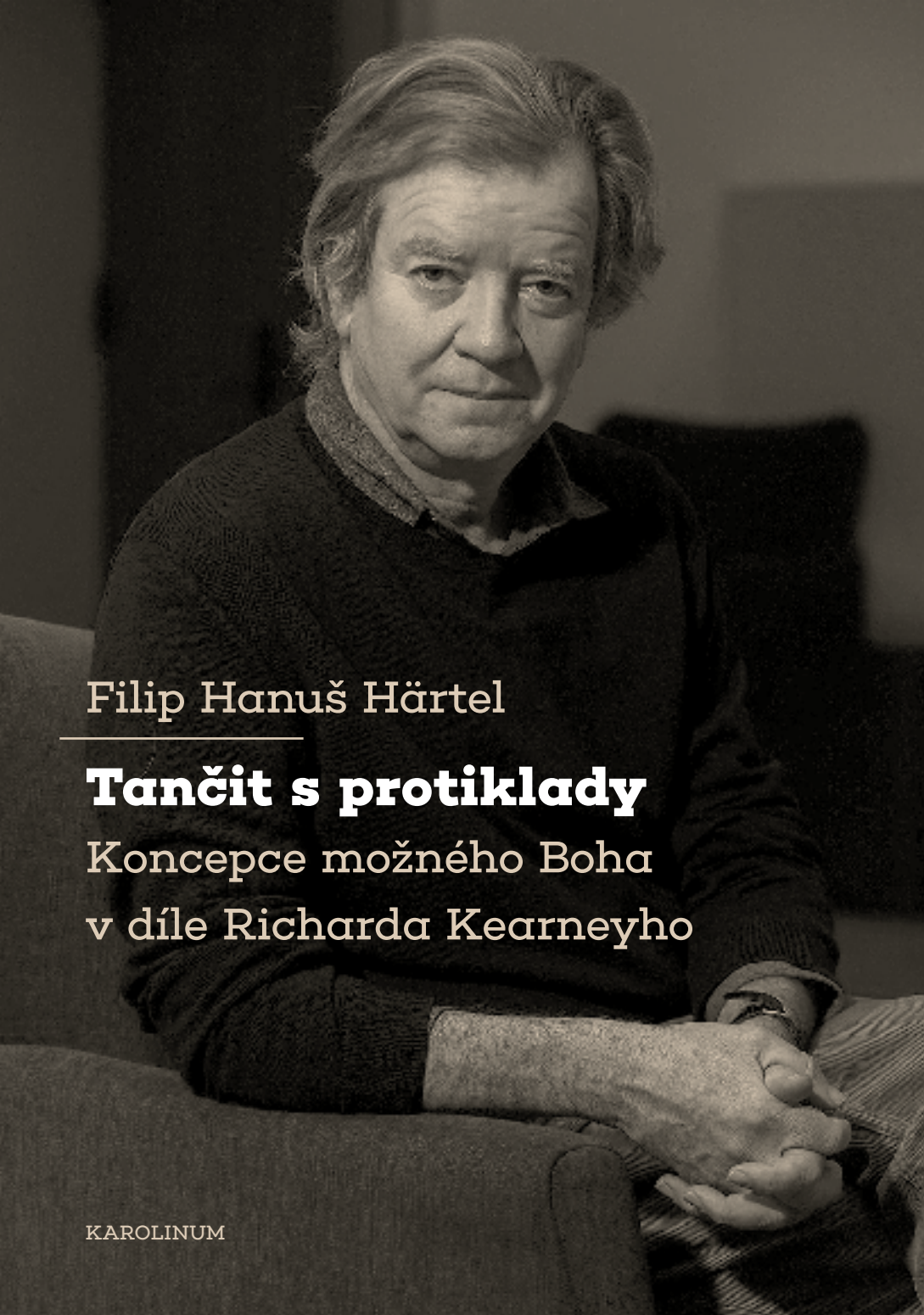


A black and white portrait of Filip Hanuš Härtel, an older man with wavy hair, wearing a dark sweater over a collared shirt. He is sitting and looking directly at the camera with a serious expression. His hands are clasped in his lap.

Filip Hanuš Härtel

Tančit s protiklady

Koncepce možného Boha
v díle Richarda Kearneyho

Tančit s protiklady

Koncepce možného Boha v díle Richarda Kearneyho

Filip Hanuš Härtel

Recenzovali:

doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Mgr. František Štěch, Th.D.

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2026

Redakce Jan Sušer

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první elektronické, odpovídá prvnímu tištěnému vydání (2022)

© Univerzita Karlova, 2022

© Filip H. Härtel, 2022

Cover photo © Anne Kearney, 2022

Afterword © Tomáš Halík, 2022

Tato kniha vznikla na ETF UK v rámci projektu UNCE č. 20405.

ISBN 978-80-246-4872-9

ISBN 978-80-246-4896-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Poděkování	7
Předmluva	8
Úvod	10
1. Bůh jako možnost	18
Hledání třetí cesty	18
Klíčové vlivy na Kearneyho dílo	23
Polemika s metafyzikou	31
Polemika s negativní teologií	36
Třetí cesta: Pojetí Boha jako možnosti	44
2. Boží sebevydávání	57
Teologie smrti Boha a Boží solidarity	58
Teologie kříže a bytí pro druhého	67
Eucharistie	74
3. Bůh, člověk a pohostinnost	89
Role pohostinnosti v abrahámovských náboženstvích	90
Popírání pohostinnosti	94
Meze pohostinnosti	103
Pohostinnost a imaginace	109
Závěr	124
Shrnutí	124
Hodnocení	127
Možnosti dalšího rozvinutí Kearneyho koncepce	141
Postmoderní hledání možného Boha (Tomáš Halík)	150
Summary	152
Bibliografie	153

Poděkování

Za napsání této práce vděčím mnoha lidem. Prof. Tomáši Halíkovi, ThD., za seznámení se jménem a filosofií Richarda Kearneyho v počátcích mého studia. Martinovi Kočímu, Ph.D., a Františku Štěchovi, Th.D., z výzkumné skupiny Theology and Contemporary Culture za cenné podněty a vřelé prostředí, kde jsem se mohl setkávat s lidmi a tématy blízkými mému výzkumu. Děkuji mnoha kolegům z doktorandského semináře za podněty k mým prezentacím Kearneyho. Především děkuji své školitelce prof. Ivaně Noble, PhD., která dokázala vzácným, antinomickým způsobem kombinovat pevné vedení práce s tvořivostí, smysluplné nasměrování mých nesčetných nápadů s ponecháním prostoru pro mou samostatnost. Nakonec bych velmi rád poděkoval své milé ženě Elišce za neutuchající ochotu naslouchat mým komentářům během několikaletého studia a psaní a zúčastněně se mnou sdílet Kearneyho myšlenky. Vřelé díky všem.

Předmluva

Setkání s myšlením Richarda Kearneyho se odvážím charakterizovat jako něco, co se odehrálo v pravou chvíli na pravém místě. Zmínku o tomto autorovi jsem poprvé slyšel z úst Tomáše Halíka během jeho přednášek o filosofii náboženství na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy. Okamžik to byl natolik výrazný, že jsem Kearneyho příjmení obratem zapomněl, nicméně uchoval jsem v paměti jeho křestní jméno a představu Boha, který může – ale také nemusí – být a který v duchu hesla „nabízím, nevnučuji“, čeká, zda o jeho prazvláštní přítomnost nebude zájem. Takto také čekal Kearney několik následujících let pod povrchem vědomí, než jsem se po něm začal více pít během studijního pobytu na Eberhard-Karls Universität Tübingen a opatřil si jeho knihu *The God Who May Be*.

