

Vzťah viny a hriechu v evanjelickej teológii

Bibliografická štúdia Lutheru, Schleiermachera a Kierkegaarda*

Lubomír Batka

V teológii sa uvažovanie o vine objavuje v kontexte náuky o hriechu, pričom hriech nie je len teologické pomenovanie pre osobnú vinu. V katolíckej teológii sa poznanie hriechu človeka odvodzuje z pozorovania morálnych zlyhaní v živote človeka. Skutky sú hriešne, pretože sú zlé samé o sebe. Protiprirodzenosť skutku je racionálne pochopiteľná. Dedičný hriech je porušenosť (*vitium*), do ktorej sa každý človek rodí. Vina (*reatus*) človeka vzniká až hriešnym skutkom, pre ktorý sa človek slobode rozhodol a nesie zaň aj zodpovednosť. Hriešny skutok je morálne zlý a človek sa mu mohol (mal) vyhnúť.¹ Avšak, ak sa hriech stane prejavom nemorálnosti, potom sa z boja proti nemorálnosti stane boj proti hriechu. Cez „spovedné zrkadlá“ v procese poznania seba samého môže človek rozumom spoznať, čo je dobré. Vďaka prirodzeným schopnostiam posilnených milosťou Božou, je vôľa hriešnika schopná chcieť, čo rozum poznáva ako dobré. Vnútorým či vonkajším skutkom vyznania viny sa hriešnik znova začleňuje do náboženského života. Lútosť nad hriechom, vyznanie viny a snaha o zmenu života sa prejavuje v pokání (*poenitentia*).

Od raného stredoveku patrilo v Západnej cirkvi sviatostné pokánie k siedmym sviatostiam. Pozostávalo z troch častí: skrúšenosť srdca (*contritio/attritio*), vyznanie hriechov (*confessio*) a zadosťučinenie (*satisfactio*).² Pod skrúšenosťou srdca sa očakávala intenzívna lútosť nad hriechmi, ktorá mohla, podľa niektorých teológov, čiastočne spočívať v túžbe dokázať naozaj ľutovať (*attritio*). Hriešnik bol povinný v rámci pokánia vyznať jednotlivo svoje hriechy kňazovi. Dôležité bolo vyznanie všetkých

* Článok vznikol ako súčasť projektu APVV-19-0166 *Analýza konceptuálnych a kvalitatívnych domén estetických a morálnych emócií*.

¹ Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz: Matthias Grünewald, 1988, s. 257–260. Podľa T. Akvinského vyplýva každý hriech v prvom rade z odklonu od Boha (*aversio a deo*, STh II, d. 5, q. 1, a.2, ad 5.) Hriech je *actus humanus malus* (STh I–II, q. 71, a.6).

² Dielo zásadného charakteru predložil: Reinhard SCHWARZ, *Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie*, (AKG 41), Berlin: De Gruyter, 1968.

hriechov, pretože len vyznaný hriech mohol byť odpustený. Po spovedi nasledovalo zadostučinenie. Zadostučinenia, ktoré boli pôvodne pedagogickým prostriedkom na nápravu života a predchádzanie hriechom, sa postupne diferencovali do podoby kánonických trestov za previnenia. V závislosti od druhu a závažnosti hriechu, zostali mnohé tresty počas života nezadostučinené, takže boli prenesené do očistca, resp. pomocou rôznych kategórií odpustkov mohli byť zmazané. V takomto systéme sa pokánie stalo vonkajším skutkom a jeho cieľom bola obnova morálne dobrého konania. Počiatky reformácie možno interpretovať ako odklon od stredovekej praxe pokánia (*poenitentiam agere*) k pokániu ako *metanoia*: zásadnej zmena zmýšľania a cítenia v srdci človeka. Špecifikom reformačnej teológie je, že väčšiu váhu pripisuje „dedičnému hriechu“ ako „hriešnemu skutku“. Podstata hriechu sa ukazuje pred Bohom (*coram deo*), pričom platí, že „pojem hriech má kategoriálnu funkciu pre poznanie a uznanie viny.“³

1. HRIECH AKO ZMENA STAVU ČLOVEKA (MARTIN LUTHER)

Luther bral prax pokánia veľmi vážne. Diskusia okolo odpustkovej praxe od roku 1517 je v podstate založená na hľadaní pravého kresťanského pokánia. Pokánie chápe ako „zmenu zmýšľania“ (*metanoia*, *metanoieó*). Pokánie v biblickom podaní nie je skutkom človeka, ale zásadnou „premenou myslenia a hnutia srdca“ (*transmutatio mentis et affectus*)⁴ – ide o duchovné smerovanie človeka k Bohu.

³ Elisabeth GRÄB-SCHMIDT, „Sünde und Bestimmung des Menschen. Die bleibende Aktualität der Lehre von der Erbsünde,“ *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2003): 150.

⁴ WA 1: 525.25–526.4. (Martin LUTHER, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Hermann Böhlau, 1883–2009.) Porov. Marie MIKULOVÁ THULSTRUPOVÁ, *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti. Ekumenický příspěvek*, Brno: CDK, 2005, s. 87: „můžeme konstatovat, že se tak Luther vrací k původnímu novozákonnímu pojetí pokání jako obrácení, jež bezprostředně lítost neobsahuje, ale znamená pouze jediný akt – obrátit se k Bohu, ve víře v jeho lásku a milost. Takto se Lutherovi podařilo zjednodušit dobou nanesený teologický balast a uvolnit terminologii, jež spoutala křesťanské poselství do pevných představ a forem pokání.“ Nils Neumann upozorňuje, že v Novej zmluve sa častejšie objavuje sloveso *metanoieó* (34x) ako podstatné meno (22x), z čoho je jasné, že v Novej zmluve sa nehovorí o „nemennej náuke o pokání ale o dianie“. Nils NEUMANN, „Μετάνοια in neutestamentlichen Handlungsstrukturen,“ *Berliner Theolo-*

Luther postupne poukázal na problém stredovekej praxe pokánia v jeho jednotlivých častiach. Otáznou bola intenzita a dostatočnosť ľútosti, ako aj rozlišovanie medzi skrúsenosťou ako *contritio* a *attritio*. Keďže ľútosť nad hriechom bola podmienkou odpustenia kánonických trestov, Luther predpokladal, že ľútosť nad hriechom bola podmienkou odpustenia kánonických trestov, hriešnik si nikdy nemohol byť istý, či je jeho skrúsenosť nad hriechom dostatočná.⁵ Pri vyznaní hriechov bolo problematické presné vypočítavanie všetkých hriechov, ktoré nebolo v ľudských silách. S touto požiadavkou sa spájala neistota, či sa človek vyspovedal dostatočne.⁶ Zadosťučinenie predstavovalo najkomplikovanejšiu časť, pretože skutky zadosťučinenia odvracali kresťana od evanjelia a učili ho spoliehať sa na vlastné sily a schopnosti a nie jedine na Boha. Zvlášť kriticky sa Luther stavil k zneužívaniam spojenými s odpustkovou praxou.⁷

Luther rozvinul teológiu, ktorá sa nezameriava na hriešne skutky, ale predovšetkým na „dedičný hriech“. Viera (*fidutia*) ako radostná dôvera v Kristove evanjeliové zaslúbenia *pro me* nahradila lásku (*cari-tas*) k Bohu. V snahe o prehĺbenie pochopenia významu viery v procese obnovy a spásy človeka sa dostavil nový pohľad na závažnosť hriechu. Teológia prestala byť špekulatívnym uvažovaním o Bohu (metafyzika) a stala sa interpretáciou Božieho konania pre človeka poznačeného vinou a vydaním do moci hriechu.⁸ S Oswaldom Bayerom by sme mohli povedať, že teológia nezačína otázkou o tom, čo človek má konať, ale otázkou o tom „čo vplýva na môj život“.⁹ V kontraste s dôrazom na hriešne skutky, reformátor pripísal dôležitosť práve hriechu proti prvému prikázaniu Dekalógu. Teológia má byť umením rozlišovania:

gische Zeitschrift (BThZ) 34, č. 1 (2017): 23. Ide o priklonenie sa človeka k Bohu, pričom medziľudské aspekty neabsentujú. Tamtiež, s. 46.

⁵ WA 1: 586.21–587.2.

⁶ Martin OHST, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und frühen Mittelalter*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.

⁷ K problematike odpustkov pozri Adriána BIELA – Maroš NÍČÁK – Lubomír BATKA, 95 *výpovedí Dr. Martina Luthera. Malý spis – veľké zmeny*, Praha: Lutherova spoločnosť, 2015, s. 83–88.

⁸ WA 40 II: 328.1–;2: „Právým predmetom teológie je človek, ktorý je vinný a vydaný do zatratenia a Boh, ktorý ospravedľňuje a je Spasiteľom.“ K poznaniu Boha neoddeliteľne patrí poznanie situácie človeka: „Ako totiž poznanie seba bez poznania Boha pôsobí zúfalstvo, tak poznanie Boha bez poznania seba pôsobí namyslenosť.“ WA 5: 508,23–25.

⁹ Oswald BAYER, *Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, s. 458.

