

Bázeň a chvění; Nemoc k smrti

Knihy | 1.6.2010 @ 6.00

Ze zájmu a zvědavosti jsem pečlivě přečetl dvě stěžejní publikace otce existencialismu, dánského křesťanského filosofa Sorena Kierkegaarda (čti Sern Kirkegór). Jeho myšlenky ovlivnili všechny budoucí generace, i když mnohdy bez pochopení původního záměru, všelijak pokroucené či dezinterpretované a zohýbané do zcela jiných, až protichůdných světónázorů.

Autor: Søren A. Kierkegaard

Překlad: Marie Mikulová-Thulstrupová

Nakladatelství: Svoboda – Libertas

Počet stran: 249

Rok a místo vydání: 1993, Praha

ISBN: 80–205–0360–9



Bázeň a chvění

(Dialektická lyrika)

Předmluva

Kierkegaard ze začátku naříká na ducha doby. Doby nepokorné, všechnoznalé, prášilovské. Vyjadřuje asymptotie k hegelianismu, sympatií se pak naklání ke Kartesiovi. Ten byl pokorný myslitel: dělal co řekl a říkal, co dělal.

Víra se dle Kierkegaarda nesprávně odsouvá do slovníkové definice. Přitom se jedná, jak později vylíčí, o cosi přesahujícího všechno chápání, co si zaslouží úctu.

Když se kdysi zkušený stařec blížil smrti, měl již dobrý boj za sebou a víru zachoval; jeho srdce však bylo natolik mladé, že dosud nezapomnělo na úzkost a chvění, jež ho jako mladíka ukázňovaly a jež pak jako muž opanoval, jimž však přece žádný člověk tak docela neodroste – ovšem jestli se mu zatím co nejdříve nepodaří – jít dále! [8–9]

Sám sebe SK napředstavuje jako filosofa systému. Systém se mu protíví a představa nějakého světónázorového klíče, pomocí něhož odemkneme všechny otázky, je mu proti srsti. Podivuje se nad tím, jak vůbec může někdo do systému vše uzavírat.

Nálady

V této části autor ve fascinaci nad příběhem Abraháma rozvíjí svůj myšlenkový proud a připravuje čtenáře na následující, poněkud závaznější kontemplaci.

Chvalořeč na Abraháma

(Podobně jako výše.)

Problémy

Předběžná expektorace

Ve světě duchovním je tomu jinak. Zde panuje věčný božský pořádek, zde neprší na spravedlivé i nespravedlivé, zde nesvíti slunce jak na dobré, tak i na zlé. Zde platí, že se nají jen pracující, jen ten dojde pokoje, kdo prošel úzkostí, jen ten zachrání milovaného, kdo je s to sestoupit do podsvětí, a jen ten si Izáka ponechá, kdo dokáže tasit nůž. [23]

Víře se přikládá žalostně nízký význam. Zatímco básníci opěvují lásku, filosofie „jde dále“ a teologie se líčí u okna ve snaze nabyt přízře filosofie, nepozastavuje se nikdo nad Abrahámem, nikdo necítí úzkost nad jeho bojem víry a každý se omezí pouze na povrchní (ne)pochopení. Je zde cosi více, než to, co lze zjistit povrchně na první pohled.

Sám jsem věnoval hodně času tomu, abych Hegelově filosofii porozumněl;

...

Jde mi to lehce a přirozeně, hlava mě z toho nijak nebolí. Když však mám přemýšlet o Abrahamovi, jsem úplně zmaten. Ustavičně mám před sebou onen ohromný paradox, jenž byl náplní Abrahámovy života. [28]

Filosofie tedy nemá lidem víru brát, ona sama ji nijak nahradit nemůže. Víra je pohyb mocí absurdna. Chápeme nemožnost, ale víme o možnosti Boha. Věří-li například nuzák v to, že jeho láska k princezně se šťastně dovrší, říká si:

Dostanu ji mocí absurdna, mocí faktu, že pro Boha je všechno možné! [40]

Víru Kierkegaard chápe jako rezinaci: úplné vydání se.

Víra tedy není žádné estetické pohnutí, ale něco daleko vyššího, protože jí předchází rezignace. Víra není bezprostřední popud srdce, nýbrž paradox života. [41]

Po rezinaci, která je sama o sobě obtížná, je třeba „silou absurdna“ vrátit všechno zpět do přesvědčení, že se přání celé a nezměněné splní, tak jako Abraham do poslední chvíle věřil, že Bůh mu Izáka neodebere.

Víra je vědomí nesplnitelnosti a přesvědčení o tom, že je to možné zároveň. To je ten „život v paradoxu“, o němž Kierkegaard v této kapitole hovoří.

Samotná rezignace je prohra. Víra je ovšem rezignace provázená silou absurdna.

Vlastní silou se mohu princezny vzdát a nestanu se proto mrzoutem, naopak najdu v bolesti radost a klid; vlastní silou ji však nedostanu, neboť vybízím sílu v rezignování. Ale vírou – tak říká náš divotvorný rytíř – vírou ji zase dostaneš – pomocí absurdna! [43]

Tento paradox tkví v tom, že víra přesahuje obecno a míří k absolutnu. Tím se autor zabývá v následujících kapitolách.

Víra je paradox, který je v stavu udělat z vraždy svatý a bohulibý čin; je i tím paradoxem, který Abrahámovi Izáka vrací. Myšlenka se ho zmocnit nemůže, neboť víra začíná právě tam, kde myšlenka končí. [46]

Problémy první

Je teleologická suspenzace etiky možná?

Etika je obecno, její telos je vně ní a nade vším. Do toho vstupuje víra a její paradox (rezignace x síla absurdna). Vírou jedinec překračuje obecno (etiku).

Víra je paradox právě proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecno, že vůči němu uplatňuje právo, že mu není poddán, nýbrž nadřazen – avšak jen tehdy, jestliže se mu jakožto jedinec podřídí. [48]

Je zde i nebezpečí: Záměna paradoxu (překročení etiky ve víře) s pokušením (tj. překročení etiky bez víry).

V případě Abrahama se jednalo o paradox, nikoli pokušení.

Abrahám jedná silou absurdna, a právě to je absurdní, že jako jedinec stojí nad obecnem. [49]

Etika má více rovin. V případech Agamemnona a Ifigenie, Jiftácha a jeho dcery či Bruta a jeho synů můžeme shledat tuto vlastnost etiky, kdy lásku otce k dítěti potlačí vyšší mravní povinnost k vlasti.

S Abrahámem je tomu jinak. Svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v poměru k němu etiku suspendoval. [51]

Abrahám dělal to, co dělal, pro Boha, který důkaz víry požadoval a pro sebe, že byl ochoten důkaz podat.

