DOI: 10.5507/sth.2025.033

Protiklady lidské svobody v díle Karla Vrány[1]

Pavel Frývaldský

Karel Vrána (1925–2004) patřil k významným českým křesťanským myslitelům 20. století. Připomínka sta let od jeho narození a dvaceti let od jeho úmrtí představuje vhodnou příležitost k ohlédnutí se za jeho dílem, které doposud nebylo celé publikováno a náležitě studováno.[2]

Karel Vrána, někdy publikující pod pseudonymem Pavel Želivan, vydával spíše příležitostné práce spojené s jeho pedagogickou činností. Většinu svého života prožil v exilu. Od roku 1955 vyučoval filosofii v jihoitalském městě Benevento. V této době, v šedesátých a sedmdesátých letech, se věnoval zvláště otázce vztahu přírodních věd a náboženství a filosofickým otázkám, které se týkaly biologie a vzniku života na Zemi. V roce 1977 se stal rektorem papežské koleje Nepomucenum v Římě a jako rektor přednášel filosofickou antropologii na Lateránské univerzitě. Ve svém filosofickém pohledu na člověka se hlásil k otevřenému tomismu a také k dialogickému personalismu.

Karel Vrána stál u zrodu česky psaných *Studií*, které vedl až do roku 1966, kdy se na jeho popud stává hlavním redaktorem časopisu Karel Skalický. *Studie* vydávané v Říme až do roku 1990 představují důležitý exilový časopis nabízející množství kvalitních (nejen) teologických a filosofických článků.[3] V tomto periodiku Vrána publikoval velkou část svých úvah a esejí.[4] V jeho textech je patrný zájem o kulturu, a především krásnou literaturu, kterou příležitostně filosoficky a teologicky interpre-

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK UNCE/24/SSH/019.

2 K životu a dílu K. Vrány zvláště: Karel Skalický, „Filosof Karel Vrána – muž pro každé podnebí," in Karel Vrána, *Experiment křesťanství*, Praha: Zvon, 1995 s. 246–264; Vojtěch Novotný, „Filosofické dílo Karla Vrány," in Karel Vrána, *Svoboda k pravdě*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 289–305: zde také podrobná (ale neúplná) bibliografie.

3 Srov. Tomáš Halík, *Víra a kultura: Pokoncilní vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie*, Praha: Zvon, 1995.

4 Podstatnou část Vránových českých textu obsahují výbory sestavené Jolanou Polákovou: Karel Vrána, *Experiment křesťanství*, Praha: Zvon, 1995 a Karel Vrána, *Svoboda k pravdě*, Praha: Vyšehrad, 2008.

toval. Po pádu komunistického režimu se Vrána vrátil do své vlasti, aby přednášel filosofii na Katolické teologické fakultě v Praze. Jeho život se neomezoval jen na univerzitní prostředí, ale podporoval uměleckou a vydavatelskou činnost a vůbec kulturní život v České republice.

Ačkoliv Vránovo filosofické dílo je do značné míry fragmentární a má různorodé zaměření a podobu, přesto můžeme říci, že důležité téma jeho reflexe představuje problematika lidské svobody. Otázka svobody, která provází celé dějiny západního myšlení, se zcela nově vynořuje ve 20. století, kdy moderní ateistické diktatury ve jménu pokroku zotročují člověka a ničí lidské životy. Vrána se připojuje k mnohým křesťanském myslitelům, kteří v odpovědi na tyto výzvy promýšlejí vztah svobody a víry v jejich konkrétních podobách. Uvědomuje si přitom, že jak lidský život, tak lidská svoboda se vyznačuje mnohými protikladnými tendencemi, které se vzájemně nevylučují, nýbrž se k sobě vztahují. K takovým protikladům patří originalita a řád, nebo statistický a dynamický prvek[5] aj. Nejdůležitější protiklad lidské existence, který v sobě zahrnuje všechny ostatní protikladné aspekty, je vztah mezi imanencí a transcendencí člověka. Vrána je přesvědčen, že pokud se neguje jeden z těchto pólů, dochází k popření pravdy o člověku, a nakonec k pokřivení jeho svobody. Ateistický protest vůči Bohu ve jménu horizontalistického osvobození člověka nakonec vedl ke zúžení jeho svobody. V odpovědi na toto popření vertikály se ukazuje naléhavá potřeba vyjasnit pojetí Boží transcendence, která neznevažuje svět, ani neohrožuje člověka v jeho pozemském rozhodování a konání. V tomto článku se zaměřím na tento důležitý, možná nejdůležitější motiv Vránova díla,[6] o kterém doposud nebylo pojednáno. Budu analyzovat jeho pohled na vztah mezi transcendentním a imanentním rozměrem „poutnické" existence člověka a v závěru se pokusím o teologické uchopení problematiky v christologické a trinitární perspektivě.

---

5 Srov. Vrána, „Evangelium a církev v proměnách dějin," in *Experiment křesťanství*, s. 47–72.

6 Srov. Karel Vrána, „Můj poutnický příběh filosofie," in *Čeští svědkové promýšlené víry: filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů: Sborník ze symposia, které pořádala Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích 13.–15. listopadu 2003*, ed. Karel Skalický – Rudolf Svoboda – František Štěch, Brno: CDK, 2005, s. 129–147, zde s. 142–147.

1. Romano Guardini – nauka o protikladech

Důležitou postavu pro pochopení filosofie svobody Karla Vrány představuje německý teolog a filosof Romano Guardini (1885–1968) a jeho nauka o protikladech, kterou předložil ve své rané studii *Protiklad – studie k filosofii živého a konkrétního* (*Der Gegensatz – Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 1925).[7] Guardini se zde obrací ke konkrétní realitě, kterou lze popsat pomocí modelu protikladu. Jedná se o zvláštní dynamický vztah polární opozice: „Nejedná se o naprosté popírání, to by se jednalo o rozpor. Nejedná se o úplné spojení, to by znamenalo totožnost. Jedná se o specifickou podobu vztahu, tvořenou současně relativní exkluzí a relativní inkluzí. A právě tento vztah nazýváme protiklad.“[8] Německý autor se ve své filosofii protikladu vymezuje vůči Hegelově dialektice, jelikož protikladné póly nemohou být zrušeny (*Aufhebung*) převedením na vyšší jednotu syntézy, nýbrž si zachovávají svou nezrušitelnou svébytnost.[9] Tato autonomie však není absolutní, nýbrž relativní, protože je vždy vztažená ke svému opačnému pólu. Zároveň Guardini striktně rozlišuje mezi „protikladem“ (*Gegensatz*) a „rozporem“ (*Widerspruch*). Rozpor (kontradikce) je opozicí, kterou nelze vůbec spojit: „Dobro a zlo jsou v rozporu, stejně tak prázdné a plné, světlé a temné, nakonec ‚ano‘ a ‚ne‘.“[10] Naopak protiklady jsou ve vzájemném vztahu. Patří k nim: dynamika – statika, originalita – řád, podobnost – odlišnost, jednota – mnohost, imanence – transcendence.

Nauka o protikladech se promítá i do teologického díla Romana Guardiniho a do jeho antropologie. Mezi schopností člověka překračovat hranice své uzavřené existence směrem k nekonečnu a jeho bytím ve světě je často napětí a protiklad, nikoliv však rozpor, který by nakonec vedl k dialektické negaci buď nad-světského horizontu nebo empirických skutečností. Nerozlučné spojení mezi transcendencí a imanencí

---

7 K tématu protikladu srov. Pavel Frývaldský, „Protiklady života a katolická jednota: Romano Guardini v myšlení papeže Františka a Benedikta XVI.,“ *MKR Communio*, č. 4 (2018): 63–82, zde s. 64–68.

8 Romano Guardini, *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz – Paderborn: Matthias-Grünewald-Verlag – Verlag Ferdinand Schöningh, 1998[4], s. 81.

