

Martin Kočí

CHRISTIANITY AFTER CHRISTENDOM

Heretical Perspectives in Philosophical Theology

Londýn (Bloomsbury) 2023, 248 str.

Kniha filosofujícího teologa Martina Kočího si klade za cíl promyslet perspektivy křesťanství po křesťanstvu. Zabývá se proto existenciálními dimenzemi víry, která charakterizuje svět, v němž křesťanství již nemůže samo sebe označit za triumfální či homogenní metanarativ, fenomenologicky založenou teologii nebo křesťanstvím jako pohybem existence. Čini tak pomocí rekonstrukce několika významných filosofických, ale i teologických pojetí křesťanství, která vždy, až na jednu nikoli nepodstatnou výjimku, určitým způsobem vychází z postmoderny (Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Richard Kearney, Lieven Boeve).

Jediným autorem, jenž z označení „postmoderní“ do značné míry vybočuje, je myslitel doby poevropské Jan Patočka. Význam Jana Patočky pro Kočího teologický projekt je tak na jednu stranu zásadní – pojem křesťanství jako solidarity oťresených představuje samotný vrchol knihy –, na druhou stranu „heretický“ (avšak reflektovaně – viz podtitul knihy *Heretical Perspectives in Philosophical Theology*) hned ve dvou ohledech: Zprv,

vztah Patočkova myšlení, které představuje do značné míry pokus o syntézu Husserlovy a Heideggerovy fenomenologie, k ostatním přítomným myslitelům a myslitelkám explicitně spojeným s postmodernou není sám o sobě vůbec samozřejmý. A za druhé, sám Patočka se ke křesťanství vyjadřuje jen velice plaše, např. v programaticky znějících, avšak enigmatických zmínkách, jako je ta o nutnosti myslet „křesťanství bez platonismu“ v *Kacířských esejích*. Křesťanství po křesťanstvu je tedy primárně fundamentálně teologickým projektem, který vychází z Patočky a z postmoderních filosofii, filosofie však v tomto případě nehraje roli tradiční služby teologie, nýbrž jedná se o vztah dialogu a vzájemného obohacení.

Co přichází po křesťanství, přesněji řečeno po křesťanstvu? Z pečlivých analýz převážně postmoderně koncipovaných konců křesťanství je zřejmé, že po křesťanstvu jako hegemonii, suverénní a triumfální společenské struktuře přichází kritické křesťanství, které si je vědomo toho, že je prožívané ve společnosti a ve světě, jež už nejsou křesťanské, avšak podle autora ještě nejsou plně nekřesťanské. „Smrt metafyzického svrchovaného Boha znamená emancipaci“ (140).¹ Toto kritické *po* tedy znamená uznání ztráty moci, které není bez teologických souvislostí s kenotickým sebevypřažděním Boha, s příběhem Ježíše, který sám sebe zmařil: „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil,

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponižil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži“ (Filipským 2, 6–8). Křesťanství po křesťanstvu tedy v Kočího pojetí znamená obrácení od společenské hegemonie k individuální a kolektivní existenciální praxi, bytí ve světě.

V artikulaci tohoto obrácení si však čtenář může položit otázku, jak lze tuto transformaci konkrétně historicky a sociálně situovat. Nebo se jedná o transformaci, která je čistě fundamentálně teologická? Kočí historicky a sociálně orientovaný přístup explicitně odmítá, když píše, že usiluje o „emancipaci otázky onoho *po* křesťanství ze spárů historicko-sociologických debat“ (61). Je to však dost dobře možné? Co pak znamená ono „after Christendom“ v nehistorickém smyslu? Pokud ona transformace z křesťanstva ke kenotickému křesťanství je fundamentální struktura bytí, v níž se nutně jedno obrací v druhé, jak potom vysvětlit protipohyby ve jsoucnu, kterému říkáme současný svět, kdy po onom after Christendom“ přijde další „after Christianity“ a křesťanství získá zpět svůj triumfalismus, suverenitu a hegemonii (prvky mífící tímto směrem můžeme pozorovat např. v současných USA)? Pokud bychom nakrásně přijali perspektivu, podle níž je tato transformace křesťanství „apriorní pohyb, vnitřní struktura, vnitřní dynamika křesťanství“ (61) samotného, neredukovatelná na historická a sociální určení, proč potom triumfalismus, suverenita a hegemonie nejsou v knize reflektovány jako fundamentálně teologické pojmy? Jsou pouze zmíněny jako

něco, co je třeba překonat, resp. co je už překonáno. Myšlení apriorní vnitřní fundamentálně teologické struktury křesťanství se tak zdá se neobejde bez veskrze politických pojmů, odkazujících ke konkrétní podobě mocenských struktur křesťanských církví, včetně jejich historických a sociálních určení. Jedním z hlavních cílů knihy je přitom myšlení křesťanství jako zkušenosti bytí ve světě. Čtenář si tedy klade otázku: Co znamená křesťanství, které samo sebe chápe „ze světa“ (63), avšak bez historických a sociálních debat? Jediná interpretace, která vysvětluje ze závěru knihy, je, že se jedná o bytí-ve-světě v Heideggerově pojetí, a že tedy určitým fundamentálně ontologickým horizontem této fundamentální teologie je Heideggerovo rané myšlení, formulované v *Bytí a čase*.

