

Víra a myšlení [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Víra a myšlení \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Víra a myšlení \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 1. 4. 1992

◆ lecture, Czech, origin: 1. 4. 1992

Víra a myšlení [FF UK] [1992]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (s1, špatná kvalita už na kazetě_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Můžeme začít diskuzi, dotazů je spousta, můžeme se schovat v pořadí.

Dohodli jsme se před dvěma hodinami teď, než jsme se domluvili, jsem zvědav, jak se to vyvine, ale dohodli jsme se, že napřed, a to, o čem jsem přesvědčen, aspoň to otestuji, že jsem v shodě. To proto, aby potom v té diskuzi nevystávaly zbytečné problémy a v domnělých věcech, o nichž se rozcházíme, aby ten hovor se potom soustředil na to, v čem skutečně je podstatný rozdíl.

To, v čem se shodujeme, je především to, že víru zásadně oba definujeme jako určitý stav nebo postoj, tedy že nevycházíme z definice víry jakožto *fides quae creditur*, to jest obsahu víry. Myslím, že oba jsme přesvědčeni, že určité souvislosti alespoň k víře musí také vydat za určitý počet, že tedy k víře patří také jisté vyznání víry, ale to je druhotný fenomén, který z té podstatné skutečnosti víry plyne jako téměř důsledek. To podstatné tedy je, že víra je určitý postoj, stav.

To, ať už tedy, že to není uznávání nějakých, ať přirozených nebo nadpřirozených pravd, jak kdysi říkal Emanuel Rádl. To druhé, v čem myslím je mezi námi shoda, by se dalo formulovat tak, že víra jakožto stav je sama už součástí toho, k čemu se vztahuje. Že tedy to není nějaký předmět, my, a mezitím víra jako určitý prostředník.

Víra je už momentem nebo součástí toho, k čemu se vztahujeme. To je, řekli bychom, taková interpretace, důsledná interpretace například těch slov o tom, že víra je dar Boží, že víra přišla v určité chvíli, tak jak to máme v *Listu Galatským* ve třetí kapitole. Na tomto místě vybudoval Karl Barth svou teorii víry jakožto věrnosti Boží, kterou potom velmi výrazně formuloval ve svém komentáři k *Listu Římanům*. To je jedna strana, že víra zahrnuje ten osobní stav.

V odborné diskuzi teologické se setkáte s knihou *Hanse-Martina Bindera Glaube bei Paulus*, ve které tato teze je také zastávána, že přinejmenším podstatné jméno *pistis* označuje jakýsi vztah, Boží přístup k nám, tedy tu věrnost Boží. Přece jen však od sebe neoddělí, je to vztah, který je součástí toho, k čemu se vztahuje.

S tím souvisí další, třetí shodný bod, že totiž to, k čemu se víra vztahuje, nelze plně definovat zpředmětnujícím způsobem. Já bych se vyhnul tomu výrazu nezpředmětné, protože v takových běžných představách se to zaměňuje za bezpředmětné, ale to, k čemu se víra vztahuje, se vymyká našemu zpředmětnění. Každé předmětné vyjádření se toho dotýká jenom zčásti. Záměrně mluvím zatím v neutru, že „toho“. Abych naznačil tedy tu shodu, že je to rozměr, který zpředmětněním nelze plně zachytit, kterému zpředmětnění neodpovídá plně.

S tím souvisí taková malá poznámka, že tedy vycházíme v řeckém originále Nového zákona z pojmu *pistis*, *pisteuein* a zdá se tedy, myslím, že i to je shoda, že mezi slovesem a podstatným jménem není podstatný rozdíl. Tak jak se to pokusili rozlišit ti, kteří právě *pistis* pokládají za věrnost Boží a *pisteuein* za náš lidský vztah víry, výraz tedy naší oddanosti. Že obojí vyjadřuje obě tyto dimenze, právě tu neoddělitelnost vztahu od toho, k čemu se vztahuje, i když jsou tady značné přesuny důrazu mezi podstatným jménem a slovesem i mezi jednotlivými novozákonními autory, respektive stranami. V Starém zákoně odpovídá těmto pojmům nejzřetelněji deriváty od kořene *aman*, *amen*, a eventuálně také *batach*, stav, prostředek. A konečně, co bych chtěl říct na závěr, je, že bychom v tom úvodu nemuseli rozlišovat mezi pojetím víry u Pavla a u synoptiků. Pokud jsem četl určité příspěvky kolegy Hejdánka, tak skutečně on vychází z jakéhosi celkového nálezu, pokouší se ten pojem víry v Novém zákoně oddělit od pojmu víry ve světě. A do určité míry mu musím přitakat. Jsou některá místa v synoptických evangeliích, která anticipovala určitý základní stav víry v struktuře toho pojmu, ten Pavlovo užití učení o ospravedlnění z víry. Když se podíváte například na příběh o utišení bouře na moři, tak jak to máme podle Marka, Matouš to trochu překryl, Lukáš, je to zachováno v kontextu čtvrté kapitoly [nesrozumitelné].

Hejdánek: Tak tady myslím, že to bude jako u Ebelinga. Tím učením jsou postrašení uprostřed té bouře. Ježíš spí, to je ten spánek toho spravedlivého, tak jak je to v Žalmech. Ti ustrašení učedníci ho budí a

vyčítají mu: „Mistře, copak ti nevádí, že hyneme?“ Perspektiva, ve které oni jsou, ta bez víry, je perspektiva záhuby. „Copak se toho nebojíte?“ říkají na konci verše 38 ve čtvrté kapitole.

Ted' my máme takový dojem z Matoušovy verze, že probudí Ježíše a on říká: „Copak nemáte víru, pořád málo? Od toho jsem přece tady já, když to utiším.“ Řekne tomu bouření: „Utiš se,“ a je to v pořádku. Ježíš vystupuje už v Matoušově podání – zčásti lidová tradice ho líčí – jakožto divotvůrce. Tam je důraz na to, že Ježíš je na straně stvořitele a ovládá živly. Kdežto u Marka je ten důraz jiný. Ježíš je probuzen a utiší tu bouři a potom teprve, když se utišila ta bouře, tak říká: „Copak jste tak ustrašení? Copak nemáte víru?“ Jako by říkal: „Kdyby jste měli víru, tak i s tímhle byste se nemuseli bát.“ Ten zázrak není k tomu, aby víru vyvolal, ale ta víra měla ten zázrak nahradit nebo se s ním vyrovnat bez toho zázraku. „Copak nemáte víru?“ Tady vystupuje skutečně jakási zcela elementární důvěra, která je protikladem té situace, ve které se zdá být jedinou perspektivou smrt, záhuba.

Chtěl bych se teď vrátit k Ebelingovi a říct několik slov na vysvětlenou k němu, protože mám dojem, že klade značný důraz na ten pojem víry jakožto stav duše, k němuž je člověk v té víře vyzván, a na tu otevřenost toho člověka k víře. Bylo by dobré, kdybych řekl několik slov z osobní historie. To, co tady budu říkat a co jsem také psal v jednotlivých textech minulých let, které jsou sestaveny v té knížce, má jeden významný začátek v době, kdy Petr Pokorný byl vikářem na Vinohradech a kdy jsme připravovali společný článek k Syčkovým narozeninám. Byl to Petr Pokorný, který mě tehdy upozornil na některé texty knížek i článků, mezi nimiž byl také Ebeling. Potom, když už to vyšlo, tak jsme posílali separátky různým lidem a Petr Pokorný poslal separát Willi Marxsenovi. Marxsen se nám za to odvděčil jednak svým separátem a jednak malou knížkou o problémech christologie, nevím přesně, jestli to byl *Problém* nebo *Anfänge der Probleme der Christologie*, tak nějak se to jmenuje. Je to letité.

