

**Univerzita Karlova v Praze**  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Jakub Šenovský, Ph.D.

**Transcendentální zkušenost Karla  
Rahnera jakožto východisko reflexe  
věrohodnosti křesťanství**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. David Bouma, Th.D.

Praha 2016

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 21. 4. 2016

Jakub Šenovský

## **Bibliografická citace**

Transcendentální zkušenost Karla Rahnera jakožto východisko reflexe věrohodnosti křesťanství [rukopis] : diplomová práce / Jakub Šenovský ; vedoucí práce: David Bouma. – Praha, 2016. -- 70 s.

## **Anotace**

Tato diplomová práce se širěji zabývá otázkou, jak (a případně i zda) je možné v dnešní době ospravedlnit křesťanskou víru, a to především vůči těm, kteří nejsou věřící. Konkrétněji se však věnuje řešení této otázky u Karla Rahnera. Základním východiskem jeho řešení je takzvaná „transcendentální zkušenost“, která je všem lidem společná a natolik zásadní, že bez ní není možné žádné myšlení ani jednání. Při vší své zásadnosti pro člověka je však rovněž skrytá, což představuje základní problém při jejím objasňování. V této diplomové práci si všímám konkrétního vypracování této záležitosti nejprve ve spisu *Hörer des Wortes* a posléze ve spisech spíše z Rahnerova pozdějšího myslitelského období: *Gotteserfahrung heute*, *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung* a *Základy křesťanské víry*.

## **Klíčová slova**

Karl Rahner, Transcendentální zkušenost, Fundamentální teologie, Věrohodnost, Teologie dvacátého století

## **Abstract**

Title: The Transcendental Experience of Karl Rahner as a Starting Point of the Reflexion of Credibility of Christianity

In a broader scope, this master's thesis concerns with the question, how (or even whether) it is possible to show the credibility of the Christian faith in today's society, especially to those who are not believers. Specifically it is focused on the way, how Karl Rahner tried to solve this question. The starting point of his solution is the so called „transcendental experience“ that is common to all people; furthermore, it is so basic that it would not be possible any thinking or action without it. Although it is so basic, it is also hidden for human, which constitutes the main problem with its clarification. In this thesis, I am focussing first on the solution of this matter in *Hörer des Wortes* and then in his late works: *Gotteserfahrung heute*, *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung* a *Grundkurs des Glaubens*.

## **Keywords**

Karl Rahner, Transcendental experience, Fundamental Theology, Credibility, Theology of 20th century

**Počet znaků** (včetně mezer): 207 669

## **Poděkování**

V první řadě bych chtěl poděkovat ThLic. Davidu Boumovi, Th.D. za vedení této práce. Mag. theol. Jakubu Jirovci OT bych pak chtěl poděkovat za obětavé přečtení rukopisu a cenné připomínky k němu.

## Obsah

1.	Úvod: Dnešní nesamozřejmost mluvení o Bohu.....	7
2.	První Část: Posluchač slova .....	9
1.	Pokus o intelektuální objasnění transcendentální zkušenosti v <i>Hörer des Wortes</i> .....	9
2.	Analýza poznání lidského subjektu v <i>Hörer des Wortes</i> .....	13
3.	Osvětlenost bytí .....	14
4.	Analogie bytí neboli bytí-u-sebe jako úkol .....	20
5.	Člověk jako otevřenost pro bytí .....	23
6.	Předsah (něm. <i>der Vorgriff</i> ) na nekonečno.....	29
7.	Předsah (něm. <i>der Vorgriff</i> ) a přístup člověka k Bohu.....	34
8.	Závěr k <i>Hörer des Wortes</i> .....	42
3.	Druhá část: Transcendentální zkušenost v pozdních spisech.....	43
9.	Zkušenost Boha v dnešním světě .....	43
10.	Transcendence v <i>Základech křesťanské víry</i> .....	52
4.	Závěr .....	65
5.	Seznam literatury .....	67

# 1. Úvod: Dnešní nesamozřejmost mluvení o Bohu

Pokud se dnes nějaký člověk rozhodne mluvit o Bohu, a to k lidem, kteří sami sebe považují za nevěřící, tak se mu pravděpodobně stane, že narazí na neporozumění ze strany posluchačů. Dnešní (evropský) svět se již natolik vzdálil své křesťanské minulosti, že pro něj jsou základní pojmy křesťanství (Bůh, Trojice, spása, vykoupení, hřích, láska...) do značné míry nesrozumitelné nebo dokonce vyprázdněné. Lidé často nechápou obsah těchto pojmů, jejich smysl, a někdy těmto pojmům přiřkládají naprosto jiný (obvykle velmi zkreslený) obsah, než jaký jim přiřkládají lidé věřící. Křesťan, který tak dnes chce říct něco srozumitelného o Bohu i jiným lidem, může narazit na hradbu neporozumění, která je však daná i vlastní nesrozumitelností a nesamozřejmostí základních pojmů křesťanské víry.<sup>1</sup>

Avšak jako křesťané máme přece povinnost hlásat evangelium (Mk 16, 15). Jak to tedy udělat, abychom tuto hradbu neporozumění překonali a řekli ostatním lidem něco skutečně srozumitelného?

Jednou z možností je mluvit k lidem dnešního světa moderním jazykem, ve kterém budou vysvětleny všechny základní pojmy křesťanské víry. Může jít tak o snahu ukázat vlastní smysl křesťanství, a to jazykem a na základě předporozumění, které sdílí i lidé dnešního světa. A toto je právě přístup, který podnikl Karl Rahner a který budeme sledovat v této práci.

Hlavní motivací je pro Karla Rahnera zprostředkovat ostatním svou vlastní zkušenost Boha (či s Bohem).<sup>2</sup> To je možné z toho důvodu, že tato osobní zkušenost má svou nezbytnou universální stránku. Nejde tedy jen a pouze o soukromou Rahnerovu zkušenost, ale jde o zkušenost, kterou prodělává každý člověk, jen ji nemusí chápat jako zkušenost Boha (či jako prazážitek své odkázanosti na Boha).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Srv. BUCHER, Reiner – POCK, Johann: „Entdeckungen wagen. Wie heute von Gott reden?“ in: Bucher, R. (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*. Echter, Würzburg 2004, s. 177-202.

<sup>2</sup> Srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974, s. 20.

<sup>3</sup> Jedním ze základních pramenů Rahnerova myšlení jsou ignaciánské exercicie, a to především pasáž mluvící o rozlišování duchů; obzvlášť důležité pro pochopení Rahnerovy epistemologie je pak druhé pravidlo ze souboru rozšiřujících pravidel (určených spíše pro druhý týden), kde sv. Ignác říká toto: „*Jedině Bůh, náš Pán, může dát duši útěchu bez předcházející příčiny. Neboť je vlastní Stvořiteli vcházet do ní, vycházet z ní a působit v ní hnutí tak, že ji zcela přitahuje k lásce své božské velebnosti. Říkám "bez příčiny": bez jakéhokoliv předcházejícího smyslového nebo rozumového poznání nějakého předmětu,*

Ovšem doba, kdy člověk skutečně chápal onu zakládající zkušenost (či onen prazázitek) jako zkušenost Boha, již pominula. Dnešní svět je spíše charakteristický tím, že zakoušíme (přinejmenším zdánlivou) Boží vzdálenost od nás (něm. *eine Gottesferne*); a s touto Boží vzdáleností je pak spojena i dnešní krize víry, tj. hlavně krize uvědomit si Boha. Dnešní člověk již dávno nepocítuje samozřejmost svého vztahu k Bohu, což můžeme dávat do souvislosti s novověkým vztahem člověka k přírodě (přirozenosti) a světu, a Bůh je tak pro dnešního člověka tajemstvím, stejně jako člověk sám sobě.<sup>4</sup>

Tato diplomová práce se proto bude nejprve zabývat Rahnerovým dílem *Hörer des Wortes*<sup>5</sup>, kde se Rahner pokouší osvětlit tento všeobecný základ v člověku. *Hörer des Wortes* je však poměrně mladistvé dílo (v době jeho psaní bylo Rahnerovi asi 33 let) a jeho myšlení posléze prošlo významnými změnami. Proto bude pro srovnání a pro vlastní účel této práce neméně zajímavé podívat se, jakým způsobem postupoval Rahner při řešení této základní problematiky ve svých pozdějších spisech. Takto se budeme soustředit nejprve na články *Gotteserfahrung heute* z roku 1969 a *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung* z roku 1971. Nakonec se budeme věnovat vypracování této problematiky v *Základech křesťanské víry* z roku 1976.

---

*skrze který by tato útěcha přišla prostřednictvím vlastních úkonů rozumu a vůle.“* Srv. IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo. Duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2005, s. 92. Toto pro Rahnera slouží jako základní „popis“ oné všezakládající prazkušenosti (něm. *die Urerfahrung*). Rahner sám toto komentuje takto: „*Die gemeinte Objektlosigkeit ist die reine Offenheit für Gott, die namenlose, gegenstandlose Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Angebbare und Unterscheidbare erhabenen Gott, von Gott als Gott. Die in der gegenstandlosen Helle der Tröstung erfahrene Liebe besteht in dem jedes Angebbare übersteigenden Sichgenommensein des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein, m. a. W. in einem Transzendenzerlebnis. Dieser ist selber Trost und Trosterfahrung.*“ (Jde o úryvek z Rahnerova dopisu sestře Rejadelle, cit. podle FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 53).

<sup>4</sup> Srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 25n. Člověk jako tajemství, tj. že člověk bytostně odkazuje na tajemství, které ho přesahuje a zakládá, je Rahnerova základní teze (srv. tamtéž, s. 19); pro moderního člověka však tato teze musí dojít teprve plného uvědomění, čemuž Rahner svým dílem chce napomoci.

<sup>5</sup> Vlastní podklad pro spis *Hörer des Wortes* tvoří 15 přednášek, které Rahner přednesl na vysokoškolských týdnech v Salzburgu v roce 1937. V knižní podobě tato kniha vyšla v roce 1941 v nakladatelství Kösel v Mnichově. V roce 1971 pak vyšel přepracovaný text od Johanna Baptisty Metz, který dostal od Rahnera schválení (Metz popisuje, jak s Rahnerem prošli stránku po stránce, než konečně se dobrali konečné podoby). Text *Hörer des Wortes* budu citovat (stejně jako ostatní Rahnerova díla) ze sebraných spisů (RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke, Bd. 4. Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearb. von Raffelt Albert, Herder/Benziger, Freiburg im Breisgau, Solothurn und Düsseldorf 1997); Rahnerovy sebrané spisy budu v dalším textu zkracovat na SW a příslušné číslo, *Hörer des Wortes* na HW, přičemž HW 1 je Rahnerův původní text z roku 1941, HW 2 pak Metzovo přepracování z roku 1971; následující číslo pak vždy (bude se to týkat i ostatních spisů) odkazuje na původní stránkování, které je v sebraných spisech po straně, následně je udán patřičný svazek sebraných spisů a příslušná stránka v něm.



## 2. První Část: Posluchač slova

### 1. Pokus o intelektuální objasnění transcendentální zkušenosti v *Hörer des Wortes*

Základním úkolem fundamentální teologie jako teologické disciplíny má být podání ospravedlnění věrohodnosti (katolické) víry. Toto ospravedlnění se tradičně provádí ve třech traktátech, a to nejprve tak, že se dokáže Boží existence (lat. *demonstratio religiosa*), posléze se prokáže, že Ježíš Kristus byl skutečně Boží Syn a nás Spasitel (lat. *demonstratio christiana*) a nakonec se přejde k ospravedlnění existence církve jako výlučného nástroje (svátosti) spásy (lat. *demonstratio catholica*).<sup>6,7</sup>

---

<sup>6</sup> Srv. např. WALDENFELS, Hans: *Kontextová fundamentální teologie*. Vyšehrad, Praha 2000, s. 104nn. Waldenfels rovněž upozorňuje na to, že dřívější fundamentální teologie se spíše snažila odůvodnit křesťanství (něm. *die Begründung*), než aby se snažila pojmenovat základ a fundament, na kterém tato víra spočívá (něm. *der Grund*); tamtéž, s. 109. Jak uvidíme níže, tak Rahner věnuje veškerou snahu onomu pojmenování základu, dokazováním se v plném slova smyslu nezabývá takřka vůbec. Navíc u Rahnera je do značné míry upozaděno i ono rozdělení na tři traktáty, a to prostě z toho důvodu, že se snaží uvést do křesťanství i dnešního člověka, který nesdílí jeho věroučná východiska, a tak je toto vysvětlení vedeno spíše na poli moderní filosofie, a to způsoby, které jsou spíše vlastní tomuto druhu uvažování (takto v *Hörer des Wortes* bychom sice při troše snahy dokázali identifikovat místa, která by se s velkou dávkou dobré vůle dala zařadit do tradičních traktátů, ale bylo by to takřka zbytečné, protože Rahnerovo dílo, kterým se hodlám zabývat v této práci, se chápe dokonce i jako předchůdné oné klasické fundamentální teologii – vykazuje se možnost, že člověk vůbec je schopen zaslechnout něco takového jako zjevení Boží; jde tak o vykazání samotného fundamentu fundamentální teologie – proto také v této práci nehovořím o Rahnerově fundamentální teologie, protože přísně vzato o ní nejde; rovněž v názvu práce jsem se vyhnul označení „fundamentální teologie“ a hovořím raději o „východisku reflexe věrohodnosti křesťanství“).

<sup>7</sup> Tento Rahnerův přístup našel svou cestu následně i do novějších učebnic či pojednáních o fundamentální teologie (alespoň zčásti). Takto ještě u např. u Mikuláše Višňovského (pokud jde o skriptu dostupná na pražské teologické fakultě – VIŠŇOVSKÝ, Mikuláš: *Theologia fundamentalis*, Církevně nakl., Bratislava 1969) nalezneme toto klasické dělení (i s takřka doslovnými názvy traktátů) spolu i nezbytným postupným dokazováním jednotlivých obsahů víry. Podobně i např. u Josefa Kubalíka v jeho apologicko-polemické *Theologia fundamentalis* z roku 1983 můžeme nalézt vyjádření typu: „Zjevení je možné a bezpečně poznatelné jakožto božské“ (KUBALÍK, Josef: *Theologia Fundamentalis, I. díl: O Božím zjevení*, Česká katolická Charita, Praha 2007, s. 75), což rovněž spíše ukazuje na starší pozice, které se Rahner kvůli dobovým požadavkům snaží překonat (především jde o onu bezpečnost poznání). Avšak třeba již u Vladimíra Boublíka a jeho publikace *Člověk očekává Krista* (BOUBLÍK, Vladimír: *Člověk očekává Krista*. Karmelitánské nakl., Kostelní Vydří 1997; původně vyšlo jako *L'uomo in attesa di Cristo* v Římě 1972) najdeme celou kapitolu věnovanou pojetí Karla Rahnera („Očekávání slova“), která odkazuje na dílo *Hörer des Wortes* a na jeho základní předpoklady (dějinný rozměr poznání, člověk i Bůh jako tajemství atd.). Podobně i v dalších alespoň do češtiny přeložených novějších děl z oblasti fundamentální teologie nalezneme povětšinou nějaké navázání na Rahnera (např. u již zmiňovaného Waldenfelse v jeho *Kontextové fundamentální teologii* nalezneme kapitoly, které na Rahnera přímo odkazují („Teze Karla Rahnera“ v oddílu „Boží slovo v lidském životě“ či představení pozice Karla Rahnera („transcendentálněontologický přístup“) jako jednoho z typických přístupů k Bohu – vedle např. „dokazování Boha“). Dokonce i u Langovy fundamentální teologie (LANG, Albert: *Kristus vrchol zjevení*. Velehrad, Brno 1993; původně jako *Die Sendung Christi* ještě v roce 1962), která je strukturována a psána velmi tradičním stylem, nalezneme pasáže, které bychom mohli považovat jako inspirované Rahnerem, i když není výslovně jmenován (šlo by o oddíl „Subjektivní otevřenost člověka pro nadpřirozené zjevení: Motivy kredentity“). V jiné literatuře z německého prostředí je vliv Rahnera (třebaže často jen částečný) skutečně nepřehlédnutelný. Alespoň za následování rahnerovských

Ovšem tento podnik není ani trochu samozřejmý, jak by se někomu mohlo zdát. Základní obtíž je totiž ta, že celá argumentace cílí mimo církev, tj. mimo již přesvědčené, a to z toho prostého důvodu, že přesvědčovat již přesvědčené je nadbytečné. Jelikož je však třeba obhájit všeobecný nárok křesťanství (či přesněji řečeno katolictví) na věrohodnost, tak je zapotřebí rozvinout argumentaci, která sice vychází z našeho pochopení víry, ale nemůže se odkazovat na věroučné obsahy – již z toho prostého důvodu, že není možné dokazovat něco pomocí něčeho, co má být dokázáno (šlo by o klasický logický prohřešek zvaný *petitio principii* neboli bludný kruh). Právě proto je třeba vycházet z nějakého jiného základu, o kterém se věří (sic!), že je společný všem lidem – tímto společným základem je tradičně lidská racionalita, konkrétněji filosofie jakožto specifický (a hlavně promyšlivý) přístup k člověku a světu, který se vyznačuje právě tím, že se snaží brát veškerou realitu pokud možno co nejpoctivěji<sup>8</sup>, to jest takovou, jaká skutečně je.

Nyní však nastává následující problém: V posledních asi dvou stech letech byl značně oslaben universální nárok našeho rozumu. Od dob Kanta a jeho antropologického obratu již není možné nadále nekriticky zacházet s logickými kategoriemi, jako by se jednalo o skutečné světské předměty. Od těchto dob je třeba pečlivě zvážit, zda naše pojmy, kterými promýšlíme svět (a člověka a Boha) mají

---

východisek můžeme považovat např. to, že Göllner, Görtz a Kienzler začínají svou knihu (GÖLLNER, Reinhart – GÖRTZ, Heinz-Jürgen – KIENZLER, Klaus: *Religion, Kirche, Gott*. St. Brenno, Freiburg im Breisgau 1979) otázkou člověka po sobě samém (čímž začíná rovněž Rahner). Novější literatura je již často (v některých pasážích) vyložene rahnerovská. Např. u Friese (FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*. Styria, Graz-Wien-Köln 1985) patří Rahner k nejčastěji zmiňovaným autorům (jak rovněž dokazuje jmenný rejstřík) a pasáže jako „Die Offenbarung von Wort und Sprache“ a hlavně celá kapitola „Die Möglichkeit einer besonderen, übernatürlichen Offenbarung als fundamentaltheologisches Problem“ a další jsou velmi rahnerovské (a přiznaně). Obdobně i ve *Fundamentaltheologie* od Adolfa Kolpinga (KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie I. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*. Regensburg, Münster 1968) je Rahner jednou z nejzmiňovanějších postav a jsou tu celé pasáže, které se zabývají především výkladem Rahnerových pozic (např. na s. 74-82 nalezneme představení Rahnerovy pozice či na s. 114-118 nalezneme zhodnocení Rahnerova pojetí vztahu mezi milostí a přirozeností a další).

<sup>8</sup> Poctivost myšlení lze považovat za základní filosofickou ctnost, což je přesvědčení, které v celé závažnosti nenalezneme u nikoho jiného, než u velkého odpůrce všeho křesťanství, Friedricha Nietzscheho. Přičemž Nietzsche o poctivosti (něm. *die Redlichkeit*; srv. *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 37; česky Za I, O záhrobnících, s. 28; citováno podle odkazu níže) tvrdí, že je poslední (nejmladší) ctností nás filosofů. Poctivost je tak tím znakem myšlení, které se nechává vést vlastním zjevováním se či podáváním se skutečnosti, než aby tuto skutečnost násilím vpravilo do podoby, která spíše odpovídá či vyhovuje vlastnímu myšlení. Viz např. NOVÁK, Aleš: „Fenomenologie poctivosti“ in: Novák, Aleš (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum II/2012*, Togga, Praha 2012, s. 9-14. Tato reference je pro naše téma poměrně významná, protože má ukázat, že i u myslitelů, kteří určitě nesdílejí závěry křesťanského promýšlení světa, tak mohou (a nakonec i musí – pokud křesťanský nárok na všeobecnost je oprávněný) sdílet východiska tohoto promýšlení, a to právě za předpokladu, že přistupují ke světu poctivě, tj. že ho promýšlí tak, jak se jim dává, a nikoli tak, jakým způsobem by ho chtěli mít.

skutečnou relevanci i ve skutečnosti, tj. zda nejde o pouhou učenou hru s pojmy, která však nemá žádný hlubší smysl.

Tuto kritiku naší racionální schopnosti ještě více prohloubili další myslitelé jako např. Nietzsche<sup>9</sup>, Wittgenstein<sup>10</sup> či Heidegger<sup>11</sup>, abychom zmínili jen základní jména, která do značné míry určují hlavní proudy současného filosofického myšlení.

I když je možné s tímto filosofickým vývojem nesouhlasit, tak přece jen nezbyvá než uznat, že v dnešní době je tradiční filosofické pojetí pravdy do značné míry zproblematizováno – a to ať již ve smyslu, že něco takového jako pravda vůbec existuje, nebo ve smyslu naší racionální schopnosti dosáhnout pravdy.

Pokud tedy značná část současné filosofické obce nedůvěřuje naší racionální schopnosti a je opatrná při vznášení nároku na universálnost, který náš rozum přece tak rád klade (tj. na možnost definitivní poznatelnosti jistých pravd) a navíc pokud toto přesvědčení sdílí nejen valná část filosofů, ale i většina ostatních přírodních, sociálních či humanitních vědců.<sup>12</sup>

Toto každý pokus o srozumitelné ospravedlnění křesťanské víry staví před úkol vzít vážně východiska onoho antropologického obratu, který podnikla filosofie (a na který

---

<sup>9</sup> V Nietzscheho rozvrhu obráceného platonismu (srv. např. krátký zápisek z pozůstalosti z roku 1870 (KSA 7, 199) či interpretace v NOVÁK, Aleš: *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, Praha, UK FHS 2006, s. 149nn) klasický filosofický pojem bytí vystupuje ve významu život (neboli nastávání, něm. *das Werden*), a to se vši mnohoznačností, proměnlivostí a paradoxností, kterou s sebou život nese (Srv. KOUBA, Pavel: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha, OIKOYMENH 2006, s. 38nn). A život je živý jen tehdy, když žije, tedy když se neustále proměňuje, překonává a jde dále. Toto překonávání nemá žádný vnější cíl, jeho jediným „cílem“ je život sám a jeho nabývání, sílení čili moc. A jelikož je skutečnost (život) neustále proměnlivá, tak žádný pojem si nemůže dělat nárok na absolutní platnost. Všechno naše poznání je tak pouze perspektivní a čeká na své překonání.

<sup>10</sup> Wittgenstein ve svých *Filosofických zkoumání* (WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*. Filosofia, Praha 1998) rozvíjí své pojetí jazyka jako řečové hry, kde pravdivé není opět vždy platné, ale úspěšné v rámci v rámci partikulárního tahu řečové hry.

<sup>11</sup> Heidegger důrazně odmítl pojetí pravdy jako shody pojmu se skutečností a začal budovat pojetí pravdy jako neskrytosti (řec. *alétheia*), která je mnohem více závislá na dispozicích lidského pobytu. Heidegger bere na jednu stranu vážně onen Nietzscheho apel na neustálou proměnlivost (a tím i neuchopitelnost) všeho bytí, ale nepřijímá zcela Nietzscheho stěžejní myšlenku věčného návratu téhož, která přece ústí do bezcílného a prázdného cirkulování. Heidegger se ve svém pozdějším myslitelském období snaží hledat smysl všeho v tzv. události (něm. *das Ereignis*), skrze kterou se podává bytí do zjevnosti (neskrytosti), aniž by se dávalo kdy úplně – vždy se zároveň odepírá – což je pozůstatek onoho zdůrazňování Nicu (něm. *das Nichts*) jakožto základu skutečnosti, vůči kterému se Rahner bude níže vymezovat. K hlubší interpretaci viz NOVÁK, Aleš: *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, s. 199nn.

<sup>12</sup> Je třeba si poctivě přiznat, že filosofie již před nějakou dobou ztratila své výsostné postavení na interpretaci skutečnosti. Tuto roli převzali spíše jiné vědy, a to především fyzika a biologie, pokud jde o přírodovědně smýšlející lid, a sociologie, ekonomie či různé podoby sociální antropologie, pokud jde o vzdělance ve společenských/humanitních vědách.

posléze navázaly i další vědy), a pokusit se ukázat, že tento antropologický pokus není nic protikřesťanského<sup>13</sup>, ale právě naopak, že je možný jen za předpokladu, že křesťanská zvěst je pravdivá. To jest za předpokladu, že lidé jsou skutečně stvořeni (a tím i chtěni) od Boha, který je základem a podmínkou všeho jejich myšlení a jednání. A že k tomuto základu a počátku má každý člověk natolik samozřejmý vztah, že tento vztah je až neviditelný (tj. snadno přehlédnutelný). Přičemž tento vztah (či lépe zkušenost této naší naprosté odkázanosti na Boha – transcendentální zkušenost) předchází jakoukoli naši reflexi o tomto vztahu – dokonce lze říct, že tento vztah teprve tuto reflexi umožňuje.

A toto je přesně pokus, který podnikl Karl Rahner poprvé<sup>14</sup> obšírněji ve svém spisu *Hörer des Wortes* (Posluchač slova).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Pokud bychom celý antropologický obrat ve filosofii šmahem odmítli a naivně setrvali na starých (poněkud triumfalistických) pozicích, tak bychom se vystavili oprávněné námitce z „falšování žité skutečnosti“, kterou vůči křesťanství vznesl již několikrát zmiňovaný Friedrich Nietzsche. Abychom učinili za dost onomu universálnímu nároku křesťanské víry (protože Ježíš přišel spasit skutečně všechny – jinak by nebyl universální spasitel), tak je třeba brát vážně každý poctivý pokus o promyšlení světa. A je třeba odhalit, že východiska takových pokusů ladí s východisky křesťanského přístupu. Toto je přesně ten způsob, jak chápe Karl Rahner filosofii (či metafyziku jakožto první filosofii): Filosofie (metafyzika) je vlastně nezbytná pro každého člověka, protože vychází z naší bytostné potřeby si rozumět – tím že člověk je sám sobě otázkou (a tato otázka cílí na poslední smysl člověka a světa, ve kterém žije, čili na Boha), tak nezbytně provádí metafyziku, protože metafyzika je onou první vědou, kterou se zabývá zodpovězením otázky po bytí (Srv. HW 1, 12; SW 4, s. 10; a HW 2, 13; SW 4, s. 13, pozn. 3). Podobně z tohoto důvodu není nějaké myšlení křesťanskou filosofií, protože bylo dodatečně „pokřtěno“, ale právě naopak – je křesťanskou filosofií, protože je pokřtitelné (něm. *taufbar*). A takové myšlení je pak křesťanské ve vlastním a původním smyslu. Tady se rovněž ukazuje vztah filosofie a teologie. Pravá filosofie (která je vlastně a původně křesťanská) se projevuje svou připraveností být pozvednuta či dokonce i zrušena (jde o významy německého *aufgehoben*, se kterými tady Rahner pracuje) v teologii (srv. HW 1, 34n; SW 4, s. 40). Filosofie ruší samu sebe, pokud jde o její vlastní nárok být poslední existenciálním založením lidského pobytu (něm. *das Dasein*). Tímto založením je Bůh sám a člověk je odkázán na poslouchání jeho zvěsti. Filosofie se pak pozvedá na vyšší úroveň jakožto konstituce možnosti přijetí nějakého zjevení v člověku – a právě v přijetí takového zjevení (jehož možnost zakládá) nachází filosofie své naplnění. Toto znamená, že pravost filosofie je zachována v teologii (která je založena právě v přijetí již konkrétního zjevení od Boha;). Filosofie je tak pochopena jako ontologie (protože jí jde o poslední smysl) určité *potentia oboedientialis* pro nějaké zjevení, které, pokud je přijato, je pak záležitostí teologie (Srv. HW 1, 35n; SW 4, s. 42). Z tohoto důvodu označuje Rahner správně pojatou filosofii i jako *preparatio evangelii* (HW 1, 34; SW 4, s. 40).

<sup>14</sup> Karl Rahner se skutečně poprvé explicitně zabývá lidskou transcendencí právě ve spise *Hörer des Wortes*; téma transcendence bychom sice mohli nalézt již v předcházejícím větším díle *Geist in Welt*, avšak nikoli explicitně, ale pouze implicitně. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, Tyrolia, Innsbruck 2000, s. 16.

<sup>15</sup> Jde o pokus, který si klade za cíl nalézt základ (fundament) teologie. A podle Rahnera je oním fundamentem teologie člověk jako „místo“, kde se zjevuje Boží slovo. Z toho pak přímo plyne, že Bůh již své slovo pronesl a že je to Bůh, který je původcem zjevení a nikoli člověk. Právě z těchto důvodů můžeme hovořit o tom, že tyto teologické snahy (kterou jsou prováděny za pomoci nástrojů filosofie) jsou v posled fundamentálně-teologické, a to i tehdy, když nejde o tzv. fundamentální teologii v obvyklém slova smyslu. Viz FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 97. Proto raději v této práci hovořím o Rahnerových úvahách jako o možném východisku fundamentální teologie, nikoli o Rahnerově fundamentální teologii (Rahner sám se navíc proti tehdejšímu provádění

## 2. Analýza poznání lidského subjektu v *Hörer des Wortes*

Pro vlastní spis *Hörer des Wortes* je příznačné, že Rahner se při popisu oné tak zvané transcendentální zkušenosti soustředí především na analýzu lidského poznání (konkrétně na průběh usuzování). Takto se často děje, že tento zkušenostní rozměr lidské transcendentality je poněkud upozaděn spíše ve prospěch intelektu (a to toho činného ve smyslu aristotelsko-tomistické filosofie).<sup>16</sup> V pozdějších spisech, které si tato práce klade za cíl sledovat, je rozhodující důraz položen právě na naprostou primárnost oné zkušenost před veškerou intelektualitou.<sup>17</sup>

Tento intelektuální ráz *Hörer des Wortes* je pravděpodobně do značné míry dán blízkostí s prvním větším Rahnerovým spisem, a to *Geist in Welt*<sup>18</sup>, kde se Rahner

---

fundamentální teologie v *Hörer des Wortes* dost vymezoval a svou práci stavěl k ní jako svého druhu alternativu).

