

Jediný život [1962]

1. Milan (7. 8. 62):

Rád bych s Tebou pracoval – budeš-li mít chuť – na některých thematech. Jednak ... Dál mám chuť na thema: Jediný domov (tato země, diesseitig!), = nereligiózní výklad eschatologie. A především...

2. LvH (12. 8. 62):

Pokud jde o spolupráci, jsem pro. ... Pro „jediný domov“ rozhodně jsem; ostatně v přiloženém povídání o sekularisaci najdeš příslušné partie dost ostře formulované. (Viz též v dalším o způsobu spolupráce, jak je navrhován.)

3. Milan (21. 8. 62):

K tematům: Rozhodl jsem se pro JEDINÝ ŽIVOT. Jako naše společná rozcvička by to bylo asi nejlepší. ...

Tedy k „jedinému životu“. ... tak aspoň několik prvních, jen nahozených a přeházených poznámek. Bude potřeby říci 1. život, který žijeme, není jen něco předběžného, interimního, něco co je v závorce, předsíň (jedna naše píseň „zde předsíň je pouze, ó jak bude tam“), nýbrž něco, co má plnou hodnotu, co je nám dáno „natrvalo a napevno“ (sic Daněk). Proto také tato země není cizina (opět jedna píseň „a veď mne z této ciziny do zaslíbené otčiny“), nýbrž „země zaslíbená“. Biblická ilustr.: Abraham: odešel z Babylóna, ale ne mimo svět, nýbrž do jiné země. Izrael v Egyptě – exodus do Kanaanu. Juda v Babylónii – očekávání: návrat do vlasti srv. Aggeus, Malachiáš, Ezdráš, Nehemiáš). Otázka: jak je to v NZákoně? Tady zdánlivě mizí afinita k nějaké zaslíbené zemi. Těžké rozpaky: Souček, Hromádka – jejich výpovědi zahaleny mlhou. Řešení: zaslíbenou zemí je celý svět. Posláním církve je: aby celý svět byl Boží (nejen objektivně, nýbrž i subjektivně), nebo z druhé strany řečeno: aby celý svět se stal lidským. 2. život, který žijeme, je tedy diesseitig. Žijeme „na této straně“. Je ohraničen narozením a smrtí. To zdůrazňuje zvl. SZákon (zvl. Žalmy a některá místa z proroků). Učí NZ něco jiného, nového? Relativisuje hrozbu smrti? Novozákoníci se kroutí: nerelativisuje, ale: vzkříšení = nový metabiologický život po tomto životě, život po životě (v přesném oddělování tzv. časného života a věčného života si libuje náš milý senior doktor viktor). Hromádka správně v Ev. o cestě za čl.: vzkříšení podtrhuje důstojnost a jedinečnost tohoto života. Viz i Balabán: Nebe je eschaton země (KR), závěr. Námitka: když se člověk ocitne v radikální nouzi, nebezpečí smrti atp., zmizí mu z obzoru „tento život“ a „tato země“. Nemusí tomu být tak: Bonhoeffer revidoval svou Nachfolge (která je hodně jenseitig) právě v kriminálu a ve stínu smrti (Widerstand), paradoxně prožívá své pozemšťanství nejsilněji tehdy, když ztrácí vnější svobodu. Podobně Fučík (oprátka). Ostatně už Máchův Máj (tu zemi krásnou, zemi milovanou). 3. „Kde je pak rozdíl mezi vaším a atheistickým pojetím, kde vám zůstal věčný život, kde vzkříšení?“ Odpověď: biblické pojetí počítá nejen s horizontálou, nýbrž i s vertikálou. Lidský život, ač „dočasný“ má transcendentní koeficient, trans. rozměr. Biologicky je uzavřen po uplynutí určitého časového úseku. Není však uzavřen „zásadně“ (nemohu teď najít to pravé slovo), je otevřen, i když člověk fysicky umírá, i když je násilně fysicky likvidován, neboť má poslání. Poslání – to je onen transcendentní

moment, zde svítí světlo věčného života (Jan: věčný život – poznání pravdy, srv. Bultmann). Tuto myšlenku vyjadřovalo zkomoleným a metafysicky zamlženým způsobem učení o nesmrtelnosti lidské duše. Zde je však jedno nebezpečí: život bude viděn jen jako život izolovaného jednotlivce. Společnost, lidstvo, dějiny – to zde nezasahuje do hry. Proto je tak důležité učení o vzkříšení z mrtvých, zde všechny tyto složky hrají, a silně. Dvořáček (viz KR) vzkříšení z mrtvých vlastně škrtl, pařádně odinterpretoval, věřící člověk prožívá plnost hned po své smrti, neboť „je s Kristem“. Dlouho jsem přemýšlel, jaký je smysl učení o vzkříšení. Myslím, že to vím, je to protest proti individuální blaženosti jednotlivce (nesmrtelná duše) izolované od blaženosti ostatních, ba všech, kteří se „nezavrhli“. Před Božím trůnem stojí celé zástupy: lidstvo sjednocené. Až při dokonalém sjednocení lidstva v pravdě dojde můj život „plné hodnoty“ své slávy. Proto je i můj individuální život napjat nejen k přítomnosti, nýbrž i k budoucnosti, a práce pro budoucí jednotu a osvobození lidstva není něco jen přídatného, něco „navíc“, nýbrž něco, co podstatným způsobem konstituuje můj vlastní život. Zkrátka: Diesseitigkeit musí být mimořádně silně eschatologicky akcentována. V čem však spočívá práce pro budoucnost? Jak se na ní mohou podílet nemocní, jak se na ní mohou podílet ti, kteří již zemřeli? Na to nedovedou odpovědět marxisté (ani Machovec), jaké je křesť. hledisko. – Zatím tyto poznámky. ... Je potřebí nově interpretovat vzkříšení (podtrhnout dějinný moment), zamyslet se nad tím, proč obrazy nebeské budoucnosti v bibli obsahují tolik pozemského, tuto okolnost pozitivně zhodnotit (cf. Jan Dus: Christus venturus, KR), navázat na Barthovu myšlenku, že život věčný je dovršením tohoto života. Vyhnout se ploché spiritualisaci. Také: nejen ethika, nýbrž i ontologie. ...

