ThDr. Jiří Moskala

Kniha Daniel

a makabejská teze

ADVENTISTICKÝ
TEOLOGICKÝ INSTITUT

ThDr. Jiří Moskala

se narodil v roce 1952 v Českém Těšíně. V roce 1979 absolvoval Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu v Praze. Ve školním roce 1976/77 studoval na teologické fakultě v Collonges sous Saléve ve Francii a v roce 1980/81 na Andrewsově univerzitě v USA. V letech 1979–1989 působil jako kazatel CASD ve Vojkovicích, Kaňovicích, Frýdku-Místku a Hrušovanech nad Jevišovkou. V roce 1990 získal doktorát teologie na fakultě v Praze, kde před tím studoval a která se v témže roce stala součástí Karlovy univerzity. Byl prvním adventistou v bývalém Československu, kterému byl udělen řádný doktorát teologie. V letech 1990–1993 působil jako ředitel Teologického semináře CASD v Praze, kde v současné době přednáší Starý zákon a systematickou teologii. Je ženatý, otcem tří dcer a dvou synů.

- Byla kniha Daniel napsána v 6. století př. Kr., nebo až kolem roku 165 př. Kr.?
- Napsal ji prorok Daniel, anebo nějaký neznámý židovský autor?
- Je to skutečné proroctví, nebo jde jen o zpětně vyprávěné dějiny?
- Mluví stěžejní proroctví této knihy o Ježíši Kristu, anebo o Antiochu Epifanovi a jiných postavách z makabejské doby?
- Obsahuje kniha Daniel historické nepřesnosti?

Na tyto a mnohé další otázky důkladně a fundovaně odpovídá tato rozsáhlá disertační práce.

* * * * * *

„Moskalova práce je velice cenným obohacením naší odborné teologické literatury a závažným dílem, které by neměl opominout nikdo, kdo se bude u nás v budoucnu chtít do hloubky zabývat knihou Daniel.“

Prof. ThDr. Jan Heller,
profesor Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

ISBN 80-901905-0-2

ADVENTISTICKÝ
TEOLOGICKÝ INSTITUT
1920

DIGITÁLNÍ PODOBA KNIHY BYLA PŘIPRAVENA SE SOUHLASEM AUTORA
JAKO STUDIJNÍ POMŮCKA PRO STUDENTY ATI.

HOPE

ThDr. Jiří Moskala

Kniha Daniel

a makabejská teze

Problematika autorství, jednoty, struktury a sedmdesáti týdnů knihy Daniel

(Příspěvek do diskuse o kanonické apokalyptice)

Jako disertační práci v oboru Starý zákon
pro Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu v Praze
předložil v roce 1989
Jiří Moskala

© Jiří Moskala, 1995
© Vydavatelství HOPE, 1995
ISBN 80-901905-0-2

Věnování

Mému otci, který mě jako první zasvěcoval do tajů apokalyptické knihy Daniel.

Poděkování

V prvé řadě upřímně děkuji svému profesorovi Starého zákona dr. Janu Hellerovi za vedení a cenné podněty při zpracovávání dané problematiky. Jeho neustálá podpora a neúnavné nadšení mě při sepisování disertační práce velmi posilovaly.

Rovněž děkuji sestře Janě Novotné, která obětovala svůj čas, aby s pilností a důkladností jí vlastní přepsala můj rukopis do čisté podoby.

Děkuji také své církvi, že mi umožnila věnovat se práci na této studii.

V neposlední řadě děkuji své manželce Evě za trpělivost, protože bez jejího pochopení a povzbuzení bych jen stěží mohl tuto disertaci napsat.

Obsah

Použité zkratky ... 11
Transliterace hebrejské abecedy ... 13
Předmluva ... 15
Úvod ... 17
I. Stanovení problému ... 17
II. Důležitost datování Sitz im Leben ... 18
III. Stručný přehled dějin výkladu knihy Daniel a jednotlivé interpretační školy ... 20
A. Dějinný přehled interpretace ... 20
1. Kumrán ... 20
2. První kniha Makabejská ... 20
3. Jiné staré spisy ... 21
4. Nový zákon ... 21
a) Ježíš a kniha Daniel ... 21
b) Petr a kniha Daniel ... 22
c) Pavel a kniha Daniel ... 22
d) Epištola Židům, Lukáš a Juda a kniha Daniel ... 22
e) Zjevení Jana a kniha Daniel ... 22
5. Josephus Flavius ... 23
6. Talmud ... 23
7. Porfyrios ... 24
8. Křesťanští vykladači ... 24
a) Do reformace ... 24
b) Reformace ... 25
c) Osvícenství a nová doba ... 26
B. Výkladové školy ... 30
1. Kontinuální škola ... 30
2. Preteristická škola ... 30
3. Futuristická škola ... 31
Kapitola 1 – Analýza a hodnocení argumentů makabejské teze ... 35
I. Historické argumenty ... 36
A. Historické nepřesnosti (ve vztahu k chronologii a osobám) ... 36
1. Daniel 1,1 ... 36
a) Vztah mezi Da 1,1 a Jr 25,1 ... 36
b) Byl Nebúkadnesar v roce 605 př. Kr. v Jeruzalémě? ... 39
2. Nebúkadnesarova stavební činnost ... 42
3. Nebúkadnesarovo šílenství a „Nabonidova modlitba" ... 44
4. Belšasar jako poslední král Babylona ... 48
a) Byl Belšasar skutečně králem Babylona? ... 48

b) Byl Nabonid v době pádu Babylona ve městě? ... 50
c) Daniel jako „třetí" v babylonském království ... 51
5. Nebúkadnesar jako „otec" Belšasara ... 51
6. Darjaveš médský ... 52
a) Biblická data o Darjaveši médském ... 52
b) Stanovení problému ... 52
c) Identifikace Darjaveše médského ... 53
aa) Darjaveš jako Astyagés ... 53
bb) Darjaveš jako Kyaxares II. ... 53
cc) Darjaveš jako Kýros ... 54
dd) Darjaveš jako Kambýses ... 54
ee) Darjaveš jako Gubaru, guvernér z Babylona ... 55
ff) Darjaveš jako Gubaru, guvernér z Gutium ... 55
B. Postavení v hebrejském kánonu ... 58
C. Pozdní literární doložení (Daniel a Ecclesiasticus) ... 62
D. Znalost knihy Jeremjáš ... 63
Řecké přídavky k Danielovi (exkurz) ... 64
II. Lingvistické argumenty ... 65
Stanovení problému ... 65
A. Termín „kasdím" ... 66
B. Hebrejština knihy Daniel ... 67
C. Slova perského původu ... 68
D. Slova přejatá z řečtiny ... 69
E. Aramejština knihy Daniel ... 72
F. Dvojjazyčnost knihy Daniel ... 76
III. Teologické argumenty ... 78
A. Rozvinutá angelologie ... 78
B. Učení o vzkříšení ... 82
C. Vyhýbání se jménu Jahve ... 84
D. Půst a modlitební zvyky ... 85
IV. Literární argumenty ... 86
A. Apokalyptika a pseudonymita ... 86
B. Definice apokalyptiky a její charakteristika ... 89
1. Rozdíly mezi apokalyptikou a knihou Daniel ... 92
2. Společné rysy apokalyptiky a knihy Daniel ... 93
3. Specifické rysy danielovské apokalyptiky ... 94
a) Kontinuální pohled na dějiny ... 94
b) Eschatologický důraz ... 94
c) Vertikální rozměr ... 94
d) Motiv vzkříšení ... 95
C. Kořeny a doba vzniku danielovské apokalyptiky ... 96
D. Přehled a rozdělení apokalyptické literatury ... 99
V. Exegetické argumenty ... 102
A. Čtyři světové říše ... 102
1. Provenience schématu čtyř světových říší ... 102
a) Texty perského původu ... 102
b) Text Aemilia Sury ... 102
c) Text čtvrté knihy Sibyliny ... 103
d) Text řeckého básníka Hésioda ... 103
e) Text Hérodota ... 103

f) Text babylonského původu ... 103
2. Sukcese čtyř království a jejich identifikace ... 105
B. Daniel 11 a makabejská teze ... 108
C. Malý roh jako Antiochos IV. Epifanés ... 112
1. Argumenty ve prospěch identifikace malého rohu s Antiochem IV. Epifanem ... 113
2. Argumenty v neprospěch identifikace malého rohu s Antiochem IV. Epifanem.. 113
a) Doba jeho činnosti ... 113
b) Jeho původ ... 114
c) Místo jeho činnosti ... 115
d) Jeho povaha ... 116
e) Jeho konec ... 116
Kapitola 2 – Jednota knihy Daniel a její struktura ... 117
I. Tři skupiny učenců ... 117
II. Důvody pro jednotu knihy Daniel ... 120
A. Další kapitoly předpokládají znalost dřívější látky ... 120
B. Společné téma knihy Daniel ... 120
C. Chronologické údaje ... 123
D. Jedinečné stylistické rysy ... 123
E. Da 7 propojuje celou knihu ... 123
1. Vztah mezi Da 7 a Da 2 ... 124
a) Podobnosti těchto dvou kapitol ... 124
b) Rozdíly mezi Da 2 a Da 7 ... 124
2. Vztah mezi Da 7 a Da 8 ... 125
F. Speciální literární rys knihy - chiazmus ... 128
G. Lineárně paralelní struktura knihy ... 131
H. Symetrická struktura ... 133
I. Progresivní paralelizmus ... 133
Kapitola 3 – Argumenty ve prospěch exilní teze ... 135
I. Nepřesvědčivost makabejské teze ... 135
A. Historická věrohodnost knihy ... 135
B. Lingvistické argumenty ... 136
C. Aramejština knihy Daniel je východního typu ... 136
D. Teologie knihy Daniel je propojena s prorockými knihami ... 136
E. Vznik danielovské apokalyptiky v 6. století př. Kr. ... 136
F. Navázání na babylonskou tradici ... 137
G. Exegetické argumenty vedou za makabejskou dobu ... 137
II. Tradiční datování synagogou a církví ... 137
III. Atmosféra knihy Daniel neodpovídá makabejské době ... 138
IV. Vnitřní svědectví samotné knihy ... 139
V. Rukopisy od Mrtvého moře hovoří ve prospěch exilní teze ... 139
VI. Způsob datování vidění ... 141
VII. Označení kalendářního měsíce číslovkou ... 142
VIII. Svědectví Ježíše Krista (Nového zákona) ... 143
Kapitola 4 – Ukázka interpretace oddílu Da 9,24–27 jednotlivými výkladovými školami ... 145
I. Přehled hlavních typů interpretace ... 146
A. Symbolický výklad ... 146
B. Dispenzacionalistický výklad ... 148
C. Historicko-kritický výklad ... 151
D. Historicko-mesiášský výklad ... 156
II. Literární struktura Da 9,24–27 ... 165

A. Celková poetická struktura ... 165
B. Poeticko-verbální struktura Da 9,24–27 ... 166
C. Vztah mezi Da 9,24; 9,25–26 a 9,27 podle Payna ... 167
D. Literární struktura a přehled Da 9,24–27 ... 168
E. Chiastická struktura Da 9,24–27 ... 171
F. Rozbor poetické, literární a chiastické struktury Da 9,24–27 ... 171
III. Stručný výklad Da 9,24–27 (s přihlédnutím k historicko-mesiášskému výkladu) ... 173
A. Úzký kontext Da 9,24–27 ... 173
B. Mesiášskocentrický (kristocentrický) výklad Da 9,24–27 ... 175
1. Výklad 24. verše ... 175
a) k ukončení vzpoury ... 175
b) ke skončení hříchů ... 175
c) k usmíření viny ... 176
d) k uvedení věčné spravedlnosti ... 176
e) ke skončení vidění a proroka ... 176
f) a k pomazání svatyně svatých ... 178
2. Výklad 25. verše ... 178
a) od vyjití výpovědi o navrácení a vybudování Jeruzaléma ... 178
b) až k Mesiáši Vévodovi uplyne sedm týdnů a šedesát dva týdnů ... 179
c) znovu bude vybudováno náměstí a příkop ... 179
3. Výklad 26. verše ... 179
a) a po šedesáti dvou týdnech zabit bude Mesiáš a nebude nikdo pro něj ... 179
b) a město i svatyni uvrhne do zkázy lid Vévody, který přijde ... 179
c) jeho konec bude v povodni a až do konce bude válka ... 180
d) je rozhodnuto o zpustošení ... 180
4. Výklad 27. verše ... 180
a) a upevní smlouvu s mnohými v posledním týdnu ... 180
b) a v polovině toho týdne zapříčiní zastavení oběti a obětního daru ... 181
c) a na křídle ohavností přijde pustošitel ... 181
d) dokud se nevyleje na pustošitele stanovená zkáza ... 182
C. Da 9,24–27 a Nový zákon ... 182
D. Teologie Da 9,24–27 ... 184
1. Teologie smlouvy ... 184
2. Teologie času ... 185
3. Kristologie a soteriologie ... 186
4. Teologie zodpovědnosti ... 186
5. Eschatologie ... 186
Závěr ... 188
Literatura ... 191

Použité zkratky

ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by James B. Pritchard. 3. ed. with Supplement. Princeton-New Jersey, Princeton University Press 1969
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Bd. II. 19. Berlin-New York, Walter de Gruyter 1979
ArOr	Archiv Orientální. Praha
AUSS	Andrews University Seminary Studies. Berrien Springs, Michigan, USA
BA	Biblical Archaeologist. New Haven-Missoula
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research. New Haven
BC	The Seventh-day Adventist Bible Commentary. Ed. by Francis D. Nichol. Vol. 1–7. Washington, D. C., Review and Herald Publishing Association 1953–1957
BDB	BROWN – DRIVER – BRIGGS: A Hebrew-English Lexicon of the Old Testament. 1905
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. by K. Elliger et W. Rudolph. Verkleinerte Ausgabe. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1984
BS	Bibliotheca Sacra. Dallas
CBQ	Catholic Biblical Quarterly. Washington
ČEP	Český ekumenický překlad. Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. 2. vyd. Praha, Ekumenická rada církví v ČSR 1984
EDT	Evangelical Dictionary of Theology. Ed. by Walter A. Elwell. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House 1984
EvQ	Evangelical Quarterly. London-Exeter
HAR	Hebrew Annual Review
HSM	Harvard Semitic Monographs. Cambridge-Missoula
IDB	The Interpreters Dictionary of the Bible. Vol. 1–4. Nashville, Abingdon Press 1962
IDB Suppl.	The Interpreters Dictionary of the Bible. Supplementary Volume. Nashville, Abingdon Press 1976
ISBE	The International Standard Bible Encyclopedia. Gen. ed. G. W. Bromiley. Vol. 1–4. Fully revised. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company 1979–1988
JAOS	Journal of the American Oriental Society. New Haven
JBL	Journal of Biblical Literature. Philadelphia-Missoula
JQR	Jewish Quarterly Review. London-Philadelphia
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament. Sheffield
JSS	Journal of Semitic Studies. Manchester
JTS	Journal of Theological Studies. Oxford
KJ	Kostnické jiskry. Praha 1916nn
KJV	Kings James Version (anglický překlad Bible)
KR	Křesťanská revue. Praha 1934nn
KuD	Kerygma und Dogma. Göttingen

MČE	Malá československá encyklopedie. Věd. red. Miroslav Štěpánek. Sv. 1–6. 1. vyd. Praha, Academia 1984–1987
MPG	Patrologia Graeca. Ed. by J.-P. Migne. Paris 1844nn
MPL	Patrologia Latina. Ed. by J.-P. Migne. Paris 1844nn
MT	Masoretský text
NBC	New Bible Commentary. Ed. by D. Guthrie and J. A. Motyer. 3. ed. Leicester, England, Inter-Varsity Press 1982
NBD	New Bible Dictionary. Ed. by J. D. Douglas. 2. ed. Leicester, England, Inter-Varsity Press-Wheaton, Illinois, Tyndale House Publishers Inc. 1982
NDT	New Dictionary of Theology. Ed. by S. B. Ferguson and D. F. Wright. Leicester, England, Inter-Varsity Press 1988
NEB	New English Bible
NIDCC	The New International Dictionary of the Christian Church. Gen. ed. J. D. Douglas. 2., revised ed. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Bible Publishers 1979
NSRB	The New Scofield Reference Bible. 1967
PSV	Překlad s výkladem
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Herausgegeb. von Theodor Klauser. Stuttgart 1950nn
RB	Revue biblique. Paris
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1–7. 3. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1957 až 1965
RQ	Revue de Qumran. Paris
RSV	Revised Standard Version
TB	Tyndale Bulletin
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament. Ed. by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. Transl. by John T. Willis. Vol. 1–3. Revised. ed. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company 1977–1978
THAT	JENNI, E. – WESTERMANN, C.: Theologisches Handbuch zum Alten Testament
TLZ	Theologische Literaturzeitung. Leipzig
TOB	Traduction oecuménique de la Bible. Ancient Testament. Paris, Les Editions du Cerf – Les Bergers et les Mages 1976
TRE	Theologische Realenzyklopädie. Bd. 3 und 8. Berlin-New York, Walter de Gruyter 1978, 1981
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament. Ed. by R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. and Bruce K. Waltke. Chicago, Moody Press 1980
TZ	Theologische Zeitschrift. Basel
VT	Vetus Testamentum. Leiden
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen-Berlin
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Giessen-Berlin
ZPEB	The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible. Gen. ed. Merrill C. Tenney. Vol. 1–5. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House 1975–1976
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen

Transliterace hebrejské abecedy

álef ..... ’
bét ..... b
gímel ..... g
dálet ..... d
hé ..... h
váv v
zajin ..... z
chét ..... ḥ
tét ..... ṭ
jód ..... j
kaf ..... k
lámed l
mém ..... m
nún ..... n
sámek ..... s
ajin ..... ʿ
pé ..... p
cáde ..... ṣ
kóf ..... q
réš ..... r

sín ..... s̄
šín ..... š
táv ..... t
patach ..... a
kámec ..... á
kámec na konci slova s hé ..... â
chírek i
chírek s jód ..... í
segól ..... e
cere ..... ē
cere s jód ..... é
kámec - chatúf (v uzavřených slabikách) .... ō
cholem ..... o
cholem s váv ..... ó
kibúc ..... u
šúrek (vždy s váv) ..... ú
ševa ..... ᵉ
chátef - patach ..... ȧ
chátef - segól ..... ė
chátef - kámec ..... ȯ

Předmluva

Kniha, kterou čtenář otevírá, je jen málo upravená disertační (doktorská) práce ThDr. Jiřího Moskaly, předložená a přijatá v roce 1989 na tehdejší Komenského, dnešní Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Tuto fakultu jmenovaný vystudoval s výtečným prospěchem v roce 1972–1979 včetně ročního studia ve Francii.

Práce poměrně rozsáhlá rozebírá knihu Daniel, která je už dlouho předmětem odborných sporů. Stará doba samozřejmě chápala knihu Daniel jako prostý záznam příběhů proroka Daniela na babylonském dvoře. A do této doby kladla i druhou část knihy, jeho vidění. Už v minulém, ale zvláště v první půli našeho století však řada badatelů, historicky skeptických, došla k názoru, že kniha Daniel, alespoň ve své nynější podobě, vznikla až pozdě, a to za válek makabejských, tedy zhruba mezi lety 168–164 před Kristem. Tento názor je podstatou tzv. „makabejské teze".

To ovšem brzo vyvolalo kritiku, a to především ze strany těch, kdo se nemohli vnitřně smířit s tím, že bychom v Písmu v této knize měli pouhé „vaticinatio ex eventu", tedy v podstatě jen líčení fingované jako proroctví, ale popisující události už proběhlé. Věc byla citlivá zvláště tam, kde křesťanské proudy zdůrazňující budoucnost Božího díla, tedy eschatologii, ukrácenost našeho času a blízký druhý příchod Kristův, cítily v makabejské tezi skrytý útok na celé biblické pojetí eschatologie jako učení o budoucích věcech.

Obránci makabejské teze, ať už byli vnitřně dědici teologie poznamenané liberalizmem, nebo existencializmem, se naopak domnívali, že odbouráním budoucnostních důrazů poslouží žádoucímu prý „zcivilnění" křesťanství a tím i k jeho nové přijatelnosti modernímu člověku. To je ovšem domněnka i tužba dosti problematická.

Tak nezbylo než začít zkoumat celou otázku znovu a bedlivěji. Tím vznikla především v druhé půli našeho století řada nových prací o Danielovi, které se většinou snažily přezkoumat a kriticky zhodnotit co možno všecko dřívější danielovské bádání. A právě sem patří i Moskalova práce, v české teologické literatuře zatím nejrozsáhlejší a nejdůkladnější k tomuto tématu.

Autor v ní podrobně zkoumá dějiny výkladu knihy Daniel od talmudu, církevních otců, reformátorů, osvícenců až po současnost. Dosud předložené výklady rozděluje na tři typy: kontinuální, preteristický a futuristický. Preteristé přijímají makabejskou tezi, kdežto futuristé vztahují knihu na konec dějin a příchod Antikrista. Moskala sám se hlásí ke kontinuálnímu pojetí, které chce vidět vše v širších dějinných souvislostech. Hlavní pozornost ovšem věnuje argumentům makabejské teze. Proto rozebírá zvláště podrobně literární strukturu knihy Daniel, která je – jak autor prokázal – velmi symetrická a prokomponovaná, a zvláště stať Da 9,24–27 v pojetí různých vykladačských škol. Sám se hlásí k tomu výkladu, který vidí splnění Danielova proroctví v příchodu Ježíše Krista.

Bohatý poznámkový aparát i rozsáhlá bibliografie dokládají, že autor pečlivě prostudoval danielovskou literaturu a důkladně se s ní ve své práci vyrovnal.

Průkaznost a přesvědčivost práce, která usiluje v podstatě o vyvrácení makabejské teze a o posun danielovské látky nazpět do starší doby, souvisí se specifickým pojetím Písma, historie a jejich vzájemného vztahu, jak jej zastává ten proud křesťanské teologie, který se chce uchránit od vlivu dějinné skepse a počítá jak s konkrétními Božími zásahy v dějinách, tak s přímým Božím působením při vzniku Písma. Jsou ovšem bohoslovecké školy a proudy, kterým tento postoj nebude blízký. Ale práce – po soudu recenzenta – prokázala, že důvody pro makabejskou tezi mají pouze charakter indicií a že alternativní přístup k danielovské látce, který zde autor práce předložil a zastává, má svou

vnitřní konsekvenci a logiku. Problém, který zůstává nadále otevřen, je otázka přístupu k Písmu: Je už projevem dějinné skepse, připustíme-li, že biblické látky byly svým svědeckým posláním – a tedy také Božím, leč nepřímým působením – utvářeny a přetvářeny tak, že se mohly dosti daleko vzdálit od prostého záznamu a popisu událostí?

V tomto smyslu je Moskalova práce velice cenným obohacením naší odborné teologické literatury a závažným dílem, které by neměl pominout nikdo, kdo se bude u nás v budoucnu chtít do hloubky zabývat knihou Daniel.

V Praze dne 17. prosince 1994

Prof. Dr. Jan Heller,
profesor Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Úvod

I. Stanovení problému

Současné teology lze rozdělit podle postoje, jaký zaujímají k autorství, vzniku a historickému pozadí knihy Daniel, do dvou skupin. První skupinu tvoří většina učenců, kteří se hlásí k historicko-kritické metodě[1] a zastávají makabejskou tezi. Druhá, menší skupina teologů hájí exilní tezi[2].

Zastánci makabejské teze tvrdí, že kniha Daniel byla sepsána – ne-li úplně, pak aspoň v podstatné části – v 2. století př. Kr. v Palestině během náboženské krize vyvolané krutým pronásledováním Židů Antiochem IV. Epifanem (175 až 164 př. Kr.). Redakci této knihy provedl neznámý židovský autor z hnutí Makabejců[3] nebo chasidů[4], který se skrývá za pseudonymem „Daniel". Vystupuje sice jako postava z minulosti, jako státník a prorok žijící v Babylóně v 6. století př. Kr., ale pod rouškou proroctví líčí dějiny z hlediska makabejské doby. Tato „proroctví" jsou však zpětně vyprávěné dějiny. Jsou to dějiny psané tak, jako kdyby byly proroctvím. Odborně vyjádřeno, jedná se zde o vaticinia ex eventu[5] nebo prophetia ex eventu. To znamená, že redaktor předstírá, že podává pravé inspirované předpovědi, ale ve skutečnosti reflektuje minulé události. Minulost se představuje jako něco, co má ještě přijít, a odvíjí se postupně jako předpověď. Pisatel tedy používá literární formu, za kterou skrývá a promyšlí současnou situaci a vyjadřuje svůj postoj, aby povzbudil současníky k vytrvalosti a věrnosti v krizové době vlády Antiocha IV. Epifana. Makabejská teze rovněž odmítá myšlenku, že by kniha Daniel popisovala věrohodně babylonsko-perské milieu z konce 7. a ze 6. století př. Kr.

Exilní teze přijímá historická data a svědectví, která kniha popisuje, a kriticky identifikuje Daniela jako státníka a proroka na babylonském dvoře 6. století př. Kr. a uznává jej za autora celé knihy. Redakce knihy byla podle této teze ukončena Danielem okolo roku 530 př. Kr.[6] Z této perspektivy je otázka vzniku, autorství, pozadí, struktury a teologie knihy poměrně zřetelná a neproblematická.

---

1 *V této disertační práci pracuji s komentáři a studiemi ke knize Daniel těch historicko-kritických teologů, kteří jsou počítáni za významné. Mezi ně patří: Baumgartner, Collins, Dexinger, Eissfeldt, Frost, Hanson, Harrington, Hartman a Di Lella, Heaton, Childs, Koch, Kovář, Lacocque, Mertens, Montgomery, Plöger, Porteous, von Rad, Rowley, Russell, Schmidt a Soušek (Daniel PSV). Plnější údaje o jednotlivých autorech viz seznam literatury.*

2 *Označení „makabejská teze" a „exilní teze" je přejato z Koch, str. 8–9.*

3 *V současné době zastává např. Childs, str. 616.*

4 *Tuto možnost uvádějí např. Porteous, str. 15; Bogner, str. 140; Heaton, str. 50; Kovář, str. 111–112; Lacocque, str. 21 a Harrington, str. 562. Antiochos IV. Epifanés svou snahou o helenizaci Palestiny a krutým pronásledováním vydráždil Židy k ozbrojenému odboji, tzv. makabejskému povstání. Židé udatně bojovali pod vedením statečných mužů. Mezi nimi byl Juda, zvaný Makabejský. Podle jeho příjmení dostala vzpoura název „makabejská" a jeho bratři a přívrženci se nazývali „Makabejci".*
Vedle Makabejců existovalo již od začátku 2. století př. Kr. hnutí tzv. chasidů (= zbožných), o nichž se zmiňuje 1 Mak 2,42. Byl to směr v Židovstvu, který se přísně držel předpisů zákona a čelil pohanskému vlivu. Chasidé i Makabejci vytvořili v boji proti Antiochovi jednotnou frontu. Spojili se však jen z nutnosti ochrany víry, jinak neměli stejný cíl. Chasidé dávali přednost nenásilnému odporu. Bogner píše: „To se ukázalo v roce 164 př. Kr., když byl jeruzalémský chrám osvobozen, očištěn a vrácen bohoslužbě. Chasidové se stáhli zpět, zatímco Makabejci bojovali dál za osvobození politické. V této době – přesněji v letech 167 až 164 př. Kr. – byla sepsána kniha Daniel, a to v okruhu chasidů." (str. 140) Chasidské hnutí dalo vznik esejcům a ovlivnilo i farizey a zélóty (Daniel PSV, str. 331).

5 *Latinská fráze, která znamená „proroctví (vyslovená) po události". Jedná se o předpovědi vyřčené dodatečně, po událostech, o nichž se v nich mluví.*

6 *Poslední událost je v knize datována třetím rokem krále Kýra (Da 10,1), to je rok 536–535 př. Kr. Viz Shea, Prince, str. 248–250.*
G. L. Archer Jr. ve svém Úvodu do přehledu Starého zákona napsal: „Výskyt perských technických termínů ukazuje, že ke konečné redakci těchto pamětí došlo v době, kdy perská terminologie už pronikla do aramejského slovníku. Proto nejpravděpodobnějším datem konečného zpracování knihy by měla být doba okolo roku 530 př. Kr." (Archer, str. 379).

Podle Kocha „je makabejská teze v evropském bádání sotva starší než 200 let".[7] Dále tvrdí: „Na německých univerzitách se prosadila teprve od roku 1890, v mimoněmeckém protestantizmu od konce první světové války, v katolické exegezi dokonce až po druhé světové válce."[8]

Je zajímavé, že pokud teologové přijímali názor, že kniha Daniel byla napsána v 6. století př. Kr., existovalo málo problémů v pohledu na její autorství, vznik a pozadí. Tato situace se však radikálně změnila, když se objevila makabejská teze. V roce 1975 Collins poznamenal: „Sepsání knihy Daniel dalo podnět ke vzniku udivující řady učených názorů."[9] Někdo by mohl namítnout, není-li tato ohromující řada často až protichůdných teologických názorů v souvislosti s makabejskou tezí sama o sobě argumentem proti ní.

Harrison konstatuje, když popisuje vývoj přijetí makabejské teze v moderní době, že „námitky proti historicitě knihy Daniel se nekriticky přepisovaly z knihy do knihy a v druhém desetiletí dvacátého století se žádný učenec všeobecně liberálního zaměření, který si nechtěl pokazit svou akademickou reputaci, neodvážil nebo si nepřál zpochybnit současný kritický směr".[10]

Názory se tedy různí. Vytvořily se dva tábory. Proto se odvažuji kriticky a detailně přistoupit k problematice autorství, vzniku a pozadí knihy Daniel a hodnotit argumentaci obou stran ve světle nejnovějších poznatků.

II. Důležitost datování Sitz im Leben

Stanovit datum redakce knihy Daniel je nanejvýš důležité z několika důvodů. Předně proto, že znalost datování knihy umožňuje čtenáři, aby knihu Daniel studoval v určitém dobovém kontextu. Znalost historického pozadí pak pomáhá vysvětlit obsah, poselství a teologii knihy.

Lacocque ve své knize Daniel et son temps podtrhuje význam datace knihy Daniel. Ukazuje, že znalost historického milieu je nezbytná a klíčová. Píše: „Je zřejmé, že celá problematika knihy Daniel je ovlivněna dobou své redakce. Zde více než jinde musí být vyřešena otázka Sitz im Leben a její řešení musí sloužit jako stálé východisko při pročítání dvanácti kapitol dokumentu."[11]

Ricoeur v předmluvě k Lacocqueovu komentáři knihy Daniel zdůrazňuje: „Zdá se, že se vnucuje odpověď: číst tajuplný text znamená vědět, na jakou situaci text odpovídá nebo s níž koresponduje."[12] To znamená, že studium knihy Daniel je třeba začít poznáním historického pozadí. Pochopením Sitz im Leben se odkrývá biblický text. „Smyslem textu je odšifrované poselství ve funkci svého Sitz im Leben."[13]

Odtud chápeme, jak důležitý je výchozí bod – znalost Sitz im Leben, protože na tom závisí výklad textu a celá teologie knihy Daniel. Jinak řečeno, stanovení redakce knihy Daniel má hluboký dopad na exegezi a teologii knihy.

Za druhé, kniha Daniel obsahuje výpravný materiál (kapitoly 1–6). V tomto vyprávění jsou mnohé události datovány a jsou uvedeny podrobnosti o okolnostech, za kterých se děj odehrával nebo za kterých bylo dáno vidění. Jsou-li však tyto interní chronologické a historické údaje jen fiktivní,[14] pak je zpochybněna sama historicita knihy. Obhájci makabejské teze tvrdí, že historické údaje a předpovědi v knize Daniel se progresivně stávají přesnějšími a pravdivějšími, čím více se sled událostí blíží makabejské době.[15] Pak je možné označit výpravný materiál jako „dvorní pověsti"[16] nebo jen „pověsti",[17]

---

7 *Koch, str. 8.*
8 *Koch, str. 8-9.*
9 *Collins, Apocalyptic, str. 218.*
10 *Harrison, Introduction, str. 1111.*
11 *Lacocque, Temps, str. 12; Lacocque, str. 14.*
12 *Paul Ricoeur v Lacocque, str. 7.*
13 *Paul Ricoeur v Lacocque, str. 7.*
14 *Např. Hartman-Di Lella, str. 303; Baumgartner, str. 29.*
15 *Whitcomb, str. 263.*
16 *Ginsberg, str. 27; Fohrer, str. 474; Collins, Vision, str. 33.*
17 *Collins, Daniel, str. 18.*

„romance",[18] „mučednické legendy",[19] „midraš",[20] „haggadá",[21] „hrdinské povídky"[22] nebo říci, že má „aretologický charakter"[23]. Mnozí učenci tvrdí, jak to vyjádřil Hartman, že kapitoly 1–6 „jako celek... nemohou být považovány za přesný popis dějin".[24] Podobně napsal Collins: „Nemohou být čteny jako historické zprávy."[25] Kapitoly 7–12 obsahují vidění a jsou všeobecně označeny jako apokalyptické. I v těchto kapitolách je mnoho odkazů na data, osoby a události. Stojíme zde tváří v tvář stejnému problému jako v předcházejících výpravných kapitolách. Jsou tato apokalyptická vidění zpětným vyprávěním dějin ve formě proroctví, anebo to jsou ryzí prediktivní proroctví? Píše autor knihy prophetia post eventu, nebo prophetia ante eventu? Zastánci historicko-kritické metody argumentují pro vaticinia ex eventu. Fohrer například píše: „Nezabýváme se zde (v Da 7–12) pravými viděními. Obsahují příliš mnoho tradičních rysů a přemíru historické analýzy. Jsou literárním výtvorem... Převážná část materiálu je historickou retrospektivou viděnou z apokalyptické perspektivy, tj. vaticinia ex eventu."[26] To znamená, že převážná část materiálu kapitol 7–12 se vztahuje k minulosti a je z tohoto hlediska pouhým historickým zpětným pohledem.

Za třetí, přístup k datování knihy Daniel reflektuje i otázku teologického pohledu na povahu prediktivního proroctví. Je vůbec možno hovořit o přesném předpovídání událostí? V makabejské tezi je prorocký fenomén zatlačen do pozadí. Waltke tento problém vyjádřil takto: „Jestliže Danielův Bůh byl schopen předpovědět budoucnost, pak je to důvod k víře, že běh dějin je zcela pod svrchovanou vládou Hospodina. Na druhé straně, jestliže předpovědi jsou falešné, pak člověk musí zůstat agnostikem v poznání Danielova Boha."[27]

Je-li Bůh schopen předpovídat budoucnost přesným způsobem, pak kniha Daniel nepovzbuzovala k věrnosti pouze pronásledované Židy v době krize za vlády Antiocha IV. Epifana, ale předně zjevuje Boží vládu nad dějinami od 6. století př. Kr. až po zřízení věčného Božího království v době konce.[28] Gerhard von Rad píše ve své Teologii Starého zákona: „Teprve ve viděních z Da 2 a 7 nás apokalyptik zavádí až na nejzazší okraj, kde se dějiny stýkají s transcendentnem; ba ještě dále, jeho pohled zamíří až do samotného nadpřirozeného světa... Se strašným koncem čtvrté říše dospějí světové dějiny ke svému závěru. Kámen, který se má »bez zásahu rukou« utrhnout a rozdrtit království a jenž sám se má stát velkou horou, je obrazem vše naplňujícího Božího království."[29]

Hospodin je Pánem dějin,[30] těmto dějinám dává smysl a zaměřuje je k vrcholu – k nastolení svého království bez konce na konci dní (Da 2,44; 7,18.27 apod.). Ladd říká: „Bůh je Pánem jak konce světa, tak i současných dějin... Ústředním tématem knihy (Daniel) je poselství, že Bůh je živým Bohem, jehož »království nebude zničeno a jeho vladařská moc bude až do konce. Vysvobozuje a vytrhuje, činí znamení a divy na nebi i na zemi« (Da 6,26). Bůh nikdy neopouští jeviště dějin; zůstává Pánem všeho. Jen díky tomu, že zůstává Pánem historie, zřídí nakonec své království na zemi."[31]

Kapitolku o důležitosti datování knihy Daniel a poznání Sitz im Leben shrnu výstižným vyjádřením Součka, který se v úvodu svého článku Proroctví v Novém zákoně zamýšlí nad pochopením prorocké starozákonní zvěsti. Píše: „Proroci měli před očima zcela konkrétní situace svého lidu i ostatních národů. Viděli události očima víry, prohlédali ke skrytým souvislostem a duchovním základům soudobého i nastávajícího dění a do této situace promlouvali slova soudu i zaslíbení, výstrahy i povzbuzení, jak je k tomu pudilo slovo Hospodinovo... Jinak řečeno, proroci stáli plně uprostřed jistého konkrétního

18 *Heaton, str. 37.*
19 *Fohrer, str. 474; Baumgartner, Daniel, str. 7.*
20 *Hartman-Di Lella, str. 9.54.*
21 *Lacocque, str. 19–20; Hartman, Daniel, str. 447–448 (sv. 1).*
22 *Towner, str. 5.*
23 *Hengel, str. 111.*
24 *Hartman, Daniel, str. 448 (sv. 1); Hartman, Madness, str. 75: „Záměrem autora knihy Daniel nebylo psát historii."*
25 *Collins, Daniel, str. 19.*
26 *Fohrer, str. 476.*
27 *Waltke, str. 320.*
28 *Viviano, str. 221–226; Hasel, str. 88.*
29 *Rad, str. 324–325 (sv. 2). Viz také Oschwald, str. 75.*
30 *Souček, str. 26; Pokorný, str. 268.*
31 *Ladd, Future, str. 98.*

dění, nesli jeho břímě a zasahovali do něho slovem, v němž vždy bylo zahrnuto také pochopení dějinných událostí jako Božích skutků. Je-li tomu tak, nelze proroky plně pochopit odtrženě od dějinného pozadí, a proto patří k předním úkolům exegeze toto dějinné pozadí prorockého slova co možná úplně odhalit a správně vystihnout."[32]

Právě v pozadí rozdílného pojetí vzniku knihy Daniel v makabejské a exilní tezi je onen zápas o správné vystižení a pochopení historického milieu.[33]

Sledujme, jak se zápas o vznik a autorství knihy Daniel vyvíjel v dějinách.

III. Stručný přehled dějin výkladu knihy Daniel a jednotlivé interpretační školy

A. Dějinný přehled interpretace

Židé i křesťané, synagoga i církev prakticky až do 19. století jednomyslně přijímali Daniela, židovského zajatce, který se stal státníkem a prorokem na babylonském dvoře na přelomu 7. a 6. století př. Kr., za autora knihy Daniel.

1. Kumrán

První dobře doložitelné stopy dosvědčující skutečnost, že kniha Daniel byla používána, nacházíme v kumránském společenství. Tato starozákonní apokalyptická kniha se těšila mezi esejci mimořádné pozornosti. Zvláště spis zvaný Florilegium přesvědčuje o tom, že kniha Daniel měla v Kumránu autoritativní postavení, protože z ní citovali a odvolávali se na ni tak jako na knihy proroků Izajáše a Ezechiela (viz dále kapitolu Kniha Daniel a rukopisy od Mrtvého moře).

2. První kniha makabejská

Další doklad o užívání knihy Daniel nacházíme v 1. knize Makabejské. 1 Mak 1,54 se zmiňuje o „ohavnosti zpuštění" (Kral.), o „ohyzdné modle" (ČEP) podobně jako Da 9,27; 11,31 a 12,11. První kniha Makabejská aplikuje „ohavnost zpuštění" na znesvěcení chrámu roku 167 př. Kr. za Antiocha IV. Epifana. V 1 Mak 2,59–60 čteme: „Chananjáš, Azarjáš a Míšael byli pro svou víru zachráněni z ohně, Daniel byl pro svou bezúhonnost vyrván z tlamy lvů." Je zajímavé si povšimnout, v jaké souvislosti je tento výrok napsán. Autor 1 Mak se zmiňuje o Matitjášově smrti. Dříve než zemřel, vybízel své syny, aby pamatovali na činy, které vykonali ve své době jejich otcové, a zmiňuje se o Abrahamovi, Josefovi, Pinchasovi, Jozuovi, Kálebovi, Davidovi, Elijášovi, třech mládencích a Danielovi. To znamená, že autor sleduje průběh biblických dějin. Maier poznamenává: „Protože však Daniel je stavěn po bok patriarchů a starších proroků, znamená to, že se těší stejné důstojnosti a vážnosti jako oni."[34]

---

32 *Souček, str. 25.*

33 *Ačkoli správné rozpoznání Sitz im Leben je velmi důležité a klíčové pro pochopení knihy Daniel, nesmíme tuto otázku vyhrotit natolik, aby se stala odrazovým můstkem k vzájemnému osočování z konzervatizmu a nekritičnosti na jedné straně nebo z nepravověří a nevěrectví na straně druhé. K této problematice viz Ford, str. 30–31.*

Tento vyhrocený postoj nesdílím nejméně ze dvou důvodů:

1. *Není pravda, že všichni, kdo odmítají 6. století př. Kr. pro vznik knihy Daniel, tak činí proto, že popírají supernaturální působení a existenci prediktivních proroctví. Mnozí liberální i konzervativní učenci docházejí často při výkladu některých pasáží knihy Daniel ke stejným závěrům (např. Da 8 a 11 vykládají na Antiocha IV. Epifana).*
2. *Existuje literární žánr, který nazýváme „apokalyptika". Charakteristikou nekanonické apokalyptiky (2. stol. př. Kr. až 2. stol. po Kr.) je mezi jiným i pseudonymita. To znamená, že neznámý autor píše pod pseudonymem některé význačné postavy minulosti (např. Enocha, Abrahama, Mojžíše, Bárucha), aby svému dílu dodal autoritu, a to bez úmyslu podvést tímto způsobem svého čtenáře. Apokalyptika je legitimní literární forma. Jestliže někdo řadí do této kategorie a doby i knihu Daniel, pak také přijímá její pseudonymitu. Proto se nemůžeme divit, že hovoří o vaticinium ex eventu a přijímá makabejskou tezi.*

34 *Maier, str. 23.*

3. *Jiné staré spisy*

Jiné odkazy na knihu Daniel nacházíme v těchto knihách: 3 Mak 6,5–7; 4 Mak 13,9; 16,3.21; 18,12–13; Sibyla III,46.1n.; Báruk 1,15–3,8. Tyto spisy připomínají z knihy Daniel věrnost Daniela a jeho tří přátel, 7. kapitolu a Danielovu kající modlitbu z Da 9.[35]

4. *Nový zákon*

Vrchol ve výkladu a používání knihy Daniel nacházíme v Novém zákoně. Vztah mezi knihou Daniel a Novým zákonem je velmi úzký. Ježíš, Pavel, Petr, Juda a zvláště Jan interpretují některé statě z knihy Daniel. Podle rejstříku starozákonních citací, který sestavili Nestle a Aland, můžeme v Novém zákoně vystopovat 203 citací nebo narážek ze 104 textů knihy Daniel.[36] Tento rejstřík ukazuje, že v novozákonních textech se objevují narážky na každou kapitolu knihy Daniel. Přímo citovány jsou tyto texty: Da 3,6; 7,13; 9,27; 11,31 a 12,11.

a) **Ježíš a kniha Daniel.** Podle Mt 24,15 se Ježíš v „malé apokalypse" zmiňuje o proroku Danielovi a o „znesvěcující ohavnosti" jako o tom, co se má odehrát teprve v budoucnosti při zničení Jeruzaléma v roce 70 po Kr. (viz také Mk 13,14). Tato citace z knihy Daniel je významná, protože ukazuje, že Ježíš považoval Daniela za skutečného proroka a „ohavnost zpuštění" neumístil do makabejské doby, ale do souvislosti s pádem Jeruzaléma.

Ježíš sám sebe nazývá „Synem člověka" (např. Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,18.32; Mk 8,31.38 atd.), což je titul, který přejímá z Da 7,13 a vztahuje jej na sebe. Cullmann upozorňuje na důležitost označení „Syn člověka" ve spojení s Ježíšem: „Velký význam, který tomuto pojmenování přísluší, vyplývá už jen z toho, že je to jediný titul, který si Ježíš podle svědectví evangelií sám přisvojil."[37]

Kristus zřejmě převzal z knihy Daniel také výraz „nebeské království" nebo „Boží království" – centrální pojem své zvěsti (Mt 4,17; Mk 1,15; srovnej s Da 2,44; 7,14).[38] Také v pozadí modlitby Otčenáš, konkrétně prosby „přijď království tvé", stojí teologie Da 2 a 7. Wolf je toho názoru, že v Ježíšově vzorové modlitbě se odráží „syntéza teologie knihy Daniel".[39] Podle Mt 21,44 a L 20,18 Ježíš přejímá obraz kamene z Da 2,34–35.44–45.[40] Kristus použil symboliku kamene, ale zdůraznil jeho účinek na člověka, nikoli jeho chronologický aspekt. Holbrook shrnuje Bennettovy poznatky takto: „Hlavním záměrem Ježíšova varování je účinek Kamene na lid, nikoli časový prvek."[41]

Také ve své eschatologické řeči Ježíš použil myšlenky z knihy Daniel: výraz „ohavnost zpuštění", vyskytující se u Mt 24,15 a Mk 13,14, je přejat z Da 9,27; 11,31 a 12,11; obrat „doba soužení, jaké nebylo od vzniku národa až do této doby" (Da 12,1) je opakován u Mt 24,21, Mk 13,19 a L 21,23; Ježíšův výrok, že lidé na zemi „uzří Syna člověka přicházet na oblacích nebeských s velikou mocí a slávou" (Mt 24,30; Mk 13,26; L 21,27), je v podstatě přejat z Da 7,13–14; rozdíl mezi „procitnutím k životu věčnému" a „procitnutím k pohaně a věčné hrůze" (Da 12,2) dělá i Ježíš podle J 5,29, kde upozorňuje na to, že jedni „vstanou k životu" a druzí „vstanou k odsouzení".

Ježíšova výpověď podle Mt 13,43 „tehdy spravedliví zazáří jako slunce v království svého Otce" odráží myšlenku z Da 12,3: „prozíraví budou zářit jako záře oblohy". Ze soudního procesu, který Ježíš prožil v závěru svého života, je patrné, že teologie knihy Daniel jej silně ovlivňovala. V kritickém

---

35 *Liebi, str. 33 k výčtu míst použití knihy Daniel ve starých spisech poznamenává: „Je naprosto nemyslitelné, že by nějaký padělek z makabejské doby (v němž si k tomu pisatel stěžuje na prohřešky proroků; srv. 1 Mak 4,27.46; 9,27; 14,41) mohl působit takovým dojmem a takovým vlivem na Judstvo!"*

36 *Nestle-Aland, str. 765–767.*

37 *Cullmann, str. 138. Viz také Bright, str. 457; Lacocque, str. 110–111; Nandrásky, str. 131; Strobel, str. 45-63; Ferch, Son.*

38 *Bruce, Exegesis, str. 66.*

39 *Wolf, str. 398–410. Pannenberg, Jesus, str. 217 správně píše: „On (Ježíš)... nebyl apokalyptikem, ačkoli pochopení apokalyptické tradice bylo všude předpokladem toho, co Ježíš řekl nebo dělal... Ježíš určitě myslel v apokalyptických kategoriích."*
Pannenberg, Jesus, str. 32: „Jeho poselství může být pochopeno pouze uvnitř horizontu apokalyptického očekávání."

40 *Bruce, Exegesis, str. 77.*

41 *Holbrook, str. 332. Viz důkladnou studii Bennett, str. 333–377.*

momentě vyznává, že je „Synem člověka", a cituje z Da 7,13: „Od nynějška uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými." (Mt 26,64; Mk 14,62)

b) **Petr a kniha Daniel.** 1 Pt 1,10–12 navazuje na knihu Daniel. Slova „spasení hledali a po něm se ptali proroci" dobře ladí s otázkami, které jsou zaznamenány v Da 12,6.8. Obrat „zkoumali, na který čas a na jaké okolnosti ukazuje Duch Kristův" může být narážkou na časové údaje knihy Daniel („až do času a časů a poloviny času", Da 7,25; „až po dvou tisících a třech stech večerech a jitrech", Da 8,14; „sedmdesát sedmiletí" – Da 9,24–27; „tisíc dvě stě devadesát dní" - Da 12,11; „tisíc tři sta třicet pět dnů" – Da 12,12). Proroci hledali a ptali se po „spasení". Petr má zřejmě na mysli první příchod Pána Ježíše. Mimo Izajáše a Zacharjáše hovořil o prvním příchodu také prorok Daniel v 9,24–27 (viz rozbor níže). Protože je toto hledání spojeno s otázkou po čase a s Kristovým utrpením, je paralela s Da 9,24–27 zřejmá. Josephus Flavius zdůrazňuje, že prorok Daniel nejen předpovídal události, ale také ukazoval, kdy se naplní: „Protože Daniel nejen předpovídal budoucí události, tak jako jiní proroci, ale také určil dobu jejich naplnění."[42] Věta „bylo jim zjeveno, že tím neslouží sami sobě" může odkazovat na Da 12,9, ale i na jiná místa, jako 8,27 nebo 9,2.

c) **Pavel a kniha Daniel.** V Pavlových spisech jsou bohatší narážky na knihu Daniel. Povýšení Ježíše Krista podle Fp 2,9–11 odráží myšlenkový koncept popsaný v Da 7,13–14.27–28. Zpráva, že „svatí budou soudit svět", může být přejata z Da 7,18.22.27. Nejzřetelněji Pavel naráží na knihu Daniel ve svém druhém listu Tesalonickým. V 2. kapitole se zmiňuje o Antikristu, který má charakteristiku „malého rohu" a „Opovrženíhodného" (Da 7, 8.25; 11, 21.36). Pavel tuto pyšnou mocnost označuje „člověk nepravosti", „syn zatracení" (2 Te 2,3). V 2 Te 2,4 máme echo verše Da 11,36: „bude se vypínat a činit větší nad každého boha a bude divně mluvit i proti Bohu bohů, co mu nepřísluší..." Je důležité si povšimnout, že v Da 7 vystupuje pyšný malý roh až poté, co římská říše byla rozdělena na deset současných království (Da 7,7.8.24). Tato historická sekvence – nejdříve „šelma" a pak vystoupení antikristovské moci malého rohu – stojí i za Pavlovým textem a historickým náčrtem 2 Te 2.[43] Pavel se zmiňuje o tom, že věřící v Tesalonice vědí, „co zatím brání tomu", aby se Antikrist ukázal (2 Te 2,6–7). Výrokem „ten, kdo tomu brání" označuje civilní vládu Říma, která bránila vystoupení Antikrista. Pavel sám byl touto vládou několikrát zachráněn (Sk 18,12–16; 22,22–29; srovnej Ř 13,4). Tak tomu rozuměli i raní církevní otcové.[44] Později například Jan Amos Komenský tvrdil totéž.[45] Ladd uzavírá, že „klasická interpretace (2 Te 2,6–7) je docela uspokojující".[46]

d) **Epištola Židům, Lukáš a Juda a kniha Daniel.** V epištole k Židům slouží Daniel a jeho tři přátelé jako příklady víry. Je o nich zmínka jen v náznacích v Žd 11,34, kde se říká o některých, že „zavírali tlamy lvům, krotili plameny ohně". Lukáš se zmiňuje v 1,19.26 o andělu Gabrielovi, který rovněž vystupuje v knize Daniel. Text L 1,19, který hovoří o tom, že Gabriel byl poslán, aby oznámil radostnou zvěst, připomíná texty Da 8,16; 9,21–22 a 10,11.

Juda se zmiňuje o Míkaelovi (verš 9; srovnej Da 10,13). Píše také o tom, že „Pán přichází s deseti tisíci svých svatých", což může odrážet koncepci z Da 7,10.13–14. Ve scéně o Božím soudu zdůrazňuje, že souzeni budou ti, kteří se „vzpouzejí a odporují Božímu vedení a žijí si podle svých vášní, jejich ústa mluví nadutě a lichotí lidem pro svůj prospěch" (verš 16; srovnej s Da 7,8.20.25a).

e) **Zjevení Jana a kniha Daniel.** Jan ve své apokalypse v knize Zjevení navazuje na knihu Daniel a dál rozpracovává různé motivy. Kniha Daniel je klíčem k pochopení Zjevení. Rejstřík zpracovaný Nestlem a Alandem ukazuje, že kniha Zjevení obsahuje celkem 87 různých narážek na knihu Daniel, což je skoro polovina celkového novozákonního užití. Už tento fakt sám o sobě je významný a indiku-

---

[42] *Antiquitates X.11.7; Josephus, sv. 2, str. 371.*

[43] *LaRondelle, Outline, str. 61–69. Viz také Trilling, str. 81–109, zvláště exkurzy „Die »aufhaltende Macht«" a „Papsttum und Antichrist".*

[44] *LaRondelle, Outline, str. 64.*

[45] *Komenský, str. 138: "Ukázán v Písmě i čas začátku Antikristova, totiž po vytisknutí z Říma císařů římských. O čemž, 2 Tes 2, napsáno stojí: Již pry tajemství nepravosti koná se, toliko až by ten, jenž jej zdržuje (a jemu přítomností svou ku překážce jest), z prostředku vyňat byl. Kdež s. Pavel opatrně jméno císaře římského zamlčel, avšak že jeho mínil, i z proroctví Danielova kap. 7, v. 8 a 24 jest patrné."*

[46] *Ladd, Last, str. 68.*

je, jak intenzivně Jan pracuje s knihou Daniel. Je zajímavé i to, že celá apokalyptická kniha Zjevení je napsána v chiastické struktuře,[47] podobně jako kniha Daniel. Kniha Zjevení detailně rozpracovává postavu Antikrista (např. ve 13. kapitole), motiv soudu (např. v 16. a 17. kapitole) a mnohem barvitěji líčí dobu konce a Boží království (kapitoly 12–22). Pro náš záměr stačí pouze upozornit na úzký vztah mezi apokalypsami Daniel a Zjevení. Pro rozsáhlost této tématiky, která si zaslouží obsáhlou studii, se zde spokojíme s tímto konstatováním.

