ale některá starší a mocnější bytost se stala odpadlíkem již dávno před ním a je nyní vládcem temnot a (nastojte) pánem tohoto světa. Někteří lidé by rádi všechny tyto prvky z učení Pána Ježíše vyřadili a dá se argumentovat, že když už se sám od sebe zprostil své slávy, ponížil se též jako člověk podílet se na běžných pověrách své doby. Osobně si skutečně myslím, že Kristus v tělesné podobě nebyl vševědoucí<sup>1</sup> - už jen proto, že lidský mozek by zřejmě nemohl být nositelem vševědoucího vědomí, a říct, že myšlení našeho Pána nebylo ve skutečnosti určeno velikostí a tvarem jeho mozku, by znamenalo popřít skutečné převtělení a stát se dokétem. I kdyby se tudíž Pán Ježíš dopustil jakéhokoli vědeckého nebo historického výroku, o kterém bychom věděli, že je nesprávný, neporušilo by to moji víru v Jeho božství. Doktrína satanovy existence a pádu však nepatří k věcem, o kterých víme, že jsou nepravdivé: není v protikladu k faktům objeveným vědci, ale k pouhému neurčitému "názorovému klimatu", ve kterém právě náhodou žijeme. Aby bylo jasno, o "názorových klimatech" mám prachšpatné mínění. Každý ostatně ve svém oboru ví, že všechny objevy i náprava všech omylů je způsobena těmi, kteří ignorují "názorové klima".

Zdá se mi tudíž být důvodným předpokladem, že určitá mocná stvořená síla pracovala na škodu materiálního vesmíru nebo sluneční soustavy nebo přinejmenším planety Země ještě předtím, než na scénu přišel člověk - a v jeho prvním hříchu ho někdo skutečně pokoušel. Tato hypotéza není k tomu, aby dodala všeobecné "vysvětlení zla". Podává pouze širší aplikaci principu, že zlo pochází ze zneužívání svobodné vůle. Je-li zde taková mocnost, a já věřím, že je, mohla docela dobře zkorumpovat živočišné tvorstvo už před příchodem člověka. Vnitřní zlo živočišného světa tkví v tom, že zvířata, nebo některá zvířata, žijí ze zmaru jiných. To, že rostliny činí totéž, bych nepokládal za zlo. Satanovo nakažení zvířat bude tudíž v jednom ohledu analogické s nakažením člověka. Jedním z výsledků pádu člověka bylo totiž to, že byl degradován z lidství, do kterého postoupil, nazpět do stavu živočišnosti, neboť svému lidství už nemohl vládnout. Stejným způsobem mohlo být živočišstvo "vypěstováno" v degradaci až k způsobu chování, které je vlast-

---

<sup>1</sup> Poznámka redakce: Pán Ježíš nebyl jen pravý člověk, ale současně i pravý Bůh v těle, jak o tom píše Pavel v listě Tesalonicenským ...

ní rostlinstvu. Je ovšem pravda, že v přírodě je nesmírná úmrtnost, zapříčiněná mnoha masožravými druhy v živočišném světě, v rovnováze s nesmírnou kvantitou množení a mohlo by se zdát, že kdyby všechna zvířata byla býložravá a zdravá, musela by povětšinou v důsledku tohoto vlastního množení hladovět. Mám však plodnost a úmrtnost za souvztažné jevy. V sexuálním instinktu možná nebylo třeba takového vybičování. Vládcé tohoto světa na něj myslel jako na odpověď na masožravost - dvojité schéma pro zabezpečení maxima muk. Vádí-li vám to méně, můžete říct, že "životní síla" zdegenerovala tam, kde já říkám, že živé tvorstvo bylo nakaženo černou andělskou bytostí. Myslíme tím totéž. Já však shledávám jednodušší věřit v mýtus bohů a démonů než v jedno ze zvěčnělých abstraktních podstatných jmen. A nakonec naše mytologie může být daleko blíže doslovné pravdě než předpokládáme. Nezapomínejte, že Pán Ježíš při jedné příležitosti přičítá lidskou nemoc ne Božimu hněvu, ne přírodě, ale výslovně satanovi.<sup>1</sup>

Stojí-li tato hypotéza za zamyšlení, neškodí se také zamyslet nad tím, zda snad člověk při svém příchodu na svět neměl provést jistou vykupi-telskou roli. Dokonce i dnes může člověk dělat se zvířaty divy: moje kočka a pes žijí společně v mém domě a vypadá to, že jim to vyhovuje. Nastolení míru ve světě zvířat mohlo být jednou z rolí člověka, a kdyby se člověk nebyl spojil s nepřitelem, mohl v tom uspět v rozsahu dnes stěží představitelném.

