

HANS JONAS / POJEM BOHA PO OSVĚTIMI (Židovský hlas)

Toto téma se mi neodbytně vnutilo, když mi se ctí dnešní ceny bylo uloženo i břímě „slavnostní přednášky“ a já se dočetl v životopise rabi Leopolda Lucase, k jehož památce byla tato cena založena, že zahynul v Terezíně a jeho žena Dorothea, matka zakladatele nadace, zmizela kdesi v Osvětimi, kde sdílela také osud *mé matky*. Zvolil jsem je s bázní a chvěním. Cítil jsem však, že jsem oněm stínům dlužen cosi jako odpověď na jejich dlouho doznívající křik k němému Bohu a že jim ji nesmím odepřít.

Co vám chci nabídnout, je kus nepokrytě spekulativní teologie. Zda se to pro filosofa hodí, ponechám otevřené. Immanuel Kant vykázal podobné úvahy z řemesla teoretického rozumu, a tím i z filosofie; a logický pozitivismus našeho století, celá vládnoucí analytická filosofie, dokonce upřela jazykovým výrazům, kterých se při tom užívá, jakýkoli věčný význam, tedy vůbec veškerý pojmový smysl, a již tím prohlásila i pouhé mluvení o tom – nehledě k otázce pravdy a ověření – za naprostý nesmysl. To by ostatně starého Kanta jistě nanejvýš udivilo. On naopak pokládal tyto údajné „ne-předměty“ za předměty nejvyšší, od nichž rozum nemůže upustit, ačkoli se o nich nesmí nadít žádného poznání, a je tedy při jejich sledování nutně odsouzen k nezdaru pevně stanovenými hranicemi lidského poznávání. To však přece jen nechává otevřenou ještě jednu cestu než se těchto předmětů zcela zřící. Kdo se totiž, pokud jde o vědění, smíří se ztroskotáním, ba kdo se toho cíle vůbec předem vzdá, může přesto o těchto věcech velmi dobře uvažovat s ohledem na jejich smysl a význam. Neboť tvrzení, že zde smysl ani význam nejsou, lze snadno odbýt jako tautologii: Definovalo totiž předem „smysl“ jako to, co lze vposledku ověřit pomocí určitých dat smyslu, tj. ztotožňuje „smysluplné“ s tím, co lze „vědět“. Tímto krokem, který je *per definitionem* násilný, je vázán jenom ten, kdo s ním souhlasí. Lze tedy pracovat *na pojmu* Boha, ačkoli neexistuje *důkaz* Boha; a taková práce je filosofická, pokud dodržuje přísnost pojmu – a to také znamená: jeho souvislost s veškerenstvem pojmů.

Ale toto vseje samo sebou příliš obecné a neosobní. Tak jako Kant přiznával praktickému rozumu to, co upíral teoretickému, můžeme snad i my dát částečně promluvit síle jedinečné a otřásající zkušenosti, ptáme-li se, jak se to vlastně má s Bohem. A tu se hned klade otázka: Co Osvětim přidala k tomu, co jsme už odevždy mohli vědět o rozsahu hrůz a ukrutností, které lidé mohou páchat a vždy také páchali na jiných lidech? A co konkrétně přidala k tomu, co my Židé známe ze svých tisíciletých dějin utrpení a co tvoří tak podstatnou část naší kolektivní paměti? Jobova otázka byla odevždy hlavní otázkou teodiceje – té obecné, neboť ta se musí vyrovnat se zlem ve světě vůbec, i té zvláštní, zostřeně ještě hádankou vyvolení, údajné smlouvy mezi Izraelem a jeho Bohem. Pokud jde o toto zostření, které předznamenává také naši výchozí otázku, bylo by hned zpočátku možné – jak to dělali bibliční proroci – o samotné smlouvě prohlásit: Izrael se jí zpronevěřil. Přesto se během staletí pozdější věrnosti nezrodila myšlenka trestu za spáchanou vinu, nýbrž myšlenka svědectví, toto dítko makkabejské doby, na níž příští staletí vybudovala svůj pojem mučednictví. Podle ní nejhorší zlo stihá právě nevinné a spravedlivé. A tak kráčely ve středověku celé obce vsťříc meči a plamenům s *Šema' Jišráel* (vyznání jediného Boha) na rtech. Hebrejské jméno pro toto mučednictví zní *qiddúš-haššém*, „posvěcení jména“, a zavraždění se nazývali „svatí“. V jejich oběti zářilo světlo zaslíbení, konečného vykoupení skrze přicházejícího Mesiáše.