<sup>16</sup> Například Klaus P. Fischer ve své základní rahnerovské publikaci se sice snaží do značné míry zpochybňovat Rahnerův intelektualismus, ovšem základní nasměrování *Hörer des Wortes* (a ještě více *Geist in Welt*), tj. spisů do značné míry filosofických, by nás spíše mělo klonit k opačnému stanovisku. Fischer doslova říká: „Karl Rahner ist weder Rationalist noch Intellektualist. Die „vorgeordnete Grundevidenz“ seines theologischen Denkens ist kein formales Prinzip, sondern, wie schon erwähnt, das totale Erfäßsein von der Liebe Gottes. Die so geartete Logik der existentiellen Erkenntnis ist für ihn das apriorische Prinzip jeder theologischen Erkenntnis, denn jede theologische Erkenntnis hat bei ihm diese existentielle Wurzel, und diese wiederum ist der Grund, weshalb jede theologische Erkenntnis bei Rahner zugleich existentielle Bedeutung und Ausstrahlung gewinnt.“ FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 65. Fischer však tady dělá klasičtější chybu, když nerozlišuje mezi individuem (Karlem Rahnerem) a autorem díla (tady autorem *Hörer des Wortes*), což není totéž. Každý text má vždy svou jistou zákonitost, která samotného autora nutí k jistému způsobu psaní. Přímo u *Hörer des Wortes* bychom tak mohli mluvit o tom, že konkrétní motivace (podat transcendentálně-racionální ospravedlnění celku křesťanské víry) nutila autora k jistému způsobu uvažování (transcendentální dedukcím), z čehož máme velmi intelektuální vyznění celého díla. Takže i když sám Karl Rahner třeba nemusel být racionalista ani intelektualista, tak Karl Rahner jako autor *Hörer des Wortes* jimi do značné míry byl. Toto rozdělení v samotné osobě autora by nám pak mohlo pochopit i jistý posun, který spatřuje v Rahnerově přístupu v jeho pozdějších dílech – šlo by tak o autentičtější promyšlení celé záležitosti. K rozlišení autora a individua srv. FOUCAULT, Michel: „Řád diskurzu“ in: *Diskurs, autor, genealogie*. Svoboda, Praha 1994, s. 16n.

<sup>17</sup> Toto půjde dobře pozorovat již na článku *Gotteseferfahrung heute*, kde zkušenost logického řádu (což je zkušenost, ze které veškerá naše racionalita vyrůstá) je pouze jednou z výčtu několika základních transcendentálních zkušeností, ve kterých se nejlépe zjevuje ona nejzákladnější zkušenost Boží. Viz níže s. 46.

<sup>18</sup> *Geist in Welt* je Rahnerova nepřijatá disertace, která knižně (sic!) vyšla roku 1939. Rovněž tento spis byl přepracován (na žádost nakladatele) Johannem Baptistou Metzem – tato přepracovaná verze vyšla již roku 1957 v nakladatelství Kösel v Mnichově. Je poměrně příznačné pro stav tehdejší katolické filosofie, že bezesporu jedno z jejích velkých děl minulého století nebylo shledáno hodno ani doktorského titulu (ještě paradoxněji jde o dílo, o kterém se dodnes píše rozsáhlé disertace, které jsou velmi vysoce hodnoceny, viz např. již citované HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*). Proto se nelze divit, když Rahnerův žák Herbert Vorgrimler charakterizuje freiburžského profesora filosofie Martina Honeckera, u kterého psal Rahner svou disertaci, jako naivního, úzkoprsého representanta racionálního novoscholasticismu. Srv. VORGRIMLER, Herbert: *Karl Rahner: His Life, Thought and Work*, E. Quinn tr., Palm Pub., Montreal, 1965, s. 21).

zabýval filosofickou interpretací myšlení svatého Tomáše.<sup>19</sup> A analýza lidského poznání, která byla provedena na základě děl svatého Tomáše stylem, který do filosofie vnesl Martin Heidegger, je základním východiskem i pro tento spis.

### 3. Osvětlenost bytí

Protože hlavním tématem sledovaného spisu je vyložení podmínek možnosti zjevení Božského slova, tak nejprve je třeba začít od toho, zda vůbec je možné něco takového jako zjevené Boží slovo poznat/přijmout. A pokud tuto otázku přeneseme do sféry ontologie, tak se nejdříve Rahner hodlá zabývat tím, zda je bytí vůbec principiálně poznatelné (tj. nakolik je bytí jako takové „osvětlené“ – něm. *gelichtet*). Půjde nám tak nyní o metafyzickou „otázku po bytí“.<sup>20</sup>

Tato metafyzická otázka po bytí je tradičně otázkou po bytí jsoícího jako takového, to jest otázkou po smyslu bytí. A člověk se proto nezbytně musí ptát po posledním důvodu všech věcí, po jejich původní jednotě, tzn. při setkání s jednotlivým jsoícím se ptá po jeho bytí<sup>21</sup> – a tento existenciální postoj je právě provozováním metafyziky a z tohoto důvodu metafyzika nezbytně patří k lidské existenci (protože k lidské existenci neodmyslitelně patří tazavý přístup ke světu, snaha dobrat se smyslu jednotlivého jsoícího i celku, což je vše projevem – a dokladem – lidské transcendence).

Tato nezbytnost otázky po bytí (a jeho smyslu), tj. metafyziky, se projevuje rovněž i tehdy, když člověk výslovně tuto otázku odmítá či jen prostě opomíjí, protože již tím tuto otázku sám pro sebe zodpovídá – tato otázka se pro něj stává lhostejná či nesmyslná. Jsoucí je pak pro něj něčím lhostejným, temným a nesmyslným.<sup>22</sup> Stejně tak se může stát, že člověk bude takřka mimoděk považovat jednotlivé jsoící přímo za bytí – ať již jde o látku, hospodářství, životní sílu, smrt či nicotu.<sup>23</sup> Důležité je však to, že tato otázka se prokazuje být jako nezbytná a nevyhnutelná a každá na ní musí

---

<sup>19</sup> Přitom šlo o interpretaci, jejíž filosofický styl za mnohé vděčí Martinu Heideggerovi v jeho fundamentálně-ontologickém období (které je charakteristické především dílem *Bytí a čas*). Proto není těžké pochopit, že tato interpretace byla na tehdejší dobu přinejmenším trochu nezvyklá. Takto např. Karl Rahner (a spolu s ním i jeho přední žák Johann Baptist Metz) tvrdil, že to byl právě Tomáš, u kterého jako prvního započal onen antropologický obrat ve filosofii – Srv. GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, University Press of America, Maryland 1994, s. 36n.

<sup>20</sup> HW 1, 43; SW 4, s. 52.

<sup>21</sup> HW 1, 44; SW 4, s. 52.

<sup>22</sup> HW 1, 44n; SW 4, s. 52, 54.

<sup>23</sup> HW 1, 45; SW 4, s. 54.

odpovědět, a to tím způsobem, že něco bude považovat za absolutní a z něj vysvětlovat celek skutečnosti.

Další důležitou věcí je, že otázka po bytí vůbec (po smyslu jako takovém) nemůže být pro Rahnera v základu nesmyslná (později uvidíme, že rovněž nemůže být zodpovězena poukazem na nicotu, což je vlastně totéž). Samotná existence této otázky a její naléhavost a nevyhnutelnost totiž ukazují na to, že onen základ je smysluplný, ba dokonce můžeme říct, že je pramenem všechno smyslu (protože je to bytí, které dává smysl jednotlivému jsoucímu).

Toto Rahner se snaží osvětlit tím, že říká, že každá otázka má své „odkud“ (něm. *das Woher*), tzn. princip pro odpověď na tuto otázku (ať je již tato odpověď jakákoli), a to prostě z toho důvodu, že pokud by existovala nějaká otázka, která by vůbec na sebe nechtěla odpověď, tak by vzdala sama sebe (tj. být otázkou).<sup>24</sup> Pokud ale chce být nějak zodpovězena, tak je v ní samé již nějakým způsobem obsažen základ, ze kterého bude ona odpověď vycházet, jinak by totiž všechny odpovědi byly správné. A otázka, kterou lze zodpovědět úplně jakýmkoli způsobem, není otázkou, protože když je lhostejno, jak se na otázku odpoví, tak je lhostejná i sama otázka, poněvadž vůbec žádnou odpověď neočekává.<sup>25</sup> To znamená, že každá otázka jde sice zodpovědět několika způsoby, ale tyto způsoby vždy nějak plynou ze samotné otázky. Opět se tedy dostáváme k tomu, že otázky (a to díky svému vlastnímu charakteru) jsou nezbytně zodpovídány, a to smysluplným (tj. otázkám přiměřeným) způsobem. Již nyní na úplném začátku analýzy poznávací schopnosti subjektu si lze dobře povšimnout, že Rahner na něčem zdánlivě tak banálním a samozřejmém, jako je kladení otázek, ukazuje, že každé kladení otázek předpokládá nezbytně možnost jejich zodpovězení. Což minimálně dosud značí, že samotný základ naší řeči (protože kladení otázek je bezpochyby řečový akt) je do značné míry smysluplný – jinak by totiž nebyla možná mezilidská komunikace.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> HW 1, 45; SW 4, s. 54: „Denn die Frage, die schlechterdings keine Antwort will, gibt sich selbst auf.“

<sup>25</sup> HW 1, 45; SW 4, s. 54.

<sup>26</sup> Zjevující charakter řeči je poměrně známou filosofickou figurou, která pochází od Aristotela (který hovoří o apofantickém charakteru řeči). Tato myšlenková figura však byla v průběhu dějin metafyziky poněkud pozapomněna až ji opět výslovně tematizuje např. již zmiňovaný Friedrich Nietzsche a hlavně Martin Heidegger, u kterého řeč (něm. *die Rede*) tvoří jeden z uhlíkových prvků jeho myšlení, což jde vidět i na důležitosti jeho tzv. etymologické metody, kterou přece tak rád využívá. Srv. např. ZAJÍC, Václav: „Nietzsche a řeč“ in: Novák, A. (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. MMXII., Togga, Praha 2012, s. 53-68; nebo ZAJÍC, Václav: „Apofantický logos a řeč“ in: Novák, A. (ed.), *Nietzsche a (ne)přátelé*, Togga, Praha 2015, s. 57-98. Tímto se osvětluje, proč Rahner začal svou analýzu u takového řečového aktu jako je otázka. Navíc u otázky dobře vynikne, že nejde čistě o lidskou záležitost, protože otázka je vždy vynucena něčím vnějším, něčím, co neznáme a co je pro nás tajemné (a to i když jde

Nyní se ale dostáváme k závažnější a komplikovanější otázce: Odkud se ale bere ono „Woher“ otázky po bytí? Toto je pro Rahnera klíčový bod, protože nyní musí ukázat, že ono „odkud“ (něm. *das Woher*) je transcendentální plností smyslu a tím pádem i bytí, nikoli prázdnotou (čímž se popírá plnost a počátečnost počátku) či neustálým opakováním života samého (čímž se popírá jeho transcendentnost – počátek je pak sám světem a dějinami, neboli životem).<sup>27</sup> Právě tady se musí prokázat, že je v plném významu tohoto slova smysluplné ztotožňovat ono „odkud“ s křesťanským chápáním Boha. A možná nejen smysluplné, ale i nezbytné.

Ono „odkud“ otázky po veškeré skutečnosti, které je základem, na němž spočívají všechny otázky, musí být však otázkou samou,<sup>28</sup> a to z toho důvodu, že jde o princip (tj. počátek a důvod – latinské *principium* je tu použito jako synonymum německého *der Grund*) oné odpovědi, která úplně vše „klade do otázky“ (něm. *in Frage stellen* je tu nyní myšleno spíše doslovně, nikoli pouze jako běžná fráze), a to právě tehdy, když se ptá po prvním, po bytí vůbec.<sup>29</sup> Jde tedy o to, že jelikož se jedná o princip (tedy základ a počátek) odpovědi na otázku, která se ptá (a tím zpochybňuje neboli „klade do otázky“) úplně po všem (tj. po bytí), tak sám onen princip musí být otázkou.<sup>30</sup>

---

vposled o náš vlastní základ). Tázáním tak člověk vychází sám ze sebe, činí sám sebe, okolní svět i základ obou problematickým. V otázce po sobě a po smyslu vůbec proto člověk překonává svou konečnost a otevírá se transcendentnu, protože si uvědomuje, že není sám ze sebe (pokud by byl, tak by si nemusel klást otázky po smyslu; on by tento smysl již vlastnil, jelikož by jím byl), ale je z jiného, který ho nekonečně převyšuje, čímž se ze člověka jako takového stává otázka (a tajemství).

<sup>27</sup> Rahner se v *Hörer des Wortes* s Nietzsche (a jeho ústřední myšlenkou věčného návratu téhož) sice výslovně nevyrovnává, ale právě na těchto místech by to bylo na místě. Rahnerova odpověď je však nabíledni: Pokud má být Bůh skutečně základem všeho, tak nemůže být s ostatním na stejné úrovni, protože pak by to ostatní nemohl zakládat. Božská realita tak musí být realita úplně jiného druhu, než je světská (žitá) realita. Jde nakonec o pečlivé zachování tzv. ontologické diference.

<sup>28</sup> HW 1, 46; SW 4, s. 54: „Aus dieser Überlegung ergibt sich, daß der Ausgangspunkt der Antwort auf die allgemeine Seinsfrage nur die Frage selbst sein kann.“

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Nesmíme zapomínat, že celá analýza je konána z pozice lidského pobytu jako poznávajícího subjektu. Na tomto místě se tedy ukazuje, že samotný základ, ze kterého by měla plynout odpověď na otázku po bytí, je rovněž (pro poznávající subjekt) otázkou. Samotný základ je tak pro člověka záhadný a tím pádem do jisté míry nedostupný (alespoň ne dostupný ve smyslu zmocňujícího se objektivizujícího poznání, se kterým přistupuje poznávající subjekt k vnějšímu světu). Onen základ tak zůstává pro člověka vždy tajemstvím, což je způsob, jakým tuto skutečnost bude Rahner promýšlet později. Jde o základ celé rahnerovské „metafyzické antropologie“, kde Bůh je tajemství a díky své odkázanosti na Boha je tímto tajemstvím v odvozeném smyslu i člověk sám: srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 19. Transcendentální metoda jako hlavní metoda tohoto zkoumání rovněž prozrazuje, že celé dílo je odpověď na novověkou skepsi (Lessing, Hume), která odmítá „nutné“ pravdy a dává přednost dějinně-nahodilým faktům; právě proto si Rahner vypomáhá Kantem vypracovanou transcendentální metodou, která dokáže „jít za zkušenost“, aniž by se dopouštěla „zásvětnictví“ (tj. aniž by vytvářela umělé pojmy, které nijak nesouvisí s žitou realitou), tj. jde za zkušenost tím způsobem, že se ptá na podmínky této zkušenosti. Srv. FISCHER, Klaus P.: cit. d., s. 97. Fischer následně vyjmenovává jednotlivé kroky, kterými Rahner vede svůj výklad: apriorní zakotvení nutnosti ve slyšícím subjektu; překročení uzavřenosti do sebe sama (jelikož ona nutnost je založena v bytí o sobě Boha – tj.



Tato otázka sama je nutně kladena poznávacím subjektem, protože jen na jejím základě je možné zodpovídat otázku po bytí, která je přece základní a nevyhnutelnou otázkou každého lidského pobytu.<sup>31</sup>

Nutnost otázky po bytí spočívá v tom, že je obsažena v každé větě, kterou člověk myslí či mluví – bez ní tudíž by nebylo možné ani mluvení, ani myšlení. A to z toho důvodu, že každá promluva je promluvou o nějakém určitém jsoucím, a proto se realizuje na pozadí již předběžného, i když nevýslovného, vědění o bytí vůbec.<sup>32</sup> Naše předběžné vědění o bytí (později by Rahner řekl naše předběžná a základní zkušenost transcendence) nám nakonec umožňuje vůbec mluvit (myslet a následně i jednat) o jednotlivém jsoucím. Je tedy nezbytnou podmínkou, bez níž by lidské poznání nebylo vůbec možné.

Toto se podle Rahnera dobře ukazuje na úsudku.<sup>33</sup> Úsudek totiž není pouhou syntézou dvou pojmů s nárokem na oprávněnost (něm. *die Rechtmäßigkeit*) této syntézy, avšak vztažení (něm. *die Hinbeziehung*) oné mentální syntézy na nějaké „o sobě“ (něm. *das Ansich*), o kterém tato syntéza platí a jehož objektivní syntéza je vyjádřena právě v mentální syntéze.<sup>34</sup>

Tímto se dostáváme k Rahnerově přesvědčení, že naše mentální (rozumové) obsahy mají svou relevanci v objektivní zkušenosti (což dokazuje výše zmíněná jednota

---

konstruktivní odkázanost člověka na Boha; tj. transcendenci ducha); doklad vztaženosti lidského ducha na předmětově-faktický svět kvůli přijímání poznání vůbec; doklad bytí o sobě světa (odkrytí transcendentálního a priori odkázanosti na Boha skrze analýzu poznávajícího bytí ve světě – tady za mnohé vděčí Heideggerovi a Maréchalovi); důsledek: doklad možnosti dějinně-světského zjevení nutné pravdy Boží; projasnění této nutnosti (jde o existenciální nutnost, poukaz na založení lidské existence v Bohu, přesněji: ve svobodě Boží – odtud transcendentální poukaz Boha jako důvod tajemství člověka). Srv. tamtéž, s. 100; podobné shrnutí nalezneme i v HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 38.

<sup>31</sup> Člověk žije především tak, že si snaží porozumět, což je základní „naladění“ (něm. *die Befindlichkeit*), se kterým přistupuje člověk sám k sobě i ke světu, který ho obklopuje. Toto potvrzuje i Rahner, když říká: „*Eine metaphysische ἐποχή der Seinsantwort gegenüber ist deshalb nicht möglich, weil zum Dasein des Menschen ständig und notwendig die Seinsfrage gehört und somit der Mensch ständig und notwendig das Woher einer Antwort und damit einschlußweise auch die Antwort auf die Seinsfrage selbst in seinem Dasein setzt.*“ HW 1, 46; SW 4, s. 56.

<sup>32</sup> HW 1, 46-47; SW 4, s. 56.

<sup>33</sup> HerzgSELL výstižně označuje Rahnerův postupu na tomto místě jako „fenomenologie úsudku“. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 39. Oproti předchozímu spisu *Geist in Welt* se však místo této „fenomenologie úsudku“ v Rahnerových úvahách do značné míry proměnilo. V *Geist in Welt* šlo o základ analýzy lidského poznání (a z toho implicitně i lidské transcendence), nyní je však základem otázka, neustálá lidská potřeba se tázat, a to jak sám na sebe, tak na základ světa kolem nás. Mezi těmito dvěma spisy tak dochází k posunu směrem k existenciálnějším pojetí člověka, které se bude v následujících spisech ještě více prohlubovat. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 44.

<sup>34</sup> HW 1, 47; SW 4, s. 56.

mentální a objektivní syntézy v úsudku). Toto přesvědčení ohledně jednoty poznání a bytí<sup>35</sup> je sice tradiční, avšak již nikoli samozřejmé. Pro Rahnera je však rozhodující, protože bez této jednoty by nebyl možný přechod od „mentální“ k „objektivní“ realitě, což by znamenalo, že celá tady podniknutá analýza by se nemohla příliš lišit od analýzy Kantovy. Toto však Rahner nemůže připustit, protože mu jde o vykázaní podmínek možnosti zjevení Božího slova (a nikoli o „pouhou“ kritickou analýzu naší rozumové schopnosti). Boží slovo, aby mělo svou skutečnou závaznost, totiž nemůže „vzít“ pouze v naší subjektivitě, ale musí tuto subjektivitu přesahovat.<sup>36</sup>

Tím se nám ukazuje rovněž jednota tázání po bytí a po člověku, a to proto, že otázka po bytí vůbec je nezbytně i otázkou po bytím jsoucího, které tuto otázku musí nutně klást.<sup>37</sup> Takto se u Rahnera říká, že každá metafyzika (ontologie) je nezbytně zároveň antropologií a naopak – tyto disciplíny nelze již nadále praktikovat odděleně, ale vždy jako komplementární přístupy ke skutečnosti.<sup>38</sup>

Důležitost jednoty myšlení (poznání) a bytí se ukazuje především v tom, že tato jednota je postulována v tzv. první větě obecné ontologie (jak tomu říká Rahner). Tato věta zní: Bytností bytí je poznání a poznanost v původní jednotě, kterou chceme zvat bytí-u-sebe či osvětlenost bytí.<sup>39</sup> A přímo z této věty plyne i první věta tzv. metafyzické

---

<sup>35</sup> Jednota poznání (myšlení) a bytí do značné míry u Rahnera plyne z jeho přesvědčení o smysluplnosti skutečnosti, které jsme viděli u analýzy řeči. Pokud je totiž naše kladení otázek smysluplné, tak musí existovat relevantní odpověď na otázku, tzn. nějaký mentální obsah (naše otázka) musí mít svůj korelát v objektivní realitě (odpověď), jinak by celý proces neměl smysl. Tímto se ale Rahner poněkud vyhýbá oné mohutné kritice naší rozumové schopnosti (hlavně u Nietzscheho a přejatě a značně modifikovaně později u Heideggera, ale z konce století i u značné řady tzv. „postmoderních“ myslitelů, jako byl např. Michel Foucault apod.) prostým poukazem na tradiční řešení, což je však značně problematické, a to z toho důvodu, že celá řada moderních lidí tento pro Rahnera základní předpoklad již více nepřijímá a je jim cizí. Toto ale do značné míry „diskvalifikuje“ onen pokus z *Hörer des Wortes*; Rahner si tohoto snad byl i vědom, protože jeho pozdější řešení role racionality, jak uvidíme níže, se tomuto problému vyhýbá.

<sup>36</sup> Vliv Kanta na Rahnera a jeho metodu nelze zmenšit, stejně tak však nelze zmenšit vliv svatého Tomáše, a to především jeho *conversio ad phantasmata*, což můžeme tlumočit jako „obrácení se ke smyslovému“ (v Rahnerově případě nejde však jen o smyslové, ale i o dějinné, společenské apod.), což znamená, že se nemůžeme vzdát jisté míry tzv. realismu, a to i tehdy, když jsme věrni Kantovi a jeho analýze myslícího subjektu. K hlubšímu výkladu Rahnerova vztahu ke Kantovi a Tomášovi srv. GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, s. 130nn. Také proto Guenther v návaznosti na své předchůdce rází pro tento způsob myšlení označení transcendentální tomismus.

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Metafyzika se právě všeobecností své otázky po bytí (tj. že se ptá po bytí vůbec) odlišuje od ostatních věd, které se soustředí na konkrétní a ohraničený okruh jsoucen (nikoli tedy na celek jsoucího) – srv. HW 1, 49; SW 4, s. 60.

<sup>39</sup> HW 1, 50; SW 4, s. 60: „*Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntnis in einer ursprünglicher Einheit, die wir das Beisichsein oder die Gelichtetheit des Seins nennen wollen.*“

antropologie: Bytností člověka je absolutní otevřenost pro všechno bytí, neboli, řečeno jedním slovem, člověk je duch.<sup>40</sup>

Tímto se říká poměrně mnoho.

Nejprve jde opět o to, že bytí je principiálně poznatelné. Nebylo by totiž možné se smysluplně ptát po něčem, co je naprosto neznámé.<sup>41</sup> Tedy smysluplnost tázání vůbec vyžaduje, aby toto tázání mohlo být do jisté míry zodpovězeno, proto toto tázání musí být alespoň v možnosti zodpověditelné, a proto je bytí principiálně poznatelné. Vše ale již předem předpokládá onu původní smysluplnost tázání.<sup>42</sup>

Každé jsoucí jakožto možný předmět poznání má tak ze sebe (tj. bytostně) vnitřní nasměrování (něm. *Hinordnung*) na možné poznání a tím i na možného poznávajícího.<sup>43</sup> Tato provázanost bytí a poznání u každého předmětu tak podle Rahnera svědčí o nějaké původní jednotě bytí a poznání.<sup>44</sup> Pokud by vše (každé jsoucí) neplynulo z původní jednoty, tak by totiž nebylo možné stále garantovat smysluplnost a relevanci našeho poznání (i tím i našeho tázání). Pouze pokud budeme postulovat původní jednotu všeho (což se zdá, že tady Rahner implicitně dělá), tak máme zaručeno, že se naše poznání světa nemíjí svým cílem.<sup>45</sup>

Tímto je tvrzení o původní smysluplnosti světa (či bytí) ještě více prohloubeno, protože nyní se navíc předpokládá, že vše má svůj původ v jisté jednotě, díky které naše poznání o věcech je těmto věcem přiměřené (a naopak – bytí těchto věcí je přiměřené

---

<sup>40</sup> Tamtéž: „*Das Wesen des Menschen aber ist absolute Offenheit für alles Sein, oder, um dies mit einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist.*“

<sup>41</sup> Tamtéž.

<sup>42</sup> Ono je totiž poměrně závažnou otázkou, zda Rahner tuto předběžnou smysluplnost bytí nepostuluje na základě své víry, tj. přesvědčení o smyslu všeho (které víra jistě dává). Jde o otázku, zda toto přesvědčení o smysluplnosti neplyne z nějakého partikulárního předběžného rozhodnutí o charakteru (bytnosti – něm. *das Wesen*) bytí a zda tudíž nejde o pouhou regionální ontologii, nikoli však o tu všeobecnou, o kterou nám nyní jde.

<sup>43</sup> HW 1, 51; SW 4, s. 62: „*Damit ist aber gesagt, daß jedes Seiende als möglicher Gegenstand einer Erkenntnis von sich aus und kraft seines Seins, also wesentlich, eine innere Hinordnung auf mögliche Erkenntnis und so auf einen möglichen Erkennenden hat.*“

<sup>44</sup> HW 1, 52; SW 4, s. 62.

<sup>45</sup> Metodologicky jde tu o transcendentální dedukci na otázku po bytí, kde Rahner z korelativity bytí a poznání dovozuje jejich vzájemnou původní jednotu (srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 44n). Herzgsell rovněž velmi správně upozorňuje na to, že otázku po bytí nemíjí Rahner v úzce ontologickém smyslu (tedy něco, co plyne z úzkého metafyzického zájmu člověka, tj. jako snahu filosoficky zodpovědět, co je to bytí), ale spíše šířeji v existenciálním smyslu. Jde totiž o to, že otázkou po bytí se míní ona snaha člověka proniknout k poslednímu základu všech věcí, tj. zodpovědět smysl všeho, co nás obklopuje – a tato snaha nemusí mít nic explicitně společného s nějakou metafyzikou (a většinou také nemá), ale jedná se o obecně lidskou charakteristiku, plynoucí z toho, že člověk si je sám sobě tajemstvím, že člověk si sám sobě nerozumí a snaží se sám sobě porozumět.

našemu poznání o nich). Bytí a poznání jsou původně tím samým a tato původní jednota zaručuje souvislost a přiměřenost i nadále.

Původní jednota bytí a poznání se projevuje i do jisté míry na všem jsoucím – k charakteru (něm. *das Wesen*) bytí náleží to, že se k sobě samému poznávajícím způsobem vztahuje, což Rahner označuje slovy bytí-u-sebe (něm. *das Beisichsein*).<sup>46</sup> Poznání je tak ve svém původním významu slova sebevlastnění (něm. *der Selbstbesitz*). A tímto se dostáváme k poslednímu termínu z oné první ontologické věty, a to k osvětlenosti.

Osvětleností bytí totiž Rahner myslí právě ono původní sebevlastnění bytí v poznání, díky které je bytí jak takové vůbec poznatelné. Toto lze vyjádřit jinými slovy, že bytí jako takové je o sobě samém osvětlené, tudíž je ze sebe samého osvětleností.<sup>47</sup>

#### 4. Analogie bytí neboli bytí-u-sebe jako úkol

Původní jednota bytí a poznání však u Rahnera neříká, že bytí a poznání jsou identické, což je pozice německého idealismu, která svůj vrchol nalezla u Hegela. Neznamená to tedy to, že v každém jednotlivém jsoucím je již předem poznané a poznání v jednotě.<sup>48</sup>

Rahner se tady snaží vyhnout tomu, co označuje jako „panteistická teze německého idealismu“, a to právě tím, že důsledně mluví o *původní* jednotě bytí a poznání. To nám totiž říká, že ona jednota je trochu problematičtější a že nemusí panovat vždy a všude.

---

<sup>46</sup> Bytí-u-sebe (něm. *das Beisichsein*) je Rahnerův pokus, jak zachytit v dnešní řeči skutečnost, kterou třeba sv. Tomáš (a nejen on) označoval *reditio completa subjecti in seipsum* (HW 1, 56; SW 4, s. 68). Poznání je tu tak v Tomášově intenci chápáno jako přicházení k sobě samému; a protože toto přicházení je vlastně návratem, tak je třeba uvažovat o původní jednotě poznání a bytí, která je vlastní každému subjektu. Oproti Tomášovi však Rahner zdůrazňuje, že tato původní jednota není ani tak poznávána (to je vlastně nemožné, jelikož nás příliš přesahuje), ale je zakoušena v transcendentální zkušenosti. K výkladu rovněž srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 47.