9 Srov. tamtéž, s. 40–41.

10 Tamtéž, s. 137.

člověka se vyjevuje v křesťanství a v jeho nauce o stvoření a vykoupení.[11] Lidská svoboda je zakotvena ve svobodě Boha stvořitele, který netvoří svět z nutnosti svého bytí, nýbrž z láskyplného rozhodnutí. Bůh je tak na svém stvoření nezávislý (transcendentní), ale zároveň není uzavřen ve své absolutnosti, nýbrž svobodně do světa vstupuje, jedná v něm a je v něm přítomný (imanentní).

V tomto ohledu se ukazuje zvláštní vztah mezi člověkem a Bohem. Bůh dává člověku prostor, aby byl skutečností od něj odlišnou, zároveň se k němu sklání a stává se mu blízkým, dokonce bližším, než je člověk sám sobě. Bůh není s člověkem totožný, ale zároveň nelze říci, že je jiný: „O každé jiné bytosti platí výrok: on není já, proto je někdo jiný. O Bohu tento výrok neplatí; a právě tím, že neplatí, je vyjádřena Boží podstata."[12] Vztah mezi Bohem a člověkem je tedy tajemným spojením odlišnosti a jednoty, které si neprotiřečí, ale vzájemně se podmiňují.[13] Guardiniho úvahy přejímá Vrána:

> Teologizující metafyzika mluví často o Bohu jako „zcela jiném". Bůh je naprosto, zcela a plně *heteros*, jiný. A hned tušíme, že je nejen jiný, ale i cizí a odcizující, rušící naši autonomii, svébytnost a svobodu. Vyhrocuje se zde dávný spor o vztah autonomie a heteronomie. Guardini tento spor neřeší dialekticky, buď-anebo. Nestaví je do kontradikce (*Widerspruch*), nýbrž do polárního protikladu (*Gegensatz). Heteros* není odcizující „zcela jiný", rušící autonomii a pustošící svobodu. *Heteros* (Bůh) v Guardiniho pojetí umožnuje a zakládá autonomii, svébytnou a tvořivou identitu.[14]

---

11 K této otázce srov. studie: Pavel Frývaldský, „Tajemství Boží pokory v teologii Romana Guardiniho," *MKR Communio*, č. 3 (2015), 8–29; „Překročení konečnosti: Bernhard Welte a Romano Guardini k hraničnímu fenoménu nicoty", *MKR Communio*, č. 3 (2020): 286–302, zvláště 292–298.

12 Romano Guardini, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas 2005, s. 34.

13 „Pojem, který nejlépe vyjadřuje vztah mezi člověkem a Bohem, je stvořenost, je to pojem vyjadřující dvě podstatné skutečnosti: člověk je jednak samostatným bytím, Bůh však není někým vedle něho jako někdo druhý, nýbrž je absolutním zdrojem jeho existence, je mu tedy bližší, než je on sám sobě." Romano Guardini, *L'uomo: Fondamenti di una antropologia cristiana*, Brescia: Morcelliana, 2009, s. 247 (jedná se o italskou edici spisu *Der Mensch: Grundzüge einer christlichen Anthropologie* z roku 1939, který v původním německém jazyce doposud nebyl publikován). K slavnému Augustinovu výroku „interior intimo meo et superior summo meo": Romano Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, Mainz – Paderborn: Matthias-Grünewald-Verlag – Verlag Ferdinand Schöningh, 1989[4], s. 38–39.

14 Vrána, „Můj poutnický příběh filosofie," s. 145. Srov. též Karel Vrána, „Konstitutivum lidské osoby podle Romana Guardiniho," *Teologické texty*, č. 1 (2015): 2–5.

Guardiniho myšlenka, že Boží heteronomie neruší, ale zakládá lidskou autonomii vyžaduje hlubší teologické uchopení. Je potřeba zdůraznit, že v biblickém pojetí tvoří Bůh svět svým slovem, proto mezi Stvořitelem a světem není vztah identity (monismus), ani vztah naprosté nezávislosti a oddělenosti (dualismus), nýbrž dialogicko-personální vztah lásky. V této perspektivě stvořená realita v sobě nese Boží stvořitelské slovo a je analogií Boha samotného. Dostáváme se tak k důležitému momentu Guardiniho nauky, která klade důraz na symbolické vnímání světa jako tajemného obrazu Boha, jenž skrze své stvořitelské slovo otiskl své tajemství do celého tvorstva.[15]

Svět je tedy vůči Bohu otevřený a odkazuje k němu jako k svému původci skrze svou svátostnou povahu.[16] Tím však nepřichází o svou autonomii, je od Boha reálně odlišnou skutečností, zároveň však není vůči němu cizí, nýbrž je Božím znamením. Vrána souhlasí s Guardinim, že v kontemplativním pohledu víry se v Božím světle odhaluje pravý význam světa, který není překážkou, nýbrž cestou k Bohu. Ve víře je možné pozorovat mezi Bohem a světem probíhat jakýsi sestupný a vzestupný pohyb:

> V symbolické perspektivě se proměňuje veškeré vnímaní naší denní skutečnosti. Odehrává se v nás jakoby dvojí událost. Na jedné straně vystupujeme a na druhé straně sestupujeme. Svět nás doprovází a vede k Bohu. Ve zlomkovité, částečné a křehké existenci věcí můžeme zahlédnout nekonečné bytí, dotknout se Boha, prožít jeho tajemství. Ale děje se tu víc. Ze své, i když nedokonalé zkušenosti Boha můžeme jakoby proměněni přistoupit k věcem našeho světa, pochopit jejich smysl, zaradovat se nad jeho krásou a dobrotou. Člověk se stává člověkem, když dovede vidět v relativnu absolutno, když dovede nacházet Boha ve světě.[17]

Vrána navazuje na Guardiniho dialogicko-svátostné pojetí vztahu mezi světem a Bohem, které představuje prolnutí transcendence a imanence křesťanské existence. Toto pojetí umožnuje porozumění lidské svobodě, založené na transcendenci lidského ducha vůči světu i sobě samému, avšak ne gnosticky navzdory či proti pozemským skutečnostem, nýbrž skrze ně a v jejich vlastní prospěch.

---

15 Srov. Vrána, „Experiment s vírou ve světě," in *Experiment křesťanství* (Prolog), s. 9–14.
16 Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 81–89.
17 Tamtéž, s. 88.

2. Póly bytí v křesťanské syntéze: Tomáš Akvinský a Dante

Vrána v návaznosti na A. Gehlena a další autory odlišuje lidské chování, které je otevřené vůči světu (*Welt*), od živočišného chování, které je vázáno na prostředí (*Umwelt*).[18] Člověk není pudově svázán se svým prostředím, ale dokáže mít od něho odstup a je schopen ho překračovat směrem k nekonečnému horizontu bytí. V této schopnosti překračovat sebe sama a svět pudovosti je skryta základní svoboda člověka, s níž si sám vytváří své vlastní prostředí, tedy domov. V této zásadní nepřipoutanosti k věcem a k empirickému světu uskutečňuje člověk sebe sama tvůrčím způsobem.

Vrána podobně jako Guardini tvrdí, že člověk má schopnost vykračovat z imanence, teprve však křesťanství ve své víře v osobní Boha Stvořitele a Vykupitele otevřelo svět plné transcendenci.[19] V antickém chápaní je člověk svázán s kosmem ovládaným silami osudu, teprve víra v Boha, který stojí nad světem a není na něm závislý, umožnila člověku získat odstup od mocného univerza a nahlížet ho jako Boží dílo. Tento odstup je základem nové svobody, jež člověk získal vůči přírodě i sobě samému. Víra v transcendentního Stvořitele umožnila demytologizaci přírody, která ztrácí božskou moc nad člověkem a stává se nyní místem lidského poznání a tvůrčí svobody. Křesťanský odstup od světa tedy umožnil novou blízkost ke stvoření, nový přístup a svobodnou vládu nad ději v přírodě.