V ní jsem našel koncepci, která vzácným způsobem kombinuje erudici se srozumitelností a hloubku se schopností inspirovat. Nemohu zamlčet, že mě neméně oslovila autorova až neřízená záliba v propojování mnoha různých oborů, v níž u něj nacházím spřízněnou duši. Stejně jako Kearney se svým profesním zaměřením pohybuji na pomezí filosofie a ekumenicky zaměřené teologie, oborů, které jsem studoval. Jako Kearney rád využívá přesahy do umění v podobě literatury či malby, tak bych se já neobešel bez možnosti aktivně provozovat (duchovní) hudbu. Kearneyho neustálá snaha překračovat hranice akademického prostředí směrem k společenské a politické angažovanosti ladí s mou pozitivní zkušeností podobného typu, ať už šlo o formu sociální práce (v hospicovém sdružení Cesta domů a Barevném světě dětí), nebo především o mé učitelské působení na Gymnáziu Jana Nerudy, kde mě bavily a baví – a zdá se, že studenty též – především hodiny filosofie

náboženství a seminář religionistiky, obojí v dosti necírkevním, leč velmi empatickém a inteligentním prostředí. Vůbec tuto dvojčedinou roli studenta a učitele považuji za nedocenitelnou a pro mé akademické směřování za esenciální.

Nicméně propojování různých světů ještě není tím nejpodstatnějším. Jako hlubší společný základ, na kterém se mi Kearney takřikajíc trefil do noty, bych označil cosi jako radikální střed. Kearney přemýšlí bytostně synteticky, ovšem ne proto, aby ze všech možných ingrediencí smíchal jakousi univerzální omáčku, ale aby bořil překážky a stavěl mosty tam, kde se zavíráme do ohrádek, které jsme si sami utvořili. A nejen to: Kearney mi umožnil uchopit a promyslet do té doby spíš vágní přesvědčení, že šíře, pluralita a dialogické uvažování nemusí vést k plytkosti, ale naopak k hlubšímu pochopení překonávajícímu omezenost a jednostrannost. Snaha o horizontálně pečlivě vyváženou koncepci nakonec může být tím, co utváří prostor pro vertikálu. Proto je pro mě Kearney nejen někým, kdo mi umožnil výrazně formovat dosud pouze tušené domněnky, ale kdo, domnívám se, představuje myšlení potřebné pro naši dobu, která nechce – ani nemá – ztratit dynamiku a otevřenost velkého hledání, jež by současně bylo plně slučitelné s hloubkou a zakotvením.

Úvod

Křesťanství nynějšího času (a nejen ono) prochází obdobím výrazných proměn. Rychlost a míra výzev, před nimiž stojí, staví do otázky nejen dílčí aspekty křesťanství, ale přímo jeho samotné základy. Přestává být jasné a jednoduše srozumitelné, co vlastně znamená být křesťanem. Dosavadní jistoty – nebo zdánlivé jistoty – stále více nahrazuje hledání, jak na půdě institucionálně organizovaného náboženství, tak mimo ně.

Bylo by ovšem příliš zjednodušující chápat tuto ztrátu jistot jen jako znamení odchodu náboženství, v našem geografickém prostoru jmenovitě křesťanství. S úbytkem členů většiny církví a náboženských společenství zároveň sledujeme fenomén tzv. postsekulárního návratu náboženství.¹ Nevytrácí se náboženství samo, nýbrž jeho formy, které přestávají být srozumitelné či věrohodné. Jejich uprázdňené místo pak kromě sekulárního pohledu na svět zaujímá i náboženské hledání, které

1 Richard Kearney, ústřední postava této knihy, ve svém pojetí sekularizace vychází z dnes již klasického díla svého učitele Charlese Taylora. Ten ji chápe jednak jako proces privatizace, odchodu náboženství z veřejného prostoru a jeho oddělení od jiných oblastí lidského života (ekonomiky, práva, politiky aj.), především ale jako zpochybnění určitých náboženských koncepcí a jako situaci, kdy náboženství – či jeho převládající podoba – přestává být samozřejmé. Srov. Ch. Taylor: *A Secular Age*, Cambridge – London: Harvard University Press, 2007, s. 1nn. Obecně a přehledně k pojmům sekularizace, postsekularizace a k proměnám náboženské scény současnosti viz I. O. Štampach: *Na nových stezkách ducha*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 6; srov. I. O. Štampach: *Přehled religionistiky*, Praha: Portál, 2008, s. 46nn., 59nn. S ohledem na českou náboženskou scénu a v ní přítomné prolínání sekularizace s náboženským hledáním jsou ilustrativní analýzy sociologa Davida Václavíka, který hovoří o „tekuté víře“ v podobném smyslu jako Zygmunt Bauman o „tekuté modernitě“, totiž jako o fenoménu bez pevných hranic, v jehož rámci se prolínají velmi rozdílně chápané jednotlivé aspekty (např. odmítání církevních institucí, které se nevyklučuje s akceptováním myšlenky posmrtného života). Srov. D. Václavík: *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010, s. 159nn.

se pídí nejen po snadno dostupných náhražkách spirituality, ale i znovuobjevení hlubší a životaschopnější religiozity.² Mizení náboženství a jeho návrat jsou dva paralelní, vzájemně se prolínající procesy.

Současné křesťanství se tak nachází v pozoruhodně dvojaké situaci. Na jednu stranu se vytrácí tam, kde přestává být schopné odpovídat na zásadní otázky hledajícího člověka. Platí ovšem, že pevnou půdu pod nohama nemůže získat zpět jednoduchým odmítnutím nastolených pochybností – muselo by se uzavřít před námitkami, které často míří k podstatě křesťanství.³ Z téhož důvodu je druhou stranou téže mince mimořádná příležitost k jeho obnově. Zpochybnění dosavadních domnělých jistot umožňuje rozlišovat to, co k jádru křesťanské víry skutečně patří, od toho, co je spíš vnějším nánosem, hloubku křesťanského poslání od povrchních představ o ní, ať už je zastávají ateisté, agnostici nebo sami křesťané. Ochota riskovat a hledat proto představuje očistný proces nahrazování zkamenělých představ o křesťanství znovuobjevováním křesťanství jako dynamické události víry.⁴

- 2 Viz např. M. Kočí: *A Postmodern Quest: Seeking God and Religious Language in Postmodern Context*, in: T. Halík, P. Hošek (ed.): *A Czech Perspective in Faith in a Secular Age*, Washington D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015, s. 90, 93n. Podobně v Taylorově pojetí nepředstavují teismus a ateismus konkurenční teorie, ale dva různé přístupy k životu. S postojem víry se u Taylora nepojí automaticky náboženství, ale především takové pojmy, jako je hloubka, bohatství, plnost života a jeho prožívání. Srov. Ch. Taylor: *A Secular Age...*, s. 5. Velmi podobně popisuje tuto situaci Jean-Luc Marion, když říká, že už nežijeme v sekulárním, nýbrž postsekulárním prostředí, nikoli v čase smrti Boha, ale smrti smrti Boha. Srov. R. Kearney: *The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion*, in: R. Kearney – J. Zimmermann (ed.): *Reimagining the Sacred*, New York: Columbia University Press, 2016, s. 178.
- 3 Jako příklad, kterým se budu hlouběji zabývat i v této práci, poslouží tzv. teologie po Osvětimích. Ta se táže, jak a zda vůbec můžeme po šoa udržet některé Boží atributy, například všemohoucnost či milosrdenství. Viz např. R. Kearney: *Anatheism*, New York: Columbia University Press, 2011, s. 57.
- 4 Přístup, kdy je převažující podoba křesťanství podrobena tvrdé kritice, ale není nahrazena sekularismem, nýbrž jeho jinou, důsledně promyšlenou formou, srozumitelně reprezentují např. Richard Rorty a Gianni Vattimo. Rorty ve svých textech jedovatě tepe do klerikalizovaného křesťanství, ale ne do křesťanské víry jako takové. Vattimova kritika křesťanské metafyziky je ještě důkladnější, ovšem právě proto, aby vyzdvihla zásadní význam lásky k bližnímu jako jediného zákona rušícího platnost všech ostatních (náboženských) pravidel. Odtud Vattimův provokativní projekt nihilistického křesťanství. Srov. R. Rorty, G. Vattimo: *Budoucnost náboženství*, ed. Santiago Zabala, Praha: Karolinum, 2007.
V českém prostředí lze uvést jako jeden z příkladů podobného přístupu (byť méně ostrého) práci Tomáše Halíka. „Živá víra, víra v živého Boha – na rozdíl od uctívání model – má vždýcky tvar otázky po Bohu, hledání Boha a zároveň hledání sebe sama, porozumění sobě samému. Nepokoj tohoto tázání je pulzem našeho pobytu na zemi; nemůže být zde naplněn ničím, naplní jej až Bůh svou věčností – chtít jej zastavit – i „náboženskými jistotami“ – znamená sejít z cesty víry. Může víra bez hledání a bez otázek zůstat živou, může zůstat vírou?“ T. Halík: *Žít s tajemstvím*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 14.