<sup>47</sup> Motiv světa jakožto hlavní charakteristiky prvního principu, díky které je tento princip do určité míry přístupný i pro „obyčejného“ poznávajícího, je jedním z nejstarších motivů celé filosofie (a nakonec nejen jí). Pokud pomíneme tzv. presokratiky (kde bychom dokladů pro takové chápání osvětlenosti prvního principu našli rovněž dostatek), tak stačí zmínit jen sluneční příběh u Platónovy ideje dobra, díky kterému se tento motiv dostal do obecného filosofického povědomí. Nalezneme ho prakticky u všech myslitelů, kteří se na Platóna nějakým způsobem odkazují, což je nakonec takřka celá filosofická tradice. Takto svatý Tomáš mluví o světle rozumu (lat. *lumen naturale*). Rovněž další Rahnerovy filosofické zdroje tento motiv využívají – německý idealismus (takto např. Fichte mluví o Absolutnu jako o „světelně svítla“ – něm. *die Leuchte des Lichts* – jejíž světlo můžeme zakoušet jen nepřímou) i Heidegger (viz světlna – *die Lichtung*). U Rahnera je tak světlo základní „vlastností“ bytí, díky které je možné bytí (a jsoucí) poznávat, jelikož rozum sám je tímto světlem osvětlen.

<sup>48</sup> HW 1, 59; SW 4, s. 70n.

Zároveň je však tato jednota podržena, což je nezbytné kvůli oné transcendentální dedukci poznatelnosti bytí vůbec na jedné straně a schopnosti lidského ducha (subjektu) zaslechnout zjevující slovo Boží na straně druhé. A to je téma, o které nám v této práci jde.

Jak jsme viděli výše, Rahner začíná celou analýzu poznání lidského subjektu poukazem na otázku po bytí, která je základním lidským přístupem ke světu. Avšak to, že na bytí se vůbec lze tázat, nám odhaluje dva určující momenty samotného bytí. Prvním tímto momentem je ona osvětlenost, bytí-u-sebe, tedy to, že na bytí se vůbec lze tázat a že toto tázání je nezbytně smysluplné; bytí je tudíž „tazatelné“ (něm. *fragbar*). Ovšem to, že na bytí se musíme tázat, že nám není již předem dáno a tedy to, že ona osvětlenost má své meze a bytí je nám nesamozřejmé, tvoří druhý moment samotného charakteru (něm. *das Wesen*) bytí, a to jeho spornost, pochybnost (něm. *die Fraglichkeit*).<sup>49</sup>

Všimněme si, že bytí jako takové není u Rahnera pouze světlem, ale je rovněž i temnotou (asi správněji bychom proto měli říct, že je jednotou světla a temnoty).<sup>50</sup> Bytí vůbec není tak pouze samozřejmé ale i nesamozřejmé.<sup>51</sup>

Tento charakter bytí jde vidět i na rovině jsoucna. Když se jednotlivý tazající ptá po bytí, již nějak musí bytím být (jinak by o něm nemohl vědět a vědění a bytí jsou přece v původní jednotě; navíc předběžné vědění o bytí je nezbytnou podmínkou vůbec možnosti se po bytí tázat). A přece zároveň v jistém smyslu tazající není bytím, protože se po něm ptá (a ptát se musí), takže bytí „nevlastní“ (a sebe-vlastnění je jedním z pojmů, jakým Rahner popisuje původní jednotu bytí a myšlení). Jednotlivý tazající je takto zároveň bytím i nebytím. Toto především znamená, že jednotlivý tazající není (a

---

<sup>49</sup> HW 1, 60; SW 4, s. 72.

<sup>50</sup> Jde o motiv tzv. jednoty protikladů, který nalezneme explicitně vyjádřený v novoplatónské filosofii. Díky křesťanskému přijetí tohoto způsobu myšlení jde o poměrně tradiční prvek promyšlení způsobu Božské existence. Samotný termín jednota protikladů (lat. *coincidentia oppositorum*) pak pochází od kardinála Mikuláše Kusánského, jehož (rovněž intelektuální) pojetí transcendence lidského subjektu skrze poznání má skoro až překvapivě mnoho styčných bodů s Karlem Rahnerem. Více k pojetí transcendence u Kusána viz můj článek: ŠENOVSKÝ, Jakub: „Intelektuální transcendence Mikuláše Kusánského“, in *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. IV/2014, Togga, Praha 2014.

<sup>51</sup> Neboli rahnerovsky řečeno, Bůh je jak samo-zřejmým, tak tajemným, což je závěr, ke kterému přichází i Klaus P. Fischer – viz FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 146nn.

nemůže být) oním bytím, o kterém platí první věta obecné ontologie, tj. u jednotlivého tázajícího není bytí a poznání v jednotě.<sup>52</sup>

Můžeme tedy říct, že první „vlastností“ bytí je jeho bytostná nejasnost a neurčitelnost, díky které je, ač do jisté míry samozřejmé, nejasné. A tento charakter bytí se projevuje i na rovině takových jsoucen, jako je člověk, a to v tom, že i když již nějakým způsobem je bytím (neboli již nějakým způsobem vlastní bytí), tak stejně tak tímto bytím není (a toto bytí nevlastní).<sup>53</sup>

Druhou bytostnou charakteristikou bytí vůbec je pak jeho analogičnost. Bytí totiž není žádná pevně daná a stanovitelná veličina.<sup>54</sup> A protože není žádnou pevnou a přesně stanovitelnou veličinou, tak je spíše stupněm (něm. *der Grad*) bytí-u-sebe, vnitřní osvětlenosti, mohoucnosti bytí (něm. *die Seinsmachtigkeit*).<sup>55</sup> Rahner tady mluví o stupni, kterým se jsoucí podílí na bytí, a to navzdory svému ne-bytí.<sup>56</sup>

Pro Rahnera je tak bytí analogickým pojmem.<sup>57</sup> Pojem bytí není žádným pevným pojmem, který bychom mohli připsat jsoucímu, ale jde o pojem dynamický, kde se ukazují jednotlivé „stupně bytí“, což je míra (sebe)vlastnění bytí. Metz s Rahnerem se takto shodli, že nejpříznačnější označení pro tuto analogii je termín „vlastnění bytí“ (něm. *das Seinshabe*). Přísně vzato (jak již by mohlo být jasno z výše uvedených vět) není to „bytí“, které by bylo analogické, ale právě ono „mít bytí“ (něm. *das Seinshabe*), které má označovat míru difference mezi bytím a jsoucím<sup>58</sup> v jejich sebevztahu.<sup>59</sup> Touto formulací chce Johann B. Metz (ve výslovném souhlasu s autorem, tj. Rahnerem) říct,

---

<sup>52</sup> HW 1, 60n; SW 4, s. 72.

<sup>53</sup> Všimněme si, jak tady Rahner pracuje s „existenciálními“ slovesy „být“ a „mít“. Tato slovesa staví takřka na stejnou úroveň (alespoň pokud jde o základní existenciální strukturu), a to proto, že ten, kdo plně je, tak má plně i bytí. Mezi „bytím“ a „vlastněním“ tak v zásadě není rozdílu. To by pak rovněž mělo znamenat, že jak bytí, tak i vlastnění se může dostat do své jak autentické podoby (být plně svým bytím, mít plně své bytí), tak i neautentické (být od něčeho jiného, tj. být někým jiným, mít od jiného). Takto se u Rahnera ukazuje ona líbivě znějící dichotomie mezi být a mít jako lichá (viz např. FROMM, Erich: *Mít, nebo být?* Aurora, Praha 2001). Autenticky žijící člověk totiž je i má stejně plně (a jedno bez druhého se neobejde – jde o dva momenty téže bytostné struktury).

<sup>54</sup> Toto plně plyne z oné první „vlastnosti“. Bytí je bytostně nejasné, proto není možné ho v žádném případě pevně stanovit a říct něco naprosto jasného a jednoznačného o jeho „bytnosti“ (něm. *das Wesen*). Jinak řečeno, bytí není nijak (z)měřitelné, není možné jim nijak disponovat, čímž se ukazuje transcendentní charakter bytí vůbec – právě oproti vnitrosvětským jsoucům.

<sup>55</sup> HW 1, 61; SW 4, s. 74.

<sup>56</sup> Tamtéž.

<sup>57</sup> HW 1, 62; SW 4, s. 74 : „*Sein ist ein analoger Begriff*.“ Tímto se rovněž výslovně hlásí k ontologickému pojetí sv. Tomáše.

<sup>58</sup> Tzv. ontologická difference je tu tedy přísně zachována, i když z původního textu *Hörer des Wortes* to neplyne tak jasně.

<sup>59</sup> Viz pozn. 43 in: HW 2, 65; SW 4, s. 75.

že jde o míru/stupeň, nakolik je samotné jsoucí v jednotě se svým bytím, tj. nakolik je samo sebou, nakolik je svým bytím; a protože takových jsoucenc, které usilují o jednotu se svým bytím, je mnoho, jde o analogický pojem, nikoli o nějakou pevně danou veličinu.

Z toho nám rovněž plyne to, že ani Boha nelze myslet prostě jako bytí, ale jako jsoucí, které má své bytí absolutně a čistě a je tudíž naprosto plně svým bytím (a teprve proto je Bůh bytí). To je jsoucí, které je plně jednotou poznání a bytí, je plně mohoucností bytí a je tedy absolutně u sebe.<sup>60</sup> V Bohu je tak dokonána (něm. *vollenden*) ontologická diference, avšak ani v nejmenším zrušena. Tímto je zaručeno, že mezi absolutním bytím (tj. jsoucnem, které má své bytí absolutně a čistě) a jiným jsoucím je vždy nepřekonatelná propast (a to z toho důvodu, jak uvidíme níže, že všechno ostatní jsoucí nemá své bytí od sebe, ale od jiného, kterým je právě Bůh – a právě proto se člověk musí na své bytí ptát<sup>61</sup>).

## 5. Člověk jako otevřenost pro bytí

První podmínkou pro to, aby člověk vůbec mohl zaslechnout něco jako slovo Boží je tedy to, že je vůbec co zaslechnout a že to, co zaslechne, má smysl.<sup>62</sup> Rovněž však člověk musí mít nějaké předběžné charakteristiky, díky kterým by to případné Boží

---

<sup>60</sup> Tamtéž. V původním textu HW obdobné formulace nalezneme zde: HW 1, 65; SW 4, s. 78.

<sup>61</sup> HW 1, 65n; SW 4, s. 78, 80: „(...) [E]s kommt nicht im Menschen, auch nicht in seinem transzendentalen Bewußtsein zu sich selber, sondern in der Frage nach dem Sein als einem Fragenmüssen zeigt sich gerade die Endlichkeit seines Geistes, allerdings so, daß sich die Grundverfassung des Seins an sich doch darin manifestiert, daß sich doch zeigt, daß Sein an sich Beisichsein, Gelichtetheit ist, die ursprüngliche Einheit von Erkennen und Erkanntheit.“

<sup>62</sup> Na této rovině nejde o nějakou dobu tzv. „důkazů Boží existence“. Ty jsou pro Rahnera spíše „vedlejší produkty“ systematické reflexe ohledně oné hlubinné struktury (transcendentální zkušenosti Boha). Důkazy Boží existence jsou tedy velmi lidské (a tím i nedokonalé) pokusy objektivizovat onu nevýslovnou zkušenost, která je pro člověka vždy tajemstvím. Takto lze říci, že ony „důkazy“ měly spíše historickou než skutečně filosofickou úlohu. K Rahnerovu pojetí „důkazů Boží existence“ viz např. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 124n, 137n; nebo HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 53, pozn. 58. Tomuto odpovídá i Rahnerova definice „důkazu Boží existence“ z (*Malého*) *Teologického slovníku*: „Důkaz existence Boží znamená systematický reflektující výklad nezbytného přisvědčení tomu, co nazýváme „Bůh“ v každém duchovním (soudícím a svobodně se rozhodujícím) aktu člověka.“ RAHNER, Karl– VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, Vyšehrad, Praha 2009, s. 100). Odsunutí oněch tzv. „důkazů Boží existence“ na vedlejší kolej má tedy ten důvod, že Rahner přesvědčeně následuje filosofické pozice po tzv. „antropologickém obratu“, kde nám již více nejde o „důkaz“ nějaké objektivní reality, ale spíše o pozici subjektu, kterou se staví k této realitě. „Důkazy Boží existence“ jsou tak historickou součástí (ale nikoli nezbytnou) procesu nutného přitakání bytí vůbec.

zjevitelské slovo mohlo padnout na úrodnou půdu. Tyto apriorní podmínky nazývá Rahner slovem „otevřenost“ (které je synonymní k označení „transcendentnost“).<sup>63</sup>

Absolutní otevřenost vůči všemu bytí (jak zní další prohloubení oné základní lidské charakteristiky) se tak musí projevovat ve všem lidském myšlení i jednání.<sup>64</sup>

Pokud základní otázka obecné metafyziky (co je bytí jsoícího jako takové a ve své všeobecnosti) se děje v lidském pobytu nutně, tak stejně se musí nutně přitakávat odpovědi na tuto otázku (protože výše jsme viděli, že každá otázka v sobě nese svou odpověď). Nyní je proto zapotřebí více osvětlit, jak se poznání bytí vůbec (které je přece již obsaženo v otázce po bytí) má ke všemu lidskému myšlení, mluvení a jednání, které přece utvářejí lidský pobyt.<sup>65</sup> Rahnerovi jde nyní o to, jak ona základní otázka po bytí určuje vše, co člověk dělá a čím je. A protože odpověď na tuto otázku se dává v poznání, tak se bude především zabývat analýzou lidského poznání.

Pokud jde o podmínky našeho poznání, tak je třeba nejdříve zdůraznit, že člověk má svět (neboli člověk je ve světě, kde jsoucna představují předměty pro člověka).<sup>66</sup> Svět je

---

<sup>63</sup> I když to přímo z textu *Hörer des Wortes* není naprosto patrné, tak lidskou transcendentálnítu nelze redukovat na pouhé překonání smyslové zkušenosti a na postupný pohyb k poznávání Boha (i když tento moment je tu bezpochyby přítomen). Transcendentálníta je označení pro základní charakteristiku člověka, kterou sice již jistým způsobem má, ale ne plně – transcendence je tak neustálým úkolem. Proto můžeme rovněž říct, že v hluboce existenciálním smyslu je transcendence překonáním smrti (což jistým způsobem souvisí s překonáním prosté lidské konečnosti, která je tady popisována). Srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 69.

<sup>64</sup> I když se někdy objeví (vposled asi i oprávněné, viz např. FISCHER, Klaus, P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners* s. 132nn) námitky vůči přílišnému intelektualismu *Hörer des Wortes* (v tom smyslu, že k Bohu se dochází skrze analýzu lidské schopnosti abstrakce v úsudku), tak je třeba říct, že jde o jisté dědictví Rahnerova prvního většího spisu, a to *Geist in Welt*, kde lidská transcendence byla primárně chápána z pozic metafyziky poznání, tj. z lidského intelektu či rozumu. V *Hörer des Wortes* se však dostává ke slovu již poněkud širší pojetí lidské transcendence, která je nyní chápána tedy nikoli jako pouze podmínka lidské schopnosti pojímat a usuzovat, ale jako základní ustanovení člověka (něm. *die Grundverfassung des Menschen*). Lidská transcendence tak není pouze podmínkou lidského myšlení, ale také lidského jednání, jak je výše zdůrazněno. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 52. Ovšem ono intelektualistické východisko z *Geist in Welt* je stále i v *Hörer des Wortes* dostatečně patrné, o čemž nás mohou přesvědčit Rahnerovy pozdější spisy, kde poznání je řazeno jako jedna z více podob transcendentální zkušenosti. Viz níže s. 46.

<sup>65</sup> HW 1, 68; SW 4, s. 82.

<sup>66</sup> Tady jde bezpochyby o výpůjčku z Heideggera, který mluví o člověku jako o *In-der-Welt-Sein*, jako bytí ve světě, což má především napomoci překonat jeden ze základních problémů všech tzv. idealismů (a to i toho Husserlova), které se snaží analyzovat naše poznání z pozice Já, tj. do sebe uzavřeného ducha. Pak pro ně nezbytně představuje problém existence jiných věcí než je právě (můj) analyzující duch. Rovněž stejně tak problematická je existence jiných duchů (všimněme si, že Husserl např. prokazuje existenci jiných lidí na základě své fenomenologické metody až ve 43. (tj. v páté meditaci) kapitole svého spisu *Karteziánské meditace*; viz HUSSERL, Edmund: *Karteziánské meditace*. Svoboda, Praha 1993, s. 187nn). Pro Heideggera je naopak lidská existence ve světě naprosto základní, a to do té míry, že existence ve světě je jedním z nejzákladnějších rozměrů samotného lidského bytí (něm. *das Dasein*). Přísně ontologicky myšleno je člověk tak, že je ve světě (a proto svět nepředstavuje problém, ale spíše



nezbytnou, výchozí a neodmyslitelnou charakteristikou naší existence. V tomto světě se člověk setkává s jinými jsoucný, přičemž postavení člověka je poněkud odlišné od předmětů v tomto světě, a to z toho důvodu, že člověk není jeden kousek, část tohoto světa (jak je tomu s oněmi předměty), ale on svět právě má, on se staví proti tomuto světu (něm. *gegenüberstellen*; jde o hříčku s významem slova „předmět“ – *der Gegenstand*), a tomuto světu se vymyká (něm. *sich abheben*), a to tím, že myslí a jedná.<sup>67</sup> Člověk tak není světem a není ani plně pasivní součástí světa, ale je ve světě a má svět a aktivním přístupem ke světu (nebo můžeme říct i přetvářením světa) se ze světa pozvedá a překonává ho.

Tento lidský postoj ke světu je pro Rahnerovu analýzu zásadní, protože tady se má ukázat, že člověk je nějakým způsobem větší než samotný svět, větší než suma všech světských jsoucn, a to právě proto, že se staví/klade proti tomuto světu, čímž z jednotlivých jsoucn činí předměty (něm. *die Gegenstände*). Člověk je tak subjekt proti objektům. Onen protikladný přístup ke světu je právě, na základě Rahnerovy transcendentální analýzy, poměrně jasným dokladem, že člověk není pouhé vnitrosvětské jsoucn, které se nemůže nikdy ze světa vymanit, ale že jde spíše o bytost transcendence, protože může se postavit proti celému světu tím, že myslí a jedná. A to i přesto, že člověk je stále bytostně bytím-ve-světě. Svět je pro člověka nezbytný a není tak možné vytvářet nějaké ideální modely poznání, které by ze světa nevycházely.<sup>68</sup>

---

nezbytné východisko). Obdobně je tomu i s existencí druhých lidí. Pro Heideggera v *Bytí a čase* (tj. ve svém „fundamentálně-ontologickém“ období; viz HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2008) je člověk zrovna tak spolu-bytí (něm. *das Mitsein*), což je motiv, který Rahner převzal a rozvinul do jisté eklesiální podoby, jak můžeme vidět v samotném závěru spisu *Hörer des Wortes*. Rahnerův žák Johann Baptist Metz šel ještě dále a ze spolubytí (centrálnosti intersubjektivit a tím i kategorie sociálnosti) s druhými učinil základní kámen své teologie. Proto také Metz hovoří o své teologii jako o politické teologii. Srv. GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, s. 40.

<sup>67</sup> HW 1, 69; SW 4, s. 82, 84: „*Der Mensch ist in einer Welt von Seiendem als seinen Gegenständen. Der Mensch ist nicht bloß in einer „Umwelt“, in der er sich als deren Stück und getriebenes Objekt findet, sondern der Mensch hat eine Welt, der er sich gegenüberstellt, von der er sich selbst denkend und handelnd abhebt.*“

<sup>68</sup> Všimněme si, že to nejzákladnější východisko, kterým člověk dochází k sobě samému, je zkušenost, sice tzv. transcendentální zkušenost, ale Rahner sám, jak uvidíme později, má dobré důvody, proč ji zvat stále zkušeností. Nejde o žádný pojem (či po staru vrozenou ideu), tj. o něco, co by bylo inherentně naše, ale jde o zkušenost s jiným (s Ne-já), a to absolutně jiným, čímž je zároveň ukázáno omezenost našeho vlastního myšlení, které by bez tohoto jiného nemohlo vlastně nikdy myslet. Rahnerova filosofická východiska tak nakonec ústí k selhání filosofie a tím pádem i našeho myšlení jako takého (což by ideálně mělo v lidech – a myslitelích především – budit alespoň nějakou pokoru či skromnost). K Rahnerovu myšlení jako „konci metafyziky“ (Fischer rovněž mluví o *steréisis* filosofického myšlení) viz FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 86nn. Na tomto místě se pak ukazuje důležitost lásky, protože „láska poznává hlouběji než poznání“, což ukazuje na to, že každý

Díky tomuto svému „odstupu“ od jsoucího ve světě může člověk všechny věci posuzovat (něm. *beurteilen*). Takto od sebe tyto věci „odkládá“ (něm. *absetzen*) a činí z okolí svého fyzicko-biologického života před-mět (něm. *der Gegen-stand*) svého světa.<sup>69</sup> Člověk se tedy ve světě „zabydluje“<sup>70</sup>, různě ho přetvařuje podle své vůle a činí si z něj místo k životu (tj. svůj vlastní svět). Zásadní pro Rahnera je ale to, že se toto vše děje na základě nějakého soudu (něm. *das Urteil*), nějakého posouzení věcí, a to buď v myšlení, nebo v jednání. A zrovna hlubší analýza úsudku jako takového je Rahnerovi příležitostí doložit lidský „přesah“ k nekonečnu, tj. jeho transcendenci.<sup>71</sup>

Samotný akt poznání podle Rahnera nespočívá v tom, že by se subjekt ztotožnil se svým objektem,<sup>72</sup> ale v tom, že subjekt, aby mohl něco poznat (a tím něco se myslí i subjekt samotný) musí vyjít sám ze sebe (z vlastního k cizímu) a v tomto „pojímajícím vyjití“ (něm. *der erfassende Ausgang*) k věcem se člověk navrácí sám k sobě právě jako subjekt, a to tak plným způsobem, že nyní je u sebe jako subjekt (v plném slova smyslu), a to v rozdělujícím protistavení (něm. *die scheidende Gegenstellung*) k určité poznání jiné a proti-stojící (něm. *gegenstehende*) věci.<sup>73</sup>

Tímto šroubovitým způsobem<sup>74</sup> se tady snaží Rahner zachytit základní strukturu lidského poznání. To že člověk musí vyjít k vnějším (a mu odlišným) věcem, značí, že

---

člověk stojí ve vztahu k absolutnímu základu a láska je právě výrazem (či náležitou odpovědí) tohoto vztahu (tamtéž, s. 94n).

<sup>69</sup> HW 1, 69; SW 4, 84.

<sup>70</sup> Jde opět o termín Martina Heideggera (něm. *das Wohnen*).

<sup>71</sup> Tento způsob dokládání lidského transcendence je opět skoro doslovně vzat z předcházejícího spisu, tj. *Geist in Welt*, který se přece jenom zabýval myšlením svatého Tomáše. A i když Rahner je přesvědčen, že Tomášovo myšlení je jednou z těch filosofických pozic, které následují tzv. antropologický obrat, tak ona volba úsudku jako „místa“ analýzy lidské transcendence nakonec není úplně šťastná, protože lze oprávněně pochybovat, nakolik ono staré schéma úsudkového dokazování je plně výrazem nějaké základní zkušenosti, tj. nakolik či zda ono úsudkové schéma skutečně odpovídá nejhlubším strukturám našeho myšlení. A protože jde o závažnou námitku, která do značné míry může ohrozit celý Rahnerův myslitelský projekt, tak není divu, že v pozdějších spisech, kterými se budeme zabývat posléze, se Rahner vyhnul tomuto klasickému pojetí úsudku (stejně jako několika pojmům, pojících se s touto myšlenkovou tradicí) a spíše se spolehl na vlastní (fenomenologickou) analýzu lidského poznání.

<sup>72</sup> Rahner klade důraz na svébytnost jak subjektu, tak objektu. Tato svébytnost by však byla popřena, kdyby při poznání docházelo ke sjednocování subjektů s objekty, tzn. v nějakém indiferentním středu, který by nebyl ani vnějšku, ani vevnitř, tj. který by nebyl ani subjektem, ani objektem, ani vlastním, ani cizím. Právě onen dynamický přechod mezi vlastním (subjektem) a cizím (předmětem) je zásadní pro celou Rahnerovu teorii poznání. Jde tak o variantu na klasické (možná i nejklašičtější) filosofické téma identity a difference (což jsou jen jiná slova pro stejnost a různost/cizost).

<sup>73</sup> HW 1, 69; SW 4, 84.

<sup>74</sup> Je nablédni, že existuje celá řada Rahnerových odpůrců, kteří svou kritiku zaměřují především na jeho styl vyjadřování a jsou skeptičtí ohledně toho, zda tato řeč dokáže překonat hranice své hry se slovy (něm. *die Sprachspiele*) ke skutečné komunikaci s tajemstvím (např. RUBIČEK, O.: *Karl Rahner. 5 Anmerkungen zu seiner Theologie* in: *Kritischer Katholizismus* 2 (1968), Nr. 6.; cit. podle FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 29). Obzvláště toto místo činí

subjekt je u sebe<sup>75</sup> jakoby neuvědoměle, nejasně či temně (netematicky, rahnerovsky řečeno), a teprve vyjitím k jinému (tj. zkušeností) se sám k sobě navrácí, protože teprve v protikladu k jinému (stále jde tu o varianty slova *gegenstehen* případně *gegenstellen*) si může uvědomit svou vlastní totožnost, identitu, tj. subjektivitu. Subjekt je sice subjektem aniž by měl nějaký objekt proti sobě, ale nemůže přísně vzato o tom vědět. Teprve až když pozná něco od sebe odlišného (něco proti sobě stojícího – *Gegenstand*), tak si může uvědomit svou vlastní subjektivitu.<sup>76</sup>

Rahner pro onu fázi „uvědomělé subjektivity“ razí poměrně těžce přeložitelný termín *Insichselberständigkeit*, který bychom se mohli pokusit tlumočit třeba jako v-sobě-samém-stálost.<sup>77</sup> A tady se konečně dostáváme k úsudku. Rahner totiž říká, že tato „v-sobě-samém-stálost“ se projevuje ve všem lidském konání, ale nejzřetelněji se ukazuje na úsudku.<sup>78</sup> A to proto, že v úsudku se děje vztažení nějakého věděného „co“ (něm. *ein Was*) na nějaký předmět, vztažení nějakého predikátu na nějaký subjekt. Navíc v úsudku se vznáší nárok na pravdu<sup>79</sup>, což znamená, že tu musí být nějaký odstup mezi usuzujícím a předmětem jeho úsudku, jinak by nedocházelo k žádné výpovědi o světě, k žádnému poznání. Subjekt se tak právě v úsudku pojímá jako v-sobě-samém-stojící subjekt. A toto se děje vždy, když člověk usuzuje, tj. když si myslí něco o něčem.<sup>80</sup>

Toto je však pouze začátek Rahnerovy analýzy lidského úsudku. Celá záležitost se náležitě prohlubuje, když si uvědomíme, že rovněž i v otázce, co je bytí jsoícího jako

---

tuto kritiku do značné míry oprávněnou – ukazuje se tak, jak je obtížné mluvit o všezakládajícím tajemství.

<sup>75</sup> Vzpomeňme na výše zmíněnou charakteristiku plnosti bytí být-u-sebe (něm. *das Beisichsein*). Toto rovněž značí, že člověk není prostě subjektem (duchem), ale že jde o určitý úkol. Každý má k tomu předpoklady, ale ne každý musí touto cestou projít.

<sup>76</sup> Opět nejde o žádnou příliš novou figuru filosofického myšlení. Rahner sám tady odkazuje na svatého Tomáše (jako ostatně neustále v celé knize) a na jeho *reditio completa subjecti in seipsum*. Toto je pro Rahnerovo myšlení obzvláště v tomto období typické – vyjadřuje prastará a vyzkoušená témata velmi novým jazykem, aby je přiblížil i současnému čtenáři.

<sup>77</sup> HW 1, 69n; SW 4, 84.

<sup>78</sup> Toto je důležitý rozdíl především vzhledem ke *Geist in Welt*. Základní struktura lidské transcendence se nyní již zřetelně netýká pouze poznání (ale i jiných oblastí), avšak, což je právě dědictví již zmíněného spisu, právě na poznání (a na úsudku, kde k tomuto poznání dochází) se to ukazuje nejzřetelněji. Později Rahner však bude dávat přednost jiným základním zkušenostem, kde se bude nejvíce ukazovat ona bytostně otevřená struktura člověka.

<sup>79</sup> Tj. to, že onen predikát je subjektu připisován oprávněně, tj. že vůbec dochází k nějakému poznání.

<sup>80</sup> HW 1, 70; SW 4, 84. Rahner tu také dodává, že to samé se dále děje i v každém jednání, a to právě proto, že lidské jednání je svobodné. A svoboda je možná jen tehdy, když jednající má určité postavení (něm. *der Stand*), které je nezávislé na postavení toho, s kterým jedná. Vidíme, že způsob vysvětlení je tu prakticky totožný jako u poznání (a to proto, že vše vychází z původní jednoty subjektu). Svobodné jednání a pravdivé poznání jsou tak dva nerozlučné momenty.

takového, je také obsažen úsudek.<sup>81</sup> V každém úsudku je tak přitakáno (něm. *bejahen*) nějakému jsoucímu jako takovému v jeho určité specifčnosti. V každém úsudku je totiž prohlášeno, že toto je takové a takové, což je nejobecnější forma každého úsudku.<sup>82</sup>

Pochopení (něm. *das Erfassen*) něčeho jako takového a takového pak není ničím jiným než pojmutím (něm. *das Begreifen*) nějakého jednotlivého (ke kterému se vztahuje myšlení a jednání) pod nějaký obecný pojem (něm. *der Begriff*), a to není nic jiného, než ona výše zmiňovaná v-sobě-samém-stálost (něm. *die Insichselberständigkeit*).<sup>83</sup>

Právě tím, že dokážeme oddělit nějaký předmět z obecné costi (něm. *die allgemeine Washeit*) a určit ho jako toto a toto (tím, že na to vztáhneme náš obecný pojem), tak tím se člověk od tohoto odkládá, oddaluje (něm. *absetzen*) a stává se onou vědoucí *Insichselberständigkeit*.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> HW 1, 71; SW 4, s. 86.

