

Oponentský posudek na disertační práci Milana Hanyše „Apoštol Pavel a filosofie: Studie k politické teologii a její recepci v soudobé filosofii“

Pole politické teologie bylo vymezeno poukazem Carla Schmita k teologickému rodokmenu základních pojmů moderní státovědy. Jedním z nejzajímavějších postřehů disertační práce Milana Hanyše je teze o politickém rodokmenu některých pojmů Pavlovy teologie – počínaje relativně nedůležitými jako je zvěst či evangelium až po klíčové jakými je spravedlnost, občanství či obec. Klíčové postavení v jeho analýze má to, co nazývá depolitizací a devoluntarizací spravedlnosti. Zatímco u Platóna a Aristotela byla spravedlnost ctností lidí či jejich vztahů v obci, Pavel ji vyjímá z dosahu lidského jednání. Jako stížený prvotním hříchem, člověk se nemůže stát sám od sebe spravedlivým, ale může být jen ospravedlněn (zbaven tíhy své hříšnosti a viny) vykupujícím činem božího syna vyslaného k záchraně lidí z boží milosti. Aby tato boží operace přivedla lidi ke spáse, musí v ní uvěřit. Druhou stránkou depolitizace a devoluntarizace spravedlnosti je tedy přenesení těžiště z jednání do věření, z projevu těla do nitra duše – z ortopraxe do ortodoxie. Špatné jednání – například porušování sedmi noachovských přikázání či tří kardinálních hříchů – může člověka vyloučit z okruhu spasitelných, dobré jednání však ke spáse nestačí, k tomu je zapotřebí neviditelná proměna mysli – uvěření v příběh o božím synu, jenž přišel vykoupit lidi z jejich hříchů, byl ukřižován a vstal z mrtvých.

Těžiště náboženství se přenáší ze společného provádění kultovních rituálů do aktu mysli, jímž přijímáme jako pravdivou zvěst o tom, že se něco stalo a jaký význam to má pro spásu lidí. Schválený obsah v individuálním vědomí je stejně tak důležitý jako participace na kolektivním jednání. Individuální představy o pravdě a nepravdě, které byly v řecko-římském světě doménou soukromých rozvah a filosofických rozhovorů mezi jednotlivci v rámci malých skupin, jsou obdařeny veřejnou relevancí v rámci společenství spásy, které zahrnuje potenciálně celé lidstvo. Jak Hanyš správně poznamenává, toto společenství nepovstává z pouhého skluzu od modelu politické obce k modelu rodiny (jak tvrdí ve *Vita aktiva* Hannah Arendtová), ale představuje nový typ obce, jež není redukovatelná ani na jeden z těchto pólů. Depolitizace některých konceptů a postojů a obdaření veřejným statusem jiných hraje v utváření tohoto společenství *sui generis* klíčovou roli.

Jedinou výtkou, kterou by bylo možné vznést proti Hanyšově přesvědčivé analýze, by byla otázka, proč ji omezil na Pavlův vztah k řecko-římským konceptům. Vždyť pro bývalého farizeje Pavla byl jistě neméně, ne-li více důležitý vztah k jeho vlastní, židovské tradici, na němž by šlo dokumentovat jinou stránku depolitizace a interiorizace. V Tenachu se na rozdíl od Platónovy a Aristotelovy filosofie spravedlnost sice váže na vztah k Bohu, nicméně ten se týká kolektivu, nikoliv jednotlivců a je závislý na tom, jak bude tento kolektiv – židovský lid – schopen svým jednáním dodržovat smlouvu, kterou uzavřel

s Bohem. V tomto kontextu se depolitizace a interiorizace projevují primárně jako individualizace – zaslíbení určité země určitému lidu se proměňuje na slib věčného života jednotlivců. Vyvolení a zatracení se již netýká kolektivu a jeho časné budoucnosti, ale jednotlivce a jeho věčné budoucnosti: Nebeský Jeruzalém zaslíbený vyvoleným ze všech národů střídá pozemský Jeruzalém zaslíbený Židům.

Doplněním židovského kontextu Pavlova novátorství bychom mohli dát plný smysl Taubesově antischnmittovské tezi, že úkolem politické teologie je ustavování hranice mezi časnou a duchovní moc, tj. desakralizace [politické] moci. Hanyš přesvědčivě zpochybňuje Taubesovu představu o Pavlově anti-císařském buřičství a poznamenává, že Pavel se spíše držel evangelijního rozlišení císařského a božího. Taubesův omyl může plynout z přehnaného zdůraznění Pavlovy diferenciaci dvou mocí, která působí obzvláště revolučně právě na pozadí jejich úzkého propojení ve starověkém židovství. Z hlediska Pavlovy teologie v Hanyšově interpretaci přestávají mít pozemský řád a moc, jež ho vynucuje, jakoukoliv spásonosnou či pozitivně etickou funkci a stávají se jen hrází, která brání morálně zkaženému světu upadnout do ještě horší situace - chaosu a války všech proti všem. Jejich úkolem není zajišťovat spravedlnost a vést lidi k dobru, ale zabraňovat skluzu do absolutního zla a absolutní nespravedlnosti. Pozitivním morálním cílům slouží jen nepřímo – tím, že zajišťují stabilitu nezbytnou k rozšiřování společenství těch, kteří ví, že jedině vírou se mohou stát spravedlivými – totiž zbavenými hříchu a blízkými Bohu. Podle Hanyše Pavel politickou moc císaře ani zcela neodmítal (jak tvrdí Taubes), ani neposvěcoval, jak by mohlo plynout z věty „není moci než od Boha“ vytržené z kontextu. Hanyšova rekonstrukce Pavlovy teologie (obzvláště přidalo-li by se k ní zohlednění jejího vztahu k židovskému pramenu) by se mohla stát výchozím bodem pro naplňování Taubesova programu znovunastolování a vymezení hranic duchovní a světské moci, které mají sklon se stírat. (Otázkou je, zda je k tomu nutné tak nekriticky – a nežidovsky! – přijmout představu dědičné viny, jak to učinil Taubes.)

