

Daniel 7 v Novém zákoně¹

Jiří Mrázek

Daniel 7 in the New Testament. The article examines the reception of Dn 7 in the New Testament and identifies three basic lines followed by this reception: (a) Rev. 13. This text consciously uses the text from Daniel as a basis to work from. The beast, here primarily representing the Roman Empire, concentrates in itself elements from all the powers of Dn 7 and their bestialities. Just as in Dn 7, God is here the universal Lord of terrestrial powers and rulers. The same as Dn 7, the terrestrial empire and its rulers has a precisely given and limited legitimacy, which they lose through their own blasphemy and self-deification. But here, too, it is true that God settles accounts with this empire himself, in his own way, not through any holy war. While Daniel's vision was situated in a certain unfinished tension with the Maccabean insurgents, the thirteenth chapter of the Revelation of John can be understood as a rejection of the "Jewish Wars" of 66–70 A. D. (b) Romans 13. Commentators frequently place this Pauline text in opposition to the previous one. In fact it is based on the same assumptions as Rev 13 and there is no tension between them. (c) Jesus's statements about the son of man may point towards the interpretation, which is at the least a very old one, of his conflict in Jerusalem as God's judgement.

Jestliže zadání znělo *teologie a dějiny*, nemohl jsem jako biblista odolat tomu, abych sledoval dějiny teologického textu který se teologií dějin zabývá. Výsledek, který vám zde hodlám předestřít, bude ovšem skromnější než původní záměr: nepřekročím horizont svého, biblického písečku, a dějiny textu se mi smrsknou na intertextualitu mezi Starým a Novým zákonem, s pouhým náznakem další perspektivy.

Myšlenkovým proudem, který se intenzivně zabýval dějinami, a který zasahuje na půdu jak Starého tak Nového zákona, je pro někoho možná trochu překvapivě apokalyptika. Apokalyptika se svými nebeskými vizemi, a co hůře, se svými vaticinii ex eventu vypadá sice na první pohled jako to poslední místo, kde bychom mohli vážně hledat dějinné myšlení. Apokalyptika je však pod svým bizarním povrchem obvykle velice *racionální*, promyšlená a dějiny patří k její základní, soteriologické zvěsti.

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

Typická apokalypsa je psána do situace, kdy se zdá, že *doba vymknuta z kloubů šílí*. Apokalypsa k tomu dodá nejenom konstatování, že ono vymknutí z kloubů je pořád ještě pod Boží kontrolou, že to co se zdánlivě vymklo je pořád ještě součástí dějin, které má *Bůh* pod svou kontrolou. Apokalypsa nad to i dodá analýzu, jak k dnešní situaci došlo a co bude dál. Všechno, pravda, ve své barvitě řeči, avšak s již zmíněnou racionální analýzou, která je vespod.

Nyní se zaměříme na jeden z nevlivnějších starozákonních textů, a tím je Danielovo proroctví, sedmá kapitola. Daniel v této aramejské pasáži svého proroctví líčí čtyři po sobě jdoucí světové říše, užívaje přitom terminologie spíše zoologické, nicméně politologicky výstižné. První šelma, okřídlený lev, je celkem nepochybně heraldickým reprezentantem říše Novobabylonské, první říše, která ve svém rozmachu sahala po světovosti a bolestivě přitom došlápla na davidovské Jižní království. Je charakteristické pro Danielův pohled na politiku, že tato mocnost, ztělesňovaná okřídlenou bestii, může vzdor všemu nabýt i jistých lidských rysů. Zaplatí za to ovšem vysokou cenu: v okamžiku, kdy dostane lidské srdce a postaví se na nohy jako člověk, přestane být hrozbou, je oškubána, přijde o svá křídla a padne (Dn 7,4).

Je dnes předmětem sporu, které dvě říše reprezentují medvěd (Dn 7,5) a levhart (Dn 7,6). Na výběr máme říši Médskou, Perskou, Alexandrovu nebo dokonce Ptolemaiovské panství. Jisté je jenom tolik, že druhá říše je zde spíše karikaturou moci: medvěd, který sežere, na co přijde a co se mu postaví do cesty, ale jinak poslušně kráčí, kam ho nasměrujete.