To je teológia. Nie je inak odovzdávaná ako v Písme Svätom. Je to náuka (*doctrina*) Ducha Svätého. Slová sú podané čisto a nevinne, povedané jednoducho, ale majú husté jadro. Z tohoto verša [Ž 51, 3] sa učíme, že treba rozlišovať medzi hriechom a hriechom, hriešnikom a hriešnikom a Bohom a Bohom.¹⁰

Na rozdiel od interpretácie prapôvodu hriechu v pýche (Sir 10,15, Augustín) či v milovaní peňazí (1Tim 6,10), vzniká podľa Luthera vina človeka narušenou dôverou v Boha a aktívnym odmietaním Boha. Dedičný hriech (*peccatum hereditare*) Luther interpretoval ako „radikálny hriech od koreňa ľudského srdca“ (*peccatum radicale*).¹¹ V reformačnom spise *De libertate christiana* (1520) to Luther vyjadril vo vedomej opozícii k aristotelovej etike v scholastickej teológii: Človek sa nestáva hriešnikom preto, že koná hriešne skutky, ale človek koná hriešne skutky, lebo je hriešnikom.¹² Luther pomocou podobenstva o „dobrom strome, ktorý rodí dobré ovocie a zlého stromu, ktorý rodí zlé ovocie“ (Mt 7 a Mt 12) vystihol popri univerzálnosti a totalite hriešnosti aj aspekt radikálnosti porušenia (*corruptio*) prirodzenosti. Pojem *peccatum radicale* (*Wurzelsünde*) pochádza od Luthera a je významovo presnejší ako pojem „dedičný hriech“, pretože pri interpretácii nenabáda k predstavám o dedení cez telesnosť (plodenie, sexualita). Bolo by anachronizmom očakávať, že Luther v 16. storočí Adama a Evu nevníma ako historické osoby na začiatku dejín sveta. Existenciu nevery v každom človeku však vnímal ako kvalitatívne rovnaký fenomén ako pri prvom človeku.

Charakteristiku hriešneho stavu Luther nededukuje z „prastavu“ (*Urstand*), ale ako analógiu k tomu, čo je obsahom a podstatou ospravedlnenia hriešnika – akoby smerom k počiatku. „Hriech od koreňa“ je základným hriechom v pravom slova zmysle, ktorý, hoci je skrytý, stojí na začiatku ľudskej existencie a podobne ako koreň stromu „vyživuje“ všetky aspekty ľudského bytia. Koreň nie je formovaný stromom a ani „polepšenie“ koreňa skrze ovocie nie je možné. Byť „neveriacim“, podľa Luthera, teda nie je ateizmus, ale v zmysle hebrejského pojmu *hattaa* je

¹⁰ WA 40 II: 342.11–15. Porov. aj *Dictata super Psalterium* (WA 3: 12.2–3): „V Písme svätom je najlepšie odlišovať ducha od litery, lebo to robí človeka skutočne teológom.“

¹¹ Porov. Lubomír Batka, „Luther's Teaching on Sin and Evil,” in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. Robert Kolb – Irene Dingel – Lubomír Batka, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 233–253.

¹² WA 7: 61.26–38.

to „minutie cieľa“, čo sa podľa Luthera prejavuje v nedôvere voči Bohu a nie v nemorálnom konaní.¹³

Z porušeného vzťahu k Bohu vychádza porušenosť ostatných životných vzťahov, čo sa vo vzťahu k iným ľuďom prejavuje ako absencia lásky.¹⁴ Následne dôvera slovu o Božom konaní pre človeka je predpokladom k spásu a k novej sile na nápravu narušených vzťahov. Svedomie podľa Luthera nie je priestor morálneho súdu o tom, čo je dobro a čo zlo. Vo svedomí človek nachádza skúsenosť toho, že je relacónálnou bytosťou, oslovenou Bohom k vzťahu viery.

Skutočná hĺbka – a provokácia – Lutherovej interpretácie stavu človeka je vyjadrená v téze o *simul iustus et peccator*, ktorý o. i. prehľbil aj rozdielnosť od katolíckej teológie.¹⁵ *Peccatum radicale* zostáva aj v živote pokrsteného. Bohom ospravedlnený človek zostáva vo svojej prirodzenosti (sám o sebe) stále neschopný veriť v Boha. Preto je život veriaceho neustálym pokáním. Vo viere je vina odpustená, no pokánie, ako návrat ku krstu a viere, nie je nikdy dokončené, ale patrí ku každodennej náboženskej praxi.¹⁶

Exkurz: Radikálne zlo v ľudskej prirodzenosti (I. Kant)

Pre porovnanie si všimneme transformáciu učenia o dedičnom hriechu v diele Immanuela Kanta. Podľa Kanta sú doktríny irelevantné ak nevedú k etickým implikáciám. Kant, pochádzajúci z protestantského prostredia, preniesol teologickú otázku o dedičnom hriechu do oblasti morálnej filozofie. Predpokladom v jeho myslení je transcendentálna sloboda človeka. Človek je morálne zodpovedný konať rozumom rozpoznanú povinnosť morálneho zákona. Pri pohľade na nesúlad medzi vedomím o morálnom zákone a povinnosti s tým, čo človek koná, sa Kant pýta, či je možné, že „človek vo svojom druhu nie je ani dobrý ani

¹³ WA 40 II: 339.1.

¹⁴ Christof GESTRICH, *Peccatum – Studien zur Sündenlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 182: „Absentujúci vzťah medzi ľuďmi a Bohom vedie k pomýlenému vzťahu k svetu a k ľuďom. Porušený vzťah ľudí k okolitému svetu je aj porušeným vzťahom k sebe samému a k Bohu. Porušený vzťah k sebe samému sa ukazuje ako porušený vzťah k Bohu a okolitému svetu.“

¹⁵ Ulrich KÖRTNER, *Luthers Provokation für die Gegenwart. Christsein – Bibel – Politik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, s. 81–106.

¹⁶ Martin OHST, „Vom Leistungsprinzip zum Bildungsgedanken. Motive und Tendenzen in Martin Luthers Verständnis der Buße,“ *Berliner Theologische Zeitschrift (BThZ)* 34, č. 1 (2017), s. 68–69.

zlý, alebo či by mohol byť dokonca jedno aj druhé, z časti dobrý a z časti zlý?“¹⁷ Tomuto problému sa Kant venoval v spise *Náboženstvo v hraniciach púheho rozumu* (1792).

Kant v mnohom prebral náboženský slovník, avšak transformoval ho do svojho etického systému. Kant uvažuje „všeobecne o človeku“ a hovorí o „charaktere ľudského rodu“ (t.j. týka sa všetkých ľudí bez výnimky). Je človeku „vrodený“,¹⁸ čo znamená, že je v človeku prítomný „už od narodenia“. Pod „prirodzenosťou človeka“ Kant rozumie subjektívne použitie slobody človeka, ešte pred vykonaním skutku v slobodnom rozhodovaní pre maximum konania.¹⁹ To, že je možné hovoriť o človeku ako o „zlom“ nevyplyva zo skutkov, ale zo zlých maxím, o ktorých sa dá usudzovať zo „zlých“ – protizákonných – podľa skutkov. Tento subjektívny dôvod je ako taký nepreskúmateľný.

Učenie o hriechu interpretoval v troch rôznych stupňoch morálnej (nie fyzickej) „náklonnosti k zlému“ v človeku (*propensio*, *Hang zum Bösen*). Po prvé je to „slabosť“ (*fragilitas*), ťažkosť pridržiavať sa zvolených maxím. Druhým stupňom je „nečistota“ (*impuritas*, *improbitas*), ktorá mieša dobré maximy s inými pohnútkami (*Gesinnung*) pre konanie (nekoná z čistej povinnosti). Najväčším stupňom je „zloba“ (*vitiositas*, *pravitas*). Za povšimnutie stojí, že Kant používa obraz „dobrého, či zlého ľudského srdca“, ktorý v Biblii a reformačnej teológii vyjadruje centrum a podstatu človeka. Jedná sa tu o skazenosť (*corruptio*) až perverzitu v pohnútkach, radikálnu náklonnosť konať podľa iných pohnútok ako morálne maximy.²⁰ Náklonnosť k zlému vníma v rovine rozhodovania ako subjektívnu voľbu (*Willkür*) pred skutkom (*peccatum originarium*), ktorá však vedie k hriechu skutku (*peccatum derivativum*): napr. dať prednosť vlastnému šťastiu pred povinnosťou voči iným ľuďom. Kant jasne odmietol umiestnenie tejto „náklonnosti k zlému“ do prirodzených

¹⁷ Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (B5), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, s. 22.

¹⁸ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (B8), s. 24.

¹⁹ Porov. Andrej DÉMUTH, „Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti,“ in *Postskriptum ku Kierkegaardovi*, ed. Andrej Démuth, Pusté Útany: Schola Philosophica, 2006, s. 91, pozn. 13, kde poukazuje na Kantovu analýzu slobody ako negatívneho pojmu z možnosti neučiniť pohnútku zadosť.

²⁰ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (B22–B23), s. 35–36.

pudov človeka, čím by totiž postuloval „nutnosť“ k zlému a stratila by sa zodpovednosť človeka za konanie.²¹

V porovnaní s Lutherom možno povedať, že Kantov prístup sa približuje k náuke o „dedičnom hriechu“, keď hovorí, že náklonnosť človeka k zlému je „vrodená“, t.j. človek sa jej nemôže zbaviť. Kant sa približuje k Lutherovej radikalite hriechu, keď hovorí, že „kazí základ všetkých maxím“.²² Aj podľa Kanta, sa človek tejto náklonnosti nemôže zbaviť. Ako bytosť schopná slobodného konania ju môže len prekonávať.