4. Milan (21. 9. 62):

Pročetl jsem osnovu, kterou jsi mi dal v Praze. Vcelku souhlasím. Trochu mi tam schází pozitivnější ocenění náboženství. K bodu 2. bych řekl, že religiosní představy ve SZ sice jsou, ale že se podstatně neuchytily, nezapustily kořeny. Ztracený ráj, truhla úmluvy, chrám mají v sobě v SZ mnoho pozemského, např. chrám = jen tam, kde je Bůh, je skutečný život, jen tam je možné skutečné pozemšťanství, chrám budován proto, aby „všude byl chrám“, aby celá pozemská skutečnost byla chápána jako svatá. Podobně „truhla úmluvy“ je výkřikem, že život je jen tam, kde je norma, kde se uplatňuje pravda atd. Tato pozemskost, prosvícená transcendentem, ovšem je často zkreslována, znáboženšťována, kultisována, magisována kněžími, lidem, vládci – proti tomu proroci, Ježíš, apoštolé. Velmi dobrý je bod 5. Zde se musí říci to nejpodstatnější: orientace na Ježíše (zde se můžeš poradit s Petrem Pokorným, také o literatuře). V bodu 9. mě zarazí „převaha společenského nad individuálním“, to zní příliš marxisticky. Vzkříšení právě spojuje a zcela vyrovnává individuální a společenské. Také v bodu 10. se mi zdá slabá „posila u otců a praotců“, je potřebí vystihnout nejen ethický, nýbrž i ontologický rys věci. ...

Jediný život“

(Pracovní titul)

1. Původ a povaha představ o nebi, zászvětnu, mimosvětské skutečnosti apod. Vztah „mimosvětna“ k světu: projevy mimosvětna v sakrálních prostorech a časech.
2. Osudy těchto religiosních představ v různých SZ pokusech. (Ztracený ráj, truhla úmluvy, chrám, sobota, léto milostivé, zaslíbená místa, zaslíbené časy atd.) Situace v době Ježíšově. 3. Sakrální a profánní v Ježíšově učení. Důvršení radikálního přehodnocení v prorocké linii.
4. Osudy mimosvětských perspektiv v první církvi a v dalších dějinách církve. Společenský efekt a společenská funkce učení o zászvětnu.
5. Theoretické postavení problematiky: nutnost důsledného dotážení Ježíšovy linie. Orientace laskavé pozornosti a účinné pomoci poníženým a uraženým, pokořeným a slabým, sevřeným a trpícím. Nutnost likvidace okrajově lidských posic. Formování nové společnosti, společenství lidí.
6. Perspektiva nové země a nového nebe. Lidská práce, synergismus. Orientace do budoucnosti. Tento svět není dokonalý, ale má být dokonalý. Náprava veškerenstva – všenáprava. To co jest a to co býti má. Napětí každé dané situace, které vede ven a dál. Předávání pochodní, nadindividuální poslání.
7. Otázka přetrvání, kontinuity tohoto světa s příštím. Přezkoušení „v ohni“. Započítání skutků. Stavební kameny budoucího světa jsou připravovány již dnes, ale nejsou do nové skutečnosti pojímány automaticky. Povaha prověřování.
8. Náš osobní vztah k budoucímu světu. Smrt a vzkříšení z mrtvých. Analýsa tradičního pojetí, odhalení cizorodých prvků a správné postavení problému. Co to je osobnost a tzv. personální identita.
9. Převaha společenského nad individuálním. Blaženost celého lidstva. Jednota všech lidí v lásce a pravdě. Není většího milování než obětovat svou duši, tj. svou osobní perspektivu (postavenou odděleně a někdy i proti perspektivě společné).
10. Nový význam dějin a práce v dějinách. Účast na všelidském poslání. Cíl dějin jako základ orientace. Funkce lidí všelijak postižených. Funkce minulosti, „přítomnost mrtvých“, posila u otců a praotců.
11. Praktické závěry. Život jako pověření.

Doporučuji:

- a) vypracovat věc zásadně v úplnosti;
- b) některým tematům věnovat zvláštní články populárnějšího charakteru (čtivější – do KJ nebo ČB);
- c) k základnímu článku připravit aparát.

Praha, 30. 8. 1962.

LvH

Přiloženo k dopisu 21. 9. 1962 [Hejd 2]

Jediný život (prolegomena článku, Bal. 1).

(Proč toto thema) Mluvíme-li dnes o Bohu nebo dokonce jen o víře v Boha pohybujeme se v okruhu temat, která jsou domovem v křesťanské církvi a u nichž s vytříbenou pečlivostí setrvává theologie. Pro moderního, sekularisovaného člověka, kterému je náboženská poloha křesťanství cizí, jsou tato „theologická“ themata vzdálená, ne-li vyřízená. Avšak právě o tohoto člověka jde. Vždyť sekularisace není aktem vzpoury proti živému jádru křesťanské zvěsti, nýbrž legitimním důsledkem působení vlastní sekularity evangelia v dějinách. (Srv. články L. H. v KJ) Abychom se mohli pustit do rozhovoru s člověkem, který žije extra muros ecclesiae (a to mohou být zásadně vzato i mnozí příslušníci církvi), musíme volit thema anthropologické. Co je život, zvl. lidský život? Této anthropologické otázce nemůže uniknout nikdo. Obměnou Pavlových slov ze Sk 17, 28 můžeme říci, že „jí živi jsme, hýbeme se i trváme“.

(Slovo o methodě) Naším východiskem je ovšem poselství SZ i NZ, kriticky zhodnocené a přehodnocené Ježíšem Nazaretským. Jsme si ovšem plně vědomí toho, že bible je rozsáhlý komplex různých theologií, jejichž pozadím jsou často protikladné náboženské představy, myty a symboly. Tuto různorodost a různorodost oceňujeme pozitivně v tom, že pravdu, po níž se člověk ptá nelze vystihnout jen jedním způsobem, ano, že pravda uniká lidskému uchopení, neboť je svou povahou nepředmětelná. Na druhé straně však právě zde poznáváme, že pravda tíhne k „inkarnaci“, tzn. nejen že může být vyjádřena jen lidskými slovy a postižena jen lidským myšlením, nýbrž odhaluje se jen v podobě anthropologické otázky. Jen uvnitř „anthropologického problému“ se setkáváme s pravdou. Jinak by stačila nějaká obecná, nadčasová, patentovaná „řeč zjevení“. Proto ani „řeč bible“ ve svém souhrnu není svatá (či kanonická). Z toho plyne nejen opuštění verbální inspirace (to ještě nemusí znamenat zhola nic), nýbrž také a především potřeba ba nutno sledovat anthropologický problém, radikálně odhalený biblickým svědectvím i mimo vnější půdorys bible. To ovšem předpokládá sledovat vnitřní pohyb základních biblických směrnic i na poli sekularisovaného myšlení moderního člověka. Nemůže tedy jít o sumarizaci všech biblických linií a o to, abychom pak jejich „součet“ postavili do oposice vůči myšlení „nebiblickému“. Svědkové mluví vlastní řečí. I my nechceme být než svědky Ve svědectví ovšem je vždy moment rizika: svědek mluví o tom, co viděl a slyšel, ne od druhých, ale on sám. Nejde nám tedy o misijně šikovnou parafrázi nějakého „objektivního zjevení“, pojatého nadto staticky (jako houska na krámě). I pravda je v pohybu, ano v jistém smyslu „pravda je pohyb“, a my jsme svědky že(!) a jak(!) nás (!!) pravda (!!) dnes (!) uchopila Je v tom tedy zahrnuto také naše subjektivní vidění a rozhodování.