Jednoznačná je opět až poslední říše, reprezentovaná nepopsatelnou šelmou, z níž vyrůstají vladařské rohy. Touto šelmou je říše Seleukovská, jeden z nástupnických států po Alexandru Makedonském. A výrůstek, který nejvíce zajímá autora spisu je Antiochos IV. Epifanés.²

Důležité je pro nás v tuto chvíli *pojetí dějin*, které se v této vizi skrývá. Bůh podle ní není už jenom Bohem Izraele, nýbrž programově je vyznáván jako univerzalistický Pán králů země. Jednotlivé šelmy mají *legitimní*, byť limitovanou *pravomoc*, propůjčenou od samého Boha. A tuto pravomoc si

²Tak např. COLLINS, J. J., CROSS, F. M., & COLLINS, A. Y., *Daniel: A commentary on the book of Daniel*. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press. 1993, str. 299; ANDERSON, R. A., *Signs and wonders: A commentary on the Book of Daniel*. International theological commentary. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 1984, str. 81; GOLDINGAY, J. E., *Daniel*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated 2002, str. 180. Někteří ztotožňují poslední říši s Římany, popřípadě poslední roh obecně s Antikristem; např. MILLER, S. R., *Daniel*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers 2001, str. 202.

postupně předávají. Nejsou apriorně protibožské, jsou naopak Bohu odpovědné a zodpovídají se mu. Teprve poslední výrůstek Seleukovské říše, Antiochos Epifanes, překročí svoje pravomoci, sáhne po božském a – v nebi zasedne soud. Podle autora Danielovy knihy není třeba vést byt' jenom makabejské povstání. Situaci dostatečně kontroluje Bůh suverenitou soudního výroku.

Tato Danielova vize není jen pouhou *rekapitulací* dějin. S nezaměnitelnou ironií je také hodnotí. Zatímco lidské říše jsou schopny zvěstev a divným šelmám (zvěři) se také podobají, skutečně *lidské* musí přicházet do tohoto světa od Boha. Podobný synu člověka – kdosi podobný lidskému synu – vybojuje v soudním sporu legitimitu, kterou předchází říše nakonec ztratily.

Danielovská vize je nejenom útěšná, ale ve svém pohledu na politické dějiny i pozitivnější, než bychom za všemi těmi zvířecími rekvizitami očekávali. Jednotlivé říše zde mají své místo, jsou legitimní a jejich střídání se nevymyká Boží kontrole. Dokonce i když se některá postaví vědomě proti Bohu, stačí na řešení situace rozsudek Božího soudu.

Tento danielovský text byl na půdě Nového zákona až neuvěřitelně vlivný, a to tak, že se jeho „dějiny“ v novozákonní době ubíraly hned trojí cestou (dostal se do Nového zákona, abych tak řekl, trojími dveřmi).

Nejznámějším a nejzřetelnějším ohlasem je třináctá kapitola Zjevení Janova. Jan líčí dějiny světa rozprostřené mezi Alfou a Omegu Boží kontroly nad světem. A právě někde *uprostřed* mezi Alfou a Omegou, uprostřed, kde Boží svrchovanost *není* tak zřetelná jako na začátku a na konci, vystupuje z moře poněkud bizarní a stylově nepřilíhající čistá šelma, která v sobě jakoby koncentruje veškeré prvky všech předchozích, danielovských říší: má nohy jako medvěd (viz Dn 7,5), tlamu jako lev (Dn 7,4), a cosi (snad rychlost či eleganci) čím se podobá levhartovi (Dn 7,6). Kromě toho má i své jednotlivé výrůstky neboli rohy (Dn 7,7), a na nich ovšem rouhavá jména. Tato koncentrovaná šelma samozřejmě reprezentuje pro autora Zjevení Římské impérium.³ I tato říše přejímá od předchozích, danielovských, nejenom jednotlivé zvířecí charakteristiky, ale také určitou *legitimitost*, kterou ztratí až vlastním rouháním a sebezbožštěním. I tady ovšem platí, že si to s touto říší vyřídí Bůh sám, svými cestami, a nikoli nějaká svatá válka. Jestliže danielovská vize byla v jistém nedořečeném napětí s makabejskými povstanci, Janovo Zjevení, třináctou kapitolu, lze chápat i jako odmítnutí tzv. židovské války z let 66–70 po Kristu.

³Tak drtivá většina badatelů – viz literatura v závěru.

Dogmatikové i etikové s oblibou staví proti sobě dvě třinácté kapitoly novozákonní zvěsti, Zjevení 13 a Římanům 13. Zatímco ve Zjevení je – jak jsme viděli – římská říše líčena jako šelma, stojící momentálně svým zpupným čelem proti Bohu, v Ř 13 Pavel neproblematicky postuluje, že každá vrchnost je tady od Boha a máme ji poslouchat.

Ačkoli napětí těchto dvou třináctých kapitol je ve zpracování *nebiblistů* tak oblíbené, musím jako biblista konstatovat, že mezi nimi při bližším ohledání takřka žádné napětí není. Apoštol Pavel v Ř 13 vychází totiž z naprosto totožného apokalyptického konceptu, který nacházíme v Dn 7, a tedy logicky i ve Zj 13.

