

Svět, tajemství, bohočlověk Člověk jako bytost transcendence u Karla Rahnera a Jana Patočky¹

Jindřich Veselý²

Abstrakt: Článek srovnává pojetí člověka jako bytosti, situované v celkové souvislosti a vyznačující se otevřeností a sebetranscendencí, v myšlení Jana Patočky a Karla Rahnera, a to se zvláštním zřetelem na interpretaci postavy bohočlověka u obou autorů. Srovnává a dává do souvislosti Patočkův pojem „světa“ a pojem „tajemství“ u Karla Rahnera, jejich pojetí dějinnosti i radikálního ohrožení člověka. Konečně se zabývá interpretací postavy bohočlověka, kterou můžeme u obou autorů chápat jako klíčovou pro lidskou existenci, a zároveň si můžeme všimnout, že odlišné interpretace tohoto motivu u obou autorů jsou si vnitřně překvapivě blízké.

Klíčová slova: Jan Patočka, Karl Rahner, svět, tajemství.

Abstract: The article draws a comparison between concepts of human as a being situated in overall context and characterized by openness and self-transcendence in Jan Patočka's and Karl Rahner's thinking with specific regard to interpretation of the god-man's figure. We compare and connect Patočka's concept of the „world“ and Rahner's „mystery“, their conception of history and radical danger of man. Finally we inquire the god-man interpretation, which may be understood as crucial for human existence for both authors and we can notice, that distinct interpretations of Patočka and Rahner are surprisingly close.

Keywords: Jan Patočka, Karl Rahner, world, mystery.

¹ Článek vznikl v rámci projektu *Překonání subjektivismu ve fenomenologii. Přínos Patočkovy koncepce zjevování*; GA ČR 401/11/1747.

² Department of Religionistics, Protestant Theological Faculty, Charles University in Prague, Černá 9, P.O.Box 529, CZ-115 55 Praha 1, Czech Republic, jindrich.vesely@email.cz

Dva muži kráčeli pouští. Před nimi nekonečný písek, za nimi nekonečné vody. Za nimi mořské vlny, před nimi vlny v písku... Kráčeli po moři písku, mlčky naslouchali moři... Než zmizeli v dálce, v namodralém oparu, splynuly jejich postavy v jednu.

*György Rónay, A nesmrtelnost?*³

Následující text je věnovaný tématu člověka jako bytosti transcendence, jak se objevuje v myšlení Karla Rahnera (1904-1984) a Jana Patočky (1907-1977).⁴ Tito dva myslitelé se pravděpodobně vzdor tomu, že šlo o současníky, vzájemně přímo neovlivňovali, přece však Rahnerova teologie a Patočkova filosofie mají vedle některých obdobných témat a rysů přinejmenším jedno významné společné východisko, jímž je fundamentální ontologie Martina Heideggera, který byl ve třicátých letech minulého století učitelem obou. Zároveň je spojuje nárok v jistém smyslu uchopit lidskou existenci jako celek, v jejích nejzákladnějších aspektech, v souvislosti s jejím celkovým smyslem a na pozadí dějin, a také vědomí zásadního ohrožení lidství a snaha tomuto ohrožení myšlenkově čelit.

Předpoklady i záměry obou myslitelů byly, zdá se, velmi odlišné. Karl Rahner byl jezuitský kněz, katolický teolog a významný spolutvůrce učení II. vatikánského koncilu. Jistě, byl teologem filosofujícím a jeho teologizování se vyznačovalo snahou o otevřenost sekulárnímu myšlení, nicméně stěží bychom mohli pochybovat o tom, že víra v křesťanské zjevení představovala apriorní *předpoklad* jeho myšlení, což jistě není bez významu pro jeho chápání lidské existence, situované bytostně ve vztahu k „tajemství“ – Bohu. Naproti tomu Jan Patočka byl filosof, jenž se vzdor občasnému přiznání společných východisek⁵ „postmetafyzické“ filosofie a teologie od směřování těchto dvou disciplín, z nichž druhou neváhal označit za „pochybnou“,⁶ od mládí distancoval.⁷ V souvislosti s křesťanstvím náležely jeho sympatie spíše některým radikálním počínům protestantské teologie než katolické syntéze⁸ a jeho vlastnímu sekulárnímu a silně demytologizovanému chápání křesťanství by pravděpodobně jen málokterý katolický teolog udělil své „nihil obstat“, a to tím spíše, že nárokovalo myslet alespoň v náznaku samotné křesťanství hlouběji, než to dosud dělali křesťané sami.⁹ Není divu, že tito dva autoři ve své analýze a interpretaci lidské existence docházeli k závěrům mnohdy odlišným.

³ Rónay, G. *A nesmrtelnost?*. In *Němá nauka stromů o spáse, Antologie maďarské katolické literatury*, Praha: Malvern, 2014, s. 103.

⁴ *Sohledem na rozsah i záměr textu nenárokujeme zpřítomnit Rahnerovo nebo Patočkovu pojetí v rámci celého jejich myšlení; co se Rahnera týče, vycházíme především z jeho možná nejvýznamnějšího díla Základy křesťanské víry (Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg: Verlag Herder, 1976; česky Základy křesťanské víry. Svitavy: Trinitas, 2002) v rámci Patočkova myšlení se snažíme zůstat především v prostoru pozdní fáze jeho myšlení; východiskem je pro nás Patočkův text „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In Přirozený svět jako filosofický problém, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 167-251.*

⁵ Srv. Patočka, J., *Negativní platonismus*. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikymenh, 1996, s. 316.

⁶ Srv. Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikymenh, 2002, s. 72.

⁷ Patočka, J., *Theologie a filosofie*. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikymenh, 1996, s. 15-21.

⁸ Srv. např. Patočka, J., *Česká vzdělanost v Evropě*. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikymenh, 2004, s. 27-52.

⁹ Viz Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., s. 108.

Tím pozoruhodnější však mohou být *společné*, nebo alespoň analogické rysy jejich interpretací, a zároveň to, jak se na některých místech právě svou *odlišnou* akcentací těchto *analogických* myšlenkových figur jejich reflexe vzájemně doplňují.