Nic podobného nebylo již přítomno v onom ději, který nese jméno „Osvětim“. Zde nemá smysl mluvit o věrnosti či zpronevěře, víře nebo nevíře, vině a trestu, zkoušce, svědectví a naději ve vykoupení, ba ani o síle a slabosti, hrdinství nebo zbabělosti, vzpurnosti anebo vydanosti. Nic z toho neznala Osvětim hltaající i nezletilé děti, k ničemu z toho neměla ani příležitost. Tam se neumíralo *pro* víru (jak to dodnes činí Svědkové Jehovovi), ani se tam nevražďilo *kvůli* víře či kvůli jakémukoli volnému rozhodnutí jednotlivých osob. Smrti tam předcházela dehumanizace nejhlubším ponížením a ztrátou všeho; lidem, kteří byli určeni ke „konečnému řešení“, nebyl ponechán ani sebemenší odlesk lidské důstojnosti; nic podobného nebylo patrné v osvobozených táborech na kostlivcích, kteří přežili. A přece – paradox všech paradoxů – právě starý lid smlouvy, v kterou již téměř nikdo ze zúčastněných nevěřil, na straně katů, ba ani obětí, právě tento lid a žádný jiný, byl na základě rasové fikce vyhlédnut k úplnému vyhlazení: Vyvolení se zvrátilo v kletbu, která je výsměchem jakémukoli pokusu nalézt zde smysl. Existuje tedy přece jen jakási souvislost – nejzvrácenějšího druhu – s dávnými hledači Boha a proroky, jejichž potomci byli takto vyvedeni ze svého rozptýlení a shromáždění v jednotu společné smrti. A Bůh to dopustil. Jaký Bůh to mohl dopustit?

Zde je nutno připomenout, že tato otázka je pro Žida teologicky svízelnější než pro křesťana. Neboť pro křesťana, který očekává mimosvětskou spásu, je tento svět beztak do značné míry v rukou ďábla, je vždy předmětem nedůvěry, zvláště lidský svět poznamenaný dědičným hříchem. Avšak pro Žida, který tento svět

chápe jako místo božského stvoření, spravedlnosti a vykoupení, je Bůh zejména Pánem *dějin*, a právě proto „Osvětím“ i pro věčícího Žida zpochybňuje celý tradiční pojem Boha. Jak jsem se pokusil ukázat, Osvětím připojuje k židovské dějinné zkušenosti něco zcela nebývalého, co se vymyká starým teologickým kategoriím. Kdo se však pojmu Boha nechce jednoduše vzdát – a na to má právo i filosof –, ten jej musí promyslet znovu, aby jej mohl podržet, a musí hledat novou odpověď na starou Jobovu otázku. Tedy: Jaký Bůh to mohl dopustit?

Zde se vracím ke svému staršímu pokusu, jehož jsem se kdysi odvážil v konfrontaci s daleko širší otázkou nesmrtnosti; i on byl však již poznamenán stínem Osvětími.²¹ Tenkrát jsem si vypomohl *mýtem*, který jsem sám vymyslel – oním prostředkem obrazné, avšak „uvěřitelné“ domněnky, který Platón pokládal za přípustný ve sféře překračující vědění. Dovolte, abych jej dnes zopakoval.

Na počátku, ze své nepoznatelné volby, se božský Základ bytí rozhodl, že se vydá náhodě, riziku a nekonečné mnohotvárnosti dění (stávání). A to cele: protože se vydalo v dobrodružství prostoru a času, neponechalo si božství ze sebe nic; nezůstala z něho žádná nezasazená a imunní část, která by „odjinud“ řídila, opravovala a vposledku garantovala bloudění jeho osudu uprostřed stvoření. Na této bezpodmínečné imanenci spočívá moderní duch. Jeho odvahou či zoufalstvím, v každém případě jeho trpkou upřímností, je vzít vážně naše „bytí na světě“: vidět svět jako ponechaný sám sobě, vidět, že jeho zákony nepřipouštějí žádné vměšování, že tíha naší přináležitosti ke světu není ulehčena žádnou mimosvětskou prozřetelností. Totéž žádá náš mýtus od Božího „bytí na světě“. Nikoli však ve smyslu panteistické imanence: Jsou-li Bůh a svět jednoduše totožní, pak svět představuje v každém okamžiku a každém stavu božskou plnost a Bůh nemůže nic ztratit ani získat. Spíše se Bůh zřekl vlastního bytí, aby svět byl a aby byl sám v sobě; odložil své božství, aby je znovu získal v odysseji času, obtížen žní náhod nepředvídatelných časových zkušeností, jimi oslaven, anebo snad zohaven. Toto sebevydání božské integrity bezvýhradnému dění nepřipouští žádné jiné předvedení než předvedení *možností*, jež kosmické bytí skýtá ve svých vlastních podmínkách: Právě těmito podmínkám vydal Bůh svou věc, neboť se sám sebe vzdal ve prospěch světa.