Tragický hrdina (např. Agamemnon) se čehosi vzdal, aby získal cosi ještě většího. Ne tak je to s tím, kdo věří a teleologicky suspenduje etiku. Ten existuje jako jedinec oproti obecně.

Právo k tomu neměl jako ten, který sám představuje něco obecného, ani proto, že mu byl Izák nakonec vrácen – což je výsledek celého jeho jednání. Abrahamovo právo nemůžeme vysvětlit, paradox teleologické suspenze nemůžeme nijak mediovat.

Abrahámův příběh znamená teleologickou suspenzí etiky. Jako jedinec přerostl Abrahám vše, co je obecné. Toto je paradox, který se mediovat nedá. Právě tak se nedá vysvětlit, jak se do paradoxu dostal, či jak v něm zůstává. Není-li tomu tak, pak už Abrahám není ani tragickým hrdinou, nýbrž vrahem. Je pak bezmyšlenkovitě nadále ho nazývat otcem víry a nadto před lidmi, kterým záleží jen na slovech. Člověk se může stát vlastními silami tragickým hrdinou, nikoli však hrdinou víry. Má-li člověk nastoupit cestu tragického hrdiny, svým způsobem těžkou, bude mu mnoho lidí umět poradit; tomu však, kdo se dal úzkou cestou víry, neporadí nikdo a nikdo mu neporozumí. Víra je div, ale přece z ní není nikdo vyloučen, neboť všechn lidský život se soustřeďuje ve vášni, a víra je vášně. [57–58]

Problémy druhé

Existuje absolutní povinnost vůči Bohu?

Etika je obecně, a jako taková je tedy božská. Můžeme proto právem říci, že každá povinnost je vlastně povinností k Bohu. [59]

Tímto vztahem Kierkegaard podepírá váhu etiky. Zároveň však dodává, že pouze na základě obecně nemá člověk žádný poměr s Bohem, pouze např. s bližním, kterého eticky miluje či neeticky nemiluje.

Víra je určitá niternost přesahující to, za co ji vydává filosofie, tedy za určitou náladu. Jak bylo řečeno, vyžaduje se k ní pohyb nekonečna: rezignace a pohyb absurdna, tedy paradox.

Vykonal (Sokrates) pohyb nekonečna intelektuálně. Jeho nevědomost* je nekonečná rezignace. Již tento úkol přesahuje lidské síly, přestože v naší době ve vážnosti není; ale teprve potom, teprve až se jednotlivec nekonečnu zcela oddá, teprve potom může vzejít víra. Paradox víry je tedy fakt, že jedinec přesahuje obecně, že jedinec – a připomeňme si zde zapomínanou dogmatickou distinkci – si svůj poměr k obecně svým osobním vztahem k absolutnu určuje sám; není tomu tedy tak, že by vztahem k obecně určoval poměr k absolutnu. [60]

Nu a jak již bylo řečeno, Abrahám – rytíř víry – jako jedinec stojí nad obecně (etikou), v poměru vůči absolutnu (Bohu). Proto je ten paradox víry, ten pohyb nekonečna a absurdna, lze chápat jako absolutní povinnost vůči Bohu.

Jako příklad Kierkegaard dále uvádí tvrdou řeč Páně z Lukášova evangelia:

Kdo přichází ke mně a nemá v nenávisti svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem. [Lk 14,26; CEP]

Tento požadavek Boží nebude stejně jako Abrahámova zkouška nijak eticky ospravedlnitelný. Je k němu potřeba existovat jako jedinec, tedy přesáhnout obecně, což je „to nejhroznější, co se vůbec může stát“, ale zároveň „tou největší vůbec.“ [65]

Kdo se neodvažuje takováto biblická místa jmenovat, nebude mít ani odvahu ukázat na Abraháma. Považovat existenci za snadnou znamená dovolovat si pro svou osobu velmi závažnou nepřímou koncesi. [65]

Autor dále podobně jako v celém dosavadním výkladu srovnává tragického hrdinu s rytířem víry. Tragický hrdina zůstává v obecně, dochází pochopení, ba uznání a přestože musel cosi obětovat, může v obecně spočinout a utěšit se jím. Rytíř víry naopak v obecně nezůstává, přestože celou etiku dokáže zaostřit do jediného bodu a následně ji třeba popřít. Nemá na světě rádce ani pochlebníky, dlouho čeká a neustále čelí zkouškám a pokušením, i těm, že by se mohl do obecně vrátit.

Buď tedy existuje absolutní povinnost vůči Bohu – a je-li tomu tak, pak je tato povinnost paradoxem, který jsem výše popsal, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecně, a že jako jedinec má absolutní poměr k absolutnu -, anebo víra nikdy nebyla **, protože byla pořád. Pak je Abraham ztracen a slova v Lukášově evangeliu ve čtvrté kapitole, jakož i paralely a místa podobná, se budou musit vysvětlovat podle zmíněného parádního exegeta. [70]

(*) Sokrates, zakladatel dialektiky: „Vím, že nic nevím.“

(**) V úvodu další kapitoly:

Ale víra není estetika, a je-li, pak víra nikdy nebyla, protože byla pořád. [71]

Problémy třetí

Mohl Abrahám eticky obhájit, že svůj úmysl zamlčel před Sárrou, Eliezerem a Izákem?

Atribudem paradoxu víry je jeho skrytost, nesdělitelnost a nepřenositelnost a nevysvětlitelnost.

Na různých příkladech dále autor ilustruje rozdíl mezi estetikou a etikou. Estetika je svébytná, natolik svébytná, že nevyžaduje od jednotlivce, aby mluvil. Naopak, považuje za nesmírně pěkné mlčet pro záchranu jiného člověka. Etika naproti tomu bude mlčícího stále hlodat, aby promluvil.

Novozákonní způsob myšlení ostatně mlčení připouští.

V Kázání na hoře stojí: „Ale ty, když se postíš, potřij svou hlavu olejem a umyj svou tvář, abys neukazoval lidem, že se postíš.“ Toto místo svědčí přímo o tom, že se subjektivita nedá měřit skutečností, a že ji dokonce smí klamat. [96]

Estetický hrdina mlčí. Etika ho však odsoudí, protože mlčí kvůli své nahodilé jedinství. K mlčení ho přiměla lidská předvídatost. Tohle etika neodpouští, takové lidské vědomí je pro ni jen iluze. Etika vyžaduje nekonečný pohyb a žádá zjevnost. Estetický hrdina mluvit může, ale nechce. [97]

Co tedy s Abrahámem? Jak promineme jeho mlčení? Je hrdinou etiky či estetiky? Jaký je jeho způsob myšlení? Tragický hrdina by jistě dokázal o svém etickém jednání hovořit, protože mu to estetika dovoluje a etika přikazuje. Abraham je ovšem hrdinou víry.