Tam se ukázalo, já jsem o Marxsenovi do té doby nevěděl, poněvadž jsem se touto tematikou nezabýval tak důkladně, jak to on udělal, protože jsem měl ještě svůj vlastní obor. Tam jsem zjistil, že Marxsen je Ebelingův žák a cituje Ebelinga právě v té věci, která mě zaujala. Od té doby jsem se tím problémem zabýval a postupně v tom pátral. Tady mohu navázat zejména na Ebelingův text. Omlouvám se, že ten předěl mezi synoptiky a Pavlem je takový dlouhý. A to nejen z hlediska vnějšího, že se třeba Pavel s Ježíšem nesetkal, takže je pochopitelné, že neměl stejný slovník a nepoužíval stejných obrátů a některé věci si představoval trochu jinak. Šlo tam o cosi velmi závažného, co odpovídalo nejen otázce vztahu teologického myšlení k myšlení Ježíšovu, nýbrž co odpovídalo nějaké nové situaci víry. Závažnost byla ještě větší. Tady se něco muselo stát, ne v dogmatice, nýbrž v dějinách víry. Od té doby, trochu přehnaně řečeno, křesťané nevědí dost dobře, co myslel Ježíš svou vírou.

Hned na začátek je to tato věc a já se teď budu chvíli věnovat Ebelingovi. Nejzajímavější věc u Ebelinga, která uniká dosud filologické pozornosti, je filologická statistika, kterou provedl v rámci velmi dlouhého článku, asi 60 stránek, který vyšel v roce 1958. Přednášel to v roce 1958 a vyšlo to v *Zeitschrift für Theologie und Kirche* v ročníku 1958 na stranách 64 až 110. Omezím se na jednu věc, čímž vyzdvihnu jenom určitý prvek. Provedl tam následující šetření. Z Nového zákona se omezil na synoptiky, z nich na místa, která jsou rozpoznána jako *logia* nebo nějak souvisí s Ježíšovými rčeními a jsou spjata s malým dějinným kontextem, třeba uzdravováním. Na tato místa se soustředil a zjistil, že tam je 87 míst, kde se vyskytují slova na *pistis*, tedy slova *pistis*, *pisteuó*, *apistis*, *apistos*, *apisteia*, *oligopistos*, *oligopisteia*. Těchto osm slov se vyskytuje celkem na 87 místech, z toho 66 v přímých řečech Ježíšových. Pak tam dělá lekturu, vynechává nepravý konec Marka a zbývá 80 míst, z toho 39 z Ježíšových úst, čili 39. A na to pak ještě vyřazuje Marek 14, 3 vzhledem ke svému etymologickému původu a zdůvodňuje to tak. Výsledek je tedy ten, že u Matouše je určitý počet míst, 31 ku 27, to jsou ty vlastní výroky Ježíšovy, u Marka 18 ku 12, u Lukáše 31 ku 26. Ve všech těchto případech se slova víra užívá absolutně. To jest, aniž by se řeklo, že jde o víru v Boha nebo na Boha, v Ježíše nebo na Ježíše, prostě jen o víru.

Dva. To je věc, která musí každého trknout. Tady nejde jen o různé pojetí, tady jde o jiné použití slova. To slovo tam nemá k čemu by se vztahovalo. Proto tady ještě je jeden bod, v němž se asi shodneme, tedy v té kritice, ale musím říct, že mě jeden malý detail tam jen... myslím, že bych se nemohl shodnout, totiž že

ty formulace, že víra je součást věci, k níž se vztahuje, není, protože víra se vztahuje na uzdravování a není součástí toho uzdravení. Čili tady samozřejmě [nesrozumitelné] zdůrazňuje, že to, v čem se vztahuje – jenom upozorňuji, že zatím mluví o *neutru* – že tady nejde o uzdravování a uzdravení v obecných rysech, víra se vztahuje na to, co Ježíš v daném momentě dělá. Pak se víra vztahuje vždycky k té konkrétní situaci a v jistém aktu uprostřed té situace. Vždycky to je spojeno s nějakým činem, s nějakým konáním, ať už ze strany Ježíšovy nebo ze strany někoho, kdo přichází k Ježíšovi.

Přitom to, k čemu se ta víra vztahuje, je vždycky tak nahodilé jako ta moruše nebo ta skála. Není to víra ve skálu, ale víra, že ta skála musí být v moři. Není to víra v moruši, ale je to víra, že ta moruše musí pryč a musí být v moři i s kořeny [nesrozumitelné]. A je to nahodilé, že v jednom jde o moruši a v druhém o horu. To není víra v horu. Víra je to, co je tím základem pro to, aby se moruše pohla z místa sem a aby se najednou ocitla v moři. Nebo skála, aby se najednou octla v moři. Právě toto ztotožnění s touto nahodilou situací, právě toto dovolilo filosofii vykládat tak: No to není, že bych si tady sedl a pět hodin věřil a ona ta skála se sama přemístí. To ne, když věřím, seženu kapitál, najmu dělníky, inženýry, stroje a tu skálu přemístím. To je víra. Já jsem se o tom dřív v jedné debatě zmiňoval. Jsou samozřejmě možnosti různé, jak to interpretovat.

Bod tři. Ten posun, to, co udělal svatý apoštol Pavel, je přeznačení samotného toho pojmu. To není jenom něco povrchního. Všimněte si, k upřesnění pojmu vždycky je důležité se podívat, co je opozitum. V té konkrétní situaci, jak jste viděli z *Marka*, jak tam proti sobě stojí strach a víra. To je opozitum pro Ježíše. Proti víře je strach. Nebo se tolik neboj, neříká věř, ale neboj se, nebo se tolik neboj. Víra je opakem strachu. Co je opakem víry u Pavla? Dokonalé poznání, vidění tváří v tvář. To už je jiná situace, to je *antropocentrické*. Ale o tomhle bodě bude zřejmě předmětem diskuse. Mně nejde o to dopředu a tady už ukazovat na ten rozdíl, že je potřeba vidět tvář v tvář.

Ta změna v pojetí slova je provázena nebo sama provází, otázka, co je první a co druhé, zásadní proměnu chápání samotného Ježíše. Zatímco Ježíš během svého života je svědkem víry a aktorem víry, po smrti a vzkříšení se stává předmětem víry. Je otázka, jestli je to tentýž Ježíš. Být Ježíš jako předmět víry, to je to, k čemu dojde v té proslulosti, říkat *kerygmatický Kristus*, *kerygmatický Ježíš* proti historickému. A teď ještě navíc se ty hranice relativizují. Kdysi to byl takový hlavní bod diskuse v té německé oblasti, právě ta otázka k tomuto tématu vztahu historického Ježíše a *kerygmatického Krista*. Ale já si vzpomínám, že zase to bylo díky tomu, že jsem byl vyzván ke spolupráci tehdy, když jsem to četl, tak jsem tam četl také tu formulaci, že vlastně došlo v první církvi ke změně Ježíše, který byl svědkem a činitelem víry, v předmět víry. Z toho, kdo věří a je vzorem a má být napodobován, aby také tak věřil, a to ne ve smyslu moderním *imitace*, následování, velmi často se tady chápalo jako *imitace*, tak to bylo úplně, eventuálně ztotožnění, v něčem, co i Ježíš sám, to tam máme, když se učedníci divili, co všechno Ježíš dělá, tak říkal: A co se divíte, i vy budete činit ty věci a více než to. Čili tam se nemyslí nápodoba archetypu nebo identifikace s archetypem, nýbrž je to inspirace k určité aktivitě, která klidně může jít dál než Ježíšova, ba dokonce by měla jít dál než Ježíšova. Přestáváme chápat toho Ježíše jako centrum té ekonomie toho dění, nejdřív dopředu a pak dozadu, takže všechno se rozhodující událo před dvěma tisíci lety, téměř dvěma tisíci lety před našimi dny. Ale jestliže je to dění, které jde dopředu, tak Ježíš není jenom *Alfa*, nýbrž je *Omega* a na tom se někde uprostřed takhle nezůstalo trčet.

Tady já vyvozují, že zaprvé, že víra podle Ježíše nebyla vybavena – teď mluvím o tom fenoménu, o té skutečnosti víry v pojetí – že nebyla vybavena nějakým určitým institucionálním statusem. To znamená, já nevěřím, nechápu víru jako vztah k Bohu, nýbrž jako vztah k horizontu. Ten se vždycky mění, čili ten není pro tu víru takto k dispozici, ten je vždycky *ad hoc*, *hic et nunc*. A naproti tomu toto pojetí pavlovské, janovské, zejména potom celá tradice křesťanská vybavila víru *intencionalitou* takovou, že se vztahuje, ať už k Bohu, nebo k Ježíšovi samému. Čili to je ta podstatná změna v té víře.