A po celé věky bezpečně spočívá v pomalu pracující ruce kosmické náhody s pravděpodobnostmi její velké hry – zatímco se ustavičně, jak se snad smíme domnívat, sbírá trpělivá paměť kroužení hmoty a roste k tušícímu očekávání, jímž Věčné stále intenzivněji provází díla času – váhavé vynořování transcendence z neprůhlednosti imanence.

A pak přichází první hnutí *života* – jakási nová řeč světa: a s ním se enormně stupňuje zájem ve věčné oblasti, neboť to znamená nenadálý skok v růstu k její původní plnosti. Je to ona světová náhoda, na niž stávající se božství čekalo a v němž jeho marnotratný vklad poprvé naznačuje své konečné vyplacení. Z nekonečně stoupající hladiny citění, vnímání, usilování a konání, která se stále mnohotvárněji a intenzivněji zvedá nad němý vír hmoty, nabývá věčnosti síly, plní se s každým novým obsahem sebepřítakání, a procitající Bůh může poprvé říci, že stvoření je dobré.

Považme však, že s životem přišla i smrt a že smrtelnost je cenou, kterou za sebe nová možnost bytí musela zaplatit. Kdyby bylo cílem ustavičné trvání, život by vůbec nemohl započít, neboť se v žádné formě nemůže měřit s trvalostí anorganických těles. Je to bytostně odvolatelné a křehké bytí, dobrodružství smrtelnosti, které si od trvanlivé látky, za podmínek, jež stanoví ona sama – za krátkodobé podmínky organismu utkaného z výměny látek –, vypůjčuje konečné dráhy individuálních subjektů. Avšak právě v časově omezeném sebecitění, jednání i trpění konečných individuí, kterému teprve tlak konečnosti dodává naléhavost a s ní i svěžest vnímání, rozvíjí božská krajina svou hru barev a božství samo sebe zakouší...

Považme také, že dokud se neobjeví vědění, Boží věc uprostřed nevinosti života nemůže být zmařena. Každý nový druh, který vzejde z evoluce, připojuje k možnostem citění a jednání svou vlastní možnost a obohacuje tak sebezkušenost božského Základu. Každá nově otevřená dimenze v odpovědi světa znamená pro Boha novou modalitu, jak zakusit svou skrytou bytnost a sám sebe odhalit v překvapeních, jež dobrodružství světa skýtá. A celá žeň jejich tíživé námahy vznikání, světlá či temná, přetéká jinovětským pokladem časné žité věčnosti. Platí-li to již o rozšiřujícím se spektru mnohotvárnosti samé, pak tím spíše o stupňující se bdělosti a vášni života, která podvojným růstem vnímání a pohybu proniká zvířecí říši. Rostoucí ostrost pudu i strachu, rozkoše i bolesti, triumfu i ztráty, lásky i krutosti – sama pronikavost jejich intenzity, všeho zakoušení vůbec, je ziskem božského subjektu, a jejich nesčetněkrát opakovaný a přece se neotupující prožitek (již proto je nutná smrt a nové zrození) skýtá projasněnou esenci, v níž božství znovu vzhází. Toto vše poskytuje evoluce pouhou bujností své hry a krutostí své ostruhy. Její tvorové ospravedlňují božské riziko již tím, že se naplňují podle svého pudu. I jejich utrpení prohlubuje plnost tónů v symfonii. A tak, uprostřed dobra i zla, v otevřené hře vývoje, nemůže Bůh prohrát.

Právě tak však chráněn nevinností evoluce, nemůže ani skutečně vyhrát, a proto v něm sílí nové očekávání jako odpověď na směr, jímž se pozvolna ubírá nevědomý pohyb imanence.

A tu se zachvěje, neboť hnutí vývoje, nesené jeho vlastní pružností, překročí práh, kde končí nevinnost a kde vstupuje v platnost zcela nové kritérium zdaru a mýlky božského nasazení. Zrod člověka znamená zrod vědění a svobody. S tímto nanejvýš dvojsečným darem nevinnost pouhého subjektu naplňujícího se života ustupuje úkolu odpovědnosti předznamenané rozlišením dobra a zla. Od této chvíle je – nyní už zjevná

- Boží věc svěřena šanci a nebezpečí této dimenze sebeuskutečnění – a její osud je v sázce. Boží obraz přerývaně započatý ve fyzickém veškerenstvu, ustavičně při díle

- dosud nerozhodnut – v široké a pak stále se zužující spirále předlidského života, přechází v této poslední zákrutě s dramatickým zvýšením rychlosti do pochybného opatrovnictví lidských rukou, aby byl naplněn, zachráněn či zmařen tím, co člověk učiní se sebou i se světem. A právě v tomto hrůzném dosahu lidských činů pro božský osud, v jejich vlivu na celý stav věčného bytí, spočívá lidská nesmrtnost.

