

UNIVERZITA KARLOVA  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Koncepce možného Boha v díle  
Richarda Kearneyho**

Mgr. et Bc. Filip H. Härtel

Katedra:	Ekumenický institut
Vedoucí práce:	Prof. Ivana Noble PhD.
Studijní program:	Teologie
Studijní obor:	Systematická a praktická teologie

Praha 2019



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační s názvem *Koncepce možného Boha v díle Richarda Kearneyho* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 3. května 2019

## **Anotace**

Předložená disertační práce se zabývá otázkou, zda a jak koncepce možného Boha Richarda Kearneyho nabízí takovou interpretaci křesťanské spirituality, která by křesťanům postsekulární epochy umožnila uchopit jejich zkušenost duchovního hledání tak, aby tato zkušenost našla své konkrétní rozvinutí a vyjádření v životě s jeho duchovním přesahem ve světě spolu s druhými. Za tímto účelem jsou zkoumány filosofické předpoklady a principy koncepce možného Boha, které vycházejí z hledání třetí cesty mezi metafyzickou filosofií a negativní teologií; těžištěm této části je pojem touhy. Následně je představena teologie slabého Boha jako rehabilitace provokativního charakteru křesťanství, který umožňuje jak odstraňování historických nánosů na něm, tak jeho znovuzaložení na autentických a pro současnou spiritualitu životaschopných základech; klíčovým bodem je teologie kříže a motiv kenoze. Závěrečná kapitola se soustředí na otázku pohostinnosti jako praktické aplikace teologických principů koncepce možného Boha; klíčovým tématem je zde imaginace a její potenciál pro uzdravování zranění světa. V závěru práce je Kearneyho pojetí kriticky hodnoceno a jsou představeny možnosti, jak jeho pojetí dále aplikovat a rozvíjet.

### **Klíčová slova**

Bůh – možnost – hermeneutika – kenoze – imaginace – dialog – antinomie

## **Summary**

This thesis concerns with problem of Richard Kearney's concept of Possible God and it's adequacy for post-secular Christian spirituality. The main question is, if Kearney's concept can develop in contemporary situation the experience of spiritual seeking in concrete situations and relationship with others with spiritual transcendence. Therefore, this thesis begins with examining philosophical suppositions and principles of the concept of Possible God, which are based on seeking of middle way between philosophical metaphysics and negative theology; key topic of this part is notion of desire. Subsequently the theology of weak God is presented as a rehabilitation of Christianity's provocative character enabling to found contemporary spirituality authentically and meaningfully and to clear away different historical distortions; main point of here is theology of the cross and kenosis. Final chapter concerns on practical applications of Kearney's theological principles through the motif of hospitality; the key theme is therapeutic potential of imagination. In conclusion the concept of Possible God is critically discussed and new possibilities of it's developing are acquainted.

### **Keywords**

God – possibility – hermeneutics – kenosis – imagination – dialogue – antinomy

## Poděkování

Za napsání této práce vděčím mnoha lidem. Prof. Tomáši Halíkovi ThD. za seznámení s jménem a filosofií Richarda Kearneyho v počátcích mého studia. Členům výzkumné skupiny Theology and Contemporary Culture doc. Timothy Nobelovi PhD., Martinovi Kočimu PhD., Františku Štěchovi ThD. a ThLic. Barboře Šmejdové za vřelé a podnětné prostředí, kde jsem se mohl setkávat s lidmi a tématy blízkými mému výzkumu, 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, smysluplného nasměrování mých nesčetných nápadů s ponecháním prostoru pro mou samostatnost. Nakonec bych velmi rád poděkoval své milé ženě Elišce za neutuchající ochotu naslouchat komentářům k několikaletému studiu a psaní a zúčastněně se mnou sdílet Kearneyho myšlenky. Vřelé díky všem. SDG.



# Obsah

Předmluva.....	9
Úvod .....	11
1. Bůh jako možnost.....	20
1.1. Klíčové vlivy na Kearneyho dílo .....	25
1.2. Polemika s metafyzikou.....	36
1.3. Polemika s negativní teologií.....	42
1.4. Třetí cesta: Pojetí Boha jako možnosti .....	51
2. Boží sebevydávání.....	66
2.1. Teologie smrti Boha a Boží solidarity .....	67
2.2. Teologie kříže a bytí pro druhého .....	78
2.3. Eucharistie .....	86
3. Bůh, člověk a pohostinnost.....	104
3.1. Role pohostinnosti v abrahámovských náboženstvích .....	105
3.2. Popírání pohostinnosti .....	110
3.3. Meze pohostinnosti .....	121
3.4. Pohostinnost a imaginace.....	128
Závěr.....	146
Shrnutí .....	146
Hodnocení.....	150
Možnosti dalšího rozvinutí Kearneyho koncepce .....	166
Seznam literatury.....	177





## Předmluva

Setkání s myšlením Richarda Kearneyho se odvážím charakterizovat jako něco, co se odehrálo v pravou chvíli na pravém místě. Jméno tohoto autora jsem poprvé slyšel z úst Tomáše Halíka během jeho přednášek o filosofii náboženství na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy. Tento okamžik byl natolik výrazný, že jsem Kearneyho příjmení obratem zapomněl, nicméně abych si uchoval jeho křestní jméno a představu Boha, který může – ale také nemusí – jako něco, co mě z neznámého důvodu oslovuje víc než předchozí přednášená témata. Několik let spočíval Kearney takto těsně pod povrchem vědomí, než jsem se po něm začal víc pítit během studijního pobytu na Eberhard-Karls Universität Tübingen a opatřil jsem si jeho knihu *The God Who May Be*.

Nadšení po prvních stránkách mě utvrdilo v tom, že jde nejen o koncepci, která mě mimořádně oslovuje, ale že autora vnímám jako skutečně spřízněnou duši. S méně nadšeneckým nadhledem viděno, je to v první řadě až neřízená záliba v propojování mnoha různých oborů, která mě zprvu nadchla. Stejně jako Kearney se svým profesním zaměřením pohybuji na pomezí filosofie a ekumenicky zaměřené teologie, oborů, které jsme 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 mnou 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 věřím, že studenty též – především hodiny filosofie náboženství a seminář religionistiky, obojí v dosti necírkevním, ale velmi empatickém

a inteligentním prostředí. Vůbec tuto dvojedinou 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 trefil do noty, bych označil cosi jako radikální střed. Kearneyho myšlení je bytostně syntetické, ale ne proto, aby smíchal všechny možné ingredience do nejedné směsi, ale aby bořil překážky a stavěl mosty tam, kde se zavíráme do konstrukcí, 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 tušené myšlenky a přání, ale kdo, domnívám se, představuje myšlení potřebné pro naši dobu, která nechce – ani nemá – ztratit dynamiku a otevřenost velkého hledání, jež by ovšem bylo plně slučitelné s hloubkou a zakotvením.

# Úvod

Křesťanství v současnosti prochází obdobím komplexních a 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 víc nahrazuje hledání.

Bylo by ovšem příliš zjednodušující chápat tuto ztrátu jistot jako znamení mizení náboženství, v našem geografickém prostoru jmenovitě křesťanství. Spolu s úbytkem členů mnoha církví a náboženských společenství sledujeme zároveň fenomén tzv. postsekulárního návratu náboženství.<sup>1</sup> Nevytrácí se náboženství jako takové, ale ty jeho formy, které přestávají být srozumitelné či věrohodné. Toto uprázdněné místo pak zaujímá nejen sekulární pohled na svět, ale i ono náboženské hledání, které se pídí nejen po snadno dostupných náhražkách

---

<sup>1</sup> Richard Kearney ve svém pojetí sekularizace vychází z díla svého učitele Charlese Taylora, který ji chápe jednak jako proces privatizace, odchod náboženství z veřejného prostoru a oddělení od jiných oblastí lidského života (ekonomika, právo, politika aj.), především ale jako zpochybnění určitých náboženských koncepcí a jako situaci, kdy náboženství – či jeho převládající podoba – přestává být samozřejmé. Srv. TAYLOR, Charles: *A Secular Age*. Cambridge – London: Harvard University Press, 2007, s. 1nn, 539n.

Obecně a přehledně k pojmům sekularizace, postsekularizace a k proměnám náboženské scény současnosti viz ŠTAMPACH, Ivan Odilo: *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 6; srv. ŠTAMPACH, Ivan Odilo: *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 bytí bez pevných hranic, v jehož rámci se prolínají velmi rozdílně chápané jednotlivé aspekty (v situace tekuté víry to je např. odmítání církevní instituce, které se nevylučuje s akceptováním myšlenky posmrtného života). Srv. VÁCLAVÍK, David: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, s. 159nn.

spirituality, ale i znovuobjevení hlubší a životaschopnější religiozity.<sup>2</sup> Mizení náboženství a jeho návrat jsou dva paralelní, vzájemně se prolínající procesy.

Současné křesťanství se tak nachází v pozoruhodně dvojité situaci. Na jedné straně ztrácí stabilní a jistou podobu tam, kde přestává být schopné odpovídat na zásadní otázky hledajícího člověka. Přitom nemůže tuto ztracenou půdu pod nohama získat zpět jednoduchým odvrácením se od nastolených pochybností; muselo by se uzavřít před otázkami, které často míří k podstatě křesťanství.<sup>3</sup> Druhým aspektem tohoto hledání je proto velká příležitost k jeho obnově. Zpochybnění dosavadních jistot umožňuje rozlišovat to, co k jádru křesťanské víry skutečně patří, od toho, co je spíš vnějším nánosem, samotnou hloubku křesťanského poselství od odlišit povrchních představ o ní, ať už je zastávají ateisté, agnostici nebo sami křesťané. Riskování ztráty jistot zároveň může být očištným procesem, kdy nahrazujeme statické představy o křesťanství znovuobjevováním křesťanství jako dynamické události víry.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Viz např. KOČÍ, Martin: „A Postmodern Quest: Seeking God and Religious Language in Postmodern Context“. In HALÍK, Tomáš – HOŠEK, Pavel (eds.): *A Czech Perspective in Faith in a Secular Age*. Washington D. C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015, s. 90, 93n.

Srv. Taylorovo pojetí, v němž teismus a ateismus nepředstavují konkurenční teorie, ale dva různé přístupy k životu. S postoj víry se pak u Taylora spojují takové pojmy, jako je hloubka, bohatství a plnost života a jeho prožívání. Srv. TAYLOR, *A Secular Age*, 5. Velmi podobně popisuje tuto situaci Marion, když říká, že už nežijeme v sekulárním, nýbrž postsekulárním prostředí, nikoli v čase smrti Boha, ale smrt smrti Boha. Srv. KEARNEY, Richard: „The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion“. In KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens (eds.): *Reimagining the Sacred*. Columbia University Press: New York, 2016, s. 178.

<sup>3</sup> Jak příklad, kterým se budu hlouběji zabývat i v této práci, poslouží tzv. teologie po Osvětlení. Ta se táže, jak a zda vůbec můžeme po šoa udržet některé atributy Boha, například všemohoucnost a milosrdenství. Viz např. KEARNEY, Richard: *Anatheism. Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2011, s. 57.

<sup>4</sup> 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 křesťanské myšlenky lásky k bližnímu, které anihiluje všechny ostatní imperativy. Odtud Vattimův provokativní projekt nihilistického křesťanství. Srv. RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství* (ed. Santiago Zabala). Praha: Karolinum, 2007. Přel. Lucie Johnová.

Hledání autentické a srozumitelné podoby křesťanství ovšem nabízí širokou škálu odpovědí, které není možné představit vyčerpávajícím způsobem. V této práci se proto soustředím na koncepci tzv. možného Boha současného irského myslitele Richarda Kearneyho, kterou považuji za velmi podnětnou a navzdory Kearneyho světovému renomé u nás jen minimálně reflektovanou.<sup>5</sup> Předkládaná disertační práce se zabývá otázkou, zda a jak koncepce možného Boha Richarda Kearneyho nabízí takovou interpretaci křesťanské spirituality, která by křesťanům postsekulární epochy umožnila uchopit jejich zkušenost

---

V českém prostředí pak 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 vždycky 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?“ HALÍK, Tomáš: *Žít s tajemstvím. Podněty k promyšlení víry*. Praha. Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 14.

<sup>5</sup> Kromě jediné studie (KEARNEY, Richard: „Příběh a etika paměti“. In PHILLIPS, James – MARLEY, James (eds): *Imaginace a její patologie*. Praha: Triton, 2006, přel. Klára Čížková, s. 64–78) byla do češtiny přeložena Markem Tomanem 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 příspěvek Martina Mihalíka (MIHALÍK, Martin: „Hľadanie Božieho mena: Hermeneutika troch ciest myslenia v diele Richarda Kearneyho“. In ŠIRKA, Zdenko Š. – PANAITESCU, Cristian – JANDEJSEK, Petr (eds.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, 2014, s. 129–147.) a úryvky několika článků či konferenčních příspěvků: KOČI, Martin: „A Postmodern Quest: Seeking God and Religious Language in Postmodern Context“. In HALÍK, Tomáš – HOŠEK, Pavel (eds.): *A Czech Perspective in Faith in a Secular Age*. Washington D. C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015, s. 81–96; NOBLE, Ivana: *Risks of Hospitality: Imagination and Reality: Introduction*. 2016. nepublikovaný konferenční příspěvek; HÄRTEL, Filip H.: „Mezi jinakostí a identitou“. in *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. 2017, roč. 26, č. 2, s. 3–13. Příležitostně Kearneyho zmiňuje ve svých textech Tomáš Halík. K Halíkově recepci Kearneyho a myšlenkové podobnosti mezi oběma mysliteli srv. HALÍK, Tomáš: „Věřit znovu – a jinak“. [cit. 27. prosince 2018]. Dostupné z WWW: [https://www.novinky.cz/kultura/salon/492649-verit-znovu-a-jinak-rozhovor-s-katolickym-knezem-filosofem-a-sociologem-tom-aseahalikem.html?fbclid=IwAR1RBkyihNWWFlaJBbLyblHieJW\\_Srhi7lqw7usdzwiKwKHnrA5U5Tsejg](https://www.novinky.cz/kultura/salon/492649-verit-znovu-a-jinak-rozhovor-s-katolickym-knezem-filosofem-a-sociologem-tom-aseahalikem.html?fbclid=IwAR1RBkyihNWWFlaJBbLyblHieJW_Srhi7lqw7usdzwiKwKHnrA5U5Tsejg). Beletristickou tvorbu komentuje ve svém doslovu k překladu Kearneyho básní TOMAN, Marek: „Moře a pevnina Richarda Kearneyho“. In KEARNEY, Richard: *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. Srv. např. ARMSTRONG, Maggie: „Anatheistic Excarnation: Philosophy, the End of God, the US, and Depression. An Interview with Richard Kearney“. In *Village Magazine*. 2012, č. 8, s. 48.

duchovního hledání tak, aby tato zkušenost našla své konkrétní rozvinutí a vyjádření v životě s jeho duchovním přesahem ve světě spolu s druhými lidmi.

Proč ovšem zrovna Kearney? Při volbě tohoto autora vycházím z přesvědčení, že svým myšlením přesně odpovídá atmosféře doby hledání, plurality a dynamičnosti, zároveň však ve svých textech nabízí konkrétní kriticky promyšlené modely, jak na tyto výzvy odpovídat a dnes nedostatečné interpretace křesťanství překonávat jinými.

Kearneyho dílo vystihuje ducha doby tím, že se neustále pohybuje v otevřeném prostoru charakterizovaným pojmem „mezi“.<sup>6</sup> Charakter a význam tohoto postoje můžeme nejlépe charakterizovat na Kearneyho irských kořenech. Richard Kearney (\*1954) pochází z irské katolické rodiny, ovšem s příměsí protestantských předků. Vyrůstal v Irsku v době převládajícího konzervativně pojetého katolicismu, zároveň zažil intelektuálně a ekumenicky otevřené a zároveň hluboce spirituální prostředí při studiu na střední škole v benediktinském opatství Glenstal Abbey.<sup>7</sup> Počátek osmdesátých let, doba jeho vysokoškolského studia, byla formována tvrdými náboženskými spory v Severním Irsku, jichž se účastnil jako velmi aktivní iniciátor mezikonfesijního dialogu. Zároveň vyrůstal v zemi, která svou identitu odvíjí od neustálého srovnávání a vyrovnávání se se svým „siamským dvojčetem“<sup>8</sup> Velkou Británií.

Tuto zkušenost, kdy byla jeho náboženská, politická a (mezi)národní identita neustále formována nikoli jednoznačným zařazením, nýbrž neustálým hledáním mezi dvěma protipóly, pojmenovává Kearney jako zkušenost tzv.

---

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

<sup>7</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xii-xiv. Přímou reflexi studia v Glenstal Abbey a jeho vlivu na samotného autora viz KEARNEY, Richard: „Why Remain Remain Catholic“. [online]. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=s3SIjWz7Ud8>.

<sup>8</sup> Srv. KEARNEY, Richard: „Britain and Ireland: Towards a Post-nationalist Archipelago“. In COPPIETERS, Bruno – SAKWA, Richard (eds.): *Contextualizing Secession: Normative Studies in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 97, 99.

dvojí identity.<sup>9</sup> Ta rozhodujícím způsobem poznamenává celé jeho dílo. Mít dvojí identitu pro Kearneyho znamená, že se vědomě odmítne ztotožnit s jedním pólem na úkor druhého, nýbrž mohu a chci zastávat dvě protikladné pozice současně. Nejde o vytvoření nějaké velké syntézy v Hegelově duchu, ale o setrvání v dialogické pozici, jelikož neustálé napětí obou protipólů je obohacující a tvořivé.<sup>10</sup> Konkrétně lze tento postoj nejlépe předvést na Kearneyho vlastní výše načrtnuté biografii. Kearney chápe sebe sama jako křesťanského filosofa, ale současně mu nejsou nijak cizí mnozí ateističtí filosofové. Přijetí jejich díla chápe jako nezbytné pro sebereflexi křesťanství a jeho neustálou vnitřní očistu od vlastních iluzí.<sup>11</sup> Jako akademik opakovaně přechází ze své vlastní filosofické práce k využití jiných oborů (teologie, religionistika, literární věda aj.), aby nezůstal uzavřen v jedné metodě a jednom přístupu. V dřívějších letech psal nejen

---

<sup>9</sup> Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*. London – New York: Routledge, 1997, s. 8.

Srv. KEARNEY, Richard: „Irish Mind, Richard Kearney“. [online]. [cit. 12. července 2014]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=v9lx\\_sYzMjc](https://www.youtube.com/watch?v=v9lx_sYzMjc).

<sup>10</sup> V závěru budu ještě 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. NOBLE, Ivana – NOBLE, Tim – BAUEROVÁ, Kateřina – PARUSHEV, Parush: *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 209n.

<sup>11</sup> Srv. KEARNEY, Richard: *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indianapolis University Press, 2001, s. 1; srv. KEARNEY, *Anatheism*, xii.

Srv. EEFÉ-PERRY, L. Callid: „Everyday Seduction: Richard Kearney, Karmen MacKendrick and Three Definitions“. In TÝŽ: *Way to Water: A Theopoetics Primer*. 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 nenárokují vlastnictví definitivní pravdy. A tam, kde tak činí i tato náboženská, nazval bych sebe sama hledačem lásky a spravedlnosti *tout court*.“ KEARNEY, *The God Who May Be*, 5n. Přel. F. H. H. Později vymezí svou pozici následovně: „Jsem katolík, ale katolík s radikálně zlomeným srdcem.“ FELD, Alina N.: „Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney“. In *Review of Contemporary Philosophy*. 2017, roč. 16, s. 155. Přel. F. H. H. K tomu připojuje přání, že snad bude nejen katolická 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*).

odborné texty, ale i beletristické. Své akademické působení nevynechává jen zdi univerzity, ale ve značné míře i angažovaností ve veřejném prostoru. Právě jako mladý politický aktivista na sebe v Irsku upozornil nejprve, kdy 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.<sup>12</sup>

Zvlášť důsledně a s obzvlášť velkým významem aplikuje Kearney tento přístup v oblasti filosofie náboženství, kde jsou paradox a skutečnosti přesahující jednoduché uchopení denním chlebem myslitele. Princip identity zde vyjadřuje pomocí dvou termínů, *via tertia* a *anateismus*. První představuje latinské označení<sup>13</sup> snahy o hledání třetí cesty mezi různými jednostrannými přístupy, nekritickým teismem a nerozlišujícím ateismem, metafyzikou a 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

---

<sup>12</sup> Srv. KEARNEY, Richard: „Between Conflict and Consensus“. In *The Crane Bag*. 1985, roč. 9, č. 1, s. 87.

Srv. GSCHWANDTNER, Christina M.: „Richard Kearney: Postmodern Charity“. In TÁŽ: *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2013, s. 267.

Srv. CAYLEY, David – KENNEDY, Paul: „The God Who May Be: Interview with Richard Kearney“. In *Ideas*. 2006, s. 26.

Jako klíčové pro tuto společenskou aplikaci svých akademických činností chápe Kearney setkání s Charlesem Taylorem, vedoucím jeho diplomové práce. Taylora vidí jako člověka dovedně propojujícího právě filosofická a politická témata. Srv. KEARNEY, Richard: „Foreword“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. x. Dále ke Kearneyho propojení akademické a angažované filosofie viz BOYLE, William: „Kearney's Choice“. In *Boston College Magazine*. 2008, roč. 68, č. 4, str. 42n.

V souvislosti s angažovaností filosofie je zajímavé, že tuto tradici spojuje nejen se sokratovskou tradicí filosofie aktivně přítomné ve veřejném prostoru, ale i jmenovitě s českými mysliteli, Masarykem, Patočkou a Havlem. Srv. CELIE, Karel-Bart – SKARAS, Andrew: „Interview with Richard Kearney, Charles Seeling Professor in Philosophy“. In *Dianoia*. 2014, roč. 3, č. 1, s. 3nn. Dokladem je i jeho vlastní interview s Václavem Havlem (KEARNEY, Richard: *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers*. New York: New York University Press, 1995). Ke Kearneyho vazbě na český disent viz TOMAN, Marek: „Moře a pevnina Richarda Kearneyho“. In KEARNEY, Richard: *Samův pád*. Praha: Lidové noviny, 1999, s. 63n.

<sup>13</sup> Kearney používá prakticky výhradně latinský termín *via tertia* místo třetí cesta (*third way*), proto se jej budu držet i v této práci.



přístup, ale i vědomí hranic každého takového přístupu. Anateismus je Kearneyem vytvořený termín označující snahu znovu (*ana*) hovořit o náboženských otázkách, v nové, očištěné podobě se kriticky, ale také s porozuměním vracet ke starým teologickým tématům, o schopnost znovu chápat božské uprostřed každodennosti. Nejde tedy ani o regres k překonaným koncepcím, ani o snahu o originalitu, ale, jak Kearney s odkazem na Kierkegaarda s oblibou opakovaně říká, o „opakování kupředu“. Jde o myšlení bytostně dynamické, které se nebojí nezvyklých postupů, ale chce tak konat vždy s úsilím o co nejautentičtější vyjádření toho, k čemu se vztahuje.<sup>14</sup> Koncepce možného Boha nemá být nějakou novou podobou křesťanství, ale znovuobjevováním jeho jádra, které je dále promyšleno tváří v tvář současným výzvám a proměnám na náboženské scéně; staré a nové nestojí proti sobě, nýbrž koexistují spolu.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup> Kearneyho filosofie náboženství je pozoruhodná tím, že se zásadou dvojí identity zachází přímo jako s výchozím principem. A nejen to: Kearney nekončí u jakéhosi amorfního, nezakotveného

---

<sup>14</sup> Obširněji představuje Kearney anateistické myšlení např. takto: „Anateismus, jak jsem ukázal, neznamena cíl, ale cestu. Je to třetí cesta, která překonává extrémy 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.“ KEARNEY, *Anatheism*, 166. Přel. F. H. H.

<sup>15</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 6n.

<sup>16</sup> Jako příklad lze uvést velmi podobnou úvahu založenou na nepostradatelnosti dvou protikladných postojů, kterou předkládá Pinchas Lapide, a kterou chápe přímo 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 kapitola 1.1). Srv. FRANKL, Viktor Emmanuel – LAPIDE, Pinchas: *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta, 2011, 39n.

V českém prostředí pak logiku „nejen – ale i“, nezbytnosti vztahu křesťanství k ateismu a akcentování hledání oproti pevně daným stanoviskům rozpracovává Tomáš Halík. Nově např. viz GRÜN, Anselm – HALÍK, Tomáš: *Svět bez Boha: Ateismus jako druh náboženské zkušenosti*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2017.

přemýšlení mezi dvěma protipóly, ale vypracovává zcela konkrétní filosofii náboženství, jehož ústředním bodem je pojem možného Boha,<sup>17</sup> který sám je ztělesněním tohoto principu.<sup>18</sup>

V následujících třech kapitolách představím, jak konkrétně je koncepce možného Boha vypracována a jaké důsledky z ní plynou pro reflexi křesťanské víry. V první kapitole se po představení klíčových vlivů na Kearneyho dílo zaměříme 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. Druhá kapitola představuje možného Boha jako vydávajícího se člověku a solidárního s ním a ukazuje Kearneyho rehabilitaci představy Boha, jehož síla tkví v jeho slabosti (1. K 1,25) jako základ křesťanské víry, na němž je možné znovu postavit její životaschopnou podobu. Kearney se naopak bude polemicky stavět proti pokusům o uhlazení provokativnosti a paradoxnosti Božího působení, jak o to

---

<sup>17</sup> Ústřední pojem „možný Bůh“ vyjadřuje Kearney vícero formulacemi. 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 variiují 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 patřičný 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. KEARNEY, Richard: „God“. In *The Furrow*. 1984, roč. 35, č. 12, s. 750n.

<sup>18</sup> O filosofii náboženství je zde řeč proto, že se Kearney považuje předně za filosofa, nikoli teologa (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*. Srv. MANOLOPOULOS, Mark: „Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney“. In *TÝŽ: With Gifted Thinkers: Conversations with Caputo, Hart, Horner, Kearney, Keller, Rigby, Taylor, Wallace, Westphal*. Bern: Peter Lang, 2009, s. 123. Zároveň představuje autora, v jehož textech jsou teologie a filosofie často jen těžko odlišitelné.

usiluje klasická metafyzická teologie, stejně tak proti příliš rychlému odmítnutí smysluplnosti křesťanství (či náboženství vůbec) jako takového. Třetí kapitola představuje pod pojmem pohostinnosti Kearneyho promyšlení důsledků odpovědi člověka na přijetí takové interpretace Boha, jaká byla představena ve dvou předchozích kapitolách. V ní bude Kearney ukazovat, 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 práce se budu zabývat jednak kritikou Kearneyho díla a případnými slabými místy jeho koncepce, jednak tím, jak můžeme naopak jeho přínos v současné teologii dále využít a rozvinout.

# 1. Bůh jako možnost

„Netvrdím, že Bůh je, nebo že není, nýbrž že může být“.<sup>1</sup> Tak zní výchozí teze Kearneyho knihy *The God Who May Be*. V jeho pojetí není Bůh daností, 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 znovuoobjevení hloubky a dynamičnosti křesťanské víry, který je založen na snaze přemýšlet o Bohu nikoli v kategoriích skutečnosti, ale možnosti. Kearneyho slovy, Bůh jako možnost představuje třetí cestu jednak mezi dogmatickým teismem a militantním ateismem, jednak mezi metafyzikou, která chce shrnout a systematizovat vědění o Bohu, a negativní teologií, která o něm uctivě mlčí. Jinak řečeno, je si dobře vědom nedostatečnosti mnoha teologických koncepcí, ale ani nechce rezignovat na snahu o Bohu hovořit. Zároveň tato cesta mezi protikladnými přístupy představuje úsilí o dialog jejich kultivovaných podob; teistické a ateistické, metafyzické a negativní perspektivy chápe jako nepostradatelné komplementární pohledy na tajemství křesťanské víry, které se vymyká možnostem jednoznačného a definitivního uchopení.<sup>2</sup> Kearney je

---

<sup>1</sup> „God neither is or is not but may be. That is my thesis in this volume.“ KEARNEY, *The God Who May Be*, 1.

<sup>2</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 2n; srv. KEARNEY, *Anatheism*, xi, 5n. Dále k dialogu, který je chápán jako střední cesta mezi vzájemným odmítáním či naopak směřováním dvou protipólů, viz KEARNEY, Richard: „Faith's New Age“. In *The Furrow*. 1982, roč. 33, č. 10, 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 principiálně vylučuje. Naopak chrání posvátné před tím, aby popíralo život, z druhé strany pak sakralizace ochraňuje sekulární před tím, aby se nestalo banálním. Zároveň zdůrazňuje, že tento

přesvědčen, že uvažování 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 otázku víc zakrývají než rozplétají. Proti němu staví alternativní myšlení založené na principu nejen–ale i, kdy mohou současně zastávat dvě protikladné, a přitom nesloučené pozice právě proto, abych co nejvíce rozšířil svůj vlastní omezený pohled, vytvořil prostor pro skutečně hluboký a obohacující dialog, a především nechal vystávat zkoumané téma v jeho plné šíři. Kearneyho úsilí o třetí cestu vždy charakterizuje tato dvojí identita, dynamická koexistence protikladů.<sup>3</sup>

Podle Kearneyho se dogmatický teismus příliš upíná na zachycení Boha pomocí fixních pojmových, chce jasně vymezit, jaký Bůh je. Jelikož Bůh zůstává tajemstvím, pak v situaci, kdy narazí na překážku, jež se jednoznačnému pojmovému vymezení vzpírá, snadno skončí toto myšlení buď popřením této překážky a uzavřením se ve své vlastní myšlenkové konstrukci, nebo se překlopí do stejné rigidní podoby ateismu. Kearney opakovaně užívá příklad představy Boha jako svrchovaného vládce konfrontované s peklem koncentračních táborů za druhé světové války.<sup>4</sup> Trvat na představě Boha, který vše moudře řídí a svým

---

motiv posvátného v neustálém vztahu k profánnímu je charakteristický pro mystiky všech tří abrahámovských náboženství. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 99, 140n.

Výše zmíněnou třetí cestu (*via terita*) Kearney někdy přímo ztotožňuje s pojetím možného Boha, zároveň ji ale používá i jako měřítko vzhledem k důsledkům své vlastní koncepce. Srv. MIHALIK, *Hľadanie Božieho mena: Hermeneutika troch cest myslenia v diele Richarda Kearneyho*, 129nn. K tomu více především v kapitole o pohostinnosti u otázky jejích mezi a vyváženosti (kap. 3.3.) a v závěrečném hodnocení celé práce.

<sup>3</sup> Srv. KEARNEY, *Irish Mind, Richard Kearney*. [online]. [cit. 12. července 2014]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=9Ix\\_sYzMjc](https://www.youtube.com/watch?v=9Ix_sYzMjc).

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.

Tato základní logika nejen–ale i, zdá se patřit k základům křesťanského myšlení vůbec. Viz slavnou formulaci Chalkedonského koncilu, podle které v 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.

<sup>4</sup> Srv. např. KEARNEY, *Anatheism*, 57n.

rozhodnutím oběti násilí zachrání, je možné jen při ignorování těchto otrásajících zkušeností. Ateistické odmítnutí Boží existence je v takové situaci plně pochopitelné, ale zároveň je zřejmé, že vychází ze stejného pojetí Boha jako její teistický protipól.<sup>5</sup> Obě 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.<sup>6</sup>

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 teologie v jeho pojetí vychází z respektu k naprosté Boží jinakosti a nemožnosti vystihnout jej slovy.<sup>7</sup>

---

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. Srv. CORBIN, Ian Marcus: „...An End and a Beginning: Richard Kearney on Welcoming Divine Strangers and Writing Divine Words“. In *Religion and the Arts*. 2010, roč. 14, s. 537.

<sup>5</sup> 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, který navrhl do detailu přírodní zákony, podle nichž – tedy zároveň podle neomylné Boží vůle – svět dále běží), aniž by jakkoli problematizovali svá východiska. Srv. DAWKINS, Richard: *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*. Praha: Academia, 2010. Přel. Zuzana Gabajová; srv. KEARNEY, *Anatheism*, xi. Pozoruhodné je, že obě strany dospívají k zcela protikladným pojetím, ovšem často na základně stejně zkrslujících a velmi zjednodušujících předpokladů. Srv. BEDNÁŘ, Jan: „Dawkins: extrémistický ateista, intelektuální provokatér či možný zdroj pro křesťanskou inspiraci?“. In HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (eds.): *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. s. 93, 96.

<sup>6</sup> 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“. Srv. MARION, Jean-Luc: *God Without Being*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2012. Přel. Thomas A. Carlson, 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, kterým jim ve skutečnosti brání proniknout do specifického a často paradoxního charakteru teologické problematiky. K vzájemné inspiraci a vymezování se těchto dvou myslitelů viz např. KEARNEY, Richard – MARION, Jean-Luc: „Giving More: Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue“. In CASSIDY, Eoin – LEASK, Ian (eds.): *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion* (ed. Eoin G. Cassidy). New York: Fordham University Press, 2005, s. 243–257.

<sup>7</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 1, 8.

První přístup 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 nevyjádřitelnosti Božího tajemství tak daleko, že nakonec nemůžeme o Bohu říci nic, čímž se vytrácí Boží přítomnost ve světě a jeho vztah k člověku.

Teologie možného Boha jako třetí cesta proto podle Kearneyho představuje neustálý pohyb na hranici, kdy potřebujeme myslet a mluvit o něčem, co se současně našemu myšlení a naší řeči vzpírá,<sup>8</sup> 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 na kraji našeho zkušenostního světa setkáváme s něčím cizím, co narušuje naše dosavadní

---

Kearney není při používání těchto pojmů terminologicky ve všech ohledech precizní. Pojem metafyziky zavádí pro klasické metafyzické koncepce 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 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. Srv. AREOPAGITA, Dionýsios: *O mystické teologii. O Božských jménech (s komentáři sv. Maxima Význavače)*. Praha: Dybbuk, 2003. Z ruštiny přeložil Alan Černohous, s. 16; srv. WARE, Kallistos: *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít, 1996. Přel. Rudolf Valenta, s. 12n. Vymezení komplikuje to, že mezi představitele negativní teologie volně řadí také Johna Caputa a Jacquese Derridu, ač je (především v případě Derridy) dosti sporné považovat je za teology. Kearneymu jde o zachycení důsledně antiidolatrického přístupu, který tito myslitelé s negativní teologií sdílejí. Proto se budu držet stejného řazení i v této práci.

<sup>8</sup> 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*. Srv. např. KEARNEY, Richard: *Strangers, Gods and Monsters*. New York: Routledge, 2003, s. 232; srv. BARASH, Jeffrey A.: „Beyond Postmodernism: Reflections on Richard Kearney’s Trilogy“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 142.

představy o světě, o Bohu a o nás samotných.<sup>9</sup> Toto myšlení na hranici otevírá podle Kearneyho možnost, jak znovu otevřít prostor pro autentické žití víry a porozumění víře. Anateistická třetí cesta tak znamená snahu skrze pochybnost a setkání s jiným otevíráme prostor pro ochotu vsadit na víru, kdy hermeneutiku podezření doplňujeme hermeneutikou přijetí. Kearneyho přístup proto neúští do obsáhlé syntézy Hegelova ražení, ale dynamického dialogu, který ponechává prostor pro neustálé prohlubování křesťanské zvěsti, prostor pro 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 často prolínají.<sup>10</sup> V této kapitole se zaměřuji především na první přístup, kdy představím systematické vypracování teologie možného Boha. V následujících kapitolách bude postupně obohacován Kearneyho reflexí náboženské zkušenosti.

---

<sup>9</sup> 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. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 3n; srv. KEARNEY, Richard: „Strangers, Gods and Monsters“. In *Budhi*. 2004, roč. 5, č. 3, s. 83n. Vzhledem k stejnojmennosti knihy a článku bude první citována pod svých originálním názvem, druhý jako *Strangers, Gods and Monsters (article)*. Téma hranice vychází z Jaspersovy slavné koncepce mezních situací. Srv. JASPERS, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer Verlag, 1956, s. 203nn, srv. JASPERS, Karl: *Úvod do filosofie*. Praha: Oikúmené, 1996. Přel. Aleš Havlíček, s. 16n.

<sup>10</sup> Ukázkovým příkladem může být teologie slabého Boha (viz kap. 2.2.), která u Kearneyho vychází z biblických textů (především Pavlových epištol a pašijových perikop), z četby 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 zažili. Často najdeme oba přístupy prakticky sjednocené tam, kde je svědectví zpracováno kvalitně literárně a filosoficky (příkladem budiž Kearneym opakovaně studované texty Etty Hillesum či výše zmíněného Dietricha Bonhoeffera).



## 1.1. Klíčové vlivy na Kearneyho dílo

Kearneyho koncepci možného Boha můžeme řadit do tzv. teologického obratu v kontinentální filosofii jak obsahově, tak co do vlivů, kterými byla primárně utvářena. Kearney patří mezi evropské filosofy, kteří se snažili a snaží pomocí filosofických nástrojů nově promýšlet náboženské otázky. Sám toto propojování filosofie a náboženství považuje ze mimořádně potřebné a podnětné.<sup>11</sup> Z autorů, kteří ovlivnili jeho filosofii náboženství, je třeba uvést především Jana-Luca Mariona, Jacquese Derrida a Paula Ricoeura. Opomenout nelze fenomenologické základy z Husserlova a Heideggerova díla. Mimo oblast kontinentální filosofie zůstává Kearneyho specifický inspirační zdroj v osobě Mikuláše Kusánského, který se víc jak pět set let před Kearneym také zabíral systematickým vypracováním teologické koncepce založené na pojmu možnosti a principu jednoty protikladů.<sup>12</sup>

Vliv Husserla a Heideggera na Kearneyho dílo je především historický a nepřímý. Málokde najdeme výslovnou polemiku s těmito autory či odkazy na ně. Daleko spíše lze u nich najít témata, která převzali a rozvinuli jejich následovníci (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 způsobům reflexe náboženské zkušenosti, z nichž později vzešla moderní hermeneutika jako metoda porozumění této zkušenosti. Tematicky jde především o znovuobjevení otázek tělesnosti, imaginace a možnosti. Husserl odhalil tělesnost nejen jako podmínku naší zkušenosti vůbec, ale i jako podmínku možnosti setkání s jiností ať už ve smyslu kontaktu s druhým

---

<sup>11</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 3.

<sup>12</sup> K uvedeným autorům se Kearney sám hlásí. Srv. KEARNEY, Richard: *The God Who May Be*, ix, 5; srv. KAVANAGH, *Facing God*, 1n; DUNNE, Michael: „Richard Kearney and Philosophy at the Limit“. In KELLY, Thomas A. F: *Yearbook of the Irish Philosophical Society*. Maynooth: National University of Maynooth, 2002, s. 8; srv. GSCHWANDTNER, Christina M.: „Richard Kearney: Postmodern Charity“. In TÁŽ: *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2013, s. 265n.

člověkem, nebo v náboženském transcendoání sebe sama. Na tomto základě rozvíjí Kearney téma tělesnosti jako nedílné součásti náboženské zkušenosti, jež pro něj není oddělená od těla, nýbrž je vtělená v konkrétních situacích konkrétních lidí, vždy se týká celého člověka.<sup>13</sup> Imaginaci chápe Husserl jako svébytný akt vytváření nových významů, nové interpretace zkušenosti, díky čemuž je člověk teprve schopen světu rozumět a aktivně jej formovat. Téma imaginace, které patří mezi nejvýznamnější problémy 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> Kearney tuto interpretaci možnosti rozvíjí

---

<sup>13</sup> Srv. KEARNEY, Richard: „Diacritical Hermeneutics“. In PORTOCARRERO, Maria Luísa a kol. (eds.): *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*. Berlin: LIT Verlag, 2012, s. 179n.

Srv. KEARNEY, Richard: „What Is Carnal Hermeneutics?“. In *New Literary History*. 2015, roč. 46, s. 100n, 109nn.

Srv. KEARNEY, Richard: „The Wager of Carnal Hermeneutics“. In KEARNEY, Richard – TREANOR, Brian (eds.): *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015, s. 20, 30.

Srv. KEARNEY, Richard: *Poetics of Imagining: From Modern to Postmodern*. New York: Fordham University Press, 1998, s. 38.

Srv. GONÇALO, Marcelo: „Narrative and Recognition in the Flesh: An Interview with Richard Kearney“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2017, s. 3

Přehledně k Husserlovu pojetí tělesnosti a intersubjektivit viz STENGER, Georg: „Wenn Welten grüßen... Zur Phänomenologie des Grußes zwischen Ost und West“. In: SEPP, Hans Rainer – YAMAGUCHI, Ichiro (Hrsg.): *Leben als Phänomen*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2006, s. 309n.

<sup>14</sup> Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 16nn.

<sup>15</sup> O rehabilitaci jde v tom smyslu, že pod vlivem aristotelské a tomistické filosofie dominoval evropskému myšlení důraz na skutečnost, nikoli možnost. Ten má své kořeny v Aristotelově rozlišení skutečnosti jako něčeho opravdu existujícího od možnosti jako toho, co ještě neexistuje plně, ale pouze v potenci (srv. ARISTOTELÉS, *Metaphysics*, V, 12, IX, 1, 2, 6. [online]. Adelaide: The University of Adelaide, 2015 [cit. 28. listopadu 2015]. Přel. W. D. Ross. Dostupné

směrem k novému, dynamickému uchopení vztahu člověka k Bohu a stejně jako Husserl z něj vyvozuje na něj kladené etické nároky.

Postoj k Heideggerovi je o poznání ambivalentnější. Kearney pokračuje v řadě filosofů využívajících Heideggerovu kritiku metafyziky – která v některých svých podobách postupně přetvořila živý vztah k Bohu v pojetí Boha jako objektu našeho myšlení – aby otevřeli nové možnosti k porozumění náboženským otázkám. I on chápe metafyziku heideggerovsky jako ontoteologii, tj. jako snahu o vymezení Boha pomocí pojmů bytí. Oba se také shodují v tom, že takový přístup nakonec vede k pojetí Boha, jež jej redukuje na jsoucno podléhající logice systematizujícího myšlení, v němž se ztrácí smysl pro Boží jinakost a neuchopitelnost.<sup>16</sup> Heidegger tak sice otevírá možnost nově promýšlet teologická témata, ve svých závěrech se s ním ale Kearney neshoduje. Heidegger zavádí ve svých pozdních textech enigmatický pojem posledního Boha, který si nejlépe můžeme přiblížit jako jakousi neurčitou otevřenost vůči radikálně jinému, jež Heidegger vyjadřuje spíše básnickými obraty než filosofickým výkladem. Tento poslední Bůh se v jeho podání vymyká jakékoli vyjádřitelné zkušenosti a Heidegger jej výslovně odmítá ztotožnit s Bohem zjevení. Kearney takový přístup chápe jako na hony vzdálený od křesťanského pojetí Boha jako lásky, jenž naopak za člověkem přichází a který se mu místo neurčité otevřenosti dává v naději

---

z WWW: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/metaphysics/index.html>). Tím převážil (typicky řecký) důraz na chápání stálé 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. Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 27nn; srv. DERRIDA, Jacques: *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. Přel. Jirí Pechar a kol., s. 16n.

<sup>16</sup> Srv. HEIDEGGER, Martin: *Was ist die Metaphysik?/Co je metafyzika?*. Praha: Oikúmené, 1993. Přel. Ivan Chvatík, s. 30n, 68. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 213n. Kromě jmenovitého odkazu na Heideggera lze vidět podobnost mezi snahou o oživení zapomenutého přístupu k Bohu jako možnosti a motivem zapomenutosti na bytí, významný termínem Heideggerovy fundamentální ontologie. Srv. MANOUSSAKIS, John Panteleimon: „From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be“. In *Modern Theology*. 2002, roč. 18, č. 1, s. 95. K typicky evropské tendenci myslet Boha v kategoriích bytí viz MARION, *God Without Being*, 31, 37, 39, 44.

a zaslíbení.<sup>17</sup> Jako Husserl klade i Heidegger důraz na pojem možnosti a výslovně jej prohlásí za důležitější než skutečnost, jedná-li se o porozumění otázkám lidské existence.<sup>18</sup> Na rozdíl od Kearneyho je ovšem Heidegger výrazně orientován na jednotlivce, v jeho filosofii nehrají zásadní roli vztahy.<sup>19</sup> Oproti němu rozvíjí Kearney pojem možnosti vztahově, v první řadě jako vzájemný vztah Boha a člověka, z něhož následně vyplývá možnost jako kategorie určující dynamiku a etickou odpovědnost v mezilidských vztazích.

Fenomenologickou tradici radikálně rozvinul Emmanuel Lévinas. Pro Kearneyho jsou z jeho díla klíčové motivy jinakosti, etiky a touhy. Jinakost, ať už božského, nebo lidského, představuje základní téma Lévinasovy filosofie. Je-li Bůh chápán jako radikálně Jiný, pak podle Lévinase nemůže být předmětem naší intence, jejím tématem, nýbrž sám je tím, kdo tematizuje, kdo náš vztah k jinakosti sám zakládá a kdo umožňuje člověku vystoupit ze samoty a uzavřenosti jeho vlastního světa. Pro Kearneyho je tento přístup podstatný jako ochrana před teologickými konstrukty, jež mohou Boží neuchopitelnost snadno oslabit.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Srv. např. HEIDEGGER, Martin: „*Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit*“. Praha: Oikúmené, 2012. Přel. Ivan Chvatík, s. 36n, 43. Heideggerův „poslední Bůh“ (*letzte Gott*) se jeví spíš jako pohanský Bůh řecké mytologie, který osvíti pouze pár vyvolených. Heideggerovi ovšem přiznává Kearney to, že možnost milujícího Boha nezatrácuje; Heidegger doslova pracuje s pojmem milující možnosti. Zároveň však tohoto Boha aktivně nehledá, pouze na něj čeká. Druhá Kearneyho námitka je, že tento Bůh je vyhrazen pouze teoretickému myšlení, nijak se nedotýká časového světa a etické problematiky konkrétního jednání. Srv. KEARNEY, Richard: *Strangers, Gods and Monsters*. New York: Routledge, 2003, s. 218nn.

<sup>18</sup> Srv. HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 2008. Přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Jiří Němec, Miroslav Petříček, s. 28n, 37.

Srv. MASTERSON, Patrick: „Richard Kearney’s Hermeneutics of Otherness“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2008, roč. 34, č. 3, s. 249.

<sup>19</sup> To platí i pro téma spolubytí. Heidegger druhého tematizuje jako určitý aspekt porozumění pobytu sobě samému, ne jako samostatné téma. Srv. HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 2008. Přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Jiří Němec, Miroslav Petříček, §§ 25–27.

<sup>20</sup> Lévinas toto založení vztahu tematizuje skrze pojmové dvojice stejného a jiného, resp. interiority a exteriority. Stejně značí naše představy, přání, perspektivy, tedy uzavřenost v našem vlastním světě (interioritě). Jiné nám umožňuje tento svět otevřít tomu, co je za jeho hranicemi (exteriorita), vztahům a smyslu, jež si sami nemůžeme dát. Póly stejného a jiného vidí jako vzájemně nepřevoditelné, na rozdíl od Kearneyho však aspekt jinakosti nápadně akcentuje a pojímá jej jako etické vymezení vůči ontologické rovině skutečnosti (viz kapitola 1.4. této práce). Srv. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*. Praha: Oikúmené, 1997. Přel. Miroslav

Jiný jakožto druhý člověk je pak tím, kdo v konkrétní podobě zakládá vztah a zároveň na nás klade etické nároky. Svou jinakostí, nemožností redukovat jej na mé vlastní představy nárokuje podle Lévinase mou odpovědnost vůči jinému, schopnost přijímat to, co já sám nejsem. Právě respekt k jinakosti a nemožnosti převést jiné na stejné, tj. naše vlastní perspektivy, charakterizuje Lévinasovo pojetí etiky. Kearney tento přístup využije zejména u tématu pohostinnosti, kterou pojímá jako schopnost přijímat druhého v konkrétních mezilidských, společenských a politických situacích.<sup>21</sup> Motivy jinakosti a etiky Lévinas dále vysvětluje s pomocí pojmu touhy. Tu chápe jako způsob vztahování se k druhému tak, že tento vztah nemůže být nikdy naplněn a uzavřen. Pokud by se tak stalo, ztratila by se právě jinakost druhého, to, co jej činí jedinečným a co vztah k němu zakládá. Z druhého by se stal objekt mého zájmu. V případě Boha i člověka jde ovšem o vztah k někomu, koho nemohu obsáhnout, uchopit jako předmět, kdo, ač jsem s ním ve vztahu, zůstává stále jiný. Kearney využije téma touhy jako způsob, jak tematizovat vztah Boha a člověka, aniž by byl Bůh redukován na předmět našich poznatků a přání. U Lévinase dílčím, leč pro Kearneyho podstatným, tématem, které se na touhu váže, bude téma tělesnosti.<sup>22</sup>

V nápadně negativním přístupu ve smyslu trvání na naprosté jinakosti jiného se Lévinasovi podobá Jacques Derrida.<sup>23</sup> Derrida trvá ještě důsledněji na

---

Petříček a Jan Sokol, s. 37, 81, 83; srv. LÉVINAS, Emmanuel: *Le temps et l'autre/Čas a jiné*. Praha: Dauphin. 1997. Přel. Zdeněk Hrbata, s. 26nn; srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 53.

<sup>21</sup> Srv. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, 33, 193

Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 188n.

Kearney na Lévinase vzpomíná jako na člověka, který mu umožnil propojit jeho zájem o filosofii se zájmem o náboženství skrze pojetí Boha jako toho, kdo skrze tvář druhého žádá o mou pomoc. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 19.

K motivu pohostinnosti viz 3. kapitola této práce.

<sup>22</sup> Touha u Lévinase vždy působí v nějaké (tělesné) interioritě a bez ní být ani nemůže. Oproti Kearneymu však Lévinas zdůrazňuje vystupování z roviny tělesnosti ve smyslu otevírání se něčemu radikálně jinému a nedisponovatelnému. Srv. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, 111nn.

<sup>23</sup> Kearneyho čtení Derridy je výrazně ovlivněno interpretací Johna D. Caputa. Tam, kde se zabývá Derridovými výklady náboženských otázek, sleduje často Caputovu publikaci *Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Caputo, jemuž se budu věnovat v druhé kapitole, se k Derridovi hlásí jako ke svému klíčovému inspiračnímu zdroji. Srv. CAPUTO, John D.: „God, Perhaps. The

tom, že má-li Bůh být Bohem a víra vírou, nelze je pojmenovat a uchopit. Podle něj je třeba vůči Bohu jako absolutnímu a radikálně jinému zaujmout postoj radikální otevřenosti, ochoty nechat se jím překvapit a rezignovat na jakékoli zachycení představ o jeho bytnosti či konání. Boží zjevení musí zůstat otevřenou možností.<sup>24</sup> Tento vztah radikální otevřenosti označuje Derrida podle Lévinsova vzoru termínem touha. Kearney souhlasí se závažností aspektu Boží jinakosti a potřeby vytvořit volný prostor pro jeho působení, ale není ochoten zaujmout tak radikální postoj jako Derrida. Podle Kearneyho je jeho důsledkem opačný extrém než metafyzická spekulace, totiž naprostá negativita, kdy nemohu o Bohu říci vůbec nic a kdy se mě hlavně žádným způsobem nedotýká.<sup>25</sup> Snaha o uchování naprosté nedotknutelnosti Božího jména a vyhýbání se jakékoli kontaminaci posvátného světským je ovšem pouze jedním aspektem Derridova úsilí, byť Kearneym akcentovaným. Druhým je snaha o prostředkování mezi nároky absolutna a konkrétními, relativními situacemi, v nichž se jako lidé nacházíme. Nárok absolutna je nás kladen spolu s nároky konkrétních událostí, v nichž musíme jednat, ač často bez možnosti čistého, radikálního řešení. Toto

---

Diacritical Hermeneutics of God in the Work of Richard Kearney“. In *Philosophy Today*. 2011, roč. 55, s. 56. V Kearneyho interpretaci Derridy též můžeme najít poměrně závažné nesrovnalosti, především v otázce pohostinnosti. K tomu více v závěru práce. Srv. GSCHWANDTNER, Christina M.: „Richard Kearney: Postmodern Charity“. In TÁŽ: *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2013, s. 266.

<sup>24</sup> Srv. DERRIDA, Jacques: *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta, 2003. Přel. Pavel Bartošek, s. 28.

Srv. KEARNEY, Richard: „Derrida and Messianic Atheism“. In BARING, Edward – GORDON, Peter E. (eds.): *The Trace of God: Derrida and Religion*. New York: Fordham University Press, 2015, s. 201n, 205.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 69nn.

K pojmům možnosti a nemožnosti v Derridově filosofii více v kapitole 1.3.

<sup>25</sup> Kearney často odlišuje radikální hermeneutiku Derridy a Caputa od své vlastní, diakritické. Radikální trvá na naprosté jinakosti jiného, diakritická sice chápe tento přístup jako přínosný, ale nevyvážený, neumožňující navázat k jinému skutečný vztah. Viz např. KEARNEY, Richard: „Diacritical Hermeneutics“. In PORTOCARRERO, Maria Luisa a kol. (eds.): *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*. Berlin: LIT Verlag, 2012, s. 177–196; srv. KEARNEY, Richard: „Eros, Diacritical Hermeneutics, and the Maybe“. in *Philosophical Thresholds: Crossings of Life and World. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. 2011, roč. 36, s. 75–85. Caputův komentář k tomuto rozlišení viz in CAPUTO, *God, Perhaps. The Diacritical Hermeneutics of God in the Work of Richard Kearney*, 56–64. Více v kap. 1.3.

napětí sleduje Kearney především u otázky pohostinnosti. I zde platí, že se s Derridou ztotožňuje v důležitosti tématu, ale prosazuje méně radikální řešení.<sup>26</sup>

V oblasti fenomenologie odrážejí Kearneyho texty nejvýrazněji dílo Jeana-Luca Mariona. Oba autoři se vzájemně ovlivňují, často recipují svá díla a reagují na sebe.<sup>27</sup> Marion inspiroval Kearneyho především tím, čím se sám proslavil, totiž kritikou idolatrie.<sup>28</sup> Ve svých textech důsledně usiluje o to, abychom odstraňovali idoly, tj. obrazy, představy a koncepty, které božství zastíňují a nastupují na jeho místo. V důsledku jejich působení se pak vztahujeme nikoli k Bohu, ale pouze ke svému vlastnímu výtvoru. Marion proto usiluje o nahrazování idolů ikonami, tj. obrazy a představami, které na sebe nepoutají pozornost místo Boha, nýbrž k němu naopak odkazují. Zároveň tak činí téměř výhradně negativním přístupem, aby z nových obrazů nevytvořil pouze sofistikovanější podobu idolatrie.<sup>29</sup> Typickým znakem tohoto přístupu je kritika ontoteologie, z níž vychází ve své práci i Kearney. Marion razí tezi, že o Bohu nelze primárně

---

<sup>26</sup> Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 167n.

Srv. KEARNEY, Richard: „Hospitality: Possible or Impossible?“. In *Hospitality and Society*. 2015, č. 2-3, s. 173–183. K Derridovu pojetí pohostinnosti a Kearneyho polemice s ním viz 3. kapitola.

Srv. KEARNEY, *Foreword*, ix–xii.

<sup>27</sup> Viz. především tyto názorové výměny: KEARNEY, Richard: „The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion“. In KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens (eds.): *Reimagining the Sacred*. Columbia University Press: New York, 2016, s. 175–192; srv. KEARNEY, Richard: „A Dialogue with Jean-Luc Marion“. In *Philosophy Today*. 2004, roč. 48, č. 1, s. 12–26; srv. KEARNEY, Richard: „On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion“. In CAPUTO, John D. – Scanlon, Michael J. (eds.): *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1999, s. 54–78; srv. KEARNEY – MARION, *Giving More: Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue*, 243–257; srv. MANOUSSAKIS, John Panteleimon: „Thinking at the Limits. Jacques Derrida and Jean-Luc Marion in Dialogue with Richard Kearney“. In *Philosophy Today*. 2004, č. 1, s. 3–26.

<sup>28</sup> V textu nepřekládám původní pojem idolatrie jako modloslužbu. Zaprvé tím zůstává zachována zvuková podobnost mezi protiklady ikony (*icone*) a modly (*idole*), zadruhé se tím vyhneme archaizujícím představám o modloslužbě jako primárně vizuálního zpodobňování Boha či příklonu k pohanským praktikám; Marionovi jde primárně o demaskování konceptuální idolatrie.

<sup>29</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, 7n, 10, 12nn, 16, 18, 21, 52.

Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 15.

Jinde vymezuje Marion idol tak, že hledíme na něj a s jeho pomocí si utváříme obraz Boha, kdežto ikona naopak hledí na nás a utváří nás. Srv. KEARNEY, *The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion*, 177.

hovořit v kategoriích bytí (byť třeba bytí nejvyššího a dokonalého), jelikož Bůh je především láska. Je třeba nahradit naše ontoteologické myšlenkové konstrukty tázáním se po tom, jak se nám Bůh jakožto láska sám ukazuje.<sup>30</sup> Proto obrací pozornost k otázkám daru a eucharistie. Podle Mariona je Bůh Bohem tím, že se nám ve své lásce sám nepodmíněně dává. To se děje především právě v eucharistii.<sup>31</sup> Téma eucharistie jako Božího daru člověku a vyjádření sebedarující lásky k němu rozvíjí (hlavně ve svých nedávných textech) i Kearney, jakkoli se zároveň odklání od Marionova pojetí.<sup>32</sup> Na obecné rovině lze shrnout vztah mezi těmito autory tak, že Marion výrazně ovlivnil Kearneyho snahu překonat ontoteologický přístup ve filosofii náboženství, abychom znovu rehabilitovali myšlení, které se snaží Boha chápat jako sebe sama vydávající lásku, kdy se opouštíme představu svrchovaného a všemohoucího Boha ve prospěch pavlovského pojetí, v němž se Bůh z lásky vydává člověku ve své slabosti a je s ním solidární i v jeho utrpení. Stejně jako u Lévinase a Derridy Kearney ovšem odmítá Marionův důsledně negativní přístup k metafyzice a k možnosti přemýšlet a hovořit o Bohu jako přehnaný a jednostranný. Místo toho bude hledat vyváženější pozici mezi negativním a pozitivně formulovaným přístupem. V otázce eucharistie se

---

<sup>30</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, xxii, 3.

Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 15, 17, 19.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 31.

Srv. KEARNEY, *The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion*, 179.

<sup>31</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, 45nn.

Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 22n.

<sup>32</sup> Marion směřuje ve svých analýzách především k otázce biskupa jako prostředníka Božího sebevydávání a toho, kdo působí v konkrétním společenství, tj. na konkrétním místě Božího sebevydávání lidem. Kearney toto zaměření považuje ve svém důsledku za příliš exkluzivistické (v konfesijním slova smyslu), proto se soustředí především na otázku mezináboženské pohostinnosti a roli imaginace pro pochopení eucharistie (k tomu více v kap. 2.3). Srv. např. KEARNEY, *The God Who May Be*, 32; srv. KEARNEY, Richard: „Toward an Open Eucharist“. In MOYANERT, Marianne – GELDHOF, Joris (eds.): *Ritual Participation and Interreligious Dialogue*. London: Bloomsbury, 2015, s. 133–155; srv. KEARNEY, Richard: „Eucharistic Imaginings in Proust and Woolf“. In STALLINGS, Gregory C. - a kol. (eds.): *Material Spirit: Religion and Literature Intranscendent*. New York: Fordham University Press, 2013, s. 11–34.



tak děje především skrze interpretaci eucharistické tematiky v uměleckých (převážně literárních) dílech a skrze otázku mezináboženské pohostinnosti.

Zvláštní a klíčové zaujímá má v Kearneyho myšlení Paul Ricoeur. Přímou jeho dílu věnuje Kearney pouze jednu monografii a vícero článků či rozhovorů,<sup>33</sup> zároveň je však v jeho díle téměř všudypřítomný. Ricoeur zjevně rozhodujícím způsobem formoval Kearneyho myšlení z pozice vedoucího jeho disertační práce a Kearney se ke svému učiteli explicitně hlásí; dokonce sám sebe považuje za „nejricoeurovštějšího filosofa současnosti“.<sup>34</sup> Ricoeurovo myšlení je záležitím, z něhož Kearney vychází a od něhož se jeho vlastní koncepce v některých ohledech ani příliš neodlišují. To vysvětluje jak význam Ricoeurova vlivu, tak často nižší frekvenci výslovných odkazů v Kearneyho textech na jeho dílo, než je tomu u jiných autorů (Marion, Derrida, příp. Lévinas). Ricoeur není tím, s kým by Kearney polemizoval a sám často formuluje své vlastní postoje z pozice nikoli Ricoeurovi vzdálené. Obecně můžeme říci, že Ricoeur především ovlivnil Kearneyho hermeneutiku, a to metodologicky i obsahově; Kearney přijímá a ještě dál rozvíjí ono „mezi“, úsilí o pečlivé rozlišování, smysl pro nejednoznačnost řešených problémů a snahu o překonání jednostranných

---

<sup>33</sup> Kromě článků věnovaných Ricoeurovu dílu stojí za zmínku především ona Kearneyho monografie *The Owl of Minerva*. Ta sestává jednak z dílčích příspěvků o tématech, která Kearney identifikoval jako klíčová pro Ricoeurovo dílo – a sám se jim důkladně věnuje – jednak z rozhovorů vedených během mnoha let. Kniha je proto zajímavá i jako dokumentace toho, jak chápe Kearney svého učitele, který na něj měl také největší vliv. V tomto ohledu jsou příznačné především názvy jednotlivých studií, které vždy začínají slovem „Between...“ (Between Phenomenology and Hermeneutics, Between Imagination and Language, Between Myth and Tradition, Between Ideology and Utopia, Between Good and Evil, Between Poetics and Ethics). Onu pozici mezi dvěma extrémy tak Kearney chápe jako to klíčové, co si z Ricoeurovy práce odnáší a co dále sám rozvíjí.

<sup>34</sup> KEARNEY, *Foreword*, x–xi.

Srv. McGUIRK, James a kol.: „Philosophy at the Limits of Reason Alone. A Group Interview with Professor Richard Kearney“. in *The Leuven Philosophy Newsletter*. 2005-2006, roč. 14, s. 18. Podobně vidí Ricoeurův vliv na Kearneyho i jiní. Srv. CAPUTO, John D.: *God, Perhaps. The Diacritical Hermeneutics of God in the Work of Richard Kearney*, 56; srv. COSTELLO, Stephen J.: „Narrating otherness. Between hospitality and hostility“. In *Philosophy and Social Criticism*, 2004, roč. 30, č. 7, s. 884.

stanovisek.<sup>35</sup> Konkrétně tím Ricoeur otevřel prostor pro to, aby Kearney ponechal ve své hermeneutice významné místo tématu možnosti, jakkoli je patrné, že v tomto případě Kearney původní inspiraci významně rozvinul, především s pomocí filosofie Mikuláše Kusánského (viz níže).<sup>36</sup> Kromě toho zásadně ovlivnil jeho pojetí narativity, imaginace a pohostinnosti jako tří vzájemně provázaných skutečností. Tyto tři oblasti představují klíčová témata pro praktickou společenskou a politickou aplikaci Kearneyho principů filosofie náboženství.<sup>37</sup>

Mimo inspiraci moderní a postmoderní filosofií stojí dílo renesančního myslitele Mikuláše Kusánského. Pro Kearneyho koncepci je nicméně zásadní z toho důvodu, že Mikuláš víc jak pět set let před ním vypracoval systematickou nauku, v níž uvažuje o Bohu na základě pojmu možnosti.<sup>38</sup> Kusánský patřil mezi ony vzácné výjimky, které dávno před Husserlem rehabilitovaly pojem možnosti a vymanily jej z podřízenosti skutečnosti chápané jako něco plnějšiho a opravdovějšiho. Když Mikuláš uvažuje o tom, jak mluvit a myslet o Bohu, dospívá k závěru, že každé jméno přiřknuté Bohu je nutně nepřiměřené. Bůh stojí zcela mimo kognitivní schopnosti našeho rozumu, protože nemůže být s ničím poznatelným, definovatelným srovnáván a tím i pojmenován. Na základě toho pojímá Boha jako jednotu protikladů, díky čemuž může říci, že u něj mizí rozdíl mezi možností a skutečností. Závěr zní, že Bůh je tím, čím může být.<sup>39</sup> Kearney tento

---

<sup>35</sup> Vlastní i Ricoeurovu hermeneutiku proto často nazývá diakritickou, tj. rozlišující a zaujímavější pozici mezi dvěma krajnostmi. Srv. KEARNEY, *Between Oneself and Another: Paul Ricoeur's Diacritical Hermeneutics*, 151; srv. KEARNEY, Richard: „Capable Man, Capable God“. In TREANOR, Brian – VENEMA, Henry Isaac (eds.): *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*. New York: Fordham University Press, 2010, s. 49n, 58; srv. KEARNEY, *Diacritical Hermeneutics*, 177–196.

<sup>36</sup> Srv. KEARNEY, *Capable Man, Capable God*, 58.

<sup>37</sup> K těmto třem faktorům, jejich důsledkům a konkrétnímu Ricoeurovu viz 3. kapitola.

<sup>38</sup> Podle Davida Tracyho patří rozvinutí Kusánského filosofie mezi několik málo skutečně originálních prvků Kearneyho díla. Srv. TRACY, David: „God: The Possible/Impossible“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 346.

<sup>39</sup> Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Vědění o nevědění nevědění I“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 200. Přel. Jan Patočka, s. 123n, 127, 144nn.