V následujícím se pokusíme zaměřit na téma, které vypracovávají oba a které by bylo možné charakterizovat jako jakousi nauku o boholidství coby úběžníku celkového směřování autentické či zdařilé lidské existence. Jak uvidíme, pro oba myslitele je bohočlověk a vyprávění o něm, jakkoli je jistě pojímají dosti odlišně, jakousi pointou lidské existence i dějin. Ještě než se budeme moci zaměřit na jejich interpretace tohoto mýtu (Patočka), anebo události (Rahner), pokusme se zpřítomnit v této souvislosti důležité a v mnoha ohledech analogické aspekty Rahnerova a Patočkova pojetí lidské existence vůbec.

Člověka jako bytost situovaná: svět a tajemství

...jenomže pro to není jména.

Snad že jsou jména hluchoněmá?

Anebo že jsou jména bez dna?

Jména jak utržená kotva?

Či jak hráz by prolomená?

Jména Jménem zaplavená!?

*Richard Weiner, Mezopotámie*¹⁰

Snad nebudeme daleko od pravdy, pokud přijmeme, že ústředním rysem Patočkovy i Rahnerovy interpretace lidské existence je pojetí člověka jako bytosti situované v určité celkové souvislosti, bytosti k této celkové souvislosti vztažené a jí otevřené. Pokusme se nejprve zamyslet nad tím, jakým způsobem takovou celkovou souvislost oba myslitelé pojímají.

Pro Jana Patočku je člověk bytostí ve *světě*. Právě téma světa bylo pro tohoto myslitele ústřední; jeho pojetí světa se v průběhu jeho myslitelské dráhy sice proměňovalo dosti dynamicky,¹¹ nicméně zdá se, že právě charakteristika světa jako celkové souvislosti, v níž je tím či oním způsobem chápána lidská existence vždy už situována, zůstávala v jeho myšlení konstantní, stejně jako pojetí člověka jako bytosti určené právě tím, že je jí vlastní svět. Člověk je už v Patočkově habilitaci, tedy roku 1936, „*bytost mající svět*“;¹² a ještě na konci šedesátých let pak týž autor říká: „*Člověk je člověkem tím, že je na světě, tj. že je ve světle, a to znamená, že žije v pravdě. Možnost žít v pravdě je to, co dělá člověka člověkem.*“¹³ Lidský život se pak stává plně lidským právě skrze setkání se světem samotným, jako život „*na oné hranici, která dělá život setkáním se jsoucím, na hranici celku všeho, co jest, kde tento celek je stále naléhavý,*

¹⁰ Weiner, R., *Mezopotámie*. In *Básně, Spisy 2*, Praha: Torst, 1997, s. 358.

¹¹ *K proměně Patočkova pojetí „světa“ viz např. Karfík, F., Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Würzburg, 2008, zvl. s. 15-68.*

¹² Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*. In *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 84.

¹³ Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 200-201.

protože se tu nezbytně vynořuje něco zcela jiného než jednotlivé věci, zájmy, skutečnosti v něm.“¹⁴ Dodejme, že toto „zcela jiné“ se zdá pro Patočku být právě světem, který je – mnohdy v explicitním navázání na myšlení Eugena Finka – chápán na způsob „*pradávné fysis či arché*“, jako „*samostatně existující, celistvý rámec vši individuace, celek, který není složen z částí a je obsažený v každé jednotlivosti.*“¹⁵

Zdá se, že v myšlení Karla Rahnera hraje úlohu v jistém smyslu dosti podobnou Patočkovu pojmu „světa“ pojem „tajemství“. Tajemství je „*to, k čemu člověk vždy sám sebe přesahuje v jednotě své poznávající a svobodně milující transcendence. Tím je tajemství podstatným a trvalým prvotním aspektem totální skutečnosti, nakolik tato jako celek (tedy nekonečná) zpřítomňuje konečnému stvořenému duchu jeho bytostnou otevřenost vůči nekonečnu...* V zásadě existuje jen **jedno** tajemství, totiž to, že nepochopitelnost Boží, v níž On je Bůh, není dána jen jako vzdálenost a obzor, v jehož rámci se pohybuje naše existence, ale že právě Bůh, zůstává nepochopitelným, nám sám sebe darovává v bezprostřednosti, takže se nám stává nejvnitřnější skutečností našeho bytí.“¹⁶ I pro Rahnera, velmi podobně jako pro Patočku, člověk bytostně překračuje vše partikulární a konečné, zůstává „*stále na cestě*“,¹⁷ a to zvláštním způsobem právě díky tomu, že si sám sebe uvědomuje jako bytost konečnou: „*tím, že radikálně zakouší svou konečnost, tuto konečnost přesahuje a zakouší sebe sama jako bytost transcendence, jako ducha.*“¹⁸

Bylo by naivní a násilné popírat *odlišnost* perspektiv obou našich autorů, přece však je na místě uvážít i hlubinné souznění obou odlišných rozvrhů. Jak pro Patočku, tak pro Rahnera se lidská existence rýsuje na pozadí nekonečného, všeobsažného horizontu, je charakterizována transcendencí, přičemž sama sebe transcenduje právě uvědoměním si své konečnosti, a zároveň celkové, nekonečné souvislosti, v níž se vždy už nachází.

Překvapivě blízké jsou si i hraniční pojmy „svět“ a „tajemství“. V obou případech jde o šifry pro tajuplný nejzazší horizont lidské, a koneckonců i mimolidské existence, ať už se jedná o Patočkův „svět“ coby „*umožňující arché*“,¹⁹ anebo Rahnerovo „tajemství“, tedy Bůh,²⁰ „*poslední slovo před umlknutím, v němž po zmizení všech pojmenovatelných jednotlivostí máme co činit s celkem, který je jejich základem*“.²¹ Obdobný se v některých ohledech zdá i vztah člověka k tomuto nejzazšímu horizontu, který bychom snad u obou autorů mohli charakterizovat jako na jedné straně *odkázanost*, na straně druhé jako *otevřenost*.

Naopak zásadní rozdíl mezi oběma interpretacemi lidské existence ve vztahu k její celkové souvislosti se ukazuje na jejich chápání případného vztahu tohoto všeobsažného horizontu k lidské existenci.

Pro Karla Rahnera je tento horizont *svatý*, což v této souvislosti znamená, že jakožto základ lidské existence této existenci vychází láskyplně a svobodně v ústrety. „*Sám tento horizont otevírá naši transcendenci, kterou jsme nezaložili vlastní mocí, jako bychom byli nějakým*

¹⁴ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., s. 50.

¹⁵ Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Cit. vyd., s. 202.

¹⁶ Rahner, K., Vorgrimler, K., *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 348.

¹⁷ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 65.