5. *Josephus Flavius*

Zvláštní pozornosti se dostalo knize Daniel u slavného židovského dějepisce Josepha Flavia (asi 37 až krátce po roce 100 po Kr.).[48] Ve svém spise Starožitnosti židovské věnoval velký oddíl Danielovi, kterého označuje za „jednoho z největších proroků".[49] Je pozoruhodné, že „ohavnost zpuštění" aplikuje na dvě události: jednak na znesvěcení chrámu Antiochem IV. Epifanem v roce 167 př. Kr., jednak na zničení chrámu Římany v roce 70 po Kr. Píše: „A opravdu se to tak odehrálo. Náš národ vytrpěl tyto věci za Antiocha Epifana podle Danielova vidění a prožil to, co Daniel předpověděl mnoho let předtím, než se tak stalo. Přesně stejným způsobem Daniel také psal o římské vládě a o tom, že naše země bude Římany zpustošena."[50] Josephus považuje Řím za čtvrtou šelmu.[51]

Protože Josephus Flavius považuje proroka Daniela 6. století př. Kr. za autora knihy Daniel, popisuje scénu, která se měla odehrát okolo roku 330 př. Kr., kdy Alexandru Velikému byla při jeho návštěvě Palestiny (Jeruzaléma) veleknězem ukázána kniha Daniel. Poněvadž Alexandr Veliký se tehdy rozpoznal v Da 9,21 jako „král řecký", choval se k Židům velmi přívětivě.[52]

6. *Talmud*

Talmud řadí knihu Daniel mezi kanonické knihy, a to jak její hebrejskou, tak i aramejskou část. V talmudu je Daniel považován za současníka Ezechiela, Agea a Zacharjáše, je tedy pokládán za postavu žijící v 6. století př. Kr.[53] Zajímavá je poznámka v baba bathra 15a. Cituji: „Muži velké synagogy napsali Jehezkela (= Ezechiela), Dvanáct (= malé proroky), Daniela a knihu Ester. Ezdráš napsal svou knihu a Genealogii (= rodokmen) kronik až do své vlastní."[54] Podle tohoto výroku by knihu nenapsal Daniel, nýbrž nějaký významný učitel (zákoník) v 5. století př. Kr. – „muži velké synagogy" (okolo roku 450 př. Kr.) –, avšak kniha je starší než Ezdráš. Leiman toto místo vysvětluje tak, že se zde nejedná o sepsání těchto knih (Ezechiel, 12 malých proroků, Daniel a Ester), nýbrž o jejich přijetí do sbírky muži velké synagogy.[55] Maier s odvoláním na Leimana píše: „Snad se ale oním »psát« na uvedeném místě talmudu míní jen událost zařazení do biblického kánonu, takže kniha Daniel sama o sobě existovala již dříve."[56] V talmudu je Daniel vysoce vážen a poutá mimořádnou pozornost.[57] Například Zachariáš ben Kabutal, když hovoří o přípravě velekněze na den smíření, říká: „Mnohokrát jsem před ním

---

47 *Strand, Revelation, str. 43–52; Pöhler, str. 35–112. O úzkém vztahu apokalyps Daniel a Zjevení Jana viz Beale, Use; Beale.*

48 *Viz Bruce, Josephus, str. 148–162.*

49 *Antiquitates X.11.7; Josephus, sv. 2, str. 371.*

50 *Antiquitates X.11.7. Viz Bruce, Josephus, str. 153–157; Josephus, sv. 2, str. 373.*

51 *Antiquitates X.11.7; Maier, str. 25; Bruce, Josephus, str. 148-149; Josephus, sv. 2, str. 372–374.*

52 *Antiquitates, XI.8.5 (XI, 337); Josephus, sv. 3, str. 62. Maier, str. 25 tvrdí, že se tak zřejmě stalo v roce 332 př. Kr. Pokud se týká historicity této zprávy z Antiquitates Judaicae, učenci jsou v názorech na ni rozděleni. Ti, kteří zastávají makabejskou tezi, popírají její pravdivost (např. Tcherikover, str. 420, který tvrdí, že toto vyprávění je „palestinský folklorní příběh postrádající skutečný kontext"; Bruce, Josephus, str. 151–152), zatímco zastánci exilní teze píší v její prospěch (např. Maier, str. 25; Liebe, str. 29). Harrison, Daniel, str. 19 komentuje: „Předsudky učenců lze jasně vidět na skutečnosti, že kritikové na základě odkazu na Jadúu (Jos. Antiq. XI.7.2) obhajují ranější spíše než pozdní datování seznamu velekněží (Neh 12,10.22), a přesto zcela zamítají tradici uchovanou v dalším oddíle (Jos. Antiq. XI.8.5), který vypráví o tom, že poté, co se tentýž Jadúa setkal mimo Jeruzalém s Alexandrem Velikým a poučil ho o kultických obřadech při židovské oběti, byla dobyvateli ukázána kniha Daniel. Jestliže jedna tradice týkající se Jadúy je přijatelná, pak by logická důslednost vyžadovala, aby další tradici, která se týká téhož jedince, byla věnována alespoň nějaká pozornost."*

53 *Sanhedrin 92b, 93a; Maier, str. 59.*

54 *Citováno z Maier, str. 25.59.*

55 *Leiman, str. 28.134.149.600.*

56 *Maier, str. 60*

57 *Baldwinová, str.63.*

(veleknězem) četl z Daniela."[58] Maier shrnuje: „Talmud se tedy pokouší ocenit Daniela v trojnásobném vztahu: jako mudrce, jako proroka a jako vzor víry, který byl věrný zákonu."[59]

7. Porfyrios

První, kdo kritizoval postoj církve a synagogy k autorství knihy Daniel (tedy stanovisko, že jejím pisatelem je prorok Daniel), byl řecký novoplatonský filozof Porfyrios (asi 234–305 po Kr.). Napsal patnáctisvazkový polemický spis Kata Christiánón (Proti křesťanům). Toto dílo se nedochovalo, neboť bylo roku 448 po Kr. spáleno. Nicméně slavný církevní otec Hieronymus ve svém komentáři ke knize Daniel, v němž vyvracel Porfyriův útok na historicitu knihy Daniel, nám ve svém výkladu jeho názory uchoval. Ve dvanáctém svazku svého díla Porfyrios popíral, že proroctví knihy Daniel pocházejí od skutečného Daniela. Tvrdil, že jsou dílem „nějakého člověka žijícího v Judeji v době Antiocha zvaného Epifanés".[60] Porfyrios také tvrdil, že Daniel nepředpovídal budoucnost, ale psal jen to, co se týkalo minulosti.[61]

Církevní otec Hieronymus reagoval na Porfyriovy názory a odmítl je. Napsal: „Když Porfyrios viděl, že se všechny tyto předpovědi splnily, a nemohl popřít, že se tak stalo, zpochybnil toto svědectví o historické přesnosti tím, že použil vytáčky a tvrdil, že cokoli je předpověděno o Antikristu na konci světa, se už naplnilo za vlády Antiocha Epifana... Protože přesnost toho, co prorok předpověděl, byla zarážející, nevěřící jej nemohli přijmout jako toho, kdo předpovídá budoucnost, ale spíše jako vypravěče minulých událostí."[62] Harrison a jiní podtrhli, že Porfyrios došel k takovémuto závěru z předpokladu a priori, že prediktivní proroctví nejsou možná.[63]

Je třeba si rovněž všimnout, že makabejská teze má svůj původ u Porfyria, protikřesťanského autora. Baldwinová vtipně poznamenala: „Kdyby nebylo pečlivých Jeronýmových poznámek, Porfyriovo dílo by nepřežilo. Je ironií, že je to stanovisko Porfyria, a nikoli křesťanského apologeta, které převládá ve většině děl současných badatelů."[64]

Harrison komentuje: „V celém dalším racionalistickém myšlení o Danielovi se dost nekriticky opakovala většina, ne-li všechny, Porfyriovy argumenty."[65] Porteous píše: „Porfyrios, jak víme od Hieronyma, zastával moderní kritický pohled, že kniha Daniel vznikla v makabejské době."[66]

8. Křesťanští vykladači

a) **Do reformace.** Koncem 1. a ve 2. století po Kr. nacházíme první stopy výkladu knihy Daniel, a to konkrétně v Klementově listu Korintským, v listu Barnabově, v Hermově Pastýři, u Iústína a zvlášť u Eirénaia.[67] *Iústínos* například spojuje proroctví z Da 7 s druhým příchodem Ježíše Krista: „Jestliže tak velká moc následovala a stále následuje po době jeho utrpení, oč větší moc se projeví po jeho slavném příchodu! Protože přijde na oblacích jako Syn člověka, jak předpověděl Daniel, a jeho andělé přijdou s ním." Pak následuje text Da 7,9–28.[68]

Eirénaios staví knihu Daniel vedle druhého listu Pavla Tesalonickým a Zjevení Jana. Čtvrtá říše je pro něj říše římská, malý roh z Da 7 považuje za Antikrista, který přichází po rozdělení římské říše, a kámen z Da 2 identifikuje jako Krista, který při svém druhém příchodu nastolí věčné království.[69]

---

58 *Danby, str. 163; Yoma 1,6. Další příklady viz Maier, str. 25–26; Montgomery, str. 105.*

59 *Maier, str. 26. Židovští učenci v pozdější době (ve středověku) považovali Daniela za nižšího, než jsou proroci. Baldwinová dává důvod: „Pravděpodobně proto, že se jednalo o reakci na křesťanský mesiánský výklad knihy." Je zajímavé, že celá řada pozdějších židovských učenců napsala komentář ke knize Daniel, např. Saadia (10. stol.), Ibn Ali (okolo 1000), Raši (zemř. 1105), Aben Ezra (zemř. 1167), Maimonides (zemř. 1204), David ben Kimchi (zemř. 1240), Joseph Albo (zemř. 1444), Isaak Abarbanel nebo Abrabanel (zemř. 1509) a Uriel Acosta (zemř. 1647).*

60 *Jerome, str. 15; Hieronymus, str. 491: „Porfyrios napsal svou dvanáctou knihu proti proroku Danielovi. Nepřipouštěl, že by byla sepsána tím, jehož jméno nese, ale někým, kdo žil v Judeji v době Antiocha zvaného Epifanés. Popíral, že by Daniel hovořil o budoucích věcech, ale spíše jen o minulých událostech."*

61 *Jerome, str. 15; Hieronymus, str. 491.*

62 *Jerome, str. 15–16; Hieronymus, str. 491.*

63 *Harrison, str. 861; Baldwinová, str. 64. Viz také Ferch, Porphyry, str. 141–147.*

64 *Baldwinová, str. 64.*

65 *Harrison, str. 861.*

66 *Porteous, str. 14.*

67 *Maier, str. 26.*

68 *Justinos (Rozhovor s Židem Tryfónem, kap. 31), str. 539–542. Viz také Froom, sv. 1, str. 232; Justinos, str. 651.662.*

69 *Ireneus, kniha V, kap. 25–26, str. 447–453; Eirenaios, str. 1188–1195.*

Eirénaios píše: „V jasném světle Jan v Apokalypse ukázal učedníkům Páně, co se stane v poslední době a jak potom povstane deset králů, mezi něž bude říše, která nyní vládne (na zemi), rozdělena. Učí nás, kdo bude těmi deseti rohy, které viděl Daniel."[70] V téže kapitole rozvádí: „Kristus jest ten kámen, který utržen jest bez rukou, jenž roztříští dočasná království a věčné uvede, ano jest vzkříšení spravedlivých (»vzbudí« říká, »Bůh nebeský království, které na věky nezahyne«): tuť nechť poraženi jsouce zmoudří ti, kteří zavrhují Stvořitele světa a nepřiznávají, že od téhož Otce posláni jsou proroci, od kterého i Pán přišel, nýbrž praví, že proroctví pocházejí od různých mocností."[71]

Hippolytos, Eirénaiův žák žijící na počátku 3. století, napsal první křesťanský komentář ke knize Daniel. Čtvrtou říši vidí jako říši římskou.[72] Zdůrazňuje paralelní vztah mezi kapitolami 2 a 7. Píše: „Kámen, který »udeřil do sochy a roztříštil ji na kusy« a který naplnil celou zemi, je Kristus, který přijde z nebe, aby soudil svět."[73]

Další komentáře následovaly: ve 3. století komentoval knihu Daniel Órigenés, ve 4. století Jan Zlatoústý (Chrýsostomos), Efraem a Hieronymus, v 5. století Ammónios z Alexandrie, Polychronius z Apamea a Theodórétos z Antiochie, v 9. století Walahfrid Strabo z Reichenau, ve 12. století Joachim z Foire, ve 13. století Albert Veliký (Albertus Magnus) a Tomáš Akvinský (Thomas Aquinas, Tomasso d'Aquino), ve 14. století Mikuláš z Lyry (Nicolas de Lyre) a v 16. století Pavel z Burgos.[74]

Nejvýznamnější komentář ke knize Daniel napsal *Hieronymus* (asi 348–420),[75] který reagoval na Porfyriovo tvrzení, že kniha Daniel byla napsána v době makabejské. Novoplatonský filozof Porfyrios byl první, kdo přišel s touto tezí. Hieronymus obhajoval historicitu a pravost proroctví a byl přesvědčen, že Daniel byl Bohem inspirovaný prorok, který žil v 6. století př. Kr.

Eusebios z Caesareje (asi 260–asi 340) vyjádřil přesvědčení tehdejší církve o inspiraci proroka Daniela takto: „Prorok Daniel pod vlivem Božího Ducha dopředu viděl Boží království na konci. Byl inspirován tak, aby napsal a popsal vidění, aby bylo pochopitelné lidem. Popsal vidění následujícím jazykem..." (následuje citace Da 7,9–10.13–14).[76] Maier zdůrazňuje, že „pro tak slavné církevní učitele jako Origena, Cypriana, Ambrosia, Augustina a Cyrila z Jeruzaléma byli mládenci v ohnivé peci, Daniel ve lví jámě, Nebúkadnesarův sen v Da 4 a proroctví v Da 8 skutečnostmi. Důraz je na danielovském proroctví."[77]

b) Reformace. Maier správně píše: „Lutherská reformace měla k proroctví chladnější vztah. Důvod byl jednak v soustředění se na víru, jednak ve střetnutí s tzv. »blouznivci«, kteří se často odvolávali na prorocké spisy Daniela a Zjevení."[78] Přesto si však *Luther* (1483–1546) vysoce vážil knihy Daniel. V předmluvě k této apokalyptické knize píše v roce 1530 o proroku Danielovi: „Daniel byl před Bohem i světem znamenitým velkým mužem" a „nikdo mezi všemi Abrahamovými dětmi není ve světě tak vysoko vyvýšen jako Daniel."[79] Luther považoval Daniela za židovského zajatce, který „přišel několik let před zničením Jeruzaléma do Babylonu" a tam prorokoval o „Kristově království a budoucnosti".[80] Čtyři říše z Da 2 identifikoval takto: „První Asyřanů a Babyloňanů, další Médů a Peršanů, třetí Alexandra Velikého a Řeků, čtvrtá Římanů."[81] Zdůrazňuje, že s tímto tvrzením „souhlasí celý svět a také dějiny to mocně dokazují".[82]

---

70 *Eirenaios, str. 1192; Ireneus, kap. 26; Froom, sv. 1, str. 244–245.*

71 *Ireneus, str. 452; Eirenaios, str. 1194.*

72 *Hippolytos, str. 643.675; Hippolyte, str. 106.169–173. Říčan-Molnár, str. 120 poznamenávají: „Z jeho (Hippolytových) exegetických prací je nejpozoruhodnější jeho výklad prorocké knihy Danielovy, první dochovaný soustavný komentář křesťanský k biblické knize. Vznikl v letech 202–204, v době pronásledování za Septimaia Severa." Viz také Molnár, str. 52–53.*

73 *Hippolytos, str. 643.*

74 *Maier, str. 26–27.*

75 *Montgomery, str. 107 píše: „Knížetem mezi vykladači je Hieronymus." Viz Jerome; Hieronymus.*

76 *Eusebius, str. 20; Eusebios, MPG, str. 65–67.*

77 *Maier, str. 27. K dalšímu detailnějšímu pohledu na vývoj výkladu knihy Daniel viz Shea, Development, str. 256–328 a Froom, sv. 1.*

78 *Maier, str. 28.*

79 *Bornkamm, str. 101.103; Luther, str. 128.*

80 *Bornkamm, str. 91.96.103; Luther, str. 1.130.*

81 *Bornkamm, str. 92–93; Luther, str. 4 (také str. 10.12.126).*

82 *Bornkamm, str. 92–93; Luther, str. 4.*

Nyní však následuje velmi speciální Lutherův výklad. Předpokládá, že v roce 800 po Kr. přechází římská říše na Německo. Tato čtvrtá říše bude podle Luthera trvat až do druhého příchodu Krista, což znamená, že německé císařství bude existovat až do paruzie: „Jestliže se hned několik králů postaví proti německému císařství a Turci budou zuřit..., tak nemohou přece takový železný kořen a rostlinu ovládnout nebo ji dokonce vytrhnout. Musí zůstat až do posledního dne.“[83] Prsty představují v Lutherově výkladu Španělsko, Francii, Anglii a jiné země. Kámen symbolizuje Krista.[84] Antiocha IV. Epifana vidí v kapitolách 8 a 11 a označuje jej za „postavu Antikrista“ podobně jako „všichni předcházející učitelé“.[85] Maier podtrhuje, že „Luther vidí stále zřetelněji Antikrista zosobněného v papežství“.[86] Pro Luthera také proroctví o 70 týdnech z Da 9, které vykládá kristocentricky, znamená období 490 let. Mesiáš, který má být zabit, je Kristus.[87] Důležité je, že kniha Daniel vede k víře a k bázni Boží: „Tak Danielův život není ničím jiným než ušlechtilým, čistým zrcadlem, v němž spatřujeme boj víry a vítězství skrze Boží milost.“[88]

Kalvín (1509–1564) zdůrazňoval prorocký úřad Daniela a jeho inspiraci. Považoval ho za muže 6. století př. Kr., který žil v babylonském zajetí. Kalvínův výklad dobře zapadá do křesťanské tradice, která ztotožňuje čtvrtou říši s říší římskou.[89]

Také *jiní reformátoři* se zabývali výkladem knihy Daniel: Melanchton (1497–1560), Karlstadt (asi 1477–1541), Oecolampadius (1482–1531), Funck (1518–1566), Selnecker (1530–1592) a Bullinger (1504–1575).[90]

c) **Osvícenství a nová doba.** Nový směr v bádání knihy Daniel přišel s osvícenstvím. Židovský racionalista *Uriel Acosta* (1585–1640) byl první v dějinách po Porfyriovi, kdo popíral, že knihu Daniel napsal Daniel v 6. století př. Kr. Acosta připsal celou knihu farizeům pro její učení o andělích a vzkříšení.[91]

Slavný židovský filozof *Benedikt Spinoza* (1632–1677) se zmiňuje o knize Daniel ve svém spise Tractatus theologicus-politicus (vydaném anonymně v roce 1670) a tvrdí, že saduceové zasáhli redakčně do knihy.[92] Rovněž Thomas Hobbes (1588–1679) vyjadřuje svůj nesouhlas s exilní tezí.[93]

V roce 1727 anglický deista *Anthony Collins* napsal studii,[94] o níž bylo o 150 let později řečeno, že autor popíral autenticitu knihy Daniel tak důkladně, že pozdější kritikové mohli přidat jen nepodstatné věci.[95] Collins je závislý na Porfyriovi a argumentuje pro vaticinia ex eventu. Používá principu analogie a hovoří o jedinečné povaze proroctví knihy Daniel, která jsou atypická pro starozákonní proroky. Kvůli tomuto rozdílu pak argumentuje pro řeckou školu a umísťuje vznik knihy Daniel do makabejské doby.[96]

Collins je dalším „osvícenským“ učencem, který zpochybňuje tradiční a tehdy všeobecně uznávané danielovské autorství 6. století př. Kr. Takto se postupně (s Porfyriem ve 3. století, Acostou a Spinozou v 17. století a Collinsem v 18. století) otevřela a připravila cesta „liberálnímu“ postoji ke knize Daniel.

Rozhodující zvrat nastává koncem 18. století s objevením se tzv. historicko-kritické metody. Za otce této metody studia Písma je označován *Semler* (1725–1791).[97] Semlerův žák Heinrich Corrodi

---

83 *Bornkamm, str. 93-94; Luther, str. 6 (také str. 4.126).*
84 *Bornkamm, str. 93-94; Luther, str. 4.6.10.12.*
85 *Bornkamm, str. 98.100; Luther, str. 18.*
86 *Maier, str. 29; Bornkamm, str. 101. Viz Luther, str. 58-108.*
87 *Bornkamm, str. 99; Luther, str. 18-28.168.*
88 *Bornkamm, str. 116; Luther, str. 10. Bližší pohled na Lutherovo vysvětlování prorockých symbolů zprostředkovává Froom, sv. 2, str. 248-282.*
89 *Maier, str. 30. Podrobněji viz Froom, sv. 2, str. 433-439; Calvin.*
90 *Maier, str. 29. K hlubšímu rozboru té doby viz Froom, sv. 2, str.283-349.*
91 *Schmidt, str. 35.*
92 *B. Spinoza: **Tractatus Theologico-Politicus**. Herausgegeben von C. Gebhardt. Philosophische Bibliothek, Bd. 93. 4. Aufl. Leipzig, 1922, str. 216.*
93 *Viz Maier, str. 30.*
94 *Collins, Anthony: **The Scheme of Literal Prophecy Considered in a View of Controversy, Occasionet by a Late Book, Intitled: A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion.** London, 1727.*
95 *Diestel, L.: **Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche.** Leipzig, 1869, str. 541.*
96 *Collins, A.: The Scheme of Literal Prophecy... (viz pozn. 94), str. 151-157.*
97 *Maier, End, str. 8.93. Viz také Hasel, Interpretation, str. 73-99.*

z Curychu[98] dokazoval v roce 1781 podle vzoru Porfyria, že kniha Daniel nepochází od proroka Daniela žijícího v 6. století př. Kr., ale od anonymního Žida z 2. století př. Kr.[99] K tomuto závěru se v podstatě připojili teologové jako *Johann David Michaelis* (1717–1791) a *Johann Gottfried Eichhorn* (1752–1827). V roce 1824 Eichhorn poprvé zapracoval tento nový pohled do Úvodu do Starého zákona.[100] Prosazoval názor, že v knize Daniel jsou „sebrána různá jednotlivá vyprávění".[101] Konečné zpracování textu knihy Daniel pochází podle něho z makabejské doby. Tvrdil: „Nějaký dřívější Žid zaznamenal, co přinášela tradice o Danielovi a jeho třech přátelích; nějaký pozdější Žid z doby krátce po Antiochu Epifanovi... jí dal přednost... a spojil ji prostřednictvím ranějších zpráv o Danielově životě se svým prorockým oděním dějin v jeden celek."[102] Eichhorn pronesl i jiné důležité vyjádření, když napsal: „Prorocké roucho mělo být tudíž jen zkrášlující formou příběhu," protože pisatel knihy „oděl myšlenky a minulé události do prorockého šatu".[103] Tím bylo zdůrazněno to, co řekl už Porfyrios a co později opakovali historicko-kritičtí učenci: vidění nepředpovídají žádnou budoucnost, ale pouze popisují minulost; jedná se o vaticinia ex eventu. Jako dávná předpověď je označováno to, co se vlastně již odehrálo. To, co má vypadat jako předpověděné, je vlastně již prožité. Tato teorie dobře zapadla do osvícenské doby, která stavěla víc na rozumu než na zjevení, na důkazech než na biblickém svědectví, na vědě než na víře.

Tento názor pak má své důsledky: čtvrtá říše nemůže být tedy říší římskou, protože Římané byli pro Žida žijícího v 2. století př. Kr. teprve budoucností. Proto Eichhorn identifikuje čtyři říše v následujícím pořadí: Babylon, Médie, Persie a Řecko.[104] Toto uspořádání se pak v další době uchytilo a má v makabejské tezi definitivní místo.

Na začátku 19. století německý učenec *L. Bertholdt* zeširoka pojednal o datování knihy Daniel ve svém vlivném dvoudílném komentáři ke knize Daniel (1806–1808).[105] Jedná se o první skutečně historicko-kritický výklad knihy Daniel.[106] Bertholdt tvrdil, že kniha vznikla v 2. stol. př. Kr. a měla více autorů.[107]

Během dalších 100 let se makabejská teze stala přijatým názorem v řadách učenců moderního kritického směru. V roce 1939 Baumgartner napsal: „V žádné jiné kritické otázce ve Starém zákoně nepanuje taková všeobecná shoda jako v této."[108] Koch v roce 1980 shrnul: „Existují přece výsledky danielovského výzkumu, na jejichž základě byl vytvořen všeobecný konsenzus, jsou zde mnohé body exegeze, které chápeme mnohem jasněji, než to bylo možné před 150 nebo 200 lety. Všechny jsou získány na půdě makabejské teze."[109] Takto jsou učenci historicko-kritické školy zajedno v tom, že ke konečné redakci knihy Daniel došlo neznámým autorem (nebo autory) okolo roku 168–163 př. Kr.[110]

Desmond Ford komentuje tuto situaci takto: „Zdá se, že kritičtí učenci skoro dobyli území, poněvadž téměř půl století bylo v této oblasti málo kvalitních studií konzervativních učenců."[111]

Během 19. a začátku 20. století se makabejská teze stala konsenzem historicko-kritických učenců při výkladu knihy Daniel. Mezi zastánce makabejské teze patří například: v 19. století Bertholdt, Bleek, Ewald, Gesenius, Griesinger, Hilgenfeld, Hitzig, Knobel, Lengerke, Lücke, Maurer,

---

98 *Corrodi, H.:* ***Kritische Geschichte des Chiliasmus.*** *Zürich (usuzuje se na rok 1781). Uvedeno v Maier, str. 31.*

99 *Maier, str. 31 píše: „Byl první, kdo chtěl dokázat, že celá kniha Daniel nebyla napsána Danielem žijícím v babylonském zajetí, nýbrž nějakým anonymním Židem z 2. století (1783)."*

100 *Eichhorn, J. G.:* ***Einleitung ins Alte Testament.*** *Bd. 3. Leipzig, 1824, str. 515–520.*

101 *Eichhorn, str. 414.*

102 *Eichhorn, str. 421.*

103 *Eichhorn, str. 419.417.*

104 *Eichhorn, s. 393.*

105 *Bertholdt, L.:* ***Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und kritischen Exkursen.*** *Bd. 1–2. Leipzig, 1806–1808.*

106 *Schmidt, str. 40.*

107 *Bertholdt, sv. 1, str. 49–55.*

108 *Baumgartner, Danielforschung, str. 70. Viz také Hasel, str. 94–95.*

109 *Koch, str. 8.*

110 *Viviano, str. 225; Clifford, str. 23; Lacocque, str. 20; Anderson, str. XIII.*

111 *Ford, str. 30. Ford se zmiňuje o dvou výjimkách: Harrison, R. K.:* ***Introduction to the OT*** *(1969) a Wiseman, D., ed.:* ***Notes on Some Problems in the Book of Daniel*** *(1965). Od té doby však těchto dobrých teologických prací přibylo.*

Rosenmüller a de Wette.[112] K nim se řadí z přelomu 19. a 20. století: Meinhold (1884, 1888, 1889),[113] Bevan (1892),[114] Behrmann (1894),[115] Driver (1897, 1900)[116] a Marti (1901).[117] Z 20. století uvedu pouze nejvýraznější zastánce: Charles (1913, 1929),[118] Hölscher (1919),[119] Kovář (1923),[120] Noth (1926, 1951, 1966),[121] Baumgartner (1926, 1958),[122] Montgomery (1927),[123] Rowley (1932, 1935, 1952),[124] Bentzen (1937),[125] Ginsberg (1948, 1954),[126] Kessler (1950),[127] Frost (1952, 1962),[128] Eissfeldt (1956),[129] Heaton (1956),[130] Russell (1964, 1978, 1982),[131] Plöger (1965, 1970),[132] Porteous (1965),[133] Dexinger (1969),[134] Delcor (1971),[135] Hanson (1971, 1975),[136] Lacocque (1976, 1983),[137] Hartman a Di Lella (1978),[138] Childs (1979),[139] Koch (1972, 1980, 1986),[140] Soušek (1984)[141] a Anderson (1984).[142]

Tento konsenzus však v současné době není všeobecný. Stále více teologů na základě nejnovějších poznatků vidí neudržitelnost teze, že celá kniha Daniel vznikla v makabejské době. Přibývá učenců, kteří jsou zastánci exilní teze.

Existuje celá řada teologů 19. a 20. století, kteří nebyli přesvědčeni historicko-kritickými důvody pro pozdní datování knihy Daniel. Bude určitě užitečné zmínit se o některých z nich, protože, jak píše Gerhard F. Hasel, „historicko-kritičtí učenci nemají ve zvyku je ve svých standardních dílech uvádět nebo jejich argumenty rozebírat".[143]

V 19. století byli velkými oponenty makabejské teze tito učenci: Hengstenberg (1831),[144] Havernick (1832, 1838),[145] Auberlen (1854),[146] Zündel (1861),[147] Pusey (1864),[148] Kliefoth (1868),[149] Kranichfeld (1868),[150] Keil (1869),[151] Düsterwald (1890)[152] a Knabenbauer (1891).[153]

---

112 *Viz Maier, str. 33; Montgomery, str. 108–109; Eissfeldt, str. 638–643.*
113 *Meinhold, J.: **Die Composition des Buches Daniel.** 1884. Id.: **Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel.** 1888. Id.: **Das Buch Daniel.** Kurzgefaßter Kommentar. Nördlingen-Munich, 1889.*
114 *Bevan.*
115 *Behrmann.*
116 *Driver; Driver, Daniel.*
117 *Marti.*
118 *Charles; Charles, Robert H.: **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel.** Oxford, Clarendon 1929.*
119 *Hölscher, G.: „Die Entstehung des Buches Daniel." In: **Theologische Studien und Kritiken** 92 (1919): 113–138.*
120 *Kovář.*
121 *Noth, Martin: „Zur Komposition des Buches Daniel." In: **Theologische Studien und Kritiken** 98–99 (1926): 143–163; Id.: „Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel 14." In: **VT** 1 (1951): 251–260; Noth.*
122 *Baumgartner, Daniel; Baumgartner.*
123 *Montgomery.*
124 *Rowley, Problem; Rowley, Darius; Rowley, Unity.*
125 *Bentzen.*
126 *Ginsberg, Daniel; Ginsberg.*
127 *Kessler.*
128 *Frost, Apocalyptic; Frost.*
129 *Eissfeldt.*
130 *Heaton.*
131 *Russell; Russell, Apocalyptic; Russell, Pseudonymität.*
132 *Plöger; Plöger, Siebzig.*
133 *Porteous.*
134 *Dexinger.*
135 *Delcor.*
136 *Hanson, Old Testament; Hanson.*
137 *Lacocque; Lacocque, Temps.*
138 *Hartman-Di Lella.*
139 *Childs, str. 608–623.*
140 *Koch, Rediscovery; Koch; Koch, Daniel.*
141 *Daniel PSV.*
142 *Anderson.*
143 *Hasel, str. 98.*
144 *Hengstenberg, E. W.: **Die Autentie des Daniel und die Integrität des Sacharia.** Berlin, 1831.*
145 *Havernick, H. A. C.: **Kommentar über das Buch Daniel.** Hamburg, 1832; Id.: **Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel.** Hamburg, 1838.*
146 *Auberlen, C. A.: **Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis.** Basel, 1854.*
147 *Zündel, D.: **Kritische Untersuchung über die Abfassung des Buches Daniel.** Leipzig, 1861.*
148 *Pusey, E. B.: **Daniel the Prophet.** New Yourk, 1864.*
149 *Kliefoth, T.: **Das Buch Daniel.** Leipzig, 1868.*
150 *Kranichfeld, R.: **Das Buch Daniel.** 1868.*

Ve 20. století se objevilo mnoho odborných studií ve prospěch exilní teze až po druhé světové válce. Do roku 1945[154] stojí za zmínku tito odborníci: Gaebelein (1911),[155] Wilson (1917–1918),[156] Boutflower (1923),[157] Möller (1934),[158] Aalders (1935),[159] Beck (1935)[160] a Hartenstein (1936).[161]

Po druhé světové válce vyšly nové studie obhajující exilní tezi, v nichž jsou zapracovány nejnovější teologické, lingvistické a archeologické poznatky. Komentáře ke knize Daniel z tohoto hlediska napsali teologové jako Young (1949),[162] Leupold (1949),[163] Culver (1954, 1962),[164] Price (1955),[165] Walvoord (1971),[166] Wood (1973),[167] Ford (1978),[168] Baldwinová (1978),[169] Maxwell (1981),[170] Maier (1982),[171] Alexander (1983)[172] a Archer (1985).[173]

Mezi autory úvodů do Starého zákona, kteří podporují exilní tezi, patří: Archer (1964),[174] Harrison (1969),[175] Kaiser (1978)[176] a Hummel (1979).[177]

Speciální studie, které rovněž zastávají exilní tezi a které by neměly uniknout pozornosti žádného vážného badatele knihy Daniel, napsali tito učenci: Wiseman a kol. (1965),[178] Shea (1971, 1972, 1982, 1983, 1986),[179] Vaucher (1972),[180] Waltke (1976),[181] Hasel (1977, 1979, 1981, 1986),[182] McDowell (1979),[183] Archer (1979),[184] Ferch (1979, 1983, 1986),[185] Schwantes (1980),[186] Gooding (1981)[187] a Whitcomb (1982).[188]

---

151 *Keil, C. F.:* ***Biblischer Commentar über den Propheten Daniel.*** *Leipzig, 1869.*

152 *Düsterwald, F.:* ***Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel.*** *Freiburg: Breisgau 1890.*

153 *Knabenbauer, J.:* ***Commentarius in Danielem Prophetam.*** *Paris, 1891.*

154 *Harrison, str. 111 se zmiňuje o třech autoritách, které nesouhlasily s makabejskou tezí: Ackerman, H. C.:* ***Anglican Theological Review*** *IV (1921), str. 116; Gunkel, H.:* ***The Expositor I*** *(1924), str. 433; Guillaume, A.:* ***Prophecy and Divination,*** *str. 111. Viz také Baldwinová, str. 42–43.*

155 *Gaebelein, A. C.:* ***The Prophet Daniel.*** *New Yourk, 1911.*

156 *Wilson, R. D.:* ***Studies in the Book of Daniel.*** *1917–1918, reprint New Yourk, 1938.*

157 *Boutflower.*

158 *Möller, W.:* ***Grundriß für alttestamentliche Einleitung.*** *1934, reprint Berlin, 1958.*

159 *Aalders, G. C.:* ***Het bock Daniel.*** *1935; 4. vyd. Kampen, 1975.*

160 *Beck, M. A.:* ***Das Danielbuch.*** *Leiden, 1935.*

161 *Hartenstein, K.:* ***Der Prophet Daniel.*** *4. Aufl. Stuttgart, 1940. Viz také Heger, str. 57–58, který píše: „Kniha je mechanický agglomerát episod o Danielovi. Povstaly samostatně a byly i písemně tradovány. Vznikly v Danielově době aneb v době krátce po Danielovi... Kniha, jak se nám zachovala, nabyla své formy na počátku řecké doby."*

162 *Young.*

163 *Leupold.*

164 *Culver, R. D.:* ***Daniel and the Latter Days.*** *Chicago, 1962.*

165 *Price.*

166 *Walvoord.*

167 *Wood, L.:* ***A Commentary on Daniel.*** *Grand Rapids, 1973.*

168 *Ford.*

169 *Baldwinová.*

170 *Maxwell.*

171 *Maier.*

172 *Alexander.*

173 *Archer, Daniel.*

174 *Archer.*

175 *Harrison.*

176 *Kaiser.*

177 *Hummel.*

178 *Wiseman, Problems.*

179 *Shea, Studies; Shea, Vassal I, II, III, IV; Shea, Darius; Shea, Convocation; Shea, Update; Shea, Prince; Shea.*

180 *Vaucher.*

181 *Waltke.*

182 *Hasel, Belshazzar; Hasel, Authenticité; Hasel, Evidences; Hasel, Aramaic; Hasel.*

183 *McDowell, J.:* ***Daniel in the Critics' Den. Historical Evidence for the Authenticity of the Book of Daniel.*** *San Bernardino, Ca, 1979.*

184 *Archer, Rationalism.*

185 *Ferch, Son; Ferch, Thesis; Ferch.*

186 *Schwantes.*

187 *Gooding.*

188 *Whitcomb.*

B. Výkladové školy

Existují tři základní výkladové školy danielovské apokalyptiky.[189] Budu je stručně charakterizovat.

1. Kontinuální škola

Můžeme ji také nazvat školou historicistickou[190] nebo školou dějin spásy. Jedná se o výkladový systém, který zdůrazňuje, že hlavním charakteristickým rysem apokalyptických danielovských proroctví je jejich kontinuita. To znamená, že proroctví knihy Daniel musí být interpretována tak, aby významné události začaly dobou, kdy bylo dáno proroctví, avšak pokračovaly až do doby konce. Tak například výklad 2. kapitoly kontinuální školou začíná Babylonem, pokračuje Médo-Persií, Řeckem, Římem a rozdělením římské říše a končí nastolením Božího království při druhém příchodu Ježíše Krista. Tato interpretační škola je tedy založena na „pokračujícím historickém výkladu" a její literárně historický výklad se staví proti zduchovňujícímu alegorickému výkladu. Tento výkladový systém bývá označován jako „protestantský systém",[191] protože byl pěstován reformátory. Je to prakticky rovněž výklad prvních staletí křesťanské éry. Učenci, kteří patří k této výkladové škole, jsou zastánci exilní teze.

Proponenti tohoto výkladového systému věří, že tato interpretační metoda je v harmonii s Kristovými slovy: „Řekl jsem vám to nyní předem, abyste potom, až se to stane, uvěřili." (J 14,29; 13,19; 16,4) Ford vysvětluje: „Zde náš Pán jasně říká, že hlavním záměrem proroctví není udělat z nás proroky, ale utvrdit nás ve víře, když ve splněných událostech rozpoznáme naplnění dané předpovědi."[192] To, co charakterizuje kontinuální interpretační školu, je skutečnost, že vždy rozšiřovala koncept pravdy s pohybem času, a tak viděla naplnění klíčových událostí prorokovaných dlouho dopředu.

Kontinuální škola vidí v Antikristu systém, nikoli jednotlivce. Tímto Antikristem je papežství, které je v knize Daniel symbolizováno malým rohem.

Zastánci této interpretační metody jsou v současné době například autoři Biblical Commentary (1955),[193] Price (1955),[194] Anderson (1975),[195] Ford (1978)[196] a Maxwell (1981).[197]

2. Preteristická škola

Preteristický výkladový systém je založen na tvrzení, že apokalyptická proroctví, která byla napsána jako „vaticinia ex eventu", se naplnila v době pisatele knihy nebo těsně po ní. Preterističtí vykladači aplikují hlavní „proroctví" knihy Daniel na dobu Antiocha IV. Epifana, což znamená, že většina současných komentářů náleží k této interpretační škole. Vykladači této školy patrně navazují na určitý možný výklad překladatelů LXX[198] a na Josepha Flavia,[199] který vztahoval „ohavnost zpuštění"[200] na znečištění svatyně

---

189 *Viz Froom, sv. 2, str. 484–532; Strand, Perspectives, str. 44–45; Ladd, Hope, str. 19–60; Bennett, str. 333–345; Ford, str. 65–72; Heinz, Interpretation, str. 32–65; Vaucher, str. 33–37.*

190 *Vycházím z anglického „historicist school". Anglické „historicist" znamená doslova „historizující". Protože však i jiné školy historizují, ponechávám označení historicistická škola, ale navrhuji pro označení této interpretační školy název „kontinuální škola".*

191 *Ford, str. 68.*

192 *Ford, str. 68.*

193 *BC, sv. 4, str. 743–881.*

194 *Price.*

195 *Anderson, Unfolding.*

196 *Ford.*

197 *Maxwell.*

198 *Viz Shea, Development, str. 260–261; Fraidl, str. 4–11; Boutflower, str. 168–178; Montgomery, str. 395 a také odkaz 1107. Je zajímavé, že raná křesťanská církev kvůli odlišnému čtení některých míst v LXX nahradila starý řecký překlad překladem Theodotiónovým. Hieronymus v předmluvě ke knize Daniel píše: „Nabádám čtenáře, aby nečetl Daniela podle překladatelů Septuaginty, ale podle Theodotióna." (MPL, sv. 25, str. 493) Viz předmluvu ve Vulgatě: „Vykladači církve Pána a Spasitele nečtou proroka Daniela podle Septuaginty, ale užívají vydání Theodotiónovo. Nevím, proč se tak děje... To jedno mohu potvrdit, že se (septuagintní překlad) hodně rozchází s pravdou a zdravým úsudkem by měl být zamítnut." (Vulgata, Stuttgart, str. 1341). Viz také Hieronymův komentář k Da 4,6: „Podle úsudku učitelů církve jejich vydání (překladatelů LXX) se zamítá a překlad Theodotiónův se všeobecně čte... Proto i Origenes v devátém svazku Stromat tvrdí, že to, co následuje od tohoto místa u proroka Daniela, se nemá vykládat podle překladatelů Septuaginty, kteří se v mnohém rozcházejí s pravdou hebrejského textu, ale podle vydání Theodotióna." (MPL, sv. 25, str. 514)*

199 *Antiquitates X.11.7.*

200 *MT: šiqqúṣím mᵉšomēm (Da 9,27); haššiqqúṣ mᵉšómēm (Da 11,31); šiqqúṣ šomēm (Da 12,11). LXX: bdelugma tón erémóseón (Da 9,27); bdeugma erémóseós (Da 12,11); bdelugma erémóseós (1 Mak 1,54).*

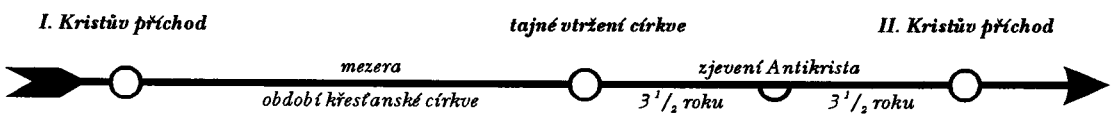
Antiochem v roce 167 př. Kr. (1 Mak 1,54) a také na zničení jeruzalémského chrámu Římany v roce 70 po Kr. Tito učenci stavějí na tvrzeních novoplatonského filozofa Porfyria, který jako první zastával názor, že vznik celé knihy Daniel je třeba umístit do makabejské doby. Čtvrtou říši z Da 2 a 7 identifikují preteristé jako Řecko a malý roh z Da 7 a 8 jako Antiocha IV. Epifana.

Preteristický výkladový systém rozvedl španělský jezuita Luis de Alcazar (1554–1613),[201] který aplikoval proroctví knihy Daniel na minulost jako odpověď katolické církve na reformační ztotožnění malého rohu s papežstvím. Později na Alcazara navázali protestantští racionalističtí učenci.[202] V roce 1644 byl tento preteristický interpretační systém adoptován a modifikován protestantem Hugem Grotiem z Holandska a dále Hammondem z Anglie, který publikoval svůj výklad v roce 1653.[203] Preterizmus pronikl do protestantizmu na přelomu 17. a 18. století, když Eichhorn vydal své studie, v nichž se stavěl za preteristický výklad. Brzy se k němu připojili jiní významní teologové, jako G. H. A. Ewald (1803–1875), G. C. F. Lücke (1791–1855) a W. M. L. de Wette (1780–1849). Do Spojených států uvedl preteristický výkladový systém okolo roku 1842 Moses Stuart z Andover (1780–1852) a do Anglie v roce 1844 Samuel Davidson (1807–1898).[204]

Do preteristické výkladové školy patří historicko-kritická škola. Historicko-kritická škola je vlastně preteristická škola a historicko-kritický výklad knihy Daniel je postaven na preteristickém výkladovém systému. Historicko-kritická škola dává preterizmu hlavní ráz. Je však třeba poznamenat, že v preteristické škole existuje dvojí přístup k otázce autorství knihy Daniel: (1) starší a dnes už výjimečný pohled, podle něhož byla kniha Daniel napsána prorokem Danielem v 6. století př. Kr., což znamená, že obsahuje ryzí proroctví zjevená Bohem o makabejské době, a (2) obecně zastávaný pohled historicko-kritických učenců, podle něhož byla kniha Daniel sepsána okolo roku 165 př. Kr. a obsahuje jen zpětně vyprávěné dějiny ve formě proroctví. Protože druhý pohled je dominantní, budu obecně považovat vykladače preteristické školy za zastánce makabejské teze.

3. Futuristická škola

Futuristický výkladový systém promítá hlavní události, o kterých se zmiňují proroctví knihy Daniel, do budoucnosti. Zastánci této školy tvrdí, že kniha Daniel se zabývá konečnou krizí dějin spojenou s druhým příchodem Pána Ježíše, a proto obsahuje velkou lakunu, což znamená, že interpretují proroctví s velkou časovou mezerou. Například Da 11,21–35 pojednává podle futuristů o Antiochu IV. Epifanovi a verš 36 o budoucím Antikristu, který se zjeví po tajném vtržení věřících do nebe v období sedmi let, to znamená, že mezi texty Da 11,35 a Da 11,36 existuje dlouhý časový úsek, o němž proroctví nic neříká. Podle této interpretační školy Antikristem není papežství (systém), ale osoba, která nebude spojena s křesťanskou, nýbrž s židovskou církví. Tento individuální Antikrist se objeví v budoucnosti, aby působil jen několik let po vtržení církve do nebe, jak ukazuje následující schéma:



201 Froom, sv. 2, str. 507–509.
202 Froom, sv. 2, str. 509–510.
203 Froom, sv. 2, str. 510.
204 Froom, sv. 2, str. 510.

Podobná časová mezera se podle této školy vyskytuje například v Da 7 mezi čtvrtou, bezejmennou šelmou a malým rohem, tj. mezi římskou říší a budoucím Antikristem, a v Da 9 mezi 69. a 70. týdnem v proroctví o sedmdesáti týdnech. Futuristé tvrdí, že v proroctvích knihy Daniel není zachycena křesťanská dispenzace času.

Futuristický systém byl stejně jako systém preteristický rozpracován v době protireformace, a to španělským jezuitou Franciscem Riberou (1537–1591).[205] Ladd píše: „Pro mnohé moderní futuristy bude zřejmě šokem zjištění, že prvním učencem-futuristou v relativně moderní době byl španělský jezuita jménem Ribera."[206] Prvním protestantem, který přijal futuristický výkladový systém, byl Samuel Maitland (1792–1866).[207] K němu se připojili William Burgh (1800–1866), James H. Todd (1805–1869) a John Henry Newman (1801–1890).[208] John Nelson Darby (1800–1882),[209] plymouthští bratři[210] a „oxfordské hnutí" (1833–1845)[211] ovlivnili mnoho protestantů k přijetí futuristického výkladového systému. Futurizmus je pěstován mezi dispenzacionalisty a dominuje v protestantském fundamentalizmu. Nedá se však říci, že všichni futuristé jsou dispenzacionalisty.[212] U nás je tento typ výkladu rozšířen hlavně v Křesťanských sborech. Proponenti tohoto výkladového systému jsou zastánci exilní teze.
Mezi futuristy patří tito současní učenci: McClain (1940),[213] Ironside (1943),[214] Leupold (1949),[215] Pentecost (1958),[216] Walvoord (1971),[217] Wood (1975)[218] a jiní.

Kromě těchto tří základních výkladových škol existují i jiné, které bývají odnoží některé z nich. Nejvýznamnější je symbolická nebo idealistická škola. Tento výkladový systém odmítá hledat v historických událostech naplnění jednotlivých proroctví. Jeho zastánci tvrdí, že záměrem proroctví není informovat církev o budoucích událostech, ale že proroctví je třeba chápat jako symbolickou formu vyučování věčným pravdám o dobru a zlu. Většina idealistů patří k preteristům.[219]

Závěrem úvodní části je třeba zdůraznit, že poznání historického pozadí je důležité, ale nemůže nahradit vlastní exegetickou práci s textem. Znalost Sitz im Leben dává určitý výchozí bod exegezi, avšak historické milieu zůstává pro exegeta jen pomůckou, i když významnou, a není pro něj vlastním cílem. Je to možno doložit na uvedené přehledné tabulce výkladu knihy Daniel třemi interpretačními školami. Například: výsledky exegetické práce futuristické a kontinuální školy vykazují zřetelné rozdíly, ačkoliv oba typy výkladu přijímají proroka Daniela ze 6. století př. Kr. za historickou postavu a za autora stejnojmenné starozákonní knihy. Je sice podstatné znát dobové pozadí, protože exegeze nemůže viset ve vzduchoprázdnu, ale podstatnější je vlastní exegetická práce, která nakonec všechny poznatky interpretuje a ukazuje na zvěstný náboj. Proto je exegeze rozhodujícím činitelem při výkladu knihy Daniel.

Z uvedeného přehledu dějin výkladu knihy Daniel a její interpretace třemi výkladovými školami (viz str. 33) je zřetelně vidět, že kontinuální a futuristická škola zastávají exilní tezi, zatímco preteristická škola obhajuje tezi makabejskou. Proto chci dát oba tyto odlišné přístupy ke knize Daniel do vzájemného rozhovoru.

---

205 *Froom, sv. 2, str. 489–494.*
206 *Ladd, Hope, str. 37.*
207 *Froom, sv. 3, str. 541–544.*
208 *Froom, sv. 3, str. 655–670.*
209 *NIDCC, str. 282–283; Froom, sv. 2, str. 511.*
210 *Froom, sv. 2, str. 511; Froom, sv. 4, str. 1220–1227.*
211 *Froom, sv. 2, str. 511 píše o „High-Church Oxford Movement".*
212 *Futuristy můžeme rozdělit na (1) vlastní futuristy, kteří vysvětlují, že od konce čtvrté říše, tj. říše římské, až do zjevení malého rohu, tj. Antikrista, bude existovat určitý počet království (deset rohů); zastánci jsou např. Young nebo Leupold, a (2) dispenzacionalisty, kteří tvrdí, že existuje velká časová mezera mezi triumfálním Ježíšovým vjezdem do Jeruzaléma při prvním příchodu a tajným vtržením církve do nebe sedm let před Kristovým druhým příchodem na tuto zem; zastánci jsou např. Walvoord nebo Pentecost. Viz zvláště Ladd, Kingdom. Některé teology smíme zařadit mezi futuristy, i když zdůrazňují eschatologické naplnění a odmítají dispenzacionalistický pohled.*
213 *McClain.*
214 *Ironside.*
215 *Leupold (do určité míry; např. Da 9,24–27 vykládá symbolicky).*
216 *Pentecost.*
217 *Walvoord.*
218 *Wood.*
219 *Viz Ford, str. 68; Hasel, Seventy, str. 5–7.*

Sled kapitol	Preteristická škola	Futuristická škola	Kontinuální škola
Da 2. kapitola			
zlato	Babylon	Babylon	Babylon
stříbro	Médie	Médo-Persie	Médo-Persie
měď	Persie	Řecko	Řecko
železo	Řecko	Řím	Řím
železo s hlínou	Seleukovci a Ptolemaiovci	Východ a Západ	rozdělení římské říše
království kamene	mesiášské království (I. příchod Kristův)	království Boží (II. příchod Kristův)	království Boží (II. příchod Kristův)
Da 7. kapitola			
lev	Babylon	Babylon	Babylon
medvěd	Médie	Médo-Persie	Médo-Persie
levhart	Persie	Řecko	Řecko
bezejmenná šelma	Řecko	Řím	Řím
malý roh	Antiochos IV. Epifanés	budoucí Antikrist	papežství (papežský Řím)
Da 8. kapitola			
malý roh	Antiochos IV. Epifanés	Antiochos IV. Epifanés,který je typem na budoucího Antikrista	Řím ve dvou fázích: nejdříve pohanský, pak papežský
2300 večerů a jiter	doslovné dny v minulosti (někdy se krátí na 1150 dnů)	doslovné dny v budoucnosti	prorocké roky
svatyně	pozemská v minulosti	pozemská v budoucnosti	nebeská
očištění svatyně	od znečištění Antiochem IV. Epifanem	od budoucího znečištění	soud (obraz soudu)
Da 9. kapitola			
70 týdnů	lunární roky	„prorocké" roky	lunární roky
trvání 70 týdnů	587/6 až 164 př. Kr.	445 (444) př. Kr. až II. příchod Kristův (444 př. Kr. až 33 po Kr. + lakuna + 7 let na konci času)	457 př. Kr. až 34 po Kr. s důsledkem: zničení Jeruzaléma roku 70 po Kr.
Mesiáš Vévoda (verš 25)	Kýros (Jóšua)	Ježíš Kristus	Ježíš Kristus
smrt Mesiáše (Pomazaného – verš 26)	Onias III.	Ježíš Kristus	Ježíš Kristus
vévoda, který přijde (verš 26)	Antiochos IV. Epifanés	budoucí Antikrist, který bude bojovat proti Izraeli	*1. názor:* Titus roku 70 po Kr. *2. názor:* Ježíš Kristus
uvedení do zkázy města a svatyně (verš 26)	znesvěcení svatyně Antiochem IV. Epifanem roku 167 př. Kr.	zničení Jeruzaléma Římany roku 70 př. Kr.; budoucí zničení Jeruzaléma	*1. názor:* zničení Jeruzaléma Římany roku 70 po Kr. *2. názor:* zapříčinění zkázy Jeruzaléma Židy, když odmítli Mesiáše
událost uprostřed 70. týdne (verš 27)	znesvěcení svatyně Antiochem IV. Epifanem	budoucí ohavnost zpuštění v Izraeli 3 $^1/_2$ roku před slavným II. příchodem Krista	smrt Pána Ježíše na Golgotě, která zrušila starozákonní obětní systém
Da 11. kapitola			
verše 2	čtyři perští králové	čtyři médo-perští králové	čtyři médo-perští králové
verše 3–13	Alexandr Veliký – Antiochos III.	Alexandr Veliký – Antiochos III.	Alexandr Veliký – Antiochos III.
verše 14–20	Antiochos III. – Seleukos IV.	Antiochos III. – Seleukos IV.	*1. názor:* Antiochos III. až Seleukos IV. *2. názor:* pohanský Řím
verše 21–35	Antiochos IV. Epifanés	Antiochos IV. Epifanés	*1. názor:* Antiochos IV. Epifanés (verše 21–29), pohanský Řím, pak papežský Řím (verše 30–35) *2. názor:* pohanský Řím (v. 21–30), papežský Řím (verše 31–35)
		mezera mezi 35. a 36. veršem	
verše 36–39	pýcha Antiocha IV. Epifana	budoucí Antikrist v Izraeli	papežství (papežský Řím)
verše 40–45	předpověď o konci Antiocha IV. Epifana	budoucí Antikrist v Izraeli	budoucí události spojené s činností Antikrista
Da 12. kapitola			
verše 1–3	vysvobození Izraele od nepřátel; budoucí vzkříšení	vysvobození Izraele v závěru soužení; vzkříšení spojené s 2. příchodem Pána Ježíše	vysvobození Božího lidu v závěru soužení; vzkříšení spojené s 2. příchodem Pána Ježíše

Přehledná tabulka výkladu apokalyptických kapitol knihy Daniel jednotlivými interpretačními školami

Z toho, co jsem uvedl, je zřejmé, že celá řada teologů a expertů zastává exilní tezi proti konsenzu historicko-kritických teologů a učenců. Je třeba se proto podívat na celou problematiku znovu a zkoumat, analyzovat a hodnotit základní předpoklady a argumenty obou tezí ve světle nejnovějších poznatků, aby-

chom mohli zaujmout kritický, to je odborný postoj. Nechci vidět jednostranně a také nemohu přistoupit k hodnocení jen z horizontální roviny. Vertikální rovinu biblického textu nelze odpreparovat, chci-li dojít k zdravým teologickým závěrům. Mám tedy odvahu kriticky hodnotit i historicko-kritický postoj.[220]

Jak jsem již uvedl výše, makabejská teze je tezí poměrně mladou, a přesto se k ní hlásí většina současných teologů. Proto nejdříve uvedu její hlavní argumentaci a pak ji budu analyzovat a hodnotit z hlediska historického, chronologického, lingvistického, teologického, literárního a exegetického.

---

220 *Historicko-kritická metoda jako jedna z metod vědeckého bádání Bible může být při studiu Písma užitečná jen tehdy, když známe její hranice. Otcem této metody je Semler. Vznikla tedy v 18. století. Základním předpokladem této metody je přistupovat k Bibli jako k ostatní literatuře a zkoumat ji jako každý jiný dokument. Tato metoda:*

1. odhaluje horizontální rovinu textu; nepostihuje tedy jeho vertikální rozměr;

2. pracuje na principu analogie; avšak klíčové události v dějinách spásy mají jedinečný charakter, a jsou tedy neopakovatelné a bez analogie, jako např. vzkříšení, událost smíření, Kristův druhý příchod apod.;

3. pracuje na principu korelace, hledá vzájemný a příčinný vztah událostí, pátrá po souvztažnosti apod.; nemůže tedy postihnout Boží intervenci do dějin a života lidí.

Je třeba také vidět, že tato metoda je subjektivní a selektivní. Protože má taková mnohá úskalí, může být pouze metodou úvodovou. K vystižení dynamického náboje biblického textu potřebujeme adekvátnější metodu, která by dala zadost všem rovinám textu. S Biblí je třeba pracovat kriticky, to je odborně, vědecky, avšak tato odborná práce nesmí zúžit biblický text, ale měla by uchovat jeho pluralitu a vertikální rovinu. Takovouto metodu bych mohl nazvat metodou historicko-gramatickou nebo historicko-teologickou. Jsem zastáncem historicko-gramatické a historicko-teologické metody, protože obě tyto metody rozpoznávají důležitost důkladné znalosti biblické historie, jazyků, geografie a literární struktury textu. Jedná se proto o odborné, to je kritické studium Písma.

K dalšímu rozboru historicko-kritické metody viz G. Maier ***The End of the Historical-Critical Method*** *(1977) a G. F. Hasel* ***Biblical Interpretation Today*** *(1985). Viz rovněž Childs, Crisis; Childs, Theology, str. 11; Oswalt, str. 317–325. Sanders, který byl sám biblickým kritikem a nyní je zastáncem „kanonické kritiky", kritizuje limity a nedostatečnost historicko-kritické metody pro její nedostatek „vědecké čestnosti" těmito slovy: „Vlastní celistvost Bible spočívá v její skutečné přirozenosti – kánonu. Ignorovat tento fakt... je nejen nesvědomité, ale v pravém slova smyslu nevědecké. Rozvoj kanonické kritiky však může skupinu biblických kritiků přivést k postoji vědecké čestnosti a pokory ve vztahu k jejich vlastní práci." (Sanders, Criticism, str. 19)*

Kapitola 1

Analýza a hodnocení argumentů makabejské teze

Maier tvrdí: „Otázka datování je dnes jednou z nejobtížnějších."[221] Proto se ptáme, jaké doklady pozdního vzniku knihy Daniel mají zastánci makabejské teze. Jejich argumenty lze rozdělit do pěti skupin: argumenty historické, lingvistické, teologické, literární a exegetické. V tomto pořadí je představím a budu analyzovat a hodnotit. Nejdříve stručný přehled.