V křesťanském modelu vesmíru se rozdíl mezi póly transcendence a imanence stal nekonečným, přesto jsou tyto póly spojeny: „Křesťanský model existence a skutečnosti vyslovuje jediné a zásadní ano k Bohu a ke světu. Toto jeho ‚ano' je nedělitelné. Když křesťan říká své náboženské ano k Bohu, k bibli, ke Kristu, vyslovuje též zároveň velmi zásadní ano ke světu, k zemi, k přírodě, k člověku a jeho svobodě."[20] Organické propojení protilehlých pólů lidské existence – Boha a světa, věčnosti a času, nekonečného a konečného – představuje výzvu pro křesťanského myš-

---

18 Srov. Vrána, „Filosofie a svoboda," in *Experiment křesťanství*, s. 18–20. K filosofické problematice srov. Erich Coreth, *Co je člověk? Základy filosofické antropologie*, Praha: Zvon, 1996, s. 59–70.

19 Srov. Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 73–80; Romano Guardini, *Konec novověku: Pokus o orientaci*, Praha: Vyšehrad 1992, s. 9–22.

20 Srov. Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 90.

lení, které podle Vrány našlo svůj vrcholný výraz v díle Tomáše Akvinského.

V myšlení Andělského učitele Boží absolutno neznevažuje, nýbrž zakládá autonomii světa a dává konečnosti pravý význam. Středověký myslitel potvrdil křesťanské přesvědčení, že „všechny věci tohoto světa jsou podstatně dobré. Jejich podstatná dobrota je dána tím, že existují. Vyplývá tedy z jejich vlastního bytí. To znamená, že všechno, co je, je dobré: zasluhuje si naší úcty, péče, lásky."[21] Každé jsoucno je dobré, protože je, žádné stvořené jsoucno však nemá bytí samo od sebe, ale od Boha, který je pramenem bytí. Na základě této participativní metafyziky je veškeré konečné bytí ve své svébytnosti a samostatnosti zakotveno v absolutním Bytí. Pravda a dobrota stvořených jsoucen jsou přístupné lidskému poznání a chtění a vyjevují Boha jako svůj stvořitelský princip:

> Klasická filosofie mluví o pravdě a dobru jako transcendentálních vlastnostech jsoucna. Každé jsoucno je samo v sobě a o sobě pravdivé, a proto je poznatelné člověku. Je však pravdivé a poznatelné, protože je – a je, protože je samo poznáváno, je ponořeno do světla, vynořuje se na rovině existence ze stvořitelského aktu, zjevuje se, protože je vyjevením Stvořitele; protože vychází z jeho slova, je samo „slovem" a je s to oslovit člověka. Jsoucno je dobré, milované a hodné úcty, protože je, a je, protože už samo je milováno, chtěno, uctíváno, protože vychází a trvá v tvořícím svrchovaně svobodném milování Boha.[22]

Na tomto metafyzickém základě může Tomáš i celá klasická filosofie pojednat o lidské svobodě.[23] Člověk se svým poznáním a chtěním dynamicky vztahuje k bytí: svým chtěním a jednáním vykračuje k cíli, který vždy poznává a zakouší jako dobrý. Pozemské skutečnosti jsou dobré, ale nejsou dokonale dobré, proto může člověk volit mezi jednotlivými dobry. Žádné konečné dobro se nekryje s nekonečným horizontem bytí, tedy s absolutním Dobrem, proto pozemské skutečnosti nedeterminují lidskou svobodu, nýbrž člověk sám sebe determinuje svým aktivním rozhodnutím pro konkrétní hodnotu. Člověk a lidstvo jsou ve své existenci zaměřeni do budoucna, ve své neúplnosti touží po naplnění, které

---

21 Tamtéž, s. 95.

22 Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," in *Přerušená setkání: In memoriam Ing. František Pinďák*, ed. Miroslav Kratochvíl, Řím: Křesťanská akademie, 1994, s. 171–187, zde 175.

23 Srov. tamtéž, s. 175–177; Vrána, *Antropologia filosofica*, (Scriptum), Řím 1984, s. 288–318.

na pozemské pouti je vždy pouze částečné. Zde vystupuje otázka konečného cíle, ke kterému člověk směřuje.

Na rozdíl od pozdější novověké scholastiky Tomáš nehovoří o dvou konečných cílech lidského jednání: přirozeném a nadpřirozeném. Posledním cílem a vrcholným naplněním přirozené touhy po dobru je Bůh sám, jenž jako dobro nejvyšší představuje nepodmíněný horizont všech částečných dober, které člověk poznává a ke kterým se vztahuje. Nebezpečím je, že člověk přestane v pozemských dobrech spatřovat odkaz k jejich původci a prohlásí dílčí dobro za dobro absolutní. Tímto způsobem nemůže naplnit svou svobodu, jejíž nejvyšší uskutečnění je v lásce, tedy v dialogickém vztahu k Bohu samotnému.

V Tomášově pojetí dostala lidská svoboda dostala svůj klasický metafyzický základ, který poeticky ve svém díle vyjádřil Dante Alighieri. Dle Vrány právě tento nesmrtelný básník „prosycen západní tomistickou metafyzikou uchvacuje nás dodnes svým teologickým a mystickým zamilováním do pozemských, časných, profánních hodnot, svou nábožensky zanícenou něhou k zemi, k životu, ke kultuře“ a zároveň

> svou láskou k Bohu, která se nebojí erosu […] Důležité je, že pro Alighieriho bytostná realita plné erotické lásky kotví svou ústřední osou v Bohu. Empirická a historická Beatrice, [….] může vůbec roznítit duši básníkově hárající plamen erosu, protože je, ač by mohla nebýt, a protože je sama věčně *milována* Bohem.[24]

Právě Dantovi se geniálním způsobem podařilo vyjádřit křesťanskou víru. Jeho poezie není pouhou „humanistickou“ chválou člověka a pozemských hodnot, ale není ani jen „teocentrickou“ kontemplací nadsvětského Boha, nýbrž je dílem, které oslavuje Boha v člověku a člověka v Bohu.

3. Boží transcendence v imanenci světa: Teilhard de Chardin

Je zajímavé, že Vrána myšlenkové dílo Tomáše Akvinského a poetické umění Dantovo spojuje s moderním autorem, jímž se ve svém raném ob-

---

24 Pavel Želivan [Karel Vrána], „Dante a naše historická budoucnost,“ *Proměny*, č. 2 (1966): 21–28, zde s. 25.

dobí velmi zabýval, totiž s Teilhardem de Chardinem. Vrána si je vědom mnohých rozdílů mezi těmito autory, přesto vnímá důležitou souvislost:

> Teilhard se nepohybuje přímo ani na teologické, ani na filosofické, ani básnické rovině. Spojuje ho s Tomášem a Dantem základní intuice nejen o nemožnosti skutečného rozporu mezi světem a Bohem, nýbrž též živelné přesvědčení o hluboké vnitřní spojitosti imanence a transcendence.[25]

Bylo by poněkud zjednodušující říci, že Tomášova (a Dantova) kosmologie je statická, naproti tomu Teilhardova dynamická, jelikož i tomistické pojetí stvoření vtahuje kosmos do dějin spásy. Přesto francouzský myslitel jde ještě dále, jelikož pojal stvořený svět jako událost, jako děj a evoluci. Nikoliv historie je dimenzí přírody, nýbrž příroda sama je celou svou metafyzickou stavbou historií, jelikož stále směřuje před sebe k stále větší komplexnosti.[26] Vesmír je kosmogenezí, které pokračuje přes biogenezi a antropogenezi ke kristogenezi, ke svému završení v Kristu. Teilhard ukázal, že transcendence lidského ducha není jen vertikální, coby směřování lidského ducha vůči tomu, co svět přesahuje, ale rovněž horizontální, dějinná, pohybující se k novému a neznámému, co ještě není, třebaže se to již ve světe ohlašuje.[27] Evoluce jako proces sjednocování je uváděn do pohybu centrem konvergence, jímž je Kristus, často nazýván jako bod Omega. Kosmogeneze je tedy vlastně kristogeneze, jelikož kosmický Kristus vyzařuje svou božskou energii do všech vývojových podob vesmíru. Teilhard tedy Boží transcendenci vložil do imanence světa, do jeho vesmírného pohybu.