<sup>82</sup> HW 1, 73; SW 4, s. 88. Rahner k tomu dodává, že tato nejobecnější forma úsudku se rovněž projevuje v každém jednání, neboť i tady člověk má vždy co do činění s právě něčím, co je vždy něčím určitým a tedy takovým a takovým. Takto se však poměrně oproti vlastní dikci *Hörer des Wortes* ukazuje, že i když je tu proklamována jednota poznání a jednání, tak přece jenom poznání má vždy přednost, neboť skutečné jednání musí vycházet z poznání, že něco je takové a takové (čemuž jistě může běžná zkušenost do značné míry odporovat). Poznání je tedy v *Hörer des Wortes* primárním přístupem ke světu, a tedy i primární „transcendentální zkušeností“, ve které se člověku zjevuje Bůh. Toto je však do značné míry problematické (jen třeba z toho důvodu, že lze usuzovat, že naprostá většina lidí získá víru na základě nějaké předané tradice či na základě život měnící zkušenosti, a nikoli na základě transcendentální analýzy lidské rozumové schopnosti).

<sup>83</sup> HW 1, 74; SW 4, s. 88. Toto do značné míry ještě prohlubuje předcházející poznámku o primárnosti poznání před jednáním. Vidíme, že základní přístup u Rahnera ke světu (a to jak myšlení, tak jednání) je subsumpce věcí pod pojmy. Toto však není vůbec samozřejmé či naprosto nevinné. Lze totiž oprávněně namítat (a existuje významná filosofická tradice, která začíná Hérakleitem a na kterou navazuje do značné míry třeba Nietzsche a pozdní Heidegger), že každý pojem je pouze naším lidským pokusem, jak zachytit celou šíři reality tím způsobem, abychom s ní mohli nějak pracovat. Při vytváření pojmů by tak docházelo k významnému omezení zakoušené reality, tj. k jejímu zkreslení. A i když nelze popřít užitečnost (a do značné míry i nezbytnost) tohoto zacházení se světem, tak je poněkud nesamozřejmé, když předpokládáme, že právě v pojmu dosahujeme jasné a zřetelné pravdy o světě (vždyť z celé šíře reality by šly tvořit jiné, ale stejně tak platné, pojmy; a Rahner skutečně pokládá pojmutelnost a osvětlenost za synonyma. Viz HW 1, 120; SW 4, s. 144: „*Denn Gelichttheit [des Seins] sagt grundsätzliche Begreifbarkeit.*“). A pokud Rahner předpokládá, že právě v naší pojmotvorbě se dobíráme pravdy o světě, tak tím zároveň, ale pouze implicitě, říká mnohé o člověku a o jeho vztahu k Bohu. Tento vztah je tu (tj. z litery tohoto textu, není tím řečeno, že to Rahner sám takto pojímal) chápán více méně standardně jako *imago dei*, kde však ono obraznost spočívá v podobě „intelektů“ – a pokud v dokonalém Bohu je poznání a bytí v jednotě (o čemž se není mnoho co přít), tak v jeho obrazu jde sice o nedokonalou jednotu, ale přece jen o jednotu (chápanou třeba jako nekonečný úkol), čímž se říká, že naše pojmy mají svou neproblematickou relevanci vzhledem k okolnímu světu, protože Božská jednotu bytí a myšlení je garantem i naší (nedokonalé) jednoty pojmu a věci. Opět jde však o předpoklad, který bychom měli (fenomenologicky) vykázat – vzhledem k cílům, které si *Hörer des Wortes* klade – než ho prostě implicitě předpokládat.

<sup>84</sup> HW 1, 74; SW 4, s. 88.

Jak je patrné, jde tu o klíčovou otázku abstrakce a o transcendentálních podmínkách její možnosti.

V návaznosti na Tomášovo pojetí myslí Rahner pod termínem „abstrakce“ schopnost rozeznat skrze smyslovost (a to v její ojedinečnosti – něm. *die Vereinzelnung*) dané costní určení jednotlivého v jeho neohraničenosti, která jí samé náleží.<sup>85</sup> Jedná se o to, že každé jednotlivé má zároveň přesah do obecného (které je možné zvat podle Rahnera neohraničitelné, protože nekonečný počet jednotlivostí může spadat pod ten které obecný pojem). Máme tu napětí mezi totostí (něm. *die Diesheit*) jednotlivých věcí a mezi potencionálně neohraničenou costí (něm. *die Washeit*), přičemž tato cost je v každé věci aktuálně ohraničena právě touto totostí.<sup>86</sup> A skrze totost jednotlivých věcí (jelikož poznání začíná zkušeností a zkušenost je zkušeností jednotlivého a určitého, tj. totosti) poznáváme i jejich ohraničenost a zároveň i neohraničitelnost jejich určení (tj. pojmu).<sup>87</sup> Vše je totiž inherentně přítomno právě ve zkušenosti jednotlivého.<sup>88</sup>

## 6. Předsah (něm. *der Vorgriff*) na nekonečno

Toto Rahnerovi umožňuje upozornit na zásadní důsledek pro poznání jednotlivého. Pokud v každém jednotlivém poznáváme i jeho pojem, tj. jeho neohraničenost, tak to znamená, že v aktu poznání každého jednotlivého je nezbytně přítomno stále nějaké

---

<sup>85</sup> HW 1, 75, SW 4, s. 90: „*Die Fähigkeit der Abstraktion ist die Fähigkeit, die durch die Sinnlichkeit in ihrer Vereinzelnung gegebene washeitliche Bestimmung des Einzelnen in ihrer Ungegrenztheit zu erkennen, die ihr an sich zukommt.*“

<sup>86</sup> Celou záležitost si můžeme přiblížit, když si uvědomíme, že každá z věcí je nositelkou svého určení, neboli pojmu (costi). Takto např. v jednotlivém jablku je ohraničen pojem všech jablek. A při poznání jednotlivého jablka se tedy onen „uvězněný“ pojem jako by osvobozuje, protože již není vázán na toto jablko, ale je potenciálně otevřený pro všechna další jablka, kterých může být až nekonečno. Proto Rahner spojuje neohraničenost s pojmotvorbou a procesem poznání, i když výše uvedené poznámky mohou naznačovat, že nejde o naprosto samozřejmé řešení, které by dávalo zadost skutečné a nepředpojaté analýze lidského poznání, která tu byla vytyčena jako cíl. Na této věci je dobré si povšimnout ještě toho, že Rahnerovo určení obecnosti a tím pádem i pojmu je nakonec negativní (jde o ne-konečno vzhledem ke konečnému zjednotlivění tohoto určení v jednotlivě). Níže uvidíme Rahnerovu polemiku s Heideggerem a jeho názorem, že v základu všeho leží nicota – Rahner s tímto názorem možná i překvapivě do značné míry souhlasí a říká, že negace (nicota) je skoro tím nejpůvodnějším základem vši určitelnosti stvoření, avšak s jedním naprosto zásadním korektivem – v základu oné nicoty je plnost, a to plnost všeho bytí, které tradičně říkáme Bůh.

<sup>87</sup> HW 1, 76; SW 4, s. 90.

<sup>88</sup> Proto také později může Rahner řadit poznání mezi další „základní zkušenosti“, ve kterých se nám nejvíce otevírá sama transcendence. Zkušenost poznání není postupná, ale děje se zároveň (což má svůj původ v tom, že člověk je také jeden, i když jeho jednotlivé momenty lze v zájmu určitých analýz oddělovat). My tak zakoušíme zároveň jak jednotlivý vjem jablka, tak jeho obecné určení, pojem. Zakoušíme tak totost v její costi a ohraničenost v její neohraničenosti. A to Rahnerovi umožňuje mluvit o podmínkách takové zkušenosti a umožňuje mu to snažit se ukázat, že poslední podmínkou tohoto děje je samotné Absolutno (Neohraničeno), a to vše proto, že ve zkušenosti omezeného jednotlivého je inherentně přítomen moment neomezenosti (neohraničenosti), jehož podmínky je třeba vykázat.

„více“ (něm. *das Mehr*). Člověk ve svém poznávacím aktu „šahá“ (něm. *hinausgriefen*) za toto jednotlivé a natahuje se po něčem více, než je toto jednotlivé. Rovněž platí, že toto „více“ nemůže být nějaký další jednotlivý předmět, protože to by kladlo potřebu znovu vznášet tyto otázky po vztahu jednotlivého a obecného. Takto toto „více“ může být jen absolutní šíří poznatelných předmětů vůbec.<sup>89</sup> A tato absolutní šíře je pojímána v tzv. „předsahu“ (něm. *der Vorgriff*), jak Rahner tuto skutečnost nazývá.<sup>90</sup>

Člověk proto díky svému „předsažnému“ poznávacímu aktu nedlí nikdy úplně u jednotlivých věcí, ale skrze jejich poznání sahá mnohem dál. Dokonce tak daleko, že již více nemůže sáhnout, protože „šahá“ k celku všech předmětů.<sup>91</sup> A jelikož se tento předsah (něm. *der Vorgriff*) dotýká celku skutečnosti a jelikož bez tohoto „dotyku“ bychom nebyli schopní rozlišit, co věc je a co věc není, tak je podle Rahnera nezbytné považovat tento předsah (něm. *der Vorgriff*) za podmínku možnosti obecného pojmu, abstrakce a objektivizace smyslové danosti, která je onou vědoucí v-sobě-samém-stálostí (něm. *die Insichselberständigkeit*), která je přece mírou plnosti našeho bytí.<sup>92</sup>

*Vorgriff* ale není nějaký statický předběžný náhled, ve kterém člověk tuší nekonečno. *Vorgriff* je naopak schopností dynamického pohybu člověka k tomuto nekonečnu (které je dáno právě v onom předběžném a transcendentálním náhledu, u kterého však nesmí zůstat). Lidský duch tak na základě svého předsahu (něm. *der Vorgriff*) má schopnost postupovat svým poznáním stále kupředu, k stále větší neohraničenosti (a tím pádem i

---

<sup>89</sup> Právě absolutnost oné šíře, která je pojímána zároveň s jednotlivým, je jedním ze základních problémů Rahnerovy argumentace. Viz pozn. 107.

<sup>90</sup> HW 1, 76; SW 4, s. 92. Dosavadní překlady Rahnerových děl volí pro termín „*Vorgriff*“ slovo „předsah“. Významově jde samozřejmě asi o nevhodnější variantu, avšak s jedním poměrně závažným nedostatkem, a to tím, že se v češtině ztratí návaznost „předsahu“ na slovo „pojem“ (něm. *der Begriff* – takto by šlo uvažovat i o překladu „předjem“). Tato souvislost je významná proto, že je to právě *Vorgriff*, který umožňuje jakýkoli *Begriff*, na což dostatečně upozorňují předpony *vor-* a *be-*. Takto by se mohlo zdát skoro nejlepší ponechat toto slovo v němčině (proto, pokud to je alespoň trochu stylisticky únosné, volím variantu, kde se původní německý termín píše do závorky takřka vždy, když je tento pojem použit; podobně i u ostatních pojmů, u kterých je třeba mít stále na paměti jejich německou podobu). Navíc lze v termínu „*Vorgriff*“ vidět nezanedbatelné podobnosti např. s Tomášovým „*excessus*“ či s Hegelovým „*Übergriff*“ a možná i s mystickou extází. Srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 111; nebo HERZGSELL, Johannes, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 21.

<sup>91</sup> Jde o celek všech možných předmětů, protože v poznání jednotlivého nepoznáváme jen pojem tohoto jednotlivého (a jeho potenciální neohraničenost), tj. co onen předmět je (jeho *cost*), ale rovněž i to co není – a to, co onen předmět není, je všechno ostatní. Takto skutečně v předsahu (něm. *der Vorgriff*) dotýkáme celku všech věcí.

<sup>92</sup> HW 1, 77; SW 4, s. 92.

obecnosti<sup>93</sup>), a to vše na základě již předběžného (a transcendentálního) náhledu této neohraničenosti skrze předsah (něm. *der Vorgriff*).

Takto tu máme jistý kruhový pohyb – nejprve díky tomu, že netematicky (jak říká Rahner) zahlédneme nekonečno, tak vůbec můžeme poznávat okolní předměty. Skrze poznání předmětů se dostáváme k poznání sebe sama a tím i více jsme sebou samými. A skrze své vlastní sebepoznání (a hlavně skrze poznání naší vlastní podmíněnosti a nezbytnosti nepodmíněnosti pro všechna tato konání) se dostaneme k tematickému „poznání“ toho, na co ukazovala neohraničená šíře předsahu (něm. *der Vorgriff*).<sup>94</sup>

Vedle pojmu „*Vorgriff*“ je v této souvislosti rovněž důležitý pojem horizontu (něm. *der Horizont*). Skrze předsah (něm. *der Vorgriff*) se nám totiž otevírá celá šíře horizontu všech věcí. A tento horizont je z výše uvedených důvodů neohraničený – takto každý jednotlivý předmět poznáváme „pod horizontem“ (něm. *unter dem Horizont*) absolutního ideálu poznání (tzn. každý předmět poznáváme v pojmu jako potenciaálně neohraničený). A právě skrze předsah (něm. *der Vorgriff*) je tento horizont otevírán; tj. celá tato nekonečná šíře, skrze kterou jsou poznávány všechny jednotlivé předměty,<sup>95</sup> se nám dává v předsahu (něm. *der Vorgriff*).<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Jedním z charakteristických rysů obecnosti je tak její universální platnost (vždyť věda není o jednotlivém). Takto lidský duch (na základě své schopnosti zahlédnout nekonečno) postupuje stále k universálnějších pravdám, až se nakonec dostane k absolutní pravdě a závaznosti. Opět je ale třeba mít stále na paměti, že jde především o „negativní“, „nicotnější“ pohyb, tj. neustálé „zněkonečňování“ naší konečnosti, jehož cílem však není naprostá Nicota (viz níže polemika s Heideggerem), ale právě absolutní Plnost. Toto znamená, že lidský pohyb transcendence je třeba chápat především jako neustále negující pohyb – kde negována/nicotněna je především veškerá konečnost; to vše směrem k absolutně pozitivní skutečnosti, která vše ostatní překračuje (což lze chápat jako důvod onoho negování/nicotnění, které se děje při výstupu k této skutečnosti). Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 32nn.

<sup>94</sup> Rovněž na základě těchto pasáží můžeme mluvit o jisté hierarchizaci jsoucna, a to podle toho, nakolik je „u sebe“. Stupňovitost světa a skutečnosti je tu provedena podle toho, zda jsou věci čistě u cizího (předměty poznání), zda jsou u sebe i u cizího (ale skrze poznání mohou být více u sebe – poznávající subjekty) a zda jsou naprosto u sebe (Bůh). Samozřejmě celou „stupnici“ by šlo více a podrobněji rozlišit, aby nám tu vešla např. zvířata (nebo i andělé), ale hlavní idea tohoto rozdělení je již dostatečně zřejmá. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 45.

<sup>95</sup> Předsah (něm. *der Vorgriff*) tak nemůže chápat jako jednotlivý akt poznání, ale jde spíše o určitý moment všech aktů poznání, a to proto, že bez přesahu (něm. *der Vorgriff*) by žádné poznání jednotlivého nebylo možné. Srv. HW 1, 78; SW 4, s. 94.

<sup>96</sup> Zavedení pojmu horizontu je důležité z toho důvodu, že je zapotřebí nějak pojmut neohraničenost předsahu (něm. *der Vorgriff*) a zároveň Rahner nechce z dobrých důvodů tvrdit, že ve *Vorgriffu* je přímo (sice předběžně a jako podmínka všeho poznání, ale přímo) poznáván Bůh (vždyť „Boha nikdo nikdy nespátřil!“ – 1 J 4,12). Proto zavádí „střední“ pojem, který má vystihnout potenciaální neohraničitelnost šíře našeho poznání, která však sama není Bohem (i když má svůj původ u Boha, tj. skutečně absolutní neohraničenosti).

Je pochopitelné, že katolický teolog na otázku, odkud je (nebo na čem spočívá – něm. *das Worauf*) ona neohraničenost předsahu (něm. *der Vorgriff*), bude chtít odpovědět, že tato neohraničenost je od plnosti všeho bytí, kterou nazýváme Bohem. Ovšem Rahner si je dobře vědom, že toto je odpověď rozumu „osvětleného“ vírou, a tuto milost<sup>97</sup> nelze předpokládat u každého rozumu. Je proto třeba na základě přirozené struktury našeho poznání vykázat, že původ předsahu (něm. *der Vorgriff*) je v Bohu a nikoli např. v rozumu samotném (viz Kant v *Kritice čistého rozumu*), či v nicotě (Heidegger v přednáškách *Co je metafyzika* a *O bytnosti důvodu*), což jsou pozice, kterými se tedy Rahner výslovně zabývá a se kterými polemizuje ve prospěch plnosti a smysluplnosti veškeré skutečnosti. Jedná se nám nyní o otázku po samotném charakteru celku vši skutečnosti, zda jde skutečně o absolutní plnost bytí, či naopak o naprostou prázdnotu, nebo celek skutečnosti jako takový je pro nás nepodstatný, protože vše, co poznáváme, jsou pouze struktury našeho vlastního rozumu.

Obzvlášť důležité je pro Rahnera vyrovnání se s Heideggerem, jelikož s ním sdílí mnohé předpoklady a postupy; navíc právě poukazem na nicotu je Rahnerova pozice nejvíce ohrožená. Rahner výslovně podotýká, že je pro něj naprosto zásadní (což jsme

---

<sup>97</sup> Tato formulace je záměrně poněkud ne-rahnerovská. Rahner se totiž několikrát výslovně vyjadřuje, že se v *Hörer des Wortes* hodlá tématu milosti vyhýbat, a to z toho důvodu, že tam prostě nepatří (jde totiž o téma spíše teologické, než nábožensko-filosofické). Srv. např. jediná poznámka v celém Rahnerově vypracování *Hörer des Wortes*: HW 1, 90; SW 4, s. 108. Rahner se přece snaží vypracovat celé pojednání jako ospravedlnění nároků křesťanství na pravdivost (tj. vypracovat skutečnou filosofii náboženství), což značí, že závěry těchto úvah (a nakonec i ony úvahy samotné) musí být přístupné všem, tj. i těm, kteří nejsou nijak věřící a nedsílají s Rahnerem tyto výchozí předpoklady. Tímto však nelze říci, že by milost jako taková vůbec nevstupovala do úvahy. Rahner nepředpokládá žádný velký rozdíl mezi milostí a přirozeností (tj. tou milostí, které se tradičně říká *gratia creata*) – tyto termíny jsou si podle něj imanentní. Viz úvod k verzi *Hörer des Wortes* z roku 1963, kterou vypracoval J. B. Metz (HW 2, 11; SW 4, s. 5). To by znamenalo, že touto milostí (stejně jako rozumem apod.) jsou vybaveni nezbytně všichni, a to prostě z toho důvodu, že mají svůj základ a původ v absolutním bytí Božím. Ovšem specifická milost (chápana jako např. *gratia habitualis*) tu do úvahy nevstupuje. Tato milost však, jak říká Rahner (tj. ono „světlo víry“, něm. *das „Licht des Glaubens“*), dokáže rozšířit náš (konkrétní) horizont poznání. Rahner se tak snaží ukázat, že „pouze“ na základě obecně lidské schopnosti transcendence je možné skutečně dojít nějakého poznání Boha: „*Um die Tragweite unserer bisherigen Überlegungen richtig einzuschätzen, ist folgendes zu beachten: Sie sollen nicht beweisen, daß es in den Tiefen der Gottheit Geheimnisse gibt, die einerseits zum notwendigen Wesen Gottes gehören (z. B. die Trinität) und andererseits als solche doch wesentlich Geheimnis, d. h. nur durch freie Selbsterchließung Gottes aus Gnade zugänglich, sind. Unsere Absicht war bescheidener, aber deshalb nicht weniger bedeutsam. Sie sollte nur zeigen, daß der Mensch durch seine Transzendenz in ihrer menschlichen Eigenart nicht bloß vor das absolute Sein als semper quiescens gestellt ist, sondern vor den Gott, für dessen freies Handeln mit dem Menschen noch eine Möglichkeit an sich und noch ein Raum in der Erkenntnis des Menschen vorhanden ist.*“ HW 1, 113; SW 4, s. 136. Navíc u Rahnera došlo v pojetí milosti k jistému posunu – při psaní *Hörer des Wortes* pracoval spíše s milostí jako přirozenou všeobecnou daností a teprve od padesátých let, kdy rozvinul svou teorii milosti jako nadpřirozeného existenciálu, chápe milost v přirozeně-nadpřirozené rovině. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 56; nebo GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, s. 154nn. K tomu i vlastní Rahnerův článek z roku 1954: RAHNER, Karl: „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“ in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Benziger, Einsiedeln 1954, s. 350nn.



viděli i výše), že lidské poznání (v předsahu – něm. *der Vorgriff*) je zaměřeno na jsoucí a tím i na přítakání tomuto jsoucímu (něm. *das Ja*)<sup>98</sup> – takto abychom mohli skutečně mluvit o lidské transcendenci, je důležité, aby lidský předsah (něm. *der Vorgriff*) směřoval k bytí a nikoli k nicotě.

Nicotota totiž nemůže být podmínkou možnosti vší transcendence, a to z toho prostého důvodu, že jde o nicotu.

Nicotota je sice podle Rahnera neodmyslitelným momentem celého lidského poznání, jde však pouze o jeden moment a ne o celek. Předsah (něm. *der Vorgriff*), který je vždy zaměřen na neohraničené je přece vždy rovněž popřením/negací/nicotněním (něm. *die Verneinung*) konečného, a to právě z toho důvodu, že je podmínkou možnosti poznání všeho konečného a překročení směrem k nekonečnému (a podmínkou něčeho nemůže být naprostá prázdnota čili nicota).<sup>99</sup> To tedy znamená, že nicotnější moment je v našem poznání nezbytně přítomen a tento nicotnější moment je i „charakteristikou“ samotného absolutního Transcendentu (jak jsme viděli výše). Nejde však nikdy o naprosto vyčerpávající charakteristiku, pouze o jednu její stránku.<sup>100</sup>

Pokud jde o výslovné vyrovnání s Kantem, tak je pro Rahnera důležité, aby tato pozitivní neohraničenost nebyla jen relativní (tj. vztahená pouze k lidskému rozumu), ale skutečně absolutní (tj. aby vypovídala něco o světě kolem nás). Proto předsah (něm. *der Vorgriff*) musí otevírat prostor i mimo pole našeho prostoročasového smyslového názoru.<sup>101</sup> Rahner pro toto svoje přesvědčení argumentuje vůči Kantovi tím, že říká, že poznání vnitřní konečnosti celku/totality všech předmětů lidského poznání přece vyžaduje předsah (něm. *der Vorgriff*), který bude směřovat nad, přes či za tuto

---

<sup>98</sup> Tímto se Rahner vymezuje jak vůči Heideggerovi, tak vůči Kantovi. Vůči Heideggerovi tím, že je tu zmíněno ono *ano* (něm. *das Ja*), čímž je jasně zdůrazněno plnost a smysluplnost bytí před prázdnotou (před *ne*). Zároveň je poukázáno na nezbytnost lidské vyjítí ze sebe k jsoucímu, tj. ke skutečným předmětům (nikoli k pouhým jevům), což do značné míry odporuje tradičnímu čtení Kanta.

<sup>99</sup> HW 1, 80; SW 4, s. 96. Jde rovněž o to, že konečnost všeho jsoucího se může ukázat jen na základě pozitivní neohraničenosti transcendentálního horizontu – Rahner tak vyjadřuje přesvědčení, že jen naprosté Něco může způsobit, že něco se ukazuje jako něco – jinak by se všechno muselo ukazovat jako nic, čemuž odporuje naše fenomenální zkušenost.

<sup>100</sup> Rahner tak vytýká Heideggerovi jistou fenomenologickou nepoctivost – sice uznává, že jeho analýza je správná, jistá míra nicotnosti je pro lidskou transcendenci nezbytná; ale tady by analýza nikdy neměla končit, měla by jít ještě dál, a to k plnosti (k *ano*, ze kterého pochází ono *ne* nicoty). Více k Rahnerově kritice Heideggera v *Hörer des Wortes* srv. např. NEUHAUS, Gerd: *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*. Patmos, Düsseldorf, 1982, s. 78nn; nebo HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 49.

<sup>101</sup> HW 1, 80; SW 4, s. 96.

konečnosti (čímž je poznání této konečnosti teprve umožněno), aby tato vnitřní konečnost nebyla pouze fakticky přítomná (něm. *faktisch vorhanden*), ale aby mohla být pochopena (něm. *erfasst sein*) jako taková (něm. *als solche*).<sup>102</sup> A tento předsah (něm. *der Vorgriff*) musí nejprve směřovat právě k znicotnění (tj. k Nicotě), nikoli k nekonečnému bytí jako takovému.<sup>103</sup> Nicota se znovu ukazuje jako důležitý „předstupeň“ či moment při výstupu lidského poznání k Bohu, či (jelikož Rahner předpokládá jednotu bytí a myšlení), jako důležitý stupeň či „vlastnost“ samotného bytí jako takového (tj. to, že nekonečné bytí, právě díky své nekonečnosti a neohraničenosti, může být do určité míry chápáno jako nicota vůči konečnému bytí, jelikož ho znicotňuje – Rahner však klade důraz na to, že toto znicotňování je možné vposled jen na základě plnosti bytí).

## 7. Předsah (něm. *der Vorgriff*) a přístup člověka k Bohu

Již několikrát v průběhu této studie bylo zmíněno, že ono „na čem“ (něm. *das Worauf*) předsahu (něm. *der Vorgriff*) není samotný Bůh, ale pouze nekonečný horizont – bylo tedy upozorněno na to, že nelze jednoduše ztotožňovat nekonečné božské bytí s neohraničeností, kterou člověk zakouší ve své transcendenci (tj. v předsahu). Člověk totiž nemá přímou zkušenost Boha (ono by bylo velmi problematické něco takového postulovat), ale jde spíše o to, že veškerá transcendentální zkušenost (která je tu chápána především jako poznání) člověka je vposled Bohem podmíněna. To rovněž znamená, že Bůh jako takový není přímým „předmětem“ lidského poznání, je však první i poslední nezbytnou podmínkou veškerého lidského myšlení i jednání.<sup>104</sup>

I když lze dobře chápat tradiční důvody<sup>105</sup> pro takovéto „vymezení“ božství, tak nyní pro Rahnera vzniká jiný problém, který je daný především jeho metodou – pokud chce ukázat, že božství je podmínkou lidství (a že člověk je především *homo religiosus*), tak

---

<sup>102</sup> HW 1, 81; SW 4, s. 96n. Jde vidět, že Rahner u obou pozic argumentuje především poukazem na pravou povahu příčiny (podmínky možnosti určitého dění/konání). A povaha/charakter této podmínky vyžaduje, aby byla sama o sobě daná (tj. nikoli třeba pouze jako část našeho myšlení) a také aby byla vposled pozitivní (nemůže jít o nicotu).

<sup>103</sup> Jde o vymezení se vůči německému idealismu, který příliš nerozlišoval mezi absolutním bytím Božím a bytím jako takovým. Rahner tak vidí Heideggera jako logický konec Kanta, přičemž oba dva stojí vůči německému idealismu.

<sup>104</sup> Srv. např. HW 1, 87; SW 4, s. 104, 106: „*Er [der Mensch] erkennt nicht nur faktisch Gott, sondern er ist in dem alltäglichen Getriebe seines Daseins nur darum Mensch, in sich ständig, urteilend und frei handelnd weil er ständig ausgreift in eine Weite, die nur die Fülle des absoluten Seins Gottes erfüllt.*“

<sup>105</sup> Jde obecně o typicky křesťanskou snahu vyhnout se panteisujícím tendencím, kterými naposled trpěl třeba německý idealismus.

se může zdát být božství příliš nejasné a nepřístupné (nesamozřejmé), čímž se může celý Rahnerův podnik ocitnout v ohrožení (tj. že samotný základ všeho myšlení a jednání, který má „odkrýt“ ona Rahnerova fenomenologická analýza poznání, je sám bytostně neodhalitelný a nepřístupný, tj. nemůže dojít ke zjevu, čímž je popřen smysl tohoto myšlení). Proto je zapotřebí podrobněji se zabývat rozdílem mezi neohraničeností (nekonečností), která se otevírá v předsahu (něm. *der Vorgriff*) a samotným Bohem, který by měl být podmínkou této neohraničenosti.

Rahner přitom postupuje tak, že se snaží ukázat, že nutnost, s jakou je kladen předsah (něm. *der Vorgriff*), je rovněž nutností přitakání božskému bytí.<sup>106</sup> Předsah (něm. *der Vorgriff*) totiž nemůže být naprosto negativní (jak jsme viděli výše v polemice s Heideggerem), ale musí v něm být poukaz i na pozitivní plnost veškeré skutečnosti – proto podmínkou veškerého lidského poznání a jednání je existence nějakého absolutního bytí, tj. Boha, a této existenci je v poznání i jednání nutně (ale většinou pouze implicitně) přitakáváno.<sup>107</sup>

To tedy znamená, že negativní nekonečnost a neohraničenost předsahu (něm. *der Vorgriff*), díky které jsou všechny předměty poznávány jako konečné, má jako svou nezbytnou podmínku pozitivní nekonečno a neohraničenost, absolutní bytí, Boha. Proto je možné přímo říct, že předsah (něm. *der Vorgriff*) směřuje (jde k – něm. *geht auf*) k Bohu.<sup>108</sup> Avšak je třeba stále pamatovat, že tomu tak není bezprostředně.<sup>109</sup>

Božství je tak něco radikálně jiného než celé stvoření. Bůh stojí nad tímto vším (není pouze více co do stupně – něm. *graduell mehr*), toto vše transcenduje, takže ho nelze

---

<sup>106</sup> HW 1, 81n; SW 4, s. 98. Snaží se tedy ukázat, že předsah (něm. *der Vorgriff*) a božské bytí spolu nevyhnutelně souvisí, i když nejde o tu samou skutečnost.