S příchodem člověka procitla transcendence sama k sobě a provází napříště jeho konání se zatajeným dechem, doufajíc a snažíc se jej přitáhnout, s radostí a zármutkem, s uspokojením i zklamáním – a, já bych rád věřil, dávajíc se mu pocítit, aniž by však zasáhla do dynamiky světového jeviště: Což není možné, že transcendentno odleskem vlastního stavu, zmitaného nestálou bilancí lidského počínání, vrhá světlo nebo stín na lidskou krajinu?

Tolik hypotetický mýtus, který jsem kdysi v jiné souvislosti předložil k úvaze. Obsahuje teologické implikace, které jsem si teprve pomalu ujasňoval. Některé z těch zřetelnějších bych zde chtěl rozvinout a doufám, že přechod z obrazné do pojmové řeči spojí to, co se nutně jeví jako svévolná soukromá fantazie, s odpovědnou tradicí židovského náboženského myšlení. Pokouším se tak lehkomyšlnost své tápavé spekulace učinit poněkud vážnější.

Především tedy, a nejzřetelněji, jsem mluvil o *trpícím* Bohu – což zdánlivě odporuje biblické představě božského majestátu. Výraz „trpící Bůh“ má samozřejmě svůj křesťanský význam; s tím však můj mýtus nesmí být zaměňován: Nehovoří se v něm, jako je tomu v křesťanství, o jednorázovém aktu, jímž božství v určitém okamžiku a za určitým účelem, totiž k vykoupení člověka, vyslalo část sebe do určité situace utrpení (vtělení a ukřižování). Má-li vůbec něco z toho, co jsem řekl, nějaký smysl, pak ten, že vztah Boha ke světu *od okamžiku stvoření*, a zcela jistě od stvoření člověka obsahuje z Boží strany utrpení. Samozřejmě obsahuje také utrpení ze strany stvoření, ale tuto samozřejmost každá teologie vždy přiznávala. Nikoli ovšem myšlenku, že Bůh trpí společně se stvořením, a o ní jsem také řekl, že se na první pohled příčí biblické představě božského majestátu. Je to však opravdu tak příkrý rozpor, jak se zprvu zdá? Nesetkáváme se i v hebrejské bibli s Bohem, který se cítí od člověka zneuznán a potupen a který má o člověka úzkostnou starost? Nevidíme ho dokonce, jak lituje, že stvořil člověka, a jak se často trápí zklamáním, které mu člověk připravil – a zvláště to platí o vyvoleném lidu? Vzpomeňme si jen na proroka Ozeáše a na pláč Boží lásky nad nevěrnou ženou Izraelem.

Dále, jako druhý bod, kreslí můj mýtus obraz Boha dějícího se. Je to Bůh, který vchází v čas, namísto aby vlastnil dokonalé bytí, na věky samo se sebou totožné. Tato myšlenka božského vzházení či dění je jistě v rozporu s řeckou, platónsko-aristotelskou tradicí filosofické teologické tradice a jaksi na sebe strhla autoritu, jaká jí podle autenticky židovských (ba ani křesťanských) měřítek vůbec nenáleží. Nadčasovost, nepřístupnost utrpení, neproměnnost byly prohlášeny za nezbytné Boží atributy. A ontologický protiklad, který klasické myšlení shledalo mezi bytím a děním – přičemž dění platilo za bytí podřízené a příznačné pro nižší, tělesný svět – vyloučilo z ryzího, absolutního bytí božství každý stín jakéhokoli dění. Avšak tento helénský pojem se nikdy dobře neslučoval s duchem a řečí bible; pojem božského dění se s nimi skutečně dá spojit lépe.

Neboť co znamená dějící se Bůh? I když nepůjdeme tak daleko, jak navrhuje náš mýtus, musíme v Bohu připustit aspoň tolik „dění“, kolik je obsaženo v pouhém faktu, že se ho týká to, co se děje ve světě, že je tím postižen, ve svém stavu pozměněn. Odhlédneme-li již od toho, že samo stvoření, jako akt i jako existence jeho výsledku, koneckonců přece přináší rozhodnou změnu v Božím stavu, protože už nyní není sám, pak jeho trvajícím *vztah* ke stvořenému, pokud již jednou vzniklo a je unášeno v proudu dění, právě znamená, že spolu se světem cosi zakouší, že jeho vlastní bytí je osudem světa ovlivněno. Platí to již o pouhém vztahu provázajícího vědění, natož o vztahu zájmu. Má-li tedy Bůh k světu nějaký vztah – a to je kardinální domněnka náboženství –, pak se již tím Věčný podrobil času a pokračující změně v uskutečňování procesu světa.