I. Historické argumenty
   A. Historické nepřesnosti
      1. Da 1,1
         a) Vztah k Jr 25,1
         b) Byl Nebúkadnesar v roce 605 př. Kr. v Jeruzalémě?
      2. Nebúkadnesarova stavební činnost
      3. Nebúkadnesarovo šílenství a „Nabonidova modlitba"
      4. Belšasar jako poslední král Babylona
      5. Nebúkadnesar jako „otec" Belšasara
      6. Darjaveš médský
   B. Postavení v palestinském kánonu
   C. Pozdní literární doložení (Daniel a Ecclesiasticus)
   D. Znalost knihy Jeremjáš
   Exkurz: Přídavky k Danielovi
II. Lingvistické argumenty
   A. Termín „kasdím"
   B. Hebrejština knihy Daniel
   C. Slova perského původu
   D. Slova přejatá z řečtiny
   E. Aramejština knihy Daniel
   F. Dvojjazyčnost knihy Daniel
III. Teologické argumenty
   A. Rozvinutá angelologie
   B. Učení o vzkříšení
   C. Vyhýbání se jménu Jahve
   D. Půst a modlitební zvyky
IV. Literární argumenty
   A. Apokalyptika a pseudonymita

221 *Maier, str. 50.*

B. Definice apokalyptiky
C. Kořeny a doba vzniku apokalyptiky
D. Přehled a rozdělení apokalyptické literatury
V. Exegetické argumenty
A. Čtyři světové říše
1. Provenience schématu čtyř světových říší
2. Sukcese čtyř království a jejich identifikace
B. Da 11 a makabejská teze
C. Malý roh jako Antiochos IV. Epifanés

Nyní zkoumejme tyto argumenty detailně.

I. Historické argumenty

A. Historické nepřesnosti (ve vztahu k chronologii a osobám)

Jedna skupina učenců hovoří o historických nepřesnostech, chybách a neznalosti poměrů 6. století př. Kr.[222] v knize Daniel, zatímco jiná skupina badatelů zdůrazňuje její historickou věrohodnost, přesnost a dobrou znalost dobového pozadí 6. století př. Kr.[223] Který z těchto postojů lze podepřít nejnovějšími výzkumy? Montgomery již v roce 1927 ve svém komentáři ke knize Daniel poznamenal, že v knize Daniel se nachází mnohem větší množství historické tradice, než dřívější kritika připouštěla.[224]

Tyto protichůdné názory mě vedou k tomu, abych provedl rozbor problematiky předkládaných historických nepřesností.

1. Daniel 1,1

a) **Vztah mezi Da 1,1 a Jr 25,1.** První verš 1. kapitoly knihy Daniel je teologicky velmi významný. Tímto veršem nás autor uvádí do teologického jádra sporu mezi Jeruzalémem a Babylonem, který je pak v celé knize postupně rozvíjen. Tento teologický náboj je zasazen do určitého historického kontextu. Podle Da 1,1 přitáhl Nebúkadnesar (605–562 př. Kr.) ve třetím roce kralování Jójakíma (609–598 př. Kr.) k Jeruzalému. Jr 25,1 však sděluje, že první rok vlády krále Nebúkadnesara se nerovná třetímu, nýbrž čtvrtému roku panování Jójakíma. Také bitva u Karkemíše, v níž Nebúkadnesar na hlavu porazil armádu egyptského faraona a tím si otevřel cestu do Judska, se podle Jr 46,2 odehrála ve čtvrtém roce vlády krále Jójakíma. Nebúkadnesar mohl obléhat Jeruzalém teprve až po bitvě u Karkemíše, k níž došlo v roce 605 př. Kr.[225] nejpravděpodobněji v květnu až červnu.[226] Na základě těchto chronologických informací dospěli mnozí badatelé k závěru, že se zde autor knihy Daniel dopustil chyby.[227] Z toho pak vyvodili, že celá kniha Daniel je historicky nepřesná a nevěrohodná.[228] Zmýlil se opravdu autor knihy Daniel v chronologii o jeden rok? Může být Jójakímův „čtvrtý" rok z Jeremjáše totožný s „třetím" rokem Jójakíma z Daniela?

Rozpor mezi chronologickými údaji knihy proroka Jeremjáše a knihy proroka Daniela zmizí, vezmeme-li v úvahu dvojí způsob počítání délky vlády panovníků ve starověku. V tehdejší době existovaly dvě metody, jak počítat vládu králů: metoda nástupního roku a metoda bez nástupního roku.

222 *Např. Lacocque, str. 31; Baumgartner, Danielforschung, str. 70; Harrington, str. 554; Eissfeldt, str. 706; Plöger, str. 29; Koch, Daniel, str. 31.*

223 *Např. Harrison, str. 1112–1113.1120; Hasel, str. 163–164; Maier, str. 50; Waltke, str. 328; Wenham, str. 50; Archer, str. 381.*

224 *Montgomery, str. 109. Také Ackroyd, str. 131: „Tvrzení o makabejském datování byla často postavena na důkazech, které zdaleka nejsou tak přesvědčivé, jak se prohlašovalo."*

225 *Frost, str. 764; Wiseman, str. 67.*

226 *Maclean, str. 813; Baldwinová, str. 20.*

227 *Montgomery, str. 72; Pfeiffer, str. 756.*

228 *Anderson, str. 1: „Často se odkazuje na historické nepřesnosti v těchto počátečních verších... Úvodem je třeba poznamenat, že historické nepřesnosti nejsou v této knize vzácností." Hartman-Di Lella, str. 128–129: „Náš autor pouze sledoval dřívější lidové legendy, aniž se staral o přesnost datování." Heaton, str. 115: „Pisateli je lhostejná historická přesnost." Lacocque, str. 31: „První verš obsahuje chronologické údaje, které jako takové nemůžeme přijmout... Od té chvíle můžeme soudit, že kniha Daniel začíná historickou nepřesností." Bentzen, str. 17: „Takovýto datování patří tedy ke stylu legendy a nemohou být měřena přísným historickým měřítkem."*

Thiele, autorita v otázce chronologie, ukazuje, že tento dvojí systém počítání délky panování králů se užíval také v Palestině.[229] Při počítání metodou nástupního roku se část roku od nastoupení nového vládce na trůn do Nového roku označovala jako nástupní rok. První rok vlády nového panovníka se počítal až od Nového roku po jeho nástupu na trůn, to znamená, že nástupní rok se numericky nevyjadřoval a v počítání se opomíjel. Systém počítání bez nástupního roku byla metoda, která počítala vládu krále hned od okamžiku jeho usednutí na trůn za první rok jeho kralování, i kdyby od jeho intronizace do Nového roku uplynulo pouze několik měsíců, týdnů nebo dnů. Od Nového roku se už počítal druhý rok jeho vlády.

Následující diagram ilustruje použití těchto dvou metod a ukazuje, jak může být „třetí" rok vlády totožný se „čtvrtým" rokem:

Metoda nástupního roku	nástupní rok	1. rok	2. rok	3. rok
Metoda bez nástupního roku	1. rok	2. rok	3. rok	4. rok

Maier tvrdí, že podle židovsko-palestinského způsobu počítání vlády panovníků byl rok nastoupení krále na trůn prvním rokem jeho vlády.[230] Wiseman v roce 1956 publikoval proslulé Kroniky babylonských králů, které zřetelně ukazují, že v Babylóně se používala metoda nástupního roku.[231] Jeremjáš používal běžný palestinský způsob počítání, tj. metodu bez nástupního roku.[232] Napětí mezi chronologickými údaji knihy Jeremjáš a knihy Daniel tedy mizí, uvědomíme-li si, že Daniel, který žil v Babylóně, počítá podle babylonského způsobu, tj. metodou nástupního roku, kdežto Jeremjáš, žijící převážně v Palestině, počítá podle běžného palestinského způsobu, tj. metodou bez nástupního roku. Proto může Daniel označit rok 605 př. Kr. jako „třetí" rok kralování Jójakíma a nástupní rok Nebúkadnesara, zatímco tentýž rok může Jeremjáš považovat za „čtvrtý" rok panování Jójakíma a první rok vlády Nebúkadnesara. Rok 605 př. Kr. jako nástupní rok nebo první rok krále Nebúkadnesara je pevně historicky doložen.[233] Také rok 609 př. Kr. jako nástupní rok nebo první rok judského krále

229 *Thiele, str. 79.*

230 *Maier, str. 36; Wiseman, Problems, str. 17; Harrison, str. 1112.*

231 *Wiseman, str. 25.46–47.65–69; Horn, Ezra, str. 16–17.*

232 *Wiseman, Problems, str. 17; Harrison, str. 1112.*

233 *Thiele, str. 68–69: „Žádné datum ve starověké historii není stanoveno přesněji, než je rok 605 pro začátek Nebúkadnesarovy vlády." Wiseman, str. 2.21–28. Novotný, str. 113 uvádí nesprávně rok 606 př. Kr. Také Hartman-Di Lella, str. 449 a Collins, Daniel, str. 45. Rok 604 př. Kr. nesprávně uvádějí např. Leupold, str. 50 a Heller, Vznik, str. 186. Rok 605 př. Kr. (6. nebo 7. září) pro začátek vlády krále Nebúkadnesara je pevně stanoven na základě:*

*1. **Kronik babylonských králů** (viz Jepsen, str. 186–187; Grayson, Chronicles, str. 99–100);*

*2. **Ptolemaiova kánonu králů** (Horn, Ezra, str. 128; BC, sv. 2, str. 154; Selešnikov, str. 49; Neuffer, str. 60–87; Neuffer, Ptolemy, str. 39–46);*

*3. **srovnání** judských a babylonských panovníků v návaznosti na chronologii judských králů (Jr 25,1; 2 Pa 36,5.9.10; 2 Kr 24,12; Jr 32,1; 39,2; 52,6; Ez 33,21; 2 Kr 25,8.11; Ez 40,1; Jr 52,31);*

*4. **astronomických údajů** (viz Jepsen, str. 195–197; Thiele, str. 65–85).*

O době novobabylonských panovníků se dochovaly dva astronomické prameny. První z nich odkazuje na přesné datum v době panování Nabopolasara a druhý exaktně vymezuje 37. rok vlády krále Nebúkadnesara:

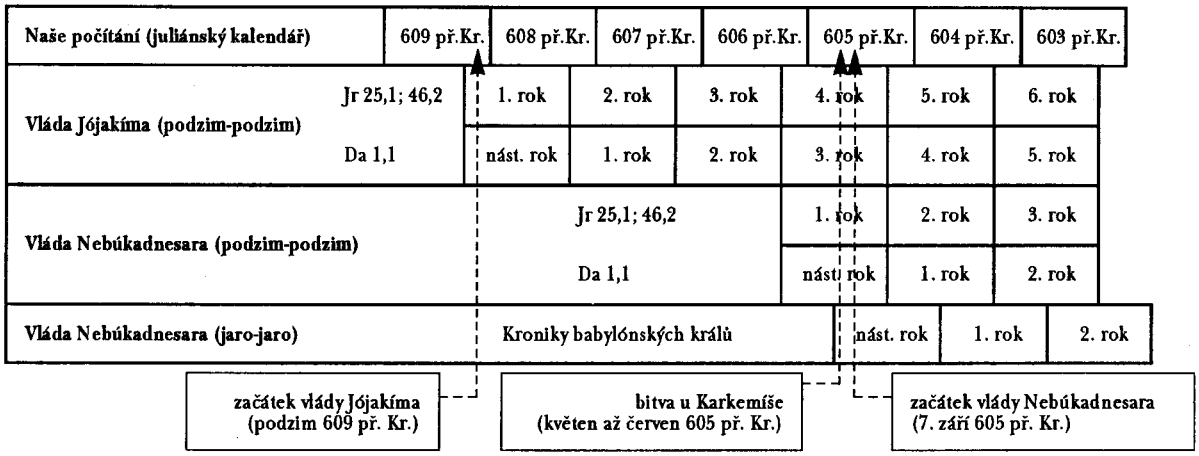
a) V díle řeckého astronoma a matematika Klaudia Ptolemaia (kolem 90–asi 160 po Kr.) zvaném Almagest, astronomické encyklopedii té doby sepsané kolem roku 150 po Kr., je shromážděno množství astronomického materiálu o pohybech planet, zatměních slunce a zatměních měsíce. Ptolemaios dal tyto nebeské úkazy do souvislosti se starobabylonskými, asyrskými, novobabylonskými, perskými a makedonskými králi a římskými císaři. Jeho přehled vladařů, tzv. Ptolemaiův kánon nebo Kánon králů, začíná starobabylonským králem Nabunasirem, který nastoupil na trůn v roce 747 př. Kr., a končí římským císařem Antoniem Piem (2. stol. po Kr.). Tento alexandrijský učenec se zmiňuje o devatenácti zatměních měsíce obyčejně s udáním roku, měsíce, dne a hodiny vlády určitého krále. Mimo jiné popisuje, že v pátém roce novobabylonského krále Nabopolasara došlo k zatmění měsíce, které je spolehlivě datováno na 22. dubna 621 př. Kr. Nabopolasar vládl 21 let, což znamená, že rok 605 př. Kr. je posledním rokem jeho vlády a začátkem vlády jeho následníka Nebúkadnesara.

b) Astronomická tabulka (VAT 4956), jejíž kopie se nachází ve Státních muzeích v Berlíně, je dílem astronoma, který byl současníkem krále Nebúkadnesara. Tento archeologický nález obsahuje záznam asi třiceti různých astronomických pozorování z 37. roku krále Nebúkadnesara, které mohou astronomové přesně datovat. Na této tabulce je popsáno zatmění měsíce v 37. roce Nebúkadnesarovy vlády, které připadá na 4. července 568 př. Kr. Pozorování měsíce a pěti planet z 37. roku Nebúkadnesara zaznamenaná na tabulce VAT 4956 se mohla uskutečnit pouze v roce 568/567 př. Kr. (počítáno podle babylonského kalendáře od nisanu do nisanu). Jestliže Nebúkadnesarův 37. rok připadá na údobí jaro 568 až jaro 567 př. Kr., znamená to, že první rok jeho vlády se počítá od jara 604 do jara 603 př. Kr., a rok 605 př. Kr. je tedy jeho nástupním rokem (podle babylonského způsobu počítání vlády panovníků; viz Thiele, str. 69).

*5. **Bérósa**, který se zmiňuje o tomto roce (viz Contra Apionem I.19.20).*

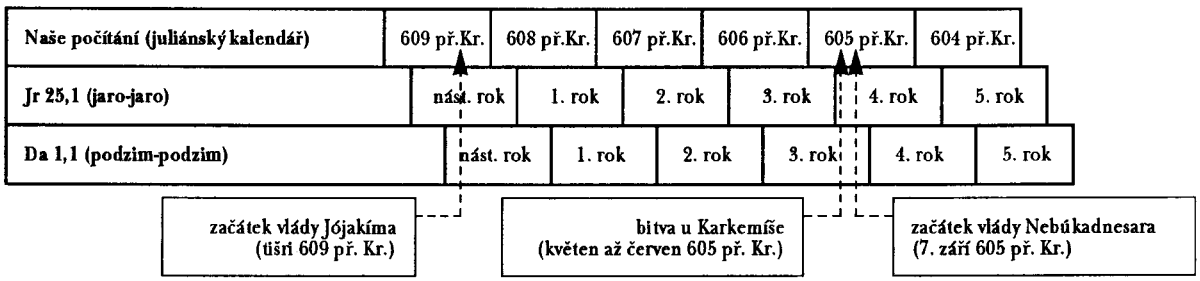
S tím plně souhlasí i experti, jako Dougherty, str. 7 nebo Parker-Dubberstein, str. 11–13.

Jójakíma je dobře stanoven.[234] Je nutné si také uvědomit, že v Babyloně se počítal rok od jara do jara (od měsíce Nisannu do dalšího Nisannu) a v Palestině se užívalo dvojího způsobu počítání: od podzimu do podzimu (od měsíce tišri až do dalšího tišri) nebo od jara do jara (nisan až nisan).[235] Daniel i Jeremjáš jsou zřejmě v tomto směru zajedno. Oba začínají rok na podzim, od měsíce tišri, který začíná podle našeho kalendáře někdy v období září až října. Shrňme tyto poznatky do diagramu:



Harrison v této souvislosti argumentuje takto: „Kdyby autorem knihy Daniel byl neznámý Žid žijící v 2. století př. Kr., jak chtějí zdůraznit kritičtí učenci, je nepravděpodobné, že by se řídil podle zastaralého babylonského chronologického systému počítání a nedal by přednost vlastní palestinské metodě, která byla podepřena tak významnou osobností, jakou byl prorok Jeremjáš."[236]

Thiele upozorňuje na jinou možnou harmonizaci mezi Da 1,1 a Jr 25,1. Ve své knize dokazuje, že Daniel počítá začátek roku od podzimu (tišri), kdežto Jeremjáš od jara (nisanu) a že oba počítají metodou nástupního roku.[237] Avšak i v tomto případě je možné ukázat, že „třetí" rok krále Jójakíma podle Da 1,1 se rovná jeho „čtvrtému roku podle Jr 25,1 a 46,2. To je zřejmé z násl. diagramu:



Bitva u Karkemíše i obléhání Jeruzaléma se mohly odehrát v době uvedené v biblických textech. Biblické časové údaje jsou v souladu i se zprávami v Kronikách babylonských králů. O tom blíže pojednám v další kapitole. Bereme-li v úvahu všechna fakta, která jsem vyložil výše, pak Da 1,1 neobsahuje žádnou nepřesnost nebo chybu a dá se dobře zharmonizovat s Jr 25,1. Takto je historicita úvodu knihy Daniel potvrzena.[238]

---

234 *Horn, Calendar, str. 18–19; Shea, Prince, str. 228; BC, sv. 2, str. 161, pozn. 7. Viz rovněž Lilley, str. 418: „Ačkoli data Jójakímova nástupu na trůn (podzim 609 př. Kr.) a jeho smrti (zima 598/7) jsou nyní známa v rozmezí měsíce, roky jeho vlády jsou stále předmětem diskuse, protože:*
a) autority se rozcházejí v tom, zda se nový rok počítá od podzimu nebo od jara a zda v té době nebyla udělána nějaká změna;
b) datum Jozijášovy smrti není přesně známo. Jójakímův jedenáctý rok začal v měsíci tišri nebo nisanu roku 598 př. Kr.; jeho čtvrtý rok, kdy prožil bitvu u Karkemíše (Jr 46,2), začal v tišri roku 606 nebo nisanu roku 605... Vztah mezi Jójakímovým čtvrtým rokem a Nebúkadnesarovým prvním rokem (Jr 25,1) se dá vysvětlit tak, že se označení »první« (ri'šonú) vezme jako akkadské res sarruti, tzn. nástupní rok (Vogt, Finegan, str. 314), nebo se dá předpokládat, že židovští pisatelé už považovali Nebúkadnesara za krále (takto Freedman, Finegan, str. 327; srv. Jr 52,12 s 52,29). Daniel mohl vyložit tento vztah na základě babylonské informace. Takto umístil bitvu u Karkemíše do třetího roku krále Jójakíma a nijak neodlišil následující rok."

235 *Grayson, Chronicles, str. 45–48.68–90; Shea, Prince, str. 225–228.*

236 *Harrison, str. 1112–1113.*

237 *Viz Thiele, str. 68.79.*

b) Byl Nebúkadnesar v roce 605 př. Kr. v Jeruzalémě? Mnozí vykladači tvrdí, že zpráva z Da 1,1–2 o Nebúkadnesarově přítomnosti v Jeruzalémě ve třetím roce vlády judského krále Jójakíma je nehistorická, nedá se doložit, a tedy se nikdy nestala.[239] Nezapomeňme však, že máme poměrně málo dobových zpráv o vládě Nebúkadnesara. Prozkoumejme biblické i nebiblické informace, které máme k dispozici.

Young v souvislosti s Da 1,1 napsal: „Ve verši cítíme zvláštní mlčení. Čtenář by mohl čekat výpověď o pádu celého města, ale takový výrok neexistuje."[240] Harrison rovněž uvádí: „Je třeba také poznamenat, že výrok v knize Daniel neříká, že Jeruzalém byl dobyt ve třetím roce vlády krále Jójakíma (605 př. Kr.), ale pouze naznačuje, že Nebúkadnesar vzal s sebou do Babylonie některé judské zajatce jako rukojmí na důkaz dobré víry ze strany Jójakíma, kterého Nebúkadnesar oprávněně podezříval z politického oportunizmu. To souhlasí se všeobecnou situací popsanou u Jr 25,1, kdy skutečný pád Jeruzaléma se ještě neuskutečnil."[241]

Kniha Daniel nás uvádí do rušného obrazu Předního Orientu. Klíma nazývá období sta let od roku 610 do roku 510 př. Kr. „nejbouřlivějším stoletím předoasijských dějin".[242] Kniha Daniel podává informaci, že Nebúkadnesar obléhal Jeruzalém a že Bůh vydal do jeho rukou krále Jójakíma a část nádob Božího domu. Při této příležitosti babylonský král odvedl s sebou zajatce, mezi nimiž byl i Daniel (Da 1,3–6). O obsazení, pádu nebo zničení Jeruzaléma tento biblický text nic neříká.

2 Kr 24,1 se zmiňuje, že za vlády Jójakíma (609–598 př. Kr.) „přitáhl Nebúkadnesar, král babylonský, a Jójakím byl po tři roky jeho služebníkem", i když neudává rok, kdy se tak stalo. 2 Pa 36,6 dodává: „Přitáhl na něj Nebúkadnesar, král babylonský, spoutal ho bronzovými řetězy, aby jej dopravil do Babylona."[243] Oba texty shodně dosvědčují Nebúkadnesarovu přítomnost v Jeruzalémě dříve, než došlo k prvnímu pádu Jeruzaléma v roce 597 př. Kr. za kralování Jójakína (598–597 př. Kr.), který vládl pouhé tři měsíce, a k totálnímu zničení Jeruzaléma za posledního judského krále Sidkijáše (597–587 př. Kr.) v roce 587 př. Kr.[244]

---

238 *Millard, str. 69; Łyko, str. 405–406. Maier, str. 36: „Dan 1,1 je takto dějinně správný." Hasel, str. 120: „Historicita datování (Dan 1,1) je nyní pevně prokázána."*

239 *Např. Driver, str. 498; Harrington, str. 554; Lacocque, str. 31.*

240 *Young, str. 267.*

241 *Harrison, str. 1112.*

242 *Klíma, str. 34.*

243 *Nevíme, jestli Nebúkadnesar skutečně odvezl krále Jójakíma do Babylona. Nejspíše zde šlo o Nebúkadnesarův záměr, od kterého pak upustil. Biblický text tento záměr naznačuje infinitivní hifilní vazbou s „l": „aby jej dopravil do Babylona" (jinak ČEP v 1. vyd., Praha, 1979: „a dopravil ho do Babylóna"; vydání ČEP z roku 1984 překládá již správně: „aby jej dopravil do Babylóna"). Byl-li tento záměr skutečně proveden, pak byl Jójakím zřejmě za určitý čas ze zajetí propuštěn (podobně jako byl propuštěn Menaše z asyrského zajetí – viz 2 Pa 33,11–13), protože Bible neuvádí nikoho jako náhradníka na opuštěný trůn a Jójakím zemřel v Palestině, jak to ukazuje biblická zpráva: „Kraloval v Jeruzalémě jedenáct let... a ulehl Jójakím k svým otcům." (2 Kr 23,36; 24,6; 2 Pa 36,5; Jr 22,19; 36,30) Toto svázání Jójakíma Nebúkadnesarem mělo symbolický význam a ukazovalo, že judský král Jójakím je vazalem babylonského panovníka. V roce 605 př. Kr. se Jójakím stal vazalem vládce Babylona. Viz také Worschech, str. 60, pozn. 16.*

244 *Babylonské zajetí, podrobení Judska, dobytí Jeruzaléma a zničení chrámu se odehrálo v několika etapách. Tato tragická kapitola z dějin starozákonního lidu se dá souhrnně rozdělit do tří fází:*

1. fáze – obléhání Jeruzaléma a jeho částečné dobytí ve třetím roce krále Jójakíma, tj. v létě roku 605 př. Kr., babylonským králem Nebúkadnesarem. Chrám byl tehdy vyloupen, ale nebyl zničen (Nebúkadnesar odváží nádobí Božího domu do Babylona). Dochází k prvnímu zajetí, kdy do Babylona odcházejí vybraní zajatci z královského rodu a šlechty. V té době se dostává do zajetí také Daniel a jeho tři přátelé. Judský král Jójakím se stává vazalem babylonského krále Nebúkadnesara a Jeruzalém je podřízen Babylonu. Viz Da 1,1–6; také 2 Kr 24,1–7; 2 Pa 36,5–8.

2. fáze – první dobytí Jeruzaléma v osmém roce (podle židovského počítání) vlády krále Nebúkadnesara (2 Kr 24,12; 2 Pa 36,10). Stalo se tak 16. března 597 př. Kr. Judský král Jójakím po jedenáctiletém panování umírá (prosinec 598 př. Kr.) a na trůn nastupuje jeho syn Jójakín. Vládne však pouze tři měsíce a deset dnů (přibližně od 6. prosince 598 do 16. března 597 př. Kr.). Dobrovolně se vydává do rukou Nebúkadnesara, který přitáhl na Jeruzalém, a je jím spolu s osmnácti tisíci přesídlenci a prorokem Ezechielem odveden do zajetí (2 Kr 24,12–16; 2 Pa 36,9; Ez 1,1; 33,21). O tomto Nebúkadnesarově tažení proti Jeruzalému je zmínka také v Babylonské kronice, která popisuje, co udělal Nebúkadnesar 2. Addaru v sedmém roce svého kralování (podle babylonského počítání): „Sedmého roku v měsíci Kislímu (9. měsíc) král Akkadu shromáždil svá vojska a táhl do země Chatti. Oblehl město Judy (Ia-a-hu-du) (= Jeruzalém) a v měsíci Addaru (12. měsíc), druhého dne, město dobyl. Krále zajal. Dosadil tam krále podle své vůle, přijal jeho velký poplatek a přivezl ho do Babylona." (Jepsen, str. 189; Grayson, Chronicles, str. 102)

3. fáze – druhé dobytí, definitivní pád Jeruzaléma a zničení chrámu v jedenáctém roce vlády judského krále Sidkijáše a v devatenáctém roce panování krále Nebúkadnesara, tj. 28. srpna 587 př. Kr. (někteří argumentují pro srpen 586 př. Kr.). Než došlo k zničení města a vypálení chrámu, byl Jeruzalém obléhán téměř dvacet měsíců (od ledna 588 do srpna 587 př. Kr.). Na dobytém území zůstala pouze „část chudiny země... jako vinaři a rolníci" (2 Kr 15,12; Jr 52,16). Viz 2 Kr 25,1–11; Jr 39,1–2; 52,4–16; 2 Pa 36,11–20. Viz BC, sv. 3, str. 90–91; Horn, Calendar, str. 20–27; Jepsen, str. 189–194; Kutsch, str. 520–545; Bright, str. 326–331; Thiele, str. 68–72.

Výklad k českému ekumenickému překladu Starého zákona správně hodnotí situaci popsanou v 2 Kr 24,1: „Nebúkadnesar, syn a spoluvládce babylonského Nabopolasara, vytáhl proti spojenci Asýrie – Egyptu. V bitvě u Karkemíše (r. 605 př. Kr.) úplně rozprášil faraonovo vojsko. Při tomto tažení také oblehl Jeruzalém a učinil Jójakíma svým vazalem."[245] Schultz správně shrnuje: „Od roku 605 do konce své vlády v roce 598 př. Kr. se Jójakím setkával s problémy působenými Babyloňany."[246]

Vydáním Kronik babylonských králů (uchovávaných v Britském muzeu pod čísly 22047 a 21946)[247] slavnými asyriology Wisemanem (1956) a Graysonem (1975) se dostal na světlo jiný, na Bibli nezávislý pramen cenných informací o roku 605 př. Kr., které blíže objasňují bitvu u Karkemíše, smrt Nabopolasara, intronizaci Nebúkadnesara a obležení Jeruzaléma.

V Babylonských kronikách se popisuje, jak Nebúkadnesar ve dvacátém prvním roce vlády svého otce Nabopolasara porazil egyptského faraona Néka v bitvě u Karkemíše (srv. Jr 46,2). Podle naší chronologie (juliánského kalendáře) se tato bitva odehrála patrně v měsíci květnu nebo červnu roku 605 př. Kr. Baldwinová píše: „Po bitvě u Karkemíše Nebúkadnesar pronásledoval Egypťany na jih a dobyl celou zemi Chatti (tj. Sýrii a Palestinu)."[248]

Dále se v Kronikách uvádí, že Nebúkadnesar po bitvě u Karkemíše „dobyl celý Chamát". Toto místo se dá podle Wisemana přeložit také „dobyl celou zemi Chatti", to je území Sýrie a Palestiny,[249] i když tento překlad zůstává pouhou možností.[250] Pak se v Babylonských kronikách podává zpráva o Nabopolasarově smrti 8. Abu, tj. 15. srpna 605 př. Kr. Nato se Nebúkadnesar rychle odebral do Babylona a 1. Ulúlu, tj. 7. září 605 př. Kr., usedl na trůn, což znamená, že se dostal do Babylona asi za tři týdny. Poté se vrátil zpět do země Chatti, kterou „vítězně projížděl" až do měsíce Šabátu, tedy od září 605 až do února 604 př. Kr.[251]

Text Babylonské kroniky zní: „V jedenadvacátém roce král Akkadu zůstal doma. Nebúkadnesar, jeho nejstarší syn a korunní princ, shromáždil vojska země Akkadu, ujal se jejich velení a táhl do města Karkemíše ležícího při břehu Eufratu. Překročil řeku, /aby se utkal s egyptským vojskem/, které tábořilo u města Karkemíše... bojovali spolu. Egyptské vojsko se před ním obrátilo /na útěk/. Porazil je, úplně je zničil. Zbytky egyptského vojska, které unikly porážce a zbraně je nezasáhly, dostihla v okrsku Chamátu vojska země Akkadu a porazila je. Ani jeden člověk se nevrátil domů. Tenkrát Nebúkadnesar dobyl celý Chamát.

Po jedenadvacet let panoval Nabopolasar v Babylonu. V měsíci Abu /5. měsíc/, 8. dne, zemřel. V měsíci Ulúlu /6. měsíc/ se Nebúkadnesar vrátil do Babylonu a prvního dne měsíce Ulúlu usedl v Babyloně na královský trůn.

V roce svého nástupu /na trůn/ se Nebúkadnesar vrátil zpět do země Chatti. Až do měsíce Šabátu /11. měsíc/ zemí Chatti vítězně projížděl. V měsíci Šabátu vzal do Babylona velký poplatek země Chatti. V měsíci Nisannu /1. měsíc/ uchopil ruce boha Béla a ruce syna boha Béla a slavil svátek Nového roku. Prvního roku Nebúkadnesar v měsíci Simánu /3. měsíc/ shromáždil své vojsko a táhl do země Chatti. Až do měsíce Kislímu /9. měsíc/ zemí Chatti vítězně projížděl. Přišli k němu všichni králové země Chatti a on přijal jejich velké poplatky."[252]

Dáme-li informace z Kronik babylonských králů do souvislosti s biblickými zprávami, jeví se pravděpodobným, že Nebúkadnesar obléhal Jeruzalém těsně před tím, než se dověděl o smrti svého otce Nabopolasara. Je třeba si v této souvislosti uvědomit, že judský král Jójakím byl dosazen na trůn egyptským faraonem Nékem (2 Kr 23,34). Když Nebúkadnesar zabíral území, která patřila faraonovi, potřeboval si podmanit i Jójakína a zajistit si jeho poslušnost. Proto jej učinil svým vazalním králem (2 Kr 24,1; Da 1,1–2).

---

245 *Královské PSV, str. 317.*
246 *Schultz, str. 976.*
247 *Wiseman; Grayson, Chronicles, str. 99–100.*
248 *Baldwinová, str. 20.*
249 *Wiseman, str. 25; Grayson, Chronicles, str. 102; Worschech, str. 61–62; ANET, str. 564; Wiseman, Problems, str. 17.*
250 *Viz Koch, Daniel, str. 25.*
251 *Worschech, str. 59; Grayson, Chronicles, str. 99–100.*
252 *Maclean, str. 813. Jepsen, str. 188 nesprávně ohraničuje zemi Chatti jen na Sýrii.*

Nebúkadnesar, v té době ještě korunní princ, je proroky Danielem a Jeremjášem označen za krále. Toto označení je proleptické (prolepse je výraz vyjadřující skutečnost, která teprve nastane).

Pokud Nebúkadnesar po bitvě u Karkemíše zůstal na území Chamátu, tj. Sýrie, a nepostupoval až do Palestiny, je možné, že jeho generál pokračoval v pronásledování egyptského vojska a dostal se až k Jeruzalému v době, kdy Nebúkadnesar po obdržení zprávy o otcově smrti odcestoval do Babylonu. Král zanechal na dobytém území nejen své vojsko, ale i svá standarta a zástavy. Přítomnost vojska a královská standarta zajišťovala králi na dobytém území vládu a znázorňovala samotnou královu přítomnost.[253]

Na Východě se vojenské úspěchy, kterých dosáhl generál králova vojska, připisovaly samotnému králi. Například podle Nabonidovy kroniky byl Babylon dobyt Kýrovým generálem Gubarem, gutijským místodržitelem, 16. Tašrítu (13. října) roku 539 př. Kr. Teprve asi za dva a půl týdne vstoupil do Babylona Kýros (3. Arachsamnu).[254] Přesto je za dobyvatele Babylona všeobecně označován král Kýros. Jiný příklad nacházíme v 2 Kr 25,1–12 a Jr 39,1–16; 52,4–11, kde se obdobně tvrdí, že v devátém roce Sidkijášova panování přitáhl babylonský král Nebúkadnesar s celým svým vojskem k Jeruzalému a oblehl ho. Město bylo obleženo do jedenáctého roku vlády krále Sidkijáše, kdy definitivně padlo a bylo zničeno (v létě roku 587 př. Kr.). Ve zprávě se však dočítáme, že král Nebúkadnesar nebyl v té době v Jeruzalémě, nýbrž v Rible a celá zkáza Jeruzaléma a svatyně byla provedena velitelem Nebúkadnesarovy tělesné stráže Nebúzaradanem, i když biblicí pisatelé připisují pád a zničení Jeruzaléma králi Nebúkadnesarovi (např. 2 Pa 36,13–20).

Král Nebúkadnesar se hned po svém uvedení na trůn vrátil do země Chatti (území Sýrie a Palestiny). Od jeho intronizace do konce třetího roku vlády krále Jójakíma (do 1. tišri) zbýval jeden měsíc. V té době (tj. v září až říjnu roku 605 př. Kr.) se mohl dostat do Jeruzaléma. Existují tedy dvě možnosti, jak interpretovat biblický text Da 1,1–2 na základě mimobiblických pramenů:

1. Nebúkadnesar byl v Jeruzalémě v létě roku 605 př. Kr., to znamená někdy v období po bitvě u Karkemíše, avšak ještě před odchodem do Babylona po obdržení zprávy o smrti svého otce Nabopolasara. Tento názor podporuje také Maclean. Píše: „Mezitím, pravděpodobně v květnu nebo červnu roku 605, Nebúkadnesar, nyní jediný velitel babylonské armády, zaútočil na Egypťany u Karkemíše... Nebúkadnesar vedl útok na západ a »dobyl celé území země Chatti« (tj. Sýrii a Palestinu). Biblická zpráva potvrzuje tento záznam. »A egyptský král už nikdy ze své země nevytáhl, protože babylonský král zabral od Egyptského potoka až k řece Eufratu všechno, co předtím patřilo králi egyptskému.« (2 Kr 24,7) Tyto události se musely odehrát před srpnem 605, kdy Nebúkadnesar byl odvolán do Babylona zprávou o otcově smrti.“[255]
2. Nebúkadnesar byl v Jeruzalémě na podzim (v září až říjnu) roku 605 př. Kr., tedy v časovém úseku mezi svou intronizací a Novým rokem podle židovského kalendáře (1. tišri), kdy skončil třetí rok vlády krále Jójakíma. Byla to sice jen krátká doba jednoho měsíce (Tašrítu, hebrejsky tišri),[256] ale mohla stačit, když si uvědomíme, že Nebúkadnesar se po obdržení zprávy o otcově smrti (8. Abu) dostal do Babylona ke své intronizaci, která se konala 1. Ulúlu, asi za tři týdny. Pak nebylo třeba označit Nebúkadnesara králem prolepticky, protože jím skutečně už byl.

Kdyby pisatel knihy Daniel žil opravdu v 2. století př. Kr. a snažil se dodat svému dílu váhy tím, že by se vydával za postavu žijící v 6. století př. Kr. (jak tvrdí zastánci makabejské teze), pak by se jistě nedopustil tak triviální a průhledné „chyby“, aby napsal, že ve „třetím roce krále Jójakíma Nebúkadnesar obléhal Jeruzalém“, když v knize proroka Jeremjáše (25,1; 46,2) se explicitně tvrdí, že první rok krále

253 *O válečných standartách, jejich popisu i funkci mluví Klíma, Mezopotámie, str. 150. O božských standartách píše Hans Bonnet:* ***Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.*** *Berlin-New York: W. de Gruyter 1971, str. 253n. pod heslem „Götterstandarten“.*

254 *ANET, str. 306.*

255 *Maclean, str. 813–814. Viz také Wiseman, Babylonia, str. 116: „V květnu-červnu 605 př. Kr. Nebúkadnesar překvapivě zaútočil na Karkemíš, vydrancoval město a rozprášil egyptskou armádu u Chamátu. Takto nyní Babyloňané ovládli celou Sýrii až po egyptské hranice, ale zdá se, že nevstoupili na hornatou část území samotné Judeje (2 Kr 24,7; Jos. Ant. 10.6; srv. Da 1,1). Jójakím, vazal Néka II., se podřídil Nebúkadnesarovi, který odvedl do Babylona rukojmí včetně Daniela. Když Nebúkadnesar pobýval v Palestině, dozvěděl se o smrti svého otce (15. srpna 605 př. Kr.) a okamžitě se vydal na cestu přes poušť, aby »uchopil ruce Béla«, a tak uplatňoval svůj nárok na trůn 6. září 605 př. Kr.“*

256 *O délce babylonských měsíců viz Horn, str. 46.*

Nebúkadnesara koresponduje se čtvrtým rokem vlády judského krále Jójakíma.Tento argument je o to závažnější, že autor knihy Daniel sám uvádí, že pečlivě studoval Jeremjášovu prorockou knihu (Da 9,2). Proto by si nevymyslel „sporný" rok 605 př. Kr. ani by netvrdil, že v tom roce král Nebúkadnesar obléhal Jeruzalém. Vždyť o této události není nikde ve Starém zákoně (kromě knihy Daniel) zřetelné zmínky.

Není důvodu, proč bychom měli zpochybňovat biblickou zprávu z Da 1,1–2. Kroniky babylonských králů ukazují, že Nebúkadnesar mohl skutečně být v roce 605 př. Kr. v Jeruzalémě. Heller například uvádí, že pro Davida nebo Šalomouna nemáme žádné mimobiblické doklady, a přesto jsme o jejich existenci „samozřejmě přesvědčeni".[257] Jepsen sám tvrdí, že zpráva z Jr 46,1n. byla dříve často zpochybňována, ale „teprve nyní dokážeme zařadit tento údaj do náležitých historických souvislostí."[258] Totéž lze říci o Da 1,1–2. Informace těchto veršů se neberou vážně, i když se dnes dá pomocí mimobiblických pramenů dostatečně doložit jejich tolik zpochybňovaná historicita.

Na základě svědectví inspirované knihy věříme, že Nebúkadnesar byl v roce 605 př. Kr. v Jeruzalémě, a mimobiblické prameny nám dnes potvrzují, že tomu tak skutečně mohlo být. Nebúkadnesar byl v Jeruzalémě buď osobně (viz dvě výše uvedené časové možnosti), nebo v zastoupení svého generála či svých standart, která symbolizovala královu přítomnost. Každopádně je v Babylonských kronikách dosvědčena Nebúkadnesarova přítomnost v zemi Chatti, tj. v Sýrii a Palestině, v nástupním roce jeho vlády, kdy po své intronizaci (7. září 605 př. Kr.) vítězně projížděl tímto územím až do února roku 604 př. Kr. a kdy „všichni králové země Chatti" zaplatili „velké poplatky".

Je pravda, že se v Kronikách babylonských králů ani v 2 Kr 24 ani v 2 Pa 36 nic nehovoří o zajatcích, kteří by byli při příležitosti podrobení Jeruzaléma odvedeni Nebúkadnesarem do Babylona. O zajatcích se zmiňuje pouze Da 1.

Babylonský historik Bérósos,[259] na kterého se odvolává Josephus Flavius, se „na základě spolehlivých historických pramenů"[260] zmiňuje okolo roku 270 př. Kr. o tom, že Nebúkadnesar po bitvě u Karkemíše byl nucen přerušit své vítězné vojenské tažení a spěchat do Babylona, protože zemřel jeho otec. Bérósos také tvrdí, že Nebúkadnesar tehdy svěřil jiným židovské zajatce, aby je pomalu přivedli do Babylona. Bérósův text zní: „Poté, co Nebúkadnesar vyřídil své záležitosti v Egyptě a ostatních oblastech, nařídil svým přátelům, aby přivedli židovské, fénické a egyptské zajatce spolu s většinou armády a zbývající částí kořisti do Babylona."[261]

Na základě uvedených biblických i mimobiblických informací a pramenů můžeme uzavřít, že historický rámec biblického poselství knihy proroka Daniela 1,1–2 je dějinně přesný a že chronologické údaje i události popsané v tomto textu jsou věrohodné. Třetí rok krále Jójakíma podle Daniela koresponduje s jeho čtvrtým rokem podle Jeremjáše a Nebúkadnesar mohl být v Jeruzalémě v roce 605 př. Kr.

2. *Nebúkadnesarova stavební činnost*

V knize Daniel je Nebúkadnesar označen za stavitele Babylona jako královské rezidence. Když se procházel po královském paláci, prohlásil: „Zdali není veliký tento Babylon, který jsem mocí a silou vybudoval jako královský dům ke slávě své důstojnosti?" (Da 4,27) Nebúkadnesar byl pyšný na to, že postavil nový Babylon. Je důležité si všimnout, že ačkoli Hérodotos, Ktésiás, Strabón a Plinius[262] píší hodně o Babylonu, žádný z těchto autorů se nezmiňuje ani slovem o Nebúkadnesarovi jako staviteli Babylona. Starý Babylon byl roku 689 př. Kr. až do základů zničen asyrským králem Sancheríbem

---

257 *Heller, Tažení, str. 3.*

258 *Jepsen, str. 187.*

259 *O něm Encyklopedie antiky, str. 100: „Kněz Bálův v Babyloně. Kolem roku 270 př. n. l. napsal řecky Babyloniaka, dějiny své vlasti od mytických počátků do r. 323 př. n. l., na základě spolehlivých klínopisných pramenů. Zachovaly se jen citáty."*

260 *Encykl. ant., str. 100.*

261 *Contra Apionem I.19.*

262 *Pfeiffer, C. F.: **The Biblical World.** Grand Rapids, 1966, str. 126.*

(705–681 př. Kr.).[263] Nový Babylon vystavěl prakticky Nebúkadnesar, ale o tom není u klasických historiků zmínky. Proto se tvrdilo, že Nebúkadnesarův výrok je chybný.[264] Je pozoruhodné, že Josephus Flavius (37–100 po Kr.), který se opíral o autoritu Bérósovu (3. století př. Kr.), jako první opravuje falešný dojem, že by asyrská královna byla původkyní výstavby zničeného Babylona, tím, že odkazuje na Nebúkadnesara jako stavitele Babylona.[265]

Montgomery píše: „Pozadí scény a králova hrdost na jeho slavný Babylon jsou historicky překvapivě pravdivé."[266] Archeologické vykopávky totiž potvrdily věrohodnost Nebúkadnesarova výroku. Na Grotefendově cylindru stojí nápis: „Potom jsem já (Nebúkadnesar) postavil palác, sídlo svého majestátu, pouto lidského rodu, místo radosti a veselí."[267] Jinde se píše: „V Babyloně, mém drahém, milovaném městě, byl palác, dům divů pro lid, pouto země, úžasné místo, příbytek majestátu v Babyloně."[268] Nebúkadnesarova pýcha na Babylon jasně zaznívá i z mnoha jiných jeho výroků. Například, jak uvádí Langdon, Nebúkadnesar prohlásil: „Město jsem vystavěl skvostně na odiv... učinil jsem město Babylon pevností."[269]

Nebúkadnesar uvádí, že postavil různé hradby, městské brány, paláce, chrámy, hráze a podobně.[270] Napsal: „Na východě jsem obklopil Babylon mocnou hradbou. Vykopal jsem příkop, jehož svahy jsem zbudoval z cihel a smůly. Podél něho jsem postavil mocnou zeď, vysokou jako hora; vsadil jsem do ní široké brány a opatřil je křídlovými dveřmi z cedrového dřeva pobitého mědí. Aby se nepřítel se zlými úmysly nemohl přiblížit k stěnám Babylonu, obklopil jsem zemi mocnými vodami, které se podobají vzdouvajícím se vlnám. Přechod přes ně se podobá přechodu přes velké moře se slanou vodou. Aby se nemohly provalit, navršil jsem kolem nich náspy a obklopil je nábřežními hrázemi z cihel. Bašty jsem dovedně opevnil a město Babylon jsem proměnil v pevnost."[271]

Ceram se zmiňuje o tom, že vykopávky na území Babylona zahájil v roce 1899 německý badatel Robert Koldewey. Koldewey našel Nebúkadnesarův Babylon. Za tohoto panovníka, jehož Daniel titulował králem králů a označil za zlatou hlavu, začala nová monumentální výstavba města. Na hradě byl obnoven chrám Emach, znovu byl postaven chrám Esagila, chrám Ninurtův i starý chrám Ištařin v Merkesu. Nebúkadnesar obnovil hradby Arachtu, postavil první kamenný most přes Eufrat a kanál Libilhigalla, vybudoval jižní pevnost, do níž umístil svůj palác, a vyzdobil Ištařinu bránu pestře emailovanými reliéfy zvířat. Dá se říci, že tento král za svého třiačtyřicetiletého panování takřka nepřetržitě stavěl.[272] Jiný nápis zní: „Nádheru Esagilu a Babylona jsem posílil a vládu svého jména jsem ustavil na věky."[273] Na základě těchto a mnoha dalších výroků, které ukazují na Nebúkadnesarovu pýchu, je možno říci se Saggsem, že to vše indikuje, „že mohl docela oprávněně vyřknout slova, která jsou mu připsána v Da 4,27."[274]

Tato historická přesnost a věrohodnost zůstává hádankou pro ty, kteří zastávají názor, že kniha Daniel byla napsána v 2. století př. Kr. Pfeiffer z Harvardské univerzity říká: „Zřejmě se nikdy nedovíme, jak mohl náš autor vědět, že nový Babylon byl výtvorem Nebúkadnesara (4,27), jak dokazují vykopávky..."[275]

---

263 *Schmökel, H.: **Ur, Assur und Babylon, Grosse Kulturen der Frühzeit** 2.147. Stuttgart, 1955. Uvedeno v Maier, str. 47; Hasel, str. 102.*

264 *Viz Hasel, str. 101.*

265 *Baldwinová, str. 108–109; Josephus, Contra Apionem I.19; Pečírka, sv. 1, str. 424: „Nejslavnější novobabylonský vládce Nebúkadnesar II. přestavěl Babylon; většina toho, co se z Babylonu dochovalo, pochází z tohoto období."*

266 *Montgomery, str. 243.*

267 *Uvedeno v Montgomery, str. 243 (Grotefend Cylinder, KB III, 2, str. 39). KB = Schräder's Keilinschriftliche Bibliothek.*

268 *Uvedeno v Montgomery, str. 244 (East India House Inscr., VII, KB III, 2, str. 25).*

269 *Langdon, str. 87.*

270 *Langdon, str. 87.*

271 *Ceram, str. 252. Viz také Klíma, Mezopotámie, str. 69–72.*

272 *Ceram, str. 252.259.*

273 *Barton, G. A.: **Archeology and the Bible.** Philadelphia, 1916, str. 479. Uvedeno v Hasel, str. 102.*

274 *Saggs, H. W.: „Babylon." In: **Archeology and Old Testament Study.** Ed. by D. W. Thomas. Oxford, 1967, str. 42. Uvedeno v Hasel, str. 102. Viz také Harrison, str. 1120.*

275 *Pfeiffer, str. 758–759.*

3. Nebúkadnesarovo šílenství a „Nabonidova modlitba"

Kritikové zpochybňují historicitu zprávy o Nebúkadnesarově šílenství. Tiele například označuje Da 4 za „pověst bez historické ceny".[276] Hartman tvrdí, že autor knihy Daniel „neměl v úmyslu psát historii".[277] Pfeiffer toto podání nazývá „nehistorickou povídkou" a tvrdí, že se zde jedná o „zmatené vzpomínky na léta, která Nabonid strávil v Arábii".[278] Podobné názory o tom, že příběh o Nebúkadnesarově šílenství z Da 4 původně hovořil o méně známém králi Nabonidovi, o jeho nerozumném chování v Arábii, zastávali Genouillac a Soden.[279] Tato tvrzení byla podepřena četnými učenci, když byly v roce 1955 objeveny čtyři fragmenty dosud neznámého textu ze čtvrté jeskyně v Kumránu (4 Q OrNab). Tyto fragmenty byly publikovány v roce 1956 pod názvem „Nabonidova modlitba".[280] Do češtiny byla „Nabonidova modlitba" přeložena Souškem a publikována ve sbírce Brána a klíč v roce 1971.[281] Překlad aramejského textu zní:

Fragment 1–3

1. Slova modlitby, kterou se modlil Nabonaj, král A/sýrie a Bab/ylonie, král /velký, když byl soužen/
2. ošklivým vředem na rozkaz b/oha nejvyšš/ího v Teman...
3. soužen jsem byl sedm let a od /lidí vzdálen js/em byl. Přece když jsem poznal své přestoupení/
4. a svůj hřích, odpustil je. Vidoucí, byl to judský /muž/ z /přesídlenců v Babyloně/,
5. vyložil a napsal, že se má prokázat čest a vel/ká slá/va jménu b/oha nejvyššího. Takto napsal: Proto/
6. jsi ležel nemocen na vřed oš/klivý/ v Teman /na rozkaz/ boha /nejvyššího/
7. sedm let, že modlil j/si se k bohům/ stříbrným a zlatým, /měděným a železným/
8. dřevěným, kamenným a hliněným. Protože..., že bohové...
9. ... pokoj...

Fragment 4

1. a nad to snil jsem...
2. ... z toho pře/š/lo blaho kli/du mého/...
3. ... mé vnitřnosti. Nemohl jsem...
4. ... jako ty se podobáš...

Obsahem fragmentů[282] je modlitba Nabonida. Sděluje se v nich, že Nabonid, poslední babylonský král, byl na Boží rozkaz sedm let nemocen pro své modlářství ve městě Teman, dokud jej judský vidoucí neuzdravil. Králi byly odpuštěny jeho hříchy a byl uzdraven.

Někteří učenci tvrdili, že „Nabonidova modlitba" je starší než zpráva z Da 4 a že tedy vyprávění o Nebúkadnesarově nemoci je závislé na této modlitbě.[283] Proti tomuto tvrzení ovšem stojí skutečnost, že „Nabonidova modlitba" byla napsána v druhé polovině 1. století př. Kr. nebo až na počátku křesťanské éry,[284] i když obsah modlitby může být o několik století starší.[285] Nickelsburg v této souvislosti píše: „Ačkoli kumránský manuskript je třeba datovat do roku 50–1 př. Kr., přesnost jeho znalostí o Nabonidovi, o němž v Bibli není žádná zmínka, vnucuje myšlenku, že se jedná o kopii mnohem

---

276 *Tiele, C. P.: **Babylonisch-assyrische Geschichte.** Teil 2. Handbücher der alten Geschichte. I. Serie, 4. Abt. Gotha, 1888, str. 456. Uvedeno v Maier, str. 42.*

277 *Hartman, Madness, str. 75.*

278 *Pfeiffer, str. 758.*

279 *Genouillac, str. 71–83; Soden, str. 81–89.*

280 *Aramejský text publikoval poprvé Milik. Viz také Dommershausen, str. 68–76; Dupont-Sommer, str. 336–341; Mertens, str. 34–42.*

281 *Soušek, Nabonid.*

282 *Nickelsburg, str. 35: „Protože rukopis se dochoval jen ve fragmentech, každá rekonstrukce celého dokumentu je nejistá."*

283 *Milik, str. 411; Dexinger, str. 20; Eissfeldt, str. 709; Mertens, str. 40; Fohrer, ZAW, str. 95; Meyer, Gebet; Brownlee, str. 37; Freedman, str. 31–32; Nickelsburg, str. 37.*

284 *Yamauchi, Nabonidus, str. 469.*

285 *Jongeling, B. – Labuschagne, C. J. – Woude, A. S. van der: **Aramaic Texts from Qumran.** Leiden, 1976, str. 123. Uvedeno v Hasel, str. 104. Yamauchi, Nabonidus, str. 469: „Aramejský text čtyř fragmentů (4QPrNab) obsahuje třináct řádků s mnohými mezerami. Je datován do druhé poloviny 1. století př. Kr."*

staršího rukopisu."[286] Meyer argumentuje tímto směrem a tvrdí, že „Nabonidova modlitba" pochází z perské doby, a to z babylonských židovských kruhů, které navazují na historické prameny a tradice o Nabonidovi.[287] Lewy zdůrazňuje: „Existuje dobrý důvod věřit, že Nabonid byl už za svého života svými nepřáteli považován za šíleného. V 1.3 textu B. M. 90920... Kýros svého poraženého předchůdce označuje za »defektního« nebo »slabého« (ma-tu-ú)."[288] Tvrdí se také, že autor 4. kapitoly knihy Daniel zaměnil jméno krále Nabonida za Nebúkadnesara a zpracoval po svém rané tradice o Nabonidovi.[289]

Toto stanovisko je postaveno na dvou předporozuměních:

1. Kniha Daniel byla napsána v 2. století př. Kr.
2. Obsah „Nabonidovy modlitby" je ve svém jádru historický. Předpokládá se, že Nabonid pobýval sedm let v arabském městě Teman a že tato doba by mohla korespondovat se sedmi roky zmíněnými v kumránském dokumentu.

Nové objevy však mění pohled na skutečnost do takové míry, že tato hypotéza je neudržitelná. Klínopisný text na Cháranské stéle, poprvé publikovaný v roce 1958, informuje, že Nabonid žil v Teman nikoli sedm, ale deset let a že příčinou jeho pobytu byly důvody politické.[290] Tato fakta zpochybňují historicitu zpráv „Nabonidovy modlitby". Je nemožné zharmonizovat sedm let Nebúkadnesarovy nemoci s desetiletým pobytem Nabonida v Teman. Proto je třeba dát přednost zprávě z Da 4 před „Nabonidovou modlitbou". Freedman správně poznamenává: „Vztah mezi Danielovým textem a fragmentem 4 Q je komplexnější a nemůžeme mluvit o přímé literární závislosti."[291]

Otázkami o závislosti knihy Daniel na 4 Q OrNab se zabýval už Milik: „Bylo populární židovské vyprávění, které se týkalo posledního novobabylonského krále, napsáno před dobou Antiocha Epifana? Anebo existovalo ve formě ústní tradice? Použil ji autor knihy Daniel přímo, nebo byl závislý na prostřednickém zdroji? To jsou problémy, které nepochybně zůstávají nevyřešeny."[292] Nickelsburg píše: „Protože se Nabonidova modlitba dochovala jen ve fragmentech, zůstává její přesný vztah ke knize Daniel předmětem spekulace."[293] Gevarjahu je toho názoru, že autory obou textů je třeba hledat mezi Židy, kteří žili časově relativně blízko sebe, a že je nutno vidět prioritu vyprávění knihy Daniel před „Nabonidovou modlitbou".[294] Také Dupont-Sommer píše o prvotnosti Da 4 a zmiňuje se o tom, že pisatel „Nabonidovy modlitby" se inspiroval Danielovým vyprávěním a že „Nabonidova modlitba" hraje ve vztahu ke knize Daniel stejnou roli jako Azarjášova modlitba k Da 3.[295]

Je možné, že „Nabonidova modlitba" byla ovlivněna vyprávěním o Nebúkadnesarově šílenství z Da 4 a že určité pověsti o zvláštním chování krále Nabonida (jeho dlouhodobá nepřítomnost v Babyloně, neúčast na babylonské slavnosti akitu, neúcta k Mardukovi apod.) daly povstat legendě o Nabonidovi na danielovskou tradici.[296] Harrison zdůrazňuje: „Kumránská Nabonidova modlitba musí být zařazena do

---

286 *Nickelsburg, str. 36.*

287 *Meyer, Gebet, str. 67–81.*

288 *Lewy, str. 33. B.M. 90 920 = Kýrův cylindr (ANET, str. 315–316). Viz také Kýrův cylindr (ANET, str. 315–316), kde je zpráva o tom, že mnozí Babyloňané vítali Kýra, který ctil Marduka, a odvrátili se od Nabonida, protože ten nectil nejvyššího babylonského boha Marduka; nebo Veršovanou zprávu o Nabonidovi (ANET, str. 312–315), kde je zmínka o hněvivém králi (= „the king is mad", ANET, str. 314). Yamauchi, Nabonidus, str. 470.*

289 *Např. Soušek, Nabonid, str. 29; Lewy, str. 33; Hartman, Madness, str. 80. Ještě dříve, než se našel kumránský text, objevily se dohady, že příběh o Nebúkadnesarově šílenství z Da 4 původně hovořil o králi Nabonidovi (Genouillac, str. 71–83; Soden, str. 81-89; Pfeiffer, str. 758–759). Zdůrazňuje se také, že Hérodotos znal jen jméno Labynetus jak pro Nebúkadnesara (Labynetus I.), tak pro Nabonida (Labynetus II.). (Hérodotos, str. 48–49.88–89; I.74.77; I.188). K tomu viz Yamauchi, Nabonidus, str. 468, který tvrdí: „Hérodotos má tři oddíly, které odkazují k Labynetovi, ale zda se týkají téhož jedince, je diskutabilní. Je jistě možné dívat se na Labyneta (Hérodotos I. 74), který v roce 585 zprostředkoval mír mezi Médy a Lydijci, jako na Nabonida ve službách Nebúkadnesara. Prokázal v tomto případě politické umění, které ho doporučilo, aby byl nakonec vybrán za kandidáta na trůn."*
Josephus Flavius však např. dělá rozdíl mezi Nebúkadnesarem a Nabonidem (Contra Apionem I.19–I.20).