<sup>107</sup> Interpreti se shodují, že tady se nachází další slabé místo Rahnerovy úvahy, protože onen přechod od předsahu (něm. *der Vorgriff*) k Bohu není naprosto uspokojivě vyargumentován, třeba již jen z toho důvodu, že u Rahnera chybí náležité založení toho, že musí být šíře předsahu (něm. *der Vorgriff*) absolutně neomezená (šlo by přece vystačit s nějakým „fiktivním“ nekonečnem ve stylu ideálu čistého rozumu, jak o tom mluví Kant). Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 36n; podobně i FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 123.

<sup>108</sup> HW 1, 82; SW 4, s. 100.

<sup>109</sup> Z tohoto důvodu Rahner rovněž zdůrazňuje, že tato úvaha není žádný apriorní důkaz boží existence, a to proto, že celá šíře předsahu (něm. *der Vorgriff*) se nechává poznat pouze aposteriorně (tj. ve zkušenosti), a to jako nutná podmínka poznání jakéhokoli jednotlivého jsoucího. Celá Rahnerova úvaha není tudíž pouhou logickou hrou, ale jde o promyšlení něčeho tak prostého jako každodenní zkušenosti našeho poznání, a to především se zřetelem k nejhlubším podmínkám této zkušenosti. Přitom je třeba rovněž zdůraznit to, že tyto podmínky nejsou abstraktní, ale jsou spoluzakoušeny v každé jednotlivé zkušenosti. Takto, i když člověk nemá přímou zkušenost Boha, je možné říci, že v každé jednotlivé zkušenosti je spoluzakoušen Bůh sám, a to jako poslední i první podmínka této zkušenosti a jako takovému je mu i (implicite) přitakáváno.

ani chápat jako nějakou ideální jednotu všech věcí.<sup>110</sup> A tady právě spočívá důvod pro Boží nepoznatelnost či skrytost.

Sice rozdíl mezi negativně určeným předsahem (něm. *der Vorgriff*) a pozitivně určeným absolutním bytím (Bohem) je již vymezen, stále zůstává faktem, že Boží plnost bytí (na rozdíl od negativně určeného předsahu) zůstává v temnotě, což by se mohlo někomu nepozdávat.

K tomu přistupuje ještě jedna obtíž. Člověk byl přece určen jako absolutní otevřenost ducha pro všechno bytí, což, jak jsme viděli výše, bylo založeno na jednotě bytí a poznání (šlo o dvě základní věty Rahnerovy metafyziky). Z této pozice však se zdá plynout poměrně závažné důsledky pro (nábožensky pojímané) zjevení.

Pokud by totiž ona zjevnost bytí byla pojata naprosto nekomplikovaně, tak by i přístup k samotnému Bohu byl velmi „nekomplikovaný“, tj. člověk by se k němu měl být schopen dostat pouze silami své vlastní přirozenosti, tj. rozumem. Takto by se ze zjevení stal ale akt spíše Boha filosofů (či přirozenosti), než Boha Abraháma, Izáka a Jáкова – čistě z toho důvodu, že zjevení by (alespoň ideálně) mělo být možno úplně převést na apriorní struktury našeho rozumu. Zjevení by pak bylo pouhým předstupněm filosofie, což by zase implikovalo jednotu konečného ducha s tím nekonečným.<sup>111</sup> Takto by se zrušil celý pojem zjevení, poněvadž se již předem předpokládá, že vše je (alespoň implicity) zjeveno a nic více zjeveno už být nemůže. A úkolem člověka by bylo uskutečňovat svou inherentní vlohu, která spočívá v nekonečném rozvíjení své vlastní „nekonečnosti“. Toto by byla pozice tzv. německého idealismu.<sup>112</sup>

Základní problém a nepřijatelnost této pozice spočívá v tom, že takto pojaté „zjevení“ by nebylo svobodným aktem Božím, ale že člověk (přísně řečeno) by vlastně ani Boha ke svému návratu nepotřeboval – vše by zvládl svými vlastními silami – svou přirozeností, která je v jisté jednotě s absolutním Duchem.

---

<sup>110</sup> Na patřičném místě Rahner vyjmenovává, jakými různými způsoby (které jsou spíše dobové – rasa – nebo klasické námitky kritiků křesťanství – Feuerbach) nelze proto „Božské“ chápat: Viz HW 1, 87; SW 4, s. 104: „*Als das „Göttliche“ kann vor vornherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt oder von irgend etwas anderem, auch nicht das Absolutbild des Menschen in Betracht kommen. Denn der Mensch als Geist hat schon immer alles dieses Endliche transzendiert in der Richtung auf etwas, das grundsätzlich und nicht nur graduell mehr ist als dies alles. Er ist Geist und steht so immer schon vor dem unendlichen Gott, der als Unendlicher immer mehr ist als nur die ideale Einheit der wesentlich endlichen Mächte des menschlichen Daseins und der Welt.*“

<sup>111</sup> Rahner tady ne nadarmo zmiňuje především Hegela a jeho *Fenomenologie ducha* ukazuje oprávněnost této výtky.

<sup>112</sup> HW 1, 89nn; SW 4, s. 106nn.

Že jde o skutečně závažnou „potíž“, jak tomu říká Rahner (něm. *die Schwierigkeit*), je patrné i z toho, že se zdá, že toto opravdu plyne z první věty jeho obecné ontologie (o jednotě bytí a poznání). A abychom se této potíži vyhnuli, je zapotřebí se ještě jednou zamyslet nad charakterem samotného bytí.

Nejprve jde o to, že bytí jako takové nemůže být naprosto nekomplikovanou osvětleností sebe sama. To znamená, že není možné, aby pouze ne-bytí bylo temné a bytí bylo naprosto světlé. Samotné bytí musí v sobě kloubit světlost i temnost, jinak řečeno, samotné bytí musí být skryté (něm. *verborgen*). A tuto skrytost je třeba fenomenologicky vykázat.

Tady se Rahner vrací na začátek svých úvah, kde otázka po bytí implikovala vůbec to, že existuje něco jako odpověď na tuto otázku. To je první aspekt jakékoli otázky (a hlouběji otázky po bytí), který můžeme do češtiny tlumočit jako „tazatelnost“ (něm. *die Fragbarkeit*). Samotná „tazatelnost“ však nemůže vysvětlit celou situaci tázání. „Tazatelnost“ znamená prostě to, že otázka je smysluplná (tj. že jde vpravdě o otázku), a že na ní existuje nějaká odpověď/odpovědi. „Tazatelnost“ (něm. *die Fragbarkeit*) však nevysvětluje, proč vůbec je potřeba se na něco tázat; ona totiž stojí na té jasné, prosvětlené a smysluplné straně jsoucío.

To že na něco je vůbec třeba se tázat (a hlavně při naprosto zásadní otázce jako je otázka po bytí) můžeme shrnout pod označení „spornost“, „pochybnost“ či „tázavost“ toho, na co se člověk ptá (něm. *die Fraglichkeit*). Rahner tady upozorňuje na stejně tak centrální aspekt otázky po bytí jako je její předběžná smysluplnost, a to její rovněž předběžná nejasnost, temnost a skrytost – jinak by člověk totiž neměl potřebu se na nic ptát (vše by již bylo zjeveno).<sup>113</sup> Samotný charakter otázky tak odkazuje na povahu skutečnosti – ta je také jednak prosvětlená smyslem, tj. jasná a srozumitelná, jednak je však i temná a nejasná, což jsou dva momenty, které je třeba nezbytně držet pohromadě, jinak by nebylo možné osvětlit lidskou neustálou potřebu klást otázky (Rahner tomu říká tázavá nouze, něm. *die Fragenot*). Tato neustálá potřeba otázky tak odhaluje člověka jako konečnou bytost, protože nikdy nemůže být plně spokojen s odpověďmi na otázky, které klade. Dále však tato nouze odkazuje za (nad či přes) člověka, k temné

---

<sup>113</sup> HW 1, 93; SW 4, s. 112.

plnosti vši skutečnosti, od které pochází všechn smysl světa (tj. na skutečnost, ve které jsou všechny otázky zodpovězeny).<sup>114</sup>

Bůh je tak pro člověka tím, kdo je předběžně neznámý (něm. *der Unbekannte*). Bůh je nekonečný a je poznáván jen s ohledem (a skrze) konečné věci (či lépe řečeno konečnost těchto věcí), které takto poukazují na svou nezbytnou podmínku a základ.

Tady předběžná „uzavřenost Boží do sebe sama“ (něm. *die Verslossenheit Gottes in sich selber*) je však nezbytnou podmínkou zjevení jako svobodného Božího činu. Bůh se takto prokazuje nebýt naprosto v naší v moci (nejde tak např. o feuerbachovskou projekci naší ideální lidskosti). Bůh je vůči nám naprosto svobodný a možnost zjevení záleží čistě na jeho vůli (nejde tak o nějakou hlubinnou strukturu bytí, která by Boha „nutila“ ke zjevování, jak je tomu např. u novoplatonismu).<sup>115</sup> Na Bohu tedy plně záleží,

---

<sup>114</sup> Z toho také vyplývá, že poznání nekonečnosti Boží se děje z poznání konečnosti stvoření. Poznání Boží nekonečnosti nám není nijak imanentně dáno, ale je třeba nejprve poznávat svět kolem sebe, uvědomit si jeho konečnost a teprve na základě tohoto uvědomění je možné přejít (ale není to nezbytné) k poznání naprosté nepodmíněnosti a nekonečnosti základu vši skutečnosti, tj. Boha. Srv. HW 1, 95; SW 4, s. 114n. Toto pořadí poznání je pro Rahnera natolik důležité, že velmi striktně odmítá jakékoli jeho narušování, a to i tehdy, když jde o křesťanskou mystiku (jmenuje např. Řehoře z Nyssy, Pseudodionýsia Areopagitu, Jana od Kříže). Trnem v oku je mu především plotínovská nauka o *ekstasis* (na kterou tito mystici navazují), která má sloužit k vytrhnutí z konečného a k přímému nazírání nekonečného, což se Rahnerově pozici, kterou tu vykládá, protíví. Rahner k tomu poměrně příkře podotýká: „*Ein mystisches (gewöhnlich nächtlich-ekstatisches) Erlebnis, in dem Mensch in seiner Ek-stasis über seine Endlichkeit hinaus das Unendliche erfährt, wird als ein menschliches Wort, in dem doch die Offenbarung Gottes ergehen muss, nicht mehr sagen. Würde so unsere These von der absoluten Transzendenz des endlichen Geistes in eine natürliche Mystik einmünden, so wäre eine Offenbarung durch das freie Wort Gottes durch eine vom Menschen her mögliche und doch tiefere Erkenntnis von vornherein überholt. Die absolute Transzendenz würde dann vielleicht zwar nicht einmünden in die absolute Philosophie des deutschen Idealismus (die gewissermaßen die nüchterne Tag-mystik der Vernunft ist), wohl aber in eine philosophische Mystik einer nächtlichen Ekstase. Beides aber hätte für die Möglichkeit einer freien Offenbarung Gottes die gleichen destruktiven Folgen.*“ HW 1, 97; SW 4, s. 118.

<sup>115</sup> Pro Rahnera je důležité, že každý Boží čin (tj. zjevení) je vždy posledním, jedinečným a nespočítatelným (což lze považovat jako určité vymezení vůči obrazu světa moderní – přírodní – vědy, pro kterou je svět především spočítatelný, tj. manipulovatelný): „*Und insofern jede freie Tat immer ein Letztes, Einmaliges, weil Unberechenbares ist, ist auch solche Offenbarung nicht einfach nur die Fortsetzung einer Seinsenthüllung, die, obzwar nur anfangsweise, aber doch schon in ihrer Richtung eindeutig im Menschen mit seiner natürlichen Gottserkenntnis begonnen hätte.*“ HW 1, 113; SW 4, s. 136. Jak by již mělo být z dosavadního výkladu dostatečně patrné, tak Rahner nemíní pojmem „zjevení“ pouze vyjádřením (sdělením) nějakého předmětného obsahu, ale mnohem hlouběji zakládající proměnění ve vztahu absolutního, personálního mystéria ke konečnému duchu, které vztah jako celek zasahuje a mění. Srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 101. Zjevení tak má vyjadřovat základní vztah člověka ke svému počátku i cíli – tento Počátek se člověku může zjevovat (sdělovat) a člověk může odpovídat na toto zjevení (poslušnost), jde však vždy o základní rovinu vši skutečnosti. Takto pokud bychom chtěli charakterizovat několika slovy vztah Boha ke světu (a tím pádem i ke člověku) u Rahnera, tak bychom mohli říct, že jde o sebesdílení Boha. Srv. HOUKAL, Jan: «*Ipsa enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*» (GS 22). *Die Vereinigung des menschgewordenen Gottessohnes mit (je)dem Menschen nach Irenäus von Lyon, Bonaventura und Karl Rahner*. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2009, s. 224. Z tohoto důvodu se u Rahnera někdy odlišuje tzv. transcendentální zjevení (které je onou transcendentální a netematickou podmínkou všeho lidského myšlení a jednání) a tzv. kategoriální zjevení, tj. konkrétní zjevení v dějinách; přičemž, jak jsme viděli

jak se bude zjevovat, tedy zda bude mluvit (něm. *reden*), či mlčet (něm. *schweigen*).<sup>116</sup> Obě tyto polohy je však třeba považovat za autentické zjevení Boží.

Pro Rahnera je nanejvýš důležité, že možná otevřenost člověka vůči Božímu zjevení plyne přímo z lidské schopnosti transcendence, tj. z jeho určení jako otevřenosti vůči všemu bytí. Otevřenost vůči všemu bytí (díky které je člověk člověkem, tj. duchem) musí totiž nezbytně znamenat i otevřenost vůči absolutnímu bytí, kterým je Bůh, což rovněž implikuje minimálně jistou otevřenost člověka vůči Bohu a jeho svobodnému jednání s člověkem. Člověk tak musí neustále počítat s možným Božím jednáním (zjevením), tj. s jeho mluvením či mlčením. A takto lze člověka určit v jeho vlastní bytnosti jako posluchače (něm. *der Horcher*) možného zjevení Božího. Což podle Rahnera dává zadost jím vytyčenému úkolu vykázat člověka jako *homo religiosus*.<sup>117</sup> Opět je však třeba upozornit, že ona bytostná otevřenost člověka (určení člověka jako ducha) není nějakým nárokem, aby Bůh mluvil – stále platí ona výše zmíněná nutnost, že aby skutečně šlo o zjevení, musí jít o zjevení svobodného.<sup>118</sup>

Tato svoboda Boha (a lidská bytostná otevřenost vůči ní) však rovněž implikuje i svobodu na straně lidí. Je tomu tak proto, že bytí jako takové nelze pojímat bez volního aspektu. Volní aspekt bytí je vyjadřován právě neustálým poukazem na vztah bytí k sobě samému (viz např. určení ducha jako *Insichselberständigkeit*). Ona provázanost vůle a bytí se projevuje tak v tom, že sebe-přítakání, ke kterému dochází při poznání, se děje nutně – člověk má nutně přítakávající vztah k sobě samému.<sup>119</sup>

---

výše, tyto dva aspekty nelze oddělovat, protože Bůh je vždy zakoušen (tj. se zjevuje) v konkrétní zkušenosti, kde ono předběžná zkušenost Boha (tj. transcendentální zjevení) může dojít ke slovu. Srv. tamtéž, s. 254nn.

<sup>116</sup> HW 1, 102n; SW 4, s. 122n.

<sup>117</sup> HW 1, 113n; SW 4, s. 138.

<sup>118</sup> V určitém smyslu se však ono zjevení Boží děje nutně. Zjevení je sice v plném slova smyslu svobodným činem Božím, ale při tomto zjevení se nutně odhaluje sama „podstata“ (něm. *das Wesen*) Boha, a to proto, že když stojí jeden svobodný (Bůh) před druhým (člověkem), tak vždy ukazuje sebe sama – tedy sebe sama, jak chce vůči jinému být, buď jako otevřený – pak vůči němu „mluví“ –, či jako uzavřený – pak „mlčí“. (HW 1, 115; SW 4, s. 138). V tomto smyslu je tedy Boží zjevování nutné, ale jak jsme viděli, tato nutnost však neruší jeho svobodu. Toto je také ten důvod, proč člověk musí nutně se zjevením Božím počítat, tj. že prolomí své mlčení a otevře své skryté hlubiny konečnému duchu, jak říká Rahner (HW 1, 115; SW 4, s. 138).

<sup>119</sup> HW 1, 119n; SW 4, s. 144. I když by se mohlo zdát poněkud zvláštní, že volní moment bytí (Rahner dokonce hovoří o transcendentálním určení bytí – něm. *eine transzendentale Bestimmung des Seins*) ústí do nutného (sic!) přítakání sobě samému, tak vše se vyjasní právě oním Rahnerovým lpěním na určité jednotě bytí a vůle – a stejně tak, jako na jisté bazální úrovni člověk prostě nutně je, tak na stejné bazální úrovni nutně chce (nemůže se vůle nijak zbavit, protože je jeho konstitutivní složkou) a tato základní úroveň vůle (chtění) je vyjádřena nutným chtěním (Rahner říká přítakávání – něm. *die Bejahung*) sebe sama.

Toto má pro lidskost závažné důsledky. Toto nutné sebe-přítakávání plyne ze samotného charakteru bytí (a mohli bychom říci, že vposled z vůle samotného Boha) a jelikož je takto přítakáváno vší konečnosti (která k člověku bez jakékoli pochybnosti bytostně patří) či vrženosti<sup>120</sup> (něm. *die Geworfenheit*) jakožto nahodilosti. Toto značí, že je všechna nahodilost, konečnost či dějinnost, která k lidskému životu nezbytně patří, rovněž nutně chtěna, a to na základě nejhlubších struktur bytí.

Důvodem pro vůbec možnost tohoto nutného přítakání nahodilému (což je principiálně obdobně problematické jako pojmutelnost jednotlivého) je původ všeho jsoucího v absolutním bytí – všechno jsoucí má totiž nezbytně svůj vztah k bytí vůbec (jinak by nebylo vůbec jsoucí) a tento vztah vposled znamená, že vše konečné (jsoucí) má svůj původ v nekonečném (absolutním bytí), které je podmínkou a základem všeho. A právě z tohoto důvodu je vše nahodilé určitým nutným způsobem chtěno (a stejně tak vše jednotlivé je jistým způsobem přiváděno do obecného, tj. pojímáno). A ze svobody Boha plyne to, že toto nahodilé, dějinné a konečné jsoucí je kladeno absolutním bytím (protože z něj vše pochází, takže vše je jím i kladeno) volným způsobem a svobodně.<sup>121</sup> To lze říct rovněž tak, že vše konečné má původ v Boží lásce.<sup>122</sup>

A díky Boží svobodě a z ní plynoucí lásky ke stvoření je rovněž člověk jako duch svobodný.<sup>123</sup> Sice stále platí, že člověk sám sobě přítakává nutně, avšak způsob, jakým toto přítakávání provádí, záleží již na něm.<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Jde o pojem, který si Rahner půjčuje od Martina Heideggera.

<sup>121</sup> HW 1, 121; SW 4, s. 146.

<sup>122</sup> HW 1, 125; SW 4, s. 150. Láska je podle Rahnera totiž svobodný, u-sebe-stojící čin (něm. *die freie, beisichstehende Tat*), což je přece základní charakteristika bytí, které poznává sebe samo, tj. je u sebe (což je absolutní bytí v plné míře). Takto vidíme, jak u Rahnera bytí, poznání, vůle, láska stojí v nerozlučitelné jednotě (alespoň pokud jde o Boha) a rovněž tak lze pochopit, proč na lidské rovině není tato jednota nikdy plně dosažitelná (lidský duch totiž nikdy nebude plně u sebe sama, tedy není schopen naprostého bytí, poznání, vůle ani lásky).

<sup>123</sup> Všimněme si, že lidská svoboda je vypracována z lidského poznání, z lidského sebe-přítakání (a nikoli naopak, jak by se mohlo zdát fenomenologicky adekvátnější). Klaus P. Fischer upozorňuje, že jde o pozůstatek pozic z *Geist in Welt*, kde lidský duch není prostě totožný se svou smyslovou schopností (člověk tak není otrokem svého smyslového poznání, právě naopak). Svoboda je pak schopnost ducha zachytit předmět v předsahu (něm. *der Vorgriff*) k nadpředmětnému bytí; svoboda ducha se ukazuje na tom, že jednou poznané, nevylučuje jiné vedle tohoto poznaného, a to díky v o sobě neohraničeném horizontu bytí. Svoboda v *Geist in Welt* je tu tak spíše získána z volnosti při lidské pojmotvorbě, nikoli z volního sebe kladení, jak je tomu v *Hörer des Wortes*. Srv. FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 150n. Ovšem obě dvě pozice nejsou nijak protikladné (spíše ukazují trochu odlišné motivace každého z obou spisů), dokonce by při troše snahy šly i sloučit, ale Fischer raději při výkladu svobody u Rahnera dává přednost pozici z *Geist in Welt*, protože se mu zdá používat v kontextu sebe-kladení slovo „vůle“ trochu zavádějící, a to proto, že absolutnost kladení nemůže spočívat v kladeném, ale pouze v kladení jako takovém (a právě slovo „vůle“ by mohlo svádět ke špatnému pochopení, protože v běžné řeči sugeruje spoludanosť doprovodného vědění, čímž by byla



Člověk orientuje svůj život tím způsobem, že si stanovuje hodnoty, tj. určuje nějaké skutečnosti jako hodnotné – tím je rovněž bytí pojmuto jako hodnotné.<sup>125</sup> A člověk je svobodný v tom, jaké skutečnosti bude považovat za skutečné hodnoty,<sup>126</sup> a to do té míry, že může skutečnost těchto hodnot (alespoň zdánlivě) dokonce i popírat – jako příklady uvádí Rahner sebevraždu a nenávisť k Bohu, které se zdají, že odporují samotné struktuře bytí, která je tady líčena. Avšak i tyto „hodnoty“ (a jejich volba) jsou podmíněny nutným přitakáním sobě samému.<sup>127</sup> Takto je možné, že člověk obrátí lásku k Bohu, která se v člověku nutně v základu děje,<sup>128</sup> do sebe samého (ono augustinské *incurvatio in se ipso*), či do jiné věci, která se mu pak stává mírou všech věcí. Rahner toto „pokřivení“ vysvětluje tím, že upozorňuje na to, že v morální oblasti je změna v poznání zároveň i „obrácením“ (něm. *die Bekehrung*), a proto má každý člověk takového boha, který odpovídá jeho přístupu.<sup>129</sup> Milovat jde skutečně takřka vše (a činit z toho své absolutno), ale důležité pro Rahnera je, že tyto lásky (či bohové) jsou vždy znakem stupně, ve kterém se nachází vlastní nasazení (něm. *der Einsatz*) člověka,<sup>130</sup> tj. stupně, kde se člověk nachází při svém sebe-poznávacím přibližování Absolutnu, tj. zda je skutečně plně otevřen všemu bytí, nebo zda je jeho horizont více či méně omezen.<sup>131</sup>

---

oslabena ona absolutnost kladení). Srv. FISCHER, Klaus P.: cit. d., s. 154n. Ovšem pro naše téma jsou tyto spory spíše marginální záležitostí. Lze však velmi doporučit následný Fischerův exkurs ohledně vývoje problému, jak může něco kontingentního klást něco absolutně, a to u Fichteho, Maréchala a Heideggera. Viz FISCHER, Klaus P.: cit. d., s. 156n.

<sup>124</sup> HW 1, 129; SW 4, s. 154. To je dáno samozřejmě principiální konečností člověka. Člověk není jednotou bytí, poznání, vůle a lásky – spíše se o tuto jednotu nekonečně snaží, což také vysvětluje, proč se člověk může při způsobech svého přitakávání tak mýlit.

<sup>125</sup> Toto mimochodem říká, že žádná skutečnost není bez-hodnotná. Každá orientace v životě (a tedy i ta, která je oprávněně chápána jako zruďná či přímo zlá) je tak založena na základním pojmání nějakého skutečnosti jako hodnoty (a toto pojmání je v tomto základu oprávněné). Co nemusí být pak oprávněné, je např. absolutizace oné hodnoty (když nejde o Absolutno samé). Absolutno však není hodnotou ve smyslu nějakého předmětu, ale spíše jako „k čemu“ (něm. *das Woraufhin*) předsahu (něm. *der Vorgriff*), a proto není úplně jednoduché řídit svůj život právě podle absolutní hodnoty. HW 1, 130; SW 4, s. 154.

<sup>126</sup> A to i tehdy, když „zákon“ orientace podle skutečné hodnoty je implicitně nahlédnutelný (Srv. HW 1, 129; SW 4, s. 154), a to proto, že toto určování hodnot se děje na základě nutného sebe-přítakávání konečného ducha, které je podmíněno předchůdným (a láskyplným) přitakáním všemu konečnému a nahodilému Bohu.

<sup>127</sup> Dochází tak k poměrně paradoxní situaci – jediné na základě předchůdného a nutnému sebe-přítakání dochází k popření tohoto aktu (tj. k jeho odmítnutí). Avšak bez tohoto sebe-přítakání by toto odmítnutí nebylo vůbec myslitelné.

<sup>128</sup> A to z toho důvodu, že láska je pochopena jako svobodný a u-sebe-stojící-akt, tj. jako akt volního sebe-přítakání, které se nezbytně děje a které u člověka má původ v sebe-přítakání samotného Boha. Proto Rahner může hovořit o implicitní a základní lásce každého člověka k Bohu.

<sup>129</sup> HW 1, 134; SW 4, s. 160.

<sup>130</sup> HW 1, 135; SW 4, s. 160. Z tohoto plyne, že všechny tyto bohové, tyto lásky či hodnoty jsou vždy umožněny a podmíněny jenom předchůdnou láskou či vůlí Boží. Vše má tedy svůj výraz a své místo v oné Rahnerově struktuře, která je rozstupňovaná podle míry toho, jak je kdo/co u sebe, tj. míry sebe vlastního poznání.

<sup>131</sup> HW 1, 136; SW 4, s. 162.

## 8. Závěr k *Hörer des Wortes*

Pokus, který Rahner provádí v *Hörer des Wortes* je třeba v první řadě brát jako velmi nezbytný. Jde mu o to, jak bylo několikrát opakováno, aby ukázal, že člověk je bytostně nasměrován k Bohu (skrže svou transcendenci), a to na základě východisek tzv. „antropologického obratu“ ve filosofii. Na základě fenomenologické analýzy tázání a posléze i usuzování se Rahner snažil tuto bytostnou odkázanost člověka na Boha vykazat. A je třeba přiznat, že s velkou přesvědčivostí.

Přece však v určité míře zůstal tento pokus na půli cesty. Rahnerovo rozhodnutí provádět onu transcendentální analýzu především na půdě lidské racionality je sice pochopitelné, ale často (jak jsem se snažil výše upozorňovat) budí jisté problémy, pokud jde o vykazatelnost předpokladů (které by pro mnohé moderní myslitele nebyly přijatelné, což je problematické) a rovněž pokud jde o typický filosofický předpoklad o naprosté primárnosti racionality při přístupu ke světu.

Základní problém tohoto postoje je totiž to, že na základně transcendentální dedukce<sup>132</sup> racionálně vyazuje nezbytnost (a tedy i rozumnost) křesťanského učení. Toto by mohlo budít dojem, že jediný skutečně rozumný přístup ke světu je ten křesťanský, potažmo katolický.<sup>133</sup> Ovšem toto by mohlo budít oprávněný dojem, že všichni, kdo nejsou katolíci (nebo alespoň křesťané), jsou nakonec hloupí, omezení apod. Tedy že otázka bytí či nebytí křesťanem je vlastně otázkou rozumu (a jeho přirozené vybavenosti), což však lze jen stěží zastávat. Víra je záležitostí těch, kdo jsou ve věcech intelektuální na těch nejvyšších úrovních, ale stejně tak těch, kdo mají jen velmi omezené rozumové schopnosti, přesto ale nelze ani v nejmenším tvrdit, že ti, kteří jsou schopni proniknout hlouběji do Božích tajemství, jsou lepší křesťané, než ti, kteří toho schopni nejsou. Otázka víry či nevíry je tudíž mnohem komplexnější a její založení (ospravedlnění) pojímat především na racionální rovině (tj. z pozic více či méně tradičně filosofických) je tak poněkud nedostačující.

Je pochopitelné, že lidé, kteří sami mají racionální schopnost vytrénovanou na vysokou míru, trochu nekriticky předpokládají, že i u všech ostatních lidí je to právě

---

<sup>132</sup> Nejde tedy o přísné dokazování za pomoci logiky, které by člověka nutilo (protože tradiční pojetí logiky je pouze dvouhodnotové – tedy poskytuje prostor buď pro pravdu, nebo pro nepravdu, ale nikdy pro nic mezi tím) k přijetí probíraných stanovisek.

<sup>133</sup> A toto Rahner skutečně výslovně říká v závěru *Hörer des Wortes* (HW 1, 229; SW 4, s. 278): „*Wer mit der Möglichkeit rechnet, daß ein bestimmtes Stück menschlicher Geschichte mit Ausschluß anderer Gottesgeschichte sein könne, der kann eigentlich nicht mehr anders als katholisch sein und werden.*“

racionalita, se kterou se budou všichni prve vztahovat ke světu. A protože tomu tak z velké části není, tak se od myslitelů můžeme dočkat spíše jen povzdechů nad „hloupostí“, „zabedněností“ či „nekritičností“ lidí, avšak skutečně jen málokdy dojde k vlastní kritické reflexi toho, co to znamená racionálně se vztahovat ke světu, jak se má promyšlivý přístup k autentičnosti (zda lze žít pouze myslitelsky autenticky, či zda je to možné i nějak jinak – vždyť mnozí prostě nemají dostatečné intelektuální kapacity) a zda poznání je skutečně onou hlavní (a snad i jedinou) oblastí, kde může dojít k transcendentální zkušenosti, ve které k nám promlouvá (nebo mlčí) Bůh. Právě Rahnerovo pozdější dílo, kterým se budeme zabývat vzápětí, svědčí o tom, že jde o záležitost, které Rahner promyslel a na základě tohoto promyšlení poněkud lépe vymezil roli, kterou hraje racionální přístup k otázkám transcendentální zkušenosti.<sup>134</sup>

### **3. Druhá část: Transcendentální zkušenost v pozdních spisech**

#### **9. Zkušenost Boha v dnešním světě**

V této části se budeme zabývat především dvěma krátkými články, které se vyjadřují k problematice „zakoušení Boha“ v dnešním světě. Jde o *Gotteserfahrung heute*<sup>135</sup> a *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*<sup>136</sup>. Všimát si budeme především toho, jakým způsobem je vyložen nárok křesťanské víry na pravdivost a jakou roli hraje racionalita (reflexe) při našem poznání<sup>137</sup> Boha.