Hledání autentické, přitom srozumitelné a kriticky očištěné podoby křesťanství ovšem nabízí širokou škálu odpovědí, které není možné představit vyčerpávajícím způsobem. V této knize se proto soustředím na koncepci tzv. možného Boha současného irského myslitele Richarda Kearneyho, kterou považuji za velmi podnětnou a jež je v našich končinách – navzdory Kearneyho světovému renomé – jen minimálně reflektována.⁵ Při volbě tohoto autora vycházím z přesvědčení, že jeho myšlení přesně odpovídá potřebám doby hledání, plurality a dynamičnosti, zároveň však ve svých textech nabízí konkrétní kriticky promyšlené modely, které se jeví jako srozumitelné a přijatelné právě v době množství otázek a pochybností na adresu křesťanství, které kloubí otevřené tázání s promyšlenými odpověďmi.

Klíč k pochopení významu Kearneyho díla spočívá v tom, že je – stejně jako dnešní náboženské hledání – založeno na neustálém pohybu v otevřeném, pluralitním prostoru, který nejlépe vystihuje pojem „mezi“.⁶ Nicméně jedná se o pohyb cílený, promyšlený. Jako je hledající člověk rozkročen mezi různými možnostmi, tak Kearney pracuje s vzájemně se doplňujícími a rozvíjejícími protiklady. Místo dvouhodnotové logiky „buď – anebo“ upřednostňuje myšlení charakterizované jako „nejen – ale i“. Podstatu a význam tohoto přístupu můžeme nejlépe ukázat na jeho irských kořenech typických právě neustálou přítomností protikladů.

5 Kromě jediné studie (R. Kearney: Příběh a etika paměti, in: J. Phillips, J. Marley (ed.): *Imaginace a její patologie*, Praha: Triton, 2006, s. 64–78) byla do češtiny přeložena jen dvě jeho beletristická díla, a to před dvaceti lety, sbírka básní *Hra s vodou* a román *Samův pád*. Na akademické půdě jsou Kearneymu věnovány konferenční příspěvky Martina Mihalika (M. Mihalik: Hľadanie Božieho mena: Hermeneutika troch ciest myslenia v diele Richarda Kearneyho, in: Z. Š. Širka, C. Panaitescu, P. Jandajsek (ed.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, 2014, s. 129–147.) a úryvky několika článků či konferenčních příspěvků: M. Kočí: A Postmodern Quest, in: T. Halík, P. Hošek (ed.): *A Czech Perspective in Faith...*, s. 81–96; I. Noble: *Risks of Hospitality: Imagination and Reality: Introduction*, 2016, nepublikovaný konferenční příspěvek; F. H. Härtel: Mezi jinakostí a identitou, *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 2 (2017), s. 3–13; F. H. Härtel: Uzdravovat příběhem, *Teologická reflexe* 1 (2020), s. 20–31. Příležitostně Kearneyho zmiňuje ve svých textech Tomáš Halík. K Halíkově recepci Kearneyho a myšlenkové podobnosti mezi oběma mysliteli srov. T. Halík: Věřit znovu – a jinak, [cit. 2018–12–27]. Dostupné z: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/492649-verit-znovu-a-jinak-rozhovor-s-katolickym-knezem-filosofem-a-sociologem-tomasem-halikiem.html>. Beletristickou tvorbu komentuje ve svém doslovu k překladu Kearneyho básní M. Toman: Moře a pevnina Richarda Kearneyho, in: R. Kearney: *Samův pád*, Praha: Lidové noviny, 1999, s. 59–67.

Na západ od našich hranic naopak představuje jednoho z nejznámějších a nejrespektovanějších zástupců současné irské kultury, ať už díky svým politickým, uměleckým, nebo právě akademickým aktivitám. Srov. např. M. Armstrong: Anatheistic Excarnation: Philosophy, the End of God, the US, and Depression. An Interview with Richard Kearney, *Village Magazine* 8 (2012), s. 48.

6 U Kearneyho vždy chápáno jako pozice mezi dvěma protiklady (*between*, nikoli *among*), které spolu koexistují v tvořivém napětí.

Richard Kearney (* 1954) pochází z katolické rodiny, ovšem s příměsí protestantských předků. Vyrůstal v Irsku v době převládajícího konzervativně pojatého katolicismu, zároveň zažil ekumenicky otevřené a intelektuálně i spirituálně inspirativní prostředí při studiu na střední škole v benediktinském opatství Glenstal Abbey.⁷ Počátek osmdesátých let, doba jeho vysokoškolského studia, byla formována tvrdými náboženskými spory v Severním Irsku, jichž se ovšem účastnil jako velmi aktivní iniciátor mezikonfesijního dialogu. Jakožto Ir vyrůstal v zemi, kde si mnozí zakládají na její „keltské“ identitě, ale zároveň ji formují skrze neustálé srovnávání a vyrovnávání se se svým „siamským dvojčetem“⁸ Velkou Británií.

Tuto zkušenost utváření náboženské, politické a (mezi)národní identity neustálým pohybem mezi dvěma protipóly místo jednoznačného vymezení pojmenovává Kearney jako zkušenost tzv. dvojí identity.⁹ Ta rozhodujícím způsobem poznamenává celé jeho dílo. Mít dvojí identitu pro Kearneyho neznamená, že se vědomě odmítá ztotožnit s jedním pólem na úkor druhého, nýbrž chce zastávat dvě protikladné pozice současně. Oproti jednoznačně vymezené pozici, které sice nechybí jasnost, ale také jí hrozí jednostrannost a uzavřenost do sebe sama, volí raději nezajištěné setrvávání v dialogické pozici, jelikož neustálé napětí obou protipólů chápe jako obohacující a tvořivé.¹⁰ Tento postoj lze opět nejlépe předvést na jeho vlastní biografii. Kearney chápe sebe sama jako křesťanského filosofa, ale současně mu nejsou nijak cizí mnozí ateističtí filosofové. Přijímání jejich děl chápe jako nezbytné pro sebereflexi křesťanství a jeho neustálou vnitřní očistu od vlastních iluzí.¹¹ Jako akademik opakovaně přechází ze své vlastní filosofické aproby k využití jiných

7 Srov. R. Kearney: *Anatheism...*, s. xii–xiv. Přímou k reflexi studia v Glenstal Abbey a jeho vlivu na samotného autora viz R. Kearney: *Why Remain Catholic* [online]. [cit. 2015–07–29]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=s3SIjWz7Ud8>.