3. Nakonec je tu otázka spravedlnosti. Jak jsme viděli, dá se rozumně pochybovat o tom, že všechna zvířata trpí tak, jak si myslíme. Některá však přinejmenším vypadají, jako by měla svou duši, a co tedy s těmito nevinnými? Viděli jsme také, že je možné věřit o bolesti zvířat ne jako o Božím díle, ale o něčem, co začalo satanovou záští a bylo dezercí člověka z jeho postavení zpečetěno. Přesto, i když ji tedy Bůh zapříčinil, připustil ji, a znovu, co tedy s těmito nevinnými? Byl jsem varován, abych se o otázce nesmrtelnosti zvířat ani nezmiňoval, jinak se octnu "ve společnosti starých panen"<sup>2</sup>. Proti společnosti nemám námitek. Nepokládám panenství ani vysoký věk za opovrženímhodný a některé z nejinteligentnějších hlav, které jsem kdy potkal, patřily k tělesným částem starých panen. Nejsem příliš pohnut ani žertovnými dotazy "a kam byste dal všechny komáry?" - otázka, kterou zodpovím na jejím vlastním stupni s poukazem, že má-li dojít k nejhorsšímu, nebe pro komáry a peklo pro lidi by mohlo být velice výhodně zkombinováno.

---

Lukáš 13,16

Ale i J. Wesleyho, *Kázání LXV. Velké vykoupení*

Vážnější námitkou je naprosté mlčení Písma a křesťanské tradice o nesmrtnosti zvířat; neoddiskutovatelné by to ale bylo jen tehdy, kdyby křesťanské zjevení chtělo být něčím jako *systeme de la nature*, odpovídajícím na všechny otázky. Křesťanské zjevení však ničím takovým není: opona se protrhla v jednom a jenom jednom místě, aby nám ukázala naše okamžité praktické potřeby, a ne aby uspokojovala naši intelektuální zvědavost. Podle toho, co víme o Boží metodě zjevování, je nepravděpodobné, že i kdyby byla zvířata skutečně nesmrtná, Bůh by nám tuto pravdu zjevil. Dokonce i naše vlasmi nesmrtnost je doktrínou, která se objevuje až pozdě v historii judaismu. Argument daného mlčení je tudíž velice slabý.

Opravdová potíž možnosti věčného života většiny zvířat je v tom, že nesmrtnost nemá téměř žádný smysl pro tvora, jenž nemá "vědomí" ve smyslu vysvětleném dříve. Je-li život mloka pouhou posloupností vjemů, k čemu by nám bylo říkat, že Bůh může povolát k životu mloka, který dnes zemřel? Nově narozený by v sobě nepoznal bývalého mloka; po jeho smrti by příjemné pocity jakéhokoli jiného mloka byly zrovna tak velkou a tak malou náhradou za jeho pozemská utrpení (bylo-li jaké) jako pocity toho jeho vzkříšeného - chtěl jsem říct "já", ale celá potíž tkví v tom, že mlok pravděpodobně "já" nemá. To, co jsme se pokoušeli říct, nebude podle současné hypotézy vlastně řečeno. Souhlasím, že problém nesmrtnosti nemůže existovat pro tvory, kteří mají pouze vnímavost. Poněvadž takový tvor neprožívá bolest, spravedlnost ani slitování si jejich nesmrtnosti nevyžadují. Jejich nervový systém jim sdělí všechna *písmena* O, B, S, E, T, L, protože však neumějí číst, nikdy z nich nesloží slovo *BOLEST*. Je *možné*, že v těchto podmínkách jsou všechna zvířata.

Jestliže však silné přesvědčení o skutečné, třeba bezpochyby zakrnělé individualitě vyšších živočichů a zvláště ochočených zvířat není iluzí, jejich úděl vyžaduje poněkud hlubšího zamyšlení. Musíme se vyvarovat chyby posuzovat je v nich samotných. Člověka je možno pochopit jedině v jeho vztahu k Bohu. Zvířata je možno pochopit pouze v jejich vztahu k člověku a skrze člověka k Bohu. Varujme se receptů alchymistické kuchyně ateistického myšlení, které často přežívají v myslích moderních věřících. Ateisté přirozeně považují koexistenci člověka a ostatních zvířat za podmíněný výsledek navazujících biologických faktů, a ochočování zvířat člověkem jako čistě svévolný zásah jednoho druhu do druhého. "Skutečné" nebo "přirozené" zvíře je pro ně jen v divočině a ochočené zvíře je umělá a nepřirozená věc. Křesťan však takto myslit nesmí. Člověk byl dosazen Bohem za vládce nad zví-