Zde by se nám opět mohlo zdát, že paradox je nejlehčí a nejsnadnější věcí vůbec. Musím však opakovat, že kdo si to tak představuje, není rytířem víry, neboť bída a úzkost jsou k tomu jediným myslitelným oprávněním, i když zas nemohou platit obecně; tím by se zase paradox zrušil.

...

Abrahám mlčí – vždyť on ani mluvit nemůže! – a v tom právě spočívá bída a úzkost. Nemohu-li se vyjádřit řečí, naříkám vůbec nic, i když budu mluvit bez přestání den a noc; a to byl právě případ Abrahámov. Mohl říci všechno, jen jedno ne, a když právě toto nemohl vyslovit, tj. tak, aby tomu druhý porozuměl, neřikal vlastně nic. [98]

Abrahamovo vyprávění by ho snad přeložilo do řeči obecně. Mohl by vyprávět o lásce k Izákovi, nikdy by však nemohl srozumitelně vylíčit to samotné břemeno, že má obětovat Izáka a být zkoušen. Naopak, stal by se Sáře, Eliezerovi a Izákovi kamenem úrazu. Říkali by mu: Proč to vůbec chceš dělat? Vždyť toho můžeš nechat!

Abrahám však mluvit nemůže, nemůže vyslovit (tak, aby to bylo jasné) to, co by vysvětlovalo vše – že je to zkouška, v níž sama etika je pokoušením. [99]

Nakonec se autor pozastavuje nad Abrahámovou odpovědí Izákovi, když se ten ptal po tom, co se bude obětovat. Abraham mu tehdy odpověděl: „Bůh si opatří hovádka k oběti zápalné, synu můj!“

Pokud by Abraham řekl pravdu, že má být obětován Izák, byla by to slabost – útěk od břemena jednotlivce a jeho vlastní nevyslovitelné povinnosti před Bohem. Nemohl ani lhát a říci, že neví. Řekl tedy, že si Bůh opatří hovádka.

Kdyby byl Abrahám na Izáka pouze rezignoval a více nic, byl by teď pravdu nemluvil; věděl přece, že si ho Bůh žádá za oběť a věděl také, že sám byl v tu chvíli s to Izáka obětovat. Jakmile tento pohyb rezignace vykonal, vzápětí následoval další; pomocí absurdna učinil pohyb víry. [103]

Epilog

Autor se v závěru vrací k úvodnímu naříkání nad současností, nad přeskokováním, oklestováním a nepochopením víry. Apeluje na pokoru, se kterou má každé nové pokolení stavět ne na sebeklamu toho, že již dosáhlo nejvyšších špiček, ale začít na víře – nejvyšší vášni člověka.

Nemoc k smrti

(Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení)

Pane, dej nám slabý zrak
pro všechen bezvýznamný brak
a oči jako střely
by Tvoji pravdu zřely.

Předmluva

Forma úvahy se může dle autora zdát buď příliš didaktická, než aby mohla být přísně vědecká, avšak příliš přísná, než aby mohla být didaktická. V křesťanství má být ovšem smysl všeho vzdělání a věda, která nevede ke vzdělání, stává se nekřesťanskou.

Vzdělání se tedy dle křesťanství musí o něco starat, ne jen vtipně a vznešeně hovořit. A starání je odpovědnost a odpovědnost je vážnost a zodpovědný vztah k životu.

Křesťanský heroismus však je – a vidá se opravdu hodně zřídka – odvaha být zcela sám sebou, jednotlivým člověkem, tím určitým jednotlivým člověkem, stojícím sám přímo před Bohem, sám v tomto nesmírném vypětí a ohromné odpovědnosti. [119]

...

Starání se je vztah k životu, ke skutečnosti osobnosti, a křesťansky vzato to znamená vážnost. [120]

Přístup

Jako „nemoc k smrti“, o níž zde Kierkegaard píše, nechápe křesťan pozemskou smrt (vždyť v té je naděje!), natož pak nějaké pozemské trápení, bída, žal, či jiné soužení. Tak by to snad chápal přirozený člověk. Vedle přirozeného člověka je totiž křesťan jako muž vedle dítěte. Ten muž zná nejstrašnější věci, o kterých dítě neví.

Takto se člověku dostane odvahy vždycky; bojíme-li se většího nebezpečí, budeme mít vždycky dost odvahy čelit menšímu; hrozíme-li se nekonečně jednoho nebezpečí, pak jako by ostatní vůbec nebyla. A ta hrozná věc, kterou se křesťan naučil znát, je právě „nemoc k smrti“. [120]

Díl I. Nemoc k smrti je zoufalství

A. Zoufalství je nemoc k smrti

Zoufalství je trojí: Jednak když si nevědomujeme vlastní já, za druhé když chceme být sami sebou a za třetí když nechceme být sami sebou.

Dále autor složitými formulami definuje pojem „já“.

Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému. Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Syntéza je poměr mezi dvěma. [123]

Poměr mezi dvěma je vlastně poměr obou k tomu poměru. Poměr ovšem může být v poměru k sobě samému, což je „já“.

Já je dáno buď sebou samým, nebo něčím jiným. Pokud je dáno sebou samým, nemůže být v rovnováze. Tehdy přichází v úvahu ta forma zoufalství, že člověk nechce být sám sebou. V rovnováze může být pouze, když „v poměru k sobě samému vstoupí do poměru k tomu, co celý poměr určilo.“ [124]

Pak je tu ovšem druhá forma zoufalství – chtít se zoufale stát sám sebou. To se odehrává v závislosti na moci, která jej určila, vůči níž je „já“ v poměru. Nelze se jí zbavit žádným úsilím.

Možnost a skutečnost zoufalství

Možnost této nemoci je člověková přednost před zvířetem, a vědomí o ní je člověková přednost před člověkem přirozeným. [125]

Řekli jsme tedy, že já je poměrem k sobě samému. Důsledkem tohoto poměru je zoufalství, proto je zoufalství pro člověka zkrátka vlastní.

Zoufalství není nějakým procesem, něčím, co by si člověk jednou uhnal jako nachlazení a pak to měl. Zoufalství si člověk uhaní kontinuálně, v každém okamžiku, kdy si zoufá.

V každém skutečném okamžiku zoufalství má zoufalý sám před sebou v možnosti zpřítomněno vše, co bylo předtím. Je to tak proto, že zoufalství je určení ducha a má poměr k tomu, co je v člověku věčného. Tohoto věčného se člověk nikdy nezbaví, ani na věky věků ne; nemůže to jednou provždy od sebe odhodit – nic není nemožnějšího! [126]

Zoufalství je „nemoc k smrti“

Nemoc k smrti je taková nemoc, jejímž koncem je smrt, jinak nic. Pouze smrt je vysvobození, takovou nemocí zoufalství je. Ovšem je i takovou nemocí, na kterou se přímo neumírá.