Podle některých kritiků francouzský jezuita mísí přirozenou a nadpřirozenou rovinu, či přímo rozpouští hranice mezi transcendencí a imanencí v evolučním procesu.[28] Vrána však v tomto ohledu Teilhar-

---

25 Pavel Želivan [Karel Vrána], *Pierre Teilhard de Chardin: Vědec a apoštol našeho věku*, Řím: Křesťanská akademie, 1968, s. 113. Vrána cituje Teilharda: „Kdo se vášnivě zamiluje do Ježíše, skrytého v silách vytvářejících Zemi, Země jej mateřsky pozvedne ve svém obrovském náručí a bude to ona, která mu ukáže tvář Boha" (La messe sur le monde, 1923 – tamtéž, s. 27) a nazývá francouzského jezuitu „dantovskou postavou": Želivan [Vrána], „Dante a naše historická budoucnost," s. 27.

26 Srov. tamtéž, s. 39–74. Vrána, „Můj poutnický příběh filosofie," s. 140–142. Teilhardova metafyzika bytí je metafyzika „unire": Františka Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin*, Praha: Malvern, 2020, s. 60–73.

27 Želivan [Vrána], *Pierre Teilhard de Chardin*, s. 69.

28 Vrána nejmenuje tyto kritiky, ale můžeme např. zmínit: Leo Scheffczyk, „Die *Christogenese* Teilhard de Chardin und der kosmische Christus bei Paulus," ThQ 143 (1963):

da obhajuje, jelikož bod Omega jako transcendentní příčina zůstává v naprosté svébytnosti a nezávislosti nekonečného Bytí na konečném dění, přesto není nad světem, či mimo něj, nýbrž je imanentně přítomen v dění a tvoření vesmíru.[29] Nakonec celá Teilhardova koncepce se opírá o biblické svědectví o Kristu, jenž ve svém vtělení spojuje ve své osobě transcendenci s imanencí a působí v dějinách lidstva i celého kosmu.[30] Vrána oceňuje na Teilhardovi, že svou kosmickou vizí Krista, světa a dějin „zápasí o prolomení imanentistického vývojového obrazu světa ke skutečné transcendenci, tak i o rozevření transcendence směrem ke světu přírody, dějin, vědy a techniky".[31]

Přes toto pozitivní hodnocení se však zdá, že v pozdějších letech zaujímá Vrána vůči Teilhardovi rezervovanější postoj.[32] Vránově pohledu na vztah mezi transcendencí a imanencí je přece jen bližší model svátostně-dialogický než evolučně-kosmický. Důležité je, že svátostnou povahu stvoření nelze chápat strnule staticky, nýbrž jako dynamický pohyb, ke kterému patří proměna světa. Podobně dialogický vztah mezi Bohem a člověkem představuje dramatický děj, který utváří dějiny v individuálním i kolektivním rozměru.

4. Protiklady v dialektickém napětí a ateistický protest

Vztah mezi transcendentálním a imanentním rozměrem bytí patří k základním tématům evropského myšlení a kultury. K tomuto tématu se Vrána stále znovu vrací a hovoří o dvojím nebezpečí filosofie – „gnosticismu" a „agnosticismu" – stálé přítomném v různých podobách v evropských dějinách.[33] „Gnosticismus" se neomezuje pouze na staro-

136–174; *Von der Heilsmacht des Wortes: Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München: Max Hueber, 1966, s. 117–123.

29 Želivan [Vrána], *Pierre Teilhard de Chardin*, s. 80.

30 Srov. tamtéž, s. 110.

31 Tamtéž, s. 111.

32 Vrána je poněkud kritický k Teilhardově myšlence pokroku, neboť si je vědom také negativních jevů lidské existence: hříchu, smrti a rozkladu, směřování k totalitarismu apod., přesto si uchovává zásadně otevřený a nadějeplný přístup k dějinám: srov. Jiří Hanuš, „The catholic three-leaf clover of progress: Karel Vrána, Bohdan Chudoba and Rio Preisner," *Communio Viatorum*, č. 1 (2018): 82–96, zde s. 87–89.

33 Srov. Vrána, „Současný vývoj křesťanské filosofie a křesťanské sociální nauky," in *Svoboda k pravdě,* s. 208–212.

věkou herezi, je širší označením myšlení zaměřeného na absolutno, z něhož vychází všechna obecnost, věčnost, jednota. Empirické skutečnosti v jejich proměnlivosti, mnohosti a pomíjivosti považuje za skutečnosti nevlastní, přechodné, tedy za skutečnosti, které je třeba odmítnout, nebo je přetvořit splynutím v jedinou hodnotu absolutna. „Agnosticismus" je pak často opačná reakce na jednostrannost „gnosticismu". „Agnostik" v lásce ke všemu konkrétnímu, smysly vnímatelnému světu odmítá krok do transcendence jako pochybný, jelikož v jeho očích metafyzická dimenze znevažuje, či přímo umrtvuje jedině reálný svět věcí a dějů.

Jak jsme viděli, Vrána považuje křesťanskou víru za stálou inspiraci k překonání obou extrémů a k ustanovení správného vztahu mezi protikladnými směry lidské existence. Pro Vránu je to především Tomáš Akvinský, který ve svém myšlenkovém stylu *et-et* unesl napětí bipolarismu, jak je to například patrné ve sporu o univerzálie. Tomášův umírněný realismus uznává oba póly: jak obecný univerzální, tak konkrétní individuální, jelikož „individuální podstata, existující imanentně v samých věcech, je potenciálně a virtuálně univerzální, je zobecnitelná abstrahujícím pojmovým myšlením".[34] Univerzální pojem tedy není pouhým jménem, jak tvrdí nominalismus, nýbrž kotví v realitě samotných věcí. Samotné pojmy však nejsou věčné reality, které by bylo možné myslet mimo věci, které by byly pouze jejich epifenoménem, jak tvrdí extrémní realismus.[35]

Potřeba vyjasnit vztah mezi transcendentní a imanentní dimenzí člověka a jeho poznání se ukazuje jako velmi důležitá, jelikož se jinak člověk dialekticky zmítá mezi teocenrickým vertikalismem a antropocentrickým horizontalismem. Téma je nově postaveno ve filosofii 20. století,

---

[34] Vrána, „Pluh a orlice: Filosofické pozadí české reformace," in *Experiment křesťanství*, s. 174–175; „Můj poutnický příběh filosofie," s. 143.

[35] Vrána se otázkou extrémního realismu zabýval, když zkoumal filosofické pozadí české reformace. Jak známo, v druhé polovině 14. století se většina českých mistrů na Karlově univerzitě hlásila k platónskému extrémnímu realismu ve Viklefově podání, na rozdíl od německých teologů, kteří se přiklonili k nominalismu. V tomto sporu se ohlašuje rozpor, který stojí na rozhraní epoch mezi středověkem a novověkem. Jak poznamenává Vrána, v nominalistickém příklonu ke konkrétní, světské skutečnosti vidí extrémní realismus reformní husitské strany nebezpečí sekularizace a odklon od Boha. Naopak ve světle věčných pravd Božího rozumu se politická a církevní realita jevila jako zvrácená, odcizená a temná, tedy jako skutečnost, ze které je nutné buď uniknout do duchovnosti, nebo ji revolučně proměnit, a připravit tak příchod Božího království. Zde leží filosofický základ českého husitského hnutí, znovu upozorňující ve svých rozporech a nebezpečích na potřebu vyjasnit vztah mezi transcendentní a imanentní dimenzí člověka: srov. Vrána, „Pluh a orlice," s. 175–182.

jejíž myšlenky se významně a působivě ohlašují v díle F. Nietzscheho. Vrána oceňuje na tomto německém filosofovi, že vzal vážně se všemi tragickými důsledky převratnost události „smrti Boha".[36] Člověk bez Boha je *animal tragicum et absurdum* bloudící nekonečnou nicotou a obklopen prázdnotou, přesto právě toto hořké poznání je pro Nietzscheho osvobození k pravdě. Touto pravdou je sám člověk se svou vůlí k moci a touhou po životě. Jeho nový člověk, „nadčlověk" má čelit nihilismu, jenž je nutný důsledek ateismu.[37] Nietzsche je „černý prorok 20. století", v jehož jasnozřivé vizi se ohlašuje životní pocit a uvažování filosofie 20. století po „smrti Boha": nicota jako horizont lidské existence, absurdita lidského života[38] a hledání nových často mýtických nadějí, kdy se od titánské moci očekává zvládnutí tragického osudu člověka.