řaty a všechno, co člověk se zvířetem dělá, je buď řádným výkonem, nebo svatokrádežným zneužitím autority dané božským právem. Ochočené zvíře je tudíž v nehlubším smyslu jediným "přirozeným" zvířetem - jediným, které zaujímá to místo, pro které bylo určeno, a právě na ochočeném zvířeti musíme jakoukoli nauku o zvířatech zakládat. Zde poznáme, že pokud má ochočené zvíře skutečné *já* nebo osobnost, je tím zavázáno téměř výlučně svému pánovi. Případá-li nám dobrý ovčácký pes "jako člověk", je to proto, že ho dobrý ovčák takovým učinil. Poukázal jsem již na tajuplnou sílu slova "v". Nepokládám všechny smysly tohoto slova v Novém zákoně za totožné, takže člověk není v Kristu a Kristus v Bohu a Duch Svátý v církvi a rovněž v každém jednotlivém věřícím přesně v témže smyslu. Jsou smysly, které se doplňují a odpovídají jeden druhému lépe než jejich ztotožnění. Chci teď naznačit - i když s velkou ochotou být opraven skutečnými teology - že může existovat odpovídající (třebaže ne identický) smysl slova "v", ve kterém ta zvířata, která dosáhnou skutečného *já*, jsou *ve* svých pánech. Chce to říct, že nesmíte myslet na zvíře jako takové a nazvat ho osobností a pak se ptát, zdali ho Bůh vzkřísí a požečná *mu*. Musíte brát v úvahu celý kontext slova v, ve kterém zvíře získává své *já* - jmenovitě "hospo-dář-a-jeho-žena-spravují-své-děti-a-svá-zvířata-ve svém-domě". Tento celý kontext se dá považovat za "tělo" v Pavlově smyslu (nebo smyslu blíže přiřazeném Pavlovi); a kdo uhodne, kolik tohoto "těla" může být vzkříšeno spolu s hospodářem a jeho ženou? Zřejmě tolik, kolik je nutné nejen pro slávu Boží a štěstí lidského páru, ale též pro tu jedinečnou slávu a jedinečné blahoslavenství, které jsou navěky zabarveny tímto jedinečným pozemským zážitkem. A tímto způsobem se mi zdá i možné, aby určitá zvířata dosáhla nesmrtelnosti, ne za sebe, ale v nesmrtelnosti svých pánů. Potíž s osobním ztotožněním u tvora sotva osobního totiž mizí, je-li tvor držen tímto způsobem ve svém vlastním dějišti. Ptáte-li se, v čem tkví osobní identita zvířete, které bylo takto vychováno jako úd celého těla domu, odpovím: "V tom, v čem jeho identita vždy tkvěla dokonce i během pozemského života - v jeho vztahu k celému tělu a zvláště k pánovi, který je hlavou tohoto těla." Jinými slovy, pán pozná svého psa, pes pozná svého pána a v tomto poznání *bude* sebou samým. Žádat, aby měl jakýmkoli jiným způsobem *poznat* sebe, je pravděpodobně žádat něco, co nemá smysl. Zvířata taková nejsou a nechtějí být.

Vylíčení dobrého ovčáckého psa ve spořádaném domě samozřejmě nezahrnuje zvířata divoká ani (což je ještě naléhavější) domácí zvířata, se kterými se špatně zachází. Bylo míněno pouze jako ilustrace, vytaže-

ná z jednoho výsadního případu - jenž je podle mne též jediným a ne-pokrouceným případem - všeobecného principu, který je nutno sledovat při utváření teorie vzkříšení zvířat. Myslím, že křesťané by po právu vážali mít zvíře obecně za nesmrtelné ze dvou důvodů.

Zprvė kvůli obavě, že přisoudí-li zvířatům "duši" v plném smyslu, odstraní tak rozdíl mezi zvířetem a člověkem, který jak je vyhraněný v duchovních rozměrech, tak je mlhavý a problematický v rozměrech biologických.

A zadruhé budoucí štěstí, spojení s tímto současným životem zvířete jako prosté odškodnění za trápení - tolik a tolik tisíciletí šťastné pastvy vyplácené jako "válečné reparace" za tolik a tolik roků tahání vozů - se zdá být přespříliš slepovaným konstatováním božské dobrotivosti. To my, protože jsme nedokonalí, často neúmyslně ublížíme dítěti nebo zvířeti a nejlepší, co nás pak napadne, je "náhrada" pomazlením se nebo pamlskem. Je to však stěží ta nejzbožnější představa Všemohoucnosti, která jedná tímto způsobem - jako by Bůh potmě šlapal zvířatům na oháňky a pak to spravoval, jak jen mohl. Nemohu prostě v takovém hudlařském vyrovnání rozpoznat mistrovské tahy; ať už je odpověď jakákoli, musí to být něco lepšího. Teorie, kterou nabízím, se pokouší vyhnout oběma námitkám. Činí Boha centrem vesmíru a člověka podřízeným centrem pozemské přírody. Zvířata nejsou s člověkem v téměř řádu, jsou mu podřízena a jejich úděl je skrz naskrz napojený na úděl člověka. A z toho vyplývající možná nesmrtelnost zvířat není prostým *amende* nebo odškodněním; možná nesmrtelnost tvoří podstatnou část nového nebe a nové země, organicky spojenou s celým procesem strážní v důsledku pádu a vykoupení světa.

Předpokládejte jako já, že personalita ohočeného zvířete je v podstatě darem člověka - že jejich pouhá vnímavost se přerodila v duševnost v nás, tak jak se naše pouhá duševnost rodí znovu do duchovna v Kristu - a přirozeně předpokládám, že jen velice málo zvířat ve svém "přirozeném" stavu dosáhne svého "já" nebo *ego*. Jestli se tak ale přesto stane a jestli se to, aby žili znovu, shoduje s Boží dobrotivostí, jejich nesmrtelnost bude znovu napojena na úděl člověka - tentokrát ne na jednotlivého pána, ale na lidstvo. Chce to říct, že kdekoli má ona kvazi duchovní a emocionální hodnota, již lidská tradice připisuje zvířatům (jako třeba "nevinost" beránka nebo královský majestát lva), skutečné podklady v povaze zvířete a není pouze libovolnou nebo náhodnou, pak v *tomto* postavení, nebo principiálně v tomto postavení, se dá očekávat, že bude po ruce vzkříšenému člověku a bude součástí jeho "družiny". Nebo je-li tradující se charakter značně chybný, pak nebeský život zví-

řát bude pokračovat z moci skutečného, i když nepoznaného účinku, který na člověka ve skutečnosti v průběhu celé historie mělo. Protože jestli je křesťanská kosmologie v *některém* smyslu (někám v doslovném smyslu) správná, pak vše, co na této planetě existuje, souvisí s člověkem, a dokonce i zvířata, která vyhnula před příchodem člověka, se dají vidět v pravém světle jedině tehdy, považujeme-li je za nevědomé předchůdce člověka.