Jinými slovy: druhá cesta, kterou se danielovská myšlenka ubírá na půdě Nového zákona, je právě v Ř 13. I pro Pavla je Bůh suverénním, univerzálním vládcem nejenom vyvoleného lidu, nýbrž také všech *ἐξουσία* a říší, římskou nevyjímaje. Také tady je římská říše se svými *ἐξουσία* legitimní (dokonce je tato legitimnost podtržena jako hlavní sdělení textu). Také tady lze domýšlet, že pokud by svoje pravomoci *překročila*, vyřídí si to s ní Bůh sám. Není náhodou, že v poněkud školácky přehlíženém *kontextu* Ř 13 zazní i věta: *Nechtějte sami odplácet, milovaní, ale nechte místo pro Boží soud, neboť je psáno: „Mně patří pomsta, já odplatím, praví Pán.“* Ř 12,19, tedy pouhé dva verše před začátkem onoho znovu a znovu citovaného *Každá vrchnost je od Boha a každý ať se jí podřizuje*. Není náhodou, že úplně poslední verše dvanácté kapitoly mluví dokonce o rezistenci vůči moci, ovšem o rezistenci vpravdě ježíšovské, která nastavuje druhou tvář, nasýtí hladového nepřítele a přemáhá zlo dobrem.

Troufám si tvrdit, že obě třinácté kapitoly – Ř 13 i Zj 13 – říkají ve své podstatě totéž, vycházejí ze stejných předpokladů, formulovaných Danielovým proroctvím a dokonce oba glosují stejnou historickou postavu, totiž císaře Nerona,⁴ který pod značkou 666 stál za vyhnanstvím autora Zjevení na ostrov Patmos, zatímco apoštol Pavel požívá výsady římského občana, že mu bude toliko useknuta hlava.

Oba stejně: autor Zjevení i apoštol Pavel trvají na tom, že i císař Nero je vrchnost, která má *ἐξουσία* od Boha, nevymyká se Boží kontrole, a pokud se ve své básnické mysli postaví přímo *proti* Bohu, vyřídí si to s ním Bůh sám (což je posléze způsob, jak si *lze* Neronův konec vyložit). Na křesťanech je, aby nasýtili hladového nepřítele, přemáhali zlo dobrem a nechali případnou pomstu Pánu. V tom se Ř 13 ani Zj 13 navzájem neliší.

⁴AUNE, str. 770; BORING, str. 163; BOXALL, str. 196–9; WITHERINGTON, str. 176–9, a mnozí jiní. Někteří interpretují na Domitiana – např. STAUFFER, E. “666”, *ConNT* 11 (1947), str. 237–44.

Ani Ř 13 ovšem nevyčerpává cesty, jimiž se danielovská myšlenka dostává do Nového zákona. Do třetice to bude přímo Ježíš, pro kterého se právě danielovský *syn člověka* stává zřejmě docela autentickou součástí vlastního sebepochopení. Ježíšovské výroky o synu člověka jsou sice opředeny jakousi charakteristickou dvojznačností, tato dvojznačnost se však až na výjimky netýká toho, že syn člověka odkazuje k Danielovu prorocství.⁵ Dvojznačnost se týká toho, *kdo* je synem člověka míněn. Pro učedníky je zprvu nepředstavitelné, že by aktérem nebeského soudu byl přímo ten Ježíš, kterého mají mezi sebou. Ježíš si ale právě k této interpretaci svého poslání postupně připravuje cestu. Zprvu tak, že Ježíš – a onen bájný syn člověka jednají ve shodě: *kdo se ke mně přízná před lidmi, k tomu se přízná syn člověka před anděly* (Lk 12,8). – tento výrok se toulá synoptickou tradicí ve třech různých podobách: *kdo se ke mně přízná, k tomu se přízná syn člověka; kdo mne zapře, toho zapře syn člověka; kdo se za mne stydí, za toho se bude stydět syn člověka* (Mk 8,38; Lk 9,26; 12,8–9). Tato potrojnost dosvědčení přinejmenším naznačuje, že máme před sebou autentický Ježíšův výrok.

Na tomto místě je ovšem třeba připomenout jednu až příliš často přehlíženou věc: syn člověka v Danielovi i v Novém zákoně je sice aktérem Posledního soudu (nebo potažmo jakéhokoliv Božího soudu), avšak není to jen tak bez dalšího *soudce*. Mnohem spíše reprezentuje *jednu stranu sporu* – zatímco soudcem je Bůh sám.

To je třeba si uvědomit, když obrátíme na závěr pozornost k předpovědím utrpení. Pro ně je právě charakteristické, že Ježíš mluví teď už jednoznačně o *sobě* jako o synu člověka. Říkáme těmto výrokům sice Předpovědi utrpení, ale přesnější by bylo, že jsou to předpovědi *Soudu*. Soudu, který syn člověka podstoupí, a v první instanci prohraje.