No a teď, co z toho já vyvozují. Pochopitelně si uvědomuji, že jsou to věci, které si můžu dovolit jako filosof, že bych musel být mnohem opatrnější, než si teď dovoluji, kdybych byl teolog. To je věc, která má pozitivní i negativní stránky. Filosof vypadá jako méně odpovědný, ovšem filosof se může vyvázat z té

odpovědnosti, kterou nese jako teolog, jediné za předpokladu, že se nechá svázat odpovědností vyšší. To je otázka lidské existence vůbec, v té je každý filosof sám a nechá se takto svázat vyšší odpovědností. Ale třeba v současné době, kdy teologismus vážně, se domnívám, že filosofie má své místo, má svůj úkol právě proto, že teologové se nějak nemohou dostat k žádnému rozhovoru, že se nemohou nějak sami určit, po té vlastní straně se nemohou nějak vztahovat. To všechno se dá chápat, ale filosofové právě proto, že mají tuto uvolněnost, tak by mohli představovat významný faktor k tomu, aby i vyznání křesťanů, vyznání víry vážně... filosofové by mohli představovat určitý krok kupředu i pro tu teologii, v němž ona nemůže v těch podmínkách.

Jsou tedy tací filosofové, filosofie, která ovšem i tuto odpovědnost bere na sebe. Jestliže tady máme dvě pojetí víry a doufám, že se mi podaří v té své přednášce toto pojetí vyložit, no tak to znamená, že buď Ježíš mluvil o něčem úplně jiném než apoštol Pavel. To by žádný křesťan, a zejména žádný teolog nemohl připustit. Já nebudu zdůvodňovat proč, ale považuji to za věc, která patří podstatně ke křesťanské tradici, že se bere na vědomí, že to není tak, že jsou to jenom společná slova o něčem, nebo o něčem jiném.

No a tu je pak alternativa. Je to pak takové, že se různým způsobem chápe a různým způsobem se mluví o téže věci. No a jestliže je možný různý způsob, tak proč by nebyl možný i ten filosofický? Proč by se filosofie nemohla pokusit svým způsobem interpretovat, co to je ta víra? Ta víra, o které mluví jak Ježíš, tak Pavel, tak další spisy, další autoři, o které mluví Starý zákon, o které mluví celá křesťanská tradice. I když každý trochu jinak. Co v tom je za rozdíl, nakolik jsou to rozdíly filosofické, někdy jsou dogmaticky zaměřené – různé koncepce to jsou – ale se předpokládá, že všichni se v tomto předmětu mohou potkat. No tak se musí připustit, že i filosof může v tomto poli mluvit k tomu.

No a tedy co pak taková filosofie o tom může říkat? Filosofie je reflexe. A každá reflexe je reflexí nějakého aktu. Nemůžete reflektovat nic jen tak. Můžete reflektovat jenom to, co vy jste s tím předmětem udělali. Můžete reflektovat vypínač. Když se něco stane a všechno zhasne a tak dále, vy to jdete opravovat a uděláte ještě větší pohromu, že se ocitnete bez proudu. No tak vy můžete reflektovat v té situaci, co jste to vlastně udělali, abyste to podruhé neudělali, když byste to chtěli spravovat. Svoji aktivitu můžeme reflektovat.

O to se filosof zde bude tázat. Je možná reflexe víry? Je možná filosofická reflexe víry? To znamená zaprvé, jak víra jako akt – teď já mně důvěrně znám, že ho dělám jako filosof já sám. Těžko můžu reflektovat akt někoho jiného, ledaže bych se do něho vžíval, představoval si, jak asi dělá tento akt. Ale normálně člověk reflektuje svůj vlastní akt. Co je víra jako akt víry? A zadruhé, co to filosoficky znamená? Filosoficky reflektovat znamená pokusit se o pochopení toho, co jsem vlastně udělal v tom aktu víry. O takovém pochopení, které pozvedne tu skutečnost víry do souvislosti s celkem, s celkem veškerého světa, s celým životem mým, se životem všeho lidstva, s celým tímto universem. To musí filosof udělat. Nikdy se nesmí vzdávat celku. Toto je ta filosofická reflexe. Tedy chce pochopit všechno tak, že to vztahuje k nejrozumnějším jiným dalším věcem. Že v tom není nic takového, co by bylo izolované.

No a víra přece není nic izolovaného. A co to je víra? Víra přemáhá svět, tak víme i z druhé strany. Víra přemáhá svět. Ale jak ho přemáhá? Tím, že ho přemění. To znamená, že je aktivní vůči tomuto světu, něco s ním podniká. Nemůže přemáhat svět tak, že ho jenom pasivně vnímá a teď věříme, aby byl přemožen. On ho musí přemáhat pokaždé ve svých možnostech.

No a podle toho je toto pro mě přístup legitimně filosofický. Není pravda, že se tím vymyká možnost filosofie. Možná, že se tím vymyká možnost filosofie tehdy, když si ustaví nějakou sféru a bude tvrdit, že víra se vztahuje k onomu světu. To samozřejmě, to je poplatnost staré metafyziky a dnešní filosofie na vyšší úrovni přece už nemůže uznat starou metafyziku. Tedy bude souhlasit s tím, že tyhle ty všelijaké metafyzické vykonstruované takzvané nejvyšší absolutní nebo nejdokonalejší jsoucna prostě neexistují. Takže ten první pohled vypadá dosti skepticky, ale to je jenom proto, že jsme se osvobodili – nebo že se cítíme osvobozeni – od toho, co jsme slyšeli v spoustě ještě jiných věcí kolem toho. A to, co v pozadí je, nesprávné, falešné, i když velmi produktivní pojetí jsoucího a jsoucna ve starém Řecku. To proniklo do teologie, proniklo do křesťanského myšlení a dnes se teologové drží té metafyziky, jako kdyby šlo o

teologii samu nebo dokonce o samé evangelium. To je záměna evangelia a metafyziky.

Tedy můj závěr je, jestliže toto se přijme, jak jsem to naznačil, tak filosofie má legitimní právo se pokoušet interpretovat, co to vlastně víra je. A rozvíjet, co to je. Já tady teď skončím, mně šlo čistě o to, aby bylo jasno, že filosofie má k tomu svůj legitimní přístup, a že nepotřebuje nutně nějaké takové ani zprostředkování, zdržování výpadu evangelia, jakože tam není žádný zprostředkující článek mezi vírou a filosofií. Čili já mám za to, že není tady žádný nezbytný zprostředkující článek mezi vírou a filosofií.

Filosofie má takový přesah, má jakousi zkušenost víry, tak ji může reflektovat. A může ji analyzovat. Samozřejmě s rizikem, že to dělá chybně, ale to je riziko samu v sobě. Takže tím bych skončil.

Jiný hlas: Já souhlasím s tím Hejdánkovým rozlišováním synoptiků a Pavlovy filosofie, chce-li se k tomuto předmětu, je to nesmírně podnětné, to inspirovalo celou řadu interpretů. Nicméně přece jenom tady v té Hejdánkově interpretaci vidím dva vážné problémy. Myslím si, že to je ten druhý, který je ten nejvíc závažný, ale ten první problém je to, co je takové milé a překvapivé i paradoxní, že ty jsi zdůraznil ten rozdíl mezi Pavlem a synoptiky, já jsem tě dřív vnímal víc spíš v tom pavlovském, ale teď je vidět, že skutečně to hraje závažnou roli, nebo se hraje o kardinální roli.