Mikulášův inovativní přístup k pojmenování Boží jedinečnosti využije, ale zároveň mnohem důsledněji rozvine jeho potenciál. Ukáže, že jednota protikladů – u Kearneyho zachycená pomocí pojmů třetí cesty a dvojí identity – a pojmenování Boha pomocí možnosti umožňuje promýšlet mnohé další paradoxy, jako je napětí mezi Boží transcendencí a imanencí, naprostou jinakostí a přítomností ve světě, mezi absolutním božstvím a božstvím působícím v dějinách, mezi jeho stálostí a dynamičností, nesouměřitelností s člověkem a blízkostí člověku. Kromě toho Kearney opakovaně těží z motivu možnosti ve smyslu tvořivosti, která podle Mikuláše představuje to, čím se člověk Bohu nejvíc podobá.<sup>40</sup> Toto pojetí transformuje Kearney v obhajobu aktivní role člověka ve vztahu k Bohu a k tvořivé angažovanosti člověka ve světě jako prodloužené – a nepostradatelné – ruky Božího působení.

---

Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Soukromník o zkušenostech s vahami“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001. Přel. Jan Sokol, s. 198.

Srv. KUSÁNSKÝ, *Dialogus de possesset*, 246, 270nn.

Srv. KUSÁNSKÝ, „Vědění o nevědění II“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, Přel. Jan Patočka, s. 168nn. Teologická terminologie Mikuláše Kusánského zde variuje. Kromě výchozího vymezení Božího jména *Deus sit quod esse potest* (Bůh je tím, čím může být), používá pojmy *posse*, *posseset* nebo *posse esse*.

Pro hlubší pochopení Kusánského pojetí jednoty protikladů, které ovšem není bezprostředně pro tuto práci nezbytné, by bylo zapotřebí seznámit se s jeho naukou o kontrakci. K tomu více viz FLOSS, *Mikuláš Kusánský*, 42n; srv. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 172n.

<sup>40</sup> Srv. FLOSS, *Mikuláš Kusánský*, 70nn.

Srv. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 169nn.

Srv. Kusánského úvahu o Božích jménech v kapitole 1.4. této práce, kde je pro Mikuláše klíčové spojení Božích jmen s možností jakožto tvořivosti.

## 1.2. Polemika s metafyzikou

Protipóly, vůči nimž se Kearney svou koncepcí možného Boha jednotlivě vymezuje a jež se zároveň snaží uvést do jejich tvořivého dialogu, představují kromě teismu a ateismu metafyzika a negativní teologie. Metafyziku chápe po Heideggerově vzoru jako úsilí o systematické řešení teologických otázek onto-teologicky, tj. jako snahu hovořit o Bohu v kategoriích bytí – co Bůh je a jaký je.<sup>41</sup> Především u děl Augustina a Tomáše Akvinského ukazuje, že tyto přístupy, byť obdivuhodně systematické a poctivé, mají i velmi problematické důsledky. Koncepce, v nichž je Bůh pojímán jako nejvyšší jsoucno či bytí samo, podle Kearneyho sice ukazují jeho privilegované postavení, ale také tím příliš zdůrazňují Boží transcendenci a upozaďují jeho přítomnost ve světě, jež by vyzývala člověka k aktivní spolupráci s ním. Podobně metafyzika dokáže nabídnout systematický přístup k teologickým otázkám, ale také čím dál tím tíhne k uvažování o Bohu kauzálně, což vede k podřizování Boha teologickému systému a k představám, které se podle ve 20. století Kearneyho ukážou jako neudržitelné.<sup>42</sup>

Pro pochopení Kearneyho kritiky metafyziky je stěžejní vyjasnit jeho postoj k Augustinovi a Tomášovi. Hned na začátek je proto třeba říci, že je v podstatných věcech zavádějící, protože se staví proti jejich metafyzickým spekulacím, ovšem ve skutečnosti v jejich dílech kritizuje především aristotelské, místy platónské, motivy, aniž by těmto inspiračním zdrojům věnoval větší pozornost. Proto je třeba na tyto antické předpoklady krátce upozornit. Aristotelés položil základy antické i středověké ontoteologie vymezením metafyziky jako tzv. první filosofie, jež se zabývá jednak jsoucím jakožto jsoucím, jednak prvními příčinami skutečnosti.<sup>43</sup> Spojením těchto dvou definic vznikne ve scholastické

---

<sup>41</sup> Srv. HEIDEGGER, *Was ist die Metaphysik?/Co je metafyzika?*, 36n, 68.

<sup>42</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 57n.

<sup>43</sup> Srv. ARISTOTELÉS: *Metaphysics*, IV, 1. [online]. Adelaide: The University of Adelaide, 2015 [cit. 28. listopadu 2015]. Přel. W. D. Ross. Dostupné z WWW: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/metaphysics/index.html>.

filosofii myšlení, v němž bude to nejzazší, božské chápáno kauzálně jako první příčina a ontoteologicky jako nejvyšší jsoouco či bytí samo.<sup>44</sup>

Druhým významným krokem je Aristotelovo rozlišení možnosti a skutečnosti. Skutečnost chápe 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.<sup>45</sup> Možnost jako tvořivý a dynamický prvek tvoří základ Kearneyho vlastní koncepce a jeho pojetí vztahu člověka s Bohem. Aristotelés ovšem po tomto rozlišení zvolil opačnou cestu, když Bohu upřel jakoukoli možnost.<sup>46</sup> Jeho úvaha vypadá ve zkratce následovně: Jestliže má existovat tzv. věčná substance,<sup>47</sup> musí být plně skutečná. Kdyby obsahovala také možnost, musela by někdy neexistovat, tudíž by nebyla věčná. Tuto věčnou substanci nazýváme podle Aristotela Bohem. Bůh tak představuje věčné a neměnné jsoouco, které je kauzální příčinou všech ostatních jsooucn, ale samo zůstává nezapříčiněné. Není možné s ním navázat žádný dynamický vztah, lze je pouze racionálně kontem-plovat jako prvního hybatele a příčinu všeho, co je.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Podle medievalisty Étiennea Gilsona je vrcholná středověká metafyzika charakteristická spojením židovského pojetí osobního Boha právě s touto řeckou, především aristotelskou, metafyzikou. Srv. GILSON, Étienne: *Bůh a filosofie*. Praha: Oikúmené, 1994. Přel. Miloš Calda, s. 30n.

<sup>45</sup> Srv. ARISTOTELÉS: *Metaphysics*, V, 12; IX, 1-2.

Tomu odpovídá i *dynamis*, řecký pojem pro možnost, který nese nejen význam něčeho ještě neuskutečněného, ale také dynamického, tvořivého (srv. Kearneyho neologismus *dynamatology*, který spojuje se svou koncepcí možného Boha, viz KEARNEY, *The God Who May Be*, 6). Odtud také vyvozuje Aristotelés pohyb a změnu jako přechod od možnosti ke skutečnosti, tvořivý přechod od něčeho nehotového k něčemu hotovému. Srv. ARISTOTELÉS: *Metaphysics*, V, 12; srv. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 89.

<sup>46</sup> První impuls k rehabilitaci pojmu možnosti nachází Kearney paradoxně právě u Aristotela, když se zabývá pojmem *nús poiétikos* ze spisu *O duši*. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 101n. Leč jedná se o zcela okrajovou, jen zde načrtnutou a nikde jinde nerozvíjenou zmínku. Klíčovým autorem co do znovuoobjevení významu možnosti zůstává pro Kearneyho Kusánský.

<sup>47</sup> Srv. ARISTOTELÉS: *Metaphysics*, XII, 5. Substance představuje u Aristotela takové jsoouco, které může existovat samostatně, např. člověk. Naproti tomu moudrý není substancí, jelikož nemůže existovat samostatně, ale jen ve vztahu k někomu, tedy např. jako moudrý člověk, protože představuje pouze kvalitu něčeho.

<sup>48</sup> Srv. ARISTOTELÉS: *Metaphysics*, XII, 6-7.

Inspirace Platónem je pro vrcholnou metafyziku (tedy spíš Tomáše než Augustina) méně závažná. Klíčový motivem je pojetí Boha jako dokonalého – u Platóna má charakter božské dokonalosti idea Dobra – jež se pojí s představou něčeho neměnného, nemateriálního, od našeho světa odděleného a poznatelného čistě spekulativně.<sup>49</sup> Podstatné je, že jak Platón, tak Aristotelés středověké křesťanské myslitele nepochybně inspirovali, ale zároveň je třeba od nich jasně odlišit originální přístupy těchto teologů, čemuž se Kearney dosti vyhýbá a na co je třeba konkrétně upozornit.

Augustin představuje podle Kearneyho prvního významného křesťanského teologa, který začal ztotožňovat Boha s bytím a charakterizovat jej pomocí pojmů řecké ontologie. Na Augustinově interpretaci starozákonního příběhu o hořícím keři ukazuje, že větu *ehjé ašer ehjé* (Ex 3,14), překládanou obvykle spojením „jsem, který jsem“, chápe Augustin jako výrok o vyjádření Boží podstaty, a to v pojmech bytí; zřetelné je to v jeho rodné latině, v níž odvozuje Boží podstatu, *essentia*, od bytí neboli *esse*.<sup>50</sup>

Augustina ovšem Kearney ukazuje spíš jako epizodní postavu na cestě k Tomáši Akvinskému. Tomášova metafyzika – a v ní právě aristotelské prvky, nikoli další, Tomášova vlastní, jemnější rozlišení – je tím, vůči čemu se Kearney vymezuje především.<sup>51</sup> Tomáš chápe Boha jako neměnného, pravého a dokonalého, jako počátek sebe sama, a především bytí samo. Stejně jako Aristotelés

---

Srv. MANOUSSAKIS, *From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be*, 96.

<sup>49</sup> Srv. GRAESER, Andreas: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikúmené, 2000. Přel. Miroslav Petříček, s. 177nn.

<sup>50</sup> Názky tohoto posunu můžeme najít ve *Význáních*, kde je Bohu přiřknuto bytí jako takové: „Vychází (tj. láska) totiž od toho, který nemá bytí, nýbrž jest samo bytí.“ AUGUSTIN: *Význání*. Praha: Kalich, 2012. Přel. Mikuláš Levý, upr. Metod Kaláb, IX, 31, s. 516. Kearney dále odkazuje na Augustinovy komentáře k žalmům, v nichž je Bůh výslovně pojmenován jako bytí samo („esset tibi nomen ipsum esse“), a na jeho spis *De Trinitate*, kde jsou výslovně ztotožněny obraty „jsem který jsem“ z Ex 3,14 a „bytí samo“. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 23.

<sup>51</sup> Kearney se sice vymezuje vůči Tomášově metafyzice, nikoli Aristotelově, nicméně vícero kritiků upozorňuje na to, že si všímá především aristotelských prvků v Tomášově díle a specifika Tomášova systému, která jej činí diferencovanějším, přehlíží. K této kritice Kearneyho pojetí Tomáše více v závěrečném hodnocení.

také z jeho bytnosti eliminuje jakoukoli možnost; Bůh je i podle něj čirá skutečnost.<sup>52</sup> Toto pojetí a jeho řeckou inspiraci lze nejnázne předvést na slavných Tomášových pěti důkazech Boží existence.<sup>53</sup> Tomáš v nich nedokazuje existenci Boha přímo, neboť jej nevidíme a neznáme, ale z účinků jeho působení ve světě. Úvodní důkaz proto představuje Boha jako prvního hybatele, který, sám jsa plně skutečný a bez možnosti, uvádí v pohyb (tj. od možnosti ke skutečnosti) vše ostatní. V druhém, velmi podobně předchozímu, představuje Boha jako první účinnou příčinu. Třetí důkaz, který také pracuje s rozlišením možnosti a skutečnosti, staví na předpokladu, že musí být někdo existující nutně, věčně, tedy aniž by obsahoval ve své podstatě jakoukoli možnost. Čtvrtý důkaz vychází z toho, že každá věc má větší či menší podíl na nějaké dokonalosti (dobro, krása aj.); musí tedy existovat někdo, kdo tyto dokonalosti v sobě obsahuje maximálně, což je Bůh. Poslední důkaz chápe Boha jako cíl, k němuž všechny věci směřují a kým jsou takto teleologicky řízeny.<sup>54</sup>

Tohoto pojetí podle Kearneyho po mnoho staletí ovlivnilo evropskou teologii a vedle obdivuhodných výtvorů ji zavedlo i do slepých uliček. První problémem představují důsledky upřednostňování skutečnosti před možností jako

---

<sup>52</sup> Kromě obratu bytí samo (*ipsum esse*) cituje Kearney slavné Tomášovo tvrzení *Deus est actus purus non habens aliquid de potentialitate* (Bůh je čirá skutečnost nemající cokoli z možnosti). Pravda je, že latinská scholastická *actualitas* nese stejný význam jako řecká *energeia* u Aristotela, ovšem i navzdory této definici lze podle Tomáše Bohu v určitém smyslu možnost připisovat. Viz AKVINSKÝ, Tomáš: „O potenci Boží“. In FLOSS, Pavel: *Cesty evropského myšlení 1: Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 391–396. Této jednostranné a nepřesné Kearneyho interpretaci Tomáše se budu více věnovat v závěru práce.

<sup>53</sup> Kearney sám se tomuto tématu nevěnuje, nicméně je považuji za potřebnou vsuvku pro demonstrování řeckého vlivu na Tomášovu metafyziku, jelikož tento vliv, který zároveň představuje klíč k jeho kritice Tomáše, Kearney ignoruje, čímž se jeho kritika stává zavádějící.

<sup>54</sup> Srv. AKVINSKÝ, Tomáš: *Summa theologiae*, I, 2-3. Roma, 1888. Ed. Roberto Busa. Česky: *Summa teologická*. Olomouc: Krystal, 1937. Přel. Emilián Soukup.

Až na poslední důkaz je ve všech jasně patrný Aristotelův vliv. Pátý důkaz právě svým teleologickým charakterem připomíná spíš koncepci Platónových idejí, k nimž se rozumová duše vztahuje, ještě víc potom Plótínovo Jedno, z něhož vše vychází a do kterého se zase vše navrácí. Kromě toho nelze opomenout Tomášovu inspiraci Dionýsiem Areopagitou. Dionýsios píše o Příčině, která vše stvořila a po které vše touží, ovšem zároveň se brání tomu, aby tuto Božskou Příčinu svázal kauzalitou. Zároveň trvá na tom, že nemáme žádné přiměřené prostředky, jak její podstatu vystihnout. Srv. AREOPAGITA, *O Božských jménech*, 57.

hodnotnější a opravdovější. Vedlejším účinkem snahy o udržení Boží nezávislosti na vnějších příčinách je to, že se vytrácí dynamický charakter Boha, tak typický pro biblické texty. Právě srovnání s Písmem ukazuje, jak je vedle něj Bůh metafyziků statický, abstraktní, vzdáleným svému stvoření a nezasahující do života člověka.<sup>55</sup> Toto vzdalování se má podle Kearneyho závažné důsledky především pro jednání člověka. Dynamický, tj. etymologicky s pojmem možnosti spojený, ve světě neustále působící Bůh biblických textů především klade na člověka etické nároky, chce, aby nějak jednal či nejednal, protože vstupuje do světa a aktivně participuje na lidských dějinách. Zato vzdalování se Boha metafyzické spekulativní filosofie a teologie vede k tomu, že začíná být pojmán nikoli v etických, ale v ontologických kategoriích. Ptáme se víc na to, jaký Bůh je, než co od člověka očekává. Pravdivost té které teologie se tak podle Kearneyho přestává měřit ortopraxí, konáním pravdy, milosrdenství a spravedlnosti, ale ortodoxií, správností názorů a výroků o Bohu.

Druhým, skutečně paradoxním problémem je, že se Bůh stává závislým na kauzalitě, navzdory přání tvůrců metafyzických systémů. Ač jako počátek sebe sama nepodléhá žádné vnější příčině, stává se zároveň článkem řetězce, v němž lze na principu kauzality odvozovat zásadní výroky o něm, např. že je první příčina nebo čirý akt. Bůh metafyziky je sice transcendentním, ale také závislejší na (teo)logické spekulaci. Kearney proto dává za pravdu Marionovi kritizujícímu metafyziku za vytváření konceptuální idolatrie,<sup>56</sup> nahrazování

---

<sup>55</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 24.

V ostrém kontrastu k nepohnutelnému Bohu metafyziky stojí ve Starém zákoně Hospodin, který se. „dal pohnout k lítosti nad zlem“ (Ex 32,14), když jej Mojžíš – s argumentací, že by si jako milostivý Bůh zkazil před Egypťany reputaci – prosí o slitování po prohřešcích, kterých se vůči němu Izraelci putující pouští dopouštějí. Ani pohnutí, ani lítost neodpovídá charakteru transcendentního, dokonalého Boha. Za upozornění na tento motiv děkuji prof. Martinovi Prudkému.

<sup>56</sup> Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 9n; srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 2; srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 31. Filosoficky vzato chápe Marion konceptuální idolatrii jako převzetí univočního pojetí jsočina. V něm jsou všechna jsočina chápána jako ontologicky jednotná (*univoce*), lze tedy uvažovat stejným způsobem jak o Bohu, tak o stvořeném jsočinu (Tomáš a jiní se naopak domnívají, že vše, co lze říci o stvořeném jsočinu, můžeme na Boha vztahovat pouze analogicky). Univocita



živého Boha nikoli „zpodoběním něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí“ (Dt 5,8), ale pojmy, které vyměňují Boha lásky za ontoteologický konstrukt. Podstatné pro Kearneyho je, že kauzální uvažování stejně jako přílišný důraz na Boží transcendenci dnes ztratily na přesvědčivosti a věrohodnosti. Dostávají se do úzkých tam, kde vedou k paradoxním závěrům, např. u otázky teodiceje. Používají koncepty, které často nepřiléhají ke zkušenosti současného člověka. Opakovaně nepasují k biblickým textům, které tak činí nerosozumitelnými.<sup>57</sup> Kearney proto kritiku metafyziky chápe jako nástroj k odstraňování nánosů na pojetí vztahu Boha a člověka a dalších teologických otázek, abychom je mohli uchopit, jinak, hlouběji a přiměřeněji jim samým.<sup>58</sup> Klíčem k této kritice je pak právě Aristoteléské rozlišení skutečnosti a možnosti, ovšem s tím zásadním rozdílem, že Kearney pochopí možnost jako produktivní pojem, který se v mnoha ohledech ukazuje jako přiměřenější nástroj k řešení vytyčených teologických problémů.

---

charakterizuje především nominalistické teology, v méně nápadné podobě třeba i Kantovu kritiku důkazů Boží existence (kterou Marion nechce vyvracet, jen poukazuje na její hlouběji nereflektované předpoklady). Univoční pojetí i jeho rizika paradoxně převzala řada kritiků náboženství.

<sup>57</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 24.

Srv. GILSON, *Bůh a filosofie*, 30nn.

Zakořenění ontoteologických metafyzických představ je přitom tak hluboké, že Jean-Luc Marion, když psal svou nyní již klasickou knihu o Bohu bez bytí (*Dieu sans l'être*), musel vysvětlovat, proč považuje za přiměřenější psát o něm jako o Lásce spíše než Bytí. Srv. MARION, *God Without Being*, s. xxii.

<sup>58</sup> Velmi dobrým příkladem tohoto odstraňování nánosů je Kearneyho vlastní zkušenost ze studia náboženství na střední škole v benediktinském opatství v Glenstal Abbey (a je zřejmé, že ji rozvíjel i ve svém vlastním odborném působení). Kearney popisuje dlouho trvající úvodní hodiny náboženství pod vedením jednoho z mnichů, kdy všichni studenti důkladně četli Nietzscheho, Freudovy či Marxovy texty a až po této zevrubné kritice náboženství byli připuštěni k studiu náboženství samotného. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 2, srv. KEARNEY, Richard: „Why Remain Catholic“. [online]. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=s3SIjWz7Ud8>.

### 1.3. Polemika s negativní teologií

Kritika metafyziky představuje vcelku jasný a srozumitelný projekt. Kearneyho postoj k negativní teologii tak průzračný není. Na jednu stranu ji chápe ve srovnání s metafyzikou jako opačný, ale stejně jednostranný přístup,<sup>59</sup> na druhou stranu z ní čerpá daleko více a svými postoji je bližší jejím zástupcům než metafyzikům. Především proto, že u jeho postoje k negativní teologii tak můžeme sledovat jak podnětné analýzy, tak inkonzistenci vzhledem k vlastnímu programu orientovanému na hledání *via tertia*.<sup>60</sup> Ukázkovým příkladem této dvojznačnosti je Kearneyho polemika s Marionovým pojetím konceptuální idolatrie. Jelikož Marion nechce skončit pouze u kritiky nepřiměřených obrazů Boha, nýbrž se ptá, jak o něm můžeme hovořit a přemýšlet smysluplně, otevírá pro Kearneyho jak prostor pro kritiku přílišné negativity, tak možnost ztotožnit se do značné míry s její tvořivou podobou.

Zmíněná tvořivá stránka negativního přístupu je charakteristická pro Kearneyho inspiraci negativní teologií, proto se budu věnovat nejprve jí. Její marionovské kořeny tkví v tom, že po odstranění staré racionality hledá Marion novou, jakési „uvažování v božských kategoriích“.<sup>61</sup> Stará racionalita vedoucí ke konceptuální idolatrii spočívá v tom, že se vůbec snažíme Boha pojmenovat. Přiřknutím jména z něj děláme objekt našich představ, snažíme se jej uchopit

---

<sup>59</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 1n; srv. GSCHWANDTNER, *Richard Kearney: Postmodern Charity*, 268.

<sup>60</sup> Připomínám, že k negativnímu přístupu řadí Kearney jak historické představitele negativní teologie (Dionýsios, Eckhart), tak některé moderní zástupce teologického obratu a radikální fenomenologie (Lévinas, Marion), ale i představitele dekonstrukce (Derrida, Caputo). Polemiku s Marionem a Derridou budu kvůli jejímu významu sledovat především.

Ke Kearneyho odchýlení se od vlastního projektu blíže k negativní pozici viz WESTPHAL, Merold: „Hermeneutics and the God of Promise“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 79. Kearneyho odpověď na Westphalovu analýzu viz in KEARNEY, Richard: „Between the Prophetic and the Sacramental“. In PUTT, Keith B. (ed.): *Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology*. New York: Fordham University Press, 2009, s. 140.

<sup>61</sup> Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 15.

nepůvodním způsobem v kategoriích bytí. Nová perspektiva oproti tomu začíná původnější otázkou, totiž jak se nám Bůh sám zjevuje.<sup>62</sup> Klíčovým krokem k tomuto posunu je Marionovo rozlišování mezi idolem a ikonou. Idol nás poutá k sobě samému místo toho, aby odkazoval k božskému. Jako příklad uvádí Marion sochu bohyně Pallas Athény na Akropoli, kdy zbožného Řeka uspokojoval pohled na sochu samu. Ikona naopak nepoutá pozornost k sobě samé, nýbrž odkazuje za sebe, působí jako zrcadlo směřující náš pohled ještě k něčemu jinému. Tak Achilles nevystupuje jako bůh, ale odkazuje na božství svým hrdinstvím. Ikona tvoří vedle viditelného prostor pro neviditelné, které my nemůžeme přivolat, ale ono nám může dát sebe sama.<sup>63</sup> Proto, chceme-li se vyhnout idolatrii, musíme nechat Boha svobodného, nezávislého na našich představách o něm, dokonce i na pojmech bytí. Odmítnutí konceptuální idolatrie tak otevírá prostor pro Boží sebezjevení a pro Marionovo tvrzení, že se nám Bůh nezjevuje primárně jako bytí, nýbrž jako láska, a to láska sebevydávající.<sup>64</sup>

Kearney tyto myšlenky do značné míry přijímá za své. Marionova kritika konceptuální idolatrie je velmi podobná Kearneyho kritice ontoteologie. Kearney se shoduje s Marionem v tom, že dekonstrukce spojování Boha s bytím a myšlením zakotveným v ontologii představuje nutnou podmínku pro nahrazení představ o Bohu živým vztahem s ním. Stejně tak jsou oba přesvědčeni, že Nietzsche ohlašovaná smrt Boha je právě smrtí Boha metafyziky, což s sebou zároveň přináší možnost oživení prostoru pro Boha lásky; není proto tragédií teologie, ale naopak jejím osvobozením.<sup>65</sup> U Kearneyho bude motiv sebevydávající lásky určujícím pro jeho teologii slabého Boha a pro téma eucharistie. Dále, rozlišení idolu a ikony, konceptuálního a sebevydávajícího Boha silně

---

<sup>62</sup> Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 15n.

<sup>63</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, 7n, 10, 12nn, 16, 18, 21, 52.

<sup>64</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, xxii, 3.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 31.

<sup>65</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, xxiii.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 57nn.

poznává nemalou část Kearneyho díla. Od kritiky představ o Bohu, které ztratily schopnost působit jako ikona, např. obrazu všemohoucího Boha po Osvětlení<sup>66</sup> či různých deformovaných až patologických představ o posvátném, přechází k novým způsobům, jimiž se božské ukazuje. Proto věnuje mnoho pozornosti např. reflexi beletristických textů a uměleckých děl.<sup>67</sup>

Zároveň platí, že Kearney nepřijímá Marionovo pojetí v jeho radikalitě. Jediný možný způsob, jak přemýšlet o Bohu, je totiž podle Mariona myslet jej jako nemyslitelného, tak, že překračuje každou reprezentaci. Klíčovým pojmem pro něj není ani skutečnost, ani možnost, nýbrž nemožnost. Jako láska není omezen žádnými idoly, nemůže podléhat žádným podmínkám, dává se nám právě jako dar.<sup>68</sup> Kearney považuje za problematické, že z povahy přístupu založeného na nemožnosti je zásadně omezena možnost cokoli o Bohu říkat, byť jen obrazně. Tak může negativní teologie – paradoxně stejně jako ontoteologie – vést k přílišné vzdálenosti Boha od člověka.

Naopak motiv daru Kearney ve významné míře přijímá a dál rozvíjí,<sup>69</sup> ovšem upozorňuje na důsledky Marionova přístupu, bude-li Bůh nahlížen bez další korekce pouze tímto prizmatem. V eucharistii, v níž je Boží přítomnost podle Mariona darována člověku především, je dostupná i bez našeho přičinění.

---

<sup>66</sup> Viz např. KEARNEY, *Anatheism*, 57n.

<sup>67</sup> Kearney se opakovaně zabývá především klasickou trojicí moderních romanopisců, Jamesem Joycem, Marcelem Proustem a Virginií Woolfovou.

K patologickým nábožensky motivovaným představám více v podkapitole Meze pohostinnosti (3.2.) a k jejich překonávání dále podkapitola Pohostinnost a imaginace (3.4.).

<sup>68</sup> Srv. MARION, *God Without Being*, 45nn.

Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 22n.

<sup>69</sup> Srv. KEARNEY, Richard: „Desire of God“. In CAPUTO, John D. – SCANLON, Michael J. (eds.): *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 112–145.

Srv. KEARNEY, Richard: „Mystical Eucharistics: Abhishiktananda and Teilhard de Chardin“. In NELSTROP, Luise – ONISHI, Bradley B. (eds.): *Mysticism in the French Tradition: Eruptions from France*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2015, s. 185–204.

Srv. KEARNEY, *Toward an Open Eucharist*, 133–155.

Srv. KEARNEY, Richard: „Two Prophets of Eucharistic Hospitality: Abhishiktananda and Teilhard de Chardin“. In O'LEARY, Joseph (ed.): *The Japan Mission Journal*. Tokyo. 2014, s. 14–25.

Za jediného skutečného teologa lze proto podle Mariona považovat biskupa, jelikož jeho služba nespočívá ve vytváření teologických koncepcí, ale zprostředkování již daného Božího sebevydávání.<sup>70</sup> Kearney namítá, že se v takové situaci člověk stává naprosto nepotřebným; spolupráce Boha a člověka ve světě přitom patří mezi klíčové důrazy jeho díla. Je-li Bůh čistě darem vydávajícím sebe sama, pak není zapotřebí, aby člověk cokoli dál dodával, promýšlel, konal, Boží působení se děje i bez něj.<sup>71</sup>

Jádro Kearneyho námitky spočívá v tom, že takto důsledně negativní přístup brání rozlišování. Bůh je natolik jiný, že nemůžeme říci, zda se například při vysluhování eucharistie, službě druhým a v mnoha jiných situacích setkáváme s Boží přítomností, nebo jen výtvořem vlastní fantazie.<sup>72</sup> Druhá výtkka tkví v tom, že pokud by Boží volání bylo dáno jako faktum, ne jako výzva, ztrácela by se morální odpovědnost člověka za jeho jednání, jelikož by se ocitl v pasivní roli příjemce, nikoli tvořivého spoluvykonavatele Boží vůle. Poslední námitka se opět vrací k jádru celé polemiky, když ukazuje aktivní roli člověka jako nepostradatelnou i pro Marionovu koncepci samu. Bez schopnosti rozlišování nejsem schopni ani rozpoznat, zda jsme skutečně Boží přítomností obdarováni.<sup>73</sup> Kearney tak novými slovy oživuje staré vědomí o nutnosti vyvažování katafatické a apofatické cesty. I zde platí, že tuto střední cestu mezi katafatickým (jaký

---

<sup>70</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 32.

Marion v pozdějších rozhovorech s Kearneym tyto pasáže vysvětluje a upřesňuje. Jádro věci nespátňuje v osobě biskupa jako takové, ale v tom, že jde o člověka, jehož teologická práce se odehrává uprostřed společenství věřících (aspoň v prvních staletích církevních dějin), nikoli v oddělené sféře akademických pracovníků. Srv. KEARNEY, *A Dialogue with Jean-Luc Marion*, 246n.

<sup>71</sup> Srv. KEARNEY, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, 54–78.

Srv. KEARNEY – MARION, *Giving More: Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue*, 243–257.

<sup>72</sup> Převzetí tohoto přístupu se podle Kearneyho ještě radikálněji projevuje třeba u Slavojě Žižeka, v jehož textech se božské jeví jako cosi vznešeného (*sublime*) a obrovitého a děsivého (*monstrous*) zároveň. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 33.

<sup>73</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 32n.

Bůh je) a apofatickým (jaký Bůh není) přístupem bude zakládat na pojmu možnosti (jaký Bůh může být).

Ještě radikálněji než Marion rozvíjí negativní variantu Jacques Derrida.<sup>74</sup> Pro Derridu představuje i klasická negativní teologie málo důsledný přístup. Jelikož se Derrida především snaží uchovat jinakost božského jako toho, co je absolutní, nesrovnatelné s relativním a nedekonstruovatelné, chápe negativní teologii jako nedostatečnou, jelikož redukuje jinakost na negativitu a tím ji také podřizuje principům negativity a negativního myšlení. Máme-li podle Derridy vůbec nějakou možnost, jak chápat božské, musíme je chápat z jinakosti, nikoli z identity.<sup>75</sup> Derrida stejně jako Marion pracuje s předpokladem, že musíme vycházet z toho, jak se nám božské samo dává, nikoli z toho, jak k němu přistupujeme. Důsledněji ovšem trvá na tom, že má-li zůstat božské božským, nesmí být spojováno s žádným jménem, tedy ani s žádným konkrétním náboženstvím,

---

<sup>74</sup> Kearney ve svých textech věnuje Derridovi velkou pozornost, byť ledaskdy spíše polemicky, stejně jako s ním opakovaně diskutoval na různých filosofických a teologických kolokviích. K letité názorové výměně mezi nimi viz KEARNEY, *Derrida and Messianic Atheism*, 199–212; srv. KEARNEY, *Hospitality: Possible or Impossible*, 173–183; srv. KEARNEY, Richard: „Jacques Derrida: Deconstruction and the Other“. In TÝŽ: *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004, s. 139–156; srv. KEARNEY, Richard: „Jacques Derrida: Terror, Religion and the New Politics“. In TÝŽ: *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004, s. 3–14; srv. KEARNEY, Richard: „Khora or God?“. In DOOLEY, Mark (ed.): *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*. SUNY Press 2003, s. 107–122; srv. KEARNEY, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, 54–78; srv. KEARNEY, Richard: „Returning to God after God: Levinas, Derrida, Ricoeur“. In *Research in Phenomenology*. 2009, roč. 39, s. 167–183.

<sup>75</sup> Srv. DERRIDA, *Víra a vědění*, 29.

Srv. CAPUTO, John D.: *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington – Indianapolis: Indianapolis University Press, 2006, s. 140n.

Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 156.

Typickým objektem Derridovy kritiky nedostatečnosti negativního přístupu je Lévinasova etika. Ta je založena na důsledně zastávané jinakosti Boha i člověka, kterou ještě podtrhuje důraz na etiku jakožto odpovědnost vůči jinému. Derrida namítá, že takový přístup nenahrazuje typický esencialismus západní filosofie důsledným myšlením z jinakosti, ale spíše jakýmsi rafinovaným hyperesencialismem, kdy je z pozice první filosofie sesazena metafyzika etikou a bytí dobrem. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 72. I přes tuto radikalizaci, nebo právě kvůli ní, je zároveň patrná významná inspirace Derridy Lévinasem. Srv. DERRIDA, *Víra a vědění*, 20; srv. BARASH, *Beyond Postmodernism: Reflections on Richard Kearney's Trilogy*, 147.

nýbrž musí zůstat v radikální otevřenosti. Derridovsky řečeno, nesmí se stát žádným partikulárním mesianismem, aby mohlo zůstat mesianicitou. Být otevřen božskému znamená podle Derridy být otevřen překvapení, radikálně jinému, budoucnosti, kterou nemohu disponovat. Stejně tak víra bez spolehnutí se na naprostou jinakost by podle Derridy nebyla vírou.<sup>76</sup> Skutečný postoj k jinakosti nemůže mít proto podobu vztahu, nýbrž touhy, která nemůže být žádným způsobem naplněna.

Taková pozice je pro Kearneyho stejně podnětná jako nepřijatelná. Pro pochopení tohoto dvojznačného postoje k Derridovi je klíčová Derridova věta, že „Boží touha, Bůh jako jiné jméno pro touhu, přebývá v poušti spolu s radikálním ateismem“.<sup>77</sup> Sblížení negativní teologie a ateismu na jednu stranu ukazuje, jak se víra potřebuje očišťovat od zavádějících obrazů Boha (viz Marionova kritika idolatrie), zároveň tím však podle Kearneyho ztrácíme možnost skutečného naplnění vztahu s Bohem. Inteligentní, důsledný ateismus (kam by šlo Derridu podle Kearneyho radit pouze s výhradami) je proto zásadní, ale zároveň je čistě ateistický postoj Kearneymu těsný, protože neotevívá možnost pozitivního života s Bohem ve světě. O Derridově názoru, že zachování možnosti pozitivního Božího zjevení a pojmenování je možné jen skrze uchování oné radikální otevřenosti, jež nechce být omezena žádným partikulárním zjevením, proto říká, že ve svém důsledku není uchováním možnosti, ale pouze prázdnou otevřeností.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Srv. DERRIDA, *Víra a vědění*, 9n, 27n.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 71.

K radikální otevřenosti jako nedisponovatelné budoucnosti a překvapení viz podnětný článek PAPATHANASIOU, Athanasios N.: „Holiness: The Sacrament of Surprise“. In *International Journal of Orthodox Theology*. 2013, roč. 4, č. 4, s. 9–17.

<sup>77</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 71.

K motivu touhy, ateismu a mystiky a mesianismu jakožto neustálé náboženské otevřenosti u Derridy viz KEARNEY, *Returning to God after God*, 169n.

<sup>78</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 75. Tuto prázdnou otevřenost Kearney s oblibou vyjadřuje slovní hříčkou, že místo čekáním na Boha (*God*) je čekáním na Godota.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 171.

Vědomí důležitosti ateistické kritiky, ale i potřeby jejího překonání, vychází z Ricoeurova pojetí hermeneutiky podezření (Nietzsche, Freud, Marx) jako takové, která oprávněně kritizuje

Stejně jako Marionovi vytýká Kearney i Derridovi, že u takto pojatého božství ztrácíme možnost jakéhokoli rozlišování. Nedokážeme rozpoznat, jestli je radikální jinakost božská, nebo démonická, dobrá, nebo zlá. Nicméně Derrida považuje takovou radikalitu za nepostradatelnou. Napětí mezi těmito autory a kolegy nejlépe vyjadřuje pojem *chóra*, který Derrida přejímá z Platónova dialogu *Tímáios*.<sup>79</sup> Derrida o chóře hovoří jako o radikálně jiném bez tváře,<sup>80</sup> jež je bez stáří, bez dějin, předchází všem protikladům. Nelze o ní hovořit jako o jsoucnu, ale dokonce ani jako o ničem. Předchází, logu, svátosti, Písmu, je podmínkou spravedlnosti. Nelze s ní navázat vztah, nelze se k ní modlit, ale zároveň je tím, co vztah a modlitbu vůbec umožňuje, protože umožňuje každou jinakost, diferenci, bytí vůbec.<sup>81</sup> Chóra je tak nejvlastnějším výrazem Derridova smyslu pro naprostou alteritu. Jakkoli Derrida podle Kearneyho místy tíhne k úvahám, že by ji bylo možné ztotožnit s Bohem, převládá nakonec důraz na to,

---

nevyzrálé až patologické podoby náboženství (o takové podobě náboženství hovoří Ricoeur jako o ideologii). Zároveň však musí být podle Ricoeura doplněna hermeneutikou přijetí (tj. musí sebe sama podrobit kritice, jinak i jí hrozí, že se stane ideologickou), jež která po této kritice otevírá nové možnosti, jak náboženství interpretovat s porozuměním, ale neideologicky. Srv. KEARNEY, Richard: „Religion and Ideology: Paul Ricoeur’s Hermeneutic Conflict“. In *Irish Theological Quarterly*. 1986, roč. 52, č. 1–2, s. 109n, 115.

<sup>79</sup> „Nyní tedy jest rozeznávat tři druhy, to, co vzniká, to, v čem vzniká, a to, co jest vznikajícímu vzorem“ (50c8–d1). „Nový výklad o světě budiž založen na rozsáhlejší třídění než dřívější; tehdy jsme při něm rozeznávali dva činitele, nyní však jest nám ukázati jiný, třetí druh. Ti dva činitele totiž dostačili při předešlém výkladu, jeden byv učiněn základem jako vzor, chápaný rozumem a neměnitelný, druhý pak jako napodobenina onoho vzoru, mající vznik a viditelný. (...) Jest to (třetí druh – pozn. FHH) schrána všeho, co vzniklo, jakoby chuva.“ (48e2–49a8) „Na třetím pak místě jest vždy všeliký prostor, to, co zkázy do sebe nepřijímá a místa poskytuje všemu, cokoli má vznik, samo pak jest chápáno bez účasti smyslů jakýmsi nepravým usuzováním a málo dochází víry“ (52b1–b4). PLATÓN: *Tímáios*. Praha: Oikúmené, 2008, Přel. František Novotný. Srv. Patočkovu interpretaci pojmu *chórismos* in PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*. In TÝŽ: *Péče o duši I: Sebrané spisy Jana Patočky I*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 328nn.

<sup>80</sup> V Lévinasově filosofii značí tvář radikální jinakost jiného; tvář každého z nás ukazuje jeho osobitost, jedinečnost. Chóra je natolik jiná, že nemá ani tvář.

<sup>81</sup> Srv. DERRIDA, *Víra a vědění*, 29, 31n.

Srv. KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy*, 12n, 15.

Srv. RUNDELL, John: „Imaginations, Narratives and Otherness: On Diacritical Hermeneutics“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 105.



že je čímsi základnějším, radikálním oddělením, bez něhož by nebylo náboženství náboženstvím, božské božským, mesiášské mesiášským. Podle Kearneyho z této radikálnosti plyne, že nejsme schopni říci, zda božské je božským a ne démonickým, navíc k němu nemůžeme navázat žádný vztah.<sup>82</sup> Řečeno s Derridovým interpretem Johnem Caputem, „diference tě nemiluje. Když se modlíš, neříkej děkuji.“<sup>83</sup>

I přes tyto zásadní výhrady Kearney z Derridovy filosofie významně čerpá. Je přesvědčen, že Derrida vykonal velký kus práce na chápání Boží jinakosti skrze takové fenomény, jako je překvapení, dar či odpuštění. Chóra pro Kearneyho není Bůh, ale zároveň není neslučitelná s teologickým myšlením, jelikož může inspirovat ke skoku víry.<sup>84</sup> Nejlépe toto přijetí Derridy i jeho meze opět ukazuje diskuse těchto dvou autorů ohledně možnosti, klíčového pojmu Kearneyho koncepce. Pro Kearneyho představuje možnost cestu, jak nově založit řeč o Bohu, vztah k němu, prostor pro aktivní Boží působení ve světě. Oproti tomu Derrida uvažuje o možnosti jako o „neredukovatelné modalitě možná“.<sup>85</sup> Tímto obratem rezervuje pojem možnosti pro naprosto otevřenou a neredukovatelnou budoucnost, jež je samotnou podmínkou zkušenosti. Možnost se tak u Derridy zvláštním způsobem prolíná s nemožností, nemá-li ztratit svůj nejvlastnější charakter, právě radikální otevřenost. Toto spojování možnosti

---

<sup>82</sup> Srv. KEARNEY, *Derrida and Messianic Atheism*, 204.

Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 193n.

Neal DeRoo upozorňuje na to, že Kearney pojmy chóry a Boha místy směšuje, čímž se odklání od Derridovy původní myšlenky. Srv. DeROO, Neal: „Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Richard Kearney's (Double) Vision“. In *Revista Portuguesa de Filosofia: O Dom, a Verdade, e a Morte: Abordagens e Perspectivas / The Gift, Truth, and Death: Approaches and Perspectives*, 2009, roč. 64, s. 1326. Ke Kearneyho nepřesnostem čtení Derridy více v závěru této práce.

<sup>83</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 76.

KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 194.

<sup>84</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 79.

Srv. KAVANAGH, *Facing God*, 7.

<sup>85</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 93.

Možnost se tak u Derridy pojí častěji nikoli s představou potence (*possibility*), ale pojmu „možná“ či „může být“ (ve smyslu anglického *perhaps* a francouzského *peut-être*).

s nemožností spočívá na hlubší argumentaci, klíčové jak pro pochopení Derridovy pozice, tak Kearneyho postoje k ní. Dokud se orientuji pouze na něco možného, jednám podle Derridy v rámci svých vlastních sil a svých možností. Teprve tehdy, připustím-li možnost nemožného, otevírám prostor k tomu, aby v mém životě působilo něco radikálně jiného, co mé vlastní možnosti přesahuje a čím nemohu disponovat. Nemožnost tak podle Derridy není popřením možnosti, ale naopak jejím prohloubením, podmínkou toho, abychom ji mohli promýšlet jako událost a aby se mohlo odehrát něco skutečně nového, invenčního.<sup>86</sup> Pokud bychom se rozhodovali pro něco, co se dopředu jeví jako možné, nejednalo by se ve vlastním slova smyslu o událost a naši invenci, neboť obojí předpokládá příchod něčeho zcela nového, co naše vlastní možnosti teprve zakládá. Proto ji lze podle Derridy chápat jen jako nemožnou možnost či příchod nemožného.<sup>87</sup>

Podle Kearneyho takto pojatá možnost-nemožnost otevírá prostor pro pojetí víry jako důvěry (Derrida dokonce zkušenost víry takto vymezuje). Silně tím připomíná Kearneyho pojetí Možného Boha jako toho, u koho není nic

---

<sup>86</sup> Jako příklad Kearney uvádí Derridovu interpretaci odpuštění, jež podle něj znamená odpustit neodpuštělné. Není vázáno na nějaké, podmínky, jinak by nešlo o skutečné odpuštění, ale o kalkul. Pokud bychom odpustili odpustitelné, nevykonali bychom tím nic nového, teprve vykonáním něčeho nemožného necháme nové přijít, otevřeme možnost v pravém slova smyslu. Srv. DERRIDA, *Víra a vědění*, 82, 84, 103nn, 109, 112n, 115; srv. PPATHANASIOU, *Holiness: The Sacrament of Surprise*, 16. S touto myšlenkou Kearney polemizuje především u otázky pohostinnosti. Srv. KEARNEY, Richard: „Forgiveness at the Limit: Impossible or Possible?“. In O'ROURKE, Fran (ed.): *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, s. 305n; srv. KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy*, 5n; srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 95n.; srv. KEARNEY, *On the Hermeneutics of Evil*, 207, 210n. K tomu více v kap. 3.3. u polemiky s Derridou o mezích pohostinnosti.

<sup>87</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 94.

Srv. KEARNEY, Richard – DERRIDA, Jacques – CAPUTO, John: „Desire of God: An Exchange“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 303nn. Nemožnost tak u Derridy nemá epistemologickou roli, ale spíš spirituální, uchovává nedotknutelnost Božího jména. Její kořeny sahají k náboženským autorům, Angelu Silesiovi a Sørenu Kierkegaardovi. Srv. TRACY, *God: The Possible/Impossible*, 343n. Derrida je tak nápadně ovlivněn křesťanskými mystiky a představiteli negativní teologie, především Dionýsiem, ovšem aniž by se mezi ně řadil. Srv. KEARNEY, *Derrida and Messianic Atheism*, 203

nemožné (Lk 1,37), tedy ani to, co se z lidské perspektivy jako skutečně nemožné jeví.<sup>88</sup> Zároveň trvá na tom, že to, co Derrida popisuje je struktura lidské existence ve smyslu její otevřenosti – což lze chápat přímo jako podstatu dekonstrukce – ale není to víra jako taková. Ta je ještě něčím jiným, totiž zkušeností milujícího Boha. Podle Kearneyho Derrida otevírá svým myšlením prostor pro nové uchopení víry a eschatologie – a tím i pro nové promyšlení pojmu Boha jako možnosti – ale sám se po této cestě nevydává. Jeho pozice zůstává příliš jednostrannou; jakkoli Bůh bez chóry představuje riziko dogmatismu, chóra bez Boha značí rozklad. Až do tohoto rozlišení mezi diferencí jako obecnou lidskou zkušeností a specifickou zkušeností víry jde Kearney spolu s Derridou, po tomto odlišení se od něj odklání, když volí „raději vzkříšení než dekonstrukci“.<sup>89</sup>

#### 1.4. Třetí cesta: Pojetí Boha jako možnosti

Metafyziku a negativní teologii chápe Kearney jako dvě jednostranné pozice, které zároveň uvádí v dialog, na jehož základě vymezuje svou vlastní koncepci jako třetí cestu mezi nimi. Z negativní teologie čerpá především důraz na vymaňování se z myšlenkových konstrukcí, které vztah s Bohem víc zastiňují, než prosvětlují. Jeho postoj k metafyzice je kritičtější, nicméně pozitivně se projevuje tak, že Kearney nerezignuje na snahu systematicky reflektovat náboženskou zkušenost; jakkoli chápe negativní teologii a ateistickou kritiku jako nepostradatelné, považuje pozitivní výpovědi o Bohu a vztahu k němu za možné.

Snahu o dialog těchto protipólů proto chápe jako úsilí o zobrazování nezobrazitelného.<sup>90</sup> Bůh, resp. naše představy o něm, musí nejprve zemřít, aby se

---

<sup>88</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 95n.

<sup>89</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 98.

KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 211.

<sup>90</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 10.

mohl objevit nově. Teprve po přijetí nevědění o Božích tajemstvích můžeme otevřít prostor imaginaci, schopnosti přemýšlet o Bohu v nových či v zapomenutých a dosud opomíjených souvislostech, ovšem s vědomím, že jde o systém jakožto pomůcku a že je neustále třeba reflektovat specifičnost přístupu k teologickým tématům.<sup>91</sup> Z tohoto neustálého napětí a dynamičnosti vychází typická kearneyovská třetí cesta založená na provázanosti a vzájemné závislosti transcendence a imanence, posvátného a profánního, božského a lidského. Jedno bez druhého je v Kearneyho chápání neúplné. Bůh pro Kearneyho není vzdálený, ani nekonkrétní, ovšem zůstává stále jiným a zcela svébytným.<sup>92</sup>

Filosoficko-systematický základ Kearneyho třetí cesty vychází z díla Mikuláše Kusánského. Od něj Kearney přejímá a dál rozvíjí jak samotné pojetí Boha jako možnosti, tak princip jednoty protikladů. Oba tyto pojmy slouží k tomu, aby bylo možné mluvit o Bohu při zachování vědomí, že zůstává ve své podstatě nevyjádřitelný. Kusánský při obhajobě volby pojmu možnosti vychází stejně jako scholastická ontoteologie z Aristotelova rozlišení možnosti a skutečnosti. Skutečnost ovšem nechápe jako ontologicky nadřazenou možnosti a přiměřenější pro pojmenování Boha, naopak ji rehabilituje jako nejméně nepřiměřený způsob, jak o Bohu mluvit.<sup>93</sup> Zdůvodnění tohoto kroku je v Kusánského

---

<sup>91</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xvi, 8, 13.

Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 12.

Kromě smrti našich představ o Bohu neztrácí Kearney ze zřetele ani skutečnou smrt Boha v osobě Ježíše Krista. Ten nejprve vydává sám sebe na kříž, aby byl vzkříšen (Fp 2,6–11) a znovu (*ana*) se stal skutečným Bohem. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 27. K tomu více v 2. kapitole.

<sup>92</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 11, 15n.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 41, 54.

<sup>93</sup> Již u raného Kusánského najdeme jasně formulovanou myšlenku, že jakékoli jméno, byť sebevznešenější (El – Nejspravedlivější, Adonai – Vládce, aj.), v kterémkoli náboženství nemůže Boha postihnout; proto také nacházíme tak velké množství Božích jmen. Jisté výjimečné postavení má „Jehova“, jež Kusánský považuje za nejsvětější, jelikož značí Boží všemohoucnost; již v tomto raném Mikulášově textu tak můžeme vidět důraz na božskou *possibilitas*, možnost ve smyslu tvůrčí moci, kreativity. Za ještě důležitější ovšem považuje „Slovo“, jelikož vychází přímo z Boží podstaty a poznáváme je nejen smyslově, ale i rozumově. I to je pojmenováním, jež má na základě biblické tradice jasnou souvislost s tvořivostí; představuje tedy opozici vůči pojetí Božího jména jako něčeho statického. Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Na počátku bylo

teologii epistemologické. Naše poznávání probíhá podle Mikuláše tak, že srovnáváme něco nejistého s něčím jistým. Jelikož je Bůh dokonalý, jednoduchý a nekonečný, nepodobá se nijak stvoření. Proto jej nelze s ničím srovnávat, takže zůstává nepojmenovatelný, nevyjádřitelný a plně nepoznatelný.<sup>94</sup> Jestliže jej ovšem nemohu pochopit pomocí podobnosti, lze se o to pokusit naopak skrze něco nepodobného, tj. skrze protiklady. Takto jej mohu popisovat jako absolutního, přesahujícího kategorie konečného jsoucna a konečného lidského poznání. Zároveň Mikuláš tvrdí, že právě protiklady nelze u Boha rozlišit, protože jsou u něj jednotné. Kdyby je bylo možné od sebe odlišit, byly by v nějakém ohledu konečné, pojmenovatelné a poznatelné. Pravdu o Bohu tak ponecháváme nedotčenou a poznáváme ji jen jako nepoznatelnou.<sup>95</sup>

Z pojetí Boha, který přesahuje každé naše partikulární poznání a v němž se protiklady sjednocují, vychází i jeho pojmenování Boha pomocí možnosti. O každém skutečném jsoucnu podle Mikuláše platí, že také může být; kdyby nemělo možnost, nemělo by ani skutečnost. Možnost tedy skutečnost vždy doprovází a u každého jsoucna je od sebe můžeme odlišit – s výjimkou Boha. Jelikož jsou v Bohu protiklady v jednotě, Bůh rozdělení na možnost a skutečnost předchází, absolutní možnost a absolutní skutečnost v něm tvoří věčnou koexistující jednotu. Proto je Bůh tím, čím může být.<sup>96</sup>

---

Slovo“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 109–122. Přel. Karel Floss, s. 110nn.

<sup>94</sup> Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: *Na počátku bylo Slovo*, s. 110nn.

Tuto neporovnatelnost se stvořením později rozvíjí Kusánský skrze charakteristiku Boha jako ne-jiného. Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „O Ne-jiném“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 190–194. Přel. Jan Patočka.

<sup>95</sup> Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Vědění o nevědění nevědění I“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001. Přel. Jan Patočka, s. 123n, 127.

Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Soukromník o zkušenostech s vahami“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001. Přel. Jan Sokol, s. 198.

Srv. SCHMDINGER, *Úvod do metafyziky*, 171.

<sup>96</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 103.

S klíčovými motivy této koncepce Kearney dále pracuje. Kusánského princip jednoty protikladů přetváří do vlastního principu dvojí identity. Tak, jako se u Kusánského pojí v Bohu protiklady, mluví Kearney opakovaně o tom, že se Bůh projevuje v paradoxech. Různými způsoby zkoumá přítomnost Boží transcendence a jinakosti v každodenním světě, především skrze Pavlovo pojetí Boží síly, která se jeví jako slabost, a spolu s tím otázku přítomnosti Boha v člověku, ať už jde o neustálou možnost člověka objevit v sobě touhu po Bohu a vztah k němu, nebo o jedinečné uskutečnění Boží přítomnosti v osobě Krista.<sup>97</sup> Stejně jako u Kusánského jednoty protikladů hraje i v Kearneyho principu dvojí identity klíčovou roli pojem možnosti. Mikuláš skrze něj představuje Boha jako odlišného od svého stvoření, zároveň ale tvrdí, že jako jednota protikladů v sobě obsahuje i celé stvoření.<sup>98</sup> Tento motiv Kearney výrazně akcentuje a ve svých

---

Srv. KUSÁNSKÝ, *Triologus de possess*, 244, 246, 270nn.

Srv. KUSÁNSKÝ, *Vědění o nevědění I*, 144nn.

Srv. KUSÁNSKÝ, „Vědění o nevědění II“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, Přel. Jan Patočka, s. 168nn. Mikuláš tuto myšlenku ilustruje na příkladu dětské káči. Jestliže káču pomyslně roztočíme nekonečnou rychlostí, nebudeme schopni tuto rychlost postřehnout a káča se nám bude jevit úplně stejně jako v protikladném případě, tedy naprostém klidu. Tím spolu splývají i natolik odlišné skutečnosti, jako je věčnost a každý jednotlivý časový bod. Nekonečné maximum i nekonečné minimum jsou nerozlišitelné. Proto můžeme Bohu současně připisovat i tak odlišné pojmy, jako je velikost a malost, neměnnost a pohyb, možnost a skutečnost, ovšem pouze v absolutní (nekonečné) míře. Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Triologus de possess/Triolog O possess“. Praha: Malvern, 2009. Přel. Jakub Hlaváček, s. 260n. Srv. biblické pojetí jednoty protikladů formulované s odkazem na Mikuláše in FRANKL – LAPIDE, *Bůh a člověk hledající smysl*, 39n.

<sup>97</sup> Srv. KEEFE-PERRY, L. Callid: „Everyday Seduction: Richard Kearney, Karmen MacKendrick and Three Definitions“. In TÝŽ: *Way to Water: A Theopoetics Primer*. Eugene: Cascade Books, 2015, s. 112.

<sup>98</sup> Kusánský na tomto místě zavádí princip tzv. kontrakce (v Patočkově překladu skloubenosti). Vše, co je, i vše, co může být, existuje v Bohu zavinutě (kontrahovaně) jako ve svém počátku; existuje-li zavinutě u Boha, pak je Bohem, je-li již v uskutečnění, pak je světem. Tak i každé jsoucno v sobě podle Mikuláše kontrahovaně obsahuje celé univerzum, což znamená, že je definováno ve vztahu k ostatním jsoucnům, resp. k celému univerzu. I samotné univerzum tak v Kusánského filosofii zůstává ve vztahu k Bohu jakožto skloubené maximum ve vztahu k absolutnímu maximu (maximum ve smyslu všeho, co existuje, se takto liší od absolutního, jednotného a dokonalého maxima, kterým je Bůh, a touto odlišností se k němu zároveň vztahuje a sebe sama identifikuje). V důsledku toho si Bůh uchovává jak svou jinakost, tak vztah ke stvoření. Srv. KUSÁNSKÝ, *Vědění o nevědění I*, 144nn; srv. KUSÁNSKÝ, *Vědění o nevědění II*, 168nn; srv. FLOSS, *Mikuláš Kusánský*, 42n.

textech opakovaně ukazuje možného Boha jako přítomného a působícího ve světě, ač zároveň zůstává zcela jiným a se stvořením nesouměřitelným.

Jelikož je tento Bůh nejméně nepřiměřeně pojmenován jako možnost, ukazuje se podle Kearneyho jako bytostně tvořivý. Kusánského pojem možnosti rozvíjí tak, že pojímá Boha jako dynamického, primárně se projevujícího ve vztahu k člověku, jako vzájemnou touhu mezi nimi, a jako toho, který ve světě skrze člověka tvořivě působí.<sup>99</sup> Právě v tvořivosti nachází u obou autorů své nejvlastnější vyjádření biblické pojetí vztahu člověka k Bohu skrze pojem Božího obrazu.<sup>100</sup> Uskutečnění této podobnosti chápe Kearney jako odpověď člověka na Boží volání. Zároveň člověk je – respektive může být – s úzkým vztahu k Bohu v tom smyslu, že je pro Boží působení ve světě nepostradatelný. Kearney opakovaně vyslovuje tezi, že jako potřebuje člověk Boha, aby byl plně člověkem, tak také potřebuje Bůh člověka, aby byl plně Bohem. Bůh otevírá před člověkem nečekané možnosti, na člověku záleží, zda tyto možnosti uskuteční.<sup>101</sup> S představou, že má člověk aktivně odpovídat na Boží volání, pracuje Kearney hlavně v souvislosti s etickými tématy, kde jej chápe jako spoluzodpovědného či primárně odpovědného za uskutečňování Božího království na zemi. Zároveň je podle něj Bohem povoláván k odpovědnosti v bratrském láskyplném vztahu, nikoli formou nařízení suverénního vládce.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Ke Kearneyho pojetí touhy více v závěrečné části této kapitoly.

<sup>100</sup> Mikuláš v některých svých textech razí pro člověka vznosné pojmenování druhý Bůh. Tím nemá vzniknout konkurence Hospodinu, nýbrž má být podtržena aktivní role člověka, jelikož právě schopností tvořit se člověk Bohu podobá. I zde platí, že se jedná o podobnost, nikoli identitu, protože pouze Bůh je schopen tvořit *ex nihilo*. Člověk tvoří pouze z látky, která mu již byla dána. Kromě tvořivosti se člověk od zbytku všehomíra liší tím, že si je podle Kusánského tohoto svého vztahu k Bohu vědom. Srv. FLOSS, *Mikuláš Kusánský*, 70nn; srv. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 169nn.

<sup>101</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 2, 81nn.

Srv. FELD, *Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney*, 161.

Srv. GSCHWANDTNER, *Richard Kearney: Postmodern Charity*, 266.

Srv. SANDS, Justin: „After Onto-Theology: What Lies beyond the End of Everything“. *Religions*. 2017, roč. 98, č. 8, s. 7.

<sup>102</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 103nn.

Rozvinutí těchto principů lze spolu s Kearneym dobře ukázat na příběhu o hořícím keři, především na slavném výroku „jsem který jsem“ (Ex 3,14). Pro Mikuláše věta „jsem který jsem“ představuje „jméno všech jmen“, enigmatické jméno nevyslovitelného Boha, kterým se jej snažíme co nejméně nepřiměřeně charakterizovat jako moci být.<sup>103</sup> Pro Kearneyho jde o klíčový biblický text, na kterém demonstuje své pojetí Boha jako možnosti. Proto při četbě Ex 3,14 srovnává překlady a výklady hebrejského „ehjé ašer ehjé“, obvykle překládaného jako „jsem který jsem“ nebo „jsem který je“,<sup>104</sup> aby následně mohl ukázat, proč volí alternativní překlad „jsem který může být“. Za tímto účelem identifikuje (ve shodě s předchozím vymezením své vlastní koncepce vůči metafyzice a negativní teologii) tři základní čtení tohoto výroku, ontologické, eschatologické a mezi nimi jako své vlastní pojmenované opět jako *via tertia*.

Nejčastější, ontologické, čtení odpovídající Kearneyho vymezení metafyziky překládá tento biblický text zažitým obratem „jsem který jsem“. V tradici tohoto překladu a výkladu je Bůh Exodu ztotožňován s neměnným, pravým, nejvyšším jsoucnem, které je sice naprosto dokonalé, ovšem je také podřizováno logice metafyzické spekulace.<sup>105</sup> Právě tuto představu Boha jako svrchovaného, nejvyššího jsoucná později účinně zpochybní ateistická kritika.

---

Podobný spirituální aspekt lze objevit i v Mikulášově díle, který se především ke konci života snažil vyložit svou filosofii a teologii osobnějším, méně vědeckým slovníkem, především s ohledem na formování čtenářovy zbožnosti. Srv. KUSÁNSKÝ, Mikuláš: *O vrcholu zření*. Praha: Vyšehrad, 2003. K tomu obsáhlý komentář viz FLOSS, Pavel: „Vrchol zření v kontextu Kusánova díla“. In KUSÁNSKÝ, Mikuláš: *O vrcholu zření*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 27–166. Přel. Karel Floss.

K vzájemné závislosti Boha a člověka viz především KEARNEY, *The God Who May Be*, 2, 79, 107n; srv. KEARNEY, *God*, 750.

<sup>103</sup> Srv. KUSÁNSKÝ, *Triologus de possess*, 312n.

<sup>104</sup> Tento dvojitý překlad kopíruje dvě anglické varianty, s nimiž pracuje Kearney, totiž „I am who I am“ a „I am who is“. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 22.

<sup>105</sup> Kearney dokládá, že se jedná o dlouhou předkladatelskou tradici formovanou primárně řeckým filosofickým myšlením, jehož ontologicky založené pojetí Boha se výrazně liší od starozákonního vidění. Augustin tuto pasáž překládal jako „egó eimi ho ón“, na něj navázal v ontoteologické tradici navázal Tomáš Akvinský latinským ekvivalentem „ego sum qui sum“, jemuž odpovídají i anglické „I am who I am“ a české „jsem který jsem“. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 22nn.; podobně KEARNEY, Richard: „The God Who May Be.



Eschatologický přístup, který v mnohém připomíná negativní teologii, zastupuje především rabi Raši. Ten vykládal Ex 3,14 slovy „stanu se čím se stanu“.<sup>106</sup> Bůh sám sebe pojmenovává tak, že se jeho jméno nedá fixovat, nelze s ním manipulovat, důraz je kladen na dynamický a etický charakter Božího jednání. Jeho božství netkví v ontologické neměnnosti, ale ve věrnosti zaslíbení. Eschatologickému čtení, stejně jako negativní teologii, je Kearney nakloněn jednak díky rehabilitaci pojmu možnosti ve smyslu řecké *dynamis*,<sup>107</sup> dynamiky toho, jak se Bůh děje, jednak díky proměně vztahu mezi Bohem a člověkem. Bůh zde přestává být nedotknutelný, nýbrž vydává sám sebe v zaslíbení, které člověku nabízí a v němž jej zve do vztahu se sebou samým založeném na bratrství, odpovědnosti a věrnosti. Eschatologický přístup znamená, že Bůh do světa vstupuje, aby jej měnil, otevíral v něm nové možnosti. Na druhou stranu zůstává Kearney kritický vůči tendenci příliš zdůrazňovat transcendenci nezachytitelného a nemanipulovatelného Boha, jež jej vzdaluje člověku.<sup>108</sup>

Kearneyho vlastní přístup je střední cestou mezi dvěma předchozími. Proto jej také někdy označuje jako ontoeschatologický. Dynamický a vztahový prvek eschatologického čtení vyvažuje ontoteologickým důrazem na to, aby transcendentní prvek nepřevážil nad Boží přítomnosti ve světě, jeho „vášnivým

---

A Phenomenological Study“. In *Modern Theology*. 2002, vol. 18, č. 1, s. 75nn. K propojení pojmů Bůh a bytí ve středověké filosofii více GILSON, *Bůh a filosofie*, 30n.

<sup>106</sup> V Kearneyho textu „I am who shall be“. KEARNEY, *The God Who May Be*, 25.

<sup>107</sup> Řecké *dynamis* představuje jeden z významů pojmu možnosti, jak jej Kearney rehabilituje, tj. jako protějšek v metafyzice převládajícího pojmu skutečnosti ve smyslu řeckého *energeia*. Odtud také Kearneyho neologismus *dynamatology*, kterým charakterizuje svůj přístup na poli filosofie náboženství typický právě primátem možnosti. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 6.

<sup>108</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 29nn; srv. KEARNEY, *God*, 748n; srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 6. K pojetí Božího jména jako události viz Srv. KEARNEY, *The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion*, 181.

Dále k eschatologickému pojetí Boha viz KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 228. K dynamickému a etickému charakteru Božího jména v Ex 3,14 viz LaCOCQUE, *The Revelation of Revelations*, 307. K potřebě úzkého sepětí ontologie a etiky viz RICOEUR, *On Stories and Mourning*, 14.

zapletením do dějin“.<sup>109</sup> Zaslíbení je pozváním, které Boží jinakost neruší, ale zároveň otevírá člověku prostor pro přijetí Boží přítomnosti ve světě jako daru, který člověka i svět proměňuje, jestliže je člověk bude dál aktivně rozvíjet. Takový Bůh není Bohem, k němuž se můžeme obracet jako k domnělé jistotě, ale na kterého můžeme vsadit, protože nejprve on sází na nás. Na rozdíl od eschatologického přístupu je zde Bůh chápán jako zásadně přítomný ve světě, a to skrze život a jednání člověka.<sup>110</sup>

Takto pojatý vztah mezi Bohem a člověkem Kearney dále rozvíjí skrze pojem touhy. Ta pro něj označuje způsob vztah, který překračuje to, co je vyjádřitelné pojmově, ač toto nevyjádřitelné zůstává plně reálným a přítomným. Takové pojetí touhy opírá o svou interpretaci Písňe písni ovlivněnou především Ricoeurem a Lévinasem. Na ní se snaží místo scholastické představy o touze jako o něčem nepatřičném, nebo jako o potřebě, která musí být něčím naplněna,<sup>111</sup> ukázat touhu jako možnost plnějšího zachycení vztahu Boha s člověkem, po kusánovsku vyjádřeno, jako nejméně nepřiměřený způsob.<sup>112</sup> Na

---

<sup>109</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 2.