(Jediný život) Jediný(!) život - v tom je naznačena polemika s religiózním nebo vulgárně sekulárním pojetím věci. Pokládáme za těžký omyl učení o „tomto“ a „onom“ světě ve smyslu: teď žiji svou časnou existenci - potom budu žít existenci posmrtnou, záhrobní. Důraz na „pozemskost“ (Diesseitigkeit) naší existence však nechce vymezit lidský život hranicemi toho, co lze empiricky, experimentálně evidovat a verifikovat. Odmítáme takovéto vulgární pokřivení v důrazu na „časnost“ naší existence. Život má svůj duchovní přetlak, nemusí končit v hermetickém uzavření vlastní biologickou hranicí (smrt). Naopak: po fyzickém odumření či likvidaci zazáří častokrát teprve v plném jasu (Hus, Fučík).

To spočívá v tom, že život má své zakotvení ve svém poslání. Toto poslání je transcendentním a eschatologickým rozměrem života. Transcendentním: člověk si své poslání nedává a neurčuje sám, ke svému poslání je povolán pravdou, jež je nepředmětná a imperativní povahy. Eschatologickým: člověk míří posláním svého života do budoucnosti, od toho co jest k tomu, co býti má. A to jak do budoucnosti svého osobního (jednorázového) života, tak i do budoucnosti všeho lidstva. Teprve tam, kde se plně uplatní a zvítězí pravda, o níž jsem jako jednotlivec usiloval, tam nalézám můj život svého naplnění, tam teprve se stává životem ve vlastním slova smyslu. Mezi těmito oběma póly, přítomným i budoucím, a v onom dvojitým rozměru individuálního i kolektivního bytí, osciluje můj život jediný život.

8.10. 1962

V čem spočívá asi – psychologicky – onen děs z historie, o němž mluví Eliade? Nabízí se svůdný pokus o výklad: člověk tuší, cítí, že se v akci, v činnosti vzdaluje od „pravého“ (od božství). A to je jistě pravda, jestliže předpokládáme, že akce je zakotvena v nepředmětnu (v pravdě), religiousně řečeno v Bohu, a že ve svém průběhu se zpředměťňuje a přechází ve vnější realitu, do světa. Této okolnosti – jak se může snad potvrdit – se mythický člověk brání, má z ní hrůzu a snaží se jí zabránit. Jediným schůdným způsobem, jak to může učinit, je zaměřit veškerou aktivitu k tomu, aby se navracela k pravzorům akcí, aby opakovala pračiny a aby k nim nic nepřidávala ani ničeho neubírala. Odtud pak je pochopitelné, že v pračinu je vše a v plnosti, kdežto potom může následovat už jen úpadek. Jediné skutečné dějství je pradějství; jakákoli úchylka od přísného návratu k archetypu, od podřízení všeho prapůvodnímu vzoru končí pak v neskutečnosti, v nicotě. Jediná skutečnost je archetyp; účasti na něm a tím vlastní skutečnosti je možno dosahovat jen škrtnutím všeho, co nás od pravzoru odvádí – tedy škrtnutím historie. Historie je cesta do nicoty. Přírozený spád věcí a dějství je právě tato cesta do nicoty. Vysvobození je v opačné cestě, v cestě k posvátnému, svatému, k archetypu, k pravzoru – a tím v cestě z historie ven, mimo historii, mimo (historický) čas a mimo (profánní) prostor. Odtud heterogenost času a prostoru: jsou místa, která jsou milníky na cestě ven z historie, ven ze světa. To jsou místa různé kvantity posvátnosti. Projekcí směru cesty, která je opakem pádu do nicoty skrze dějiny, docházíme k pojmu a představě nebe. Existuje-li pak vůbec nějaká legitimní cesta z nebes na zemi, pak jenom ta, která uskutečňuje božský plán, která utváří pozemskou skutečnost podle nebeského pravzoru a která tedy ve vlastním, nejvlastnějším smyslu je opět cestou pozemského k nebeskému. Je to však – v dalším vývoji – právě toto místo, kde nastane obrovský průlom. Je to tam, kde se dějiny vnucují jako významné, kde mimořádné váhy nabývá právě ona pořádkující moc, upravující pozemské záležitosti a dodávající jim již tímto prostým faktem jakousi samostatnou hodnotu a platnost. Na tomto pozadí se začne potom prosazovat spád právě opačný.

Jediný život – bod 1.

(LvH – 1.)

9.10. 1962

Pro život dávných lidí měly mimořádný význam pravzory (archetypy) a opakování, jak ukazuje ve svých spisech např. Eliade. „Primitiv“ neznal činnost, která by nebyla napodobením činnosti jiné, již provedené a uskutečněné, již prožité, ale někým, kdo nebyl pouhý člověk. Každý čin má smysl pouze v té míře, v jaké opakuje nějakou původní činnost – a v téže míře také dosahuje skutečnosti. Čin, který by nebyl návratem k tomu, co již bylo učiněno, ztrácí skutečnost a propadá chaosu a nicotě. Nejen zřejmé rity, ale všechna profánní aktivita má proto v podstatě rituální charakter, neboť jejich posledním smyslem je znovu provést to, co bylo na počátku provedeno bohy, heroy nebo (zbožštěnými) předky. Podobně však jako lidské činy mají své mimozemské pravzory všechny předměty lidského světa, jejichž skutečnost je založena právě v těchto prapůvodních formách. Neznámé oblasti, které zůstaly dosud mimo lidskou zkušenost, obývané netvory apod., nejsou vpravdě skutečné (nemají smysl) a odpovídají pravzoru jiného typu, totiž chaosu, tj. nediferencovanému, nezformovanému jsoucnu z doby před stvořením. Proto tam, kde se člověk ujímá vlády nad novým územím, v symbolické rituální formě opakuje akt stvoření a napodobuje tak svůj pravzor. Také stavbu domů a měst, budování chrámů atd. provádí člověk podle nebeských předobrazů a na božský pokyn. Jejich skutečnost je zaručena jen tehdy, když se podobají „středu světa“.