Vedlejší důsledek myšlenky dějícího se Boha je, že rozbíjí představu o návratu téhož. To byla Nietzscheova alternativa ke křesťanské metafyzice, která je v tomto případě shodná s židovskou. Nietzscheova myšlenka je vsutku extrémním symbolem příklonu k bezpodmínečné časovosti a imanenci, odvracející se od jakékoli transcendence, která by mohla uchovat věčnou paměť toho, co se udalo v čase: Je to představa, že pouhým vyčerpáním možných permutací v rámci rozdělení látkových prvků musí znovu nastat „výchozí“ konfigurace veškerenstva, již všechno zcela totožně znovu začíná od počátku; a pokud jednou, pak nesčetněkrát – Nietzscheův „kruh kruhů, kruh věčného návratu“. Pokud ale předpokládáme, že věčnost není nedotčena tím, co se v čase odehrává, pak nikdy nemůže nastat návrat téhož, protože Bůh nebude týž poté, co prošel zkušeností světového procesu. Každý nový svět, který by snad přišel po konci minulého, takřkajíc zdědí vzpomínku na uplynulé. Anebo jinými slovy: Nebude to indiferentní a mrtvá věčnost, nýbrž věčnost rostoucí s hromadící se žní času.

S pojmy trpícího a dějícího se Boha je těsně spjat pojem *starajícího se Boha* – Boha, který není vzdálený ani nedotčený, ani v sobě uzavřený, nýbrž zapleten do toho, oč se stará. Ať už je „prapočáteční“ stav božství jakýkoli, přestal být v sobě uzavřený v okamžiku, kdy se Bůh „zapletl“ s existencí světa, kdy takový svět stvořil či připustil jeho vznik. Že má Bůh starost o své tvory, patří samosebou k důvěrně známým zásadám židovské víry. Ale náš mýtus zdůrazňuje onen méně známý aspekt, že totiž starající se Bůh není kouzelník, který by s aktem starosti přinášel zároveň uskutečnění jejího cíle: Něco přenechal také ostatním aktérům a učinil tak svou starost na nich závislou. Je proto ohrožený Bůh, Bůh, který nese své riziko. Že to tak musí být, je jasné, neboť jinak by byl svět ve stavu permanentní dokonalosti. Skutečnost, že svět takový není, může znamenat dvojí: že Jediný Bůh vůbec neexistuje (ačkoli snad existuje i více bohů), anebo že tento Jediný přenechal čemusi jinému, než je sám, jím stvořenému, místo na scéně i spolurozhodování ohledně toho, co je předmětem jeho starosti. Proto jsem řekl, že starající se Bůh není kouzelník. V aktu nezbadatelné moudrosti nebo lásky, nebo co všechno může být božským motivem, se jaksí vzdal toho, aby si sebeuspokojení zaručil vlastní mocí, poté, co se již v aktu stvoření vzdal toho, aby byl všechno ve všem.