Vrána se řadí po bok Romano Guardiniho, Henri de Lubaca, Eugena Bisera a mnoha dalších křesťanských myslitelů, kteří v Nietzscheově kritice křesťanství a teismu a v humanistickém postulátu ateismu spatřují výzvu k novému a hlubšímu promyšlení křesťanské víry v biblického Boha. Vrána vedle Nietzscheho oceňoval také Jean-Paula Sartra a další autory, kteří vážně domysleli důsledky ateismu a absurditu lidské existence, na druhou stranu si uvědomuje, že jejich protest vůči absolutnu, není ve skutečnosti adresován Bohu Ježíše Krista, ale mýtickému Protivníkovi lidské svobody a života. Postulovaný ateismus vychází často z nesprávných představ o Bohu, které bohužel zplodila nesprávná teologie a spiritualita.[39]

---

36 Srov. Vrána, „Friedrich Nietzsche – černý prorok 20. století," in *Svoboda k pravdě*, s. 18–26; „Můj poutnický příběh filosofie," s. 136–167.

37 Srov. Vrána, „Nietzsche und Christus," in *Zur Genealogie einer Moral: Beiträge zur Nietzsche-Forschung*, ed. Karel Mácha, München: Minerva Publication, 1985, s. 31–46, zde s. 31–36.

38 Vrána v některých svých interpretacích literárních děl analyzuje téma absurdity a nicoty lidské existence ve světě bez Boha: Karel Vrána, „Experiment Samuela Becketta," *Proměny*, č. 1 (1969): 38–43; Karel Vrána, „Opuštěnost dnešního člověka: Zamyšlení nad literárním dílem Samuela Becketta," *Proměny*, č.2 (1970): 20–25.

39 Pro Sartra je každá alterita v intersubjektivním vztahu konfliktní, proto také Bůh je chápán jako metafyzický protivník a zloděj svobody. Vrána poznamenává, že Sartrova filosofie, která staví každou alteritu do ostrého rozporu s autonomií subjektu, má svůj základ v biografii francouzského filosofa, zvláště v zkušenostech jeho dětství a dospívání: srov. Karel Vrána, „Ateismo postulatorio di Jean-Paul Sartre," in *Ideen zu einer Integralen Anthropologie: Festschrift für Prof. DrSc. Karel Mácha zu seinem 60. Geburtstage*, ed. Sigmund Bonk, München: BB Verlag, 1991, s. 415–433; Karel Vrána, „Tři formy moderního ateismu," *Teologické texty*, č. 1 (2015): 6–24.

5. Filosofické modely lidské svobody

Vrána na základě různých modelů představuje pojetí lidské svobody ve vztahu k absolutnu, nejprve ve filosofiích, které popírají či zápasí s představou transcendentního Boha.[40]

První model nazývá *„filištinský"*. Jedná se konzumní, materialistický, či hedonistický přístup ke světu. Takto zaměřený člověk se těší s konečných dober a otázku nejvyššího transcendentního Dobra, tedy Boha, nechává stranou jako neřešitelnou, a nakonec zbytečnou. Jeho život je jednorozměrný, týká se pouze konečných a hmatatelných hodnot, jež nejsou pouze biologické, ale též kulturní a estetické povahy. Tato dobra jsou v jeho pohledu jediná reálná a pravá, proto má neustálou tendenci k uctívání relativních hodnot, vytváření „idolů" a k upadávání do závislostí.[41] Představitel tohoto modelu je literární postava Dona Juana, jenž nevnímá lásku a krásu jako dar od Boha, ale jako předmět, jenž může zužitkovat ke svému potěšení, bez závazku či odpovědnosti.[42]

Druhý model je *sisyfovský*. V tomto modelu člověk bere vážně otevřenost svého ducha k transcendenci a je si vědom, že částečná dobra nemohou naplnit jeho svobodu, a proto se vztahuje k absolutnu jako k horizontu své touhy a jednání. Odhaluje, že veškeré hodnoty jsou relativní a nelze je uctívat jako „idoly". Absurdita a tragika jeho existence tkví v tom, že Bůh jako nejvyšší dobro a základ smyslu světa neexistuje. Celým svým konáním směřuje k absolutnu, které se vyjevuje jako iluze. Jeho žízeň po nejvyšší lásce a smyslu nemůže být uspokojena, protože Bůh není, a tak zůstává v tragické a absurdní rozpolcenosti, která nemůže být uzdravena. Sisyfovskou existenci představuje ve svých esejích a románech Albert Camus.[43]

Třetí model je *faustovský*. Pro Fausta svoboda znamená moc nad bytím, nehledá však relativní, nýbrž absolutní vědění, jež by mu nabídlo nejvyšší tvůrčí moc. Objevuje v sobě nekonečnou kapacitu poznání

---

40 Srov. Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," s. 177–185; Vrána, *Antropologia filosofica*, s. 319–330.

41 Vrána, *Antropologia filosofica*, s. 320.

42 Srov. Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 124–139. Postava Dona Juana byla mnohokrát literárně zpracována, Vrána upozorňuje na ztvárnění básníkem J. Zorillou, kde je postava Dona Juana otevřena vertikále, daru Boží milosti a spásy. Jeho bloudění a hříchy jsou nakonec hledáním Boží lásky (tamtéž, s. 129–139).

43 Srov. Vrána, „Můj poutnický příběh filosofie," s. 139–140.

a touhy po svobodě, chce ve spolupráci s vědou a samotným ďáblem obdržet sebevykupitelskou moc:

> není nesnadné rozeznat ve Faustově modelu svobody gnostickou strukturu upravenou a vylepšenou iluminismem. Gnostická svoboda tkví nejen v panství, neomezeném a svrchovaném, nad světem a jeho hodnotami. Tkví také předně v nároku na vládu nad absolutnem, nad Bohem samotným.[44]

Faust chce překročit hranice mezi člověkem a Bohem, ale ne skrze milost, ale sám se chce povýšit k absolutní svobodě skrze vlastní moc pramenící z vědění.[45]

Čtvrtý model svobody je *prométheovský*. Řecký mýtus hovoří o Prométheově vzpouře proti bohům Olympu, kdy hrdina uloupí oheň, který si bohové žárlivě střeží, aby je daroval lidem. Oheň symbolizuje panství a vládu nad světem, svobodu a nesmrtelnost, tedy osvobozují moc. Prométheovský mýtus je přítomen v moderní snaze západního člověka sám si svým rozumem a vůlí vybudovat království svobody. Bez Boha a proti němu, neboť ten je vnímán jako protivník, který vězní člověka v nedospělosti a nesvobodě. Zatímco Faust chápe své tvořivé osvobození jako záležitost individuální a magickou, Prométheus je střízlivější

> ví, že oheň bytí, ráj na zemi jako absolutní budoucnost a horizont bytí lze vybudovat jen kolektivním úsilím. Nevěří jako Faust v magii poznání. Ví, že rozhodující a vítěznou mocí je nakonec vůle. Poznání umožňuje vidět zákonnosti a odhalovat nutnost. Vůle je však láme a bortí. Z jejich trosek pak buduje svou svobodu.[46]

Jestliže faustovský model je blízký Nietzscheho nadčlověku, prométheovská vize je přítomná v marxistické utopii. Faustovsko-prométheovské snahy negovat transcendenci a absolutizovat imanentní síly ovšem neosvobodily člověka, nýbrž ho vydaly do zotročující moci pustošící lidstvo a svět v nebývalých rozměrech.

---

44 Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," s. 179.

45 K postavě Fausta srov. Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 116–121.

46 Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," s. 181–182.