290 *ANET, Suppl., str. 560–563; Gadd, str. 60–61.*

291 *Freedman, str. 31.*

292 *Milik, str. 411.*

293 *Nickelsburg, str. 37.*

294 *Gevarjahu, str. 23.*

295 *Dupont-Sommer, str. 339.*

296 *Oppenheim, str. 495 se zmiňuje o tom, že na základě Nabonidova zvláštního chování (neuznával oficiální kult Marduka, pobyt v Arabii) vznikla legenda o Nabonidově bláznovství. Je-li tomu tak, pak za touto legendou stojí Mardukovi kněží, kteří Nabonida neměli rádi (viz zvláště Veršovanou zprávu o Nabonidovi a Kýrův cylindr v ANET, str. 312–316). Je však třeba poznamenat, že „Nabonidova modlitba" se vůbec nezmiňuje o šílenství, ale o vředu jako královĕ nemoci.*

oblasti legend, a proto má nejpravděpodobněji haggadický charakter. Biblická tradice o Danielovi lákala značné množství legendárního materiálu a je dost možné, že kumránskou Nabonidovu modlitbu je třeba spojovat s typem pietizmu, který vytvořil příběhy o Bélovi a drakovi a o Zuzaně."[297] Proto Harrison dělá jasný rozdíl mezi danielovskou tradicí o Nebúkadnesarovi a nabonidovskou tradicí: „Je zcela jasné, že jsou zde propleteny úplně odlišné tradice."[298] Souhlasím se Souškem, že „oba texty vyšly samostatně, oddělenými cestami",[299] ale nevidím s ním původní jednotný pramen podání. Máme zde co do činění se dvěma odlišnými a samostatnými tradicemi, i když je pravděpodobné, že tradice nabonidovská byla průběhem času ovlivněna podáním Da 4. Proto se v Da 4 nejedná o záměnu jména krále Nebúkadnesara za Nabonida. Je možné, že „Nabonidova modlitba" byla přejata z vyprávění Da 4 a opředena pověstmi (stala se legendou), tak jako postupem času vznikly i jiné legendy na danielovskou tradici.

Je pozoruhodné, že kniha Daniel je citována v kumránských textech spolu s některými jinými knihami Starého zákona, ale „Nabonidova modlitba" není uvedena v žádném z nich.[300]

Existují rovněž významné rozdíly mezi oběma podáními a není průkazná evidence o literární závislosti.[301] Hartman správně píše: „Není ani stopy po literární závislosti jednoho příběhu na druhém. Těch relativně málo slov a vyjádření, která mají společná, jsou běžnými termíny, které se mohou vyskytovat všude."[302] Nemůžeme proto přehlédnout tyto rozdíly mezi Da 4 a 4 Q OrNab:

1. Jména králů jsou rozdílná: Nebúkadnesar a Nabonid.
2. Nemoc je jiná: Nabonid byl sužován ošklivým vředem, kdežto Nebúkadnesar mentální chorobou, určitým druhem monomanie.[303]
3. Důvod nemoci je jiný: Nebúkadnesarova nemoc přichází jako trest za pýchu, zatímco Nabonidova jako trest za modloslužbu.
4. Způsob uzdravení je odlišný: Nebúkadnesar byl uzdraven samotným Bohem, když uznal jeho vládu, avšak Nabonid byl uzdraven judským exorcistou (vidoucím).
5. Místo nemoci je různé: Nebúkadnesar byl nemocen v Babyloně, kdežto Nabonid v arabském městě Teman.

Navíc, dřívější ztotožňování Nabonida s Nebúkadnesarem bylo částečně dáno Smithovým překladem Veršované zprávy o Nabonidovi, když určitou část přeložil takovým způsobem, že čtenář to mohl pochopit jako odkaz na Nabonidovo šílenství. Smith uvádí: „Zlý démon (šedu) jej změnil," což znamená, že jej pobláznil.[304] Oppenheim však tutéž větu překládá jinak: „(Jeho) chránící božstvo se vůči němu chovalo nepřátelsky."[305] Oppenheim sice v ANET na straně 314 vyjadřuje myšlenku, že „král je šílený", avšak Yamauchi k tomu píše: „Fráze neznamená, že Nabonid byl šílený, ale že byl »rozzlobený« (akk. a-gu-ug šarru)."[306] Lewyho překlad slova „ma-tu-ú" klínopisného textu B. M. 90 920, což je Kýrův cylindr, jako „defektní", kdy myslí zvlášť na mentální slabost, se liší od vyjádření Oppenheimova, který toto slovo překládá jako „a weakling", to znamená „slaboch". Myšlena je zřejmě fyzická slabost, jak ukazuje poznámka pod čarou,[307] anebo jak vyplývá z kontextu, myslí se na to, že Nabonid byl neschopným, slabým vládcem, protože neuctíval nejvyššího babylonského boha Marduka, stavěl se proti němu a místo něho zaváděl jiný náboženský kult (uctívání Sína, boha měsíce).

Na základě porovnání Da 4 s „Nabonidovou modlitbou" můžeme uzavřít, že mezi oběma dokumenty není přímé literární závislosti. Rozdíly mezi nimi odporují předpokladu, že by v Da 4 byla původní

297 *Harrison, str. 1119.*
298 *Harrison, str. 1119. Stejně také Hasel, str. 105.*
299 *Soušek, Nabonid, str. 29.*
300 *Maier, str. 43.*
301 *Yamauchi, Nabonidus, str. 470; Hartman, Madness, str. 78–82; Hasel, str. 105; Archer, Daniel, str. 15; Lacocque, str. 65; Dupont-Sommer, str. 339; Dommershausen, str. 83; Yamauchi, Background, str. 7–8.*
302 *Hartman, Madness, str. 81-82.*
303 *Harrison, str. 1114–1117; Montgomery, str. 120: „Překvapivé onemocnění, které postihlo Nebúkadnesara, vědecky známé jako lykantropie, je představeno jednoduchým a přirozeným způsobem."*
304 *Smith, str. 87.*
305 *ANET, str. 313.*
306 *Yamauchi, Nabonidus, str. 470.*
307 *ANET, str. 315.*

nabonidovská tradice přetransformována na krále Nebúkadnesara. Známý britský asyriolog Wiseman poznamenává: „Nic, co dosud známe o pobytu Nabonida v Teman, nepodporuje názor, že tato epizoda je zmatenou zprávou o pozdějších událostech Nebúkadnesarovy vlády."[308]

Věrohodnost biblické zprávy o Nebúkadnesarově šílenství se zpochybňovala také na základě mlčení mimobiblického materiálu o této události. Nedávný nález klínopisného textu (B. M. 34 113 = sp 213 z Britského muzea), který publikoval v roce 1975 asyriolog Grayson, může však objasnit Nebúkadnesarovu nemoc. Tento fragmentární klínopisný text se zmiňuje o Nebúkadnesarovi a jeho synu Amel–Mardukovi (Evíl-merodakovi).[309] Naneštěstí je babylonská tabulka tak porušena, že se dá přeložit pouze obsah jedné strany. Proto jsme ponecháni určité nejistotě. Překlad textu zní:

1 /... / ... / ... ... /
2 / Nebú/kadnesar považoval/ ... ... /
3 jeho život se (mu) jevil bezcenný / ... ... /
4 /O/n se postavil a /šel/ správnou cestou do / ... /
5 a (ten) Babyloň(an) dává špatnou radu Amel-Mardukovi / ... /
6 Pak dává zcela jiné nařízení, ale / ... /
7 On nedbá na slovo jeho úst, dvoř/an(é) ... /
8 Změnil, ale nezamezil / ... /
9 Pokud se týče pokladu Esagilu a Babylona a upevnění /jejich základů... /
10 Kultická střediska velkých bohů oni/on považoval/i... / ... /
11 Neprojevoval lásku synu ani dceři / ... /
12 ... rodina a klan neexistoval / ... /
13 ve svém srdci, ke všemu, čím oplýval / ... /
14 Jeho pozornost nebyla zaměřena k tomu, aby podporoval blaho Esagilu /a Babylona/.
15 Se svýma nastraženýma ušima šel do svaté brány / ... /
16 Modlí se k pánu pánů, pozvedl /své ruce (v pokorné prosbě) (...)/
17 Plakal hořce před Mardukem, v/elkými/ bohy / ... ... /
18 Jeho modlitby vycházely, k / ... ... /[310]

Interpretujeme-li smysl této klínopisné tabulky, smíme usuzovat na její následující obsah: V řádcích 2–4 je zmínka o Nebúkadnesarovi a tvrdí se, že „jeho život se mu jevil bezcenný". V řádcích 5–8 následuje, že „/ten/ Babyloňan (zřejmě je míněn sám Nebúkadnesar) dává špatnou radu Amel-Mardukovi..., pak dává (zřejmě Nebúkadnesar) zcela jiné nařízení, ale...". Jeho syn Amel-Marduk však na otcovo nařízení nedbá (řádek 7). Na konci 7. řádku je zmínka o dvořanu nebo dvořanech, o nichž se nedovídáme nic bližšího. V této souvislosti se můžeme ptát, proč Nebúkadnesar jedná takto rozporuplně. Není v pozadí této rozporuplnosti jeho duševní nemoc?

Je-li Nebúkadnesar hlavní postavou v tomto textu, pak řádky 11–14 mohou popisovat jeho chorobný stav: „Neprojevoval lásku synu ani dceři..., rodina a klan neexistoval... jeho pozornost nebyla zaměřena k tomu, aby podporoval blaho Esagilu a Babylona." O jeho vnitřním rozervaném stavu svědčí i hořký pláč a pokorné modlitby k Mardukovi a jiným bohům (řádky 15–18). Pro porušenost textu se nedovídáme, co se odehrálo dál. O tom blíže hovoří Da 4, kde je literární formou biografie zachyceno, jak Nebúkadnesar vypráví svůj příběh o pokoření a obrácení se k Nejvyššímu a Králi nebes.

Je-li moje interpretace tohoto babylonského textu správná, pak máme poprvé mimobiblické klínopisné svědectví, které podpírá zprávu o Nebúkadnesarově šílenství z Da 4.

Hasel předkládá při výkladu tohoto klínopisného textu odvážnou hypotézu: korunní princ Amel-Marduk byl nucen převzít od svého otce Nebúkadnesara vládu v době jeho neschopnosti vládnout.[311] Da 4 nás informuje, že Nebúkadnesarovi byla po uzdravení znovu plně vrácena královská moc i vláda

---

308 *Wiseman, Nebuchadnezzar, str. 398.*
309 *Grayson, Texts, str. 87–92. Grayson nadepisuje tento klínopisný text takto: „Historický epický fragment týkající se Evil-Merodacha."*
310 *Grayson, Texts, str. 89–91. Překlad do češtiny je můj vlastní.*
311 *Hasel, str. 107.*

(Da 4,33).[312] Lewy připomíná, že „pro lidi starého Orientu bylo nemyslitelné, aby jim vládl král s nějakou chronickou tělesnou nemocí nebo abnormalitou".[313] Zajímavá je také zpráva Eusebia (asi 260–339 po Kr.), která se vztahuje k zmíněné Nebúkadnesarově nemoci. Eusebios cituje Abydéna (asi 2. století př. Kr.), který na základě autority Megasthena (asi 300 př. Kr.) zaznamenal následující událost: „Kaldejští říkají, že když král vstupoval do svého paláce, posedl ho nějaký bůh a král začal křičet: Ó Babyloňané, hle, já Nebúkadnesar vám oznamuji již napřed budoucí neštěstí, které nedokáže odvrátit můj praotec Bél ani královna Beltis. Perský kníže (Kýros) přijde jako spojenec vašich bohů... Kéž by ho předtím, než svede občany mého města, pohltila Charibda nebo moře a úplně ho zničila! Nebo... ať je zahnán do pouště, kde není žádného města ani jiné stopy člověka, kde si divoká zvěř hledá svou potravu a ptáci svobodně létají. Tam ať žije jako osamělý tulák mezi skalami a stržemi! Vězte, že dříve než mi toto vše na mysl vstoupilo, jsem počítal se šťastnějším koncem. Když pronesl toto proroctví, král ihned zmizel a jeho syn Evil Maluruchus (Amel-Marduk) ho zastoupil na trůnu."[314]

Za zmínku stojí i zpráva, kterou zaznamenal Bérósos: „Po zahájení stavby opevnění, o němž jsem hovořil, Nebúkadnesar onemocněl a zemřel po 43 letech vlády."[315] Protože je v textu zmínka o nemoci, nejedná se zřejmě o nějakou běžnou nemoc, ale o něco mimořádného na konci jeho vlády.

Je zajímavé, že Lacocque poté, co se zmínil o různých možných historických pramenech Da 4, dochází k závěru, že „Daniel 4 byl zpracován před 2. stoletím př. Kr.".[316]

4. Belšasar jako poslední král Babylona

S postavou Belšasara se pojí několik problémů. Postupně si je rozebereme.

a) **Byl Belšasar skutečně králem Babylona?** Pátá kapitola knihy Daniel líčí Belšasara jako vládce v Babyloně v době, kdy město bylo dobyto. Stalo se tak v polovině října roku 539 př. Kr. (13. října).[317] Belšasar byl synem krále Nabonida (556-539 př. Kr.).

Uplynulo již více než půl století od doby, kdy vyšla v roce 1929 Doughertyho významná monografie Nabonidus and Belshazzar,[318] která shrnovala dosavadní znalosti o těchto dvou postavách. Belšasar byl neznám z mimobiblických textů až do druhé poloviny 19. století, kdy byl na základě klínopisných zdrojů identifikován. Belšasarovo jméno bylo poprvé nalezeno v novobabylonských textech rozluštěných v šedesátých letech minulého století.[319] Předtím jej někteří vykladači knihy Daniel považovali za jednoho ze známých novobabylonských králů.[320] Nejdříve se tvrdilo, že Belšasar neexistoval. Dnes, když se nedá popřít jeho existence, se zase namítá, že neexistují žádné historické nálezy, které by dokazovaly nebo potvrzovaly, že Belšasar byl králem. Z toho plyne, že kniha Daniel (5,1-30; 7,1; 8,1) by pak obsahovala „závažný historický omyl".[321]

Pořadí novobabylonských králů je následující: Nabopolasar (17. 5. 626–15. 8. 605 př. Kr.), Nebúkadnesar (7. 9. 605–8. 10. 562 př. Kr.), Amel-Marduk (Evíl-merodak, 8. 10. 562–7. 8. 560 př. Kr.), Neriglisar (Nergal-Šaruššur, 13. 8. 560–16. 4. 556 př. Kr.), Labaši-Marduk (3. 5. 556–20. 6. 556 př. Kr.) a Nabonid (25. 5. 556–13. 10. 539 př. Kr.).[322]

Z uvedeného přehledu je jasné, že posledním králem Babylona byl Nabonid. S tímto Parkerovým a Dubbersteinovým seznamem souhlasí Doughertyho údaje o vládě novobabylonských panovníků.[323]

---

312 *Biblická zpráva o Nebúkadnesarově nemoci se nejlépe hodí do závěru jeho vlády. Da 4,1.26.27 ukazují na Nebúkadnesarovu spokojenost a hrdost na dosažené výsledky jeho dlouholetého úsilí. Maier píše: „Vidění o stromu, který dosahoval do nebe, dokonce naznačuje, že Nebúkadnesar si již tehdy podmanil Egypt, což se stalo ve dvou taženích v letech 572 a 570 př. Kr. Pak by bylo nutno datovat sen do poslední čtvrtiny Nebúkadnesarovy vlády, tzn. přibližně do doby okolo roku 570 př. Kr." (str. 172) Nebúkadnesar umírá v roce 562 př. Kr.*

313 *Lewy, str. 33.*

314 *„Praeparatio Evangelica." In: MPG XXI, 762. Citováno z Ford, str. 121. Viz také Baldwinová, str. 108.*

315 *Josephus, Contra Apionem I.20.*

316 *Lacocque, str. 66.*

317 *Wiseman, ISBE, str. 390; Hasel, str. 108. Klíma, str. 39 však datuje pád Babylona 12. říjnem 539 př. Kr.*

318 *Dougherty.*

319 *Shea, Update, str. 133.*

320 *Rowley, Darius, str. 10.*

321 *Rowley, Historicity, str. 32.*

322 *Parker-Dubberstein, str. 11-13.*

323 *Dougherty, str. 7.*

Také Cháranská stéla o Nabonidovi (NABON H_1 B), kterou v roce 1956 objevil D. S. Rice a v roce 1958 publikoval Gadd, potvrzuje délku vlády králů a jejich pořadí.[324]

Dnes už se nepochybuje o existenci Belšasara, protože se o něm zmiňují staré klínopisné nálezy z Babylona jako o prvorozeném synu Nabonida. Babylonské texty jsou zřetelné.[325] Je pravda, že se dosud nenašel text, který by přímo označoval Belšasara za krále, ale byl nalezen dokument, který explicitně říká, že Nabonid svěřil svému synu Belšasarovi království (sarrutim). Veršovaná zpráva o Nabonidovi[326] zní: „Nabonid svěřil »tábor« svému nejstaršímu /synu/, prvorozenému, vojsko po celé zemi poručil pod jeho /rozkaz/. /Všeho/ zanechal, svěřil mu království. A sám se odebral na dlouhou cestu. /Vojenská/ moc Akkadu pochodovala s ním. Odebral se do Teman /daleko/ na západě."[327]

Ačkoli Belšasar nebyl nazván přímo králem, ve zprávě se říká, že mu Nabonid „svěřil království". V tom byla zahrnuta moc nad armádou a královská pozice.[328] Královská moc obsahovala podle babylonských textů vydržování babylonských bohoslužebných míst,[329] vzývání jeho a otcova jména při přísahách[330] a přijímání tributu ve jménu obou.[331] Young poznamenává, že Belšasarova královská moc je patrna i z toho, že povoluje nájmy, vydává rozkazy a provádí administrativní zásahy týkající se chrámu v Erechu.[332]

Všechny tyto funkce náleží králi. To znamená, že údaje z knihy Daniel nejsou nepřesné. Belšasar byl spoluvládcem Nabonida. Spoluvláda byla známa jak v Palestině, tak v Babyloně.[333] Důkazy pro to můžeme nalézt i v asyrsko-babylonské historii. Je známo, že v roce 659 př. Kr. asyrský král Sancherib dosadil svého syna Ašur-nadin-šumina na trůn. V roce 668 př. Kr. král Esarchadón prohlásil svého syna Šamaš-šum-ukina králem nad Babylonem. Novobabylonský král Neriglisar označil svého otce Belšumiškuna jako krále Babylona. Při novoročních slavnostech perský král Kýros povýšil svého syna Kambýsa na krále Babylona.[334]

Jestliže termín „král" ve smyslu „spoluvládce" bylo možno užít za asyrských, novobabylonských a perských vládců, je logické uzavřít, že Nabonid svěřil Belšasarovi „sarrutim" v tomto smyslu. Belšasar působil jako král a spoluvládce Nabonida.

Na základě různých babylonských textů je zřejmé, že Belšasar vlastnil prerogativy monarchy. Mohl být nazván králem, ačkoli jeho pozice byla podřízena postavení jeho otce Nabonida (nemohl např. bez přítomnosti svého otce slavit na jaře v Babyloně Nový rok).[335] Tím, že mu Nabonid svěřil království, obdařil ho takovou autoritou, že mohl spravovat státní záležitosti jako král. V tomto směru znějí jako zcela nepodložená tvrzení a námitky některých historicko-kritických učenců, že Belšasar neměl nikdy královskou moc a postavení. Například Harrington tvrdí: „Tento princ (Belšasar) se nikdy nedostal k moci."[336] Montgomery ve svém komentáři ke knize Daniel už v roce 1927 správně poznamenává, že „biblický příběh pravdivě vystihuje stupeň královské moci, která byla dána Belšasarovi".[337] Millard tvrdí: „Ve světle babylonských pramenů a nových textů (texty z Tell Fekheriyah) o této postavě bylo pro tak neoficiální záznam, jakým je kniha Daniel, zcela správné nazývat Belšasara »králem«. Jednal jako král, jako zástupce svého otce, ačkoli zřejmě nebyl legálně králem."[338]

---

324 *ANET, str. 560–562; Gadd, str. 47–49.*

325 *Klínopisné nálezy sesbíral v roce 1929 R. P. Dougherty.*

326 *Úplný text se nachází v ANET, str. 312–315.*

327 *ANET, str. 313.*

328 *Pinches, T. G.:* ***Preceedings of the Society of Biblical Archeology*** *38 (1916): 30. Uvedeno v Hasel, str. 109.*

329 *Dougherty, str. 93–95; Millard, str. 71. Belšasar však nemohl nahradit Nabonida při novoročních slavnostech. Viz Shea, Update, str. 135–136.141–145; Clines, Belshazzar, str. 455.*

330 *Dougherty, str. 94–95.*

331 *Millard, str. 71–72.*

332 *Young, str. 117.*

333 *Hasel, str. 109.*

334 *Shea, Update, str. 143.147–149; Dougherty, str. 198; Maier, str. 37; Hasel, str. 110.*

335 *Shea, Update, str. 135–136.141–145; Clines, Belshazzar, str. 455. Viz ANET, str. 305–306; Kitchen, str. 42.*

336 *Harrington, str. 554. Dále např. Daniel PSV, str. 283; Frost, str. 764; Lacocque, str. 31.*

337 *Montgomery, str. 67. Proti Plögerovi, str. 107: „... historicky zřejmě nikdy nebyl samostatným králem, nýbrž pouze zastupoval, ovšem po delší dobu, svého nepřítomného otce Nabonida." V knize Daniel se však nikde netvrdí, že Belšasar byl „samostatným" nebo „nezávislým" králem.*

338 *Millard, A. R.: „Daniel and Belshazzar in History." In:* ***Biblical Archeology Review*** *11 (1985): 77.*

b) Byl Nabonid v době pádu Babylona ve městě? Kniha Daniel v 5. kapitole uvádí, že Belšasar byl ve svém paláci v Babyloně v době, kdy město bylo dobyto Médo-Peršany (verše 1–5.28). V noci, kdy byl Babylon vydán nepřátelům, byl Belšasar zabit (verš 30).

Grabbe s odvoláním na Nabonidovu kroniku popírá tuto biblickou zprávu jednoznačným závěrem: „Můžeme pouze uzavřít, že Belšasar nebyl zabit v době pádu Babylona. Neexistuje však žádný důvod pro to, abychom brali v úvahu dokonce tak bezpříkladnou chybu, a to proto, že město »padlo bez boje«. Nikdo nezemřel, tím méně králův syn, protože v této fázi dobývání se nebojovalo. Po porážce Babyloňanů u Opisu se zdá, že jejich snaha ubránit se ochabla a že Peršané očividně jen vstoupili do hlavního města. To je samozřejmě přímé protiřečení výroku Da 5,30."[339]

I přes tuto námitku zůstává faktem, že zpráva z Da 5 souhlasí s Xenofontem, který se zmiňuje o tom, že v noci, kdy město padlo, slavil se v Babyloně „svátek, při kterém všichni po celou noc pili a hodovali", a že král Babylona byl oné osudné noci zabit, i když neuvádí královo jméno.[340] Hérodotos ve svých Dějinách rovněž tvrdí, že v době pádu Babylona jeho obyvatelé slavili svátek, při němž „tančili a měli se dobře",[341] i když se nezmiňuje o smrti krále. Daniel, Hérodotos a Xenofón spolu souhlasí v tom, že píší o banketu v Babyloně v noci, kdy město bylo dobyto.[342] Daniel a Xenofón se zmiňují o smrti krále, ale pouze Daniel uvádí jeho jméno – Belšasar. Klíma také píše: „Při dobytí metropole (Babylona) byl regent Belsazar zabit."[343] Co se však stalo s jiným babylonským králem, s Nabonidem, otcem Belšasara? Je pozoruhodné, že kniha Daniel se vůbec nezmiňuje o Nabonidovi. Vyvstává proto otázka, zda byl Nabonid v době pádu Babylona ve městě.

Podle Nabonidovy kroniky, publikované poprvé v roce 1882,[344] je jasné, že Nabonid nebyl v Babyloně, když město 13. října 539 př. Kr. padlo do rukou Médo-Peršanů. Nabonidova kronika líčí, jak Nabonid dva dny před pádem Babylona uprchl ze Sipparu a do Babylona se vrátil až po jeho dobytí. Když se vrátil, byl zajat. Záznam této kroniky zní: „V měsíci Tašrítu, když Kýros zaútočil na akkadskou armádu u Opisu na řece Tigris, obyvatelé Akkadu se vzbouřili, ale Nabonid zmatené obyvatelstvo pobil. Čtrnáctého dne byl Sippar obsazen bez boje. Nabonid utekl. Šestnáctého dne Gubaru (Ugbaru, řecky Gobryas), guvernér z Gutium, a Kýrova armáda vstoupili bez boje do Babylona. Když se Nabonid vrátil (do Babylona), byl uvězněn... V měsíci Arachsamnu, třetího dne, Kýros vstoupil do Babylona... Gubaru (Ugbaru), jeho guvernér, ustavil místodržící v Babyloně."[345] Nabonidova kronika tedy neprotiřečí informacím z Da 5, ale doplňuje je a ukazuje důvod, proč král Nabonid nebyl v Babyloně, když město padlo. Rovněž Bérósos, jak zaznamenal Josephus Flavius, se zmiňuje o tom, že Nabonid byl mimo Babylon v době jeho pádu.[346] Shea proto uzavírá: „Daniel 5 a Nabonidova kronika se shodují v určení, kdo byl a kdo nebyl v noci, kdy město Babylon padlo do rukou Peršanů, v paláci."[347]

Podle Bérósa Nabonid zemřel v exilu v Carmenii.[348] Kdyby pátá kapitola knihy Daniel byla napsána dlouho po událostech, to je v helénské době 2. století př. Kr., bylo by logické, aby pisatel knihy do středu děje umístil Nabonida jako posledního babylonského krále na scéně místo zapomenutého Belšasara.[349] Pisatel knihy Daniel však mlčí o Nabonidově přítomnosti v Babyloně v onu noc, kdy město padlo, ale naopak se zmiňuje o Belšasarovi, který se ve vyprávění stává hlavní postavou. Přitom je zřejmé, že Daniel ví o existenci Nabonida, jak je patrno ze zmínky, že Daniel bude „třetím" v babylonském království. Přesnost očitého svědka v tomto vyprávění je nutno podtrhnout.[350]

---

339 *Grabbe, str. 61. Viz velmi užitečnou výměnu názorů na toto téma mezi Grabbe, str. 59–66 a Shea, Belshazzar, str. 67–81.*
340 *Xenofón, str. 256.258 (7.5.26–30).*
341 *Hérodotos, str. 90 (I.191).*
342 *Hérodotos, str. 90; Xenofón, str. 256; Da 5,1–4.*
343 *Klíma, Zákony, str. 65.*
344 *Pinches, T. G.: **Transactions of the Society of Biblical Archeology** 7 (1882): 139nn.; viz ANET, str. 305–307.*
345 *ANET, str. 306. Český překlad je můj vlastní.*
346 *Contra Apionem, I.20.*
347 *Shea, Belshazzar, str. 71; viz také Shea, Update, str. 143–145.*
348 *Contra Apionem, I.20; Wiseman, Nabonidus, str. 352; Yamauchi, Nabonidus, str. 469.*
349 *Nabonid byl znám např. v Kumránu, jak se o tom dovídáme z nálezu „Nabonidovy modlitby". Viz Milik.*
350 *Shea, Update, str. 145.*

c) **Daniel jako „třetí" v babylonském království.** V 5. kapitole knihy Daniel je třikrát odkaz na termín „taltí" nebo „taltá'" (verše 7, 16 a 29), který znamená „třetí".[351] Tato pozice „třetího" je v kritické situaci slíbena Belšasarem tomu, kdo mu vysvětlí tajuplný nápis na stěně (verš 7). Královna, pravděpodobně Nitókris,[352] upozorňuje Belšasara na Daniela, který je pak před něj předveden. Je mu nabídnuto postavení „třetího" v království, jestliže vysvětlí nápis (verš 16), a nakonec je mu tato pozice „třetího" svěřena (verš 29).

Jestliže měl být Daniel třetím vládcem v babylonském království, kdo byli ostatní dva? Je zřejmé, že Belšasar, který toto postavení „třetího" nabízí, je jedním z těch tří. O Nabonidovi se kniha Daniel nikde přímo nezmiňuje. Přesto Veršovaná zpráva o Nabonidovi jasně uvádí, že Nabonid, otec Belšasara, svěřil svému synu vládu v království. Takto Belšasar fungoval jako spoluregent neboli „druhý" vládce v pořadí v babylonském impériu. Hejčl píše: „Třetím mohl se státi Daniel, ježto prvním byl Nabonid, druhým pak jeho syn Belšasar."[353]

Tento důležitý prvek ve vyprávění páté kapitoly o postavení „třetího" ukazuje na obdivuhodnou detailní znalost politických vládních poměrů v babylonském království a vztahů mezi Belšasarem a jeho otcem Nabonidem. To jsou fakta, která jsou pozdějším historikům neznámá.[354] To je silný argument pro věrohodnost celého podání. Jak říká Maier: „Takovéto zprávy může napsat jen skutečný znalec historické situace."[355] Tentýž autor zdůrazňuje: „Také tento příslib (být »třetím« v království) podtrhuje historickou hodnověrnost knihy Daniel."[356]

5. Nebúkadnesar jako „otec" Belšasara

Belšasar je podle babylonských textů synem Nabonida. Nicméně v Da 5,11.13.18 je za Belšasarova otce označen Nebúkadnesar. V Da 5,22 se pak hovoří o Belšasarovi jako o „synu" Nebúkadnesara. Na základě těchto na první pohled rozporných zpráv mnozí usuzují, že kniha Daniel obsahuje nepřesné a fiktivní údaje. Například Frost píše: „O historicitě Belšasara se už nepochybuje. Byl synem Nabonida, posledním z novobabylonských králů. Je pravda, že nebyl synem Nebúkadnesara (5,2)."[357]

Skutečnost je však taková, že slovo „otec" („'áb") v semitských jazycích se může přeložit také jako „dědeček", „předek", „patron", „patriarcha" apod.[358] To znamená, že termín „otec" může označovat dědečka, ale i vzdálenějšího tělesného předka, a dokonce i předchůdce v úřadu.[359] Podobně je tomu s termínem „syn" („ben"), který může znamenat „syn", „vnuk", „člen skupiny" apod.[360]

Wiseman píše, že označení Nebúkadnesara za otce Belšasara ve skutečnosti neprotiřečí babylonským textům, které hovoří o Belšasarovi jako o synu Nabonida, protože Nabonid byl potomkem v Nebúkadnesarově linii a mohl s ním být v příbuzenském vztahu přes svou manželku.[361] Nabonid uchvátil babylonský trůn v roce 556 př. Kr. od Labaši-Marduka. Někteří argumentují, že se Nabonid oženil s Nebúkadnesarovou dcerou, což by pak znamenalo, že Nabonid byl Nebúkadnesarovým zetěm.[362] Yamauchi píše: „Adad-guppi se chlubila, že uvedla svého syna do služeb Nebúkadnesara. Protože Belšasar je popisován v Da 5,2 jako »syn« (nebo potomek) Nebúkadnesara, je docela pravděpodobné, že Nabonid se oženil s Nebúkadnesarovou dcerou (asi královna zmíněná v Da 5,10)."[363] V tomto případě by pak byl Belšasar Nebúkadnesarovým vnukem z matčiny strany a jednalo by se o příbuzenský vztah dědeček – vnuk. Takto

---

351 *Holladay, str. 425; viz Gesenius, str. 930; TWOT, sv. 2, str. 1085.*
352 *Hérodotos, str. 87–88; Dougherty, str. 193–194; Shea, Update, str. 137–138; Millard, str. 72; Harrison, str. 1120.*
353 *Hejčl, str. 684.*
354 *Hasel, str. 118.*
355 *Maier, str. 48.*
356 *Maier, str. 48.*
357 *Frost, str. 764; Lacocque, str. 31.*
358 *Pípal, str. 1; Gesenius, str. 1.*
359 *Archer, Daniel, str. 15–16; J. B. Payne in TWOT, sv. 1, str. 5–6.*
360 *Pípal, str. 20; Holladay, str. 42; E. A. Martens in TWOT, sv. 1, str. 113–114.*
361 *Wiseman, Belshazzar, str. 515.*
362 *Dougherty, str. 63–80.193nn., který následoval Hérodota (I.188), str. 188; Baldwinová, str. 23.122; Millard, str. 72; Harrison, str. 1120; Novotný, str. 58; Archer, Daniel, str. 16; Maier, str. 38; Anderson, str. XXIII.*
363 *Yamauchi, Nabonidus, str. 468; Baldwinová, str. 122; Gadd, str. 35–92; ANET, str. 560–563.*

bylo podle semitského jazykového úzu docela přirozené, aby byl Nebúkadnesar nazván „otcem" Belšasara. K tomuto závěru došel i Gruenthaner, který zastával názor, že kniha Daniel se nemýlí, když nazývá Nebúkadnesara „otcem" krále Belšasara.[364]

Je však možné, že se zde jedná jen o označení „otec" ve významu „předchůdce v úřadu" nebo o termín „syn" ve významu „následník", podobně jako Ježíš je podle Mt 1,1 nazván „synem Davidovým" nebo jako Jehú je na Fragmentu análů (popis tažení proti Damašku v osmnáctém roce vlády Salmanasara III.) a na Černém obelisku krále Salmanasara III. nazván „synem Omrího", i když Jehú z dynastie Omrího nepocházel, ale vyhubil ji, protože vyvraždil všechny Omrího děti (2 Kr 10).[365]

Označení Nebúkadnesara jako „otce" Belšasara a Belšasara jako „syna" Nebúkadnesara není dostačujícím argumentem pro tvrzení, že kniha Daniel obsahuje historické nepřesnosti a dopouští se chyb. A už vůbec to není doklad pro potvrzení makabejské teze. Maier v této souvislosti tvrdí: „Ani označení »syn Nebúkadnesara« pro Belšasara se proto nesmí odmítnout jako nehistorické."[366]

6. *Darjaveš médský*

V Da 5,31 se píše, že „Darjaveš médský se ujal království" po smrti „kaldejského krále Belšasara" (verš 30) v polovině října roku 539 př. Kr. Co víme o Darjaveši médském? Kdo to byl?

a) **Biblická data o Darjaveši médském.** Da 5,31 říká, že Darjaveš médský (kralicky Darius Médský) měl okolo šedesáti dvou let, když se ujal království. Da 9,1 toto království identifikuje jako království kaldejské. Dále je v tomto verši označen jeho otec jménem Achašvéroš a upozorňuje se na jeho médský původ. Podle Da 6,1–2 Darjaveš ustanovil satrapy k správě celého království. V knize Daniel se dvakrát hovoří o prvním roce jeho vlády (9,1 a 11,1), ale nikde není další zmínka o jiném roce jeho panování. Jedná se takto zřejmě o náznak jeho krátké vlády. Patrně ještě v prvním roce svého kralování nebo hned nato umírá. Z biblických údajů vyplývá, že po něm usedl na trůn Kýros (Da 10,1), protože ve třetím roce panování Kýra pisatel knihy zpětně vzhlíží k prvnímu roku vlády Darjaveše.

Je důležité poznamenat, že podle Da 9,1 byl Darjaveš médský „učiněn králem" nad královstvím kaldejským.[367] Sloveso „homlak", užité zde ve výrazu „byl učiněn králem", je v hofalu neboli pasivní kauzativní formě. Tato konjugace jasně implikuje činnost někoho vyššího, který Darjaveše uvedl do úřadu. Snaha dát toto sloveso do hiphilní konjugace není úspěšná, protože v tomto kontextu není přítomen nějaký podmět pro přímou příčinu. Správně proto překládá kralický text: „učiněn jest králem v království Kaldejském", a nikoli ČEP: „a byl králem nad královstvím kaldejským".

b) **Stanovení problému.** Problém s postavou Darjaveše spočívá v tom, že z dosud nalezených historických textů není znám pod tímto jménem žádný panovník Babylona. Jméno „Dareios" se poprvé vyskytuje u perského krále Dareia I. Hystaspa (522–486 př. Kr.). Jádro celého problému leží podle historicko-kritických učenců v tom, že kniha Daniel chybně zobrazuje kralování Darjaveše médského po pádu Babylona, zatímco ve skutečnosti se vládcem Babylona po jeho dobytí stal Kýros. Rowley v roce 1935 napsal: „Nejzávažnějším historickým problémem knihy Daniel je skutečnost, že Darjaveš médský byl na babylonském trůnu v době mezi smrtí Belšasara a vládou Kýra... Je přece známým faktem, že dobyvatelem novobabylonské říše byl Kýros."[368]

Tento názor ještě v současné době sdílejí někteří teologové,[369] přestože nové nálezy vrhají nové světlo na tuto problematiku. Anderson například tvrdí: „I když se někteří učenci opravdu pokoušeli najít místo pro Darjaveše médského v období babylonských dějin mezi svržením Nabonida/Belšasara (539 př. Kr.) a nastoupením Kýra (539–530 př. Kr.), nebyli schopni to přesvědčivě prokázat."[370]

---

364 *Gruenthaner, str. 406–427.*

365 *Jepsen, str. 150–151.224 a obr. 50–53; Archer, str. 383; Kitchen, str. 39.*

366 *Maier, str. 38.*

367 *Anderson, str. 64: „V tomto kontextu se slova »Kaldejci« užívá v etnickém smyslu a je třeba je ztotožnit s »Babyloňany«." Novotný, str. 317: „Kaldea – později označení rozšířeno na celou Babylonii, protože řada králů babylonských byla původu kaldejského."*

368 *Rowley, Darius, str. 9.*

369 *Např. Collins, str. 69: „V dějinách není známa žádná postava jménem Darjaveš médský."*

370 *Anderson, str. 64.*

Bude proto vhodné zhodnotit jednotlivé návrhy na ztotožnění Darjaveše médského s nějakou historickou postavou. Je v dějinách místo pro postavu Darjaveše médského? Driver tuto možnost popírá: „Zdá se však, že pro takového vládce není místa, protože podle všech jiných autorit byl Kýros okamžitým následníkem Nabonida a vládcem celé perské říše.“[371]

c) **Identifikace Darjaveše médského.** Učence, kteří se zabývají touto problematikou, lze rozdělit do dvou skupin. Jedna skupina tvrdí, že Darjaveš nebyl historickou osobou. Tito teologové říkají, že odkaz na Darjaveše v knize Daniel je zkomolen a že se jedná o nehistorickou formu odkazu na Dareia I. Hystaspa. Klasickým zastáncem této teorie je Rowley.[372]

Druhá skupina učenců zastává názor, že Darjaveš médský byl historickou postavou a že se dá ztotožnit buď s některým z médských králů (Astyagem nebo Kyaxarem), nebo s některým z perských králů (Kýrem nebo Kambýsem), nebo s jedním z guvernérů rané perské doby (Gubarem, guvernérem z Gutium, nebo Gubarem, guvernérem z Babylona).

Pokud je známo z historických pramenů, žádný z výše jmenovaných vládců se nejmenoval Darjaveš nebo Dareios. Proto bylo navrženo, že jméno Darjaveš je trůnní jméno používané v Babyloně pro některého z uvedených panovníků. Tento návrh vznikl na základě analogie s příklady asyrských králů Tiglatpilesara III. a Salmanasara V., kteří vládli v Babyloně v 8. století př. Kr. a byli známi svými trůnními jmény Púlu (2 Kr 15,29; 1 Pa 5,26) a Ululaia.[373]

V dalších odstavcích rozeberu jednotlivé navrhované teorie identifikace postavy Darjaveše médského. Porovnám zprávy získané z klínopisných nálezů a z děl klasických autorů s údaji knihy Daniel o Darjavešovi.

aa) Darjaveš jako Astyagés (585–550 př. Kr.)

Astyagés je znám z Nabonidovy kroniky jako poslední král Médie, kterého porazil Kýros, když si v roce 550 př. Kr. podmanil toto království.[374] Hérodotos a Xenofón uvádějí, že Kýros byl synem Kambýsa a Astyagovy dcery Mandany.[375]

I když hypotéza, že Astyagés byl Darjaveš médský, našla zastání u církevního otce Hieronyma a dalších,[376] neexistuje solidní základna pro toto tvrzení.[377] Astyagův otec se nejmenoval Achašvéroš (Da 9,1), ale Kyaxares I. Navíc klasické prameny souhlasně tvrdí, že Astyagés poté, co jej Kýros porazil, nikdy nevkročil do Babylona.[378]

bb) Darjaveš jako Kyaxares II.

Josephus Flavius navrhuje, že Darjavešem médským je Astyagův syn Kyaxares II.[379] Tento názor si získal mnoho stoupenců i v moderní době.[380] Identifikace Darjaveše s Kyaxarem II. spočívá na informacích přejatých od Xenofonta, jejichž historická přesnost je klínopisnými nálezy zpochybněna. Na rozdíl od Hérodota a Ktésia, kteří napsali, že Astyagés neměl žádného mužského potomka, Xenofón identifikuje Kyaxara II. jako jeho syna.[381] Podle Xenofonta Kyaxares II. neměl syna, takže Kýros se stal králem Médů prostřednictvím manželství s Kyaxarovou dcerou, to znamená ne vojenským vítězstvím.[382] V této souvislosti proto Xenofón nepřiznává Kýrovi vítězství při dobývání Médie v Astyagově době, jak popisuje Nabonidova kronika. Podle Xenofonta to byl také Kýros, a ne Kyaxares, kdo vládl v Babyloně po jeho dobytí, ačkoli Kýros přidělil Kyaxarovi v Babyloně

---

371 *Driver, str. 499; Driver, str. III–IIV; Andrews, str. 522.*
372 *V knize Rowley, Darius. Uvádí Shea, Darius, str. 230.*
373 *Shea, Darius, str. 230–231.*
374 *ANET, str. 305; Hérodotos, str. 37.47.68–70; Klíma, str. 39.237; Pečírka, sv. 1, str. 436–437; Xenofón, str. 18; Heller, Vznik, str. 187.*
375 *Xenofón, str. 25; Hérodotos, str. 61.*
376 *Jerome, str. 55; Alfrink, str. 187–205.*
377 *Rowley, Darius, str. 33–36.*
378 *Koch, str. 191–192; Hérodotos, str. 70.*
379 *Antiquitates X.XI.4.*
380 *Viz Rowley, Darius, str. 37, který se zmiňuje např. o těchto stoupencích: Lowth, Hengstenberg, Rosenmuller, Hävernick, Kranichfeld, Kliefoth, Keil, Zöckler, Knabenbauer atd.*
381 *Xenofón, str. 48.*
382 *Xenofón, str. 305.*

palác, který mohl užívat, kdykoli navštívil toto město.[383] Takto docházíme k závěru, že i když Xenofón začleněním Kyaxara II. do linie médských králů přidal k ní jednu generaci, nespojil ji s Babylonem po jeho dobytí. Mimo Xenofonta žádný klínopisný nebo klasický pramen nezná Kyaxara II. jako posledního médského krále a příbuzného s Kýrem.[384] Ford píše: „Xenofontovy detaily o tomto králi jsou určitě chybné. Přesto může mít pravdu v tom, že uchovává tradici o Kyaxarovi jako posledním médském vládci a Kýrově blízkém příteli."[385]

cc) Darjaveš jako Kýros (539–530 př. Kr.)

Slavný asyriolog Wiseman předložil v roce 1957 jako první teorii, že Darjaveš může být jiné jméno pro Kýra.[386] Tento návrh podpořil Bulman a je pozitivně citován Baldwinovou, Millardem a Wenhamem.[387]

Tato interpretace je založena na výkladu „váv" v Da 6,29. Podle této teorie se v tomto verši jedná o váv explikativní („to jest", „totiž" apod.), a ne o váv konjunktivní („a"). Na základě této hebrejské syntaxe pak verš zní: „Danielovi se pak dobře dařilo v království Darjavešově, to jest v království Kýra perského." Klasičtí autoři ukazují, že Kýros byl pravděpodobně synem madiánské matky[388] a nápis o Nabonidovi na Cháranské stéle se zmiňuje o médském králi v době, kdy Kýros byl jedinou osobou, která mohla zaujímat takové postavení.[389] Je možné, že v době dobytí Babylona mu mohlo být okolo 62 let, a rovněž ekonomické texty z Babylona napsané v době jeho vlády jej označují jako „král Babylona, král zemí". Je známo, že ustanovil vazalní krále a místodržitele na různých místech. Jméno Achašvéroš by se pak vzalo jako íránský královský titul a ne jako osobní jméno, protože jeho otec se jmenoval Kambýses.[390]

Existují však důvody proti této identifikaci:

1. Kniha Daniel dělá přirozený rozdíl mezi Darjavešem médským a Kýrem perským (1,21; 6,1nn.; 6,28; 9,1; 10,1; 11,1).[391]
2. V žádném jiném případě není v knize Daniel jedna osoba označována dvěma různými jmény, aniž by se explicitně neuvedlo nové pojmenování (1,6–7). Shea píše: „Bylo by zvláštní mluvit o Kýrovi perském, který byl synem Kambýsa, jako o Darjaveši médském, který byl synem Achašvérošovým."[392]
3. Datování vlád obou králů v knize Daniel je seřazeno náhodně, protože není dáno žádné vysvětlení, proč Daniel odkazuje ve třetím roce kralování perského krále Kýra (10,1) na první rok vlády Darjaveše médského (11,1). Logicky toto seřazení ukazuje na rozdíl mezi těmito dvěma panovníky a sděluje, že Kýros následoval Darjaveše v kralování.[393]

dd) Darjaveš jako Kambýses (529–522 př. Kr.)

Wincler v roce 1899 byl první, kdo ztotožnil Darjaveše médského s Kambýsem.[394] Boutflower tuto teorii rozvedl do zralé podoby.[395]

Některá fakta tuto teorii podporují. Kambýses byl králem Babylona po dobu jednoho roku.[396] Boutflower uvádí, že data a tituly v asi třiceti klínopisných textech z Babylonie ukazují, že Kýros ustanovil svého syna Kambýsa jako vazalního krále v Babyloně po dobu jednoho roku, zatímco

---

383 *Xenofón, str. 303–304.254nn.*
384 *Koch, str. 192; Rowley, Darius, str. 37–42.*
385 *Ford, str. 32.*
386 *Wiseman, Problems, str. 9–16; D. J. Wiseman in* **Christianity Today** *2/4 (November 25, 1957): 7–10.*
387 *Bulman, J. M.: „The Identification of Darius the Mede." In:* **Westminster Theological Journal** *35 (1973): 247–267; Baldwinová, str. 26–28; Millard, str. 73; Wenham, str. 50.*
388 *Hérodotos, str. 61; Xenofón, str. 25.*
389 *ANET, str. 562.*
390 *Wiseman, NDB, str. 265; Wiseman, Problems, str. 12–16; Shea, Darius, str. 232.*
391 *Maier, str. 38.*
392 *Shea, Darius, str. 232.*
393 *Shea, Darius, str. 232–233.*
394 *Wincler, H.: „Die Zeit der Herrstellung Judas." In:* **Altorientalische Forschungen** *2 (1899): 217. Uvedeno v Hasel, str. 113.*
395 *Boutflower, str. 142–155; Shea, Darius, str. 233.*
396 *Tiele, C. P.:* **Babylonisch-Assyrische Geschichte.** *Gotha, 1888, str. 476–477. Uvedeno v Hasel, str. 113.*

sám byl ještě králem perského impéria.[397] Klíma píše: „Po dobytí Babylonu byl (Kambýses) ustanoven Kýrem II. za babylonského krále, titulu se však po dobu života otcova vzdal, podržel si jen rezidenci v Babylonu. Teprve po otcově smrti přijal titul »král Babylonu, král zemí«."[398] Dále je pozoruhodné si všimnout, že Kýros nenosil titul „král Babylona" v ekonomických textech, které byly napsány v Babylonii během prvního roku po dobytí Babylona.[399]

Zatímco uvedené aspekty se dobře hodí k postavě Darjaveše médského, jiné tomuto ztotožnění zase odporují. Kambýses nebyl Méd, jeho otec se nejmenoval Achašvéroš, nýbrž Kýros, a rovněž se na něj nehodí údaj o věku 62 let.[400] Je proto nepravděpodobné, že by bylo možno ztotožnit Kambýsa s postavou Darjaveše médského. Ačkoli tato teorie není správná, Boutflowerovo rozpoznání, že Kýros v ekonomických textech během prvního roku po dobytí Babylona nevlastní titul „král Babylona", je velmi podnětné. K tomuto faktu se vrátím, když budu uvažovat o možnosti ztotožnění Darjaveše médského s Gubarem, guvernérem z Gutium.

ee) Darjaveš jako Gubaru, guvernér z Babylona

Tento Gubaru, guvernér z Babylona, se nesmí zaměnit se stejnojmennou postavou – Gubarem (jeho jméno se vyskytuje též v podobě Ugbaru nebo řecky Góbryás), místodržícím z Gutium.[401] První, kdo Darjaveše médského ztotožnil s Gubarem, guvernérem z Babylona, byl v roce 1881 Francouz Babelon.[402] Mnozí učenci včetně Albrighta jej následovali. Největšími současnými zastánci této teorie jsou Whitcomb, Harrison, Waltke a Archer.[403] Gubaru se stal vladařem v Babyloně během kralování Kýra někdy poté, co Kýros dobyl Babylon. Jméno Gubaru se však v klínopisných textech objevuje poprvé až ve čtvrtém roce vlády Kýra[404] a vyskytuje se v nich po dobu jedenácti let.[405] Jeho titul byl „guvernér Babylona a území za řekou".[406]

Tato teorie je přitažlivá, nicméně existují i zde určité problémy. Nemáme žádnou evidenci, že by tento Gubaru byl Méd nebo že jeho otec se jmenoval Achašvéroš. Nikde se nemluví o tom, že obdržel titul „král". Navíc, první zmínka o něm je až ve čtvrtém roce panování krále Kýra a jeho jméno se v babylonských textech objevuje po dobu jedenácti let až do pátého roku vlády Kambýsa,[407] což odporuje skutečnosti, že Darjaveš médský, jak to naznačuje kniha Daniel, vládl v Babyloně krátkou dobu (asi jen rok), a to hned po jeho pádu. Shea píše: „Neexistuje žádný důkaz, že tento Gubaru byl někým jiným než vládcem Babylona."[408]

ff) Darjaveš jako Gubaru, guvernér z Gutium

Hejčl v roce 1925 v úvodu ke knize Daniel v Bibli české zastává názor, že „Ugbaru byl nejspíše »Darius Méd«",[409] tvrdí, že „»Dareia-Méda« ztotožňují s místokrálem Gubaru (Ugbaru) např. Hetzenauer, Wilson, De Moor, Trochon, Vigouroux, Zumbiehl, Flunk", a cituje z Nabonidovy

---

397 *Boutflower, str. 142–155; Shea, Darius, str. 233; Shea, Vassal II, str. 100–108. Shea, Darius, str. 235–240 diskutuje různé možnosti spoluvlády Kýra s Kambýsem.*

398 *Klíma, Zákony, str. 66.*

399 *Boutflower, str. 142–155; Shea, Darius, str. 233.*

400 *Hejčl, str. 684: „Bylitě Kambyses r. 539 ještě mladistvý korunní princ, jak možno se dohadovati z toho, že se narodil teprve tehdy, kdy byl Cyrus, otec jeho, již králem."*

401 *J. C. Whitcomb se zasloužil o rozlišení těchto dvou postav, označovaných v obou případech jménem Gubaru. Podle Nabonidovy kroniky (ANET, str. 306) Gubaru, guvernér z Gutium, zemřel za jeden rok a tři týdny po dobytí Babylona, kdežto o Gubarovi, guvernérovi z Babylona, je v klínopisných textech zmínka od čtvrtého roku vlády Kýra. Viz Nabonidova kronika, ANET, str. 306; Whitcomb, Darius, str. 29; Shea, Darius, str. 234nn.; Whitcomb, Mede.*

402 *Babelon, E.: „Nouvelles remarques sur l'histoire de Cyros." In:* **Annales de philosophie chrétienne** *4 (1881): 674–683.*

403 *Albright, Date, str. 104–124; Whitcomb, Darius, str. 29; Whitcomb, Mede; Harrison, str. 1121–1122; Waltke, str. 327; Archer, Daniel, str. 18.*

404 *Shea, Darius, str. 234.*

405 *Whitcomb, Darius, str. 29 uvádí čtrnáct let, protože Gubara, guvernéra z Babylona, ztotožňuje s postavou Gubara, guvernéra z Gutium, z Nabonidovy kroniky, kterou odlišuje od postavy Gubara, guvernéra z Gutium, z téže kroniky. Gubaru, kterého si vybral, „ustanovil místodržící v Babyloně". (ANET, str. 306) Toto rozdělování postav v samotné Nabonidově kronice však nemůže obstát, protože postrádá solidní důvody. Shea, Darius, str. 234: „Existuje také série babylonských textů datovaných od čtvrtého roku Kýra do pátého roku Kambýsa, které se zmiňují o Gubarovi, guvernérovi z Babylona."*

406 *Whitcomb, Darius, str. 29.*

407 *Shea, Darius, str. 234.*

408 *Shea, Darius, str. 234.*

409 *Hejčl, str. 684.*

kroniky místo o Gubarovi.[410] V nedávné době tuto teorii rozpracoval Shea, který v roce 1972 ztotožnil Darjaveše médského s Gubarem, guvernérem z Gutium[411] a generálem Kýrovy armády, který podle Nabonidovy kroniky dobyl v polovině října roku 539 př. Kr. Babylon.[412] Když Shea znovu podrobně zkoumal známé klínopisné tabulky ze začátku vlády Kýra, všiml si užívání jeho titulu.[413] Zjistil, že Kýros po dobu asi čtrnácti měsíců po dobytí Babylona médo-perskými vojsky, to je během posledních pěti měsíců svého nástupního roku (od osmého měsíce) a devíti měsíců svého prvního roku vlády nenosil titul „král Babylona". V té době používal jen titul „král zemí". Až v závěru prvního roku (v desátém měsíci) jeho vlády byl k titulu „král zemí" připojen ještě titul „král Babylona". Tento „dvojí" titul nosil během celé své další vlády.[414] Z toho je zřejmé, že v té době byl králem v Babyloně někdo jiný, koho Kýros ustanovil za vládce a kdo v období čtrnácti měsíců vlastnil titul „král Babylona" (Da 9,1).[415] Takto máme poprvé z mimobiblických pramenů zcela zřetelně potvrzeno, že Kýros, jehož vojsko pod vedením Gubara, guvernéra z Gutium, dobylo Babylon, nevlastnil hned titul „král Babylona". Ten, kdo obdržel tento titul, byl jistě vazalním králem pod vládou Kýra. Tato doba netrvala dlouho, pouhých čtrnáct měsíců. Nepřekvapuje nás

410 *Hejčl, str. 684.*

411 *Shea, Vassal IV, str. 176–178; Shea, Darius, str. 234–247. Shea navázal při studiu klínopisných ekonomických tabulek na Boutflowera. Viz Boutflower. Jméno se dá z klínopisu přepsat buď jako Gubaru (řádek 20 Nabonidovy kroniky), nebo jako Ugbaru (řádek 22 Nabonidovy kroniky). Řecky zní toto jméno Góbryás. Gubaru, guvernér z Gutium, z Nabonidovy kroniky byl jinou postavou nežli Peršan téhož jména uvedený u Hérodota (str. 193–194.263–264; III, 70.73; IV, 132.134).*

412 *ANET, str. 306.*

413 *Shea ukazuje na vývoj v užívání titulů v babylonských ekonomických dokumentech. Existovala tři stadia tohoto vývoje:*
1. Novobabylonští králové (Nabopolasar až Nabonid) užívali titul „král Babylona".
2. Raní perští králové (Kýros až Dareios I.) užívali titul „král Babylona, král zemí".
3. Pozdní perští králové (Xerxes až Alexandr Veliký) užívali titul „král zemí".
Viz Shea, Vassal I–IV; Shea, Darius, str. 235–236.