Podle Manoussakisovy interpretace Kearneyho pojetí vstupuje Bůh do dějin, ale nestává se sám dějinným, nepodléhá jim, je transcendentní. Srv. MANOUSSAKIS, *From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be*, 102. Tak i SEVERSON, Eric R.: „The Hermeneutics of the Gift: A Dialogue with Richard Kearney“. In TÝŽ (ed.): *Gift and Economy: Ethics, Hospitality and the Market*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, s. 78.

<sup>110</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 36nn, 78n.

Kearney nepovažuje tuto interpretaci za výlučnou, pouze za dlouho opomíjený způsob myšlení. Koncepce možného Boha má být chápána jako tvořivá reinterpetace starších teologických pojetí, podle nichž Bůh není sám pro sebe, ale pro nás a ve vztahu s námi. Srv. KEARNEY, Richard: „Poetics of a Possible God“. In BOEVE, Lieven – a kol. (eds.): *Faith in the Enlightenment?* Rodopi. 2006, s. 308. Ke Kearneyho odmítání zabsolutnění jakékoli náboženské cesty viz MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, 137.

<sup>111</sup> Kearney odmítá pojetí touhy jako zdroji zla (srv. Gn 6,5), jenž nahrazuje Boží slovo našimi tužbami, který tedy musíme ovládnout a potlačit. Srv. KEARNEY, Richard: „Desire: Between Good and Evil“. In ECKEL, M. David – HERLING, Bradley L. (eds.): *Deliver Us From Evil*. Boston: Continuum International Publishing, 2011, s. 207n; srv. BRETON, Stanislas: *The Word and the Cross*. New York: Fordham University Press, 2002. Přel. Jacquelyn Porter, s. 66.

<sup>112</sup> Srv. KEARNEY, *Desire: Between Good and Evil*, 216.

Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 218nn.

druhou stranu i přes inspiraci Lévinasem (především u tématu spojení jinakosti a vztahu ke konkrétní osobě, propojením touhy a tělesnosti) a Derridou (u něj jde hlavně o důraz na pojetí touhy jako otevřenosti vůči jinému) odmítne jejich přílišný důraz na jinakost, v němž se ztrácí možnost rozlišovat, s kým se vlastně ve vztahu touhy setkáváme, zda s dobrým či špatným, božským či démonickým. Kromě absence rozlišování postrádá v takto radikálně pojaté touze konkrétní okamžik, který by ji zpřítomňoval, aniž by ji vyčerpával. Bez něj zůstává otevřenost touhy prázdným čekáním bez skutečného působení Boží přítomnosti.<sup>113</sup>

Touha je podle Kearneyho v Písni písní podávána jako hledání milované osoby. Hledající, kterou/kterého v textu zastupuje postava milé, se vyznačuje tím, že nemůže spočinout a být plně sama u sebe a sama sebou, dokud nenalezne

---

Kearney s oblibou cituje výrok rabiho Akivy že „all the Scriptures are holy, the Song of Songs is the Holy of Holies“. KEARNEY, *The God Who May Be*, 60, Kearney citováno podle LaCOCQUE, *The Shulamite*, 263.

<sup>113</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 72.

Srv. KEARNEY, *Desire of God*, 124.

Otázku jinakosti Kearney často formuluje právě jako snahu najít vyváženou pozici mezi jejím potíráním a jednostranným upřednostňováním. K tomuto úsilí a polemice s Lévinasem a Derridou viz téma pohostinnosti v 3. kapitole. Srv. KEARNEY, *Between Oneself and Another: Paul Ricoeur's Diacritical Hermeneutics*, 150n. K nutnosti rozlišování viz např. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 17. K hodnocení Lévinasova asymetrického pojetí touhy viz KEARNEY, *The God Who May Be*, 65, 67. K eschatologickému aspektu Lévinasova myšlení viz SLÁMA, Petr: „Emmanuel Lévinas a židovství“. In *Acta Universitatis Carolinae Theologica*. 2016, roč. 6, č. 2, s. 37.

Podobně můžeme podle Kearneyho charakterizovat Derridovo pojetí víry ne jako konkrétní postoj, ale obecnou, abstraktní strukturu radikální otevřenosti. Srv. KEARNEY, *Derrida and Messianic Atheism*, 201, 206. To odpovídá Derridovu rozlišení dvojího původu náboženství, když hovoří o víře jednak jako o důvěře, osobním nasazení pro věc víry, jednak jako o radikální abstrakci, vytržení; s náboženstvím se pojí obojí, protože se nasazujeme právě pro radikálně jiné vytržené ze všech kategorií. Srv. DERRIDA, Jacques: *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta, 2003. Přel. Pavel Bartošek, s. 9n. Kearney projevuje respekt k Derridovu dílu i k němu osobně, ale postrádá u něj ochotu dopřát jiným i sobě jakékoli spočinutí. Srv. KAVANAGH, *Facing God*, 7. Tak i Ricoeur bere jeho pozici velmi vážně, ale nespokojí se s ní; víra musí překonat „temnou noc“, má-li zůstat vírou. Smysl ateistické kritiky vidí v odstranění ontoteologického pojetí Boha v Heideggerově smyslu. Více než Kearney ovšem odlišuje filosofický přístup od postoje víry (kromě náznaků v pozdních textech shrnutých v knize *Living up to Death*). Srv. KEARNEY, Richard: „Ricoeur: Dying to live for others“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2011, roč. 37, č. 2, s. 1n; srv. KEARNEY, *Returning to God after God*, 172nn.

milovaného. Skutečně milovat znamená být otevřen někomu jinému.<sup>114</sup> Pro objasnění aspektu jinakosti zavádí Kearney pojem osobitosti člověka.<sup>115</sup> Osobitost představuje jakési jeho jádro, aspekt jinakosti, jež činí každého jednotlivce vymykajícím se plnému pochopení. Zároveň značí dispozici k tomu, abychom jinakost, transcendenci přijímali, a dokonce s ní navázali vztah; osobitost tedy kromě neuchopitelnosti také znamená schopnost člověka transcendovat sebe sama, otevřít se druhému člověku, ale i ochotu být proměňován Bohem a stávat se obrazem Božím, a tím i sebou samým. Touhu proto můžeme podle Kearneyho chápat jednak jako vlastní místo, v němž skrze vztah vstupuje Bůh do světa, jednak jako překonávání a současně naplnění mé vlastní osoby tím, že si uvědomuji osobitost sebe i druhých. Bez vztahu k jinakosti se nemohu plně vztáhnout k druhému, ani k sobě samému, jelikož bych druhého i sám sebe redukoval na to, co se dá přímo popsat.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> V touze spojenou s jinakostí vidí Kearney klíč k celému textu. Šulamítka je cizinka, Píseň sama přibírá k židovským mnohé egyptské motivy, proto ji celou chápe jako otevření se jinakosti. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 7n. Exotičnost látky a jejího zpracování ukazuje Boha jako nezachytitelného, proto je třeba hledat nečekané cesty, jak o něm hovořit. Srv. KEARNEY, *Terrorism and Interreligious Wisdom*, 44n.

<sup>115</sup> „Osobitost“ navrhuji jako překlad Kearneyho pojmu *persona*, kterou odlišuje od pojmu osoby, *person*. Viz KEARNEY, *The God Who May Be*, 10.

<sup>116</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 53.

Srv. MANOUSSAKIS, *From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be*, 100.

Důležitým východiskem tohoto pojetí je Lévinasův motiv tváře, před níž stojím, aniž bych ji mohl redukovat na masku; tvář je, ale nelze ji mít. Srv. MANOUSSAKIS, *From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be*, 101; srv. NICHOLS, Craig M.: „The Eschatological Theogony of the God Who May Be: Exploring the Concept of Divine Presence in Kearney, Hegel and Heidegger“. In *Metaphilosophy*, 2005, roč. 36, č. 5, s. 751. Kromě Lévinasovy filosofie celá koncepce osobitosti předpokládá skotistický termín *haecceitas* (totost), který Kearney rozvíjí především skrze interpretaci básní Gerarda Manleyho Hopkinse. *Haecceitas* značí, že podstata něčeho tkví v rovině jednotlivého, nikoli obecného (např. podstatou Sókrata je být právě Sókratem, nikoli obecně člověkem). Srv. KEARNEY, Richard: „Secular Epiphanies: The Anatheistic Hermeneutics of Gerard Manley Hopkins“. In *A Journal of Theology*. 2015, roč. 54, č. 4, s. 370–377; srv. KEARNEY, Richard: „Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 7; srv. KEARNEY, *Anatheism*, 103, 109; srv. ECO, Umberto: *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha. Argo. 2007. Přel. Zdeněk Frýbort, s. 143n. Z důrazu na jedinečnost plyne jak Kearneyho pojetí osobitosti a jeho spirituálního rozměru, tak etické důsledky (viz 3. kapitola).

Kearney pracuje s pojetím touhy jako neustálé vzájemné dynamiky mezi partnery. Aby byla vůbec touha jakožto pohyb od sebe sama k jinému (k Bohu či k druhému člověku) možná, chápe jako primární touhu Boha po člověku. Bůh je pojímán jako ten, kdo hledá dřív mě, než začnu hledat já jeho, díky kterému mohu toužit po Bohu a směřovat tím k plnosti vlastní existence. I proto je Bůh možným Bohem, protože by bez něj vztah touhy vůbec nebyl. Boží možnost je základem našich možností.<sup>117</sup>

Obraz Boha jako samostatné entity nahrazuje Kearney pojetím Boha, jež charakterizuje erós, síla zakládající vztah a umožňující člověku, aby jej dál rozvíjel. Pojem erós umožňuje zachytit jak Boží jinakost (toužíme po něm, ale nevlastníme jej), tak přítomnost dotýkající se celého člověka, jeho duchovní, duševní i fyzické stránky. Ukazuje, jak možnost možného Boha spočívá ve vztahu, který je jak konkrétní, tak neuchopitelný a v tomto tvořivém napětí neustále dynamický. Neuchopitelná Boží láska je zároveň Kearneym chápána

---

Ricoeur, z jehož interpretaci Kearney do značné míry vychází, upozorňuje na častou redukci tématu jinakosti na proměny v textu. Přitom Píseň chce primárně skrze svůj dynamický charakter vést k proměně čtenáře. Srv. RICOEUR, Paul: *The Nuptial Metaphor*. In LaCOCQUE, André – RICOEUR, Paul: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. Přel. David Pellauer, s. 293. Srv. Kearneyho pojetí touhy a transfigurace in MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, s. 127. Srv. pojetí jinakosti Christose Yannarase, podle něhož se jinakost může zpřítomňovat jedině ve vztahu. Touha jako vztahové zpřítomňování jinakosti tak představuje podmínku *sine qua non* pro působení Boží jinakosti ve světě. Srv. MITRALEXIS, *Person, Eros, Critical Ontology*, 38.

<sup>117</sup> Kearney odkazuje především na Pís 3,1–4. V těchto verších je ovšem interpretace milé jako již nalezené svým miláčkem sporná. Daleko přesvědčivější je jeho odkaz na žalm 139, v němž je člověk ve svém hledání zjišťuje, že je sám nejprve nalezen Bohem. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 53. Patrný je silný Lévinasův vliv, který chápe božské jako Jiné, nikoli objekt našeho vztahu, ale téma, jež svým tematizováním vztah zakládá a vůbec umožňuje, tím, co dává člověku příležitost vystoupit z jeho samoty. Druhý není prosté alter ego (jako u Husserla), nýbrž tím, čím já nejsem. Srv. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, 37, 81, 83; srv. KEARNEY, Richard – SEMONOVITCH, Kascha: „At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others“. In TÍŽ (eds.): *Phenomenologies of the Stranger*. Fordham University Press: New York, 2011, s. 10. Lévinas považuje póly stejného a jiného za vzájemně nepřevoditelné, a však aspekt jinakosti nápadně akcentuje jako etické vymezení vůči ontologické rovině skutečnosti. Srv. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, 33, 193; srv. KEARNEY, *States of Mind*, 188n. Viz Derridovo založení svobody nikoli tradičně jako autonomie, ale heteronomie, tj. toho, co mi dává druhý. Srv. DERRIDA, Jacques: *Politiky přátelství*. Praha: Filosofia, 1994. Přel. Karel Thein, s. 16.

jako vtělená. Nejen doslova do těla milé a milého, v některých pasážích Písně i do erotického aktu, ale také do těla přírody.<sup>118</sup> Tělesný charakter touhy propojuje její transcendentní rozměr s imanentním. Kearney opakovaně ukazuje, že tělesnost je třeba chápat jako základní způsob naší orientace ve světě, který se s teologickou interpretací nijak nevylučuje.<sup>119</sup> Tělesnost pro něj není primárně biologickou záležitostí, nýbrž ontologickou. Zároveň má v sobě neustálý transcendentní rozměr skrze otevřenost druhému,<sup>120</sup> stejně jako posvátno

---

<sup>118</sup> Kearney ukazuje, jak velký prostor je v Písni věnován také živým tvorům a krajíně jako místům lásky, ale i metaforickým vyjádřením lásky samé. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 55; srv. KEARNEY, Richard: „The Shulamite’s Song: Divine Eros, Ascending and Descending“. In BURRUS, Virginia – KELLER, Catherine (eds.): *Toward a Theology of Eros*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 306n, 339; srv. KEARNEY, Richard: „Desire of God“. In CAPUTO, John D. – SCANLON, Michael J. (eds.): *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 114. Stručně tuto myšlenku shrnuje tak, že ve všem živém se nachází boží láska. Srv. KEARNEY, *Desire: Between Good and Evil*, 214.

Tělesné a sexuální stránce touhy věnuje Kearney hodně místa, aby ukázal, že se s Boží láskou nijak nevylučuje. S odkazem na LaCocqueovy a Ricoeurovy analýzy tvrdí, že tradiční alegorické interpretaci se vzpírá nejedna pasáž Písně (konkrétně odkazuje na 2,6; 5,4; 6,3; 8,2). Navíc ústřední postavou celého textu je neprovdaná žena, která ztělesňuje volnou – ale nikoli nevěrnou – lásku. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 54n, 59. André LaCocque ukazuje, že lze svůdnou milou chápat zároveň jako personifikovanou moudrost. Touha se tak ukazuje jako základ hlubokého a smysluplného života. Podobně moudrý Šalomoun, jemuž tradice Píseň připisuje, vypadá spíš jako don Juan než jako slovtutný panovník. Srv. LaCOCQUE, *The Shulamite*, 235, 263. Kearney ovšem dodává, že ne každou tělesnou lásku lze považovat za božskou. Rozlišovacím znamením je transformativní charakter lásky. Ne každá podoba lásky prohlubuje existenci člověka a jeho vztahovost. V extrémním případě ji může i deformovat, jako je tomu u pornografie. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 60.

<sup>119</sup> Nejsystematičtěji to ukazuje na množství významů slova „smysl“. 1) Smysl jako jeden z pěti tělesných smyslů. 2) Smysl jako význam něčeho. 3) Smysl náplň, směr, orientace našeho světa. Kearney ukazuje, jak ochutnávání či dotýkání se něčeho představuje nejhlubší způsob poznávání našeho světa (srv. český obrat „dotknout se něčeho podstatného“). Všechny tři významy zároveň poukazují na to, že tělesnost je základním způsobem našeho bytí ve světě. Srv. KEARNEY, Richard: „The Wager of Carnal Hermeneutics“. In KEARNEY, Richard – TREANOR, Brian (eds.): *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015, s. 15n, 39n, 45.

<sup>120</sup> Na zvláštní paradox narážíme podle Kearneyho v západní kultuře, která tělo vysoce oceňuje a současně je tělesnosti velmi vzdálená. Proběhla zde sexuální revoluce, ale zároveň má sexualita čím dál tím víc virtuální charakter. Ztrácí se (nejen v oblasti sexuality) mezilidský kontakt založený na fyzickém doteku. Srv. KEARNEY, Richard: „Losing our Touch“. [online]. [cit. 20. srpna 2018]. Dostupné z WWW: [https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/?rref=collection%2Fcolumn%2Fthe-stone&action=click&contentCollection=opinion&region=stream&module=stream\\_unit&version=search&contentPlacement=1&pgtype=collection](https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/?rref=collection%2Fcolumn%2Fthe-stone&action=click&contentCollection=opinion&region=stream&module=stream_unit&version=search&contentPlacement=1&pgtype=collection). Podobný paradox vidí Kearney u křesťanství, kdy křesťané věří v inkarnaci, ale zároveň si mnozí myslí, že končí s Kristem a nemůže pokračovat dál. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 8.

zahrnuje moment překvapení. Vtělená touha tak může být způsobem každodenní epifanie, přítomnosti posvátného uprostřed všedního, aniž by tím přestal Bůh být neuchopitelným Bohem. Věčnost nachází své místo uprostřed jednotlivých okamžiků pozemského času. Se svatostí se podle Kearneyho setkáváme především v každodennosti, jen si to často neuvědomujeme. Touha, jež je bytostně vtělená, se tak ukazuje jako velice příhodný nástroj k popsání onoho „mezi“ kearneyovské dvojí identity, dvou protikladů, které se vzájemně podporují a jeden nevyklučuje druhý.<sup>121</sup>

Z takto pojaté touhy vyplývá důraz kladený na to, že možný Bůh je Bohem zaslíbení. Kearney uvažuje o touze jako o eschatologické skutečnosti ve smyslu napětí mezi „již nyní“ a „ještě ne“, skutečnou Boží přítomností, jejíž

---

<sup>121</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 5.

Srv. KEARNEY, Richard: „Carnal Eternity“. In *Journal of Speculative Philosophy*. 2012, roč. 26, č. 2, s. 423, 426, 428; srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 36.

Srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 15n.

Srv. KEARNEY, Richard: „What Is Carnal Hermeneutics?“. In *New Literary History*. 2015, roč. 46, s. 99. Na tomto místě je naopak podstatný vliv Paula Ricoeura, znalce Aristotelovy filosofie. Konkrétně jde o Ricoeurovu pozdní knihu *O sobě samém jak o jiném*. Zde je tělo chápáno jako konstanta, která udržuje naši identitu, ale zároveň nám také umožňuje kontakt s vnějškovostí světa. Tělo tak nejen tvoří mou identitu, ale zároveň mě přivádí do vztahu k jinakosti (v tom Ricoeur navazuje na Husserla). Srv. RICOEUR, Paul: *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikúmené, 2016. Přel. Milan Lyčka, s. 43nn; srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics?*, 109, 118n; srv. GONÇALO, *Narrative and Recognition in the Flesh*, 6. Lévinasův vliv lze spatřit v tom, že touha vždy působí v nějaké interioritě. Daleko méně ovšem akcentuje vystupování z roviny tělesnosti ve smyslu otevírání se něčemu radikálně jinému a nedisponovatelnému. Srv. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, 111nn.

K mystické zkušenosti, která může získat téměř podobu sexuálního vztahu k milovanému viz KEARNEY, Richard: „Mysticism and Anatheism: The Case of Theresa: Conversation with Julia Kristeva“. In TROOSTWIJK, Chris Doude van – CLEMENTE, Matthew (eds.): *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Indiana: Indiana University Press, 2018, s. 70n. Aplikace tohoto přístupu je dobře patrná i v Kearneyho vlastní beletristické tvorbě, především u jeho románové postavy Rafaely. V obou knihách prolíná spiritualita postav jejich každodennost, stejně jako tělesnost a fyzická touha není nijak oddělena od jejich duchovního hledání. Srv. KEARNEY, *Eros, Diacritical Hermeneutics, and the Maybe*, 75, 78; srv. BURKE, *Kearney's Other*, 67n; srv. TOMAN, *Moře a pevnina Richarda Kearneyho*, 67.

V poslední kapitole následně uvidíme, jak propojení touhy a tělesnosti souvisí se schopností pozitivně měnit sebe sama i svět okolo sebe, se schopností uzdravovat, plnit terapeutickou funkci. Naopak jak uzavřenost nejen neodpovídá této základní charakteristice tělesnosti, jež má stejnou strukturu jako touha, ale snadno vede k vyloženě destruktivním účinkům (jak pro mne, tak pro druhé) založených na nepřijímání čehokoli jiného.

naplnění zároveň ještě leží před námi. Skutečná přítomnost Boží a její neuzavřenost jsou podle něj vzájemně závislé. Pokud by byla Boží touha výrazem plné Boží přítomnosti tady a teď bez eschatologicky otevřené budoucnosti, znamenalo by to, že je zároveň přítomností omezena. V opačném případě by neztrácela svou božskost, ale reálnou přítomnost ve světě. Kearney proto říká, že touha a eschatologie mají tutéž etickou strukturu. Vytrhují člověka z dějin v tom smyslu, že by na ně spoléhal jako na něco nevyhnutelného, fatálního. Skrze zaslíbení přivádí touha člověka do přítomnosti tak, že je volán k odpovědnosti, kterou Kearney chápe eschatologicky v tom smyslu, že jsme voláni k působení tady a teď, ale na základě etického požadavku, který je transcendentní, dějinám nepodléhá, nýbrž je naopak formuje. Eschatologický charakter Boží touhy a Božího zaslíbení má podle Kearneyho schopnost proměňovat skutečnost.<sup>122</sup>

Pojem zaslíbení znovu ukazuje, proč Kearney svou koncepci také označuje jako anateistickou, usilující o znovuobjevení možností, jak o Bohu znovu (*ana*) hovořit a jak znovu otevřít prostor pro Boží přítomnost zde ve světě. Jelikož anateismus nepředstavuje nostalgický návrat do minulosti, ale, řečeno s Kierkegaardem, opakování dopředu, chce nalézat nové možnosti interpretace

---

<sup>122</sup> Kearneyho eschatologická interpretace touhy vychází v nemalé míře z četby rabínských komentářů, především rabiho Voložina, jednoho z velkých inspirátorů Emmanuela Lévinase. Voložin ukazuje eschatologický charakter touhy a její jedinečný význam tím, že hovoří o Písni písní jako přímém svěřením zjevení ze Sinaje, a to skrze polibek. Tím staví význam Písně na roveň Zákona, navíc ji ukazuje jako předanou bezprostředně (tělesně), nikoli zprostředkovaně skrze proroka a vůdce Mojžíše. Srv. KEARNEY, *The Shulammitte's Song*, 312. Srv. Lévinasovo pojetí jiného, které se ukazuje skrze stejné. Viz LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, 9n; srv. DERRIDA, *Násilí a metafyzika*, 37. Motiv Sinaje vykládá podobně jako Voložin i rabi Akiva, který ji chápe jako místo darování Písně. Oproti Voložinovi tím akcentuje jednak motiv daru (Boží touhu chápe i Kearney jako darovanou, jelikož předchází lidské touze po Bohu), jednak nesouměřitelnost Písně písní s ostatními knihami Písma. Smyslůst a bezprostřednost klade do středu svého výkladu Maimonides, který podle Kearneyho chápe Píseň jako vyjádření vše stravující lásky Boha k člověku. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 58n, 63; srv. KEARNEY, *The Shulammitte's Song*, 324nn, 339; srv. KEARNEY, *Desire of God*, 114nn. Paul Ricoeur ukazuje, že tato dvojakost je přítomna v samotných postavách Písně písní. Jsou naprosto tělesné, přítomné ve vztahu k svému miláčkovi i v okolním světě, ale zároveň je nelze jednoznačně identifikovat. Srv. RICOEUR, *The Nuptial Metaphor*, 271n, 274.



starého, proti dětskému až dětinskému „stále věřím“ stavět dospělé „věřím znovu“. Anateismus je tak jiným označením pro třetí cestu stejně jako eschatologické vyvažování mezi „ještě ne“ a „již nyní“.<sup>123</sup> Další témata proto můžeme chápat jako Kearneyho pokusy, jak formulovat provázanost mezi Boží jinakostí a přítomností, vztah touhy mezi Bohem a člověkem, jedním a druhým člověkem, v němž realizujeme konkrétní a autenticky náboženský způsob života očištěný od historických a konceptuálních nánosů. Možného Boha bude Kearney ukazovat právě jako propojujícího tyto zdánlivé protiklady, aniž by se v něm přestaly rozlišovat.

---

<sup>123</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 7n, 15, 177.

Znovuotevření prostoru víře Kearney jinde popisuje pomocí sedmi *ana*, které vyznačují anateistickou druhou naivitu (Ricoeur), schopnost vrátit se k očištěné víře skrze její kritiku: 1) anaestetika (návrat důrazu na vnímání a smysl krásy), 2) anadynamika (návrat možného po nemožném), 3) anafatika (návrat řeči po mlčení), 4) anafyzika (návrat přirozeného po nadpřirozeném), 5) anaetika (návrat dobra po důrazu na normativitu), 6) anachorika (návrat božské chóry po propasti), 7) anaerotika (návrat touhy). Srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 8.

Gianni Vattimo upozorňuje na to, že řecké *ana* neznamená jen znovu, ale také výstup, pojem takto používaný třeba křesťanskými mystiky. Dodává, že ani tento význam není v Kearneyho stejnojmenné knize nepřítomen. Srv. KEARNEY, Richard: „Anatheism, Nihilism and Weak Thought: Dialogue with Gianni Vattimo“. In KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens (eds.): *Reimagining the Sacred*. Columbia University Press: New York, 2016, s. 129.

## 2. Boží sebevydávání

V první kapitole bylo představeno pojetí možného Boha jako způsob, jímž se Kearney snaží zachytit specifika Božího působení ve světě a ve vztahu k člověku spolu se zachováním jeho transcendence. Možný Bůh vstupuje do vztahů se stvořením paradoxním způsobem. Zůstává stále jiným, nedisponovatelným, přesto s člověkem počítá jako se svým nepostradatelným partnerem. Kearney tento vztah tematizuje jako vztah touhy a jako zaslíbení, výzvu pro člověka, aby se na Božím díle podílel.

Tolik ohledně filosoficko-teologických předpokladů koncepce možného Boha. Konkrétnější a hlubší teologické zakotvení tohoto pojetí Kearney vypracovává s pomocí motivu Božího darování, vydávání sebe sama. Především pod vlivem poosvětinské teologie smrti Boha a teologie slabého Boha se snaží rozvinout téma Boží lásky, která se naplňuje v solidaritě s člověkem, čímž také člověka proměňuje co do nového zakotvení života a nové sounáležitosti s druhými. Možný Bůh se podle Kearneyho v životě člověka objevuje – respektive může objevovat – jako *ana-theos*, Bůh, který znovu a nově působí v každodenních drobných záležitostech našeho života a proměňuje je. Důraz na každodennost, nikoli velkolepost Božího působení, je pro Kearneyho práci s těmito motivy typický. Má-li být svět proměněn k lepšímu, pak je to podle Kearneyho možné jedině skrze milost, nikoli skrze suverenitu.<sup>1</sup> Proto rád hovoří o Bohu malých věcí, Bohu mikroeschatologie.<sup>2</sup> To nejzazší, první se podle Kearneyho primárně ukazuje ve všedním, posledním. Tím, že Bůh činí sebe

---

<sup>1</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 157.

<sup>2</sup> Kearney mikroeschatologii také popisuje jako tzv. mikroeschatologickou redukci (po vzoru Husserlovy transcendentální, k níž jako druhou přiřazuje Heideggerovu ontologickou, jako třetí Marionovu donologickou redukci a jako čtvrtou vlastní mikroeschatologickou. Ta k tématům esence (Husserl), bytí (Heidegger) a daru (Marion) připojuje důraz na každodennost a tělesnost existence. Srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 5n.

sama malým a bezmocným, je ochoten se s člověkem z lásky k němu solidarizovat s jeho životními osudy a vstupuje tak do jeho života jako pozvánka, kterou je možno přijmout, nebo odmítnout.<sup>3</sup>

## 2.1. Teologie smrti Boha a Boží solidarity

Skrze teologii slabého Boha a Boží solidarity rozvíjí Kearney potenciál svého principu dvojí identity. Přijímá mnohé z ateistické kritiky, aby rozvinul koncepci možného Boha očištěnou od historických nánosů, které zakrývají křesťanské pojetí Boha jako solidarizujícího se s člověkem. Východiskem jeho využívání ateistické kritiky náboženství, křesťanství především, je Nietzsche vyhlášená smrt Boha. Kearney tuto tezi přijímá jako platnou v tom smyslu, že jde o smrt určité představy o Bohu, masky, která musí být stržena, aby bylo možné uvolnit místo mrtvého Boha pro Boha živého. Ateismus a víra zde nepředstavují protiklady, ale vzájemně propletené protipóly činící Boha možným Bohem.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 3.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 52.

Srv. GSCHWANDTNER, *Richard Kearney: Postmodern Charity*, 278.

Filosofickým předpokladem důrazu na jedinečnost každodenních okamžiků je již zmíněná koncepce *haeccitas*, podle níž skotisté a skotistickým myšlením ovlivnění autoři říkají, že podstata skutečnosti se realizuje vždy na úrovni jednotliviny, nikoli obecniny. Kearney tento princip studuje především na vybraných literárních dílech. Jako příklad pojítka mezi biblickými texty i oněmi literárními díly navzájem lze uvést postavy tří mágů, kteří se kromě evangelia objevují jak v Hopkinsově poezii (zde explicitně), tak v Joyceově *Odyseovi* (postavy Štěpána, Molly a Blooma). Ti zároveň ukazují právě na všudypřítomný prvek proměny jedinečného okamžiku v něco věčného. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 103, 109. Ke Kearneyho interpretaci skotistické estetiky viz KEARNEY, Richard: „Secular Epiphanies: The Anatheistic Hermeneutics of Gerard Manley Hopkins“. In *A Journal of Theology*. 2015, roč. 54, č. 4, s. 370–377. Srv. slavný Joyceův výrok, že Bůh je křik z ulice. Viz JOYCE, James: *Odyseus*. Praha: Argo, 2013. Přel. Aloys Skoumal, s. 33. Srv. Bachelardovo pojetí epifanie jako zlomu v kontinuitě času, kde se zároveň mohou setkat minulé a budoucí či naprosté protiklady, které spolu tvoří jednotu (Kearney poukazuje na Bachelardovu fascinaci Kusánského jednotou protikladů). Srv. KEARNEY, Richard: „Bachelard and the Epiphany Instant“. In *Philosophy Today, Spec Supplement*. 2008, s. 38n.

<sup>4</sup> Kearney se odvolává v tomto bodu i na starší teologii, především Bonhoeffera (Kearneyho interpretace Bonhoefferovy teologie solidarity viz níže). U Bonhoeffera zmiňuje hlavně

Oním mrtvým Bohem je podle Kearneyho Bůh metafyziky, který z pozice nejvyššího jsouca řídí svět. Představu takového mocného Boha chápe jako nebezpečnou, protože snadno může vést k snaze získat absolutní moc, což je podle něj pro každé náboženství největším rizikem vůbec.<sup>5</sup> Především ji ale chápe jako neudržitelnou teologicky, což ukazuje právě kritika metafyziky. Částečně tak činí s pomocí současných ateistických myslitelů, z nichž jmenovitě uvádí Daniela Denneta a Richarda Dawkinse,<sup>6</sup> především ale na základě reflexe událostí druhé světové války a šoa, které daly vzniknout tzv. teologii po Osvětimí. Slovy Elieho Wiesela, je to plynová komora a popravčí oprátka v koncentračním táboře, na níž Bůh zemřel. Představu všemohoucího Boha metafyziky, který vše moudře a laskavě řídí tak, aby jeho dětem nebylo ublíženo a spravedliví, aby žili za odměnu bez úhony, nelze podle Kearneyho po Osvětimí brát vážně. Za nejnápadnější ukázkou této neudržitelnosti považuje teodiceu, jelikož vede k představě Boha, který ve svých nezbadatelných úsudcích počítá na základě jakéhosi vyššího principu i se zlem, jež svou suverenitou také garantuje;<sup>7</sup>

---

myšlenku, že větu „Bůh je mrtev“ nelze chápat jako „Bůh neexistuje“. Doslova říká, že tato smrt je smrtí Boha metafyziky a subjektivitu. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 69.

<sup>5</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 53.

<sup>6</sup> Tito autoři podle Kearneyho demaskují nepřesvědčivost konzervativního ontoteologického pojetí Boha, např. kreacionismus či tzv. inteligentní design, zároveň však jsou podle něj značně militantní a nerozlišující. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 168nn. Dawkins kritizuje jednoduché, zavádějící pojetí náboženství, které dělá z Boha figurku na pozadí fyzikálních procesů či pověstného božského hodináře, nereflektuje ovšem jakékoli kritičtější teologické přístupy a své vlastní, dosti zjednodušující, pojetí paušálně aplikuje na většinu podob náboženství. Srv. DAWKINS, *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*, 38nn. Dále viz např. ŠTAMPACH, Ivan Odilo: „Dawkins míří na náboženství, ale zasahuje jiný terč“. In HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (eds.): *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. s. 147–154.

<sup>7</sup> Za krizí teodiceje je skryta nadčasová otázka, odkud pochází zlo (*unde malum*). Kearney, vycházející z Ricoeurova rozdělení odpovědí na tuto otázku, se soustředí na dvě, 1) náрек a 2) snahu o racionalizaci. Ad 1) Reakce na utrpení, typické starozákonní vylévání si duše, s sebou podle Ricoeura nese chápání zla jako reakce na nesprávné chování. Ta je tváří v tvář osvětimským událostem neudržitelná, představíme-li si šest milionů Židů, kteří by se měli provinit neznámým a naprosto nelidským způsobem přijít o život. Tím je narušena představa Boha, jenž člověku odplácí podle jeho skutků a představuje jakéhosi morálního garanta a princip světa. Ad 2) Snahu o racionalizaci ztělesňuje např. Leibniz, který ve své filosofii postuluje tzv. princip dostatečného důvodu, na jehož základě se snaží myslet náš svět jako nejlepší ze všech možných světů. Pak by

pak ovšem nemůže být svrchovaně dobrý, nebo svrchovaně mocný. Kearney říká, že odstranění takovéto mechanické (či, jeho slovy, machistické) představy o Bohu je žádoucí právě proto, že uvolňuje místo pro Boha, který je Bohem lásky a také touží po lásce člověka, který nahrazuje uzavřené koncepce novou otevřeností, nemožnost možností.<sup>8</sup>

Přechod od odmítnutí představy všemocného Boha metafyziky k Bohu lásky ovšem není jednoduchý. Kearney se nejprve musí ptát, zda i možný Bůh může přežít něco takového jako koncentrační tábor a jaký by tedy takový Bůh měl být. Osvětím proto chápe jako radikální test toho, zda nějaká podoba teologie skutečně vytváří prostor pro živého Boha, nebo jen pro modlu. Klíčová otázka tedy zní, jaký Bůh – pokud vůbec nějaký – může přijít po smrti Boha metafyziky oběšeného na oné oprátce v koncentračním táboře. Metodu, s níž Kearney k této výzvě přistupuje, lze popsat jako hermeneutiku svědectví. Ta

---

ovšem bylo třeba chápat události šoa jako nevyhnutelně patřící do našeho světa. Spolu s tímto přístupem padá představa Boha jako maximálně inteligentní racionální bytosti, která svět dokonale řídí. Ani jedna z variant pak nedokáže odpovědět na otázku biblického Joba: Proč zrovna já? Srv. KEARNEY, Richard: „Evil, Monstrosity and the Sublime“. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2001, roč. 57, č. 3, s. 486nn; srv. KEARNEY, *On the Hermeneutics of Evil*, 201n; srv. KEARNEY, *Mysticism and Atheism: The Case of Theresa: Conversation with Julia Kristeva*, 80n; srv. WIESEL, Elie: *Bible: Příběhy a postavy*. Praha: Sefer. 1994. Přel. Alena Bláhová, s. 128. Kearney sám se hlásí k augustinovskému pojetí zla jako absence dobra. Tu chápe především jako nedostatek tvořivosti, tedy nemožnosti napravovat věci a uzdravovat. Proto říká (viz dále), že Bůh nemůže zastavit zlo, protože v něm sám nemůže něco dobrého vytvořit. Potřebuje člověka, který by k tomu byl ochoten. Zároveň to ale znamená jasné odmítnutí představy, že by Bůh byl nejen dobrý, ale i zlý. Srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, s. 128; Srv. FELD, *Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney*, 158.

<sup>8</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 53n, 58.

Srv. KEARNEY, Richard: „Derrida and Messianic Atheism“. In BARING, Edward – GORDON, Peter E. (eds.): *The Trace of God: Derrida and Religion*. New York: Fordham University Press, 2015, s. 200.

K těmto závěrům neinspirují Kearneyho jen teologové smrti Boha, ale i jeho filosofičtí učitelé, především Lévinas, podle kterého Bůh nemůže přijít, dokud po zkušenosti války neopustíme představu mocného Boha, který mohl něco tak strašného dopustit. Odtud také výše uvedená potřeba oprostít se od představy mocného Boha a teodiceje. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 8; srv. SLÁMA, *Emmanuel Lévinas a židovství*, 43. Svůj vlastní přechod od triumfalistického pojetí Boha k důrazu na solidaritu vysvětluje Kearney jednak svou mladistvou rebelií vůči dobové podobě katolické církve v Irsku, dále zkušeností otevřenosti a pohostinnosti na střední benediktinské škole v Glenstal Abbey, a především setkání s Jeanem Vanierem roku 1978. To dokonce označil za svůj návrat k víře. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xiii, xviii.

vychází z předpokladu, že v takto extrémní situaci mohou být přesvědčivé jen osobní příklady lidí, kteří šoa zažili a dokázali i přesto – nebo skrze ně – najít takový vztah s Bohem, který je dokázal tímto utrpením provést. Skrze vybraná svědectví ukazuje, že má-li být i v takových situacích Bůh přítomen, musí se tak dít zcela jiným způsobem, než jak Boha zpodobňuje metafyzika. Tento odlišný způsob tematizuje Kearney jako solidaritu Boha s člověkem, jejíž síla se projevuje v tom, co se z perspektivy člověka jeví jako slabost.<sup>9</sup>

První a pro Kearneyho nejdůležitější osobností je Etty Hillesum,<sup>10</sup> holandská spisovatelka židovského původu. Její deník a dopisy<sup>11</sup> z doby nacistické okupace Nizozemí a její následné internaci v koncentračním táboře Westerbork před deportací do Osvětimi svědčí o intenzivním duchovním vývoji na pozadí sílící nenávislné antisemitské nacistické ideologie, kdy si autorka čím dál tím jasněji uvědomuje, že pro ni nakonec bude smrtící. Životní příběh Etty, jak o něm svědčí její zápisky a jak je interpretuje i Kearney, je ukázkovým příkladem odklonu od obrazu Boha živeného klasickou metafyzikou. Místo toho se píše o vztahu k Bohu jako touze ve smyslu sebepřekračování a vydávání se druhému, které teprve činí člověka plně člověkem a Boha plně Bohem. Vztah Boha a člověka charakterizuje vzájemná dynamika, otevírání možností tomu druhému. Vliv na Kearneyho pojetí je zde nápadný a zásadní.

V Ettyině zkušenosti válečné nenávisti již není udržitelná a životaschopná představa Boha jako mocného vládce, nicméně přesto pro ni představuje nevyčerpatelný zdroj síly. Ta čeká na to, až ji člověk objeví a přijme jako

---

<sup>9</sup> Srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, s. 125.

<sup>10</sup> Etty Hillesum patří mezi jedny z mála autorů, na které se výslovně odvolává, když formuluje výchozí principy svého pojetí Boha jako možnosti. Z jejích myšlenek odvozuje klíčové atributy možného Boha, jako jsou paradoxní síla ve slabosti či vzájemnost vztahu s člověkem a jejich závislosti. Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 2n.

<sup>11</sup> Samotný deník vydaný posmrtně pod názvem *An Interrupted Life* se týká doby před deportací, *Letters from Westerbork*, jak již napovídá název, jsou psány přímo z koncentračního tábora. Přesto tvoří soudržný celek svědčící o kontinuálním vývoji autorky. Zde cituji obě části společně ze souborného vydání HILLESUM, Etty: *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*. New York: Holt Paperbacks, 1996. Přel. Arnold J. Pomerans.

dar. Pak může působit jako transformativní síla dávající schopnost vidět svět okolo a druhé lidi novými očima, krásu a dobro i tam, kde se svět hroutí pod náporom destruktivní ideologie. Zdánlivě nemožné činí znovu možným.<sup>12</sup>

Obrat k takovému pojetí Boha je zakotven především v Ettyině spiritualitě. Místo vykreslování obrazů Boha se snaží ponechat pro něj volný prostor ve svém každodenním životě, kde by mohl působit a být skutečně Bohem. Etty píše o niterném vztahu k Bohu, který je přítomen kdesi hluboko v nás, k němuž si často zasypeme přístupovou cestu, ale který zde stále je, přitahuje nás k sobě a kterého můžeme v nitru sebe samých znovu a hlouběji objevovat, a to skrze lásku k druhým a skrze hluboké přijímání sebe samotných.<sup>13</sup> Z tohoto motivu Kearney čerpá inspiraci pro své chápání osobitosti člověka jako nitra, kde se setkávám s transcendencí a z něhož čerpám sílu k nalézání a možnosti následného proměňování sebe sama.<sup>14</sup>

Paradox znovuoobjevení Boha v každodennosti poté, co se zříká dosavadních představ o něm, vyjadřuje často Etty tak, že čím méně je závislá na lidech, které má ráda, tím více je schopna zakoušet s nimi jednotu a prohlubovat svůj vztah k nim. Osvobození od neživotaschopných představ o Bohu a o lidech nevede ke ztrátě vztahů s nimi, ale k jejich hlubšímu naplnění. V tichém ponoření se do Boží lásky nachází sílu, jak vzdorovat nacistické nenávisti a aktivně působit mezi lidmi právě z lásky k nim, ne z nějakých osobních pohnutek, ale jednoduše proto, že se jedná o lidské bytosti. Pro Kearneyho je podstatné, že se

---

<sup>12</sup> Srv. HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 57, 60, 64, 72, 74.

<sup>13</sup> Srv. HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 57, 60, 64.

Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 6n.

Etty píše o důrazech, které jsou velmi typické i pro některé podoby křesťanské spirituality. Především jde o neustálé prohlubování tiché, kontemplativní modlitby a od ní neoddělitelného důrazu na vnímání a prožívání přítomnosti. To neznamená, že by se zříkala svých židovských kořenů, i když se s postupem času čím dál tím víc zaobírala četbou křesťanských textů, především Matoušova evangelia a Augustinových spisů. Srv. HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 109n, 213, 215, 228. K velmi podobným přístupům v rámci křesťanství viz např. ŠEDIVÝ, Jan: *O kontemplaci*. Brno: Cesta, 2014; srv. FREEMAN, Laurence: *Křesťanská meditace*. Praha: Vyšehrad, 2010. Přel. Barbora Hrobařová.

<sup>14</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 9nn.

neupíná k žádným obrazům Boha a přesto – respektive právě proto – je schopna prohlubovat svůj vztah k němu.<sup>15</sup> Představa Boha jako pečujícího Otce pro ni ztrácí tvář v tvář šoa smysl, ale to ji nevede k představě o nesmyslnosti skutečnosti, nýbrž k objevení jejího jiného významu. To, co je nepochopitelné pro nás, není nepochopitelné v Bohu. Osvobození se od věcí a světa, ve kterém žijeme, chápe jako svobodu určenou k plnějšímu prožívání přítomnosti, nahlížení skutečnosti jako smysluplné, prohlubování komunikace, jež neprobíhá v našich představách, ale v našem nitru.<sup>16</sup>

Tento niterný vztah k Bohu formuje představu, kterou Kearney od ní přebírá jako nejvýraznější motiv.<sup>17</sup> Podle Etty není Bůh nadřazenou bytostí ochraňující člověka, ale tím, koho musí on sám ve svém nitru ochraňovat, jelikož je ve své podstatě slabý a velice křehký. Pokud jej opatruje, pak v něm má to nejcennější a zároveň zdroj nové síly v poslední životní etapě.<sup>18</sup> Podle Kearneyho se zde nalézají skutečně jasné pojetí Boha, který se zřiká veškerých svých atributů moci – a právě tím v nás probouzí nebyvalou sílu, jelikož nás volá k lásce druhým, k odpovědnosti a starosti o druhého, neboť Bůh je přítomen a potřebuje naši péči jak v nás samotných, tak v druhých. Tím nám dává skutečnou sílu a otevírá horizont dříve zdánlivě nedostupných možností. Nejlépe to ilustruje Ettyina věta, kterou Kearney opakovaně zdůrazňuje: „Bože, Ty nemůžeš pomoci nám, ale my musíme pomáhat Tobě, abys nám pomohl – uchovat malý kus sebe v nás, to je vše, co dnes můžeme udělat.“<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Srv. HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 28.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 2.

<sup>16</sup> Srv. HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 96.

<sup>17</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 58n.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 2.

<sup>18</sup> Filosoficky tato koncepce velmi dobře koresponduje s Kearneyho pojetím možnosti ve smyslu řecké *dynamis*, která se mi dává nejen jako ještě nehotová skutečnost, ale právě také jako schopnost a síla věci měnit a tvořit.

<sup>19</sup> HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 178.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 2.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 53, 58.



Snahu pochopit Boží přítomnost a její působení v destruktivním světě skrze Boží slabost můžeme podle Kearneyho najít i u dalších autorů. Z židovských myslitelů připojuje k Etty Hillesum rabiho Irvina Greenberga, u něhož vychází z tvrzení, že „žádná víra není tak celistvá jako zlomená víra“.<sup>20</sup> Podle Greenberga i Kearneyho totiž není možné na takové prožité utrpení, jakým bylo šoa, odpovídat lacinými, útěšnými řečmi o Bohu. Tento zamítavý postoj ovšem nevede k přetrhání vztahu k Bohu, nýbrž k jeho dvojí reinterpretaci, kterou Kearney od Greenberga přejímá. Zprvce, Greenberg říká, že Bůh možná nezabránil holokaustu proto, abychom mu zabránili my. Nechce lidskou odpovědnost shodit lacino na Boha, nýbrž chápe člověka jako toho, komu Bůh důvěřuje natolik, že jej zve k odpovědnosti za svět a sám se pro svobodu člověka zříká pozice svrchovaného vládce. Bratrský vztah, v němž zve Bůh člověka k odpovědnosti za svět, je pro Kearneyho pojetí typický. Zadruhé, Greenberg je přesvědčen o tom, že v základech židovské víry je totéž, na co si někdy dělá patent křesťanství, totiž pojetí trpícího Boha. Bůh je v Greenbergových očích solidární s trpícím člověkem tak, že trpí spolu s ním. Proto podle něj v Osvětimi skutečně byl, ale ne jako všemocný zachránce, nýbrž jako Bůh přebývající a trpící se svými lidmi.<sup>21</sup> Stažení se Boha ze světa tak není rezignace na postoj víry, ale ochota vsadit na její (staro)nové, hlubší a v ledasčem riskantnější pojetí.

---

Zároveň si Etty všímá, v ledasčem podobně jako Viktor Frankl, že lidé, kterým takový životodárný základ chybí, naopak v podmínkách tábora umírají velice rychle. Srv. HILLESUM, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 295.

<sup>20</sup> KEARNEY, *Anatheism*, 60. „No faith is so whole as a broken faith.“ Touto větou parafrázuje Greenberg starší chasidskou myšlenku, že žádné srdce není tak celistvé jako zlomené srdce. Srv. GREENBERG, Irving: „Easing the Divine Suffering“. In ABERNETHY, Bob – BOLE, William (eds.): *The Life of Meaning: Reflections on Faith, Doubt and Repairing the World*. New York: Seven Stories, 2002, s. 68.

<sup>21</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 61.

Greenberg svou tezi o nutnosti zmlknout před prožitým utrpením ilustruje s pomocí otázky Ivana Karamazova, co říci o světě, v němž trpí nevinné děti. Podle Greenberga na něco takového nelze povědět nic, což nemusí vést k názoru o nesmyslnosti světa, ale právě k solidaritě s trpícími. Srv. GREENBERG, *Easing the Divine Suffering*, 67–74; srv. DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič: *Bratři Karamazovi II*. Praha: Hennig Franzen, 1928. Přel. Vladimír Ryba, s. 48–57. Působivý doklad židovského vyrovnávání s neudržitelností určitých představ Boha po prožitém utrpení,

Kearney tyto impulsy od obou židovských autorů dál rozvíjí tak, aby skrze solidaritu představil paradoxní moc v bezmoci možného Boha. Z křesťanských myslitelů jsou pro něj při tomto rozvíjení klíčové texty dvou protestantských myslitelů, Dietricha Bonhoeffera z doby jeho pobytu v nacistickém vězení ke konci války a reflexe tzv. postnáboženské víry v podání Paula Ricoeura.

V nacistickém vězení prohlubuje Bonhoeffer svou reflexi proměny dobového křesťanství. Podle Bonhoeffera jsme nevyhnutelně v situaci, kdy se čím dál tím zřetelněji nacházíme v sekularizovaném světě, v němž společnost ztrácí jasnou orientaci v etických pojmech a stanoviscích, kde mizí ostrá hranice mezi dobrem a zlem. S tímto mizením starých pořádků zároveň přichází do společnosti něco nového. Čím snáze se obejdeme bez náboženských pojmů a témat, tím víc podle něj záleží na skutečné lásce k Bohu a na skutcích spravedlnosti mezi lidmi. Podle Bonhoeffera již není úkolem křesťana usilovat o obrodu církve, ale o obrodu světa. Zřeknutí se náboženství je pro něj vytvořením prostoru pro Boha Ježíše Krista.

Pro Kearneyho je podstatné především to, že přes vnější pesimismus některých svých textů chápe Bonhoeffer proces sekularizace jako pozitivní, protože vede člověka k autentičtějšímu pochopení Boha i sebe samotného.<sup>22</sup> Bonhoeffer, stejně jako Kearney, vyvozuje z odchodu určité podoby náboženství

---

ale ne s ochotou zřít se víry jako takové, představují poválečné básně židovských autorů, často psané v jidiš, jazykem obětí šoa. Jako příklad uvedu část básně Slitovný od Kadie Molodowsky: „Slitovný/ vyvol si jiný lid/ než nás./ Jsme unaveni mrtvými a smrtí./ Nemáme už další modlitby/.../ Nemáme už další krev/ být smírnou obětí/ už nedokážem/.../ Slitovný/ obrať ohnivý svůj zrak/ k národům, jež obývají zem/ a prorocťví, dny kajičné jim dej/.../ nám dej prostý šat/ pasáčků ovci/.../ Chceš-li nám milost prokázat./ Slitovný./ sejmi z nás zář obdarováných.“ MOLODOWSKY, Kadia: „Slitovný“. In *Maskil*. 2013, č. 7, s. 14. Přel. Petr Jan Vinš a Ivana Kuglerová. Petru J. Vinšovi srdečně děkuji za upozornění na tuto báseň.

<sup>22</sup> Srv. BONHOEFFER, Dietrich: *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991. Přel. Miloš Černý, Miroslav Heryán, Jan Šimsa, s. 70, 143, 149, 164, 166, 199nn, 230nn.

Je třeba upřesnit, že Kearney od Bonhoeffera v plném rozsahu nepřejímá sekularizovanou interpretaci křesťanství, nicméně považuje jej za anateistického myslitele v tom smyslu, že byl ochoten důsledně odmítnout mrtvé křesťanské koncepce, aby pod nimi objevil původnější vrstvu křesťanství a tu nechal opět vystoupit na světlo. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 65n.

nutnost nést důsledně odpovědnost za své vlastní činy. Ze ztráty jednoznačných hodnot a morálních měřítek usuzuje na to, že se musíme spolehnout na své vlastní svědomí a na jeho základě jednat, jestliže již není možné opřít se o obecně platné principy.<sup>23</sup>

Z tohoto závěru ovšem neplyne libovůle našeho dalšího jednání. Pro Kearneyho podstatným důsledkem této interpretace proměny náboženské scény je, že člověk podle Bonhoeffera potřebuje k přijetí této obrovské odpovědnosti sílu. Oba autoři se shodují v tom, že Bůh chce principiálně dobro, ale potřebuje k jeho uskutečnění člověka. Zároveň ho k uskutečňování dobra ve světě uschopňuje; s odkazem na apoštola Pavla Bonhoeffer říká, že Bůh dává každému člověku tolik síly, kolik v odporu proti zlu potřebuje (1. K 10,13).<sup>24</sup> V každé situaci se tak odehrává dynamika božího a lidského spolupůsobení, kdy jednáme a neseme za své činy odpovědnost, ale zároveň se tyto události nedějí bez Boží vůle, nýbrž mají se dít podle Boží vůle.<sup>25</sup> Řečeno aforismem, „Bůh nespĺňuje všechna naše přání, ale spĺňuje všechna svá zaslíbení“.<sup>26</sup> Takový postoj velmi dobře ladí s Kearneyho výše uvedeným důrazem na eschatologické pojetí Boha, podle něhož není stálý ve smyslu našich představ o něm, ale ve smyslu svých zaslíbení, v němž nám otevírá nový způsob života s ním a s druhými v konkrétních událostech našeho bytí na světě.

Síla darovaná člověku je Bonhoefferem interpretována právě v kategoriích solidarity. Bůh nás vede k poznání, že musíme ve světě žít, jako kdyby on sám nebyl. Jako morální, politická a přírodovědecká hypotéza je odstraněn, ale zároveň se nám dává daleko niternějším, solidárnějším a paradoxnějším způsobem. „Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští (Mk 15,34) (...) před

---

<sup>23</sup> Srv. BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 71.

<sup>24</sup> Srv. BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 78.  
Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 66, 69.

<sup>25</sup> Srv. BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 155.

<sup>26</sup> BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 267.

Bohem žijeme bez Boha.“<sup>27</sup> Z opuštěnosti Bohem činí Bonhoeffer ústřední téma křesťanské teologie, když píše, že „Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, Bůh je ve světě bezmocný a slabý, a právě a jen tak je s námi a pomáhá nám. Podle Mt 8,17 je zcela zjevné, že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, ale silou své slabosti, svého utrpení! (...) Jen trpící Bůh může pomoci.“<sup>28</sup> Kearney ukazuje, že toto radikální tvrzení paradoxně vede k prohloubení vztahu mezi Bohem a člověkem a k vzájemné, nikoli jednostranné solidaritě. Boží mlčení je zde podobné temné noci mystika, nikoli výpovědi ateisty. Nejnázornější je v tomto ohledu Kearneyho citace Bonhoefferovy interpretace událostí v getsemanské zahradě, kdy Ježíš neprosí svého Otce o nějaký zázrak, ale touží po přítomnosti svých učedníků, jejich solidárnímu bdění spolu s ním. I Kristus je pro Bonhoeffera primárně člověkem a na této úrovni se odehrává i jeho samotná víra.<sup>29</sup>

Kearney tyto myšlenky shrnuje tak, že pokud se Bůh stal z lásky k nám slabým, pak se máme se slabými identifikovat i my.<sup>30</sup> Právě Boží slabost, která člověka vede k tomu, aby žil v jeho přítomnosti a která v této přítomnosti otevírá nečekané možnosti nového, plného života, je podle Kearneyho tím, co spojuje Dietricha Bonhoeffera s Etty Hillesum.<sup>31</sup>

Paul Ricoeur vychází z předpokladu, že se v době okolo války zásadně proměnila náboženská situace v Evropě. Tento nový stav označuje jako postnáboženský, podobně jako mluvil Bonhoeffer o sekularizaci. Postnáboženské myšlení může ale podle Ricoeura paradoxně být také náboženským myšlením. Na

---

<sup>27</sup> BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 249.

Ke kříži jako demytologizaci konvenčních křesťanských představ a „měšťanské morálky“ více KÄSEMANN, Ernst: „Zvěstování kříže v době různých sebeklamů“. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.): *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007. Přel. Jan Amos Dvořáček, s. 328nn.

<sup>28</sup> BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 249n.

<sup>29</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 69n.

<sup>30</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 136.

Kearney ukazuje, že solidarita ve smyslu sdílení utrpení má význam nejen na teologické rovině, ale účinně působí i na rovině terapie. Zde se odvolává především na zjištění svého bratra Michaela, jednoho z průkopníků paliativní péče v Irsku. Srv. KEARNEY, *Hermeneutics of Wounds*, 27n; srv. wounded, 19. K významu terapeutického rozměru solidarity viz kapitola 3.4.

<sup>31</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 67n.

jedné straně totiž znamená demaskování problematických bodů náboženství (tabu a strach) v duchu Freudovy hermeneutiky podezření, na druhou stranu znamená přitakání víře ve smyslu naděje a zaslíbení, „radosti ano ve smutku ne“.<sup>32</sup> Přijetí kritiky ontoteologické interpretace náboženství, kterou považuje stejně jako jeho žák Kearney za mrtvou, jej tak nevede k odmítnutí víry, ale k jejímu očištění.

Podle Ricoeura se totiž přijetím této kritiky zříkám koncepcí, jejichž jsem tvůrcem a pánem, abych vytvořil prostor pro událost slova. Tu chápe jako filosofické naslouchání existenci, což Kearney interpretuje jako přípravu pro návrat Boha.<sup>33</sup> Návaznost s předchozími koncepcemi je o to patrnější, když Ricoeur výslovně odkazuje na Bonhoefferův důraz, že Bůh této víry, jenž se projevuje ve slovu, je slabým Bohem, který ovšem svou slabostí překonává jak strach z nového a neznámého, tak nostalgii po starém a mrtvém. Kearney si všímá hlavně Ricoeurova důrazu na to, že takový Bůh působí vždy ve vztahu s člověkem; nové možnosti otevírají společně, a to ve službě, kterou Bůh svou vlastní slabostí v člověku posiluje.<sup>34</sup> Tak i Kearneyho možný Bůh mění svět nikoli sám, ale ve spolupráci s člověkem, skrze společné darování sebe sama druhým.

---

<sup>32</sup> KEARNEY, *Anatheism*, 71.

<sup>33</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 73, 75n.

Podobné pojetí víry jako události se vine celou Caputovou knihou *The Weakness of God*.

<sup>34</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 76, 80.

Srv. RICOEUR, *Living up to Death*, 82.

## 2.2. Teologie kříže a bytí pro druhého

Solidarita Boha s člověkem a solidarita mezi lidmi nachází u Kearneyho svůj nejhlubší základ v teologii kříže. Jakkoli i zde čerpá dílčí podněty od Bonhoeffera,<sup>35</sup> představují jeho klíčové inspirační zdroje Stanislas Breton, John Caputo a částečně také Gianni Vattimo. Kromě rozboru těchto systematických koncepcí věnuje Kearney pozornost konkrétním svědectvím. Na příkladech Jeana Vaniera, Dorothy Day a Mahátmy Gándhího ukazuje, jak z přijetí kříže jako výrazu Boží slabosti vyplývá přijetí slabosti člověka.

Klíčový Kearneyho pojmem vyjadřující radikalitu a jedinečnost, s níž se Bůh vydává člověku, představuje kenoze, vyprázdnění sebe sama. Bůh se skrze utrpení kříže solidarizoval se světem natolik, že se sám stal ubohým a trpícím. Slovy apoštola Pavla, „sám sebe zmařil (*ekenósen*), vzal na sebe podobu služebníka a stal se jedním z lidí“ (Fp 2,6-11). Kenotický charakter kříže podle Kearneyho představuje zásadní obrat a zlom jak v chápání Boha, tak v chápání člověka.<sup>36</sup> Přijetí kříže vede k přijetí představy o Bohu, která je pro Řeky

---

<sup>35</sup> Od Bonhoeffera přejímá pojetí kříže jako vyjádření skutečné Boží přítomnosti a cesty ke svobodě ve smyslu odevzdání našich záležitostí do Božích rukou. Srv. BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 259. Tím je založena možnost nového začátku a jednání. „U Boha není nic nemožného (...) nemáme na nic nárok, a přece si smíme všechno vyprosit.“ BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, 268.

<sup>36</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 134.

Stanislas Breton ovlivnil Kearneyho pojetí kenoze především důrazem na kříž jako skutečnou alteritu vnesenou do našeho světa. Méně Kearney přejímá Bretonův motiv decentričnosti jako ústředního aspektu přijetí kříže v tom smyslu, že vede k upozadění nás samotných, aby se kříž dostal do středu naší pozornosti místo čehokoli jiného. Srv. BRETON, Stanislas: *The Word and the Cross*. New York: Fordham University Press, 2002. Přel. Jacquelyn Porter, s. 9n, 83.

Gianni Vattimo chápe kenozi přímo jako srdce Kearneyho *Anatheismu*. Srv. KEARNEY, *Anatheism, Nihilism and Weak Thought: Dialogue with Gianni Vattimo*, 132. U samotného Vattima tvoří kenoze základ tzv. nihilistického křesťanství, sekularizovaného ve smyslu zřeknutí se veškeré moci kromě moci lásky. Podle něj jde o odpověď na to, že se veškeré moci – kromě moci lásky – zřídá v kenozi sám Bůh. Srv. VATTIMO, Gianni: „Věk interpretace“. In RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství* (ed. Santiago Zabala). Praha. Karolinum. 2007. Přel. Lucie Johnová, s. 48. Velmi podobně se v rozhovoru s Vattimem vyjadřuje Richard Rorty, když říká, že odříznutí se od metafyzického logu znamená přestat bažit po moci a spokojit se s křesťanskou láskou. Srv. RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství*, s. 61. Jinde formuluje Vattimo toto pojetí tak, že nás evangelium učí o skutečné smrti Boha, díky které můžeme být současně křesťany i ateisty, jelikož mluví o vtěleném a umírajícím Bohu. Být

bláznovstvím a pro Židy kamenem úrazu (1. K 1,23), provokativní jak pro nevěřící, tak ledaskdy pro věřící. Zároveň je tento obrat teologického myšlení nepostradatelný i z toho důvodu, že se na něm vyjevují meze našeho vědění a myšlení, do nichž jsme uzavřeni. Kříž je tak mimo jiné důsledným pokračováním Kearneyho kritiky metafyziky jako teologického myšlení, které nenápadně nahrazuje původní jedinečnou náboženskou zkušenost myšlenkovými konstrukty. Představuje zásadní motiv ukazující, že smrt Boha znamená pouze smrt určitých obrazů Boha. Svým radikální charakterem současně ukazuje jiné, v Kearneyho očích nové a zároveň původnější, autentičtější pojetí božství.<sup>37</sup> Pojetí možného Boha tak získává daleko konkrétnější rysy a vedle snahy a vyváženost také svým způsobem radikálnější charakter (princip dvojí identity můžeme sledovat i v tomto ohledu); možnost zde předpokládá skutečně zásadní obrat, změnu a novost od základu jinou.

Proměna chápání člověka v teologii kříže navazuje na to, čemu se Kearney věnoval u tématu touhy a následně u pojetí slabého Boha: Jako může člověk toužit po Bohu proto, že Bůh již dříve touží po člověku a tím naši lidskou touhu sám zakládá, tak může do světa skrze solidaritu vnášet něco nového, protože do

---

křesťanem pak znamená přihlásit se ke kříži jako zásadní události bytí, díky které můžeme milovat jeden druhého právě proto, že je Bůh mrtev. Srv. KEARNEY, *Anatheism, Nihilism and Weak Thought: Dialogue with Gianni Vattimo*, 135, 138. Jako konkrétní ztělesnění takového přístupu lze chápat Vattimovo působení v Evropském parlamentu (1999–2004), kde se zasazoval o práva menšin, např. homosexuálů. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 135; srv. KEARNEY, *Anatheism, Nihilism and Weak Thought: Dialogue with Gianni Vattimo*, 139n. Důraz na moc lásky Kearney od Vattima přejímá, nepropracuje se ovšem k tak radikální interpretaci sekularizace jako Vattimo. K jeho pojetí nihilistického křesťanství více ZABALA, Santiago: „Náboženství bez teistů a ateistů“. In RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství* (ed. Santiago Zabala). Praha. Karolinum. 2007. Přel. Lucie Johnová, s. 9, 17n.

<sup>37</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 134.

Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 253.

Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 9.

Srv. VATTIMO, *Věk interpretace*, 51.

V tom vychází hlavně z Bretonova pojetí. Jakkoli chápe spolu s Vattimem smrt Boha metafyziky jako osvobozující, neshoduje se s ním v pojetí kříže jako znamení ztráty významu objektivní reality. Srv. VATTIMO, *Věk interpretace*, 56; srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 190n.

něj skrze kříž prvně přichází radikální jinakost Božího království.<sup>38</sup> Stejně jako u principu touhy i zde podle Kearneyho platí, že provokativní slabost kříže je voláním k člověku, aby na Boží touhu odpověděl svou touhou po něm.

Stanislas Breton, Kearneyho velký inspirační zdroj pro teologii kříže, hovoří – velmi podobně jako před ním Etty Hillesum – o kříži jako o nové síle, která paradoxně vychází z toho, že se zříkám své vlastní moci a autonomie vlastního rozhodování. Přijetí kříže znamená nechat se řídit Bohem; ne má, ale tvá vůle se staň.<sup>39</sup> Tato se projevuje nejen v novém základu života jednotlivce, ale také v přístupu k druhým. Právě vztahy s druhými se podle Kearneyho ukazují jako autentické místo Boží přítomnosti a Božího působení, jestliže jsou založeny na vztahu k Bohu zakotveném v lásce a touze. Kříž vede k otevřenosti vůči těm, kteří naši pozornost potřebují a k pohostinnosti vůči nim. Lze jej chápat jako vyjádření obratu od metafyzické spekulace k otevřenosti vůči jinakosti, jež vede člověka k aktivnímu a blahodárnému jednání ve světě. To je pro Kearneyho daleko autentičtější vyjádřením křesťanské teologie než klasická metafyzika.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Zde čerpá především z Caputovy práce. Caputo trvá na důsledném odstranění metafyziky proto, aby se mohl vytvořit prostor pro teologii kříže. Ten je pro něj skutečnou diferencí v našem světě, příchodem anarchie, resp. zcela jiného, provokativního řád. Tím je podle Caputa hlavně směřování k teologii události, nahrazení pravdivých výpovědí vykonávanou pravdou (*facere veritatem*) a jednoznačným privilegováním všech slabých, utlačených a hříšných před silnými a spravedlivými. Srv. CAPUTO, *The Weakness of God*, 4nn, 9n, 16, 24nn; srv. KEARNEY, *Desire of God*, 131. Závěr posledně citovaného textu představuje rozhovor Kearneyho s Caputem a Derridou, podstatný a podnětný materiál k tématu slabosti, solidarity a pohostinnosti diskutovaný těmito třemi vzájemně se ovlivňujícími autory.