Vrána, podobně jako jeho přátelé z exilu Karel Skalický[47] a Rio Preisner,[48] podrobil důležité kritice moderní totalitarismus, který svou absolutizací politické a technologické moci znicotnil bytí člověka, kterého obětoval utopistické ideologii. V tomto ohledu Vrána souzní zvláště s Preisnerem a jeho přesvědčením o gnostických rysech modernity, která se ve své negaci stvoření odcizuje bytí, popírá jeho dobrotu a rozumnost, a proto její vysněná svoboda ústí ve zničující nihilismus.[49] Přesto Vrána není neúprosným kritikem moderního světa jako Preisner, neboť se domnívá, že v touze moderního člověka po svobodě, historicky probuzené a umocňované křesťanstvím, je skryta nová možnost setkání s živým Bohem a jeho spásou:

> Svobodný člověk se může dostat do sporu a rozporu se svobodou Boha, může se v pokušení a omámení svou vlastní důstojností vzepřít Bohu, odmítnout jeho řád a vyvrátit tak sebe sama a svou svobodu do základů. Ale i v těchto temných, drásavě bolestných situacích svoboda neumírá, raněna, zklamána a ujařměna a skoro zoufalá nad sebou samou, nad nemožností stát se od sebe nekonečnou a božskou, setkává se se stále věrnou, otevřenou svobodu Boha, která miluje a množí všechny svobody […] Sám Bůh se ujímá naší raněné a ponížené svobody a dává ji právě onu dimenzi, onu božskou a nekonečnou kvalitu, po které jsme marně sahali svými prométheovskými vzpourami.[50]

Nyní můžeme shrnout: Filištinský model lidské svobody se přiklání ke konečnému světa, avšak ztrácí smysl pro transcendenci a omezuje se pouze na relativní hodnoty. Sisyfovský model uznává v člověku touhu po transcendenci, relativizuje vše konečné, popírá však v Bohu vidět základ a cíl lidské svobody, a tak nakonec končí v absurdní a bezvýchodné situaci. Faustovsko-prométheovský model sní o absolutní svobodě, kterou chce získat poznáním a mocí, jeho zabsolutizovaná moc se však nakonec obrací proti člověku. Vrána ve všech zmíněných modelech vidí skrytou touhu evropského člověka po svobodě, jeho tragédií je to, že

---

47 Srov. např. Karel Skalický, *Kritika kultu osobnosti*, Londýn: Rozmluvy, 1984.

48 Srov. monumentální dílo ve fragmentech: Rio Preisner, *Kritika totalitarismu*, Brno: CDK, 2019.

49 Srov. Rio Preisner, „Evropanství Karla Vrány," in *Experiment křesťanství*, s. 233–241. Preisner byl významným a nesmlouvavým kritikem totalitarismu, který podle něj podstatně vychází z oživeného gnostického mýtu v myšlení a kultuře Západu: srov. Jiří Hanuš, *Rio Preisner: portrét konzervativního myslitele*, Brno: Books & Pipes, 2020, především s. 87–129.

50 Srov. Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 153.

si chce svou existenci zajistit pouze sám a popírá svůj dialogický vztah s Bohem coby dárcem pravé svobody.

6. Dialogicko-personalistické pojetí lidské svobody

Vrána různé modely lidské svobody chápe jako „experimenty", jako dějinné pokusy, které nabízejí zpětnou možnost reflexe, do jaké míry představují autentickou podobu lidské existence. Základním problémem moderního protestu proti transcendenci je pokřivený, „mýtický" obraz o Bohu jako nepříteli lidské svobody. Ukazuje se tak, že filosofii nelze zcela oddělit od teologie, která svým vypovídáním o Bohu zjevujícím se v dějinách koriguje a očišťuje naše náboženské představy. Vrána do tohoto hlubšího dialogu s teologií nevstupuje, přesto poukazuje na teologicky nesprávný vztah k absolutnu, z něhož vychází pojetí lidské svobody, jež nazývá „vertikalistické".

Vertikalistický model má mnoho podob, avšak jejich společným jmenovatelem je znevážení pozemských skutečností. V tomto pojetí bývá absolutní horizont lidského chtění ztotožněn s věčným neosobním anonymním bytím: „věčné a zvěčňující absolutní bytí obepíná a zahrnuje v sobě veškerou skutečnost, pohlcuje dějiny, fenomenizuje vše konečné, mnohé, svobodné".[51] Podle Vrány se však i v křesťanství vyskytovalo pokušení vertikalismu, kdy se sice nepopírá osobní charakter Boha, avšak jeho absolutní svoboda se staví do nepřekonatelného rozporu k lidské svobodě. Výsledkem je teologicko-metafyzický fatalismus ústící do dilematu: je-li Bůh svobodný, pak člověk svobodný být nemůže. Náš autor se domnívá, že za příčinou vertikalistického skreslení Boha pohlcujícího lidskou svobodu stojí nedostatek personalismu jak v metafyzice, tak v teologii.[52] Právě *personalistický model* lidské svobody umožnuje lidskou svobodu zasadit jak do vertikálního vztahu k Bohu, tak do horizontální otevřenosti vůči světu.

Vrána se hlásí k dialogickému personalismu 20. století, u jehož počátků stojí myslitelé jako M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner a G. Marcel. Právě tito autoři otevřeli cesty k překonání dualismu mezi autogenním a heterogenním vztahem v osobní bytosti a zakotvili horizontální rozměr

---

51 Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," 184.
52 Srov. tamtéž, s. 185.

interpersonálních vztahů ve vertikální osobní relaci k Bohu. Náš autor věnoval těmto filosofům velkou pozornost a recipoval ve svém myšlení i díla teologů, kteří rozvíjeli úvahy dialogického personalismu, k nimž vedle již zmiňovaného R. Guardiniho patřil také H. Mühlen.[53] Tito autoři pomohli Vránovi objevit, že vedle neautentické, zvěčňující, objektivizující heterorelace narušující osobní autonomii, jak o ní hovoří zvláště Sartre, existuje autentický vztah k druhému „ty", který umožňuje a zakládá autonomii lidského „já".[54]

Zde se ukazuje tajemství osoby, která na jednou stranu znamená, že konkrétní člověk je jedinečný a neopakovatelný ve své schopnosti „být sebou", „vlastnit svůj život" a svobodně se uskutečňovat, na druhé straně žádná osoba neexistuje v absolutním singuláru, v naprosté izolaci, nýbrž se utváří v interpersonálních vztazích. Každé „já" předpokládá „ty" a ve vztahu k „ty" nachází sebe samo.[55] Z tohoto důvodu lidská svoboda má dialogickou podobu: vlastní svoboda konkrétního člověka se realizuje s druhými a pro druhé, samostatnost a svébytnost personálního bytí druhou osobu nevylučuje, ale vyžaduje.

Podle Vrány se prostřednictvím dialogického personalismu otevírá nová cesta k Bohu, který má být objeven jako absolutní „Ty" člověka.[56] Právě toto Boží „Ty" představuje základ a absolutní horizont meziosobních vztahů lásky, v nichž je přítomno Boží volání ke společenství. Bez tohoto transcendentního základu se lidské personální bytí nakonec hroutí v Nicotu.[57] Z opačného pohledu křehkost a pomíjivost lidských vztahů „já-ty" nacházejí zakotvení a poslední smysl v Bohu, který není jen nejvyšší Dobro, nýbrž nejvíce Dobrý, od něhož pochází a k němuž směřuje lidská svoboda. V této perspektivě je Boží „Ty" stvořitelský počátek a eschatologický cíl lidské existence, jak to Vrána vyjádřil krásnými slovy: „ES ERGO SUM. Tato věta platí jak v horizontálním smyslu: moje

---

53 Srov. především Vrána, *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996.

54 Srov. také Vrána, „Dialogický personalismus," in *Veritas liberabit vos: sborník k sedmdesátinám Karla Skalického*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2004, s. 235–240.

55 Srov. tamtéž, 238–239. Vrána se zde opírá zvláště o myšlení R. Guardiniho: Karel Vrána, „Konstitutivum lidské osoby podle Romana Guardiniho," *Teologické texty*, č. 1 (2015): 2–5.