A tak dospíváme k tomu, co je snad nejkritičtější bodem v našem odvážném spekulativním teologickém podniku: Není to všemocný Bůh! Na základě našeho obrazu Boha i našeho celého vztahu k božskému skutečně tvrdíme, že nemůžeme podržet starobylou (středověkou) nauku o absolutní, neomezené božské moci. Dovolte, abych to zprvu zdůraznil na čistě logické rovině artikulací paradoxu, který se skrývá v samém pojmu absolutní moci. Z hlediska logiky to rozhodně nevypadá tak, že by se božská všemohoucnost jaksí sama nabízela jako rozumu přiměřená, plausibilní nauka, kdežto její omezení by se myšlení přičilo a vyžadovalo zvláštní obhajobu. Docela naopak. Ze samého pojmu moci vyplývá, že všemohoucnost je rozporuplný, sám sebe vyvracející, ba nesmyslný pojem. Podobně je tomu v lidské oblasti se svobodou. Ani ta nezačíná tam, kde končí nutnost, nýbrž spočívá právě v tom a žije tím, že s nutností měří své síly. Odloučení od říše nutnosti připravuje svobodu o její předmět, bez něhož je právě tak nicotná jako síla bez odporu. Absolutní svoboda by byla prázdná svoboda, která sebe samu ruší. Podobně i prázdná moc, což by byla právě absolutní jedynoláda. Absolutní, totální moc znamená moc, která není ničím omezena, ani existencí čehokoli jiného, něčeho mimo ni samu a od ní odlišného. Neboť pouhá existence čehosi jiného by již představovala omezení a jediná moc by toto jiné musela zničit, aby uchovala svou absolutnost. Absolutní moc nemá pak ve svém osamocení žádný předmět, na něž by mohla působit. Jako bezpředmětná moc je to však bezmocná moc, která se sama ruší. „Vše“ se zde rovná „nule“. Aby mohla působit, musí existovat cosi jiného, a jakmile to existuje, není tato moc již všemocná, ačkoli má snad při každém srovnání libovolně velkou převahu. Sama strpěná existence jiného předmětu omezuje moc nejmocnější působící síly jako podmínka jejího výkonu, ačkoli jí *právě tím* zároveň teprv umožňuje, aby byla působící silou. Stručně řečeno, „moc“ je vztahový pojem a vyžaduje vícepólový vztah. A dokonce moc, které její protějšek neklade *odpor*, je totéž jako bezmoc. Moc lze vykonávat jen ve vztahu k něčemu, co samo má moc. Moc, nemá-li být nečinná, spočívá ve schopnosti něco přemáhat; a koexistence čehosi jiného sama o sobě stačí ke splnění této podmínky. Neboť existence znamená odpor a již tím protichůdnou sílu. Tak jako ve fyzice síla bez odporu, tj. bez protichůdné síly, zůstává prázdná, podobně je v metafyzice prázdná moc bez protichůdné moci, ať už jakkoli neporovnatelné. Tedy to, na co moc působí, musí samo mít moc, byť pocházející od oné první moci, byť byla tomu, kdo jí disponuje, zároveň s jeho existencí udělena sebeomezením bezmezné moci – právě v aktu stvoření. Veškerá moc prostě nikdy nemůže být na straně jediného působícího subjektu. Moc musí být rozdělena, aby vůbec existovala.

Vedle této logické a ontologické výhrady existuje také spíše teologická a ryze náboženská námitka proti myšlence absolutní a neomezené božské všemohoucnosti. Božská všemohoucnost může být spojena s božskou dobrotou jedině za cenu naprosté božské nezbadatelnosti, tj. hádankovitosti. Tváří v tvář existenci zla nebo jen špatnosti ve světě bychom museli srozumitelnost v Bohu obětovat spojení obou ostatních atributů. Jen o zcela nepochopitelném Bohu lze říci, že je zároveň absolutně dobrý a absolutně všemohoucí, a přece strpí svět, jaký je. Obecněji řečeno, tři uvedené atributy – absolutní dobrota, absolutní moc a srozumitelnost – se k sobě vztahují tak, že každé spojení dvou z nich vylučuje třetí. Otázka pak zní: Které z nich skutečně integrálně náležejí k

našemu pojmu Boha, a jsou proto nepostradatelné, a který třetí musí jako méně silný ustoupit nároku ostatních? Dobrota, tj. chtění dobra, k našemu pojmu Boha jistě neoddělitelně patří a nestrpí žádné omezení. Srozumitelnost či poznatelnost, podvojně podmíněná Boží bytností a mezemi člověka, je zajisté v druhém z uvedených ohledů ohraničená, v žádném případě však nesmí být popřena úplně. *Deus absconditus*, skrytý Bůh (nemluvě vůbec o absurdním Bohu), je hluboce nežidovská představa. Naše učení, Tóra, spočívá na tom a v tom, že Bohu můžeme rozumět, samozřejmě ne úplně, ale něčemu z něho – z jeho vůle, jeho úmyslů, dokonce z jeho bytnosti, neboť nám to sdělil. Udalo se zjevení, máme jeho přikázání a jeho Zákon a některým – svým prorokům – se sdělil bezprostředně jako svým ústům pro všechny, v lidské řeči a v čase, roztržtých v tomto omezeném médiu, nikoli však v temném tajemství. Zcela skrytý, nepochopitelný Bůh je podle židovské víry nepřijatelný pojem.

Právě takový by však musel být, kdyby mu spolu s všedobrotou měla být přiřčena také všemohoucnost. Po Osvětlení můžeme rozhodněji než kdykoli předtím tvrdit, že všemocné božství by buďto nebylo veskrze dobré, nebo by (ve své správě světa, kde jedině je můžeme postihnout) bylo naprosto nesrozumitelné. Má-li však Bůh být jistým způsobem a do jisté míry srozumitelný (a na tom musíme trvat), pak musí být jeho dobrota slučitelná s existencí zla; a tak je tomu pouze tehdy, není-li Bůh všemohoucí. Jen pak můžeme zároveň tvrdit, že je srozumitelný a dobrý, a přesto je ve světě zlo. A poněvadž jsme tak jako tak pojem všemohoucnosti shledali jako o sobě pochybný, je to právě tento atribut, který musí ustoupit.