Tak vidíme, že předměty i jednání dosahují skutečnosti tam, kde se vzdávají sebe samých a kde se stávají napodobeninou, opakováním čehosi jiného, co samo jako jediné ovládne pole a co jediné má váhu. Celá skutečnost, jak jí dnes rozumíme, je stínem jiné skutečnosti, jiného světa, světa původního a jediné pravého, světa pravzorů, k nimž gravituje vše, co je obsahem lidského světa. Spád lidského života splývá se spádem celého lidského světa: Svět, přitahován, spadá v jedno s nebem jakožto praskutečností, lidský život pak spadá v jedno s božským jakožto prapůvodním životem. Předměty lidské činnosti jsou jenom zdánlivým cílem, zatím co jediným pravým cílem je ztotožnění s božským činem a odvržení každého jiného, rozptylujícího záměru. Člověk tu stejně jako věci stojí čelem k božstvu a nestará se o to, co je za jeho zády. Zvláště pak usiluje o vytržení z času běžných událostí a proniká do jiného času, do božské věčnosti anebo do mythického času dokonalých návratů. Profánní čas a tím i profánní dějiny jsou poplatny chaosu a vedou k němu; záchrana je pouze v jejich rozvrácení a zničení. Archaický člověk se děsí chaosu a odtud se vysvětluje také jeho děs z historie a útěk před ní.

(V čem asi spočívá – psychologicky – onen děs z historie, ono ztotožnění dějin s chaosem – jak o tom mluví Eliade? Nabízí se svůdný pokus o výklad: člověk tuší, cítí, rozpoznává, že v akci, v činnosti se vzdaluje od „pravého“, tj. od božství. A to je jistě pravda, jestliže předpokládáme, že akce je zakotvena v nepředmětnu – v pravdě či Pravdě – religiozně řečeno v Bohu, a že ve svém průběhu se zpředměťtuje a přechází ve vnější realitu, do světa profanity. Této okolnosti právě se asi mythický člověk především brání, má z ní hrůzu a snaží se jí zabránit. Jediným schůdným způsobem, jak to může učinit, je zaměřit veškerou aktivitu k tomu, aby se navracela k pravzorům akcí, aby opakovala pra-činy a aby k nim pokud možno nic nepřidávala ani od nich nic neubírala. Odtud pak je

pochopitelné, že v pra-činu je vše a v plnosti, kdežto potom může následovat už jen úpadek. Jediné skutečné dějství je pra-dějství jakákoli úchylka od přísného návratu k archetypu, od podřízení všeho prapůvodnímu vzoru končí pak v neskutečnosti, v nicotě. Jediná skutečnost je archetyp; účasti na něm a tím vlastní skutečnosti je možno dosahovat jen škrtnutím všeho, co nás od pravzoru odvádí – tedy škrtnutím historie. Historie je cesta do nicoty. Přirozený spád věcí a dějství je právě tato cesta do nicoty. Vysvobození je v opačné cestě, v cestě k posvátnému, svatému, k archetypu, pravzoru – a tím z historie ven, mimo historii, mimo (profánní) čas a prostor. Odtud heterogenost času a prostoru: jsou místa, která jsou milníky na cestě ven z historie, ven ze světa. To jsou místa v různé kvantitě posvátná. Projekcí směru cesty, která je opakem pádu do nicoty skrze dějiny, docházíme – resp. došel už archaický člověk – k představě a pojmu nebe. Existuje-li pak vůbec nějaká legitimní cesta z nebes na zemi, pak jenom ta, která uskutečňuje božský plán ztotožnění všeho se sebou, podle něhož tedy je pozemská skutečnost utvářena podle nebeského pravzoru a která je tedy ve vlastním, nejvlastnějším smyslu opět jen cestou pozemského k nebeskému – a opět ovšem cestou popření sebe sama, zrušení sebe jako odlišného od pravzoru.)

Toto „ontologické“ (většinou ovšem takto pojmově nevyjasněné a nevyslovené) pozadí mythického pohledu na svět je v příkrém rozporu s tím, co převážně tvoří moderní obraz světa, který je svou podstatou právě dějinný, tj. chápe skutečnost jako dějiny. Moderní pojetí žije v plném vědomí dějinnosti veškeré skutečnosti; od dějinnosti je možno neoprávněně nebo metodicky abstrahovat, ale za tu cenu, že se nám realita ztrácí z rukou. Rozumíme tedy dobře, kudy musela jít cesta onoho významného převratu, obratu, obrácení myslí lidí, „kopernikánský“ převrat v myšlení lidstva: jeho počátky a základy je třeba hledat tam, kde se uprostřed mythů a rituů začíná uplatňovat váha dějin a dějinnosti, kde si člověk nechává pozorně (a poslušně) dojít smysl dějinných událostí. K tomuto zvratu dochází v duchovním světě starého Íránu a v duchovním světě Izraele (zejména); převrat je radikálně dovršen Ježíšem. To však už náleží do bodu 2) a 3). – Poznamenat ještě sluší, že jsem se – jistě chybně, a bude třeba to napravit – nedotkl morálního náboje mythického přístupu a stylu životního; nicméně morální náběhy na zvrát byly jistě četné (jsou o tom leccjaké doklady velmi staré), ale je známo, že na cestě pouhého morálního rozhodování (a to znamená moralismu) se nikdy žádný rozhodující obrat nemůže uskutečnit. Ke skutečnému obratu muselo dojít v rámci pohledu na svět a na život. Historický přelom přírodního vývoje ve vývoj duchovní, který je představován reflexí, byl zakotven a definitivně upevněn ve chvíli, kdy člověk chápe sám sebe jako bytost dějinnou, to jest mířící kupředu tak, že navazuje (kriticky) na minulost. Objev dějin je objevem budoucnosti. V prorocké a ježíšovské eschatologii je proto ústřední bod, na nějž bude dále všechno navazovat a který poskytl ono archimedovské pevné místo. Odtud bylo pohnuto zemí, zde se dostal svět do nového, dosud neexistujícího pohybu, na jehož začátku se ocitáme také my.

Bod 2 – MB (JŽ)