A to je ten jeden, jedna otázka, zásadní. Ta druhá otázka je, zda je správná ta interpretace Hejdánkova plus Ebelingova toho nálezu synoptického. Já bych se teď mohl pokusit se v Pavlově dobré křesťanské veřejnosti podobat tím, že se soustředím na tu otázku číslo jedna, na ty synoptiky a Pavla. A že se tam k té křesťanské tradici prostě přimknu k Pavlovi, že v písmu stojí psáno *Římanům* 10, 9: Vyznáš-li ústy svými, že Kristus, že Ježíš je Pán a uvěříš-li v srdci, že Bůh ho vzkřísil z mrtvých, budeš spasen. Čili je to vyřízeno. Víra je skutečně víra v Krista vzkříšeného, respektive víra v Boha, který vzkřísil našeho Pána Ježíše Krista z mrtvých. Mohl bych se opřít o to, že prostě tato víra udělala křesťany, kdežto ta Ježíšova pojetí víry je pojetí víry, které končí jeho smrtí. Tedy které je pro nás asi tak závažné jako názory Sokratovy nebo jiných velkých lidí, kteří pokorně nebo mučednický umřeli. Ale to, co z nás dělá křesťany, je to, co se stalo vlastně s Ježíšem po jeho smrti a jak jeho příběh pokračoval.

Nicméně já bych u tohoto nechtěl začínat. Tady k tomu bych se chtěl dostat až na závěr. A přece jenom teď začít od toho, jak tedy kolega Hejdánek interpretoval ten nálezu synoptický v napojení na Gerharda Ebelinga. Já se domnívám, že ten Gerhard Ebeling se v tom celkovém nálezu mylí. Trošku lituju, že jsem ti ho tehdy půjčil.

On totiž ten Ebeling vychází ze správného zjištění, že v Ježíšově kázání víra hraje významnou roli a že dokonce ta slova odvozená od toho kořene *pis-*, užívaná nesmírně často. Také je mu nápadné, že to není užíváno v nějaké formulovité podobě. Nicméně je téměř jisté, i když ten Ebeling prošel takovou cenzurou novozákonního bádání, tak se ukázalo, že ta představa o té naprosté otevřenosti víry nebo tomu, že by se vztahovala k určité události, že to je optický klam, že v židovském prostředí se prostě předpokládá, že tato víra má nějaký přímý nebo nepřímý vztah k Bohu. Tak jako je to na začátku *Markova evangelia*, že Ježíšovo vystoupení je zahrnuto v *Markovi* 1, 14, že naplnil se čas, přiblížilo se království Boží, čiňte pokání, věřte evangeliu. Že ta víra je tedy vztah k příchodu Božího království. Je to svým způsobem konkretizovaná důvěra v Boha. Konkretizovaná tím, že Bůh je tady definován jako ten, který má v rukou lidskou budoucnost, který je klíčem k té budoucnosti, jejíž šifra tedy ustálenou metaforou je království Boží.

Je to tedy takto klíčový pojem, který je potom dalšími rozvedenými metaforami znázorňován. Protože jde o novou skutečnost. Skutečnost, která ještě není obecnou zkušeností, musí být demonstrována, přibližována sémanticky tak, že se uvede nejdřív určitý signál, který naznačuje, že ta metafora, která přijde, se vztahuje k tomu centrálnímu operativu Ježíšovu, to je třeba „Království Boží je jako když...“ a teď se vypráví ta metafora, třeba tedy podobenství o hořčičném, že to je takto uvedeno.

To, co z toho Ebelinga jakoby obstálo v té kritice novozákonní vědy, je pravděpodobně to rozpoznání u podivuhodné systematiky Ebelingovské, že tento *oligopistia* je v řeckém jazyce jinak neznámé. Je to tedy novotvar novozákonní. Že tedy ten novotvar musí být pokusem o přeložení do řečtiny něčeho, co pro Ježíše bylo tak typické, že pro to bylo nutno vyrazit nové řecké slovo. A my to dovedeme jen tak zhruba

rekonstruovat, že tam tedy bylo asi něco od toho kořene *aman*, *emuna* nebo něco takového v Ježíšově řeči. Toto tedy bylo pro Ježíše zcela příznačné. Takže na tom si můžeme demonstrovat, jak Ježíš vlastně chápe víru.

Že například kázání na hoře v tom výkladu, který je vlastně jakýmsi takovým vyhrábnutím od těch tradic, tedy zase k velmi závažnému kusu křesťanské tradice, která se zřejmě vztahuje k Ježíšovi samotnému, tam čteme takovouto výzvu: Nestarejte se. Nepečujte o své duši, co budete jíst, na co si budete vzpomínat, takové běžné základní lidské starosti, co si vezmete na sebe, co budete jíst a tak. Podívejte se na ptactvo nebeské, nesejí, nežnou, nedělají si skladiště, otec nebeský je živí. A teď přijde další příklad, jak to, že vy se staráte, ó malověrní. Tady uvidíme ten pozitivní protiklad k té malověře nebo té *oligopistii*. Že i v tomto nálezu je k tomu paralela té víry k tomu náboženskému napětí v duši, jakési křečovitě nestaráni se. To je ta uvolněnost od té poslední starosti, abych řekl v té nejhlubší rovině, takové té, řekl bych ontologické, systematické, to by byl protipól k té určité podobě té ospravedlněné víry, nicméně z nás je sňata ta nejhorší starost o udržení života. A tedy ta malověra je v tomto pojetí mířena na opak jako protiklad malověry, tedy paralela víry je hleděte nejprve království Boží. To je určitý druh otevřeného vztahu, protože to království Boží je jenom šifra.

Hejdánek: dosud, protože dosud nenaplněno, dobro Boží. A je to něco, co se nepovedlo. To se hrouť, to je asi tak jako, já nevím, přátelství, které se hrouť, když se nedaří, když se nedaří ho rozvést do tváře jako víra, rozvést do tváře.

Takže víra už u Ježíše je spojena s přijetím základního daru, tedy s vysvobozením z té podstatné životní starosti. Samozřejmě potom druhotně uvolňuje pro věci. To je ten dar, to je ten impuls k přijetí, ten způsob přijímání té víry.

Podívejte se, to je ten první poměr v *Novém zákoně* – a já si vzpomenu jenom na jeden příklad ještě – že Marie a Marta. Marta, která slouží aktivně, je tam přetížena, Marie volí to dobré a přijímá to, co přináší Ježíš.

A potom jsem se díval tedy na ty oddíly, které беру a chápu jako takové klasické příklady toho absolutního pojetí víry v Ježíšově víře. Kananejská žena – to už pamatujete si – „Velká je tvá víra“, říká té syrofénické ženě. Jenže ona ta víra té ženy předtím, než jí to *Matouš* v patnáctce posvětil, ona ta víra předtím jí dodává tu schopnost prosit neústupně a potom mu říká „*Kýrie*“, čili tady jasně ta víra je důvěra k někomu, i když je potom vyjádřena i bez dalšího příslovce, protože je to celkem samozřejmé.

Ve většině případů je tam buď tedy označen Ježíš jako *Kýrie* a přesvědčení, že Ježíš tedy nějakým způsobem v tom textu zachovává víru a přesvědčení, že Ježíš je ten *exponent* toho, co zvěstuje. K tomu bych řekl, že víra nemá ty atributy protihráče v tom smyslu, že víra nemá bezprostřední předmět. Víra má Boží vztah neboli moment vždycky se sestupujícího, konkrétního zjevení, ať ve zvěsti Ježíšově, nebo potom – to by byla ta spojnice mezi předvelikonoční a povelikonoční vírou – ve zvěsti, tedy ve zvěsti Ježíšově nebo ve zvěsti o Ježíšovi. Tady končím.

Jiný hlas: No ale já jako nevím, k čemu se teď chceš vztáhnout.

--- (s2, špatná kvalita už na kazetě_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Tak to už bych řekl, že víra to nemá, abych to řekl proti Hromádkovi, že víra nemá bezprostřední vztah k Bohu, že víra má vztah nepřímý, vždycky přes tedy nějaké konkrétní zjevení, ať tedy už ve zvěsti Ježíšově nebo potom v té zvěsti apoštolské o vzkříšeném Kristu. Čili to by byla ta spojnice mezi *předvelikonoční* a *povelikonoční* vírou ve zvěsti Ježíšově nebo ve zvěsti po Ježíšovi. To bych řekl.