¹⁸ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 65.

¹⁹ Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Cit. vyd., s. 202.

²⁰ Rahner, K., Vorgrimler, K., *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, např. s. 41.

²¹ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 86.

absolutním subjektem. Jestliže svobodná transcendence směřuje v lase k horizontu, který sám tuto transcendenci otevírá, pak můžeme říci, že toto nedisponovatelné, bezejmenné, absolutně disponující působí v milující svobodě. Říkáme-li „svaté tajemství“, máme na mysli právě toto.“²²

U Jana Patočky se, pokud pomineme některé náznaky,²³ nezdá, že by „svět“ vycházel lidské existenci v nějakém smyslu *záměrně* vstříc nebo že by snad lidský vztah ke světu bylo možné pokládat za v nějakém smyslu vzájemný, či snad dokonce *opětující a opětovaný*. Svět se naopak svou lhostejností neutrální scény *jakéhokoli* dění u Patočky může jevit až démonicky; lidská existence v něm může nabývat i charakteru střetnutí „studeného zla“ lhostejného světa s „žhavým zlem“ lidského nitra a úhlavní ontofanií může být dokonce i frontová zkušenost.²⁴

Tato dvě hlediska můžeme pokládat za dvě odlišné, avšak možné interpretace základní zkušenosti lidského bytí jakožto odkázaného a situovaného, bytí, které nezakládá samo sebe a rozumí své konečnosti – řečeno s Rahnerem stvořeného.

Aniž bychom se snad chtěli pouštět do nepřilíš smysluplné snahy o násilnou harmonizaci Rahnerova a Patočkova přístupu k lidské existenci, podotkněme, že jejich pozice jsou si v mnoha ohledech přece jen bližší, než by se mohlo zdát. Při povrchním čtení by bylo možné prohlásit koncepce obou autorů za zcela disparátní – Rahnerovo „tajemství“ by mohlo z hlediska Patočkovy fenomenologie znamenat nepřipustné zpředmětnění a pád do metafyzické dřímoty, zatímco Patočkovu pojetí *světa* jako toho nejzazšího by se z rahnerovského hlediska mohlo jevit jako obludnost – anebo přinejmenším nedorozumění. Rahner – společně s celou tradicí křesťanského myšlení – jistě v žádném případě nechce myslet Boha jako nitrosvětské jsoucno, právě naopak vynakládá velké úsilí na to, aby ukázal rozdíl mezi stvořitelem a stvořením jako tu nejzákladnější diferencii vůbec. Naproti tomu i Patočka uvažuje o světě prostřednictvím pojmového aparátu převzatého z novoplatonizující teologické tradice.²⁵ Skutečně zásadním rozdílem mezi našimi dvěma autory se zdá být otázka, kterou tematizuje Bohumír Janát ve svém pozoruhodném článku *Osud, svoboda a metafyzické rozhodnutí*.²⁶ Zjednodušeně řečeno Janát rozlišuje mezi „rezignací“ a „nadějí“ jako výsledky toho nejzákladnějšího rozhodnutí, které se může odehrát a odehrává v rámci lidského života: „*Osudem člověka je akt metafyzického rozhodnutí, akt základního hodnocení, akt rozhodnutí o hodnotě života a světa, akt, jehož krajními polohami se v posledu stávají odhodlaná naděje a rezignující úzkost.*“²⁷ Bylo by nespravedlivé a nepřesné pokoušet se prezentovat Rahnera jako představitele „odhodlané naděje“ a Patočku jako myslitele „rezignující úzkosti“; přece však se zdá, že je to právě volba místa na pomyslné škále mezi těmito dvěma extrémy, která vtiskuje interpretacím našich dvou myslitelů (na rozdíl od očividných, avšak povrchních rozdílů formulačních a verbálních) jejich specifický charakter. Bez jakéhokoli hodnocení připustíme, že zatímco Rahnerovo pojetí lidské existence jako založené a nesené „tajemstvím“ dává větší prostor pro – možná bezdůvodnou – naději na její šťastné vyústění, Patočka se svým asketickým

²² Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 109.

²³ *Patrně nejvýraznějším z takových náznaků je pasáž pojednávající o „sakrační transsubstanciaci prostoru“ v pojednání Prostor a jeho problematika. Rkp. AJP 1985/2, in Estetika 28 (1991), č. 1, s. 24.*

²⁴ Srv. Patočka, J., *Smysl mýtu o paktu s ďáblem*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, s. 510-525; *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., s. 117-131.

²⁵ K tomu viz Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*. Cit. vyd., s. 55-68.

²⁶ Janát, B., *Osud, svoboda a metafyzické rozhodnutí. Reflexe*, 13/1995, s. 1-12.

²⁷ Janát, B., *Osud, svoboda a metafyzické rozhodnutí. Reflexe*, 13/1995, s. 11.

odmítnutím jakéhokoli „metafyzického šťastného konce“²⁸ přibližuje více než jeho katolický souputník pozici rezignace, jakkoli se zdržuje *pozitivní* proklamace beznaděje.

Celkový obraz lidské existence a souvislosti, v níž se tato vždy už nachází, se dost možná nejzásadněji odlišuje právě v tomto ohledu. Kromě toho se Rahnerovo pojetí zdá silněji akcentovat i garantovat lidskou personalitu, kterou lze skutečně historicky i věcně jen obtížně oddělit od křesťanského pojetí osoby.²⁹ Člověk je pro něj ve své personalitě bytostí *také* ohroženou, především však bytostí, která má jako osoba naději, založenou v radikální, na člověku samotném nezávislé a vůči němu svobodné transcendenci.

Zdá se, že pro Jana Patočku byla myšlenka takové naděje buďto za hranicemi kompetence filosofie, anebo možná iluzorní. Člověk je u něj bytostí ohroženou mnohem radikálněji, neboť se nezdá, že by pro Patočku připadala v úvahu nějaká „hlubina bezpečnosti“, která by křehké lidské bytí nesla. Symptomatická je v tomto ohledu kupříkladu Patočkova brilantní interpretace Komenského Labyrintu, v níž se po sugestivní explikaci Poutníkovy bloudění myslitelů abruptně zastavuje: „*Když Poutník prchá a chce nechat vše za sebou, dostane se na kraj světa. Tam vidí propast, nicotu, vidí tu situaci, ve které je člověk vždy a nepředstížitelně – a v té chvíli brýle a uzda jsou ty tam... pak přijde theologická interpretace toho hlasu: to je hlas toho, který může vyvést z labyrintu... Tu druhou část nebudeme sledovat.*“³⁰

Transcendence bytostně vlastní člověku se pak u obou myslitelů v souladu s tímto základním rozdílem odlišuje. Zdá se, že zatímco pro Karla Rahnera by mohl být skutečnou transcendencí *vztah*, je jí pro Jana Patočku *vzmach*. Jak uvidíme, s ohledem na interpretaci „boholidství“ u obou autorů nejde o rozdíl nijak zanedbatelný.