Mluvíme-li o tvorech nám tolik vzdálených jako jsou divoká a prehistorická zvířata, nevíme tak docela, o čem vlastně mluvíme. Může být, že nemají svá "já" a netrpí. Může dokonce být, že každý druh má společné já - že lvovství, ne lvi, se zúčastnilo a účastní porodních bolestí tvořivého zrodu a vstoupí do znovuzřízeného řádu věcí. A ne-můžeme-li si představit dokonce svůj vlastní věčný život, o to méně si v něm můžeme představovat zvířata coby naše "údy". Kdyby si pozemský lev mohl přečíst proroctví toho dne, kdy bude žrát seno jako vůl, považoval by to za popis nikoliv nebe, nýbrž pekla. A jestliže není ve lvu nic jiného než masožravé reflexy, pak nemá vědomí a jeho "přežití" by nemělo žádný smysl. Existuje-li však počínající lvi já, Bůh mu může dát "tělo" podle své libosti - tělo, které nežije pomocí zabíjení jehňat, je však přesto bohatě lvi v tom, že vyjadřuje znovu tu veškerou energii a nádheru a opojnou sílu, která dlela ve lvu z masa a kostí na této zemi. Myslím si s výhradou, že prorok použil pro nás orientální hyperboly tam, kde mluví o lvu a ovečce *uléhajících* spolu. Pro ovečku by to bylo značně nemístné. Mít lvy a ovečky v takovém obcování (kromě na nějakých řídkých nebeských satumáliích u příležitosti pátého přes deváté) by bylo totéž jako nemít ani ovečky, ani lvy. Myslím si, že lev, i když přestane být nebezpečný, bude stále hrozivý. Pak teprve opravdu uvidíme to, čeho jsou dnešní tesáky a spáry pouze nemotornou a ďábelsky překroucenou napodobeninou. Stále bude něco jako potřásání zlaté hřivy a dobrotivý věvoda často řekne "ať si jen zařve znovu".

---

<sup>1</sup> To je jeho účast v nebeském životě lidí v Kristu k Bohu; vznést domněnku "nebeského života" zvířete jako takového je pravděpodobně nesmysl.

## Nebe

*Jest nutno jen, abyste probudili víru svou. Nuž, tedy všichni stůjte potichu a ti, kdo myslí, že cos nepravého zde učiním, ať odejdou.*

Shakespeare, *Zimní pohádka*

*Nechť umřu, ponořen v tvé hloubce milosrdenství smrti, po níž každá živá duše touží.*

Cowper z *Madame Guion*

"Neboť tak za to mám," řekl Pavel, "že nejsou rovná utrpení nynější oné budoucí slávě, kteráž se zjevili má na nás"<sup>1</sup>. Je-li tomu tak, kniha o utrpení, která neřekne nic o nebi, nechává stranou téměř celou jednu polovinu úvahy. Písmo a tradice obvykle váží radosti nebe s trápením na zemi a žádné řešení problému bolesti, které tak nečiní, se nedá nazvat křesťanským. Dnes jsme velice na rozpacích nebe dokonce jen jmenovat. Bojíme se posmívání o "buchtách v nebi", a že se dostaneme mezi ty lidi, co se snaží "utéct" od povinností učinit svět šťastným zde a teď do snů o šťastném světě kdesi jinde. Bud' ale "buchtý v nebi" jsou, anebo nejsou. Jestliže nejsou, pak křesťanství není pravé, protože tato doktrína je vetkána do celé jeho struktury. Jestliže jsou, pak je nutno postavit se této pravdě, jako jakékoli jiné, tváří v tvář, ať už to je na politických schůzích vhodné, či ne. Dále, bojíme se, že nebe je úplatkem a učiníme-li je svým cílem, hra přestává být fair. Není tomu tak. Nebe neposkytuje nic, co by si mohla zjištná duše přát. Dá se bezpečně říct, že kdož jsou čistého srdce, Boha viděti budou, protože jen takoví to chtějí. Jsou odměny, které neposkvřňují pohnutky. Láska muže k ženě není zjištná, protože se s ní chce oženit, ani láska k poezii není zjištná, protože ji chce číst, a ani láska ke cvičení není o nic zjištnější, protože chce běhat, skákat a chodit. Láska usiluje podle definice o těšení se ze svého objektu.