Naše dosavadní argumentace ohledně všemohoucnosti zatím jen pro každou teologii, která navazuje na židovské dědictví, vytyčila zásadu, že Boží moc je nutno chápat jako omezenou tím, čemu Bůh sám přiznává existenci na základě vlastního práva i moc působit na základě vlastní autority. To by bylo možné interpretovat z Boží strany jako pouhý ústupek, který může Bůh podle libosti kdykoli odvolat, tj. jako pouhé zadržetí moci, již neomezeně disponuje, které však užívá ukráceně ve prospěch vlastního práva stvoření. Avšak to by nestačilo, neboť tváří v tvář tomu skutečně a zcela jednoznačně strašlivému, co tvorové nesoucí jeho obraz občas nevědomě páchají jedni na druhých, bychom přece snad směli očekávat, že dobrý Bůh občas poruší vlastní pravidlo krajní zdrženlivosti ve výkonu své moci a zasáhne zachraňujícím zázrakem. Ale nestal se zachraňující zázrak; po léta osvětelského zuření Bůh mlčel. Zázraky, které se děly, přicházely jen od lidí: činy oněch ojedinelých, často neznámých spravedlivých mezi národy, kteří se sami nezalekli krajní obětí, aby zachránili, zmírnili, a bylo-li to nutné, aby sami sdíleli osud Izraele. O nich budu ještě mluvit. Ale Bůh mlčel. A já tvrdím: nezasáhl ne proto, že by nechtěl, ale proto, že nemohl. Z důvodů daných rozhodnou měrou zkušeností této doby, navrhuji ideu Boha, který se na čas – na čas postupujícího světového procesu – vzdal jakékoli moci vměšovat se *do fyzického* běhu věcí světa; Boha, který náporu světového dění na jeho vlastní bytí neodpovídá „silnou rukou a vztaženou paží“, jak my Židé každoročně recitujeme při vzpomínce na vyvedení z Egypta, nýbrž s naléhavě němým pozváním ke svému nenaplněnému cíli.

Zde se tedy mé spekulování výrazně vzdálilo prastaré židovské nauce. Leckteré z Třinácti Maimonidových věroučných vět zpívaných při bohoslužbě padnou spolu se „silnou rukou“ Boží: věty o Božím panství nad stvořením, o odměně spravedlivých a potrestání zlých, ba i o příchodu zaslíbeného Mesiáše. Ne však věty o povolání duší, o inspiraci proroků a Tóry, tedy myšlenka vyvolání, neboť Boží bezmoc se týká jen fyzického světa. Především zůstává při jediném Bohu a tedy při vyznání „Slyš Izraeli“; k vysvětlení zla tu není zaveden žádný manichejský dualismus, zlo vychází jediné z lidského srdce, a tak získává moc ve světě. Božská moc se omezuje již tím, že připouští lidskou svobodu. Sama analýza moci nás vedla k tomu, abychom popřeli božskou všemohoucnost. To ponechává teoreticky otevřenou volbu mezi počátečním teologickým či ontologickým *dualismem* a *sebeomezením* jediného Boha stvořením z ničeho. Dualismus zase může předpokládat manichejskou podobu aktivní síly zla, která od počátku ve všech věcech působí proti božskému cíli: jakousi teologii dvoj-božství; anebo platónskou podobu pasivního média, které tak univerzálně dovoluje ztělesnění ideálního ve světě jen nedokonale: jakousi ontologii formy a látky. První z těchto možností – teologie dvojbožství – je pro židovství jasně nepřijatelná. Platónská možnost odpovídá v nejlepším případě na otázku nedokonalosti a přírodní nutnosti, nikoli však na otázku pozitivního zla, implikující svobodu s vlastní pravomocí a to dokonce i vůči Stvořiteli. Ale je to daleko spíše skutečnost a zdar chtěného zla než to, že nás postihne slepá přírodní kauzalita – Osvětím, nikoli zemětřesením v Lisabonu –, s čím dnes zápolí židovská teologie. Jedině myšlenka stvoření z ničeho spojuje *jedinost* božského principu i jeho *sebeomezení*, které poskytuje *prostor* pro existenci a autonomii světa. Stvoření byl čin absolutní suverenity, jímž tato suverenita svoluje nebýt nadále absolutní ve prospěch existence určující se konečnosti – tedy čin božského sebevyprázdnění.