<sup>39</sup> Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 18n.

Breton výslovně říká, že odstranění nepřiměřeného způsobu myšlení samo o sobě nestačí, že musí být doplněno afirmací, přijetím Boží vůle. Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 255, 257.

Srv. CAPUTO, *The Weakness of God*, 4nn, 9n, 16.

<sup>40</sup> Na rozdíl od Vattima ovšem nepovažuje právě toto pojetí za jediné autenticky křesťanské.

Breton opakovaně ukazuje, jak se podle Pavlových epištol jeví křesťané svému okolí jako blázni, ale zároveň na toto okolí velmi účinně a blahodárně působí; starají se o vdovy a potřebné (ač je třeba říci, že mají na krku i různé excesy, jež Pavel nezamlčuje). Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 31nn, 63n. Breton trvá na tom, že kříž, aby mohl působit jako zásadní změna ve světě, nesmí ztratit svou jinakost, tento charakter pohoršením a skandálu, jinak se může naopak snadno stát nástrojem k ovládnutí druhých. Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 52. Kearney v těchto souvislostech občas používá přiléhavý termín Waltera Benjamina „slabý mesianismus“. Viz např. KEARNEY, *Anatheism*, 54.



Především pod Bretonovým vlivem se tak kenoze a kříž propojují s pojmem *dynamis*, možností jakožto ústředním bodem Kearneyho koncepce. Podstatou *dynamis* totiž podle Bretona není autonomní síla, ale milost v duchu Pavlovy teologie, dar síly, který postupuje velice nenásilně, navenek se jeví jako slabost, ale zároveň dokáže působit velmi účinně. Jestliže nebudeme chápat kříž jako všudypřítomný a tím také příliš samozřejmý až laciný symbol křesťanství, ale jako pavlovské pohoršení, pak je možné jej pojímat jako milostivou a transformující *dynamis*, která nás (podobně jako v textech Etty Hillesum) osvobozuje od individualismu a falešných model a která dává víře sílu k nasazení a aktivní službě. Takto pojatý kříž již není znamením království slávy, ale království lásky.<sup>41</sup> Kříž v Bretonově interpretaci tak nápadně evokuje Kearneyho pozdější pojetí možnosti, jež nás vede k něčemu radikálně novému, a tak nám dává tak základ ke skutečné proměně světa, na které můžeme a máme aktivně participovat. Zároveň je tato proměna možná pouze tehdy, pokud necháme kříž být křížem a ukřížovaného Boha Bohem.

*Dynamis* proměňující svět je proto podle Bretona měřítkem věrohodnosti našich teologických koncepcí kříže. Zároveň je toto pojetí dynamické i v tom slova smyslu, že se podle Bretona musí proměňovat v čase, má-li v něm skutečně aktivně působit, a musí být také na základě každé specifické epochy posuzováno.<sup>42</sup> Stejně jako Kearney i Breton ukazuje, že síla kříže v sobě nese vzájemnou dynamickou interakci božského a lidského, sestupu a vzestupu. Jako Bůh sestupuje do lidského utrpení, smrti a nicoty, tak také proměňuje lidství a vede je k jeho božskému základu.<sup>43</sup> Podle Bretona tak může kříž najít své

---

<sup>41</sup> Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 56n, 59, 69n.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 133.

Na stejném principu, na jakém představuje Kearney dynamiku touhy, rozvíjí Caputo své pojetí lásky, podle kterého mohou milovat pouze díky tomu, že jsem nejprve sám milován. Srv. CAPUTO, *The Weakness of God*, 209nn.

<sup>42</sup> Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 78n, 81n.

<sup>43</sup> Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 246n.

skutečné naplnění jen díky reciprocitě mezi božským a lidským, absolutním a relativním. Jinak se příliš snadno dopracujeme k pojetí apatického Boha, který je od světa vzdálen a nedokáže s ním trpět. Bretonův Bůh je stejně jako u Kearneyho Bohem vášně, který se vzdává své samoty, dynamickým pohybem, nikoli objektivně uchopitelným předmětem.<sup>44</sup> Zároveň je tak Bohem, u kterého není nic nemožného v tom slova smyslu, že dokáže být člověku přítomen i tam, kde už s tím člověk nepočítá. Dokáže silou své slabosti měnit i to, co se jeví jako zdánlivě nezměnitelné; vztahy mezi lidmi, otevřenost a službu druhému, překonávání bariér. V těchto interpretacích jsou Bretonovo pojetí božství vycházející z teologie kříže a Kearneyho pojetí možného Boha prakticky identické. Na druhé straně ovšem u Kearneyho chybí explicitně formulovaný christocentrismus nebo jmenovité přihlášení se ke kříži jako centru jeho myšlení.<sup>45</sup>

Přijetí Boží slabosti je tak výzvou k tomu, aby slabost byla také formou mého jednání ve vztahu k druhému. V první řadě tak, že se na něj nesnažím působit mocí, měnit jej k obrazu svému, neméně důležitým ohledem je ale i schopnost přijímat vážně slabost a zranění druhého člověka. Ne jako něco nežádoucího, co je třeba odstranit, ale jako místo Boží přítomnosti.<sup>46</sup> Mohu mu prokázat jako potřebnému službu, jako ji již přede mnou prokazuje Bůh.<sup>47</sup> Objevení a přijetí takového přístupu dokládá Kearney na životním díle služby Jeana Vaniera<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Srv. BRETON, *The Word and the Cross*, 88.

Srv. KEARNEY, *States of Mind*, 256.

<sup>45</sup> Takto také vymezuje Kearney anateismus, je-li tázán, čím se liší od jednoduchého příkazu „bud' hodný na druhého“, k čemuž není třeba žádné náboženské příslušnosti. Kearneyho odpověď zní, že anateismus počítá právě se silou, která dokáže měnit skrze jinakost zdánlivě nemožné. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 182n. S tím je spojená naděje, že cizinec – a láska k němu – je víc, než si myslíme. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 185. K proměňující síle možného Boha více v kapitole o pohostinnosti.

K chybějícímu christocentrismu a důsledkům této odlišnosti viz závěr práce.

<sup>46</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 106.

<sup>47</sup> Srv. KEARNEY, *Capable Man, Capable God*, 59.

<sup>48</sup> Vanier navíc zaujímá specifické postavení v Kearneyho vlastním životním příběhu. Kearney o něm mluví jako o tom, kdo v něm po spirituální krizi způsobené neschopností identifikovat se s dobovým rigidním irským katolicismem znovu probudit zájem o přijetí víry jako něčeho, co se jej může osobně hluboce týkat. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xiii, xviii.

a Dorothy Dayové, z mimokřesťanského prostředí volí příklad mezináboženské pohostinnosti Mahátmy Gándhího.

Jeana Vaniera, který se proslavil jako zakladatel komunit Archa, v nichž spolu žijí „zdraví“ a mentálně postižení lidé, chápe Kearney jako ukázkou zřeknutí se síly a jejího znovunalezení ve zcela jiné podobě skrze slabost. Vanier budoval své komunity na základě snahy přijímat mentálně postižené, jelikož patří mezi nejvíce opomíjené a zraněné v naší společnosti. Od začátku ale bylo charakteristickým znakem jeho přístupu to, že společenství s mentálně postiženými chápal jako založená na vzájemnosti. Druhého zde přijímám jako potřebného, slabého a zraněného, ale ruku v ruce s tím se otevírá má vlastní slabost, má vlastní zranění a mé potřeby. Vanier vychází ze zkušenosti, že vzájemná otevřenost a vzájemné přijetí také přinášejí vzájemné uzdravení. Mentálně postižení nejsou „klienty“, péče neproudí pouze jedním směrem. Pouze tehdy, přijímáme-li zranění svá i druhých, můžeme podle Vaniera růst. Učíme se strach z druhého – a tím nakonec i strach ze sebe sama – proměňovat v péči. Utrpení a slabost, nejsou-li odmítány, se tak podle Vaniera mohou stát místem skutečné proměny světa, která je založena na nekonvenčních hodnotách bratrství přesahujícího hranice nejen různých společenských vrstev, ale i „zdravých“ a „nemocných“, pomáhajících a potřebných, milujících a milovaných.<sup>49</sup>

Pro Kearneyho je Vanierova práce v Arše mimořádným vyjádřením paradoxu možného Boha, který vnáší naději, sílu a tvořivost skrze slabost a zranění druhého člověka, neboť tam se setkáváme s osobitostí a nitrem druhého. Zároveň je to Bůh, který zůstává nevyčerpatelný ve své jinakosti, přitom je druhém a potřebném naprosto konkrétní a přítomný.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Srv. např. VANIER, Jean: *Krásá lidskosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2016. Sestavila Carolyn Whitneyová-Brownová. Přel. Jiří Gračka, passim.

<sup>50</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 160.

Srv. VANIER, Jean: „Love and Belonging: Fifty Years at L'Arche“. [online]. [cit. 29. září 2018]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=vDnfdHQu-rg>.

Pro souvislosti Vanierova a Kearneyho přístupu je neméně podstatné to, že uzdravení začíná na rovině naprosto elementární služby. Vanier ve svých textech rehabilituje nepostradatelnost tělesnosti pro růst lásky, spirituality i pro schopnost přijímat nejen druhého, ale také sebe sama. Tělesnost se nejen nevyklučuje se skutečnou Boží přítomností, ale také může být jasným způsobem její manifestace. Vanier ji originálně rozvíjí v důrazu na společné slavení, ať už jde o společné stolování, které nejen hluboce souvisí s eucharistickým stolováním, ale se důkladně v Arše rozvíjeným smyslem pro společné oslavy, slavnosti, hry, kdy se fyzická vzájemnost stává základem spirituální otevřenosti jednoho druhému. Toto pojetí přesně ladí s Kearneyho názorem na touhu, podle něhož tělesnost a spiritualita nejsou dva oddělené světy, nýbrž jsou na sobě vzájemně závislé, aniž by ovšem každý z nich ztrácel svou jedinečnost. Stejně jako Vanier odhaluje i Kearney tělesnost jako nepostradatelnou součást eucharistie.<sup>51</sup>

Dorothy Dayová podle Kearneyho představovala ztělesnění politických důsledků křesťanství ve smyslu konání ve společenství lidí (*polis*), kteří pomoc skutečně potřebují. Kearney takové jednání označuje jako politiku konkrétní tělesnosti, konkrétní pomoc druhému, nejen racionální, ale hlavně fyzické přijetí jeho jinakosti a jeho trápení. Toto jednání v sobě podle Kearneyho nese rysy propojení posvátného s tím zdánlivě nejpřízemnějším. Dayová se při své službě pohybovala mezi bezdomovci a ve slumech, její pomoc byla pomocí základního tělesného charakteru; obstarat jídlo, zajistit přístřeší. Právě tělesnost a slabost pro ni byly v duchu kenoze dle Fp 2,6-11 místem vlastní Boží přítomnosti a setkání s Kristem, jenž se sám stal tím nejubožejším, nejponíženějším člověkem.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 159.

Srv. VANIER, *Krásá lidskosti*, 132n. Jakkoli se Kearney shoduje s Vanierem v tělesném aspektu eucharistie, není patrné, že by jím byl přímo inspirován. Jeho pojetí tělesnosti eucharistie vychází z jiných zdrojů (viz kapitola 2.3 této práce).

<sup>52</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 154, 156n.

Podle Kearneyho můžeme Kristovo sebeponížení chápat i tak, že zcela záměrně zůstal pro druhé cizincem a tím odolal pokušení být vládcem, ztělesněním mocného, machistického Boha. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 28.

V důsledku toho se druhý člověk stává skutečným místem Boží přítomnosti a radosti z ní. Jelikož jsou místem této proměny elementární tělesné skutečnosti, lze např. lámání chleba v doslovném smyslu rozdávání potravin hladovým současně chápat jako lámání chleba ve smyslu Ježíšovy přítomnosti v eucharistii, v janovských vyprávěních o rozdávání rozmnoženého chleba či ve vzpomínce na vyprávění o cestě do Emaus. Etika Dorothy Day v sobě podle Kearneyho propojuje smysl pro posvátný rozměr spolu s pohostinností jako chápáním a přijímáním cizince a ubohého člověka. Právě tato přítomnost posvátného uprostřed profánního je pro Kearneyho zásadní, jelikož přesně charakterizuje paradoxní pojetí možného Boha a Kearney tento termín opakovaně používá jako jednu z dalších charakteristik anateismu.<sup>53</sup>

Mahátmá Gándhí ztělesňuje podle Kearneyho anateistický přístup a bytí pro druhého tím, že se uměl kriticky postavit vůči problematickým náboženským představám, ale také uzdravovat rány ve světě svým osobním nasazením, které je zakotveno v znovuoobjevování hlubokého spirituálního života. Gándhí dokázal ostře kritizovat jak indickou náboženskou tradici, kterou viděl jako zpátečnickou, tak západní kulturu, kterou chápal jako v jádru nesvobodnou, protože není nábožensky zakotvená. Zároveň svým jednáním ukazoval, že toto osvobození se od model umožňuje pravou svobodu v lásce k člověku.<sup>54</sup>

Kearneymu taktéž imponuje Gándhího schopnost pohybovat se na různých úrovních onoho „mezi“. Prvním vyjádřením tohoto pohybu je důraz na vyvažování vnitřního a vnějšího (člověk musí být spirituálně zakotven, ale nesmí se ztrácet ze světa), druhým smysl pro velkou mezináboženskou otevřenost. Gándhí byl schopen o sobě prohlásit, že je praktikující hinduista, „ale také

---

<sup>53</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 154n.

<sup>54</sup> Srv. GÁNDHÍ, Mahátmá: „O kázání na hoře“. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.): *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 212–213. Přel. Václav Žilinský. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 162n.

muslim, křesťan, žid a sikh“.<sup>55</sup> Gándhího vlastní náboženská příslušnost mu nebránila v tom, aby chápal otevřenost vůči druhým jako obohacující, stejně jako dokázal z pozice vnějšího pozorovatele upozorňovat na chyby, které příslušníci té které tradice nemohou dost dobře vidět, protože od ní nemají odstup.<sup>56</sup> Setkání s Gándhího myšlením tak dává koncepci možného Boha mezináboženský přesah a ukazuje anateistické myšlení jako osobité a univerzální současně.

### 2.3. Eucharistie

Pojetí Boha jako možnosti rozvíjené skrze teologie slabého Boha zakotvenou v motivu kříže dostává u Kearneyho další prohloubení v jeho interpretaci eucharistie. V eucharistii nabízí Bůh sebe sama člověku přímo skrze smyslovou zkušenost, v níž je zároveň připomínáno Boží sebevydávání na kříži.<sup>57</sup> Eucharistie podle Kearneyho jasně ukazuje, jak je vztah mezi Bohem a člověkem řízen logikou touhy; mohu být proměňován božským, které nechám působit uprostřed obyčejného, každodenního světa, právě díky tomu, že ono nejprve touží po vztahu se mnou. V případě eucharistie je dynamika tohoto vztahu patrnější právě proto, že se v ní připomíná Kristova oběť a že v ní sám Kristus zve ke skutečné a aktivní participaci.

Eucharistie tak podle Kearneyho mimořádným způsobem ukazuje, jak lze o možném Bohu konkrétně přemýšlet pomocí paradoxního principu dvojí identity. Slavení je sváteční událostí uprostřed každodenních, přítomností

---

<sup>55</sup> KEARNEY, *Anatheism*, 163.

<sup>56</sup> Srv. GÁNDHÍ, *O kázání na hoře*, 212n.

Podle Kearneyho je klíčovým aspektem Gándhího postoje nenásilí nejen pasivní odmírání zabíjet, ale především aktivní přístup ve smyslu svobody od nenávisti vůči druhému. Srv. KEARNEY, *Terrorism and Interreligious Wisdom*, 43.

<sup>57</sup> Srv. motivy tělesnosti s ustanovením večeře Páně v Mt 26,26-27, Mk 14,22-23, dále motiv připomínky u slov „to číňte na mou památku“ (Lk 22,19).

božského v lidském světě, transcendentního v hmotném a zcela obyčejném.<sup>58</sup> Středem celého dění je Boží sebeobětování, ale zároveň je v něm nepostradatelný člověk. Jednak ve smyslu slavicího společenství, jednak tím, že bez lidství Kristovy osoby by se ani vydat nemohl a ani by eucharistie nemohla být slavena.<sup>59</sup>

Charakteristický motiv v jeho pojetí eucharistie představuje důraz na tělesnost. Podle Kearneyho je základním způsobem našeho bytí ve světě, první oblastí, které nějak rozumíme; každá interpretace našeho světa má aspoň do určité míry tělesný charakter.<sup>60</sup> Kromě toho je i prvním místem, kde do našeho

---

<sup>58</sup> Mohli bychom říci, že se Kearney, ač ve svých textech opakovaně používá pojem transsubstanciacie, blíží spíš Lutherovu konceptu konsubstanciacie a jeho důrazu na *simul*, současnou přítomnost obou aspektů eucharistie, božského i lidského, těla i chleba, krve i vína.

<sup>59</sup> S odkazem na Wystana Hughu Audena Kearney tvrdí, že z toho nejobyčejnějšího aktu, pojídání chleba vezdejšího, učinil Kristus univerzální symbol lásky. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 135. Důraz na obyčejnost má pro Kearneyho závažné důsledky jednak s ohledem na etiku, kdy eucharistii nechápe jen jako samotný rituál, ale i jako podávání chleba a vody žíznícím. V neposlední řadě patří mezi klíčové motivy pro jeho využití umělecké tvorby ve filosofické reflexi; sám připomíná kvazi eucharistické scény v Proustovi (pojídání madlenek) či Joyceovi (Bloom podávající koláč Molly, motiv polibku ze závěrečné scény). Jedna z nejvýraznějších výtek, kterou vůči současnému křesťanství vznáší, proto je, že vytvořilo právě předěl mezi každodenním a svátečním, profánním a posvátným. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 9.

Srv. Caputovo pojetí Boží lásky jako nepodmíněného daru in CAPUTO, *The Weakness of God*, 209nn.

<sup>60</sup> Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 101.

Sám Kearney ukazuje s pomocí rozboru pojmu smysl (*sense*), jak jsou spolu smyslovost jakožto tělesnost a smysl jakožto interpretace propojeny, když poukazuje na tři významy pojmu *sense*: 1) Smysl jako každý z pěti tělesných smyslů. 2) smysl jako význam něčeho a 3) smysl jakožto směr a orientace našeho života. Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 99n. Podle Kearneyho fenomenologové, z jejichž díla sám významně čerpá, často odhalili význam tělesnosti, ovšem plně jej nevyužili. Heideggerovo *Dasein* formálně vtělené je, ale nemá prakticky žádné tělesné potřeby, netýká se jej sexualita apod. Podobně Gadamer a jeho následovníci sledují tělesnost jako odrazový můstek k interpretaci významů, nikoli pro ni samu. Kearney pro chce k tomuto pohybu od těla k interpretaci a textu doplnit i obrat opačným směrem, tj. od interpretace a textu k tělesnosti. Srv. KEARNEY, *The Wager of Carnal Hermeneutics*, 16n; srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 6; srv. KEARNEY, Richard: „Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce“. In O'ROURKE, Frank (ed.): *Human Destinies: Philosophical Essays in Memory of Gerald Hanratty*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2013, s. 416.

světa vstupuje jinakost,<sup>61</sup> kde se v touze setkáváme s Bohem a kde možný Bůh v člověku působí. Tělesnost proto nepatří jen k setkání jednoho člověka s druhým, ale i s Bohem. Také v množství biblických příběhů má epifanie nápadně tělesný ráz. Tři poslové od Boha, kteří navštíví Abrahama, jsou pohoštěni a ze všeho nejdřív tělesně zaopatřeni. Až poté vyjeví, s jakou zprávou za Abrahamem a Sárrou jdou. Poslední večere se točí kolem tématu těla a krve; Bůh se zde vydává člověku přímo tělesně. V Janově verzi je ještě fyzicky označen i zrádce podáním omočené skývy chleba. Po vzkříšení se pak Ježíš setkává se svými učedníky na cestě do Emaus, fyzicky je s nimi přítomen a fyzicky tuto cestu vykoná, večer potom znovu ukazuje svou identitu lámáním chleba, tedy fyzickým aktem s odkazem na již zmíněné fyzické Boží sebevydávání.<sup>62</sup>

Otázku, jak je tělesné provázáno s netělesným, tj. intelektuálním, spirituálním a božským, řeší Kearney především v návaznosti na fenomenologii Maurice Merleau-Pontyho. Od něj také přebírá pojmy fyzické a metafyzické existence, které odpovídají výše uvedené tělesnosti a netělesnosti.<sup>63</sup> Merleau-Ponty pracuje ve svých textech s chiasmem<sup>64</sup> fyzického a metafyzického, které

---

<sup>61</sup> Kořeny tohoto pojetí vidí Kearney u Aristotela, který chápal tělo jako základní způsob setkávání s druhými. Historicky byl ovšem po mnohá staletí vlivnější Platónův přístup, který od sebe ostře odděloval tělesné a netělesné, tj. tělo a duši, a podle jehož vzoru byla duše jednoznačně upřednostňována. Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 107n, 115. V evropském myšlení systematicky propracoval téma tělesnosti až Husserl. Ten, podobně jako Aristotelés, věnuje pozornost doteku jako základnímu způsobu, jak se setkávám s druhými a jak skrze toto setkání poznávám i sám sebe. Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 110n; srv. STENGER, *Wenn Welten grüßen... Zur Phänomenologie des Großen zwischen Ost und West*, 309n. Z tohoto hlediska je podnětná interpretace Julie Kristevy, podle níž je vědomí spíš záležitostí dotyku než mozku. Srv. KEARNEY, *Mysticism and Anatheism: The Case of Theresa: Conversation with Julia Kristeva*, 72.

<sup>62</sup> Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 101.  
Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 49n.

<sup>63</sup> S pojem metafyzika zde Kearney výjimečně nepracuje ve smyslu určité filosofické koncepce, ale jako s vyznačením hranice mezi výslovně hmotnými, tělesnými znaky a tím, co bylo v dualistickém, platonismem ovlivněném myšlení chápáno jako čistě intelektuální či spirituální. Pojmy fyzický a metafyzický, stejně jako spirituální a tělesný, zde svádí dohromady jako vzájemně neoddelitelné. Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 113n.

<sup>64</sup> Chiasmus znamená křížení (podle tvaru řeckého grafému  $\chi$ , tedy *chi*) dvou protikladných prvků, které jsou navzájem nepřevoditelné, ale také neoddelitelné. Existují pouze ve vzájemném vztahu, ale zároveň každý zůstává svébytný. U Merleau-Pontyho jde především o pojmy



Kearney označuje jako „eucharistii profánního vnímání“.<sup>65</sup> Merleau-Ponty je chápe jako propletené, jelikož pojímá tělesnost jako procházející celou existencí člověka, ne pouze jeho částí. Podle Kearneyho je tím v Merleau-Pontyho pojetí celá má existence vystavena kontaktu s alteritou a obráceně, jakýkoli kontakt s jiným, božským se vždy odehrává na tělesné rovině.<sup>66</sup>

Za účelem vysvětlení této provázanosti přejímá Kearney Merleau-Pontyho reinterpretaci pojmu transsubstanciacce. V ní je nahlížen chiasmus viditelného a neviditelného tak, že přítomné a všední může být proměňováno nepřítomným a mimořádným, něčím, co se mu vymyká. Tělo není chápáno jen jako hmota, protože každá tělesná zkušenost je vždy zkřížena s božským. Tělo je bytostně otevřeností jinému. Smyslovost a tělesnost, jíž se Merleau-Ponty zabývá především, zakládá pro vnímajícího vztah s něčím, co není on sám, stejně jako jej zakládá svátost pro toho, kdo ji přijímá. Merleau-Ponty v tomto kontextu systematicky pracuje s pojmem svátosti jako toho, co jiné, božské skutečně zpřítomňuje, ale zároveň nepřestává být samo sebou. Ač agnostik, odkazuje Merleau-Ponty na osobu Krista. Kristus je podle něj mimořádnou ukázkou přítomnosti božského v těle a uprostřed světa, tedy pro Kearneyho zároveň dokonalým ztvárněním přítomnosti posvátného uprostřed profánního.<sup>67</sup>

Merleau-Pontyho myšlení doplňuje Kearneyho přístup i v mnoha dalších ohledech. Oba dva autoři chápou božství jako závislé na lidství, neoddělitelné od stvoření. I podle Merleau-Pontyho by se Bůh nestal plně Bohem, kdyby se

---

viditelného a neviditelného, u Kearneyho např. o božské a lidské, posvátné a profánní; jako chiasmický tak můžeme označit i Kearneyho princip dvojí identity. Srv. MERLEAU-PONTY, Maurice: *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikúmené, 1998. Přel. Miroslav Petříček, s. 124n; srv. KEARNEY, *Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce*, 417.

<sup>65</sup> KEARNEY, *Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce*, 416.

<sup>66</sup> Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 113n.

Srv. MERLEAU-PONTY, Maurice: *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Praha: Togga, 2011. Přel. Jan Halák, s. 35.

<sup>67</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 89.

Srv. KEARNEY, *Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce*, 415nn.

Srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 16.

nestal člověkem.<sup>68</sup> Merleau-Ponty s Kearneym svorně odmítají představu transcendence, která by nebyla ve spojení s existencí. Kearney také plně popisuje Merleau-Pontyho dovětek, že konkrétně toto propojení znamená jednak lásku k druhému, jednak nezbytnost lidských dějin pro Boží působení. Právě skrze druhého, lásku k němu, službu a jeho tělesnou existenci se dostáváme k jádru křesťanství.<sup>69</sup> Merleau-Pontyho myšlení tak skvěle ladí s Kearneyho pojetím Boha jako toho, který je mezi, v němž se prolínají, ale nespojují zdánlivé protiklady (možnost a skutečnost, posvátné a profánní a podobně).

Určitý doplněk k Merleau-Pontymu a korekci jeho pojetí představuje Kearneyho četba Ricoeurových pozdních textů. Z nich přejímá úsilí o vyvážení napětí mezi Merleau-Pontyho pojetím tělesnosti jako základního zakotvení ve světě a Husserlem, který chápe tělesnost předně jako zkušenost jinakosti.

---

<sup>68</sup> „Nietzscheovská myšlenka mrtvého Boha je již obsažena v křesťanské myšlence smrti Boha. Bůh přestává být vnějším předmětem a zaplétá se do lidského života – a tento život není jednoduchým návratem k určitému nečasovému řešení, Bůh potřebuje lidské dějiny, svět je nedokončený, jak říká Malebranche. Náš postoj se liší od křesťanského postoje v tom, že křesťan věří na existenci určitého rubu věcí, ve kterém má dojít k onomu převrácení pro a proti. Podle nás se tento obrat děje zde před našima očima. Možná by i někteří křesťané připustili, že rub věcí musí být viditelný již zde v našem životě.“ MERLEAU-PONTY, *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*, 57.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 92n.

Srv. KEARNEY, Richard: „Sacramental Imagination and Eschatology“. In DeROO, Neal – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Phenomenology and Eschatology: Not yet in the Now*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2009, s. 59.

Srv. KEARNEY, *Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce*, 417n.

Podobně charakteristická a Kearneyho pojetí nikoli nepodobná je i další Merleau-Pontyho myšlenka, podle níž osoba Krista, resp. jeho smrt na kříži, vnáší do křesťanství určitý ateistický prvek, kdy je Kristus opuštěn samotným Bohem. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 89n.

<sup>69</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 92n.

Podle Kearneyho se Merleau-Pontyho závěry podobají textům mnoha křesťanských (ale i židovských či islámských) mystiků; v tomto ohledu tedy není nijak novátorský. Originální je svým přístupem, v němž interpretace svrchovaně teologického tématu vychází nikoli z náboženského přesvědčení, ale z radikálně pojaté fenomenologie těla. Srv. KEARNEY, *Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce*, 419n. Podobně se vyjadřuje i Merleau-Ponty, když navazuje na krátkou vlastní úvahu o Bohu zapleteném do dějin nedokončeného světa: „Přicházíme-li s tezí o primátu vnímání, nemáme ani tak pocit, že navrhuje něco nového, jako spíše že dovádíme do důsledků práci našich předchůdců.“ Srv. MERLEAU-PONTY, *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*, 57.

Ricoeur dvojznačnost této zkušenosti nijak neruší.<sup>70</sup> Kearney sám toto ricoeurovské napětí využívá k tomu, aby na základě tělesnosti rozvíjel koncepci svátostné imaginace. Ta spočívá právě ve schopnost vidět posvátné uprostřed profánního, nemíchat jedno s druhým, ale nechat je tímto posvátným proměňovat.<sup>71</sup> Je tak ještě o něco blíže onomu „mezi“ v pojetí možného Boha než Merleau-Ponty.

Právě skrze imaginaci proto Kearney dále rozvíjí své vlastní pojetí eucharistie zakotvené v tělesnosti. Tu chápe především jako schopnost vidět věci jinak, než jak se jednoduše a na poprvé jeví. Znamená tvořivý přístup ke skutečnosti, kdy nad ní nechceme fantazírovat, ale hlouběji skrze dialogický, dynamický přístup k ní pochopit, jak se nám dává a ukazuje.<sup>72</sup> Právě otázka imaginace dává Kearneyho pojetí eucharistie specifickou podobu. Kearney u tohoto spojení nevychází primárně z teologických textů, ale interpretace klíčových literárních děl průkopníků moderní evropské literatury, konkrétně Jamese Joyce (*Odyseus*), Marcela Prousta (*Hledání ztraceného času*) a Virginie Woolfové (*K majáku*). Tito tři autoři jsou pro něj zajímaví tím, že se nehlásili k žádnému náboženskému vyznání – Joyce s Proustem se podle něj identifikovali jako agnostici, Woolfová jako ateistka – ale každý z nich ve svých dílech utvářel prostor pro nové uchopení posvátna skrze smyslovou zkušenost a skrze schopnost vidět cosi neobyčejného ve všedních okamžicích a scénách. Klíčový pojmem Kearneyho interpretace proto bude epifanie jakožto zpřítomňování posvátného uprostřed profánního, v tomto případě skrze literární dílo. Možný Bůh se zde

---

<sup>70</sup> Srv. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 118nn.

Srv. MERLEAU-PONTY, *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*, 35nn.

Srv. RICOEUR, *O sobě samém jako o jiném*, 43nn.

<sup>71</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 85n.

<sup>72</sup> Kearney ve svých dílech opakovaně využívá trojici přístupů, kterou tvoří umění, náboženství a psychoanalýza. Právě tyto přístupy mu umožňují jiný, hlubší pohled na zdánlivě jednoznačná či banální témata. Ze své vlastní odbornosti k nim jako čtvrtý přístup doplňuje filosofii, jejíž hlavní přínos vidí v úsilí o porozumění těmto zkušenostem. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 6n.

opět zpřítomňuje slabě, nenápadně, skrze všední a nijak honosná témata. Proto také může podle Kearneyho tuto běžnou skutečnost a zkušenost subtilnějším, méně efektním, ale o to zásadnějším způsobem proměňovat. Stejně jako u tématu kříže i zde platí, že čím je takový Bůh méně silný ve smyslu moci (*dynamis*) a efektních zázraků, tím více otevírá možnost (*dynamis*) skutečné vnitřní obnovy světa.<sup>73</sup>

*Odysseus* Jamese Joyce je podle Kearneyho zásadním případem díla, které umožňuje reinterpetaci pojmu svátosti. Podle něj ji Joyce znázorňuje jako návrat neobyčejného ve všedním.<sup>74</sup> Kearneyho k této interpretaci vede v první řadě množství motivů narážejících na náboženskou tematiku, události, rituály, jako je např. slavná úvodní scéna, v níž ranní hygiena Tura Mulligana paroduje mešní obřad.<sup>75</sup> Dále to jsou časté narážky na liturgické formule a biblické texty, především Píseň písní, často ovšem zakomponované v nečekaných a všedních či

---

<sup>73</sup> Srv. KEARNEY, *Sacramental Imagination and Eschatology*, 55n.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 118.

Celý tento přístup k interpretaci vybraných literárních děl Kearney označuje jako anateistickou estetiku, tedy jako interpretaci děl nikoli náboženských apologetů, ale tvůrců umožňujících nové odhalení náboženských aspektů skutečnosti v neočekávaných souvislostech. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 102, 129n. V dřívějších textech pracuje Kearney i s jinými autory, např. Yeatsem, které ovšem brzy opouští (přímo Yeatse kvůli redukci posvátného pouze na něco nevědomého). Srv. KEARNEY, Richard: „Those Masterful Images“. In *The Crane Bag*. 1979, roč. 3, č. 2, s. 74n. Kearneyho zájem o literaturu je odborně podpořen tím, že při studiu filosofie v Dublinu studoval jako druhý obor angličtinu, především právě kvůli zájmu o literaturu. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 12.

Srv. KEARNEY, *The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion*, 184.

<sup>74</sup> Viz slavnou, Kearneym nesčetněkrát připomínanou scénu, že Bůh je „křik z ulice“, při které románový autor výroku Štěpán Dedalus ukazuje na hochy mydlící na plácku před školu fotbal, a tuto svou myšlenku sděluje nepříliš kriticky smýšlejícímu řediteli školy panu Deasymu. Viz JOYCE, *Odysseus*, 33.

<sup>75</sup> „Otlý, statný Tur Mulligan se vynořil ze schodů, nesl misku s mydlinami a na ní křížem přes sebe měl ležet zrcátko a břitvu. Jitřním vánkem se mu vzadu vzdouval nepřepásaný župan. Pozdvihl misku a zanotoval:

- *Introibo ad altare Dei*.

Postál, zamžoural do tmavého točitého schodiště a chraplavě křikl:

- Pojd' sem, Čabaláku! Pojd' sem, ty jezovitský strašpytle!

Obřadně pokročil vpřed a vystoupil na dělovou obrubeň. Rozhlédl se a třikrát se vši vážností požeňnal věž, okolní krajinu a procitající kopce. Jak zahlédl Štěpána Dedala, o překot nad ním nachýlen dělal křížky, vyrážel z hrdla kloktavé zvuky a pokyvoval hlavou.“ JOYCE, *Odysseus*, 9. Srv. KEARNEY, Richard, „A Crisis of Imagination“. In *The Crane Bag*. 1979, č. 3, s. 58.

přízemních až ironizujících souvislostech.<sup>76</sup> Kromě těchto aluzí má ale Joyceův text zásadnější význam právě v prolínání rovin světského a posvátného, jako se to děje v jeho schopnosti v konkrétním čase a jedinečném okamžiku (*chronos*) nechat prolamovat věčnost, pravý čas (*kairos*).<sup>77</sup>

Tomu je přizpůsoben i samotný styl psaní, který je chápán jako vytváření prostoru pro jinakost, pro něco, co samotný text a jeho imanentní rovinu transcenduje, co zpřítomňuje něco zdánlivě nemožného, nepřítomného. Velmi často tak Joyce činí například kontrastem mezi tématem a stylem, tedy např. posměšnou říkankou a teologických dogmatech či vznešeným jazykem popisujícím scénu v krčmě, kde místní štamgasti řeší vznešenou identitu slavného Irska. Sám Joyce se podle Kearneyho snažil psát tak, aby proměňoval běžnou skutečnost okolo sebe v něco mimořádného, neobyčejného. Kearney upozorňuje právě na to, že

---

<sup>76</sup> „(Tur Mulligan) jako loutka vrtěl hlavou, až se mu třásla střecha slamáku, a potichu, spokojeně, pohloupě si prozpěvoval:

- *S mým původem, braši, to není jen tak,  
má matka je židovka, otec je pták,  
to s tesařem Josefem všechno je lež,  
necht' žije mých dvanáct a Golgota též.*

Vztyčil výstražně ukazovák:

- *Má podstata božská komu je fuk,  
ten z vína mé výroby netrhne šluk,  
ať upijí jen čirý mok – vzal to ďas! –  
až víno se ve vodu promění zas.*

JOYCE, *Odysseus*, 21.

Podstatná je především závěrečná kapitola, která je jedním velkým, erotikou vydatně prospikovaným monologem Molly. Srv. JOYCE, *Odysseus*, 559–591.

<sup>77</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 103nn.

Kearney v této interpretaci vychází především z estetiky založené ve filosofii Jana Dunse Scota, kterou dále recipoval a rozvíjel Gerard Manley Hopkins, jež je zakotvena v primátu již představeného pojmu *haeccitas* (totost), který značí realizaci podstata vždy na úrovni jednotliviny, nikoli obecniny. Kearney si všímá, že tento *haeccitas* užívá ve svém díle také Joyce právě v oně proměně jedinečných okamžiků, věcí a postav v něco podstatného. Jako příklad pojítka lze uvést postavu tří mágů, která se často objevuje jak v Hopkinsově poezii, tak v Joyceově díle (postavy Štěpána, Molly a Blooma) a které ukazují právě na všudypřítomný prvek proměny. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 103, 109. Ke Kearneyho interpretaci skotistické estetiky viz KEARNEY, Richard: „Secular Epiphanies: The Anatheistic Hermeneutics of Gerard Manley Hopkins“. In *A Journal of Theology*. 2015, roč. 54, č. 4, s. 370–377. Obecně k estetice Jana Dunse Scota viz ECO, Umberto: *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha. Argo. 2007. Přel. Zdeněk Frýbort, s. 143n. K tématu jednotliviny a obecniny a s nimi spojeného sporu o univerzálie viz SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 163nn.

motivů druhého zrození – tedy nikoli návratu něčeho překonaného, ale nového začátku, nového opakování ve smyslu *ana* – jsou pro Joyceovy texty typické. Tento styl Kearney ilustruje především na prolínání komiky s vážnými prvky, specifický styl, který autor *Odyssea* označuje jako *jocoserious*, rozverně vážný.<sup>78</sup> Joyceovo psaní tak podle Kearneyho představuje způsob, jak se protiklady sjednocují, aniž by přestaly být samy sebou.<sup>79</sup> Tím se otevírají jak nové možnosti pro literární (*Odysseus* mimo vši pochybnost představuje přelomový román), tak pro její recepci a skrze ni i vnímání skutečnosti jako takové.

K interpretaci *Hledání ztraceného času* Marcela Prousta nabízí Kearney tři primárně teologické pojmy: transsubstanciaci, vzkříšení a zjevení. Všechny dohromady pojí snaha zpřítomňovat a hledat v čase cosi nadčasového, kterou Proust ve svém díle rozvíjí jednak skrze zkoumání paměti, jednak detailními vhledy do dílčích okamžiků v rámci děje.<sup>80</sup> Tyto okamžiky se často zpětně

---

<sup>78</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 105, 108.

Srv. KEARNEY, *God after God: An Anatheist Attempt to Re-imagine God*, 240.

Srv. KEARNEY, *Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce*, 423.

<sup>79</sup> Srv. KEARNEY, *On Stories*, 20n.

<sup>80</sup> Z takových situací patří mezi nejvýraznější tři, na které Kearney také nejčastěji odkazuje: scéna s madlenkami, návštěva Guermantových a zlomová scéna s uvolněnou dlažební kostkou. Slavná scéna s madlenkou namáčenou do lipového odvaru ukazuje jednu, po většinu času izolovanou, vzpomínku z dětství, jež však má nadčasový charakter, pojí vypravěče s dobami, postavami a událostmi dávno minulými. Představuje jedinečný okamžik zahrnující v sobě bezčasí či věčnost, k němuž se vypravěč v pozdějších dílech nově a nově vrací, aniž by tento okamžik ztrácel svou jedinečnost. Srv. PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času I: Svět Swannových*. Praha: Rybka Publishers, 2012. Přel. Prokop Voskovec, jazyková úprava Michal Rybka, s. 47n. Druhá scéna se odehrává ve chvíli, kdy si vypravěč při návštěvě Guermantových, přední pařížské aristokratické rodiny, prohlíží obrazy malíře Elstira. Pohled na jeho díla chápe jako umělecky působivé zachycení jedinečného okamžiku zahrnujícího v sobě Čas, který jedinečný okamžik přesahuje a dává mu obecnou platnost (srv. impresionistickou malbu Proustovy doby, např. slavný obraz hory sv. Viktora od Paula Cézanna). Srv. PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času III: Svět Guermantových*. Praha: Rybka Publishers, 2012. Přel. Jiří Pechar, s. 420nn. Poslední příklad se týká situace, kdy vypravěč v posledním dílu celé heptalogie stoupne na ulici na vyviklanou dlažební kostku. V tu chvíli se mu propojí vzpomínky na jednotlivé výrazné okamžiky života a začnou poprvé v jeho životě tvořit nadčasový celek, aniž by ztratily svá neopakovatelná místa v jeho životě. Zároveň se jedná o okamžik, kdy se vypravěč-autor teprve rozhodne vytvořit své životní literární dílo, v němž chce odhalovat hloubku jedinečných okamžiků, na sebe navzájem nepřevoditelných a zároveň zakotvených v tom, co autor označuje jako Čas. Srv. PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času VII: Čas znovu nalezený*. Praha: Rybka Publishers, 2012. Přel. Jiří Pechar, s. 177nn.

proměňují pozdějšími náhledy a novými, hlubšími zkušenostmi vypravěče. Kearney s oblibou hovoří o proměně pouhého estéta pozorujícího skutečnost v umělce, který prohlubuje porozumění své vlastní zkušenosti a dokáže je tvořivě zpracovat.<sup>81</sup> Tyto proměny zdánlivě triviálních okamžiků v mnohem hlubší označuje Kearney jako jejich transsubstanciaci.

Tak se i vypravěčovo vnímání okolního světa, dalších postav a sebe sama proměňuje. Na základě toho vypravěč podle Kearneyho odhaluje, očišťuje a uchovává jakési jejich jádro, často zaobalené v karikatuře, nesympatickém vystupování či vyloženě negativních rysech, nicméně přesto a právě skrze ně objevené a očištěné. Pro toto očišťování a extrahování hodnotného z přízemního a povrchního rezervuje Kearney pojem vzkříšení.

Zjevení se pak podle něj odehrává v Proustově textu tam, kde klíčové okamžiky díla, často spojené se smrtí důležitých postav, ukazují paradox vtělení posvátného v tělesném a jedinečném spolu s vědomím pomíjivosti tělesného a jedinečného, ač toto zároveň zůstává jediným místem přítomnosti transcendece; v tomto kontextu také Kearney někdy hovoří o Proustově stylu jako o eucharistické estetice.<sup>82</sup> Tento akt proměny podle Kearneyho funguje nejen v rámci Proustových knih, ale i na pomezí textu a zkušenosti. Proust svým specifickým způsobem psaní usiluje o to, aby překročil čistě rovinu textu a aby skrze něj proměňoval, předpodstatňoval i vnímání a zkušenost čtenáře. Samotné psaní se tak u něj stává procesem transsubstanciací. Ztělesněním této proměny se

---

<sup>81</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 111.

<sup>82</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 110nn.

Jako příklad transsubstanciací nejlépe poslouží výše zmíněná scéna s dlažební kostkou. Spojitost smrti s jedinečností okamžiku i s věčností a zároveň s proměnou postav nejlépe ilustrují postavy vypravěčovy babičky a barona de Charlus. Babička, vedle matky nejbližší osoba vypravěče, umírá několik týdnů po prodělané mrtvici. Proust detailně a s mimořádným pozorovacím talentem popisuje její umírání, proměnu osobnosti, jejího vnímání sebe sama a reality okolního světa. Srv. PROUST, *Hledání ztraceného času: Svět Guermantových III*, 315nn. Postava stárnoucího barona de Charlus prodělává jednu z největších proměn v knize. V chování vytříbeného, arogantního, náročného a zároveň notně perverzního aristokrata se čím dál tím víc objevuje duše jemného estéta, která byla skrytě přítomná po celou dobu i v takto diametrálně odlišných projevech jeho chování. Srv. PROUST, *Hledání ztraceného času VII: Čas znovu nalezený*, 170.

podle Kearneyho stává Františka, venkovská kuchařka vypravěčovy rodiny, v jejíž přítomnosti – navzdory její čím dál tím méně sympatické povaze – na konci vypravěč nachází to, co chápe jako skutečně cenné.<sup>83</sup> Proustův text je tak svým způsobem unikátním dokladem spirituality, která ve své nenápadnosti vystupuje z textu, aby proměnila recipienta a jeho svět, otevřela možnosti, které by si bez tohoto (nebo jiného podobného) setkání sám neotevřel.

Virginii Woolfovou představuje Kearney jako spisovatelku, která se již v dětství zřekla teistických představ o světě a brzy se přiklonila k „sofistikované formě ateismu“,<sup>84</sup> zároveň však v románu *K majáku* otevírá možnost nového obratu k náboženské tematice. Klíčovými pasážemi jsou podle Kearneyho večerní hostiny pečlivě pořádané paní Ramsayovou. Ta je nechápe jako obyčejnou přípravu jídla, ale uskutečňuje je s jakýmsi posvátným rozměrem, jako zázrak kvazi eucharistické hostiny uprostřed všedního dne. Pro paní Ramsayovou jsou způsobem, jak se přiblížit k druhým, spojovat se s nimi a pronikat do jejich nitra. U jídla hostí své přátele a známé způsobem, který připomíná variaci na eucharistickou hostinu; rozděluje jídlo svým okolo sedícím hostům, uhlazuje spory mezi nimi, vytváří prostředí, kde je uprostřed změn a společenského chaosu možné najít život a nové porozumění mezi lidmi.<sup>85</sup> Tento motiv utváření společenství s celým světem se v díle opakovaně vrací, dokonce o poté, co je toto základní nastavení je zároveň v díle otřeseno válečnými událostmi, který svými (až překvapivě strohými) popisy ztrát na životech aktérů příběhu asociují velikonocní oběť.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 112, 116.

Srv. KEARNEY, *Between the Prophetic and the Sacramental*, 148.

Julia Kristeva si všimá, že se v Proustově díle zvláště snoubí slovo a tělesnost, kde je jedno proměňováno druhým a obráceně. Integraci spirituálního a smyslového chápe přímo jako motto Proustovy práce. S poukazem na jeho dílo a korespondenci především s Johnem Ruskinem upozorňuje na jeho fascinaci náboženskou terminologií. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 98, 111n.

<sup>84</sup> KEARNEY, *Anatheism*, 118.

<sup>85</sup> Srv. WOOLFOVÁ, Virginia: *K majáku*. Praha: Československý spisovatel, 1965. Přel. Jarmila Fastrová, s. 75nn.

<sup>86</sup> Srv. WOOLFOVÁ, *K majáku*, 116, 119, 120.



Zároveň paní Ramsayová kárá sebe sama, když se u ní projeví tendence hledat za touto hlubší vrstvou skutečnosti Boha. Kearney si všímá, že to, co odmítá, je představa Boha jako všemohoucího tvůrce moudře řídicího svět. Paní Ramsayová – a následně i další postavy, které na ni vzpomínají – dospívá k jakémusi mysticismu, když přijímá světa jako umělecké dílo v tom smyslu, že to, co je v něm skutečné a hodnotné, není vytvořeno, ale je člověku darováno. Nikoli nadpřirozenou bytostí či člověkem, ale jakousi hlubší láskou, která se ve světě vyjevuje a působí v něm. Právě ta zpřítomňuje v obyčejné realitě zdánlivě nemožné a proměňuje ji.<sup>87</sup>

Z pojetí eucharistie jako daru, který má jak transcendentní, tak tělesný charakter a jenž působí skrze imaginaci ve smyslu schopnosti vidět věci nově, jinak, proměněné, vyvozuje Kearney etické důsledky pro každodenní jednání člověka. Tyto důsledky rozvíjí pod pojmem pohostinnosti, na tomto místě se nejprve zaměřím na to, jak hovoří o pohostinnosti eucharistické.<sup>88</sup>

Kearneyho pojetí eucharistické pohostinnosti do velké míry souvisí s otázkami mezináboženského dialogu, neboť právě při setkání s jinými náboženskými tradicemi jsme podle Kearneyho vystaveni otázce, jak interpretovat zkušenost přítomnosti transcendence v něčem cizím, zvláštním, kde neodpovídá našim představám o božství a svatosti (podobně jako bychom jeho přítomnost sami neočekávali v románech Joyce, Prousta a Woolfové). Mezináboženský dialog je tak pro Kearneyho způsobem, jak ještě hlouběji a konkrétněji než předchozí kritice metafyziky prozkoumat koncepci možného Boha, protože tvořivě

---

Srv. KEARNEY, *God after God: An Atheist Attempt to Re-imagine God*, 240n.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 119nn.

<sup>87</sup> Za všechny případy lze uvést třetí část románu nazvanou *Maják*, kdy pan Ramsay – byť s desetiletým zpožděním – vyrazí se dvěma ze svých (přeživších) dětí k majáku. Teprve zde tito tři členové rodiny k sobě dokážou poprvé najít (jakkoli mezi sebou nevyřčený) skutečný vztah, a kdy Lily Briscoová, amatérská malířka, poprvé dokončí obraz s pocitem, že se při jeho tvorbě dokázala přenést přes svá vlastní trápení a pochytit něco, co se jejímu vnímání dosud vymykalo.

Srv. WOOLFOVÁ, *K majáku*, 131nn.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 122n.

<sup>88</sup> Téma pohostinnosti jako takové bude samostatně probráno v celé následující kapitole.

zpochybňuje samozřejmost a uzavřenost našich vlastních náboženských představ a konstrukcí a vede nás přes kontakt s jinými formami náboženské zkušenosti k hlubšímu pochopení své vlastní náboženské tradice. Ukazuje se v něm, že chápat možného Boha jako uzavřeného do jedné náboženské tradice by znamenalo potírání jeho nejvlastnějšího, otevřeného a dynamického charakteru. Zároveň bude Kearney ukazovat, že se touto mezináboženskou otevřeností neztrácí jeho křesťanský charakter, ale naopak prohlubuje a naplňuje.<sup>89</sup> Zajímavé a možná až provokativní je, že tento kontakt s jinými náboženskými tradicemi rozvíjí právě skrze typicky křesťanské téma eucharistie. Při konkrétních analýzách vychází z děl dvou průkopníků mezináboženského dialogu, Henriho le Sauxe (známějšího pod indickým jménem Abhishiktananda) a Pierra Teilharda de Chardin.

V Abhishiktanandovi nachází spřízněnou duši v pojetí náboženské zkušenosti jako otevřenosti jinému, a tedy i přítomnosti jinakosti v nesčetných formách. Tuto otevřenost Abhishiktananda tematizuje skrze důsledně pojatou eucharistickou pohostinnost, jejímž východiskem je přesvědčení, že „omezená eucharistie je falešná. Kdokoli, kdo miluje svého bratra, má právo na eucharistii.“<sup>90</sup> Sám Abhishiktananda ztělesňuje toto velmi inkluzivní pojetí svým příběhem benediktinského mnicha, který odešel na misií do Indie, uchoval si svou benediktinskou spiritualitu, ale zároveň ji dokázal obohatit o indické prvky, díky nimž mohl svou vlastní katolickou tradici znovu radikálně promyslet, aniž by se jí zřekl. Dokonce si osvojil hinduistickou tradici a z ní vyplývající mystickou náboženskou zkušenost natolik, že by zřeknutí se hinduismu znamenalo pro něj

---

<sup>89</sup> Kearney ve svých textech na téma mezináboženského dialogu, mezináboženské pohostinnosti a zkušenosti s nimi naráží opakovaně. Sám je zažil jednak skrze pořádání mezináboženských symposií (často v prostředí Glenstal Abbey), jednak skrze vlastní cesty do Indie a na dálný východ, kde na něj měly klíčový vliv především návštěvy v benediktinských a hinduistických ášramech. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xii, xv; srv. KEARNEY, Richard: „Heart Mysteries“. In *The Japan Mission Journal*. 2007, roč. 61, č. 1, s. 52.

<sup>90</sup> KEARNEY, *Toward an Open Eucharist*, 138; KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality: Abhishiktananda and Teilhard de Chardin*, 16.

zřeknutí se křesťanství a obráceně. Vztáhneme-li jej ke Kearneyho vlastním měřítkům, můžeme jej prohlásit za téměř dokonalého představitele principu dvojí identity a anateistického myšlení.<sup>91</sup>

Především ale dokázal příslušníky jiných náboženství zahrnout do své vlastní spirituální praxe, nejzřetelněji tak, když společně s židy a hinduisty slavil eucharistii o velikonoční vigilií roku 1972. Podle Kearneyho interpretace dochovaných vzpomínek účastníků tohoto slavení byla společná eucharistie možná právě díky společnému prožívání participace na ní jako jedné pluralitní komunity, společné četbě a studiu posvátných Písem zástupců těchto tradic a vzájemné otevřenosti vůči konkrétním, tělesně přítomným účastníkům.<sup>92</sup>

Kearney z této zkušenosti eucharistické pohostinnosti a Abhishiktanandovy mezináboženské praxe vyzdvihuje několik bodů týkajících se otázky, jak v takovém pestrém prostředí chápat postavu Krista, který je ústředním bodem eucharistického slavení. Celá Kearneyho reflexe Abhishiktanandova pojetí vychází z Abhishiktanandovy snahy chápat Krista jako naprosto jedinečnou osobu, která však ve svém vzkříšení není nijak vázána prostorem a časem a může tedy nabývat různých tváří, třeba i skrze hinduistické texty a skrze náboženskou zkušenost Indů. Tento přístup interpretuje Kearney způsobem, který přesně odpovídá jeho principu dvojí identity: Kristus je primárně charakterizován jednoduchou větou „já jsem“, což pro Abhishiktanandu znamená elementární propojení nejhlubší transcendence s tou nejkonkrétnější zkušeností sebe sama a své vlastní existence. Ježíš je Kristus a z toho pro mne vyplývá vše ostatní.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Srv. KEARNEY, *Mystical Eucharistics: Abhishiktananda and Teilhard de Chardin*, 186n.

Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 54.

Při sledování obrazové dokumentace je dobře vidět, že kromě indického jména přijal i zevnějšek indického bráhmána v oranžovém rouchu. Proto je také v Indii znám především jako Svámí Abhishiktananda. Viz [www.abhishiktananda.org](http://www.abhishiktananda.org). [online]. [cit. 30. září 2018].

<sup>92</sup> Srv. KEARNEY, *Mystical Eucharistics*, 186n.

<sup>93</sup> Tato elementární zkušenost „já jsem“ je prezentována jako klíčový bod Henriho indické zkušenosti i na oficiálních stránkách Abhishiktanandova centra pro mezináboženský dialog. Srv. [http://www.abhishiktananda.org.in/#!/page\\_portfolio](http://www.abhishiktananda.org.in/#!/page_portfolio). [online]. [cit. 30. září 2018].

Skrze tuto základní zkušenost přítomnosti zjišťuji, že sebe sama objevuji primárně v druhém člověku, neboť v něm mohu vidět prostou přítomnost Krista. Jestliže objevuji Krista a sebe sama skrze druhého člověka, pak jej také mohu objevovat pod mnoha různými jmény v mnoha různých tradicích, jednou jako Šivu, který je archetypem největší hlubiny srdce, stejně tak jako Emmanuela ve své vlastní tradici, ač přitom Kristus zůstává jeden a týž. Jedinečnost Krista mohu paradoxně poznávat v jakékoli osobě.<sup>94</sup>

Nakonec Kearney ukazuje, že z tohoto pojetí plynou pro Abhishiktanandu teologické důsledky doslova kosmických rozměrů. Příběh o Kristu totiž skrze jeho univerzalistický aspekt zasazuje do indického mýtu o Purušovi, jakési prvotní kosmické celistvosti.<sup>95</sup> Tato prvotní celistvost, Duch, je u Abhishiktanandy chápána jako širší a obsáhlejší narativ než příběh Ježíše Krista, jelikož v sobě zahrnuje celý kosmos, není partikulární a není vázána v čase.<sup>96</sup> Sám Abhishiktananda to nechápe jako oslabení christologie, ale jako zdůraznění paradoxu univerzálního a jedinečného. Kristus a křesťanství jsou podle něj univerzální a celistvé tam, kde se objevují znovu a znovu v nesčetných formách vždy na základě lásky k mému bližnímu.<sup>97</sup>

Stejně jako Abhishiktananda i Pierre Teilhard de Chardin vycházel z ne-exkluzivistického pojetí eucharistie, kterou chápe jako „sjednocení s těmi, které milujeme“.<sup>98</sup> Podle Kearneyho je pro Teilharda eucharistie slavením, jež je do značné míry tělesnou, smyslovou zkušeností, konkrétním dotekem, v němž je božské přítomno. Kristovo tělo se stává smyslovým i spirituálním základem

---

<sup>94</sup> Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 15n.

<sup>95</sup> K tématu Puruši viz ELIADE, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po eleusinská mysteria*. Praha: Oikúmené, 2008. Přel. Kateřina Dejmalová, Filip Karfík, Milan Lyčka, Jiří Našinec, s. 237.

<sup>96</sup> Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 16.

Podobně hovoří Teilhard po své zkušenosti konkrétní eucharistické pohostinnosti o křesťanství jako o explozi ducha, nikoli jako o náboženství, etice či kultu určovaném vnějšími formami. Srv. KEARNEY, *Mystical Eucharistics*, 188.

<sup>97</sup> Srv. KEARNEY, *Mystical Eucharistics*, 190.

<sup>98</sup> KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 21.

společenství, jež je v něm zároveň tělesně, zkušenostně zakotveno. Teilhard, stejně jako Abhishiktananda, rozšiřuje možnost participace na eucharistii, ale nikoli primárně mezináboženským směrem, nýbrž skrze univerzalizaci Boží přítomnosti ve světě.<sup>99</sup> Přítomnost Krista v hostii se u Teilharda nijak nevylučuje s jeho univerzální přítomností ve světě. Naopak pracuje s představou, že se celý svět postupně christifikuje, až se stane jakousi univerzální hostií, nelimitovaným naplněním věty „toto je mé tělo“.<sup>100</sup>

Teilhard pro Kearneyho představuje inspirativního autora v tom ohledu, že tematizuje eucharistii nejen jako skutečnou proměnu člověka, ale jako univerzální proměnu celého světa. Tato univerzální christifikace se ovšem neodehrává nějakým mysteriózním způsobem, ale vždy v konkrétních společenstvích. Zároveň je podle Teilharda univerzální společenství tím, po čem nakonec každý člověk touží. Každé takové dílčí, v tělesnosti zakotvené společenství je tak součástí velkého procesu christifikace světa.<sup>101</sup>

Jakkoli Kearney očividně interpretuje tyto autory s velkými sympatiemi a s velkou otevřeností vůči jejich inovativním myšlenkám, není jeho postoj k nim zcela jednoznačný. V první řadě je chápe jako myslitele, jejichž dílo má především pionýrský a průkopnický, nikoli systematický charakter. Zároveň však některé z jejich myšlenek již v katolické teologii zakotvily, například v dokumentech Druhého Vatikánského koncilu.<sup>102</sup> Kořen jejich průkopnické práce

---

<sup>99</sup> Přímo o slavení spolu s příslušníky jiných náboženských tradic Teilhard nikdy nepsal, jakkoli sloužil mše i za přítomnosti mimokřesťanských účastníků svých výzkumných antropologických expedic. Neexistují ani doklady o tom, že by snad mezináboženské *communio* praktikoval. Stejně tak Kearney upozorňuje na to, že Teilhard nepřekročil ani jiné tradiční hranice, např. otázku koncelebrování žen. Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 23.

<sup>100</sup> Kearney referuje o kosmologickém pojetí patrném již v Teilhardových raných dětských vzpomínkách, kdy malý Pierre hledal a viděl Boha ve všem okolo sebe, třeba i v nerostech. Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 21n.

<sup>101</sup> Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 20n.  
Srv. KEARNEY, *Mystical Eucharistics*, 197.

<sup>102</sup> Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 23.  
Srv. KEARNEY, *Mystical Eucharistics*, 201n.

vidí v tom, že se snažili rozvíjet postmetafyzické pojetí Boha jako sebe sama vydávajícího a že toto vydávání se promýšleli v kontextu setkávání s jinými duchovními tradicemi. Představují pro něj pravý opak toho, kdy si věřící různých náboženství zuřivě hájí své hranice, které si sami vytvořili, a odsuzují ty, kdo stojí vně. Především Abhishiktananda ztělesňuje Kearneyho vlastní přesvědčení, že Boha můžeme najít teprve skutečně tehdy, když se dokážeme zřici Boha svých vlastních projekcí. Abhishiktanandovo a do určité míry i Teilhardovo dílo chápe jako důslednou a provokativní realizaci přijetí skandální křesťanské zvěsti o Bohu, který se zřiká pozice neomezeného vládce a který se vydává všem lidem bez rozdílu – a to i bez rozdílu náboženské příslušnosti – a kterého v druhých lidech také objevujeme.<sup>103</sup> Obě tyto koncepce tak dobře ladí s Kearneyho i v tom ohledu, že uvažují o Bohu jako o možnosti ve smyslu nabídky; sám se nám vydává a na nás záleží, jestli jej přijmeme. A toto přijetí vyžaduje velkou otevřenost a kreativitu, skutečný anateismus ve schopnosti staré neškrtat, ale dívat se na ně radikálně nově.

Zároveň je však třeba doplnit, že ve svých textech trvá na nutnosti rozlišování. Mám-li přijímat druhého, neznamená to podle Kearneyho, že je tak třeba

---

Viz např. konstituci *Gaudium et spes*, v níž se opakovaně řeší vztah církve ke světu, a to také vzhledem k otázce, jak mohou lidé mimo církve církvi pomoci a být jí prospěšní. Srv. *Dokumenty II. Vatikánského koncilu: Gaudium et spes*. [online]. [cit. 30. září 2018]. Dostupné z WWW: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207gaudium-et-spes\\_cs.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207gaudium-et-spes_cs.html).

<sup>103</sup> Srv. KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality*, 17.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 48nn.

Klíčová je pro Kearneyho již citovaná Abhishiktanandova věta, že „omezená eucharistie je falešná... kdokoli miluje svého bratra, má právo na eucharistii“. KEARNEY, *Toward an Open Eucharist*, 138; KEARNEY, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality: Abhishiktananda and Teilhard de Chardin*, 16. Sám v této souvislosti hovoří o vlastním zážitku ze studentských let z Glenstal Abbey, ekumenicky velmi otevřeného prostředí, kdy pozvaný biskup odmítl při slavení eucharistie podat hostii vdově po děkanovi protestantské koleje. Kearney zdůrazňuje reakci jednoho z mnichů, který toto označil za jeden z nejnekřesťanštějších aktů, jehož kdy byl svědkem. Srv. KEARNEY, *Toward an Open Eucharist*, 139. Benediktinská otevřenost podle něj přímo vychází z 53. článku Benediktovy řehole, v níž se přikazuje otevřenost ke všem poutíkům a cizincům, v nichž přichází mezi bratry sám Kristus. Srv. *Regula Sancti Benedicti*. [online]. [cit. 5. října 2018]. Dostupné z WWW: <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html>.

činit automaticky, nebo že je každý druhý dobrý. Obrazně řečeno, je třeba rozlišovat, kdy na mé dveře klepe potřebný a kdy na ně klepe zloděj, kdy mluvím s Bohem a kdy s ďáblem. Právě otázka rozlišování, jak mohu konkrétně být vůči druhým pohostinný, kdy se nechat jinakostí formovat a obohacovat a kdy může být naopak jinakost destruktivní, je tématem poslední části věnované konkrétním praktickým důsledkům Kearneyho koncepce možného Boha.

### 3. Bůh, člověk a pohostinnost

Kapitola věnovaná pohostinnosti navazuje na téma proměny člověka a jeho vztahu k druhým skrze zkušenost setkání s Bohem, který člověku daruje sebe sama a tím pro něj otevírá možnost nového způsobu života. Kearney ukazuje pohostinnost jako ochotu k sázce na otevřenost, jež se z této náboženské zkušenosti rodí a která vede ke změněnému chování k druhým. Pohostinnost tak představuje vyústění jeho koncepce možného Boha skrze boření námi i druhými vytvořených zdí, tím, že jsme ochotni otevřít se něčemu jinému, co nás transcenduje, ať už to je osobitost druhého člověka, nebo přímo Bůh. Skrze setkání s jiným<sup>1</sup> mohu také hlouběji objevovat sám sebe, odstraňovat nánosy, které mi brání v pohledu na mne samotného.<sup>2</sup> Pohostinnost tak představuje místo pro působení možného Boha, kde s ním mohu spolupracovat na proměně a uzdravování světa. Jako se Bůh vydává člověku, tak se může i člověk vydávat Bohu a druhým a tím aktivně vytvořit prostor pro Boží působení ve světě. Ve svém jádru tak pohostinnost pro Kearneyho znamená ztělesnění jeho přesvědčení, že láska, soucit a spravedlnost jsou znamením opravdovosti víry.<sup>3</sup>

Kearney tento postoj vykládá a obhajuje v několika krocích. Nejprve ukazuje, proč považuje pohostinnost za nedílnou součást všech velkých náboženských tradic; konkrétně ve svých textech studuje především příklady

---

<sup>1</sup> Kearney v některých textech terminologicky odlišuje druhého (*other*) od cizince (*alien*). První pojem rezervuje pro toho, komu je dopřávána pozornost a pohostinnost, kdo je v duchu současné kontinentální filosofie chápán jako nositel obohacující jinakosti. Cizincem je pro něj ten, kdo je spojován s představami a praxí diskriminace, podezření, obětího beránka, do něhož si často promítáme naše vlastní obavy a nevyřešené problémy. Viz např. KEARNEY, Richard: „Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics“. In *Critical Horizons*. 2002, roč. 3, č. 1, s. 9.