Myslíte si možná, že je zde ještě jiný důvod pro naše mlčení o nebi -1

**Římanům 8.18**

totiž, že po něm vlastně netoužíme. To však může být klam. To, co teď řeknu, je čistě můj osobní názor, jehož zcela chybějící autorita je ponechána soudu lepších křesťanů a větších učenců než jsem já. Jsou doby, kdy si nebe patrně opravdu nepřejeme, častěji se ale pozastavuji nad tím, jestli jsme snad v hloubi svého srdce vůbec kdy toužili po něčem jiném. Možná jste si všimli, že knihy, které máte rádi, jsou spolu spjaty tajnou nitkou. Třebaže to nedovedete sestavit do slov, víte velice dobře, jaká je jejich společná vlastnost. Většina vašich přátel o tom ale neví nic a často kroutí hlavou, proč, máte-li rád tu knihu, proč byste měl mít rád i onu. Nebo jste se octl v krajině, která jako by ztělesňovala to, co jste po celý život hledal, a pak se otočíte k příteli po vašem boku, který se tváří, jako by viděl to, co vy - ale už při prvních slovech se mezi vámi rozprostře propast a uvědomíte si, že tato krajina pro něho znamená něco naprosto odlišného, že sleduje vizi vám zcela cizí a nic nedbá o nevýslovné vnuknutí, kterým jste unášen vy. Nebyla dokonce i ve vašich zálibách vždy určitá tajná přitažlivost, o které ostatní s podivem nic neví, něco, co se nedá přesně vyjádřit, ale jako by to už už chtělo prorazit na povrch - vůně řezaného dřeva v dílně nebo nárazy vlnek o lodní bok? Nerodí se snad všechna celoživotní přátelství ve chvíli, kdy jste konečně potkal jinou lidskou bytost, která má nějakou potuchu (jen slabou a v nejlepším nejistou) o tom něčem, po čem vy toužíte od narození a co pod proudem jiných tužeb a při zatajení dechu mezi hlučnějšími posedlostmi dnem a nocí, rok po roce, od dětství do stáří hledáte, čekáte, sledujete? Nikdy jste to *nedržel v rukou*. Všechny věci, které se kdy zmocnily vaší duše, toho byly jen pouhými náznaky -momentkami laskomin, sliby nikdy ne docela splněnými, ozvěnami, které umlkly vzápětí potom, co je vaše ucho zachytilo. Kdyby se to však opravdu objevilo - kdyby někdy nějaká ozvěna nezanikla, ale sílila, až by z ní byl opravdový zvuk - věděli byste to. Mimo veškerou pochybnost byste řekl: "Zde je konečně věc, pro kterou jsem se narodil." Nemůžeme si o tom navzájem povídat. Je to tajný znak každé duše, nesdělitelné a neuspokojitelné chtění, věc, kterou jsme si přáli, ještě než jsme potkali své ženy nebo si udělali přátele nebo si vybrali práci, a kterou si budeme stále ještě přát na své smrtelné posteli, kdy paměť už nezná ani ženu, ani přítele, ani práci. Existuje to po celou dobu, co my existujeme. Ztratíme-li to, ztrácíme všechno.<sup>1</sup>

Tento znak každé duše může být důsledkem dědičnosti a prostředí,

<sup>1</sup> Nenaznačuji samozřejmě, že tyto věčné touhy dané nám Stvořitelem s tím, že jsme lidé, by se měly zaměřovat s dary Ducha svatého u těch, kteří jsou v Kristu. Nesmíme si představovat, že jsme svatí jen proto, že jsme lidé.

ale znamená to zase jenom tolik, že dědičnost a prostředí jsou jedněmi z nástrojů, kterými Bůh duši utváří. Uvažuji jak, ale proč tvární každou jako unikát? Kdyby všechny tyto rozdíly nepotřeboval, nechápu, proč by vytvářel více než jednu. Buďte ujištěni, že pro Něho všechny suroviny i výslednice vaší individuality nejsou mystériem; a jednou nebudou mystériem ani pro vás. Kdybyste nikdy neviděl klíč, forma k výrobě klíče by vám připadala podivná: a stejně by vám připadal samotný klíč, jestliže jste nikdy neviděl zámek. Vaše duše má zvláštní tvar proto, aby zapadla jako dutina do jistého reliéfu v nekonečných obrysech božské substance, nebo jako klíč, který má otevřít jedny z dveří domu, kde "příbytkové mnozí jsou". Nikoliv abstraktní lidstvo, nýbrž vy - jednotliví-vý čtenář Josef Novák nebo Anna Novotná - máte být spaseni. Požehnaný a šťastný tvore, to tvoje a ne nějaké cizí oči Ho uzří. Jestliže to ponecháte na Boží dobré vůli, všechno, co jste, kromě hříchů, je předurčeno k nejvyššímu uspokojení. Snad z literatury znáte onoho ducha, který "připadal každému muži jako jeho první láska", protože to byl duch podvodnice. Bůh však bude připadat každé duši jako její první láska, protože On je její první láskou. Vaše místo v nebi se vám bude zdát uděláno jen a jen pro vás, protože vy jste byl udělán pro ně - a to steh po stehu jako rukavice na ruku.

Právě z tohoto hlediska se nám podaří pochopit naprostou prázdnotu a bídu pekla. Po celý život jedna nedosažitelná touha bloudila těsně na dosah vašeho vědomí. Přijde den, kdy se probudíte, abyste nad veškerou naději shledal, že jste jí dosáhl, a nebo že byla ve vašem dosahu a vy jste ji nenávratně ztratil.