414 *Shea, Vassal IV, str. 176; Shea, Vassal II, str. 112; Shea, Darius, str. 235–247. Jedinou výjimkou z tohoto pravidla je označení Kýra titulem „král Babylona" v prvním měsíci prvního roku jeho vlády (RECC 5). Tato výjimka je diskutována Sheaem v Shea, Vassal II, str. 8.110.112.122–123. Na str. 107–108 uvádí tuto tabulku:*

Kýrovy tituly na babylónských smluvních tabulkách od roku 539 do roku 537 př. Kr.

I. Nástupní rok od 12. října 539 do 23. března 538 př. Kr.

Zmínka	Rok	Měsíc	Den	Titul
BM 56154	nást.	VII	23	král Babylona, král zemí
Cyrus 1	nást.	VII	–	král Babylona, král zemí
NBRVT	nást.	(VII?)	25	král Babylona, (král zemí?)
Cyrus 2	nást.	VIII	24	král zemí
Cyrus 4	nást.	IX	24	král zemí
RECC 1	nást.	X	21	král zemí
RECC 2	nást.	XI	21	král zemí
RECC 3	nást.	XII	8	král zemí
Cyrus 7	nást.	XII	10	král zemí
RECC 4	nást.	XII	17	král zemí
Cyrus 8	nást.	XII	21	král zemí
Cyrus 9	nást.	XII	–	král zemí
Cyrus 10	nást.	–	–	král zemí

II. První rok vlády od 24. března 538 do 11. března 537 př. Kr.

Zmínka	Rok	Měsíc	Den	Titul
RECC 5	1	I	4	král Babylona
Cyrus 12	1	I	7	král zemí
BLC G 1	1	I	30	král zemí
RECC 10	1	II	1	král zemí
BRLM 58	1	II	8	král zemí
Cyrus 15	1	II	25	král zemí
RECC 8	1	II	30	král zemí
RECC 9	1	III	5	král zemí
RECC 6	1	IV	29	král zemí
TCL XIII 124	1	V	1	král zemí
GCCI II 102	1	VI	1	král zemí
RECC 7	1	VI	–	král zemí
TCL XIII 125	1	VIII	8	král zemí
NBC 4761	1	VIII	12	král zemí
CUL 357	1	VIII	23	král zemí
BRLM 57	1	IX	20	král zemí
MLC 1824	1	-	3	král zemí
RECC 13	1	-	14	král zemí
NBC 4713	1	-	22	král zemí
RECC 16	1	–	–	král zemí
Cyrus 18	1	X	-	král Babylona
Cyrus 22	1	XI	16	král Babylona, král zemí
Cyrus 23	1	XI	17	král Babylona, král zemí
NBRU 37	1	XI	18	král zemí
NBC 4664	1	XI	19	král zemí
Cyrus 24	1	XI	26	král Babylona, král zemí
Cyrus 25	1	XI	27	král Babylona, král zemí
VAS III 35	1	XI	28	král Babylona, král zemí
Cyrus 26	1	XI	29	král Babylona, král zemí
Cyrus 27	1	XII	2	král zemí
Cyrus 30	1	XII	18	král Babylona, král zemí
Cyrus 29	1	XII	26	král zemí
VASIII 60	1	XII	28	král Babylona, král zemí
Cyrus 31	1	-	-	král Babylona, král zemí

415 *Maier, str. 39.*

proto, že kniha Daniel se zmiňuje pouze o prvním roce vlády krále Darjaveše (tj. Gubara, guvernéra z Gutium, vojevůdce Kýrova vojska a dobyvatele Babylona – Da 9,1; 11,1). To znamená, že brzy odchází ze scény – buď ještě v prvním roce vlády, nebo hned nato. Z tohoto hlediska je také pochopitelné, proč kniha Daniel nazývá tuto postavu „králem" (6,6.9.25).

Délka vlády babylonského krále Gubara je smluvními tabulkami jasně ohraničena. Podle Nabonidovy kroniky Gubaru, guvernér z Gutium a generál, který dobyl Babylon, zemřel za jeden rok a tři týdny po pádu Babylona (11. Arachsamnu), když údaje této kroniky počítáme konsekutivně.[416] Klíma poznamenává: „Chaldejská říše přestala být od té doby (po dobytí Babylona v roce 539 př. Kr.) samostatným státem. Byla z ní vytvořena perská satrapie, jejímž místodržícím se stal Gubaru."[417]

Existuje celkem šest bodů korelace mezi Gubarem, guvernérem z Gutium, a biblickými údaji o Darjaveši médském:

1. Podle Nabonidovy kroniky vedl Gubaru médo-perské vojsko, které dobylo Babylon. Na totéž se dá usoudit z Da 5,28 o činnosti Darjaveše.
2. Podle Nabonidovy kroniky ustavil Gubaru místodržitele v Babyloně. Podle Da 6,1–2 je stejná úloha připsána Darjavešovi. Je významné, že poté, co Kýros vstoupil do Babylona, nebyl to on, ale Gubaru, kdo ustanovil místodržitele v Babyloně.
3. Ačkoliv Nabonidova kronika neuvádí Gubarův věk, ze zmínky o jeho smrti za rok po dobytí Babylona se dá usoudit, že byl již pokročilého věku. Tento fakt se dá zharmonizovat s údajem v Da 5,31, kde se říká, že Darjaveš měl 62 let.
4. Podle chronologie Nabonidovy kroniky a výskytu titulů na smluvních tabulkách Gubaru zemřel asi rok po dobytí Babylona. Tento údaj dobře ladí s Da 9,1 a 11,1, kde je zmíněn pouze první rok Darjavešovy vlády. Da 10,1 hovoří o třetím roce vlády Kýra a už není zmínka o Darjavešovi. Tato skutečnost se dá logicky vysvětlit tím, že Darjaveš přibližně za rok po pádu Babylona umírá, a tak odchází ze scény.
5. Rozdíl mezi královstvím Kýra perského a královstvím Darjaveše médského dobře koreluje s touto situací. Da 10,1 označuje Kýra za krále perského, což se hodí k jeho titulu „král zemí" v ekonomických textech. Na druhé straně Darjaveš médský vládl nad královstvím kaldejským a to dobře koresponduje s titulem „král Babylona", který Kýros přijal až na konci prvního roku své vlády, jak vypovídají smluvní tabulky.
6. Gubarova pozice vazalního krále se shoduje s výrokem v Da 9,11, že Darjaveš „byl učiněn králem" nad kaldejským královstvím, protože svrchovaným králem, který ho dosadil na trůn, byl Kýros.[418]

---

[416] *ANET, str. 306; Shea, Darius, str. 240–243. Někteří nepočítají chronologické údaje v Nabonidově kronice konsekutivně, nýbrž retrospektivně, a pak docházejí k závěru, že Gubaru, guvernér z Gutium, zemřel tři týdny po dobytí Babylona. Viz např. Whitcomb, Darius, str. 29. Shea, Vassal III, str. 100 srovnává oba výklady:*

Chronologické srovnání událostí třetího sloupce Nabonidovy kroniky

			1. Retrospektivní výklad		2. Konsekutivní výklad	
Řádek	Událost	Babyl. datování	Juliánský kalendář	Rok	Juliánský kalendář	Rok
12	Kýros útočí na Opis	Tašrít	říjen	539	říjen	539
14	Pád Sipparu	14. Tašrítu	10. října	539	10. října	539
15	Pád Babylona	16. Tašrítu	12. října	539	12. října	539
18	Kýros vstupuje do Babyl.	3. Arachsamnu	29. října	539	29. října	539
21	Návrat bohů Akkadu	Kislím až Addar	25. listopadu až 23. března	539 538	25. listopadu až 23. března	539 538
22	Smrt Gubara	11. Arachsamnu	6. listopadu	539	26. října	538
23a	Smrt královy (manželky?)	datum poškozeno	-			
23b	Oficiální doba smutku	27. Addaru až 3. Nisanu	20./21. března až 26. března	538	8./9. března až 14. března	537
24–25	Kambýses vstupuje do chrámu	4. Nisanu	27. března	538	15. března	537

[417] *Klíma, Zákony, str. 65.*

[418] *Shea, Darius, str. 246.*

Hypotéza o Gubarovi, guvernérovi z Gutium, jako Darjaveši médském je kompatibilní se všemi údaji v knize Daniel. Existují však dva prvky, které se zatím nedají doložit. Vyjádřeno slovy Sheaovými: „Dvě otázky – jeho rod a etnický původ – nemohou být zatím zodpovězeny pro nedostatek náležité historické dokumentace.“[419] Dále je třeba poznamenat, že Gubaru není nikde v dosud nalezených mimobiblických textech explicitně nazván králem. Přesto je možno usuzovat na jeho původ ze sdělení, že Gubaru byl místodržitelem v Gutium. „Gutium“ byla země ležící západně od Urmijského jezera, která patřila po pádu Asýrie k Médii. Proto mohl být, jak píše Hejčl, „její místodržitel od lidu pokládán za »Méda«“.[420]

Závěrem tohoto přehledu hledání historických postav, které by bylo možno ztotožnit s Darjavešem médským knihy Daniel, je třeba říci s Maierem: „Musíme nechat problém otevřený.“[421] Ford jadrně píše: „Nevěříme, že by problém mohl být už vyřešen, ale s odkazem na příklad Belšasara, kdysi neznámého, nyní však dobře doložitelného, by bylo nemoudré v současné chvíli obvinit knihu Daniel z nepřesnosti.“[422]

Z navržených teorií nejvíce uspokojuje ta, která ztotožňuje Darjaveše s postavou Gubara, guvernéra z Gutium. Ale i zde zůstávají otevřené otázky. Jisté je jedno, jak píše Shea: „V protikladu k tomu, co se psalo v některých komentářích, je pro Darjaveše médského místo v dějinách.“[423] Baldwinová píše rovněž velmi střízlivě: „Třebaže je pravda, že v současné době nemůžeme s jistotou určit totožnost Darjaveše, je o něm příliš mnoho svědectví jako o historické osobě, než abychom jej mohli zavrhnout. Není možné jej déle odmítat jako výmysl a na tomto odmítnutí budovat teorii, že pisatel věřil v existenci nějaké samostatné médské říše.“[424]

B. Postavení v hebrejském kánonu

Existují dva základní typy starozákonního kánonu: hebrejský a řecký. Masoretsko-rabínská tradice neřadí knihu Daniel mezi prorocké knihy. Hebrejský kánon umísťuje knihu Daniel mezi spisy (k^{e}túbím).[425] Kniha Daniel tam stojí za knihou Ester a před knihami Ezdráš, Nehemjáš a dvěma Paralipomenon, to znamená ve třetí skupině (srv. L 24,44).[426] Z tohoto zařazení kritičtí učenci uzavírají, že kniha Daniel byla napsána až poté, co sbírka prorockých knih byla uzavřena (okolo r. 200 př. Kr.), protože mezi ně nebyla zařazena.[427] Tak tito teologové argumentují pro makabejskou tezi. Frost to vyjádřil těmito slovy: „Když byl na synodu v Jamnii okolo roku 90 po Kr. stanoven starozákonní kánon, byl Daniel umístěn mezi Spisy neboli do třetí části, a nikoli mezi Proroky čili do druhé části. Důvodem byla skutečnost, že druhá část byla už přibližně od roku 200 př. Kr. považována za uzavřenou a synod se týkal pouze rozpoznání obsahu ještě otevřené třetí části hebrejského kánonu.“[428] Harrington vysvětluje, proč by měla být sbírka proroků uzavřena okolo r. 200 př. Kr.: „Nenachází se v Prorocích, ale v Ketubím neboli Spisech, což – jak se zdá – jasně ukazuje, že sbírka Proroků byla v době, kdy byla napsána kniha Daniel, již uzavřena.“[429]

---

419 *Shea, Darius, str. 247.*

420 *Hejčl, str. 864-865. Xenofón nazývá Góbryáse (Gubara, guvernéra z Gutium) „Asyřanem“ (str. 158), zřejmě proto, že „Gutium patřilo kdysi k Asyrii“ (Hejčl, str. 865; viz Xenofón, IV, 6, 1n.; VII, 5, 24n.).*

421 *Maier, str. 39.*

422 *Ford, str. 32.*

423 *Shea, Darius, str. 237.*

424 *Baldwinová, str. 28.*

425 *Hebrejský kánon (označovaný také jako palestinský kánon - na rozdíl od řeckého kánonu, nazývaného též alexandrijský kánon) se skládá z těchto částí:*

1. Zákon (tórâ):		*Gn, Ex, Lv, Nu, Dt*
2. Proroci (n^{e}bî'îm)	*přední:*	*Joz, Sd, 1 a 2 S, 1 a 2 Kr*
	zadní:	*Iz, Jr, Ez, + 12 malých*
3. Spisy (k^{e}túbím):		*Ž, Jb, Př, Rt, Pís, Kaz, Pl, Est, Da, Ezd, Neh, 1 a 2 Pa*

O procesu kanonizace viz Bič II, str. 495-504; Apokryfy, str. 25-40; Katz, str. 191-217.

426 *Viz užitečnou diskusi o dělení starozákonního kánonu na tři nebo dvě části v ZPEB, sv. 1, str. 709-731 (Harris). Viz rovněž kritické pojednání o starozákonním kánonu v Pfeiffer, Canon, str. 498-520.*

427 *Takto např. Baumgartner, str. 27; Eissfeldt, str. 706; Lacocque, str. 22; Mertens, str. 13; Porteous, str. 20; Harrington, str. 555; Hartman-Di Lella, str. 25; Apokryfy, str. 32.*

428 *Frost, str. 762.*

429 *Harrington, str. 555.*

Touto argumentací se dostáváme do kruhu. Na jedné straně se předpokládá, že kniha Daniel byla napsána okolo roku 165 př. Kr., protože nebyla zařazena v palestinském kánonu mezi Proroky. Na druhé straně se zase tvrdí, že Proroci už byli uzavřenou sbírkou, protože kniha Daniel nebyla mezi ně zařazena, a tedy kniha musela vzniknout až později (po roce 200 př. Kr.). Heller však tvrdí, že sbírka Proroků se uzavírá koncem 5. století př. Kr.[430] I kdyby bylo pravdou, že sbírka Proroků byla uzavřena až v roce 200 př. Kr. (viz Sírachovec 49,10), neznamená to, že kniha Daniel musela být nutně napsána až po roce 200 př. Kr. Důvod, proč Daniel nebyl zařazen mezi Proroky, mohl být jiný. Tvrzení, že kdyby kniha Daniel byla napsána před rokem 200 př. Kr., byla by určitě zařazena mezi prorocké spisy, je velmi nejisté a nemůže při hlubší analýze obstát.

1. Staré překlady – Septuaginta, Theodotión a Pešitto (které je zřejmě předkřesťanského původu)[431] – řadí knihu Daniel mezi spisy prorocké.[432] Toto uspořádání je podepřeno skutečností, že v kumránském společenství (4 Q Flor),[433] v Novém zákoně (Mt 24,15) a u Josepha Flavia[434] je Daniel označen za proroka a postaven s proroky na stejnou úroveň. Tato skutečnost naznačuje, že původně mohla být kniha Daniel zařazena do druhé části starozákonního hebrejského kánonu, tj. mezi Proroky, a až později (v 2. století př. Kr.) byla zařazena do třetího oddělení, tj. mezi Spisy.[435]

   Většinou se má za to, že na synodě v Jamnii (nebo Jabně, asi 90 po Kr.) se uzavřel starozákonní kánon. Eissfeldt píše: „Teprve v 2. století po Kr. byla dokončena tvorba starozákonního kánonu."[436] Harris však namítá: „Naneštěstí nemáme informace o tomto synodu v Jamnii... Probíhaly tam diskuse, ale nepodobalo se to synodu."[437] Podle Lewise nešlo v Jamnii o uzavření starozákonního kánonu. Tamní učenci pouze diskutovali o pravosti některých knih, zvlášť o knihách Kazatel a Píseň Šalomounova a také snad o knihách Ezechiel, Přísloví a Ester.[438] Protože diskutované knihy v kánonu zůstaly, šlo tím pádem o potvrzení hebrejského kánonu. Navíc se na synodu v Jamnii zřejmě rozhodlo o jednotném hebrejském textu. Horn hovoří o „jednotném hebrejském textu" a o „ustálení hebrejského textu".[439]

   Ve skutečnosti prvním doložitelným dokumentem, který zařazuje knihu Daniel mezi Spisy, je traktát baba bathra (15a),[440] pocházející z Babylona z druhé poloviny 2. století po Kr. Palestinské rabínské prameny (jak tannaitské, tak amoraitské) považují knihu Daniel za součást druhé části kánonu, tj. Proroků.[441]

2. Existují odborné studie, které ukazují, že Spisy byly uzavřenou sbírkou už v letech okolo 160–150 př. Kr.[442] Anderson, který je zastáncem makabejské teze, přiznává, že „kniha Daniel byla »kanonizována« (ačkoli užití tohoto slova není bez námitek) krátce po svém vzniku".[443] Pak poukazuje na to, že populární názor o uzavření starozákonního kánonu na synodu v Jamnii na konci 1. století po Kr., zvláště jeho třetí části – Spisů – „byl v poslední době podroben vážnému útoku učenců".[444] A dále přiznává: „Zřejmě alespoň tento pohled na historii kanonizace bude muset být drasticky revidován."[445] Nový kritický pohled na otázku kanonizace Starého zákona předložili zvláště Leiman

---

430 *Heller, Vznik, str. 194. Také Hartman-Di Lella, str. 25.*

431 *Koch, str. 28.*

432 *Také Melito (180 po Kr.), Órigenés a Vulgata řadí knihu Daniel mezi Proroky.*

433 *Mertens, str. 28.*

434 *Contra Apionem I.8; Antiquitates X.X.1–6; X.XI.7. Josephus nejenže řadí knihu Daniel mezi Proroky, ale zastává názor, že Daniel převyšuje všechny ostatní proroky, protože nejenom prorokuje budoucí události, ale také poukazuje na dobu, kdy se to má naplnit (Antiquitates X.XI.7).*

435 *Archer, str. 67.380; Harris, str. 724. Viz Contra Apionem I.8.*

436 *Eissfeldt, str. 692.703–704. Eissfeldt datuje synod v Jamnii kolem roku 100.*

437 *Harris, str. 724–725.*

438 *Lewis, str. 125–132.*

439 *Horn, Antiquity, str. 6. Viz také Bardtke, str. 104-105.*

440 *Harris, str. 722 píše: „Toto trojí dělení je dáno v talmudickém seznamu baba bathra (14b-15a). Sepsání talmudu proběhlo asi okolo 400–500 po Kr., ačkoli jeho manuskripty jsou mnohem pozdější. Tato část baba bathry se nazývá barajta, tj. tradice z doby mišny (200 po Kr.), ačkoli do této kodifikace nebyla zahrnuta."*

441 *Hasel, str. 150. Totéž jsme viděli u Josepha Flavia, který řadí knihu Daniel mezi Proroky (Contra Apionem I.8).*

442 *Leiman, str. 30.37; Wenham, str. 51; Beckwith, Canon.*

443 *Anderson, str. XVI.*

444 *Anderson, str. XVI.*

445 *Anderson, str. XVI.*

a Beckwith.[446] Oba tito učenci zastávají názor, že starozákonní kánon byl už v polovině 2. století př. Kr. uzavřenou sbírkou. Beckwith „věří, že již předmluva k Sírachovci naznačuje, že kánon byl uzavřen".[447] Dále Beckwith vysvětluje, co znamená „uzavřený kánon": „Mělo-li by to znamenat, že bylo dosaženo takové jednoty v otázce souboru kanonických knih, že by už nikdo nezpochybňoval právo žádné z nich na její umístění v Bibli, pak by kánon Starého a Nového zákona nebyl nikdy uzavřen ani židy ani křesťany. Možnost pochybností o určitých knihách, které vznikají v myslích jednotlivců a jsou vyjadřovány, nemůže být nikdy vyloučena. Znamená-li to však, že bylo dosaženo takového všeobecného souhlasu jak mezi vedoucími společenství, tak mezi tělem věřících, že všechny hlasy proti – jakkoli výrazné – neměly žádný vliv na náboženskou víru nebo praxi, pak mohl být kánon klidně uzavřen dříve, než vůbec začaly rabínské diskuse o pěti knihách."[448]

Toto správné Beckwithovo rozpoznání je třeba vidět také ve světle výroku Josepha Flavia, který umísťuje uzavření palestinského kánonu do 5. století př. Kr. a ohraničuje jej počtem 22 knih, mezi něž náleží 5 knih Mojžíšových, 13 proroků (Jozue, Soudců-Rút, Samuelova, Královská, Paralipomenon, Ezdráš-Nehemjáš, Ester, Izajáš, Jeremjáš-Pláč, Ezechiel, Daniel, dvanáct „malých proroků" a Píseň písní) a 4 „hymny" (Jób, Žalmy, Přísloví a Kazatel). Poté, co se Josephus vyslovil o tom, že „od smrti Mojžíše až do vlády perského krále Artaxerxa, který vládl po Xerxovi," bylo napsáno 13 „proroků" a zmínil se o zbývajících čtyřech dokumentech, píše: „Od Artaxerxa po naše dny bylo sice napsáno mnoho knih, ale není jim přikládána stejná víra jako oněm dřívějším, protože přestala přesná následnost proroků. Jak věříme našim vlastním spisům, je vidět z toho, jak jednáme. Ačkoli už uplynula tak dlouhá doba, nikdo se neodvážil k nim něco přidat, něco z nich ubrat nebo něco v nich změnit."[449]

Josephus tedy tvrdí, že žádná kanonická kniha nebyla napsána po vládě Artaxerxa (465–424 př. Kr.), to znamená po sepsání knihy proroka Malachiáše, který působil mezi léty 500–450 př. Kr.[450] Zdůrazňuje také, že k celku 22 knih nebylo v období let 425 př. Kr. až asi 95 po Kr. nic přidáno.

Podle Soder ᶜolam je mezníkem uzavření působení proroků doba Alexandra Velikého: „Od časů Alexandrových působili jen mudrci, kdežto dříve Duch svatý."[451] To znamená, že podle ᶜolam prorocký dar skončil ve 4. století př. Kr. a na místo proroků nastoupili mudrci. Lacocque uvádí, že „podle Meg. 14a a Seder Olam R. kap. 20–21 bylo v Izraeli 48 proroků a 7 prorokyň. Když zemřel poslední prorok, Duch se od Izraele vzdálil (srv. Tos. Sotah 13. 2; Sanh. 11a)."[452]

Argumentace pro pozdní uzavření Spisů starozákonního kánonu se točí okolo knihy Daniel, u které se předpokládá nebo zastává vznik až v 2. století př. Kr. Kniha Daniel byla přijata mezi Spisy, musely tedy být ještě okolo roku 165 př. Kr. otevřenou sbírkou (viz výše odkaz na argumentaci kruhu). V úvodní kapitole nově přeložených apokryfů „Starozákonní kánon" se píše: „Víme ovšem, že některé biblické knihy nebo aspoň jejich části vznikly později (než v 5. nebo 4. století př. Kr.), např. kniha Daniel asi až ve 2. stol."[453] Tento předpoklad se bere za základ tvrzení, že Spisy byly v makabejské době ještě otevřenou sbírkou. Pak se tamtéž zdůvodňuje otevřenost Spisů poukazem na apokryfní spis Sírachovec: „Jen třetí díl, Spisy, byl ještě otevřený, takže vnuk Sírachův ve své předmluvě k překladu dědova díla... mohl napsat, že jeho děd, který se horlivě zabýval studiem Písem sv., se rozhodl připojit »k Zákonu, Prorokům a ostatním spisům« také vlastní vzdělavatelský spis."[454] Je však třeba poukázat na to, že takováto interpretace „předmluvy" Sírachovce nemůže obstát, protože se v ní totiž nikde netvrdí, že pisatel chtěl svůj vlastní spis „připojit" k Zákonu, Prorokům a ostatním Spisům. V předmluvě se sice říká, že pisatel spisu – děd Jéšua – „se plně věnoval čtení Zákona a Proroků a ostatních otcovských Spisů", ale dále se uvádí, že tato důkladná znalost Písma jej přivedla

[446] *Leiman; Beckwith, Canon. Také Bardtke, str. 257, který píše o tom, že starozákonní kánon byl uzavřen asi 200–150 př. Kr.; Eybers, str. 95nn.*
[447] *Grech, str. 286.*
[448] *Beckwith, Canon, str. 275.*
[449] *Contra Apionem I.8.*
[450] *Heller, Vznik, str. 194; Archer, str. 497 uvádí rok asi 435 př. Kr. pro napsání knihy; BC, sv. 4, str. 1121 navrhuje dobu okolo roku 425 př. Kr.*
[451] *Kapitola 30. Citováno z Apokryfy, str. 32.*
[452] *Lacocque, str. 15.*
[453] *Apokryfy, str. 32.*
[454] *Apokryfy, str. 32.*

„k tomu, že sám napsal něco, co by sloužilo výchově k moudrosti, aby ti, kteří touží po poznání a těmito věcmi se zabývají, tím více prospívali v životě podle Zákona" (Sír, předmluva, řádek 9 až 14). Ani Josephus Flavius tomu místu nerozuměl tak, jako by se jednalo o přídavek do sbírky Spisů (viz výše). Na žádném místě v knize Sírachovec není náznak toho, že by Spisy byly otevřeny. Přijímají se jako fakt (viz Sír, předmluva, ř. 1–2.9–10.24–26; 39,1). Zároveň se v předmluvě ke knize Sírachovec, která byla napsána po roce 132 př. Kr., objevuje zmínka o tom, že „Zákon, Proroci a ostatní knihy" byly přeloženy do řečtiny (řádek 24–26). Jedná se zřejmě o septuagintní překlad (LXX).

Můžeme proto souhlasit s Leimanem a Beckwithem a zastávat názor, že nejpozději v letech 160–150 př. Kr. je celá starozákonní sbírka uzavřena. Maier tvrdí: „Jestliže Leiman aj. mají pravdu, že také kánon Spisů nebo Hagografů byl uzavřen již okolo roku 160 nebo 150 př. Kr., nelze si dost dobře představit, že by Daniel měl vzniknout teprve okolo roku 166–164 př. Kr."[455] Je-li tomu tak, že kniha Daniel měla úžasný vliv na židovskou literaturu 2. a 1. století př. Kr.,[456] pak tento fakt rovněž hovoří proti makabejské tezi, neboť „jak si kniha, která sama vznikla teprve v 2. století, mohla získat tak pevné a vlivné postavení ještě během 2. století?"[457]

3. Proč byla kniha Daniel zařazena mezi Spisy? Odpověď je třeba hledat z více úhlů. Důvody pro umístění knihy Daniel mezi Spisy byly tyto:

a) Jedním z hlavních důvodů byla skutečnost, že Daniel, podobně jako David (Sk 2,29–30), nebyl povolán nebo ordinován do prorockého úřadu. Měl civilní zaměstnání. Byl prakticky celý svůj život státníkem. Proto je možno říci, že Daniel byl obdarován prorockým darem, ale ne prorockým úřadem. Neměl munus propheticum, ale vlastnil donum propheticum.[458] Keil říká: „Místo, které tato kniha zaujímala v hebrejském kánonu, dokonale koresponduje s místem Daniela v teokracii. Daniel nepracoval jako ostatní proroci... jako prorok mezi svým lidem ve společenství Izraele, ale byl státníkem pod babylonskými a médo-perskými světovládci."[459] Daniel nebyl prorokem podle úřadu. Dnes bychom řekli, že nebyl profesionálním prorokem, ale prorokem laikem.

b) Dalším důvodem byl zřejmě fakt, že kniha obsahuje velké procento historického materiálu (hlavně kapitoly 1-6), podobně jako knihy Ezdráš, Nehemjáš nebo Paralipomenon, před nimiž je umístěna.[460] U ostatních proroků se výpravný materiál v tak velké míře nevyskytuje.

c) Dále je třeba si uvědomit, že v hebrejském kánonu nejsou knihy seřazeny přísně chronologicky. Například kniha Ezdráš patří chronologicky za druhou Paralipomenon (poslední verše 2 Pa jsou identické s prvními verši knihy Ezdráš, jedná se o tzv. upoutávku nebo „spojující" řádky).[461] „Na knihy Letopisů navazují knihy Ezdrášova a Nehemjášova."[462] Kniha Daniel stojí mezi knihami Ester a Ezdráš zřejmě proto, že stejně jako tyto knihy obsahuje narativa z perské doby.

d) Dalším důvodem pro zařazení knihy Daniel mezi Spisy mohla být přítomnost aramejštiny v knize. Podobně můžeme najít aramejštinu i v knize Ezdráš.[463]

e) Kniha je svým stylem a obsahem bližší knihám historickým než prorockým. I samotná proroctví odkrývají určitou koncepci dějin, podobně jako knihy Paralipomenon.[464] Daniel sám byl více státníkem, který se zabýval chodem dějin, i když vlastnil prorocký dar.

---

455 *Maier, str. 52.*

456 *Pfeiffer, str. 768. Kniha Daniel požívala v Kumránu vysokou úctu a Daniel byl považován za proroka. Ve spise Florilegium je Daniel citován vedle proroků Izajáše a Ezechiela. Viz rovněž úvod do podkapitoly „Pozdní literární doložení" (str. 62) této disertační práce.*

457 *Maier, str. 52.*

458 *Robinson, str. 593.*

459 *Keil, C. F.: **The Book of the Prophet Daniel.** Edinburgh, 1891, str. 29. Stejně také Harrison, str. 1123; Archer, str. 380; Young, str. 20; Walvoord, str. 12 a jiní. Lacocque, str. 15 uvádí tyto citáty: „Meg. 3a: »Oni (Ageus, Malachiáš, Zacharjáš) jsou proroci, ale on (Daniel) není prorokem.« Raši komentuje: »Oni jsou proroci, protože jako Boží poslové prorokovali pro Izrael, zatímco on nebyl na konci prorokování poslán do Izraele.«" (Srovnej s Lacocque, Temps, str. 14-15.) Viz rovněž Russell, str. 80–82.*

460 *Archer, str. 380–381.*

461 *Harris, str. 716 mluví o „catchline".*

462 *Královské PSV, str. 327.*

463 *Koch, str. 29.*

464 *Michaeli, str. 11.33–34; Klíma, str. 35.*

f) Kniha Daniel náleží některými svými prvky také do mudroslovné literatury. Navazuje nejen na prorocké, ale i na mudroslovné starozákonní tradice.[465] Pro své mudrosloví patří mezi Spisy.

Je třeba si všimnout, že mudroslovné knihy, jako Jób, Žalmy nebo Kazatel, jsou rovněž umístěny mezi Spisy, právě tak jako kniha Daniel, a přesto jim není upírán jejich „starší" původ (před 2. stoletím př. Kr.).

Zařazení knihy Daniel mezi Spisy tedy automaticky nevede k závěru, že musela vzniknout po roce 200 př. Kr. Je nutné si také uvědomit, že pro synagogu nebyla kniha Daniel diskutovanou, a tedy problematickou knihou, když se jednalo o její zařazení do starozákonního kánonu.

Argument pro pozdní vznik knihy Daniel založený na jejím umístění v hebrejském kánonu nepřesvědčuje a chybí mu solidní základ. Zařazení knihy Daniel mezi Spisy v palestinském kánonu se dá adekvátně vysvětlit jiným způsobem a není potvrzením makabejské teze. Souhlasím s Archerovým závěrem: „Proto neplatí žádný argument namířený proti věrohodnosti knihy Daniel, založený na konečném zařazení knihy mezi Spisy."[466]

C. Pozdní literární doložení (Daniel a Ecclesiasticus)

Podle Lacocquea[467] je první náznak znalosti knihy Daniel ve třetí knize Sibylině (mezi roky 145–140 př. Kr.). 1 Mak 1,54 (mezi roky 134–104 př. Kr.) je paralelním textem k Da 9,27 a 11,31. Zmínku o knize Daniel najdeme také v knize Jubileí (okolo roku 110 př. Kr.). Rovněž kniha Enochova (104,2), která byla napsána kolem 1. století př. Kr.,[468] cituje z knihy Daniel.

Ať už byla kniha napsána v exilní, nebo v makabejské době, tyto výskyty nás nepřekvapují. Postava Daniela však není zmíněna v knize Ecclesiasticus, která byla napsána okolo roku 180 př. Kr.[469] Problém se tedy dá vyjádřit jednoduchou otázkou: Proč není v knize Ecclesiasticus zmínka o Danielovi?

Kniha Ecclesiasticus neboli Moudrost Jésúse Síracha (odtud název Sírachovec)[470] obsahuje oddíl, který je nadepsán „chvála otců" (Sír 44–49). V tomto oddíle autor uvádí seznam starozákonních otců, jako např. Izajáše, Jeremjáše, Ezechiela a dvanáct malých proroků, to znamená, že se zmiňuje o všech pozdějších prorocích. Avšak o Danielovi není v tomto oddíle žádná zmínka. Protože postava Daniela v knize Sírachovec chybí, argumentuje se, že Daniel nebyl tomuto autorovi znám. Z toho se pak uzavírá, že kniha Daniel v té době – tj. kolem roku 180 př. Kr. – ještě neexistovala, a tedy vznikla v době makabejské.[471]

I tento argument má své slabiny. Argument ex silentio není v této souvislosti silným argumentem. Rozbor kapitol 44–49 knihy Sírachovec, které obsahují zmíněný oddíl „chvála otců", odhaluje, že ne všichni známí otcové ze Starého zákona jsou v nich uvedeni. Mezi těmi, kteří jsou zmíněni před Abrahamem, jsou pouze Adam (49,16), Šem (49,16), Šet (49,10), Henoch (44,16) a Noe (44,17–18). To ovšem znamená, že není zmínka o Ábelovi, Chámovi a Jefetovi. V závěru oddílu „chvála otců" je zmínka o Nehemjášovi (49,13), ale nic se neříká o Ezdrášovi. Znamená toto mlčení, že Ezdráš neexistoval? Je zřejmé, že seznam slavných židovských otců není úplný a všezahrnující. Autor tohoto seznamu je velmi selektivní. Kromě čtyř izraelských králů (Davida, Šalomouna, Chizkijáše a Jóšijáše – 47,2.13; 48,17; 49,1) nezná další krále. Také se nezmiňuje o Ester. V řeckém textu rovněž chybí zmínka o Jóbovi, pouze v hebrejském a syrském textu se Jób vyskytuje (49,9).[472]

---

465 *Lacocque, str. 15; Lacocque, Temps, str. 14–15; Rad, Wisdom, str. 263–283; Rad, sv. 2, str. 314–321.*

466 *Archer, str. 67.*

467 *Lacocque, str. 18.*

468 *Harrison, str. 1107 vidí citaci knihy Daniel v Enochovi jinak: „Jestliže pseudepigrafický spis označený jako 1 Enoch si z Daniela (porovnej 1 Enoch 14,18–22 s Daniel 7,9–19, vypůjčil určitý oddíl, pak to svědčí o tom, že Daniel byl už v době před rokem 150 př. Kr., kdy byl pravděpodobně napsán zmíněný oddíl v 1 Enoch, užíván jako autoritativní Písmo."*

469 *Metzger, str. 128; Apokryfy, str. 137: „Kniha Sírachova byla původně napsána hebrejsky, a to pravděpodobně v Jeruzalémě začátkem 2. století př. Kr." Apokryfy, str. 32 se zmiňují o r. 190 př. Kr.; TOB, str. 2104: „Ben Sírach žil v Jeruzalémě okolo roku 200 př. n. l. a jeho dílo spadá až do roku 180." Bardtke, str. 106 datuje knihu do roku 190 př. Kr.*

470 *Apokryfy, str. 137.*

471 *Takto např. Baumgartner, str. 27; Mertens, str. 13; Montgomery, str. 3; Dexinger, str. 16; Kovář, str. 105–106; Hartman-Di Lella, str. 25; Heaton, str. 19–24.*

472 *Hasel, str. 152; Apokryfy, str. 235.*

Kritikové ukazují na to, že podle Sírachova tvrzení se nenarodil člověk podobný Josefovi. A přitom se prý Danielova kariéra tolik podobá životu Josefovu.[473] Všimněme si však, že v žádném specifickém detailu, o nichž se zmiňuje Sírach, se Daniel nepodobá Josefovi. Kniha Ecclesiasticus charakterizuje Josefa takto: „Ani jako Josef se nikdo nenarodil. Byl přední mezi bratry, oporou lidu; pečovali o jeho kosti." (49,15) Postava Daniela se skutečně od všech zmíněných detailů odlišuje.

Je důležité poznamenat, že všichni otcové, o kterých je řeč, počínaje Mojžíšem dál, byli Židé, kteří bydleli v Palestině a „měli co činit se zřizováním, obranou nebo obnovou židovských zákonů, institucí a občanských řádů".[474] Danielova činnost však nebyla orientována tímto směrem. Proto tvrzení, že kniha Daniel okolo roku 180 př. Kr. ještě neexistovala, neboť Daniel není uveden v Sírachově „chvále otců", neobstojí. Hasel zdůvodňuje absenci Daniela v knize Ecclesiasticus takto: „Pro autora knihy Ecclesiasticus Daniel prostě nesplňoval kritéria, podle nichž byly určité osobnosti vybrány k chvále."[475] To znamená, že Daniel chybí v seznamu slavných otců proto, že Sírachovcovi nezapadl do kritérií o palestinských hrdinech, kteří sehráli v minulosti klíčovou úlohu při zakládání a udržování židovských institucí.[476] Daniel nebyl nacionalista, celý život pracoval v Babyloně na dvoře pohanských vládců.

Sírach se zmiňuje o slavných otcích minulosti jen proto, aby nakonec mohl patřičně vyzvednout zásluhy velekněze Šimeona (50,1–21), který se pečlivě staral o záležitosti ve své zemi. Tento autorův záměr vysvětluje, proč se nezmiňuje o Danielovi, jehož dílo bylo ve svém rozsahu univerzální. Snaha odůvodnit pozdní vznik knihy Daniel mlčením knihy Ecclesiasticus je neopodstatněná, podobně jako se nedá dokázat neexistence knihy Ezdráš tím, že Sírach se nezmiňuje o osobě Ezdrášově.

Jak málo se dá stavět na argumentu ex silentio, ukazují i následující příklady:

1. Filón z Alexandrie, současník Ježíšův, nikdy necitoval z Daniela, Ezechiela nebo pěti „svitků" (Pís, Rt, Pl, Kaz, Est), třebaže všechny uvedené knihy byly v jeho době k dispozici.[477]
2. V Kumránu chybějí citáty z knih Jozue, Jóel, Jonáš, Ageus, Rút a Pláč Jeremjášův, i když všechny tyto knihy Židovstvo tehdy vlastnilo.[478]
3. Metzger uvádí, že v Novém zákoně není nikde přímá citace z těchto kanonických knih Starého zákona: Jozue, Soudců, Paralipomenon, Ezdráš, Nehemjáš, Ester, Kazatel, Píseň Šalomounova, Abdijáš, Sofonjáš a Nahum. Ani novozákonní náznaky na tyto knihy nejsou četné.[479]

Tabulka citací a náznaků v Nestlově řeckém Novém zákoně zahrnuje všechny knihy mimo Rút, Ezdráše, Kazatele a Píseň Šalomounovu.[480]

Je jasné, že není možné na základě mlčení Filóna, esejců nebo pisatelů Nového zákona o některých starozákonních knihách dojít k závěru, že tyto knihy v té době neexistovaly. Podobně také nelze z mlčení Síracha o Danielovi dokázat, že kniha Daniel v jeho době ještě neexistovala.

D. Znalost knihy Jeremjáš

Někdy se také datování knihy Daniel do makabejské doby odůvodňuje odkazem na Da 9,2, kde se autor odvolává na knihu Jeremjáš, která podle některých kritiků nemohla být v 6. století př. Kr. v Babyloně ještě k dispozici.[481]

Jeremjášovo prorokování o sedmdesáti letech zajetí však spadá už do roku 605 a okolo roku 595 př. Kr. (Jr 25,1.11; 29,1.10). K sepsání Jeremjášových předpovědí došlo podle Jr 36,1–4.32; 51,59–64 v letech 605 a 594 př. Kr. Dá se předpokládat, že Jr 25,11 a 29,10 byly napsány na různých svitcích a že

---

473 *Např. Kovář, str. 106.*
474 *Wilson, Daniel, str. 86.*
475 *Hasel, str. 152.*
476 *Holbrook, str. 144.*
477 *Maier, str. 53.*
478 *Leiman, str. 31; Maier, str. 53; Bardtke však uvádí, že esejci znali všechny knihy kromě knihy Ester (str. 102). Ani to však neznamená, že by kniha Ester v době, kdy esejci měli své sídlo v Kumránu, ještě nebyla napsána.*
479 *Metzger, B. M.: **An Introduction to the Apocrypha.** 1957, str. 171. Citováno v Harris, str. 721.*
480 *Harris, str. 721.*

byly poslány do Babylona, protože se předpovědi týkaly tohoto místa (Jr 29,1nn.). Z tohoto hlediska pak neexistují závažné námitky proti závěru, že Daniel měl nejpozději v roce 538/537 (Da 9,1) k dispozici svitky knihy Jeremjášovy.[482]

Závěrem svého pojednání o historických argumentech v souvislosti s knihou Daniel mohu konstatovat toto: To, co mnozí badatelé předkládají jako historické nepřesnosti, netvoří na základě předložené analýzy důvod pro pozdní vznik knihy Daniel. „Chyby" ještě nic neříkají o tom, kdy tyto „chyby" byly napsány. Všechny tzv. historické nepřesnosti jsou diskutabilní a mohou být interpretovány jiným adekvátním způsobem. Můj rozbor této problematiky tvoří zcela seriózní základ pro tvrzení, že kniha Daniel obsahuje mnohem více přesného historického materiálu, než se dosud připouštělo. Přesná znalost mnoha historických detailů dobového pozadí z konce 7. a ze 6. století př. Kr. spíše odkazuje na očitého svědka popsaných událostí, jak nám to v posledních desetiletích pomáhají odkrývat nové nálezy, než na pozdějšího autora z makabejské doby. Přestože nechci dělat z autora knihy Daniel reportéra, ale svědka popsaných událostí, chci se vyvarovat falešného dualizmu, do kterého upadají mnozí učenci tím, že vytvářejí umělou dichotomii mezi kérygmatem a historií. Zvěst knihy je zasazena do historického milieu, které je, jak jsem ukázal, dějinně věrohodné.[483]

Řecké přídavky k Danielovi (exkurz)

Septuaginta obsahuje pět dodatků ke knize Daniel. Jedná se o tyto dodatky:

1. Azarjášova modlitba (3,24–50)
2. Píseň tří mužů (3,51–90)
3. Zuzana (13,1–64)
4. Bél (14,1–21)
5. Drak (14,22–42)

Někdy se těchto pět dodatků zkracuje na tři:

1. Tři muži v rozpálené peci (3,24–90)
2. Zuzana (13,1–64)
3. Bél a Drak (14,1–42)

Hebrejský text tyto dodatky neobsahuje. Pod vlivem LXX se tyto přídavky dostaly do Vulgaty, a tak do římskokatolických biblí. Protestantské bible je nemají. V dnešních katolických biblích se Azarjášova modlitba a Píseň tří mužů nacházejí mezi Da 3,23 a 3,24 hebrejského textu, Zuzana tvoří 13. kapitolu a Bél a Drak 14. kapitolu. Katolické bible mají takto ke knize Daniel přidány dvě kapitoly.

Jak hodnotit tyto přídavky k Danielovi? Jak se k nim stavět?

1. Je třeba si uvědomit, že tyto přídavky jsou pouze řecké a nejsou napsány hebrejsky nebo aramejsky. Tato skutečnost hovoří pro jejich pozdní vznik.[484]
2. Přestože se v Kumránu od roku 1947 našly různé části knihy Daniel, nebyly nalezeny žádné přídavky k Danielovi. Tento fakt je o to významnější, že se našla tři mimobiblická vyprávění o Danielovi

---

481 *Záměrem pisatele knihy Daniel není referovat o událostech v knize popisovaných, ale dosvědčovat mocné Boží skutky v přítomnosti a pevnou vírou svědčit o Božích zásazích v budoucnosti. Biblická zpráva se tak stává vyznáním, a nikoli referátem. Popisuje a zachycuje ve víře to, co se stalo v čase a prostoru. Obsahem pravdy je pro pisatele Boží jednání v dějinách, skutečnost, že Bůh koná své dílo. Tímto chápáním se vyvarujeme nebezpečí doketizmu. Tím také není problematizována historická základna výpravného materiálu, i když historická přesnost v moderním pojetí není kritériem pravdivosti. Přestože uznáváme, že autor nepíše historii a nechce podat dějiny Babylonie, Médo-Persie nebo jiných světových říší, vidíme rovněž, že to, co autor uvádí ze Sitz im Leben, je historicky a chronologicky přesné a zapadá to do dějinného pozadí té doby. Třebaže historické údaje jsou v záměru pisatele druhořadé, jsou pro vykladače cenným zdrojem informací, bez nichž nemůže náležitě interpretovat zvěstný náboj knihy. Kérygma je zasazeno do historického rámce, a pokud nechceme upadnout do neodoketické hereze nebo do uměle vytvořeného dualizmu mezi kérygmatem a historií, je třeba vidět, že jak zvěstná, tak i historická rovina biblického textu (rovina vertikální i horizontální) je věrohodná a pro výklad nezbytná. Dichotomie v tomto směru zužuje biblický text a nelze jej takto adekvátně interpretovat. To znamená, že historická věrohodnost narativ je v úzké souvislosti s věrohodností kérygmatu. Obojí je třeba podržet. Na základě své analýzy jsem zjistil, že historické údaje knihy Daniel nejsou fiktivní, ale, jak jsem doložil, pokud jsou uvedeny, jsou pravdivé. Pravdivá je tedy nejen zvěst knihy, ale i historický rámec. Takto je znásobena kérygmatická údernost knihy.*

482 *Driver, Daniel, str. IV; Baumgartner, Danielforschung, str. 208; Marti, str. XV.*

483 *Maier, str. 54–55.*

484 *Maier, str. 19; Harrison, str. 1246.*

v aramejštině, což zřetelně odkazuje na velký zájem esejců o postavu Daniela.[485] Navíc se v první kumránské jeskyni našel fragment knihy Daniel, který obsahoval text 3,22–30, ale v této pasáži se nenachází Azarjášova modlitba nebo Píseň tří mužů. To znamená, že v Kumránu neznali přinejmenším tyto dva dodatky. Hasel z tohoto faktu uzavírá, že řecké dodatky jsou pozdějším výtvorem, budovaným na kanonickém Danielovi.[486] To znamená, že tyto přídavky ke knize Daniel vznikly později než kniha Danielova. Proto jsou právem z hebrejského kánonu a z protestantských biblí vyloučeny.

3. Filón z Alexandrie citoval z knih Starého zákona, ale nikdy ne z apokryfů.[487]
4. Josephus Flavius také neznal přídavky ke knize Daniel.[488]

To ovšem neznamená, že bychom chtěli těmito přídavky opovrhovat. Můžeme souhlasit s Lutherem, že apokryfní knihy sice „nejsou rovny Písmu svatému, ale přece jsou užitečné a dobré ke čtení".[489]

Tyto přídavky také povzbuzovaly a posilovaly víru věřících, jak to dokazuje například slavná Capella greca v Priscilových katakombách v Římě, kde jsou znázorněni Zuzana a tři mládenci v ohnivé peci (2. století po Kr.).[490]

II. Lingvistické argumenty

Stanovení problému

Zastánci makabejské teze poukazují na lingvistickou problematiku knihy Daniel a berou z ní argumenty pro svou tezi. Ačkoli mnohé údaje samotné knihy Daniel si dělají nárok na původ v 6. století př. Kr., jazykové evidence, jak tvrdí mnozí učenci, tomu odporují. Lingvistické argumenty byly v minulosti dost zdůrazňovány, dnes se však od nich už upouští.[491] Tyto argumenty se dělí do pěti okruhů a týkají se:

A. termínu „kasdím"
B. hebrejštiny knihy Daniel
C. slov perského původu
D. slov přejatých z řečtiny
E. aramejštiny knihy Daniel.

Už Eichhorn zastával názor, že jazyk knihy Daniel – zvláště slova řeckého původu – ukazuje na pozdní sepsání knihy.[492] Klasickým způsobem formuloval jazykové argumenty v roce 1897 Driver, který tvrdil: „Hebrejština knihy Daniel se vyznačuje touto charakteristikou: ve všech typických rysech odráží nikoli hebrejštinu Ezechiela nebo dokonce Agea či Zacharjáše, nýbrž jazyk doby po Nehemjášovi."[493] Své bádání Driver uzavřel do této formulace: „Úsudek o jazyce knihy Daniel je zcela jasný. Perská slova předpokládají dobu, kdy perská říše byla dobře ustavena; řecká slova vyžadují, hebrejská podporují a aramejská dovolují datování do doby po dobytí Palestiny Alexandrem Velikým (332 př. Kr.)."[494] Tento pohled našel širokou podporu, např. u Baumgartnera, Harringtona, Rowleye a dalších.[495]

---

485 *Bruce, Qumran, str. 224; Frost, str. 767; Burrows, str. 154; Baldwinová, str. 70–71; Harrison, str. 1107.1119n.*
486 *Hasel, str. 149. Viz také Bruce, Qumran, str. 222; Mertens, str. 33.37; Baldwinová, str. 70.*
487 *Harris, str. 727.*
488 *Maier, str. 25.*
489 *Maier, str. 20; Apokryfy, str. 5: „Pro jejich hodnocení je význačné Lutherovo slovo z roku 1534, že »apokryfy jsou knihy, jež nelze stavět naroveň Písmu sv., ale přesto je užitečné a dobré je číst«."*
490 *Maier, str. 20.*
491 *Viz např. Maier, str. 53: „Dříve se jazykovým argumentům přikládal velký význam."; Ford, str. 41–42.*
492 *Eichhorn, str. 418.423.*
493 *Driver, str. 473.*
494 *Driver, str. 508; Driver, Daniel, str. IXIII.*
495 *Baumgartner, str. 29; Harrington, str. 554; Rowley, Aramaic, str. 154n.; Eissfeldt, str. 706; Montgomery, str. 20nn.; Mertens, str. 13; Marti, str. XIV; Pfeiffer, str. 757; Porteous, str. 13.20 a další.*

K těmto argumentům se pak ještě přiřazuje problém, který se pojí s babylonským slovem „kasdím". Tímto jazykovým problémem začnu diskusi o lingvistické problematice knihy Daniel. V následující části budu postupně analyzovat a hodnotit dané lingvistické argumenty.

A. Termín „kasdím"

Termín „kasdím", který kraličtí překládají jako „Kaldejští" a ČEP jako „hvězdopravci", zproblematizoval učencům interpretaci. Slovo „kasdím" má v knize Daniel dvojí význam:

1. Tento termín označuje obyvatele novobabylonské říše semitského původu, kteří po pádu Asýrie v 7. století př. Kr. vytvořili tzv. novobabylonskou říši.[496] To znamená, že tento termín má etnický význam. V knize Daniel se v tomto kontextu vyskytuje v Da 3,8; 5,30 a 9,1.
2. Toto slovo označuje skupinu babylonských kněží, věštců a mudrců, kteří se zabývali praktikami astrologie a magickým uměním. V tomto významu označuje tento termín profesi: znalce magie, astrologie i matematiky.[497] Tento význam má v knize Daniel na těchto místech: 2,2.4.5.10; 4,4 a 5,7.11.

Někteří vykladači jsou toho názoru, že termín „Chaldejci" mohl mít v 6. století př. Kr., pokud existovala novobabylonská říše, pouze etnický význam. Baumgartner píše: „Označení »Chaldejci« v pozdějším významu »mudrci« (2,2.4) nebylo možné, dokud existovala říše Chaldejců."[498] Porteous tvrdí: "Užití slova »chaldejský« v tomto úzkém významu je nepochybně anachronizmem, kdekoli odkazuje na období, kdy chaldejská dynastie byla u moci. To je jeden z náznaků, že literární forma přinejmenším těchto příběhů je pozdní."[499]

Jiní komentátoři však považují za možné, aby se termín „Chaldejci" vztahoval i v době novobabylonské říše na věšteckou profesi.[500] Tito učenci odkazují na Hérodota, který v roce 456 př. Kr. navštívil Babylon a podává zprávu, že se tam setkal s „Chaldejci", což byli kněží boha Béla (Marduka).[501] Baldwinová píše: „Užití slova »chaldejci« jako odborného termínu pro Bélovy kněze Hérodotem v 5. století př. Kr. ukazuje, že už v té době mělo tento druhotný význam."[502]

Jestliže tento termín byl plně užíván v 5. století př. Kr., musel dříve vejít v užití. Nejlépe se to hodí na dobu, kdy v babylonské říši vládli chaldejští králové. Odtud se dá argumentovat pro možné užití tohoto termínu na třídu kněží v Babyloně za vlády Nebúkadnesara.

Archeologické nálezy indikují, že termín „Chaldejci" byl užíván v etnickém významu v asyrských zprávách 8. a 7. století př. Kr.[503] Není však doložen ani v etnickém ani v profesionálním významu z babylonských nálezů 6. století př. Kr.[504] Ačkoli dnes není možné na základě nalezených dokumentů dokázat užití termínu „kasdím" v „profesionálním" významu dříve než z perského období, lze říci s Baldwinovou: „Vyvozovat z mlčení, že slovo je anachronizmem, není zaručené."[505]

Někteří učenci navrhují, že původ slova „kasdím" je třeba odvodit od starého akkadského titulu „kasdu" nebo „kaldu", který označoval určitý typ kněze. Akkadský termín pochází ze starého sumerského

---

496 *MČE, sv. 2, str. 903: „Chaldejci, semitské kmeny; ve 12. stol. př. n. l. pronikli z Arábie do Babylonie. V 7. stol. spolu s Médy porazili Asýrii a vytvořili tzv. novobabylonskou říši." Novotný, str. 318: „Kaldejští, obyvatelé Chaldeje." Ibid.: „Kaldea, lépe Chaldea, jižní krajina Babylonie při zálivu Perském. Později označení rozšířeno na celou Babylonii, protože řada králů babylonských byla původu kaldejského." Encykl. ant., str. 255: „Chaldaiové, též Chaldejci – název původně nomádských kmenů, spřízněných s Aramejci, které se od pol. 9. stol. př. n. l. začaly usazovat v oblasti jižní Mesopotamie; po nich se jí dostalo jméno Chaldea. Nejsilnější z těchto kmenů dal podnět ke vzniku chaldejské dynastie, jejíž panovníci vyplnili tzv. novobabylonskou dobu (626 až 539 př. n. l.), po níž se Mesopotamie stala součástí achaimenovské perské říše." Viz také Klíma, Zákony, str. 57.*

497 *Klíma, Zákony, str. 57.59. Maier, str. 40: „Třída věštců"; Porteous, str. 28: "Zvláštní třída babylonských mudrců praktikujících astrologii a magické umění."*

498 *Baumgartner, str. 27.*

499 *Porteous, str. 28.*

500 *Např. Baldwinová, str. 28; Harrison, str. 1113; Millard, str. 70; Young, str. 271nn.; Wilson, Daniel, str. 327nn.; Archer, str. 381–382; Maier, str. 40–41; Hasel, str. 124–126; Wiseman, Chaldea, str. 182.*

501 *Hérodotos, str. 86–87 (I, 181–183); Klíma, Zákony, str. 59.*

502 *Baldwinová, str. 28.*

503 *Yamauchi, Background, str. 5–6.*

504 *Hasel, str. 125.*

505 *Baldwinová, str. 29.*

titulu „gal-du" („mistr stavitel"), což je termín, který odkazuje na stavění astronomických tabulek, na jejichž základě byly vynášeny astrologické věštby. Takové užití slova „gal-du" je známo ze čtrnáctého roku vlády krále Šamaš-šum-ukina (668–648 př. Kr.).[506] Podle této teze autor knihy Daniel použil tohoto titulu jako označení třídy kněží – astrologů – profesionálů. Jestliže to takto udělal, pak je tento termín homonymem slova, které má také etnický význam. To indikuje, že termín „kasdím" může odkazovat na třídu kněží-profesionálů nejen v perské době, ale i v údobí novobabylonské říše.[507]

B. Hebrejština knihy Daniel

Hebrejský oddíl knihy Daniel tvoří v první části verše 1,1 až 2,4a a v závěrečné části kapitoly 8–12. Klasický argument, který se týká danielovské hebrejštiny, vyjádřil, jak jsem již uvedl výše, v roce 1897 Driver. Montgomery napsal v roce 1927, že hebrejština knihy Daniel „v porovnání se známou biblickou literaturou odkazuje na pozdní dobu a z filologického hlediska může být zcela uspokojivě zařazena do 2. století, zatímco datování dřívější než do 4. století na základě srovnávacího materiálu jednoduše nemůže být připuštěno".[508] Davies opakuje: „Hebrejština knihy Daniel určitě není hebrejštinou doby židovského zajetí v 6. století."[509] Koch v roce 1980 píše opatrně o hebrejštině knihy Daniel: „Nic zřejmě nemluví proti datování do makabejské doby."[510] Ne všichni učenci s tím souhlasí. Mnozí současní badatelé upustili od argumentu přijatého na základě danielovské hebrejštiny, aby tak odůvodňovali pozdní vznik knihy. Tento důvod chybí například u Lacocquea, Russella, Plögera, Collinse a jiných.