V Kantovej deontologickej etike sa neúmyselná vina (*culpa*) a úmyselná vina (*dolus*) odvíjajú od porušenia záväzkov vyplývajúcich z morálneho zákona, pričom aj Kant uznáva, že kvôli radikálnej prevrátenosti srdca existuje aj „vrodená vina“:

táto vrodená vina (*reatus*), ktorú tak nazývame, pretože sa dá objaviť hneď vtedy, keď sa pri človeku objaví požívanie svojej slobody (a predsa musí sama vychádzať zo slobody a môže byť tak aj pripočítaná), sa dá posúdiť v jej dvoch stupňoch (slabosti a nečistote) ako neúmyselná vina (*culpa*), v treťom stupni ako úmyselná vina (*dolus*).²³

Vrodená vina má charakter lesti a sebaklamu v srdci (*Tücke, dolus, malus*), keď človek pri svojich dobrých alebo zlých pohnútkach upadá do sebaklamu, alebo ak skutky nemajú zlo ako následok a človek sa neznepokojuje nad skutočným stavom svojich pohnútok, považuje sa za spravodlivého pred zákonom. Žalobcom pri vine sa stáva svedomie ako *forum internum* (nie hlas Boží) ako hlas praktického rozumu.

Na rozdiel od Luthera, Kant nechápe „radikálne zlo“ v ľudskej prirodzenosti ako vzťah k Bohu (*homo coram deo*), ani ako absenciu dôvery a príklon k povere alebo nevere. Z pohľadu Lutherovej teológie vedie Kantov prístup k preneseniu „hriechu“ do oblasti morálky a k „etizácii teológie“.²⁴ Kant nahradil Boha ako heteronómneho zákonodarcu,

²¹ Porov. Založenie človeka ako osoby, teda jeho schopnosť prebrať zodpovednosť. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (B18), s. 32–33.

²² KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (B35), s. 46. Porov. tamtiež, (B27), s. 40: „takže musíme túto prirodzenú náklonnosť k zlému, ktorá musí byť zavinená človekom, nazvať ako radikálne, vrodené zlo v ľudskej prirodzenosti (ktoré sme si pritiahli na seba my sami).“

²³ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (B37), s. 47.

²⁴ BAYER, *Theologie*, s. 456–458.

autonómnym zákonodarcom v rozume človeka: človek je schopný konať morálne a preto by tak aj vždy mal konať.

2. HRIECH A VINA AKO ZMENA VEDOMIA O SEBE (FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)

Na rozdiel od presvedčenia svojich súčasníkov patrí podľa Friedricha Schleiermachers učenie o hriechu k podstate kresťanskej nábožnosti.²⁵ Schleiermacher nadviazal na reformačné učenie o hriechu, no zásadne ho transformoval v súlade s východiskami jeho teologického myslenia. Reinterpretácia je obdivuhodne konzekventná, aj za cenu, že v mnohom sa napokon rozišla s teológiou Martina Luthera. Išlo predovšetkým o silný antropologický dôraz na vnútornú zbožnosť obrodeneckého hnutia z Ochranova (Herrnhut). Schleiermacher sa chcel vyhnúť manicheistickej pozícii (zlá prirodzenosť) a pelagianizmu (popieranie dedičného hriechu). Nepochybnou silnou stránkou je však to, že aj Schleiermacher dokázal uvažovať o hriechu a vine za hranicami morálky.

V jeho hlavnom diele *Der christliche Glaube* (1821/22) Schleiermacher nadviazal na teóriu náboženstva z 2. vydania jeho – medzi filozofmi známejších – *Reden*. Viera nie je vecou rozumu, ale pocitu (v 1. vyd. *Reden* hovoril o *Anschauung*²⁶). Náuku o hriechu rozpracoval v §71–74 svojej „náuky o viere“.²⁷ „Pocit absolútnej závislosti na Bohu“ nie je emócia. Je to pra-skutok ducha, vykonaný ešte pred rozdelením na myslenie, cítenie a chcenie: „predovšetkým je to ale proces vedomia o sebe, ktorý neuznáva rozdelenie na subjekt a objekt, prítomné v poznávaní zameranom na predmety“.²⁸ Pocit je spojený s vedomím (*Selbstbewußtsein*).

²⁵ Pod nábožnosťou Schleiermacher myslí celkom určitý bezprostredný pocit závislosti na Bohu, ktorý sa objavuje vo vedomí človeka, pred racionálnou reflexiou.

²⁶ Nazeranie (*Anschauung*) neoznačuje fyzický pohľad. Ide o vzťah, v ktorom je človek pasívne dotknutý tým, čo nazerá.

²⁷ GL (Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), ed. Martin Redeker, Berlin: De Gruyter, 1999.) § 70–72 učenie o dedičnom hriechu a § 73–74 učenie o skutočnom hriechu. Podrobnú analýzu tejto časti GL podáva podčiarkuje Christine AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Søren Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, s. 236–271; 277–282.

²⁸ GL, s. XXXI.

Tento vedomý stav o sebe neexistuje bez pocitu, pričom pocit sa odlišuje od myslenia, chcenia, radosti, bolesti.²⁹ Podľa I. Dalfertha „Schleiermacher pod pocitom nerozumie len psychický fenomén, ale takú formu vedomého života, v ktorej je život prezentovaný bezprostredne a v nediferencovanej jednote.“³⁰ Ide o jednotu zmyslového a duchovného *Da-sein* podľa princípu: „prežívam ako žijem, prv ako začnem uvažovať v podobe konkrétnych predstáv rozumu“.³¹

Východiskom Schleiermacherovej náuky o človeku je konečné a individuálne „ja“. Jeho existencia sa neustále odohráva medzi prebývaním v sebe a v interakcii s vonkajším prostredím. Pocit garantuje, že človek zostáva ukotvený v sebe. V „konaní“ človek zo seba vystupuje a získava poznanie. Človek poznáva život „zvnútra“, lebo ho poznáva ako niečo „v čom a skrze čo sa stáva tým, čím je“.³² Je to neustály dynamický a mnohostranný proces zmien. Človek patrí k tomuto procesu a nestojí voči nemu objektívne oddelený, takže život nevníma kognitívne ako miesto poznania, ani voluntaristicky ako miesto konania, ale prežíva ho v jeho pôvodnosti s pocitmi „záľuby“ (*Lust*) a „nechuti“ (*Unlust*). Harmóniu tela a duše človek pociťuje ako „záľubu“ a narušenie tejto harmónie vníma ako „nechuť“.³³ Nižšie vedomie (*niederes Selbstbewußtsein*) je vedomie vo vzťahu k svetu. Vyšším vedomím je vedomie vo vzťahu k Bohu.

Pocit absolútnej závislosti na Bohu znamená uvedomenie si (*Bewusstsein*) seba ako osoby žijúcej v už vopred danom vzťahu k Bohu. Je to bezprostredný vzťah. Kresťanská viera vidí neporušený, nezakalený a čistý pocit absolútnej závislosti na Bohu v živote a osobe Ježiša Krista. V každom inom človeku sa tieto zbožné momenty pocitu absolútnej závislosti na Bohu neobjavujú s takou nezakalenou ľahkosťou. Sú zahmlené a brzdené, takže človek potrebuje spásu. Schleiermacherovo vedomie o hriechu je spojené výlučne s uvedomením si seba ako závislého od vedomia o Bohu. Hriech je „zabudnutím na Boha“ (*Gottvergessen-*

²⁹ GL § 3.2, s. 16.

³⁰ Ingolf DALFERTH, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, s. 209.

³¹ J. Kranát opisuje pocit „jako ryzí receptivita subjektu, nepředchází mu a ani jej neprovázají žádné „výkony“ ani „kladení“. [...] pocit je vždy receptivní.“ Jan KRANÁT, *Friedrich Schleiermacher. O náboženství, Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači*, Praha: Vyšehrad, 2012, s. 44.

³² DALFERTH, *Sünde*, s. 208.

³³ Tamtiež, s. 208.

heit), avšak nikdy sa neobjavuje v absolútnej forme,³⁴ pretože vedomie o Bohu môže v človeku vždy znova ožívať. O hriechu sa nedá hovoriť bez základného rámca, ktorým je vedomie o Bohu.³⁵

Keďže hriech závisí na vedomí o Bohu, nemôže spočívať v prirodzenosti človeka.³⁶ O hriechu nie je možné hovoriť ako o objektívnom objekte poznania. Ide vždy len o vedomie o sebe samom (§66 *Erklärung der Sünde als Selbstbewußtsein*). Z tohoto dôvodu „Adamov pád do hriechu“ (*peccatum originale*) nemôže byť v Schleiermacherovom systéme historickou udalosťou – čo možno považovať za silnú stránku jeho argumentácie. Nemožno ani hovoriť o stave porušenia prirodzenej dokonalosti v človeku alebo v ľudstve. Takže s ohľadom na učenie o „dedičnom hriechu“ vyvstávajú pre Schleiermachera dve otázky: Ako je možné „dediť“ hriešnosť a ako môže niekoho hriech pôsobiť osobnú vinu iného človeka.

Hriech sa rozvíja dvojakým spôsobom (§ 69). V prvom rade sa objavuje pri vrodenej diferenciacii a napätí medzi „zmyslovosťou a vyššou činnosťou ducha“. Následne, keď človek neprekonáva hriech „vo svojich skutkoch“,³⁷ t.j. hriech sa v ľudskom pobyte (*Dasein*) „prenáša a presadzuje“ nielen z jedného momentu v živote k druhému, ale aj na iné generácie.