Může se zdát, že toto všechno je krajně soukromý a subjektivní názor na "perlu velké ceny", ale není tomu tak. Věc, o které mluvím, není ničím prožitým. Zakoušel jste pouze *potřebu* ji mít. Věc sama vlastně nikdy nebyla v žádné myšlence nebo představě nebo emoci vyjádřena. Vždycky vás vyzývala, abyste vyšel sám ze sebe. A neučiníte-li tak, nevyjdete-li ze sebe, abyste se jí držel, posadíte-li se na tuto touhu jako kvočna a pokusíte-li se ji opatrovat jako oko v hlavě, touha sama vám unikne. "Dveře do světa se obyčejně otevírají za našimi zády a jediná moudrost *pro toho, kdo cítí vůni neviditelných růží* je práce."<sup>1</sup> Tento tajný oheň se uhasí, použijete-li meč. Utlumte ho, naložte na něj takové nehořlaviny jako jsou dogma a etika, otočte se k němu zády a běžte za svými povinnostmi a pak bude plát. Svět je jako obraz se zlatým pozadím a my postavami na obraze. Pokud nevystoupíme z plochy obrazu

do prostorového rozměru smrti, nemůžeme jeho zlato vidět. Máme však jeho náznaky. Abychom pozměnili svou metaforu, zatemnění není dokonalé. Jsou v něm skulinky. Někdy se nám zdá být každodenní dějiště se svou tajemností neobyčejné.

Takový je můj názor a může být chybný. Možná, že tato tajná touha je také součástí starého člověka a musí být před koncem ukřižována. Názor sám má ovšem podivný zvyk vykroutit se z popření. Touha -nemluví ani o jejím ukojení - vždycky a zásadně odmítala být plně přítomna v jakémkoli zážitku. Ať už se jí snažíme ztotožnit s čímkoli, ukáže se být nakonec ne tím, ale něčím jiným. Jakýkoli stupeň ukřižování nebo transformace může tedy stěží překračovat hranici očekávání, ke kterému nás tato touha vede. Ostatně, je-li tento názor nesprávný, je správné něco lepšího. Ale "něco lepšího" - ne ten či onen zážitek, nýbrž to, co je za nimi - je téměř definicí toho, co se snažím popsat.

Věc, po které toužíte, vás vyzývá, abyste vyšli ze sebe. Dokonce i touha po věci žije pouze tehdy, když ji ponecháte stranou. Toto je základní zákon - semeno umírá, aby žilo, chléb musí být puštěn po vodě, kdo ztratí svou duši, ten ji zachová. Ale život semene, nalezení chleba i obnova duše nejsou o nic méně reálnými než předchozí oběti. Popravdě se proto říká o nebi, že "v nebi není vlastnictví; kdokoliv by se odvážil nazvat něco svým vlastnictvím, byl by okamžitě vržen do pekla a stal se zlým duchem"<sup>1</sup>. Bylo též ale řečeno "tomu, kdo vítězí, dám ... kamének bílý, a na tom kaménku jméno nové napsané, kteréhož žádný neví, než ten, kdož je přijímá"<sup>2</sup>. Co může být člověku vlastnějšího než toto nové jméno, které dokonce i ve věčnosti zůstává tajemstvím mezi Bohem a jím? A jak tomuto tajemství porozumíme? Zajisté tak, že každý z vykoupených bude moci navěky znát a velebit některý jednotlivý výraz božské krásy lépe než kterýkoli jiný tvor. Proč by jinak byli jednotlivci stvořeni, než aby Bůh milující všechny nekonečně miloval každého jinak? Milovat jinak ale nejen že neumenšuje, nýbrž zaplavuje vzájemnou lásku všech požehnaných tvorů, toto společenství svatých, plným smyslem. Kdyby všichni prožívali Boha stejným způsobem a oslavovali Ho stejně, píseň rozjásaného kostela by nezněla symfonií, ale spíše jako orchestr, ve kterém všechny nástroje hrají stejnou notu. Aristoteles řekl, že město je jednotou nepodobných,<sup>3</sup> a apoštol Pavel, že tělo je jednotou různých tělesných částí.<sup>4</sup> Nebe je městem a tělem, pro-

---

<sup>1</sup> *Theologia germanica*, LI

<sup>2</sup> *Zjevení 2,17*

<sup>3</sup> *Politika II, 2, 4*

<sup>4</sup> *1. Korintským 12,12-30*

tože požehnaní zůstávají navěky rozdílnými. Je společností, protože každý má co říct všem ostatním - čerstvou a stále novou zprávu svého "můj Bože" nalezenou v tom, jehož všichni slaví jako "náš Bůh". Protože jeden z účelů, pro které byl jednotlivec stvořen, je bezpochyby i onen ustavičně zdárný, přesto nikdy nedokonaný pokus každé duše sdělovat svou jedinečnou vizi všem ostatním (a to prostředky, pro něž jsou pozemské umění a filozofie jen jejich nepodařenými napodobeninami).