56 Srov. Vrána, „Otázka Boha v totálně technologické společnosti," in *Svoboda k pravdě*, s. 46–50.

57 Srov. Vrána, *Dialogický personalismus*, s. 42–54.

osobní lidské já je možné jen ve vztahu k mému lidskému ty. Ale platí také ve vertikálním metafyzickém smysli: Ty, Bože, jsi, proto já jsem."[58]

V dialogické perspektivě lidská svoboda nemá cíl sama v sobě, nýbrž ve vztahu k druhé svobodě, v níž nachází své vlastní naplnění. Sebenaplnění znamená seberealizaci odpovídající vlastnímu bytí člověka a jelikož lidský duch je potenciálně nekonečný, tedy je schopen vztahu s nekonečnou a absolutní Láskou, nachází naplnění svých možností pouze v Bohu.[59] Zde leží základ paradoxu lidské existence: člověk je tím více sebou, čím více se „ztrácí" a daruje transcendentnímu Bohu:

> Nejvyšší a nejkrajnější paradoxnost lidské osoby lze popsat tímto způsobem: Čím více závisím na Bohu, tím jsem nezávislejší; čím více jsem založen a zakotven v Bohu, tím více jsem založen a zakotven v sobě; čím více jsem „Boží", a tedy ne „svůj", tím více jsem svůj, tím více si náležím; čím intenzivnější a hlubší je moje poslušnost Bohu, tím jsem svobodnější od světa a od sebe, pro svět i pro sebe.[60]

Tento paradox lidské svobody, jež nespočívá v sebepotvrzení, ale v sebedarování, nalezneme ve slovech evangelia: „Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej" (Mt 16,25). Vrána dokumentuje zmíněný paradox na postavě Panny Marie.[61] Matka Ježíšova je zcela naplněna Bohem, ve své poslušnosti je zcela odevzdána Bohu, avšak právě tato pokorná poslušnost a odevzdanost z ní vytváří naprosto svobodnou ženu, osvobozenou od mocností světa a otevřenou pro Boží království. Maria je modelem křesťanské svobody v plnosti, jelikož v sobě ztělesňuje Boží milost jako pramen lidské svobody: „Mocné sesadil z trůnu a povýšil ponížené (Lk 1,46–45). Na Marii se ukazuje důležitý rozměr křesťanské svobody:

> Poslušností vůči Bohu osvobozený a svobodný člověk osvobozuje druhé, dává rozkvétat jejich identitě. Osvobozuje i věci tohoto světa, neklaní se jim ani jimi nepohrdá, nýbrž ujímá se jich něžnou, tvořivou láskou, navrací jim jejich pravdu, dává rozzářit jejich skryté kráse, činí z nich bratrské a sesterské bytosti.[62]

---

58 Srov. Vrána, „Dialogický personalismus," s. 240.
59 Srov. Vrána, *Dialogický personalismus*, s. 35–39.
60 Vrána, „Tři formy moderního ateismu," s. 24.
61 Vrána, *Antropologia filosofica*, s. 329; Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," s. 187.
62 Vrána, „Filosofické modely lidské svobody," s. 187.

7. Humor a křesťanská svoboda

Křesťan v dialogické poslušnosti vůči Bohu získává svobodný vztah vůči světu, přesto tento vztah neznamená odcizení, nýbrž novou blízkost. Tento základní křesťanský postoj formuluje poměr mezi křesťanstvím a kulturou.[63] Křesťanství nelze ztotožnit s kulturou, protože víra v zjevujícího Boha transcenduje svět přírody i lidského díla, avšak v této víře křesťan participuje na Boží lásce vůči svému stvoření a tvůrčím způsobem se podílí na jeho proměně. Vrána poukazuje na tento dvojí rozměr vztahu křesťana ke kultuře: nebýt ze světa a být ve světě.[64] V transcendenci křesťanské víry je zakotvena svoboda i kritický odstup vůči kultuře, avšak tato transcendence se prolíná s imanencí, jež znamená zodpovědnost za svět a tvůrčí angažovanost v něm.

Vrána ve svém díle pozoruhodným způsobem poukázal na souvislost mezi křesťanskou svobodou a humorem.[65] Křesťanská svoboda totiž vyrůstá z Boží svobody a není ničím jiným

> než účastí na oné naprosté svrchovanosti, která vyznačuje vztah samého Boha ke světu a kterou daroval člověku Kristus. Z této nové svobody vytryskl onen radostný životní pocit křesťanů, o kterém dnes svědčí jásající svátečnost církevní liturgie, umění a poesie.[66]

Pravý humor vychází ze svobody a zároveň má osvobozující moc. Základem této svobody je správný vztah člověka ke světu, tedy k věcem, lidem, přírodě a kultuře. Víra v Boha umožňuje překročit svět, jenž není „bohem", nýbrž Božím dílem svěřeným člověku. Tato demytizace světa osvobozuje člověka a umožňuje mu nový přístup k realitě.

Vrána ukazuje aktuálnost tohoto přístupu. Ateistické režimy 20. století usilovaly o uzavření člověka v imanenci světa a prohlašovaly sebe samy za absolutní mocnosti. Není proto divu, že potíraly jakékoliv projevy humoru, který by je znevažovaly. Ovšem není to jenom politická moc, jež si ráda nárokuje božskou úctu:

---

63 Srov. Karel Vrána, *Křesťanství a kultura*, Svitavy: Trinitas, 2004.

64 Srov. tamtéž, s. 16–20.

65 Srov. Vrána, „Smysl pro humor," in *Experiment křesťanství*, s. 190–229. K Vránově pojetí humoru: Pavel Frývaldský, „Ježíšova moudrost a křesťanská svoboda – k teologickému pojetí humoru u Karla Vrány," *MKR Communio*, č. 2 (2024), s. 20–33.

66 Vrána, „Experiment Evropa," in *Experiment křesťanství*, s. 74.

> Fanatismus, s jakým se prohlašuje příroda, kultura, věda, technika, pokrok za otázky života a smrti a klade se do nich naděje na časnou i věčnou spásu, nevidí už vůbec, co je vážné a co je opravdu směšné. Nevinný žert se tu může stát rouháním a svatokrádeží. Uražený a zesměšněný moloch se bojí pravdy, protože jeho nabubřelost a nadutost je postavená na lži a podvodu. Nejraději by zakázal smích a odsoudil všechny humoristy. Tuto groteskní, ale krutou situaci můžeme vyjádřit jedinou větou s omluvou za použití cizích slov: Absolutizace relativního je možná jen tehdy, když se zrelativizuje absolutno. Smích a humor odhalují a obnažují právě tuto lež. Jestliže nicotnost a prázdnota mohou být uctívány s takovou vážnou oddaností, pak to pro křesťany znamená Satanův výsměch. Křesťan se neklaní ani sobě, ani světu, ani přírodě, ani vědě, ani umění, ani státu, ani zákonům dějin. Protože svou vírou stojí nad světem, nad sebou i nad přírodou, obývá ono zázračné stanoviště, získává si patřičný odstup a může si dovolit nebrat příliš vážně moderní modly a molochy.[67]

Víra podle Kristova příkladu znamená nelpět na sobě nebo na světě se všemi jeho hodnotami a krásami, nýbrž být svobodný v lásce k Bohu a člověku. Víra coby odpoutání od světa neznamená jeho popření nebo odmítnutí, nýbrž je počátkem nového vztahu ke stvořené realitě, která je milována a ctěna jako Boží a lidské dílo, ne však zbožňována a uctívána jako Bůh sám. Podle Vrány „křesťan vystupuje ze světa a z času, vstupuje v Kristu do Boha, účastní se jeho absolutní svobody, jeho svrchovaného stvořitelského postoje a jeho vykupující, očišťující a zachraňující lásky ke všemu, co existuje a co se rodí, co přichází a hledá svůj domov".[68] Ve své víře má křesťan účast na Boží transcendenci vůči světu, která však není lhostejnou povýšeností, nýbrž láskou, sklánějící se a sloužící člověku i celému tvorstvu. Teprve v této perspektivě se ukazuje pravá tvář humoru, který nahlíží pozemské věci ve své nedostatečnosti a nedokonalosti před Bohem, přesto jimi nepohrdá, nýbrž je přijímá a objímá v Božím světle:

> Člověk mající smysl pro humor je zamilován do světa nejen navzdory jeho nedokonalosti, ale hlavně proto, že je nedokonalý a často dětinský. Humor je řečí lásky. […] Lidé se smyslem pro humor milují svět, radují se z jeho i ze své existence. Jsou vděční Bohu za to, že mohou žít, třebas nedokonale a klopýtavě, v tomto nedokonalém, nehotovém a poutnickém světě.[69]

---

67 Vrána, „Smysl pro humor," s. 202.
68 Tamtéž, s. 191–192.
69 Tamtéž, s. 215.

Křesťanská existence dětí Božích se vyznačuje humorem, který pozemské skutečnosti ani neadoruje, ani neznevažuje, nýbrž v nich vidí odraz Božího milosrdného úsměvu.