Pri pohľade na celok ľudstva človek (v druhej a vo všetkých ďalších generáciách) nachádza hriech mimo konkrétneho pobytu, „už pred sebou“ v čase a priestore. Na rozdiel od Kanta, pre ktorého hriech vyplýva zo slobody jednotlivca, Schleiermacher kládol hriech pred slobodu človeka. Človek nájde hriech už pred sebou. Keďže neskoršia generácia závisí od predchádzajúcej, tak základ hriechu spočíva v pobyte predchádzajúcej generácie. Schleiermacher to vidí obrazne predstavené na Adamovi a Eve.³⁸ Eva reprezentuje presadenie sa zmyslového vedomia (*niederes Selbstbewußtseins*), ktoré pomerne ľahko zastrela vyvíjajúce sa vedomie o Bohu. Toto je výsledok prirodzeného procesu v živote

³⁴ GL § 11.2, s. 77.

³⁵ Význam tejto myšlienky pre pochopenie Schleiermacherovho učenia o hriechu podčiarkuje AXT-PRISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, s. 231–237.

³⁶ GL § 72, Leitsatz. Porov. GL § 72.3, s. 386. Ešte jasnejšie GL § 72.3, s. 387. GL § 69, Leitsatz: „Hriech má svoj základ čiastočne v nás, čiastočne mimo nášho vlastného prebývania vo svete.“

³⁷ GL § 69.1, s. 366.

³⁸ S prvými ľuďmi nás nespája spoločný pocit. Z toho dôvodu nie je možné o prvých ľuďoch tvoriť výpovede viery, ktoré by sa dotýkali nášho osobného vedomia GL § 72.1, s. 381.

človeka a predstavuje pozitívnu stránku hriechu. Na druhej strane, Adam neprešiel potlačením svojho vedomia o Bohu cez zmyslové vedomie. Adam iba napodobil a prevzal to, čo už našiel pri Eve (*nachahmend aufgenommen*). Pri Adamovi má hriech negatívnu formu ako „zabudnutie na Boha“.³⁹

Celok hriechu vzniká kumulatívne a kvantitatívne v slede generácií, ktoré hriech nachádzajú a odovzdávajú ďalšej generácii. Schleiermacher transformuje tradičné nazeranie na dedičný hriech tak, že jednotlivec je „reprezentantom celého ľudského pokolenia“ (nie len Adama): „pretože hriešnosť každého jedného odkazuje na celkovú hriešnosť v priestore aj v čase“.⁴⁰ Znova sa teda potvrdzuje, že pra-hriech (*peccatum origins*) nie je historická udalosť. V dejinách sa objavil prvý hriech (*peccatum originale*) ako „prvý hriech prvého človeka“. Avšak, tento hriech sa neprenáša fyzicky. Existuje ako príklad a „osud“ (*Verhängnis*) v živote spoločenstva ľudí, ktoré zabudlo na Boha. Každý človek a každá generácia prežíva rovnakú situáciu.

Vo svojej podstate je dedičný hriech „nečisté a neisté vedomie o Bohu“,⁴¹ ktoré „zabraňuje slobodnému rozvoju vedomia o Bohu“.⁴² Dedičný hriech je precitnuté „uvedomenie si všeobecnej pôvodnej hriešnosti a nutnosti vykúpenia“.⁴³ Toto poznanie a uvedomenie nepochádza z pôsobenia Božieho zákona (ako by povedal Luther), ale až *a posteriori* si človek uvedomením pocitu absolútnej závislosti na Bohu uvedomí aj to, čím vlastne je: že žil „v hriechu“.

Druhá otázka, ktorú si Schleiermacher kládol bola, ako môže byť započítaná človeku „dedičná“ vina? Dedičný hriech je predpokladom (*Anlage*), ktorý sa konaním stane schopnosťou (*Fähigkeit*) a táto potom ďalej narastá.⁴⁴ Schleiermacher v hlavnej vete paragrafu § 71 hovorí:

Dedičný hriech je zároveň aj celkom vlastná vina každého jedného človeka, ktorý má podiel na hriechu, takže najlepšie sa dá predstaviť ako celok skutkov a celková vina ľudského pokolenia. Toto uznávame vtedy, keď uznáme všeobecnú odkázanosť na spasenie.⁴⁵

³⁹ GL § 72.5, s. 396.

⁴⁰ Tamtiež.

⁴¹ GL § 72.1, s. 390.

⁴² GL § 66.1, s. 355.

⁴³ GL § 71.4, s. 380.

⁴⁴ GL § 71.1, s. 375.

⁴⁵ GL § 71. Leitsatz, s. 374.

Dedičný hriech môže byť označený za vinu (*reatus*) iba vtedy „ak sa vníma ako súhrnný skutok celého pokolenia“.⁴⁶ Nie je pritom vinou niekoho iného (napr. Adama) ani nemožno hovoriť o treste za cudzí hriech (Augustínovo *masa perditionis*). Nejde o pripočítanie Adamovej viny, ale o vinu, ktorá je rovnaká ako Adamova. Za vinu je zodpovedný každý sám. Protirečenie „dedičného hriechu“ a „osobnej viny“ rieši Schleiermacher nasledovne: keďže hriech sa v človeku neobjavuje bez osobnej individuálnej vôle a keďže hriech by vznikol skrze (každého) človeka, je možné hovoriť o vine dedičného hriechu.⁴⁷ Dedičný hriech prináša vinu (aj pri deťoch) len v celkových súvislostiach (*Zusammenhang*), v ktorých sa o ňom uvažuje.

Súhrnne možno povedať, že učenie o hriechu je v Schleiermacherovom systéme možné odvodiť len *ex post* z učenia o spásе. Ľudská prirodzenosť zostáva po celý čas rovnaká. V dejinách nedošlo k žiadnemu *corruptio naturae* (rozdiel k Lutherovej historizujúcej interpretácii). Existuje však pra-pôvodnosť hriechu, ktorý je všade a vždy a neodporuje predpokladu dokonalosti ľudskej prirodzenosti (Schleiermacherova náhrada *iustitia originalis* a pádu do hriechu). Rovnaká a spoločná vina pre všetkých existuje, ale na rozdiel od prapôvodnej viny Adama, ktorá by sa „dedila“ na ďalšie generácie, ide o spoločnú a celkovú vinu ľudského pokolenia.⁴⁸

Prenášanie hriechu (a viny) nemôže prebiehať telesne (plodením, sexualitou). Hriech sa prenáša vo vzdelávaní a kultúrnych aspektoch jednotlivých historických epoch. Aj „dedičná vina“ (*Erbschuld*) neexistuje sama o sebe, ale ako kultúrny „dedičný“ osud („*Erb*“-*Verhängnis*). Človek mu nemôže uniknúť, keďže dostáva a prijíma nielen jeho dobré, ale aj jeho zlé stránky (*mitempfängt und mitbekommt*).⁴⁹ Schleiermacher interpretuje dedičný hriech pomocou teórie asimilácie: každý by zhrešil presne rovnako ako zhrešil „Adam“. Dedičný hriech je celkový hriech a celková (súhrnná) vina, ktorá narástla cez všetky skutočné hriechy ľudstva. Schleiermacherove myslenie je hodnotné v tom, že poukazuje na štrukturálny aspekt hriechu v čase a priestore, ktorý vopred vytvára kontexty, v ktorých je nemožné sa nepreviniť. Na jednej strane je takto hriech zbavený moralizujúcich interpretácií zaťažených zmyslovými žiadosťami, na druhej strane sa vyznačuje prehnaným dôrazom na his-

⁴⁶ GL § 71.2, s. 378. Porov. GL § 71.2.

⁴⁷ GL § 71.1, s. 376.

⁴⁸ GL § 72.6, s. 397–398. Porov. aj GL § 72.6, s. 398. GL § 72.6, s. 398.

⁴⁹ GL § 69.1, s. 366.

torické tradície a zvyk pri participácii na hriechu. Súčasne, podieľaním sa na tejto štruktúre, sa hriech prenáša na ďalšie generácie: „dielo všetkých v jednotlivcovi“ a „vo všetkých dielo každého jedného“. Je zrejmé, že Schleiermacher nedosiahol – a ani nemohol dosiahnuť – Lutherov a Kantov zmysel pre radikálnosť hriechu a zla a v kontexte pocitu absolútnej závislosti na Bohu sloboda človeka nemá taký zásadný charakter ako pri Kantovi.

V stave hriešnosti prežíva človek vo svojom vedomí (*Selbstbewußtsein*) vedomie viny a trestuhodnosti. Avšak v obrátení k vedomiu spoločenstva v živote s Kristom sa silnejšie formuje vedomie orientované na Boha, čím sa umenšuje vedomie viny a trestuhodnosti. V systéme, ktorý konzekventne vychádza z princípu aktívneho vedomia o fenoménoch, je svedomie priestor, ktorý buď prorocky varuje pred konaním alebo následne človeka sprevádza ako vnútorná výčitka, na ktorú môže nadviazať pocit viny.⁵⁰ Svedomie je „požiadavka vnútornej zhody s vedomím o Bohu v nás“⁵¹ a ľútosť je „pridržanie sa vo vedomí toho, čo pominulo“.⁵² Prává ľútosť ako reflexívne zvnútornené vedomie vedie k zmene života a prináša „dobré ovocie“.⁵³

3. HRIECH AKO ZMENA SUBJEKTU (SØREN KIERKEGAARD)

Søren Kierkegaard nekládol dôraz na ľudstvo ako celok alebo na progres dejín. Odporoval Heglovmu systému založenému na predpoklade, že „celok je všetko, jednotlivec nič“. Kierkegaard odmietal „masu“ a zameral sa na „jedinca“ (*enkelte, individet*), pretože len o konkrétnom človeku, ktorý existuje je možné robiť výpovede, ktoré sú buď správne

⁵⁰ GL § 66.1, s. 356.