Jiný hlas: No tak to já už nevím, k čemu se teď rychle stáhnout. Já chápu víru právě ve shodě s Rádlem jako nakloněnost k čemu a tedy zároveň nemyslím, že to nestaráni se znamená jakousi uvolněnost od aktivity. Mně se zdá, že ta uvolněnost je nesprávná. Prostě v tom podobenství o milosrdném samaritánu neznamena, že nepečovat o sebe znamená uvolněnost. Znamená uvolněnost k čemu? Pečování o koho? A to je to pečování o koho.

Naprosto jasně Ježíš ukazuje, že nejde o pečování o *templ* a o to, co se v něm děje, bohoslužbu, o kněze a levitu a tak dále, ale o koho? O člověka, který leží někde napůl mrtvý u cesty, celý přepadený, zraněný a

potřebuje pomoc. Čili uvolněnost, já nevím, jestli toto je něco, co bychom mohli vkládat do toho nepečování. Ta uvolněnost od té starosti o sebe, být soustředěný jenom na sebe, co já budu jíst, ale být soustředěný na to, co bude jíst támhleten, támhleten, který nemá co dneska k obědu, zítra k večeři, támhleten lid, který trpí hladu v Africe nebo v Indii nebo v Latinské Americe. Takovéto pečování nikdy Ježíš nezakázal.

Takže já bych to tady nevykládal jako uvolněnost od aktivity, nýbrž jako... to není žádná víra, když budu pečovat o sebe, ale v té víře je potřeba začít pečovat o ty druhé a zapomenout na sebe. A to souvisí s tím, že ta největší víra a zároveň největší láska je, když duši svou člověk položí za přátele své. To není žádná uvolněnost.

To patří jenom k jednomu výkladu, ovšem se to netýká toho celku. Já jsem ten celek taky nechtěl bojkotovat. Já si myslím, že to je úkol na delší dobu a zejména na velké také písemné práce, ne jenom na diskuzi jeden večer. Čili umět souhrnně a zejména, pokud jde o poslání filosofa, klást otázky a zpochybňovat, co se dá rozumně, nikoliv dávat odpovědi. Tam, kde filosofové dávali odpovědi, tam přestali být zajímaví a stali se nudnými.

Hejdánek: Já myslím, že tady, pokud jde o tu aktivitu, se rýsuje určitý konsensus, že je jasné, že křesťan by neměl být pasivní, ale že ve své aktivitě vždycky vychází z toho, že budoucnost není v jeho rukou. Konkrétně řečeno, v padesátých, šedesátých letech bylo v Německu a v celé západní Evropě takové to nové hnutí, kdy se říkalo: „Vlastně když ta obnova začne, tak to je konec, musíme to udělat, aby ten rozpočet, musíme tomu zabránit.“ To prostě byl konec lepších lidí, viděli jsme zánik Západu, že tomu musíme zabránit, než se z toho stane nějaký jiný rozměr. Ta úzkost ze svého neúspěchu v tom vnitřním rozporu byla nesmírně silná.

Já myslím, že aktivita zakotvená v té víře je ta, o které apoštolové psali, že jsme v božích rukou. To znamená aktivita, která je si vědoma toho, že je svěřená božím rukám, i kdyby nějakým lidským řízením nebo náhodou nebo zlou vůlí lidskou byla naprosto zničena. Ta je mnohem hlubším motivem k jednání, než ten, kdo je zakotven v tom, že ten svět nemůže být v božím plánu porušen nebo nemůže být zničen ani tímto takřka katastrofickým způsobem. Působí mnohem účinněji. Já jsem to několikrát argumentoval nebo ilustroval takovým malým příkladem z děl Grigorije Lukáse, maďarského marxistického filosofa, později *renegáta*, z jeho revolučního marxistického období v úvaze o osobnosti v dějinách, kde vykládá o nutnosti vítězství beztržní společnosti. Jeho motivace k rozvinutí všech schopností tvořivého jedince, tvořivé osobnosti, jde jenom o to, říká Lukács, aby ta jistota tady byla, že k tomu musí dojít.

Teď překvapivě uvádí jako příklad Kalvína s jeho naukou o *predestinaci* a formování aktivity při vytváření nového světa, aktivity *buržoazie*. Jako druhý příklad uvádí islámský *fatalismus*, kde ukazuje, že ta *determinace* se jeví v onom *fatalismu* jako mnohem větší pohnutka k jednání, než risk aktivity, když musím dělat a ještě musím dělat a ještě myslet na tu práci. O to mně šlo, že budoucnost nepatří těm budovatelům věžních pyramid a těm, kteří na ní chtějí sjednat své nesmrtelnosti, nýbrž těm, kteří v pokoře předpokládají tuto jistotu, že jiní najdou ty věci. Víím, že nejsem ve svých rukou, že budoucnost není v mých rukou.

Snad ještě se zaměřit na tu předmětnost a nepředmětnost. I když bychom tedy chtěli velmi silně být nakloněni určitému kompromisu, tak přece jenom ta víra vždycky vyjadřuje svůj určitý předmět. Alespoň u té *povelikonoční* víry to nemůžeme oddělit. To jsou přece jenom v Novém zákoně převážně pojetí víry, ve které víra je založena na určitém svědectví, orientuje se na určité události minulosti. Tedy na Ježíše. Když bychom tedy teď přešli k té *pavlovskému*, obecně řečeno, pojetí víry, no tak to je právě to pojetí víry, které se teď soustřeďuje na tu konkrétní událost, na níž se víra jako taková, kdybychom tedy vycházeli od té víry jako takové, na níž se víra projevuje v tom svém nejčistším smyslu. To jest víra, skutečná víra je víra v Kristovo vzkříšení. Jinak řečeno, že víra v to, že to, k čemu kráčíme vstříc, co je tou otevřenou budoucností, je v podstatě zakódováno v Ježíšovi. Budoucnost tu ještě není, nepřišla, ale víme, kdo v té budoucnosti, která potom přichází k nám jako *adventivní* výsledek, jenom našeho snažení. Já bych navázal v tomto bodě. Tady to, co přijde, je už zakódováno v tom, co bylo. Já bych proti tomu měl

námitku a souvisí to také s tím citováním toho *Bultmanna* a toho *Clementa*. Je to v tom, že když se někdo dovede tak naprosto spolehnout na něco jako na jistotu, tak že to funguje. Ale nakonec se ukáže, že to je marné, jestliže to, na co se spolehne, se ukáže jako nespolehlivé. Čili v onom souboru víra nesmí být interpretována jako spolehnutí. Spíše musí být doloženo, že to je spolehnutí na spolehlivé. Zároveň ale víra nesmí být interpretována jako to spolehnutí, protože pak to není naše věc. Nic spolehlivého není k ničemu, pokud se na to někdo nespolehne.

Tedy v onom souboru tam jsou tyto dvě věci. Je možno napodobovat víru v tom, že se na něco spolehne. Ono to tak funguje. Mnohdy to často funguje a je to lepší samozřejmě, funguje to líp, než když nevěříme na nic. Tak je na něco věřit. Jenže víra není pravda, víra na něco. Každá víra na něco je spolehnutí na nespolehlivé.

Čili ta otázka té předmětnosti. V onom souboru víra je spolehnutí na to, co nemá konce. To je ta cesta do neznáma. My jenom víme, že máme vykročit, že nemáme zůstat u toho, kde jsme. To je víra. A neotáčet se zpět, po nás budou druzí, co ponesou to poselství, jako v tom příběhu o *Lotově* ženě. Toto je víra. Toto vykročení do budoucnosti s důvěrou, která se o nic neopírá, leč o to jediné spolehlivé. A to spolehlivé je to nespolehlivé, že to není všechno, co je, kromě toho, k čemu jsme. Jediná spolehlivá skutečnost je ta, která není, ale přichází.