„Kruhová“ noetická struktura orientálního myšlení má svůj výrazný odraz takřka ve všech literárních žánrech biblického poselství. Není zcela vyloučeno, že samo theoforní jméno Jahve patřilo původně mythické oblasti určované archetypickým principem. 1) Hospodinův Stánek dal Móše zhotovit podle božského modelu, který mu byl zjeven (Ex 25, 9. 40 26, 30). 2) Sám chrám chápán jako kultická adaptace Ráje. Proto na dveřích a stěnách Šalomounova chrámu vypočtena archetypická situace ráje, symbol sovaného palmami a cherubíny (1Král 6, 19–36, srv. 2Par 3). V Ezechielově visi eschatologického chrámu, která obsahuje některé velmi staré představy (Ez 40–47) se mluví o živých, všeobživujících vodách (47, 9), které vycházejí „od spodku prahu Domu“ (47, 1). Tyto vody, jsou typologickou obměnou rajskeho Čtyřřičí z Genese (2, 10–14). Spojení chrámu (Beránkova) s obnoveným rájem je masivně vymalováno v nz Apokalypse (Zjev 21–22). Ráj je tedy dalším významným biblickým archetypem. Je to víc než jen vnější uspořádání, když se nám rajske Zahrada otvírá v první (Gen 2–3) i poslední (Zjev 22) knize bible. Motivy rajske renesance se významně objevují i u proroků. Deuteroizaiáš vidí blažený věk, kdy „místo chrastiny vzejde jedlé“ (Iz 55, 13) a Tiroizaiáš zvěstuje eschatologickou harmonii všeho tvorstva, kdy „vlk s beránkem budou se pásti spolu“ (Iz 65, 25). (Stará) vánoční píseň vidí v příchodu Kristovu slavné potvrzení toho, že „ráj se opět otvírá“ (P 342). Ano: vždyť Kristus je „nový Adam“. To je zřetelné např. z koncepce Lukášovy (Luk 3, 38). 3) Věcně zcela paralelní koncepci Heilsgeschichte podává Pavel v Řím 5: „Nebo poněvadž onoho *jednoho* pádem mnoho jich zemřelo, mnohem více milost Boží a dar z milosti toho *jednoho člověka Jezukrista* na mnohé rozlit jest (5, 15) (srv 1Kor 15, 45) Na archetypickém myšlení je založen *hieros gamos*, jak patrně zvl. z Písne Šal. 4) Dvanáctka co počet izr. kmenů odpovídá dvanácti symbolům zvířetníku. 5) V dějinně eschatologických výhledech proroků sz přichází či přijde Vysvoboditel či Mesiáš jako nový David (Iz 9, 7 22, 22 Mich 5, 2–4), nový Mojžíš (Iz 42 53?), nový Eliáš (Mal 4, 5v). Sám Ježíš je evangelisty kreslen co David (Mt 1, 1 2 , „syn Davidův“ Mt 9, 27 21, 9) či Mojžíš [Poslední řádek stránky nečitelný – pozn. red.] Současníky je považován za (znovupříšlého) Jana Křtitele, Eliáše či Jeremiáše (Mt 16, 14). 6) Chce-li sz svědek vyzdvihnout normu jednání, nebo je-li uchvácen vidinou Boží budoucnosti Izraele, „vrací se“ obvykle do „předvěku“. Předvěk je ono nehistorické a nadhistorické údobí absolutní vlády Hospodinova (to co nazývá Eliade archetypem). 7) To je „čas“ (Ur-Zeit, kdy Hospodin přemáhá stvořitelem aktem, který má zároveň povahu soteriologickou, svého odvěkého Pra-nepřítele, Draka, Temnotu, Tiamat, Moře. Proto se slavnostní i vyzývavě tény zvěsti o stvoření vždy znovu ozývají v Žalmech (Ž 8 19, 2–7 146–1450) i u proroků (Iz 40, 28 65, 17n aj.) Zvěst o „novém stvoření“ (kainé ktisis) se stává konstitutivní složkou novozákonního (zvláště pavlovského) kérygmatu (2Kor 5, 17 Gal 6, 5). Ježíš sám chápán jako „prvorozený všeho stvoření“ (Kol 1, 15) a „počátek stvoření“ (Zjev 3, 14). To je také v pozadí zvěsti parthenogenetické legendy v Mt 1 a Luk 1–2 . Výrazem zpřítomnění prehistorického zápasu Hospodinova byla v Izraeli kultická stvořitelemská dramata, jež inscenována o výročních svátcích Izraele. Tak“ v kultickém dramatu novoroční slavnosti opakuje se drama stvoření světa, zápasu Božího s chaotickými obludami“. 8) Idea stvoření, takto rituálně aktualizovaná, je snad „nejkruhovější“ ze všech

biblických archetypů. Avšak nedejme se mýlit formální stránkou věci. Právě zde se odehrává onen *princiální odstup* od všeho archetypického myšlení.

Již na půdě SZ se děje počátek oné nedozírné duchovní revoluce, která byla dovršena Ježíšem Nazaretským. Cesta k *dějinnému* pochopení stvoření nebyla snadná. J. Z. Dus přesvědčivě prokazuje, že zpráva kněžského autora z Gen 1 začínala původně asi slovy „na počátku byl chaos“, a teprve později bylo za prvé slovo zprávy „na počátku“ vklíněno „stvořil Bůh nebe a zemi“. Tím byla chaosu „upřena jeho odvěkost“ a vypsání dějin spásy bylo korunováno vítězným prohlášením, „že plnost přítomného světa je Hospodinovým stvořením“ . 9) Stvoření jako *naprostý počátek* - zde je základní a zakládající rozdíl od okolních „stvořitelských mytů“ Zde je (zásadně, nikoli přísně historicky vzato) grunt izraelského dějinného myšlení, které nemá nikde obdoby. Paul Tillich to vyjadřuje těmito slovy: „Myšlenka stvoření je předpokladem dějinného pohledu na svět: neboť její skutečný obsah - narozdíl od jeho mythické formy - je ano k hmotě a existenci. 40) Von Rad postihuje věc takto: „Die Schöpfung wird als ein Geschichtswerk Jahves, als ein Werk in der Zeitstrecke angesehen. Mit ihr wird der Prospekt der Geschichte recht eigentlich eröffnet.“ 11) Čas, který byl u pohanů pouhým zdáním nebo pouhým plynutím bez jakéhokoli (dějinného) ohraničení a rozodstavcování (periodisace) „je v bibli silnou, fundamentální skutečností.“ Čas je řečeno obrazně (s L. Ragazem) „základní látkou skutečností“. Čas je nedílně spojen s jinými základními skutečnostmi, jakými jsou svoboda, rozhodování a soud . „Z času takto pochopeného se stávají, ve velkém jako v malém, dějiny. „12) Chceme-li mluvit o *zjevení* (chceme-li tedy mluvit řečí *víry*), musíme mluvit o Bohu, který jedná v čase a způsobuje svým slovem a dílem v čase onen pohyb a ono dění, jemuž říkáme dějiny. V tomto smyslu má zcela pravdu Ragaz svou vyostřenou formulací, že „dějiny jsou dcery Boží“. 13) Jen na půdě „dějinného zjevení“ „získává veškerá skutečnost smysl, který přemáhá a utváří chaos“ 14) Dějinné myšlení víry vrcholí na půdě SZ visemi velkých proroků (Amos, Deuteroizaiáš, Micheáš). V apokalyptických částech knihy Daniel se setkáváme s jakousi (první) filosofií světových dějin. 15) Jestliže se však SZákonní Kóhelet vrací ke kruhovému myšlení ujišťováním, že není nic nového pod sluncem, že veškerá přítomná nebo budoucí skutečnost není než kopií toho, co zde již bylo (Kaz 1, 2-11), pak je to možno pochopit jen jako „myšlenkový experiment“, který má jen negativní cestou ukázat, jak veliká a slavná je Boží moc a milost, která nepůsobí samozřejmě a automaticky 16) ne-li za projev povážlivé skepse, která je fakticky ústupem z vybojovaných posic dějinného myšlení prorockého . 17)

Vždyť pro celé biblické myšlení je charakteristická a podstatná svatá (dějinná) tradice lidu izr., která vyrostla z mnoha a nemalých zkušeností Izraele s Božími zásahy a někdy takřka vpády do jeho dějin. Energií této důvěry Izraele ve svrchovanou a blízkou moc Hospodinovu přetaveny archetypické orientální myty. Orientální stvořitelský mythus „přeobsažněn“ pochopením stvoření jako Vorgeschichte lidu izr. (historicky vzato) a jako Urgeschichte, jež vždy znovu zakládá dějiny uprostřed jinak prázdného, nesmyslného, neutrálně hrozivého, a tím heilsgeschichtlich diskvalifikovaného času. Boží stvořitelskou mocí přerůstají dějiny (obecné) v dějiny spásy. Dějiny můžeme v tomto smyslu dēfinovat jako

čas, do něhož navzdory retardačním tendencím lidské viny a nepořádků, zasahuje svým tvůrčím humanismem Bůh.