⁵¹ O svedomí Schleiermacher hovorí, že je „požiadavkou aby sme v nás boli zladení s vedomím o Bohu“. (GL § 68.2, s. 363). Porov. aj GL § 68.3, s. 363: „Zlé svedomie máme len vtedy, ak nazeráme možnosť niečoho lepšieho a toto a toto sa nám ukazuje iným spôsobom, a to aj vďaka tomu, že vôbec máme svedomie.“

⁵² GL § 108.2, s. 157. Ľútosť je „Pretrvávajúce niečo čo pominulo v našom vedomí.“

⁵³ Albert BLACKWELL, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom, and Phantasy*, Chico: Scholars Press, 1982, s. 99 správne upozorňuje, že: „Schleiermacher nenachádza v Kantovej morálnej filozofii žiadne miesto pre pravú morálnu ľútosť alebo kresťanské pokánie – t.j. žiadne miesto pre ľútosť smerovanú dovnútra, ktorá by viedla k hmatateľnému zlepšeniu v morálnom charaktere osoby, žiadne miesto pre pokánie, ktoré by prinášalo ovocie.“

alebo nesprávne. Jediniec, ktorý existuje „tu“ a „teraz“ je skutočný.⁵⁴ Pojmy začlenené do systému hovoria v najlepšom prípade o tom, čo by mohlo byť. Pravdivý je konkrétny, vo svete žijúci človek, nachádzajúci sa vo svojej konkrétnej subjektivite. Takého výpovede o existencii (*existents*) človeka nekonštatujú len to, ako veci sú, ale hovoria – v duchu Lutherovho *pro me* – aj o tom, čo platí pre „môj“ svet a pre „mňa“.⁵⁵ Preto sa aj kresťanská náuka nemôže chápať ako špekulatívna teória a abstraktný systém, ale ako subjektivita a zdieľanie porozumenia sebe samému vo viere *coram deo*. Teológia podáva nový spôsob pochopenia existencie tu a teraz, pričom to robí tak, že človek zmení svoj doterajší život.⁵⁶

Reformačné učenie o „dedičnom“ hriechu, ktoré hovorí o porušenej ľudskej prirodzenosti a ľudí vníma ako jeden celok, je podľa Kierkegaarda nesprávne. Avšak myšlienku dedičného hriechu napriek takémuto názoru neodmietol. Dokonca ju spolu so soteriologickým a kristologickým učením považoval za jeden z najzákladnejších článkov kresťanstva:

A tým začína kresťanstvo, že každého človeka robí jednotlivcom, jednotlivým hriešnikom; a zbiera všetko, čo nebo i zem dokázu poskytnúť ako možnosť pohoršenia [...]: toto je kresťanstvo. Potom povie každému jednotlivcovi: Uver. Povie mu teda toto: buď sa pohorši alebo uver.⁵⁷

⁵⁴ Martin Vydra upozorňuje, že Kierkegaardovo nazeranie na jedinca je odlišné v jeho pseudonymných spisoch (jediniec ako niekto výnimočný s kladnými vlastnosťami) a vo vzdelávacích spisoch (jediniec ako konkrétny človek a jeho potenciál). Martin VYDRA, „Kto je jediniec?“ in *Postskriptum ku Kierkegaardovi*, ed. Andrej Démuth, Schola Philosophica: Pusté Úľany, 2006, s. 83.

⁵⁵ Na tomto mieste nie je priestor na diskusiu, či Kierkegaardov dôraz na vážnosť (*ernst*) existencie je viac pod vplyvom Lutherovej radikality pri učení o dedičnom hriechu a neslobodnom rozhodovaní (*servo arbitrio*) alebo pod vplyvom ochranovskej pietistickej zbožnosti, ktorú spoznal cez svojho otca. Na vplyv nemeckej prebudeneckej teológie cez dielo Júliusa Müllera v oblasti náuky o hriechu poukazuje AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, s. 141–142. Podobne aj Henning SCHRÖER, „Kierkegaard und Luther,“ *Kerygma und Dogma* 30, č. 3 (1984), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, s. 245.

⁵⁶ R. Roberts definuje „subjektivitu“ v Kierkegaardovom myslení ako kontrast k špekulatívnej filozofii a historickej vede. „Existencia“ popisuje konkrétnosť a individualitu, partikularitu rozhodnutí „selv“ v protive k snahám žiť život *sub specie aeterni*. „Jediniec“ je opakom „davu“. Robert ROBERTS, „Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard,“ in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay – Gordon Marino, Cambridge: CUP, 2009¹¹, s. 178.

⁵⁷ Søren KIERKEGAARD, *Choroba na smrť*, Bratislava: Premedia, 2018, s. 138. J. Ringleben opisuje pohoršenie ako „existenciálnu zasiahnutosť konkrétnym (zdanlivo) teoretickým súvisom“. Vo vzťahu k hriechu „sa pohoršenie na definícii hriechu prejavuje ako obrana pred tým, aby človek bol objasnený ako existujúci pred Bohom a pre Boha“.

A preto aj keď je hriech spoločný všetkým ľuďom, človeka robí človekom to (na rozdiel od zvierat), že je individuum. Z tohto dôvodu nemôže téma hriechu v uvažovaní o jednotlivcovi chýbať. Toto neodporuje presvedčeniu, že pri jednotlivcovi ide o niečo dokonalé:

Človek sa neodlišuje od iných živočíšnych druhov len tými prednosťami, ktoré sa bežne spomínajú, ale aj kvalitatívne tým, že individuum, jedinec je viac ako druh. Toto určenie je však znovu dialektické a znamená, že jedinec je hriešnikom, ale znamená aj to, že byť jedincom je dokonalé.⁵⁸

Podľa G. Marina „je pravdou, že [Kierkegaard] sa v mnohých svojich spisoch zameriaval na úlohu zväčšiť našu citlivosť k myšlienke, že sme hriešnici“.⁵⁹

Kierkegaard (pod pseudonymom Vigilius Haufniensis) sa najobsiahlejšie a originálne postavil k téme hriechu v diele *Pojem úzkosti* (*Begrepet Angst*, 1844).⁶⁰ Už z nadpisu je jasné, že hriech nie je témou etiky⁶¹ a Kierkegaardov prístup sa bude vyhýbať moralizácii hriechu. Z nadpisu diela je taktiež zrejmé, že Kierkegaardovo východisko nie je ani dogmatické.⁶² Žiadna disciplína, vrátane dogmatiky, nedokáže odpovedať na otázku „prečo“ sa hriech objavil. Kierkegaard aplikuje faktickosť hriechu aj smerom dozadu a predpokladá, že ak Adam je typom

Joachim RINGLEBEN, *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1995, s. 229.

⁵⁸ KIERKEGAARD, *Choroba na smrť*, s. 136–137.

⁵⁹ Gordon MARINO, „Anxiety in The Concept of Anxiety,“ in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay – Gordon Marino, Cambridge: CUP, 2009, s. 313.

⁶⁰ Viď štruktúru diela: §1 vzťah *peccatum originale* a *peccatum hereditare*, §2 pojem „prvý hriech“, §3 individuálny stav pred hriechom, §4 individuálny pád do hriechu, §5 strach ako psychologické vysvetlenie pôvodu hriechu. Obsiahlu analýzu podáva vo svojej doktorskej práci Edward HARRIS, *Man's Ontological Predicament. A Detailed Analysis of Søren Kierkegaard's Concept of Sin with Special Reference to The Concept of Dread*, Upsala: Almqvist, 1984, s. 308–328.

⁶¹ Treba však uviesť, že podľa Kierkegarda ide pri hriechu aj o etiku v tom zmysle, že ani etika nie je abstrahovaná do špekulácie ale pomocou kategórie jednotlivosti sa zaoberá skutočnosťou. KIERKEGAARD, *Choroba na smrť*, s. 135–136.

⁶² Kierkegaard venuje v tomto diele celú pasáž dejinám teológie a diskusii o dedičnom hriechu (kap. 25–29). Predstavuje pohľady na dedičný hriech v katolicizme, pravosláví, protestantizme. Cituje Tertuliána, Augustína, Lutherove Šmalkaldské články a *Formulu svornosti* a vymedzuje sa voči pelagianizmu a socinianizmu. Kierkegaardov vzťah k dejinám teológie podáva: David LAW, „Kierkegaard and the History of Theology,“ in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. John Lippitt – George Pattison, Oxford: OUP, 2015, s. 165–187, zvlášť s. 174.

skutočného človeka, musí aj pre neho platiť to, čo platí pre každého človeka. To, „ako“ sa hriech objavuje, je možné vysvetliť psychologicky pomocou pozorovania o naladení seba samého.⁶³ Kierkegaardova otázka teda znie, „ako“ mohol človek prejsť zo stavu „neviny“ do stavu „viny“.