Driver uváděl třicet výrazů, které prý podporují pozdní datování. Martin tyto termíny znovu prostudoval a došel k tomuto závěru: „Hebrejština knihy Daniel neobsahuje nic, co by mohlo být pro člověka žijícího v 6. století př. Kr. a ovládajícího dva nebo – jak je tomu v tomto případě – tři jazyky považováno za něco mimořádného."[511] Harrison tvrdí, že hebrejština knihy Daniel je ve své charakteristice podobna hebrejštině Ezechielově, a píše o problémech týkajících se danielovské hebrejštiny toto: „Hebrejských termínů jako malḵûṯ (»královská moc«, »vláda«), které byly kdysi považovány za důkaz pozdního jazykového užití (Driver, str. 508), se ve skutečnosti užívalo ve všech obdobích hebrejského jazyka a představují vzor podstatného jména vyskytujícího se v akkadštině už od 18. století př. Kr. Podobně výraz 'āmar l^e (»přikazovat«), který byl dříve pokládán za pozdní literární formu, se vyskytuje v Dt 9,25; Joz 22,33; 1 S 30,6 a jinde, stejně jako v dílech poexilních (Neh 9,15.22)."[512] A Harrison uzavírá: „Proto v této hebrejštině není nic, co by bylo cizí jazykové zkušenosti člověka žijícího v 6. století př. Kr."[513]

Danielovská hebrejština může být nyní také porovnána s hebrejskými rukopisy nalezenými u Mrtvého moře, které pocházejí z 2. století př. Kr., tedy z doby, kterou proponují zastánci makabejské teze. To znamená, že by podle této teze měla existovat úzká jazyková podobnost mezi kumránskými hebrejskými rukopisy a knihou Daniel. Archer o tom píše: „Co se týče kumránských materiálů, nevykazuje žádný z hebrejsky psaných sektářských spisů nebo dokumentů (»Řád pospolitosti«, »Válka synů světla proti synům temnoty«, »Chvalozpěvy«) obsažených v této sbírce nějakou zvláštní charakteristiku společnou s hebrejskými kapitolami knihy Daniel."[514]

Danielovská hebrejština se rovněž porovnávala s hebrejštinou knihy Ecclesiasticus, která byla napsána okolo roku 180 př. Kr. Je to mudroslovný dokument, což znamená, že by se měl ve své stylistice podobat druhé části knihy Daniel. Archer tvrdí: „Nicméně je docela zarážející, že Ecclesiasticus, který

---

506 *Takto R. D. Wilson v Archer, str. 382. Sibilanty „s", „š" a „ṣ" se před dentálami jako t nebo d často mění v "l" (viz Soden, W. von: **Grundriß der akkadischen Grammatik**. Berlin, 1952, § 30 g). Tato změna konsonant vysvětluje dvojí možnost pravopisu „kasdu" nebo „kaldu". Tato forma přešla do řečtiny jako „khaldaici" („Chaldejci").*

507 *Hasel, str. 125–126; Maier, str. 41.*

508 *Montgomery, str. 15.*

509 *Davies, str. 38.*

510 *Koch, str. 48.*

511 *Martin, str. 30.*

512 *Harrison, ISBE, str. 860.*

513 *Harrison, ISBE, str. 860.*

514 *Archer, str. 391.*

tíhne k rabínskému stylu, vykazuje pozdější lingvistické charakteristiky než kniha Daniel."[515] Israel Lévi ve svém Introduction to the Hebrew Text of Ecclesiasticus (1904) uvádí tyto tři charakteristické znaky hebrejštiny knihy Ecclesiasticus: (1) nové verbální formy přejaté hlavně z aramejštiny, (2) přílišné užívání konjugace hiphilu a hithpaelu a (3) zvláštnosti různého druhu známé z mišnaické hebrejštiny.[516]

Tato srovnání jsou velmi důležitá. Je-li pravda, že kniha Daniel vznikla v Palestině v 2. století př. Kr., dalo by se předpokládat, že bude mít mnoho společného s hebrejštinou té doby. Nedostatek společných rysů danielovské hebrejštiny s hebrejštinou 2. století však nevyznívá ve prospěch makabejské teze. Nálezy ukazují jiným směrem. Můžeme uzavřít s Haselem: „Na základě hebrejštiny knihy Daniel nelze podat žádný přesvědčivý důkaz proti vzniku tohoto spisu v 6. století."[517]

C. Slova perského původu

V aramejské části knihy Daniel se vyskytuje asi patnáct nebo devatenáct slov přejatých z perštiny.[518] Rowley považoval dvacet výrazů danielovské aramejštiny za slova perského původu.[519] Rowley sledoval, kolik z těchto výrazů obsahují targúmy (okolo 1. století př. Kr. a později), a zjistil, že se jich používalo dvanáct. Pro porovnání upozornil na dvacet šest perských slov v Cowleyho sbírce aramejských papyrů z 5. století př. Kr.[520] Z nich pouze dvě se nalézají v targúmech a dvě v Danielovi. Na základě této statistiky Rowley uzavřel, že přežití perských slov v knize Daniel odkazuje na dobu bližší targúmům než 5. století př. Kr.[521]

Na toto tvrzení odpověděl egyptolog Kitchen a ukázal, že asi dvacet slov všeho všudy tvoří křehký základ pro statistický argument. Porovnání by muselo být učiněno s lexikonem říšské aramejštiny a muselo by zahrnovat aramejské dokumenty publikované i po roce 1923. Také typ slov by musel být zvážen. Rovněž podtrhl, že existuje šest slov, jejichž výskyt není doložen po perském období, tj. po roce 330 př. Kr., a že některým termínům staří řečtí překladatelé neporozuměli.[522] Kitchen navíc prostudoval všechna slova přejatá z perštiny a došel k závěru, že se zde jedná o stará perská slova vyskytující se do asi 300 př. Kr., která jsou tedy konzistentní s exilní tezí.[523] Kitchen uzavírá: „Perská slova pocházejí ze staré, nikoli střední perštiny. To ukazuje, že po roce 300 př. Kr. nebyla do knihy Daniel samostatně uváděna perská slova. Tato fakta naznačují, že perská slova, vyskytující se v aramejštině knihy Daniel, mají svůj původ před rokem přibližně 300 př. Kr."[524] Učenci nyní například zjistili, že termín „satrap", o němž se kdysi předpokládalo, že je řeckého původu, vznikl ze staré perské formy „kshathrapan". Toto slovo se v klínopisných nápisech vyskytuje také v podobě „shatarpanu", což dalo vznik řeckému termínu „satrap".[525]

Harrison píše: „Asi polovina slov vypůjčených z perštiny se nachází v říšské aramejštině a všeobecně se vyskytuje v literárních dokumentech 6.–5. století př. Kr. Je důležité podotknout, že všechny takovéto perské termíny jsou původu staroperského, tj. dřívějšího než asi 300 př. Kr. Tato skutečnost je v souladu s jazykovou situací předhelénistické aramejštiny."[526] Hayden časově řadí „starou perštinu" do 6. až 4. století př. Kr. Píše.: „Tento dialekt (stará perština) se užíval mezi roky 550–330 př. Kr. a sestává z asi 5 800 slov v jednom tisíci řádků textu."[527]

---

515 *Archer, str. 391.*

516 *Israel Lévi, jak uvádí Archer, str. 391.*

517 *Hasel, str. 141. Baldwinová, str. 31: „Pokud jde o hebrejštinu, je možno z ní odvodit jen málo důkazů pro její datování. Ačkoli musely během staletí v hebrejštině nastat změny, není snadné je rozpoznat... Hebrejština knihy nemůže být důvěryhodně jasně připsána jednomu století víc než jinému." Na téže straně Baldwinová cituje D. W. Thomase („The Language of the Old Testament." In: Robinson, H. W., ed.:* ***Record and Revelation.*** *Oxford, 1938, str. 383): „Debora nemluví příliš rozdílně od Koheleta (pisatele knihy Kazatel), ačkoli je od sebe dělí více než tisíc let."*

518 *Kitchen, str. 35; Harrison, ISBE, str. 861 se zmiňuje také o asi 15 slovech, která též vyjmenovává, a ukazuje na původní slovo (Archer, Daniel, str. 21–22).*

519 *Rowley, Aramaic, str. 138–139.*

520 *Cowley, A. E.:* ***Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*** *Oxford, 1923. Baldwinová, str. 32.*

521 *Baldwinová, str. 32–33; Koch, str. 44–45.*

522 *Kitchen, str. 35–44.77.*

523 *Kitchen, str. 40.43.77.*

524 *Kitchen, str. 77.*

525 *Kitchen, str. 42; Hasel, str. 127; Harrison, Daniel, str. 18.*

526 *Harrison, ISBE, str. 861; Harrison, str. 1125–1126.*

527 *Hayden, str. 780.*

Slova přejatá z perštiny tedy nepodporují makabejskou tezi. Naopak odkazují na rané datum vzniku knihy Daniel, což nepřekvapuje, jestliže přijímáme tezi, že kniha byla sepsána v raném období perské říše. Ford píše: „Moderní učenci nepřikládají velkou váhu argumentům založeným na typu perštiny nebo hebrejštiny obsažené v knize. Jestliže něco podporuje tradiční datování, pak je to právě tato forma jazyků."[528]

D. Slova přejatá z řečtiny

Koch píše, že v roce 1814 učenci předpokládali, že kniha Daniel obsahuje celkem patnáct slov přejatých z řečtiny. Pečlivé studium perštiny však tento počet zredukovalo na pouhé tři nebo čtyři termíny, protože se prokázalo, že mnohá domněle řecká slova mají vlastně svůj původ v perštině.[529] Tato tři, popřípadě čtyři slova řeckého původu se vyskytují ve 3. kapitole knihy Daniel a označují ve všech případech hudební nástroje (Da 3,5.7.10.15). Jedná se o tyto termíny: „qajt^{e}rós", „p^{e}santērín", „súmpon^{e}jâ" a „s/šabb^{e}ká'". Kraličtí tyto termíny překládají jako „citara", „loutna", „zpívání" a „husle" a ČEP jako „citara", „loutna", „dudy" a „harfa".

Driver tvrdil na základě výskytu slov řeckého původu v knize Daniel toto: „Řecká slova vyžadují... datování po dobytí Palestiny Alexandrem Velikým (332 př. Kr.)."[530] Hartman a Di Lella zastávají názor, že „řecké názvy hudebních nástrojů v 3,5 pravděpodobně nelze datovat do doby před vládou Alexandra Velikého (336–323 př. Kr.)".[531]

Montgomery ukázal na slabou stránku těchto důvodů: „Vyvrácení tohoto důkazu pozdního datování spočívá ve zdůraznění možností řeckého vlivu v Orientu od 6. století dál."[532] Známý orientalista Albright již před několika desetiletími dokázal, že řecká kultura pronikla na půdu starého Předního Orientu dlouho před novobabylonskou říší.[533] V současné době Yamauchi ve své studii prokázal, že řecká kultura měla vliv na Babylon, a to zvláště v oblasti umění.[534]

Maier se zmiňuje o třech způsobech, jak se mohly dostat řecké názvy zmíněných hudebních nástrojů do Babylona.[535] Zprostředkovateli mohli být za prvé řečtí vojáci, kteří sloužili již v asyrské a později i v babylonské armádě (například v bitvě u Karkemíše roku 605 př. Kr.). Orientalista Hommel se kupříkladu zmiňuje o urozených Řecích z Mytilenie, kteří sloužili v Nebúkadnesarově vojsku.[536] Druhý způsob představují řecké kolonie, které existovaly v Palestině už za Chizkijáše (okolo roku 700 př. Kr.) a mohly sloužit jako prostředník k rozšíření řeckých termínů.[537] Třetí možná cesta ovlivnění Předního východu řeckou kulturou se nabízí z živého obchodu mezi Orientem a řeckými městy.[538]

Baldwinová v této souvislosti píše: „S řeckým zbožím se obchodovalo na celém starém Blízkém východě od 8. století. Protože Řekové byli již v době Nebúkadnesara nepochybně zaměstnáni v Babyloně, nepřekvapuje, že se v Babyloně v 6. století př. Kr. vyskytovaly nástroje řeckého původu, které nesly řecké názvy."[539] Proto Maier tvrdí: „Řecká slova obsažená v knize Daniel tedy neospravedlňují datování do 2. století př. Kr."[540]

---

528 *Ford, str. 41.*

529 *Tři slova řeckého původu uvádějí např. Koch, str. 37; Hasel, str. 128; Kitchen, str. 44; Yamauchi, str. 174; Yamauchi, Background, str. 11. Čtyři slova uvádějí TWOT, sv. 2, str. 1049; Harrison, Daniel, str. 18; Foxvog-Klimerová, str. 445.*

530 *Driver, str. 508.*

531 *Hartman-Di Lella, str. 13.*

532 *Montgomery, str. 22. Viz také Yamauchi, str. 170.*

533 *Albright, Stone, str. 337nn.*

534 *Yamauchi, Greece, str. 94; Yamauchi, Contacts, str. 37–47; Yamauchi, str. 170–200; Albright, Stone, str. 337; Whitcomb, str. 263–264: „Postupem času bylo zřejmé, že řecká kultura pronikla na Blízký východ dávno před dobou Nebúkadnesara." Rabinowitz, str. 76–82; Waltke, str. 324; Anscher, str. 8–30.*

535 *Maier, str. 53–54. Viz také Yamauchi, str. 177–192; Yamauchi, Contacts, str. 37–47; Anscher, str. 8–30.*

536 *Hommel, F.: **Geschichte Babyloniens und Assyriens.** Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen. 1. Hauptabteilung, Theil 2. Berlin, 1885, str. 764. Uvedeno v Maier, str. 53.*
Harrison, str. 1126: „Řecká žoldácká vojska sloužila v bitvě u Karkemíše v roce 605 př. Kr. jak v egyptské, tak v babylonské armádě."

537 *Harrison, str. 1126.*

538 *Maier, str. 54.*

539 *Baldwinová, str. 33.*

540 *Maier, str. 54; Waltke, str. 324.*

Coxon poznamenává, že slova pocházející z řečtiny „poskytují, jak se zdá, nejsilnější důkaz ve prospěch datování do 2. století př. Kr."[541] Přesto však demonstruje, že slovo „qajtᵉrós" bylo do aramejštiny přejato v předhelénské době.[542] Hudební nástroj „qajtᵉrós" byl určitým typem lyry. Slovo zřejmě pochází z řeckého „kithara", ale je možné, že oba termíny jsou odvozeny z nějakého jiného původního zdroje.[543] Toto slovo není žádným problémem, protože různé typy lyr jsou dosvědčeny v Egeis v tzv. egejské kultuře od druhého tisíciletí př. Kr. Jedná se o „starořecký hudební nástroj strunný drnkací".[544] Otázkou je, proč si Babyloňané vypůjčili lyru z egejské kultury. „Odpověď spočívá v tom, že »kithara« byla speciálním druhem neznámým v mezopotamských kulturách (přicházejí na mysl takové moderní paralely, jako např. housle stradivárky)."[545] Foxvog a Klimerová píší: „Jestliže Daniel podává přesnou zprávu, pak qayṯᵉrōs může odkazovat na jeden ze dvou druhů lyr, které můžeme všeobecně vidět na asyrských reliéfech – jednu ve tvaru pravoúhlém a druhou asymetrickém."[546]

Všeobecně se má za to, že termín „pᵉsantērín" (loutna nebo určitý typ lyry) pochází z řeckého „psaltérion". Foxvog a Klimerová tvrdí: „Toto řecké slovo se možná prostřednictvím aramejského psantērîn stalo perským výrazem santur a jeho variantami (santūr, santari atd.), což je trapezoidní dulcimer, na nějž se hrálo paličkami. Takto byl psantērîn popsán jako lyra ve tvaru skříňky."[547] Harrison poznamenává: „»Psaltery« byl staroperský santir nebo dulcimer, často znázorňovaný na reliéfech 1. tisíciletí př. Kr. v Asýrii."[548] Proto podle Sendryho byl hudební nástroj označený v knize Daniel termínem „pᵉsantērín" původně importován z Východu do Řecka, Řeky zdokonalen a pak opět exportován na Východ.[549]

Třetí termín „súmponᵉjâ" je použit v řečtině v podobě „symphonia" a zřejmě vůbec neoznačuje hudební nástroj. Toto slovo má původní význam „spolu zaznít", „souzvuk", „souhlas", „harmonie", „harmonické spojení mnoha hlasů nebo zvuků" apod.[550] Až později (od 2. století př. Kr.) označovalo hudební nástroj.[551] Pečlivá analýza historických, lingvistických a kulturních evidencí vztahujících se k tomuto slovu vedla Coxona k závěru, že užití tohoto termínu, pokud se týká klasického Driverova důkazu, „musí být prohlášeno za neutrální".[552]

Yamauchi ve své studii píše o slovu „súmponᵉjâ" toto: „Ve všeobecném smyslu je slovo »harmonie« užito Pindarem (6. století př. Kr.) v Pythijských ódách I.70: damon gerairon trapoi sumphonon es asuchian »cti lid a veď jej k harmonii a míru«. Jedná se jistě o druhotné užití slova v jeho etymologickém významu harmonie zvuku."[553] V závěru Yamauchi říká: „Není možné déle tvrdit, že sumphonia znamená »dudy« – význam doložený pouze z 2. století př. Kr. Toto slovo u Daniela znamená »koncertní hudba«, nebo to může být přídavné jméno vztahující se k předcházejícímu nástroji."[554]

Velmi zajímavé řešení navrhli Mitchell a Joyce. Dokazují, že slovo „súmponᵉjâ" je dialektové vyjádření řeckého termínu „týmpanon", který označuje „buben".[555] Foxvog a Klimerová přijímají pozitivně tuto tezi a komentují: „Buben je zvlášť charakteristickým mezopotamským nástrojem a je dost podezřelé, že by chyběl v Danielově seznamu. Navíc by pak nástroje následovaly v pěkném sledu podle skupin: roh, dechový nástroj, různé strunné nástroje a nakonec nástroj bicí."[556]

---

541 *Coxon, Greek, str. 24.*
542 *Coxon, Greek, str. 31. Slovo „kitharis" je doloženo už u Homéra (9. stol. př. Kr.) - viz Ferch, Daniel, str. 44; Mitchell, str. 24.*
543 *Foxvog-Klimerová, str. 446; Mitchell-Joyce, str. 24.*
544 *MČE, sv. 3, str. 901, heslo „lyra".*
545 *Mitchell-Joyce, str. 24.*
546 *Foxvog-Klimerová, str. 446. Viz Parrot, A.:* ***Nineveh and Babylon.*** *1961, str. 310.*
547 *Foxvog-Klimerová, str. 446. Viz Parrot, A.:* ***Nineveh and Babylon.*** *1961, str. 310.*
548 *Harrison, Daniel, str. 18.*
549 *Sendry, str. 297; Coxon, str. 31–32.*
550 *Yamauchi, Background, str. 12. Viz také Werner, Instrument, str. 476.*
551 *Coxon, Greek, str. 32–36. Viz rovněž Werner, Instrument, str. 476.*
552 *Coxon, Greek, str. 36. Viz Hasel, str. 129.*
553 *Yamauchi, Greece, str. 19.*
554 *Yamauchi, Greece, str. 92. Viz také Anscher, str. 8–30, který podporuje pozici Yamauchiho. V Novém zákoně se slovo „symphonia" vyskytuje u L 15,26, kde rovněž neznamená hudební nástroj.*
555 *Mitchell-Joyce, str. 26.*
556 *Foxvog-Klimerová, str. 446.*

Čtvrtým slovem, přejatým snad z řeckého výrazu „sambýkē", je termín „s/šabbᵉká'". Není však jisté, zda „si jej vypůjčila řečtina z určitého semitského jazyka nebo opačně".[557] Harrison píše: „Slovo »sakbut« bylo nejpravděpodobněji podobné »sabitu« nebo z něho odvozené nebo se jednalo o akkadskou lyru o sedmi strunách."[558] Mitchell a Joyce identifikují tento hudební nástroj jako „čtyřstrunnou trojhrannou harfu nebo něco podobného".[559] Foxvog a Klimerová tvrdí, že „s/šabbᵉká'" je „nástroj uvedený do Řecka v pozdním období 5. století př. Kr., ale popsaný jako nástroj starší. Mnozí starší autoři jej ztotožňují s »trígōnon«, malou trojhrannou harfou s velmi malým počtem strun a vysokým jasným tónem. »Pozoun« (středověký trombon) byl zřejmě vybrán na základě své úzké fonetické podobnosti se »šabbeká'«... Většina považuje »sambýké« za malou klenutou harfu nebo harfu ve tvaru lodičky s několika krátkými strunami a velkou roztečí... Domovem harfy v podobě lodičky byl Egypt a vyskytovala se v rané době v Mezopotámii, ale nástrojem, který se jí v asyrských pramenech 1. tisíciletí nejvíce podobal, byla vodorovná hranatá harfa, na niž se hrálo trsátkem."[560]

To znamená, že „řecké termíny označující hudební nástroje v aramejštině nejsou tedy žádnou překážkou pro předhelénistické datování Danielova spisu."[561] Mitchell a Joyce uzavírají svou studii na toto téma takto: „Časové zařazení orchestru do 6. století nemůže být kategoricky popřeno."[562] Na základě evidencí, že řecká kultura měla velký vliv na Blízký východ před dobou Alexandra Velikého, můžeme plně souhlasit s Yamauchiho závěrem, že „řecká slova v knize Daniel nemohou být užita k datování knihy do helénistického období".[563] Harrison píše: „Tento pohled (užití řeckých slov ve prospěch makabejského datování) už není vážným problémem, protože archeologické objevy odhalily, že řecká kultura do určité míry ovlivnila Blízký východ dlouho před perským obdobím. Nyní je známo, že zmíněné nástroje jsou navzdory své předstírané řecké povaze bezpochyby mezopotamského původu."[564] Rovněž Kitchen jednoznačně uzavírá: „Je neospravedlnitelné tvrdit, že řecká slova vyskytující se v aramejštině vedou nutně k datování po roce 330 př. Kr."[565]

Je pozoruhodné, že ačkoli Židé měli mnoho svých hudebních nástrojů, není v orchestru popisovaném v Da 3 vyjmenován žádný specifický židovský nástroj. To plně souhlasí s babylonským prostředím, ve kterém autor knihy Daniel žil.[566]

Navíc zůstává pro makabejskou tezi ještě nezodpovězena významná otázka: je-li kniha Daniel dílem autora 2. století př. Kr., proč je v ní tak málo řeckých slov, proč pouhá tři slova jsou ovlivněna řeckým jazykem? Hengel dokazuje, že „od času Ptolemaia byl Jeruzalém městem, ve kterém se stále více mluvilo řecky."[567] A tvrdí: „Ze Zenových papyrů se dá dokázat, že řecký jazyk byl znám v Palestině v aristokratických a vojenských kruzích judaizmu mezi roky 260–250 př. Kr. Byl velice rozšířen už při nástupu Antiocha IV. v roce 175 př. Kr. a mohl být jen stěží potlačen dokonce i vítězným bojem Makabejců za svobodu."[568] „Od 3. století nacházíme v Palestině téměř výlučně řecké nápisy."[569]

Baldwinová proto uzavírá: „Na základě těchto důvodů lze tvrdit, že proti sepsání knihy Daniel v 2. století př. Kr. mluví skutečnost, že v její aramejštině se nevyskytují více než tři řecká slova (a jde o technické termíny)."[570]

---

557 *TWOT, sv. 2, str. 1075; Mitchell-Joyce, str. 24.*
558 *Harrison, Daniel, str. 18.*
559 *Mitchell-Joyce, str. 25.*
560 *Foxvog-Klimerová, str. 446.*
561 *Yamauchi, Background, str. 13.*
562 *Mitchell-Joyce, str. 27.*
563 *Yamauchi, Contacts, str. 47.*
564 *Harrison, Daniel, str. 18.*
565 *Kitchen, str. 77.*
566 *O tom podává zprávu nejen samotná kniha Daniel, ale i nejnovější studie. Ty dokládají, že autor knihy Daniel v mnohém navazoval na babylonskou tradici a představy. Viz Koch, str. 46–47; Eissfeldt, str. 648; Collins, Vision, str. 55; Hasel, str. 156; Bultmann, str. 40.*
567 *Hengel, str. 104. Viz také Kitchen, str. 49–50.*
568 *Hengel, str. 103.*
569 *Hengel, str. 58.*
570 *Baldwinová, str. 34.*

E. Aramejština knihy Daniel

Aramejsky je napsána prostřední část knihy Daniel (2,4a až 7,28). Lacocque píše: „Je třeba si uvědomit, že aramejština se od 8. století stala mezinárodním jazykem na Blízkém východě, a to od Indie až po jižní Egypt (Elefantina) a od Malé Asie až po severní Arábii včetně říší Asyrské a Perské."[571] V Bibli se aramejština vyskytuje ještě u Ezdráše 4,8–6,18; 7,12–26, Jeremjáše 10,1 a v knize Genesis 31,47 (dvě slova).

Aramejština byla řečí starých Aramejců. Poprvé je o ní zmínka v klínopisných textech z 12. století př. Kr.[572] Od 8. století př. Kr. se aramejština stala mezinárodním jazykem – lingua franca – Předního východu.[573] Rosenthal píše, že „nejranější dosud objevené aramejské nápisy pocházejí z 9. století př. Kr.".[574] „V druhé polovině 6. století... byla aramejština dominantním mluveným jazykem v Mezopotámii."[575] Historicky se aramejština dělí do několika velkých skupin:[576]

1. stará aramejština (Altaramäisch, Ancient Aramaic) – používána do roku 700 př. Kr.
2. říšská aramejština, nazývaná také úřední aramejština (Reichsaramäisch, Official Aramaic nebo také Imperial Aramaic) – používána od roku 700 do roku 300 př. Kr.
3. střední aramejština (Middle Aramaic) – používána od roku 300 př. Kr. do prvních století po Kr.
4. pozdní aramejština (Late Aramaic) – používána později.

Otázky, které se většinou kladou v souvislosti s danielovskou aramejštinou, jsou formulovány takto: Jak klasifikovat aramejštinu knihy Daniel? Do kterého období ji zařadit?

Diskusi na toto téma otevřel Driver, když o danielovské aramejštině prohlásil: „Aramejština dovoluje datování po dobytí Palestiny Alexandrem Velikým (332 př. Kr.)."[577]

Argumenty proti pozdnímu datování aramejštiny knihy Daniel předkládali konzervativní učenci, jako Wilson, Tisdall a Boutflower.[578] Výsledkem těchto studií, které obhajovaly starobylost danielovské aramejštiny, bylo, že daly podnět k dalšímu bádání těm, kteří zastávali makabejskou tezi.[579] Zvlášť prominentním badatelem aramejštiny knihy Daniel byl Rowley. V roce 1929 napsal klasickou studii The Aramaic of the Old Testament.

Nicméně jako výsledek překvapivých objevů v Elefantině v Horním Egyptě (nalezeny aramejské papyry z 5. století př. Kr.) Rosenthal, který jde ve stopách Schaedera a Lindera, v roce 1939 píše, že staré lingvistické evidence pro pozdní datování knihy Daniel „musí být odloženy".[580]

V roce 1965 publikoval Kitchen svou důkladnou studii o aramejštině knihy Daniel, aby objasnil dosud nezodpovězené námitky a tvrzení Rowleye.[581] Od doby, kdy psal Rowley (1929), uplynulo přes

---

571 *Lacocque, str. 23.*

572 *Hasel, str. 130. MČE, sv. 1, str. 213: „Aramejci, semitské kmeny se společným jaz. (aramejštinou), které od 2. tis. př. n. l. sídlily na území mezi Palestinou a Eufratem. Od 15. stol. př. n. l. vytvořili A. drobné státní celky (zejm. knížectví s centrem v Damašku); ve 12. stol. př. n. l. pronikli do Babylonie, kterou postupně arameizovali, v 7. stol. př. n. l. spolu s Médy porazili Asýrii a založili tzv. novobabylonskou (chaldejskou) říši. Po vzniku arab. říše v 7. stol. n. l. byli Aramejci postupně asimilováni Araby."*

573 *MČE, sv. 1, str. 213 uvádí: „Aramejská literatura, liter. v semitském jazyce aramejštině, která se obecně rozšířila na území starověkého Předního a Středního východu zvl. v perské době, kdy se aramejština stala mez. dipl. a ústředním jaz. Nejst. aramejské nápisy pocházejí ze Sýrie z 9. až 8. stol. př. n. l. Z období perské říše (5. stol. př. n. l.) pocházejí aramejské papyry, nalezené v Egyptě na ostrově Elefantině u Asuánu..."*

574 *Rosenthal, str. 5.*

575 *Rosenthal, str. 6.*

576 *Kutscher, str. 260; Klíma-Segert, str. 12–15; srv. Harrison, ISBE, str. 860; Hasel, str. 130.*

577 *Driver, str. 508.*

578 *Wilson, R. D.: „The Aramaic of Daniel." In: **Biblical and Theological Studies.** Princeton, NJ, 1912, str. 261–306. Tisdall, W. St. Clair: „The Book of Daniel, Some Linguistic Evidence Regarding Its Date." In: **Journal of the Transactions of the Victoria Institute... of Great Britain** 23 (1921): 206–245.*
Boutflower, str. 226.267 (1. vyd. London, 1923).

579 *Driver, G. R.: „The Aramaic of the Book of Daniel." In: **JBL** 45 (1926): 110–119.323-325; Baumgartner, Aramäisch, str. 81–133; Montgomery, str. 15–20; Charles, R. H.: **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel.** Oxford, 1929, str. 76–107.*

580 *Rosenthal, F.: **Die aramäische Forschung.** Reprint Leiden, 1964, str. 60–71, zvl. str. 70.*
*Schaeder, H. H.: **Iranische Beiträge** I. Halle/Saale, 1930, str. 199–296.*
*Linder, J.: „Das Aramäische im Buche Daniel." In: **ZTK** 59 (1935): 503–545 argumentuje na základě materiálů shromážděných Schaederem. Linder uzavírá, že 3.–2. století př. Kr. pro datování knihy Daniel není déle udržitelné. Neexistují lingvistické podklady svědčící proti ranému datování knihy Daniel.*

581 *Kitchen, str. 31–79.*

třicet pět let, než Kitchen (1965) odborně reagoval. V tomto mezidobí byly nalezeny nové aramejské texty.[582] Tyto nové texty Kitchen studoval spolu se starými nálezy. Analyzoval a hodnotil lexikon, ortografii, fonetiku, všeobecnou morfologii a syntaxi různých pramenů a výsledky porovnával s aramejštinou knihy Daniel. Došel k tomuto závěru: „Aramejština knihy Daniel je sama o sobě jednoduše součástí aramejštiny říšské, kterou lze prakticky zařadit mezi roky asi 600–300 př. Kr."[583] To ovšem znamená, že na základě aramejštiny knihy Daniel není možné argumentovat pro makabejskou tezi. Na druhé straně je však exilní teze možná.[584] Rovněž Kutscher řadí biblickou aramejštinu do období říšské aramejštiny, které ohraničuje roky 700–300 př. Kr.[585]

Rowley však nesouhlasil s Kitchenovými vývody. Rowleyova kritika byla palčivě prozkoumána Kutscherem a byla vyvrácena.[586] Kutscher už dříve dokazoval, že na základě pořádku slov má aramejština knihy Daniel východní původ. Pro obhájení makabejské teze by se vyžadoval západní původ.[587] Kitchenovy a Kutscherovy závěry byly přijaty řadou učenců.[588] Ford píše: „Fakta, o nichž se zmínil Kutscher, zřejmě vysvětlují, proč Encyclopedia Britanica v roce 1971 ve svém novém článku o knize Daniel vypustila po mnoha letech argument založený na domnělé pozdní aramejštině."[589]

Názor, že aramejština knihy Daniel náleží k říšské aramejštině, je dále podepřen řadou lingvistů, kteří se hlásí k ranému datování knihy Daniel.[590] Archer píše o gramatických evidencích pro rané datování danielovské aramejštiny toto: „Jedna pozoruhodná charakteristika aramejštiny knihy Daniel, která ukazuje na její raný původ, spočívá v dosti častém intervalu – samohlásky – změny pasív, to znamená, že namísto výlučného dodržování běžné metody vyjadřování pasíva (prefixem hit~ nebo 'et~) používá biblická aramejština hofalní formaci (to je honḥat z n^{e}ḥat, hussaq u s^{e}liq, hūbad z '^{a}bad a hu'al z '^{a}lal). V žádném z dosud publikovaných aramejských dokumentů z jeskyní u Mrtvého moře (některé z nich, jako Apokryf Genese, se datují do doby sotva o století později než makabejské války) nebyly takové příklady hofalních forem nalezeny. Takové formy nemohou být odmítnuty jako pouhé hebraizmy zavedené nebo užívané židovským autorem knihy Daniel, protože dokonce ani židovští písaři targúmů nikdy neužili takové formy, nýbrž jen pasíva typu 'et~."[591]

Nálezy mnoha aramejských dokumentů v Kumránu vrhly na celou problematiku danielovské aramejštiny nové světlo a podepřely rané datování. V roce 1956 byl publikován aramejský dokument Apokryf Genese (1 Q apGen).[592] Na základě paleografie a lingvistiky patří tento rukopis do 1. sto-letí př. Kr.[593] Winter poznamenal, že aramejština knih Daniel a Ezdráš je aramejštinou říšskou, avšak aramejština manuskriptu Apokryf Genese je pozdější.[594] Toto tvrzení je podepřeno Kutcherem a zvláště Archerem.[595] Archer učinil na základě pečlivého srovnání aramejštiny knihy Daniel a Apokryfu Genese závěr, že „aramejština knihy Daniel pochází z mnohem dřívějšího období než z 2. století př. Kr."[596] V roce 1975

---

582 *Sumář známých aramejských textů do roku 1970 publikoval Naveh, J.:* ***The Development of the Aramaic Script, Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities.*** *Vol. 5. Jerusalem, 1970.*

583 *Kitchen, str. 75.*

584 *Kitchen, str. 79.*

585 *Kutscher, str. 260.*

586 *Rowley, Review, str. 112–116; Kutscher, Trends, str. 400–403; Kutscher, str. 260.*

587 *Kutscher, Congress, str. 123–127.*

588 *Wenham, str. 50; Millard, str. 67–68; Baldwinová, str. 34; LaSor, Aramaic, str. 232–233; Sokoloff, M.:* ***The Targum of Job from Qumran Cave XI.*** *Ramat Gan, 1974, str. 9.*

589 *Ford, str. 41.*

590 *Rosenthal, str. 6: „Psaná aramejština Bible si uchovala charakter říšské aramejštiny."*
Klíma-Segert, str. 15: „Biblická aramejština je blízká tzv. říšské aramejštině... Kapitoly 7–12 jsou patrně z doby těsně před povstáním makabejským, před r. 168, kapitoly 1–6 jsou asi poněkud starší."
Williams, R. J.: „Energic Verbal Forms in Hebrew." In: ***Studies in the Ancient World.*** *Ed. by J. W. Wevers and D. B. Redford. Toronto, 1972, str. 78: „Aramejština Starého zákona je ve všem podstatném identická s říšskou aramejštinou."*
Koopmans, J. J.: ***Aramäische Chrestomatie I.*** *Leiden, 1962, str. 154.*

591 *Archer, str. 389.*

592 *Avigad, N.-Yadin, Y., eds.:* ***A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judea.*** *Jerusalem, 1956.*

593 *Avigad, N.-Yadin, Y., eds.:* ***A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judea.*** *Jerusalem, 1956, str. 21;*
Kutscher, Dating, str. 288–292; Jongeling, str. 5–6.78–79.

594 *Winter, str. 258–262.*

595 *Kutscher, Genesis, str. 1–35; Archer, Apocryphon, str. 160–169; Archer, str. 389–393.*

Archer napsal, že souhrnným výsledkem lingvistických evidencí je, že „aramejština Apokryfu Genese je o několik staletí pozdější než aramejština Daniela a Ezdráše. Jinak neexistuje nic takového jako jazykový důkaz."[597] Tento závěr má úžasný dopad na makabejské datování knihy Daniel. Ve světle aramejských dokumentů nalezených v Kumránu není možné zastávat makabejskou tezi.

Publikováním Jóbova targúmu (11 Q tgJob) z jedenácté kumránské jeskyně dochází k dalšímu otřesení makabejské teze.[598] Tento aramejský dokument vyplnil mezeru mezi aramejštinou knih Daniel a Ezdráš a pozdější aramejštinou. Učenci různých škol souhlasí, že aramejština Jóbova targúmu je mladší než aramejština knihy Daniel, avšak starší než aramejština Apokryfu.[599] Pořadí je tedy následující: Daniel, Jóbův targúm a Apokryf Genese. Odborníci datují Jóbův targúm do druhé poloviny 2. století př. Kr.[600] Paleognostika pomohla časově zařadit tyto různé dokumenty.

Datování aramejštiny Jóbova targúmu do pozdější doby, než do které spadá aramejština knihy Daniel, je významné. Dopad tohoto datování se odráží v pokusu redatovat celý vývoj pobiblické aramejštiny. Kaufman z Hebrew Union College tvrdí: „Jazyk 11 Q tgJob se významně liší od aramejštiny knihy Daniel."[601] To znamená, že mezi sepsáním knihy Daniel a Jóbova targúmu musel uplynout určitý čas. Protože Kaufman prosazuje názor, že kniha Daniel „nemohla být ve své konečné podobě sepsána dříve než v polovině 2. století př. Kr.",[602] vede jej to k určení nového data pro vznik Jóbova targúmu, který řadí do 1. stol. př. Kr.[603] Je třeba podtrhnout, že toto redatování vychází z předpokladu, že kniha Daniel byla napsána v 2. stol. př. Kr. Tento předpoklad byl ovšem studiemi Kitchena, Kutschera a jiných vyvrácen.

Kitchen rovněž poukázal na skutečnost, že datování danielovské aramejštiny je ovlivněno určitými předporozuměními.[604] Z tohoto hlediska nejsou Kaufmanovy závěry přesvědčivé, protože za základ nového datování pobiblické aramejštiny bere problematické makabejské časové zařazení knihy Daniel.[605] Navíc na základě pečlivého lingvistického porovnání aramejštiny knihy Daniel s aramejštinou Jóbova targúmu a Apokryfu Genese několik odborníků potvrdilo, že Jóbův targúm opravdu pochází z druhé poloviny 2. století př. Kr. Někteří došli dokonce k závěru, že Jóbův targúm může pocházet už z druhé poloviny 3. století př. Kr. nebo první poloviny 2. století př. Kr.[606]

Bylo-li třeba delší doby mezi vznikem Jóbova targúmu a danielovskou aramejštinou, pak aramejská část knihy Daniel odkazuje přinejmenším na ranější dobu, než je doba makabejská. Datování knihy Daniel do 2. století př. Kr. se takto dostává do matové pozice.

Rowleyovo hlavní tvrzení v jeho studii bylo: „Biblická aramejština stojí někde mezi aramejštinou papyrů a aramejštinou nabatejských a palmyrských nápisů."[607] Tato argumentace pro vznik knihy Daniel v 2. stol. př. Kr. se na základě nových nálezů nedá držet. Vasholz ve své disertační práci porovnal lingvistické prvky Jóbova targúmu s danielovskou aramejštinou. Jednoznačně uzavřel: „Svědectví z Kumránu, která máme nyní k dispozici, ukazují, že aramejština knihy Daniel pochází z doby před 2. stol. př. Kr."[608]

Když Baldwinová zvažuje, proč Kitchen došel při datování aramejštiny knihy Daniel k jinému závěru než Rowley, tvrdí, že důvod neleží pouze „v množství nové aramejské literatury přístupné od roku 1929, ale také v rozlišování mezi ortografií a fonetikou, které udělal Kitchen, avšak nikoli Rowley".[609] V nedáv-

---

596 *Archer, Apocryphon, str. 169.*

597 *Archer, Aramaic, str. 255.*

598 *Ploeg, J. P. M. van der - Woude, A. S. van der, eds.:* ***Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran.*** *Leiden, 1971.*

599 *Muraoka, str. 442; Jongeling, str. 5; Kaufman, S. A.: „The Job Targum of Qumran." In:* ***JAOS*** *93 (1973): 327; Vasholz, R. I.:* ***A Philological Comparison of the Qumran Job Targum and Its Implications for the Dating of Daniel.*** *Ph.D. Dissertation, University of Stellenbosch, 1976, str. 318–320.*

600 *Ploeg, J. P. M. van der - Woude, A. S. van der, eds.:* ***Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran.*** *Leiden, 1971, str. 4.*

601 *Citováno v Hasel, str. 134.*

602 *Hasel, str. 134–135.*

603 *Hasel, str. 135.*

604 *Kitchen, str. 32.*

605 *Hasel, str. 135.*

606 *Jongeling, str. 6; Muraoka, str. 442; Vasholz, R. I.:* ***A Philological Comparison of the Qumran Job Targum and Its Implications for the Dating of Daniel.*** *Ph.D. Dissertation, University of Stellenbosch, 1976, str. 319.*

607 *Rowley, Aramaic, str. 11.*

608 *Vasholz, R. I.:* ***A Philological Comparison of the Qumran Job Targum and Its Implications for the Dating of Daniel.*** *Ph.D. Dissertation, University of Stellenbosch, 1976, str. 320.*

609 *Baldwinová, str. 34; Kitchen, str. 78.*

né době bylo znovu prozkoumáno Rowleyovo tvrzení založené na syntaxi a bylo poukázáno na jeho nedostatečnou metodologii. V roce 1965 Muraoka publikoval esej, který zachycuje výsledek jeho důkladného studia syntaktických aspektů, zahrnujících použití perifrází a statu konstruktu v genitivních vazbách.[610] Mimo jiné napsal, že precedenty v perifrastických vazbách jsou přítomny v syntaxi říšské aramejštiny a že jejich výběr a aplikace na aramejštinu knihy Daniel se hodí ke stylu pisatele a nejsou arbitrární.[611]

Také Coxon zkoumal syntax danielovské aramejštiny a dokázal, že Rowley se mýlil, když viděl propastné rozdíly mezi syntaxí aramejštiny knihy Daniel a aramejštinou papyrů z 5. století př. Kr.[612] Coxon došel k těmto závěrům:

1. Použití imperfekta „hvh" s participiem ukazuje, že aramejština knihy Daniel souhlasí s ranými aramejskými papyry.[613]
2. Genitivní vazby v různých formách dokládají, že v knize Daniel se jedná o syntax říšské aramejštiny a nemáme zde co do činění se syntaxí pozdějších dokumentů.[614]
3. Používání prepozice „l" nemůže být použito jako důkaz pro datování aramejštiny knihy Daniel, protože tato předložka je přítomna v některých raných aramejských papyrech, zatímco v jiných raných papyrech chybí; podobně ji nalézáme v některých kumránských textech, kdežto v jiných kumránských dokumentech se nevyskytuje.[615]
4. Různé typy pořádku slov, jako například titul „král" stojící za osobním jménem a demonstrativní zájmeno stojící za substantivem, jsou doloženy v syntaxi říšské aramejštiny.[616]
5. V danielovské aramejštině jsou slovesa, která vyjadřují možnost, přání, žádost, rozkaz, účel apod. konstruována s „l" a infinitivem. Tento fenomen se nachází i v říšské aramejštině.[617]
6. V danielovské aramejštině existuje preferovaný pořádek slov ve verbálních větách, a sice „objekt-verbum-subjekt", a sled „verbum-objekt" je preferován ve větách bez přímého objektu. Flexibilita pořádku slov ve verbálních sentencích v aramejštině knihy Daniel je stejná jako v říšské aramejštině.[618]
7. Studium souhláskových mutací ukazuje, že „faktory obsažené v historickém hláskování, rozvoji fonetiky a symbolizaci... umožňují zařadit pravopis biblické aramejštiny spíše do dřívějšího období (než do 2. století př. Kr.) a vidět, že má původ v charakteristických znacích židovské písařské tradice".[619]

Z uvedené diskuse je zřejmé, že klasické argumenty založené na syntaxi a pravopisu danielovské aramejštiny, které někteří badatelé používají k obhájení makabejské teze a západního neboli palestinského vzniku knihy Daniel, se objevují v novém světle. Nové přehodnocení této problematiky nevyznívá ve prospěch makabejské teze, ale naopak podporuje exilní tezi a ukazuje k východu jako místu vzniku.

Archer v tomto smyslu poznamenal: „Na základě pouze pořadí slov lze bezpečně uzavřít, že kniha Daniel nemohla být sepsána v Palestině (jak to tvrdí makabejská hypotéza), ale ve východní části úrodného půlměsíce, se vší pravděpodobností v samotném Babyloně."[620] Archer pak ukazuje, že jeho dřívější studie o aramejštině Apokryfu Genese „každému učenci docela přesvědčivě dokazuje, že knihu Daniel nelze datovat do 2. století a umístit její vznik do Palestiny, aniž by bylo činěno násilí na jazykovědě".[621]

---

610 *Muraoka, Syntax, str. 151–167.*
611 *Muraoka, Syntax, str. 152–155.*
612 *Coxon, str. 107–122.*
613 *Coxon, str. 109.*
614 *Coxon, str. 112.*
615 *Coxon, str. 112–114.*
616 *Coxon, str. 115–116.*
617 *Coxon, str. 116–118.*
618 *Coxon, str. 119.*
619 *Coxon, P. W.: „The Problem of Consonantal Mutations in Biblical Aramaic." In:* ***Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*** *129 (1979): 22. Citováno v Hasel, str. 137–138.*
620 *Archer, Daniel, str. 23. Také např. Kutscher, Trends, str. 400 tvrdí, že pořádek slov v aramejské části knihy Daniel je východního typu. Kutscher, Congress, str. 123–127.*
621 *Archer, Daniel, str. 23; Davies, str. 37: „Říšská aramejština byla v podstatě východním dialektem. Dnes je všeobecně rozpoznáno, že tento dialekt biblické aramejštiny se nachází nejen u Daniela, ale také v Ezdrášovi, jiné ukázce biblické aramejštiny..."*

Štefanović ve své disertaci v roce 1987 porovnal aramejskou část knihy Daniel s dochovanými texty napsanými ve staré aramejštině, které velmi podrobně analyzoval z hlediska literárního a lingvistického.[622] Při porovnávání se zaměřil na strukturu, slovník, ortografii, fonologii, morfologii a syntax. V abstraktu své disertace uvádí, k jakému závěru došel: „Text danielovské aramejštiny v současné podobě obsahuje významné množství materiálu podobného textům psaným starou aramejštinou. Literární svědectví o struktuře a slovníku, jakož i o gramatice (zvláště pravopisu) a syntaxi, představené v této studii, ukazuje na přítomnost raného materiálu v danielovské aramejštině. Tato kontextuální studie textů staré aramejštiny přispívá do současné diskuse o danielovské aramejštině tím, že představuje odpovědi na různé námitky týkající se tradičního datování danielovské aramejštiny... Požadavkem této studie je, aby byl výzkum raně datovaných prvků v danielovské aramejštině v budoucnu intenzivněji sledován."[623]

Jestliže tedy současná podoba textu aramejské části knihy Daniel obsahuje významné množství materiálu podobného staroaramejským textům, pak zřejmě pochází z doby, která je blízká tranzitnímu údobí, kdy se přecházelo ze staré aramejštiny na aramejštinu říšskou. Na základě současných dostupných evidencí lze říci, že danielovská aramejština náleží k říšské aramejštině (např. Kitchen, Kutscher, Rosenthal, Yamauchi, Archer) a je ji třeba klást do doby bližší staré aramejštině (Štefanović) než aramejštině střední (300 př. Kr.–1. století př. Kr.). To znamená, že aramejská část knihy Daniel mohla být napsána v 6. století př. Kr., avšak lingvistické doklady přesvědčivě hovoří proti makabejské tezi.

Koch poté, co zeširoka komentoval problematiku aramejštiny knihy Daniel, přiznal slabiny historicko-kritické školy a uzavřel: „Tak radikální kritika se svou makabejskou tezí ztratila na poli jazyka aramejských kapitol knihy Daniel v posledních 150 letech jednoznačně svůj význam."[624] Přesto však sám tvrdí: „Četná perská přejatá slova odkazují na dobu ležící značně za rokem 500 př. Kr."[625] Jenže pro toto tvrzení neexistují žádné důkazy. Naopak, současné studie perských slov ukazují, že se jedná o stará perská slova.

Současné lingvistické evidence aramejštiny dávají dostatečně přesvědčující důvody proti makabejské tezi. O aramejštině knihy Daniel Archer píše: „Je velmi pravděpodobné, že aramejština elefantinských papyrů a aramejština Ezdrášova pocházejí z 5. století př. Kr."[626] Kdyby autor psal v 2. století př. Kr. takovou aramejštinou, jaká je použita v knize Daniel, nebyl by jeho jazyk přiměřený době; bylo by to asi tak, jako kdyby současný český autor psal staročesky (např. kraličtinou) nebo jako kdyby moderní Angličan psal ve 20. století Shakespearovým jazykem.

F. Dvojjazyčnost knihy Daniel

Kniha Daniel byla napsána dvěma jazyky – hebrejštinou a aramejštinou. První a poslední část byla napsána hebrejsky (1,1–2,4a a 8,1–12,13) a prostřední část aramejsky (2,4b–7,28). Kniha Daniel tak po jazykové stránce vytváří strukturu A:B:A.[627] Aramejština je sesterským jazykem hebrejštiny.

Koch poznamenává, že pro rabíny byla tato dvojjazyčnost knihy určitou nesnází, protože si mysleli, že pro inspirovaného pisatele není vhodné, aby užíval nesvatý jazyk, jakým byla aramejština.[628] V současné době se mnozí komentátoři pokoušeli vysvětlit tuto skutečnost.

Někteří zastánci makabejské teze vyjadřují hypotézu, že kniha Daniel byla nejdříve napsána celá v aramejštině, avšak později (především kvůli přijetí do starozákonní sbírky) byla určitá její část přeložena do hebrejštiny. Hasel podotýká, že první, kdo v moderní době předložil tuto tezi o prvotní aramejské podobě celé knihy Daniel a jejím dodatečném překladu do hebrejštiny, byl v roce 1938 ame-

---

622 *Štefanović.*

623 *Štefanović, Abstract, str. 85.*

624 *Koch, str. 45–46.*

625 *Koch, str. 46.*

626 *Archer, Daniel, str. 24; Archer, str. 389-390: „Především z důvodu úzkého vztahu biblické aramejštiny k elefantinským papyrům (které se datují do 5. a 4. století př. Kr.) byli mnozí učenci nuceni datovat kapitoly 2–7 knihy Daniel nejpozději do 3. století př. Kr." (Jako příklad uvádí Torreye, Montgomeryho, Eissfeldta, Hoelschera a Notha.)*

627 *Baldwinová, str. 39: „Stále se používá argument, že rozdílnost jazyků ukazuje na rozdílnost autorů, avšak literární záměr hlavní části díla v rámci odlišného stylu byl na starém Blízkém východě obecně používán a je ilustrován Chammurabiho zákoníkem už v 17. století př. Kr."*

628 *Koch, str. 34.*

rický židovský učenec Frank Zimmermann.[629] U nás však Kovář přišel s touto teorií už v roce 1923.[630] Některé komentáře zastávají tento názor.[631] Hartman a Di Lella např. tvrdí: „Aramejština byla původním jazykem všech dvanácti kapitol... Hebrejské části (1,1–2,4a a kapitoly 8–12) byly později přeloženy z původní aramejštiny."[632]

Tato domněnka však mezi učenci nenachází podporu, protože s sebou přináší nové problémy a nedává řešení na nezodpovězené otázky. Ve skutečnosti neexistuje jediný manuskript, který by tuto teorii podepřel. Kumránské nálezy (1 Q Dan^a a 4 Q Dan^b) zřetelně odporují tomuto názoru, protože se ukázalo, že změny jazyků v Da 2,4a–2,4b a mezi Da 7,28 a 8,1 jsou v těchto nalezených fragmentech přesně na tomtéž místě, jako je má MT. Tyto kumránské fragmenty se datují do poloviny 1. století po Kr.[633] Tato fakta vyvracejí hypotézu, že by aramejština byla původním jazykem hebrejské části knihy Daniel.

Změna hebrejštiny v aramejštinu a pak opět aramejštiny v hebrejštinu se dá lépe vysvětlit jiným způsobem. Skutečnost, že aramejská část knihy Daniel zůstala v kontextu Starého zákona, musela mít svůj vnitřní důvod. Vnější důvod pro změnu jazyků postrádá vysvětlení mnoha otázek, jako například: Proč vůbec bylo nutné, aby se překládala určitá pasáž z aramejštiny do hebrejštiny? Proč ten zlom? Proč zrovna na těchto místech? – a podobně.

Vysvětlení leží ve vnitřním teologickém důvodu. Je třeba vidět, jak tvrdí Plöger, že změna jazyků koresponduje se základní strukturou knihy.[634] Aramejština začíná v místě, kde mudrci oslovují tímto jazykem krále. Aramejština končí tehdy, když pisatelův pohled přechází od politicko-náboženské scény (2,4b–7,28) a zaměřuje se především na náboženské záležitosti. Lacocque píše: „Aramejština zmíněná v Da 2,4b v okamžiku, kdy kniha opouští hebrejštinu, symbolizuje cizí jazyk, jemuž se Daniel naučil na královském dvoře. Vztah kapitol 2 a 4, 3 a 6, 2 a 7 vysvětluje, proč tyto kapitoly byly napsány obecným jazykem. Kapitola sedmá je určitě úzce spojena s kapitolou osmou, v níž skutečně poprvé Izrael přesahuje do budoucnosti – plán a hebrejština jsou tedy legitimní."[635] Harrison v této souvislosti výstižně podotýká: "Hebrejština... je užita, když autor pojednává o Božím lidu a jeho údělu v následujících staletích; na rozdíl od aramejštiny, které se užívá hlavně při popisování velkých světových říší."[636]

Protože kniha Daniel byla sepsána v rané perské době, jak dokazuji v této studii, nebylo potřebí starat se o vnější autentické důvody pro změnu jazyků. Jak jsem ukázal, existoval vnitřní teologický důvod, proč autor napsal určitou část aramejsky. Z rozboru vyplývá, že kniha Daniel byla původně napsána ve struktuře A:B:A (hebrejština – aramejština – hebrejština). Dvojjazyčnost knihy nemůže být argumentem pro pozdní datování knihy Daniel (do 2. století př. Kr.), neboť aramejskou část obsahuje rovněž kniha Ezdráš, a nikdo ji kvůli tomu nezařazuje do 2. století př. Kr.

Závěrem mé analýzy a hodnocení lingvistických argumentů pro makabejskou tezi je možno tvrdit, že žádný z předložených argumentů není dostatečně silný a nemá vnitřní náboj, aby se jím vyvrátila exilní teze a potvrdila teze makabejská. Přehodnocení lingvistických argumentů na základě nových nálezů a propracovanější metodologie jednoznačně ukazuje, že kniha Daniel musela po stránce lingvistické vzniknout v předmakabejské době. Tento fakt zvlášť podtrhuje užití aramejštiny (množství materiálu podobného staré aramejštině) a slova přejatá ze staré perštiny. Hebrejština ani slova přejatá z řečtiny neodporují tomuto závěru. Jazykové evidence svědčí o raném vzniku knihy Daniel a vedou mne k tvrzení, že autor sepsal knihu v rané perské době. Z mého rozboru rovněž vyplývá, že neexistují přesvědčivé lingvistické argumenty proti exilní tezi.

---

629 *Viz Hasel, str. 142; Zimmermann, str. 258–272; Zimmermann, Hypothesis, str. 349–354; Zimmermann, Translation, str. 198–208.*

630 *Kovář, str. 116–117: „Kniha Daniel byla původně napsána celá aramejsky... Poněvadž pak Židé nechtěli míti ve sbírce posvátných knih žádnou knihu psanou celou aramejsky – neboť posvátnou řečí byla hebrejština – knihy Danielovy však pro její význam nechtěli z kánonu vyloučiti, přeložili její počátek a konec do hebrejštiny."*

631 *Např. Ginsberg, H. L.: **Studies in Daniel.** New Yourk, 1948, str. 41–61; Hartman-Di Lella, str. 73.*

632 *Hartman-Di Lella, str. 73.*

633 *Hasel, str. 142–143; Trever, J. C.: „Completion of the Publication of Some Fragments from Cave 1." In: **RewQ** 19 (1965): 323–336 uvádí, že 1 Q Dan^a pochází asi z roku 60 po Kr.; Cross, F. M. Jr.: „Editing the Manuscript Fragments from Qumran (4 Q)." In: **BEA** 19 (1956): 86 tvrdí, 4 Q Dan^b pochází z let 20–50 po Kr.*

634 *Plöger, str. 26–27.*

635 *Lacocque, str. 23.*

636 *Harrison, ISBE, str. 860. Proto neplatí domněnka, že aramejská část obsažená v knize Daniel (2,4b–7,28) hovoří pro pozdní vznik této apokalypsy (viz Heller, Výhled, str. 1).*

III. Teologické argumenty

Zastánci makabejské teze obhajují pozdní vznik knihy Daniel také argumenty založenými na teologických faktorech této knihy. Tito učenci hovoří o pozdní teologii knihy Daniel. Poukazují při tom na rozvinutou angelologii, učení o vzkříšení, vyhýbání se jménu Jahve, modlitební zvyky a půst. Na základě svých teologických závěrů argumentují pro makabejskou tezi.[637] Analyzujme a zhodnoťme jednotlivé argumenty.