Nejsem tak bláhový, abych otevíral na posledních řádcích svého příspěvku otázku po významu Ježíšovy smrti. Přesto aspoň jednu odpověď naznačím:

⁵Někteří badatelé popírají, že by byl *syn člověka* vůbec kdy titulem a interpretují tento výraz například jako opis pro *já* – tak VERMES, G., *The Use of בר נשא / בר נשא* in Jewish Aramaic; in: BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford 1967, str. 310–328; LEIVESTAD, R., *Jesus – Messias – Menschensohn*. In: TEMPORINI, H., HAASE, W. (ED.), *Aufstieg und Niedergang der römischer Welt* II, 25. 1., Walter de Gruyter Verlag: Berlin 1985, str. 220–264. Většina badatelů jej dnes přinejmenším na úrovni synoptických evangelií předpokládá – např. POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie*, Berlin 1985, str. 47–49.64 a mnozí další. Podstatné je po mém soudu, že výroky o synu člověka takřka vždy provází ještě nějaká další narážka na Dn 7,13 – ať už „příchod s oblaky“ nebo kontext Posledního soudu.

Ježíš jde do Jeruzaléma, aby vyprovokoval Soud: ve kterém on sám není soudcem, nýbrž podobně jako syn člověka jednou stranou sporu. Není předem jasné, kdo bude oním protivníkem, kdo se dá vyprovokovat, aby do sporu se synem člověka šel. Poněkud překvapivě to nakonec není Pilát, nýbrž velekněz a jeho náboženské autority. Přistupují k tomu tak, že (zdánlivě lehce) odsoudí Ježíše jako rouhače. Ježíš se ovšem odvolá k Božímu soudu, před kterým se náhle ze soudců stávají souzení.

Není to samoučelný soud. Ježíš jde do Jeruzaléma i před tento soud se svou zvěstí o tom, že je třeba odpouštět hříšníkům a přijímat je do Božího království. Velekněz jde nakonec do téhož soudu s protichůdnou pozicí o neodpuštění a zákonickou přísností.

I v Ježíšově pojetí je syn člověka spojen s reflexí dějin: jako ten, který přichází na jejich konci, po všech válkách a utrpeních. Ovšem i v samotné synoptické apokalypse jsou zmínky, které lze vyložit i tak, že *možná* nepříjde až na konci, po všech těch utrpeních. Možná, že už je dávno tady, v těch utrpeních, nám blízko. Například výrok o příchodu syna člověka jako když blesk rozčísne oblohu od východu až k západu (Mt 24,27) lze samozřejmě chápat jako poněkud teatrální entré. Ale lze ho pochopit také tak, že je to s jeho příchodem jako když najednou blesk *ozáří noční krajinu* a my aspoň na chvíli zahlédneme to, co tu už dávno bylo, ale my jsme to předtím v té tmě neviděli.

Literatura

ke knize Daniel

ANDERSON, R. A., *Signs and wonders: A commentary on the Book of Daniel*. International theological commentary. Wm. B. Eerdmans Pub. Co.: Grand Rapids, MI 1984.

COLLINS, J. J., CROSS, F. M., & COLLINS, A. Y., *Daniel: A commentary on the book of Daniel*. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible. Fortress Press: Minneapolis 1993.

GOLDINGAY, J. E., *Daniel*. Word Biblical Commentary. Word: Dallas Incorporated 2002.

MILLER, S. R., *Daniel*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers 2001.

ke Zjevení Janovu

AUNE, D., *Revelation*. Word Biblical Commentary. Word: Dallas 1998–2002.

- BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, NIGTC. Grand Rapids 1999.
- BEASLEY-MURRAY, G. R., *The Book of Revelation*. NCB London 1974.
- BORING, M. E., *Revelation*. Interpretation. Louisville 1989.
- BOXALL, I., *The Revelation of John*. Black's New Testament Commentaries. London 2006.
- STAUFFER, E. "666", *ConNT* 11 (1947), str. 237–44.
- WITHERINGTON III, B., *Revelation*, New Cambridge Bible Commentary. Cambridge 2003.

k epištole Římanům

- DUNN, J. D. G., *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary. Word, Incorporated: Dallas 2002.
- KÄSEMANN, E., *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen ⁴1980.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Benziger/Neukirchen: Neukirchener Verlag: Zürich 1978–1982.

k synu člověka v synoptických evangeliích

- BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford ³1967.
- HAMPEL, W., *Menschensohn und historischer Jesus*. Neukirchen-Vluyn 1990.
- LEIVESTAD, R., *Jesus – Messias – Menschensohn*. In: TEMPORINI, H., HAASE, W. (ED.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 25. 1., Walter de Gruyter Verlag: Berlin 1985, str 220–264.
- POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie*, Berlin 1985.
- SÄNGER, D. (ED.), *Gottessohn und Menschensohn*. BthSt 67. Neukirchen-Vluyn 2004.
- VERMES, G., *The Use of בר נשא/ בר נש in Jewish Aramaic*; in: BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford ³1967.