Sumou: oba autoři hledají výraz pro lidskou situovanost v rámci nedohledné, neobsáhnutelné a všeobsažné celkové souvislosti. V její artikulaci volí v souladu se svými východisky odlišné strategie a jejich interpretace se různí, nicméně zdají se být hluboce *spřízněnými* interpretacemi *téhož* fenoménu – lidské odkázanosti na celek, k němuž je možné se různými způsoby vztahovat. Vedle nepopíratelných vnějších rozdílů a pochopitelných diferencí ohledně základních předpokladů a východisek se zdá být nejhlubším rozdílem jejich pojetí lidské existence na pozadí tajuplného všeobsažného horizontu míra, v níž chápou tento horizont, jenž je pro oba zároveň zdrojem, „arché“ vši skutečnosti, jako zdroj či základ naděje a korelát *opětovaného* vztahu.

Člověk jako bytost dějinná

Všichni se sejdeme u „konce“ všech časů. Na bezmezné, neopakovatelné a nepomíjivé, nesmrtelné živé louce života.

Právě tady, právě teď.

*Edward Stachura, Fabula rasa*³¹

²⁸ Patočka, J., *Symbol země u K. H. Máchy. In Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 4., Praha: Oikymen, 2004, s. 108.*

²⁹ Srv. Reale, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy. Brno: CDK, 2005, zvl. s. 91-93.*

³⁰ Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie. Praha: Oikymen, 2003, s. 147.*

³¹ Stachura, E., *Fabula rasa. In Smířit se se světem, Praha: Torst, 1996, s. 311.*

Rahnerovu i Patočkovu pojetí lidské existence je společné i to, že je pro ně člověk bytostí dějinnou. Ani tento, pro oba myslitele významný aspekt existence není bez významu pro jejich pojetí boholidství. Pokusme se v krátkosti představit pojetí dějin obou myslitelů.

Pro Jana Patočku, jak známo, začínají dějiny ve vlastním smyslu ve starověkém Řecku, spolu se vznikem filosofie. Znamenají otřesení tradiční, mýtem nasvěcované, neproblematické, „malé“³² smysluplnosti a představují radikální proměnu lidského života. „*Tento život je od té chvíle celou svou podstatou, svým bytím odlišný od života v akceptaci, který se přijímá; zde se život nepřijímá hotový, tak jak je, nýbrž přetváří od základu, je **vzmachem**...* Dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život a kde v důsledku otřesení ‚malého‘ životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven.“³³ Dlužno podotknout, že „dějiny“ se pro Patočku omezují jen na relativně malou výseč celého příběhu lidstva; z Patočkových pozdních děl věnovaných filosofii dějin se zdá vyplývat, že *pouze* v dějinách dochází lidský život ke své plné autenticitě a že dějinnost ve vlastním smyslu se týká *jen* evropské civilizace, a to *po* vzniku filosofie. Mimoevropské lidstvo je pro Patočku odsouzeno, nakolik nepřijímá dědictví evropské filosofie, k jakémusi „*instinktivnímu skomírání, ve kterém člověk o sobě sotva ví*“;³⁴ nadto se zdá, jako by pro Patočku nad mimolidskou přírodou vyřkla svůj definitivní ortel moderní přírodověda: „*Je ovšem důležitá věc, že člověk je v podstatě vždycky v zoufalé situaci. Člověk je přece bytost angažovaná do dobrodružství, které v jistém smyslu nemůže nikdy skončit dobře. My jsme loď, která nutně ztroskotává. V téhle podobě je náš život součástí něčeho, co není jenom lidské. Jsme součástí procesu, jež jak běžný životní pocit, tak také moderní věda... nazývá úpadkem. Jsme součástí univerza, které upadá... které je v energetickém descensu... Tohle je... jedna z obecných komponent veškeré lidské situace – pokud jsme začleněni do přírody a pokud jsme její součástí.*“³⁵ Dějiny se pro Patočku zdají být souznačné s lidským pohybem vzmachu v protitahu proti jinak všepohlcující moci úpadku; jako takové jsou však také prostorem radikální *problematizace*, jejímž prostřednictvím dochází k odhalování samotných struktur zjevování – k dění pravdy. Je nicméně obtížné se zbavit dojmu, že jsou jakožto situované lhostejném, nebo dokonce vůči lidskému usilování poněkud hostilním přírodním a kosmickém milieu, podnikem poněkud zoufalým: vposledku beznadějným titánským vzmachem tu a tam myslících třtin, které jsou odsouzeny k tomu, být bez milosti smeteny orkánem pomíjivosti.

Teologizující pojetí dějin Karla Rahnera je z pochopitelných důvodů mnohem širší. Zatímco u Patočky se můžeme setkat s dějinami *zjevování*, u Rahnera nacházíme dějiny spásy a *zjevení*, které jsou koextenzivní s dějinami světa: „*Dějiny světa znamenají... dějiny spásy. Nabídka Boží, v níž Bůh nabízí sám sebe a v níž se absolutně sdílí celému člověku, je per definitionem spásou člověka. Ta je totiž naplněním transcendence člověka, v níž člověk přesahuje směrem k absolutnímu Bohu. Dějiny této nabídky Boží, kterou Bůh svobodně nabízí a člověk ji svobodně přijme nebo odmítne, jsou proto dějinami spásy nebo zavržení. Veškeré jiné dějiny, které lze empiricky zakusit a které jsou i zakoušené, jsou skutečnými dějinami sensu stricto a nikoli pouze ‚přírodními dějinami‘ jen do té míry, nakolik jsou opravdovým momentem těchto dějin spásy a*

³² Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., s. 51.

³³ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., s. 49 a 51.

³⁴ Viz Patočka, J., *Platón a Evropa*. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, Sv. 2, Praha: Oikoymenth, 1999, s. 188-189.