8 Srov. R. Kearney: *Britain and Ireland: Towards a Post-nationalist Archipelago*, in: B. Coppiepers, R. Sakwa (ed.): *Contextualizing Secession*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 97, 99.

9 Srov. R. Kearney: *Postnationalist Ireland*, London – New York: Routledge, 1997, s. 8; srov. R. Kearney: *Irish Mind*, Richard Kearney [online]. [cit. 2014–07–12]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=v9lx_sYzMjc.

10 U Kearneyho tedy nejde o vytvoření nějaké velké, všezahrnující syntézy v Hegelově duchu, nýbrž právě neustálé tvořivé setrvávání v dialogu. V závěru proto budu princip dvojí identity hlouběji charakterizovat pomocí pojmu antinomie. Antinomie představují dva protiklady, které koexistují, aniž by se vylučovaly. Naopak jedna doplňuje druhou, ovšem aniž by spolu vytvářely jeden celek, v němž by se ztrácelo tvořivé napětí mezi nimi. Viz např. I. Noble, T. Noble, K. Baučrová, P. Parushev: *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 209n.

11 Srov. R. Kearney: *The God Who May Be*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2001, s. 1; srov. R. Kearney: *Anatheism...*, s. xii; srov. L. C. Keefe-Perry: *Everyday Seduction*: Richard

oborů (teologie, religionistika, literární věda aj.), aby nezůstal uzavřen v jedné metodě a jednom přístupu. V dřívějších letech psal nejen odborné texty, ale i beletristické. Své akademické působení nevymezuje jen zdmi univerzity, ale ve značné míře i angažovaností ve veřejném prostoru. Právě jako mladý politický aktivista na sebe v Irsku upozornil nejprve, když dokázal z pozice redaktora revue *The Crane Bag* během vleklých náboženských konfliktů přivést k jednacímu stolu znesvářené strany, později jako televizní moderátor, nakonec jako poradce bývalé irské prezidentky Mary Robinson.¹² Nečiní mu obtíže považovat se za Ira stejně plně jako za Brita.¹³

Zvlášť důsledně a s obzvlášť velkým významem aplikuje Kearney tento přístup v oblasti filosofie náboženství, kde jsou paradox a skutečnosti přesahující jednoznačné uchopení denním chlebem myslitele. Princip dvojí identity zde rozvíjí pomocí dvou termínů, *via tertia*

Kearney, Karmen MacKendrick and Three Definitions, in: L. C. Keefe-Perry: *Way to Water*, Eugene: Cascade Books, 2015, s. 115.

Své vlastní náboženské přesvědčení, charakterizované výše uvedenými důrazy, formuluje Kearney takto: „Pokud bych měl říci, že pocházím z katolické tradice, pak s touto výhradou: Kde katolicismus uráží a napadá lásku a spravedlnost, tam se raději označuji za židokřesťanského teistu, a kde tak činí tato tradice, tam upřednostňuji nazývat se náboženským člověkem ve smyslu toho, kdo hledá Boha takovým způsobem, který ani nevylučuje jiná náboženství, ani si nenárokuje vlastnictví definitivní pravdy. A tam, kde tak činí i tato náboženská církev, ale křesťanství vůbec obnoveno tvořivým novým mysticismem a monasticismem, v němž by byl také prostor nikoli pro strnulého, ale dynamického a hravého Boha (*Deus ludens*).“

- 12 Srov. R. Kearney: *Between Conflict and Consensus*, *The Crane Bag* 1 (1985), s. 87; srov. Ch. M. Gschwandtner: *Richard Kearney: Postmodern Charity*, in: Ch. M. Gschwandtner: *Postmodern Apologetics?*, New York: Fordham University Press, 2013, s. 267; srov. D. Cayley, P. Kennedy: *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, in: D. Cayley (ed.): *Ideas*, Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 2006, s. 26.

Jako klíčové pro toto společenské uplatnění svých akademických činností chápe Kearney setkání s Charlesem Taylorem, vedoucím své diplomové práce. Taylora vidí jako člověka dovedně propojujícího právě filosofická a politická témata. Srov. R. Kearney: Foreword, in: P. Gratton, J. P. Manoussakis (ed.): *Traversing the Imaginary*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. x. Dále ke Kearneyho propojení akademické a angažované filosofie viz W. Boyle: *Kearney's Choice*, *Boston College Magazine* 4 (2008), s. 42n.

V souvislosti s angažovaností filosofie je zajímavé, že tuto tradici spojuje nejen se sokratovskou tradicí filosofie aktivně přítomné ve veřejném prostoru, ale jmenovitě i s českými mysliteli, Masarykem, Patočkou a Havlem. Srov. K.-B. Celie, A. Skaras: Interview with Richard Kearney, Charles Seeling Professor in Philosophy, *Dianoia* 1 (2014), s. 3nn. Dokladem je i jeho vlastní interview s Václavem Havlem (R. Kearney: *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers*, New York: New York University Press, 1995). Ke Kearneyho vazbě na český disent viz M. Toman: *Moře a pevnina Richarda Kearneyho...*, s. 63n.

- 13 Srov. R. Kearney: *Irish Mind*, Richard Kearney...

a *anateismus*. První představuje latinské¹⁴ označení snahy o hledání třetí cesty mezi různými jednostrannými přístupy, nekritickým teismem a nerozlišujícím ateismem, příliš systematizující metafyzikou a příliš „tajnůstkářskou“ negativní teologií aj. *Via tertia* je jiným označením pro tvořivý dialog mezi nimi, který bere vážně nejen otázky víry, ale i ateistickou kritiku, nejen snahu o systematický přístup, ale i vědomí hranic každého takového přístupu. *Anateismus* je Kearneyho neologismus označující snahu znovu (*ana*) hovořit o náboženských otázkách. Nemíní se tím nostalgický návrat do dávno neživé minulosti, ani úsilí o originalitu za každou cenu, ale – jak Kearney s odkazem na Kierkegaarda říkává – „opakování kupředu“. Tím se míní snaha nově, v kritice očistěné podobě, porozumět starým teologickým tématům, schopnost znovu chápat božské uprostřed každodennosti. Má jít o myšlení bytostně dynamické, které se nebojí nezvyklých postupů, ale chce tak vždy konat s úsilím o co nejautentičtější vyjádření toho, k čemu se vztahuje. Třetí cesta i anateismus tak představují dvojí označení principu dvojí identity.¹⁵

Je třeba upřesnit, že Kearney není sám, kdo mezi teology a filosofy pracuje se způsobem myšlení „nejen – ale i“, stejně jako s principem dialogu mezi protikladnými pozicemi, které se nesnažíme sloučit v jednu velkou syntézu, nýbrž držíme je v jejich tvořivém napětí.¹⁶ Kearneyho filosofie náboženství¹⁷ je ovšem pozoruhodná tím, že se zása-

14 Termín *via tertia* používá mnohem častěji než třetí cesta (*third way*), proto jej používám také.

15 Obšírněji představuje Kearney anateistické myšlení – navíc ve vztahu k *via tertia* – např. takto: „Anateismus, jak jsem ukázal, neznamená cíl, ale cestu. Je to třetí cesta, která překonává extrémní dogmatického teismu a militantního ateismu. Nepředstavuje nové náboženství, ale pozornost vůči božskému přítomnému v cizinci, který před námi stojí uprostřed světa. Je to *amor mundi*, láska k živému světu jakožto vtělení nekonečnosti v konečném, transcendence v imanenci, eschatologie v okamžiku nyní.“ R. Kearney: *Anatheism...*, s. 166.