Zásadnosť tejto otázky v Kierkegaardovom myslení spočíva práve v tom, že sa nepýtame na to, ako sa z možnosti stala skutočnosť. Aj pre psychologické uvažovanie o hriechu platí, že hriech neprišiel do sveta cez nič iné ako hriech. Hriech sa objavil až s hriechom a táto skutočnosť otvorila dvere pre ďalšie možnosti opätovného objavovania sa hriechu. Keďže Adamov hriech bol prvý, nehovorí Kierkegaard o „dedičnom“ hriechu (*peccatum hereditare, arvesynd*), ale o „pôvodnom“ hriechu (*peccatum originale*). Avšak vo svojej podstate je hriech každého človeka taký istý ako Adamov – a Evin – hriech. Po druhé platí, že takýto prechod z neviny do viny – hriešnosť – sa v individuálnej rovine týka každého jednotlivca. Nemožno hovoriť, že Adam svojim hriechom stratil nevinu celého „ľudstva“, ale pri každom „individu“ dochádza k strate neviny v „kvalitatívnom skoku“ z neviny do viny.⁶⁴ Ak by Adam hrešil slobodne, no ďalšie generácie by boli stratou pôvodnej dokonalosti predurčené hrešiť a stratili slobodu, tak by Adam bol mýtickou postavou; a ak sú ľudia nútení hrešiť, nie je možné hovoriť o hriechu. V diele *Konečný nevedecký dodatok k Filozofickým fragmentom* (1846) Kierkegaard hovorí, že vedomie hriechu je zlom v existencii človeka (nie v psychológii), takže „vedomie hriechu je naopak samotnou zmenou subjektu a to ukazuje, že popri individu je tu moc, ktorá mu vysvetľuje, že tým, že k tomu došlo, sa stal niekým iným, než kým bol skôr – stal sa hriešnikom“.⁶⁵ Zmena konkrétnej existencie individua vedie k tomu, že každý subjekt sa stal hriešnikom. Možnosť zmeny existencie je zdrojom strachu a úzkosti.

Kierkegaard zachováva tradičnú myšlienku „pôvodného stavu“ keď hovorí o stave neviny. Stav neviny človeka nie je poznačený ani hrie-

⁶³ Vincent McCARTHY, *The Phenomenology of moods in Kierkegaard*, Hague/Boston: Martinus Nijhoff, 1978, s. 160: „Naladenosť reprezentuje dozrievanie ducha, ktoré bude naplnené iba žitou sebaapochopenou zodpovednosťou pred realitou večného ducha. [...] Čo sa filozofie týka, dialektika naladenosti znamená také očistenie, že filozofia znova môže prevziať svoju úlohu pre existenciu človeka.“ Ide o nálady ironie, úzkosti, melanchólie a zúfalstva.

⁶⁴ Søren KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst. Gesammelte Werke*, Regensburg, 1952, s. 39. Po-rov. Silvia WALSH, „Kierkegaard's Theology,“ in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. John Lippitt – George Pattison, Oxford: OUP, 2015, s. 301.

⁶⁵ Citované podľa MIKULOVÁ THULSTRUPOVÁ, *Kierkegaard a dejiny kresťanské zbožnosti*, s. 75.

chom (či hriešnymi predpokladmi), ani vinou. Stav neviny sa s pomocou psychológie dá vyjadriť ako existencia poznačená úzkosťou. Úzkosť je psychologická kategória, pretože nie je ani konaním, ani poznaním človeka. Úzkosť je „naladenie“ (*Stimmung*) a neoddeliteľná súčasť existencie pred mojím vedomím. Úzkosť sprevádza všetko konanie a poznanie a je prítomná v „objavení možnosti, v objavení, že som vyvíjajúcou sa bytosťou s možnosťou duchovna“.⁶⁶

Človek sa prirodzene vyvíja ako syntéza tela a duše v duchu (*aand*). Ak sa syntéza a jednota tela a duše v duchu rozvinie, človek získava vzťah k sebe samému (*selv*) a následne k iným subjektom, v ideálnom prípade aj k Bohu.⁶⁷ Kierkegaardov obraz „snívajúceho ducha“ pri dieťati je dobrým príkladom neviny ako nerozvinutej syntézy tela a duše v duchu. Je to stav pokoja tela a duše, pričom duch nie, že by nebol, ale akoby „spal“. Syntetizujúca úloha ducha sa ešte neprejavila. Odkiaľ sa teda berie úzkosť v človeku?

Úzkosť v stave neviny vyplýva z onoho veľkého „nič“, ktoré je prítomné v stave neviny: „Hlbokým tajomstvom neviny je, že je súčasne úzkosťou.“⁶⁸ Existencia človeka je poznačená úzkosťou, úzkosť popisuje vzťah, ktorý má duch k sebe samému už v stave snenia. Úzkosť nie je strachom pred niečím konkrétnym. Je to úzkosť z nekonečnej možnosti niečo môcť. „Strach“ pred niečím majú aj zvieratá. „Úzkosť“ však majú len bytosti, ktoré majú ducha. Je to „úzkosť pôsobiaca možnosť niečo môcť. To, čo človek môže, o tom nemá žiadnu predstavu“.⁶⁹ Povedané inak, úzkosť – ako aj ostatné nálady – vyjadrujú závažnosť bytia a odrážajú konflikt, ktorý vzniká medzi narastajúcim duchovným rozmerom osoby a medzi spôsobom, ako život tento duchovný rozvoj brzdí a protirečí mu. Vyjadrené v kategórii času: človek je dynamická vyvíjajúca sa bytosť orientovaná do budúcnosti, avšak zažíva v sebe konflikt kvôli snahe zachovať život ako statickú prítomnosť minulých momentov.⁷⁰ Ide o zápas medzi možnosťami a obmedzeniami života,

⁶⁶ MCCARTHY, *The Phenomenology of moods in Kierkegaard*, s. 131. Pre vzťah náboženstva a nálad viď aj David KANGAS, „Kierkegaard,“ in *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, ed. John Corrigan, Oxford: OUP, 2008, s. 380–403.

⁶⁷ KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, s. 41. Porov. John DAVENPORT, „Selfhood and ‚Spirit‘,“ in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. John Lippitt – George Pattison, Oxford: OUP, 2015, s. 230.

⁶⁸ KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, s. 39.

⁶⁹ Tamtiež, s. 43.

⁷⁰ Porov. MCCARTHY, *The Phenomenology of moods in Kierkegaard*, s. 131.

medzi nekonečnosťou a konečnosťou, medzi večnosťou a časnosťou. Avšak, aký je vzťah úzkosti a hriechu?

Úzkosť je predpokladom hriechu, pričom úzkosť sama o sebe nie je ešte vinou, nie je bremenom, ani utrpením. Keď človek hľadá do „hlbiny“ možností slobody dostane závrat a v slabosti sa chopí svojej konečnosti a nevyužije svoju slobodu.⁷¹ Tak aj duch, keď chce nastoliť syntézu tela a duše, zostáva v úzkosti slobody nad možnosťami „môcť niečo“. Keď sa sloboda človeka znova „vzpriami“ zisťuje, že sa v okamihu udial nevysvetliteľný kvalitatívny skok a človek sa nachádza v stave viny. Akonáhle slobodne koná, opúšťa priestor neviny. V kvalitatívnom skoku sa v „okamihu“ s prebudeným duchom dostavuje faktickosť hriechu a viny v zodpovednosti voči sebe i Bohu za všetko, čo človek urobil a neurobil, hoci mal možnosť, resp. urobil tak a nie inak. Vina je možná len preto, že konanie subjektu je – podobne ako pri Kantovi – založené na všetko predchádzajúcej slobode subjektu.

Hriech sa ukazuje ako slabosť v nemožnosti prekonať existenciálnu úzkosť a neschopnosti využiť slobodu možností. Na druhej strane človek nemôže ani zotrvať v stave neviny, rovnako ako ani dieťa nemôže zostať dieťaťom, ale v prirodzenom procese dospieva a prebúda sa v ňom uvedomenie si svojho pohlavia či sexuality. Existenciálnu situáciu človeka vystihuje formulácia I. Dalfertha: „Kto môže byť slobodný, ten aj musí byť slobodný a kto taký je, ten sa stáva aj vinným.“⁷² Povedané inak, kto je slobodný musí slobodne žiť a ako slobodný nikdy nežil v stave neviny, pretože nevina je možná len v stave snívajúceho ducha, ktorý ale v tomto stave slobodný nie je. Navyše, ako správne upozorňuje Démuth, povaha úzkosti je ambivalentná v tom, že možnosť existencie v stave viny nie je len desivá, ale na druhej strane aj príťažlivá, takže „vina nespočíva v hrozivosti skutku, ktorý vykoná, ale v tom, že tejto hrozivosti prepadol“.⁷³ Aj na tomto mieste vidno ako sa Kierkegaard vo svojom myslení vyhýba moralizácii viny.

Na našu vyššie položenú otázku je preto možné odpovedať slovami Kierkegaarda: „Úzkosť je psychologický stav, ktorý predchádza hriechu, je pri hriechu tak blízko ako sa len dá, pôsobí úzkosť po najvyššiu možnú mieru, no nevysvetľuje hriech, ktorý sa stáva až v kvalitatívnom

⁷¹ KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, s. 60–61.

⁷² DALFERTH, *Sünde*, s. 286.

⁷³ DÉMUTH, Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti, s. 95.

skoku.⁷⁴ Úzkosť je súčasťou existencie, avšak hriech sa realizáciou života stáva zdrojom viny a tým pádom – ako v kruhu – novej úzkosti z viny.⁷⁵ V tomto zmysle je teda možné hovoriť o kvantitatívnom narástani hriešnosti v generáciách ľudí, pričom (na rozdiel od Schleiermachera) nejde o štruktúry hriechu v čase a priestore, ale o kumuláciu všetkých hriechov všetkých jednotlivcov.⁷⁶

Jediným spôsobom, ako človek môže prekonať úzkosť je vykúpenie: „Keď sa človeku dostane vykúpenia, človek opúšťa úzkosť a rovnako aj jej možnosť.“⁷⁷ Kolobeh úzkosti môže byť teda prekonaný jedine Bohom, bez prispenia človeka, zvonka (*extra nos*) darovaným vykúpením. Tento dôraz vystihuje ako kresťansko-náboženskú podstatu Kierkegaardovho myslenia, tak aj Kierkegaardovo ortodoxné odmietanie novovekého pelagianizmu. Až supernaturalistickým pôsobením Boha je dovŕšený proces prekonávania disharmónie v existencii človeka. Viera je priestor, v ktorom sa „v okamihu“ čas spája s večnosťou naveky.⁷⁸ (Preto je „neviera“ chápaná ako úzkosť pred dobrým prejavom nesprávnej slobody a „povera“ ako úzkosť pred zlým prejavom nesprávnej slobody.) Vykúpenie nie je ani stavom snívajúcej neviny, ani stavom viny, ale priestorom na tvorivé pôsobenie ducha (s pomocou Ducha Božieho).