Čili *adventivní* charakter Boží, Kristův nebo pravdy. Víte, že nejen *Rádl*, ale také *Hromádka*, se pokusili, a *Hromádka* velmi působivě tady na fakultě, já nevím, jestli to bylo tady přímo v této místnosti této fakulty, když byl po válce děkanem, tak v inaugurační přednášce mluvil o té *adventivní* pravdě. Tenkrát to bylo v roce 1946. *Hromádka* proslovil velmi slavnou a vynikající přednášku o *Vítězné pravdě*. A tu je možno pochopit jako pokus o interpretaci pravdy jako pravdy, nikoli pravdy jako moci. Nikoli pravdy vítězné. Pokus o filosofickou interpretaci, nenáboženskou interpretaci. My jsme si o tom napsali a *Hromádka* se jenom usmíval. Jsem se ptal, ale neřekl, jestli jsem to trefil, jenom se usmíval, že jsem to trefil.

Tedy pravda, já o ní mluvím také proto, že to patří k jakési důležité linii českých dějin. A já o tom pořád mluvím jenom proto, aby to vešlo trochu do povědomí, že v české reformaci, u Husa to hraje obrovskou roli a u dalších, jako *Bratří*, *Chelčický* a tak dál. A hraje to velkou roli také u *Masaryka*, už v té části ne zcela plně uvědoměno, ale v části už u *Rádl*, u *Masaryka* a u *Masarykových* žáků, k nimž právě *Hromádka* a snad také můj učitel *Patočka* patří.

Tedy pravda je něco, co není, co přichází. A proto vítězí, protože všechno, co je, končí. Ať je to nejmocnější na světě, má svůj konec, žádný strom neroste do nebe, se říká. Znamená to to nejmocnější a nakonec odchází. A my jsme byli svědky toho, jak cosi velmi mocného odchází a najednou to vypadá, jako že to je úplně bezmoci. Pravda vítězí ne tím, že by byla ještě větší moc než jakákoli moc, nýbrž že stále přichází. A tudíž vítězí prostě tím, že přichází, že není, takže neodchází, nýbrž přichází. *Adventivní* pravda. *Adventivní* povaha toho, co není, ta pravda, je, že se to nestane tím, čemu se brání. Nýbrž naopak všechno, co je, buďto bude odsunuto stranou, nebo bude přizpůsobeno tomu přicházejícímu. Ale rozhodující je to přicházející, nikoli co se s ním teď ztotožní. A nebo to neudělá, čili v tomto smyslu je to zase proti sobě postaveno.

Tedy to, že Ježíš žil, učil, zemřel a byl vzkříšen skoro před dvěma tisíci lety. To by nebylo nic, kdyby si to teď nikdo nepřipomněl, kdyby o tom nikdo nevěděl. Prostě tento svět nemůže být spasen tím, že se něco před dvěma tisíci lety stalo. I kdyby to byl Bůh, nic neudělá, když ten svět prostě na to nezabere. Pravda přichází mocí v tom, že by to všechno změnil, nýbrž jako výzva nebo nepředmětná výzva k tomu, aby člověk odpověděl, každý osobně odpověděl. Tedy to, že se něco stalo, ten fakt, to je k ničemu, pokud se na to nenarazí. To rozhodující je ten vyzvatelský charakter Ježíšova života.

V onom souboru toto je víra. Ne že jsem se o něco opřel, k něčemu starému, co už tady je. A opírat se na něco, co se stalo, od té doby je, a k tomu se otočit, co přijde, jako ten *Lotův* případ. To je ten model víry jako *archetypy*, víra pohanská. To je představa, že za našimi zády se děje nějaká hrůza, tam se může stát cokoli hrozného, a jediná záchrana je, že se chytíme něčeho, co se už jednou stalo a teď je. Přichytit se v onom světě. A víra je interpretována u Pavla, u *Abrahama*, když udělá to, k čemu ho vyzývá ten

nepředemtný a on má odejít ze starého a jistého a vydat se neznámo kam, neví se kam. A ono to bylo počítáno za spravedlnost, to, že se vydal do neznáma. Toto je orientace na to, co není ne na to, co je už nějak založeno v tom, co bylo. Takže *Abraham* to udělá, že se neztotožní s žádným *archetypem*, nýbrž že udělá svůj vlastní krok, a tím se stal vzorem pro nás, ne *archetypem*, ale vzorem k vlastnímu vykročení. Tím my také máme být vyzváni k tomu, abychom udělali ten svůj krok do toho nového a zase neznáma. My nevíme, jak to dopadne, ale právě víra spočívá v tom, že se spolehne, ve spolehnutí, a nebudeme se strachovat, nebudeme se bát toho, co na nás a k nám přichází z budoucnosti.

A protože tohle *Abraham* udělal, tak se stal novým člověkem. Můžeme také říct, že dostal novou identitu. On dostal nové jméno. Už se nejmenoval *Abram*, ale *Abraham*. Tak i my se můžeme dočkat toho, že dostaneme nové jméno. A to nové jméno bude mým jménem, ale nikdy nebude založeno na tom, co se už stalo. To je způsob, jak na tom neuvíznout. A rozhodující se děje vždycky teď. A to, co se teď hýbe, se může dít buď dobře, nebo špatně. Dobře se to děje, když je to otevřeno do budoucnosti, špatně, když už to napodobuje to, co je v minulosti.

Jiný hlas: Já mám dojem, že tady nejde jen o totální svobodu, úplně prázdnou, do které se ten *Abraham* vydává. Ale jde o to, že ta cesta není pokusná a není polovičatá. Já myslím, že tahle cesta do budoucna, to je v dění Duch svatý. Duch svatý tak působí, že lidé vykročují s pokorou, nevěří si, ale jsou s pokorou otevření k nové věci. Tak asi jak to popisoval *Pannenberg* o tom člověku, který je uzpůsoben k tomu, aby byl otevřený k něčemu novému. Ale právě ten Duch svatý a působení Ducha se měří podle toho, zda vyznáváme Ježíše Krista v těle příslého. To je ten typicky novozákonní výraz, aby mělo tu dimenzi a tu souvislost s Ježíšem Kristem.

A ta víra v podstatě je vztahem, je vztahem k osobě Ježíše Krista. To znamená, ta víra předpokládá určitou míru informací o tom, komu důvěřujeme. To je smysl novozákonního *narrativního* podání. Určitou míru informací, protože nemůžeme důvěřovat absolutnímu nic, absolutní budoucnosti. My musíme vědět, komu důvěřujeme. Nicméně musíme vzhledem k tomu dělat ten další krok. Známe-li jeho povahu, můžeme mu důvěřovat. Takže když známe povahu Ježíše a Boha jakožto toho, který Ježíše Krista vzkřísil z mrtvých, to je myslím ten základní bod. To je to typicky novozákonní jádro a nemyslím si, že rozdíl mezi teologií a filosofií by byl příliš takhle vyhraněný v tom podání, že teologie se soustředí na určité předměty. Teď se snaží ta fundamentální teologie, katolická i protestantská, fundamentálním způsobem se zabírat těmi fakticky teologickými základy ve smyslu filosofie. Tedy tady není rozdíl v tom šířkovém poli, ale rozdíl je v tom, že teolog jako křesťan vychází z toho zvěstování o Ježíši Kristu. To znamená, to, co je stále zpřítomňováno a v čem vidí nevyčerpatelnost a nenaplněnost. Rozhodující v rozhodování je právě příběh Ježíšův. Tedy víra je skutečně to, co vypovídá o Ježíši, tak celá struktura víry je to upomínání na budoucnost v nejlepší smyslu slova. Ne ve smyslu té *utopické* touhy, ale upomínání na budoucnost v každé večeri Páně, že tam se ta naděje směřuje do budoucnosti. To je jmenovitě stejné jako její orientace na Ježíše Krista. Naděje, že tedy přijdou nečekané nové věci a události, a nevyklučuje celou tu svou strukturu. Ten pohled je ale pro křesťanskou víru podstatný, zda se naplní, nebo nenaplní, to jest, zda se nakonec naplní to, co znamená, co přinesl Ježíš a co je vyjádřeno celým jeho příběhem včetně vzkříšení z mrtvých.

Hejdánek: Myslím, že teď už jsme teď celkem dost u jasného rozdílu, kde by měl být.