16 Jako příklad lze uvést velmi podobnou úvahu založenou na nepostradatelnosti dvou protikladných postojů, kterou předkládá Pinchas Lapide a již chápe jako esenci židovské teologie. Stejně jako Kearney při jejím formulování výslovně používá obrat „nejen – ale i“. Zároveň se odvolává na princip jednoty protikladů, jehož autorem je Mikuláš Kusánský, jeden z klíčových inspiračních zdrojů Richarda Kearneyho (viz kapitolu Hledání třetí cesty, s. 18). Srov. V. E. Frankl, P. Lapide: *Bůh a člověk hledající smysl*, Brno: Cesta, 2011, s. 39n.

V českém prostředí pak logiku „nejen – ale i“, nezbytnosti vztahu křesťanství k ateismu a akcentování hledání oproti pevně daným stanoviskům rozpracovává Tomáš Halík. Viz např. A. Grün, T. Halík: *Svět bez Boha*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2017.

17 O filosofii náboženství je řeč proto, že se Kearney považuje předně za filosofa, nikoli teologa, a to především kvůli své aprobaci a používaným metodám, mezi nimiž převažuje hermeneutika, nikoli kvůli oblasti zájmu. Viz např. jednu z jeho klíčových knih, *The God Who May Be*, která nese podtitul *Hermeneutics of Religion*. Srov. M. Manolopoulos: *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, in: M. Manolopoulos: *With Gifted Thinkers*, Bern: Peter Lang, 2009, s. 123. Zároveň představuje autora, v jehož textech jsou teologie a filosofie často jen těžko odlišitelné.

dou dvojí identity zachází přímo jako s výchozím principem. A nejen to: Kearney nekončí u jakéhosi amorfního, nezakotveného přemýšlení mezi dvěma protipóly, ale vypracovává zcela konkrétní filosofii náboženství.

Středobodem celé této mnohohrstevnaté koncepce je pojem možného Boha.¹⁸ Z výše uvedeného je patrné, že nemá představovat nějakou novou podobu křesťanství, novou dogmatiku, ale znovuoobjevování jeho jádra, které je dále promýšleno tváří v tvář současným výzvám a proměnám na náboženské scéně; staré a nové nestojí proti sobě, nýbrž koexistují spolu.¹⁹

V následujících třech kapitolách představím, jak konkrétně je koncepce možného Boha vypracována a jaké důsledky z ní plynou pro reflexi křesťanské víry; proto v této práci nejde o nabídnutí nějaké nové teologické koncepce, ale o nové, hlubší *reflexe* náboženských zkušeností či názorů na náboženskou tematiku.²⁰ V první kapitole se po představení klíčových vlivů na Kearneyho dílo zaměřím na filosoficko-teologické vypracování koncepce možného Boha jako třetí cesty mezi metafyzikou a negativní teologií. Těžištěm Kearneyho alternativy bude pojem touhy jako vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem. Tato v zásadě přehledová kapitola slouží především jako příprava pro hlubší porozumění klíčovému motivu v dalších kapitolách. Druhá představuje možného Boha jako vydávajícího sebe sama člověku a solidárního s ním. V ní se ukazuje Kearneyho úsilí znovuoobjevit představu Boha, jehož síla tkví v slabosti (1K 1,25), jako základ křesťanské víry a staronovou možnost dát křesťanství autentickou a životaschopnou podobu. Třetí kapitola

18 Ústřední pojem „možný Bůh“ vyjadřuje Kearney vícero formulemi. V titulu jedné z jeho stěžejních knih nalézáme obrat *The God Who May Be*. Místo něj často používá stručnější *Possible God*. Oba tyto termíny fungují synonymně a liší se pouze svým kontextem. *The God Who May Be* představuje třetí cestu mezi jednostranně teistickou („God is“) a jednostranně ateistickou („God is not“) odpovědí na otázku Boží existence a Božího působení, *Possible God* je termín odvozený z Kusánského pojetí Boha jako možnosti (u Kusánského varíují termíny *posse*, *possest* a *posse esse*). V této práci budu oba překládat souslovím „možný Bůh“. Kromě nich Kearney příležitostně používá tvar *Possibilizing God*. Ten nepředstavuje alternativu vůči dvěma předchozím, ale zdůrazňuje aktivitu, v níž činí možný Bůh zdánlivě nemožné věci možnými, protože „u Boha není nic nemožné“ (Lk 1,37). Vzhledem k jeho řídkému výskytu překládám tento obrat stejně jako předchozí, v případě potřeby použiji patriční opis. Mimo tyto tři termíny se v Kearneyho textech vyskytuje obrat *Capable God*, a to vždy ve dvojici s *capable man*. Tento termín budu překládat dle kontextu, obecně však v něm jde o zdůraznění vzájemné závislosti Boha a člověka, jelikož již od svých raných textů zastává Kearney myšlenku, že člověk nemůže být plně člověkem bez Boha, ovšem ani Bůh plně Bohem bez člověka. Viz např. R. Kearney: *God, Furrow* 12 (1984), s. 750n.

19 Srov. R. Kearney: *Anatheism*...., 6n.

20 Srov. I. Noble: *Po Božích stopách*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 7.

představuje Kearneyho promýšlení převážně společenských a etických důsledků jeho koncepce. Jako odpověď na Boží solidaritu s člověkem je zde rozvíjen pojem pohostinnosti. Skrze něj Kearney ukazuje, že je možný Bůh Bohem, který otevírá velký prostor pro spolupráci člověka na Božím působení ve světě a pro kterého je člověk nepostradatelným partnerem. V závěru, který představuje klíčovou část celé práce, se budu zabývat jednak kritikou Kearneyho díla a slabými místy jeho koncepce, jednak tím, jak můžeme naopak jeho přínos v současné teologii dále využít a rozvinout.

1. Bůh jako možnost

Hledání třetí cesty

„Netvrdím, že Bůh je, ani že není, nýbrž že může být.“²¹ Tak zní výchozí teze Kearneyho knihy *The God Who May Be*. V jeho pojetí není Bůh daným faktem, nýbrž nabídkou, která čeká na odpověď člověka. Bez něj není Bůh plně Bohem, stejně tak člověk bez Boha není plně člověkem. Možný Bůh nepředstavuje svrchovanou sílu, nýbrž někoho, kdo ve spolupráci s lidmi proměňuje svět, uzdravuje jeho zranění a činí zdánlivě nemožné možným.

Takto lze v nejhrubších obrysech načrtnout Kearneyho projekt usilující o znovuoživení hloubky a dynamičnosti křesťanské víry. Právě hloubka a dynamičnost charakterizují filosofický základ tohoto „kearneyovského obratu“. Proč bychom ale měli zčistajasna začít přemýšlet o Bohu jako o možnosti? Kearney vychází ze starého aristotelského rozlišení skutečnosti a možnosti. Ve své *Metafyzice* vymezuje Aristotelés skutečnost jako to, co opravdu je, možnost jako něco, co ještě plně neexistuje, ale může se skutečným stát. Např. nějaký dospělý člověk je lékařem ve skutečnosti, malé dítě pouze v možnosti, ale může se jím stát v budoucnu. U možnosti je důležité, že ji Aristotelés chápe jako to, co působí pohyb, změnu.²² Jak u Aristotela, tak v pozdější scholastické tradici, byl

21 „God neither is or is not but may be. That is my thesis in this volume.“ R. Kearney: *The God Who May Be...*, s. 1.

22 Srov. Aristotelés: *Metaphysics* V,12; IX,1,2 [online], Adelaide: The University of Adelaide, 2015 [cit. 2015–11–28], Dostupné z: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/metaphysics/index.html>.

pojmem Boha ztotožněn s pojmem čiré skutečnosti, jež v sobě neobsahuje nic potenciálního, možného.²³ Odtud také vychází po staletí pěstovaná představa Boha jako jakési nadřazené, stálé a věčné entity. A právě tuto představu neměnné nejvyšší bytosti nahradil přibližně v době osvícenství ateismus, jakmile „hypotéza Boží existence přestala být potřebná“ (Laplace) pro vysvětlení příčin fungování světa.