<sup>2</sup> Patrná je inspirace Ricoeurovým přesvědčením, že nejlépe poznám sebe sama skrze setkání s druhým. Srv. RICOEUR, *O sobě samém jako o jiném*, 25nn.

<sup>3</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 47.



abrahámovských náboženství. Následně ukazuje, proč je tato základní otevřenost často ignorována a náboženská společnost – stejně jako nenáboženská – nejednou tíhne k uzavřenosti a vymezování se vůči druhým, k obraně svých hranic, představ i fikcí. Stejně jako u otázky metafyziky a negativní teologie věnuje i zde velkou pozornost vyváženosti a udržitelnosti svého pojetí pohostinnosti, proto se ptá, zda i pohostinnost nemá nějaké meze či příliš vyhrocené polohy, aby nenahradil jedny extrémní koncepce vlastní extrémní koncepcí. S pomocí svého pojetí imaginace nakonec ukazuje, jak je možné tuto uzavřenost znovu proměňovat v pohostinnost a jak uzdravovat rány utržené odmítáním jinakosti. Téma uzdravování lze chápat jako naplnění smyslu celé koncepce možného Boha.

### 3.1. Role pohostinnosti v abrahámovských náboženstvích

Jestliže chápu Boha jako toho, kdo se mi v lásce vydává a mám-li zároveň být Božím obrazem, pak také musím být schopný přijímat a obdarovávat druhého. Výzva k pohostinnosti proto podle něj patří k jádru nejen křesťanství, ale všech tří abrahámovských náboženství.<sup>4</sup> Zároveň však dodává, že zdaleka ne vždy bývá vyslyšena. Všechny tyto tradice dokáží být také značně exkluzivistické, ale i přesto obsahují jasný apel na pohostinnost a otevřenost vůči druhým. Mohou – nejen skrze své vyznavače, ale i v rámci svých posvátných textů –

---

<sup>4</sup> Tímto výběrem Kearney nepopírá přítomnost pohostinnosti v jiných náboženstvích, naopak je považuje za ústřední bod všech „tradic moudrosti“. Srv. KEARNEY, Richard – TAYLOR, James: „Introduction“. In TÍŽ (eds.): *Hosting the Stranger: Between Religions*. New York: Continuum, 2011, s. 1n; srv. KEARNEY, *Anatheism*, 178. Tři abrahámovská náboženství volí jednak kvůli jejich lepší znalosti v porovnání s východními (a jinými) tradicemi, dále mu slouží jako modelová analýza toho, proč lze pohostinnost považovat za zásadní teologické téma a proč se netýká pouze křesťanství, ale naopak vede k náboženské pohostinnosti a mezináboženskému dialogu. Zároveň se s pomocí tohoto výběru snaží ukázat, jak hluboko je jeho pojetí možného Boha zakotveno v kořenech křesťanství a jak je právě skrze toto hluboké zakotvení umožněn opačný pohyb ven, k otevírání se a setkávání s jinými náboženskými tradicemi.

konat mimořádné skutky lásky, ale také se dopouštět nejhoršího zla.<sup>5</sup> Kearney na jedné straně uvádí jako příklad Abrahamovo tvrdé zapuzení Hagar s Ismaelem (Gn 16), zároveň lze spolu s ním připomenout opětovný starozákonní důraz na péči o sirotky, vdovy a cizince.<sup>6</sup> Ve všech těchto situacích nejde podle Kearneyho jen o pohostinnost ve smyslu praktické pomoci, ale především ve smyslu schopnosti otevřít se transcendenci, s níž se primárně setkávám v druhém člověku, jelikož druhý člověk ve své osobitosti představuje lidskou stránku Boží nezachytitelnosti.<sup>7</sup>

Protože pohostinnost považuje za vlastní všem abrahámovským náboženstvím, vybírá si Kearney u každého z nich jeden modelový příběh, na kterém toto pojetí pohostinnosti ilustruje. Judaismus zastupuje vyprávění o Abrahamovi a třech cizincích, kteří přicházejí ke stanu, v němž přebývá Abraham se Sárrou (Gn 18,1–15). Abraham, který byl hlavním aktérem tvrdého a necitlivého jednání vůči Hagar ve výše uvedeném příběhu, je zde pro Kearneyho naopak vzorovým příkladem člověka, který se pouští do velmi riskantního kroku. On je sám a starý, cizinci jsou tři a nikdo neví, jak se k němu zachovají, zda se mu jeho otevřenost nevymstí. Abraham se může rozhodnout, že se s nimi nepodělí o to, co má, ale přesto v Kearneyho interpretaci volí lásku před strachem. Nesází na

---

<sup>5</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 19.

K důrazu kladenému na to, proč je není možné popírat, že k našim vlastním náboženským tradicím patří i skutečné zlo, viz KEARNEY, Richard: „Why Remain Catholic“. [online]. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=s3SIjWz7Ud8>.

<sup>6</sup> „Hostu nebudeš škodit, ani ho utlačovat, neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi. Žádnou vdovu a sirotka nebudete utiskovat. Jestliže je přece budeš utiskovat a oni budou ke mně úpět, jistě jejich úpění vyslyším“ (Ex 22,20–22). Z konkrétních pasáží starozákonních textů (Ex 22, Sír 4) ukazujících motiv cizince dovolávajícího se naší pohostinnosti odkazuje Kearney zvláště na Jóba, Rút a Píseň písní. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 19. Zajímavým postřehem je, že v Starém zákoně nacházíme třicet příkazů k lásce k cizinci, ale jen dva příkazy k lásce k bližnímu. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 21. Ivana Noble ukazuje, jak z těchto biblických kořenů vyplývá moderní koncept rovnosti a vliv na takové známé projevy pohostinnosti, jako je řeč Martina L. Kinga *I have a dream*. Srv. NOBLE, Ivana: „Hospitality as the Last Utopia?“. In *Communio Viatorum*. 2016, roč. 58, č. 2, s. 133.

<sup>7</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 22. V tomto ohledu je patrný vliv filosofie Emmanuela Lévinase a poté Kearneyho vlastní zkušenosti s benediktinskou pohostinností (především v ekumenickém a myšlenkovém ohledu) z Glenstal Abbey. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xii.

jistotu bez rizika, ale na možnost s otevřeným a neznámým koncem. Právě schopnost volit lásku před strachem chápe Kearney jako výraz umění přístupu k jinému; ochotu vstoupit do neznáma a otevřít se něčemu, čím nemohu disponovat a co nelze ovládat. Tito tři cizinci se nakonec ukáží nejen jako tři jedinečné osoby, které zakusily Abrahamovu otevřenost a přijetí, ale jako nositelé Boží jinakosti a Božího požehnání. Tím, že je Abraham přijal skrze darování toho, co sám měl, přijal také zprávu o narození svého vytouženého syna. Abraham je ochoten přijmout cizince a Boží přítomnost v nich jako dar, načež se mu dostane daru, s kterým vůbec nepočítal. V této interpretaci tak předjímá Abrahamův příběh mnohé podstatné atributy setkání s možným Bohem. Můžeme se spolu s Kearneym ptát, zda by se mu vůbec něčeho takového dostalo, kdyby byl pohostinnost třem cizincům odepřel, zda by se uskutečnila možnost stát se praotcem Izraele, kdyby možnost nabídnutou Bohem nepřijal.<sup>8</sup>

Vybraný křesťanský narativ představuje zvěstování Marii z Lukášova evangelia. K Marii přichází anděl, aby jí oznámil zprávu o narození dítěte, které se má stát spasitelem. Kearneyho klíčová otázka není Mariino „jak se to mohlo stát?“ (Lk 1,34), ale co by se stalo, kdyby Marie tuto zprávu nepřijala, např. s odůvodněním, že je pro něco takového příliš nedůležitá. Jeho vlastní odpověď zní: Pokud by se Marie rozhodla takový dar nepřijmout, pak by ani na svět nemohl přijít Mesiáš. Tento Kearneyho krok znamená trojí. Zaprvé, s jeho pomocí opět ilustruje svou představu, že Bůh potřebuje člověka k tomu, aby se mohl stát

---

<sup>8</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 17nn.

Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 18.

Typické je, že tato sázka má výrazně tělesný charakter; Abraham je vezme k sobě do stanu, postará se o ně, sdílí s nimi jídlo a v této tělesné blízkosti se objevuje také Boží přítomnost. Srv. GONÇALO, *Narrative and Recognition in the Flesh*, 11.

Ještě radikálněji odhaluje Abrahamovu ochotu vsadit na otevřenost Bohu příběh o obětování Izáka na hoře Moria. Abraham je připraven obětovat vše, co už od Boha dostal, vydat v Izákovi to nejcennější, i svou vlastní budoucnost, ale nakonec jej získá zpět. Kearney upozorňuje na to, že nejde o mechanické navrácení syna, ale že dostává Izáka zpět právě jako dar a také jako cizince, tj. někoho, koho může Abraham opět přijmout, ale nemá jej ve své moci. Srv. KEARNEY, *Hospitality: Possible or Impossible*, 13n; srv. WIESEL, *Bible: Příběhy a postavy*, 49nn.

plně Bohem; musí přijít mezi lidi, narodit se. Božství se neobejde bez tělesnosti. Zadruhé, ve společném díle s člověkem se pak mohou zdánlivě nemožné věci uskutečňovat. Zatřetí, Bůh musí být také člověkem přijat, člověk může odepřením pohostinnosti Božimu působení zamezit; Boží dar může být darován, pokud je také člověk skutečně ochoten nabídnout sám sebe k jeho uskutečnění. Marie by v Kearneyho očích mohla snadno podlehnout strachu, bázně se setkání s posvátným, ale místo strachu volí milost a na základě tohoto rozhodnutí se může díť něco zdánlivě nemožného. Její akt je anateistický v tom slova smyslu, že se nevrací k nějaké staré víře ve smyslu nostalgie, ale umožňuje jí věřit znovu, novým a zcela nečekaným způsobem.<sup>9</sup>

Jako závěrečný, muslimský, příběh si Kearney vybírá legendu přímo z počátku tohoto náboženství. Jde o událost, kdy Muhammada přebývajícího v jeskyni, kam se utíkal modlit, začne kdosi škrtit. Muhammad se dusí, a to až do chvíle, než s andělem, který jej škrtil, přestane zápolit. Kearney tento příběh interpretuje tak, že přijetím jinakosti, která se nejprve jeví jako strašlivá a nebezpečná, Muhammad jednak otupí ostří svého strachu a může se přestat bát, jednak vytvoří prostor pro druhý andělův akt. Tím je recitace veršů Koránu, které má

---

<sup>9</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 23nn.

Srv. KEARNEY, Richard: „Annunciation“. In *Giornale di Metafisica*. 2015, č. 2, s. 220n.

Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 5n.

Srv. KEARNEY, *Diacritical Hermeneutics*, 190.

Nápadné propojení tělesného a božského půvabně dokresluje detail na klasických výtvarných zpracováních Zvěstování (Rafaelo, Botticelli, fra Angelico), kdy Marie ve chvíli Gabrielova příchodu vdechuje vůni lilie, tedy jasně se soustředí na smyslové vjemy. Srv. GONÇALO, *Narrative and Recognition in the Flesh*, 11. Výrazný motiv, s nímž Kearney pracuje, je *chóra achóraton*, to, co obsahuje neobsáhnutelné. Tímto pojmem je označena ikona Marie v istanbulském Klášteře chóry. Je zobrazena tak, že má na hrudi kruhovou ikonu Ježíše jako malého dítěte (viz fotografii otištěnou in KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 191). Marie je tím, kdo jej skrze otevřenost a vydání sebe samé pro Boží plán přijímá, zvnitřňuje a skrze své přijetí činí jeho působení přítomným. Zároveň se děje něco zdánlivě nemožného, jelikož přijímá a (fyzicky) obsahuje neobsáhnutelného Boha. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 26. Manoussakis upozorňuje, že je tímto spoléháním se Boha na člověka významně zpochybněna či přímo popřena nejen Boží všemohoucnost a nezávislost na člověku, ale i vševědoucnost. Srv. MANOUSSAKIS, *From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be*, 104.

Muhammad poslouchat a zapamatovat si je.<sup>10</sup> Vydáním sebe sama a otevřením se jinému se tak z neznámého nebezpečí naopak stane neočekávaný dar pro Muhammada.

Proměna jinakosti chápané jako ohrožující v jinakost tvořivou a obohacující nachází podle Kearneyho své vyjádření v islámu především skrze texty súfijských básníků. Jejich častým tématem je právě motiv Boha jako hostitele nebo naopak hosta, který potřebuje lidskou péči. Např. v Háfizově poezii Bůh nejenom je Cizincem, ale sám zve člověka, aby jej v bytí cizincem následoval a takto se mu podobal.<sup>11</sup> V islámu se tak setkáváme nejen s texty o svaté válce, ale i s častými výzvami k pohostinnosti přicházejícím přímo od Muhammada i od jeho následovníků. Tuto schopnost otevřít se jinému a ne jej a priori odmítat výrazně podmiňuje Muhammadův důraz na to, že jen Bůh zná správnou interpretaci Koránu.<sup>12</sup> Kearney sám ještě zdůrazňuje v Evropě málo reflektovanou snahu různých arabských a íránských myslitelů (zmiňuje hlavně Abdolkarima Soroushe, dále Muhammada al-Jabriho, Muhammeda Arkouna či Hasana Hanáfiho) o otevření dialogu mezi islámským světem a západními demokraciemi.<sup>13</sup> Ze starších a známějších autorů můžeme spolu s Kearneym zmínit především córdobského Ibn Rušda a jeho úsilí o kritické porozumění vlastní islámské tradici spojené se smyslem pro dialog s mimoislámskými představiteli jako s něčím přínosným pro prohloubení víry muslima. Základem tohoto přístupu bylo podle Kearneyho Averroovo přesvědčení, že ti, co nepochopili pravdu skrze Korán, mohou ji pochopit skrze rozum.<sup>14</sup> Příkladem podobné mezináboženské

---

<sup>10</sup> „Přednášej ve jménu Pána svého, který stvořil,  
člověka z kapky přilnavé stvořil!  
Přednášel, vždyť Pán tvůj je nadmíru štědrý,  
Ten, jenž naučil perem,  
Naučil člověka, co neznal.“ (96:1-5)

Srv. komentář Ivana Hrbka k vlastnímu překladu in KORÁN. Praha: Levné knihy, 2010, s. 621.

<sup>11</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 30nn, 35n.

<sup>12</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 32.

<sup>13</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 143nn.

<sup>14</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 147n.

pohostinnosti ze strany islámu může být opět súfijský básník, tentokrát Ind Kábír, který cíleně pro své dílo čerpal jak z muslimské, tak z indické tradice. Není nepodstatné, že jde podle Kearneyho o autora známého milionům muslimů, tedy o někoho, kdo ze strany islámu v nezanedbatelné míře nabídl možnost dialogu s jinými náboženskými tradicemi.<sup>15</sup>

Z těchto krátkých srovnání vyplývá, že možný Bůh není kmenovým Bohem ve smyslu příslušnosti k jedné náboženské tradici, jež by na něj měla monopol. Tím by se popřelo přímo jeho základní určení jako dynamického Boha překračujícího hranice. Zároveň tím ale vůbec nemusí být jeho přiblížení pomocí křesťanské teologie naředěno a zrelativizováno; jak bylo vidět u tématu eucharistie, jedinečnost Krista a jeho působení si neprotiřečí s jeho univerzalitou jeho přítomnosti.

### 3.2. Popírání pohostinnosti

Jakkoli pohostinnost vyjadřuje v Kearneyho podání esenci abrahámovských náboženství, přesto v nich často dochází k pravému opaku. Vůči druhým je snadné se vymezit: my versus oni. Skrze toto vymezení se pak není složité cokoli jiného a cizího odmítnout a uzavřít se do vlastního světa a vlastních představ. Tím podle Kearneyho postavíme první a základní překážku pro rozvíjení náboženské zkušenosti a spirituálního života vůbec, neboť nahrazujeme otevřenost Boží přítomnosti uzavřeností do sebe samých.

---

Srv. LIBERA, Alain de: *Středověká filosofie*. Praha: Oikúmené, 2001. Přel. Martin Pokorný, s. 171nn.

<sup>15</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 34, 36n.

Na osobní rovině Kearney hovoří o tom, jak se sám snaží porozumět hinduistické a buddhistické tradici (mimo jiné proto, že se jeho neteř stala buddhistkou) především skrze návštěvy indických klášterů. Srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, 137.

Při vysvětlování toho, proč k popírání pohostinnosti tak snadno dochází, se Kearney odráží od koncepce obětního beránka<sup>16</sup> francouzského antropologa Reného Girarda. Její pojmenování vychází z rituálu popisovaném v Lv 16,6-10, kdy se kozel vybraný k oběti stává hromosvodem pro trest za hříchy spáchané Izraelci. Rituálně je na něj vloženo zlo spáchané pospolitostí a on je následně jako jeho nositel vyhnán do pouště.<sup>17</sup> Toto schéma, také označované jako perzekuční, se podle Girarda v odlišných podobách opakuje až do současnosti. Představuje něco univerzálního, a to dokonce jako způsob, který zakládá identitu každé kultury skrze kolektivní vraždu, tj. společnou eliminaci rušivého prvku jinakosti (ten nejčastěji zastupuje jedinec či skupina vymykající se očekávání většinového či dominantního kolektivu).<sup>18</sup> To, co je ve výše uvedeném textu

---

<sup>16</sup> Girardova francouzština, stejně jako Kearneyho angličtina, nepracuje s pojmem obětního beránka, ale obětního kozla (*le bouc émissaire*, resp. *scapegoat*). Oba tyto jazyky lépe ilustrují níže popsany starozákonní rituál, v němž je obětován právě kozel. Čeština je patrně pod vlivem křesťanské tradice, kdy je atribut nositele spáchaných hříchů přenesen z kozla na beránka.

<sup>17</sup> „Potom přivede Áron býčka jako svou oběť za hřích, aby za sebe a za svůj dům vykonal smířčí obřady. Vezme i oba kozly a postaví je před Hospodina, u vchodu do stanu setkávání. O obou kozlech bude Áron losovat: jeden los pro Hospodina, druhý pro Azázela. Pak přivede Áron kozla, na kterého padl los pro Hospodina, a připraví jej v oběť za hřích. Kozel, na kterého padl los pro Azázela, bude postaven živý před Hospodina, aby na něm vykonal smířčí obřady a vyhnal jej k Azázelovi na poušť.“ (Lv 16,6-10).

<sup>18</sup> Srv. GIRARD, *Obětní beránek*, 78nn. Kearney jako složitější příklad takového jednání uvádí proces sw společensky nepohodlným Sókratem v Athénách. Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 21.

Problematická je představa Girardovy koncepce jako obecně platné. Ačkoli skutečně umožňuje vysvětlit množství konfliktů, dokládá je Girard pouze induktivně. Tvrdí, že jejich výskyt v tolika různých kulturách nemůže být náhodný, zvláště vezmeme-li v potaz psychologicky hluboce založené mýty. Podobně problematický je Girardův předpoklad, že čím méně si nějaké společenství perzekuční schéma uvědomuje, tím více je jím ovládáno. Srv. GIRARD, *Obětní beránek*, 32nn, 138. Girardovi je třeba přiznat, že dělá vše pro to, aby tuto tezi doložil na co nejkonkrétnějších případech a ukázal ji jako validní. Určitou oporu by nabízela Ricoeurova analýza ideologie vypracovaná okolo ústřední teze, že myslíme především z ideologie, ne o ní. Srv. KEARNEY, *Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict*, 112. Nicméně i přesto tím není odbyta Kearneyho kritika vycházející z otázky, zda Girardovo pojetí perzekučního schématu jako všudypřítomného v nevědomí není samo určitou perzekucí, až obsesí. Spolu s tím poukazuje na skutečnost, že Girard vidí rozbití perzekučního schématu jen v křesťanství. Přitom např. buddhismus se jasně snaží perzekuční schéma rozbít důrazem na rozlišování mezi tím, kým skutečně je druhý člověk a co jsou pouze mé projekce do něj. V důsledku toho chce nahrazovat nenávisť soucitem. V islámu existuje pojem *išari*, nenásilí, který představuje měřítko jednání podle Boží vůle. Jestliže chápe Girard křesťanství výlučně, staví se tak podle Kearneyho sám do pozice monoteistické oběti. Srv. KEARNEY, *Strangers and*

z Levitiky chápáno jako zlé a cizí správnému způsobu (v tomto případě) života židovského společenství, je vytěsněno za jeho hranice. Girard ukazuje, že to, co je chápáno jako zlo, se často ztotožňuje právě s tím, co narušuje řád našeho života, jenž bývá automaticky chápán jako dobrý a žádoucí. Jestliže si pro sebe zlo takovým způsobem vysvětlíme, říká Kearney, je pro nás jednak snesitelnější, jednak se vůči němu můžeme snáz postavit. Proto se cizímu bráníme, a to podle Girarda tak, že je vytěsníme, případně přímo zničíme. Zároveň tím upevňujeme svou vlastní kolektivní identitu, kdy se sjednocujeme v perzekučním aktu namířeném proti cizinci.

Kearney k této analýze dodává podstatné zjištění, že nositel zla – v citované pasáži z Levitiky kozel – je zcela odlidštěn. To je fatální v situaci, kdy se tímto nositelem stane člověk, neboť tím ztratí právě svou lidskost. Bude považován ne za někoho, ale za něco, co je třeba odstranit a co není hodno toho, aby bylo bráno jako důstojné, hodné dobrého zacházení a života vůbec. Přesně to je podle Kearneyho vidět sledovat např. u židovských pogromů, kdy byli Židé demonizováni a nikoli náhodou zobrazováni s kozlími bradkami (stejně jako d'ábové) a dalšími atributy spojenými se zlem.<sup>19</sup>

---

*Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 25n; srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 41, 45n; srv. KEARNEY, *Terrorism and Interreligious Wisdom*, 43n, 47.

<sup>19</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 27nn, 83n.

Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 20nn.

Motiv kozla je klíčový, jelikož jeho atributy (rohy, srst, ocas aj.) přešly v křesťanském umění na d'ábla, čímž se staly symbolem zla; srv. fotografii z florentského baptisteria na přebalu *Strangers, Gods and Monsters*, kde je d'ábel zobrazen s těmito atributy i dalšími znaky zla, jako jsou hadi lezoucí z jeho uší. Tak i často použitá zlatá (tj. žlutá) barva připomíná poušť jako místo zla a pokušení, do níž byl vyhnán kozel v Lv 16. Tyto atributy později přešly na Židy: kozlí bradky, žluté klobouky, přisuzování všeho zla. Jiným přenosem znaků kozla je obraz dantovského pekla z kaple svatého Vavřince ve Florencii, Jidášova oběšení na fresce v Notre Dame des Fontaines ve francouzském La Brigue či reprodukce příjezdu Evropanů mezi „divochy“ do Nového světa v 17. století otištěnou v *Le Théâtre du Nouveau Monde*. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 23, 25, 30, 32, 119. Mimo to Kearney poukazuje na etymologickou souvislost kultu, kultivace a kultury s oddělováním (*cut*); podobnou etymologii ostatně v češtině mají slova sekta a sekát (viz latinské *secō*, sekám, řežu). Kultivace je podle této etymologie od mytologických dob spojována s oddělováním idealizované minulosti, s níž se identifikujeme a od níž je třeba vše cizí jako nečisté separovat. V tomto schématu lze násilí interpretovat dokonce jako něco posvátného. Srv. KEARNEY, *Myth and Terror*, 130n.



Kearney zdůrazňuje především důsledky vyplývající z Girardovy koncepce. Jestliže se vůči někomu vymezují, zdůrazňují odlišnost mezi námi. Právě tato odlišnost se potom stává základem mého vlastního sebezpočtení, ale i negativního hodnocení druhého; já nejsem jako on, protože jsem jiný, jinými slovy, lepší.<sup>20</sup> Za problémy, nezdary a zlo vůbec potom nemohu já, ale zcela nevyhnutelně někdo jiný. Kearney takto identifikovaného obětního beránka přílehavě označuje jako monstrum. Výtvar našeho vlastního společného narativu nás svou jinakostí natolik přitahuje a zároveň zneklidňuje, že se nám jeví jako *tremendum et fascinans*, něco, bez čeho se naše sebezpočtení neobejde, ale co je současně nositelem nebezpečí a čeho, jakožto hrozivého a monstrózního, je třeba se zbavit.<sup>21</sup> Důsledky plynoucí z popírání pohostinnosti tak jsou fatální pro náboženství a spiritualitu; možný Bůh, vyznačující se radikální jinakostí, ale i mimořádnou blízkostí, se znovu stává konstruktem našich vlastních představ a očekávání, které čemukoli jinému brání a od skutečného setkání nás naopak vzdalují.

Základní směřování Girardovy koncepce Kearney přejímá, ve třech podstatných ohledech je ovšem výrazně rozvíjí. Prvním je jeho pojmová dvojice

---

<sup>20</sup> Smutným případem tohoto nalézání identity skrze vymezování se vůči druhým jsou v evropských dějinách právě především Židé. Pro svou jinakost snadno dostávali nálepky od vrahů dětí po viníky přírodních katastrof, čímž se stávali obětními beránky. René Girard zachytil zprávu Guillauma de Machaut – většinou známého jako předního evropského diplomata a originálního hudebního skladatele, v obou případech působícího na dvoře Jana Lucemburského – o hrozivých bouřích, za jejichž původce označil Židy. Srv. GIRARD, *Obětní beránek*, 7nn. Girardova analýza obsahuje několik dalších podstatných postřehů. Zaprvé, obětním beránkem se často stane jedinec či skupina, která je slabší a nemůže se efektivně bránit. Jako příklad uvádí opět Židy, kteří byli ve středověké Evropě v početní menšině, nebo ženy, které neměly tak významné postavení jako muži (viz např. čarodějnické procesy). Dalším je Girardovo přesvědčení dokladané především na mýtech, že jde o schéma zakódované ve skutečně hluboké a tím také skryté vrstvě vědomí. Za všechny můžeme spolu s ním uvést příklad dvojčat Romula a Rema, kdy byl Řím založen v podstatě v okamžiku Removy smrti. V jiné verzi příběhu dokonce nebyl zabit svým bratrem, ale kolektivně. Srv. GIRARD, *Obětní beránek*, 103nn. Ke Kearneyho stručné interpretaci římského zakládajícího mýtu viz KEARNEY, *On Stories*, 84nn; srv. KEARNEY, Richard: „Aliens, Strangers and Monsters“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>.

<sup>21</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 65, 117n.

Na obecné rovině jde o to, že se snažím najít pro sebe nějakou legitimizaci, a právě perzekuční schéma mi to umožňuje. Srv. KEARNEY, *Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict*, 113.

„svatí a cizáci“<sup>22</sup>, s jejíž pomocí ukazuje dynamiku měnících se rolí a pozic podle toho, aby se dalo v rámci perzekučního schématu znovu a znovu utvářet polarizující vymezení my versus oni. Druhým je jeho pojetí dvou vzájemně se proti sobě vymezujících skupin, tzv. siamských dvojčat;<sup>23</sup> s pomocí tohoto pojmu demonstruje jejich vzájemnou závislost a potřebu najít někoho, vůči komu se lze vymezovat co nejsnáze a nejefektivněji. Nakonec – stejně jako u otázky eucharistie – zkoumá s pomocí pojmu imaginace možnosti, jak perzekuční schéma a tendence k uzavřenosti proměnit v pohostinnost.<sup>24</sup>

Rozvinutí konceptu svatých a cizáků vychází z Girardova paradoxního zjištění, že pro sebezachování a utvrzení se ve své identitě potřebují někoho, kdo tuto identitu narušuje, abych se vůči němu mohl vymezit; v kostce ho vystihuje Sartrova glosa nacistického plánu na konečné řešení židovské otázky, že „kdyby Židé neexistovali, museli by si je nacisté vymyslet“.<sup>25</sup> Kearney na podobných příkladech jako Girard ukazuje platnost tohoto schématu,<sup>26</sup> sám si ale vybírá

---

<sup>22</sup> V originále *saints and strangers*. Srv. např. KEARNEY, *On Stories*, 102.

<sup>23</sup> Anglicky *siamese twins*. Jacques Derrida upozorňuje na to, že podobnou tendenci můžeme najít v západní kultuře již dříve filosoficky zakotvenou, a to u Hegela. Ten hovoří o nepříteli jako existující spolu se svým protikladem, který je negací tohoto nepřítele. Nepřítel je zde vymezen jako národní a Derrida upozorňuje na to, že skrze implementaci Hegelovy dialektické metody do marxismu a marxismu-leninismu tudy vede cesta až k pojmu třídního nepřítele. Srv. DERRIDA, *Politiky přátelství*, 8n.

<sup>24</sup> Girard otázku překonání perzekučního schématu otevírá také, když v poslední kapitole *Obětního beránka* ukazuje osobu Krista jako toho, kdo svým jednáním perzekuční schéma prolamuje. To je podle něj patrné ze dvou skutečností. První je samotný motiv Krista jako obětního beránka, který skrze vlastní oběť toto schéma odhaluje, ale zároveň na ně odmítá přistoupit, neboť se obětuje z lásky k druhému. Druhou je příběh o uzdravení posedlého z Gerasy, kdy je Ježíš žádán místními, aby od nich odešel; podle Girarda proto, že je o uskutečňování jejich perzekučního schématu připravil. Srv. GIRARD, *Obětní beránek*, 116nn, 134, 145, 188nn, 215. Zároveň je třeba říci, že Girard zůstává u tohoto popisu jedinečnosti Kristova působení, nerozvíjí dál otázku, zda je systém obětního beránka možné překonávat i jiným způsobem. Omezuje se na tvrzení, že můžeme perzekuční schéma odmítnout tím, že se na Kristovo místo sami postavíme. Pro Kearneyho tak představuje jeho teorie užitečný nástroj, ovšem s nedostatečně jemným rozlišováním. Srv. GIRARD, *Obětní beránek*, 278; srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 27.

<sup>25</sup> Cit. podle HIX, H. L.: „Interview with Richard Kearney“. in týž (ed.): *God Bless*. 2007, s. 146.

<sup>26</sup> Spolu s Kearneym můžeme zmínit např. antické Řeky, kteří byli známi svým popisováním ostatních národů (s výjimkou Egyptanů) jako barbarských, dále Řím, který byl podle pověsti založen Romulem a jehož založení bylo potvrzeno tím, že Romulus zabil Rema, své dvojče, jenž

takové příklady, na nichž může předvést jeho pokračující dynamiku, Girardem opomíjenou.

Tu Kearney ukazuje na příkladu posádky lodi Mayflower a její cesty do Nového světa roku 1620. Na její palubě se nacházeli jednak angličtí puritáni (svatí), jednak různí formálně nenáboženští volnomyšlenkáři (cizáci), jejichž přítomnost puritánům umožňovala ještě víc zdůrazňovat jejich vlastní (ať už domnělou, nebo skutečnou) čistotu a svatost. Brzy po zapuštění kořenů v Americe ovšem začaly obě skupiny chápat jako cizí a ohrožující prvek původní indiánské obyvatelstvo. Dřívější antagonisté postupně své odlišnosti skrývali – a dokonce začali vystupovat jako jediný národ – aby roli víc a víc odlišťovaného cizáka převzal někdo třetí. Oni volnomyšlenkáři se tak paradoxně stali součástí nově budované puritánské americké identity, která zároveň určitou volnomyšlenkářskou svobodu nikdy neztratila. Kearney odhaluje perzekuční schéma nejen jako trvalé, ale i vnitřně proměnlivé. Střídat se mohou jeho jednotliví aktéři či jejich role, ovšem právě proto, aby schéma jako takové zůstalo zachováno.<sup>27</sup>

---

se opovážil přeskóčit jím vyznačené hranice Věčného města a doslova tak překročil zakladatelem ustanovený řád. Z archaických materiálů ještě zmiňuje souboj Beowulfa s obludou Grendelem přebývajícím v močálech, který ohrožuje život a pořádek v Hrothgarově království. Srv. KEARNEY, Richard: „Aliens, Strangers and Monsters“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>; srv. KEARNEY, *On Stories*, 84nn.

<sup>27</sup> Dokonce je možné měnit přiřčené role i naproti očividným faktům, např. z obětí perzekuce vytvořit jejich tvůrce. Proto je historickou tragédií, že se americkým obětním beránkem stali právě domorodí Indiáni, kteří pomohli nově příchozím – a svým pozdějším utlačovatelům – překonat první zimu. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 102n. Kearney na dobových vyobrazeních ukazuje, jak byly odlišnosti Indiánů zveličovány jejich vyobrazováním jako divochů a monster (často různě zdeformovaných a nepřírozených, např. s rohy či s obličejem uprostřed trupu), aby byli vykresleni jako někoho, kdo překračuje přirozený řád věcí a koho není škoda zničit. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 70n. Dalším Kearneyho příkladem výše uvedené proměny rolí je film *Birth of a Nation* (1915) režiséra Griffitha, který cíleně vykresluje Afroameričany jako padouchy ohrožující bílé krásy amerického Jihu, jež musí zachraňovat hrdinní členové Ku Klux Klanu. Griffith vytvořil směs pečlivě rekonstruované historie smíchané s fikcí, která se jako historie tváří. Film je dotažen až do takových maličkostí, že záporné role hrají namaskovaní běloši, protože etničtí Afričané prý neumějí hrát. Ironií je, že se zároveň jedná o první celovečerní film, řemeslně skvěle zvládnutý a v mnoha ohledech novátorský. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 106nn; KEARNEY, Richard: „Aliens, Strangers and Monsters“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>. V těchto souvislostech

Potřebu vytvořit si terč svého odporu, pokud zrovna žádný nemám, ilustruje Kearney na americké filmové produkci z devadesátých let, tedy z doby chybějícího vnějšího nepřítele. Z indiánského obyvatelstva se již dříve stala marginální menšina na pokraji společnosti, nacistické Německo a Japonsko byly dávno poraženy, Sovětský svaz se rozpadl. Právě tehdy získaly velkou popularitu akční filmy s tematikou mimozemských vetřelců. Jestliže se nepřítel nenachází nikde v dostupném světě, říká Kearney, musí nutně přicházet zvenčí. To také znamená, že si jej mohu celkem libovolně vytvořit.

Podstatné je, že na těchto filmech zároveň ukazuje, jak je pocit skutečného nebezpečí navozován tím, že jsou mimozemšťané maskováni za lidi nebo že se záhadné vesmírné viry objevují přímo v lidských tělech. Nebezpečí je podáváno jako něco skrytého a o to děsivějšího. Téměř k dokonalosti je tu dotazeno pojetí monstra jako překračujícího hranice domněle normálního, zdravého a bezpečného světa. Jestliže je chápáno jako tajemné, a tedy neuchopitelné, snadno sklouzneme k hledání někoho, kdo by takovou neurčitou hrozbu mohl zpředmětnit a tím se stát objektem, který může být jako nositel zla zničen. Zároveň pojetí zla jako monstrózního a neurčitého velmi ztíží možnost rozlišování, na čemž Kearneymu velmi záleží.<sup>28</sup>

---

považuje Kearney přes veškerou snahu americké legislativy a obecně pohostinné prostředí Spojených států rasismus za problém, jehož stopy si v sobě potomci bývalých otroků stále nesou (jako příklady uvádí segregaci trvající do šedesátých let, nepoměr mezi Afroameričany a bílými Američany ve vězení, alkoholismus aj.). Srv. ARMSTRONG, *Anatheistic Excarnation*, 48.

Specificky evropský postoj ještě přesněji identifikuje Bernhard Waldenfels, když ukazuje vymezování se vůči druhým vyrůstající z eurocentrismu (představě o nadřazenosti evropské kultury) a logocentrismu (posuzování všeho podle evropských měřítek racionality). Srv. WALDENFELS, Bernhard: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikúmené, 1998. Přel. Jakub Čapek, s. 34, 88nn.

<sup>28</sup> V sérii filmů *Vetřelec* je klíčový motiv, že cizí se nachází uvnitř nás samotných a z nás také svým způsobem vyvěrá. Nelidskost, upozorňuje Kearney, je pak pouze důsledek lidskosti. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 110nn; srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 50nn. Viz obrazový materiál k *Vetřelci a Mužům v černém* s Kearneyho komentářem in KEARNEY, *On Stories*, 70nn. Především s odkazem na Lyotarda zde ukazuje, jak je neurčitost zla nositelem rizika, že nebudeme schopni rozlišovat dobré a zlé a že se představa čehosi monstrózního může spojit s představou velkoleposti (srv. nacismus, který dokázal být jak velkolepý, tak zrůdný), kdy se božské jeví jako něco monstrózního – stejně jako zlo. Srv. KEARNEY, *Evil, Monstrosity and the Sublime*, 491nn; srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 88nn. Tato neurčitost zla je

Popularita těchto filmů ukazuje neustálou potřebu mít před sebou někoho, vůči komu se mohou vymezovat a ospravedlňovat jako ten dobrý a správný. Na základě o něco mladšího teroristického útoku z 11. září 2001 na věže Světového obchodního centra a na následných mediálních reakcích pak Kearney ilustruje, jak rychle se perzekuční schéma vrátí, jakmile se nějaký vnější nepřítel objeví. Al-Káida začala být velmi rychle chápána jako ztělesnění zla, stejně jako jím byly Spojené státy pro ni. Varovný je v tomto ohledu návrat náboženské terminologie do mediálních výměn té doby. Bin Ládín opakovaně hovořil o velkém satanovi (Spojené státy americké) a malém satanovi (Izrael), George W. Bush přišel s terminologií křížácké výpravy západního světa. I v tomto případě se ovšem pracovalo s tím, že nepřítel, ten jiný a cizí, je vlastně uvnitř, neviditelný, nerozpoznatelný (viz napadení centra světového obchodu uprostřed New Yorku, přísných vnitrostátních kontrol či svého času panické hrůzy z obálek s antraxem).<sup>29</sup> Tento příklad je tak dokladem toho, jak se perzekuční schéma, jeho dynamika a s ním spojená nebezpečí nevyhýbají ani oblasti náboženství – a jak směřují k diametrálně odlišnému způsobu chování, než k jakému má podle Kearneyho vést jednání vycházející z pojetí Boha jako možného.

---

ještě podtržena tím, že se často chápe jako něco mimo prostor a čas. Jak si všiml Ricoeur, zlo často přesahuje řád naší racionality, představuje cizí prvek, mezní situaci, proto je obvykle vyjadřujeme symbolicky, nepřímou, což sice umožňuje vyrovnání se s ním, ale zvyšuje se tím i riziko iracionálního přístupu k němu. Srv. KEARNEY, Richard: „On the Hermeneutics of Evil“. In *Revue métaphysique et de morale*. 2006, roč. 50, č. 2, s. 197, 200. Viz freudovské pojetí zla jako něčeho cizího (*unheimliche*), co nás vytrhuje z domáckosti každodenního světa. Srv. např. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 4nn.

<sup>29</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 111nn.

Srv. KEARNEY, Richard: „Translating across Faith Cultures: Radical Hospitality“. In *Perspectiva Nova Eco-Ethics, Revue internationale de philosophie moderne, Acta institutionis philosophiae et aesthetiae*. 2014, roč. 3, s. 145n.

Smutným paradoxem podle Kearneyho bylo, že tato rétorika, myšlenkově výrazně vycházející z Huntingtonovy koncepce střetu civilizací, naopak přispěla k tomu, že se začali někteří představitelé muslimského světa o to víc vymezovat vůči západu, stejně jako se tomu stalo na opačné straně skrze protiteroristickou rétoriku. Srv. KEARNEY, *Terrorism and Interreligious Wisdom*, 39, 41n.

Dynamiku této potřeby vymezení Kearney hlouběji interpretuje s pomocí svého druhého novátorského motivu, koncepce tzv. siamských dvojčat. Jeho oblíbeným a vlastním zkušenostem nejbližším příkladem tohoto pojetí je historie vztahu Irska a Velké Británie. Irské sebeepochopení bylo tradičně formováno antagonisticky vůči Velké Británii. Podle Kearneyho nebylo a stále není neobvyklé sebeepochopení Irů jako dědiců keltské civilizace, umělecké a tvořivé, jež se stala obětí britských kolonizátorů vyznačujících se údajně racionálnější a vědecktější duchem na úkor hluboké imaginace. Právě kvůli britské kolonizaci byla posilována představa Irska jako čisté, panenské země ničené cizími nájezdníky. Podobně bylo Irsko chápáno jako země pravé katolické víry v protikladu k protestantské Británii.<sup>30</sup> Tím se ovšem Británie stala nepostradatelnou součástí irské identity a z Irska a Británie vznikla ona „siamská dvojčata v lásce i nenávisti“.<sup>31</sup> Stejný princip se ovšem uplatňoval i na britské straně, jejíž sebeepochopení také bylo významně založeno na vymezení se vůči Irům. Kearney s oblibou

---

<sup>30</sup> Srv. KEARNEY, *On Stories*, 92nn.

Srv. KEARNEY, *Irish Mind, Richard Kearney*. [online]. [cit. 12. července 2014]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=91x\\_sYzMjc](https://www.youtube.com/watch?v=91x_sYzMjc).

Srv. KEARNEY, *Myth and Terror*, 130.

Srv. KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, 99.

Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 4n.

Srv. DWORKIN, Dennis: „Intellectual Adventures at the Isles: Kearney and the Ireland Peace Process“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 66nn.

Irové často v předminulém a minulém století chápali svou zemi téměř jako živý organismus, tělo z keltské krve, vůči němuž jsou na základě minulosti (Eliadova *in principio*) povinnováni věrností, tj. nacionalismem. Odsud vyvěrá tendence Irsko téměř personifikovat skrze postavy bardů ztělesňujících onen ideál čisté irské duše, přirozeně umělecké. Srv. KEARNEY, Richard: „Myth and Terror“. In *The Crane Bag*. 1978, roč. 2, č. 1–2, s. 127n; srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 29. Literárně skvěle ztvárněno in JOYCE, *Odysseus*, 260n. Zároveň je paradoxní, že tato představa suverénního národa je dědictvím francouzské koncepce absolutistické monarchie a osoby panovníka, který stát ztělesňuje a sám o něm rozhoduje. Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 17n. Ohledně katolicky chápané irské identity je podobným paradoxem, že v původním republikánském hnutí těsně po Velké francouzské revoluci nehrála náboženská otázka roli. Cílem bylo založení vlastní republiky, nikoli nalezení identity, která by byla formována také nábožensky. Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 25nn.

<sup>31</sup> KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, 97.

poukazuje na různé časopisecké karikatury z 19. století, v nichž se anglický gentleman – opřen o jedno koleno, neboli sražen, ale neporažen – zděšeně odtahuje od Ira, který buď sedí na sudu s alkoholem, nebo pobývá před rozpadající se boudou, ale vždy vzhledem připomíná šimpanze, čímž má být odlidštěn a považován za méně hodnotného než Angličan.<sup>32</sup>

Irský příklad je podstatný i z toho hlediska, že představuje situaci, v níž Kearney s velkým nasazením ve veřejném prostoru usiloval o překonání perzekučního schématu a vzájemného vymezování se vůči druhému. Odhalení perzekučního mechanismu totiž (stejně jako Girard) chápe jako odrazový můstek a podmínku pro vypracování alternativu, která by vedla k jeho překonání a nahrazení.<sup>33</sup> Zároveň se na irském příkladu dá dobře ukázat, že odmítání či přijímání pohostinnosti jde ruku v ruce se specifickým pojetím Boha a vztahu člověka k němu.

Perzekuční schéma má jistě náboženský rozměr v tom slova smyslu, že pro ně náboženství představuje formu identity, kterou utváří, jejíž hranice definuje a také brání. Snadno proto vyplyne z takové podoby náboženství, které se také samo identifikuje vymezováním vůči svým protějškům. Jinými slovy, je důsledkem toho, co Kearney označuje za jednostrannou, dogmatickou či militantní pozici. Z druhé strany zase perzekuční schéma ukazuje, proč se takové podoby náboženství vracejí a proč mohou mít velkou sílu. Dávají pocit jistoty, pokud se mohu s nějakou jednoznačně vymezenou pozicí identifikovat. Pokud ovšem na něco takového přistoupím, hrozí mi přesně to, co Kearney popisuje

---

<sup>32</sup> V pozadí fungovala představa Irska jako narušitele suverenity (domněle) jednotného Britského státu. Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 8. Detailněji k tomuto tématu viz HÄRTEL, *Mezi jinakostí a identitou*, 6n. K antagonistickému utváření britské identity obecněji viz DWORKIN, *Intellectual Adventures at the Isles: Kearney and the Ireland Peace Process*, 65. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 93. Vizuální materiál i s Kearneyho komentářem in KEARNEY, Richard: „Aliens, Strangers and Monsters“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>.

<sup>33</sup> Tomuto překonávání a nacházení alternativy, která je ve své hloubce založena právě v pojetí Boha jako možného a člověka jako tvořivě vztahujícího se k těmto elementárním možnostem, je věnována celá podkapitola 3. 4.

jako náboženství založené síle; Bůh se mi bude jevit jako svrchovaný soudce, který nekompromisně řídí svět a rozhoduje o něm. Jestliže budu pracovat s takovou představou Boha, bude se mi také stále hůř odlišovat náboženská zkušenost o mých představ o ní. Nakonec tak, řečeno s Marionem, nahradím vztah k Bohu idolem, modlou, navíc modlou ztěžující rozbití představ, z níž jsem si ji vymodeloval.

Rozeznání perzekučního schématu naopak vychází z vědomí mezi a předsudečnosti sebelepší koncepce. Zároveň však jeho důsledkem nemusí být neangažovanost a neutralita, ale pohostinnost. Tomu velmi dobře odpovídá pojetí Boha jako možného, jelikož je dynamické (neulpívá na určitých fixních podobách), bytostně míří ke konání ve světě, ale zároveň si uvědomuje, že rozbití perzekuce ještě nutně neznamená její překonání, že k němu potřebuji zdroj, inspiraci, která mi nabídne nějaký jiný model (pohostinnost). Pojetí Boha, které není založeno na fixní skutečnosti, ale možnosti, ne na síle, ale slabosti, se ukazuje jako velmi příhodný model, protože vychází ze základního předpokladu kříže jako toho, kde se druhému vydávám, otevírám, čímž mohu otevírat i jeho zranění a uzdravovat je, mohu získávat sílu k pohostinnosti, protože ji sám nejprve dostávám.

Pohostinnost tak není jakýmsi praktickým přílepkem k teoretické koncepci možného Boha, ale její integrální součástí; ukazuje, jak je představa oddělené teorie a praxe, vědění a jednání zavádějící. A stejně tak ukazuje, jak mezilidské (až politické) dění není oddělené od teologické reflexe. Perzekuční schéma mohu rozbít a nahradit pohostinností, protože je radikálním způsobem rozbíjí sám Bůh – a zve mě k tomu, abych ho v solidaritě s druhými následoval.



### 3.3. Meze pohostinnosti

Na irském příkladu je dobře patrné, proč chce Kearney vypracovat takovou hermeneutiku jinakosti, která umožňuje pochopení a přijetí jejího významu. Sám sebe i své vlastní idoly a projekce podle Kearneyho nejlépe poznávám paradoxně skrze druhé. Poté, co Kearney demaskuje spolu s Girardem perzekuční schéma a ukazuje význam jinakosti, klade si opačnou otázku: Jestliže nebudu jinakost potírat a rozhodnu se pro otevřenost a pohostinnost, kam až mám či mohu zajít? Má naopak pohostinnost nějaké hranice? Jestliže je odmítání všeho jiného nejen omezené, ale může být i zničující, nehrozí nám opačný extrém, pokud budeme cokoli jiného přijímat nekriticky? Metoda této úvahy připomíná diskusi nad negativní teologií, kterou Kearney také nepřijímá bez výhrad právě proto, aby metafyziku pouze nenahradil jejím opakem. I zde se bude snažit vypracovat jakousi *via tertia*, která svým charakterem odpovídá hledání koncepce možného Boha jako střední cesty.

Kearney proto nejprve zkoumá situaci, v níž je oproti perzekvování jinakost a pohostinnost hájena bezvýhradně a bezpodmínečně. Vybraným autorem, který proti uzavřenosti hájí radikálně pojatou pohostinnost, je Jacques Derrida. Ten vychází z předpokladu, že pohostinnost, má-li skutečně být pohostinností, musí zůstat nepodmíněná. To znamená, že nesmí být omezena kladením podmínek, mým výběrem, koho se rozhodnu přijmout a koho nikoli. Základ této argumentace tkví v tom, že omezenou pohostinnost již za pohostinnost vůbec nepovažuje, nýbrž za násilí, kterého se na druhém dopouštím. Podle Derridy se mohou rozhodnout někoho přijmout či nepřijmout, ale potom již nehovoříme o pohostinnosti, nýbrž o výběru.<sup>34</sup> Hlubší teoretická rovina argumentace tkví v tom, že

---

<sup>34</sup> Obecně vzato, Derrida odmítá, aby s pohostinností bylo možné kalkulovat, neboť by tím byla popřena její podstata. Rozebírat, dekonstruovat lze třeba konkrétní pravidlo pro přijímání uprchlíků, nikoli pohostinnost jako takovou, ta zůstává nedekonstruovatelná. Stejný přístup užívá Derrida i u jiných velkých témat, jež Kearneyho zajímají: Lze počítat s tím, co si konkrétně přejeme a v co doufáme, nemůžeme ale kalkulovat s nadějí a vírou, můžeme dekonstruovat

druhý ve své jedinečnosti vždy představuje singularitu, která z podstaty věci není s ničím srovnatelná. Proto ani nemůžeme být schopni rozlišit, jakého jiného přijímáme, jelikož srovnávání a rozlišování by popřelo jinakost jiného.<sup>35</sup> Do určité míry podobnou argumentaci nachází Kearney u Jeana-Françoise Lytoarda a Slavojе Žižeka, kteří chápou božství, tedy radikální jinakost, především jako natolik vznešené (*sublime*), že překračuje naše rozlišovací schopnosti. Proto je nemůžeme odlišit od démonického. Kearney jako zkratku tohoto postoje používá Žižekovu glosu, že pravdou Kantovy etiky je markýz de Sade.<sup>36</sup> Význam Derridy je ovšem pro Kearneyho zásadnější, jelikož jeho cílem není argumentovat pro nerozlišitelnost radikálního dobra a radikálního zla, ale pro radikální otevřenost druhému.<sup>37</sup>

---

jednotlivé zákony, nikoli nedekonstruovatelnou spravedlnost samu. Srv. DERRIDA, *Víra a vědění*, 27; srv. KEARNEY, *Anatheism*, 64; srv. KEARNEY, Richard: „Gastlichkeit – zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit“. In LIEBSCH, Burkhard – STAUDIGL, Michael – STOELLGER, Philipp (eds.): *Perspektiven europäischer Gastlichkeit: Geschichte – kulturelle Praktiken – Kritik*. Velbrück Wissenschaft: Wien, 2016, s. 479n. Přel. Michael Staudigl. Ilustrativní příklad představuje usmíření, které je podle Derridy nesmírně potřebné, ale zároveň se podle něj obvykle chápe jako pouhý kompromis, nikoli spravedlnost. Srv. DERRIDA, Jacques: „Terror and Religion“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 18n.

<sup>35</sup> Srv. KEARNEY, *Hospitality: Possible or Impossible*, 1n.

Srv. KEARNEY, *Derrida and Messianic Atheism*, 202.

Srv. KEARNEY, Richard: „Evil and Others“. In *The Hedgehog Review*. 2000, roč. 2, č. 2, s. 68n.

Srv. KEARNEY, *Desire of God*, 124, 127.

Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 13.

<sup>36</sup> Kearney sám uvádí, že se nám božství může jevit jako monstrózní, *tremendum et fascinans*; viz příklad Jóba, Jákobův zápas z Bohem, nebo z indické tradice bohyni Kálí. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters (article)*, 86; srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 3n, 7n. Odmítá ovšem snahu vysvětlovat pomocí takovéto nerozlišitelné monstrozity zlo. Skrze pojem vznešeného podle něj upadáme do iracionálního přístupu ke zlu jako k něčemu nepochopitelnému – což není nepodobné nacistickému přístupu k válce jako něčemu nevyjádřitelnému, až posvátnému. Srv. KEARNEY, *Evil, Monstrosity and the Sublime*, 489n, 495.

<sup>37</sup> Jinde formuluje Kearney svůj postoj k Derridovi tak, že souhlasí s nezbytností dekonstrukce, ale klade si otázku, co následuje po dekonstrukci. Kearney věří v možnost hermeneutiky, nového navázání vztahu a smíření mezi stejným a jiným, Derrida podle něj nikoli. Srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, 136. Derrida na rozdíl od něj dává přednost nedekonstruovatelné absolutní spravedlnosti před zákonem, který z podstaty věci dělá kompromisy a rozlišuje. Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 11. Viz jeho skeptický postoj k dialogu ve smyslu Gadamerova splývání horizontů, jenž předpokládá společný, neindividuální základ. Kearney zároveň tvrdí, že Derrida

Tam, kde Derrida trvá na důslednosti, apeluje Kearney na rozlišování. Filosoficky vychází ze své diakritické hermeneutiky, kterou chápe jako střed mezi hermeneutikou romantickou (Schleiermacher, Dilthey) a radikální (Derrida, Caputo). Jednostrannost romantické hermeneutiky tkví podle Kearneyho v tendenci sjednocovat subjekt s jiným, radikální hermeneutika naopak příliš klade důraz na diferenci jako nepoměřitelnou. Diakritická hermeneutika oproti romantické usiluje o uchování jinakosti a varuje před snahou oslabovat ji, proti radikální hermeneutice hájí nutnost rozlišovat, jelikož ne každé jiné je podle Kearneyho dobré, ať už ve smyslu dobrého člověka (ne každý, do klepe na moje dveře, je nuzák, taky to může být vrah) nebo ve smyslu transcendence (ne každá jinakost je božská).<sup>38</sup> Filosofická argumentace pro nutnost rozlišování vychází především z etických předpokladů, kdy Kearney chápe rozlišování jako naši etickou povinnost. Ne každé přijetí jinakosti je správné, někdy může být naopak eticky správné druhého nepřijmout. Přijímat bezpodmínečně ve smyslu bez nároku na odměnu neznamena přijímat nekriticky. Ve zkratce řečeno, poetiku možného musíme podle jeho slov vyvažovat etikou reálného.<sup>39</sup>

---

později tuto vyhrocenou pozici částečně zmírňuje ve jménu eticky odpovědného dialog. Srv. KEARNEY, Richard: „Derrida and the Ethics of Dialogue“. In *Philosophy Social Criticism*. 1993, roč. 19, č. 1, s. 6, 11n. Tak Kearney např. uznává velký význam Derridovy kritiky logocentrismu, neboť nám umožnila daleko otevřenější přístup k jinému a k transcendenci. Ovšem za problematickou ji považuje právě tehdy, jakmile se dostaneme k otázce možnosti rozlišování. Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 9.

<sup>38</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 17.

Jako příklad potřeby jemného rozlišování, kdy je transcendence božská a kdy není, může posloužit příběh o pokoušení Krista na poušti (Mt 4,1–11), v němž Pokušitel vystupuje jako erudovaný a pohotový biblista.

Hluběji k diakritické hermeneutice jako hermeneutice stejného a jiného viz RUNDELL, *Imagings, Narratives and Otherness: On Diacritical Hermeneutics*, 103. Srv. Kearneyho vymezení diakritické hermeneutiky jako porozumění sobě samému skrze setkání s jiným in KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 20.

<sup>39</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 47.

Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 71n.

Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 12.

Srv. KEARNEY, *Gastlichkeit – zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit*, 485.

Srv. McGUIRK, *Philosophy at the Limits of Reason Alone*, 23.

Kearney proto ve svých textech opakovaně klade jako zásadní otázku, jakého jiného vlastně přijímám, jelikož pro něj neexistuje nějaká obecná jinakost, ale jinakost vždy konkrétní. Jiné nechce chápat jako absolutně jiné (Lévinas a Derrida), ale tak, abychom k němu mohli mít vztah, tj. jako relativně jiné (Husserl a Ricoeur). S odkazem na Ricoeura říká, že pouze k někomu, kdo je relativně jiný, se mohu chovat vztahově, relacionálně, mohu s ním tedy také navázat vztah odpovědnosti. Prakticky to znamená, že Kearney nechce nahradit odmítání jiného jeho adorací, nýbrž nastavit dialogický a tvořivý vztah mezi stejným a jiným.<sup>40</sup> Řešení spatřuje ve vypracování hermeneutiky stejného a jiného, tedy v rozlišování tohoto, jakého jiného přijmout či nepřijmout a jak se v případě přijetí, pohostinnosti jiný a stejný vzájemně ovlivňují a proměňují.<sup>41</sup> Takový vztah je charakteristický nejen u tématu pohostinnosti, ale i pro vztah člověka a Boha. I co do teoretického přístupu tak pohostinnost organicky zapadá do Kearneyho filosoficko-teologické koncepce.

Jestliže přistoupíme na předpoklad, že je třeba rozvinout diakritickou hermeneutiku, budeme pravděpodobně brzy vystaveni zkušenosti, že dobré a zlé

---

<sup>40</sup> Za tímto důrazem na rozlišování je ukryta kritika přístupů, kteří podle Kearneyho ve snaze nenarušit jinakost jiného tuto jinakost akcentují příliš, obvykle jako něco, co by bylo zničeno již jakoukoli snahou o její zachycení, hodnocení a podobně. Kearney proti tomu namítá, že se pak snadno dostaneme do situace, kdy bude naopak demonizováno stejné. Jednoduše řečeno, v jeho očích není stejné vždy zlé a jiné zase automaticky dobré. Srv. KEARNEY, *Between Oneself and Another: Paul Ricoeur's Diacritical Hermeneutics*, 150.

<sup>41</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 9n, 16, 67nn, 79, 88, 98n.

Srv. KEARNEY, *Evil and Others*, 68nn.

Srv. KEARNEY, Richard: „Welcoming the Stranger“. In Ó DUIBHIR, Pádraig – McDAID, Rory – O'SHEA, Andrew (eds.): *All Changed? Culture and Identity in Contemporary Ireland*, Dublin: Duras Press, 2011, s. 168nn.

Srv. BEAL, Timothy: „Fearing the Other – Within and Beyond“. in: *The Hedgehog Review*. Roč. 2003, č. 5, s. 109.

Srv. BURKEY, John: „A Review of Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God After God*“. In *Journal for Culture and Religious Theory*. 2010, roč. 10, č. 2, s. 165.

V pozadí pojetí jiného jako jedinečného, jenž zároveň není absolutně jiným, jelikož k němu mám vztah, tkví kromě inspirace skotistickým konceptem *haeccitas* Husserlova fenomenologie, podle níž s jiným se mohu setkat jen jako s konkrétním jiným, jen skrze tělesnost. Husserl dokonce pracuje s vyloženě kearneyovským obratem imanentní transcendence. Srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 8; srv. STENGER, *Wenn Welten grüßen... Zur Phänomenologie des Grußes zwischen Ost und West*, 309n.

neodpovídají našim představám o něm, ale často vycházejí z naší potřeby vymezovat se. Právě nesnáze rozlišování dobrého a zlého v protikladu jednoduchosti nálepkování dokumentuje Kearneyho analýza dalšího filmu, *Apocalypse Now Redux* Francise Forda Coppoly. Děj, Coppolou zasazený do prostředí vietnamské války,<sup>42</sup> začíná vysláním poručíka americké armády Willarda do džungle, aby zneškodnil bývalého amerického důstojníka Kurtze. Ten byl velice úspěšným vojákem, ovšem při posledních vojenských operacích se ukázal být nevídaně brutální. Proto měl být stažen, ovšem dřív, než tak stihli jeho nadřízení učinit, utekl do kambodžské džungle, kde si mezi domorodci vybudoval své vlastní malé království. Jak Willard postupuje v plnění tohoto úkolu a setkává se s různými Kurtzovými dokumenty a nakonec i s ním samotným, přestává být jasné, zda Kurtz opravdu je oním ztělesněním zla; dokáže být stejně brutální, jako dokáže milovat nebo nenávidět nespravedlnost. Tím je silně problematizováno nejen dosud samozřejmé odsouzení Kurtzovy osoby, ale i etičnost jednání Willardových nadřízených, především plukovníka Kilgore, který je schopen naprosto bez soucitu a pocitu nespravedlnosti zničit vietnamskou vesnici kvůli přítomnosti příslušníků Vietkongu. Otázka, kdo vlastně jedná jako monstrum, přestává být jasná, pokud se na jedné straně nachází Kilgore, který chce pokračovat v boji, protože se v něm cítí dobře, a na druhé straně Kurtz, který jej chce za každou cenu ukončit. Podle Kearneyho je Coppolův film ukázkou nutnosti rozlišování monster, s nimiž je třeba bojovat, od těch, s nimiž je třeba naučit se žít, skutečně nebezpečných od těch, kterých se bojíme spíš proto, že si do nich promítáme své vlastní obavy, úzkosti a nevyřešené problémy.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Předlohou tohoto snímku je román Josepha Conrada *Srdce temnoty*. Na rozdíl od filmu se odehrává v Africe. V Conradově románu vypravěč také vzpomíná na to, jak hledal hlavní postavu, Kurtze, nešlo ovšem o výpravu válečnou, nýbrž obchodní. Klíčovým aspektem románové předlohy je, že celý příběh vyprávěn v poklidném, ospalém prostředí lodi kotvící na Temži v srdci Londýna. V tomto srdci je vyprávěn onen temný příběh. Zlo – a především strach – se stává něčím naprosto niterným, přítomným uprostřed toho nejdomáctějšího a zdánlivě nejméně problematického. Srv. CONRAD, Joseph: *Srdce temnoty*. Praha. Vyšehrad. 1980. Přel. Jiří Munzar.

<sup>43</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 4, 52nn.

Jak tedy konkrétně dostát nároku na rozlišování? Jestliže chceme rozlišovat, potřebujeme podle Kearneyho kritéria. Zároveň tím podstupujeme neustálé riziko, že budeme rozlišovat na základě našich vlastních konstruktů, totiž našich vlastních kritérií. Kearney proto říká, že nemá-li být pohostinnost popřena, ale ani být otevřeností vůči „kterémukoli jinému“ (Derrida),<sup>44</sup> musí primárně být otevřeností vůči Bohu lásky. Měřítkem nejsou naše vlastní představy o Bohu a zbožnosti (byť třeba velmi propracované, jako tomu je v Kearneyho hodnocení s metafyzikou), ale slabý Bůh vydávající sebe sama z lásky, onen Bůh mikroschatologie, malých věcí. Právě v malých, každodenních záležitostech tak toto měřítko nachází své uplatnění; zcela v duchu anateistické logiky koncepce možného Boha nachází posvátné své vyjádření uprostřed profánního.

Takový závěr je pro Kearneyho zároveň zpětným potvrzením výchozího předpokladu o nutnosti rozlišování. Jestliže sebevydávajícího Boha nebudeme schopni takto rozlišit – třeba od mrtvého Boha metafyziky – jak jej vůbec můžeme přijmout a skrze něj i potřebného bližního? Proto Kearney považuje otázku jinakosti primárně za otázku hermeneutiky, a proto se také obává, že víra bez rozlišování zůstane slepá.<sup>45</sup> Rozlišování naopak pro něj je podmínkou pohostinnosti i v tom smyslu, že jsme schopni druhého aspoň trochu pochopit, nějak na

---

Podobnou ukázkou obtížného odlišování skutečného zla od zdánlivého monstra a obráceně ukazuje Kearney na příkladu třetího dílu ze série filmů *Vetřelec*, kde hlavní hrdinka Ripleyová nosí ve svém těle dítě, které je zároveň oním vetřelcem. Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 10.

<sup>44</sup> Derridova pozice je v tomto ohledu od Kearneyho pojetí výrazně odlišná, neboť se domnívá, že jakékoli rozlišování v otázce Boha (třeba i mezi pravým a falešným Bohem) znamená popření božství a zničení víry. Sám tento postoj nechápe jako náboženský, nebo protináboženský, ale jako analýzu struktury, tj. interpretaci toho, že s božstvím jako takovým je podle jeho názoru jakékoli rozlišování neslučitelné. Podobně tomu je i u otázky spravedlnosti či pohostinnosti (viz předchozí analýzy). Srv. KEARNEY, *Desire of God*, 133.

<sup>45</sup> V duchu Ignáce z Loyoly proto také hovoří o nutnosti „rozlišování duchů“. Srv. KEARNEY, *Derrida and Messianic Atheism*, 203. Na evangelijních textech dokládá, že rozlišování představuje podmínku následování Krista. V příběhu o cestě do Emaus ukazuje, jak učedníci poznávají Krista právě podle rozlišování konkrétních znaků a úkonů. Srv. KEARNEY, *Desire of God*, 125n. Jinde Kearney tento příběh interpretuje tak, že se Ježíš dává poznat skrze lásku k druhému, ne skrze pevně daná dogmata. Srv. KEARNEY, *Terrorism and Interreligious Wisdom*, 46.

něj reagovat. Kdyby byl absolutně jiný, nemohli bychom k němu podle Kearneyho mít žádný vztah, nemohli bychom mu nabídnout praktickou pomoc.<sup>46</sup> Zároveň bych se k druhému nemohl vztahovat, nabídnout mu pomoc či chovat se vůči němu spravedlivě, kdybych se od něj nemohl ani nijak odlišit.<sup>47</sup> Pohostinnost je možná jedině ve vztahu relativně stejného a relativně jiného.