A. Rozvinutá angelologie

Baumgartner tvrdí, že tradiční pohled na autorství knihy Daniel je nesprávný, protože „závažné důvody ukazují, že tato tradice je chybná".[638] Pod písmenem d) uvádí tento argument: „teologicky vytříbená nauka o andělích"[639] vzhledem k exilním prorokům. Má Baumgartner a mnozí jiní pravdu? Dokazuje učení o andělích v knize Daniel makabejskou tezi? O angelologii ve Starém zákoně by se dalo napsat mnoho. Wilson píše: „Všude ve Starém zákoně se předpokládá existence andělů."[640] Funderburk tvrdí: „O andělích se nezaujatě a důvěřivě hovoří od Genesis až po Zjevení. Pisatelé Písma předpokládají existenci andělů, proto se nepokoušejí ji dokazovat."[641]

Andělé vystupují ve Starém zákoně jako poslové, kteří vyřizují poselství Abrahamovi, Mojžíšovi, Jozuovi, Gedeonovi, Izajášovi, Zacharjášovi a Ezechielovi. Už v Pentateuchu nacházíme zprávy o tom, že andělé chrání Boží lid, ničí nepřátele a zjevují Boží vůli.[642] Ve Starém zákoně existuje celý proud různých výpovědí o andělích a nebeských bytostech.

Je pravda, že kniha Daniel má rozvinutější pohled na činnost andělů než jiné starozákonní knihy, ale tuto skutečnost můžeme vidět jako dotažení starozákonních vazeb. Angelologie vrcholí ve Starém zákoně v knihách Ezechiel, Zacharjáš a Daniel. V knize Daniel dostávají nebeští poslové a služebníci pro svou roli jméno. V době babylonského zajetí a hned po něm je možno pozorovat v učení o andělích vrchol starozákonní progresivní revelace. Funderburk správně podotýká: „Během babylonského zajetí se andělé stali zjevnější."[643] To pak znamená, že ani jména andělů nejsou přejata od Peršanů nebo helénistů, ale jsou dalším krokem na cestě vlastního proudu Starého zákona. Proto je nutné znát vnitřní starozákonní teologický proces v angelologii, abychom se vyvarovali nebezpečí infiltrace zvenčí. Podle Hellera[644] existují ve Starém zákoně v učení o andělích tři okruhy:

1. Okruh, kde se andělé nevyskytují a kde jedná Bůh přímo (Ex 4,24) nebo jako muž (Gn 32,24, případně Gn 18,3). Jedná se zřejmě o nejstarší vrstvu.
2. Okruh, kde andělé přicházejí na scénu, sehrají určitou úlohu a pak opět zmizí. Tito andělé se vyskytují jen pro určitou příležitost a ztělesňují Boží přítomnost v dané situaci (např. Sd 13,3).
3. Exilní a poexilní okruh, kde se andělé nevyskytují jen pro určitý okamžik, ale mají svou ustálenou funkci. S tím souvisí i pojmenování andělů, které vyjadřuje jejich roli. Je zde patrný apologetický vy-

637 *Baumgartner, str. 27; Baumgartner, Danielforschung, str. 70.136n.; Dexinger, str. 16; Eissfeldt, str. 717; Porteous, str. 20; Rowley, str. 57 atd.*

638 *Baumgartner, str. 27.*

639 *Baumgartner, str. 27.*

640 *Wilson, Angel, str. 124.*

641 *Funderburk, str. 166.*
O důležitosti angelologie a realitě andělů píší např. tito učenci: Barth, Karl: **Kirchliche Dogmatik.** *Bd. III/3, str. 51; Wilson, Angel, str. 126: „Víra v anděly není sice nezbytnou součástí křesťanské víry, ale má v ní své místo. Takové učení není nepřirozené ani neodporuje rozumu."; Harvey, str. 21: „V každém případě je v celém Starém zákoně dostatek narážek na takovéto intermediární bytosti, které podporují závěr, že víra v existenci takových bytostí byla rozšířena a populární... První opravdu rozsáhlé dílo na toto téma napsal Pseudo-Dionysius Areopagitský (okolo roku 500 po Kr.) pod názvem O nebeské hierarchii. Propracoval systém stupňů a postavení andělských bytostí, který silně ovlivňoval pozdní středověkou teologii... Protestanté, kromě některých fundamentalistů, většinou ignorovali tuto tématiku. Karl Barth je zřejmě jediným současným protestantským teologem, který systematicky promýšlel toto učení a tato část jeho myšlenek je protestantskými teology, kteří jinak pozitivně přijímají jeho dílo, často považována za »podivnou«." Viz také Weber, str. 146–153.*

642 *Archer, str. 395.*

643 *Funderburk, str. 166.*

644 *Přednášky ze Starého zákona na KEBF.*

znavačský vliv exilní doby (každý babylonský bůh měl svého vezíra, který ho doprovázel; kdyby Bůh neměl svého vezíra, byl by méněcenný). V kananejském panteonu role vezírů neexistovala, kdežto v mezopotamském panteonu se naopak vyskytovala.

I z tohoto pohledu je patrné, že v době babylonského zajetí a hned po něm existoval vyzrálý starozákonní pohled na anděly. Teprve v nekanonické apokalyptické literatuře (2. století př. Kr.–2. století po Kr.) se angelologie rozvodnila a stala se bezbřehou. Tato literatura doširoka rozvádí náznaky knihy Daniel o andělích a zasazuje je do nového kontextu, který je plný detailů a různých spekulací. Kanonické výpovědi o andělích, nacházející se v apokalyptických částech Starého zákona, se však vyznačují obdivuhodnou střízlivostí.

Je také velmi důležité podtrhnout, že v knize Daniel se nikde nevyskytuje nějaký zlý démonický anděl. Tento prvek je nutno zdůraznit, protože jasně ukazuje, že kniha Daniel při svém popisu nebeských bytostí není pod vlivem perského dualizmu. Bowman říká: „Pod sílícím vlivem íránského dualizmu se vynořuje třída nepřátelských andělů nebo »satanů« (Enoch 40,7; 54,6; 69,4.6; QH fragmenty 4.6; 45.3; DS řád požehnání 8).“[645]

Úloha vysvětlujícího anděla v knize Daniel je velmi podobná úloze anděla v knize Zacharjáš. Tento anděl se dá označit jako angelus interpres. Anděl, který vystupuje v knize Daniel v kapitolách 7, 8, 9, 10–12, je v 8,16 a 9,21 identifikován jako Gabriel. Toto označení anděla jménem je jedinečným rysem knihy Daniel. V knize Zacharjáš se s interpretující rolí andělů setkáváme na těchto místech: 1,9.14.19; 2,1–3; 4,4–6.11–14; 5,5–11; 6,4–8. Skutečnost, že kniha Daniel uvádí jméno pro anděla, neznamená, že kniha musí být nutně výtvorem pozdější doby. Srovnání učení knihy Daniel o andělích s tím, co je známo z Kumránu, ukazuje, že Daniel je starší než angelologie z Kumránu. Mertens píše: „Představy o existenci, podstatě a úlohách andělů byly v kumránském společenství mnohem bohatší a mnohotvárnější, než je nacházíme v knize Daniel... Mnoho prvků v nauce o andělích v Kumránu se nedá vysvětlit znalostí knihy Daniel... Při srovnání angelologie v knize Daniel a v textech od Mrtvého moře je nápadné především to, že andělé jako vykladači zjevení jsou v kumránském společenství zcela neznámí.“[646]

Ve Starém zákoně najdeme mnoho zmínek o andělích. Bromiley říká, že andělé náležejí do nebeské sféry a nemohou být výstižně popsáni pozemskými termíny. Boží andělé jsou podle něho označováni různým způsobem, jako například vyvolení (1 Tm 5,21), služební duchové (Žd 1,14; Ž 104,4), svatí (Jb 5,1; Ž 89,6–7), synové Boží (Ž 29,1; 89,6) a bohové (Ž 82,1). Mezi nebeské bytosti patří také serafíni (Iz 6,2) a cherubové (Gn 3,24; Ž 18,10; Ex 25,17nn.; 1 Kr 6,23nn.; 1 S 4,4; Ž 80,1; Ez 9,3; Ez 10,1–22).[647]

Wilson ukazuje na korelaci knih Daniel a Zacharjáš, když říká: „Podrobněji zpracované koncepty knih Daniel a Zacharjáš jsou dále rozvedeny v apokryfech, zvláště v 2 Ezdráši, v Tobiášovi a v 2 Makabejské.“[648] Wilson dále upozorňuje na vztah mezi knihami Daniel a Ezechiel, když tvrdí, že kniha Zjevení „přirozeně ukazuje na úzkou příbuznost s Ezechielem a Danielem“.[649]

Danielovská angelologie má úzké paralely s knihami Danielových současníků ze 6. stol. př. Kr. – knihami Ezechiel a Zacharjáš. Dá se říci, že tito proroci spolu s Danielem tvoří stejné intelektuální klima. Všichni tři se nějakým způsobem setkali s babylonskou kulturou a zabývali se apokalyptickými tématy. V jejich viděních hrají určitou roli také andělé. Sledujme tento fakt detailněji.

Prorok Ezechiel mluví hned v úvodním vidění o živých „bytostech“ (1,5–14). V 10. kapitole jsou tyto bytosti identifikovány jako cherubové (10,20). O cherubech se prorok Ezechiel zmiňuje i v 11,22 a 9,3. V 9. kapitole vystupuje muž oděný lněným šatem spolu s šesti nebo pěti muži, kteří vykonávají soud nad modláři v Jeruzalémě. Eichrodt je nazývá „anděly pomsty“ (Rechenengel).[650] ČEP ve výkladu tohoto místa říká: „Nepřátelská moc je symbolizována šesti muži (snad anděly zhoubci), kteří vstupují do

[645] *Bowman, str. 132.*
[646] *Mertens, str. 112–113.*
[647] *Bromiley, str. 46–47.*
[648] *Wilson, Angel, str. 126.*
[649] *Wilson, Angel, str. 126.*
[650] *Eichrodt, str. 382.*

města."[651] V závěrečném vidění (kapitoly 40–48) se Ezechiel zmiňuje o muži, který vypadal, jako by byl z bronzu (40,3), a který prorokovi ukazoval mnohé věci týkající se nového chrámu a nového Jeruzaléma, a tak sloužil jako prostředník mezi Bohem a prorokem. Tento Ezechielův průvodce hrál roli anděla interpreta.[652]

Vidění první části knihy Zacharjáš se ve své prezentaci podobají scénám popsaným v knize Daniel. V obou těchto knihách hraje významnou úlohu angelus interpres. V prvním Zacharjášově vidění se objevuje „muž stojící mezi Myrtovím" (1,10), který je ve verších 11–14 označen jako „Hospodinův posel" (anděl). Podle Za 2,1–5 anděl (posel) opět hovoří se Zacharjášem. Ve čtvrtém vidění (3,1–10) nacházíme v textu čtyři odkazy na Hospodinova anděla (posla) nebo jen anděla (posla) ve verších 1.3.5.6. V tomtéž oddíle se nalézají tři odkazy na satana (3,1–2). Kniha Zacharjáš v prvních šesti kapitolách devatenáctkrát odkazuje na anděly a podtrhuje jejich činnost.

V knize Daniel se hebrejský termín „mal'ak" vyskytuje pouze dvakrát (3,28 a 6,22). Mimo tento termín se však v knize nacházejí jiné zmínky o nebeských bytostech. Ve 4. kapitole se píše o poslech (strážných) a svatých (verše 10.14.20), i když nejsou blíže specifikováni. První odkaz na anděla interpreta se nalézá v Da 7,16: „Přistoupil jsem k jednomu z těch, kteří tam stáli, a prosil jsem ho o hodnověrný výklad toho všeho. Řekl mi to a oznámil mi výklad té věci." V Da 7,23 se o něm hovoří ve třetí osobě: „Řekl toto." Stejná střízlivost je zřejmá i ve viděních kapitol 8 a 9. V 8,13 se říká: „Slyšel jsem, jak jeden svatý mluví. Jiný svatý se toho mluvícího tázal." Tímto dialogem prorok přijal bližší vysvětlení předcházejícího vidění. V Da 8,16 je angelus interpres označen jako Gabriel. Totéž označení se znovu vyskytuje v Da 9,21. V kapitole 10,5–6 je nám představena jiná bytost – muž oblečený ve lněném oděvu, který je zde přesně a velkolepě popsán. Funderburk upozorňuje, že Danielův popis tohoto muže úzce souvisí s Ez 1,26–28 a Zj 1,13–16, kde je barvitě vylíčena postava Ježíše Krista.[653] V 10. kapitole se poprvé objevuje nové jméno pro nebeskou bytost – Míkael (10,13.21; 12,1). V Da 12,5–13 je poslední zmínka o nebeských bytostech – dvou mužích, kteří spolu diskutují.

Kniha Daniel tedy uvádí dvě jména nebeských bytostí: Gabriel a Míkael. Gabriel, což znamená „muž Boží" nebo „Bůh se projevil jako mocný", se nevyskytuje pouze v knize Daniel, ale setkáváme se s ním i v Novém zákoně (L 1,19.26). Je Božím poslem a vykladačem vidění. V židovské apokryfní literatuře je označen jako archanděl (1 Enoch 9,11; 10,9; 20,7; 40,9; 54,6 atd.; Apokalypsa Mojžíšova 40,1).

Míkael, jehož jméno znamená „kdo je jako Bůh", je v knize Daniel označen jako „jeden z předních ochránců" (10,13; „śar" = kníže, správce, velitel, předák, velmož, zmocněnec, ministr, vládce apod.) nebo jako „velký ochránce" (12,1; kral. „kníže veliké") Božího lidu. Juda 9 označuje Míkaela za archanděla. Gaster nesprávně předpokládá, že jméno Míkael je „produktem podrobně zpracované angelologie, která se rozvinula během helénského údobí židovských dějin".[654] Postava Míkaela se objevuje pouze v apokalyptických biblických pasážích (Da 10,13.21; 12,1; Ju 9 a Zj 12,7). V knize Zjevení 12,7 je zpráva o Míkaelovi jako o tom, kdo bojuje v čele nebeských andělů proti satanu a jeho andělům. Boj končí jasným vítězstvím Míkaela a svržením satana z nebe. V Ju 9 se vypráví, že Míkael má spor se satanem o Mojžíšovo tělo. Vyprávění chce zřejmě dosvědčit Míkaelovu vyšší autoritu, než má satan, protože Mojžíš nemůže být satanem držen v hrobě (Mt 17,3–4). V Novém zákoně Míkael vystupuje v opozici proti satanu, což není řečeno v Da 10 a 12. Podle Iz 14,14 – textu, který je možno typologicky vztáhnout na satana – chtěl být satan rovný Nejvyššímu. Míkael („kdo je jako Bůh") je vhodné jméno pro toho, kdo obhajuje Boží charakter a bojuje proti satanu. Toto jméno je otázkou a zároveň i výzvou.

Někteří bibličtí učenci ztotožňují postavu Míkaela s Ježíšem Kristem. Stuart píše: „Někteří učenci se na základě Da 10 pokoušeli ztotožnit Míkaela s preinkarnovaným Kristem."[655] Ford říká: „Srovnání Da 12,1; J 5,28; 1 Te 4,16 a Ju 9 s 10. kapitolou knihy Daniel jasně ukazuje, že Míkael je Kristus...

---

651 *Daniel PSV, str. 50.*
652 *Schwantes, str. 52.*
653 *Funderburk, str. 163.*
654 *Gaster, str. 373.*
655 *Stuart, str. 348. Calvin, str. 582 rovněž napsal: „Mnoho vykladačů jednotně tvrdí, že za postavou Michala je zde třeba vidět Krista, Hlavu církve." Kalvín tomuto výkladu neodporoval (viz Calvin, str. 554.558.582).*

Hlavním cílem posledního oddílu knihy Daniel, který začíná touto kapitolou, je přiblížit konečné vítězství Mesiáše, o němž bylo v předcházející kapitole řečeno, že má být »zabit«."[656] Podle 1 Te 4,16 je vzkříšení věřících při druhém příchodu Pána Ježíše spojeno s „hlasem archanděla". J 5,28–29.25 říká, že je to „hlas Božího Syna", který křísí mrtvé. Da 12,1–2 ukazuje, že Míkael se v době konce postaví, bude zastávat Boží lid a „mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou, jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze". Z těchto souvislostí je zřejmé, že Míkaelem je Ježíš Kristus. Jedná se tedy o případ teofanie.

Závěrečný oddíl knihy Daniel ujišťuje, že navzdory strašnému soužení, které přichází na Boží lid, jejich Pán – Míkael – je dostatečně velký, aby je vysvobodil z těžkostí a dokonce i ze smrti. Potom v Božím království budou jejich tváře zářit jako jeho tvář (12,3). Takto závěrečné kapitoly pod různými symboly popisují velký spor mezi Kristem (Míkaelem) a Antikristem.[657] Kristus je zde viděn ne jako trpící, ale jako vítězná postava. Postava Míkaela vždy vystupuje na pozadí sporu mezi dobrem a zlem a chce se jí dosvědčit, že Míkael je Vítězem uprostřed zápasu sil dobra a zla. Koncepce Krista jako Vítěze dobře zapadá do celkové teologie knihy Daniel, v níž se ukazuje, že Bůh vládne.

Skutečnost, že postava Míkaela je rozpracována v mimokanonické apokalyptické literatuře, neznamená, že kniha Daniel musela vzniknout až v pozdní době (perské nebo helénské). Daniel v 6. století př. Kr. jako první uvádí Míkaela na scénu, a to v apokalyptických souvislostech. Tato postava se později v mnohem podrobnější formě dostává do mimobiblických apokalyptických spisů.

Porovnáváme-li angelologii knihy Daniel s pseudepigrafickou literaturou, je důležité si uvědomit, že zmínky o andělích v knize Daniel jsou charakteristické svou střízlivostí,[658] což se o apokryfních spisech nedá říci. Například kniha Enochova se zmiňuje o fiktivních jménech devatenácti padlých andělů (1 Enoch 6,7–8). 1 Enoch 9,1 hovoří o čtyřech dobrých andělích: Míkaelovi, Gabrielovi, Rafaelovi a Urielovi. Perikopa 1 Enoch 20,1–8 uvádí jména a funkce sedmi archandělů.

Ve stejném stylu mluví apokryfní kniha Tobiáš ve 3. kapitole o démonu Asmodeovi. Dobrý anděl Rafael je v knize vzpomínán několikrát (3,7; 5,4 atd.). Je označen za jednoho ze sedmi andělů, kteří předkládají modlitby svatých (12,15).

Projevuje-li se v intertestamentálním období tendence rozmnožovat jména a funkce nebeských bytostí, dalo by se čekat, že se to i v knize Daniel bude hemžit anděly, kdyby měla být správná makabejská teze. Ovšem kniha Daniel je v angelologii v úzkém vztahu ke knihám Ezechiel a Zacharjáš, a ne k apokalyptickým spisům 2. století př. Kr. a pozdějším. Vazby, které pojí knihu Daniel s literaturou exilních proroků, jsou silnější a významnější než její zdánlivá podobnost s mimokanonickými apokalyptickými díly, která knihu Daniel pouze imitují.[659]

V souvislosti s postavou anděla Gabriela v knize Daniel Bowman píše: „Nyní se dokonce poprvé setkáváme s pojetím nebeských poslů podobných lidem, kteří mají křídla."[660] Tento výrok neodpovídá skutečnosti, a i kdyby tomu tak bylo, neznamenalo by to, že angelologie knihy Daniel musí být pozdní. Už v Pentateuchu se hovoří o tom, že cherubové ve svatyni měli křídla (Ex 25,20). U Iz 6,2 čteme o křídlech u serafínů. V knize Ezechiel mají cherubové lidskou podobu a je explicitně řečeno, že mají křídla. Ezechiel popisuje nebeské bytosti jako antropomorfní posly (1,1.5–14), kteří jsou v 10,20–22 označeni jako cherubové. To znamená, že jak Ezechiel, tak Daniel navazují při popisu nebeských bytostí na starší biblické tradice, ale nezůstávají jen u opakování známých skutečností, protože ve svých knihách prohlubují zvěst o tom, co jim bylo zjeveno.

Často se na základě Da 10,13 dochází k závěru, že i v knize Daniel se vyskytuje antagonistický boj mezi dobrými a zlými anděly, konkrétně mezi Gabrielem a ochráncem perského království, který se po dobu jedenadvaceti dní stavěl proti tomuto Božímu poslu. Teprve až přišel Míkael, byl spor rozhodnut.

---

656 *Ford, str. 242.*

657 *Ford, str. 243.*

658 *Plöger, str. 149 se zmiňuje pozitivně o danielovské angelologii.*

659 *Porteous, str. 58 se odvolává na úsudek A. C. Welcha (Visions of the End), který tvrdí, že kniha Daniel se ve své funkci lépe slučuje s knihami, které ji předcházejí, než s těmi, které ji následují. To znamená, že má více společného s prorockými a apokalyptickými oddíly knih Starého zákona (s Ez 38–39; Za 1–8; Jl 3 a Iz 24–27) než s Enochem, knihami Sibylinými atd.*

660 *Bowman, str. 133.*

Tento závěr se zdůvodňuje tím, že v judaistické literatuře se často objevuje představa, že každý národ má svého anděla strážce.[661] Jak chápat tuto postavu ochránce perského království? Jedná se zde nutně o nebeskou bytost? Je třeba si uvědomit, že termín „śar" (kníže, princ, velitel, ochránce atd.) může být použit k označení nebeských (andělských) bytostí (8,11.25; 10,13.21; 12,1), ovšem i k označení lidí. V tomto smyslu se tohoto výrazu šestkrát používá v 1. kapitole, když se hovoří o babylonském úředníkovi, veliteli dvořanů, který byl do této funkce ustanoven samotným králem Nebúkadnesarem. Dvakrát se toto slovo vyskytuje v Danielově modlitbě v 9. kapitole k označení judských knížat. V Da 11,5 tento termín odkazuje na Seleuka Níkátora. Za druhé, je třeba si také uvědomit, že termín „śar", je-li jím označena nebeská bytost, se v knize Daniel používá jen k označení bytostí, které stojí na Boží straně. Protibožské síly jsou v knize Daniel označeny jinými termíny, například „malý roh". Za třetí, výraz „perští králové" v 10,13 musí v sobě zahrnovat odkaz na Kýra, jak je explicitně řečeno ve verši prvním.

Tato fakta mne vedou k závěru, že výraz „kníže perského království" je třeba interpretovat jiným způsobem, než jak se všeobecně děje. Termín „kníže Persie" se dá lépe aplikovat na pozemského vládce než na anděla. Tímto pozemským knížetem by pak byl korunní princ (kníže) Kambýses, syn Kýra. Takto identifikoval „perského knížete" z Da 10,13 už Kalvín. Ve svém komentáři ke knize Daniel napsal: „Myslím, že anděl stál přímo proti Kambýsovi, aby jej odvrátil od jeho hněvu proti Božímu lidu. Kambýses vyhlásil krutý edikt, který měl zabránit Židům ve výstavbě chrámu a který zjevoval jeho nenávist vůči jeho obnovení."[662] Kalvín se ve svém komentáři k tomuto bodu znovu vrátil, když vysvětloval dvacátý verš v 10. kapitole: „Já (anděl, který hovořil s Danielem) jsem ve skutečnosti tvůj ochránce, poněvadž o tebe musím stále bojovat s perským knížetem. Myslel tím Kambýsa. Pokračuji tak ve svém dřívějším výkladu o zápasu mezi andělem a perským knížetem, kterého bezbožní lidé podnítili ke zlému. Zrušil totiž edikt, který vydal jeho otec."[663] Shea rozvádí tuto Kalvínovu interpretaci a ukazuje na to, jak situace popisovaná v Da 10 dobře koresponduje se známou historickou skutečností.[664] Takto je znovu potvrzen fakt, že kniha Daniel nepopisuje zlé nebo hubící anděly, kteří stojí v antagonistickém poměru vůči Bohu nebo jeho andělům. Tato skutečnost je velmi významná, uvědomíme-li si, že v zoroastroanizmu se pracuje s dualistickou koncepcí. Tím je doloženo, že kniha Daniel nebyla napsána pod vlivem perského dualizmu. To nás znovu vede k ranému vzniku knihy Daniel, a to tím více, uvědomujeme-li si spojitost knihy Daniel s prorockými knihami Ezechiel a Zacharjáš v oblasti angelologie.

B. Učení o vzkříšení

Kniha Daniel obsahuje důležitou víru ve vzkříšení (12,1–4). Středověký kritik Uriel Acosta (1585–1640) vzal učení knihy Daniel o vzkříšení a andělích za základ svého tvrzení, že kniha Daniel vznikla v pozdější době, a to mezi farizey. Tohoto argumentu pro pozdní vznik knihy na základě učení o vzkříšení se pak dále používalo, aby se odůvodnila makabejská teze.[665] Avšak tento argument má své slabiny a nedá se držet, jak ukáže rozbor nauky o vzkříšení v kontextu Starého zákona.

Myšlenka vzkříšení je přítomna ve Starém zákoně na různých místech.[666] Fenomén vzkříšení – ať nacionálního nebo fyzického – z doby předdanielovské můžeme najít v těchto textech: Jb 19,25–27; Ž 16,9–11; 49,15; 73,23–28; Iz 25,8; 26,19; 53,10; Ez 37,11–14; Oz 6,1–3 a 13,14. Historicko-kritičtí učenci argumentují, že většina těchto míst neobsahuje myšlenku fyzického vzkříšení. Ovšem i radikální kritikové myšlenky o vzkříšení připouštějí, že idea tělesného vzkříšení je kromě Da 12,1–4 vyjádřena také v Iz 26,19.[667] Tento text (Iz 26,19) je součástí pasáže, která se označuje jako „izajášská apokalypsa"

[661] *Např. Daniel PSV, str. 321.*

[662] *Kalvin, John:* ***Commentaries on the Book of the Prophet Daniel.*** *Vol. 2. Reprint ed. Grand Rapids, Mi: Eerdmans 1948, str. 252.*

[663] *Kalvin, John:* ***Commentaries on the Book of the Prophet Daniel.*** *Vol. 2. Reprint ed. Grand Rapids, Mi: Eerdmans 1948, str. 264.*

[664] *Shea, Prince, str. 225–250.*

[665] *Např. Baumgartner, str. 27; Driver, str. 508; Harrington, str. 555.*

[666] *Viz Hasel, Resurrection, str. 267–284.*

[667] *Hasel, Resurrection, str. 268: „Většina učenců má za to, že Iz 26,19 vyjadřuje představu fyzického vzkříšení." Hasel se zmiňuje např. o těchto učencích: J. Nelis, G. J. Botterweck a G.W. E. Nickelsburg.*

(Iz 24–27).[668] Učenci se různí v názoru na dobu jejího sepsání. Rozmezí datování se pohybuje od 8. až do 2. století př. Kr. Zastánci vzniku malé izajášské apokalypsy v 8. století př. Kr. jsou například Beek, Lagrange a Young.[669] Většina kritických učenců řadí izajášskou apokalypsu do doby exilní nebo poexilní.[670] Datování do 2. století př. Kr. nepřichází v úvahu vzhledem ke kumránským nálezům, zvláště svitku 1 Q Isa[a].[671] Z uvedeného přehledu je jasné, že ať už argumentujeme pro vznik malé izajášské apokalypsy v rozmezí 8. až 5. století př. Kr.,[672] není možno tvrdit, že Daniel (12,1–4) se jako první zmiňuje o tělesném vzkříšení, a tudíž musí být toto dílo výtvorem 2. století př. Kr. Myšlenka vzkříšení je ve Starém zákoně přítomna dávno před makabejskou dobou. Malá apokalypsa (Iz 24–27) je Hansonem označena jako „raně apokalyptická".[673] Ward nazývá tuto izajášskou pasáž „protoapokalyptickou".[674]

Bližší studium danielovské pasáže o vzkříšení (12,1–4) ukazuje, že existuje úzký vztah mezi tímto místem a Iz 26,19, i když Danielův text obsahuje nové prvky a důrazy.[675] Iz 26,19 je označen za „klíčové místo apokalyptického zjevení"[676] a „zdůrazněním vzkříšení je ukázán zájem o vítězství nad smrtí. Konečné představení Boží slávy a Boží vlády nad dějinami je vyjádřeno v Hospodinově činu vzkříšení jeho věrných."[677] Obě pasáže – danielovskou i izajášskou – propojuje jeden společný rys, totiž apokalyptický kontext. Da 11,40 a 12,4.9 obsahuje eschatologické vyjádření „doba konce". Novým prvkem v tomto danielovském oddíle oproti Izajášovi, který hovoří o vzkříšení věrných, je myšlenka, že budou vzkříšeni jak spravedliví, tak i bezbožní. Vzkříšení bezbožných k soudu (pohaně) a věčné hrůze je specifickým přínosem danielovské apokalyptiky. Da 12,1–4 má zřejmě v pozadí také ezechielovské vidění o suchých kostech, které Hospodin dokáže probudit k novému životu (Ez 37,1–14). Toto probuzení suchých kostí k novému životu je obrazem probuzení celého Izraele k novému životu. Daniel tento ezechielovský kolektivní obraz individualizuje a rozšiřuje o vzkříšení bezbožných k soudu.

Srovnání s intertestamentální literaturou ukazuje na velký rozdíl mezi popisem a významem vzkříšení v této literatuře a v Da 12,1–4.[678] Hasel v tomto kontextu říká: „Koncepty nanebevzetí nebo vzkříšení ducha a myšlenky o nesmrtelnosti obsažené v této mimobiblické literatuře jsou cizí knize Daniel a Starému zákonu."[679]

V jádru biblického očekávání, vyjádřeného i ve starozákonní apokalyptice, která má své kořeny v prorocké jahvistické víře, je vysvobození Božího lidu a fyzické vzkříšení z mrtvých. Da 12,1–4 je cílem apokalyptické eschatologie a vyvrcholením teologie knihy. „Boží úmysl dojde vytčeného cíle, přestože historické nebo existenciální okolnosti nasvědčují tomu, že je to nemožné. Dokonce ani smrt nemůže překazit Boží záměr. Dosažení Božího úmyslu na rozhraní eónů je projevem Boží vlády a ukazuje, že Bůh je Pánem dějin."[680] V apokalyptické teologii je zdůrazněno, že Bůh je Pánem dějin a také Pánem života. Budoucnost je spojena se vzkříšením, aby společenství s Bohem mohlo být obnoveno a plně

---

668 *Izajáš PSV, str. 5.*

669 *Beek, str. 31–40; Lagrange, str. 200–231; Young, Isaiah, str. 254–259. Hasel se ještě zmiňuje o těchto učencích: A. Kaminka (1925), E. F. Sutcliffe, O. Schilling, Y. Kaufmann, E. Kissane (1960), J. Mauchline (1962) a A. H. van Zyl (1962). Viz také Robinson, Isaiah, str. 888. Pro 8. století je i Oswalt, str. 324, který navrhuje léta krize za Sancheriba (705–701 př. Kr.) pro vznik „izajášské apokalypsy". Situaci krize 8. století je nutné si uvědomit na pozadí faktu, že roku 722 př. Kr. padlo Samaří a izraelský lid byl odveden do asyrského zajetí, čímž severní království zaniklo. To je situace, do níž Bůh v Iz 24–27 ukazuje, že on vládne nade vším.*

670 *Viz Hasel, str. 269. Exilní datování zastávají M.-L. Henry (argumentuje pro rok 538 př. Kr.), W. E. Mark (navrhuje rok 575 př. Kr.) a A. Penna. Rané poexilní datování zastávají A. Dillmann, G. W. Hylmö, P. D. Hanson (v roce 1975 argumentuje pro rok 520 př. Kr.), W. R. Millar (v roce 1976 umísťuje vznik do druhé poloviny 6. století př. Kr.). Pro 5. století př. Kr. argumentují S. R. Driver (1897), E. König (1926), J. Lindblom (1938), W. Kessler (1960), B. W. Anderson (1963) a pro 4. století př. Kr. R. Martin-Achard (1960) a O. Kaiser (1974).*

671 *1 Q Isa[a] pochází z 2. století př. Kr. nebo z 1. století př. Kr. Viz BC, sv. 4, str. 86; Robinson, Isaiah, str. 901: „1 Q Isa[a] cca 100 př. Kr." Vznik Iz 24–27: B. Duhm argumentoval pro rok 110 př. Kr., K. Marti zastával podobný názor a O. Ludwig navrhoval rok 141 př. Kr. Viz také Hasel, Resurrection, str. 268–269.*

672 *Heller v přednáškách na KEBF tvrdil, že malá izajášská apokalypsa byla napsána nejpozději v 5. století př. Kr.*

673 *Hanson, str. 27.313–314.*

674 *Ward, str. 458.*

675 *Hasel, str. 154; Hasel, Resurrection, str. 276–281.*

676 *Hasel, Resurrection, str. 275.*

677 *Hasel, Resurrection, str. 276.*

678 *Nickelsburg, str. 170–176. Viz také Mertens, str. 153–158.*

679 *Hasel, str. 154.*

680 *Hasel, Resurrection, str. 282. Hlavními teologickými motivy, které jsou jádrem apokalyptické eschatologie izajášské apokalypsy a knihy Daniel, jsou Boží spravedlnost a oblast odměny nebo trestu. V těchto záležitostech se projevuje Boží sláva. V pozadí fenoménu vzkříšení u Izajáše a Daniela jsou tyto motivace a prvky: manifestace Boží slávy, jeho vláda nad dějinami, jeho panství nad životem a vindikace věrných.*

prožíváno. Pohlížíme-li na problematiku vzkříšení z této perspektivy, můžeme uzavřít, že víra ve vzkříšení je principiální myšlenkou starozákonní apokalyptiky a stojí v jejím středu, nikoli na periférii. Hasel v závěru svého článku v ZAW píše: „Fenomén vzkříšení se objevuje v srdci starozákonní apokalyptiky a sám o sobě ukazuje, že je hlavním prvkem apokalyptické teologie. Exegeticko-kontextuální studie Iz 26 a Da 12 ukazuje, že vzkříšení má fyzickou povahu... Vzkříšení spravedlivých s sebou přináší jejich obhájení a staví je znovu do živého společenství s Bohem."[681]

Tak je jasně prokázáno, že víra ve vzkříšení nemůže být věrohodným a spolehlivým argumentem při obhajování makabejské teze. Uzavírám tedy, že text Da 12,1–4 nedokazuje pozdní vznik knihy Daniel.

C. Vyhýbání se jménu Jahve

Baumgartner píše v RGG o „vyhýbání se jménu Jahve".[682] Ze současných teologů je prakticky jediný, kdo používá tento argument ve prospěch makabejské teze. To, že tento argument není rozšířen a používá se v současné době velmi málo, ukazuje už samo o sobě na jeho slabost.

Je pravda, že jméno „Jahve" se v knize Daniel vyskytuje jen v jedné kapitole, a to deváté (verše 2.4.8.10.13.14 a 20). Pisatel užívá k označení Boha ještě jiné výrazy, jako např. „Pán nebes" (5,23), „Panovník" (1,2; 9,4.7.16.19), „Bůh" (1,9.17; 2,23.28.47; 3,17; 6,11.16.21.24.27; 5,23; 9,4.17.18), „Nejvyšší" (4,14.21.22.29.31; 7,25), „Bůh nebes" (2,18.19.37.44), „Bůh nejvyšší" (5,18), „Bůh bohů" (2,47), „Pán králů" (2,47), „Král nebes" (4,34), „Věkovitý" (7,9.13.22), „Živý navěky" (12,7) atd. Skutečnost, že se autor knihy Daniel vyhýbá jménu Jahve a užívá je jen v jedné kapitole, není dostatečným argumentem pro makabejskou tezi z několika důvodů:

1. Kniha Ester vůbec nepoužívá tetragram, ani jednou se v ní nevyskytuje jméno Jahve, a přesto to neznamená, že vznikla až v makabejské době. Kniha Ester je poexilním spisem a byla napsána ještě před pádem perské říše (331 př. Kr.).[683]
2. Ani v 2. století př. Kr. se pisatelé různých spisů nevyhýbali užívání jména Jahve. Například kniha Ecclesiasticus, která byla napsána hebrejsky začátkem 2. století př. Kr., užívá bohatě jména Jahve (1,1; 2,1; 3,16; 4,13 atd.).
3. Toto poměrně malé užití jména Jahve v knize Daniel se dá vysvětlit teologicky. Cassuto ve své studii The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch[684] jasně prokázal (a jeho názor je podpořen jinými učenci, např. Segalem[685]), že biblické užívání různých Božích jmen má svůj teologický význam a podklad. Cassuto píše: „Boží jména nejsou použita náhodně, ale záměrně."[686] Na jiném místě říká: „Jména JHVH a Elohim odkazují pouze na rozdílné aspekty Boží činnosti nebo na dva rozdílné způsoby, kterými sám sebe zjevuje lidem."[687]

Elohim je Bůh transcendentní, Bůh všech – pohanů i židů, Bůh vesmíru, vládce nebes i země, Stvořitel všeho. Tohoto termínu se používá jak k označení izraelského Boha, tak i pro bohy pohanské. Jeho užití je abstraktnější.

Jména Jahve se užívá tam, kde se objevuje osobní Boží charakter ve své imanentnosti. Používá se v konkrétním užití. Jahve je Bůh blízký, Bůh osobní, Bůh svého vyvoleného lidu, Bůh smlouvy.

Cassuto charakterizuje rozdíl mezi jmény Jahve a Elohim takto (je faktem, že to aplikuje zvlášť na Tóru): „Jméno JHVH je použito, když se nám Bůh představuje ve svém osobním charakteru a v přímém vztahu k lidem nebo k přírodě, a Elohim, když se odkazuje na Boha jako na transcendentální bytost, která existuje zcela mimo fyzický vesmír a nad ním.

---

681 *Hasel, Resurrection, str. 284.*
682 *Baumgartner, str. 27.*
683 *Payne, Esther, str. 158; Ezdráš PSV, str. 130. Je pravděpodobné, že kniha byla sepsána již okolo roku 450 př. Kr. nebo i o něco dříve, ale ne později než ve 4. století př. Kr.*
684 *Cassuto.*
685 *Segal, str. 103–123.1–21.*
686 *Cassuto, str. 17.*
687 *Cassuto, str. 33.*

Tetragram se objevuje, když se hovoří o Bohu Izraele ve vztahu k jeho lidu nebo k jejich předkům, Elohim, když se mluví o vztahu k tomu, kdo není členem vyvoleného lidu.

O JHVH je zmínka tehdy, když se téma týká izraelských tradic, a Elohim, když se pojednává o obecné tradici."[688]

Aplikujeme-li tyto poznatky na knihu Daniel, ukazuje se, že i v této knize jsou Boží jména použita teologickým způsobem. Když Daniel popisuje scény, které se týkají univerzálního běhu dějin (i když ve vztahu k Božímu lidu a k Božímu svrchovanému záměru), používá výraz Elohim nebo jiné označení pro Boha. Když však přechází na konkrétní Boží věrnost vůči lidu smlouvy, užívá jména Jahve. Jones píše: „Ve skutečnosti je logické při modlitbě si vybrat jméno JHVH, ačkoli se nebude užívat v určitých jiných situacích. Autor používá v knize Boží jméno tam, kde to odpovídá kontextu."[689]

Protože autor 9. kapitoly knihy Daniel se ke konci sedmdesátiletého babylonského zajetí – po období Izraelovy nevěry – dovolává Božího milosrdenství, slitování a věrnosti vůči lidu, se kterým je tento osobní, blízký Bůh ve smluvním vztahu, hodí se dobře do tohoto kontextu užití Božího vlastního jména Jahve.

V knize Daniel je tedy užití jména Jahve teologické a jeho malý výskyt (jen v 9. kapitole) není v žádném případě argumentem pro makabejskou tezi.

D. Půst a modlitební zvyky

Da 9,3 popisuje, jak se Daniel obrátil k Pánu Bohu, „hledaje ho modlitbou a pokornými prosbami v postu, v žíni a popele". V Da 6,10 se praví, že Daniel měl ve zvyku třikrát za den klekat na kolena a modlit se k svému Bohu. Maier se zmiňuje o tom, že tyto skutečnosti vedly některé teology k závěru, že v knize Daniel se jedná o „»pozdní« teologii", a pomáhaly v argumentaci pro její vznik v 2. století př. Kr.[690]

Tyto údaje však nejsou dokladem pozdního vzniku knihy Daniel. Půst byl v Izraeli starodávný zvyk. Mojžíš se postil čtyřicet dní (Ex 34,28; Dt 9,9). Ve Starém zákoně máme četné doklady o půstech. Často byly spojeny s modlitbami (1 S 31,13; 2 S 1,12), pokáním (2 S 12,15–23; 1 Kr 21,27–29; Neh 9,1–2; Jl 2,12–13) a vážným hledáním Boha (2 Pa 20,1–4; Ž 35,13; 69,10; 119,24; Da 9,3). Ponižování se před Hospodinem v den smíření znamenalo postit se. Půst bez opravdovosti pokání a promítnutí do života praktických činů ve skutečnosti neměl cenu, stal se pouze prázdným obřadním činem (Iz 58; Jr 14,11–12).

Vzor pro modlitební zvyky je dán například v 1 Kr 8,46–49, kde Šalomoun prosí, aby Bůh vyslyšel modlitby svého lidu, kdyby upadl do zajetí, a v Ž 55,18, kde žalmista vyznává: „U večer i ráno, též o poledni modliti se budu." O klečení při modlitbě je zmínka např. v 2 Pa 6,13, kde se hovoří o tom, jak se Šalomoun modlil k Bohu v novém chrámu: „Postavil se na něj (bronzový stupeň) před celým shromážděním Izraele, poklekl na kolena, dlaně rozprostřel k nebi a řekl..." Podobně v Iz 45,23 se říká, že před Hospodinem má každý pokleknout.

Z těchto dokladů je jasné, že zvyk postit se a klekat při modlitbě byl v Izraeli znám v předexilní době, a tedy nemůže být argumentem pro makabejskou tezi.

688 *Cassuto, str. 31–32.*
689 *Jones, str. 489.*
690 *Maier, str. 55.*

IV. Literární argumenty

A. Apokalyptika a pseudonymita

Další okruh argumentů, které používají zastánci makabejské teze, je vzat z oblasti literární.

Všichni učenci, ať zastávají tezi makabejskou nebo exilní, jsou zajedno v tom, že kniha Daniel patří po literární stránce mezi apokalyptickou literaturu. Problémem však zůstává, jak apokalyptický literární žánr charakterizovat a interpretovat. V tom se oba přístupy diametrálně liší. Ti, kteří argumentují ve prospěch makabejské teze, vycházejí z apriorního předpokladu, že jednou z charakteristik apokalyptické literatury je její pseudonymita.[691]

Protože apokalyptika jako samostatný literární druh se dočkala největšího rozšíření v době od 2. století př. Kr. do 2. století po Kr.[692] a protože jednou z charakteristik mimokanonických apokalyps je pseudonymita, tvrdí zastánci makabejské teze, že i knihu Daniel, která je apokalyptickým dílem, je třeba zařadit do pozdní doby a přijmout ji jako pseudepigraf.[693]

Tuto argumentaci je nutno vzít vážně, analyzovat ji a hodnotit. Má však svá úskalí. Už metodologicky je takovýto přístup problematický. Není možné si předem vykonstruovat na základě určitých apokalyptických spisů definitivní představu o charakteristice apokalyptické literatury a pak chtít každou apokalypsu vtlačit do takto vytvořené šablony. Do takovéto konstrukce má být zasazena i kniha Daniel. Z a prori nelze předem dojít k závěru. Každé apokalyptické dílo je třeba měřit daty, která poskytuje vlastní literární spis. Zda dílo je nebo není pseudonymní, se nedá určit zvenčí a posoudit podle předem daného vzoru. Například kniha Zjevení Jana (napsaná okolo roku 100 po Kr.) není spisem pseudonymním, přestože patří mezi apokalyptickou literaturu par excellence. S tímto závěrem souhlasí prakticky všichni učenci. Porteous píše, že kniha Zjevení „se rozchází se zvykem pseudonymity".[694] Ke stejnému závěru dochází i Collins. Ukazuje, že kniha Zjevení Jana, která obsahuje samotný termín „apokalypsis", není pseudonymní.[695] Morris k tomu poznamenává: „Kniha Zjevení nám v úvodním verši říká, že ji napsal Jan. Ať už tohoto Jana ztotožníme se synem Zebedeovým, nebo ho budeme považovat za někoho docela jiného, v každém případě spis není pseudonymní. Uvádí jméno autora hned na začátku. Pisatel není významnou postavou minulosti."[696] Proto se v současné době spíš hovoří o tom, že apokalyptika lne k pseudonymitě.[697] Jak zdůvodním později, zrod apokalyptiky jako literárního žánru a typu eschatologie je třeba hledat už v 6. století př. Kr., kdy je pro její vznik nejpříhodnější doba krize. Toto apokalyptické očekávání navazuje na starší látky prorocké a mudroslovné. Do starozákonní apokalyptiky patří kromě knihy Daniel také tyto oddíly: Iz 24–27; Ez 37–48; Za 9–14; Jl 1–4. „Izajášská apokalypsa" je zřejmě nejstarším apokalyptickým oddílem. Je součástí Izajášovy prorocké knihy a není potřebí, abychom tuto část (kapitoly 24–27) považovali za anonymní nebo pseudonymní. Baldwinová ve svém článku o pseudonymitě ve Starém zákoně dochází k tomuto závěru: „Neexistuje žádný přesvědčivý důkaz o pseudonymitě ve Starém zákoně a mnoho dokladů mluví proti ní."[698]

---

691 *Russel, str. 127n.; Ford, str. 61; Ladd, str. 63.*

692 *Bič, str. 362.*

693 *Spojitost mezi knihou Daniel a pseudonymitou zastávají např. Koch, Writing, str. 712; Baumgartner, str. 30; Frost, str. 768; Daniel PSV, str. 248; Frost, Apocalyptic, str. 11–12.141; Lacocque, Temps, str. 12–16; Russell, str. 48–50.127–139; Hartman-Di Lella, str. 67; Anderson, str. XIV–XV; Heaton, str. 28–31; Rowley, str. 36–39; Schröder, str. 45.50; Soušek, str. 59; Kovář, str. 17–18.105.*

694 *Porteous, str. 14.*

695 *Collins, Revelation, str. 329–343.*

696 *Morris, str. 53.*

697 *Morris, str. 50: „Apokalypsy jsou většinou pseudonymní."*

698 *Baldwinová, Pseudonymity, str. 12; Metzger, Forgeries, str. 5–6 se zmiňuje o dvou nejstarších padělcích ve starém Řecku, které jsou datovány do 6. stol. př. Kr. a týkají se vložení určitého textu do Iliady a do Věšteb Múz (Oracles of Musaeus). Na oba padělky se přišlo a jeden z provinilců byl identifikován a vyhnán z Athén. Baldwinová tuto zprávu komentuje: „Tento doklad je důležitý, protože dokazuje, že vkládání dodatků do starých textů, přinejmenším bylo-li provedeno z nízkých motivů, nejenže nebylo v Řecku v 6. stol. př. Kr. tolerováno, ale bylo považováno za vážný zločin. (Baldwinová, Pseudonymity, str. 8) Baldwinová rovněž uvádí, že první zřetelný doklad o pseudonymitě pochází ze 3. století př. Kr. (ibid., str. 7). Viz také Aland, str. 39–49; Charlesworth, Pseudepigrapha, str. 54–88; Koch, Writing, str. 712–714; Metzger, Forgery, str. 3–24.*

Knihou, která nejvíce ovlivnila tvorbu pozdní apokalyptiky, je kniha Daniel. Ladd napsal: „Mnoho apokalyps bylo napsáno neznámými židovskými autory mezi lety 200 př. Kr. až 100 po Kr. jako napodobenina knihy Daniel. (Kniha Daniel je často považována za první takovou apokalypsu, avšak mnohé rysy řadí Daniela blíže k prorockým spisům. To vede k závěru, že Daniel stojí někde mezi prorockým a apokalyptickým typem literatury. Existují také jiné důvody pro ranější datování knihy Daniel než do doby makabejské.)"[699]

Porteous odůvodňuje skutečnost, že kniha Daniel nebyla rabíny zařazena mezi prorocké knihy, nýbrž mezi Spisy, její podobností s apokalyptickou literaturou. Píše: „Můžeme pouze odhadovat důvody, které vedly rabíny v době judaizmu k tomu, že knihu Daniel nezahrnuli mezi prorocké spisy hebrejského kánonu, ačkoli nepopírali její inspiraci a hodnotu. Možná utrpěla tím, že se podobala jiným apokalyptickým knihám, které byly vyloučeny z palestinského kánonu a také – s výjimkou 2. Ezdráše – z řeckého kánonu."[700] V této souvislosti je dobré si uvědomit, že jedním z důvodů, proč byly apokalyptické spisy vyloučeny z kánonu, byla zřejmě jejich pseudonymita.[701] Kniha Daniel tedy nemohla být rabíny považována za pseudepigrafický spis.

Bič píše o vztahu mezi pseudonymitou a apokalyptikou toto: „Pisatelům šlo o odhalování utajených skutečností, a proto se – ve snaze dodat svým slovům větší váhu – s oblibou kryli za jména velkých postav minulosti. Protože svoje spisy nadepisovali jmény fingovaných svědků, nazývá se tato literatura pseudepigrafická. Je to širší označení zahrnující vedle apokalyps i spisy jiného obsahu."[702] Pisatelé apokalyps si k pojmenování svých spisů vypůjčovali jména známých biblických osobností, jako např. Enocha, Abrahama, Mojžíše, Ezdráše, Bárucha, Šalomouna a jiných. Tím se jejich díla stala pseudonymní.

Kniha Daniel však nemůže být pseudonymní, protože o postavě Daniela, který žil v Babyloně za panování Nebúkadnesara a zemřel za vlády perského krále Kýra, není zmínka nikde ve Starém zákoně, kromě samotné knihy Daniel. Ladd zdůrazňuje: „Musíme si uvědomit, že Daniel není pseudonymní kniha, protože Daniel není žádný starozákonní svatý, jehož jméno by mohlo být použito, aby dodalo autoritu nějaké knize. Kromě vyprávění knihy Daniel není tato postava známa."[703] Jméno „Daniel" se ve Starém zákoně vyskytuje několikrát:

1. Druhý syn Davida s Abígajilou, narozený v Chebrónu (1 Pa 3,1). V 2 S 3,3 je nazýván Kileab. Ačkoli byl starší než jeho bratři Abšalóm nebo Adoníjáš, nemáme o něm žádné další zprávy. To naznačuje, že zemřel v mladém věku. V ČEP je psán jako „Daníjel" (hebrejský přepis „dánijjē'l").
2. Kněz z rodiny Ítamarovy (Ezd 8,1–2), který se v sedmém roce krále Artaxerxa (457 př. Kr.) vrátil spolu s Ezdrášem z babylonského zajetí. Později podepsal za celou svou rodinu smlouvu s Bohem (Neh 10,6). V ČEP je psán s dlouhým „í", tedy „Daníel" (hebrejský přepis „dánijjē'l").
3. Muž neobyčejně moudrý a spravedlivý, o němž se zmiňuje v souvislosti s Noemem a Jóbem prorok Ezechiel (Ez 14,14.20; 28,3). „Noe, Daniel a Jób, ti vysvobodí svou spravedlností jen sami sebe... nevysvobodí ani syna ani dceru" (Ez 14,14.20).[704] Zařazení postavy Daniela mezi Noema a Jóba naznačuje, že se zde nejedná o proroka Daniela ze 6. století př. Kr. (pořadí není Noe, Jób a Daniel, nýbrž dvakrát se opakuje stejně: Noe, Daniel a Jób), ale o postavu z patriarchálního věku, o níž mimo to, co nám sděluje Ezechiel, nevíme nic bližšího. Prorok Ezechiel se o Danielovi zmiňuje ještě jednou. Když popisuje pýchu tyrského krále (typ na satana), říká o něm: „Hle, jsi moudřejší než Daniel" (28,3).

---

699 *Ladd, str. 62.*

700 *Porteous, str. 14.*

701 *Wenham, str. 51; Harris, str. 719; Baldwinová, Pseudonymity, str. 10–12; Bauckham, Canon, str. 171; Archer, str. 76–77; McRay, str. 141; Robinson, str. 592–593.*

702 *Bič, str. 363.*

703 *Ladd, Apocalyptic, str. 152; Ladd, Future, str. 84.*

704 *Hlavní myšlenka celého oddílu (14,12–20) je tato: Když Hospodin bude trestat svůj lid za setrvávání v hříchu, pro jejich vzpouru proti němu, nikdo nebude moci bezbožnému lidu pomoci, ani spravedlivý Noe, Daniel nebo Jób. Nikdo z nich nemá v sobě nějakou kvalitu, která může lid ochránit před přívalem Božího hněvu. Spravedlnost se nedá přenášet z jednoho člověka na druhého, ani z otce na syna nebo z otce na dceru, protože spravedlnost je Boží dar. Nikdo z lidí nemůže nikoho zachránit z hříchu nebo před Božím soudem, protože záchrana je darem Boží milosti. Každý je před Bohem odpovědný sám za sebe. V 18. kapitole je pak myšlenka doplněna ještě tím, že ani trpět nebude nikdo za druhého. Na Božím soudu bude odsouzen jen viník. (Viz Ezechiel PSV, str. 67–68.)*

Někteří badatelé[705] se domnívají, že v knize Ezechiel jde na tomto místě o postavu „Danela" (v literatuře přepisován také jako „Dan'el", „Dnil" či „Daniel") z Eposu o Aqhatovi z textů nalezených v Ras-šamra (Ugarit), které pocházejí z doby okolo roku 1400 př. Kr.[706] V tomto ugaritském textu Danel, Aqhatův otec a fénický vládce, dopomáhá vdově a sirotku k spravedlnosti. Ugaritský Danel patří mezi spravedlivé a bohabojné: „Soudě při vdovinu, / vynášeje soud ve při osiřelého."[707] Legenda se však vůbec nezmiňuje o jeho moudrosti, i když k vynášení spravedlivého soudu je potřebí moudrosti. Musíme však konstatovat, že se u této ugaritské postavy nesetkáváme výrazně s motivem biblické knihy Ezechiel. To znamená, že Ezechiel zřejmě neměl na mysli mytologickou postavu Danela.[708]

Tuto možnost však nelze jednoznačně vyloučit. I učenci, jako Wilson a Harrison, tvrdí, že „v Ez 28,3 je možné, že prorok použil postavu legendárního fénicko-kananejského Dan'ela sarkastickým způsobem, aby Tyřanům ukázal, jak byli podvedeni svými vlastními pověrami, ale ani to není vůbec jisté."[709] Wilson s Harrisonem předkládají závažný důvod pro své tvrzení, že ugaritský Danel se nedá ztotožnit s Danielem z Ez 14,14.20. Píší: „To se zdá nepravděpodobné ve světle skutečnosti, že hebrejský pisatel by stěží dal na stejnou morální úroveň pohanského vládce, který je v nejlepším případě jen legendární postavou, s neobyčejně duchovní historickou hebrejskou osobností z patriarchální doby."[710]

Je užitečné si rovněž všimnout, že způsob psaní jména „Daniel" u Ezechiela, Danielova současníka v Babylonii, je odlišný od jména „Daniel" v knize Daniel. V knize Ezechiel je na obou místech (v kapitole 14 i 28) jméno „Daniel" psáno hebrejsky jako „dáni'ēl", zatímco v knize Daniel jako „dánijjē'l". To znamená, že prorok Ezechiel píše jméno „Daniel" bez souhlásky „jod" v porovnání s postavou „Daniela" z knihy Daniel.[711]

Existuje ještě jeden důvod, proč je velmi nepravděpodobné, že by „Daniel" z Ez 14 a 28 byl identický s „Danielem" knihy Daniel. Ezechiel napsal 14. kapitolu zřejmě v roce 591 př. Kr. (viz Ez 8,1 a 20,1) a 28. kapitolu okolo roku 586 př. Kr. (viz Ez 26,1). To znamená, že Daniel měl v té době něco přes 30 let (pokud se narodil okolo roku 622 př. Kr.), což je věk dost nízký na to, aby se stal tak proslulý pro svou spravedlnost a moudrost. Nezapomeňme také, že v té době (v letech 591 a 586 př. Kr.) mohly být o Danielovi známy pouze události popsané v prvních dvou kapitolách knihy Daniel (rok 605 a 603 př. Kr.), z čehož vyplývá, že Ezechielovy pasáže jsou napsány dvanáct a sedmnáct let po povýšení Daniela na babylonském dvoře (Da 2,48). Třetí kapitola knihy Daniel neobsahuje žádnou zmínku o postavě Daniela a událost ze 4. kapitoly o Nebúkadnesarově pomatení není datována (pravděpodobně se odehrála na sklonku panování Nebúkadnesara). V době, kdy Ezechiel píše o Danielovi, Daniel ještě není prorokem ve vlastním slova smyslu, protože Bůh mu dává samostatná vidění až od 7. kapitoly (tj. od roku 550/549 př. Kr.). Do té doby byl „vykladačem snů" (kap. 2 a 4), které měl Nebúkadnesar (i když sen z 2. kapitoly měl po Nebúkadnesarovi i on sám). Z těchto důvodů můžeme souhlasit s Fordem, který píše: „Je nepravděpodobné, že »Daniel« z Ez 14,14.20; 28,3 je totožný s Danielem naší knihy."[712]

4. Prorok, který žil v Babylóně od roku 605 až přibližně do roku 530 př. Kr., tedy v době vlády Nebúkadnesara a jeho následovníků až po perského krále Kýra, a který je hlavní postavou knihy Daniel. Vše, co o něm víme, je vzato z knihy Daniel. Poslední zmínku o této postavě řadí kniha Daniel do „třetího roku vlády Kýra, krále perského" (10,1.4), tj. do roku 536/535 př. Kr.