Trýzní zoufalství naopak je, že se umřít nemůže. Podobá se tak spíše stavu člověka na smrt nemocného, jenž se smrtí zápasí a nemůže umřít. Nemoc k smrti je totéž co nemocí umřít, ale ne tak, jako by ještě zbývala naděje na život; beznaděj spočívá v tom, že chybí i ta poslední naděje, smrt. [127]

Takže stejně jako hřích – duševní nemoc – nezničí duši, tak i zoufalství není s to ubít já.

Kdyby v člověku nebylo nic věčného, nemohl by si vůbec zoufat; kdyby však zoufalství mohlo jeho já pohltnout, pak vlastně zoufalství vůbec není. [130]

B. Všeobecnost této nemoci (zoufalství)

Zoufalství považujeme za řídkou záležitost, pokud vycházíme z mylného předpokladu, že zoufalý je ten, kdo si své zoufalství uvědomuje. Chyba ta, že člověk může mít zkreslenou představu o vlastním zdraví a je zpravidla na lékaři, který má o zdraví přesně vyvinutou představu, aby učinil diagnózu.

Zoufalost není přechodná nálada či dočasná stísnění duše a člověk, který o sobě prohlašuje, že je zoufalý, nemusí nutně být. Zoufalství je stav duše, její určení dané věčností a jakmile vypluje na povrch, zjistí se, že tu vlastně bylo vždy.

Zoufalství je záležitost duchovní, má poměr k věčnosti, a v jeho dialektice je proto také něco věčného. [133]

Proto můžeme říci, že zoufalství toliko společné všem lidem je skryté ve všem, i ve štěstí a v bezprostřednosti. V tom je ta dialektičnost, že člověk je de facto nejnešťastnější, když zoufalství nedostane.

Zoufalství je nemoc právě svou naprostou dialektičností, a platí, že největší neštěstí pro člověka je, když ji nikdy nedostane, a skutečným štěstím, když ji dostane, i když to je nemoc krajně nebezpečná v případě, že se z ní nechce uzdravit. [134]

Tak tedy: Zoufalství je všeobecné. Ať skryté či zjevné, vyslovené či utajované, u boháče, chudáka či kohokoli, vždy zde je. Až se čas dovrší a člověk se setká s věčností, potom teprve bude člověk odpovídat, jak se svou zoufalostí nakládal.

A jestliže jsi jako zoufalec žil, lhostejno, čeho jsi nabyl či čeho jsi pozbyl, je pro tebe vše ztraceno, věčnost se k tobě nebude znát, či ještě hůře: zná tě tak, jaký jsi, a tvým vlastním já tě v zoufalství uvězní! [136]

C. Formy této nemoci (zoufalství)

Kvalitativní rozdíl mezi zoufalstvím a zoufalstvím spočívá v tom, zda je uvědomělé či nikoli. Zoufalství je jako pojem samotný samozřejmě uvědomělé, což ovšem neznamená, že si jej uvědomuje sám zoufalec, protože míra (sebe)vědomí, tedy zaostření na vlastní já je individuální.

A. Zoufalství, při němž pomineme otázku, zda je uvědomělé či nikoli, a všimneme si pouze momentů syntézy.

a) Zoufalství určené jako konečno – nekonečno

Já je uvědomělá syntéza nekonečna a konečna, jež má poměr sama k sobě a jejímž úkolem je, aby se sama sebou stala; dá se to uskutečnit jedině poměrem k Bohu.

...

Pokud se tedy já samo sebou nestane, samo sebou není. Nebýt sám sebou je právě zoufalství. [137]

1. Zoufalství nekonečna je nemít konečno

Zoufalství nekonečna je nekonečnost – fantastičnost – tedy přelévání se do fantazie. Takto lze do fantazie vstupovat kteroukoli složkou já: citem, poznáním či vůlí. Důsledkem toho je, že se člověk vzdaluje od svého já, žijíc ve fantastickém abstraktním stavu nekonečna.

Takto fantastický člověk je zoufalý, i když to třeba neví, protože ztráta vlastního já se ve světě přechází tiše.

2. Zoufalství konečna je nemít nekonečno

V prvním případě tedy člověk ztratil já svým fantaskním oddálením, ve druhém případě se člověk naopak stává ovcí stáda. Příliš se zabývá všednostmi a tím bezvýznamným, čemu svět a světskost přikládá nekonečný význam.

Každé já je od počátku nepoddajné a z toho plyne, že musí být přebroušeno, ale nikoli odbroušeno, tak aby se snad ze strachu před lidmi samo sebe ve své bytostné náhodnosti, v níž přece jen samo sebou a pro sebe je, nevzdalo, a toto se právě odbrousit nemá. Zatímco se jeden druh zoufalství řítí do nekonečna a ztrácí já, nechá si jaksi druhý druh zoufalství své já ostatními lidmi odloučit. [140]

V rámci společnosti člověk ztrátou sebe sama získá, své já ovšem ztrácí. V tom tkví zoufalství konečnosti, že člověk vážený, oblíbený a ctěný, dbalý časných věcí a po všech stranách úctyhodný, tedy světský, nemá já.

Dotáhnou to možná tak daleko, že o nich bude zmínka v dějinách, ale sami sebou přece nejsou, neboť v duchovním smyslu nemají před Bohem žádné já, ať už je jejich játko jakkoli sobecké. [141–142]

b) Zoufalství pod určením možnost – nutnost

1. Zoufalství možnosti je nemít nutnost

Stejně jako konečnost omezuje nekonečnost, tak také nutnost brzdí možnost.

Jakmile je dáno já, syntéza konečna a nekonečna, jakmile je dáno *kata dynamis*, aby se mohlo stát, reflektuje se do media fantazie, čímž se ukáže nekonečná možnost. [142]

Člověkově já je tedy s nekonečnou možností zrovna tak možné jako nutné a sebou samým se stává.

Jestliže však možnost předběhne nutnost, takže já v možnosti samo sobě uniká a nezbyvá mu už nic nutného, k čemu by se mělo vrátit, pak se setkáváme se zoufalstvím možnosti. [142]

Já se tehdy bez nutnosti stane abstraktní možností bez završení a bez konce. Možnost narůstá. Jedna možnost střídá druhou, míhají se jako nějaké fantasmagorie a žádná nedojde naplnění až je nakonec možné všechno, protože se individuum stává vidinou.

Chybí zde jakákoli skutečnost, tedy naplnění možnosti v nutnosti. Nutnost není spojení možnosti a skutečnosti, ale skutečnost je jednota mezi možnostmi a nutnostmi.