Ďalším zaujímavým a nanajvýš originálnym príspevkom k psychologickej interpretácii hriechu je Kierkegaardovo dielo *Chroba na smrť*

⁷⁴ KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, s. 94.

⁷⁵ A. Démuth poukazuje na úzke obsahové prepojenie Kierkegaardovho „naladenia, rozpoloženia“ (Stimmung) a Heideggerovho „rozpoloženia“ (Befindlichkeit), ktoré slúžia ako nástroje na odкрývanie existencie aj ako „základný spôsob vzťahovania sa človeka k sebe a k svetu“. Andrej DÉMUTH, „Søren Kierkegaard – inšpirátor Heideggerovho myslenia,“ in *Zápas Sorena Kierkegaarda*, ed. Roman Králik, Nitra: FF UKF Nitra, 2006, s. 147. Pre Heideggera, v *Sein und Zeit*, je ľudský pobyt poznačený vinou. Vina je fundamentálne ontologická kategória. Vina nemá do činenia s „vulgárnymi fenoménmi viny“, teda s pocitom viny a objektívnou vinou. Vina patrí bytostne k človeku: „Pobyt je jako takový vinen“ (Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Oikumene: Praha, 2008, s. 323 [285]). Morálna vina je možná len na základe tejto ontologickej viny. Je to „Nichtigkeit“, ktorá je daná s ľudskou existenciou ako „Sorge“ (284). M. Buber a K. Jaspers hovoria tiež o ontickom charaktere viny – o metafyzickej vine – avšak ide o niečo iné ako pri Heideggerovi. M. Buber (*Vina a pocity viny*, Heidelberg, 1958) ide o spojenie viny so zlým konaním. Vina má dočinenia s prizením osobných vzťahov.

⁷⁶ AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, s. 149, pozn. 46.

⁷⁷ KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, s. 52.

⁷⁸ Tamtiež, s. 121.

(1849), napísané pod pseudonymom Anticlimacus.⁷⁹ V tomto diele ide o naladenie „zúfalstva“⁸⁰ (*fortvivelse*), ktoré existenciálne vyjadruje narušený vzťah jedinca k sebe samému a predovšetkým k Bohu. Opis stavu pred hriechom v tomto diele absentuje. Aj v tomto diele sa stretávame s odmietnutím hriešnosti „ľudstva“ a s dôrazom na jednotlivca: Kategória hriechu je kategóriou jednotlivosti. Hriech poňatý všeobecne nevystihuje totiž vážnosť hriechu: „Vážnosť hriechu je jeho skutočnosť v jednotlivcovi.“⁸¹ Nadradenie ľudstva nad jednotlivca vedie ku špekulácii, ktorá dokáže uvažovať nad hriechom, no nedokáže uvažovať nad jednotlivým človekom, a teda ani nie jednotlivého hriešnika. Dav môže byť vinný, ale prežiť vinu môže len človek.

Duch, ktorý syntetizuje časné a večné, konečné a nekonečné, slobodu a obmedzenie, sa v zúfalstve ukazuje ako odmietanie stať sa samým sebou. Ide o zúfalstvo slabosti, ktorá nechce byť sama sebou, alebo zúfalstvo vzdoru, ktorý chce byť sebou samým, avšak bez Boha.⁸² Analýzou rôznych stupňov zúfalstva podľa intenzity, považuje Kierkegaard za najvyšší stupeň vedomého zúfalstva hriech. „To, čo vlastne z ľudskej viny robí hriech, je, že vinník si uvedomuje, že jestvuje pred Bohom.“⁸³ Na rozdiel od Sokrata, podľa ktorého je hriech nepoznanie dobra,

kresťanstvo začína inak. Začína s tvrdením, že je potrebné Božie zjavenie, aby človek pochopil, čo je to hriech, a že hriech nespočíva v tom, že človek neporozumel tomu, čo je správne, ale v tom, že tomu nechce porozumieť a že to nechce.⁸⁴

⁷⁹ Z môjho pohľadu najpodrobnejší komentár a vysvetlenie tohto spisu podáva RINGLEBEN, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard*. Porov. Alastair HANNAY, „Kierkegaard and the variety of despair,“ in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay – Gordon Marino, Cambridge: CUP, 2009, s. 329–348. Porovnanie diel *Pojem úzkosti a Choroba na smrť* a rozdiel v interpretácii hriechu podáva AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, s. 164–173.

⁸⁰ Porov. Andrej DÉMUTH, *Homo – anima cognoscens, alebo o pozadí nášho poznávania*, Bratislava: Iris, 2003, s. 104–106.

⁸¹ KIERKEGAARD, *Choroba na smrť*, s.136.

⁸² Tamtiež, s. 72–82.

⁸³ Tamtiež, s. 93. Svedomie je nástrojom sebaobžaloby vinníka: „prostredníctvom svedomia je to zariadené tak, že po každej vine nasleduje správa, ktorú musí napísať sám vinník. No píše ju neviditeľným atramentom, a preto sa stane čitateľnou, až keď sa vo večnosti presvieti, keď bude večnosť robiť revíziu svedomí. Každý prichádza do večnosti v zásade tak, že sám prináša a odovzdáva najpresnejší záznam aj o tej najnepodstatnejšej maličkosti, ktorú spáchal alebo zanedbal.“ Tamtiež, s. 140.

⁸⁴ Tamtiež, s. 108.

Naladenie úzkosti a zúfalstva ženie človeka k postupnému uvedomeniu si svojho cieľového duchovného určenia v existencii pred Bohom. Zmysel úzkosti (a zúfalstva) je vlastne náboženský: ženú človeka k tomu, aby svoj prirodzený vývoj zavrášil v duchovnej syntéze pred Bohom. Povedané s Lutherom, majú úlohu zákona, avšak na rozdiel od Lutherovho pochopenia vyplývajú z existencie človeka, nie zo supranaturalistického zjavenia zákona Božieho.

Duch sa teda vyvíja ako individualizujúci moment vo vzťahu s Bohom. Nestačí, aby človek bol sám sebou, ale aby bol sám sebou ako hriešnik. Len jednotlivec totiž prežíva „ten strašný Boží tlak“ a je schopný pokánia. Len jednotlivec môže prijať odpustenie: „Pred Bohom v Kristovi žijú len jednotliví ľudia (hriešnici).“⁸⁵ V duchu Kierkegaardovho hyperbolického myslenia by sa dalo povedať, že „hriech označuje to najväčšie, čo človek môže dosiahnuť, keďže ponúka možnosť na nový absolútny vzťah.“⁸⁶ Hriech ako rozhodujúci charakter náboženskej existencie nemôže byť prekonaný morálkou. „Protikladom hriechu v nijakom prípade nie je cnosť. [...] Protikladom hriechu je viera. [...] A to je jedno z najrozhodujúcejších určení celého kresťanstva: že protikladom hriechu nie je cnosť, ale viera.“⁸⁷ Ak jednotlivec zostáva v stave hriechu – a odmieta ľútosť a pokánie – tak, každý neolutovaný hriech je novým hriechom a každý okamih, v ktorom človek hriech neľutuje, je novým hriechom, takže hriech narastá každým momentom svojho trvania. Na druhej strane, viera je nový pomer k sebe samému a chcenie byť samým sebou a tak spočinúť v Bohu, ktorý je pôvodcom jednoty. Existencia pod určením ducha preberá vlastnú zodpovednosť za život. Kierkegaardova analýza existencie vedie k imperatívu: existuj správne, takže na rozdiel od Kantovho kategorického imperatívu a „povinnosti pre povinnosť“ Kierkegaard „obhaja existencialistickú povinnosť; v protiklade ku Kantovej formálnej etike, Kierkegaard predkladá kresťanskú existencialistickú etiku“.⁸⁸

Minuli by sme sa však hĺbkou vážnosti, ktorú Kierkegaard pripisuje vine, hriechu a vykúpeniu, ak by sme prehliadli dôležitý moment pri ve-

⁸⁵ Tamtiež, s. 137.

⁸⁶ Maria BINETTI – Martina PAVLIKOVÁ, „Kierkegaard on the reconciliation of conscience,“ *XLinguae* 12, č. 3 (2019): 194.

⁸⁷ KIERKEGAARD, *Choroba na smrť*, s. 95.

⁸⁸ José GARCÍA MARTÍN – Arturo Morales ROJAS – Roman KRÁLÍK, „The Kantian ethical perspective seen from the existential philosophy of Søren Kierkegaard’s Victor Eremita,“ *Ethics Bioethics* 11, č. 1–2 (2021), s. 51.

domí viny a ľútosti v Kierkegaardovom systéme. Zatiaľ čo v klasickom poňatí sa vina prestala existovať dokončením pokánia (*satisfactio*) alebo rozhrešením (*absolutio*), Kierkegaard za ideál kresťanstva považoval neutíchajúci pocit viny v spomienke ako trest. Podľa Mikulovej Thulstrupovej je to „živá a stále sa oživujúca spomienka, ktorá spôsobí trvalú a stále sa obnovujúcu ľútosť. Len tak sa človek chová správne k Bohu, proti ktorému je vždy v neprávě.“⁸⁹ Ak hriech predstavoval zmenu stavu individua, neutíchajúca ľútosť zachováva identitu subjektu so sebou samým.