A zde připomínám, že ani židovská tradice není tak monolitní ve věcech božské suverenity, jak by se z oficiální nauky mohlo zdát. Mocný spodní proud kabbaly, v našich dnech znovu vyvedený na světlo Gerschomem Scholemem, zná Boží osud, jemuž se Bůh vydal se vznikem světa. Jsou tu obsaženy nanejvýš originální spekulace, mezi nimiž by se můj pokus nejevil tak zcela osamoceným. Například můj mýtus v podstatě jen radikalizuje myšlenku *simsim*, ústřední pojem luriánské kabbaly. *Simsim* znamená kontrakce, ústup,

sebeomezení. Aby udělal světu místo, musel se *'En-sôf počátku*, Nekonečný, stáhnout do sebe a dát mimo sebe vzniknout prázdnu, nicotě, v níž a z níž mohl stvořit svět. Bez tohoto ústupu do sebe by krom Boha nemohlo nic existovat a jen jeho další zdrženlivost chrání konečné věci, aby opět neztratily vlastní bytí v božském „všechno ve všem“.

Můj mýtus jde ještě dál. Stažení je tu naprosté, Nekonečné se ve své moci cele vyprázdnilo do konečného a svěřilo se do jeho rukou. Zůstává pak ještě vůbec místo pro vztah k Bohu? Dovolte, abych odpověděl citátem z uvedeného staršího spisu.²⁾

Zřikaje se vlastní nezranitelnosti, dovolil věčný Základ světu, aby byl. Tomuto sebezáporu vděčí veškeré stvoření za svou existenci a v něm také přijalo, co bylo možno přijmout „odjinud“. Když se Bůh cele vydal dějícímu se světu, nemá již co dát. Nyní je na člověku, aby dával jemu. Může to činit tím, že na cestách svého života bude hledět, aby se nestávalo, nebo aby se nestávalo příliš často, a ne kvůli němu, že by Bůh musel litovat, že dal světu vzniknout. To je snad ono tajemství neznámých „šestatřiceti spravedlivých“, kteří podle židovské nauky prý světu nikdy nescházejí k jeho trvání a do jejichž počtu možná v našich dnech náležejí leckteří ze „spravedlivých mezi národy“, o nichž jsem se právě zmínil: že totiž díky nadřazenosti dobra nad zlem, jak ji připisujeme nekauzální logice tamějších věcí, dokáže jejich skrytá svatost vyvážit nesčetné viny, a tak vyrovnat účet dané generace a zachránit mír neviditelné říše.

Dámy a pánové! Toto vše je koktání. I slova velikých vidoucích a modlitebníků, proroků a žalmistů, jimž není rovných, byla koktání tváří v tvář věčnému Tajemství. Ani žádná odpověď na Jobovu otázku nemůže být ničím víc. Má odpověď je protiklad-ná té, kterou dává kniha Job: ta se totiž dovolává *plnosti* moci božského Tvůrce; má jeho *zřeknutí se* moci. A přece – je to podivné – obě vedou k chvále: Neboť Bůh se vzdal své moci, abychom mohli být. I toto, jak se mi zdá, je odpověď Jobovi: že v něm trpí Bůh sám. Zda je pravdivá, to nemůžeme vědět u žádné odpovědi. O svém ubohém slově mohu navíc jen doufat, že není zcela vyloučeno z toho, co Goethe v „Odkazu staroperské víry“ postihl slovy:

„Und was nur am Lob dës Hochsten sammelt,
Ist in Kreis' um Kreise dort versammelt.“³⁾

Z německého originálu Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine judische Stimme (Suhrkamp, Frankfurt a M. 1987) přeložila Lenka Karfíková.

1) Slavnostní přednáškou „Pojem Boha po Osvětimi“ poděkoval Hans Jonáš evangelické teologické fakultě v Tübingenu za udělení Ceny dr. Leopolda Lucase roku 1984.

2) Op. cit., 60.

3) „Vše, co boha zajímavě slaví,/ v kruh tam spíati, hlava vedle hlavy“, přel. O. Fischer, J. W. Goethe, Lyrika a balady, Fr. Borový, Praha 1931, str. 230.

HANS JONAS, nar. 1903, zemřel 1993, studoval u E. Husserla, M. Heideggera a R. Bultmanna. 1928 promoval u Heideggera a Bultmanna o pojmu gnóze. 1933 emigroval do Anglie, 1935 do Palestiny. 1949 přesídlil do Kanady, 1955 do USA. Byl docentem a profesorem v Jeruzalémě, Kanadě, USA, hostoval v Mnichově. Vedle rozsáhlé historické práce „Gnóze a pozdně antický duch“ (Göttingen 1988) patří k jeho knihám: „Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci“ (Frankfurt a. M. 1987); „Moc či bezmoc subjektivity? Problém těla a duše v předpolí principu odpovědnosti (Frankfurt a. M. 1987); „Technika, medicína a etika. K praxi principu odpovědnosti“ (Frankfurt a. M. 1987).