Co tu však chybí, je síla k poslušnosti a podřízení se nutnosti ve vlastní já, což je člověková mez. Proto to není žádné neštěstí, když se takové já ve světě ničím nestane; ach ne, neštěstí je, že si člověk nedal na sebe dost pozor a nevěšil si, že jeho já je něco zcela určitého, a proto i nutného. A tak ztratí sebe sama a tím se i jeho já fantasticky reflektovalo v možnosti. [143]

Klíčovým prvkem v tomto problému je sebepoznání. Člověk se nemůže dívat do zrcadla možnosti, pokud se nejprve nezná. Zrcadlo možnosti totiž není pravdivé.

2. Zoufalství nutnosti je nemít možnost

Nutnost bez prvotní možnosti nemůže být. Proto si člověk zoufá, dokud mu možnost chybí. Uplatnit zde lze cestu víry, že u Boha je všechno možné.

Zde je důležité, zda uvěří, že pro Boha je všechno možné; prostě, zda bude *věřit*. Ale to je zas návod k tomu, jak přijít o rozum; věřit je totiž přijít o rozum; věřit je totiž přijít o rozum, abychom získali Boha. [144]

(Víra je sama v sobě paradoxní a nelze ji pochopit. Viz *Bázeň a chvění*.)

Toto krédo věřícího, že u Boha je všechno možné, je mu jako protijed a umožňuje mu to řešit protiklady. Člověk nemůže věřit ve vlastní pád.

Fatalista, jemuž zbyla jen nutnost, si zoufá. Nemá Boha a tedy ani své já. Nemůže se modlit, protože pro modlitbu je možnost jako kyslík pro dech.

Základem toho, že se mohou modlit, je fakt, že Boží vůle je možná. [146]

Vedle fatalismu je jinou podobou ztráty možnosti trivialita. Triviální člověk – buržoust – má omezenou zkušenost o tom, jak to ve světě chodí, co se dá čekat a jak to vždy dopadá. Tito ztrácí sebe i Boha, protože „k zaměření na sebe samého i na Boha je třeba, aby fantazie zvedla člověka výše než do výrazového okruhu pravděpodobnosti;“ [147]

B. Zoufalství jakožto vědomí

a) Zoufalství, jež neví, že si zoufá, čili zoufalá nevědomost o tom, máme-li já, věčné já

Nevědomost zoufalství člověka nezachrání, naopak je potom zoufalství ještě nebezpečnější, protože nevědomost je neschopná a bezmocná. Nevědomý zoufalý se na toho, kdo mu poukáže na jeho bídu, zlobí jako na zloděje štěstí.

■ Nevědomost o zoufalství je nevědomost o úzkosti; úzkost duchaprázdnosti se pozná právě na bezduché spokojenosti. [149]

Je to nejrozšířenější forma zoufalství, z křesťanské perspektivy známá jako „svět“. Pohané totiž mezi zoufalstvím a nezoufalstvím rozlišují stejně špatně jako mezi láskou a sebeláskou. Proto se má mezi nimi za to, že je málo zoufalců a mnoho opravdově milujících, přestože je opak pravdou.

Pohané rozhodně nejsou duchaprázdní dle estetických měřítek, právě naopak!

■ Musíme se obrátit k určení eticko-náboženskému, jež zní: duch – či negativně: nedostatek ducha, duchaprázdnost. [151]

A tak pokud se lidská existence nezakládá na Bohu, pokud já není Bohem určováno, pak je zde duchaprázdnost a zoufalství.

■ To měli na mysli staří církevní otcové, když prohlašovali, že ctnosti pohanů jsou nádherné hříchy; chtěli tím říci, že v nitru pohanů sídlilo zoufalství a že si před Bohem sami sebe nebyli vědomi jako tvorové duchovní. [151–152]

b) Zoufalství, jež si sebe uvědomuje jako zoufalství, a jež si tedy uvědomuje, že je já, v němž je něco věčného, a jež si zoufá, buď aby samo sebou nebylo, či aby se samo sebou stalo

Intenzita zoufalství závisí na stupni uvědomění a přiznání, protiklad zoufalství je víra.

■ Protiklad zoufání je věřit; to, co je v předcházejícím uvedeno jako formule stavu, v němž není po zoufalství ani stopy, je proto identické s formulí víry. Tím, že já má poměr k sobě samému a chce být sebou samým, spočívá také zcela jasně v moci, jež je určila. [154]

1. Zoufat si, protože nechceme být sami sebou, zoufalství slabosti

a) Zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským

Toto zoufalství je bezprostřednost. Bezprostřední člověk odvozuje své zoufalství či nezoufalství na základě pozemskosti, malochernosti a banalít. Říká, že je zoufalý a možná je, ale ne tak, jak si myslí, ale jen podle svého názoru. Splní-li se mu přání či dosáhne-li cíle, hned ožívá. V zápětí se však propadá do svého (ne)zoufalství nad jiným pitomým „problémem“.

Ten proces zoufání a ožívání se stále opakuje. Zoufalec říká, že se mění, ale to se jen učí opičit se po ostatních. V banalitách žil, v banalitě umírá a „farář ho za deset tolarů uvede do věčnosti – ale sám sebou nebyl a nestal se jím.“ [158]

■ Tato forma zoufalství znamená: v zoufalosti nechtít být sám sebou, či něco ještě nižšího: v zoufalosti své já odmítat – nebo něco nejnižšího vůbec: v zoufalosti chtít být někým jiným než sám sebou, přát si nové já. [158]

2. Zoufalství kvůli věčnosti nebo nad sebou samým

V tomto druhu zoufalství se dostáváme k samotné definici zoufalství, protože se nám objevuje souvislost mezi tímto a předchozím bodem. Vždyť zoufalství je vždycky *kvůli* věčnosti.

■ Zoufalství kvůli věčnosti je právě fakt, že pro něj pozemskost tolik znamená, ... [165]

Předmětem zoufání není už pozemskost, ale vědomí, že pozemskosti přikládal takový význam. Pokud si člověk zoufá na sebou, uvědomuje si, že má já, což je pokrok. Toto zoufalství je intenzivnější. Neschovává se do duchaprázdna. Je blíže k záchraně a nesnadno se na něj zapomíná.

Narážíme na opak bezprostřednosti: uzavřenost. Uzavřený zoufalec udržuje odstup od okolí, přestože v praxi se dokáže projevovat jako usebraný občan, něžný manžel či dobrý otec. Přesto pociťuje potřebu samoty. Na rozdíl od toho bezprostředního štěbetala není bezprostřední jako dítě ani plytký a pitomý.