Neboť jednota existuje jen mezi různými; a snad z tohoto stanoviska k nám prokmitne slabé ponětí o smyslu všech věcí. Panteismus je krédem ne ani tolik klamným, jako zaostávajícím beznadějně za dobou. Možná že kdysi, před stvořením, bylo pravdou, že všechno je Bohem. Bůh ale stvořil: zapřičinil, aby věci byly něčím jiným než je On, takže jsouce rozdílnými, mohou se naučit jej milovat a dosáhnout jednoty namísto pouhé totožnosti. Takto i On "pouští chléb po vodě". Dokonce i uvnitř stvoření můžeme ještě považovat neživotnou hmotu bez vůle za jednotnou s Bohem ve smyslu, který pro lidi neplatí. V Božím záměru však není to, abychom se navrátili k starému ztotožnění se s ní (jak by nás snad někteří pohanští mystikové nechali), ale naopak abychom pokročili k maximální rozdílnosti, v níž s Ním budeme sjednoceni na vyšším stupni. Dokonce i uvnitř Svaté Trojice nestačí, aby Slovo *bylo* Bohem, musí být také *s* Bohem. Otec navěky plodí Syna a Duch svatý vychází. Božstvo zavádí rozdílnost v sobě samém, aby jednota vzájemné lásky mohla přestoupit pouhou aritmetickou jednotu ztotožnění.

Avšak věčná rozdílnost každé duše - tajemství, které z jednoty mezi každou duší a Bohem tvoří svůj samostatný druh - nezruší nikdy zákon, který v nebi zakazuje vlastnictví. Předpokládáme, že každá duše bude ve vztahu k bližnímu účastně rozdávat všem ostatním všechno to, co dostala. Pokud jde o Boha, nesmíte zapomínat, že duše není ničím jiným než dutinou, kterou Bůh vyplňuje. Její jednotnost s Bohem je téměř podle definice ustavičné zřikání se, otevírání, odhalování, vzdávání se. Požehnaný duch je kadlubem, jenž stále lépe a lépe přijímá zářící kov, který je do něj vléván, tělesem co nejdokonaleji obnaženým před poledním žářem duchovního slunce. Nic nenasvědčuje tomu, že nezbytnost něčeho analogického k překonávání sebe někdy skončí, nebo že život věčný nebude zároveň věčným umíráním. Právě v tomto smyslu platí, že tak jak je možné, aby v pekle byly rozkoše (Bůh nás od nich chraň), tak může být v nebi něco ne zcela nepodobného bolestem (necht' nám je Bůh brzy nechá ochutnat).

Protože jestliže se kde dotýkáme rozměru nejen všeho stvoření, ale

veškerého bytí, je to v dávání se. I věčné Slovo se dává v obět, a to nejen na Kalvárii. Protože když byl Kristus ukřižován, vykonal "v divoké bouři své odlehlé provincie to, co konal doma v blaženosti a potěšení".<sup>1</sup> Neboť před položením základů světa vydává se v poslušnosti zplozené božstvo zpět božstvu plodícímu. Tak jako Syn oslavuje Otce, tak též Otec oslavuje Syna<sup>2</sup>. A s pokorou, jaká sluší laikovi, si myslím, že bylo po pravdě řečeno "Bůh nemiloval sebe jako Boha, ale jako Dobro; a jestliže cokoliv by bylo lepší než Bůh, miloval by to namísto sebe"<sup>3</sup>. Od nejvyššího k nejnižšímu každé já existuje proto, aby se zřeklo sebe a stalo se skrze toto zřeknutí ještě opravdovějším já, které by se mohlo zřici sebe ještě víc a tak do nekonečna. Toto není nebeský zákon, kterému se můžeme vyhnout tím, že zůstaneme na zemi, ani pozemský zákon, kterému můžeme uniknout tím, že jsme spaseni. Co je mimo tento systém dávání se, není země, ani příroda, ani "obyčejný život", ale prostě a jednoznačně peklo. I peklo však odvozuje z tohoto zákona všechnu realitu, kterou vůbec má. To divoké uvěznění v sobě není než rubem dávání se, což je realitou absolutní; negativním tvarem, který na sebe vnější temnota bere tím, že obklopuje a definuje tvar reálna, anebo tím, co reálno uvaluje na temnoty svým tvarem a svou povahou.

Zlaté jablko osobitosti, vržené mezi falešné bohy, se stalo jablkem sváru, protože se o něj začali tahat. Oni totiž ještě nepoznali první pravidlo svatě hry, že každý hráč se musí za každou cenu dotknout míče a pak jej okamžitě přihrát. Mít jej v rukou je faul, držet se ho zuby nehty znamená smrt. Jestliže se však míč mezi hráči míhá rychle sem a tam a sám velký mistr řídí celou tu hru, dává je v tvůrčím procesu sebe sama navěky svým tvorům a v oběti svého Syna sobě zpátky, pak jsou "nebesa kolébána harmonií" tohoto věčného tance. Všechny bolesti a radosti, které jsme na světě poznali, jsou prvopočátky tohoto tance, tanec sám je však zcela nesrovnatelný s trápením naší doby. Zároveň s tím, jak se blížíme k jeho věčnému tepu, bolest a radost téměř mizí z dohledu. V tanci cítíme radost, ale tanec neexistuje kvůli radosti. Neexistuje dokonce ani kvůli dobru a lásce. Je to láska sama, samo dobro, a proto šťastné. Neexistuje kvůli nám, ale my kvůli němu. Velikost a prázdnota vesmíru, která nás na začátku knihy tolik děsila, nás stále naplňuje bázní, protože třeba je snad jen subjektivním a vedlejším produktem naší třírozměrné představivosti, symbolizuje velkou pravdu. Tak jak se má naše Země ke všem hvězdám, tak se též