Závěrem: Bůh dárce svobody

Vrána se ve svém díle pokouší vyjádřit vztah mezi transcendencí a imanencí lidského ducha, neboť právě na tomto vztahu je založena autentická lidská svoboda. Svým dílem se připojuje k mnoha dalším křesťanským myslitelům 20. století. Bylo by zajímavé porovnání jeho myšlenek s dílem jeho přítele a kolegy z exilu filosofa Karla Říhy, jemuž téma poměru mezi transcendencí a imanencí bylo také velmi blízké. Podle Říhy úkol nalézt sebe sama znamená objevit svou *identitu*, což je možné pouze v dialogu a v odpovědi na svobodu druhého. Vztah k druhé osobě chápe jako *relevanci*, poněvadž druhá osoba představuje klíč k nalezení vlastní identity:

> Dialog je neustálou výzvou k transcendování sebe, a právě v něm se stáváme sami sebou tím, že se odevzdáváme druhému a od něj přijímáme sebe sama jako dar. V transcendenci, v níž naše já je v sázce, dosahujeme dokonalé imanence, bytí sebou. Imanence v transcendenci a transcendence v imanenci je určení ducha.[70]

Podobně Vrána na základě dialogického personalismu považuje zkušenost meziosobního dialogu za výchozí bod k porozumění paradoxu lidského ducha, který je stále více *sám sebou*, čím více je *v druhém*, a proto vycházení ze sebe a přicházení k druhému není popřením, ale uskutečněním svobody. Intersubjektivní vztah představuje analogii pro plnou transcendenci, kterou člověk prožívá v dialogickém vztahu k Bohu: v tomto vztahu nalézá svobodu vůči světu i vůči sobě samému a nově své bytí přijímá jako dar a objevuje svět jako pole své tvůrčí svobody. V dialogu s Bohem se vrcholným způsobem vzájemně umocňuje transcendence a imanence lidského bytí.

---

70 Karel Říha, *Zrození ducha*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 24. Kromě tohoto souboru též: Karel Říha, *Identita a relevance*, Svitavy: Trinitas, 2002, zvláště s. 97–122.

Pozoruhodný příspěvek k Vránovým úvahám o protikladech lidské svobody představuje text Rio Preisnera nazvaný „Kapitoly o svobodě" z roku 1983.[71] Podle tohoto autora je tajemství svobody plné paradoxů, domnívá se však „že dilema lidské svobody, sevřené mezi rozměry absolutna a konečna, není řešitelné na půdě filosofie bez přispění teologie".[72] Preisner na základě četby Hanse Urse von Balthasara správně poukazuje na to, že celá problematika musí být interpretována v christologické a trinitární perspektivě, což je rozměr, který u Vrány není příliš přítomen. Nakonec v Mariině poslušnosti, v níž se podle Vrány vyjevuje paradox křesťanské svobody, se ohlašuje mysterium Krista, jenž je absolutně svobodný ne navzdory, nýbrž pro svou synovskou poslušnost Otci, kdy jeho lidská vůle je plně sjednocena s vůlí Boží. Vtělený Boží Syn v sobě plně realizuje své lidství, protože člověk je tím svobodnější, čím více směřuje k Bohu a poznává svou svobodu jako pohyb sebe sama směrem k jeho dobru. Preisner správně poznamenává, že teprve z této christologické a trinitární perspektivy lze chápat paradox lidské svobody,

> která přes svou konečnost právě ve jménu své svobody spěje k absolutnu, takže konečná svoboda už jako taková vyjadřuje cosi absolutního, co zároveň i nekonečným pohybem směřuje k absolutnu. Až v tomto paradoxu nekonečné konečnosti a nekonečné hybné vztažnosti se zjevuje plně člověk jako obraz Boží, ba víc, jako obraz trinitárních Božích vztahů.[73]

Preisnerův poznatek je důležitý, Vránův převážně filosofický přístup k tématu protikladů lidské svobody může být rozšířen o christologickou a trinitární rovinu. Na jedné straně může teologie vnést nové světlo do studované filosofické problematiky, na druhé straně filosofie přináší podněty pro hlubší porozumění Božího tajemství. Důležitým teologickým pojmem je „perichoreze", který v christologii vyjadřuje, že Kristova božská a lidská přirozenost, nebo – v pohledu na Ježíšovu svobodu – Boží a lidská vůle nejsou ve vzájemném rozporu, či konfliktu, nýbrž

---

71 Rio Preisner, „Kapitoly o svobodě," in *Když myslím na Evropu*, 2. sv., Praha: Torst, 2004, s. 804–826 (původně vyšlo: *Studie*, č. 90 /1983/: 480–503).

72 Tamtéž, s. 805.

73 Tamtéž, s. 809.

jedna přebývá v druhé ve společném dynamickém synovském vztahu k Bohu Otci.[74]

Christologická perichoretická jednota má svůj základ v trinitárním tajemství Boha, totiž v přebývání Božích osob v sobě navzájem, kdy vzájemné bytí osoby v druhých osobách neruší identitu jednotlivých osob, nýbrž ji zakládá ve vzájemném vztahu. Právě na základě této věčné trinitární perichoreze můžeme chápat transcendenci a imanenci Trojice ve stvoření i paradox lidské osoby, který tkví v závislosti tvora na Bohu i jeho svébytnosti: „i osoby Trojice vztahově svým bytím závisejí jedna na druhých dvou opačně, zároveň jsou však plně samy sebou, svébytné, respektované".[75]

Pouze svobodný Bůh může tvořit svébytného autonomního člověka a povolávat ho ke svobodě. Svoboda Boží, jež spočívá v lásce trojjediného Boha, proto není ohrožením lidské svobody, nýbrž je její zárukou, stvořitelským základem a eschatologickým cílem. V tomto trinitárním pohledu Vránovy úvahy o paradoxech lidského bytí obsahují stále aktuální poselství. Stvořená svoboda jednotlivce i celého lidstva nikdy sama nedospěje do definitivního stadia na cestě své poutnické existence, je vždy nově kladena s rizikem nesprávného experimentu, prochází zápasy, někdy i blouděním, přesto může opětovně nacházet v překvapující Boží lásce nekonečné zřídlo své identity a svého smyslu.

Contrasts of Human Freedom in the Work of Karel Vrána

Keywords: Karel Vrána; Freedom; Transcendence; Immanence; Personal Relationship; Humour

Abstract: This article discusses the philosophical-theological concept of freedom in the work of Karel Vrána (1924–2005) and focuses in particular on the contrast between transcendence and immanence of the human spirit. In response to the atheistic protest against God, it is of importance to clarify the concept of God's transcendence, which neither disparages the world nor threatens man in his earthly decisions and actions. In the article, the

---

74 K debatě o svobodě Kristovy lidské vůle v kontextu patristické i současné christologie: Manuel Schlögel, *Die Freiheit des Sohnes: Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor*, Würzburg: Echter, 2022, zvláště, s. 136–234, 373–480.

75 Ctirad V. Pospíšil, *I řekl Bůh: Trinitární teologie stvoření*, Praha: Karolinum, 2019, s. 81–82.

author examines and analyses Vrána's reflections on the relationship between transcendence and immanence in human existence, presents various models of human freedom, and deals with the dialogical-personal concept of man and the Christian vision of freedom, which is also characterised by humour. In conclusion, the entire topic is interpreted theologically from a Christological and Trinitarian perspective.

ThLic. Pavel Frývaldský, ThD.
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta
Thákurova 3
160 00 Praha 6
fryvaldsky@ktf.cuni.cz