Uvnitř je pyšný. To si ovšem neuvědomuje přes vědomí slabosti, která je paradoxně tou pýchou podtrhována. Zoufalec si zoufá nad vlastní slabostí a nechce být sám sebou.

a) Zoufalství, jež znamená zoufale chtít být sám sebou – vzdor

Nechce-li být sám sebou, pak zbývá jediný krůček a objeví se vzdor. Vzdor je svým způsobem blízko pravdě, protože si zoufá pomocí věčna (uvědomuje si, má představu o svém já a zoufá si nad ním, chce jej změnit), ovšem dělá si co chce. Místo aby nastoupil cestu víry a ztratil tak své já pro jeho opětovné získání, chce si své já ponechat.

V našem případě však nechce ztrátou sebe samého začít, ale chce samo sebou být.

...

Nechce já převzít, v tom já, jaké mu bylo přiděleno, svůj úkol vidět nechce; pomocí nekonečné formy je chce konstruovat sám. [171]

V zoufalém chtění, aby se stalo samo sebou, se člověkově já dopracuje pravého opaku a žádným já se nestane. [172]

Doufat v pomoc nechce, zvláště pomocí absurdity, že pro Boha jsou všechny věci možné. [174]

Člověk chce být v zoufalství sám sebou. Nu a čím více tomu tak chce, tím více se stává démonickým. Soustředí se na něco, co bolí. Soustředí se tak moc, až se z toho stane d'ábelské běsnění. V té chvíli se stane tím nejublíbenějším a pomoc nechce, ani kdyby mu ji někdo přímo nabízel. Cítí se být oprávněn k tomu takový, jaký je, protože tehdy, když bylo potřeba, tehdy ho Bůh nechal čekat.

Obrazně řečeno, je to, jako když se spitovatel dopustí pravopisné chyby a ta chyba si to uvědomí; ostatně to možná ani chyba není, ale něco, co ve vyšším smyslu do jeho líčení podstatně patří; tato chyba se proti spisovateli jaksi vzbouří a z nenávisti k němu mu zabraňuje, aby ji opravil, a pak mu se šiléným vzdorem řekne: nene, já zmizet nechci, chci tu zůstat a proti tobě svědčit! – chci dosvědčovat, že jsi spisovatel pouze podřadný! [176]

Díl II. Zoufalství je hřích

A. Zoufalství je hřích

Obecná definice hříchu podle Kierkegaardova vyplývá z předchozího:

Hřích je: pro Boha, či s představou o Bohu v zoufalství nechtít být sám sebou, nebo v zoufalství chtít být sám sebou. [177]

Dále je třeba si uvědomit, že zde do dialektiky zoufalství zahrnujeme představu o Bohu. Právě to činí zoufalství hříchem, tedy hřích hříchem.

V rámci představy o Bohu, která je do definice hříchu zakompilována, existuje ovšem ještě jeden druh existence v hříchu: básnická. I ta je z křesťanského hlediska hříchem, „jejím hřích je: básnit místo být, vztahovat se k dobru prostřednictvím fantazie, namísto aby se člověk dobrým a krásným stal“. [177]

Básník tedy počítá s představou Boha, ale není schopen své zoufalství opustit, jelikož se v něm jaksi vyžívá a roční jako svině v blátě.

Kapitola první: Gradace ve vědomí o já (určení: pro Boha)

V předchozím jsme se zabývali gradací já ve smyslu „uvědomování si ho“. Nyní se jedná o gradaci jinou, jelikož si své já uvědomujeme nikoli jen jako lidské já, ale jako já stojící přímo před Bohem

A jak nekonečné reality se mu dostane tím, že si svou existenci před Bohem uvědomí, že se stává já lidským, jehož měřítkem je Bůh!

...

Měřítkem každého já je to, vůči čemu je já; ... [179]

Ve sféře práva se míra viny odvíjí od toho, vůči komu byla spáchána. Právníci dovedou rozlišit vraždu cizího člověka a vraždu otce. Proto důsledkem vědomí vlastní existence vůči Bohu je to, že každá vina je hříchem proti Bohu. A jelikož „měřítkem každého já je to, vůči čemu je já“, potencuje se hřích vůči Bohu nekonečně.

Zoufalství se potencuje v poměru k vědomí o vlastním já; avšak já se potencuje v poměru k měřítku pro já, a je-li měřítkem Bůh, potencuje se nekonečně. [180]

Úvodní definice hříchu vytváří duchovní síť, která odchytne každý jednotlivý případ. Není třeba vytvářet vyčerpávající výčet hříchů a jednotlivě je analyzovat. Na základě toho je totiž hříchem celý lidský život.

Je osamostatněním, jež buď zůstává, či chce duchaprázdňe a nestoudně zůstat v nevědomosti o tom, že lidské já je Bohu v nekonečně hlubším smyslu povinno poslušností – a to co do každého i nejtajnějšího přání a pomyšlení, co do hotovosti k pochopení a svolnosti k následování každého, i sebemenšího náznaku Boží vůle s člověkovým já. [181]

Celou definici můžeme ostatně prozkoušet, když ji postavíme do kontrastu s definicí opačného pojmu, tedy víry.

Víra je toto: člověkově já spočívá průzračně v Bohu tím, že je samo sebou a že samo sebou být chce.

...

Definice, že protiklad hříchu není ctnost, nýbrž víra, je definicí pro celé křesťanství ze všech definic nedůležitější. [182]

Dodatek: Definice hříchu obsahuje možnost pohoršení. Obecná poznámka o pohoršení (kameny úrazu).

Pohoršení je ztráta pokory a odvahy uvěřit před něčím absurdním. Pohoršením je Kristus pro ty, kdo nevěří.

Trpící Bůh skoro prosí a zapřísahá člověka, aby nabízenou pomoc přijal! Jestli se opravdu může přijít o rozum, tedy kvůli tomuhle!

...

Úzkoprsost přirozeného člověka si nedopřeje nic neobyčejného, čím ho Bůh obdařuje, proto mu to je kamenem úrazu. [185]

Křesťanství je lidem kamenem úrazu, tedy těm lidem, kteří uvažují způsobem *ne quid nimis*. Toto *ne quid nimis* (ničeho příliš) je v křesťanství ohromným skokem přeskočeno až k absurdnosti.

Uznáváme nyní, jak mimořádně hloupé je (aby nám zůstalo aspoň něco mimořádného) křesťanství obhajovat, a jak malou znalost lidí to vykazuje; děláme-li z křesťanství něco tak ubohého, co se musí zachraňovat obhajobou, hrajeme si tak, třeba nevědomky, s pohoršením na schovávanou. [186]

Člověk, který křesťanství obhajuje, je de facto Jidáš číslo dvě, jelikož i on zrazuje polibkem. Jen v tom je rozdíl, že jeho zrada je z hlouposti. Kdo obhajuje, nikdy nevěřil, protože obhajoba ovažuje stejným způsobem jako pohan: *ne quid nimis*. Všeho s mírou. Co je moc, co je moc. Naservírujme to pohanům tak, aby to mohli přijmout.