Kearney proto navrhuje vrátit se hluboko ke kořenům křesťanské metafyziky a zvolit jako přiměřenější způsob – či méně nepřiměřený – jak o Bohu hovořit, kategorii možnosti, nahradit statickou představu Boha dynamickým pojetím. Taková změna, jak lze doufat, může vést k znovuoobjevení hloubky a dynamiky nejen filosoficko-teologické reflexe, ale i křesťanské spirituality. V kostce řečeno, Bůh není, nýbrž jedná, děje se. „Hle, já činím něco docela nového a už to raší“ (Iz 43,19).

Možnost má pro Kearneyho ještě jeden, zcela zásadní význam: Jako ústřední pojem celé *via tertia*²⁴ přímo ztělesňuje princip dvojí identity. Kearneyho slovy řečeno, teze, že „Bůh může být“, představuje třetí cestu jednak mezi dogmatickým teismem („Bůh je“) a militantním ateismem („Bůh není“), jednak mezi metafyzikou, která chce shrnout a systematizovat vědění o Bohu, a negativní teologií, která o něm uctivě mlčí. *Via tertia* představuje odmítnutí jednostrannosti těchto přístupů, ale zároveň usiluje o dialog mezi jejich kultivovanými podobami; teistické a ateistické, metafyzické a negativní perspektivy chápe jako vzájemně nepostradatelné komplementární pohledy na tajemství křesťanské víry, které se vymyká možnostem jednoznačného a definitivního uchopení.²⁵ Kearney

Dynamický charakter možnosti je přímo zakotven v *dynamis*, řeckém pojmu pro možnost, který nese nejen význam něčeho ještě neuskutečněného, ale také dynamického, tvořivého (srov. Kearneyho neologismus *dynamatology*, který spojuje se svou koncepcí možného Boha, viz R. Kearney: *The God Who May Be...*, s. 6). Odtud vyvozuje Aristotelés pohyb a změnu jako přechod od možnosti ke skutečnosti, tvořivý přechod od něčeho nehotového k něčemu hotovému. Srov. Aristotelés: *Metaphysics...*, V,12; srov. H. Schmidinger: *Úvod do metafyziky*, Praha: Oikúmené, 2012, s. 89.

23 Srov. Aristotelés: *Metaphysics...*, XII,6–7. Srov. J. P. Manoussakis: From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be, *Modern Theology* 1 (2002), s. 96.

24 Výše zmíněnou třetí cestu (*via tertia*) Kearney někdy přímo ztotožňuje s pojetím možného Boha, zároveň ji ale používá i jako měřítko vzhledem k důsledkům své vlastní koncepce. Srov. M. Mihalik: Hľadanie Božieho mena..., s. 129nn. K tomu více především v kapitole o pohostinnosti u otázky jejich mezi a vyváženosti (viz Meze pohostinnosti, s. 103) a v závěrečném hodnocení celé práce.

25 Srov. R. Kearney: *The God Who May Be...*, s. 2n.; srov. R. Kearney: *Anatheism...*, s. xi, 5n. Dále k dialogu, který je chápán jako střední cesta mezi vzájemným odmítáním či naopak směřováním dvou protipólů, viz R. Kearney: Faith's New Age, *Furrow* 10 (1982), s. 650. Podobně ilustrativně hovoří Kearney s odkazem na Raimona Pannikara o sekularizaci. Sekularizace jako obrat k časnému, k časovému světu, *saeculum*, není něčím, co se s posvátným

je přesvědčen, že myšlení založené na principu *buď – anebo* (Bůh existuje, nebo neexistuje, Bůh takový a takový je, nebo takový a takový není) vede velmi často k uzavřeným a jednostranným názorům, které víc zakrývají, než rozplétají. Alternativu spatřuje v principu *nejen – ale i*, kdy mohu současně zastávat dvě protikladné, a přitom nesloučené pozice²⁶ právě proto, abych co nejvíce rozšířil svůj vlastní omezený pohled, vytvořil prostor pro skutečně hluboký a obohacující dialog, a především nechal vyvstávat zkoumané téma v jeho plné šíři. Kearneyho úsilí o třetí cestu vždy charakterizuje tato dynamická koexistence protikladů.²⁷

Podle Kearneyho se dogmatický teismus nepřiměřeně upíná k systematickému pojmovému popisu Boha, chce příliš jasně vymezit, jaký Bůh je. Jelikož Bůh zůstává tajemstvím, pak v situaci, kdy toto myšlení narazí na překážku, jež se jednoznačnému pojmovému vymezení vzpírá, snadno skončí buď popřením této překážky a uzavřením se ve své vlastní myšlenkové konstrukci, nebo se překlopí do stejně rigidní podoby ateismu. Jako příklad Kearney opakovaně užívá představu svrchovaného vládce na nebesích, konfrontovanou s peklem koncentračních táborů za druhé světové války.²⁸ Trvat na obrazu Boha, který vše moudře řídí a svým rozhodnutím oběti násilí zachrání, je možné jen při ignorování těchto otřásajících zkušeností. Ateistické odmítnutí Boží existence je v takové situaci plně pochopitelné, ale zároveň je zřejmé, že vychází ze stejné problematického předpokladu jako jeho teistický protipól.²⁹ Obě

principiálně vylučuje. Naopak chrání posvátné před tím, aby popíralo život, z druhé strany pak sakralizace ochraňuje sekulární před tím, aby se stalo banálním. Zároveň zdůrazňuje, že tento motiv posvátného v neustálém vztahu k profánnímu je charakteristický pro mystiky všech tří abrahámovských náboženství. Srov. R. Kearney: *Anatheism...*, s. 99, 140n.

26 Tato základní logika „nejen – ale i“, zdá se, patří k základům křesťanského myšlení vůbec. Viz slavnou formulaci chalcedonského koncilu, podle které u Kristu existují božská a lidská přirozenost (tedy zdánlivě neslučitelné protiklady) „nesmíšeně, nezaměnitelně, nerozděleně, nerozlučně“. Netvoří dohromady syntézu, ač spolu koexistují, nelze jednu zaměnit s druhou, ale ani je od sebe nelze oddělit.

27 Srov. R. Kearney: *Irish Mind...* Pro upřesnění je třeba uvést, že Kearney občas logiku dvojí identity formuluje negativně, tedy nikoli jako „nejen – ale i“, nýbrž jako „ani – ani“. Smysl negativního vymezení je stejný, jen klade větší důraz na odmítání jednostranných, omezených pozic a menší důraz na pozitivně formulovanou alternativu vůči této jednostrannosti.

28 Srov. např. R. Kearney: *Anatheism...*, s. 57n. Kearney ukazuje, jak je i z politického hlediska ona třetí cesta nezbytná pro zpracování zkušenosti válečných traumat, často založených na vzájemné názorové polaritě bez prostoru pro dialog. Srov. I. M. Corbin: *...An End and a Beginning: Richard Kearney on Welcoming Divine Strangers and Writing Divine Words*, *Religion and the Arts* 14 (2010), s. 537.