S touto dějinnou linií sz pohledu na život a svět souvisí úzce důraz na *pozemskost* lidské existence. Základním pedagogicko zvěstným schématem není pro sz podání prehistorický Hospodinův zápas s mythickým Pranepřítelem, nýbrž *dějinné vysvobození* zotročeného lidu izr. z Egypta. To podtrhl v poslední době velmi výrazně D. Bonhoeffer. 18) Také „ráj“ prodělal postupně proměny směrem k Diesseitig keit. Mimoszemské motivy ráje, který si staří představovali jako horu bohů, Olymp hojnosti bez jakékoli práce, ustupují střízlivým představám zahrady, jež musí být kultivována a střežena. 19) # Jen Bůh sám má nesmrtelnost (1Tim 6, 16), člověk sám (i člověk „před pádem“) je smrtelný, jako každé jiné (mimolidské) stvoření je tvrdě ohraničen smrtí, jak to až drasticky vyjadřuje Kóhelet (Kaz 3, 18–21). Mluví-li Žalmy o „zemi živých“ (Ž 27, 13 69, 29), nemluví o nějakém mimoszemském prostoru, nýbrž prostě o této zemi, jež byla člověku darována napevno a hotově, aby na ní v obecenství s ostatními trávil svůj dobrý, jediný a jedinečný život. Přímo brutálně „se maří útěšná a uklidňující naděje na jakýkoli odklad nebo doplněk lidského úsilí prohlášením: nebudou chváliti Hospodina... kteří sestupují do (místa) mlčení (Ž 115, 17 6, 6) – nejenže není práce ani důmyslu ani umění v hrobě (Kaz 9, 10).“ 20) Důležité je Sz, čím má být tato krátká životní doba vyplněna. Má to být „chválení Hospodina“ (motiv jdy tak častý v Žalmech), což neznamena jen oslavu (v bohoslužebném slova smyslu), nýbrž i vyznávání vin, tzn. stálou sebekritiku a revisi v (životním) myšlení a konání. 21) Co to znamena, se v plné konkrétnosti ukáže na *poměru kultické a mravní složky* Izraelcova života. Ještě Ž 23, 6b vidí cíl života v tom, že „přebývat budu v domě Hospodinově (tj. v chrámě!) za dlouhé časy (tj. na věky)“ a poexilní (ještě, nebo: zas) Ž 1,2 vidí smysl zbožnosti v kultické četbě Hospodina zákona. Archetypy jako Ž 23, 6b, které mají přímou obdobu ve všech orient. kultech, ať už jde o účast na bohoslužebném a liturgickém životě, nebo o extasi, v níž člověk splývá s božstvem, byly v Izraeli odevždy podemílány *praktickými ethickými nároky a požadavky jahvismu*, který vyústil u velkých izraelských proroků až v sarkastickou polemiku proti samoúčelnosti a neprodyšné uzavřenosti kultu bez mravních důsledků v životě a výzvou ke spravedlnosti, milosrdenství a čistotě. Tak např. Amos (5, 21nn!), Ozeáš (6, 6! 10, 12) a Jeremiáš (7, 3–11). Vždyť „nikde nepůsobil omamný svod pohanské bohoslužby na vzrůst izraelské víry i zvěsti tak, jako v oblasti kultické.“ 22) Jedné věci jsme zatím nevěnovali dostatečnou pozornost. Mluvili jsme o dějinném životě a poslání Izraele. Jedná se však také o *dějiny jednotlivého člověka*, neboť každý jednotlivec má svůj nezadatelný podíl na Božích dějinách spásy. Dějiny nepohlují nepohlují život jednotlivce, každý jednotlivec má svůj nezadatelný podíl na (Božích) dějinách spásy. Zde má každý jednotlivec svou neopakovatelnou možnost a specifický úkol, v němž nemůže být zastoupen. „Všech dnů let našich (jest) let sedmdesáte, aneb ... osmdesát let ...“ (Ž 90, 10) to je kratičká chvíle, měříme-li ji Božími dějinnými, ba kosmickými plány a záměry, v nichž je „tisíc let jako jeden den“ (Ž 90, 4). A přece: *není odkladu pro úkol jednotlivce*. Nedostojí-li svému poslání, zbývá po něm nevyplnitelná mezera. Proto je *každý sám a za sebe*, vystaven Božímu soudu (Mt 25). A jak již bylo připomenuto: *není odkladu do záhrobí*, do nějaké mimo-zemské sféry, ať je již míněna „říše stínů“ (polo-život)

nebo místo nebeské blaženosti. „Kam bych zašel od ducha tvého?... Jestliže bych vsoupl na nebe (!), tam jsi ty, – pakli bych sobě ustlal v hrobě, aj přítomen jsi“ (Ž 139, 7. 8) Ve Starém zákoně arci není ještě vyrovnán („paralelisován“) význam dějin veškerého „lidu božího“ s významem , jež živá víra přisuzuje životu jednotlivého člověka. Dějiny lidu izraelského jako by leckde do jisté míry pohlcovaly a překrývaly dějiny jednotlivých životů. Teprve v NZ je mocně podtrženo také to *individuální a osobní*: Ty (!) pojď za mnou, ty (!) jsi odpovědný, s tebou (!) se počítá. Jedinečně mocně a účinně spojuje ono dějinně-kolektivní s oním dějinně-osobním a osobnostním ve svém poslání a díle Ježíš.

...

Pozn. Na str. 4 za dvojitý křížek # patří tento odstavec, který jsem nedopatřením vynechal.

Tento důraz na pozemskost všeho stvoření a střízlivost s tím spojená se jeví i v otázce tzv. božnosti králů. Henri Frankfort přesvědčivě prokazuje v knize *Kingship and the Gods*, že v Izraeli (v radikalizovaném příklonu k babylonskému typu) měl král funkci čistě služebnou, nebyl inkarnací božstva jako v Egyptě, ani reprezentantem božstva v nekomplikovaném a jednoznačném smyslu jako v Babylóně, ale spíše jen služebníkem (ebed) Božích cílů a plánů. (Henri Frankfort: *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, srv. recenzi J. B. Součka in: *Theologia evangelica* 1950, s. 369–372).