Kapitola druhá: Sókratovská definice hříchu

Podle Sókrata je hřích uvědomělý skutek proti tomu, o čem pachatel ví, že je to správné. V nevědomosti o tom, co je správné, hřích neexistuje, což Sokrates předpokládá v každém případě.

... a Sókratés to právě předpokládal – že se nevyskytuje případ, že by snad někdo jednal nesprávně s plným vědomím, co správné je, či aby jednal nesprávně s vědomím, že je to nesprávné. [188]

...

Řecká intelektualita byla příliš šťastná, příliš naivní a estetická, příliš ironická a vtípná – avšak také příliš hříšná na to, aby pochopila, že člověk poučený také může dobro nekonat, ... [189]

Lidé se v dnešní době kasají, jak že oni obsáhli vědění a pochopili pravdu ze všech stran. O všem dokáží kvalifikovaně a promyšleně hovořit, nicméně jejich život jejich slova nedokazuje. Vidíme tedy, že „rozumět a rozumět je dvojitá věc“. Kdo to pochopí, ten je zasvěcen do tajemství ironie.

Je hrozně komické, může-li někdo pročitat líčení o sebezapření a šlechetném sebeobětování za pravdu s natolik slzavým pohnutím, že z něj teče nejen pot, ale i potoky slzí – a v příštím okamžiku – jeden, dva, tři! – hopla! – ještě mu neuschly slzy v očích a už se zase při vhodné příležitosti v potu tváře činí, jak by dopomohl k vítězství nepravdě. [190]

Sokrates v definici praví, že nejedná-li kdo správně, pak nedobře pochopil, co je správné. Kdyby to pochopil, přimělo by jej to k uskutečnění.

Člověk nemůže říci, co je hřích, protože žije v hříchu a hřích jen omlouvá. Křesťanství ovšem říká, že člověk musí mít Boží zjevení, aby pochopil, co je hřích. Ten proto nespočívá v nepochopení dobra, nýbrž v tom, že je poznat nechce. Je zde tedy distinkce: neznat a nechít poznat. Sokrates říkal, že ten konající nesprávné jen neporozuměl správnému. Křesťanství se vrací o kus zpět a říká, „že takový člověk to, co je správné, pochopit nechce, a to proto, že vůbec nechce to, co správné je.“ A také, že člověk koná nesprávné ať už pochopil, co to je (resp. není). Toto křesťanské stanovisko nelze pochopit. Je to kámen úrazu a přijímá se vírou.

Křesťansky vzato spočívá hřích ve vůli, nikoli v poznání, a zkaženost vůle se projevuje ve vědomí jednotlivcově. [194]

Poznání hříchu závisí na zjevení: kameni úrazu. Přirozený člověk třeba i uzná, že je hříšný. Má ovšem za to, že již má poznání o hříchu. Nemá.

Nevydávám se naprosto za dokonalého člověka, vím a rád připouštím, že jsem od dokonalosti na míle daleko – ale pak že bych neměl vědět, co je hřích? – Křesťanství však odpovídá: právě naopak, že všeho vůbec nejméně víš, jak daleko jsi od dokonalosti a co je hřích! – A vida, v tomto smyslu je, křesťansky vzato, hřích opravdu nevědomost, totiž nevědomost o tom, co hřích je. [194]

(Pozn.: Autor tohoto abstraktu chápe tento Kierkegaardův postulát o hříchu nevědomosti tak, že se jedná právě o tu pyšnou samospravedlnost. Viz výklady listu Římanům od K. Bartha a J. Součka.)

Kapitola třetí: Hřích není negativnost, ale pozitivnost

Je hřích pozitivní, či negativní? Narážíme na zbrusu nový křesťanský paradox. V rámci rádoby všeobsažných systémů (jež ostatně Kierkegaardovi nikterak nevoní), není pro paradoxy místo. V pyšném předpokladu, že vše můžeme vysvětlit instantní aplikací určitého způsobu myšlení dojde k vykecávání se z paradoxu, to je ovšem k ohlazování jeho hran.

Chybí zde kousek Sokratovské nevědomosti

Ať si jiní chválí a obdivují člověka, který tvrdí, že může křesťanství pochopit – já považuji za svůj etický úkol ... doznat, že křesťanství se pochopit nemůže a také nemá.

...

... Sókratova nevědomost byla druhem bázně Boží a Boží úcty; jeho nevědomost byla řeckým vydáním židovského „Počátek moudrosti je bázeň před Hospodinova“. [197]

Sókratovským úkolem je tedy udržovat vědomí nevědomosti, aby Bůh a člověk nesplynuli v nějaké filosofii či poetice a podobně – v systému.

Paradox hříchu tkví právě ve věci jeho (ne)pozitivity. Křesťanství nejprve přesvědčuje o naprosté pozitivitě hříchu, pak ovšem konstatuje, že by mohl být odstraněn.

Dodatek k A: Nestane se pak hřích v jistém slova smyslu velikou vzácností? (Morálka)

Bylo řečeno, že čím je zoufalství intenzivnější (uvědomělejší), tím řídkěji se ve světě vyskytuje. Platí to samé o hříchu jako o kvalitativně umocněném zoufalství?

Obranou před přísně křesťanským stanoviskem je jakoby duchaprázdnost, triviální bytí. I to je samozřejmě jinak vinou, protože duchaprázdný (s tupým neuvědoměním hříchu) se člověk nerodí. Přitom je to věc tolik rozšířená!

Křesťanství se lacino přijímá bez přičinění už jen tím, že se člověk narodí (v době SK v Dánsku), duchovním se člověk stává stejně jako kteroukoli jinou profesí. Faráři shrnují obhajobu křesťanství a jeho úkonů, čímž dotvrzují svou nedověru.

Farář by ovšem měl být věřící. Ano, věřící! Kdo věří, je zamilovaný; ... [201]

Milovník by o své lásce dokázal vyprávět celý den, ani by ho ovšem nenapadlo ve třech bodech svou lásku zdůvodňovat jako to farář činí s modlitbou. Milovník by nebyl ochoten připustit, „že pro něho (láska) neznamená nic absolutního, ale že si ji hned představuje s námitkami a obhajobou.“ [201]

Není proto div, že se vše musí dokazovat a obhajovat. Kde chybí víra, jež vše přesahuje, nastupuje argument.