29 Spolu s Kearneym můžeme jako příklad uvést renomovaného britského biologa Richarda Dawkinse. Ten ve své ostré kritice náboženství vychází ze stejných představ Boha jako jeho oponenti, kteří velmi často trvají na teologicky problematických či přímo neudržitelných představách jako je kreacionismus či tzv. inteligentní design (představa Boha jako projektanta,

pozice mají společné to, že jsou fixovány na určitý obraz Boha – který si samy vytvořily, nebo jej nereflektovaně převzaly –, aniž by se ptaly, zda je takové východisko smysluplné a udržitelné.³⁰

Stejným způsobem klade Kearney koncepci možného Boha mezi póly klasické metafyziky a negativní teologie. Při tom vychází z interpretace metafyziky jakožto ontoteologie, tedy myšlení usilujícího o vypracování systematických výpovědí o Bohu v kategoriích bytí. Negativní teologii chápe jako přístup vycházející z respektu k naprosté Boží jinakosti a nemožnosti vystihnout jej slovy.³¹ První cesta podle něj nebere dostatečně vážně meze kategoriálního myšlení a snadno tak vytváří zavádějící představy o Bohu. Negativnímu přístupu tento respekt k Boží jinakosti nechybí, ovšem dovádí míru nevýjadřitelnosti Božího tajemství tak daleko, že – přísně vzato – nemůžeme o Bohu říci

který navrhl do detailu přírodní zákony, podle nichž – tedy zároveň podle neomylné Boží vůle – svět dále běží), aniž by jakkoli problematizovali svá východiska. Srov. R. Dawkins: *Boží blud*, Praha: Academia, 2010; srov. R. Kearney: *Anatheism...*, s. xi. Pozoruhodné je, že obě strany dospívají k zcela protikladným pojetím, ovšem často na základně stejně zkreslujících a velmi zjednodušujících předpokladů. Srov. J. Bednář: Dawkins: extrémistický ateista, intelektuální provokatér či možný zdroj pro křesťanskou inspiraci?, in: J. Hanuš, J. Vybíral (ed.): *Dawkins pod mikroskopem*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 93, 96.

30 Jean-Luc Marion, který Kearneyho dílo významně inspiroval a s nímž zároveň Kearney často polemizuje, trefně tento přístup bez dostatečné sebereflexe označuje jako „konceptuální idolatrii“. Srov. J.-L. Marion: *God Without Being*, Chicago – London: University of Chicago Press, 2012, s. xiii, 16, 29, 31n. To velmi dobře vystihuje Kearneyho kritiku v tom ohledu, že jak dogmatický ateismus, tak militantní ateistická kritika lpí na určitém pojmovém a myšlenkovém aparátu, který jim ve skutečnosti brání proniknout do specifického a často paradoxního charakteru teologické problematiky. K vzájemné inspiraci a vymezování se těchto dvou myslitelů viz např. R. Kearney, J.-L. Marion: *Giving More*: Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue, in: E. Cassidy, I. Leask (ed.): *Givenness and God*, ed. Eoin G. Cassidy, New York: Fordham University Press, 2005, s. 243–257.

31 Srov. R. Kearney: *The God Who May Be...*, s. 1, 8. Kearney není při používání této terminologie přesný. Pojem metafyziky zavádí pro klasické metafyzické koncepte reprezentované především Aristotelem a Tomášem Akvinským, v nichž je patrná snaha přemýšlet o Bohu v kategoriích bytí. Proto Kearney metafyziku primárně charakterizuje jako ontoteologii. Negativní teologii nechápe v obvyklém smyslu, tj. především jako výroky o Bohu formulované negativně, tedy o tom, co Bůh není, nýbrž akcentuje u něj způsob myšlení důsledně upřednostňující nemožnost o Bohu hovořit přímo, abychom nevytvořili pokřivený obraz o něm či přímo idolatrii. Na některých místech o ní také hovoří jako o apofatické teologii; oba pojmy používá synonymně. Tím se liší od klasického vymezení apofatické teologie, jak nám je podává např. Dionýsios Areopagita, který chápe překračování hranic našeho myšlení konvenčního jazyka a představ jako osvobození, jež nám slouží k odstranění překážek bránících v sjednocení s Bohem. Paradoxně díky své nepoznatelnosti nám může být Bůh nekonečně blízký, jelikož jeho jinakost je tak naprostá, že překonává běžnou, konečnou podobu vztahu. Srov. Dionýsios Areopagita: *O mystické teologii*, Praha: Dybbuk, 2003, s. 16; srov. K. Ware: *Cestou orthodoxie*, Praha: Sít, 1996, s. 12n. Vymezení komplikuje to, že mezi představitele negativní teologie volně řadí také Johna Caputa a Jacquesa Derrida, ač je (především v případě Derridy) dosti sporné považovat je za teology. Kearneymu jde o zachycení důsledně antiidolatrlického přístupu, který tito myslitelé s negativní teologií sdílejí. Proto se budu držet stejného řazení i v této práci.

nic, čímž se vytrácí možnost rozlišení Boží přítomnosti ve světě a jeho vztahu k člověku.

Teologie možného Boha jako třetí cesta proto podle Kearneyho představuje neustálý pohyb na hranici,³² kdy potřebujeme myslet a mluvit o něčem, co se našemu myšlení a naší řeči vzpírá, na hranici mezi nemožností pojmové jistoty ve věcech víry a nutností jednat s porozuměním této víře. Hraniční charakter provází Kearneyho zkoumání třetí cesty, dvojí identity a hledání staronového anateistického myšlení především v situacích, kdy se v našem zkušenostním světě setkáváme s něčím cizím, co narušuje dosavadní představy o něm, o Bohu a o nás samotných.³³ Anateistická třetí cesta se podle Kearneyho otevírá tehdy, jsme-li ochotni vsadit na víru spolu s tím, že ji vystavíme rizikům kritiky.³⁴ Kearneyho přístup proto neústí do obsáhlé syntézy Hegelova ražení, ale dynamického dialogu, který ponechává prostor pro neustálé kritické prohlubování křesťanské zvěsti, prostor pro překvapivé Boží působení, a nakonec prostor pro lidskou odpověď na toto setkávání s Bohem v znovuotevřeném prostoru.

Otázku, jak po této obecné charakteristice vytyčit onu třetí cestu konkrétně, zodpovídá Kearney v zásadě dvěma způsoby. První představuje reflexe biblických textů, teologických a filosofických koncepcí, druhým je reflexe konkrétní náboženské zkušenosti. Oba přístupy se

32 Tak i Kearneyho trilogie, kam patří jedny z jeho klíčových textů, *On Stories*, dále *The God Who May Be* a nakonec *Strangers, Gods and Monsters*, nese souhrnný titul *Philosophy at the Limit*. Srov. např. R. Kearney: *Strangers, Gods and Monsters*, New York: Routledge, 2003, s. 232; srov. J. A. Barash: *Beyond Postmodernism: Reflections on Richard Kearney's Trilogy*, in: P. Gratton, J. P. Manoussakis (ed.): *Traversing the Imaginary...*, s. 142.

Téma hranice vychází z Jaspersovy slavné koncepce mezních situací. Srov. K. Jaspers: *Philosophie, II, Existenzerhellung*, Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer, 1956, s. 203nn.; srov. K. Jaspers: *Úvod do filosofie*, Praha: Oikúmené, 1996, s. 16n. Kearneymu ovšem nejde primárně o nevyhnutelnost mezní situace, ale o to, že se na hranici setkáváme s něčím bytostně jiným; v tomto ohledu má pojetí hranice daleko blíže k Lévinasovu pojetí alterity. Srov. E. Lévinas: *Totální a nekonečno*, Praha: Oikúmené, 1997.

33 Posledně zmíněnému se Kearney věnuje především v publikaci *Strangers, Gods and Monsters*, kde *strangers* představují ty, kdo nás svou cizostí ruší, ruší kategorie našeho myšlení a nutí nás myslet jinak. *Monsters* značí síly, které ukazují, že ego není naším suverénním vládcem. Nakonec *gods* jsou ti, kdo přesahují naše vlastní možnosti a ke kterým vzhlížíme. Srov. R. Kearney: *Strangers, Gods and Monsters...*, s. 3n.; srov. R. Kearney: *Strangers, Gods and Monsters, Budhi 3* (2004), s. 83n.