POZNÁMKY k bodu 2.

- 1) Podle B. Hrozného je jméno Jahve indoevr. (heth.) původu a patřilo v předizir. podobě slunečnímu božstvu (Nejstarší dějiny Přerní Asie, Idie a Kréty, Pha 1948, s. 178–182)
- 2) „podobenství stánku“ (K) – H. tabnít ha-miškan, tabnít znamená podle GB (1954) „modell, wonach etw. gebaut w.“ LXX ná „paradeigma“ a „typos“
- 3) srv. např. Walter Grundmann: *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961, s. 112: „Wie der erste Mensch aus Gottes Hand hervorgegangen ist, so kommt auch er (Jesus) von Gott. .“ Dále Adolf Schlatter: *Die Evangelien nach Markus und Lukas*, Berlin 1954, s 169:“ Wie Adam als Gottes Sohn das Leben empfang, so wiederum Jesus“
- 4) Viz např. Hartmut Schmökel: *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, Wiesbaden 1956 (recense MBalabána v *Theologické příloze Křesťanské revue* 1962, s. 72–79
- 5) Nechybí dokonce ani Panna (Dína) a Blíženci (Šimon a léví), viz. M. Bič: *Palestina od pravěku ke křesťanství*, I, Praha 1948, s. 289
- 6) Srv. k tomu Stanislav Heřmanský: *Základní problémy biblické typologie*, Praha 1959, zvl. od s. 66nn Kritičtěji Friedrich Baumgärtel: *Verheissung*, Berlin 1954, zvl. s. 62–74
- 7) Srv. Gerhard v. Rad: *Thie des AT*, II, München 1960, s. 124, poz. 19 též Sl. Daněk a: *Verbum a fakta SZ*, RHF, Pha 1937, s. 28. Daněk se tu zamýšlí nad archetypickými výrazy „kime olam“, „kime kedem“, „bime olam“

- 8) Aage Bentzen: Mesiáš -Moše redivivus-Syn člověka, čes. překl. MBič, Praha 1953, s. 5. Srv. též v. Rad, op. cit., II, s. 116nn
- 9) JZDus: Je dogma o „stvoření z ničeho“ ve shodě s prvními dvěma verši bible? TPř KR 1961, s. 37nn. Vnitřního napětí mezi Gen 1, 1 a 1, 2 je si plně vědom i v. Rad, není však tak radikální jako Dus/ATD, Das erste Buch Mose, Göttingen 1949, s. 38n („Die Unebenheit erklärt sich ... daraus, dass v. 2 ... ein besonderes Anliegen des Glaubens zu wahren hat“)
- 10) Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930, s. 281, pozn. 15, srv. též tyto kapitoly téhož díla: „Christologie und Geschichtsdeutung (s. 110–127) a „Eschatologie und Geschichte“ (s. 128–141).
- 11) G. v. Rad: Thie des AT, T, München 1957, s. 143
- 12) Leonhard Rgaz: Die Bibel eine Deutung, I, Zürich 1947, s. 36
- 13) týž, op. cit., s. 67
- 14) týž, op. cit. I, s. 71
- 15) Hermann Gunkel: Was bleibt vom Alten Testament?, Göttingen 1916, s. 29: „Die Offenbarung, so würden wir es in abstrakter Form ausdrücken, vollzieht sich in der Geschichte ...“ „Ja, in einem berühmten Kapitel des Daniel wird der ganze Verlauf der Geschichte der Welt in eine Einheit zusammengefasst: vier Weltreiche sind es, die einander folgen sollen. Hier also wird die Idee der Weltgeschichte erreicht ... (Dan 7) . Aus Daniel hat die moderne Welt den Begriff der Weltgeschichte gelernt. „
- 16) J. B. Souček: Víra a svět, Praha 1948, s. 70
(Poznámky k bodu 2)
- 17) G. v. Rad: Thie des AT, I, kap. Die Skepsis (s. 451–457)
- 18) D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, München 1959, s. 226: „Zatímco všude jinde mají mythy o vykoupení za cíl právě překonání hranice smrti, Izrael je vykoupen z Egypta, aby mohl jako Boží lid žít před Bohem na zemi. „
- 19) srv. např. velmi starobyloou představu „obyvatele ráje“ z Ez 28, 13–14 s mladší střízlivou představou Jahvistovou v Gen 2: zahrada, práce, odpovědnost. Viz např. MBič a spol, spol. výklad o Edenu (TP KR 1962 s. 17, pozn. 8 a Marie Molnárová: Zahrada dělníků (KR)
- 20) S. Daněk, op. cit. s. 30n Robert Martin-Achard: De la mort a la résurrection d'après l Ancien Testament, Neuchatel 1956, s. 40 aj.
- 21) S. Daněk, op. cit. s. 23
- 22) J. L. Hromádka: Evangelium o cestě za člověkem, Praha 1958, s. 150

Bod 3.

Sakrální a profánní v Ježíšově učení. Dovězení radikálního přehodnocení v prorocké linii.

1.

Obtíže ve stanovení přesných obrysů Ježíšova učení. Vylučovací metoda, jíž by měla být odhalena „ipsissima verba“, nevede k cíli, protože ztrácí nejdůležitější, totiž celek. Přesto máme za to, že úsilí o orientaci na „historickém Ježíši“ představuje schůdnou cestu. Je třeba si ovšem jasně uvědomit, že nejde o historické zkoumání (ve starém smyslu), ale o práci, která se uskutečňuje především na rovině systematické, tj. theologické, dogmatické a – last not least – filosofické (srv. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* 1962, S. 52–3 – i jinde). Tím nemá být ovšem historické hledisko potlačeno, ale spíše pozvednuto na novou úroveň a vyzbrojeno novým typem pracovního aparátu.

2.

Je jistě pochopitelné, že případné „korektury“ na autentické zvěsti Ježíšově (k nimž beze sporu došlo) se orientovaly především na místa nápadná nebo ústřední s hlediska autorovy koncepce. Všeobecně vzato lze s určitou setrvačností tradice počítat všude tam, kde nejde na první pohled o centrální thema. Atd. (Vůbec tohle je partie pro odborníka-theologa.)

3.

Celková Ježíšova orientace je dost spolehlivě zachycena v Kázání na hoře. Ježíš se orientuje na chudé, lkající, k tichosti přinucené (tj. umlčené), lačné a žíznivé po spravedlnosti (tj. kterým se nedostává, kterým byla odepřena spravedlnost, tedy kteří byli postiženi nespravedlností), milosrdné (tj. k milosrdenství proti právu a proti zákonu nakloněné, případně pro milosrdenství tvrdě postihované nebo alespoň postižení se vystavující), čistého srdce (a třebaš jinak ne příliš na výši – s neumytýma rukama), pokojné (k pokoji přinucené, či k pokoji se přinutit dávající, svým podrobením pokoj nastolující), protivensství trpící pro spravedlnost, zlořečené.