<sup>1</sup> George MacDonald, *Nevyřčená kázání*, 3. Série, str. 11,1

<sup>2</sup> Jan 17,1.4.5

<sup>3</sup> 77ieol. *Gemu*, XXXII

bezpochyby máme my lidé s našimi starostmi k veškerému stvoření; tak jak se mají všechny hvězdy k vesmírnému prostoru, tak též se má všechno tvorstvo, všechny trůny a mocnosti a nejmocnější ze stvořených bohů k hlubině v sobě existující Bytosti, jež je nám Otcem, Vykupitelem a Utěšitelem v nás, ale o které žádný člověk ani anděl nemůže vypovědět, ba ani pochopit, čím je On sám v sobě a pro sebe, ani co je dílem, které "činí od začátku do konce". Protože oni jsou všichni odvozenými věcmi a věcmi bez podstaty. Jsou oslněni a přikrývají si oči před nesnesitelným světlem nejskutečnější skutečnosti, která vždycky byla, je a bude, která nikdy nemohla být jiná, která nemá protějšek.

## Dodatek

*(Následující poznámka o pozorovaných účincích bolesti, tak jak se jeví v klinické praxi, je laskavostí MUDr. R. Harvarda.)*

Bolest je častý a konkrétní případ, který se dá lehce vypořádat. Popis jejího charakteru nebo průběhu je však komplikovanější, méně dokonalý a méně přesný, zvláště pak v poměrovém, třebaže intimním vztahu doktora k pacientovi. Určité dojmy se však navzdory těmto nesnázím v průběhu lékařské praxe ztvárňují a další praxi jsou potvrzovány. Krátký záchvat prudké tělesné bolesti je po dobu svého trvání naprosto omračující. Trpící obvykle nenaříká hlasitě. Prosí o úlevu, ale neplýtvá dechem, aby si své potíže nekomplikoval. Zřídka ztrácí sebeovládání a zřídka se stává divokým a iracionálním. Jen ve vzácných případech se stane nejprudší tělesná bolest v tomto smyslu nesnesitelnou. Když krátká, prudká bolest pomine, nezanechává zřetelné změny v jednání. Déle trvající bolest má účinky patrnější. Často bývá přijímána s minimem stížností nebo i bez nich a bývá provázena vývojem k velké pevnosti a odevzdanosti. Hrdost bývá pokořena nebo se někdy mění v odhodlání zatajit utrpení. Ženy s revmatickou artritidou jsou přímo charakteristické svou dobrou myslí, jež se dá srovnat se *spes fthisica* souchotináře, přičemž poslední může být spíše důsledkem slabé intoxikace pacienta skrze infekci než vzrůstem síly charakteru. Některé oběti chronické bolesti ztrácejí na duchu. Stanou se hašterivými a využívají svého výsadního postavení invalidů k výkonu domácí tyranie. Podivuhodné je však to, že poražených je tak málo a hrdinů tak mnoho; většina totiž nalézá v tělesné bolesti skrytou výzvu a odpovídá na ni. Dlouhá, i když bezbolestná nemoc na druhé straně vyčerpává jak mysl, tak tělo. Invalida vzdává boj a je unášen bezmocně a žalostně do zoufalství a bolestivosti. Někteří si přesto v podobném tělesném stavu udrží svůj mír ducha a nesobeckost až do konce. Vidět to je vzácným, pohnutým zážitkem.

Duševní bolest není tak dramatická jako bolest tělesná, je však častější a také se hůře snáší. Častý pokus zatajit duševní bolest ztěžuje břímě: je lehčí říct "bolí mě zub" než "mám zlomené srdce". Přesto

však, je-li příčina poznána a pacient jí čelí, konflikt nakonec posiluje a očišťuje charakter a bolest po čase obvykle zmizí. Někdy se však stane, že přetrvává, a důsledek je katastrofální; jestliže se příčině nečelí nebo není poznána, jejím následkem je bezútěšný stav chronického neurotika. Jsou však i takoví, kteří hrdinstvím překonají i chronickou duševní bolest. Vytvoří pak často znamenité dílo a zesílí, utuží a zahroťí svůj charakter tak, že jsou jako kalená ocel.

Obraz je zatemněnější u opravdové choromyslnosti. V celé lékařské profesi není nic hroznějšího než rozjímání nad stavem člověka s chronickou melancholií. Většina choromyslných ale není nešťastná, nebo není si vědoma doopravdy svého stavu. V každém případě, vyléčí-li se, jsou překvapivě málo změněni. Často si ze své nemoci nic nepamatují.

Bolest nám dává příležitost k heroismu; lidé se této příležitosti chápou až překvapivě často,

# Obsah

Předmluva	7
I. Úvodem	9
II. Božská všemohoucnost	18
III. Božská dobrotivost	25
IV. Lidská špatnost	36
V. Pád člověka	45
VI. Lidská bolest	57
VII. Lidská bolest (pokračování)	70
VIII. Peklo	75
IX. Bolest z víř a t	82
X. Nebe	91
XI. Dodatek	99