34 V článcích věnovaných své koncepci tzv. diakritické hermeneutiky formuluje Kearney tento přístup tak, že razí třetí, rozlišující (viz řec. *diakrinein*) přístup mezi hermeneutikou podezření a hermeneutikou přijetí, či mezi radikální hermeneutikou dekonstruktivistů a romantickou hermeneutikou. Srov. R. Kearney: *Diacritical Hermeneutics*, in: M. L. Portocarrero a kol. (ed.): *Hermeneutic Rationality / La rationalité herméneutique*, Berlin: LIT Verlag, 2012, s. 177–196; srov. R. Kearney: *Eros, Diacritical Hermeneutics, and the Maybe, Philosophical Thresholds 36* (2011), s. 75–85.

často prolínají.³⁵ V této kapitole se zaměřím hlavně na první z nich, kdy představím systematické vypracování teologie možného Boha. Ta bude v následujících kapitolách postupně obohacována Kearneyho reflexí náboženské zkušenosti.

Klíčové vlivy na Kearneyho dílo

Kearneyho koncepci možného Boha můžeme řadit do tzv. teologického obratu v kontinentální filosofii. Jak obsahově, tak co do vlivů, jimiž byla především utvářena. Kearney patří mezi myslitele, kteří se snažili a snaží pomocí filosofických nástrojů nově promýšlet náboženské otázky; on sám toto propojování filosofie a náboženství považuje ze mimořádně potřebné a podnětné.³⁶ Z autorů, kteří ovlivnili jeho filosofii náboženství, je třeba uvést především Jeana-Luca Mariona, Jacquese Derridu, Emmanuelu Lévinase a Paula Ricoeura. Opomenout nelze fenomenologické základy z Husserlova a Heideggerova díla. Mimo oblast kontinentální filosofie nesmíme opomenout Kearneyho specifický inspirační zdroj v osobě Mikuláše Kusánského, který se více než pět set let před ním také zaobíral systematickým vypracováním teologické koncepce založené na pojmu možnosti a principu jednoty protikladů.³⁷

Vliv Husserla a Heideggera na Kearneyho dílo je především historický a nepřímý. Málokde najdeme výslovnou polemiku s těmito autory či odkazy na ně. Daleko spíš lze u nich objevit témata, která převzala a rozvinula mladší generace fenomenologů (Marion, Derrida, Ricoeur aj.), jejichž díla recipuje Kearney daleko výrazněji. V tomto ohledu je Husserl pro Kearneyho významný jako autor, který otevřel cestu k novým

35 Ukázkovým příkladem může být teologie slabého Boha (viz kap. Teologie kříže a bytí pro druhého, s. 67), která u Kearneyho vychází z biblických textů (především Pavlových epístol a pašijových perikop), z čtení jejich filosoficko-teologické reflexe (jako model v tomto ohledu může posloužit Kearneyho polemika s Caputovou knihou *The Weakness of God* nebo interpretace Bonhoefferových *Listů z vězení*), jež jde ruku v ruce s promýšlením svědectví těch, kteří šoa sami prožili. Často najdeme oba přístupy prakticky sjednocené tam, kde je svědectví zpracováno kvalitně literárně a filosoficky zároveň (příkladem necht' jsou Kearneyem opakovaně studované texty Etty Hillesum či výše zmíněného Dietricha Bonhoeffera).

36 Srov. R. Kearney: *The God Who May Be...*, s. 3.

37 K uvedeným autorům se Kearney sám hlásí. Srov. R. Kearney: *The God Who May Be...*, s. 5; srov. L. Kavanagh: Facing God, *Journal of Philosophy and Scripture* 2 (2004), s. 1n.; M. Dunne: Richard Kearney and Philosophy at the Limit, in: T. A. F. Kelly: (ed.): *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, Maynooth: National University of Maynooth, 2002, s. 8; srov. Ch. M. Gschwandtner: Richard Kearney: Postmodern Charity, in: Ch. M. Gschwandtner: *Postmodern Apologetics...*, s. 265n.

způsobům reflexe náboženské zkušenosti, z nichž později vzešla moderní hermeneutika jako metoda porozumění této zkušenosti. Co do témat jde především o znovuobjevení otázek tělesnosti, imaginace a možnosti. Husserl ukázal, že je třeba chápat tělesnost nejen jako podmínku naší zkušenosti vůbec, ale i jako podmínku možnosti setkání s jinakostí jak ve smyslu kontaktu s druhým člověkem, tak v náboženském transcendování sebe sama. Na tomto základě rozvíjí Kearney téma tělesnosti jako nedílné součásti náboženské zkušenosti; ta je podle něj vtělená v konkrétních situacích konkrétních lidí a vždy se týká celého člověka.³⁸ Imaginaci pojímal Husserl jako svébytný akt vytváření nových významů, nové interpretace zkušenosti, díky čemuž je člověk teprve schopen světu rozumět a aktivně jej utvářet. Imaginace, která patří mezi nejvýznamnější témata Kearneyho filosofie, tak bude díky Husserlovi představovat klíč k hledání a realizaci možnosti pozitivní proměny vztahu k druhému člověku i k Bohu v konkrétních společenských a politických událostech; typickým příkladem je Kearneyho úsilí o transformaci náboženských konfliktů v mezináboženský či mezikonfesijní dialog právě pomocí imaginace.³⁹ Z Husserlova pojetí imaginace vyplývá i jeho rehabilitace pojmu možnosti. Teprve ta člověku umožňuje vystoupit z vázanosti na faktické okolnosti světa, překonat nutnost směrem k otevřené budoucnosti, nalézat skrze ni smysl a v neposlední řadě převzít odpovědnost za své vlastní jednání.⁴⁰ Kearney tuto interpretaci možnosti rozvíjí směrem k novému, dynamickému uchopení vztahu člověka s Bohem a stejně jako Husserl z něj vyvozuje etické nároky.

38 Srov. R. Kearney: *Diacritical Hermeneutics*, in: M. L. Portocarrero a kol. (ed.): *Hermeneutic Rationality...*, s. 179n.; srov. R. Kearney: *What Is Carnal Hermeneutics?*, *New Literary History* 1 (2015), s. 100n., 109nn.; srov. R. Kearney: *The Wager of Carnal Hermeneutics*, in: R. Kearney, B. Treanor (ed.): *Carnal Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2015, s. 20, 30; srov. R. Kearney: *Poetics of Imagining*, New York: Fordham University Press, 1998, s. 38; srov. M. Gonçalves: *Narrative and Recognition in the Flesh: An Interview with Richard Kearney*, *Philosophy and Social Criticism* 8 (2017), s. 3.

Přehledně k Husserlovu pojetí tělesnosti a intersubjektivit viz G. Stenger: *Wenn Welten grüßen... Zur Phänomenologie des Grusses zwischen Ost und West*, in: H. R. Sepp, I. Yamaguchi (ed.): *Leben als Phänomen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 309n.

39 Srov. R. Kearney: *Poetics of Imagining...*, s. 16nn.

40 O rehabilitaci jde v tom smyslu, že pod vlivem aristotelské a tomistické filosofie dominoval evropskému myšlení důraz na skutečnost, nikoli možnost. Tím převážil (typicky řecký) důraz na chápání stále a neměnné existence jako přednější a podstatnější než existence dynamické a proměnlivé. Husserl je po dlouhé době prvním filosofem (s výjimkou Mikuláše Kusánského), který primát skutečnosti zrušil a rehabilitoval možnost jako klíčovou a produktivní kategorii. Srov. R. Kearney: *Poetics of Imagining...*, s. 27nn.; srov. J. Derrida: *Násilí a metafyzika*, Praha: Filosofia, 2002, s. 16n.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy Tančit s protiklady.
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.