Takto pojaté rozlišování představuje náročný úkol, nikoli sázku na jistotu. Kearney vychází z toho, že pohostinnost je v první řadě neustálou ochotou riskovat, sázet na otevřenou budoucnost. Na něco, co se zprvu může jevit jako bláznovství, ale co může být zásadní, jakmile se toho odvážíme. Nemůžeme rezignovat na hermeneutiku podezření, ale zároveň ji vždy musíme doplňovat hermeneutikou přijetí. Hermeneutika podezření demaskuje některé významy jako falešné či zkreslené, hermeneutika přijetí pak otevírá možnosti nových významů.<sup>48</sup>

Konkrétním nástrojem pro propracovávání této hermeneutiky vycházející z pojetí sebevydávajícího boha se u Kearneyho stává imaginace. Ta ukazuje principiální i konkrétní možnosti, jak pohostinnost praktikovat, k jakým

---

<sup>46</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 29.

Podle Aristotelova vzoru hovoří Kearney o rozlišování ve smyslu řecké *frónésis* jako praktické schopnosti rozlišovat a jednat v konkrétních případech, kdy se stává konkrétním, vtěleným, ve své vztahovosti politickým jednáním. Srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 4, 21.

<sup>47</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 27.

V tomto ohledu vychází Kearney z Ricoeurova názoru, že každá jinakost je aspoň částečně interpretovatelná. Hermeneutika je vždy podle něj otázkou vztahu, kdy někdo říká něco někomu o něčem (*someone saying something to someone about something*). Srv. KEARNEY, *Between Oneself and Another: Paul Ricoeur's Diacritical Hermeneutics*, 156, 159. Proto také mohou být sám sobě cizincem a sebe sama naopak spatřovat v druhém. Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 28.

<sup>48</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 19.

Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 135.

Kearneyho přístup je v tomto ohledu v podstatě identický s Ricoeurovým. Srv. KEARNEY, Richard: „Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination“. In *Philosophy Social Criticism*. 1998, roč. 14, č. 2, s. 126. Zároveň přesně ladí s Kearneyho pojetím eschatologie, která se odehrává nyní. Viz již dříve zmíněný paradox toho, že Mesiáš má vždy teprve přijít, ale zároveň tu již je. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 127; srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, s. 129, 131.

důsledkům může nakonec vést a jak rozlišovat oprávněnost našich jednotlivých kroků. Právě toto propojení představuje nejvlastnější a originální způsob, jakým Kearney rozvíjí praktické důsledky své koncepce možného Boha a jak ukazuje konkrétní možnosti proměny lidského vnímání a jednání ve světle takto zakotvené teologie.

### 3.4. Pohostinnost a imaginace

Imaginace, již věnuje Kearney velkou pozornost v rámci svého akademického působení již od studentských let, představuje nejosobitější svorník jeho koncepce možného Boha s jejími praktickými důsledky. Pro Kearneyho je nástrojem, který pomáhá vytvořit místo pro Boží kreativitu i lidské podílení se na ní tím, že nabízí systematické propracování odpovědí na výzvy, které před člověka klade požadavek rozlišující, diakritické pohostinnosti, jejíž kořeny tkví v koncepci možného Boha.<sup>49</sup> Aby bylo možné téma imaginace v těchto souvislostech rozvinout, je třeba nejprve ukázat, co samotný pojem, často poněkud zaměřený, pro Kearneyho znamená a co ne.

Kearney se vymezuje vůči takovým pojetím imaginace, která ji chápou jako něco druhořadého a zbytného. Tak byl Platón vůči významu imaginace velmi skeptický z toho důvodu, že v jeho očích představovala pouhou nápodobu skutečnosti (ač samotné jeho dialogy nesou mnohé stopy imaginace skutečně geniální). Středověcí autoři v tomto negativním hodnocení pokračovali proto, že ji spojovali s vášní a iracionalitou, které chápali jako dostatečný důvod k její

---

<sup>49</sup> Kearney se u tohoto tématu jmenovitě hlásí k Charlesi Taylorovi (kromě všudypřítomného, prakticky nepostradatelného Paula Ricoeura), vedoucímu své diplomové práce, který jej k imaginaci jako filosofickému a politickému tématu přivedl. Srv. KEARNEY, *Foreword*, x; srv. TAYLOR, Charles: „On Social Imaginaries“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 29nn.



diskvalifikaci. V postmoderně zase snadno získala nálepku něčeho laciného, kopírování kopií, pastiše místo skutečné tvorby, která by přiváděla člověka ke skutečnému porozumění.<sup>50</sup>

Podle Kearneyho tato kritika účinně poukazuje na deformované podoby imaginace, ale zároveň zakrývá její hlubší, základní rovinu, totiž to, že představuje všudypřítomnou součást lidského života jakožto schopnost neustále si něco představovat a tvořit. Bez ní bychom podle něj dokonce ani nebyli lidmi. Tím, že neustále nějak interpretujeme skutečnost kolem nás i nás samotné, vytváříme nová porozumění situacím, nové představy o nich a reakce ně. Neustále tvoříme, proto, i kdybychom chtěli, nemůžeme se jí vyhnout. Tak, jako jsme podle Kearneyho hermeneutické bytosti, jsme také bytosti imaginativní, tvořivé.<sup>51</sup>

Schopnost imaginace tedy Kearney chápe jako schopnost tvořivosti. Z toho v první řadě vyplývá přístup ke skutečnosti, v němž se „fakta znovu stávají otázkami“,<sup>52</sup> kdy dokážu neustále překračovat sebe sama skrze vytváření nových situací, významů a interpretací místo toho, abych se uzavíral do předem pevně daného světa. Uvědomuji si, že se mi skutečnost nejeví sama o sobě, ale jako něco, tedy interpretované, a proto přístup k ní vyžaduje permanentní tvořivost, interpretaci, vztahuji se k ní jako imaginativní, hermeneutická bytost.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 3. S odkazem na Lévinase Kearney říká, že když všechno začíná splývat v jedno (pastiš), pak se od sebe přestává lišit, tedy ani není možné dospět k porozumění na základě odlišování a identifikace. srv. KEARNEY, Richard: „The Crisis of the Image: Levinas's Ethical Response“. In MADISON, Gary B. – FAIRBRAIN, Marty (eds.): *The Ethics of Postmodernity: Current Trends in Continental Thought*. Evanston: Northwestern University Press, 1999, s. 12n.

<sup>51</sup> Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 1; srv. KEARNEY, Richard: „Imagination Wanted: Dead or Alive“. In MURRAY, Christopher (ed.): *Samuel Beckett 100 Years*. Dublin: New Island, 2006, s. 115nn.

V kostce řečeno Kearneyho parafrází úvodu knihy *Genesis*: „In the beginning was the Word; which means in the beginning was hermeneutics“. KEARNEY, *Anatheism*, 38.

<sup>52</sup> KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 5.

<sup>53</sup> Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 13.

Z těchto důvodů Kearney často používá, s odkazem na Aristotela, pojem poetiky. Ten, ve smyslu řeckého *poiein*, vyjadřuje tento bytostně tvořivý přístup ke skutečnosti a neustálé sebepřekračování. Srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 18n; srv. ARISTOTELÉS: *Poetika*. Praha: Oikúmené, 2008. Překlad, komentář a úvodní studie Milan

Takto chápaná imaginace je hluboce zakotvena v Kearneyho pojetí Boha jako možnosti. Jestliže je člověk imaginativní bytostí, která dokáže neustále vidět skutečnost jinak a nově ji utvářet, pak se tím bytostně podobá Bohu jako tomu, kdo před člověkem otevírá nové horizonty sebepochopení, způsobu života a vztahování se k druhým i k němu samému. Imaginace tak podle Kearneyho znamená nejen schopnost tvořit něco nového, ale také nové přijímat a dál rozvíjet Boží působení a obdarování. To zcela odpovídá předchozím analýzám pojmů kříže a solidarity a tím také nacházíme nové zdůvodnění Kearneyho koncepce posvátného, které je přítomno uprostřed profánního, transcendence, která působí skrze imanenci.<sup>54</sup>

Z takto pojaté imaginace vyplývá i její zásadní význam pro otázku pohostinnosti a praktické aplikace teologických principů. Jestliže mohu tvořit, mám také možnost a schopnost volby. Jestliže mohu volit, mohu také rozlišovat, a to dobré a zlé, nesu tedy také za svá rozhodnutí etickou odpovědnost.<sup>55</sup> Právě u otázky pohostinnosti je dobře patrné, jak může mít absence vědomí imaginace fatální následky, a naopak její rozvinutí uzdravující účinek. Pokud si uvědomuji, že jsem jako člověk bytostně imaginativní, pak si kromě svých tvořivých

---

Mráz, s. 1459a4-8. V pozadí toho názoru je Ricoeurova koncepce sémantické inovace, kdy skrze poetiku – chápanou jako jazykovou imaginaci – dokážeme říci jednu věc s pomocí nějaké jiné nebo spojit dvě nepodobné věci dohromady a tím vytvářet něco nového. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 116, 118. Proto někdy hovoří o poetické imaginaci, totiž že nazírám, vyslovuji a interpretuji něco jako něco. Tak mohu překonávat neproblematické či doslovně chápané významy nově imaginativně, mohu propojovat verbální s neverbálním (Kearney jako příklad rád uvádí verš Gerarda Manleyho Hopkinse „The mind has mountains“). Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 129.

<sup>54</sup> Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 32n.

<sup>55</sup> Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 2.

Tento řetězec úvah je zakotven v Kearneyho obratu pojetí imaginace od fenomenologického k hermeneutickému, tj. od vidění k rozumění. Imaginace je proto u něj vždy spojena s porozuměním a interpretací. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 115.

Kearney ukazuje, že toto pojetí tvorby jako eticky odpovědné má již staré hebrejské kořeny, kdy v Gn 1 Bůh svými stvořitelskými akty zároveň volí mezi dobrým a zlým („viděl, že je to dobré“). Srv. KEARNEY, *Foreword*, x; srv. GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon: „Introduction: The Miracle of Imagining“. TÍŽ (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. xvii.

schopností mohu uvědomovat i omezenost vlastních obrazů světa, druhých a sebe sama. Vědomí imaginace proto vede k otevřenosti, flexibilitě, aniž by zároveň znamenalo rezignaci na vlastní identitu.<sup>56</sup> Můžeme zkrátka jemněji rozlišovat, tj. oddělit od identity aspekty, které k ní nutně nepatří a jejichž oddělení se může ukázat jako osvobozující a produktivní.<sup>57</sup>

Naopak opomenutí toho, že je identita nějakého člověka či nějaké společnosti založena na imaginaci, vyprávěném příběhu, že je nějak vytvořena a že nespadá z nebe, bývá podle Kearneyho základem fundamentalismu.<sup>58</sup> Tak se v Kearneyho podání náboženský fundamentalismus ukazuje jako myšlení, které prostor pro Boží působení naopak omezuje.

Skrze umění a tvorbu tak lze odhalovat posvátné uprostřed našeho světa a našich vztahů. Imaginace proto tvoří nedílnou součást Kearneyho anateismu, úsilí o znovuotevření cesty k Bohu a skrze ni i k sobě samému.<sup>59</sup> Zároveň

---

<sup>56</sup> Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 38.

<sup>57</sup> Srv. Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 7n.

Na zajímavou paralelu mezi uměleckou tvorbou a mystickou zkušeností ukazuje Julia Kristeva, když obojí charakterizuje právě jako odpoutávání se od svého ega, fixace na své vlastní představy, přání a očekávání. Stejně jako Kearney odkazuje na slavnou modlitbu Mistra Eckharta, který prosí Boha, aby jej zbavil Boha. Srv. KEARNEY, *Mysticism and Anatheism: The Case of Theresa: Conversation with Julia Kristeva*, 83n.

<sup>58</sup> Podobnou představu nacházíme již v Aristotelově *Poetice*, z níž Ricoeur i Kearney významně čerpají. Aristotelés nechápe poetické umění jako úkol předkládat skutečnost, „nýbrž to, co by se stát mohlo a co je možné podle pravděpodobnosti nebo s nutností“. ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1451a37-38. Vyprávění příběhu je něčím bytostně otevřeným, co nabízí různá východiska. K rozdílům mezi uvědoměním a neuvědoměním si vlastní imaginace a narativů a k jejich přetváření viz Kearneyho návštěva v Sovětském svazu v osmdesátých letech. Viz KEARNEY, Richard: „A Crane Bag Visit to the U. S. S. R.“. In *The Crane Bag*, roč. 7, č. 1, s. 170–174.

<sup>59</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 40n.

Srv. KEARNEY, *On Stories*, 81n.

Imaginace patří mezi pět bodů tzv. anateistické sázky, s jejíž pomocí Kearney specifikuje anateistické myšlení. Patří sem: 1) Imaginace – výše zmíněná tvořivá schopnost vnímat něco jako něco. 2) Humor – schopnost myslet tvořivě v protikladech, vymaňovat se ze ztuhlých návyků a šablon. 3) Rozhodnutí – ochota odhodlat se k osobní existenciální proměně, skutečně pravdu konat (*facere veritatem*). 4) Rozlišování – Kearneyho opakovaný důraz na to, že přijetí jinakosti je vždy riskantní, ale zároveň nikdy nemůže být slepé. 5) Pohostinnost – praktická realizace toho, že láska, soucit a spravedlnost jsou podle Kearneyho znamením opravdovosti. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 40nn. Imaginaci lze proto chápat jednak jako samostatnou oblast Kearneyho odborného zájmu, ale i jako součást širšího úsilí o osvobozování teologického myšlení k jeho větší hloubce skrze diferencovanou tvořivost.

ukazuje, proč je v tomto typu myšlení Boží působení svázáno s lidským. Skrze vědomí identity mohou do mých rozhodnutí a mnou utvářených příběhů vstupovat skutečnosti, které bych si sám vytvořit nemohl, ale které mi mohou být darovány. Zároveň to, zda budou tyto potenciality rozvinuty, závisí na mém rozhodnutí a mé tvořivosti.

Z výše uvedeného je zřejmé, že imaginace pro Kearneyho není eticky neutrální. Vidění něčeho jako něčeho, skrze určitou perspektivu s možností změny této perspektivy, se pojí s nárokem na rozhodování a odpovědnost za ně. Poetika a etika jsou u Kearneyho pevně propojeny, imaginaci a interpretaci nelze oddělit od konkrétního jednání.<sup>60</sup> Jestliže jsem schopen vidět druhého jako druhého, musím – nebo respektive mohu – se teprve rozhodnout jej takto přijmout, nebo nepřijmout.

Připomeneme-li si Girardovo perzekuční schéma, pak vidíme, jak na jeho základu Kearney ukazuje značně odlišné scénáře, které z něj mohou plynout. Všimá si toho, že latinské slovo *hospes* může označovat dvě protichůdné věci, jednak hosta, jednak nepřítele. Etymologicky vzato tak můžeme na stejném základu dospět jak k nepřátelství, tak k pohostinnosti. Můžeme se rozhodnout, zda na perzekuční schéma přistoupíme, nebo k němu vytvoříme alternativu.<sup>61</sup> Imaginace tak svou strukturou odpovídá Kearneyho pojetí víry, lásky (touhy) a naděje jako Boží nabídky, na kterou člověk může odlišnými způsoby odpovědět.

Možnosti etické volby a její důsledky při setkání s jiným Kearney ukazuje především skrze analýzu narativity.<sup>62</sup> Příběhy jsou pro něj jakýmsi základním

---

Ohledně humoru je zajímavá i Kearneyho opakovaná zkušenost setkání se světci naší doby (z různých náboženských tradic), jak byli – podle jeho přesvědčení stejně jako Kristus – plní humoru a až dětinsky hraví. Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 59n.

<sup>60</sup> Srv. KEARNEY, Richard: „Exchanging Memories: Between Poetics and Ethics“. In SCHWARZ, William (ed.): *Memories: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press, 2010, s. 91.

Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 120.

<sup>61</sup> Srv. KEARNEY, *Hospitality: Possible or Impossible*, 8.

<sup>62</sup> Literatura hraje v jeho pojetí imaginace klíčovou roli, opakovaně se zabývá filmem (viz předchozí analýzy filmových děl v podkapitole 3. 2.), příležitostně využívá díla z výtvarného

způsobem, jak ve světě existujeme, utváříme svou identitu a jak svůj život organizujeme, a to především ve vztahu k druhým. Pokud vyprávíme, implikujeme zároveň někoho, komu vyprávíme. Naše vlastní životní příběhy jsou tak ze své podstaty vyprávěny v aspoň určitém minimálním ohledu k sdílení s druhými. Vyprávěním utvářím jak subjektivní, tak intersubjektivní identitu, jelikož do svého příběhu nutně zahrnuji příběhy druhých. Dobrou ukázkou této skutečnosti jsou podle Kearneyho velké příběhy tradované po staletí, které chceme znovu a znovu obývat. S odkazem na Aristotela Kearney tvrdí, že „příběhy nejen dávají životu smysl, ale umožňují svět sdílet“.<sup>63</sup> Skrze příběhy můžeme vytvářet traumata, nebo naopak uzdravovat rány vlastní i druhých.<sup>64</sup> Svým rozhodnutím

---

umění, obvykle tam, kde skrze ně může rozvinout a demonstrovat setkávání posvátného a profánního. Viz např. KEARNEY, Richard: „Sheila Gallagher: Ravishing Far/Near“. New York: Dodge Gallery Publisher, 2014. Kearney m zcela nepovšimnuté představuje hudba.

<sup>63</sup> KEARNEY, *On Stories*, 3, 89.

Srv. ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1450a16–24.

Srv. WOOD, David: „Double Trouble: Narrative Imagination as a Carnival Dragon“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 131, 134.

Kearney je pokračovatelem linie vedoucí od Bachelarda přes Ricoeura, která považuje poetiku za počátek mluvících bytostí. Člověk má touhu vyjádřit se a tím vytvářet významy. Poetiku proto spolu s Ricoeurem považuje za ontologickou událost, vytváření něčeho nového. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 119; srv. RICOEUR, *O sobě samém jako o jiném*, 131nn, 140, 156nn.

Kearney také navazuje na Ricoeurovo pojetí překladu. V jazyce se podle Ricoeura neustále setkávám s překladem, něco je podáváno jako něco. Ten nikdy nemůže být totální, jelikož neexistuje porozumění sobě samému bez zprostředkování znaky, symboly, textem. Otevřenost k druhému jakožto jazyková pohostinnost proto také neusiluje o dokonalý překlad, ale mnohost překladů. Srv. KEARNEY, Richard: „Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation“. In *Research in Phenomenology*. 2007, roč. 37, s. 150n, 153; srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 22. Překlad vede k etice pohostinnosti. Mohu pozvat druhého do svého příběhu, přijmout příběh druhého ve smyslu Gadamerova splývání horizontů, čímž lze podle Kearneyho nahrazovat jeden příběh pluralitou vyprávění, reciprocity darem a odpuštěním, uzavřenou minulost minulostí otevřenou novým možnostem. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, 154nn; srv. BRENNINKMEYER, Wilhelm: „Richard Kearney, Atheism: Returning to God After God. Book Review“. In HYNES, Julia (ed.): *Yearbook of the Irish Philosophical Society*. Maynooth: National University of Maynooth. 2010, s. 153. Jako hermeneutický narativ proto Kearney někdy označuje i svou vlastní metodu práce. Nejsystematičtěji rozpracováno in KEARNEY, *Atheism*, xvii.

<sup>64</sup> V tomto bodu vychází Kearney z Aristotelova principu katarze, kdy při shlédnutí dramatického kusu dochází divák skrze soucit a lítost s postavami, s nimiž se ztotožňuje,

ovlivňujeme, zda naším příběhem, jednáním bude perzekuční schéma, nebo alternativa v něm, tj. pohostinný a otevřený příběh.

Na této skutečnosti je dobře vidět, proč pro něj příběhy představují pro něj nejen antropologickou konstantu, ale i zásadní způsob přítomnosti božského ve světě. Bůh vstupuje do lidských příběhů a tím v nich působí, ba je do konce sám vytváří. Kearneyho vlastními slovy, „na Kristu mě upoutává to, že přišel na zem, aby uzdravoval a aby vyprávěl příběhy“.<sup>65</sup>

V podkapitole věnované popírání pohostinnosti jsme viděli Kearneyho interpretaci toho, jak často tíhneme k příběhům, v nichž nacházíme snadno vymezitelnou vlastní identitu skrze schéma my versus oni. Zároveň však můžeme

---

k očištění (katarzi) sebe sama. I zde je u Aristotela zásadní možnost volby, před kterou aktéři příběhu stojí. Na rozdíl od metafyziky tak zde neplatí primát skutečnosti před možností. Srv. ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1452b28-1454a16.

Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 34.

Síla narativity je podle Kearneyho skvěle vidět u malých dětí, které se s pomocí příběhů vyrovnávají s problémy svého světa. A stejný princip mohou podle něj použít i dospělí. Srv. KEARNEY, *Narrating the Pain: The Power of Catharsis*, 142. Kearney rád pracuje s příklady, kdy bylo nějaké prožité trauma impulzem pro budoucího velkého spisovatele, aby začal psát dílo, jež jej následně proslaví a skrze které sám může dojít katarze. Jako příklady uvádí Joyceův nejslavnější román *Odysseus*, na jehož vzniku se podepsala rodinná krize spojená s vyhozením ze zaměstnání a zkušenostmi přepadení na ulici (z jedné mu pomohl dublinský Žid Hunter, jeden z předobrazů Leopolda Blooma). V samotném románu je řešena krize vztahů, především otce se synem, a jejich katarze. *Odysseus* je zároveň zpracováním traumatu obsaženého v Homérově textu (vztah otce a syna, Odysseova jizva-trauma, hrdina, z kterého se stane žebrák), jež se přenáší po generace, dokud nedojde skutečného uzdravení. Podobně považuje Shakespearova Hamleta za vyrovnávání se se smrtí autorova otce Johna a syna Hamneta. Srv. KEARNEY, Richard: „Writing Trauma: Narrative Catharsis in Homer, Shakespeare and Joyce. In SEVERSON, Eric R. – BECKER, Brian W. – GOODMAN, David M. (eds.): *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*. Pittsburgh: Duquene University Press, 2016, s. 77nn; srv. KEARNEY, *Wounded Healers*, 22; srv. KEARNEY, *Hermeneutics of Wounds*, 31.

Nelze opomenout téma tělesnosti z nedávných Kearneyho textů, v nichž pracuje s přesvědčením, že nejen skrze vyprávění, ale i tělesné zpracování (*durcharbeiten*) je katarze možná. Právě na příběhu Odyssea ukazuje, že je po dlouhé traumatizující cestě přijat na základě rozpoznání jizvy a svým psem po čichu. Srv. KEARNEY, *Wounded Healers*, 16; srv. KEARNEY, Richard: „The Hermeneutics of Wounds“. In BECKER, Brian W. – MANOUSSAKIS, John Panteleimon – GOODMAN, David M. (eds.): *Unconscious Incarnations: Psychoanalytic and Philosophical Perspectives on the Body*. New York: Routledge, 2018, s. 22. Srv. postavu kentaura Cheiróna z řecké mytologie, který nemůže léčit svá vlastní zranění, ale zranění druhých ano, a to buď skrze dotyk, nebo pomocí písně. Srv. KEARNEY, *The Hermeneutics of Wounds*, 25.

<sup>65</sup> KEARNEY, *An Anatheist Exchange: Returning to the Body after Flesh: Conversation with Emmanuel Falque*, 92, přel. F. H. H.

díky schopnosti imaginace rozvinout linku děje tak, že odmítnutí nahradíme pohostinností, máme základní možnost a povinnost rozlišování.<sup>66</sup>

Pro jeho koncepci je typické, že u takto pojaté imaginace je esenciální ono moci být, moci být jinak. Spolu s postmoderním rozbitím velkých příběhů se podle Kearneyho otevírá prostor pro kreativitu, nové převyprávění a uchopení světa, abychom se, řečeno s Aristotelem a Ricoeuem, dostali od zkušenosti ke katarzi.<sup>67</sup> Tím se také imaginace stává jistým systematickým dovršením koncepce možného Boha. Bůh vnáší do našeho života skutečnosti, které se nám jeví jako nemožné. Tato zásadní jinakost přináší do našeho světa materiál, který jej může proměňovat. Boží jinakost je skutečnou jinakostí v tom slova smyslu, že nepochází z událostí našeho světa a není na něm závislá. Proto do něj může vnášet něco skutečně nového, překvapivého a proměňovat jej. Na nás záleží, zda je objevíme, přijmeme a zda a jak se je rozhodneme použít. Jinými slovy se zde opakuje schéma, že Bůh ze solidarity vstupuje do lidských příběhů.<sup>68</sup> Skrze Boží působení můžeme naše vlastní příběhy otevírat druhým a solidarizovat se s nimi.

Příběh je tak způsobem zpřítomnění nepředstavitelného. Tím také otevíráme ve světě nové možnosti vedoucí k jeho nápravě, uzdravování, ale

---

<sup>66</sup> Srv. KEARNEY, *Anatheism*, xii, 156.

Srv. KEARNEY, *Evil and Others*, 67n.

Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 31n.

Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 72nn.

Srv. KEARNEY, *Welcoming the Stranger*, 170nn.

Srv. BEAL, *Fearing the Other – Within and Beyond*, 111nn.

Výše uvedený problém můžeme vyjádřit i jiným Kearneyho obratem, totiž nahradit paměť, která blokuje a brání, pamětí, která osvobozuje. Srv. KEARNEY, Richard: „Memory in Irish Culture: An Exploration“. In FRAWLEY, Oona (ed.): *Memory Ireland: The Famine and the Troubles*. New York: Syracuse University Press, 2014, s. 139.

<sup>67</sup> Srv. KEARNEY, *On Stories*, 12.

„Je tedy tragédie zobrazení vážného a uceleného děje s určitým rozsahem, a to takové, při němž se používá řeči zkrášené v každém úseku příslušnými prostředky zvlášť, děj se nevypráví, ale předvádějí se jednající postavy a soucitem a strachem se dosahuje očistění takových pocitů.“ ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1449b24–28.

<sup>68</sup> Ke Kearneyho výkladu narativní struktury se očividně nabízí doplnit příběh Ježíše Krista jako dokonalou ukázkou životního příběhu, který dokáže hostit a proměňovat příběhy druhých, obdarovávat je smyslem a hloubkou, která by se v nich z nich samotných neobjevila.

i hlubšímu porozumění sobě samým.<sup>69</sup> Již u Aristotela nachází Kearney takové pojetí příběhu, které je ve svém základu spojováním odlišných věcí do celistvého, leč neuniformního rámce; skrze kreativní nápodobu (*mimésis*) můžeme porozumět různým zápletkám (*mythos*). Jakmile ovšem vyprávíme, máme zároveň odpovědnost za toto vyprávění, přinejmenším ve smyslu štěstí nebo neštěstí, které tím přinášíme.<sup>70</sup> Narativní pohostinnost je tak důsledným rozvinutím přístupu založeném právě v koncepci možného Boha, který zve člověka k aktivní proměně světa.<sup>71</sup>

Podtrhnutím etické roviny a motivu kreativní odpovědnosti Kearney ukazuje, že můžeme nastavit nový způsob vyprávění – a tím i nový způsob jednání – v konkrétních situacích našeho života.<sup>72</sup> Otázky jako zlo či utrpení nelze vysvětlit obecně (na rovině *theoriá*), ale možné jim porozumět v konkrétních událostech (*praxis*). Lze pracovat s konkrétními zápletkami a ptát se, jak řešení povede k pohostinnosti a jaké naopak k nepřátelství. Konkrétně to znamená ochotu vůbec do těchto bolavých a sporných bodů vstoupit a projít jimi, dále to znamená ochotu odpustit (nikoli zapomenout); to je podle Kearneyho často zdánlivě nesmyslné, než se o to pokusíme, ale zásadní, jakmile se k tomu odhodláme. Nesmyslné, protože operuje mimo hranice obvyklého pojetí spravedlnosti a jednání podle určitých pravidel, zásadní, protože staví spravedlnost nad zákon a lásku

---

<sup>69</sup> Srv. KEARNEY, *On Stories*, 25n.

<sup>70</sup> Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 30.

Srv. ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1448b4–23.

<sup>71</sup> Od Ricoeura přejímá přesvědčení, že je třeba chápat zlo ne jako dané, osudové, ale jako pád na základě naší viny, tedy něco, co se také stát nemusí a co může být jinak. V Ricoeurově typologii mýtů o původu zla toto pojetí nejlépe ztělesňuje biblický mýtus o Adamovi, v němž Adam přinesl do světa zlo na základě svého rozhodnutí a konání. Srv. KEARNEY, *On the Hermeneutics of Evil*, 198n.

U tvořivé funkce imaginace (tedy i jazyka) upozorňuje Kearney na Ricoeurovo varování, že není samozřejmé si ji osvojit, protože moderní jazyky jsou výrazně technizované a ovlivněné důrazem na přesnost, čímž přestává být zřetelná jejich poetická funkce. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 124; srv. RICOEUR, *O sobě samém jako o jiném*, 180nn.

<sup>72</sup> Někdy tento přístup tzv. narativní imaginace přímo ztotožňuje se svým pojetím třetí cesty. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 230; srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 27.



nad odplatu, umožňuje rozbít řetězec konfliktů a traumat, vnáší do horizontálního uvažování vertikálu, do stejného jinakost. Opuštění lze proto identifikovat jako další zdánlivě nemožnou možnost vycházející z pojetí Boha jako možného a člověka jako toho, kdo dokáže na Boží volání tvořivě a odpovědně reagovat.<sup>73</sup>

Základem pro nahrazení nepřátelství pohostinností podle Kearneyho je, abychom dokázali přijímat jinakost; tedy ani ji automaticky odmítat, ale ani ji bezmezně adorovat. Podle Kearneyho je nejlepším způsobem, pokud si dokážeme představit sebe sama na místě druhého a druhého naopak na svém místě. Význam prvního kroku spočívá v tom, že vidím v druhém stejně autonomní lidskou bytost, jakou jsem já. Vmyslím-li se do druhého, nemohu jej nenávidět. Imaginace funguje jako princip, kdy se druhému otevírám, aniž bych jej zároveň mohl vlastnit.<sup>74</sup> Druhý krok spočívá v tom, že si uvědomuji, nakolik v sobě sám jinakost, ať už ve smyslu otázek, kterým nerozumím, či zraněním a traumatům, která potlačuji nebo si je promítám do druhého a u něj je kritizuji a odmítám.

Jestliže si toto obojí připustím, otevírá se mi podle Kearneyho široké pole dosud uzavřených možností: Přijmout druhého, který potřebuje mou pomoc a skrze něhož mohu lépe poznat sám sebe, otevřít a uzdravit staré rány a otevřít se Bohu jakožto Jinému.<sup>75</sup> Zároveň otevření nějakého příběhu a s tím i vstoupení

---

<sup>73</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 100nn.

Srv. KEARNEY, *Forgiveness at the Limit: Impossible or Possible?*, 306n, 311n.

V pozadí tohoto přístupu je Ricoeurovo rozlišení osoby a jednání. Opuštím-li dotyčné osobně, nesmažu tím její jednání. Na ně se odpuštění nevztahuje, to zůstane odmítnutým. Srv. KEARNEY, *Forgiveness at the Limit: Impossible or Possible?*, 309. K tělesnému charakteru odpuštění viz příklad setkání Pumly Godobo-Madikizely, jihoafrické oběti apartheidu, s de Kockem, obávaným bývalým popravčím. Srv. KEARNEY, Richard: „The Healing Power of Stories“. In *The Japan Mission Journal*. 2018, roč. 72, č. 1, s. 77nn. Obecně k otázce tělesnosti a konkrétnosti aktu odpuštění a pohostinnosti viz BLUNDELL, Boyd: „Unavailability: When Neighbors Become Strangers“. In *Religion and the Arts*. 2010, roč. 14, s. 566.

<sup>74</sup> Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 32.

<sup>75</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 5, 20, 136.

Srv. KEARNEY, *On Stories*, 40nn, 121.

Od Ricoeura přejímá názor, že sebe sama poznávám skrze znaky a jejich interpretaci, tj. skrze interpretaci něčeho jiného, než jsem já sám. Srv. KEARNEY, *Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination*, 120; srv. RICOEUR, *O sobě samém jako o jiném*, 25nn.

druhých do něj znamená, že budu nejen vyprávět, ale i poslouchat, že mi druzí budou vyprávět své vlastní příběhy. To mi zároveň ukazuje nejen jinakost druhých, ale i mou vlastní jinakost.<sup>76</sup>

Takové přetváření perzekučního příběhů v pohostinný můžeme spolu s Kearneym nejlépe ukázat na příkladu vztahů Irska a Británie. V předchozí podkapitole se ukázala vzájemnou závislost těchto dvou zemí skrze vymezování se proti sobě za účelem vytvoření a udržení své vlastní identity. Nutným důsledkem byla démonizace a dehonestace toho druhého. Kearney ukazuje, že lze toto schéma při pečlivém pohledu na věc rozbít a nahradit výše načrtnutým schématem otevřenosti a pohostinnosti.

Prvním krokem je odlišení skutečných křivd a traumat od fikce,<sup>77</sup> která se na ně nabalila. Jako skutečné můžeme v tomto případě označit třeba Zákony z Kilkenny z roku 1366, které zakazovaly sňatky mezi Brity a Iry. Fikční je

---

Koncepci promítání cizího a nepřijatelného v nás do druhých přebírá Kearney od psychoanalytiků, především Sigmunda Freuda a Julie Kristevy, včetně představy, že jeho základem je strach z toho nejvíce neznámého, totiž smrti. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 18, 72nn, 76; srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 15n.

<sup>76</sup> Tak pracuje třeba psychoterapie, kdy teprve skrze rozhovor s druhým mohou lépe porozumět sobě samému. Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 36n. S inspirací v psychoanalýze (Kristeva) Kearney dodává, že je třeba přestat chápat cizost jako něco patologického. Srv. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, 17.s

<sup>77</sup> Kearney vychází jednak z přesvědčení J. R. R. Tolkiena, že každá fikce musí mít nějaký rozpoznatelný podíl na pravdě (viz *Pána prstenů* jako katolický román zaobalený v mytologickém hávu), jednak rozvíjí vlastní názor, že příběh (*story*) nelze oddělit od dějin (*history*), k nimž se vztahuje, v tom smyslu, že máme morální odpovědnost za jeho pravdivost. Narativitu a přesnost nechápe jako protikladné, ale komplementární. Rezignaci na odpovědnost naopak vytýká vybraným postmoderním autorům (Lyotard, Vattimo, Foucault) jako slabinu jejich jindy přínosné filosofie. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 26, 37, 67n; srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 29, 44; srv. KEARNEY, Richard: „Narrative nad the Ethics of Remembrance“. In KEARNEY, Richard – DOOLEY, Mark (eds.): *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Routledge: London – New York, 1999, s. 22n (česky KEARNEY, *Příběh a etika paměti*, 75n). K vzájemné závislosti pravdivosti a imaginace viz KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 9. Velmi podobně rozlišuje Ricoeur pravé a falešné symboly, tj. zda kromě odkazů do minulosti odkazují i do eschatologické budoucnosti, jestli jsou užívány autenticky či neautenticky, zda osvobozují či svazují. Srv. KEARNEY, *Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict*, 116, 118. Jako příklad možnosti dobrého i špatného využití imaginace a tvořivosti uvádí Kearney příběh z *Geneze* o dobrém božím stvoření, kdy si vzápětí Kain vybírá špatný způsob tvořivého jednání, když chce své místo získat odstraněním bratra, a nechá se ovládnout hříchem. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 4.

potom z ní vyplývající představa, že Zákony z Kilkenny slouží k oddělování čistých od nečistých. Irové byli znázorňováni jako špinaví a zaostalí, ti zase chápali sebe sama jako oběti britského utlačování, jež dělá z dědiců velké keltské kultury otloukánky a ničí jejich čistou, panenskou zemi. Tato představa vedla dokonce k snahám obnovu o jednotného Irsku, které přitom nikdy ve svých dějinách jednotné nebylo.<sup>78</sup> Jestliže ovšem dokáží tyto dvě roviny od sebe oddělit, mohu první řešit (zrušit dané zákony) a druhou demaskovat jako projekci svých vlastních přání a jako potřebu získat pevnou identitu.

Po této dekonstrukci lze přijít s konstruktivním návrhem, zda místo konfrontačního, zraňujícího příběhu nevytvořit jiný, otevřenější a uzdravující. Zde získává novou platnost Kearneym ražená koncepce dvojí identity, která oproti logice perzekučního schématu tvrdí, že nemusí např. jako Ir vše britské odmítat, ale může být současně obojím, Irem i Britem. Naopak skrze přijetí druhého dokáže odbourávat svá vlastní traumata a svou identitu rozšiřovat a obohacovat, aniž bych ji ztrácel. Kearneymu v tomto ohledu dává za pravdu i historický vývoj, kdy se takto dokáže identifikovat čím dál tím větší množství Irů. Ještě dramatictější změnu z Irského prostředí potom představují Ulsterské dohody, které výrazně přispěly k snížení napětí a násilí mezi katolíky a protestanty, Iry a Brity v Severním Irsku. Jejich podstatným předpokladem bylo, že opustíme logiku výlučnosti, tj. trvání na jednotě a homogenitě severoirského obyvatelstva.<sup>79</sup> Jak

---

<sup>78</sup> Srv. KEARNEY, *Irish Mind, Richard Kearney*. [online]. [cit. 12. července 2014]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=9lx\\_sYzMjc](https://www.youtube.com/watch?v=9lx_sYzMjc).

Srv. KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, 99.

Srv. KEARNEY, *On Stories*, 91n, 94.

Více ke Kearneyho interpretaci irského případu viz HÄRTEL, *Mezi jinakostí a identitou*, 5nn.

<sup>79</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 179.

Srv. KEARNEY, *On Stories*, 96, 100n.

Srv. KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, 98, 105n, 111.

Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 20.

Kearney ukazuje, jak je pojetí homogenity Irska historicky problematické i vzhledem k jednomu z pilířů tradiční irské identity, katolicismu. V době Velké francouzské revoluce a irského národního vzepětí se klérus kvůli násilnostem francouzského režimu, který spojoval osvícenstvím, přikláněl ke koruně, nikoli k republikánským snahám. Proto zase irští nacionalisté

bude z následujícího patrné, jedná se často v takových situacích o proměny, které se odehrávají v sekulárním prostředí a zcela sekulárním hávu, zároveň ale nesou jasné stopy logiky koncepce možného Boha. Přítomnost posvátného se zde uskutečňuje uprostřed sekularizovaného, aniž by muselo být jako posvátné identifikováno, nebo aniž by bylo zapotřebí tyto příběhy převádět do explicitně náboženské terminologie.

Silným svědectvím o narušení perzekučních představ a příkladem terapeutické síly narativu je Kearneyho zkušenost ze setkání s vězni z obou stran ozbrojeného severoirského konfliktu. Jako mladý profesor filosofie moderoval workshop, jehož se tito vězni účastnili. V jeho rámci jeden z uvězněných vojáků Irské republikánské armády vyprávěl vlastní příběh z doby svého působení v jejích jednotkách. Jednou v noci se do jeho domu vloupali probritští lojalisté, kteří jej zajali, zavázali mu oči a odvezli jej za město, kde se jej v jakési odlehlé místnosti chystali zastřelit. Jako poslední přání si vyžádal cigaretu. Během pokuřování začal vykládat, jak se vůbec k IRA dostal: Jeho dědeček byl lojalisty brutálně zavražděn, jeho otec vězněn a mučen britskými vojáky, jeho matka kvůli tomu propadla alkoholu a nervově se zhroutila a jeho bratr byl pro výstrahu postřelen a zůstal do konce života zmrzačený. Když příběh dokončil, očekával, že bude následovat i jeho konec, ovšem v místnosti najednou nikdo nebyl a on se mohl vrátit domů. Po tomto sdílení se zvedl jeden lojalistický vězeň a přede všemi řekl, že on byl tím, kdo onomu odsouzcenci podal poslední cigaretu a chystal se ho zastřelit. Ovšem po jeho vyprávění toho nebyl schopen, protože zjistil,

---

často vystupovali vůči katolické církvi kriticky. Srv. KEARNEY, *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, 22.

Jako krásný historický příklad nahrazení nenávisti přijetím lze s Kearneym zmínit situaci z klanových válek ve Skotsku. Příslušníci jedné z nesvářených stran byli zahráni do kostela. V této chvíli náčelník nepřátelské skupiny místo definitivního zničení svého soka nabídl smír, když prostrčil otvorem ve dveřích svou ruku do kostela: Pokud mi ji useknete, nemohu se bránit, když ji stisknete, bude mezi námi mír. Dosavadní nepřátelé si vybrali druhou možnost a klanová válka tímto aktem smíření přestala. Srv. KEARNEY, Richard: „On Guestbook Project“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=wL48TGQfr1M>.

že vyprávěný příběh je i jeho vlastním příběhem. Kearney píše o tom, jak byl zasažen tímto svěděctvím o síle narativu, který dokáže proměnit nenávisť v odpuštění, protože dává člověku možnost ztotožnit se s příběhem druhého a pochopit jeho utrpení.<sup>80</sup>

Jako další oblast, na níž lze ukázat uzdravení skrze převyprávění traumatizujících příběhů, uvádí Kearney otázku šoa.<sup>81</sup> Příběhy svědčící o šoa se podle něj orientují především na etickou stránku, tedy aby oběti nebyly zapomenuty, abychom neztratili účast na jejich utrpení a aby se toto utrpení neopakovalo.<sup>82</sup> Kearney tuto problematiku nerozvíjí ani tak s pomocí písemných svěděctví přeživších šoa (Elie Wiesel, Primo Levi), jako dvou filmových zpracování této látky, *Schindlerova seznamu* od Stevena Spielberga a dokumentárně laděného *Shoah* od Clauda Lanzmanna.<sup>83</sup> Znamější Spielbergovo drama plní především

---

<sup>80</sup> Srv. KEARNEY, *The Healing Power of Stories*, 75n.

<sup>81</sup> Kromě šoa se Kearney zabývá i jinými dílčími případy, často ze severoirských konfliktů v devadesátých letech, z komornějších, terapeutických příběhů pak lze zmínit především reflexi slavného Dořina případu podaného Sigmundem Freudem. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 32nn; srv. KEARNEY, *Narrative nad the Ethics of Remembrance*, 24nn (česky KEARNEY, *Příběh a etika paměti*, 71n, 74n). Princip uzdravení skrze projití traumatem dále dokládá na tématu melancholie a úzkosti, často chápané (v Heideggerově duchu) jako možná cesta k autenticitě. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 167n. K potvrzení této teze psychoanalytickými experimenty viz PIZER, Stuart A.: „Catharsis and Peripeteia: Considering Kearney and the Healing Functions of Narrative“. In SEVERSON, Eric R. – BECKER, Brian W. – GOODMAN, David M. (eds.): *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*. Pittsburgh: Duquene University Press, 2016, s. 94nn. Kearney opakovaně ukazuje, jak je možné traumata uzdravit až tehdy, jestliže se o nich hovoří. Ukázkovým příkladem je níže uvedená interpretace *Hamleta* (viz pozn. 83), který dojde katarze až tehdy, když vyslechne chybějící střípky příběhu a kdy, umíraje, Hamlet pověří svého přítele, aby vyprávěl jeho příběh.

<sup>82</sup> Srv. KEARNEY, *On Stories*, 48.

Srv. KEARNEY, *Příběh a etika paměti*, 77.

Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 41.

Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 58.

Na opačném pólu stojí nacistická snaha vymazat svěděctví o šoa. Neexistuje-li o něm důvěryhodné svěděctví, jako by se neudálo. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 63.

<sup>83</sup> Okolo těchto titulů rozprádá Kearney diskusi, zda je vůbec taková tragédie jako šoa reprezentovatelná, jestliže ji mnozí přeživší považují za nevypověditelnou. Tu zachycuje kontroverze mezi Spielbergem a Lanzmannem, zda filmové drama události šoa přibližuje, nebo zda je takový „melodramatický kýč“ (Lanzmann o Spielbergovi) nezkresluje, či dokonce nebrání jeho skutečnému zapamatování. Jakkoli Kearney tyto námitky přijímá s porozuměním, dodává, že to jsou velmi vysoké nároky a že pro mnoho lidí je velmi užitečné a nezbytné přijímat Spielbergovo dra-

klasickou funkci aristotelské katarze. Utrpení přestává být obecným problémem, stává se konkrétní událostí; nejde o statistiku šesti milionů, ale o konkrétní Židy. Skrze identifikování se s protagonisty může – nakolik to lze – zakusit divák přiblížení toho, co skuteční lidé prožívali, a zařadit jejich příběhy do vlastního. Případ Lanzmannova filmu je složitější, jelikož představuje mnohahodinový dokument, ve kterém vystupují přeživší holocaustu a přeživší příslušníci SS, kteří diváky provádějí místy bývalých koncentračních táborů. Své vyprávění neadresují ani divákům, ani sobě, ale těm, kteří nacistické řádění nepřežili. Velmi diskutabilní jsou důsledky natočení tohoto filmu. Na jednu stranu se našli tací, kdo po desítkách let vytěsnění válečného traumatu dokázali své prožitky znovu otevřít, projít katarzí a aspoň částečně se s nimi vyrovnat. Ovšem pro některé z nich bylo znovuotevření starých bolestí natolik těžké, že později spáchali sebevraždu.<sup>84</sup>

---

matické podání. Srv. KEARNEY, *On Stories*, 49nn; srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 41, 43; srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 31.

K otázce, jak vůbec zpřítomňovat zkušenost šoa, uvádí příklad Helen Bamber, zakladatelky Amnesty International, která brzy po válce organizovala divadelní představení hraná přeživšími pro přeživší. Vzpomíná na naprosté soustředění, s kterým vždy diváci sledovali příběh o rodině, kterou rozbije vpád nacistů. Každé představení končilo bez potlesku, zároveň s maximálním dramatickým účinkem. Srv. KEARNEY, *Hermeneutics of Wounds*, 33n.

Otázce reprezentování nereprezentovatelného jako takové se Kearney věnuje především u rozboru Shakespearova *Hamleta* a Joyceova *Odyseje*. V *Hamletovi* jsme podle něj svědkem situace, kdy si má hlavní hrdina pamatovat nezapamatovatelné, totiž události (smrt otce), jichž nebyl svědkem a o kterých ani nesmí vyprávět. Má jednat a zároveň nejednat. V této rozporuplnosti tkví tragičnost jeho postavení. *Hamletovo* drama je svědectví o nutnosti příběhu spojené s jeho nemožností, kde dochází ke katarzi až tehdy, když se Hamlet dokáže smířit se svou vlastní smrtelností, proměnit melancholii v truchlení. Podle Joyceovy beletrizované interpretace je Shakespearovo drama způsobem, jak se jeho autor vyrovnává s neschopností truchlit nad ztrátou svého vlastního otce Johna a syna Hamneta. Podle Kearneyho se tím oba autoři narativní formou vyrovnávají s vlastní minulostí, čímž se jim zároveň otevírá nová budoucnost. Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 142nn; srv. KEARNEY, *Narrative and the Ethics of Remembrance*, 19n (česky KEARNEY, *Příběh a etika paměti*, 66); srv. KEARNEY, *A Crisis of Imagination*, 60, srv. KEARNEY, Richard: „Hamlet’s Ghosts and Gods“. In HINDS, Michael – DENMAN, Peter – KELLEHER, Margaret (eds.): *The Irish Reader: Essays for John Devitt*. Dublin: Otor Press, 2007, s. 61n, 67; srv. RICOEUR, Paul: „On Stories and Mourning“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 7n; srv. JOYCE, *Odyseus*, 151nn.

<sup>84</sup> Srv. KEARNEY, *On Stories*, 52nn, 61n.

Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 30.

Pro relevanci Kearneyho pojetí příběhu jako realizace terapeutických možností svědčí i jeho vlastní politické a společensky angažované aktivity vycházející z jeho filosoficko-teologických předpokladů; v Kearneyho pojetí není intelektuál badatelem, ale také veřejně činnou osobou.<sup>85</sup> Tyto aktivity proto uvedu jako poslední ukázky proměn perzekučního schématu v pohostinné a jako naplňování koncepce možného Boha oním mikroeschatologickým způsobem v konkrétních situacích.

V osmdesátých a devadesátých letech byl Kearney politicky velmi činný ve snahách o usmíření severoirského konfesijního sporu. Vedle publikace textů<sup>86</sup> vycházejících z důrazů na otevřenost jinakosti a dvojí identity organizoval setkání představitelů znepřátelených stran, jednu dobu dokonce formou pravidelného televizního pořadu. V té době byl také odborným poradcem nastupující irské prezidentky Mary Robinson.<sup>87</sup> Jeho teologické principy tak velmi brzy získaly konkrétní politickou podobu ve smyslu společenské angažovanosti v situacích, které potřebují uzdravení založené na změně smýšlení ve vztahu k druhým i k sobě.

Z jeho současných aktivit stojí za pozornost především jím založený a řízený projekt *Guestbook*. Pod heslem „sdílet příběhy – měnit události“<sup>88</sup> jsou na webových stránkách projektu sdílána videa, kde v první části lidé z různých koutů světa sdílejí své zkušenosti s odmítáním a uzavřeností. Na ni navazuje sdílení příběhů o tom, jak se jim tuto destruktivní exkluzivitu podařilo překonat a nahradit pohostinností. *Guestbook* slouží jednak jako ukázka toho, že se

---

<sup>85</sup> Srv. CELIE – SKARAS, *Interview with Richard Kearney, Charles Seeling Professor in Philosophy*, 3nn.

Srv. BOYLE, *Kearney's Choice*, 42n.

<sup>86</sup> V tomto období je podstatná především jeho redaktorská práce v politicko-filosofickém časopisu *The Crane Bag*, který spoluzakládal. Jako reprezentativní ukázkou jeho tvorby v tomto periodiku viz KEARNEY, *Between Conflict and Consensus*, 87nn. Vrcholem těchto autorských počínů je pak Kearneyho první publikovaná a významná monografie *Postnationalist Ireland*.

<sup>87</sup> Srv. BOYLE, *Kearney's Choice*, 42.

Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 26.

<sup>88</sup> V angličtině *exchanging stories – changing histories*.

příběhy přetvářející negativní zkušenost v něco pozitivního a tvořivého skutečně dějí, jednak jako inspirační zdroj pro další úsilí takového typu.<sup>89</sup> Fungování *Guestbooku* je založeno na Kearneyho pojetí postmoderní interpretace imaginace, které ji nechápe jako hledání nějaké totální, univerzální pravdy. Výsledkem ovšem není podle jeho přesvědčení libovůle a chaos, nýbrž možnost zcela konkrétní tvořivosti v konkrétních situacích ve vztahu ke konkrétním lidem. Odtud také znovuobjevený etický rozměr imaginace a její transformativní síla.<sup>90</sup>

Jako příklad může dobře posloužit příběh katolické a protestantské dívky ze Severního Irsku. Obě vyprávěly svůj příběh o tom, proč se jejich komunity již tři sta let nenávidí. Následně si vyměnily uniformy a chodily do opačných škol, katolická dívka do protestantské a protestantská do katolické. Jejich zkušenost představuje konkrétní příběh nenávisti i možnost její převyprávění skrze zkušenost jinakosti, kdy se sám ocitám v kůži toho druhého. Zároveň se zde konkrétně ukazuje, jak je možné iniciativně vykročit směrem k druhému, otevřít se mu a jak tato otevřenost může být uzdravující. Video ostatně získalo velmi rychle desítky tisíc sledování a bylo dále medializováno.<sup>91</sup>

Sdílením videí působení *Guestbooku* nekončí, navazují na ně další projekty jako např. konference, mezinárodní kulturní festivaly aj.<sup>92</sup> Na velmi

---

<sup>89</sup> Viz [www.guestbook.com](http://www.guestbook.com).

Srv. KEARNEY, Richard: „On Guestbook Project“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=wL48TGQfr1M>.

Kearney si je vědom potřeby vzorových příběhů – téměř až ve smyslu mytologického myšlení – kdy máme vzory, ke kterým se vztahujeme skrze kreativní nápodobu (*mimésis*). Srv. KEARNEY, *Narrative and Ethics*, 45. Na tomto projektu je také patrná konkrétní realizace Kearneyho přesvědčení, že filosof může být akademikem, který je zároveň společensky angažovaný, a proč je toto propojení potřebné a žádoucí.

<sup>90</sup> Srv. KEARNEY, *Poetics of Imagining*, 185.

<sup>91</sup> Viz Kearneyho komentář ve videu „Exchanging Stories – Changing History“ ke zkušenosti výměny těchto dvou děvčat dostupném na [https://www.facebook.com/kearneyr/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/kearneyr/?ref=br_rs). [online]. [cit. 9. října 2018].

Srv. GONÇALO, *Narrative and Recognition in the Flesh*, 11n.

<sup>92</sup> Srv. KEARNEY, Richard: „The Guestbook Project – Reconciling Strangers. Glenstal Abbey July 5th 2009“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=l6ENZ\\_3bgCg](https://www.youtube.com/watch?v=l6ENZ_3bgCg). Půvabné je, že se Kearney vrací do Glenstal Abbey, které jej v dospívání zásadně ovlivnilo. K dalším příběhům viz KEARNEY, *The Healing Power of Stories*, 76.



podobném principu funguje jeho projekt *Twinsome minds*, který se snaží formou uměleckých performancí propojovat příběhy a aktéry z nepřátelených stran různých konfliktů, především opět v návaznosti na irskou a severoirskou historii.<sup>93</sup>

Na závěr ještě jednou připomenu, že pro Kearneyho přístup je stěžejní teologické zakotvení této narativně-terapeutické koncepce v pojmu možnosti. Možnost představuje základní podmínku toho, že lze o pohostinnosti a uzdravování vůbec mluvit. Možnost je zde v aristotelském duchu podávána jako možnost změny, zároveň ale založena ve spirituální zkušenosti toho, že je sama odpovědí na předcházející obdarování ze strany Boha. Mohu milovat druhého a toužit po něm, protože Bůh miluje mne a touží po mě. Mohu být solidární s trpícími, protože Bůh solidárně trpěl pro mne. Právě schopnost tvořivosti – tedy imagínace – je proto tím, co člověka s Bohem pojí především a proč Kearney uvažuje o jejich vzájemné závislosti.

Zároveň z tohoto závěru vyplývá pojetí společného Božího a lidského úsilí na nápravě světa, která se primárně odehrává na úrovni malých, každodenních činností, nikoli velkolepých projektů. Bůh může skrze svá zaslíbení být přítomen právě v těchto malých, všedních okamžicích. Proto Kearney Boží zaslíbení a působení ve světě označuje pojem mikroeschatologie a možného Boha jako Boha malých věcí. Proto i celá Kearneyho koncepce nemá být podle svého autora chápána jako nějaká finální třetí cesta, završení předchozích koncepcí, ale jako nástroj, který nesmí ztratit kontakt s realitou okolního světa, má naopak prohlubovat porozumění pro něj a spolu s ním tak poznávat a uznávat své vlastní limity.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Srv. <http://twinsomeminds.com/>. [online]. [cit. 9. října 2018].

Srv. KEARNEY, Richard: „Twinsome Minds: Recovering 1916“. In *Lacuna*. 2016, č. 12, s. 65–90.

Srv. Kearneyho neformální typologii filosofů, učenců a myslitelů. Filosofové jsou ti, kdo přicházejí s nějakou originální, často jedinou myšlenkou měnící svět. Učenci představují jejich komentátory a analytiky. Sám sebe považuje Kearney myslitele; ti jsou charakterističtí snahou myšlenky uvádět do praxe. Srv. FELD, *Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney*, 152.

<sup>94</sup> Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 32.

# Závěr

## Shrnutí

Richard Kearney svou koncepcí možného Boha reaguje na roztříštěnost spirituálního hledání a absenci náboženských jistot. Toto období nejistoty a hledání chápe jako příležitost k obnově (především) křesťanství, kdy se snaží znovuobjevit křesťanskou víru jako dynamickou událost ve světě se uskutečňujícího vztahu Boha s člověkem. Místo jednostranně vyhraněných náboženských či ateistických pozic se Kearney snaží představit vyváženou koncepci, která by na principu tzv. dvojí identity udržovala v tvořivém napětí a dialogu protikladné názorové a zkušenostní pozice.

Prvním bodem této koncepce je pojmenování Boha jako možnosti. To představuje třetí cestu mezi přístupem metafyzickým, tedy snahou o Bohu co nejpřesněji hovořit, a negativním, který si je vědom limitů každé takové výpovědi. Kearney vychází z četby středověkých autorů jako byli Tomáš Akvinský, Augustin, Mistr Eckhart a rabi Raši, především ale ze setkání se svými současníky, Paulem Ricoeurem, Jeanem-Lucem Marionem, Emmanuelem Lévinasem, Johnem Caputem a Jacquesem Derridou. Skrze dialog s jejich díly ukazuje neudržitelnost metafyzického myšlení jednak z filosofických a teologických pozic, jednak vzhledem k historickým událostem, především tragédii šoa. První bod vychází z postupné redukce Boha na neměnné a nadčasové bytí a jeho vzdalování se lidskému světu, druhý především z neudržitelnosti představy Boha jako všemohoucího vládce bdícího nad světem, jestliže se v něm děje takové zlo. Z negativní teologie čerpá o poznání více než z metafyziky, především z Marionovy kritiky idolatrie, zároveň však vidí zásadní limity negativního přístupu. Chybí mu u něj schopnost rozlišování (jestliže mluvíme o něčem, o čem se mluvit nedá) a role člověka jako aktivního spolupracovníka na Božím díle ve světě.

Třetí cestou mezi těmito dvěma póly je proto pojmenování Boha jako možnosti. Tato *via tertia* se, při vědomí vlastních limitů, snaží o udržení Boží jinakosti spolu s aktivním Božím působením ve světě. Od Mikuláše Kusánského přejímá za tímto účelem princip pojmenování Boha jako jednoty protikladů, který dále rozvíjí skrze pojetí dvojí identity. Tím představuje Boha jako přítomného uprostřed lidí, silného skrze slabost, posvátné jako přítomné uprostřed profánního, jedinečné a svaté uprostřed obyčejného a všedního. Zvláštnost tohoto přístupu demonstruje především na srovnání překladů příběhů o hořícím keři v Ex 3,14. Výsledkem těchto úvah je pojem touhy jako specifického vztahu mezi Bohem a člověkem, v němž je Bůh tím, kdo vztah skrze lásku k člověku vůbec umožňuje a kdo je v něm zároveň na člověku závislý tak, jako je člověk závislý na něm. Podstatnou součástí tohoto pojetí je pojem osobitosti, který značí schopnost člověka transcendovat sám sebe k jinému, ať už člověku nebo k Bohu. Zároveň pojem touhy ukazuje vztah mezi Bohem a člověkem jako bytostně otevřený, dynamický, eschatologický v tom smyslu, že je založený na trvajícím Božím zaslíbení, které může být realizováno, aniž by se tím zaslíbení umenšovalo či vyčerpalo.

Pro tento přístup razí Kearney pojem anateismus, tj. možnost nového otevření starých náboženských otázek. Jeho základní filosoficko-teologické předpoklady rozpracovává s pomocí otázky Božího sebevydávání. Východiskem tohoto tématu je teologie smrti Boha. V Kearneyho podání představuje jednak smrt některých představ o Bohu, jednak pojetí Boha jako natolik solidárního s lidmi, že je ochoten sestupovat i do lidského utrpení a smrti. Neudržitelné představy v jeho pojetí reprezentuje především ontoteologicky koncipovaná metafyzika, téma radikální solidarity v první řadě příběhy lidí, kteří sami prošli zkušeností šoa a dokázali v něm najít prostor pro jiné, životaschopné pojetí spirituality. Tak u Etty Hillesum nachází pojetí slabého Boha, který potřebuje péči člověka a skrze ni jej paradoxně posiluje, u Irvina Greenberga a Dietricha Bonhoeffera

pojetí Boha jako solidárního s lidmi v jejich utrpení, u Paula Ricoeura jako možnost nové, hlubší radosti neštěstí navzdory.

Z těchto předpokladů vychází Kearneyho teologie kříže. Ta zakládá pojetí Boha na pojmu kenoze, sebevyprázdnění z lásky k člověku. Především pod vlivem Bretonovy teologie odsud Kearney vyvozuje pojetí možnosti ve smyslu transformace světa skrze lásku k druhým. Síla tohoto pojetí je paradoxně založena na Boží slabosti v solidaritě s člověkem, kterého má vést k stejné solidaritě s potřebnými. Jako ukázky takového přístupu předkládá Kearney komunity Archa Jeana Vaniera, práci Dorothy Day mezi lidmi bez domova a Gándhího péči o mezináboženské smíření. Měřítkem věrohodnosti takto zakotvených snah v proměnlivých situacích je Kristův kříž. Kříž je tak nejvlastnějším vyjádřením možnosti jako Božího sebedarování, které čeká na lidskou odpověď.

S ústřední rolí kříže se u Kearneyho organicky pojí téma eucharistie. V ní podle něj ukazuje Bůh sebe sama jako toho, kdo se vydává společenství lidí. Tímto sebevydáváním se nejhloběji vyjadřuje Kearneyho princip dvojí identity jako přítomnosti božského v lidském a tělesném, posvátného v profánním. Za účelem představení tohoto chiasmu interpretuje vybraná umělecká díla, která i svým světským jazykem a obsahem utvářejí prostor pro přítomnost a vnímání božské jinakosti v našem světě. Stejně jako teologie kříže je Kearneyho pojetí eucharistie výzvou k otevřenosti jinakosti, schopnosti vydávat sebe sama druhým, a to i výzvou k otevřenosti a pohostinnosti v mezináboženském dialogu. Vzorem k domýšlení těchto požadavků jsou pro něj Teilhardovo tělesné pojetí eucharistie a Abhishiktanandova mezináboženská pohostinnosti s ústředním motivem jedinečné a zároveň univerzální Kristovy přítomnosti.

Praktické, etické důsledky celé koncepce vyvozuje Kearney s pomocí pojmu pohostinnosti. Tu chápe jako schopnost přijetí jiného, ať už Boha nebo druhého člověka, a skrze toto přijetí léčit zranění a traumata v příbězích druhých, ve vlastním příběhu a ve vzájemných vztazích. Za tímto účelem nejprve ukazuje,

jak je téma pohostinnosti bytostně přítomné ve všech abrahámovských náboženstvích. Následně s pomocí perzekučního schématu (obětního beránka) Reného Girarda ukazuje, proč je i navzdory tomu častou reakcí na jinakost nikoli pohostinnost, ale nepřijetí. Perzekuční schéma sám hlouběji analyzuje pomocí konceptů svatých a cizáků na jedné straně a tzv. siamských dvojčat na druhé. Po obšírné diskusi nad perzekučním schématem zkoumá, jaké má naopak pohostinnost meze. Klíčový je pro něj důraz na rozlišování, který odlišuje jeho podmíněné pojetí pohostinnosti od pohostinnosti absolutní reprezentované především Derridou.

Nejvlastnějším Kearneyho příspěvkem k otázce pohostinnosti, skrze který ji zároveň nejužěji propojuje s pojmem možného Boha, je pojetí imaginace jako schopnosti přijímat jinakost a kreativně na ni odpovídat a rozvíjet ji. Imaginace představuje jednak nejvlastnější podobnost člověka s Bohem, jelikož odpovídá jeho tvořitelské síle, zároveň představuje podmínku pro to, aby jinakost do našich životů vůbec mohla vstoupit. Tím se imaginace zároveň ukazuje jako obrana proti fundamentalismu všech možných druhů. Možnosti imaginace, jak kreativně přinášet do našeho světa něco skutečně nového a tím narušovat a uzdravovat naše traumata a zranění, ukazuje Kearney skrze analýzu narativity. Na základě především Aristotelem a Ricoeurem ovlivněné naratologie a následném rozboru konkrétních příběhů ukazuje možnosti přijetí jinakosti jako toho, co rozbíjí systém obětního beránka a umožňuje nahradit perzekuční schéma schématem pohostinnosti a vydávání se druhému. Tyto praktické aplikace Kearneyho koncepce jsou v závěru práce dokumentovány především na jeho vlastních akademických, společenských a politických aktivitách.

## Hodnocení

Klíčem k pochopení Kearneyho koncepce je jím opakovaně zmiňovaná *via tertia*, třetí cesta mezi dvěma krajnostmi, mezi dogmatickou vírou a ateismem, metafyzikou a negativní teologií, uzavřeností a nerozlišující otevřeností a podobně. Aby bylo možné zhodnotit, nakolik je tento projekt zdařilý, je třeba si položit dvě otázky: Zaprvé, podařilo se Kearneymu jeho vlastní cíle naplnit, byl důsledný při vypracování vytyčeného programu? Zadruhé, co úsilí o střední cestu při hlubším promyšlení obnáší, jaké důsledky z tohoto pojetí plynou? Druhá otázka poukazuje na to, že Kearney nepředstavuje dostatečně důsledky a rizika, před nimiž jeho úsilí stojí. To je přesně opačné oproti krajním pozicím: Těm hrozí jednostrannost a rigidita, pokusům o střední cestu naopak bezbřehost či průměrnost a laciný kompromis. Spolu s hodnocením toho, nakolik Kearney svůj projekt úspěšně vypracoval, se proto pokusím poukázat na hlubší vnitřní charakteristiku *via tertia*, Kearneym někdy spíš naznačenou než systematicky vypracovanou, jež tvoří její svébytný charakter a zároveň ji brání před riziky bezbřehosti a vágnosti.

Východiskem pro zodpovězení obou otázek je Kearneyho vymezení střední cesty pomocí principu dvojí identity. *Via tertia* chce přivést k dialogu dva protipóly, samy o sobě jednostranné, které jejich společný dialog může tvořivě rozvíjet a zbavit nánosů jejich jednostranných interpretací, aniž by spolu splývaly v nerozlišené, definitivní syntéze. Vzhledem k tomu, že leitmotivem a úhelným kamenem celého úsilí o tuto střední cestu je pojem možnosti, považuji za nejlepší podívat se na to, mezi jaké protipóly jej Kearney vkládá, jaké aspekty fungování možnosti nepromýšlí dostatečně a co z těchto umístění klíčového pojmu pro celou *via tertia* plyne.