Jiný hlas: U *Abrahama* je právě ten prvek víry dán tím spolehnutím, že on opouští ty staré jistoty, rodinu, půdu, majetek, veškeré dosavadní jistoty, a jde prostě tam, kam ho ten nepředemtný hlas volá. A v tom je ten moment, kdy on zakládá novou dějinnost, tu dějinnost k té budoucnosti.

Jiný hlas: Protože ta k budoucnosti je právě otevřená. To znamená, že my se otevíráme pro to, co je v budoucnosti, nebo pro to, co je tu dnes. My budeme aktualizovat stále ty věci, to máte jako ta dobrá zvěst. Musíme být aktuální. Musíme říct něco v této chvíli, a to nemůžeme říct ze sebe, poněvadž my jsme přece děti minulosti všichni. My musíme sebe zapřít a dát se k dispozici té pravdě, která chce se promluvit skrze nás. Jenomže jak to udělat? To je ta potíž. To my nemůžeme udělat, že se s námi stalo, to přece se nemůžeme rozhodnout, že najednou budeme mluvit pravdy. My se můžeme rozhodnout,

abychom byli připraveni, kdyby náhodou se zase ozvala a chtěla na nás něco, abychom byli k dispozici. To je snad všechno, co můžeme udělat ze své strany.

V tom vzkříšení vidíme něco víc než jenom nějaký objektivní fakt, ale máme jenom víru, když se pro to rozhodneme a sejdeme se dva nebo tři, kdy poznáváme, že to je objektivní, jenom když se subjektivně pro to takto rozhodneme a poznáváme, že to i na nás nezávisí. Což ovšem náleží metafyzicko-teologickým doktrínám.

To je způsob praxe. To, co se stalo, my to musíme takto reflektovat, a to bohužel z genealogického hlediska. Poněvadž co to je objektivní? To jsme si museli domluvit, co to je. Objektivní bude příště a vždycky bude příště. A toto všechno je jenom takové vyjádření, které nás má vzácně zasáhnout. Teď jsou a budou tady takové vzácné chvíle, kdy nás pravda osloví. My se tomu nezapřeme, my to nemůžeme přivolat, zasáhne to každého. Ale pak ty diskuse nebo ty formulace, které v té tradici jsou od té doby, co se to má stát, co se stalo, jsou víceméně o něčem, co se stalo, co je, k čemu se reflektuje. A to je tedy v důsledku důsledně používané jako určité nomenklatury.

Jiný hlas: No tak teď už nepochybně... já jsem říkal... opadlo to úplně dolů. Že ty se příliš modernisticky zaměřuješ ještě v této kategorii filosofické, kdežto bible užívá analogickou řeč, to znamená užívá metafory. Ty metafory ale fakticky, to nejsou symboly, které by symbolizovaly...

Jiný hlas: Když můžeme říct, tak jak jsi to řekl, tak to racionálně znamená, že to potřebuje nějaké vysvětlení nebo k tomu třeba metaforu. Pociťujeme v té skutečnosti, že to nejde racionálně popsat, že jsou to takzvané *tentativní* symboly, že tak jak se to v sémantice teď dneska dívají na ty symboly pro něco, pro co ještě nemáme běžný výraz, který by byl zakódován, takže by ho všichni znali, a používají ho jako normální slova nebo v podstatě jako obecná slova. Musí se používat určitá metafora. My jsme u té metafory, protože jiný výraz pro to nemáme, ale vyjadřuje to skutečnou skutečnost. A to je teda i pojem v biblistice, já bych se tomu nevyhýbal. Já si myslím, že ta cesta k tomu od-doktrinování není v tom, že vyhneme se těmto pojmům. My je můžeme do určité míry vybrat z té tradice, my to děláme fakticky, když se třeba pokoušíme o tu biblickou teologii. Tak některé pojmy, které se užívají v jednom z těch pojmů, použijeme jako zobecnění toho nálezu, ale přece jenom u některých z těch pojmů můžeme zůstat a používat je přesvědčivě, že mají tuto funkci nenahraditelné metafory. To si myslím, že je postup, který hebrejská řeč používá běžně v zákoně. Když mluví o závažných věcech, tak vždycky používají tu formu té obrazné řeči. Když se třeba mluví o tom, co udělali pro to, aby se dostali dolů, to jsou metafory, to jsou metafory té základní orientace v dějinách, protože jdou dopředu a jdou dolů k té skutečnosti, k tomu vzkříšení. Čili používáme tu řeč tímto způsobem a stejně ji lze používat v teologii, ovšem je nutno o tom vědět a používat to důsledně, tedy kvalifikovaně.

Čili mluvil jsi o pojmu, to jsem chtěl. Můžeme užít slova, ne metafora, ale pojem, ale pojem musí být přesnější. My nemůžeme metaforicky používat pojem. Slovo ano, ale ten pojem je k něčemu vztažen, aby byl jasný, a to v té metafoře nejde. Pojem je zcela jasné určení. A mluví o pojmu, protože tady poukazují na to, že to je teologie, že tady to je základní teologické a metafyzické téma. V jiných slovech se řekne totožné víceméně v pojmech. Nebo *absconditus* namísto pravdy navrhoval Rahner na nějakou dobu a tak dále. To jméno je metafora v určitém smyslu. Každý z těchto termínů je nahraditelný, pojem v terminologii můžete nahradit jinou věcí a pak to bude něco jiného. Kdežto metafora, tu nemůžete vyměnit. Jedinečná může být jenom nějaká pojmová konstrukce. Metafora je prostě jakýsi jazykový kal, buď písmen nebo zvuků nebo několika slov a tak dále, který my vykonstruujeme s jakýmisi představami, s jakýmisi emocemi, s jakýmisi a tak dále. To je jazyk, takto používáme jazyk. Na jistou přesnost, a teologie v tomto slova smyslu má nárok na přesnost, nemůže vystačit s metaforami a s těmi lidovými prostředky, které měl k dispozici každý v té chvíli. My už žijeme v době, která je poznamenaná a determinovaná tímto vývojem pojmů. Už jsme u toho *logos*, tam už musíme s tím počítat. Celá ta pojmovost řecká je v nás, my ji musíme respektovat. To znamená buď ty pojmy demaskovat a jít zpátky k tomu jaksi magickému jazyku nebo k tomu metaforickému a dál k původnímu způsobu, to ale není teologie. Teologie musí mít nárok na přesnost a tam je potřeba přesně říct, co se děje když říkám *logos*, tak už

mluvím o širších věcech, než si někdo může říct: „Dobrá, použijeme širší pojem.“ Já myslím, že ne, protože tam už není ta teorie. Já to obhajuji v podstatě jako vhled [nesrozumitelné] přijdu s něčím úplně jiným.

My v tomhle zápasíme o ty dějiny, dělám přesně, abychom mluvili o dějinách. Ta historie je to objektivizované, co dělají historici, že to popisují a tak dále, ale to, co se skutečně děje, to jsou dějiny. Na dějiny se nedíváme odněkud odjinud. K tomu, aby se dějiny děly, tak tam musí být lidé, kteří jsou orientovaní k budoucnosti a kteří dělají jakési pokusy o rozhodování o budoucnosti. Plánují, co bude za chvíli, co bude za hodinu, co bude za deset let, i když neumí dohlédnout, o co se budou pokoušet, o co budou usilovat, o jaké aktivity. K tomu potřebují v podstatě spočítat náklady, dopady té historie. A teprve, když se toto děje a když přesně vnímáte to minulé – to vnímání historie jako to, co přichází – tak se to děje v tom vašem *archetypu*, který na to v podstatě už usiloval. Proto tyto typy jsou velice důležité pro tuhle teologii, se vymanit z tohoto mýtu srovnávání s Newtonem, s Newtonovým časem, s Newtonovskými představami o světě Newtona. To všechno, co tady je, je orientováno k těm *archetypům*, k tomu, co časové sice jsou dějiny, nejsou nadčasové tak, jak to říkal dříve jednou jeden pán. Spíše říkal vědecké vědy a tak dále, to je ten *logos*.