Další dva soudobí myslitelé, které Hanyš rozebírá, jdou evidentně proti takovému programu. Alain Badiou tím, že Pavla a rannou křesťanskou církev stylizuje do role starověkých předchůdců moderního komunismu, v němž dvě moci zcela splynuly v jednu a teror státu tak mohl být ospravedlňován všelidskou spásou. Giorgio Agamben pak místo funkcionální diferenciaci dvou sfér (naznačené Pavlem) demonizuje politickou moc a předvoj lidské spásy vidí v jejích dehumanizovaných a zcela zpasivnělých obětech modelovaných podle *homo sacer* nebo koncentračnických „musulmanů“. Zatímco Agamben dovádí do extrému Pavlovu depolitizaci a devoluntarizaci spravedlnosti, Badiou přijímá bez jakékoliv pochyby všechny negativní důsledky Pavlova pochopení spásy jednotlivců jako procesu sice kolektivního, avšak závislého na niterné víře v určitou pravdu, což nejen bezprecedentně intelektualizuje náboženský postoj

(a proměňuje kněze do učenců, tj. odborníků na pravdu), ale také dovoluje kolektivu (resp. jeho elitě) vznášet nárok na kontrolu mysli jeho příslušníků.

Badiouova interpretace Pavla je tedy v souladu s interpretací těch, kteří vidí v Pavlově přechodu od ortopraxe k ortodoxii element, který se později stal jedním z atributů totalitarismu. To je přijatelná interpretace jedině tehdy, pochopíme-li totalitarismus s Arendtovou jako zcela nový fenomén, v němž se spojila řada heterogenních prvků, které byly vyňaty ze svého původního kontextu a touto svou rekontextualizací získaly nový význam a novou funkci či kvalitu. Naopak představa jakéhosi kontinuálního procesu, na jehož počátku by byla Pavlova idea církve jako společenství ospravedlňovaných vírou, a na konci totalitarismus, se dopouští anachronismu a retrospektivní teleologie, v níž konec, jenž známe, vkládáme na začátek a dějiny chápeme jako jeho nutné uskutečňování. Hanyšova analýza je v souladu s první, přijatelnou interpretací, když připomíná, že Pavel vyžadoval „konformitu niternosti“ uvnitř náboženského společenství, nikoliv uvnitř politického společenství podepřeného násilím. K tomu bychom mohli dodat, že Pavlův politický konzervatismus plynoucí z odpojení spravedlnosti od politiky by měl *eo ipso* vylučovat mesiánskou ideo-kracii typickou pro komunistický totalitarismus. Z Hanyšovy interpretace zkrátka plyne, že politická moc má pro Pavla jinou, dokonce přímo opačnou funkci než pro komunisty od Lenina k Žižekovi a Badiou: Nemá přinášet spásu, ale zajišťovat minimální podmínky toho, aby lidé mohli sami hledat a očekávat spásu specificky náboženským způsobem – tj. společným pěstováním sdílené víry. Nechtěli-li bychom se vyhnout retrospektivnímu anachronismu naznačenému výše, pak bychom mohli tvrdit, že spíše než předchůdcem totálního státu byl Pavel předchůdcem státu liberálního.

Faktografická odbočka. Hanyš se pravděpodobně dopouští historického omylu, když s odkazem na Theodosiův kodex (sestavený v letech 429-438) na straně 157 uprostřed píše: „Právní základ náboženské nesnášenlivosti však položil již císař Konstantin, který kriminalizoval pohanský náboženský kult a praktiky.“ Jak píše Paul Veyne, císař nezakázal pohanské kulty (s výjimkou kultu císaře) a nepronásledoval pohanské obyvatelstvo (tj. drtivou většinu svých poddaných) a omezil se na to, že označil pohanství za opovržením hodnou pověru; pohanské kulty byly zakázány až půlstoletí poté, co Konstantin roku 337 umřel. (Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, 2007, str. 20-23)

Je-li kritériem excelence doktorské práce z humanitního oboru to, že nabízí nový pohled na staré texty a klade více neotřelých otázek než na kolik jich odpovídá, pak je Hanyšova disertace naplňuje beze zbytku. Z toho důvodu ji doporučuji k obhajobě.

Prof. Pavel Barša