³⁵ Patočka, J., *Platón a Evropa*. Cit. vyd., s. 150

*zavržení a pokud jsou konkrétní dějinnou aktualizací přijetí či odmítnutí tohoto sebesdílení Božího, a to i když jsou také vždy podřízeny Božímu soudu, s nímž dosud nikdo neměl žádnou zkušenost a který jednou vyjde najevo.*³⁶

Na první pohled je zde ještě patrnější než v souvislosti se „světem“ či „tajemstvím“ nezanedbatelná odlišnost Patočkovy a Rahnerovy interpretace významných momentů lidské existence. Možná bychom mohli dokonce pochybovat, není-li v souvislosti s dějinami či dějinností pokaždé řeč o něčem zcela jiném, přičemž souvislost by se mohla zdát zcela vnějšková, verbální, či toliko zdánlivá. Vzдор nepopíratelné odlišnosti by nám však neměly uniknout významné analogie obou pojetí dějin. U Patočky i u Rahnera jsou dějiny dány tím, že se v nich odehrává to bytostně nejvýznamnější z hlediska lidské existence, ať už jde o dialektiku vzmachu a úpadku, anebo o drama spásy a zavržení. Pokaždé se v nich hraje o uskutečnění transcendence, kterou člověk v silném slova smyslu *jest*.

Zároveň se nejen pro Patočku, ale i pro Rahnera právě to nejzásadnější v lidské existenci odehrává v dějinách: „*V našem přístupu k problematice dějin spásy vycházíme z teze metafyzické antropologie, že člověk jako subjekt a osoba je dějinnou bytostí tím způsobem, že jako subjekt transcendence je dějinný a že jeho subjektivá podstata neomezené transcendentality je jemu samotnému dějinně zprostředkována, aby ji mohl poznávat a svobodně uskutečňovat. Člověk tedy nerealizuje svou transcendentální subjektivost ani mimo rámec dějin pouze ve vnitřní zkušenosti stále stejné subjektivity, ani se této transcendentální subjektivity nezmocňuje nedějinnou, v každém časovém okamžiku stejně možnou reflexí a introspekci... dějiny jsou vposledku dějinami samotné transcendentality: a tato transcendentalita se... nedá chápat jako schopnost, jež je nezávisle na dějinách dána, prožívána, zakoušena a reflektována.*“³⁷ Přestože se celkový dějinný příběh u obou myslitelů jistě různí – pro Patočku začínají dějiny ve vlastním smyslu ve starověkém Řecku a dost možná končí katastrofou dvacátého století, zatímco pro Rahnera dějiny začínají stvořením a klenou se přes celý běh světa až k budoucímu eschatologickému završení – můžeme konstatovat, že u obou jsou dějiny dramatem toho existenciálně skutečně významného a člověk je bytostí od základu dějinnou, která ke svému nejvlastnějšímu určení nedochází jinak, než právě cestou dějin. Oba autoři nadto ve svých dílech nabízejí *metanaraci*: velké vyprávění, nasvěčující celek skutečnosti s nárokem dát mu smysl, vyprávění nárokové také historickou, nikoli pouze mytickou nebo symbolickou platnost; vyprávění v jistém smyslu výlučné, které se více či méně explicitně nabízí jako klíč a kritérium ke všem ostatním příběhům, které by o lidské existenci ve světě jako takové bylo možné vyprávět. Zdá se, že právě to, jak velkou měrou se tato dvě vyprávění vzájemně co do platnosti vylučují, potvrzuje jejich hlubokou spřízněnost.

V naší souvislosti je nicméně významný i velmi důležitý rozdíl mezi oběma, který je v jistém smyslu analogický základnímu rozdílu ve vztahu mezi člověkem a všeobsažným horizontem jeho existence. U Patočky se zdá, že je sice člověk ve svém plném lidství odkázán na dějiny – nicméně dějiny jsou *a fortiori* odkázány na člověka. Dospěje-li lidstvo k zániku, anebo pokud se k vlastním dějinám odmítne znát, tyto pravděpodobně jednoduše a bez odvolání zaniknou. Naproti tomu u Rahnera je člověk odkázán na dějiny, které jsou nicméně nesený samotným tajemstvím; to je sice ve vztahu k člověku, není však na něj odkázáno. Dějiny jsou dílem svobodného činu zakotveného v transcendenci, činu transcendence samé. I zde se zdá být klíčem k porozumění nejzákladnějšímu rozdílu mezi Patočkovým a Rahnerovým pojetím dějinnosti otázka *naděje*.

³⁶ Srv. Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 211.

³⁷ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 207.

Člověk jako bytost radikálně ohrožená

*Já jsem pařez, mech shnilý,
všecken tvrdý a zdubělý,
z hlíny ruce slepily
mě tvé, tupý, neumělý:
tys pevnost hlubokosti,
podpora jsi země svatá,
duch světa od věčnosti,
všech všudy věci podstata.*

*Bedřich Bridel, Co Bůh? Člověk?*³⁸

Ještě než přistoupíme k samotnému motivu boholidství, který představuje jakýsi svorník našich dosavadních úvah, připomeňme ještě jednu významnou analogii mezi Rahnerovým a Patočkovým pojetím lidské situace: radikální ohrožení, které ji provází a spoluurčuje.

Pro Jana Patočku se lidské bytí vyznačuje tendencí k upadání – právě v protitahu vůči této tendenci si člověk vydobývá své vlastní, autentické bytí. Vlastním subjektem tohoto prvotního úpadku je „veřejný anonym“, v němž není těžké rozpoznat heideggerovské „ono se“: „*V pobytu existuje taková původně úpadková tendence. Ta působí, že budeme-li se ptát, co je vlastně subjektem tohoto původně anonymního, neoprávněného a nezodpovědného života na světě, odpověď nemůže být ani ten, ani onen, nýbrž subjektem tohoto upadlého života je jakýsi veřejný anonym. Tento veřejný anonym působí, že v tom původním a běžném životě u věci žijeme nevěcně, ale s úlevou. My si ušetřujeme námahu věčnosti, žijeme tak, že tomu svodu úlevy ustavičně podléháme, a tím se ustavičně sobě samým odcizujeme. Tak vznikla prvotní modalita celkového života pobytu na světě, kterou by bylo lze nazvat prvotním úpadkem, prvotním pádem lidské existence.*“³⁹ Základním ohrožením lidské existence je, že se z tohoto prapůvodního úpadku nevymaní a sama se sebou se mine. Pro Patočku však, zdá se, existuje ještě hlubší a zásadnější ohrožení, neblahý eschaton dějin: totiž že v době, kterou Patočka charakterizoval jako „poevropskou“, se nebude chtít dějinný člověk „*ještě přiznávat k dějinám*“.⁴⁰ Jinak řečeno, pro Patočku je otázkou, zda dějiny jako otevřená možnost vzmachu z úpadku, odkázaná ve své otevřenosti na lidskou ochotu k převzetí, pod vlivem úpadkových tendencí nezaniknou.