Čili, jakmile se obrátíme k dějinám, k těm věcem, co se staly, a tento čas je jako skutečnost v našem mluvení o budoucnosti, to je ten náš vhled do budoucnosti, to je opuštění té orientace anti-archetypické. To znamená, v podstatě se budeme pokoušet o něco, co stojí na něčem, co si už musíme rozmyslet. To je ten správný vhled v budoucnost, ne že budete dělat jenom to, co já vám tady říkám. Já si myslím, že toto je v celém tom procesu mýtická orientace, orientace na to, co bylo v sobě dneska.

Jiný hlas: Já s vámi souhlasím v tom, co říkáte, když budete říkat, že se to tam stalo a všechno rozhodující se tam stalo, všechno, co přichází, je potom nějakým způsobem odměřené v tom, co se stalo. Ale ta doba tady taky není důležitá, kdy se to stalo. To se mohlo učinit předem nebo tisíce let poté, a spíše ta doba v tomto, že syn v naší mysli třeba se zhmotnil v Ježíši Kristu. Kdy se to stalo, je úplně jedno, to důležité je ten *kerygma*, jak o něm píšete.

Hejdánek: Já neříkám *kerygma*, ale metafora. Samozřejmě, když je to metafora, tak si musíme být vědomi, že je zásadně nahraditelná. A nevím, proč bychom nenahradili *Bibli* někdy takovými názvy, a my to musíme provádět už teď, abychom prakticky ukázali, že je to nahraditelné. Ale myslím, že tedy nejenom ve *Starém zákoně* se dosti často jmenují různí bohové *Adonai*, *Elohim* a tak dále. To jediné v podstatě není zakotvené v žádném pojmenování, kromě toho Boha.

No tak všechno je nahraditelné, jak vidět. Jenomže myslím, že nejdřív právě ta metafora o tom osobním je v tom, protože i ta jména té metafory jsou důležitá, protože my si nemůžeme brát bezprostřední jména z toho, jak se k tomu stavíme. Já to můžu interpretovat a musím to konat. A za druhé, protože přece jenom ta osobnost naznačuje jeden z momentů té metafory, zahrnuje také ten osobní rozměr, že k tomu může být osobní vztah. Navíc ta metafora Boha jako otce umožňuje, abychom jaksi lépe vyjádřili ten vztah mezi Ježíšem a Bohem, že Ježíš reprezentuje optimálně otce jako syn, reprezentuje otce, a přitom se v něm nevyčerpá. Takže lidé si vnímají Ježíše, tak se nezbavují Boha, otec k němu sice přijde, nebo v tom nejnižším slova smyslu se s ním pohybuje v nějaké domněnce. To myslím, že bez té metafory by to bylo přinejmenším nezvyklé, že bychom k tomu čím dál víc... ale stejně bychom stále museli vysvětlovat to, co je ve skutečnosti ten Bůh, a k tomu v té velice... pravda je mnohem širší pojem, než běžně si lidé představovali. No tak ve skutečnosti pořád o tom musíme mluvit, co si běžně lidé představovali o tom Bohu, a radši pomlčet. No tak je to stejné, že? Takže proč to nenahradit?

Tím se zbavíme ovšem náboženských konotací, které jsou velice zatěžující pro to slovo Bůh, i když v podstatě to tak není. To je ten čistě technický střet. Ale já jsem potom tady začal mluvit a tam jsem říkal, že v základu v naší tradici to bylo o Bohu v tomhle pojetí, ale myslím, že to nejrozhodnější je ne to slovo, nýbrž pojem, a ten musí být zakotven za tou pravdou, za tou svobodou, za tou osobní budoucností, za pravdou jako základem orientace v dějinách. A tam to slovo potom není úplně podstatné, ale to úplně náboženské slovo „otec“ tam nepatří.

Jiný hlas: Já bych se na to podíval takhle přes ty jména. Jména jsou takové věci, které jsou prostě historická fakta, to je jejich jméno, to se stalo. Že se takto jediný Bůh mohl odlišit od těch bohů, kteří v podstatě jsou nahraditelní a musíme k nim nějakým způsobem přihlížet. Ale v tomhle se mi zdá, že nemáte pravdu. Já vím, že tady k tomu říkáte to a to, dneska s tím pomlouvají křesťany všichni, co to znamená, a v podstatě ještě o nich dál mluví trochu víc, než je potřeba. Já to tady nebudu dál rozvádět, jenom chci říct, že důležité je to přesné pojmoví. A to přesné pojmoví je to *kerygma*, které se snažíme vidět.

Hejdánek: V podstatě uvidíme. Jedna věc je podstatná, že my vždycky, když ty pojmy zpřesňujeme, tak je zpředměťujeme. To právě není ono. Proto se mně zdá, snad já to tady tak vykládám, mně to ulehčí v mém myšlení, že je potřeba to vždycky aplikovat tak daleko, abychom nedělali žádné myšlenkové rituály z myšlenkových pojmů z minulých konceptů. Že tady musíme zůstat s tím. Teprve pak se nám to ujasní a budeme moci jako filosof mluvit svým způsobem, ne v rámci nějakých šablon nebo nějakých teologických výkladů, jak se to dělalo. No právě, že filosofická teologie, to je filosofické nějaké učení o Bohu, přirozené nebo racionální, jak se tomu říká. Já nejsem pro přirozenou teologii v tom smyslu tradičním, v podstatě racionální teologie v rámci filosofie. A to mně kvůli tomu slovu „Bůh“ vadí více. Proto se mi to zdá atraktivnější, že filosofický vhled do toho filosofie umožní mu teologa nechat odpočívat v úvaze k filosofickému rozboru, a nemůže ani být odkázána na to, co vy v podstatě tady říkáte o té *kerygmě*. To v mém soudu nakonec je v rozporu se skutečností, i s tou vaší skutečností. A proto i to nejvyšší filosofické vysvětlení v tomhle... je v teologii, protože *pistis*, to je ta teologie, víra, a k těm jiným věcem, jako je *kerygma* a tak dále. Všecky tyhle ty teologie v uvozovkách, *kerygmata*, jsou jenom věci, které jsou dynamické koneckonců v souladu s Bohem. Jsou to *kerygmata*, případně jiné věci, na které se těšíme a které jsou [nesrozumitelné]. Já v té věci nepřikládám tomu váhu. Důležité jsou vlastní vztahy. Pokud se s nimi nesmíříme, pokud budeme pěstovat věci, které spočívají v tom, že budeme upřednostňovat nějaká dogmata – budeme tomu říkat i biblickým jazykem – to je věc, kterou člověk potom nemůže považovat za to hlavní. To podstatné u mě, a tam jsem se chtěl zastavit, je to, co dává smysl životu. A zejména o tomhle... stejně tak jako říkat, že Bůh je soucno, o tom přece hovořili filosofové hodně.

Takže v tomto smyslu my víme jenom, že jsme osobně, každý osobně, že ta výzva nás osobně oslovuje, že je nám osobně adresována, že ten úkol pro každého z nás, který nemůžeme hodit na nikoho jiného, který nemůžeme přenést na ty druhé, o tom každý z nás víme. My tomu dáváme názvy, my k tomu máme svůj postoj, my se k tomu stavíme, tak jako k té postavě z Dostojevského, z *Bratří Karamazovi*, o které jsem hovořil, nebo o tom, když přišli do práce v deset ráno nebo do večera a dostali všichni stejně zaplacení, a vy víte, o co tam v tom podobenství jde. Naše úvahy o tom, jaký má člověk smysl a co dělat se svým vlastním životem, to není věc názorová, to je věc závazku, to je věc vztahu. A v tomto se, myslím, budeme muset teprve k tomu dobrat.

Čili v tom souboru toho, co dostal [nesrozumitelné]... to má spousta lidí. Tak si myslím, že to je právě také ta změna užívání hlasu. Jestliže ve Starém zákoně byla celá řada slov pro označení Hospodina – Hospodin, Bůh, *Adonaj* a tak dále – tak proč by nemohl také Ježíš k tomu, aby mluvil o sobě, užít jiných zase názvů? Nepochybně. Tak připadalo mi to v té souvislosti s tím, že nevíme, co může být právě v té budoucnosti.