---

<sup>134</sup> Tady lze dobře pozorovat, že racionalita, pokud nezapomene sama na sebe, je ve své podstatě velmi (sebe)kritická. Vždyť jejím úkolem je posuzovat světové skutečnosti, aby člověk získal náležitou životní orientaci. To však není možné dělat jinak, než neustálou negací (alespoň na zkoušku, dokud se nová skutečnost neosvědčí) nových věcí, které k nám přicházejí. A skutečně promyšlivá racionalita by měla být kritická i sama k sobě, aby se nezůstala zahleděná do sebe sama a tím přestala plnit tento svůj úkol (toto by se dalo opět interpretovat jako varianta na ono augustinovské *incurvatio in se ipso*).

<sup>135</sup> SW 23, s. 138-149. Jde o krátký článek původně vydaný v roce 1969. Zkráceně na něj bude citováno z 23. svazku Rahnerových sebraných svazků (RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke, Bd. 23. Glaube im Alltag*, bearb. von A. Raffelt, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006). První číslo opět udává původní stránkování; následně je uvedeno stránkování v sebraných spisech.

<sup>136</sup> SW 23, s. 179-187. Jde o článek z roku 1971. Citován bude stejně jako předchozí.

<sup>137</sup> Je pochopitelné, že role racionality bude jistě nejpřednější, pokud jde o otázky poznání Boha. Avšak poznání Boha není pouhé logické cvičení, které by pak nemělo žádné následky pro každodenní život. Naopak jde o velmi existenciální záležitost, která vede k neustálé snaze o lásku k této absolutní skutečnosti. Pokud mluvíme o poznání v souvislosti s Bohem (a v odvozené mře i v souvislosti s bližním a se sebou samým), tak jde o mnohem širší záležitost, než pouhé racionální vyjasnění; jde o něco, co zasáhne všechny oblasti lidského života. Právě z těchto důvodů se můžeme ptát, jaká je role čistě racionální schopnosti při poznání Boha, aniž bychom se ptali na nějakou samozřejmost.

Celý výklad těchto článků do značné míry sice staví na úvahách a vydobytých pozicích z *Hörer des Wortes* (toto bude později platit i pro *Grundkurs des Glaubens*), avšak právě ony zdánlivě malé změny v dikci a ve směru úvah do značné míry proměňují celkový charakter Rahnerova promyšlení záležitosti ospravedlnění naší víry.

Pokud hovoříme o zkušenosti Boha, tak tím ihned předpokládáme dvojí. Nejprve, že to, co zveme Bohem, doopravdy existuje a že s touto skutečností máme co do činění. Tímto alespoň implicitně odmítáme pozice ateismu, skeptického pozitivismu (který odkazuje člověka pouze na bezprostředně daná data v přírodně vědném smyslu), teologie absolutní vzdálenosti Boha. Popíráme rovněž pozici, která tvrdí, že „Bůh je mrtev“.<sup>138</sup> Na té nejzákladnější rovině již pouhým smysluplným mluvením o zkušenosti Boha vyjadřujeme přesvědčení odlišná od mnoha současných významných myslitelských pozic.

Poněkud hlouběji tímto slovním spojením rovněž tvrdíme, že existuje hlubší „poznání“ Boha, než poznání Boží skrze tzv. důkazy Boží existence, které jsou pouze dodatečnou pojmovou objektivizací tohoto původního Božího zážitku.<sup>139</sup> Zkušenost Boha nemůže být ale pojata jako čistě intelektuální indoktrinace nějakého stavu věcí, o kterém se dovídáme rovněž jen na základě dodatečné úvahy (jak je tomu třeba s existencí fyzikálních subatomárních částic), a to proto, že tímto slovem je vyjádřeno něco původního, co předchází naše přemýšlení o světě.<sup>140</sup>

Pokud se zabýváme problémy zkušenosti Boha v dnešní době, tak tím není míněno, že by zkušenost Boha bylo něco úplně nového, co by dříve vůbec neexistovalo. Spíše jde o poukaz na to, že pro každou dobu existují různá specifika, kterými je reflexe této zkušenosti formována. Rahner tak nyní ještě více zdůrazňuje nezbytnost současného přemýšlení o Bohu.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> *Gotteserfahrung heute*, 161; SW 23, s. 138.

<sup>139</sup> Tamtéž. Ani tady není úplně popřeno význam těchto důkazů (Rahner výslovně říká, že jejich smysl a možnost tím nejsou popřeny), avšak je jim vymezeno patřičné místo (které je radikálně jiné, než tomu bylo v tradičních teologických systémech) – jde pouze o dodatečné logické uchopení (a tím pádem nikoli vyčerpávající) oné původní skutečnosti, samy o sobě k Bohu (či k jeho poznání) nevedou.

<sup>140</sup> Tamtéž. Rahner tady ukazuje důležitý rozdíl mezi logickým a transcendentálním uvažováním. Zatímco existence subatomárních částic je dokázána logicky (tj. za pomoci logických nástrojů, matematických důkazů či nepřímým měřením), ale přímo je nikdy poznat nemůžeme (není možné je vnímat), tak s poznáním Boha se tomu má radikálně jinak. Jelikož nás nekonečně převyšuje, tak jeho poznání není možné vynutit na základě logických/matematických důkazů, přesto je jeho poznání v jistém smyslu nutnější, než je tomu např. s oněmi fyzikálními záležitostmi. Bůh je totiž základ a podmínka všeho.

<sup>141</sup> Tamtéž.

Samotná zkušenost Boha má dva momenty – jednak jde o zkušenost Boha jako takovou. Ta je předchůdná a inherentní každé další zkušenosti, protože jde o její podmínku a základ. Proto jako taková je nevyhnutelná. Ovšem na druhou stranu tato zkušenost není vnucující a nevyhnutelná tím způsobem, že by vždy a v každém člověku vynutila odpovídající reflexi, tj. její objektivizaci či pojmové zachycení. Právě naopak, náležité pojmové zachycení (tj. poznání) této zkušenost je mimořádně obtížné, protože jde na příliš mnoha místech sejít na scesti.<sup>142</sup>

Toto však také znamená, že není možné vytvořit něco jako „racionálního průvodce“ na cestě k náležitému pochopení, tj. není možné nějak závazným způsobem provést řetězec úvah, které by všechny rozumné lidi přivedly na náležitou cestu.<sup>143</sup> Všechny úvahy, kterými se budeme snažit onu prazkušenost (něm. *die Urerfahrung*) postihnout v co největší náležitosti, mohou sloužit přinejlepším jako pouhé poukazy (něm. *die Hinweise*), výzvy (něm. *die Anrufe*), které mohou naslouchajícího<sup>144</sup> pozvat, aby se pokusil v sobě odkrýt (a pak i přijmout) tuto zkušenost a nikoli ji potlačet, tj. pokusit se ho vybídnout, aby se sám sebe ptal, zda výzvu této základní zkušenosti přiměřeně správně interpretuje.<sup>145</sup> To také znamená, že pokud člověk není oním naslouchajícím, tj. není sám v sobě připraven přijmout tuto zkušenost a náležitě na ní odpovědět, tak pro takového člověka nemají žádné takové úvahy (tj. fundamentálně teologické) smysl a padají na neúrodnou zem.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Tamtéž, 162; SW 23, s. 139.

<sup>143</sup> Tj. není možné, aby si úvahy, které byly provedeny např. v *Hörer des Wortes* nárokovaly naprostou závaznost. Toto do značné míry znemožňuje chápání *Hörer des Wortes* jako úspěšného pokusu o založení filosofie náboženství (či fundamentální teologie), protože nejde o založení v plném slova smyslu, když logické závěry a postupy nemají naprosto přesvědčivý charakter. Celý spis lze však chápat (a to naprosto oprávněně) jako poukaz (něm. *der Hinweis*) na případnou rozumnost křesťanství a proto i jako (možná však příliš teoretickou) nabídku cesty následování Krista.

<sup>144</sup> Naslouchajícím (něm. *der Hörende*) je tu míněn člověk, který je otevřen této zkušenosti a který je tak připraven ji přijmout se vším, co k tomu náleží. Nemusí jít přímo o křesťana/katolíka (který by již ideálně měl být oním naslouchajícím, který uslyšel onu výzvu a snaží se ji následovat), ale spíše o otevřeného nevěřícího. Pokud budeme chápat takového člověka jako typického „adresáta“ úvah tzv. fundamentální teologie, tak se nyní dostáváme k úplnému jádru tu předkládané studie, kde se nám odhaluje komplikovanost a nesamozřejmost (a snad i nežádoucnost) všech snah o přísně rozumové založení této teologické disciplíny.

<sup>145</sup> Toto také ukazuje na jiné pojetí role naší rozumové schopnosti – takové tázání, zda tuto zkušenost správně interpretujeme, je ve své podstatě nekonečné, jelikož sama skutečnost, která je tu zakoušena je nekonečná, takže ji nemůžeme nikdy naprosto správně interpretovat. Racionálně tak není oblastí, kde docházíme k nějakým jistým a nutným pravdám, spíše jde o nástroj na nekonečné cestě k našemu Počátku i Cíli.

<sup>146</sup> *Gotteserfahrung heute*, 162; SW 23, s. 139. Toto představuje opět důležitý korektiv k *Hörer des Wortes* a k celé otázce východiska fundamentální teologie. Podle těchto Rahnerových úvah se nyní ukazuje, že není vůbec snadné nalézt takové východisko, které by mělo alespoň nějakou platnost pro všechny lidi (což se tradičně věřilo, že by měla splňovat lidská racionalita) – rozhodující je otevřenost

I když je zkušenost Boha základem a podmínkou každé další zkušenosti, tak ne ve všech jednotlivých zkušenostech je možné dobře zahlédnout tento základ. Zatímco některé zkušenosti (typicky vnějších věcí) jde poměrně snadno objektivizovat tak, že nezůstane již mnoho prostoru pro další tázání (např. po nejhlubším původu těchto věcí), tak u jiných zkušeností již to tak snadné není (tady by naopak jejich příliš snadná objektivizace znamenala již zavírání očí před vlastní hloubkou těchto zkušeností). Rahner k takovým zkušenostem řadí radost, úzkost, věrnost, lásku, důvěru, logické myšlení, odpovědné rozhodnutí.<sup>147</sup> Všechny tyto zkušenosti mají společné to, že je člověk dříve zažije a až pak se je snaží reflektovat a pokouší se říct, co to je, co zažil.<sup>148</sup> A opět tyto reflektující výpovědi mohou být nesprávné nebo nedostačující. Každý přece může zažít např. opravdu hlubokou lásku, která by se vyznačovala radikální věrností a odpovědností, ale pak něco o ní říct, pokud je tázán, co je naprosto nesprávné.<sup>149</sup>

Držme se i nadále příkladu zkušenosti osobní lásky a ukažme si na něm, jak právě ve zkušenosti lásky se odhaluje samotný základ, ono „k čemu“ (něm. *das Woraufhin*), této zkušenosti. Rahner k tomu říká, že pokud člověk náhle učiní zkušenost osobní lásky a setkání, tak si stejně tak náhle ale i zároveň blaženě a vystrašeně uvědomí, jak je člověk v lásce pojímán jako absolutní, bezpodmínečný, ačkoli člověk sám o sobě ve své konečnosti a křehkosti nemůže dát žádný dostatečně oprávněný základ této bezpodmínečnosti lásky.<sup>150</sup> Ve zkušenosti lásky tedy konečný a podmíněný člověk zakouší absolutno (se kterým miluje jiného člověka), aniž by sám ze sebe mohl podat

---

této prazkušenosti, a pokud člověk není sám v sobě otevřen vší skutečnosti, tak tyto úvahy pro něj nemají vůbec žádnou planost. Lidská racionalita tak u Rahnera ztratila svůj absolutní nárok, ale její role zůstává nadále klíčová, protože právě skrze pochopení se děje přijetí Božího slova.

<sup>147</sup> Všimněme si, že Rahner mezi ony zakládající zkušenosti řadí jak ty pozitivní, tak ty negativní. Také je dobré stále držet na paměti, že tyto transcendentální zkušenosti nejsou identické se zkušeností Boha. Zkušenost Boha se skrývá ve všech zkušenostech (a tím je i zakládá, čímž může přicházet ke slovu), ale nikdy nemůže být plně zjevná. V těchto základních zkušenostech je však mnohem jasnější až takřka tematická. Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 79n.

<sup>148</sup> Díky vždy osobnímu charakteru interpretace takové zásadní zkušenosti je možné se ptát, která konkrétní zkušenost zakládá Rahnerovu teologii, což literatura skutečně dělá. Takto například Karl Lehmann hovoří o tom, že to byla zkušenost milosti (něm. *die Erfahrung der Gnade*), která leží v základu celého Rahnerova teologického myšlení. Srv. LEHMANN, Karl: „Karl Rahner“ In: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht (Hrsg.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. [Ergänzungsband:] *Bahnbrechende Theologen*. Freiburg i. Br.: Herder, 1970. 143-181, s. 166.

<sup>149</sup> *Gotteserfahrung heute*, 163; SW 23, s. 139n. Rahner upozorňuje, že může nastat i druhá varianta – člověk díky nějaké indoktrinaci velmi správně popíše nějakou zkušenost, kterou však dostatečně nezažil či nereflektoval. Toto může být potenciaálně důležitý poukaz k odpovědi na otázku, jak je tomu s těmi, kteří nedokáží dostatečně reflektovat/prožívat tuto základní zkušenost Boha. Tito totiž díky správné doktrinní soustavě mohou být přiváděni na řádnou cestu. Tady by šlo vidět jeden z velkých významů celého systematického učení universální církve (které se někdy sice trivializuje do zjednodušujících pouček, ale i tyto mají, jak vidno, svůj smysl).

<sup>150</sup> Tamtéž, 169; SW 23, s. 144.

důvod této absolutnosti lásky. A právě tady, při náležitě interpretaci, je možné přivést člověka k náhledu samotného základu a důvodu vši této bezpodmínečnosti lásky. Zkušenost opravdové lásky je jednou ze zkušeností, kde je možné velmi zblízka zahlédnout onen pradůvod vši zkušenosti, tj. ve kterém otevřenost lidského pobytu (něm. *das Dasein*) vstupuje do nepochopitelného tajemství, kde si uvědomí svou vlastní konečnost tváří tvář skutečnému Absolutnu.

Podobně by šlo popsat všechny výše zmíněné zkušenosti a i ty, které tam nebyly jmenovány, a to včetně těch negativních, jako třeba smrti<sup>151</sup>.

Podívejme se však hlouběji na strukturu této zakládající zkušenosti. Lze totiž v ní rozlišit tři základní aspekty.<sup>152</sup> Již víme, že v základu každé zkušenosti (a to každé konkrétní zkušenosti) leží jako její důvod a podmínka zkušenost Boha. Ale aby tato zkušenost skutečně došla ke slovu, tak je zapotřebí ji přijmout, tj. náležitě interpretovat. Tato náležitá interpretace však není vedena nějaká „čistou“ racionalitou, ale děje se vždy v dějinách (a dějinně podmíněnou racionalitou) – ve zkušenosti Boha se tak kloubí objektivní a subjektivní moment,<sup>153</sup> transcendentní a jeho aposteriorně dějinný moment apod.<sup>154</sup> To pak znamená, že ono dějinné a aposteriorní uchopení zkušenosti Boha, které provádí lidé, je inherentní této zkušenosti. A protože teprve v přijetí nároků této

---

<sup>151</sup> Ve zkušenosti smrti (např. někoho blízkého) si člověk může rovněž uvědomit svou vlastní konečnost a naprostou odkázanost na Tajemství. Z jistého důvodu je však důležité, že Rahner vykazuje podobnou základní „strukturu“ všech těchto základních zkušeností (která vždy vposled je založena na „prazážitku“ – něm. *das Urerlebnis* – zkušenosti Boha), a to kvůli Heideggerově preferování zkušenosti nicoty (tj. úzkosti – něm. *die Angst*) v jeho fundamentálně ontologickém období, což opět souvisí s výše zmíněnou polemikou, ohledně povahy samotného základu světa (zda jde o nicotu či plnost bytí). Rahner tak i nyní uznává důležitost jak velmi radostných a nadějeplných zkušeností, ve kterých se zjevuje především sama skrytá smysluplnost světa (láska, věrnost, odpovědné jednání, nebo i zkušenost řádu světa v logice), tak i zkušenosti (smrt, úzkost atd.), kde se spíše zjevuje ona „nicota“ (tj. radikální konečnost všeho stvořeného vůči Bohu). Vše má tak svůj smysl (stejně jako Boží mlčení a mluvení) a vše může při náležité reflexi vést k původu těchto zkušeností. Pokud to budeme chtít vyjádřit filosoficky hutnějším jazykem, můžeme říct, že Heidegger (v *Bytí a čas*, později je tomu jinak) pojímá sebezpřítakání člověka jako svobodu ke smrti, zatímco u Rahnera je přijetí vlastní vrženosti (něm. *die Geworfenheit*) spíše apelem k připravenosti ke smrti; což značí, že pro Heideggera je člověk především smrtelník (srv. NOVÁK, Aleš: *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*), kdežto u Rahnera smrt nemá konečné slovo a nicota je jen jednou stránkou skutečnosti; srv. NEUHAUS, Gerd: *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, s. 93.

<sup>152</sup> Výklad bude nyní veden podle článku *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung*.

<sup>153</sup> Podle *Gotteserfahrung heute*, 168; SW 23, s. 143 bychom ten objektivní moment mohli zvat prostě „zkušenost Boha“ a ten subjektivní „zkušenost odkázanosti na Boha“. Toto rozlišení však není naprosto nezbytné, protože oba dva momenty jsou nerozlišitelné v jejich původní jednotě.

<sup>154</sup> *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung*, 135; SW 23, s. 181.

zkušenosti poznáváme sami sebe, tak Rahner mluví o původní jednotě zkušenosti Boha a zkušenosti sebe samého.<sup>155</sup>

To samozřejmě nelze chápat tak, že by zkušenost Boha a zkušenost sebe samého byly identické. Pouze se tím říká to, že zkušenost Boha (stejně jako poznání Boha) je proces (něm. *der Vorgang*), který se odehrává v subjektu. Jelikož však v subjektu se odehrává ono tomášovské *reditio completa subiecti in seipsum*,<sup>156</sup> tak subjekt ještě není nikdy plně u sebe (a proto ani plně u Boha). Rahner tak mluví o původní jednotě, díky které je tento návrat umožněn.<sup>157</sup>

Tato provázanost zkušenosti Boha a zkušenosti sebe samého tak znamená, že původní zkušenost Boha je možností a momentem zkušenosti sebe sama, tj. že bez zkušenosti Boha není vůbec možná zkušenost sebe samého, a že dějiny<sup>158</sup> zkušenosti Boha jsou i dějinami zkušenosti sebe samého. A naopak: Zkušenost sebe samého je podmínkou zkušenosti Boha, protože jen tam může být dána určitá odkázanost na bytí vůbec a tím i na Boha, kde je dán samotný subjekt (tj. v předsaahu – něm. *der Vorgriff* – na bytí vůbec) v rozdílu k jeho aktu u jeho předmětu.<sup>159</sup> Jinými slovy vyjádřeno, zkušenost Boha je bez subjektu nemyslitelná, protože by tu nebyl nikdo, kdo by tuto zkušenost mohl zakoušet.

Tato jednota zkušenosti Boha a zkušenosti sebe samého rovněž ukazuje na třetí nerozlučný aspekt této základní zkušenosti, a to na zkušenost bližního.<sup>160</sup>

Tady se ukazuje, že člověk není principiálně samotou, ale že je odkázán spolu se svými bližními na Boha. A v této odkázanosti přichází i sám k sobě. Žádný z těchto tří aspektů pak není možné opomíjet, v čemž pak Rahner vidí poukaz na tradiční zdůrazňování jednoty lásky k Bohu a lásky k bližnímu.<sup>161</sup> Bližní není pro nás žádný

---

<sup>155</sup> Navíc je třeba uvážit to, že díky této struktuře zkušenosti je člověk skutečně svobodný, a to proto, jak víme již z *Hörer des Wortes*, že je Bohem chtěn. To však znamená, že Rahner zakládá lidskou svobodu v Boží lásce k nám. Boží láska je tak transcendentální podmínkou této zkušenosti sebe sama (tj. sebevztahu) a také láskyplného vztahu ke druhému. Srv. NEUHAUS, Gerd: *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, s. 96nn.

<sup>156</sup> Ona *Insichselbstständigkeit* z *Hörer des Wortes*.

<sup>157</sup> *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung*, 136; SW 23, s. 181.

<sup>158</sup> Protože, jak jsme viděli výše, v této zkušenosti se kloubí dějinnost a transcendence, proto každý moment této zkušenosti má svou dějinnou i svou transcendentní stránku.

<sup>159</sup> *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung*, 136; SW 23, s. 182.

<sup>160</sup> Rahner tuto zkušenost pojmenovává především jako „láska k bližnímu“ (něm. *die Nächstenliebe*) či jako „setkání s bližním“ (něm. *die Begegnung mit dem Nächsten*).

<sup>161</sup> Např. Mk 12,28-31, J 13, 34n.



předmět, a když člověk poznává jiné lidi, tak je poznává jako „ty“ ke svému „já“. Když totiž poznáváme pravdivě jiné lidi, tak je nemůže poznávat jako předměty ve světě, ale jako bytosti, které jednají svobodně a které jsou k nám vztaženy, ale přesto od nás odlišní. Zkušenost sebe samého se tak odehrává v jednotě se zkušeností bližního a ten, kdo bližního adekvátně nepozná, nepozná ani adekvátně sám sebe.<sup>162</sup>

Toto je důležitý podmět i pro naše téma, protože to ukazuje, že společenský rozměr člověka není něco dodatečného, ale že jde o něco bytostného. Dějinnost a společenskost člověka tak nejsou něco navíc, bez čeho by se člověk jako takový případně obešel, ale jde o něco nanejvýše lidského (a to na stejné úrovni lidského jako zkušenost Boha).

Avšak nyní je pro naše téma důležitější opět to, jak se změnila Rahnerova dikce, pokud jde o vykázání základu křesťanské víry. Oproti *Hörer des Wortes*, kde se pokusil udělat transcendentální analýzu našeho poznání, nyní se spíše soustředí na lidskou zkušenost v mnohem širším smyslu slova. Reflexe je stále nevyhnutelná,<sup>163</sup> sice nyní má spíše omezenější místo a navíc i způsob reflexe podléhá jistému dobovému stylu (něm. *der Zeitstil*), ale o její nezbytnosti nemůže být sporu. Avšak možná námitka vůči *Hörer des Wortes*, že se příliš soustředí na racionální schopnost lidí a případné selhání má spíše punc „hlouposti“, nyní padá. Protože to není naše schopnost racionálně uvažovat, na které záleží, zda člověk může dojít k Bohu, ale je to naše otevřenost. A zatímco nedostatek racionální schopnosti lze dávat za vinu vrozeným dispozicím, otevřenost je jediné výsledkem našeho svobodného postoje vůči celku skutečnosti.

Umenšení role racionality (či alespoň jejího nároku po skutečně vyčerpávajícím způsobu vyložit celou realitu) má však tu nevýhodu, že nyní se dostáváme k potíži, jak vlastně o Bohu mluvit, tzn. jak se snažit vyložit onen základ vší zkušenosti, aby mohlo jít opravdu o nabídku a výzvu k následování.

Nabízejí se především dvě možnosti. Buď se člověk pokusí tyto výzvy formulovat tak, aby co nejvíce zasáhly konkrétního ducha a srdce, avšak pak takový výklad by mohl znít až příliš poeticky či subjektivně (a jako takový by nemusel být příliš pochopen či vůbec brán vážně). Nebo lze se pokusit mluvit co filosoficky nejpřesněji a přísně zachovávat jasný smysl všech pojmů, avšak pak se taková řeč stane příliš

---

<sup>162</sup> *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung*, 138n; SW 23, s. 183n.

<sup>163</sup> A to z jasných důvodů. Vždyť jak jinak by bylo možné přijmout nároky této původní zkušenosti, než tím, že se jí snažíme porozumět. Srv. *Gotteserfahrung heute*, 163n; SW 23, 140n.

abstraktní a těžce pochopitelná (a tím by opět selhala v tom hlavním – zprostředkovat jinému člověku samotný základ vši naší zkušenosti). Rahnerovo řešení je velmi šalamounské – navrhuje se totiž tímto problémem vůbec nezabývat, ale spíše se pokusit prostě říct to, co je potřeba, aniž bychom se naši řeč pokoušeli ještě jednou reflektovat. A to z toho důvodu, že to, co se tady pokoušíme vyjádřit je nejvýš nesrozumitelné a každé slovo o této skutečnosti může narazit na nepochopení, a to především u toho, kdo na takovou řeč není připraven (což je typicky ten, kdo neprodělal náležité zkušenosti, a proto se příliš nestará o svět kolem sebe).<sup>164</sup>

Již několikrát vytanul časový rozměr interpretace zkušenosti Boha, která je v základu každé další zkušenosti. Tento časový rozměr je způsoben tím, že naše racionalita není „čistá“, ale naše reflexe tohoto tajemství je vždy podmíněna určitými dobově kulturními danostmi.

Rahner takové danost dnešní doby jmenuje čtyři.<sup>165</sup>

První typickou záležitostí pro dnešní zakoušení Boha je, řekněme, jistá kritika předchozích pojetí Boha, která často vyústila až do ateismu. Způsob, jakým se snažili pojímat Boha dřívější<sup>166</sup> filosofové a teologové, vedl k tomu, že začali Boha považovat za něco tak samozřejmého a známého, že ho svým způsobem ochudili o jeho transcendenci a učinili z něj součást světa, nikoli jeho základ i hlubinu (něm. *der Grund und Abgrund*). Je poměrně jasné, že takový Bůh neexistuje a je naprosto legitimní, že se člověk snaží dívat na svět racionálně a tím pádem i tento svět odbožšťovat. Toto odbožštění světa (které je naprosto oprávněné, protože přivádí člověka k transcendentnu) však zároveň působí, že pro mnohé lidi je nyní Bůh něco naprosto neznámého, nepochopitelného a nepředstavitelného, a to do té míry, že odmítají víru v takového Boha.

S touto pocíťovanou existencí „mlčícího Boha“ (v lepším případě) nebo „mrtvého Boha“ (v tom horším) souvisí i jistá časově typická existence dnešního člověka.

---

<sup>164</sup> *Gotteserfahrung heute*, 166n; SW 23, 142n. Opět jde o důležitý komentář k možnému východisku fundamentální teologie, které již nyní nemůže být postaveno na nějakém společném racionálním základě všech lidí (alespoň nikoli na prvním místě). Nezbytným předpokladem možného přijetí zvěsti je totiž otevřenost. A ta, pokud člověk k ní nebyl od malička vychováván, lze nabýt především životními zkušenostmi, které člověka nutí se tázat. Avšak i pokud nalezneme takového „naslouchajícího“ ještě není vyloučeno, že naše řeč (zvěstování) selže, a to třeba proto, že bude pro něj příliš nesrozumitelná, a proto nepřístupná (třeba z důvodu odlišných dobových či společensko-kulturních pozadí, ze kterých lidé vyšli).

<sup>165</sup> *Gotteserfahrung heute*, 172nn; SW 23, 146nn.

<sup>166</sup> Rahner přitom nijak nespecifikuje, jakou dobu má konkrétně na mysli, ale lze předpokládat, že by mohlo jít o konec středověku a začátek novověku až do doby osvícenství.

Zatímco dříve člověk vnímal vnější svět jako řád a harmonii, což v něm vzbuzelo zkušenosti transcendence, dnešní člověk vidí svět jinak, a to s hlubinami/propastmi (něm. *die Abgründe*), jak říká Rahner, tedy spíše jako chaotický a náhodný, než harmonický. Takto existence dnešního člověk již není ideálně existencí moudrého, kontemplativního světce,<sup>167</sup> ale spíše je to existence člověka, který sám mlčky a nepateticky nese svou odpovědnost.<sup>168</sup>

Další rozměr tohoto dnešního „odbožštění“ světa<sup>169</sup> je, že pro mnohého dnešního člověka je velmi obtížné získat si skutečně osobní vztah (vztah já-ty) k Bohu. Bůh je totiž radikálně jiný než my, jak ho člověk může oslovovat a svobodně na něj reagovat? Rahner navrhuje hledat odvahu k oslovení Boha v pohledu na Ježíše, který ve své smrti nazýval ono tajemství, které ho vtahovalo do nepochopitelné opuštěnosti Bohem, Otcem a do jeho rukou odevzdal svého ducha.<sup>170</sup> Právě v evangeliích může dnešní člověk skutečně pochopit, co to znamená mít osobní vztah s Bohem.

A nakonec Rahner poukazuje na to, že je to právě křesťanství, ve kterém je toto pochopení zkušenosti Boha nejlépe uchováno, a to proto, že hluboká zkušenost Boha je jeho vlastním jádrem. To znamená, že v křesťanství dochází k neadekvátnějšímu předávání interpretace zkušenosti Boha, bez níž není možné autentického přijetí této zkušenosti.<sup>171</sup>

Závěrem si shrňme, co nového nám přináší toto Rahnerovo pojednání zkušenosti Boha.