Podobně i pro Karla Rahnera je člověk bytostí ohroženou tím, že se mine se svým nejvlastnějším bytím. Na rovině individuální se zdá mít ohrožení lidského bytí u Rahnera dramatictější podobu než u Patočky. U Rahnera není člověk ohrožen jen podlehnutím úpadku, ale především tím, že v prostoru světa vždy už poznamenaného hříchem a vinou uplatní svou svobodu ke zlu: „*Člověk jako bytost vybavená svobodou může sám sebe popřít tak, že opravdu řekne samému Bohu své ‚ne‘, a to skutečně samému Bohu a nikoli pouze nějaké pokřivené nebo dětinské představě o Bohu.*“ Takový člověk by řekl Bohu své „ne“, tedy udělal by v jistém

³⁸ Bridel, B., *Co Bůh? Člověk?* In *Básnické dílo*, Praha: Torst, 1994, s. 163-164.

³⁹ Viz např. Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Cit. vyd., s. 123-124.

⁴⁰ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., s. 116.

smyslu právě to, co Patočka, zdá se, v jistém smyslu považuje za vrcholné užití lidské svobody v rámci tradičního křesťanského rozvrhu světa.⁴¹

I u Rahnera však nacházíme ještě další ohrožení, a to ohrožení vlastní nejen jednotlivému člověku, ale lidstvu jako takovému. Ve své slavné Meditaci o slovu „Bůh“ uvažuje o možnosti, že by toto slovo snad mohlo zcela vymizet z lidské řeči. „*Kdyby slovo ‚Bůh‘ skutečně neexistovalo, pak by ani pro člověka vůbec neexistoval... jeden celek skutečnosti a jeden celek lidské existence ve vzájemném propojení těchto dvou aspektů... Člověk by zapomněl na celek a svůj základ a zároveň by zapomněl na to (dá-li se to tak říci), že zapomněl. Co by bylo potom? Můžeme jen říci: přestal by být člověkem. Klesl by na úroveň inteligentního zvířete.*“⁴²

U obou myslitelů tak nalézáme výraz nejvlastnějšího ohrožení člověka v jeho lidství – naprosté duchovní zkázy. Ať už se jedná o definitivní vítězství „Síly“ či „diktatury dne“⁴³ a redukci člověka na jakési relé v technické mašinérii, anebo o proměnu živoucí lidské bytosti ve zvíře rafinovaně zvládající obstarávání svých potřeb, jedná se v zásadě o totéž: vztah člověka k nejzazšímu horizontu jeho existence znamená dějinně zprostředkovanou otevřenost. Právě v otevřenosti spočívá lidské bytí. Hrozící ztráta tohoto vztahu by znamenala ztrátu či zrušení samotné otevřenosti: smrt člověka. Nápadné však rovněž je, že Rahnerova meditace o radikálním ohrožení člověka tím, že se stane jakýmsi „inteligentním zvířetem“, je formulována kondicionálně – v dějinách, jejichž celkové nasměrování je zakotveno v radikální transcendenci, je taková možnost krajně nepravděpodobná. Líčení této neblahé eventuality jako by spíše podtrhovalo centrální význam slova „Bůh“ pro lidskou existenci. U Jana Patočky si naproti tomu můžeme klást otázku, zdali pro něj katastrofa není takřikajíc za dveřmi, anebo zda už de facto nenastala. I v této souvislosti jako by se znovu ozýval právě motiv naděje – otázka po pravděpodobnosti, anebo alespoň možnosti jiného než katastrofálního vyústění lidských dějin.

Jak jsme dosud viděli, pro oba myslitele je člověk bytostí vztaženou k celkovému horizontu vši skutečnosti i vlastního života, bytostí dějinnou – a také radikálně ohroženou. Jak uvidíme, je také bytostí, před kterou se otevírá perspektiva skutečného naplnění její nejvlastnější možnosti, dokonalé sebetranscendování: boholidství.

Mýtus o božském člověku a událost inkarnace

Řekni, šílený, chceš býti zbaven všech věcí? – Odpověděl: Ano, vyjma mého Miláčka.

*Ramón Lull, Kniha o Příteli a Miláčku*⁴⁴

Lze říci, že se motiv radikální sebetranscendence člověka a bohočlověčenství v Patočkově myšlení průběžně objevuje už od raných textů; zdá se však, že nejzřetelnější formulace dochází v Patočkově pozdní nauce o třech existenčních pohybech, konkrétně na konci programové stati „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech.

⁴¹ Srv. Patočka, J., *Faustovská legenda včera a dnes*. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2004, s. 107.

⁴² Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 87-88.

⁴³ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Cit. vyd., zvl. s. 117-131.

⁴⁴ Lull, R., *Kniha o Příteli a Miláčku*, Praha: Malvern, 2004, s. 36.

Na vrcholu Patočkova pojednání třetího, „nejdůležitějšího, lidsky nejvýznamnějšího“⁴⁵ pohybu lidské existence, pohybu „průlomu“, nalézáme interpretaci mýtu o bohočlověku. V tomto třetím pohybu se lidská bytost staví čelem k vlastní konečnosti v postoji odevzdání: „*Mé jsoucno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak já i druzí... Bytí v odevzdanosti je jsoucno, jež se odevzdává bytí, jsoucno dokonale ‚věčné‘.*“⁴⁶ Tento existenciální obrat od zaujetí partikulárními interesy se vyznačuje nikoli „ztrátou světa, nýbrž jeho plným nalezením... A je s ním spojen nový mýtus, jeden z nejhlubších, nejrozšířenějších, mýtus smyslem nevyčerpatelný jako každý mýtus: mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ‚zmrtyvýchvstání‘.“⁴⁷