První takovou dvojici tvoří skutečnost a nemožnost. Kearneyho vlastní vymezení pozice možnosti mezi nimi není dostatečně přesné. Ve vztahu ke skutečnosti totiž možnost v Kearneyho myšlení zaujímá dvojí postavení. První

můžeme označit jako středovou pozici mezi skutečností a nemožností; tou je například výchozí snaha celé Kearneyho trilogie chápat možného Boha („Bůh může být“) jako střed mezi teismem („Bůh je“) a ateismem („Bůh není“), nebo mezi metafyzickou snahou popisovat, jaký Bůh je, a přesvědčením negativní teologie, že můžeme nanejvýš říci, jaký Bůh není. Zároveň je ovšem možnost často stavěná ne jako středová pozice, ale jako protipól nějaké jedné koncepce. Když Kearney polemizuje s metafyzikou, tíhne nápadně k pozici bližší negativní teologii a k představě, že musíme metafyziku jsoucna nahradit koncepcí možného Boha.

Kearneyho kritikové upozorňují na to, že od původního záměru vytvořit důsledně středovou filosoficko-teologickou koncepci se Kearney tímto nejasným rozlišováním (což je ve zvláštním rozporu s tím, jaký důraz klade právě na rozlišování především u otázky pohostinnosti) poměrně záhy odklonil. Možný Bůh je Bůh, který nejen může být, ale také skutečně je, který skutečně miluje člověka a působí ve světě – tak o něm přeci uvažuje i Kearney.<sup>1</sup> Proč tedy najednou staví možného Boha proti Bohu myšlenému skrze pojem skutečnosti a vytváří tak ze své koncepce protipól proti jedné jednostranné pozici? Zásadní je, že Kearney tuto kritiku opuštění vlastního nároku na vyváženost přijal, čímž se zároveň přihlásil k oné středovosti jako ke svému autentickému programu.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Merold Westphal poukazuje na to, že Kearney metafyziku sám nepřiznaně využívá. Říká-li o Bohu, že se nám dává ve svých zaslíbeních jako milující Bůh, pak jím Bůh skutečně je, ne pouze může být. Navíc se jedná primárně o výrok o Bohu, ne o našem vztahu k němu. Srv. WESTPHAL, *Hermeneutics and the God of Promise*, 89, 92n. Podobnou tendenci můžeme sledovat u Kearneyho učitele Ricoeura. Ten opakovaně hájil pojetí filosofie a víry jako dvou přístupů ke skutečnosti, které se nevylučují, ale ani se pro svou zásadní odlišnost nepotkávají. První charakterizoval především jako kritiku, druhý jako přesvědčení. Srv. RICOEUR, Paul: *Myslet a věřit*. Praha: Kalich, 1995. Přel. Miloš Rejchrt, s. 21, 177, 183. Zároveň ale v pozdějších letech projevoval zájem o metafyziku možnosti a aktu. Tu chápe jako něco zcela jiného, než čím byla metafyzika substance, která převládla v evropském myšlení. Srv. RICOEUR, *On Stories and Mourning*, 13. I na základě takových úvah je třeba se v další části práce ptát, zda by byla možným a smysluplným vyústěním Kearneyho koncepce určitá metafyzika možnosti.

<sup>2</sup> Srv. KEARNEY, *Between the Prophetic and the Sacramental*, 140.

Dalším, Kearneym netematizovaným a možná ani nepostřehnutým, důsledkem je, že stěžejní princip dvojí identity míří hlouběji, než sám jeho autor zamýšlel. Kearney vymezil dvojí identitu tak, že dva vytyčené protiklady mohou koexistovat spolu v dialogu, aniž by se vzájemně rušily, nebo naopak vytvářely totalitu, uzavřený celek. Koexistují antinomicky.<sup>3</sup> Zároveň však do tohoto antinomického vztahu dvou protikladů vstupuje i samotný středový člen; jak bylo výše uvedeno u vztahu možnosti ke skutečnosti a nemožnosti, možnost není jen středem mezi skutečností a neskutečností, ale zároveň je v tvořivém napětí s každým z těchto pojmů, ukazuje jejich limity a nutnost hlubšího promyšlení. Dvojčlenná antinomie v sobě obsahuje tři člen, který první dva zahrnuje, ale zároveň je neruší.

Ve vztahu ke skutečnosti se sice možnost ukazuje jako přiměřenější způsob, jak o Bohu přemýšlet, ale nelze říci, že možný Bůh nahrazuje Boha myšleného z pojmu skutečnosti. Vzhledem k tomu ovšem, že možný Bůh také skutečně je, není zároveň oddělená a oddělitelná od skutečnosti. Důsledkem je jak rozšíření pojmu možnosti zahrnujícího v sobě pojem pojmu skutečnosti; Bůh, který skutečně je, není statický, nýbrž dynamický, není uzavřený v nějakém systému. Lingvisticky řečeno, Bůh může být dokonalý, aniž by byl dokonavý. Proto lze – v duchu metafyzického myšlení paradoxně, v antinomickém myšlení zcela přirozeně – prohlásit, že Bůh skutečně je jako možnost a může být jako skutečnost.

Stejně působí možnost ve vztahu k nemožnosti. Možný Bůh je v jistém ohledu současně nemožný. Ani možnost nelze chápat jako nějaké Boží uchopení, či definování – a pokud se tak stane, popře se tím samotný smysl snahy hovořit

---

<sup>3</sup> Antinomie představují dva protiklady, které existují spolu, aniž by se vylučovaly. Naopak se doplňují, ovšem aniž by spolu vytvářely jeden celek, ve kterém by se ztrácelo tvořivé napětí mezi nimi. Viz např. NOBLE (a kol.), *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, 209n. Ukázkovou antinomií tak je Kusánského princip jednoty protikladů nebo právě Kearneyho *via tertia* založená na principu dvojí identity.



o Bohu skrze tento pojem.<sup>4</sup> A obráceně viděno, nemožnost ve smyslu nemožnosti Boha vyčerpávajícím způsobem pochopit, ovládat jej a podobně paradoxně zakládá možnost toho, aby byly aspoň částečně odstraněny naše nedokonalé představy o něm a aby se vytvořil prostor pro Boží působení; což je opět v plně v souladu s Kearneyho vlastním záměrem.

Těmto zjištěním přesně odpovídá i další aspekt pojmu možnosti, jeho umístění mezi staticčnost a dynamičnost. Kearney usiluje o vymezení možného Boha mezi statických metafyzickým (ontoteologickým) pojetím a negativním (eschatologickým), v němž se Bůh uchopitelnosti a staticčnosti zcela vymyká, jelikož se nám dává skrze zaslíbení. Antinomický charakter možnosti je zde dobře patrný z toho, že Kearney opět vymezuje svou pozici jako střední, ale zároveň se nápadně přiklání k druhé, tedy negativní a eschatologické; což zcela

---

<sup>4</sup> Významným dokladem toho, jak se dá z pojmu možnosti vytvořit nový, ještě uzavřenější filosofický systém než klasická metafyzika, představuje nominalistické myšlení Jana Dunsceota a Viléma Ockhama. Tito autoři jsou pro nás navýsost zajímaví, jelikož se na možnosti, Kearneyho ústředním pojmu, pokusili vybudovat metafyzický systém. Zvláště u Dunsceota jde o historicky paradoxní situaci, kdy svým úsilím o upevnění základů metafyziky připravil půdu pro její zásadní otřesení (především díky Ockhamovi, který z jeho myšlení významně čerpal); Heinrich Schmidinger tento spor mezi realisty a nominalisty, dokonce považuje za největší přelom v kulturních dějinách Evropy. Srv. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 163n. Duns Scotus založil svou metafyziku na předpokladu, že je třeba zachovat naprostou Boží svobodu. Metafyzika, která by Boha nějakým způsobem omezovala, nemůže být považována za pravdivou (což je myšlenka, kterou může podepsat i nejen postmoderní myslitel). Jelikož Bohu nelze připisovat žádnou nutnost (*necessitas*), tedy omezení, je mu vlastní naprostá svoboda, tedy naprostá možnost (*possibilitas*). Tato možnost ovšem neznamená chaos, jelikož má svou vnitřní strukturu, kterou je logika bezrozpornosti. To se projevuje ve dvou ohledech. 1) Jsoucno je to, čemu neodporuje být, jinými slovy, je to, co může být. Tedy, může být cokoli – a Bůh může cokoli konat – co nenaráží na princip sporu. 2) Duns Scotus vychází z tzv. univočního pojetí jsoučna. O každém jsoučnu, i o Bohu, se hovoří stejným způsobem (*univoce*), nikoli analogicky, jako tomu bylo u Tomáše (viz pozn. č. 12.); tedy i na Bohu je třeba aplikovat jedinou, zato zásadní podmínku jsoučna, totiž logický princip sporu. U Dunsceota tak vidíme úsilí o maximálně propracovaný systém, který se dokonce snaží v první řadě hájit Boží svébytnost, ovšem nereflktuje to, že může právě jej podřítit jinému systému, z něhož není úniku. Srv. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, 163n; srv. FLOSS, *Cesty evropského myšlení*, 308n, 311nn. S jistým zjednodušením lze říci, že u Ockhama je situace podobná. Ještě více než Scotus trvá na svébytnosti Božího zjevení, které je zakotveno především v Písmu a které nemůžeme rozumem nijak posuzovat. Stejně jako Scotus ovšem bude své výroky bez výjimky zakládat na důsledné logice, které jsou podřízeny i výroky o Bohu. FLOSS, *Cesty evropského myšlení*, 327nn. Na Dunsceotovi a Ockhamovi je tak dobře patrné, jak může důsledné promyšlení nějakého myšlenkového systému vést právě v jeho totalizaci, pokud dostatečně nebudou promyšleny jeho limity.

odpovídá tomu, že se možnost se zaslíbením nijak nevylučuje, nýbrž je v sobě zahrnuje. Zároveň je třeba říci, že příliš rychle ztotožňuje státnost s něčím, co eschatologii odporuje. Pokud ovšem budeme Boha chápat jako stabilního ne ve smyslu státnosti, ale ve smyslu věrnosti v jeho zaslíbeních, pak není na Kearneyho záměru vypracovat ontoeschatologickou koncepci nic rušivého.<sup>5</sup> Kearney opakovaně pracuje s eschatologickým napětím „již ano – ještě ne“,<sup>6</sup> uskutečňováním zaslíbení tady a teď, zároveň nikdy plně završeným. Nicméně je třeba poznamenat, že ve svých textech nebývá zcela konzistentní. Píše o záměru vypracovat ontoeschatologickou koncepci,<sup>7</sup> ovšem tento pojem dál ve svých textech prakticky nepoužívá a většinou jej nahrazuje pojmy eschatologie nebo mikroeschatologie. V různých oblastech zájmu se potom více přiklání jednou k důrazu na vyváženost této koncepce (v reflexích nad poosvětinskou teologií Bůh zaslíbení reálně působí), jednou k akcentování eschatologického „ještě ne“ (tak při jasném, ač ne bezvýhradném, upřednostňování eschatologického čtení Ex 3,14 před ontologickým).

Jako určitý pokus o udržení rovnováhy lze chápat výše zmíněný pojem mikroeschatologie, který pracuje s Božím působením na velmi konkrétní, každodenní úrovni, ale neklade si nárok ani na definitivní uzavřenost.<sup>8</sup> Naopak konzistentní je v udržování antinomického charakteru ontoeschatologie tam, kde pracuje s motivem touhy. Jelikož je chápána jako vztah, který nemůže být nikdy naplněn, protože se ve skutečném vztahu vztahují k někomu, koho nemohu vyčerpat a vlastnit, představuje prvek narušení metafyzického systému a svobody mezi kauzálně vysvětlitelnými událostmi, zároveň předpokládá skutečné nasazení Boha a člověka pro tento vztah.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Srv. WESTPHAL, *Hermeneutics and the God of Promise*, 89, 92n.

<sup>6</sup> Za tento motiv děkuji dr. Johannesi Schwankemu z Eberhard-Karls Universität Tübingen.

<sup>7</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 34.

<sup>8</sup> Srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 5n.

<sup>9</sup> Tento antimetafyzický prvek rozebírá Sebastian Purcell, podle kterého je dokonce centrální v celém Kearneyho pojetí. Plní roli etického rozlišování bez formálních kritérií. To znázorňuje

Po těchto upřesněních proto lze říci, že Kearneyho koncepce není zpochybněná, ale naopak nasměrována k jeho nejpůvodnějšímu záměru. Skutečnost a nemožnost si v možnosti podávají ruce a tyto tři pojmy se vzájemně doplňují a rozvíjejí, aniž by kterýkoli z nich ztrácel svébytný charakter. Zároveň je zde třeba dvojitě upřesnění této *via tertia*.

Zaprvé, jako antinomická se neukazuje jenom koncepce možného Boha, ale i samotný ústřední pojem možnosti. Má-li být chápán v plnosti, pak nenabízí jednu jedinou interpretaci či význam, ale nachází se v antinomickém vztahu vůči sobě samému. Představuje i) nejen svébytný pojem zakládající osobitou koncepci, ale také ii) vymezení se vůči jiným pojmům (např. skutečnost a nemožnost), které ovšem iii) v sobě zároveň zahrnuje. aniž by tím jakkoli představoval nadřazený pojem vůči nim. Celou *via tertia* tak můžeme popsat jako dynamismus. Nepředstavuje uzavřený systém, ani amorfni shluk různých prvků, ale dynamickou strukturu, jejíž proměnlivá podoba má své vlastní zákonitosti.

Zadruhé, na základě těchto zjištění je třeba korigovat některé Kearneyho interpretace autorů, vůči jejichž koncepcím svou vlastní vymezuje. Jak na jedné straně Tomáš Akvinský, tak na druhé Jacques Derrida a Jean-Luc Marion zapadají do Kearneyho koncepce lépe, než si sám Kearney myslí, což lze vysvětlit jednak zde odkrytým hlubším antinomickým charakterem jeho pojetí, jednak nepřesnostmi Kearneyho interpretace těchto autorů.

---

především volná láska Šulamítky, která zároveň není neopravdová nebo nevěrná. Podle Purcella jde o hlavní argument pro to, proč Kearney není kryptometafyzik, jak mu vyčítají někteří představitelé dekonstrukce. Srv. PURCELL, *Translating God: Derrida, Ricoeur, Kearney*, 14. Otázkou zůstává, zda tato koncepce neslibuje velký potenciál jako odpověď na náboženský apateismus. Tento pojem přejímám od Tomáše Halíka, kterým jím vyznačuje právě neochotu pustit si k tělu náboženskou tematiku, jednak ve smyslu úniku před výzvami víry a ateismu, jednak z nemožnosti vzít jako osobního Boha, který, řečeno s Nietzsche, nedokáže tančit. Srv. GRÜN, Anselm – HALÍK, Tomáš: *Svět bez Boha: Ateismus jako druh náboženské zkušenosti*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2017, s. 18, 22.

Kearneymu je opakovaně vyčítáno, že od sebe nerozlišuje dostatečně jemně jednotlivé autory zabývající se metafyzikou, především to, že ztotožňuje Tomášovu metafyziku s Aristotelovou.<sup>10</sup> Jelikož opomíjí specifika Tomášova přístupu, získává v Kearneyho podání tomistický Bůh podobu jakési petrifikované, nadřazené a člověku vzdálené bytosti. Takový závěr neodpovídá Tomášovu myšlení z několika důvodů. Tomášovo dílo bylo inspirováno nejen Aristotelem či pařížskými dialektiky, ale i zásadně odlišnými autory, jakým byl především Dionýsios Areopagita.<sup>11</sup> Sám Tomáš si byl velmi dobře vědom limitů konceptuálního přístupu,<sup>12</sup> jakkoli ne vždy se mu podařilo jím samým vytyčené hranice nepřekračovat.<sup>13</sup> Stejně tak Kearney skrze redukci tomismu na

---

<sup>10</sup> Srv. EIKREM, Asle: „Kearney on the Possibility and Actuality of God – Critical Remarks“. In *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 2012, roč. 54, č. 2, s. 201; srv. JANICAUD, Dominique: „Is the Possible Doing Justice to God?“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 109; srv. WESTPHAL, *Hermeneutics and the God of Promise*, 83. Patrick Burke souhlasí s tím, že Kearneyho kritika není svým obsahem kritikou Tomášovy metafyziky, ve skutečnosti ovšem podle něj nemiří na Aristotela, ale Franciska Suáreze. Srv. BURKE, Patrick: „Kearney's Other: The Shadow“. In *Philosophy Today*. 2011, roč. 55, č. 9, s. 72.

Ohledně metafyziky jako takové je třeba říci, že pro Kearneyho je prakticky totožná s aristotelismem. Kořeny metafyziky můžeme přitom neméně legitimně hledat i mezi natolik odlišnými autory, jakými byli Platón či Parmenidés. Srv. KARFÍK, Filip: „Vieles wie Eines ist das Sein: Identität und Differenz bei Heraklit, Parmenides und Platon.“ In *Acta Universitatis Carolinae philologica Graecolatina Pragensia*. 1997, roč. 15, č. 1, s. 35–45.

<sup>11</sup> Je třeba dodat, že jej četl v překladu Jana Scota Eriugeny, některými považovaném za nepřesný a zavádějící. Srv. MEYNDORFF, John: „Pseudodionýsios Areopagita“. In AREOPAGITA, Dionýsios: *O mystické teologii. O Božských jménech (s komentáři sv. Maxima Význačce)*. Praha: Dybbuk, 2003. Z ruštiny přeložil Alan Černohous, s. 264.

<sup>12</sup> To dobře ukazuje jeho nauka o principu analogie. Tomáš zastává tzv. ekvivoční pojetí jsoučna, podle kterého není možné o všech jsoučnech mluvit stejně. To, jak se vyjadřujeme o stvořeném bytí, není možné mechanicky přenášet na Boha. O něm lze stejné výroky používat pouze analogicky, slouží pouze jako přibližná, nikoli definiční vyjádření. Srv. FLOSS, *Cesty evropského myšlení I: Architekti křesťanského středověkého vědění*, 230n.

<sup>13</sup> Typickým příkladem je patero důkazů Boží existence z *Teologické sumy* (viz kapitola 1.2.). Tomáš sám říká, že může dokazovat pouze to, jestli Bůh je, nikoli jaký je. První je poznatelné rozumem, druhé je přístupné pouze skrze víru. I přes toto vědomí však důkazy nepřímou o Bohu říkají závažné výpovědi už jen samotnou volbou metody. Jestliže Tomáš Boha dokazuje skrze kauzalitu, pak jej dokazuje jako první příčinu a činí jej součástí kauzálního řetězce. Podobně Bůh chťe nechťe podléhá například logice výpovědí založených na možnosti a skutečnosti. Zde Kearneyho vlastní koncepce velmi dobře ukazuje, jak může být metafyzika i přes Tomášovu zbožné záměry teologicky riskantním podnikem.

středověký aristotelismus ne zcela správně tvrdí, že Tomášova metafyzika odděluje od Boha pojem možnosti. Toto tvrzení vychází z Tomášova vymezení Boha jako čirého aktu. To je sice legitimní interpretace, která si ale zároveň nevšímá toho, že Tomáš samostatně řeší otázku, zda přeci jen nelze připisovat Bohu v určitém ohledu pojem možnosti. Načež dospívá k tomu, že Bohu lze možnost připisovat ve smyslu schopnosti konat, ne ovšem ve smyslu trpnosti, působení na Boha.<sup>14</sup> Tomáš by sice těžko akceptoval Kearneyho tvrzení, že Bůh je také závislý na člověku, nicméně nijak si s Kearneym neprotiřečí ohledně otázky, zda lze o Bohu uvažovat také jako o dynamickém.<sup>15</sup>

Po těchto upřesněních tak můžeme znovu říci, že se vlastně vracíme k původnímu Kearneyho záměru nikoli metafyziku odmítnout, ale zahrnout ji do širšího, dynamičtějšího pojetí. Tomu odpovídají i závěry jiných Kearneyho komentátorů. Emmanuel Falque v rozhovoru s Kearneym ukazuje, že přemýšlet

---

<sup>14</sup> Tomáš chápe Boha jako čirý akt v tom smyslu, že mu nelze připisovat tzv. pasivní potenci. Ta vyjadřuje charakter ještě neuskutečněného jsoucna, které se stane skutečným teprve přistoupením formy. Avšak je podle něj možné a správné připisovat Bohu aktivní potenci, jež vyjadřuje jeho tvůrčí činnost. Při tomto rozlišení aktivní a pasivní potence připsání možnosti Bohu neruší jeho dokonalost jakožto čirého aktu. Srv. AKVINSKÝ, Tomáš: „O potenci Boží“. In FLOSS, Pavel: *Cesty evropského myšlení 1: Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 393nn. Pro bližší porozumění Tomášově argumentaci by bylo nutné rozebrat jeho rozlišení hmoty a formy, z něhož vychází výše uvedená distinkce mezi aktivní a pasivní potenci. Vzhledem k zaměření práce si dovoluji pouze odkázat na výše uvedený text, kde Tomáš naznačená témata systematicky rozvíjí.

<sup>15</sup> Otázka závislosti Boha na člověku byla postupně probírána v druhé a třetí kapitole. K námitkám, že pro toto Kearneyho tvrzení chybí opora, především biblická, a že je tímto tvrzením umenšována Boží svrchovanost (srv. WESTPHAL, *Hermeneutics and the God of Promise*, 88n), se proto vyjádřím jen stručně. Kearney svou tezí reaguje na závažná teologická dilemata, která by se naopak prohloubila, pokud bychom Boha neproblematicky považovali za svrchovaného. Pokud zůstane člověk plně podřízen Bohu, zůstává nezodpovězena závažná otázka teodiceje a Boží odpovědnosti za zlo. Stejně tak by bylo třeba vysvětlit, proč a jak se člověk rozhoduje proti němu. Přímo na obhajobu Kearneyho tvrzení lze říci dvojí. Buď může být chápáno jako řečnická provokaci (a je třeba říci, že Kearney očividně rád píše efektní texty), jež si neklade nároky na to být definitivním řešením problému, ale chce umožnit jeho nové promyšlení. Nebo lze ukázat, jak se v závislosti Boha a člověka proměňuje jejich vztah, a to teologicky přijatelným způsobem. Pokud jej budeme spolu s Kearneym popisovat jako bratrský, obdrží tím člověk nejen vysoké postavení, ale i velkou odpovědnost vůči Bohu, který jej do tohoto bratrského vztahu zve. Navíc Bůh v něm neztrácí suverenitu, jelikož mu zůstává primát milosti: Stále je tím, kdo tento vztah zakládá a umožňuje; člověk může milovat, protože Bůh miluje nejprve jeho, člověk může být odpovědný, protože mu Bůh daroval svobodu a zřekl se své suverenity.

v Tomášově duchu neznamena myslet aristotelsky, ale myslet z konečnosti. To odpovídá jak výše uvedeným příkladům důkazů Boží existence, u nichž Tomáš vychází z naší běžné zkušenosti, tak podle Falquea výzvám, před nimiž myšlení doby stojí. Tento přístup nemusíme jen skrytě využívat jako kryptoteologii ve filosofii, ale můžeme se k němu programově přihlásit.<sup>16</sup> Merold Westphal zase v polemice s Kearneym hájí představu, že není nutné metafyziku odmítnout, ale vrátit ji na místo, které jí přísluší. Může sloužit mnoha různým představám, nejen scholastickým, ale třeba i představě Boha etického a osobního diskursu.<sup>17</sup> Kearney tak podle něj může využít metafyziku jako služebnou disciplínu, aniž by tím popřel charakter svého myšlení.

Stejně tak lze reinterpretovat Kearneyho vztah k Marionovu a Derridovu myšlení. Marion prosazuje negativní přístup především proto, že nechápe Boha jako nicotného (třeba ve smyslu Eckhartovy teologie), ale hyperesenciálního, radikálně přesahujícího možnost uchopit jej naší vlastní racionalitou. Boha je nám nemožno myslet, protože je příliš hluboký, bohatý.<sup>18</sup> To, co je skutečně negativní a skutečně eschatologické, není proto nutně nepřítomné, ale je to přítomné tak, že to pomocí pojmů skutečnosti nedokážeme popsat; v eschatologickém zaslíbení a darování sebe sama je Bůh nejen přítomný, ale zůstává i nevyčerpatelný.

---

<sup>16</sup> Srv. KEARNEY, *An Anatheist Exchange: Returning to the Body after Flesh: Conversation with Emmanuel Falque*, 90, 94.

<sup>17</sup> Srv. WESTPHAL, *Hermeneutics and the God of Promise*, 82, 84. Podobně Étienne Gilson tvrdí, že k metafyzice vždy patřil také existenciální rozměr a že byla životaschopná právě tehdy, když na něj nezapomínala, a naopak ztrácela svou životaschopnost, když přestávala být existenciální. Srv. GILSON, *Bůh a filosofie*, 41.

<sup>18</sup> Příklady této hyperesenciality – tzv. saturovaného fenoménu – lze uvést následující: Zkušenost druhého v lásce (viz MARION, *The Question of the Unconditioned*, 20; srv. KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy*, 29) a ještě názorněji smrt a narození, kdy první představuje možnost, jež nakonec vede k naprosté nemožnosti, narození naopak naprostou protizkušenost, u které si nemohu zodpovědět, proč jsem na svět přišel (nijak jsem se pro to nerozhodl ani o to nezasloužit) a která mě vede k pojetí života jako daru. Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 21nn. Ohledně smrti jako radikální nemožnosti srv. Heideggerovo pojetí bytí k smrti jako bytostnou možnost každého člověka, která je zároveň nemožností existence, nemožností mít projekt, jakmile nastane. Srv. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, 286, 291n.

Marion proto neusiluje o negaci naší racionality, ale o vypracování takové její podoby, která by vycházela z toho, jak se nám Bůh sám dává.<sup>19</sup>

Pro tuto práci je podstatné, že Marion pracuje s kategorií nemožnosti způsobem, který není vzdálený Kearneyho pojetí možnosti. Inspiračním zdrojem obou autorů je totiž Mikuláš Kusánský. Ten podle Mariona odhalil, že v situaci, kdy nemůžeme Boha uchopit v rámci naší racionality, jej musíme myslet skrze to, co je pro nás nemožné. Kusánského nauka o jednotě protikladů slouží k tomu, abychom dosavadní koncepty nenahrazovali novými modlami, idoly možnosti.<sup>20</sup> Marionův negativní přístup tak má – stejně jako Kearneyho – veskrze pozitivní cíle, které kulminují v motivu daru. I ten je v Kearneyho pojetí dobře patrný; tím, že se nám Bůh dává, zakládá podle Kearneyho nejen solidaritu a pohostinnost, ale vůbec možnost vůbec se k němu samotnému obracet. Jakkoli tak mezi Marionem a Kearneym zůstávají rozdíly, třeba pokud jde o míru odpovědnosti kladenou na člověka či ekumenické důrazy, jsou si tyto pozice bližší, než jak je Kearney předkládá ve své trilogii. Negativní teologie podle Kusánského, Mariona, kteří se oba významně inspirovali Dionýsiem Areopagitou, ale i Kearneyho neznamena mlčení, ale přechod k myšlení, v němž Bůh překonává zdánlivou protikladnost.<sup>21</sup> Marion Kearneymu neumožňuje, aby vypracovával systematický přístup k otázkám, ale aby jeho vlastní koncepce zůstávala otevřená, ikonická.

V případě Derridy tkví odlišnost mezi autory v tom, že Kearney činí některé podstatné závěry bez dostatečného rozlišování, ba čte Derridovy texty vyloženě nepřesně. Derridovi vytýká především to, že jeho radikálně pojatá dekonstrukce neumožňuje rozlišování. To je patrné hlavně u otázky pohostinnosti, kde

---

<sup>19</sup> Téma je průběžně probíráno v Marionově klíčové knize *God Without Being* a v zde citovaném článku *The Question of the Unconditioned*.

<sup>20</sup> Srv. MARION, *The Question of the Unconditioned*, 17, 19.

Riziko vytvoření z možnosti nového dogmatu ztělesňují výše uvedení nominalisté (pozn. č. 4).

<sup>21</sup> Srv. AREOPAGITA, *O Božských jménech*, 174n, 211nn, 216n, 220nn, 229.

Srv. FLOSS, *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, 30.

na jedné straně prosazuje Derrida pohostinnost nepodmíněnou, na druhé Kearney rozlišující. Derridův přístup ovšem nespočívá v rezignaci na rozlišování, ale ve vědomí toho, že stojíme pod nedekonstruovatelným a nerozlišitelným ideálem (příkladem by byla nepodmíněná pohostinnost, ale třeba i skutečná víra), stejně jako se vždy nacházíme v nějaké konkrétní situaci (např. nutnosti rozhodovat o přijetí konkrétní skupiny migrantů, jsme příslušníky konkrétní denominace apod.).<sup>22</sup> Derrida sám pak mluví o tom, že to, co ho zajímá, je pohyb mezi těmito dvěma protipóly, které nemůžeme nikdy plně sladit, ale jejichž nárokům se také nemůžeme nikdy vyhnout.

Stejně jako u Mariona platí, že Derridova a Kearneyho pozice si nejsou tak vzdálené. Dobře patrné je to především tam, kde Kearney později koriguje své interpretace Derridových textů a kde se Derrida vyjadřuje méně radikálně.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Srv. např. následující Derridův text, typický jemným rozlišováním, nejen mezi dekonstruovatelným a nedekonstruovatelným, ale také veřejným a soukromým nepřítelem: „Podobně jako některé další jazyky, němčina nerozlišuje mezi nepřítelem soukromým a nepřítelem politickým, což umožňuje mnohá nedorozumění a mnohé falsifikace. Dobře známá pasáž „milujte své nepřátele“ (Mt 5,44; Lk 6,27) zni *diligite INIMICOS vestros, agapáte tús ECHTRÚS hymón*, a nikoli *diligite HOSTES vestros*; není zde žádná narážka na politického nepřítele. A v tisíciletém boji mezi křesťanstvím a islámem nenapadlo žádného křesťana, že by Evropa, z lásky k Saracénům či Turkům, měla být vydána islámu, místo aby byla bráněna.“ DERRIDA, *Politiky přátelství*, 8. Mark Dooley říká, že Derridova filosofie nijak nebrání potřebnému rozlišování, ale naopak mu pomáhá. Jestliže filosoficky nemohu rozlišovat to, co je samo o sobě a co tedy není reprezentovatelné, mohu i přesto velmi dobře rozlišovat to, co je dějinné. Dooleyho námitka vůči Kearneymu potom spočívá v tom, že směšuje filosofické (to, co je *per se*) a dějinné pravdy. Srv. DOOLEY, Mark: „Truth, Ethics and Narrative Imagination: Kearney and the Postmodern Challenge“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Northwestern University Press: Evanston, 2007, s. 165n. Proto se domnívá, že Kearney předpokládá jakýsi ontologický, trvalý základ etiky, který se v narativu projevuje. On sám zastává názor, že jej narativ může ztratit, aniž by tím přišel o etický rozměr. Srv. DOOLEY, *Truth, Ethics and Narrative Imagination: Kearney and the Postmodern Challenge*, 167, 172n.

<sup>23</sup> Kearney v nich upozorňuje na to, že Derrida považuje čistou pohostinnost za nemožnou a klade si otázku, jestli ji potom nechápat jako regulativní ideu. Srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 12. Podobně Derrida říká, že v otázkách politiky či etiky se cítí být na jedné lodi s Kearneym. Pokud ale chce myslet skutečný vztah k jinakosti, pak musí vycházet z jeho naprosté nepodmíněnosti. Srv. DERRIDA, *Terror and Religion*, 20. Ještě zajímavější je, že se téměř ztotožňuje s myšlenkami v Kearneyho knize *The God Who May Be*, až na otázku vzkříšení. Neodmítá ji, ale vidí u sebe jako dekonstruktivistu, který chce myslet skutečnou víru, povinnost vzdát se i naděje. Nemůže se modlit k chůře, ale zároveň se může modlit díky ní. Srv. DERRIDA, *Terror and Religion*, 26n.



Rozdíl mezi nimi zůstává v tom, že konflikt, diferencí mezi jedinečnými situacemi, názory a diskursy nepovažuje Kearney za to, co je třeba opečovávat, nýbrž zajímá jej možnost překladu, prostředkování mezi nimi. K tomu využívá vlastní hermeneutický model inspirovaný nejen podněty dekonstrukce, ale především Ricoeurem.<sup>24</sup>

Shrnuto a podtrženo, ukazuje se, že má-li být Kearneyho pozice důsledně středová, pak je daleko zajímavější než pouhý kompromis. Kearney ovšem není novodobý Hegel, který by vytvořil definitivní totalitní myšlenkový systém, *via tertia* zůstává ze své podstaty otevřená, dvojí identita je přesným opakem nehybné, vnitřně nediferencované jednoty.<sup>25</sup> Není pravda, že by svým přístupem pouze nahrazoval starou metafyziku novou, metafyziku jsoucna jsou metafyzikou možnosti.<sup>26</sup> A pokud takovou interpretaci připustíme, pak lze jasně ukázat, že se jedná o klad celé koncepce. Pojetí možného Boha lze považovat za metafyziku v tom slova smyslu, že nerezignuje na systematické výpovědi o Bohu, na systematickou reflexi náboženské zkušenosti. Ale zároveň je to metafyzika antinomická a ikonická. Antinomická proto, že netvoří jeden systém, nýbrž dynamismus protikladných aspektů. Ikonická je v tom slova smyslu, že sebe sama nechápe jako postižení toho, jaký Bůh je, ale jako způsob, jak z primárně

---

<sup>24</sup> Ve stručnosti jej můžeme popsat pojmy prefigurace, konfigurace a refigurace, s jejichž pomocí dekonstruuje stávající konflikty interpretací či dilemata, ovšem na rozdíl od zastánců dekonstrukce se neomezuje na otázku difference, ale překonává ji úsilím o vypracování nového, přiměřenějšího pojmenování. Hermeneutika podezření pro něj není cílem, ale prostředkem k hermeneutice přijetí. Srv. FELD, *Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney*, 152; srv. PURCELL, *Translating God: Derrida, Ricoeur, Kearney*, 3, 11n; Srv. CAPUTO, *God, Perhaps. The Diacritical Hermeneutics of God in the Work of Richard Kearney*, 56–64.

<sup>25</sup> Kearney sám se Hegela poměrně vehementně zřiká, možnost a skutečnost a další protiklady odmítá chápat jako hegelovské antiteze. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 94n.; srv. KEARNEY, *God after God*, 234; Ó MURCHADHA, *A Conversation with Richard Kearney*, 676; McGUIRK, *Philosophy at the Limits of Reason Alone*, 20. John D. Caputo však považuje hegelovské potrojně schéma (teze – antiteze – syntéza) za jasně patrné v Kearneyho díle, jakkoli neusiluje o nějakou definitivní podobu své filosofie. Caputo v ní nicméně spatřuje úsilí o jistou „vyšší úroveň“, která v sobě zahrnuje dva předchozí kontrastní motivy. Srv. CAPUTO, *God, perhaps*, 61n.

<sup>26</sup> Tyto námitky vznášejí následující autoři v těchto textech: EIKREM, *Kearney on the Possibility and Actuality of God – Critical Remarks*, 201; JANICAUD, *Is the Possible Doing Justice to God?*, 109.

filosoficky založené pozice reflektovat náboženská témata a zkušenosti. Kearneyho pojetí tak nakonec nemusí metafyziku rušit, ale může ji integrovat a proměnit. Zásadním kladem je, že takto hlouběji promyšlená *via tertia* nekončí v obecných frázích typu „je třeba neustále usilovat o vyváženou pozici“, ale nabízí zcel konkrétní přístupy, jak ji dál rozvíjet a využívat. V následujících odstavcích se pokusím ukázat, že se tak v Kearneym vybraných tématech, která jsem představil v druhé a třetí kapitole, skutečně děje a že skrze hlubší reflexi *via tertia* můžeme také více docenit potenciál těchto témat.

Jelikož se tato koncepce svým antinomickým charakterem vymyká definitivním konceptuálním uchopením, ale zároveň se vlamuje do naší každodenní zkušenosti, lze se s ní pracovat jedinečně konkrétně, v konkrétní životní situaci. Až na základě těchto konkrétních zkušeností lze reflektovat obecné, dynamické principy této zkušenosti s možným Bohem, ovšem nelze z nich vytvořit systém, nýbrž dynamismus. Tak také Kearney postupuje. Představuje obecné principy, proč a jak svou koncepci vymezuje, ovšem dokládá ji vždy na konkrétních případech a situacích, ať už se jedná o osobní svědectví a zápasy víry, biblické a beletristické texty, umělecká díla či skutky pohostinnosti. Zároveň z toho neplyne relativita náboženské zkušenosti (to spíše relacionalnost), neboť i tyto zkušenosti mají svou vnitřní dynamiku a své poznávací znaky.<sup>27</sup>

Prvním znakem těchto situací je zkušenost hranice.<sup>28</sup> Na ní se setkávám s něčím/někým přesahující mou interioritu. Jiný, Bůh se v nich projevuje zcela konkrétně, je pro mě tím nejbližším, zároveň neztrácí svůj neuchopitelný

---

<sup>27</sup> Otázkou, která by vyžadovala důkladné samostatné pojednání, je, nakolik lze na narativní struktury jako takové spoléhat. Dokážeme jedinečné osudy a situace ztvárnit vždy právě jako příběh? Zásadní námitku představují tragické příběhy, které nás nemohou uspokojit právě proto, že jsou nedokončené, přervané. Typicky příběhy lidí, kteří nepřežili řádění šoa. Není náhodou, že některé z nejuznávanějších reflexí této tragédie narušují čistě narativní postupy, např. Lanzmannovo filmové *Shoah* nebo Celanova slavná báseň *Fuga smrti*. Za postřeh ohledně limitů narativity a seznámení s Celanovou *Todesfuge* děkuji zdatné komparatistce a své milé ženě Elišce.

<sup>28</sup> Celá Kearneyho trilogie zahrnující *The God Who May Be*, *On Stories* a *Strangers, Gods and Monsters* nese podtitul *Philosophy at the Limit*.

charakter. Pro toto konkrétní působení potřebuje lidskou součinnost, aniž by tím přišel o svou absolutní pozici. Bůh je absolutní a zároveň konkrétní. Tak lze dobře číst i Kearneyho interpretace Etty Hillesum, Jeana Vaniera, Dorothy Day či Dietricha Bonhoeffera. Člověk sám se tak nachází v určitém meziprostoru, na hranici. Není Bůh, ale ani není vázaný na determinovaný svět čisté fakticity; Kearney tuto skutečnost popisuje s pomocí pojmu osobitosti každého člověka, která značí jeho principiální jinakost a nevyčerpatelnost.<sup>29</sup> Stejně tak ale jsme ve vztahu k Bohu a jakkoli je zcela jiný než my, je také uprostřed nás a v nás. Lze říci, že pozice člověka obsahuje stejnou vnitřní antinomii, jako Kearneyho pojem možnosti; sami se sebou jsme v tvořivém napětí, které nás teprve činí celistvými, aniž by z nás dělalo hotový celek. Ne nadarmo proto Kearney označuje nejen Boha, ale i člověka jako toho, kdo činí věci možnými a kdo je právě v možnosti primárně zakotven.<sup>30</sup>

Tato mezipozice, byť ne takto explicitně tematizovaná, je dobře patrná u Kearneyho velkého tématu solidarity a pohostinnosti, dalšího konkrétního místa a poznávacího znaku náboženské zkušenosti vycházející z koncepce možného Boha. Solidarita a z ní vyplývající pohostinnost vykazuje všechny antinomické parametry typické pro pojem možnosti a dynamismus koncepce možného Boha. Solidaritu jako takovou radikálně zakládá Bůh svou sebeobětí a ochotou trpět tam, kde trpí člověk (viz téma teologie po Osvětimi). Představuje absolutní jinakost ve zcela konkrétních situacích. Člověk tu je Božím partnerem uprostřed světa, aniž by Bůh přestal být Bohem.

I zde je ovšem třeba upřesnit některé Kearneyho interpretace. Především jeho odmítnutí představy všemocného Boha je příliš razantní. Prvním důvodem je určitá „mladická rebelie“ proti převládající teologii a klerikalismu tehdejší

---

<sup>29</sup> Viz kapitola 1.4.

<sup>30</sup> Viz především KEARNEY, *Capable Man, Capable God*, 49nn. Tento článek ukazuje vzájemnou provázanost možnosti na božské a lidské straně již ve svém názvu.

katolické církve v Irsku.<sup>31</sup> Druhým, závažnějším důvodem je, že mocný Bůh a možný Bůh si jsou bližší, než Kearney připouští. Kromě dobře patrné jazykové příbuznosti<sup>32</sup> je zde i teologicky zásadní spojitost: Obě koncepce chápou Boha jako dynamického, někoho, kdo vstupuje do skutečnosti a mění ji. Mocný Bůh a možný Bůh nejsou stejní, ale jsou příbuzní. Proto je třeba říci, že si Kearneyho odmítnutí mocného Boha nelze vzhledem k dalším jeho textům představit jako odmítnutí protikladu možného Boha, ale jako korekci pojmu možnosti, odmítnutí představ na možnost nabalených, jako jsou svrchovanost ve smyslu jednání orientálního vládce, všemohoucnost ne ve smyslu otevírání nečekaných možností, ale konání efektních zázraků a podobně.

Za vyvrcholení celé koncepce *via tertia* zakotvené v možnosti považují teologii kříže. Kříž shrnuje v radikální a fundamentální podobě vše, co bylo řečeno v předchozích odstavcích. Bůh nepřestává být Bohem, ale zároveň sám sebe vydává člověku. Je radikálně bezmocný a v této bezmoci otevírá dosud nepředstavitelné skutečnosti. On i jeho jednání se vymyká jakýmkoli měřítkům, svým autonomním rozhodnutím zůstává zcela absolutní, zároveň je v osobě Krista na kříži naprosto konkrétní. Zcela božské i zcela lidské, jiné a stejné se zde – řečeno formulací Chalkedonského koncilu – nesmíšeně, neměnně, nerozdílně a neoddělitelně, potkávají, horizontální a vertikální jsou v pevném vztahu, jak samotná podoba kříže ukazuje. Zarážející přitom je, že Kearney tyto aspekty teologie kříže odhaluje (především u motivu kenóze), aniž by je explicitně postavil do středu své teologie. Neobjevují se v jeho textech nijak často, spíš mimochodem, především u otázky poosvětivské teologie. Stejně tak

---

<sup>31</sup> Ke Kearneyho odklonu od irského katolicismu a návratu k němu, ovšem v kritické podobě, viz KEARNEY, *Anatheism*, xiii, xviii. K reflexi toho, jak integrovat negativní zkušenosti se svou vlastní náboženskou tradicí, viz KEARNEY, Richard: „Why Remain Catholic“. [online]. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=s3SIjWz7Ud8>.

<sup>32</sup> Srv. pojmové dvojice moc – moci v jazycích, s nimiž Kearney pracuje: anglicky *power* – *possibility*, latinsky *potestas* – *possibilitas* (obojí odvozeno od slovesa *posse*) řecky *dynamis* – *dynamis*. Z toho je dobře patrné, že od oddělení těchto dvou pojmů vede především Kearneyho mateřská angličtina, klasické jazyky daleko více zdůrazňují jejich podobnost až jednotu.

osoba Krista se v jeho textech „mihne“ tam, kde vykládá jednotlivé novozákonní pasáže,<sup>33</sup> nicméně jeho celá koncepce nejeví žádné prvky propracovanější christologie či dokonce christocentrismu. Přitom by umožnily propojit dva skutečně antinomické prvky, a to radikalitu s otevřeností. *Via tertia* by se tak mohla stát jakýmsi radikální, přitom vnitřně dynamickým středem.

Christologické motivy a jejich radikálně antinomický charakter znovu najdeme až v jeho pozdních textech věnovaných eucharistii. Zde jsou jasně pojmenovány, ale zůstávají jako mementa, ne jako součásti komplexnějšího zpracování. Ani jeho pojetí eucharistie přitom není neproblematické. I zde můžeme vidět prvky mladického protestu vůči tehdejšímu irskému katolicismu,<sup>34</sup> stejně jako otázku přesahující možnosti tohoto textu, totiž do jaké míry je možná eucharistická pohostinnost, zda její mezináboženský rozměr křesťanství odporuje, nebo je naopak naplňuje. Přes tyto výjimky však eucharistie stejně plně jako kříž ztělesňuje antinomický charakter možného Boha. K nim pak ještě Kearney svým nárokem na mezináboženskou pohostinnost připojuje další antinomie, totiž univerzálního a partikulárního. Bůh jakožto transcendentní alterita se může zjevovat mnoha různými způsoby.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Jedná se o většinou krátké interpretace z *The God Who May Be* věnované proměnění Ježíše na hoře (str. 39–44), recepci tohoto motivu v 2. K 3,18 (str. 44–45) a cestě do Ěmaus (str. 49–51). Přitom i takoví Kearneyho inspirátoři, jakými byl Žid Lévinas, dokázali osobu Krista patřičně akcentovat. Kearney sám referuje o své zkušenosti s Lévinasem, jemuž se vybavovala tvář Krista jako konkretizace tváře druhého, neboť Kristus byl pro něj i pro další Židy trpícím Židem par excellence. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 19. Dále srv. myšlenku agnostika Merleau-Pontyho, podle něhož osoba Krista, resp. jeho smrt na kříži, vnáší do křesťanství určitý ateistický prvek, kdy je Kristus opuštěn samotným Bohem. Srv. KEARNEY, *Anatheism*, 89n.

<sup>34</sup> Srv. KEARNEY, *Toward an Open Eucharist*, 138nn.

<sup>35</sup> Srv. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 232.

Zde lze zmínit i Kearneyho vlastní zkušenosti, třeba z návštěvy ášramu Jeevandhara, který byl vybudován v duchu hinduisticko-křesťanského dialogu. Obě tradice tu jako klíčový pěstují pojem srdce, který odkazuje na nitro člověka. Cosi niterného a navýsost osobního je tak zároveň něčím univerzálním, propojujícím velmi odlišné náboženské kultury. Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 52. O jeskyni srdce se zde hovoří jako o místu, v němž přebývá Bůh (Bhagavadgíta 18,61). Za egem (*ahamkar*) je ještě mé pravé já (*átman*), které je ovšem obtížné spatřit. Výsostně indická koncepce zde připomíná výsostně křesťanskou, formulovanou např. v prostředí karmelitánů. Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 57n. Kearney připomíná Abhishiktanandovo

Skrze Abhishiktanandovu meditaci nad Ex 3,14 a jeho důrazem na Kristovo tvrzení „já jsem“ jako naprosto fundamentální křesťanskou zkušenost se tak Kearney vrací k východisku své koncepce. Abhishiktananda mluví o univerzálním a všudypřítomném Kristu, který se může zpřítomňovat v nesčetných podobách.<sup>36</sup> Podobně Kearney dospívá ke koncepci, která se snaží být radikální ve smyslu směřování ke kořenům křesťanské zvěsti, k „mystickému přijetí radikálně jiného“,<sup>37</sup> ale zjišťuje, že skutečně radikální může být jen jako důsledně středová cesta, jako *via tertia*.

### **Možnosti dalšího rozvinutí Kearneyho koncepce**

Bylo řečeno, že pojetí možného Boha je třeba rozvíjet nejprve skrze konkrétní zkušenosti, které lze až zpětně konceptualizovat, a to za předpokladu, že neopustíme dynamický, antinomický a ikonický charakter Kearneyho pojetí. Možných zkušeností vhodných k dalšímu zkoumání vyplývá přímo z Kearneyho textů nesčetně, od mezních situací přes službu druhým po mezináboženský

---

svědectví, jak je Bůh z „jeskyně srdce“ totožný pro obě tradice, a jak by se nemohl stát znovu křesťanem, kdyby se musel zřici indické tradice a mystické náboženské zkušenosti. Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 52. Možná, právě tento paradox jedinečného a univerzálního je něco, co se musí křesťanství v mezináboženském dialogu učit. Aspoň podle Kearneyho se hinduismus zdá se býti otevřený daleko víc jiným náboženským tradicím. Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 55. Podobně Kearney na východních tradicích oceňuje jejich nepostradatelnou roli pro křesťanství jako toho, kdo se radikálně ptá na jeho podstatu a kde je vrací k rozměru zkušenosti. Srv. FELD, *Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney*, 156n.

<sup>36</sup> Srv. Kearneyho vlastní (mystickou) zkušenost přítomnosti Krista uprostřed indických náboženských tradic. Srv. KEARNEY, *Heart Mysteries*, 65n.

O zjevování se Boha v různých tradicích přímo hovoří Griffiths, stejně jako o tom, že např. jóga je cestou moudrosti, která spočívá ve střední cestě. Srv. KEARNEY, *Terrorism and Interreligious Wisdom*, 42n. Podle Kearneyho na tuto otázku nesmíme zapomenout především z toho důvodu, že (mezináboženská) pohostinnost představuje nejen integrální součást náboženských tradic, ale i klíčový úkol dneška. Srv. KEARNEY–TAYLOR, *Introduction*, 1.

<sup>37</sup> KEARNEY, *Anatheism*, 180.

dialog.<sup>38</sup> Přesto volím jako ukázkou toho, jak lze s Kearneyho koncepcí dále pracovat, zcela jiné téma, totiž zkušenost hudby.<sup>39</sup> Důvodů k této volbě je několik. Zaprvé, téma spadá do oblasti imaginace, jíž se Kearney důkladně věnuje, ale pro jejíž zhodnocení nebyl v závěru příhodný prostor.<sup>40</sup> Zároveň představuje oblast tvořivosti, které Kearney nevěnuje žádnou pozornost, přitom by umožnila svými specifiky obohatit slovesnou a vizuální imaginaci (jimž

---

<sup>38</sup> Tomuto tématu, zde pouze naznačenému u otázky eucharistické pohostinnosti, věnuje Kearney čím dál tím víc pozornosti. Vzhledem k jeho obširnosti zmíním pouze základní prvky Kearneyho přístupu. Prvním je mezináboženská pohostinnost a mezináboženský překlad, tj. otevřenost jinému náboženství, které bereme zcela vážně, ale které nechceme nechat nerozlišeně splývat s naší vlastní tradicí. Srv. KEARNEY, *Translating across Faith Cultures: Radical Hospitality*, 149n; srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, 137n; srv. KEARNEY – TAYLOR, *Introduction*, 2; srv. KEARNEY – SEMONOVITCH, *At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others*, 14. Viz Kearneyho vlastní náboženské vyznání (pozn. č. 11 v úvodu této práce), nebo Kearneyho pojetí Boha jako cizince přinášejícího radikální novost, čímž činí nemožné možným; v této perspektivě je mezináboženský dialog nejen potřebný, ale i nepostradatelný. Viz KEARNEY, *Anatheism*, 4, 152. Tím je blízký Ricoeurově koncepci „relativně absolutního“, kdy konfese každého člověka je relativní v tom smyslu, že představuje jednu z mnoha, odvíjí se od jeho narození, výchovy aj., což ovšem neznamená, že by se v ní ztrácel vztah k absolutnímu. Srv. RICOEUR, *Living up to Death*, 64n. Kearney také odkazuje na mezinárodní instituce, které se otázce mezináboženského dialogu věnují, jmenovitě *Parliament of World Religions*, *Snowmass Conference*, *Scorboro Interfaith Movement* a *Common Word* (muslimská platforma). Srv. KEARNEY, *Translating across Faith Cultures: Radical Hospitality*, 150n. Význam mezináboženského dialogu podporuje Kearneyho přesvědčení, že většina válečných konfliktů vznikla z náboženských důvodů. Jejich podnětem však byla špatná, perverzní interpretace náboženství. Lékem proto podle něj není odmítnutí náboženství, ale hledání jeho zdravé interpretace. Srv. CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 1; srv. KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, 97–111; srv. KEARNEY, Richard: „On Guestbook Project“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=wL48TGQfr1M>; srv. SMICK, Rebekah: „Imagination's Truth: An Interview with Richard Kearney“. [online]. In *Telegraph*. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=V1hmmmd0A0ns>.

<sup>39</sup> Důkladněji, především s ohledem na obecné vazby mezi zkušeností hudby a její teologickou reflexí a konkrétní hudebně-teoretické rozboru kompozičních technik, ovšem bez vztahu ke Kearneyho koncepci, zpracováno in HÁRTEL, Filip H.: „Music as a Tool for Theological Reflection“. In ŘÍHOVÁ, Ladislava (ed.): *Jednota v mnohosti 2016: Sborník konferenčních příspěvků*. Praha: Nakladatelství Luboš Marek, 2018, s. 257–267.

<sup>40</sup> Ve stručnosti je proto třeba naznačit, jaké by toto téma zasloužilo zhodnocení. Z hlediska kritiky je klíčová principiální Lévinasova námitka, podle níž může imaginace ohrozit jinakost tváře (tj. jinakost jiného), jelikož se jí snaží reprezentovat, dostat do nějaké formy. Lévinas proto říká, že skutečná imaginace, tvořivost musí být nedokončená, tj. eticky odpovědná vůči druhému. Jako příklad takové poetiky uvádí Lanzmannův film *Shoah* nebo Proustovo *Hledání ztraceného času* (příkladem zde může být nikdy nenaplněná láska vypravěče k Albertině, která zároveň neznamená, že by ji nemiloval). Kearney přijímá závažnost této námitky, ale hájí proti ní možnost rozlišování. Srv. KEARNEY, *The Crisis of the Image: Levinas's Ethical Response*, 14nn, 20.

naopak věnuje značný prostor) novým rozměrem zkušenosti a jiným způsobem konceptualizace.<sup>41</sup> Dále, jakkoli se téma hudby v teologii objevuje, bývá velmi málo vytěženo. Obvykle se redukuje na práci s dvěma či třemi hudebními metaforami (symfonie, polyfonie a harmonie patří mezi nejoblíbenější), aniž by se hlouběji využil hudební charakter a potenciál těchto metafor. Reflexe samotné zkušenosti aktivního provozování hudby prakticky absentuje. V neposlední řadě volím toto téma i proto, že se hudbě, především církevní, a to jak její praxi, tak jejím přesahům do spirituality a teologie, dlouhodobě věnuji; sbormistrovsky, pěvecky, varhanicky, kompozičně.

Na tomto místě není třeba obšírně představovat, že provozování hudby patří k zásadnímu formování spirituální zkušenosti. Ve stručnosti lze zmínit třeba synagogální zpěvy, pokračovat rozvojem hudby na katedrálních školách, nesčetnými zhudebněními žalmů či mešních textů, vrcholnými díly barokní luteránské tvorby v Německu (Schütz, Bach), naprosto nepostradatelnou rolí hudby při pravoslavné liturgii a skončit písněmi z Taizé, téměř ztělesněním toho, co se v širokém měřítku považuje za duchovní, kontemplativní hudbu a co oslovuje široké spektrum lidí i mimo církevní prostředí.

Podstatné je, že jakkoli je zkušenost provozování hudby osobitá (každému se líbí něco jiného), není zároveň nahodilá. I zde platí princip antinomie, tentokrát konkrétní zkušenosti skloubení s univerzálními hudebními principy. Tak např. disponujeme obrovským množstvím zhudebnění žalmů,

---

<sup>41</sup> Další alternativu by vedle hudby mohlo představovat dramatické umění. Shodou okolností se mu chtěl původně věnovat i Kearney, který ještě ke konci střední školy uvažoval o přijímacích zkouškách na obor činohry a divadlu se předtím amatérsky věnoval. I přesto je v jeho textech tento potenciál nevyužit, sám se omezuje jen na krátké postřehy ohledně velkého terapeutického potenciálu divadla. Základ tohoto potenciálu spatřuje již v Aristotelově *Poetice*, jeho vztahu divadla a katarze. Velký potenciál pak tkví v pojmu *persony*, který charakterizuje jak význam masky, role, tak význam podle Kearneyho pojetí (jde o pojem *persona* překládaný v této práci jako osobitost), v němž jde o jakési neredukovatelné jádro vždy jedinečné osobnosti se současně imanentním a transcendentním charakterem. K pojmu *persony* viz SOKOL, Jan: *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 180.



mnohé z nich jsou také vydařené i přes stylové odlišnosti,<sup>42</sup> nicméně zároveň z tohoto neplyne že jejich zpracování může být libovolné; mnohá ztvárnění týchž textů je nevystihují, nebo ne tak vydařeně. Podobně každá skladba umožňuje odlišné interpretace, ale zároveň pouze v určitém rozmezí. Např. často velmi dovedně napsané ženevské žalmy vyžadují ke svému účinku nejen soulad hudby s textem,<sup>43</sup> ale i varhaníka, který je umí interpretovat, ví jak „číst hudbu“;<sup>44</sup> obvyklá hra v polovičním tempu podpořená dýchavičným zpěvem a jej sama podporující tyto drobné hudební perličky spolehlivě pohřbí. Jde tedy o konkrétní zkušenost závislou na každém jednotlivém provedení, tak zároveň univerzální, absolutní skutečnost v tom smyslu, že hudba sama nám dává vodítka k tomu, jak může či nemůže být interpretována. Kearneyovsky řečeno, je darem, který se ale nemůže stát plně sám sebou, nedostane-li se mu naší adekvátní odpovědi. Tímto svým charakterem plně ladí se zkušeností možného Boha, jak zde byla interpretována.

Zvlášť u zpěvu lze dobře ukázat antinomií spirituálního a tělesného, typickou pro Kearneyho téma touhy; ostatně touha i hudba jsou shodně spojovány s emocemi, představou něčeho velmi osobního, co ale zároveň dokáže pohltit celého člověka. Kvalitní zpěv totiž nutně předpokládá schopnost práce s vlastním tělem, a to především s dechem. To jsou podmínky, které platí také v mnoha podobách spirituálních cvičení a praxe, typicky v meditaci nebo v kontemplativní modlitbě. Při troše zkušenosti se zpěvem zjistíme, že mnohá dechová a jiná tělesná cvičení, které se v různých podobách meditace využívají, používají také mnozí zpěváci a sbormistři k rozezpívání, tj. přípravě na nácvik

---

<sup>42</sup> Srv. např. zpracování kajících žalmů Giovanni Pierluigiho da Palestriny, mistra renesanční vokální polyfonie, a Alfreda Schnittkeho, jednoho z nejosobitějších ruských skladatelů 20. století.

<sup>43</sup> Melodie často skvěle pasují na původní francouzské předlohy, výrazně méně na česká přebásnění. Problém nespočívá pouze v archaičnosti českých textů, jako především v jejich pokulhávající rytmické stránce (jiné důrazy v textu a hudbě) či rezignaci na zvukomalebnost (především u vokálů).

<sup>44</sup> KOLMAN, Vojtěch. Emotions and Understanding in Music: A Transcendental and Empirical Approach. *Idealistic Studies*, roč. 2015, č. 1, str. 17.

či provedení skladby. Ty umožňují lepší pěvecký výkon především v tom smyslu, že vedou nejen k většímu soustředění, ponoření se do provozování hudby, ale výrazně se podílejí i přímo na kvalitě tónu a zpěvu. Každý sbormistr potvrdí, jak jsou na kvalitě rozezpívání závislé i zdánlivé odtažité, technické záležitosti jako je intonace, barva tónu, jeho rezonance, ale především celkový estetický dojem prožitek hudby. A zpětně, kvalitu aktivně provozované či poslouchané hudby často vnímáme výrazně fyzicky.<sup>45</sup> Jasný příklad představuje zpěv gregoriánského chorálu, jehož hudební fráze kopírují tempa klidného, pravidelného dýchání, mnozí je popisují jeho utěšující, uklidňující, ukotvující působení – i když třeba vůbec nerozumí latinským textům a jeho obsahům.

Další antinomii této zkušenosti představuje vztah jedinečného a obecného. Zvláště sborový zpěv je ukázkou jednoty, která je vnitřně bohatě diferencovaná a dynamická. Samotná zkušenost zpěvu v bohoslužebném shromáždění, a ještě lépe v pěveckém sboru, má spirituální, fyzický, ale i sociální rozměr ve smyslu participace na něčem, kde je můj vlastní zpěv součástí něčeho, v čem je antinomicky přítomná jinakost, zpěv druhého, který s mým zpěvem souzní, jako je od něj zároveň odlišitelný. Není v tom nepodobná zkušenosti společné modlitby. Proto také komunity v Taizé či na ostrově Iona věnují tolik pozornosti modlitbě v podobě společného vícehlasého zpěvu.<sup>46</sup> S těmito motivy ostatně teologie pracuje právě u výše zmíněné metafory symfonie.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Srv. např. WESTERMEYER, Paul: „Music and Spirituality: Reflections from a Western Christian Perspective“. In *Religions*, 2013, roč. 4, s. 573.

<sup>46</sup> Srv. BOERS, Arthur Paul: „Learning the Ancient Rhythms of Prayer.“ In *Christianity Today*. 2001, č. 1, s. 38nn.

<sup>47</sup> Viz např. NOBLE, Ivana – NOBLE, Tim – BAUEROVÁ, Kateřina – PARUSHEV, Parush: *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 5n. Tato publikace pracuje s antinomickým charakterem jednoty mnohohlasu už ve svém názvu, podobně jako třeba knížka Hanse Urse von Balthasara *Pravda je symfonická*.

Nejedná se přitom o nějaké dílčí a okrajové fenomény. S těmito a dalšími antinomiemi ku příkladu cíleně pracuje ve své tvorbě a činí je jejím základem estonský skladatel Arvo Pärt, nejhranější autor vážné hudby současnosti a jedna z nejnápadnějších osobností na poli duchovní hudby. Pärtův svébytný styl, jím samým nazývaný *tintinnabuli* (obvykle se vykládá jako „vyzvánění zvonků“), bývá mnohými posluchači popisován jako duchovní, vedoucí k usebrání, prohlubující spirituální zkušenost; často se přitom jedná o lidi, kteří se k žádnému náboženskému vyznání nehlásí. Někteří při poslechu jeho hudby popisují paradox současného oproštění se od hluku světa i větší přítomnosti ve světě.<sup>48</sup>

Pärtova tvorba je zároveň mimořádně názorným ztělesněním obecných teologicky-hudebních principů, které můžeme na jeho konkrétním příkladu reflektovat, jelikož výše zmíněné zkušenosti mnoha Pärtových posluchačů jsou umožněny díky přísným kompozičním postupům tohoto autora. Ve své hudbě se – opět antinomicky – Pärt snaží skrze konkrétní skladby pochytit věčné (podle některých interpretů přímo archetypální) skutečnosti.<sup>49</sup> Pärt toto napětí proměnlivého a věčného, konkrétního a absolutního, chápe jako drama vztahu mezi člověkem a Bohem. *Tintinnabuli* se proto vždy skládá ze dvou složek, melodie (jednohlasé i vícehlasé), která svým pohybem znázorňuje lidský prvek, a doprovodu složenému ze tří tónů akordu, který naopak působí velmi stabilně, útěšně a zastupuje božský prvek.<sup>50</sup>

Síla Pärtovy hudby působí až v propojení těchto dvou principů, které, podobně jako v myšlení Mikuláše Kusánského, tvoří jednotu protikladů.

---

<sup>48</sup> Srv. BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2015, s. 34, 38n.

<sup>49</sup> Srv. SHENTON, Andrew (ed.): *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 36, 50.

<sup>50</sup> Právě tento způsob doprovodu, který připomíná vyzvánění zvonků, dal Pärtovu stylu jméno. Tento základní princip *tintinnabuli* posluchačům dobře představuje rozhovor zpěvačky Björk s Arvo Pärem. Srv. BJÖRK: „Arvo Pärt: Interview“ [online]. 2008. [cit. 14. 7. 2014]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=aIdxrNFeG4M>.

Teologicky i hudebně se v jeho skladbách setkáváme s lidskou touhou a hledáním, které spočine v Bohu, který člověka utěšuje.<sup>51</sup> Dobře tuto jednotu protikladů vystihuje Pärtova představa „jasného utrpení“, utrpení, které nakonec „nějak bude v pořádku“.<sup>52</sup> Ztělesněním této víry a hudebně-spirituální zkušenosti je pro Pärta osoba Krista.<sup>53</sup> Zcela nezávisle na Kearneyho inspiračních zdrojích (Pärt, pokřtěný jako protestant, který později konvertoval k pravoslaví, prožil velkou část svého života uzavřen v Sovětském svazu, až od osmdesátých let v emigraci v Berlíně) dochází k pozoruhodně podobným zkušenostem jako Kearney filosoficko-teologickým reflexím.<sup>54</sup> Výraznější rozdíl, domnívám se, mezi nimi představuje pouze Pärtův jasný christocentrismus, u Kearneyho nanejvýš naznačený.

Antinomický charakter hudební zkušenosti lze dále rozvíjet nejen s odkazem na konkrétní autory a jejich díla, ale také pomocí reflexe specifík hudebního umění. Anglický teolog a hudebník Jeremy Begbie vychází z postřehu, že hudba jakožto akustická záležitost pracuje s jiným způsobem konceptualizace a organizace světa, než jak jej nabízí v teologickém myšlení dominující vizuálně založený přístup. Mnozí autoři před Begbiem se sice pokoušeli s pomocí hudebních prostředků metaforicky vyjadřovat množství mimohudebních skutečností,<sup>55</sup> nicméně Begbie se snaží ukázat, v čem je hudba

---

<sup>51</sup> Srv. BOUTENEFF, *Arvo Pärt: Out of Silence*, 42n.

<sup>52</sup> BOUTENEFF, *Arvo Pärt: Out of Silence*, 176.

<sup>53</sup> Srv. BOUTENEFF, *Arvo Pärt: Out of Silence*, 187nn.