Křesťanství budoucnosti je v knize pojato jako zkušenost otřesu. „Jak se s touto situací můžeme existenciálně vyrovnat? Jak křesťanství přistupuje k tomuto nestabilnímu způsobu bytí, jak jej ztělesňuje a jak jej konkretizuje“ (65)? V polemice s Vattimem a jeho čistě hermeneutickým pojetím křesťanství Kočí zdůrazňuje, že „musíme přijmout historii a skutečnost, že křesťanství je historické“ (91), počínaje historickým Ježíšem, a proti Caputově představě křesťanství bez náboženství, že „my však jsme povoláni žít v tomto světě“ (113). Není tu napětí s nehistorickým pojetím onoho „after“ výše? O tomto světě však kniha nic pozitivního neříká. Co lze o tomto světě říci, ať už z hlediska teologie, nebo filosofie? Co je to za svět, v němž se může odehrát tato tragická událost (míněno globální pandemie covidu 19), ptá se

např. Judith Butlerová ve stejnojmenné knize.² Podobné napětí mezi fundamentálně teologickým a historicko-kritickým přístupem spatřuji v otázce žitého křesťanství. „O křesťanství nejen přemýšlíme, ale také ho žijeme“ (145). Jak si konkrétně představit žití křesťanství po křesťanstvu? Není to tak, že v konkrétním křesťanském společenství se vždy nějak mísí prvky křesťanstva i křesťanství, a že tedy nutnost oné fundamentální transformace je třeba nuancovat? Např. v katolické církvi dodnes přezívá hierarchická, patriarchální struktura, zároveň však probíhá proces synodality, který více zdůrazňuje subsidiaritu a podíl laiků na jednání a rozhodování.

V poslední kapitole knihy se zkušenost otřesu zpřesňuje odkazem na konečnost existence ve světě. „Smysl křesťanství obsahuje skutečně konkrétní zkušenost – zkušenost konečnosti, lidskou podmíněnost bytí ve světě“ (184). Není však teze o otřesenosti z konečnosti příliš obecná, a tudíž abstraktní? Nejsou ve skutečnosti otřesení, respektive solidarita způsobeny diferencovanou distribucí předčasné konečnosti? Vychází moje zkušenost konečnosti z toho, že všichni jednou umřeme, nebo z konkrétní a nespravedlivé předčasné konečnosti mého blízkého člověka, kterému je např. diagnostikována nevyléčitelná nemoc, nebo i z konkrétní zkušenosti neznámého člověka bez domova, který předčasně umírá na ulici?

„Solidarita otřesených je tedy solidaritou těch, kteří nesou břemeno konečnosti – vlastní zkušenosti lidské

existence“ (196), píše Kočí v závěrečné kapitole. V *Kacířských esejích* je ale zdrojem zkušenosti otřesu konkrétní dějinná zkušenost. Pojem solidarity otřesených je neoddělitelný od „frontové zkušenosti“, jejíž popis Patočka čerpal z textů Teilharda de Chardin a Ernsta Jüngera a z jejich popisu konkrétní zkušenosti v zákopech první světové války. „Solidarita otřesených“, těch, kteří prošli absolutností frontové zkušenosti, se projevuje nesouhlasem s „mobilizačními opatřeními“, která „eternizují válečný stav“. Vychází solidarita otřesených skutečně ze samotného faktu lidské konečnosti, nebo spíše z její katastrofální mezní podoby, jakou je válka? A pokud pojem solidarity otřesených, jenž je původně neoddělitelný od takto mezní zkušenosti, zobecníme na celé křesťanství, na veškeré bytí ve světě, nevyprázdníme jádro jeho obsahu a neučiníme z něj jen jedno z „líbivých hesel“, která Patočka odmítá? Zkušenost konečnosti lidského života obecně, bez rozlišení, jak nerovně je jakožto zkušenost předčasné smrti distribuována mezi různými skupinami lidských životů, tento problém podle nás rovněž neřeší.

Kočí si je nicméně vědom, že do jisté míry opakuje to, co kritizoval u současných filosofů a teologů: nabízí jen další filosofickou teologii. „Vznese jsem kritiku, že současní filozofové a teologové nabízejí příliš intelektuální vize křesťanství po křesťanstvu. Nyní se zdá, že navrhuji jen další filozofickou teologii“ (218). Zároveň reflektuje, že v knize nenajdeme odpověď na

² Judith Butler, *What World is This? A Pandemic Phenomenology*, Columbia University Press, 2022.

otázku, co je svět, v němž jsme jako (post)křesťané povoláni být. „Bylo by užitečné prozkoumat pojetí světa jako teologického problému a možná dokonce vyvinout systematickou teologii světa a spiritualitu bytí ve světě“ (217).

Křesťanství po křesťanstvu je filosofickou teologií, která na jednu stranu odmítá emancipační příběh jako Lyotardovo překonané velké vyprávění, na druhou stranu však věří v to, že filosofie jakožto „reflexe lidského bytí ve světě“ (207–208) má moc křesťanství osvobodit od jeho triumfalistické podoby. Má však filosofie opravdu moc osvobozovat? Není v této filosofující teologii existence jako otřesu a konečnosti neredukovatelné napětí mezi důrazem na křesťanství jako

materiální, vtělený způsob existence, a veskrze intelektuální osvobození prostřednictvím (postmoderní) filosofie?

Zda transformace hegemonie křesťanstva v solidaritu konečných bytostí, již se vyznačuje (post)křesťanství, tvoří pohyb vnitřní dynamiky křesťanství samého, tak podle nás zůstává otevřenou otázkou, k jejímuž zodpovězení filosofická teologie potřebuje nejen systematickou teologii světa, nýbrž také v této knize suspendovanou historicko-kritickou analýzu jak fenoménů hegemonie, suverenity a triumfalismu, tak osvobozujících (malých) praktik obrácení a solidarity otřesených.³

Jan Bierhanzl

³ Tato recenze vznikla v rámci výzkumné činnosti Oddělení současné kontinentální filosofie Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.