Kierkegaard spojil dobové predstavy o duchovnom vývoji človeka s tradičnou predstavou, že kresťanstvo obsahuje niečo zásadné a rozhodujúce pre život človeka (čo v jeho dobe nebolo samozrejmé, dokonca predstavovalo niečo výnimočné). Úzkosť ukazuje, že duchovná syntéza bola narušená hriechom. Súčasne úzkosť ženie človeka k uvedomeniu si seba samého a k prechodu zo snívajúcej neviny do vedomého prebudenia, ktoré nachádza konečný cieľ v náboženskom živote. V diele *Pojem úzkosti* prevažuje pohľad na hriech ako existenciálnu zmenu v nevyužití potenciálu slobody človeka, v diele *Nemoc k chorobe* prevažuje hriech ako existenciálna zmena v odmietaní viery v Boha ako posledného cieľa ľudskej existencie. Na to, aby kresťania brali ich existenciu vážne je potrebné nezabúdať na vinu v neutíchajúcom pokání.

ZÁVER

V stredoveku bolo bežné uznať vinu pred Bohom a nutnosť ľútosti a pokánia. Výsledkom bola snaha podrobiť sa prísnemu morálnemu spôsobu života. S Dalferthom možno konštatovať, že

zmoralizovanie hriechu si za hlavnú úlohu kresťanského života postaví boj proti nemorálnosti. Cieľom je zlepšiť seba a svet pomocou katalógu cností. Tak sa dostaví snaha premeniť svet podľa svojich predstáv o dobre. To ale len zriedka prenecháva priestor pre alternatívne koncepcie dobrého života. Čím viac je to pozitívne

⁸⁹ MIKULOVÁ THULSTRUPOVÁ, *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*, s. 76. Autorka uvádza, že dôvodom na to, že Kierkegaard nekládol veľký dôraz na odpustenie vyplývalo z jeho úmyslu zdôrazniť zásadný význam pravého pokánia. Tamtiež, s. 95. Podľa názoru autorky Kierkegaard zostal „kajúčnikom“ ale aj „hlásateľom pokánia“, skrytým za jeho pseudonymitou. Tamtiež, s. 76.

chápané absolútne, o to menej sa darí zdržať sa vôle presadiť toto aj napriek odporu. Zmoralizovanie hriechu vedie človeka do úlohy nepolepšiteľného zlepšovateľa sveta.⁹⁰

Reformácia upozornila, že človek v žiadnej situácii nedosahuje to, čo sa od morálky všeobecne očakáva. Teológia poukazuje na hlbšie roviny viny a hriechu. Dôraz na subjektívnosť vo vzťahu s Bohom v protestantizme si neslobodno zamieňať so subjektivismom osobného názoru. Protestantská teológia hovorí o vine v spojitosti s hriechom, pričom hriech nie je náboženským pomenovaním pre vinu. I. Kant vychádzal z protestantského myslenia, poznal radikálny charakter (dedičného) hriechu, no konzekventne zotrval pri svojom etickom systéme. Pre Kanta závisí náboženská odpoveď na otázku „čoho sa smiem nádejať“ od odpovede na hlavnú a základnú otázku o tom, „čo mám robiť“. Analýzou Lutherovej, Schleiermacherovej a Kierkegaardovej náuky o hriechu a vine v predchádzajúcich kapitolách je možné porovnať tri systémy, ktoré sa moralizácii náuky o hriechu dokázali vyhnúť.

Na úvod azda ani nie je nutné pripomenúť, že zásadný rozdiel medzi Lutherom, Schleiermacherom a Kierkegaardom spočíva v tom, že Luther nepochybuje o existencii „Adama“ a „Evy“. Keďže Lutherovu náuku o hriechu je možné interpretovať aj bez zotrvávania pri historickite rajskej záhrady v Edene, a s takouto interpretáciou sa stretávame pri Schleiermacherovi a Kierkegaardovi, je možné pokúsiť sa o porovnanie ich myšlienok.

Luther, Schleiermacher a Kierkegaard sa zhodujú v tom, že hriech neustále a už vopred deformuje myslenie a ovplyvňuje reflexiu samých seba. Spája ich tiež reformačné poznanie, že hriech je spojený s vierou. Pre Luthera je nedôvera v Boha a nepriateľstvo proti Bohu esenciou hriechu. Pre Schleiermachera je viera predpokladom uvedomenia si hriechu ako hriechu. Pre Kierkegaarda je viera pravej slobody v Bohu prejavujúcej sa v absolútnej poslušnosti.

Na rozdiel od Luthera uvažujú Schleiermacher a Kierkegaard o páde do hriechu (*peccatum originale*) vo vzťahu k jednotlivcovi a nie vo vzťahu k Adamovi (Luther). Schleiermacher obišiel učenie o stave človeka pred pádom (*Urstand*) a hriech vysvetľoval z pozície už existujúcej hriešnosti. Kierkegaard (v diele *Pojem úzkosť*) stav neviny ponechal a hriešnosť odvodzoval z kvalitatívnej zmeny v jednotlivcovi (skok v okamihu v usku-

⁹⁰ DALFERTH, *Sünde*, s. 191.

točnení slobody). Pre Schleiermachera bol „hriech už tu“, prv ako sa objavil „pocit absolútnej závislosti na Bohu“ a s prebudeným pocitom absolútnej závislosti na Bohu sa objavilo aj vedomie o „mojom hriechu“. Pocit absolútnej závislosti na Bohu – zahmlený zabudnutosťou – smeruje k živému vedomiu o závislosti na Bohu. Pre Kierkegaarda bola „úzkosť už tu“, prv ako sa objavilo „vedomie“ a s prebudeným vedomím v kvalitatívnom skoku sa objavil hriech a vina. Kierkegaardove zdôvodnene príčiny „pádu“ do hriechu je presvedčivejšie ako Schleiermacherove, keďže v úzkosti sa spája aj aspekt neviny (úzkosť je niečo cudzie), ako i viny (neprekonanie úzkosti). Pocit úzkosti zo slobody a konečnosti smerujúci k závislosti vedomia na Bohu.

Pre Kierkegaarda je pôvodcom hriechu sám jedinec (preto aj jeho obrovská vina), pre Luthera je pôvodcom hriechu Adam, pre Schleiermachera sa vina vytráca (len ako vedomie), keďže človek hriech nachádza pred sebou ako kvantitatívne narastajúcu štruktúru. Pre Luthera a Kierkegaarda spočíva hlavný dôraz na „dedičnom hriechu“, pre Schleiermachera na „hriechu skutku“. Pre Schleiermachera je možné hovoriť o „súhrnnej vine“ (*Gesammtschild*). Podľa Luthera a Kierkegaarda je vina vždy osobná. Všetci traja autori sa vyhli moralizácii hriechu, aj keď Schleiermacherov dôraz na ovplyvňovanie jednotlivca mocou príkladu predchádzajúcich generácií a presadzovaním sa nižšieho vedomia (zmyslovosti) mal k moralizácii hriechu najbližšie.

Pre Luthera a Schleiermachera je hriešnosť „stav“, pre Kierkegaarda ide o „kvalitatívny skok“. Medzi Schleiermacherovým dôrazom na vplyv spoločenstva ľudí na hriešnosť človeka a Lutherovým nazeraním na človeka ako „vydaného“ do hriechu by bolo možné hľadať paralely. Kierkegaardov dôraz na centrálny význam subjektívnosti v kresťanskom živote sa podobá Lutherovmu dôrazu na *metanoia* v srdci každého človeka, keďže pre Luthera je pokánie spolažnutím sa na Božiu lásku a milosrdenstvo. Na rozdiel od Luthera je pre Kierkegaarda ľútosť sústavné pripomínanie si viny. Pre Schleiermachera reflexívne zvnútornené vedomie.

Ako si uviedli vyššie, teológia nezačína otázkou „čo mám robiť“. Teológia začína otázkou „čo vplýva na môj život“. Pri Lutherovi hriech existuje ako zmena stavu – v prirodzenosti, pri Schleiermacherovi je to zmena vedomia o sebe samom a pri Kierkegaardovi ide o zmenu subjektu v indivíduu.

**The Relationship Between Guilt and Sin in Lutheran Theology:
A Bibliographical Study of Luther, Schleiermacher and Kierkegaard**

Keywords: Sin; Guilt; Remorse; Self-Consciousness; Freedom

Abstract: This article deals with three representatives of Reformation theology and their teachings on sin and guilt. Sin is a theological category that expresses the relationship of man *coram Deo*. Luther's teaching speaks of sin as a change in one's status toward radical rejection of trust in God. Guilt is forgiven in the process of salvation, but as it is expressed in Luther's teaching about *simul iustus et peccator*, one's entire life remains to be repentant. In Schleiermacher's thought, sin is a change in self-consciousness, and guilt is not greatly emphasised. Kierkegaard presents sin as a change of subject in the individual. Guilt is part of present existence and should be constantly present in genuine repentance. These approaches have in common the avoidance of the moralization of sin.

prof. Lubomír Batka, Dr. theol.
Právnická fakulta UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
810 00 Bratislava
lubomir.batka@flaw.uniba.sk