Právě v bohočlověku si „událost bytí“ či „pravda“⁴⁸ volí člověka jako „místo svého zjevení“. „*Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka.*“⁴⁹ Protože však světem vládne moc sebeuzavírajícího úpadku, je vystoupení „bohočlověka“ bráno jako útok: bohočlověk se zdá být „*konkurentem ve vládě nad světem*“.⁵⁰ V tomto konfliktu se však nejedná o skutečnou světovládu, ale o to, zda bude člověku vůbec vládnout „*jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí*“. S příchodem bohočlověka začíná platit, že „*do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí provést svůj obrat k němu... Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben... Zároveň však také nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou míří smrtící zbraň... nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly.*“⁵¹ Tímto způsobem je založeno „*společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání si rozumějí a popíráním oddělených center vytvářejí totéž jednotné společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince překračuje.*“⁵²

Mýtus o bohočlověku se tak zdá symbolicky artikulovat pohyb sebetranscendence jako obrat k bytí v naprosté odevzdanosti, službě „pravdě“, která ve světě, jenž tkví „ve zlém“,⁵³ nezbytně končí střetem a zničením „spravedlivého“; následující „vzkříšení“ u Patočky s ohledem na osud obětovaného stěží můžeme chápat jinak než metaforicky. Velmi podobně vyznívají i další texty z pozdního období Patočkova myšlení: v epoše radikálního ohrožení lidství je definitivním a nevyvratitelným svědectvím o převaze „bytí“ nad „jsoucnem“ právě *oběť*. Lidská existence pro Jana Patočku tenduje k sebezpřekročení, tedy k vykonání pohybu „průlomu“; tento průlom se pak, jak se zdá, odehrává s definitivní platností právě jako sebeobětování ve jménu pravdy. Je třeba podotknout, že tato *možnost* je v lidském bytí přítomna zprvu a většinou možná latentně, avšak *bytostně*.

⁴⁵ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 245.

⁴⁶ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 249.

⁴⁷ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 249.

⁴⁸ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 249.

⁴⁹ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 250.

⁵⁰ Srv. Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 250.

⁵¹ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 250.

⁵² Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Cit. vyd., s. 250-251.

⁵³ Patočka, J., Platón a Evropa. In Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 2, Praha: Oikoymenth, 1999, s. 263.

Pokud bychom pak mohli na základně Patočkových rapsodických úvah věnovaných boholidství hovořit *cum grano salis* o jeho „transcendentální christologii“, zjevně by šlo díky jeho akcentaci motivu oběti převážně o christologii kříže.

Rahnerova transcendentální christologie představuje oproti Patočkovým úvahám útvar dosti rozsáhlý, který v tomto textu není možné v úplnosti ani představit, nadto to není ani nutné: v mnoha ohledech jde o úvahu především teologickou, která je z hlediska Patočkovy filosofie v podstatě irelevantní a týká se témat, která český fenomenolog netraktuje ani v náznaku. Pokusme se nicméně vyhmátnout ty její aspekty, které zvláštním způsobem korespondují s Patočkovým myšlením a jsou s ním v napětí, jež by se mohlo ukázat jako plodné.

Vedle specifitějších, vyloženě teologických otázek souvisejících s problematikou transcendentální christologie, Rahner provádí i zasazení tohoto typu christologie do v jeho době moderního evolučního světového názoru. Z tohoto hlediska je inkarnace především „trvalým počátkem a absolutní zárukou, že... definitivní sebetranscendence, která je v zásadě nepřekonatelná, zdaří a že již započala... Bohočlověk je prvopočátek definitivního úspěchu pohybu sebetranscendence světa do absolutní blízkosti tajemství Božímu.“⁵⁴ Inkarnace je tedy pohyb absolutního tajemství vstříc člověku, který umožňuje, zakládá a garantuje definitivní a dokonalý příklon světa – lidského i mimolidského - k Bohu. Dějiny jsou zacílené k dosažení eschatologické jednoty stvořitele se stvořením; prvním momentem závěrečné fáze tohoto dění je právě objevení bohočlověka. Kosmos jako takový jako by byl těhotný dokonalým sebesdělením Stvořitele svému stvoření: „Soustředěné, vždy jedinečné sebevlastnění vesmíru v jednotlivých duchovních osobách, v jejich transcendenci směrem k absolutnímu základu jejich skutečnosti, se děje bezprostředním zvnitřněním samotného absolutního základu ve skutečnosti jím založené. V tomto smyslu je konec absolutním počátkem. Tento počátek není nekonečná prázdnota, nicota, nýbrž plnost, která jako jediná objasňuje to, co je sdílené a co počíná, plnost, která může nést dění a dávat mu skutečně hybnou sílu, aby mohlo směřovat k tomu, co je rozvinutější a zároveň niternější... Právě proto, že vývoj vesmíru a jeho pohyb je od počátku a ve všech fázích nesen tíhnutím k větší plnosti a niternosti a ke stále bližšímu a vědomějšímu vztahu ke svému základu, je ve vývoji vesmíru obsaženo poselství, že dospěje k absolutní bezprostřednosti vůči tomuto nekonečnému základu.“⁵⁵ Dějiny vesmíru jsou vzestupným děním, v němž hraje klíčovou úlohu „spasitel v absolutním smyslu“: „Tak nazýváme onu dějinnou osobnost, která – vstupujíc do prostoru a času – znamená počátek absolutního Božího sebesdílení, jež dochází ke svému cíli, onen počátek, který ukazuje, že toto sebesdělení se děje neodvolatelně a že bylo vítězně zahájeno.“⁵⁶ Lidské existenci jako takové je vlastní otevřenost naději v takové absolutní sebesdílení Boží: stvoření je vlastní možnost vyhlížet spasitele, doufat v dění, které z hlediska křesťanství s definitivní platností začalo v osobě Kristově. Jakkoli Karl Rahner ani v nejmenším nezlehčuje vážnost porušení stvoření hříchem a vinou a nebere na lehkou váhu motiv oběti, neoddělitelný od příběhu Ježíše z Nazareta, nelze přehlédnout, že jeho nauka o bohočlověku jako celek akcentuje, jak vyniká právě vedle Patočkovy interpretace „mýtu“ (sic!) o bohočlověku, motiv inkarnace.

Pokud bychom se vrátili k zmíněnému motivu metafyzického rozhodnutí pro rezignaci, anebo naději, je v souvislosti s pojetím boholidství ještě zřetelnější rozdílnost obou myslitelů v tomto zásadním bodě. Pro Patočku jsou dějiny vzdor tomu, že se v nich mohou objevovat postavy, jimž by snad mohla po právu, jakkoli spíše metaforicky, náležet charakteristika „boholidství“,

⁵⁴ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 259.