Pro nás je především důležité, že Rahner rozšiřuje své pojetí transcendentální zkušenosti z pouhého ratic (jak tomu bylo radikálně v *Geist in Welt* a odvozeně, i když

---

<sup>167</sup> Tj. někoho, kdo v řádu světa se snaží zahlédnout Boží stopu zjevení, a tak se vydat zpět na cestu ke svému Stvořiteli.

<sup>168</sup> Jde tak o situaci dnešního člověka, pro kterého je svět již nesamozřejmý a nejasný (a jen těžce v něm zahlíží stopy Božího zjevení), který se snaží bez zbytečných řečí a citů žít sám svůj život odpovědně. Proto se také Rahner spíše soustředí na vyjasňování základních zkušeností lidského života, jde totiž o věci, pro které má dnešní otevřený člověk pochopení a které v něm skutečně vzbuzují otázky. A rovněž proto se Rahner tak vlažně staví k tzv. důkazům Boží existence, které jsou založeny na jasném a smysluplném světovém řádu (i řádu myšlení), což jsou ale předpoklady, které u mnoha lidí již nenacházejí sluchu (ale v minulosti tomu mohlo být jinak).

<sup>169</sup> Jde o poměrně jasný odkaz na „odkouzení světa“ Maxe Webera (něm. *Die Entzauberung der Welt*; srv. WEBER, Max: „Věda jako povolání“ in: Weber Max, *Metodologie, sociologie a politika*, vybral a uspořádal Miloš Havelka, OIKOYMENH, Praha 2009), kterým Weber označuje postupnou (a stále se zvětšující) racionalizaci našeho světa.

<sup>170</sup> *Gotteserfahrung heute*, 174; SW 23, 148.

<sup>171</sup> Toto bylo naprosto nezbytné upozornění, protože z celého výše uvedeného výkladu není moc jasné, k čemu člověk potřebuje něco jako církev či nějaké navázání na tradiční interpretace, což je ale dojem, který Rahner nechce zanechat.

trochu oslabeně, v *Hörer des Wortes*) na celou řadu takových zkušeností, kde se dá zakusit Bůh (či odkázanost na Boha). Dále tu máme poněkud upravenou roli (racionální) reflexe, která slouží k tomu, aby onu původní zkušenost očistila a případně i prohloubila.<sup>172</sup> Navíc je stále pamatovat na to, že racionalita je velmi lidská záležitost, která podléhá dějinnosti, takže konkrétní reflexe a interpretace zkušenosti Boha má v každé době poněkud jiné nároky a není možné (nebo vhodné) bezmyšlenkovitě přenášet postupy z jiné doby a kultury na dnešní dobu a kulturu. A nakonec, že tato dějinnost a společenskost má svůj kořen rovněž v tom, že neoddelitelným aspektem zkušenosti Boha a zkušenosti sebe samého je i zkušenost bližního. Bližní tak nejsou pro člověka jen pouhé předměty, ale jde o živé bytosti, na které je bytostně odkázán a ke kterým má vztah „já-ty“.

## 10. Transcendence v *Základech křesťanské víry*

Ony články zabývající se výkladem zakládající (či transcendentální) zkušenosti nám umožní lépe pochopit kontrast mezi Rahnerovým ranými pokusy o vypracování lidské transcendence (tady reprezentovanými *Hörer des Wortes*) a jeho pokusy pozdními, kterými se budeme zabývat na spisech *Grundkurs des Glaubens*<sup>173</sup>, který česky vyšel pod názvem *Základy křesťanské víry*.<sup>174</sup>

Jde sice o kontrast, ale nikoli o předěl. Můžeme tak raději mluvit o přirozeném vývoji myslitele, který lépe a více do hloubky promyslel záležitosti již do značné míry od začátku obsažené v jeho díle, které byly do dřívější doby zahaleny, ať již z jakéhokoli důvodu. Nyní nám nejde o to, abychom ukázali předěly v Rahnerově

---

<sup>172</sup> Srv. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 81.

<sup>173</sup> Původně vyšlo v roce 1976 v nakladatelství Herder. Citováno bude především podle německého textu z Rahnerových sebraných spisů (RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke. Bd 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, bearb. von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999); pro přehlednost bude udáváno i místo v českém překladu (RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*. Trinitas, Svitavy 2004). Dále jen GK, pak bude následovat odkaz na původní stránkování a následně stránkování v sebraných spisech.

<sup>174</sup> V této práci nebudeme sledovat celý obsáhlý spis, ale pouze úvodní kapitoly, kde se probírají témata, která nás zajímají. Jde totiž o kapitoly, které se zabývají spíše filosofickým založením/objasněním/ospravedlněním křesťanské víry, a to opět na základě lidské transcendentální zkušenosti a konkrétněji posléze na interpretaci této zkušenosti, kterou dělá poznání. Tyto kapitoly pak v *Základech* předcházejí vlastnímu teologickému pojednání základů křesťanství, což je pro Rahnera typické. Člověk je mu východiskem všech úvah (proto onen antropologický obrat) a předtím, než se může vůbec zabývat Božím zjevením, věnuje se tedy člověku a jeho možnostem/schopnostem toto zjevení vůbec zaslechnout. Srv. HOUKAL, Jan: «*Ipsa enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*» (GS 22). *Die Vereinigung des menschengewordenen Gottessohnes mit (je)dem Menschen nach Irenäus von Lyon, Bonaventura und Karl Rahner*, s. 204n.

myslitelském díle, ale spíše konsistentní, neustálou a postupnou precizaci základních náhledů, které jistě již byly nějak rozvedeny v *Hörer des Wortes* (což lze pozorovat i na tom, že Rahner do značné míry používá stejnou terminologii). Proto také není cílem tohoto závěrečného oddílu představit úvodní kapitolu *Základů křesťanské víry* v její naprosté úplnosti. To by bylo nadbytečné. Mnohé totiž již bylo do značné míry (a někdy i do větších podrobností) vysvětleno v předcházejícím textu. Naším úkolem bude spíše souborné představení způsobu myšlení v tomto spise a vysvětlující výklad bude jen na místech, kde se objevují nové či hlouběji promyšlené skutečnosti. Tímto způsobem se nám rovněž dostane na oči i základní otázka předkládané studie, tj. způsob založení tzv. fundamentální teologie čili způsob racionálního ospravedlnění křesťanské víry.

Celý titul *Základů křesťanské víry* v němčině zní: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Podtitul *Uvedení do pojmu křesťanství* by nás měl dostatečně upozornit na to, že půjde o snahu racionálně osvětlit celek křesťanské víry.<sup>175</sup> Ovšem půjde o racionalitu, která vyrůstá z určité (společensko-kulturně-dějinně) zkušenosti. Takto nejde o racionalitu samozřejmou a sebevědomou, ale o racionalitu, která si je vědoma své vlastní křehkosti a nejistoty (a to i tehdy, když se osobně – tj. partikulárně – považuje za velmi přesvědčivou) – jde tedy o racionalitu, která si je vědoma toho, jak obtížná a nesamozřejmá je obecná závaznost (čili po staru řečeno logická nutnost).

Taková racionalita není a ani nemůže být nikdy hotová (takové je jen Boží myšlení), ale je stále na cestě, jde o úsilí. Toto se vyjevuje na Rahnerově významu slova „pojem“ – není tím myšlena nějaká definitivní myšlenková entita, ale neustálá snaha/úsilí o proniknutí do tajemství.<sup>176</sup>

Proto Rahnerova úvaha v *Základech křesťanské víry* není a ani nechce být přísným vědeckým pojednáním (kde by bylo vše náležitě a úplně vyloženo), ale právě jen a pouze uvedením (něm. *die Einführung*).<sup>177</sup> Přes všechen spirituální rozměr (který nelze

---

<sup>175</sup> Tímto podtitulem by dokonce bylo možné do pár slov shrnout celek rahnerovské teologie. Srv. HOUKAL, Jan: «*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*» (GS 22). *Die Vereinigung des menschengewordenen Gottessohnes mit (je)dem Menschen nach Irenäus von Lyon, Bonaventura und Karl Rahner*, s. 202nn.

<sup>176</sup> Rahner se tady odvolává na Hegelovo *Anstrengung des Begriffs*. Srv. GK 5; SW 26, 3; česky s. 33.

<sup>177</sup> Slovo „uvedení“ neznamená prostý úvod (jak je překládáno v českém vydání – viz s. 33), jak bychom mohli nazvat třeba první kapitoly nějakého odborného pojednání, ale má jasné duchovní/spirituální/existenciální konotace. Opět bychom mohli odkázat na význam ignaciánských exercicií a jejich duchovního doprovázení (či přímo uvádění) pro celé Rahnerovo dílo. Takto jde spíše o snahu přivést vnímajícího a náležitě otevřeného člověka k možnému zaslechnutí (a poslechnutí) tajemství

ani v nejmenším upozadit) tohoto díla, je rovněž nezbytný onen intelektuálně promyšlivý přístup ke křesťanství, který chce jednak ospravedlnit nároky víry na pravdivost, jednak podat ucelený přehled základů této víry, ať již pro věřící či nevěřící.

Z tohoto důvodu nazývá Rahner své dílo experimentem,<sup>178</sup> a zda se tento experiment zdaří, nebo nezdaří, záleží především na čtenáři.<sup>179</sup> Vždy jde vposled o konkrétní lidskou otevřenost a připravenost (nebo ochotu) naslouchat Božímu slovu. A rovněž tomuto slovu odpovídat, a to intelektuálně poctivě (něm. *die intellektuell redliche Verantwortung*).<sup>180</sup> Rahner se tak bude snažit držet zlatou střední cestu mezi oněmi dvěma výše načrtnutými způsoby výkladu transcendentální zkušenosti – tj. mezi „existenciální poetismem“, který používá sice líbivá a vznešená slova, ale může být naprosto nesrozumitelný, a mezi suchopárným a příliš abstraktním výkladem, který sice používá naprosto velmi terminologii, ale ze kterého se právě proto vytratila veškerá lidskost, protože život (a tím pádem i člověk) je vše možné, jen ne do pojmů uzavřitelná entita.

A nakonec ani Rahnerovi nic jiného nezbyvá – v současnosti (a to jak v té Rahnerově, tak ještě více v té naší) panuje taková pluralita filosofii a teologií, že není

---

Božího slova. To je jeden však jen jeden rozměr díla (mohli bychom se však odvážit tvrdit, že ten hlavní). Ten druhý je ono rozumové a dostatečně přesvědčivé založení (a následně představení) celku křesťanské víry. Toto je aspekt, který se vine celým Rahnerovým dílem; srv. např. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 77; nebo i GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, s. 125. Rovněž můžeme mluvit o mystagogickém charakteru Rahnerovy teologie. Srv. HOUKAL, Jan: «*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*» (GS 22). *Die Vereinigung des menschgewordenen Gottessohnes mit (je)dem Menschen nach Irenäus von Lyon, Bonaventura und Karl Rahner*, s. 206nn.

<sup>178</sup> U tohoto slova bychom neměli mít na paměti pouze jeho novověký význam jako kontrolovaného a opakovatelného pokusu, ale je dobré si uvědomit celé široké historické pozadí tohoto slova. Latinské slovo *experimentum* pochází totiž ze slovesa *experiri*, což znamená z(a)koušet (Srv. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Schwabe, Basel 1972, s. 868). Přičemž až do renesance bylo toto slovo takřka synonymní se slovem zkušenost (lat. *experientia*). Je však třeba zmínit, že jako *experimentum* bylo překládáno i řecké slovo *pathos*, tak jak je používal ve svých spisech Dionysios Areopagita (Srv. DIONYSIOS AREOPAGITA: *De divinis nominibus* II, 9; citováno podle THURNER, Martin: „Nekonečné přibližování. K významu osobnosti Mikuláše Kusánského“ in: *Jednota a mnohost*, Vyšehrad, Praha 2002, s. 52). U Areopagity nepřekvapivě převládá „mystický“ aspekt tohoto slova, které pak v latině (jako *experimentum*) nabývalo konotací zakoušení a prožívání, čímž se myslelo zakoušení a prožívání mystické zkušenosti, tedy zkušenosti Boha. A tento význam byl do značné míry podržen i na počátku novověku. Srv. ŠENOVSÝ, Jakub: „Metafysické předpoklady empirického projektu Mikuláše Kusánského v *Idiota de staticis experimentis*“, in *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum IV*, Togga, Praha 2014, s. 141-152.

<sup>179</sup> A nikoli na tom, kdo experiment provádí. I z tohoto si lze uvědomit, že Rahner má na mysli mnohem širší pojetí experimentu. Boha může totiž zažít (lat. *experiri*) jen každý člověk sám za sebe, nikdo to nemůže udělat za něj.

<sup>180</sup> GK 6; SW 26, 4; česky s. 34. U oné poctivosti (něm. *die Redlichkeit*) bychom oprávněně mohli vidět opětovný poukaz na F. Nietzscheho, který do německého myšlení tento požadavek zanesl.

možné nalézt společnou řeč mezi těmito všemi přístupy ke světu.<sup>181</sup> Rahner se ani nepokouší tvrdit, že jeho přístup by měl celý tento pluralismus nahradit. Nikoli, spíše bychom mohli říct, že všechny tyto pozice jsou (více nebo méně) oprávněné. Přece je však třeba nalézt společnou půdu, na které by se dalo intelektuálně poctivému<sup>182</sup> založení/ospravedlnění víry zadost. Rahner této půdě říká první stupeň reflexe (něm. *die erste Reflexionsstufe*) a nejedná se o nic jiného než právě o transcendentální reflexi toho, co je již předem dáno v jednotě (tj. kde jsou všechny pluralistické pozice ještě v jednotě), kterou dobře známe již z *Hörer des Wortes*. Je to tedy transcendentální uvažování na podmínky, které stále ještě nabízí závaznou obecnost, avšak jde o natolik nesnadnou a nepřístupnou obecnost (tajemství), že její partikulární vyjádření se mohou od sebe velmi významně lišit, což by byl opět důsledek oné oboustranné svobody.<sup>183</sup>

Vidíme, že metoda zkoumání nebude příliš odlišná od *Hörer des Wortes*, ale jednotlivá vyznění značně oslabují ono až snad příliš naivně racionální pojetí z *Posluchače slova*.

Naší výchozí úvahou je opět to, že, pokud je nárok křesťanské víry na pravdivost oprávněný, tak musí existovat alespoň možnost této reflexe na prvním stupni.<sup>184</sup> Křesťanství totiž říká něco naprosto zásadního o člověku, avšak pokud by selhala ona možnost reflexe na prvním stupni, tak by šlo jen stěží hovořit o nároku křesťanství na pravdivost (z křesťanství a jeho víry by se pak stala čistě soukromá záležitost, o které by nešlo veřejně hovořit, jelikož by tu chyběl nějaký obecně sdílený, tj. obecně lidský, základ).

---

<sup>181</sup> GK 18nn; SW 26, 12nn; česky s. 40nn.

<sup>182</sup> Intelektuálně poctivé ospravedlnění je důležité proto, že, jak jsme viděli již v předchozím oddílu o transcendentální zkušenosti, skrze racionální pochopení či osvojení dochází k vlastnímu přijetí víry. Proto nelze racionální stránku víry upozadovat, ale rovněž tak je třeba mít stále na paměti, že konkrétní pochopení se děje vždy na základě nějakých dějinných či kulturních předpokladů – tj. že není možné přijít s nějakým universálním vědeckým ospravedlněním víry na všechny časy. Rovněž je možné předpokládat, že víra je možná i bez náležitého intelektuálního přijetí/pochopení. Rahner udává příklad nevzdělanců (lat. *rudes*), tj. lidí bez odpovídajícího teologického vzdělání, jimž však ani v nejmenším nelze upřít opravdovou víru. Gk 20; SW 26, 15; česky s. 43. Rahner k tomu navíc dodává, že v dnešní rozkouskované době, kdy jsme se již většinou vzdali iluze na úplné teologicko-vědecké poznání skutečnosti, jsme my všichni v určitém smyslu *rudes*. To by nás však nemělo opravňovat k lenosti a pasivitě, ale spíše ještě k většímu úsilí (tamtéž).

<sup>183</sup> Viz výše patřičný oddíl v HW na s. 39n.

<sup>184</sup> GK 26; SW 26, 21; česky s. 50.

Proto teologie (a filosofie) tak není jen výsadou odborníků, ale v určitém smyslu musí náležet všem.<sup>185</sup>

Rahner na tomto místě zavádí již známý rozdíl mezi tematickým a netematickým myšlením, který nyní vyjadřuje pomocí slov „původní sebevlastnění“ (něm. *ursprünglicher Selbstbesitz*) a „reflexe“ (něm. *die Reflektion*), což jsou skutečnosti, mezi kterými panuje jednota v rozdílnosti.<sup>186</sup>

Oproti *Hörer des Wortes* tu nalezneme důležitý posun v příkladu, kdy člověk může skutečně zažít ono bytí-u-sebe (něm. *das Beisichsein*). Není tu zmiňováno poznání jako takové<sup>187</sup>, ale např. situace, když člověka trápí otázky, když je smutný, věrný, když po něčem touží apod.<sup>188</sup> Právě tehdy člověk zažívá onu původní jednotu skutečnosti. Avšak tato původní jednota je natolik nejasná a tajemná, že ji člověk nedokáže vyčerpávajícím způsobem zachytit ve slovech (v pojmu), o čemž nás může přesvědčit každá další zkušenost této skutečnosti. Což znamená, že vědecky přesné poznání (tj. druhý stupeň reflexe), nám o této skutečnosti nemůže přinést adekvátní poznání. Reflexe je možná jen neadekvátní. To ale neznamená, že by tato reflexe byla zbytečná.<sup>189</sup>

Jde o neustálé dynamické napětí mezi pojmem a původním věděním, neustálou snahu sdělit toto své věděním jiným, tak aby se i jim stala ona skutečnost přístupnou.<sup>190</sup>

---

<sup>185</sup> Tamtéž. Jde o navázání na myšlenku nám známou již z *Hörer des Wortes* o nezbytnosti metafyzického tázání.

<sup>186</sup> GK 26; SW 26, 21; česky s. 51. Jde o takřka totožnou terminologii, jakou již známe z HW, kde Rahner mluvil spíše o poznání (něm. *die Erkenntnis*), kdežto tady je řeč o reflexi. Terminologický posun může být způsoben tím, že „slovo“ reflexe evokuje spíše ono usilovné poznání, o které tady Rahnerovi jde v první řadě. Samotné slovo „poznání“ by někomu mohlo připadat příliš statické.

<sup>187</sup> To přece od článků o transcendentální zkušenosti slouží především jako takřka výhradní „médiu“, ve kterém probíhá reflexe, tj. přijetí víry.

<sup>188</sup> GK 27; SW 26, 22; česky s. 51. Pro srovnání výše výčet „základních“ zkušeností z *Gottese Erfahrung heute*, s. 46.

<sup>189</sup> Tamtéž.

<sup>190</sup> Tamtéž. Tady jde velmi dobře vidět, že nejde o žádnou studenou intelektuální úvahu. Rahner rovněž poznamenává, že člověk trpí, pokud se mu nedaří sdělit své původní věděním, svou reflexi původní zkušenosti (která je navíc vždy neadekvátní) milovanému bližnímu. Z toho lze rovněž usuzovat, že obecnost racionality a lidská pospolitost spolu velmi úzce souvisejí – vždyť jazyk (a řecký *logos* měl význam jazyka i rozumu) slouží k sebesdělení. Takto i jednou z hlavních „funkcí“ rozumu by bylo sdělení sebe sama s jinými (a tou druhou by pak bylo teoretické poznání sebe sama; vše ostatní by od toho bylo odvozeno). Zároveň je třeba brát v potaz to, co již bylo v minulosti vyřčeno, o čem bylo mluveno – toto již promluvené pak působí na další lidi/generace a ovlivňuje je či je přímo zvnějšku indoktrinuje, aniž by měli již/ještě vlastní náležitou zkušenost. Rahner si byl tak velmi dobře vědom síly promluveného slova. A z poukazu na indoktrinaci bychom mohli usuzovat, že sociální skutečnosti jako „kultura“, „společnost“ ba i přímo „náboženství“ jsou právě důsledky takovýchto promluvených slov mezi velkými množstvím lidí. Všechno toto má tedy ideálně původ v nějaké základní zkušenosti, i když tento původ může být natolik zastřený, že již jej není možné více spatřit (a z tohoto úhlu pohledu bychom pak rovněž mohli uvažovat o obnovách výše zmíněných sociálních skutečností).



Při samotném aktu poznání můžeme nalézt obdobnou strukturu: Předměty nejsou jen a pouze osvojovány zvnějšku; nevstupují do prázdné lidské mysli (*tabula rasa*<sup>191</sup>) jako „věci o sobě“, které se ohlašují podle svých vlastních zákonů. Taková struktura poznání je možná (a jen do určité míry) tak nanejvýš u poznání neživých předmětů, ale při duchovním poznání osobního subjektu (něm. *die geistige Erkenntnis eines personalen Subjekts*) je patrné, že struktura poznání je mnohem složitější. Takové poznání je totiž rovněž poznáním, při němž vědoucí subjekt vědomě vlastní sám sebe a své poznání. Jde o vědomí toho, že něco již bylo poznáno předchůdným poznávacím aktem (tj. netematicky jako podmínka všeho dalšího poznání) a teprve následným aktem reflexe na toto předchozí poznání se dostáváme k vlastnímu předmětu poznání (tj. k poznání onoho vnějšího „předmětu“). Při poznání se tudíž nejen poznává něco nového, ale především subjekt vždy ví o sobě a o svém vědění.<sup>192</sup> A každým jednotlivým poznávacím aktem se dostává více k sobě samému (v ideálním případě), avšak plně u sebe není nikdy, vždy – stejně jako je tomu u ostatních takto hlubinných zkušeností – je tu trvalá a nepřekonatelná diference mezi původní sebedaností subjektu a představovanou, tematizovanou (tj. pojmově uchopenou) sebedaností subjektu.<sup>193</sup>

Lidské poznání, jelikož právě skrze poznání subjekt přichází sám k sobě (tj. reflexe všech základních zkušeností se děje v poznání) – jde o ono Tomášovo *reditio completa*

---

<sup>191</sup> Srv. SPECK, Josef: *Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*, Kösel, München 1967, s. 48n: „[D]er Vergleich des wissenden Bewußtseins des Menschen mit der *tabula rasa*, auf die etwas geschrieben oder nicht geschrieben sei, wird der Tatsache nicht gerecht, daß das menschliche Bewußtsein ein ‚unendlich vieldimensionaler Raum‘ ist: ‚es gibt reflex Bewußtes und Randbewußtes, Bewußtes und ausdrücklich Bemerktes, ein gegenständlich begriffliches Bewußtsein und ein transzendental und unreflex am subjektiven Pol des Bewußtseins angesiedeltes Wissen, (...) es gibt zugelassenes und verdrängtes Wissen, es gibt seelische Vorkommnisse im Bewußtsein und deren reflexe Interpretation, es gibt das Wissen ungegenständlicher Art des formalen Horizontes, innerhalb dessen ein bestimmter erfaßter Gegenstand zu stehen kommt, als ungegenständlich bewußte apriorische Bedingung des aposteriorisch erfaßten Gegenstandes und das Wissen des aposteriorisch erfaßten Gegenstandes und das Wissen um diesen selbst...“

<sup>192</sup> GK 29; SW 26, 23n; česky s. 53n. Samotné poznání je nyní jednou ze specifických zkušeností, kde člověk nejlépe dochází sám k sobě, a tím i k Bohu. Tato „zkušenost poznání“ má mezi ostatními zkušenostmi tu přednost, že veškerá reflexe (a proto i případné přijetí) toho, co se v oné původní zkušenosti ohlašuje, se děje právě v našem poznání, což znamená, že poznání doprovází celou událost přijetí a odpovědi všech jednotlivých existenciálních zkušeností. Stále však platí, že i poznání má analogickou strukturu jako všechny ostatní zkušenosti. A jelikož reflexe (kterou přece děláme v poznání rozumem) jednotlivých zkušeností nemůže nikdy být dostatečná či adekvátní, tak z toho vyplývá, že ani lidské poznání nemůže být nikdy adekvátní. Lidský rozum tak není a ani nemůže být nekonečný, nekonečná je pouze ona skutečnost, kterou zakoušíme v naší každodennosti a která je podmínkou všeho našeho zakoušení. Pokud bychom chtěli nalézt „místo“, kde bychom mohli mluvit o „schopnosti nekonečna“ u člověka, tak by to byla ona schopnost netematické transcendentální zkušenosti (její reflexe v rozumu je však jen a pouze lidská, tj. vždy konečná a nedokonalá, proto také existuje tolik možných – a někdy i protikladných – interpretací této základní zkušenosti lidského života).

<sup>193</sup> GK 29; SW 26, 24; česky s. 54. Rahner rovněž dodává, že stejně tak nelze odstranit napětí mezi póly „subjekt“ a „objekt“, a to ani tehdy, když „předmětem“ poznání činí subjekt sebe sama. To také znamená, že žádné lidské poznání není v plném slova smyslu jisté a nutné.

*subiecti in seipsum*, což je figura, kterou známe již dobře z *Hörer des Wortes* – je onou oblastí, na které Rahner ukazuje strukturu lidské transcendentality.<sup>194</sup>

A na základě struktury našeho poznání se vyjevuje i základní charakteristika lidského subjektu (nejen však toho poznávacího): Subjekt je zásadně a svou povahou ryzí otevřenost úplně pro vše, pro bytí vůbec.<sup>195</sup> Jedná se očividně o reformulaci tzv. první věty metafyzické antropologie z *Hörer des Wortes*.<sup>196</sup>

A v této otevřenosti úplně všemu bytí (která pochází z původní netematické transcendentální zkušenosti) spočívá lidská „nekonečnost“. Člověk při poznání sebe sama si uvědomuje nekonečný horizont, který se před ním otevírá; tento horizont ukazuje jednak na nekonečnost „za“ horizontem, jednak zjevuje, že všechny ostatní věci jsou konečné. Lidský subjekt díky tomuto „tušení nekonečnosti“ v sobě svou bytostnou konečnost v jistém smyslu překonává, a to do té míry, že není možné konsistentně popírat tuto neomezenou lidskou otevřenost všemu. Každý, kdo říká, že člověk je pouze konečný, totiž zároveň a implicitně tvrdí pravý opak – neomezenost horizontu lidského poznání. Konečný člověk by totiž neměl důvod se vymezovat od netematicky (ale nezbytně) daného horizontu všech možných předmětů, sám v sobě by byl již pochopitelný (proto je onen horizont neomezený a proto je člověk nějakým způsobem schopný nekonečna<sup>197</sup> – vždy nekonečno již předem v jistém smyslu „vlastní“). Takto je ona apriorní a neomezená otevřenost subjektu podmínkou pro všechno další lidské konání. A díky této neomezené otevřenosti se člověk poznává jako subjekt jistého předsahu (něm. *der Vorgriff*), který nemá žádné vnitřní hranice.<sup>198</sup>

A celý tento proces sebepoznání pak Rahner nazývá transcendentální zkušeností: „*Subjektové, netematické a v každém duchovním poznávacím aktu spoludané, nutné a*

---

<sup>194</sup> Na rozdíl od *Hörer des Wortes* nejde však takřka o výlučné místo lidské transcendence. Takto i když vlastní objasnění je v obou knihách prakticky obdobné, tak celkové vyznění je do značné míry odlišné, a to právě proto, že Rahner do větší hloubky promyslel samotnou základní strukturu transcendentální zkušenosti.

<sup>195</sup> GK 31; SW 26, 25n; česky s. 56. [*D]ieses Subjekt [ist] grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für scheinlich alles, für das Sein überhaupt.*

<sup>196</sup> Viz výše s. 18.

<sup>197</sup> Člověk je sice „schopný nekonečna“, ale to neznamená, že by někdy přestal být konečným, což platilo i v *Hörer des Wortes*. K tomu viz WEGER, Karl-Heinz: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978, s. 59: „*Der Vorgriff auf das absolute und deshalb eben nicht mehr von anderem abgrenzbare Sein hebt die Endlichkeit des Endlichen nicht auf und impliziert nicht, daß das Endliche etwas anderes als endlich ist.*“

<sup>198</sup> GK 31; SW 26, 26; česky s. 56.

*neodmyslitelné spoluvědomí poznávajícího subjektu a jeho otevřenost pro neomezenou šíři veškeré možné skutečnosti nazýváme transcendentální zkušeností.*<sup>199</sup>

Rahner trvá na slovu „zkušenost“ právě z toho důvodu, že jde o základní (apriorní) strukturu všeho dalšího poznání a vší další zkušenosti. Sice transcendentální zkušenost není nikdy zakoušena tak přímo a jasně jako naše každodenní zkušenost, ale jde o podmínku a základ všeho tohoto zakoušení. V každé naší jednotlivé zkušenosti je tato zkušenost přítomna (tj. spoluzakoušena). To znamená, že transcendence (což je v poslední instanci Bůh) je zakoušena v každé běžné zkušenosti, a to ve větší či menší míře (tj. více nebo méně zřejměji). To proto, že transcendentální zkušenost je zkušeností transcendence.<sup>200</sup> Rahner navíc ještě jednou (snad pro jistotu) připomíná, že zkušenost transcendence není jen zkušeností poznání (něm. *eine Erfahrung der reinen Erkenntnis*), ale rovněž zkušeností vůle a svobody<sup>201</sup> – jde o zkušenost celého člověka (a to jako osoby, jak to Rahner vymezuje níže).