B. Pokračování hříchu

Každý nelitovaný hřích je novým hříchem, hříchem je každým okamžikem, kdy zůstává nelitován. [202]

Právě nelitování hříchu je horší, než hřích sám. Dochází tak ke kontinuitě hříchu, jakoby se jednalo o rozjetý vlak a s každým novým hříchem – s každým zahoukáním – tento vlak nabíral na rychlosti.

Hřích je sám sobě důsledkem a v důsledku toho zla v sobě nachází sílu. [204]

Bezprostřední člověk rozumí hříchu jako jednotlivosti, kterou lze srovnat do řádky vedle dobrých skutků. Nerozumí dynamice hříchu. Člověk uvědomělý se neustále obává nedůslednosti v nehřešení, jelikož jediným zaváháním by mohl ztratit nesmírně mnoho. Podobně ostatně může uvažovat i démonický člověk. Jako opilec se bojí vystřízlivění. Bojí se, že by snad mohl být nehříchem oslaben stejně jako výborník se bojí oslabení hříchem.

Jeho určitý stav démonického člověka posiluje důsledností, takže žije v obavě, že by při sebemenším klopýtnutí přestal být sám sebou.

a) Hřích ze zoufalství nad vlastním hříchem

Zoufalost nad vlastním hříchem ukazuje, že hřích je, či chce být sám v sobě důsledný. [206]

Démonický člověk si nechce s dobrem nic začít. Zcela se mu uzavírá do sebe a přijde-li nové zoufalství, vzedme se v něm hřích, vybaví jej bezbožnou otrlostí. Zoufalec se pak o záchranu pokusí tak, že odhodí dobro, které mu zbylo a pomůže si novou démonickou koncentrací.

Zoufalství nad hříchem je pokus o záchovu tím, že klesneme ještě hlouběji. [206]

Tak dochází ke špatnému posouzení a extrémně špatnému výsledku zoufalství nad hříchem, jež ostatně není nijak ojedinělé ani mezi křesťany. Řekněme, že někdo zhřeší, přestože proti pokušení dlouho bojoval a snad i vítězil.

Takový člověk vášnivě rozkřikuje vlastní vinu a sám nad sebou vynáší soud, což je považováno za důkaz nejhlubší pokory, ve skutečnosti však kontraproduktivní.

Jeho sklíčenost jasně směřuje pryč od Boha, je sebeláskou a pýchou. Člověk nechce pokorně začít děkováním za Boží pomoc, za to, že mu Bůh tak dlouho v překonávání pokušení pomáhal. [208]

b) Hřích ze zoufalství kvůli odpuštění hříchů (pohoršení)

V předchozím bylo vysvětleno uvědomování si onoho já. Po nevědomosti následuje vědomí já, jež má v sobě cosi věčného, pak následuje buď já, jež má o sobě lidskou představu, nebo já přímo před Bohem.

Nyní se setkáváme s Kristem; je to já, jež v zoufalosti buď samo sebou být nechce, nebo samo sebou být chce. ... zoufalství ze slabosti nebo ze vzdoru. ... že se v pohoršení věřit neodvažuje, ... že při pohoršení věřit nechce. [210]

Buď tedy člověk ve slabosti z pohoršení odmítá milost, nebo ve vzdoru chce zůstat hříšníkem.

Spekulativně lze hřích chápat obecně, nicméně etika jde proti tomu a počítá pouze s jednotlivostí. Vážnost hříchu přeci není v pojmu, ale v tom, že se děje v jednotlivci.

Autor dále polemizuje s učením o Bohočlověku a na základě již celkem známého jej vyvrací.

Hřích je to jediné, co se dá predikovat o člověku a prázdným způsobem o Bohu, ... [217]

Bůh člověku říká, že jej bude soudit a tak také učiní. Nepomůže schovat se do davu, protože člověk je jednatel a Bůh soudce. Do doby soudu proti člověku svědčí jeho svědomí.

Pohoršení je potencování hříchu. Na to se nikdy nepomyslí, obvykle se pohoršení za hřích sotva počítá, nebo se o něm vůbec nemluví. Mluví se o hříších a mezi nimi nemá pohoršení místa. A rozhodně se pohoršení nepovažuje za potencování hříchu, a to proto, že protiklady se křesťansky neurčují takto: hřích – víra, nýbrž opačně: hřích – ctnost. [220]

c) Hřích, který znamená vzdát se křesťanství modo ponendo, prohlásit je za nepravdu

Toto je hřích proti Duchu svatému. Člověko je to v nejvyšší potencovaném zoufalství; nejen že křesťanství odmítá, ale dokonce tvrdí, že je lživé a nepravdivé. [220]

Jak jsme řekli, Kristova láska je zcela nepochopitelná, působí tedy jako kámen úrazu. A právě pohoršení nad hříchem, tu největší lidskou bídu, nemůže Kristus odstranit, proto říká: „blahoslavený, kdo se nade mnou nepohoršuje“.

Je to jakoby Kristus svým aktem nekonečné lásky zároveň otevřel možnost pohoršení – nejhorší člověčí bída. Tato možnost pohoršení nám neustále připomíná, kým vlastně Kristus je: Kristus je Bůh. A jelikož je mezi Bohem a člověkem nepřekonatelný kvalitativní rozdíl, je zde možnost pohoršení. Vždyť i kdybychom pomocí všelijakých klíčků ten nezměrný kvalitativní rozdíl mezi člověkem a Bohem rozmazali, nakonec vždy zůstane ta poslední věc, že pouze Bůh může člověku odpouštět hříchy.

Křesťanské učení je učení o Bohočlověku, o spřízněnosti mezi Bohem a člověkem; ale všimněme si, že možnost pohoršení, smím-li to tak říci, je zde zárukou a Božím zajištěním proti tomu, aby se člověk nedostal k Bohu příliš blízko.

Nejnižší formou je neutrální nevinnost: nevěřím, ale neodsuzuji, nechci se do toho plést. I to je forma pohoršení. Evangelium přeci vybízí člověka k odezvě, člověk musí zaujmout rozhodující postoj!

Je-li ti Kristus zvěstován a ty říkáš, že si o něm nechceš udělat žádný úsudek, pak ses pohoršil. [225]

Druhou, negativní formou pohoršení je postoj ne ignorující, ale ani ne činný. Pohoršený neustále hledí na paradox, který mu vrtá hlavou. Neví si s ním rady a je jím šířán.

Třetí formou je forma pozitivní. Křesťanství je dle pohoršeného pravda, nicméně zapírá Krista dokéticky či racionalisticky. Toto je to nejvyšší pohoršení a tedy i nejvyšší hřích, jež je jako takový třeba i chápat, protože opakem hříchu není ctnost, ale víra. A naopak.

<https://selah.cz/knihy/bazen-a-chveni-nemoc-k-smrti/>