<sup>54</sup> Přes velkou odlišnost těchto osobností si lze u Pärta všimnout výrazných antinomických osobních rysů, které s Kearneyho myšlením dobře ladí. Pärt je umělec, jako je Kearney akademik, ale za svými kompozicemi má ukryté důkladné teoretické koncepty, jako Kearney rád využívá umělecká díla pro znázornění svých teorií. Podobně je Pärt pevně zakotven ve své (tedy pravoslavné) tradici, ale nebojí se ji výrazně překračovat (zhudebňováním např. latinských mešních textů či inspirací vyloženě západními hudebními proudy). Roztomilým, leč, domnívám se, nikoli nepodstatným rysem, je Pärtova nápadná usebranost kombinovaná s hravým smyslem pro humor (viz Kearneyho důrazy na humor jakožto schopnost tvořivého odstupe od sebe sama).

<sup>55</sup> Jako příklad mohou sloužit staré církevní tóny. Ty vycházely z tzv. přirozeného ladění, v němž nebyly všechny vzdálenosti mezi půltóny stejné, v důsledku čehož zněla každá tónina jinak (ne každá ovšem zněla dobře, proto Johann Sebastian Bach svým *Dobře temperovaným klavírem* tuto praxi zásadním způsobem narušil a překročil směrem k harmonicky daleko bohatšímu

pro teologické koncepce jiná a nenahraditelná. Kromě fyzikálních fenoménů, jako je třeba proměna vnímání času (viz vnímání Pärtovy hudby), se soustředí především na její schopnost znázorňovat paradoxy křesťanské teologie. V souvislosti s Kearneym se zaměřím na nauku o vtělení a o Boží Trojici.

Chalkedonský koncil přišel s interpretací vztahu božské a lidské přirozenosti v osobě Ježíše Krista jako současně a plně přítomných. Řečeno jazykem koncilu, božská i lidská přirozenost jsou v Kristu přítomny nesmíšeně, neměnně, nerozdílně a neoddělitelně. Tvzení, že dvě přirozenosti zaujímají prostor současně, plně, přitom se navzájem neutlačují a neumenšují, je velmi obtížně představitelné v rámci převažujícího vizuálního uvažování. Podobně na tom jsou Kearneyho vizuálně pojaté antinomické výroky o Bohu: Boží vzdálenost i blízkost, přítomnost i nepřítomnost. Daleko lépe představitelným se tento článek víry a Kearneyho teze stanou, pokud nahradíme vizuální pojmy a metafory hudebními koncepty.

Představme si místo dvou přirozeností dva tóny, říká Begbie. Brzy zjistíme, že se chovají velmi podobně jako vztah božské a lidské přirozenosti. Dvě přirozenosti od sebe v teologii jasně odlišujeme, stejně tak dva současně znějící tóny nám nesplývají v jeden zvuk. Stejně tak dva tóny, které znějí současně a které od sebe můžeme jasně rozeznat. Zároveň přitom vyplňují celý prostor, ve kterém zní. Není místo, kde by zněl jen jeden z nich. Stejně tak jsou obě přirozenosti plně přítomny v osobě Krista. Akustický přístup k teologickým tématům se tak může ukázat jako výrazně přiměřenější a názornější než přístup vizuální. Begbie i na dalších příkladech demonstruje možnost vyjádřit hudebně různá paradoxní teologická tvrzení, která zaměstnávají i Kearneyho, např. Boží přítomnost v člověku, která nijak neumenšuje naši lidskost, nýbrž naopak nám umožňuje stávat se více lidmi. Přistoupí-li jeden tón k druhému, pak jej také

---

hudebnímu světu, ovšem za cenu narušení odlišností mezi tóninami). Proto mohla být každá tónina používána pro jiné situace, např. F dur pro pastorální vánoční skladby, h moll pro pašijové kompozice a podobně.

neomezí, nýbrž naopak obohatí o společnou harmonii.<sup>56</sup> To je závěr, který velmi dobře ladí s vzájemnou potřebou a podporu ve vztahu Boha a člověka

Po uvedení tohoto příkladu není těžké uhodnout, jak Begbie řeší patrně nejsložitější část křesťanské dogmatiky, totiž nauku o Trojici. Jednoduše přidá k dvěma tónům třetí. Begbie tyto souvislosti mezi hudbou a teologií ještě prohlubuje. Posloucháme-li příjemný hudební souzvuk, nemáme obvykle ambici složitě jej rozebírat, ale těšíme se z jeho krásy. Tentýž přístup prosazuje i k tajemství Boží Trojice: Je-li skutečně tajemstvím, pak je skutečností, z níž se máme těšit jako z vzájemného souladu, vzájemné lásky, ne problémem, který je třeba rozlousknout. Navíc představuje skutečnost, do níž jsme vtaženi. Do hudby jako posluchači, do Boží lásky jako Boží stvoření. Hudba tak výrazně vede spiritualitu od individualistického přístupu ke vztahovému, intersubjektivnímu.<sup>57</sup>

Takové interpretace živě, ale nerušivě doplňují to, čím končí klíčová kniha celé Kearneyho trilogie, totiž *The God Who May Be*. Oním finálním motivem je perichoréze, tanec tří božských Osob.<sup>58</sup> Ta představuje dokonalou jednotu Osob, jež je zároveň vnitřně členitá a dynamická. Osoby nesplývají v jedno, nýbrž každá uvolňuje v tanci své místo a přenechává je z lásky jiné.<sup>59</sup> V tomto

---

<sup>56</sup> Srv. BEGBIE, Jeremy: „Through Music: Sound Mix“. In TÝŽ (ed.): *Beholding the Glory: Incarnation Through the Arts*. London: Darton, Longmann and Todd, 2000, s. 140nn.

<sup>57</sup> Srv. BEGBIE, *Through Music: Sound Mix*, 147n, 151.

Pro úplnost je potřebné zmínit, že si Begbie kromě možnosti dalších hudebních přístupů a metafor, které spíše jen stručně načrtává (Bůh jako polyfonie či fuga aj.), uvědomuje také limity hudebního přístupu a vyjadřování. Vrátime-li se opět k příkladu s dvojí přirozeností v jedné osobě či jedné božské přirozenosti ve třech osobách, teologie rozlišuje různý charakter vztahů mezi osobami a vztahů mezi přirozenostmi. Takto spekulativní rozlišování hudba nemá. Srv. BEGBIE, *Through Music: Sound Mix*, 149n. To je důležitý postřeh i pro rozvíjení Kearneyho koncepce pomocí hudby, abychom v zápalu boje nevytvořili jakousi imaginativní idolatrii, kdy bychom podřizovali Boha již ne filosofickým, ale hudebním kategoriím.

<sup>58</sup> Mimo *The God Who May Be* nabízí Kearney k tomu tématu postřehy v rozhovoru CAYLEY – KENNEDY, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, 21n.

<sup>59</sup> Srv. MANOLOPOULOS, *Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney*, s. 126. John Panteleimon Manoussakis upozorňuje na to, že křesťanský Bůh – tedy i možný Bůh – je primárně trojičním, vztahovým Bohem. Např. motivy proměnění na hoře, s nimiž pracuje i Kearney, jsou silně trojiční. Podle Manoussakise je zároveň tento příběh paralelou k Ex 3,14, klíčovému biblickému textu pro Kearneyho pojetí. Srv. MANOUSSAKIS, *From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be*, 99.

tanci lásky se tak vzájemně k sobě přibližují a vzdalují se od sebe, jednota a mnohost, imanence a transcendence, stálost a pohyb se v každém okamžiku doplňují.<sup>60</sup>

Díky druhé Osobě tento tanec obsahuje i lidský prvek. Nejenže Syn je kromě svého božství také plně člověkem, ale svým vtělením daroval člověku podíl na tomto věčném tanci Trojice.<sup>61</sup> Božské vydává sebe sama jako dar v neustálém zaslíbení věčného tance. Ten sice ještě teď plně nezakoušíme, ale podle Kearneyho jsme již teď zváni k tomu, abychom se na něm jakožto na znovuutváření světa aktivně a tvořivě až hravě podíleli. „Království je (skutečně) možné, ale my se můžeme rozhodnout toto pozvání nepřijmout. Evangelium podle Matouše tuto svobodu odpovědi potvrzuje, když říká ‚hráli jsme vám, a vy jste netancovali‘ (Mt 11,17). My *nemusíme* tančit. Ovšem eschatologický tanec nelze tančit bez dvou partnerů.“<sup>62</sup> Kladná odpověď je ovšem tím, co podle Kearneyho teprve dělá v tomto vzájemném vztahu Boha plně Bohem a člověka plně člověkem, co znamená zpřítomnění nového nebe a nové země. Tímto výhledem končí i celá Kearneyho kniha: „Je něco takového vůbec možné? Pro nás samotné nikoli, ale není to nemožné pro Boha – jestliže mu pomůžeme, aby se Bohem stal. Jak? Otevíráním sebe samých ‚milující možnosti‘, usilováním v každém okamžiku o to, aby se nemožné stalo aspoň trochu možným.“<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Srv. KEARNEY, *The God Who May Be*, 109.

<sup>61</sup> Mimořádným způsobem vyjadřuje toto pozvání slavná ikona Andreje Rubleva. U kalicha ve spodní části ikony, kolem něhož tři Osoby sedí, se nachází místo pro čtvrtou, neznázorněnou, leč stále zvanou osobu. Uprostřed těchto osob zároveň zůstává místo, kde nikdo není, které je prázdné (*chóra*) a zůstává neobsáhnutelné (*achóraton*), jak to vyjadřuje slavná ikona Marie nesoucí v sobě Ježíše jako skutečně přítomného a přitom neobsáhnutelného. Srv. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, 10.

<sup>62</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 110.

<sup>63</sup> KEARNEY, *The God Who May Be*, 111.





## Seznam literatury

### Monografie, sborníky, články

AKVINSKÝ, Tomáš: „O potenci Boží“. In FLOSS, Pavel: *Cesty evropského myšlení 1: Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 391–396.

AKVINSKÝ, Tomáš: *Summa theologiae*. Roma, 1888. Ed. Roberto Busa. Česky: *Summa teologická*. Olomouc: Krystal, 1937. Překlad. Emilián Soukup.

AREOPAGITA, Dionýsios: *O mystické teologii. O Božských jménech (s komentáři sv. Maxima Vyznavače)*. Praha: Dybbuk, 2003. Z ruštiny přeložil Alan Černošous.

ARISTOTELÉS: *Poetika*. Praha: Oikúmené, 2008. Překlad, komentář a úvodní studie Milan Mráz.

ARMSTRONG, Maggie: „Anatheistic Excarnation: Philosophy, the End of God, the US, and Depression. An Interview with Richard Kearney“. In *Village Magazine*. 2012, č. 8, s. 48–49.

AUGUSTIN: *Vyznání*. Praha: Kalich, 2012. Překlad Mikuláš Levý, úprava překladu Metod Kaláb.

BALTHASAR, Hans Urs von: *Pravda je symfonická: Aspekty křesťanského pluralismu*. Praha: Vyšehrad, 1998. Překlad Marek Skovajsa.

BARASH, Jeffrey A.: „Beyond Postmodernism: Reflections on Richard Kearney’s Trilogy“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 142–151.

BARGÁR, Pavol: „Narrative, Symbol, Transformation: Exploring the Complexities of Human Experience“. In ŠIRKA, Zdenko Š. – PANAITESCU, Cristian – JANDEJSEK, Petr (eds.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014, s. 95–108.

BAUEROVÁ, Kateřina: „Mezi uvnitř a vně: Překročení dualistického pohledu

na prostor mezi Gastonem Bachelardem a Louis-Marie Chauvetem.“ In ŠIRKA, Zdenko Š. (ed.): *Studie a texty Evangelické teologické fakulty. Domov jako most: Festschrift k padesátinám prof. Ivany Noble*. 2016, č. 27, s. 163–175.

BAUEROVÁ, Kateřina – viz NOBLE, Ivana.

BEAL, Timothy K.: „Fearing the Other – Within and Beyond“. In *The Hedgehog Review*. 2003, roč. 5, č. 3, str. 108–114.

BEDNÁŘ, Jan: „Dawkins: extrémistický ateista, intelektuální provokatér či možný zdroj pro křesťanskou inspiraci?“. In HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (eds.): *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 92–100.

BEGBIE, Jeremy. *Theology, Music and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BEGBIE, Jeremy: „Through Music: Sound Mix“. In TÝŽ (ed.): *Beholding the Glory: Incarnation Through the Arts*. London: Darton, Longmann and Todd, 2000, s. 138–154.

BERTENS, Hans – NATOLI, Joseph (eds.): *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 2005, Překlad Štěpán Kaňa.

BLOECHL, Jeffrey: „Christianity and Possibility“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 148–159.

BLUNDELL, Boyd: „Unavailability: When Neighbors Become Strangers“. In *Religion and the Arts*. 2010, roč. 14, s. 561–572.

BOERS, Arthur Paul: „Learning the Ancient Rhythms of Prayer.“ In *Christianity Today*. 2001, č. 1, s. 38–46.

BOEVE, Lieven: „God, Particularity and Hermeneutics: A Critical-Constructive Theological Dialogue with Richard Kearney on Continental Philosophy's Turn (in)to Religion“. In *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 2005, roč. 81, č. 4, s. 305–333.

BONHOEFFER, Dietrich: *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad,

1991. Překlad Miloš Černý, Miroslav Heryán, Jan Šimsa.
- BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2015.
- BOYLE, William: „Kearney's Choice“. In *Boston College Magazine*. 2008, roč. 68, č. 4, s. 40–47.
- BRENNINKMEYER, Wilhelm: „Richard Kearney, Anatheism: Returning to God After God. Book Review“. In HYNES, Julia (ed.): *Yearbook of the Irish Philosophical Society*. Maynooth: National University of Maynooth, 2010, s. 151–154.
- BRETON, Stanislas: „On the God of the Possible“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 167–184.
- BRETON, Stanislas: *The Word and the Cross*. New York: Fordham University Press, 2002. Překlad Jacquelyn Porter.
- BURKE, Patrick: „Kearney's Other: The Shadow“. In *Philosophy Today*. 2011, roč. 55, č. 9, s. 66–75.
- BURKEY, John: „A Review of Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God After God*“. In *Journal for Culture and Religious Theory*. 2010, roč. 10, č. 2, s. 160–166.
- CAPUTO, John D.: „Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney“. In DOOLEY, Mark (ed.): *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*. New York: State University of New York Press, 2003, s. 123–127.
- CAPUTO, John D.: „God, Perhaps. The Diacritical Hermeneutics of God in the Work of Richard Kearney“. In *Philosophy Today*. 2011, roč. 55, s. 56–64.
- CAPUTO, John D.: „Richard Kearney's Enthusiasm“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 309–317.
- CAPUTO, John D.: *The Weakness of God: A Theology of the Event*.

- Bloomington – Indianapolis: Indianapolis University Press, 2006.
- CAPUTO, John D. – viz KEARNEY, Richard.
- CAYLEY, David – KENNEDY, Paul: „The God Who May Be: Interview with Richard Kearney“. In *Ideas*. 2006, s. 1–33.
- CELIE, Karel-Bart – SKARAS, Andrew: „Interview with Richard Kearney, Charles Seeling Professor in Philosophy“. In *Dianoia*. 2014, roč. 3, č. 1, s. 1–10.
- CONRAD, Joseph: *Srdce temnoty*. Praha. Vyšehrad. 1980. Překlad Jiří Munzar.
- CORBIN, Ian Marcus: „...An End and a Beginning: Richard Kearney on Welcoming Divine Strangers and Writing Divine Words“. In *Religion and the Arts*. 2010, roč. 14, s. 535–546.
- COSTELLO, Stephen J.: „Narrating otherness. Between hospitality and hostility“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2004, roč. 30, č. 7, s. 881–886.
- ČERVENKOVÁ, Denisa – PETR, Michal: *Mezi duší a duchem. Enneagram a křesťanská spiritualita*. Praha: Triton, 2015.
- DAWKINS, Richard: *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*. Praha: Academia, 2010. Překlad Zuzana Gabajová.
- DERRIDA, Jacques: *The Gift of Death*. Chicago & London: The Chicago University Press, 1995. Překlad David Wills.
- DERRIDA, Jacques: *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. Překlad Jiří Pechar a kol.
- DERRIDA, Jacques: *Politiky přátelství*. Praha: Filosofia, 1994. Překlad Karel Thein.
- DERRIDA, Jacques: „Terror and Religion“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 18–28.
- DERRIDA, Jacques: *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta, 2003. Překlad Pavel Bartošek.
- DERRIDA, Jacques – viz KEARNEY, Richard.

DeROO, Neal: „Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Richard Kearney's (Double) Vision“. In *Revista Portuguesa de Filosofia: O Dom, a Verdade, e a Morte: Abordagens e Perspectivas / The Gift, Truth, and Death: Approaches and Perspectives*. 2009, roč. 64, s. 1319–1327.

DESMOND, William: *God and the Between*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

DESMOND, William: „Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God“. In Manoussakis, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 55–77.

DINWIDDIE, Richard: „J. S. Bach: God's Master Musician“. In *Christianity Today*. 1985, č. 29, s. 16–21.

DOOLEY, Mark: „Truth, Ethics and Narrative Imagination: Kearney and the Postmodern Challenge“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 165–179.

DOOLEY, Mark – viz KEARNEY, Richard.

DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič: *Bratři Karamazovi II*. Praha: Hennig Franzen, 1928. Překlad Vladimír Ryba.

DUNNE, Michael: „Richard Kearney and Philosophy at the Limit“. In KELLY, Thomas A. F.: *Yearbook of the Irish Philosophical Society*. Maynooth: National University of Maynooth, 2002, s. 1–13.

DWORKIN, Dennis: „Intellectual Adventures at the Isles: Kearney and the Ireland Peace Process“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 61–76.

ECKHART, Mistr Johannes: „Kázání“. In SOKOL, Jan (ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 207–291. Překlad Jan Sokol.

ECKHART, Mistr Johannes: „Kniha božské útěchy“. In SOKOL, Jan (ed.):

*Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 160–188. Překlad Jan Sokol.

ECKHART, Mistr Johannes: „Komentář ke knize Moudrosti“. In ŽEMLA, Martin a kol.: *Jednota a mnohost: Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn Arabí*. Praha: Vyšehrad. 2002, s. 9–16. Překlad Martin Žemla.

ECKHART, Mistr Johannes: „Naučení“. In SOKOL, Jan (ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 123–159. Překlad Jan Sokol.

ECKHART, Mistr Johannes: „O odloučenosti“. In SOKOL, Jan (ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad. 2001, str. 197-206. Překlad Miloš Dostál.

ECKHART, Mistr Johannes: „O vznešeném člověku“. In SOKOL, Jan (ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 189–196. Překlad Jan Sokol.

ECO, Umberto: *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha. Argo. 2007. Překlad Zdeněk Frýbort.

EIKREM, Asle: „Kearney on the Possibility and Actuality of God – Critical Remarks“. In *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 2012, roč. 54, č. 2, s. 197–204.

ELBERFELD, Rolf: „Interkulturalität“. In KONERSMANN, Ralf (ed.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2012, s. 39–45.

ELIADE, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po eleusinská mysteria*. Praha: Oikúmené, 2008. Překlad Kateřina Dejmalová, Filip Karfík, Milan Lyčka, Jiří Našinec.

FELD, Alina N.: „Thinking in Action: An Interview with Richard Kearney“. In *Review of Contemporary Philosophy*. 2017, roč. 16, s. 150–171.

FILIPI, Pavel: *Hostina chudých*. Praha: Kalich, 1991.

FLOSS, Pavel: *Cesty evropského myšlení I: Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004.

FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001.

FLOSS, Pavel: „Vrchol zření v kontextu Kusánova díla“. In KUSÁNSKÝ, Mikuláš: *O vrcholu zření*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 27–166. Překlad Karel Floss.

FRANKL, Viktor Emmanuel – LAPIDE, Pinchas: *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta, 2011. Překlad Zuzana Burdová.

FREEMAN, Laurence: *Křesťanská meditace*. Praha: Vyšehrad, 2010. Překlad Barbora Hrobařová.

GADAMER, Hans-Georg: *Pravda a metoda*. Praha: Triáda, 2010. Překlad David Mik.

GADAMER, Hans-Georg: *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofía, 1994. Překlad Jiří Němec, Jan Sokol.

GÁNDHÍ, Mahátmá: „O kázání na hoře“. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.): *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 212–213. Překlad Václav Žilinský.

GILSON, Étienne: *Bůh a filosofie*. Praha: Oikúmené, 1994. Překlad Miloš Calda.

GIRARD, René: *Obětní beránek*. Praha: Lidové noviny, 1997. Překlad Helena Beguivinová.

GONÇALO, Marcelo: „Narrative and Recognition in the Flesh: An Interview with Richard Kearney“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2017, s. 1–16.

GRAESER, Andreas: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikúmené, 2000. Překlad Miroslav Petříček.

GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon: „Introduction: The Miracle of Imagining“. TÍŽ (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. xvii–xxv.

GREENBERG, Irving: „Easing the Divine Suffering“. In ABERNETHY, Bob – BOLE, William (eds.): *The Life of Meaning: Reflections on Faith, Doubt and Repairing the World*. New York: Seven Stories, 2002, s. 67–74.

GREISCH, Jean: „The Maker Mind and it's Shade: Richard Kearney's

Hermeneutics of the Possible God“. in: *Research in Phenomenology*. 2004, roč. 34, č. 1, str. 246-254.

GRÜN, Anselm – HALÍK, Tomáš: *Svět bez Boha: Ateismus jako druh náboženské zkušenosti*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2017.

GSCHWANDTNER, Christina M.: „Richard Kearney: Postmodern Charity“ In TÁŽ: *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2013, s. 265–286.

HALÍK, Tomáš: *Žít s tajemstvím: Podněty k promýšlení víry*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2013.

HALÍK, Tomáš – viz GRÜN, Anselm.

HART, Kevin: „Mystic Maybes“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York. Fordham University Press. 2006, s. 208–221.

HÄRTEL, Filip H.: „Mezi jinakostí a identitou“. In *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. 2017, roč. 26, č. 2, s. 3–13.

HÄRTEL, Filip H.: „Music as a Tool for Theological Reflection“. In ŘÍHOVÁ, Ladislava (ed.): *Jednota v mnohosti 2016: Sborník konferenčních příspěvků*. Praha: Nakladatelství Luboš Marek, 2018, s. 257–267.

HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 2008. Překlad Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Jiří Němec, Miroslav Petříček.

HEIDEGGER, Martin: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. Praha: Oikúmené, 2012. Překlad Ivan Chvatík.

HEIDEGGER, Martin: *Was ist die Metaphysik?/Co je metafyzika?*. Praha: Oikúmené, 1993. Překlad Ivan Chvatík.

HILLESUM, Ety: *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*. New York: Holt Paperbacks, 1996. Překlad Arnold J. Pomerans.

HIX, H. L.: „Interview with Richard Kearney“. In TÝŽ (ed.): *God Bless*. 2007, s. 141–152.

HUŠEK, Vít: *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy: Trinitas, 2003.



JANDEJSEK, Petr: „Jeremy Begbie: Christologie prostřednictvím hudby“. In JANDEJSEK, Petr – a kol. (eds.): *Hledání Ježíšovy tváře: Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2010, s. 146–151.

JANICAUD, Dominique: „Is the Possible Doing Justice to God?“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 104–110.

JANICAUD, Dominique – a kol.: *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*. New York: Fordham University Press, 2000. Překlad Bernard G. Prusak, Jeffrey L. Kosky.

JANTZEN, Grace: „New Creations: Eros, Beauty, and the Passion for Transformation“. In BURRUS, Virginia – KELLER, Catherine (eds.): *Toward a Theology of Eros*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 271–287.

JASPERS, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer Verlag, 1956, s. 201–229.

JASPERS, Karl: *Úvod do filosofie*. Praha: Oikúmené, 1996. Překlad Aleš Havlíček.

JOYCE, James: *Odysseus*. Praha: Argo, 2013. Překlad Aloys Skoumal.

JÜNGEL, Eberhard: „Smrt jako tajemství života“. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.): *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 341–359. Překlad Václav Žilinský.

KANT, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikúmené, 2001. Překlad Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem.

KARFÍK, Filip: „Vieles wie Eines ist das Sein: Identität und Differenz bei Heraklit, Parmenides und Platon.“ In *Acta Universitatis Carolinae philologica Graecolatina Pragensia*. 1997, roč. 15, č. 1, s. 35–45.

KÄSEMANN, Ernst: „Zvěstování kříže v době různých sebeklamů“. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.): *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 328–340. Překlad Jan Amos Dvořáček.

KAVANAGH, Liam: „Facing God. An Interview with Richard Kearney“. In

*Journal of Philosophy and Scripture*. 2004, roč. 1, č. 2, s. 1–10.

KEARNEY, Richard: „Anatheism: God after God“. In McCURRY, Jeffrey – PRYOR, Angelle: *Phenomenology and the Theological Turn*. Pittsburgh: Duquesne University, 2012, s. 8–23.

KEARNEY, Richard: *Anatheism. Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2011.

KEARNEY, Richard: „An Anatheist Exchange: Returning to the Body after Flesh: Conversation with Emmanuel Falque“. In TROOSTWIJK, Chris Doude van – CLEMENTE, Matthew (eds.): *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Indiana: Indiana University Press, 2018, s. 88–109.

KEARNEY, Richard: „Anatheism, Nihilism and Weak Thought: Dialogue with Gianni Vattimo“. In KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens (eds.): *Reimagining the Sacred*. New York: Columbia University Press, 2016, s. 128–149.

KEARNEY, Richard: „Annunciation“. In *Giornale di Metafisica*. 2015, č. 2, s. 220–222.

KEARNEY, Richard: „Bachelard and the Ephemeric Instant“. In *Philosophy Today, Spec Supplement*. 2008, s. 38–45.

KEARNEY, Richard: „Between Conflict and Consensus“. In *The Crane Bag*. 1985, roč. 9, č. 1, s. 87–89.

KEARNEY, Richard: „Between Flesh and Text: Ricoeur's Carnal Hermeneutics“. In *Eco-Ethica*. 2016, č. 5, s. 1–14.

KEARNEY, Richard: „Between Oneself and Another: Paul Ricoeur's Diacritical Hermeneutics“. In WIERCINSKI, Andrzej (ed.): *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*. Toronto: The Hermeneutic Press, 2003, s. 149–160.

KEARNEY, Richard: „Between the Prophetic and the Sacramental“. In PUTT, Keith B. (ed.): *Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology*. New York: Fordham University Press, 2009, s. 139–149.

KEARNEY, Richard: „Beyond Art and Politics“. In *The Crane Bag*. 1977, roč. 1, č. 1, s. 8–16.

KEARNEY, Richard: „Britain and Ireland: Towards a Post-nationalist Archipelago“. In COPPIETERS, Bruno – SAKWA, Richard (eds.): *Contextualizing Secession: Normative Studies in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 97–111.

KEARNEY, Richard: „Capable Man, Capable God“. In TREANOR, Brian – VENEMA, Henry Isaac (eds.): *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*. New York: Fordham University Press, 2010, s. 49–61.

KEARNEY, Richard: „Carnal Eternity“. In *Journal of Speculative Philosophy*. 2012, roč. 26, č. 2, s. 422–435.

KEARNEY, Richard: „A Crane Bag Visit to the U. S. S. R.“. In *The Crane Bag*, roč. 7, č. 1, s. 170–174.

KEARNEY, Richard: „The Crisis of the Image: Levinas’s Ethical Response“. In MADISON, Gary B. – FAIRBRAIN, Marty (eds.): *The Ethics of Postmodernity: Current Trends in Continental Thought*. Evanston: Northwestern University Press, 1999, s. 12–23.

KEARNEY, Richard, „A Crisis of Imagination“. In *The Crane Bag*. 1979, roč. 3, č. 1, s. 58–70.

KEARNEY, Richard: „The Death of the Death of God: Dialogue with Jean-Luc Marion“. In KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens (eds.): *Reimagining the Sacred*. New York: Columbia University Press, 2016, s. 175–192.

KEARNEY, Richard: *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004.

KEARNEY, Richard: „Derrida and the Ethics of Dialogue“. In *Philosophy Social Criticism*. 1993, roč. 19, č. 1, s. 1–14.

KEARNEY, Richard: „Derrida and Messianic Atheism“. In BARING, Edward – GORDON, Peter E. (eds.): *The Trace of God: Derrida and Religion*. New York: Fordham University Press, 2015, s. 199–212.

KEARNEY, Richard: „Desire: Between Good and Evil“. In ECKEL, M. David

– HERLING, Bradley L. (eds.): *Deliver Us From Evil*. Boston: Continuum International Publishing, 2011, s. 207–221.

KEARNEY, Richard: „Desire of God“. In CAPUTO, John D. – SCANLON, Michael J. (eds.): *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 112–145.

KEARNEY, Richard: „Diacritical Hermeneutics“. In PORTOCARRERO, Maria Luísa a kol. (eds.): *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*. Berlin: LIT Verlag, 2012, s. 177–196.

KEARNEY, Richard: „A Dialogue with Jean-Luc Marion“. In *Philosophy Today*. 2004, roč. 48, č. 1, s. 12–26.

KEARNEY, Richard: „Enabling God“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 39–54.

KEARNEY, Richard: „Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 3–20.

KEARNEY, Richard: „Eros, Diacritical Hermeneutics, and the Maybe“. in *Philosophical Thresholds: Crossings of Life and World. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. 2011, roč. 36, s. 75–85.

KEARNEY, Richard: „Eucharistic Imagination in Merleau-Ponty and James Joyce“. In O’ROURKE, Frank (ed.): *Human Destinies: Philosophical Essays in Memory of Gerald Hanratty*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2013, s. 415–433.

KEARNEY, Richard: „Eucharistic Imaginings in Proust and Woolf“. In STALLINGS, Gregory C. – a kol. (eds.): *Material Spirit: Religion and Literature Intranscendent*. New York: Fordham University Press, 2013, s. 11–34.

KEARNEY, Richard: „Evil and Others“. In *The Hedgehog Review*. 2000, roč. 2, č. 2, s. 67–77.

KEARNEY, Richard: „Evil, Monstrosity and the Sublime“. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2001, roč. 57, č. 3, s. 485–502.

KEARNEY, Richard: „Exchanging Memories: Between Poetics and Ethics“. In SCHWARZ, William (ed.): *Memories: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press, 2010, s. 91–103.

KEARNEY, Richard: „Faith and Fatherland“. In *The Crane Bag*. 1984, roč. 8, č. 1, s. 55–66.

KEARNEY, Richard: „Faith’s New Age“. In *The Furrow*. 1982, roč. 33, č. 10, s. 649–651.

KEARNEY, Richard: „Foreword“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. ix–xiv.

KEARNEY, Richard: „Forgiveness at the Limit: Impossible or Possible?“. In O’ROURKE, Fran (ed.): *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, s. 304–320.

KEARNEY, Richard: „Gastlichkeit – zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit“. In LIEBSCH, Burkhard – STAUDIGL, Michael – STOELLGER, Philipp (eds.): *Perspektiven europäischer Gastlichkeit: Geschichte – kulturelle Praktiken – Kritik*. Wien: Velbrück Wissenschaft, 2016, s. 479–496. Překlad Michael Staudigl.

KEARNEY, Richard: „God“. In *The Furrow*. 1984, roč. 35, č. 12, s. 743–751.

KEARNEY, Richard: „God after God: An Anatheist Attempt to Re-imagine God“. In *Questioni*. Roma: Filosofia e teologica, 2014, s. 233–247.

KEARNEY, Richard: „God Making: An Essay in Theopoetic Imagination“. In *Journal of Aesthetics and Phenomenology*. 2017, roč. 4, č. 1, s. 31–44.

KEARNEY, Richard: „The God of the Possible: Towards a New Hermeneutics of Religion“. In WIERCINSKI, Andrzej (ed.): *Between the Human and the Divine*. Toronto: Hermeneutic Press, 2002, s. 531–539.

KEARNEY, Richard: *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indianapolis University Press, 2001.

KEARNEY, Richard: „The God Who May Be. A Phenomenological Study“. In *Modern Theology*. 2002, vol. 18, č. 1, s. 75–85.

KEARNEY, Richard: „Hamlet’s Ghosts and Gods“. In HINDS, Michael – DENMAN, Peter – KELLEHER, Margaret (eds.): *The Irish Reader: Essays for John Devitt*. Dublin: Otior Press, 2007, s. 61–68.

KEARNEY, Richard: „The Healing Power of Stories“. In *The Japan Mission Journal*. 2018, roč. 72, č. 1, s. 75–81.

KEARNEY, Richard: „Heart Mysteries“. In *The Japan Mission Journal*. 2007, roč. 61, č. 1, s. 49–66.

KEARNEY, Richard: „Hermenutics of the Possible God“. In CASSIDY, Eoin – LEASK, Ian (eds.): *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion* (ed. Eoin G. Cassidy). New York: Fordham University Press, 2005, s. 220–242.

KEARNEY, Richard: „Wounded Healers“. In *The Japan Mission Journal*. 2016, roč. 70, č. 1, s. 15–25. Přetištěno in KEARNEY, Richard: „The Hermeneutics of Wounds“. In BECKER, Brian W. – MANOUSSAKIS, John Panteleimon – GOODMAN, David M. (eds.): *Unconscious Incarnations: Psychoanalytic and Philosophical Perspectives on the Body*. New York: Routledge, 2018, s. 21–42.

KEARNEY, Richard: „Hospitality: Possible or Impossible?“. In *Hospitality and Society*. 2015, č. 2-3, s. 173–183.

KEARNEY, Richard: *Hra s vodou*. Praha: Aula, 1996. Překlad Marek Toman.

KEARNEY, Richard: „Imagination Wanted: Dead or Alive“. In MURRAY, Christopher (ed.): *Samuel Beckett 100 Years*. Dublin: New Island, 2006, s. 111–121.

KEARNEY, Richard: „Khora or God?“. In DOOLEY, Mark (ed.): *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus* (ed. Mark Dooley). New York: State University of New York Press, 2003, s. 107–122.

KEARNEY, Richard: „Memory in Irish Culture: An Exploration“. In FRAWLEY, Oona (ed.): *Memory Ireland: The Famine and the Troubles*. New York: Syracuse University Press, 2014, s. 138–151.

KEARNEY, Richard: „Mystical Eucharistics: Abhishiktananda and Teilhard de

Chardin“. In NELSTROP, Luise – ONISHI, Bradley B. (eds.): *Mysticism in the French Tradition: Eruptions from France*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2015, s. 185–204.

KEARNEY, Richard: „Mysticism and Anatheism: The Case of Theresa: Conversation with Julia Kristeva“. In TROOSTWIJK, Chris Doude van – CLEMENTE, Matthew (eds.): *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Indiana: Indiana University Press, 2018, s. 68–87.

KEARNEY, Richard: „Myth and Terror“. In *The Crane Bag*. 1978, roč. 2, č. 1–2, s. 125–139.

KEARNEY, Richard: „Myth as the Bearer of Possible Worlds: Interview with Paul Ricoeur“. In *The Crane Bag*. 1978, roč. 2, č. 1-2, s. 112–118.

KEARNEY, Richard: „Narrating the Pain: The Power of Catharsis“. In BÉGIN, Richard – ROY, Lucie (eds.): *Figures de la Violence: Collections Estétiques*. Paris: L'Harmattan, 2011, s. 137–153.

KEARNEY, Richard: „Narrative and Ethics“. In *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 1996, č. 70, s. 29–45.

KEARNEY, Richard: „Narrative nad the Ethics of Remembrance“. In KEARNEY, Richard – DOOLEY, Mark (eds.): *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. London – New York: Routledge, 1999, s. 18–32. (česky KEARNEY, Richard: „Příběh a etika paměti“. In PHILLIPS, James – MARLEY, James (eds.): *Imaginace a její patologie*. Praha: Triton, 2006, přel. Klára Čížková, s. 64–78.)

KEARNEY, Richard: „Narrative Imagination and Catharsis“. In *Kronos*, 2017, roč. 43, č. 4, s. 1–8.

KEARNEY, Richard: „On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion“. In CAPUTO, John D. – Scanlon, Michael J. (eds.): *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1999, s. 54–78.

KEARNEY, Richard: „On the Hermeneutics of Evil“. In *Revue métaphysique et de morale*. 2006, roč. 50, č. 2, s. 197–215.

KEARNEY, Richard: *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2004.

KEARNEY, Richard: *On Stories*. New York: Routledge, 2002.

KEARNEY, Richard: „Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination“. In *Philosophy Social Criticism*. 1998, roč. 14, č. 2, s. 115–145.

KEARNEY, Richard: „Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation“. In *Research in Phenomenology*. 2007, roč. 37, s. 147–159.

KEARNEY, Richard: *Poetics of Imagining: From Modern to Postmodern*. New York: Fordham University Press, 1998.

KEARNEY, Richard: „Poetics of a Possible God“. In BOEVE, Lieven – a kol. (eds.): *Faith in the Enlightenment?* Rodopi. 2006, s. 308–326.

KEARNEY, Richard: „Poetry, Language and Identity: A Note on Seamus Heaney“. In *Studies: An Irish Quarterly Review*. 1986, roč. 75, č. 300, s. 552–563.

KEARNEY, Richard: *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*. London – New York: Routledge, 1997.

KEARNEY, Richard: „Problems of identity trouble a reeling: Boston in the aftermath of the bombing“. In *Irish Times*. April 21. 2013.

KEARNEY, Richard: „Religion and Ideology: Paul Ricoeur’s Hermeneutic Conflict“. In *Irish Theological Quarterly*. 1986, roč. 52, č. 1–2, s. 109–126.

KEARNEY, Richard: „Returning to God after God: Levinas, Derrida, Ricoeur“. In *Research in Phenomenology*. 2009, roč. 39, s. 167–183.

KEARNEY, Richard: „Ricoeur: Dying to live for others“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2011, roč. 37, č. 2, s. 221–228.

KEARNEY, Richard: „The Right to Be a Minority“. In *The Crane Bag*. 1981, roč. 5, č. 1, s. 93–98.

KEARNEY, Richard: „Sacramental Imagination and Eschatology“. In DeROO, Neal – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Phenomenology and Eschatology: Not yet in the Now*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2009, s. 55–67.



KEARNEY, Richard: *Samův pád*. Praha: Lidové noviny, 1999. Překlad Marek Toman.

KEARNEY, Richard: „Secular Epiphanies: The Anatheistic Hermeneutics of Gerard Manley Hopkins“. In *A Journal of Theology*. 2015, roč. 54, č. 4, s. 370–377.

KEARNEY, Richard: „Sheila Gallagher: Ravishing Far/Near“. New York: Dodge Gallery Publisher, 2014.

KEARNEY, Richard: „The Shulammitte's Song: Divine Eros, Ascending and Descending“. In BURRUS, Virginia – KELLER, Catherine (eds.): *Toward a Theology of Eros*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 306–340.

KEARNEY, Richard: *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers*. New York: New York University Press, 1995.

KEARNEY, Richard: *Strangers, Gods and Monsters*. New York: Routledge, 2003.

KEARNEY, Richard: „Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics“. In *Critical Horizons*. 2002, roč. 3, č. 1, s. 7–36.

KEARNEY, Richard: „Strangers, Gods and Monsters“. In *Budhi*. 2004, roč. 5, č. 3, s. 83–101.

KEARNEY, Richard: „Terrorism and Interreligious Wisdom“. In *The Japan Mission Journal*. 2005, roč. 51, č. 1, s. 37–50.

KEARNEY, Richard: „Those Masterful Images“. In *The Crane Bag*. 1979, roč. 3, č. 2, s. 71–81.

KEARNEY, Richard: „Toward an Open Eucharist“. In MOYANERT, Marianne – GELDHOF, Joris (eds.): *Ritual Participation and Interreligious Dialogue*. London: Bloomsbury, 2015, s. 133–155.

KEARNEY, Richard: „Translating across Faith Cultures: Radical Hospitality“. In *Perspectiva Nova Eco-Ethics, Revue internationale de philosophie moderne, Acta institutionis philosophiae et aesthetiae*. 2014, roč. 3, s. 145–156.

KEARNEY, Richard: „Twinsome Minds: Recovering 1916“. In *Lacunae*. 2016, č. 12, s. 65–90.

KEARNEY, Richard: „Two Prophets of Eucharistic Hospitality: Abhishiktananda and Teilhard de Chardin“. In O'LEARY, Joseph (ed.): *The Japan Mission Journal*. Tokyo. 2014, s. 14–25.

KEARNEY, Richard: „Two Thinks at Distance: An interview with William Desmond“. In SIMPSON, Christopher Ben (ed.): *The William Desmond Reader*. Albany. New York: State University of New York Press, 2012, s. 229–244.

KEARNEY, Richard: „The Wager of Carnal Hermeneutics“. In KEARNEY, Richard – TREANOR, Brian (eds.): *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015, s. 15–54.

KEARNEY, Richard: „Welcoming the Stranger“. In Ó DUIBHIR, Pádraig – McDAID, Rory – O'SHEA, Andrew (eds.): *All Changed? Culture and Identity in Contemporary Ireland*. Dublin: Duras Press, 2011, s. 167–178.

KEARNEY, Richard: „What Is Carnal Hermeneutics?“. In *New Literary History*. 2015, roč. 46, s. 99–124.

KEARNEY, Richard: „Writing Trauma: Narrative Catharsis in Homer, Shakespeare and Joyce. In SEVERSON, Eric R. – BECKER, Brian W. – GOODMAN, David M. (eds.): *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*. Pittsburgh: Duquene University Press, 2016, s. 77–90.

KEARNEY, Richard – DERRIDA, Jacques – CAPUTO, John: „Desire of God: An Exchange“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 301–308.

KEARNEY, Richard – MARION, Jean-Luc: „Giving More: Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue“. In CASSIDY, Eoin – LEASK, Ian (eds.): *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion* (ed. Eoin G. Cassidy). New York: Fordham University Press, 2005, s. 243–257.

KEARNEY, Richard – SEMONOVITCH, Kascha: „At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others“. In TÍŽ (eds.): *Phenomenologies of the Stranger*. New York: Fordham University Press, 2011, s. 3–29.

KEARNEY, Richard – TAYLOR, James: „Introduction“. In TÍŽ (eds.): *Hosting*

*the Stranger: Between Religions*. New York: Continuum, 2011, s. 1–8.

KEEFE-PERRY, L. Callid: „Everyday Seduction: Richard Kearney, Karmen MacKendrick and Three Definitions“. In TÝŽ: *Way to Water: A Theopoetics Primer*. Eugene: Cascade Books, 2015, s. 109–131.

KENNEDY, Paul – viz CAYLEY, David.

KOČÍ, Martin: „A Postmodern Quest: Seeking God and Religious Language in Postmodern Context“. In HALÍK, Tomáš – HOŠEK, Pavel (eds.): *A Czech Perspective in Faith in a Secular Age*. Washington D. C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015, s. 81–96.

KOČÍ, Martin: „Přínos Tomáše Halíka“. In HALÍK, Tomáš: *Žít s tajemstvím: Podněty k promýšlení víry*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 227–249.

KOČÍ, Martin – MIHALIK, Martin: „Křesťanství jako hegemonický příběh lásky? Postmoderní kritika křesťanství Jeana-Françoise Lyotarda a její teologická reflexe“. In *Acta theologica* 2001, roč. 1, č. 2, s. 105–133.

KOHNOVÁ, Věra: *Deník*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2006.

KOLMAN, Vojtěch: „Emotions and Understanding in Music: A Transcendental and Empirical Approach“. In *Idealistic Studies*. roč. 2015, č. 1, s. 17–34.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Na počátku bylo Slovo“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 109–122. Překlad Karel Floss.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „O Ne-jiném“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 190–194. Překlad Jan Patočka.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „O skrytém Bohu“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 185–189. Překlad Jan Patočka.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: *O vrcholu zření*. Praha: Vyšehrad, 2003. Překlad Karel Floss.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Soukromník o myslí“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš*

*Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 195–243. Překlad Jan Patočka.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Soukromník o zkušenostech s vahami“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 244–258. Překlad Jan Sokol.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Trialogus de possest/Trialog O possest“. In NEUBAUER, Zdeněk: *O čem je věda?* Praha: Malvern, 2009, s. 240–327. Překlad Jakub Hlaváček.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Vědění o nevědění I“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 123–162. Překlad Jan Patočka.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš: „Vědění o nevědění II“. In FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 163–184. Překlad Jan Patočka.

LaCOCQUE, André: „The Revelation of Revelations“. In LaCOCQUE, André – RICOEUR, Paul: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, s. 307–329. Překlad David Pellauer.

LAPIDE, Pinchas – viz FRANKL, Viktor Emmanuel.

LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 2009. Překlad Věra Dvořáková, Miloš Rejchrt.

LÉVINAS, Emmanuel: *Le temps et l'autre/Čas a jiné*. Praha: Dauphin. 1997. Překlad Zdeněk Hrbata.

LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*. Praha: Oikúmené, 1997. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol.

LIBERA, Alain de: *Středověká filosofie*. Praha: Oikúmené, 2001. Překlad Martin Pokorný.

LIMA, Paulo Alexandre: „Plato's Phaedrus and the Limitations of Philosophy's Written Word“. In DE CARVALHO, Mário Jorge (ed.): *In the Mirror of the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia, 2013, s. 271–301.

LOUTH, Andrew: „Introduction“. In YANNARAS, Christos: *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London – New York: T & T Clark International, 2005, s. 1–14. Překlad Haralambos Ventis.

MANOLOPOULOS, Mark: „Faith in Hermeneutics: With Richard Kearney“. In TÝŽ: *With Gifted Thinkers: Conversations with Caputo, Hart, Horner, Kearney, Keller, Rigby, Taylor, Wallace, Westphal*. Bern: Peter Lang, 2009, s. 121–145.

MANOUSSAKIS, John Panteleimon: „From Exodus to Eschaton: On The God Who May Be“. In *Modern Theology*. 2002, roč. 18, č. 1, s. 95–107.

MANOUSSAKIS, John Panteleimon: „Thinking at the Limits. Jacques Derrida and Jean-Luc Marion in Dialogue with Richard Kearney“. In *Philosophy Today*. 2004, č. 1, s. 3–26.

MASTERSON, Patrick: „Richard Kearney’s Hermeneutics of Otherness“. In *Philosophy and Social Criticism*. 2008, roč. 34, č. 3, s. 247–265.

MARION, Jean-Luc: *God Without Being*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2012. Překlad Thomas A. Carlson.

MARION, Jean-Luc: „The Question of the Unconditioned“. In *The Journal of Religion*. 2013, roč. 93, č. 1, s. 1–24.

MARION, Jean-Luc – viz KEARNEY, Richard.

McGUIRK, James a kol.: „Philosophy at the Limits of Reason Alone. A Group Interview with Professor Richard Kearney“. in *The Leuven Philosophy Newsletter*. 2005–2006, roč. 14, s. 17-25.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Praha: Togga, 2011. Překlad Jan Halák.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikúmené, 1998. Překlad Miroslav Petříček.

MEYNDORFF, John: „Pseudodionýsios Areopagita“. In AREOPAGITA, Dionýsios: *O mystické teologii. O Božských jménech (s komentáři sv. Maxima Vyznavače)*. Praha: Dybbuk, 2003. Z ruštiny přeložil Alan Černošous, s. 261–273.

MEYNDORFF, John: „Sv. Maxim Vyznavač“. In AREOPAGITA, Dionýsios: *O*

*mystické teologii. O Božských jménech (s komentáři sv. Maxima Vyznavače).* Praha: Dybbuk, 2003. Z ruštiny přeložil Alan Černoš, s. 274–292.

MIHALIK, Martin: „Hľadanie Božieho mena: Hermeneutika troch cest myslenia v diele Richarda Kearneyho“. In ŠIRKA, Zdenko Š. – PANAITESCU, Cristian – JANDEJSEK, Petr (eds.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici.* Praha: Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, 2014, s. 129–147.

MIHALIK, Martin – viz KOČÍ, Martin.

MITRALEXIS, Sotiris: „Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt To Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy“. In *Eastern Churches Review.* 2012, roč. 34, č. 1, s. 33–40.

MOLODOWSKY, Kadia: „Slitovný“. In *Maskil.* 2013, č. 7, s. 14. Překlad Petr Jan Vinš, Ivana Kuglerová.

MOLTMANN, Jürgen: *Theology of Hope.* Minneapolis: Fortress Press, 1993. Překlad James W. Leitch.

MRÁZ, Milan – viz ARISTOTELÉS.

MURCHADHA, Felix Ó: „A Conversation with Richard Kearney“. In *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy.* 2004, roč. 8, č. 3, s. 667–683.

NICHOLS, Craig M.: „The Eschatological Theogony of the God Who May Be: Exploring the Concept of Divine Presence in Kearney, Hegel and Heidegger“. In *Metaphilosophy,* 2005, roč. 36, č. 5, s. 750–761.

NICHOLS, Craig M.: „The God Who May Be and the God Who Was“. In Manoussakis, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy.* New York: Fordham University Press, 2006, s. 111–126.

NOBLE, Anthony: „Choirs of Larks and the Tibetan Trumpets: In Search of the Holy Spirit in Music“. In *Communio Viatorum.* 2008, roč. 50, č. 2, s. 199–219.

NOBLE, Ivana: „The Authority of Experience in the Hesychast Saints according to St Gregory Palamas: The Relationship Between Ontology and Epistemology

Revisited“. In *Analogia*. 2017, roč. 5, č. 3, s. 2–43.

NOBLE, Ivana: „The Gift of Redemption: Vladimir Lossky and Raymund Schwager on Anselm of Canterbury“. In *Communio Viatorum*. 2010, roč. 52, č. 1, s. 48–67.

NOBLE, Ivana: „Hospitality as the Last Utopia?“. In *Communio Viatorum*. 2016, roč. 58, č. 2, s. 131–135.

NOBLE, Ivana – NOBLE, Tim – BAUEROVÁ, Kateřina – PARUSHEV, Parush: *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.

NOBLE, Ivana: *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

NOBLE, Ivana: *Risks of Hospitality: Imagination and Reality: Introduction*. 2016. nepublikovaný konferenční příspěvek.

NOBLE, Ivana: „Words and Music Born out of Silence. Liturgical and Hesychast Influences on *lex orandi* and *lex credendi* in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae“. In *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*. 2015, roč. 96, č. 1–2, s. 82–101.

NOBLE, Timothy: „Emmanuel Levinas and Vladimir Jankelevitch: The Possibilities and Limits of Hospitality“. In *Communio Viatorum*. 2016, roč. 58, č. 2, s. 172–190.

NOBLE, Tim – viz NOBLE, Ivana.

NUSSBAUM, Martha: „Ethics of Narration“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 48–52.

OLTHUIS, James: „Divine Metaxology“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, s. 231–240.

PAPATHANASIOU, Athanasios N.: „Holiness: The Sacrament of Surprise“. In

- International Journal of Orthodox Theology*. 2013, roč. 4, č. 4, s. 9–17.
- PARUSHEV, Parush – viz NOBLE, Ivana.
- PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In TÝŽ: *Péče o duši III: Sebrané spisy Jana Patočky 3*. Praha: Oikúmené, 2002, s. 13–131.
- PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*. In TÝŽ: *Péče o duši I: Sebrané spisy Jana Patočky 1*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 303–336.
- PATOČKA, Jan: *Věčnost a dějinnost*. In TÝŽ: *Péče o duši I: Sebrané spisy Jana Patočky 1*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 139–242.
- PEPERZAK, Adriaan: *To the Other: An Introduction to Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press, 1993.
- PETR, Michal – viz ČERVENKOVÁ, Denisa.
- PIZER, Stuart A.: „Catharsis and Peripeteia: Considering Kearney and the Healing Functions of Narrative“. In SEVERSON, Eric R. – BECKER, Brian W. – GOODMAN, David M. (eds.): *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*. Pittsburgh: Duquene University Press, 2016, s. 91–97.
- PLATÓN: *Faidros*. Praha: Oikúmené, 2014. Překlad František Novotný.
- PLATÓN: *Parmenidés*. Praha: Oikúmené, 2010. Překlad František Novotný.
- PLATÓN: *Symposion*. Praha: Oikúmené, 2005. Překlad František Novotný.
- PLATÓN: *Timáios*. Praha: Oikúmené, 2008. Překlad František Novotný.
- POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich: *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013. Překlad Pavel Moskala, Lucie Kopecká.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času I-VII*. Praha: Rybka Publishers, 2012. Překlad Prokop Voskovec, Jiří Pechar, jazyková úprava Michal Rybka.
- PURCELL, Sebastian: „Translating God: Derrida, Ricoeur, Kearney“. In *Journal of Applied Hermeneutics*. 2012, s. 1–20.



PUTTE, André van der: „Professor Richard Kearney Holds the Cardinal Mercier Chair“. In *The Leuven Philosophy Newsletter*. 2005-2006, roč. 14, s. 14–17.

RAHNER, Karl: „Seberealizace a přijetí kříže“. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.): *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad 2007, s. 428–432. Překlad Jan Sokol.

RICOEUR, Paul: „From Interpretation to Translation“. In LaCOCQUE, André – RICOEUR, Paul: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. Překlad David Pellauer, s. 331–361.

RICOEUR, Paul: *Living up to Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. Překlad David Pellauer.

RICOEUR, Paul: *Myslet a věřit*. Praha: Kalich, 1995. Překlad Miloš Rejchrt.

RICOEUR, Paul: „The Nuptial Metaphor“. In LaCOCQUE, André – RICOEUR, Paul: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. Překlad David Pellauer, s. 265–303.

RICOEUR, Paul: *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikúmené, 2016. Překlad Milan Lyčka.

RICOEUR, Paul: „On Stories and Mourning“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 5–17.

ROHR, Richard: *Nahá přítomnost: Mystici to vidí jinak*. Brno: Cesta, 2013. Překlad Marie Polasková.

RORTY, Richard: „Antiklerikalismus a ateismus“. In RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství* (ed. Santiago Zabala). Praha: Karolinum, 2007, s. 34–46. Překlad Lucie Johnová.

ROSKOVEC, Jan: „Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5-11“. In POKORNÝ, Petr: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 456–474.

ROSKOVEC, Jan: „Přebytečný Bůh?“. In HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (eds.):

*Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. s. 134–146.

RUNDELL, John: „Imaginations, Narratives and Otherness: On Diacritical Hermeneutics“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge.* Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 103–116.

RYBKA, Michal: „Léčba Proustem“. In PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času I.* Praha: Rybka Publishers, 2012, s. i–vi. Překlad Prokop Voskovec, Jiří Pechar, jazyková úprava Michal Rybka.

RYŠKOVÁ, Mireia: *Pavel z Tarsu a jeho svět.* Praha: Karolinum, 2014.

SANDS, Justin: „After Onto-Theology: What Lies beyond the End of Everything“. *Religions.* 2017, roč. 98, č. 8.

SEMONOVITCH, Kascha – viz KEARNEY, Richard.

SEVERSON, Eric R.: „The Hermeneutics of the Gift: A Dialogue with Richard Kearney“. In TÝŽ (ed.): *Gift and Economy: Ethics, Hospitality and the Market.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, s. 75–86.

SHENTON, Andrew (ed.): *The Cambridge companion to Arvo Pärt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SCHMIDINGER, Heinrich: *Úvod do metafyziky.* Praha: Oikúmené, 2012. Překlad Karel Floss.

SIMPSON, Christopher Ben: „Between, God and Metaphysics: An Interview with William Desmond“. *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics.* 2012, roč. 1, č. 1–2, s. 357–373.

SKARAS, Andrew – viz CELIE, Karel-Bart.

SLÁMA, Petr: „Emmanuel Lévinas a židovství“. In *Acta Universitatis Carolinae Theologica.* 2016, roč. 6, č. 2, s. 33–45.

SOKOL, Jan: *Člověk jako osoba: filosofická antropologie.* Praha: Vyšehrad, 2016.

SOSKICE, Janet: „Naming, Naming God and the *Techne* of Language“. *Konference Naming God and the Techné of Language.* Praha: Katolická

teologická fakulta, Centrum teologie, filosofie a mediální teorie. 11. listopadu 2016. Nepublikovaná přednáška.

SOUSEDÍK, Prokop: „Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku?“. In ŠIMSA, Martin – SOUSEDÍK, Prokop – NITSCHÉ, Martin – et. al.: *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*. Praha: Filosofie – Filosofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, 2009, s. 331–353.

SPINOZA, Benedikt: *Etika*. Praha: Svoboda, 1977. Překlad Karel Hubka.

STANILOAE, Dumitru: *Orthodox Dogmatic Theology: The Experience of God I: Revelation and Knowledge of the Triune God*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994. Překlad Ioan Ionita a Robert Barringer.

STENGER, Georg: „Wenn Welten grüßen... Zur Phänomenologie des Grußes zwischen Ost und West“. In: SEPP, Hans Rainer – YAMAGUCHI, Ichiro (Hrsg.): *Leben als Phänomen*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2006, s. 309–322.

ŠEDIVÝ, Jan: *O kontemplaci*. Brno: Cesta, 2014.

ŠVEC, Ondřej: „Tři úskalí filosofie“. In *Filosofie dnes*. 2010, vol. 2, roč. 2, s. 21–27.

ŠTAMPACH, Ivan Odilo: „Dawkins míří na náboženství, ale zasahuje jiný terč“. In HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (eds.): *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. s. 147–154.

ŠTAMPACH, Ivan Odilo: *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010.

ŠTAMPACH, Ivan Odilo: *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008.

TAYLOR, Charles: *A Secular Age*. Cambridge – London: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles: „On Social Imaginaries“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University

Press, 2007, s. 29–47.

TAYLOR, James – viz KEARNEY, Richard.

TAYLOR, Victor: „A Conversation with Richard Kearney“. In *Journal for Cultural and Religious Theory*. 2005, vol. 6, č. 2, s. 17–26.

THURNER, Martin: „Nekonečné přibližování: K významu osobnosti Mikuláše Kusánského“. In ŽEMLA, Martin a kol.: *Jednota a mnohost: Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn Arabí*. Praha. Vyšehrad. 2002, s. 41–62. Překlad Martin Žemla.

TOLKIEN, John Ronald Reuel: *Pán Prstenů I-III*. Praha: Mladá Fronta, 2002. Překlad Stanislava Pošustová.

TOMAN, Marek: „Moře a pevnina Richarda Kearneyho“. In KEARNEY, Richard: *Samův pád*. Praha: Lidové noviny, 1999, s. 59–67.

TRACY, David: „God: The Possible/Impossible“. In MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.): *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press. 2006, s. 340–354.

TREANOR, Brian: „The Anatheistic Wager: Faith after Faith“. In *Religion and the Arts*. 2010, roč. 14, s. 547–560.

VÁCLAVÍK, David: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010.

VANIER, Jean: *Krása lidskosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2016. Sestavila Carolyn Whitneyová-Brownová. Překlad Jiří Gračka.

VATTIMO, Gianni: „Věk interpretace“. In RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství* (ed. Santiago Zabala). Praha: Karolinum, 2007, s. 48–57. Překlad Lucie Johnová.

WALDENFELS, Bernhard: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikúmené, 1998. Překlad Jakub Čapek.

WARE, Kallistos: *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996. Přel. Rudolf Valenta.

WESTERMEYER, Paul. „Music and Spirituality: Reflections from a Western Christian Perspective“. In *Religions*, roč. 2013, č. 4, s. 567–583.

WESTPHAL, Merold: „Overcoming Onto-theology“. In *Perspectives in Continental Philosophy*. 2001, č. 21, s. 1–28.

WIESEL, Elie: *Bible. Příběhy a postavy*. Praha: Sefer, 1994. Překlad Alena Bláhová.

WOOD, David: „Double Trouble: Narrative Imagination as a Carnival Dragon“. In GRATTON, Peter – MANOUSSAKIS, John Panteleimon (eds.): *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 131–137.

WOOLFOVÁ, Virginia: *K majáku*. Praha: Československý spisovatel, 1965. Překlad Jarmila Fastrová.

YANNARAS, Christos: *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London – New York: T & T Clark International, 2005. Překlad Haralambos Ventis.

YANNARAS, Christos: *Person and Eros*. Brookline: Holy Cross Press. 2007. Překlad Norman Russell.

ZABALA, Santiago: „Náboženství bez teistů a ateistů“. In RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni: *Budoucnost náboženství* (ed. Santiago Zabala). Praha: Karolinum. 2007, s. 8–30. Překlad Lucie Johnová.

ZIMBARDO, Philip G.: *Moc a zlo*. Břeclav: Moraviapress, 2005. Překlad Václav Břicháček, Lucie Čermáková.

## Internetové zdroje

ARISTOTELÉS: *Metaphysics* [online]. Adelaide: The University of Adelaide, 2015 [cit. 28. listopadu 2015]. Přel. W. D. Ross. Dostupné z WWW: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/metaphysics/index.html>

BJÖRK: „Arvo Pärt: Interview“ [online]. 2008. [cit. 14. 7. 2014]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=aIdxrNFeG4M>

*Dokumenty II. Vatikánského koncilu: Gaudium et spes*. [online]. [cit. 30. září 2018]. Dostupné z WWW: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_)

vatican\_council/documents/vat-ii\_const\_19651207\_gaudium-et-spes\_cs.html.

GILLIAM, Terry: „Terry Gilliam Criticizes Steven Spielberg and Schindler's List“. [online]. [cit. 8. srpna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=CAKS3rdYTpl>.

HALÍK, Tomáš: „Věřit znovu – a jinak“. [cit. 27. prosince 2018]. Dostupné z WWW: [https://www.novinky.cz/kultura/salon/492649-verit-znovu-a-jinak-rozhovor-s-katolickym-knezem-filosofem-a-sociologem-tomasem-halikem.html?fbclid=IwAR1RBkyihNWWFla-JBbLyblHieJW\\_Srhi7lqw7usdzwiKwKHnrA5U5Tsejg](https://www.novinky.cz/kultura/salon/492649-verit-znovu-a-jinak-rozhovor-s-katolickym-knezem-filosofem-a-sociologem-tomasem-halikem.html?fbclid=IwAR1RBkyihNWWFla-JBbLyblHieJW_Srhi7lqw7usdzwiKwKHnrA5U5Tsejg).

HESS, Alex: „My favourite Cannes winner: Apocalypse Now“. [online]. [cit. 27. července 2015]. Dostupné z WWW: <http://www.theguardian.com/film/filmblog/2015/apr/30/my-favourite-cannes-winner-apocalypse-now>

KEARNEY, Richard: „Aliens, Strangers and Monsters“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>.

KEARNEY, Richard: „Exchanging Stories – Changing History“. [online]. [cit. 9. října 2018]. Dostupné z WWW: [https://www.facebook.com/kearneyr/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/kearneyr/?ref=br_rs).

KEARNEY, Richard: „The Guestbook Project – Reconciling Strangers. Glenstal Abbey July 5th 2009“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=l6ENZ\\_3bgCg](https://www.youtube.com/watch?v=l6ENZ_3bgCg).

KEARNEY, Richard: „Irish Mind, Richard Kearney“. [online]. [cit. 12. července 2014]. Dostupné z WWW: [https://www.youtube.com/watch?v=v9lx\\_sYzMjc](https://www.youtube.com/watch?v=v9lx_sYzMjc).

KEARNEY, Richard: „Losing our Touch“. [online]. [cit. 20. srpna 2018]. Dostupné z WWW: [https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/?rref=collection%2Fcolumn%2Fthe-stone&action=click&contentCollection=opinion&region=stream&module=stream\\_unit&version=search&contentPlacement=1&pgtype=collection](https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/?rref=collection%2Fcolumn%2Fthe-stone&action=click&contentCollection=opinion&region=stream&module=stream_unit&version=search&contentPlacement=1&pgtype=collection).

KEARNEY, Richard: „On Guestbook Project“. [online]. [cit. 19. dubna 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=wL48TGQfr1M>.

KEARNEY, Richard: „Why Remain Catholic“. [online]. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=s3SijWz7Ud8>.

KOLEKTIV AUTORŮ: *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zu Eucharistischen Gastfreundschaft*. [online]. Centre d'Études Œcuméniques Strasbourg - Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen) - Konfessionskundliches Institut (Bensheim). [cit. 7. června 2013]. Dostupné z WWW: <http://alt.ikvu.ikvu.de/html/archiv/ikvu/abendmahl/oekumene-institutethesenabendmahlsgegemeinschaft.html>. Ňesky: *Společná večeře Páně je možná. Teze o eucharistické pohostinnosti* [online]. In *Getsemany*. Dostupné z WWW: <http://www.getsemany.cz/node/548>.

LANZMANN, Claude: „On Shoah“. [online]. [cit. 15. října 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=0pwqHdNINDk>.

ORTH, Stephan: „Richard Kearney: On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva“. [online]. In *Ars Disputandi*. 2005, roč. 5. [cit. 16. května 2015]. Dostupné z WWW: <http://www.ArsDisputandi.org>.

*Regula Sancti Benedicti*. [online]. [cit. 5. října 2018]. Dostupné z WWW: <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html>.

SMICK, Rebekah: „Imagination's Truth: An Interview with Richard Kearney“. [online]. In *Telegraph*. [cit. 29. července 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=V1hmmd0A0ns>.

SPIELBERG, Steven: „On Schindler's List“. [online]. [cit. 14. října 2015]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=fAM5q837enk>.

TAVENER, John: „Sir John Tavener on Sacred Music“. [online]. [cit. 11. června 2016]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=6omOISKnWt0>.

TAVENER, John: „Towards the Musica Perennis“. [online]. [cit. 11. června 2016]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=ik7Qkxt8FNs>.

VANIER, Jean: „Love and Belonging: Fifty Years at L'Arche“. [online]. [cit. 29. září 2018]. Dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=vDnfdHQu-rg>.

### **Webové stránky**

[www.abhishiktananda.org](http://www.abhishiktananda.org). [online]. [cit. 30. září 2018].

<https://mediakron.bc.edu/guestbook>. [online]. [cit. 8. září 2018].

<http://richardmkearney.com/>. [online]. [cit. 5. října 2016].

<http://twinsomeminds.com/>. [online]. [cit. 9. října 2018].