⁵⁵ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 270-271.

⁵⁶ Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Cit. vyd., s. 274.

dobrodružstvím předem odsouzeným k zániku. Zdá se, že i kdyby se snad podařilo duchovní dědictví „Evropy“ uchránit před zákeřnou mocí úpadku a tendencí k zapomenutosti, ba i kdyby se začali „boholidé“ množit jako houby po dešti a jejich společenství by zaplnilo celý okresek zemský, vše by tak či onak s největší pravděpodobností skončilo dříve či později smrtí pro každého jednotlivce – a smrtí tepelnou pro kosmos vůbec. V Rahnerově rozvrhu je naproti tomu velký prostor dán právě naději – a to naději pevné, protože pro Rahnera definitivní příklon stvoření ke stvořiteli již neodvolatelně nastal. Bohočlověk je pointou příběhů o celku skutečnosti, které vyprávějí oba autoři: a právě v odlišnosti této pointy se ukazuje, jak významný může být rozdíl mezi příběhem o *vzmachu* a příběhem o *vztahu*.

S ohledem na téma naděje, anebo rezignace dodejme, že Bohumír Janát ve výše zmíněném článku o této otázce uvažuje z hlediska vztahu k individuální eschatologii – naději na případnou postmortalitu. Tuto perspektivu bychom však mohli pokládat za platnou toliko v určitém omezeném kulturním kontextu – případná postmortalita může v odlišných souvislostech (např. v karmanových systémech) být i perspektivnou krajně neradostnou, a předmětem naděje může být právě *vyhasnutí* individuálního bytí a pozbytí nutnosti dalšího strastného přerazování. Mohli bychom snad uvažovat o tom, že rozdíl mezi nadějí a beznadějí tváří v tvář celku lidské existence se ukazuje také, ne-li univerzálněji, právě v souvislosti s hodnocením případné možnosti radikální proměny lidského bytí: boholidstvím, a potažmo i *vzkříšením* či *oslavením těla*.

Závěrem

Jak jsme viděli, je pro Patočku i Rahnera postava bohočlověka a příběh o něm motivem nemalého významu. Právě v bohočlověku dochází svého završení transcendence vlastní lidské bytosti a její vztah k nejzazšímu horizontu vlastní existence. Bohočlověk je pro oba jakousi pointou dramatu lidských dějin. Nadto má tato postava u obou myslitelů v jistém smyslu soteriologickou valenci: u Rahnera dochází v bohočlověku k definitivnímu příklonu (padlého) stvoření ke stvořiteli, a pro Patočku je oběť bohočlověka definitivním stvrzením přemoci pravdy nad mocí úpadku, jakkoli by se nám tato přemoc mohla jevit snad až příliš křehká.

Při vši rozdílnosti bychom mohli uvažovat i o tom, že se obě pojetí vzájemně mohou doplňovat a obohacovat. Patočkova akcentace a fenomenologizující interpretace motivu oběti by mohla i systematickoteologicky posloužit jako vhodný pendant Rahnerovy inkarnační christologie, nemluvě o tom, že právě motiv *konfliktu* bohočlověka s padlým stvořením se zdá být věrný nemalé části novozákonních textů týkajících se Kristova poslání. Naproti tomu samotná možnost zaujmout takovou pozici vůči celku kosmického dění, jako byla pozice Rahnerova, a to zhruba ve stejné době, kdy své vrcholné texty psal i Patočka, by pak mohla pojetí českého filosofa nabídnout i možnost chápat lidský vzmach jako součást širšího, kosmického pohybu směrem k hlubší integraci, a snad i eschatologickému naplnění, a samotná *možnost* zahlédnout na tváři obětovaného spravedlivého odlesk samotného bytí by snad mohla být chápána i jako poukaz k tomu, že svět je, nebo přinejmenším může být místem, kde se vedle ustavičného upadání odehrává také drama čekání na (návrat) „absolutního spasitele“, drama zaslíbení a naplnění, zjevování, ale také zjevení, dějinných katastrof, ale také spásy, proměny a eschatologického oslavení hmotné skutečnosti.

Myšlenkové úsilí o uchopení univerzálního tématu boholidství, které vyvinuli oba myslitelé, bychom mohli chápat vzdor tomu, jakou měrou se obavy obou týkající se humanity zdají naplňovat, jako zvěst o naději, totiž o moci a vnitřní přesvědčivosti samotného tématu. Právě ta by snad mohla být i v současnosti poukazem k tomu, že být člověkem znamená – dost možná především – usilovat o dosažení ideálu, o jeho *inkarnaci*, a to i za cenu *oběti*.

Seznam použitých zdrojů

- Bridel, B., Co Bůh? Člověk? In *Básnické dílo*, Praha: Torst, 1994.
- Janát, B., Osud, svoboda a metafyzické rozhodnutí. In *Reflexe*, 13/1995.
- Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*. Würzburg, 2008.
- Lull, R., *Kniha o Příteli a Miláčku*, Praha: Malvern, 2004.
- Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992.
- Patočka, J., Negativní platonismus. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenh, 1996.
- Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém. In *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992.
- Patočka, J., Kacířské eseje o filosofii dějin. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikoymenh, 2002.
- Patočka, J., Theologie a filosofie. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenh, 1996.
- Patočka, J., Smysl mýtu o paktu s ďáblem, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikoymenh, 2004.
- Patočka, J., Symbol země u K. H. Máchy. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4., Praha: Oikoymenh, 2004.
- Patočka, J., Česká vzdělanost v Evropě. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikoymenh, 2004.
- Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- Patočka, J., Prostor a jeho problematika. Rkp. AJP 1985/2, in *Estetika* 28 (1991), č. 1, s. 24.
- Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Patočka, J., Platón a Evropa. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, Sv. 2, Praha: Oikoymenh, 1999.
- Patočka, J., Faustovská legenda včera a dnes. In *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2004.
- Rahner, K., *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Verlag Herder, 1976.
- Rahner, K., Vorgrimler, K., *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009.
- Reale, G., *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*. Brno: CDK, 2005.
- Rónay, G. A nesmrtnost?. In *Němá nauka stromů o spáse, Antologie maďarské katolické literatury*, Praha: Malvern, 2014.
- Stachura, E., Fabula rasa. In *Smířit se se světem*, Praha: Torst, 1996.
- Weiner, R., Mezopotámie. In *Básně, Spisy 2*, Praha: Torst, 1997.