Jelikož zkušenost transcendence je rovněž zkušeností Boha, tak to říká mnohé o možném poznání Boha a o způsobu, jak o Bohu mluvit. „Předmět“ transcendentální zkušenosti není dán nikdy přímo (ale nepřímo jako základ a podmínka všeho) – proto o Bohu nelze mluvit jinak než nepřímo a proto také o Bohu je třeba mluvit a nelze o něm nemluvit – vždyť je přítomen v každé naší zkušenosti a bez něj by nebyla žádná zkušenost možná.<sup>202</sup> Boží poznání je tak vždy již předem dáno, ale jen netematicky a anonymně<sup>203</sup> a veškeré mluvení o něm vždy „ztroskotá“ právě na nedosažitelnosti tohoto transcendentna, takže je vlastně jen poukazem (něm. *der Verweis*) na tuto původní zkušenost, kterou má každý člověk (zkušenost transcendence lásky, kterou člověk zakouší tento horizont jako svaté tajemství, jak říká Rahner).<sup>204</sup> Ovšem toto poněkud paradoxně umožňuje Rahnerovi mluvit o samo-zřejmosti tajemství ve své

---

<sup>199</sup> GK 31; SW 26, 26; česky s. 57: „*Das subjekthafte, unthematise und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transszendentale Erfahrung.*“

<sup>200</sup> Toto je však trochu problematický krok z toho důvodu, že slova transcendentální a transcendentní se nerovnájí. Již od Kanta je slovo transcendentální používáno pro podmínky našeho poznání, které však nejsou přístupny přímo naší smyslové zkušenosti, je však možné je vydedukovat – toto nijak neimplikuje existenci mimosvětského základu všeho bytí, tj. transcendence. Proto také Rahner níže, podobně jako v *Hörer des Wortes* (viz pasáže, kde se vyrovnává s Kantem a Heideggerem, na s. 32nn), na základě smysluplnosti naší otázky ukazuje, že nekonečný horizont lidského poznání skutečně má svůj základ v samotném transcendentnu, tj. v Bohu.

<sup>201</sup> GK 32; SW 26, 26; česky s. 57.

<sup>202</sup> GK 32; SW 26, 27; česky s. 57.

<sup>203</sup> GK 32; SW 26, 27; česky s. 58.

<sup>204</sup> Tamtéž.

neobsáhnutelnosti.<sup>205</sup> Navíc toto svaté tajemství je jediné samo-zřejmé (něm. *das Selbstverständliche*), protože jako jediné spočívá skutečně a pouze samo na sobě – vše ostatní, co na základě tohoto samozřejmého tajemství poznáváme/zakoušíme, je pak pouze zřejmé (něm. *verständlich*).<sup>206</sup> Proto lze říct, že vše, co se ozřejmilo, co je zřejmé, má svůj základ v samozřejmém tajemství.<sup>207</sup> Takto člověk stojí vždy před volbou, zda spoléhat na své takzvaně jisté vědění (vědu<sup>208</sup>), které má však velmi omezený dosah (Rahner hovoří o ostrůvku vědění: něm. *die kleine Insel seines sogenannten Wissens*), nebo na nekonečné moře tajemství,<sup>209</sup> které však neposkytuje podobně zajištěné poznání jako onen ostrůvek a navíc na člověka klade vážné nároky.<sup>210</sup>

Podívejme se nyní podrobněji na předpoklady pro přijetí křesťanské zvěsti.

Tím základním předpokladem je, že člověk je osoba a subjekt.<sup>211</sup>

Avšak i když jde o základní předpoklad, není vůbec nutné, aby byl tento předpoklad adekvátně vyjádřen i v následné reflexi. Rozum člověka, jak jsme již viděli, není něco, co by překračovala naši konečnost, právě naopak – rovněž i rozum je touto konečností plně určen, což je patrné i z toho, že lze poměrně konsistentně zastávat i naprosto opačné postoje (ohledně těchto základních skutečností) a žádný argument či „důkaz“

---

<sup>205</sup> GK 33; SW 26, 27; česky s. 57: *Das Geheimnis in seiner Unum bargreifbarkeit ist das Selbstverständliche*.

<sup>206</sup> GK 33; SW 26, 28; česky s. 59.

<sup>207</sup> Tamtéž.

<sup>208</sup> V celých *Základech křesťanské víry* se Rahner poměrně ostře vymezuje vůči vědeckému myšlení (nebo lépe řečeno vůči naprostému omezování myšlení pouze na tzv. vědecké myšlení; jednotlivé vědy nejsou samotné nijak špatné, avšak špatné je, pokud vědecké myšlení v jeho partikulárních ontologiích uzavírá člověka jeho nekonečnému horizontu). V pozadí je rovněž cítit odsuzování vědeckého myšlení, které nalezneme např. u Martina Heideggera (což lze postřehnout na výrazech typu „dobývající věda“ – něm. *die erobernde Wissenschaft*; GK 33; SW 26, 28; česky s. 59). K Heideggerově kritice moderní vědy viz např. NOVÁK, Aleš: *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Togga, Praha 2008.

<sup>209</sup> GK 33; SW 26, 28; česky s. 59.

<sup>210</sup> Pro podrobnější výklad k pojetí lidské transcendence v *Základech křesťanské víry* viz HERZGSELL, Johannes, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, s. 84nn.

<sup>211</sup> GK 37, SW 26, 30; česky s. 65: „*Er [der Mensch] ist Person, Subjekt*.“ Vymezení člověka jako osoby a subjektu opět ukazuje na (existenciálně) širší pojetí, než tomu bylo výslovně v *Hörer des Wortes*, kde člověk byl stále v první řadě především chápajícím a poznávajícím subjektem. Tím je člověk stále (a nevyhnutelně), ale na prvním místě je osobou, což je termín, který ukazuje na hlubiny lidské existence. Toto je patrné i z následujícího textu, kde se lidská personalita dává do souvislosti s osobním vztahem k Bohu, dějinám spásy (jakožto skutečnému dialogu mezi člověkem a Bohem v dějinách) či pojmem zodpovědnosti člověka před Bohem a jeho soudem. Toto jsou však skutečnosti (které jsou navíc ty nejdůležitější pro opravdový život člověka), které není tak jednoduché a samozřejmě odvozovat od pojetí člověka jako „pouhého“ (poznávajícího) subjektu. K tomuto přechodu existuje celá literatura. Viz např. EICHER, Peter: *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Dokimion 1, Freiburg/CH 1970 (krátké shrnutí této problematiky můžeme nalézt i v FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, s. 193nn).

toto nemůže zvrátit. Proto také Rahner říká, že při výkladu těchto základních skutečností o člověku je třeba počítat s „dobrou vůlí“ (něm. *der gute Wille*) posluchače. Toto znamená, že pokud člověk není sám v sobě otevřený možné zvěsti, tak nic a nikdo ho nepřesvědčí o opaku.<sup>212</sup>

Člověk může své chápání sebe sama odvozovat totiž ze sebe samého (pak by šlo o autentické pochopení sebe sama). Toto pochopení ale klade vysoké nároky na lidské jednání, myšlení a především na odpovědnost za sebe sama. Na druhou stranu lze chápat sám sebe z nějaké skutečnosti, kterou člověk není. Toto je příklad třeba empirických věd, které se snaží pochopit člověka vždy z nějaké oblasti, která je v jistém smyslu mimo něj (biologie z genů/buněk, fyzika ze subatomárních částic, chemie ze vztahů mezi molekulami, sociologie ze sociálních vztahů mezi institucemi apod.). Tyto postupy jsou sice legitimní a nakonec i žádoucí (a oprávněné), žádoucí však nejsou tehdy, pokud si uzurpují nárok na absolutní výklad člověka. Pak totiž člověk, když se dívá na sebe, zjišťuje, že se může do značné míry zbavit odpovědnosti za sebe (tj. zbavit sám sebe) a svalit tuto odpovědnost na něco, čím on sám není („to má člověk prostě v genech“, „to je jen čistá chemie“, „za to může prostředí, ve kterém vyrostl“ apod.).<sup>213</sup> Člověk se tak najednou chápe jako výsledek nějakého procesu, kterým on sám není. Není sám u sebe, a proto není autentický (protože se zbavuje své svobody a tím i odpovědnosti za sebe a činí ze sebe proces, kterým sám není a který nemůže nijak ovlivnit).

Zásadní však je, že člověk se vždy (a to i uprostřed těchto vyvíjejících výkladů a jejich zkušeností) zažívá jako osoba a subjekt.<sup>214</sup> Tato původní zkušenost je sice na jednu stranu samo-zřejmá, rovněž je však i skrytá a právě skrytost (díky níž se třeba nemůže základní skutečností nijak manipulovat) umožňuje, že člověk může přehlédnout

---

<sup>212</sup> GK 37; SW 26, 31; česky s. 66. Toto také do velké míry omezuje význam přísně logické argumentace (např. v podobě oněch „důkazů Boží existence“) při snaze osvětlit samotné základy křesťanské víry. Argumenty často přesvědčí již jen přesvědčené, což nemá valného významu; při tomto podniku jde však o celou osobu člověka, nikoli jen o jeho myslící stránku. Pokud člověk jako osoba není alespoň netematicky otevřen možnému zjevení, tak ho žádný argument nepřesvědčí, a to právě proto, že naše racionalita není všemocná (tj. božská), ale právě plně lidská a nejasnost (skrytost) základní skutečnosti umožňuje zastávat značné množství interpretací, a to i těch protikladných. Proto také Rahner koncipuje své pojednání jako nabídku a pokud argumentuje, tak svým postupům říká spíše „poukazy“ (něm. *die Hinweise*), než „důkazy“ (něm. *die Beweise*). Z tohoto důvodu můžeme Rahnerův pokus nazvat jako pozvánku pro každého člověka, aby prozkoumal původ (fundament) svých zakládajících zkušeností. Srv. GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, s. 149.

<sup>213</sup> GK 38; SW 26, 32; česky s. 66n.

<sup>214</sup> Je to právě ona základní zkušenost sebe sama, kterou Rahner staví proti všem neautentickým výkladům lidské existence, a ukazuje, že tyto neautentické výklady jsou možné jen za podmínky oné základní autentické zkušenosti sebe sama (tj. ony neautentické výklady z ní nějakým způsobem plynou).

něco, čím sám hlubině je, tj. celek toho, čím je a čím v první řadě je. Člověk tedy může tuto základní zkušenost potlačovat, ignorovat.<sup>215</sup> Toto však nic nemění na tom, že při tom všem si člověk (i když netematicky a třeba i potlačeně) uvědomuje a musí uvědomovat sám sebe jako subjekt a osobu. Vždy totiž onu dekonstrukci člověka, kterou činí jednotlivé partikulární antropologie (vědy), provádí sám člověk, vždy je to sám člověk, který se sám na sebe ptá a který hledá otázky na tyto své odpovědi.<sup>216</sup>

Právě v momentu, kdy člověk sám sebe klade jako otázku, tak se mu otevírá neohraničený horizont takového tázání, čímž překračuje všechny konečné interpretace sebe sama (a to i jejich sumu). Člověk se prokazuje být více, než prostý součet jednotlivých jeho interpretací, a to proto, že žádný konečný systém (něm. *ein endliches System*), jak říká Rahner, nemůže mít k sobě takový vztah, jako má člověk sám k sobě, tj. žádný konečný systém se nemůže konfrontovat jako celek a neptá se na sebe, není sám sobě otázkou, protože si je neproblematický.<sup>217</sup> Je tomu tak proto, že konečnost je definitivní a přesně vymežitelná, není si tajemstvím, a z tohoto důvodu nemá žádnou potřebu ptát se sama na sebe. Avšak člověk má bytostnou potřebu se sám na sebe ptát, člověk si je bytostně nejasný. Toto ukazuje na to, že není prostým konečným systémem (i když konečnost je v nekonečném horizontu jedna z možností, jak se pochopit), ale že člověk jako subjekt a osoba<sup>218</sup> je v jistém smyslu „schopný nekonečna“.<sup>219</sup>

---

<sup>215</sup> GK 39n; SW 26, 33n; česky s. 68n.

<sup>216</sup> GK 40; SW 26, 34; česky s. 69.

<sup>217</sup> GK 40n; SW 26, 34; česky s. 69n.

<sup>218</sup> Nyní Rahner může přistoupit i k dílčímu zpřesnění svých pojmů subjekt a osoba. Subjektivita je podle Rahnera schopnost vztahovat se k sobě samému (jiným momentem člověka by byla schopnost vztahovat se k jinému, což by byla jeho objektivita; pokud nekonečnost spočívá nějakým způsobem v subjektivitě, tj. v sebevlastnění – proto, že člověk se nikdy nemůže plně sebevlastnit, i když je to jeho nekonečným (!) úkolem – tak v objektivitě by pak spočívala jeho konečnost – ve své odkázanosti na jiné i při vztahu k sobě samému). Být osobou pak znamená sebevlastnění subjektu jako takového ve vědomém a svobodném vztahu k celku. Viz GK 41; SW 26, 35; česky s. 70. Tady vidíme, proč je obě dvě základní určení člověka tak důležité držet při sobě. Pouhý vztah k sobě samému nestačí (tady by šlo říct, že i pouhé poznání – jelikož poznání vytváří tento sebevztah – nestačí), je důležité se jako osoba vztahovat k celku.

<sup>219</sup> Podle Rahnera je pro člověka typické postavení mezi konečným a nekonečným. Jednak je člověk bytostně vržen do dějin a do společnosti (to znamená, že člověk se nikdy nemůže zbavit své dějinnosti a své společenskosti a navíc si tuto svou podmíněnost dobře uvědomuje), avšak na základě vědomí této vrženosti odhaluje a uvědomuje si svou transcendentci (nic plně konečného by si nemohlo uvědomit svou konečnost, tj. nemohlo by svou konečnost zakoušet jako otázku). Jinak řečeno: Člověk ve své nekonečné transcendentci (a tím pádem i ve své svobodě) se zakouší jako sám sobě uložený a jako dějinně podmíněný. Srv. GK 53; SW 26, 46n; česky s. 86. Toto nikdy nepřekonatelné napětí mezi konečností a otevřeností nekonečnosti u člověka je nejen základní charakteristikou člověka, ale i jeho (nekonečným) úkolem.

Všechno toto pak umožňuje Rahnerovi říct, že člověk je bytostí transcendence (něm. *das Wesen der Transzendenz*).<sup>220</sup>

Takto člověk, i když je sám bytostně konečný, se sám prokazuje jako bytost nekonečného horizontu (tj. jako duch) – může vše totiž činit předmětem otázky a tyto otázky nikdy nepřestanou, pokud se člověk bude tázat poctivě.<sup>221</sup>

Toto však zároveň znamená, že člověk je ve svém tázání vystaven nekonečnu a toto nekonečno může působit hroživě.<sup>222</sup>

Podle Rahnera existují tři způsoby, jak se člověk může vyhýbat své zkušenosti transcendence.

Nejprve se tomu může dívat naivně (což se podle Rahnera děje u většiny lidí) – lidé jsou si ve svém každodenním životě vzdáleni a vžívající se spíše do vnějších věcí v jejich (bezprostředním) okolí. Důležité by pak pro ně bylo, aby tyto věci byly konkrétní, ovladatelné a přehledné (přičemž nezapomeňme, že tato ovladatelná a konkrétní jasnost je jednou z hlavních charakteristik konečnosti, nekonečnost je vždy tajemství, které nikdo nemůže prohlédnout a ovládat). A otázkami, co je za všemi těmito věcmi, se příliš netrápí, je totiž pro ně jednodušší toto všechno hodit za hlavu.<sup>223</sup>

Dalším způsobem by pak bylo ponechávat otázku transcendence jako nezodpovězenou (nebo i nezodpověditelnou). Tito lidé si sice uvědomují nárok a důležitost této otázky, ale věnují se spíše kategoriální<sup>224</sup> existenci a nárok této otázky

---

<sup>220</sup> GK 42; SW 26, 36; česky s. 73.

<sup>221</sup> Tamtéž.

<sup>222</sup> Vždyť „být ve svém tázání vystaven nekonečnu“ znamená také to, že nikdy se nám nedostane žádných konečných odpovědí na naše otázky, tyto otázky vždy budou vyžadovat nové otázky a nikdy se tak nemůžeme dobrat žádné konečné pravdy (a nekonečnou pravdu nejsme schopni pochopit a ani vyjádřit). Takto poctivě tázající se vlastně odsuzuje k tomu, že se bude ptát donekonečna. Toto nám umožňuje pochopit, proč se někteří lidé raději spokojí s nějakou jednoduchou odpovědí, která poskytuje určité „konečné řešení“ jejich otázek. Sice to znamená, že budou muset ignorovat onu nekonečnost, kterou vzbuzuje základní zkušenost sebe sama jako osoby a subjektu, ale tato ignorace (přehlížení) je v mnohém pohodlnější (a bezpečnější), než neustálý nárok po odpovědnosti, kterou transcendence po nás vyžaduje. Strach před nekonečnem tak Rahner identifikuje jako základní důvod (či heideggerovsky naladění), proč se lidé snaží ignorovat/potlačovat tuto základní pravdu o člověku. Viz GK 43; SW 26, 36; česky s. 73.

<sup>223</sup> GK 43; SW 26, 37; česky s. 74.

<sup>224</sup> „Kategoriální“ je u Rahnera opakem slova „transcendentální“. A zatímco slovo „transcendentální“ ukazuje vpřed na transcendentno (tj. na nekonečno), tak kategoriální (pojmové) zůstává vždy u konečného.

přecházejí s jistou skepsí. Pokud však tento nárok uznají, tak řeknou, že na tuto otázku nelze odpovědět.<sup>225</sup>

A nakonec ve vztahu k základu naší existence může být přítomno i jisté zoufalství. Člověk se věnuje svému běžnému životu, ale je přesvědčen, že celek tohoto všeho nemá žádný smysl. Proto si také myslí, že dělá dobře, pokud otázku po smyslu vytěsňuje či zavrhuje jako nezodpověditelnou nebo nesmyslnou.<sup>226</sup>

Vedle zkušenosti prázdnoty (která plyne z toho, že nic nemá plný smysl), nicoty a z ní plynoucího zoufalství má však člověk rovněž zkušenost naděje.<sup>227</sup> Zkušenost nicoty sice do jisté míry ospravedlňuje výše zmíněné pozice, kde se člověk vyhýbá otázce po transcenci, ale zkušenost nicoty, jak víme již z *Hörer des Wortes*, nemá poslední slovo. Člověk ve svém předsahu (něm. *der Vorgriff*) k bytí vůbec netematicky, předchůdně a nevyhnutelně poznává, že všechny jeho činnosti jsou založeny v jistém vědění o nekonečnosti skutečnosti. A nicota nemůže být horizontem, oním „k čemu“ (něm. *das Woraufhin*) předsahu, protože nicota nemůže nic zakládat.<sup>228</sup>

Na závěr tak můžeme shrnout Rahnerovo pojetí transcendence ze *Základů křesťanské víry*.

Nejprve je třeba ještě jednou zdůraznit, že transcendentální zkušenost lidské transcendence (něm. *die transzendente Erfahrung der menschlichen Transzendenz*) není zkušenost jednotlivého předmětu, nejde o jednu zkušenost mezi jinými zkušenostmi, ale jedná se o základní lidské rozpoložení (něm. *eine Grundbefindlichkeit*), které proniká, zakládá a nakonec i umožňuje všechnu další zkušenost. Rahner se tak nesnaží představit tematický pojem transcendence.<sup>229</sup> Spíše pojímá lidskou transcenci jako

---

<sup>225</sup> GK 43; SW 26, 37; česky s. 74.

<sup>226</sup> GK 43n; SW 26, 37; česky s. 74.

<sup>227</sup> Jedná se o Levinasovo „doplnění“ Heideggera, který ve svém fundamentálně ontologickém období zdůrazňoval úzkost jako hlavní naladěnost. Srv. SOKOL, Jan: *Filosofická antropologie*, Portál, Praha 2002, s. 110nn.

<sup>228</sup> GK 44; SW 26, 38, česky s. 75. Jde tedy o velmi obdobnou argumentaci jako v *Hörer des Wortes*. Odkázanost na bytí vůbec se lidský subjekt prokazuje nebýt absolutním subjektem (ve smyslu německého idealismu), ale tím kdo je odkázán na „milost“ Boží. Přitom milostí tady Rahner myslí jak velmi obecně lidské přijímání bytí (tj. onu bytostnou odkázanost na bytí vůbec), tj. svobodu základu bytí, která člověku dává bytí, svobodu avšak rovněž i konečnost a kontingenci (tj. všechny charakteristiky plynoucí z lidské stvořenosti), tak i milost v užším teologickém smyslu (tj. jako konkrétní Boží sklonění ke konkrétnímu člověku). GK 45; SW 26, 38; česky s. 76.

<sup>229</sup> Tím by do značné míry zpronevěřil samotné transcenci, protože z výše uvedeného výkladu by mělo být jasné, že transcenci není možné tematicky pojmut, tj. učinit z ní pojem. Transcendence se totiž zároveň odkrývá (je nám samo-zřejmá), avšak i skrývá (je pro nás tajemstvím) – jde tak o nekonečnou skutečnost, která zakládá vše konečné (a to i to konečné, které je nějak nasměrováno



apriorní otevřenost subjektu vůči bytí vůbec – tato otevřenost nastává především v takových zkušenostech, kdy se člověk stará, pečuje, strachuje či doufá. Právě tehdy je možné si transcendenci uvědomit a reflektovat (a nějakým nedokonalým způsobem tematizovat) a tím případně jako nabídku i přiblížit ostatním, kteří ještě přehlíží základ svého lidství.<sup>230</sup> Může jít však jen o nabídku či poukaz, protože člověk transcendentem nedisponuje a navíc je člověk, jakožto bytost transcendence, bytostně svobodný a zodpovědný sám za sebe, takže je na každém z nás, aby se pokoušel najít cestu k pochopení (což znamená přijetí) samotného jádra a cíle naší existence.

#### 4. Závěr

V této diplomové práci jsem se širěji zabýval otázkou, jak (a případně i zda) je možné v dnešní době ospravedlnit křesťanskou víru, a to především vůči těm, kteří nejsou věřící. Konkrétněji jsem se však věnoval pouze řešení této otázky u Karla Rahnera. Nezabýval jsem se však celým Rahnerovým dílem, spíše jsem si vybral několik děl, které jsem důkladněji analyzoval a snažil se ukázat i jejich vzájemnou souvislost.

Takto v *Hörer des Wortes* jsme viděli spíše klasičtější přístup k řešení celé problematiky, kdy se Rahner na základě pozic vybudovaných německou filosofií vůči němu v poměrně nedávném věku (Kant, Heidegger) pokoušel představit transcendentální nutnost Boží existence (jako základu a důvodu všeho našeho jednání a myšlení). Při výkladu však občas vyšlo najevo, že ona pozice z *Hörer des Wortes* je možná až příliš bezproblémově intelektualistická/racionalistická, čímž může selhávat v jednom ze svých hlavních cílů – být přijatelná a srozumitelná úplně pro všechny. Jasnou výhodou (oproti následujícím dílům) je však myšlenková jasnost (a při troše snahy a „dobré vůle“ na straně čtenářů i jazyková preciznost, která tuto myšlenkovou jasnost nese).

---

k nekonečnému) a učinit z něčeho takového pojem by pak znamenalo, že nejde o skutečné a nekonečné transcendentno, ale o nějakou konečnou skutečnost, která nemůže být základem všeho. Nemožnost učinit pojem ze základu skutečnosti (tj. ji „dokázat“) znamená rovněž nemožnost učinit pojem z člověka. Člověk, kvůli jeho rozkročenosti mezi konečným a nekonečným, nemůže být nikdy pochopen. Člověk je tak subjekt, který je sám sobě ve svém původu a cíli odňat. Člověk nemůže disponovat pravdou sám o sobě, ale může tuto pravdu jen trpělivě snášet a akceptovat (stejně jako pravdu o původu své transcendence). Viz GK 53; SW 26, 47; česky s. 87.

<sup>230</sup> GK 45n; SW 26, 39; česky s. 76n.

Těchto problémů si pravděpodobně byl Rahner sám vědom, a proto v pozdějších dílech do značné míry koriguje roli racionality při našem výstupu k Bohu. Racionalita je sice důležitým momentem, avšak již ne tím výlučným. Více také vystupuje na zřetel dějinnost, sociální zakotvenost a lidská omezenost naší racionální schopnosti.

Toto je velmi dobře patrné i na *Základech křesťanské víry*, kde ono založení/ospravedlnění křesťanské víry se sice stále děje na racionálních argumentech (ono by to ani jinak nešlo), ale velmi jasně se upozorňuje na to, že první podmínkou pro přijetí křesťanské zvěsti je vlastní rozpoložení člověka (jeho naladěnost) a nikoli kvalita argumentů; toto rozpoložení pak vůbec nemá co do činění s vlastní „kvalitou“ racionální schopnosti daného člověka.

Na díle Karla Rahnera tak můžeme velmi názorně vidět, jak jde o velmi obtížný podnik, pokud chceme rozumně mluvit o Bohu – na jednu stranu nám hrozí, že spadneme do obtížně přístupného (navíc na základě pozic, které jsou pro mnohé nepřijatelné) intelektuálního pojednání, nebo naopak budeme poeticky apelovat na základní zkušenost (či „cit“) lidí.<sup>231</sup> Bezpochyby každý z přístupů má však své výhody a své nevýhody. Snad proto je natolik cenné, že Rahner podnikl ve svých dílech (a to především v *Hörer des Wortes* a v *Základech křesťanské víry*) obě „varianty“ tohoto dilematu, protože někteří lidé jsou otevřenější preciznější argumentaci, jiní zase spíše fenomenologizujícímu přístupu, který již tolik nehledí na závažnost svých důvodů, a spíše se snaží budovat svůj výklad jako svého druhu nabídku.

---

<sup>231</sup> Rahner samozřejmě ani do jednoho z těchto pólů nespádl, jedná se jen o ilustraci na základě velmi hrubého nadsazení Rahnerových pozic.

## 5. Seznam literatury

- BOUBLÍK, Vladimír: *Člověk očekává Krista*. Karmelitánské nakl., Kostelní Vydří 1997
- BUCHER, Reiner – POCK, Johann: „Entdeckungen wagen. Wie heute von Gott reden?“ in: Bucher, R. (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*. Echter, Würzburg 2004
- EICHER, Peter: *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Dokimion 1, Freiburg/CH 1970
- FISCHER, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1974
- FOUCAULT, Michel: „Řád diskurzu“ in: *Diskurs, autor, genealogie*. Svoboda, Praha 1994
- FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*. Styria, Graz-Wien-Köln 1985
- FROMM, Erich: *Mít, nebo být?* Aurora, Praha 2001
- GÖLLNER, Reinhart – GÖRTZ, Heinz-Jürgen – KIENZLER, Klaus: *Religion, Kirche. Gott*. St. Brenno, Freiburg im Breisgau 1979
- GUENTHER, Titus F.: *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*, University Press of America, Maryland 1994
- HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2008
- HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, Tyrolia, Innsbruck 2000
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Schwabe, Basel 1972
- HOUKAL, Jan: «*Ipsse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*» (GS 22). *Die Vereinigung des menschengewordenen Gottessohnes mit (je)dem Menschen nach Irenäus von Lyon, Bonaventura und Karl Rahner*. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 2009

- HUSSERL, Edmund: *Karteziánské meditace*. Svoboda, Praha 1993
- IGNÁC Z LOYOLY: *Souborné dílo. Duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2005
- KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie I. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*. Regensburg, Münster 1968
- KOUBA, Pavel: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha, OIKOYMENH 2006
- KUBALÍK, Josef: *Theologia Fundamentalis, I. díl: O Božím zjevení*. Česká katolická Charita, Praha 2007
- LANG, Albert: *Kristus vrchol zjevení*. Velehrad, Brno 1993
- LEHMANN, Karl: „Karl Rahner“ In: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht (Hrsg.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. [Ergänzungsband:] Bahnbrechende Theologen. Freiburg i. Br.: Herder, 1970
- NEUHAUS, Gerd: *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*. Patmos, Düsseldorf, 1982
- NOVÁK, Aleš: „Fenomenologie poctivosti“ in: Novák, Aleš (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum II/2012*, Togga, Praha 2012
- NOVÁK, Aleš: *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, Praha, UK FHS 2006
- NOVÁK, Aleš: *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Togga, Praha 2008
- RAHNER, Karl: „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“ in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Benziger, Einsiedeln 1954
- RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke, Bd. 23. Glaube im Alltag*, bearb. von A. Raffelt, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006
- RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke, Bd. 4. Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearb. von Raffelt Albert, Herder/Benziger, Freiburg im Breisgau, Solothurn und Düsseldorf 1997

- RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke. Bd 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, bearb. von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, Vyšehrad, Praha 2009
- RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťantví*. Trinitas, Svitavy 2004
- RUBIČEK, O.: *Karl Rahner. 5 Anmerkungen zu seiner Theologie* in: *Kritischer Katholizismus* 2 (1968), Nr. 6.
- SOKOL, Jan: *Filosofická antropologie*, Portál, Praha 2002
- SPECK, Josef: *Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*. Kösel, München 1967
- ŠENOVSKÝ, Jakub: „Intelektuální transcendence Mikuláše Kusánského“, in *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. IV/2014, Togga, Praha 2014
- ŠENOVSKÝ, Jakub: „Metafysické předpoklady empirického projektu Mikuláše Kusánského v *Idiota de staticis experimentis*“, in *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum IV*, Togga, Praha 2014
- THURNER, Martin: „Nekonečné přibližování. K významu osobnosti Mikuláše Kusánského“ in: *Jednota a mnohost*, Vyšehrad, Praha 2002
- VIŠŇOVSKÝ Mikuláš: *Theologia fundamentalis*. Církevné nakl., Bratislava 1969
- VORGRIMLER, Herbert: *Karl Rahner: His Life, Thought and Work*, E. Quinn tr., Palm Pub., Montreal, 1965
- WALDENFELS, Hans: *Kontextová fundamentální teologie*. Vyšehrad, Praha 2000
- WEBER, Max: „Věda jako povolání“ in: Weber Max, *Metodologie, sociologie a politika*, vybral a uspořádal Miloš Havelka, OIKOYMENH, Praha 2009
- WEGER, Karl-Heinz: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*. Filosofia, Praha 1998

ZAJÍC, Václav: „Apofantický *logos* a řeč“ in: Novák, A. (ed.), *Nietzsche a (ne)přátelé*, Togga, Praha 2015

ZAJÍC, Václav: „Nietzsche a řeč“ in: Novák, A. (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. MMXII., Togga, Praha 2012