4.

Už na tom je vidět pozoruhodnou věc: zaslíbení mají nikoli „přední v lidu“, nýbrž spíše poslední (k tomu i jiné odkazy). A to nikoli „prostě poslední“, ale ještě spíše posledními učinění. (Neboť není přirozeně posledních, ani děti jimi nejsou, jinak by nemohly být vzorem.) Objevuje se tu někde nový gravitační střed: nikoliv už od prostého člověka přes knížete, bohatýra, heroa, poloboha a boha k absolutnu, nýbrž spíše nějak naopak, alespoň v některých úsecích. Bůh je blíže chudým než bohatým, utlačeným než panujícím, potřebným než blahobytným, slovy posledním než prvním. Není to ovšem filantropie a nelze to zjednodušeně chápat jako otázku „zahynulých ovcí“, pro něž pastýř opouští své stádo, aby je nenechal jejich bídnému osudu. Požadavek hojnější spravedlnosti je adresován právě těmto „okrajům společnosti“ (kam patřily nevěstky, publikáni, malomocní, vojáci apod.). Blahoslavenství všech těchto lidí spočívá v tom, že mají budoucnost (tak je to vyjádřeno ve všech blahoslavenstvích, i když v nestejně kvantitě). To ostatně platí právě i o dětech. Jde tedy v Ježíšově programu o dvě základní věci: předně se rozhodujícím časovým rozměrem stává budoucnost (proti mythu je to obrat o 180 stupňů, jde o přímou protivu proti všemu starému náboženství); za druhé je tu jasné rozpoznání, že budoucnost je otevřena především těm, kteří

nejsou hýčkání přítomností, kteří nejsou v přítomnosti uzavřeni, kteří nemají proč se v přítomnosti ohradit a zabednit.

5.

Tóra ovšem nikterak nepředstavovala výkvět mythu resp. starého „náboženství“. Mnoho předpisů mělo pozitivní veřejný smysl a mnoho z nich se výslovně ujímalo utištěných. Přece však formální, právní stránka věci nabývala v mnohém vrchu a zvláště zákonickým výkladem vyprazdňovala původní smysl příkazů. (Ježíš mluví o zrušení božích příkázání a o jejich nahrazení lidskými ustanoveními – Mat 15, 6.) Ježíš v jistém smyslu vsutku neruší Zákon: totiž tam, kde brání násilí a nepravu na člověku. Naproti tomu ruší Zákon tam, kde jde o pouhé kultické předpisy. Odvolává se na Zákon jako jeho naplnitel tam, kde vykladači připouštějí kultický úkon (oběť) v náhradu za lidské jednání (ctění rodičů). Naproti tomu neváhá hájit výslovné porušení sabatu nejen svých učedníků, ale i své v případě hladovění nebo pomoci nemocnému. Jinými slovy: Ježíš ruší zákon a právo tam, kde slouží k udržení přítomnosti, k udržení dosavadního společenského pořádku, k vyrovnání (pomyslnému) rozporů (skutečných) tak, že podstata rozporů zůstává nepostižena a tím zachována. Ježíš odmítá přikrývat rozpory, ale chce je zrušit. Nechce odvádět pozornost od politováníhodné skutečnosti, ale chce ukázat cestu ven. Proti zákonu (právnímu) staví tedy nový princip: lásku a milosrdenství. Motivem vyhlášení náročné vyšší spravedlnosti není askese a zpřísnění osobního režimu a tím vlastní zdokonalení, nýbrž dobro pro druhého člověka. Mladenec ušlechtilých mravů a ostříhající všech příkázání od mladosti má dovršit „svou“ dokonalost tím, že svůj majetek rozdá chudým. To není příkaz sine qua non; bohatství nemusí být ještě zlem (v každém jednotlivém případě). Může se stát dobrem pro druhé lidi: k tomu je však nutno ho použít. Nejde o asketickou chudobu, ale o pomoc lidem. Opuštění bohatství, ale i domů, rodin apod. má jednostejný smysl: jde o to, udržet otevřenu cestu do budoucnosti; jen pak má takové opouštění smysl.

6.

Když si Ježíš ujasnil význam chudých, bezvýznamných (a smysl nesmyslnosti), nemohl nedojít k svému významnému universalismu. Štěňata mohou na tom být ještě hůře než synové. Kdo vidí budoucnost, nemůže nevidět budoucnost celého světa. Lásky nezná mezí: chudé vždycky bude mít s sebou – v jiném arci smyslu než se obvykle vykládá. Ne že budou vždycky chudí, že to jinak nejde. Ale tak, že láska si vždycky najde i to sebenepatrnější místo zranění či nedostatku a chopí se ho, aby pomohla. Pozdější protižidovský tenor křesťanského zvěstování, byť v nepravu, přece jen mohl navazovat na pravděpodobně opravdu Ježíšovo hodnocení vlastního národa jako „pokolení zlého a cizoložného“ (v čemž on sám opět navazoval na Jana Křtitele). Toto významné místo korekce prorockého schematu i lidových nadějí spolu s odmítnutím zélotství je likvidací v podstatě kultické nadřaděnosti Izraele nad ostatními národy a je proto neobyčejně důležitým činem protináboženským.

7.

Království resp. vláda boží má své důležité místo v Ježíšově poselství. Obrazy posledního soudu na konci věků asi nejsou ježíšovské. V evangeliích je mnoho

míst, ukazujících na aktuální uskutečňování této vlády uprostřed světa. Jsou to především podobenství (růst contra jako zloděj), ale i jiná místa. Pozoruhodně přesvědčivé je ku př. Mat. 21, 43: království boží bude odňato od předních kněží a starších lidu a bude dáno lidu činícímu užitky jeho. Atd. Rozvedení ad libitum.

8.

Ježíš a chrám. Očištění, ale spolu s tím i kritika: peleš lotrovská. Zboření (to asi bude interpolace). Proti desátkám z máty a kmínu. Pozdější navázání: roztržení opony chrámové.

9.

Neexistuje ani jeden kultický předpis Ježíšův. Je třeba probrat křest a večeři. Polemika se svátostným pojetím, jaké se zakořenilo v církvi. Exkurs: otázka kultu v křesťanských sborech, v církvi. Liturgie a kult.

10.

Ježíšova orientace na budoucnost asi nejvíce utrpěla pozdějšími redakcemi. Znamená totiž jistou relativisaci i vlastního dějinného zařazení. (Díky: i vy budete činiti, a ještě větší.) Církev se pokusila udělat z Ježíše heroa, archetypickou osobu, druhého Adama. Proti tomu Ježíš sám sebe chápe jako cestu.