---

705 *Albright, str. 27; Lacocque, str. 14–15; Frost, str. 761; ANET, str. 149; Deuel, str. 212; Eissfeldt, str. 647; Ezechiel PSV, str. 140 a další. Porteous, str. 17–18: Je zde třeba myslet méně na Daniela z Ras-šamra, avšak více na Daniela z Jubileí 4,20, kde je řečeno, že Enoch se oženil s „Edni, dcerou Da'nela." (Charlesworth, sv. 2, str. 62)*

706 *Celý epos o Aqhatovi publikován v ANET, str. 149–155. Viz také Deuel, str. 212–213.*

707 *Deuel, str. 212.*

708 *Douglas spolu s Whitcombem tvrdí: „Ezechiel nemusí odkazovat na ugaritského mytologického Dan'ela." (Douglas, str. 262).*

709 *Wilson-Harrison, str. 858.*

710 *Wilson-Harrison, str. 858.*

711 *Je však třeba poznamenat, že existuje celkem velká variace v užívání souhlásek v osobních jménech. Proto se nedá na tomto lingvistickém prvku postavit hlavní argumentace. Např. Doeg Idumejský je psán v 1 S 21,8 jako „do'eg" a v 1 S 22,18 jako „dójeg".*

712 *Ford, str. 64. Podobně např. Kovář, str. 112; Harrison, str. 1105; Montgomery, str. 2; Novotný, str. 112. Jinak např. Walvoord, str. 11; BC, sv. 4, str. 623; Douglas, str. 262: „Danielova moudrost se stala příslovečnou už v roce 603 př. Kr. (Da 2,1), několik let předtím, než o tom hovořil Ezechiel (Ez 28,3). Zřejmě se tedy jedná o stejnou osobu."*

Z uvedeného přehledu a daných faktů jasně vyplývá, že se ve Starém zákoně kromě samotné knihy Daniel „nikde nemluví o Danielovi, který by za doby babylonského zajetí zaujímal vysoké postavení při dvoře králů od Nebúkadnesara až po Kýra".[713] To mne vede k závěru, že kniha Daniel není pseudonymní a nepatří mezi pseudepigrafickou literaturu. Ladd tvrdí: „Pokud jde o pseudonymitu, stojí kniha Daniel osamocena, protože Daniel je neznámou postavou kromě výskytu v apokalypse, která je mu připsána."[714] Morris uzavírá: „Když vše shrneme, zůstává skutečností, že »Daniel« se objevuje pouze v knize, která nese jeho jméno. Nemůže být přidáno nic kromě několika málo odvolávek na podobně znějící jméno »Dan'el«. Nedá se říci, že případ starověkého hrdiny zvaného Daniel byl přesvědčivě vysvětlen. Tvrdit, že Daniel, ačkoli o něm nemáme zmínku v žádné jiné knize než v knize Daniel, byl dobře znám ve starozákonní době, je podepření jedné hypotézy hypotézou další. Na základě důkazů, které nám jsou známé, se zde tedy nejedná o pokus přisoudit knihu nějakému slavnému předchůdci."[715] Baldwinová ještě vhodně poznamenává: „O pseudepigrafii se říká, že splňuje funkce, které jsou vzájemně neslučitelné. Na jedné straně se od nás vyžaduje, abychom věřili, že to byla přijímaná literární zvyklost, která nikoho nepodváděla, a na druhé straně se prohlašuje, že použití pseudonymu, jehož původ se pravděpodobně nedá zjistit, zvýšil přijetí a autoritu díla. Ti, kteří tvrdí, že kniha Daniel byla napsána pod pseudonymem, nemohou zastávat obě stanoviska."[716]

Vyjádřeno souhrnně, apokalyptická kanonická literatura není sama o sobě pseudonymní. Kniha Daniel není pseudepigraf.

B. Definice apokalyptiky a její charakteristika

V posledních desetiletích se probudil obrovský zájem o studium apokalyptiky, a to nejen v řadách biblistů, ale i systematiků.[717]

Slovo „apokalypsis" se vyskytuje jako první slovo v novozákonní apokalyptické knize Zjevení Jana (1,1) a znamená „odhalení", „zjevení".[718] V LXX se sloveso „apokalyptein" (odhalit, zjevit) používá v překladu hebrejského slovesa „gillah" (pielní forma od „gallah"), jako např. v knize proroka Ámosa (3,7) a u proroka Izajáše (52,10). V Novém zákoně se toto slovo užívá v kristologickém kontextu: např. L 2,32; 1 Pt 1,7; 4,13; Ga 1,16; Ef 3,5. Termín „apokalypsa" byl přejat z knihy Zjevení a aplikován na žánr převážně židovské literatury vzniklé hlavně v období 200 př. Kr. až 100 po Kr. Nejstarší apokalyptickou knihou (jako celek) je kniha Daniel (argumentuji pro její vznik v 6. století př. Kr.) a další apokalypsy ji imitovaly. Existoval široký apokalyptický proud, který vycházel z knihy Daniel. Pisatelé však nenazývali své spisy apokalypsami.

V profánním jazyce se termín „apokalyptický" používá k popisu nějaké katastrofické události nebo k vyjádření hrůzné scény[719] na konci dějin světa.

V teologické oblasti má slovo „apokalyptický", „apokalyptika" trojí význam:

1. Užívá se ho k označení náboženského hnutí („apokalyptické hnutí"). V dějinách se často vytvořila skupina zapálených lidí, kteří se oddělili od světa a od zprofanované oficiální církve a uzavřeli se do určitého ghetta, aby se nemuseli stýkat s lidmi, kteří byli podle nich „poskvrnění", „znečištění", a tak se chtěli vyvarovat „zlého" v očekávání blížícího se konce (např. esejci v Kumránu).[720] O apokalyptickém hnutí hovoříme i tam, kde určité společenství věřících (jednota, církev) studuje apokalyptickou

---

713 *Kovář, str. 112.*
714 *Ladd, str. 63.*
715 *Morris, str. 53.*
716 *Baldwinová, Pseudonymity, str. 12; Baldwinová, Affinities, str. 96.*
717 *Např. Kovář (1923), Rowley (19462), Frost, Apocalyptic (1952), Russell (1964), Strobel (1967), Schmidt (1969, 1976), Morris (1972), Koch, Rediscovery (1972), Ladd, Future (1974), Hanson (1975, 1979), Russell, Apocalyptic (1978), Schröder (1979), Koch, Apocalyptic (1982), Knibb (1982) a Soušek (1987).*
Systematici např. Pannenberg (1959), Moltmann (1967), Ebeling (1969) a Ebeling, Dogmatik (1982).
718 *Soušek, str. 41. O apokalyptice viz TRE, sv. 3, str. 189–289; Lanczkowski, str. 189–191; Lebram, AT, str. 192–202; Müller, str. 202–251; Strobel, NT, str. 251–257; Schwarte, str. 257–275; Konrad, str. 275–280; Seebass, Reformation, str. 280–289. Také Ringgren, str. 463–466.*
719 *Viz **Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost.** Praha: Academia 1978, str. 24.*
720 *Viz Morris, str. 25–26; Bauckham, Apocalyptic, str. 33; Walter, str. 49.*

literaturu (třeba jen kanonickou) a očekává na jejím základě (ale i na základě jiných prorockých knih) apokalypticko-eschatologickou konzumaci času.

2. Apokalyptika jako literární žánr. Apokalyptika jako literární druh se vyznačuje určitými charakteristickými rysy. Odborníci souhlasí s tím, že se jedná o tyto typické znaky:[721]

a) Psána zvláště v období 200 př. Kr. až 100 po Kr.
Soušek ohraničuje vznik židovské apokalyptiky do období od přelomu 2. a 3. století př. Kr. (i když jako fenomén má kořeny daleko starší) až do druhého židovského povstání roku 132 po Kr.[722]

b) Vzniká v době krize
Russell vidí apokalyptické knihy jako odpověď na krizové období „ne ve smyslu historické události, ale ve smyslu odpovědi víry, k níž byl národ volán, aby ji prožíval. Apokalypsám nemůžeme porozumět bez znalosti náboženských, politických a ekonomických poměrů té doby a ani dobu samu nemůžeme pochopit bez těchto knih, v nichž naděje a obavy odrážejí a zrcadlí víru vyvoleného Božího lidu."[723] Apokalyptická díla vznikají v krizové době. Morris píše: „Apokalyptika nikdy nekvetla v době, kdy život byl jednoduchý a přímočarý. Svým důrazem na Boží konečné a dokonalé řešení však usnadňovala lidem život v tvrdých podmínkách."[724] Bauckham tvrdí: „Pravděpodobně jediným platným zevšeobecněním je, že apokalyptická literatura a eschatologie mají tendenci vznikat v obdobích krize."[725]

c) Pseudonymita
Apokalyptická literatura patří mezi pseudepigrafa. Spisy byly stylizovány tak, jako by jejich autory byly slavné postavy dávné minulosti (např. Enoch, Abraham, Mojžíš, Báruch apod.).

d) Pseudoproroctví (vaticinia ex eventu)
Apokalyptici jsou vkořeněni do své současnosti a ze své doby reflektují minulost pod rouškou proroctví tak, jako by žili v minulosti a psali o budoucnosti. Ve skutečnosti však pouze zpětně hodnotí dějiny až do svých dnů, kdy se očekává příchod Božího království. V některých případech se dají apokalypsy datovat podle posledních psaných událostí ve fiktivním proroctví.

e) Přítomnost vidění a snů
Proroci často přijímali poselství prostřednictvím zjevení, ale jejich hlavní pozornost byla zaměřena na „slovo Hospodinovo". Bůh často oslovuje proroka mimo sny nebo vidění. V apokalypsách přichází poselství prostřednictvím vidění a snů, které pak musí být interpretovány. Neobjevuje se v nich typická věta prorockých knih: „takto praví Hospodin", ale Boží autorita za napsaným slovem je vyjádřena rčením jako „viděl jsem", „ukázalo se mi", „spatřil jsem" (ve snu, ve vidění) apod.

f) Rozvinutá symbolika
Vidění a sny jsou zpravidla charakterizovány symbolikou. Apokalyptická symbolika se stává hlavním nástrojem při sdělování poselství. Touto zvláštní technikou je načrtnut sled dějin, aniž by se použily historické názvy. Jako symboly mohou sloužit zvířata, kovy, čísla apod.

g) Rozvinutá angelologie
V apokalypsách velmi často vystupují andělé jako nadpřirozené bytosti. Stojí po boku proroka, objevují se u řeky, letí prostředkem nebe, interpretují vidění atd.

h) Psána v próze
Apokalyptická díla jsou psána především v próze, zatímco proroctví mají z velké části formu poetickou (např. téměř celá kniha Izajáš a Jóel, mnohé pasáže v knihách Jeremjáš a Ezechiel, celé knihy Ozeáš, Ámos, Micheáš, Nahum atd. – viz úpravu v ČEP). Všeobecně řečeno, proroctví byla nejdříve vyslovena a pak teprve napsána, kdežto apokalypsy byly předávány pouze písemnou formou.

---

721 *Seznamy charakteristických znaků apokalyptiky uvádějí např. tito odborníci: Frost, Apocalyptic, str. 3–17; Schmidt, str. 277–294; Ladd, str. 62–65; Ladd, Future, str. 76–101; Ladd, Apocalyptic, str. 151–156; Ford, str. 60–64; Soušek, str. 58–60; Morris, str. 34–71; Shea, str. 177-178; Strand, Perspectives, str. 41–43; Bennett, str. 345–346; Ferch, str. 29.38; Kovář, str. 14–22; Russell, str. 104–139; Hanson, str. 5–7; Rist, str. 157–161; Taylor, str. 52–53; Lebram, str. 328–334.*

722 *Soušek, str. 58. Stejně Hartman-Di Lella, str. 62. Časové rozmezí 200 př. Kr. až 100 po Kr. pro apokalyptiku uvádějí např. Mánek, str. 33; Ladd, str. 62. Bič, str. 363 udává dobu od 2. století př. Kr. do 2. století po Kr.; taktéž Lacocque, str. 16. Viz také Gowan, str. 54–55.*

723 *Russell, str. 16. Podobně Sickenberger, str. 505.*

724 *Morris, str. 25.*

725 *Bauckham, Apocalyptic, str. 34.*

3. Apokalyptika jako typ eschatologie. Protože určité apokalyptické rysy se vyskytují nejen v apokalyptické, ale i v prorocké literatuře, aplikuje se termín „apokalyptický" nebo „apokalyptika" na určitý druh eschatologie. Apokalyptika se tak dostává pod plášť eschatologie, je její součástí a tvoří s ní určitý celek. Bauckham vysvětluje: „Termínu apokalyptický... se také obecně používá k popisu myšlenek, které jsou charakteristické pro tuto (apokalyptickou) literaturu, zvláště pak k popisu typu eschatologie."[726] Ladd rovněž píše o apokalyptice jako o „typu eschatologie vtělené do apokalyps".[727] Soušek vhodně hovoří o apokalyptice jako o „eschatologické struktuře".[728] Apokalyptikou se tedy označuje druh eschatologického očekávání, který se vyskytuje v apokalypsách. Tato apokalyptická eschatologie má takovouto všeobecnou charakteristiku:

a) Dualizmus

Apokalyptická eschatologie vidí kontrast mezi přítomným věkem a věkem budoucím. Mezi těmito dvěma věky je markantní rozdíl. Přítomný věk je charakterizován jako zlý, budoucí věk je viděn jako Boží království. Proměna přítomného věku v budoucí může nastat pouze Boží nadpřirozenou intervencí. Tento dualizmus není metafyzický, ale historický a temporální. Dualistická terminologie „tento věk" a „budoucí věk" se explicitně objevuje pouze ve IV. Ezdráši (7,50.112; 8,1) a v Báruchově apokalypse 14,13; 15,7), implicitně pak v Enochově knize (16,1; 48,7; 75,1). Tato terminologie se objevuje také v Novém zákoně (např. Mk 10,30; Mt 12,32; Ef 1,21; Ga 1,4) a v Pirke Aboth (4,1.21.22; 6,4.7). Avšak dualistický koncept „dvou věků", který je starší než jeho terminologie, se nachází už ve Starém zákoně, kde příchod Božího království znamená transformaci stávajícího pořádku a řádů (viz např. Iz 11 a 65, kde se hovoří o současné době a také o očekávání Božího království na nové zemi).

Mnozí učenci tvrdí, že je zde patrný vliv perského dualizmu. Přítomnost dualizmu v apokalyptické literatuře se však dá lépe vysvětlit jako „historický vývoj myšlenek obsažených už u starozákonních proroků"[729]. Proroci očekávají budoucí království na obnovené zemi (Iz 32,15–18; 11,6–9; 65,17; 66,22). Tato proměna se uskuteční pouze Božím zásahem, když Bůh bude soudit svět (Iz 13,13; 34,4; 51,6; Ag 2,7). Ve Starém zákoně se dramaticky, syrově a masivně hovoří o změně struktur, a nejen o změně spirituality (viz také starozákonní očekávání dne Hospodinova), zatímco v parsizmu je v systému implikována transformace z hmotna do spirituality, což zavání platonizmem.

Apokalyptický dualizmus je rozvedením perského pohledu na svět a vykoupení. Nový řád je obyčejně popisován izajášovskými obrazy nové země (Zj 21,1–4; Enoch 45,4–5; 51,1–5). Očekává se na Boží království (Nanebevzetí Mojžíšovo 10,1; Enoch 62,16; IV. Ezdráš 7,28–29; Báruch 32,6).

b) Ztráta napětí mezi historií a eschatologií

V apokalypsách se ztrácí napětí mezi historií a eschatologií.[730] Přítomnost a budoucnost nejsou ve vzájemném vztahu. Apokalyptici neznají prorockou interpretaci o přítomném Božím soudu nad Božím lidem za jeho odpadnutí a nevěru. Viz IV. Ezdráš 3,32–36; 4,11–12. Bůh nezasahuje do současných dějin. Bůh je Pán, který přijde (IV. Ezdráš 5,55; 6,18; 9,2), ale „už není více Bohem, který přichází ke svému lidu v dějinách".[731] „Jediným nabízeným řešením je, že Bůh bude ještě jednat, aby napravil zlo v přítomnosti. Tento věk jednou definitivně skončí a Bůh nastolí nový věk spravedlnosti."[732] Apokalyptici nevidí příchod Božího království jako konečný čin Boha, který je stále činný v dějinách. Ladd píše: „Apokalyptici nestavějí přítomnost do protikladu s budoucností, ale jejich pohled obsahuje celý běh historie proto, aby mohli dějiny vysvětlit teologicky. Apokalypsy jsou spíše teologická pojednání než pravé historické dokumenty."[733]

Ježíš dělá rozdíl mezi dvěma věky, avšak také vidí, jak Bůh do dějin zasahuje. Například zničení Jeruzaléma v roce 70 po Kr. je pro něj typem konečného zničení tohoto světa (Mt 24).

---

726 *Bauckham, Apocalyptic, str. 33.*
727 *Ladd, Apocalyptic, str. 153.*
728 *Soušek, str. 58. Hanson, str. 1–31 hovoří správně o „apokalyptické eschatologii".*
729 *Ladd, str. 64.*
730 *Ladd, Future, str. 93.*
731 *Ladd, Future, str. 94.*
732 *Ladd, Future, str. 94.*
733 *Ladd, str. 64.*

c) Determinizmus
V apokalypsách je běh tohoto věku přesně determinován a musí se odvíjet podle daného plánu. Království Boží nepřichází, třebaže si to spravedliví přejí, protože jsou zde přesně vymezené periody času, které se musí naplnit, dříve než přijde toto království. Proto musí království Boží čekat na předem stanovený čas. Malý důraz se klade na Boží svrchovanost. „Bůh sám je zobrazován spíše jako ten, kdo čeká na průběh dějin, které určil, než jako ten, kdo přináší pomoc spravedlivým (4 Ezd 4,36.37)."[734]

d) Pesimizmus
Apokalyptický pohled na tento svět je pesimistický. Problém zla a utrpení spravedlivých vede apokalyptiky k závěru, že Bůh v přítomném věku svému lidu nepomáhá a že spasení se může čekat jenom ve věku budoucím (I. Enoch 89,56–75). IV. Ezdráš nevidí v přítomném věku žádnou naději na pomoc. Řešení všech problémů leží zcela v budoucnosti (4,26–32; 7,50; 8,1–3). Spravedlivý může pouze trpělivě snášet utrpení a čekat na budoucí spásu.

e) Etická pasivita
V apokalypsách obyčejně chybí parenetický prvek. Apokalyptici nevolají po morálním rozhodnutí a činu. Proroci vyzývali Boží lid k pokání a věrnosti, ale apokalyptici jen potěšují spravedlivé věrné („spravedlivý ostatek"), kteří nepotřebují prožít nějaké pokání nebo korekce. Výjimkou v tomto směru jsou Závěti dvanácti praotců a I. Enoch 92–105, což je materiál, který má v podstatě slabý apokalyptický charakter.

K této základní charakteristice apokalyptiky by se daly přidat ještě jiné znaky, jako např. eschatologický důraz, kosmický či univerzální rozměr, vertikální dimenze, esoterický charakter vzkříšení (život po smrti) apod.

Konsenzus učenců v pohledu na knihu Daniel spočívá v tom, že ji přijímají jako apokalyptickou knihu Starého zákona. Baldwinová píše: „Kniha Daniel je příkladem par excellence apokalyptiky Starého zákona."[735] Porovnáváme-li však knihu Daniel s výše uvedenými charakteristickými rysy apokalyptické literatury, zjišťujeme, že se na tuto apokalypsu nedají aplikovat všechny znaky. Hodí se pouze některé, protože apokalyptika knihy Daniel má své specifické rysy.

1. Rozdíly mezi apokalyptikou a knihou Daniel

a) Kniha Daniel nebyla napsána v období 200 př. Kr. až 100 po Kr. Nepochází z makabejské doby (viz předchozí jednotlivé analýzy makabejské teze).

b) Kniha Daniel není pseudonymní. Předchozí analýza ukázala, že nemáme průkazný důvod, abychom ji přijali za pseudonymní dílo. Kniha sama je jediným zdrojem informací o proroku Danielovi, jehož jméno tato apokalypsa nese.

c) Proroctví knihy Daniel nejsou psána jako vaticinia ex eventu (viz zvláště kapitolu o exegetických argumentech). Tato apokalypsa neobsahuje pseudoproroctví. Také Nový zákon považuje proroctví této knihy za ryzí (Mt 24,15).

d) Angelologie knihy Daniel není přebujelá, ale vyznačuje se střízlivostí, jak jsem ukázal v kapitole o angelologii.

e) Kniha Daniel neučí determinizmu. Autor knihy nezachází do slepé uličky fatalizmu. Nepředkládá přesně vymezený jízdní řád. Přestože dějiny jsou rozděleny do určitých period, žádná světová říše nemá v knize Daniel přesně vymezené časové údobí. Přestože Bůh vládne i nad dějinami, neznamená to, že dějiny tvoří. V knize se zdůrazňuje Boží svrchovanost v tom smyslu, že se mu nic nevymyká z ruky a že světové dějiny budou dovedeny k svému cíli – k věčnému Božímu království, které přijde jako výsledek Boží intervence. Příchod kamene, tj. druhý příchod Krista, je viděn podle Da 2 jako vrcholná událost světových dějin.

Neapokalyptická proroctví jsou svou podstatou často podmíněná, stavějí před Boží lid možnost požehnání nebo zlořečenství. Apokalyptická proroctví zdůrazňují Boží svrchovanost a vládu nad ději-

[734] *Ladd, str. 64.*
[735] *Baldwinová, str. 46.*

nami. Pokud nejsou ve vztahu k Boží smlouvě, kdy se od Božího lidu neočekává odpověď, jsou nepodmíněná.[736]

f) *Kniha Daniel není pesimistická.* Přestože zcela reálně vidí utrpení, zkoušky a pronásledování, které přicházejí na Boží lid, vyhlašuje také, že Bůh se svých věrných zastává už zde, a nejen až někdy v budoucnosti. Zvlášť podtržena je tato skutečnost ve výpravném materiálu knihy Daniel. Kapitoly 1–6 jsou typem toho, jak Bůh už dnes zasahuje ve prospěch svého lidu (např. Daniel a tři mládenci podle 1. kapitoly naleznou milost u velitele dvořanů; podle 3. kapitoly jsou tři mládenci vysvobozeni z ohnivé pece; podle 6. kapitoly je Daniel ochráněn před lvy a zbaven svých nepřátel). Kapitoly 7–12 zvýrazňují, jak se Bůh zastává svého lidu na konci času (např. 12,1–4).

g) *V knize Daniel se neztrácí napětí mezi historií a eschatologií.* Danielova apokalypsa má historickou perspektivu. Přítomnost a budoucnost jsou v určitém vzájemném vztahu. Bůh zasahuje do dějin, jeho intervence je viděna jako Boží spasitelný zásah, jeho soud nad Božím lidem je chápán jako soud nad nevěrností lidu. Například: hned v úvodu knihy Daniel se uvádí, že Bůh vydal judského krále Jójakíma do rukou babylonského krále Nebúkadnesara; v kapitole 5 je souzen král Belšasar a v kapitole 9 prorok Daniel vyznává hříchy izraelského lidu, přiznává, že porušili smlouvu s Hospodinem, a ukazuje, že k babylonskému zajetí došlo proto, že se národ odvrátil od Boha. Kniha Daniel (zvláště v první části) zcela konkrétně demonstruje, jak Bůh zasahuje do dějin a jak se stará o svůj lid. Mimoto kniha Daniel obrací pozornost na příchod věčného nebeského království (2,44; 7,27) a toto nastolení Božího království na konci času líčí jako vrchol světových dějin. Toto království není zřízeno lidmi, ale Božím svrchovaným zásahem.

V této oblasti pluje kniha Daniel v proudu starozákonního prorockého myšlení, protože proroci vidí dynamické napětí mezi tím, co se děje v současných dějinách, a eschatologickou budoucností. Například prorok Ámos popisuje den Hospodinův jako den soudu a tmy, kdy historický soud nad Izraelem je viděn v typologickém vztahu k eschatologickému dni Hospodinovu (Am 5,18–20; 8,27; 7,4; 8,8–9; 9,5.11–15). Bůh soudí svůj lid v dějinách, aby jej pročišťoval a mohl jej nakonec vykoupit pro své království.

h) *Apokalyptika knihy Daniel nemá nic společného s etickou pasivitou.* Kniha Daniel nese naopak úderný etický náboj. Nejenže potěšuje Boží lid v době krize a pronásledování, ale vyzývá k pokání a plnému obrácení se k Bohu (viz např. 4,24.27; 5,20–23; 6,4–6; 9,1–20; 11,32–35; 12,3.10.13).

2. Společné rysy apokalyptiky a knihy Daniel

a) *Vznik v době krize.* Freedman píše, že apokalyptická literatura „se rodí z krize – zpočátku to byla ilegální literatura, útěcha pronásledovaných".[737] Kniha Daniel byla rovněž napsána v krizové době, kdy se Boží lid nacházel v asyrsko-babylonském zajetí, Jeruzalém byl rozvrácen a chrám zničen (viz kapitolu Kořeny a vznik apokalyptiky).

b) *Přítomnost vidění a snů.* V knize Daniel se vyskytují jak sny (kapitoly 2, 4 a 7), tak i vidění (kapitoly 7, 8, 9, 10–12). V tomto směru je tato kniha spojena nejen s apokalyptickou literaturou, ale i s vlastním proudem Starého zákona, protože sny se objevují i v neprorockých knihách (např. Gn 28; 40; 41, kde jsou zmínky o snech Jákoba a Josefa) a vidění v prorockých knihách (např. Iz 1,1; Ez 1,1; Za 1,8).

c) *Rozvinutá symbolika.* Ladd výstižně shrnuje: „Daniel pracuje se symbolikou více než ostatní proroci a zavádí její používání, které napodobují pozdější apokalypsy. Prostřednictvím symboliky představuje historické události. Velká socha ze zlata, stříbra, mosazi a železa (Da 2) znázorňuje – stejně jako čtyři šelmy z Da 7 – čtyři po sobě jdoucí národy, které přicházejí v dějinách před příchodem Božího království. Tento motiv je široce rozpracován v dalších apokalypsách (viz 1 Enoch 85–90). Také symbolika šelmy z 13. kapitoly Zjevení je jasně závislá na Danielovi."[738]

---

736 *Velmi dobrou a výstižnou studii na téma podmíněnosti nebo nepodmíněnosti proroctví a apokalyptiky napsal Johnson, str. 259–287. Studie je nadepsána „Conditionality in Biblical Prophecy with Particular Reference to Apocalyptic".*

737 *D. N. Freedman v* ***Journal for Theology and the Church*** *6 (1969): 173. Citováno v Morris, str. 37.*

738 *Ladd, Apocalyptic, str. 153.*

d) Rozvinutá angelologie. V knize Daniel je angelologie charakterizována střízlivostí (viz výše kapitolku o angelologii) – na rozdíl od přebujelé angelologie v pozdější apokalyptice (např. I. Enoch 6,7–8; 9,1; 20,1–8).

e) Psána v próze. Kniha Daniel je celá psána v próze až na tyto poetické pasáže: 2,20–23; 3,33; 4,7–14.31–32; 7,9–10.13–14.23–27; 8,23–26; 9,24–27 a 12,1–3 (viz úpravu textu v ČEP).

f) Dualizmus (ostré kontrasty). Kniha Daniel zná kontrast mezi přítomným a budoucím věkem. Hovoří se o pozemských říších na rozdíl od věčného Božího království (např. 2. kapitola). Pyšný král Nebúkadnesar nakonec poznal, že jeho království je pomíjivé, kdežto Boží království je věčné (Da 4,31–34). Danielova apokalypsa hovoří také o antagonizmu mezi silami dobra a mocnostmi zla. Malý roh např. bojuje proti Božímu lidu a pronásleduje svaté (Da 7,21.25).

Tento dualistický koncept v knize Daniel však neznamená, že Daniel vidí Boha a satana jako dva rovnocenné protivníky. Bůh vládne, soudí, intervenuje a vítězí. Spolu s ním triumfuje i jeho lid (Da 7,18.27; 12,1–3.13). Zlo samo o sobě nemá v knize Daniel nezávislou existenci. V knize máme co činit s koncepcí reálného, ale ne absolutního dualizmu. Síly zla nejenže jsou Bohem souzeny, ale jsou i úplně zničeny, aby věčné Boží království nebylo ničím rušeno (Da 2,44–45; 7,26; 8,25; 11,45).

Centrálním tématem danielovské apokalyptiky je velký spor. Hned první dva verše této apokalypsy nám toto drama přibližují. Před čtenáře se staví antagonistický poměr mezi Jeruzalémem a Babylonem, a tím mezi Bohem Izraele a babylonskými bohy. Kniha Daniel rovněž ukazuje na pravou a falešnou bohoslužbu. Jednoduše řečeno, Danielova apokalypsa nám představuje boj mezi dobrem a zlem, Bohem a satanem a mezi Božími následovníky a následovníky satana.

3. Specifické rysy danielovské apokalyptiky

a) Kontinuální pohled na dějiny. Kniha Daniel vidí dějiny jako jednotný celek, který se uzavírá a zároveň vrcholí Boží intervencí na konci času. Tento náčrt světových dějin (na rozdíl od nacionalistického pohledu pozdější apokalyptiky)[739] začíná babylonskou říší, pokračuje říšemi médo-perskou, řeckou a římskou, která je pak rozdělena na různě silná království, a schéma historie končí příchodem Božího království (např. kapitoly 2 a 7 – viz další kapitolu o exegetických argumentech). To znamená, že Danielův nástin světových dějin zahrnuje období od 7. století př. Kr. až po zřízení Božího království při druhém příchodu Pána Ježíše.

b) Eschatologický důraz. Kniha Daniel zaměřuje svůj pohled na dobu konce. Její apokalyptická proroctví[740] zdůrazňují eschatologický časový prvek. Hovoří se o posledních dnech (2,28), o době konce (8,17; 11,35; 12,4.9). Z Da 12,13 jasně vyplývá, že doba konce se pojí se vzkříšením při druhém příchodu Pána Ježíše, což je teologický a chronologický vrchol danielovské apokalyptiky.

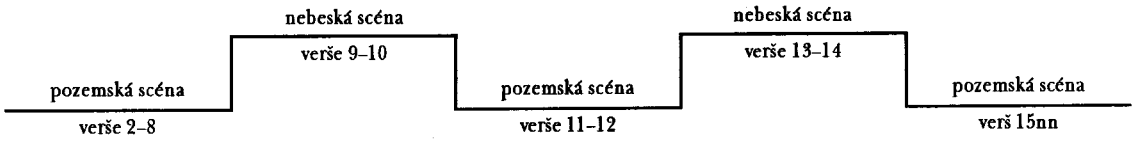
c) Vertikální rozměr. V knize Daniel existuje vertikální dimenze, která spojuje zemi a nebe. Pozemské události jsou ovlivněny nebesy a nebesa odpovídají na běh událostí na zemi. Tento vzájemný vztah byl proroku ukázán např. ve vidění popsaném v 7. kapitole. V této kapitole prorok pozoruje sled pozemských událostí (horizontální rovina), kdy jsou pod symboly divokých šelem představeny čtyři světové říše. Pak vstupuje na scénu malý roh. Poté je prorokův pohled zaměřen na výjev

---

739 *Frost, Apocalyptic, str. 8–11.*

740 *Proroctví můžeme rozdělit zhruba na dva základní typy:*
a) na klasická (neapokalyptická) proroctví, která nacházíme např. v knize Izajáše nebo Jeremjáše
b) a na apokalyptická proroctví, jako např. v knize Daniel nebo ve Zjevení Jana.
Každý typ se vyznačuje určitými rysy:
1. Klasická proroctví se týkají Božího lidu a apokalyptická proroctví jsou zaměřena univerzálně.
2. Klasická proroctví jsou svou podstatou často podmíněna, zatímco apokalyptická, která zdůrazňují Boží svrchovanost, jsou nepodmíněná.
3. Klasická proroctví často přeskočí od dobové situace až ke dni Hospodinovu na konci času. Apokalyptická proroctví nastiňují postupný sled dějin od doby proroka až k závěru světových dějin.
4. Klasická proroctví používají k označení času většinou dlouhé a konkrétní údaje: např. 400 let poroby Izraele (Gn 15,13) a 70 let zajetí v Babylóně (Jr 25,12). Časové předpovědi apokalyptických proroctví jsou vyjádřeny symbolickými kratšími nebo delšími údaji: např. 10 dnů (Zj 2,10), 42 měsíců (Zj 13,5), „až do času a časů a poloviny času" (= tři a půl roku; Da 7,25; 12,7; Zj 12,14), 2300 večerů a jiter (Da 8,14) a 70 týdnů (= 490 let; Da 9,24). Apokalyptické časové údaje symbolicky znázorňují mnohem delší úseky skutečného času.

nebeského soudu (vertikální rozměr). Potom se obraz vrací opět na zem, kde prorok sleduje zničení šelem. Ve 13. a 14. verši se prorokův pohled znovu obrací na závěrečnou scénu nebeského soudu, kdy je Synu člověka dána vladařská moc, sláva a království. Vzájemný vztah horizontálního a vertikálního rozměru se dá vyjádřit následujícím diagramem:



Tento vzájemný vztah horizontální a vertikální dimenze je umocněn střídáním prózy a poezie. Pozemské scény prorok popisuje prozaickou formou, kdežto obě nebeské scény vykresluje ve verších.

d) Motiv vzkříšení. Da 12,2 vyjadřuje kulminační myšlenku danielovské apokalyptiky. Tento verš hovoří o vzkříšení spravedlivých i bezbožných – prvních k věčnému životu a druhých k věčné potupě. (Viz výše zpracovanou kapitolku o vzkříšení.)

Na základě popsaných charakteristických rysů a údajů o apokalyptice a na základě rozboru společných i odlišných prvků danielovské apokalyptiky se mohu pokusit o její definici. Holtz v recenzi knihy Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East (ed. D. Hellholm) píše: „Definice apokalyptiky se táhne jako rozhodující problém celým svazkem. Zřejmě existovala naděje, že kolokvium snad podá všeobecně přijatelnou definici apokalyptiky, podobně jako to učinila mesinská konference pro gnózi a gnosticizmus. Tato naděje se nesplnila. To mohlo být velmi poučné. Musíme se ptát, zda »apokalyptika« jako samostatná, definovatelná veličina vůbec existuje."[741] Proto budu nejdříve citovat několik všeobecných definic apokalyptiky.

Carmignac definuje apokalyptiku na základě literárního žánru: „Literární žánr, který popisuje nebeská zjevení prostřednictvím symbolů."[742] Ladd definuje apokalyptiku takto: „Apokalypsa je kniha, která obsahuje skutečná nebo domnělá zjevení nebeských tajemství nebo událostí, které sahají až do konce světa a nastolení Božího království."[743] Soušek podává tuto definici: „Apokalyptika je eschatologická struktura, která z pohledu cíle reflektuje dobovou situaci a poměry a integruje je do Božího plánu se světem."[744] Vydavatelé publikace L. Morrise Apocalyptic uvádějí na zadní straně knihy tuto definici: „Studium apokalyptiky – souboru starověké literatury týkající se konce světa – je nezbytné k pochopení Nového zákona."[745] Hasel píše: „Apokalyptika je typ biblické literatury, která je charakterizována souhrnným přehledem historických událostí, které Bůh završuje a vede k cíli, který přesahuje dějiny."[746] Terry definuje: „Apokalyptika je teologický termín nedávného původu, který v biblické literatuře označuje druh prorockých spisů, které odkazují k nastávajícím nebo budoucím soudům a ke konečné slávě mesiášského království... Hlavním tématem všech těchto spisů je Boží svaté království v jeho zápasech a ujištění o konečném vítězství spravedlivých."[747] Kiddle tvrdí: „Základní vírou, která inspirovala apokalyptické myšlení a určovala jeho zvláštní způsob vyjadřování, bylo, že Bůh snad brzy katastrofickým způsobem zasáhne do lidských dějin, které se vymkly z ruky a jsou tak hrozně porušené, že nic menšího by už nemohlo vyřešit zmatky a obhájit utrpení spravedlivých. Jinými slovy, apokalyptici vkládají všechny své naděje do nového věku, který může být nastolen, až tento světový řád pomine. Je dost dobře možné, že tento eschatologický důraz vysvětluje hluboký zájem o nadpřirozené symboly, které jsou charakteristické pro apokalyptickou literaturu."[748] Významná je definice Collinsova: „Apokalypsa je žánr zjevené literatury ve formě vyprávění, v němž je

741 *Holtz, str. 592. Viz také Schröder, str. 45–52.*
742 *Citováno z Holtz, str. 593.*
743 *Ladd, str. 62.*
744 *Soušek, str. 58.*
745 *Viz Morris.*
746 *Hasel, Understanding, str. 185.*
747 *Terry, str. 338.*
748 *Kiddle, str. XXII–XXIII.*

prostřednictvím nadpozemské bytosti předáno zjevení lidskému příjemci, jemuž je zjevena transcendentní skutečnost, která je jak pozemská (pokud počítá s eschatologickým spasením), tak speciální (pokud se týká jiného, nadpřirozeného světa)."[749]

Po těchto definicích všeobecné apokalyptiky je třeba definovat její specifickou část, to je apokalyptiku danielovskou. Carmignac upozorňuje na různé druhy apokalyptických teologií: „Ve skutečnosti může literární žánr apokalypsy připouštět různé teologie a každá teologie se může vyjádřit také jiným literárním žánrem."[750] Proto je třeba přistoupit k definici danielovské apokalyptiky bez předem dané šablony. Je nutné vycházet z údajů samotného spisu. Moje definice proto zní:

Danielovská apokalyptika je typem eschatologie, která reflektuje spor mezi Kristem a Antikristem, Božím lidem a jeho nepřáteli, pravdou a bludem na pozadí souborného kontinuálního sledu světových událostí ve vztahu k lidu smlouvy se zvláštním zaměřením na dobu konce a která vyhlíží, dosvědčuje a vyhlašuje příchod blížícího se Božího věčného království, Boží soud a konečné Boží svrchované vítězství a triumf. Danielovská apokalyptika je myšlení krize, adekvátně vyjadřuje eschatologickou náplň biblického kérygmatu a svým parenetickým nábojem vybízí ke konkrétním etickým činům v daném čase. Danielovská apokalyptika popisuje dobu konce, přibližuje Boží zásah na konci světa a vidí dějiny spásy z pohledu velkého dramatu věků odehrávajícího se mezi Bohem a Antikristem, mezi silami dobra a mocnostmi zla. Je proto správné hovořit o apokalyptické eschatologii a o apokalypticko-eschatologickém očekávání. Jádrem danielovské apokalyptiky není otázka, „kdy" nastane Boží království (jako kdyby mělo přijít v určený čas podle „Božího jízdního řádu"), i když časový prvek je její nedílnou součástí a dává jí dějinnou perspektivu, ani „jak" přijde Boží království, i když zřetelně odkazuje na způsob zřízení Božího království (nepřichází z lidských předpokladů ani jako výsledek kontinuity a vyvrcholení světových dějin, ale přichází jako Boží intervence, kterou Bůh totálně ruší pozemská panství a ustavuje své věčné a jedinečné království), nýbrž poselství, „že" nastane Boží království.[751]

Danielovská apokalyptika je nedílnou částí starozákonní eschatologie a jejím specifickým rysem. Přestože eschatologie přesahuje apokalyptiku, je apokalyptika integrální částí eschatologie. Danielovská apokalyptika je typem eschatologie, která je zaměřena na konečné Boží vítězství na konci světa, ale přitom podává kontinuální pohled na historii v jednoduchém schématu filozofie dějin. Zorný úhel danielovské apokalyptiky je zaostřen na vrcholnou událost, ke které jsou zacíleny dějiny: na zřízení Božího věčného království, to je na druhý příchod Pána Ježíše. Takto jsou dějiny viděny sub specie aeternitatis (pod zorným úhlem věčnosti).

C. Kořeny a doba vzniku danielovské apokalyptiky

Kniha Daniel je nejstarším spisem apokalyptické literatury. Pozdější apokalypsy na ní v podstatě stavějí a přebírají její imaginarii. Baldwinová říká, že knihu Daniel „lze považovat za prototyp nebo model, z něhož pozdější pisatelé čerpali svou inspiraci".[752] Daniélou se zmiňuje o knize Daniel jako o „vzoru" pro pozdější tvorbu.[753]

Tvrdí se, že vznik židovské apokalyptiky byl ovlivněn cizími, nežidovskými zdroji. Russell sumarizuje: „Zdroj vyprávění Da 2... je třeba hledat v řeckém myšlení... a také mezi Peršany, pro něž je charakte-

---

749 *Collins in:* ***Semeia*** *14 (1979): 9. Citováno z Holtz, str. 593.*

750 *Citováno z Holtz, str. 593.*

751 *Podobně Soušek, str. 59.*
Heller, Výhled, str. 1: „Toto vyhlížení konce se v křesťanské teologii nazývá eschatologie, od řeckého eschatos = poslední, nejzazší. Mysl zbožných však odedávna zaměstnávalo nejen to, že Bůh zasáhne, nýbrž i jak zasáhne, jak ty události posledního času budou probíhat. Takové úsilí o postižení a vylíčení průběhu posledního času se nazývá apokalyptika, od řeckého apokalypto = odhaluji."
Maier, str. 127 správně píše: „Povšimněme si, že Daniel zde neudává žádné datum! Není tedy vypracován žádný »apokalyptický jízdní řád«, jak stále tvrdí zlí jazykové."

752 *Baldwinová, str. 47.*
Nejstarší mimokanonické apokalypsy se většinou datují do poloviny 2. století př. Kr. (jedná se o knihu Jubileí a I. Enoch). Někteří učenci však datují knihu Jubileí do mnohem dřívější doby (např. Albright, str. 347, který tvrdí, že je to dílo předhelénské, a datuje knihu do přelomu 4. a 3. století př. Kr.). Také I. Enoch 1–36 může pocházet z dřívější doby – z poloviny 3. století př. Kr. (viz Glasson, T. F.: ***New Testament Studies*** *23 (1976): 82–90).*

753 *Daniélou, str. 577. Podobně Gowan, str. 54–55.*

ristické učení zoroastrizmu."[754] Někteří učenci zvláště podtrhují vliv pársizmu na vznik apokalyptiky.[755] Typická definice apokalyptiky zní: „Je to typ náboženského myšlení, které má svůj původ v zoroastrizmu, starověkém perském náboženství. Byl přejat judaizmem v exilní a poexilní době a prostřednictvím judaizmu předán ranému křesťanství."[756] Frost přijímá za samozřejmost perský vliv: „Zde v apokalyptice nachází dualizmus cestu zpět a tato možnost vyvstává částečně v souvislosti s íránským vlivem, a to zvláště tehdy, když po perském období došlo k jeho rozvoji."[757]

V minulosti se často přehlíželo pozdní datování pramenů zoroastrizmu. Avesta zřejmě pochází ze 3.–4. století po Kr.[758] a Dinkart až z 9. století po Kr.[759] Jiný zoroastristický text v jazyce páhlaví Bahman Yasht, ve kterém je zmínka o Zarathuštrově snu, v němž viděl strom s větvemi ze zlata, stříbra, oceli a „smíšeného železa",[760] má rovněž velmi problematické datování. Neví se, kdy byl napsán perský originál, ale dochovaný text Bahman Yashty pochází nejdříve z 13. století po Kr.[761]

Tradiční hypotéza o perském vlivu na vznik židovské apokalyptiky je silně zpochybněna Hansonem, který tvrdí: „Objevení se apokalyptické eschatologie není ani náhlé, ani neobvyklé. Vyvíjí se nepřetržitě z předexilních a exilních proroctví. Vnější vlivy (např. perského dualizmu a helénizmu) na tuto apokalyptickou eschatologii se zdají být pozdní, protože přicházejí až poté, co její základní charakteristika už byla plně rozvinuta. Jejich vliv je proto omezen pouze na okrajové ozdoby."[762] Je rovněž důležité si uvědomit, že kniha Daniel nemá žádnou zmínku o satanu, což by bylo nemyslitelné, kdyby danielovská apokalyptika měla mít svůj původ v zoroastrizmu. Navíc jména, jimiž jsou v knize Daniel označeni andělé, nepocházejí z pársizmu.[763] Souhlasím s Baldwinovou, která prohlašuje: „Je patrně jasné, že můžeme odmítnout předpokládaný íránský vliv."[764]

Chceme-li správně vystihnout vznik fenoménu apokalyptiky a danielovské apokalyptiky obzvláště, potřebujeme studovat biblické prameny a obrátit se na ně jako na zdroj, ze kterého vyrůstá apokalyptika. Jedním takovým zdrojem je mudroslovná literatura a druhým jsou prorocké knihy s mnohými apokalyptickými rysy.

První kapitola knihy Daniel vypráví o tom, jak se Daniel a jeho tři přátelé podrobují zvláštnímu výchovnému procesu, aby se z nich stali babylonští mudrci. Na Východě se v dávnověku mudrosloví pěstovalo, bylo oceňováno i v Egyptě (1 Kr 4,29–31) a vyhledávala je i královna ze Sáby (1 Kr 10,1–9). To znamená, že staletí před exilem se lidé v biblických zemích zabývali mudroslovím.

Heaton ve svém komentáři ke knize Daniel argumentuje pro mudrosloví jako zdroj, ze kterého pramení a čerpá apokalyptika.[765] Tuto tezi potvrzuje i von Rad.[766] Zdůrazňuje, že „poznání" je klíčem k rozpoznání zdroje apokalyptiky. Přibližuje to takto: „Jestliže jsme však okusili toto vzrušení z poznání jako nerv, který se táhne celou apokalyptikou, poznání, které povstává na základě zvláštní univerzální víry v Jahveho, tak nemůže být těžké určit vlastní domov, z něhož apokalyptika pochází: je to moudrost."[767] Von Rad definuje „moudrost" takto: „Moudrost chápeme jako snahu izraelského národa zachytit a uspořádat zákonitosti jejich životního prostoru."[768] Také Wilson vidí vztah mezi mudroslovím a apokalyptikou.[769] Von Rad správně propojuje moudrost a apokalyptiku, ale dělá chybu v tom, že vidí mudrosloví jako jediný kořen apokalyptiky. Odmítá možnost, že apokalyptika je také dítětem proroctví.[770]

---

754 *Russell, str. 288.*
755 *Viz např. Hartman-Di Lella, str. 32.*
756 *Rist, str. 157.*
757 *Frost, Apocalyptic, str. 19.44.73–75.*
758 *Dresden, str. 322; Baldwinová, str. 48; Encykl. ant., str. 697.*
759 *Frost, Apocalyptic, str. 187.*
760 *Zand-ī Vohūman Yasn I, 1–5.*
761 *Viz Hasel, Environment, str. 21.*
762 *Hanson, str. 7–8.*
763 *Payne, Eschatology, str. 33–40.*
764 *Baldwinová, str. 49.*
765 *Heaton, str. 9.38–47.*
766 *Rad, sv. 2, str. 314–321; Rad, Wisdom, str. 263–283.*
767 *Rad, sv. 2, str. 319.*
768 *Rad, sv. 2, str. 319.*
769 *Wilson, str. 373–381. Také Armerding, str. 108; Osten-Sacken, str. 53–63.*
770 *Rad, sv. 2, str. 314–319.*

Rowley jasně prohlašuje: „To, že apokalyptika je dítětem proroctví, a přesto se od proroctví liší, může být jen stěží zpochybněno."[771] Frost vypracoval tezi, že apokalyptika je pokračováním proroctví. Tvrdil např. toto: "Všeobecně řečeno, proroctví posunulo svůj eschatologický zájem z dokončení dějin na konec času sám o sobě a objevuje se znovu jako apokalyptika."[772] Jiným učencem, který podporuje tezi, že apokalyptika má své kořeny v prorocké literatuře, je Hanson. Napsal, že „»kořeny« apokalyptiky leží v proroctví".[773] Apokalyptika jako literární žánr se dá charakterizovat jiným způsobem než prorocká literatura. Přesto však mezi těmito dvěma literárními druhy neexistuje ostrý předěl, prolínají se a proroctví přechází pozvolna v apokalyptiku. Pasáž Iz 24–27 je označena jako apokalypsa, protože obsahuje specifickou katastrofickou formu eschatologie, avšak chybějí jí jiné charakteristické prvky apokalyptiky. Jóel a Za 9–14 propojují prorocké prvky s kataklyzmickým charakterem apokalyptické eschatologie. Ladd říká: „Kniha Daniel je obvykle označována za první apokalypsu. Avšak na základě skutečnosti, že vykazuje charakteristické rysy proroctví, které chybějí ostatním apokalypsám, musí být kniha Daniel odlišena od nekanonických spisů a musí být s nimi porovnávána, protože stojí někde mezi prorockými a plně rozvinutými apokalyptickými knihami."[774]

Skutečnost, že prorocké knihy obsahují perikopy s apokalyptickými rysy (např. Iz 24–27; Ez 38–39; Za 9–14), je dostatečným důvodem pro tvrzení, že existuje úzký vztah mezi apokalyptikou a proroctvím. Rowley, Frost i Russell to potvrzují.[775] Hanson výstižně píše: „Židovská apokalyptická literatura se objevuje v nepřerušeném vnitroizraelském vývoji z předexilních a exilních proroctví."[776] Většina učenců souhlasí s tím, že je možno propojit určité koncepce prorockých knih Izajáš, Ezechiel a Zacharjáš s knihou Daniel. V těchto knihách se objevuje jádro apokalyptické formy a obsahu. Forma knihy Daniel má podobnou charakteristiku jako kniha Zacharjáš. Obě lze dělit na dvě části – historickou a apokalyptickou. Je dobré si také povšimnout, že i uprostřed kanonické literatury je apokalyptika schopna brát na sebe různou formu a pracovat s mnohými obrazy. „Apokalyptika je schopna vytvořit mnoho rozdílných literárních forem a stmelit je v jeden celek."[777] To je důvod, proč je tak těžké dojít k jednotné definici apokalyptiky.

Už jsem ukázal, že existuje spojení mezi proroky 6. století př. Kr. a apokalyptikou. Doba exilu byla velice příhodným obdobím pro zrod apokalyptiky jako takové. Baldwinová na to poukazuje těmito slovy: „V současné době je doceněn a zkoumán význam kulturních střetů, vnitřních konfliktů, politického útlaku, cizí nadvlády, ekonomických krizí a psychologických stresů v náboženské oblasti."[778] Cross potvrzuje: „Původ apokalyptiky musí být hledán už v 6. století př. Kr. v katastrofě exilu, při níž se dostaly do krize starší formy víry a tradice, kdy izraelské instituce včetně náboženských zanikly nebo byly přemístěny... Myslím si, že je přesné, když řeknu, že počáteční základní rysy a motivy apokalyptiky se objevují v pozdně exilní nebo krátce poexilní literatuře."[779] Millar, když píše o původu apokalyptiky ve spojení s Iz 24–27, uzavírá: „S odůvodněnou důvěrou můžeme celou apokalypsu datovat do druhé poloviny 6. století př. Kr. Bylo to v letech exilu nebo krátce po něm, kdy se zrodilo apokalyptické hnutí."[780]

Řadit tedy knihu Daniel do pozdní doby jen z toho důvodu, že její hlavní část je psána apokalyptickou formou, není opodstatněné. Vznik apokalyptiky je třeba hledat už v 6. století př. Kr.[781] To ovšem neznamená, že by kořeny apokalyptiky nebyly starší a nemohly sahat chronologicky ještě hlouběji (např. Iz 24–27). Avšak 6. století př. Kr. je pro apokalyptiku zlatým věkem, protože v té době selhávají a padají

771 *Rowley, str. 13.*
772 *Frost, Apocalyptic, str. 83.*
773 *Hanson, Old Testament, str. 456.*
774 *Ladd, Future, str. 79.*
775 *Rowley, str. 13; Frost, Apocalyptic, str. 83; Russell, str. 88–100. Také Armerding, str. 106; Osten-Sacken, str. 9–52.*
776 *Hanson, Environment, str. 33.*
777 *Baldwinová, str. 51.*
778 *Baldwinová, str. 51.*
779 *Cross, Apocalyptic, str. 161.165.*
780 *Millar, Origin, str. 120.*
781 *Cross, Apocalyptic, str. 161.*

všechny vnější jistoty (Jeruzalém a chrám jsou zničeny, lid se dostává do asyrsko-babylonského zajetí) a je tudíž potřebí dát Božímu lidu novou vizi a ujistit jej, že Bůh vládne v tomto chaotickém světě.[782]

V 6. století př. Kr. prožíval Boží vyvolený lid hlubokou krizi, poněvadž veškeré jeho jistoty byly v prachu. Ani jeho mesiášské naděje spojované s panováním krále Jóšijáše se nenaplnily. Horák ve své zajímavé studii ukázal, že Jóšijášovo rozšíření panství na sever bylo spojeno s očekáváním nového věku, a tedy s příchodem Mesiáše. Jóšijášova reforma měla uskutečnit záměry a zaslíbení, na které se čekalo. Mluvilo se o pokoji, který byl znakem nového věku bez konce.[783] Tragickou smrtí Jóšijáše dochází ke zklamání a později, když přichází realita babylonského zajetí, pád Jeruzaléma a zničení chrámu, hroutí se všechny naděje a záruky, na které izraelský národ spoléhal. Tato doba úžasné duchovní krize je velmi příhodná pro vznik danielovské apokalyptiky. Kniha Daniel se liší od prorockých knih Ezechiel a Zacharjáš tím, že upozorňuje na to, co chybělo v těchto a jiných prorockých knihách. Daniel vyplňuje mezeru a ukazuje na Boží plán spásy ve světovém měřítku. Zasazuje Boží konečné vítězství do souborného chápání dějin, v nichž mají dominantní roli i pohanské národy a ne pouze Izrael. Takto v situaci krajní krize vzniká pod Boží inspirací Danielova apokalypsa, aby lidu smlouvy přiblížila Boží svrchovanost a ozřejmila, že Bůh je Pánem světských dějin v přítomnosti i budoucnosti a že nakonec triumfálně zřídí své věčné království. I když kniha Daniel vzniká v době krize, není výplodem dané kritické situace, ale přesahuje ji a ukazuje na Boží záměr v dějinách.

D. Přehled a rozdělení apokalyptické literatury

Apokalyptickou literaturu je třeba rozdělit do dvou hlavních kategorií – na kanonickou a nekanonickou. Kanonická (starozákonní, novozákonní, biblická) apokalyptická literatura je zdravý a střízlivý proud apokalyptického myšlení, což se nedá říci o apokalyptice nekanonické (mimobiblické, židovské), na niž je navázáno mnoho spekulací a která je spojena s očekáváním iminentního konce světa. Je nutné rozlišovat mezi kanonickou a nekanonickou apokalyptickou literaturou, podobně jako děláme rozdíl mezi novozákonními a apokryfními evangelii nebo kanonickou a pseudepigrafickou literaturou. Tento rozdíl je třeba dělat proto, že biblická apokalyptika má jinou charakteristiku než apokalyptika nebiblická. Smazat tento rozdíl znamená zamlžit pravý smysl Božího zjevení a nechat se odvést od skutečného jádra a náboje kanonické apokalyptiky. Bič s odvoláním na Žilku tvrdí, že „jako apokalyptiku označujeme »pozdní, knižní, namnoze výstřední a fantastický druh proroctví« (Žilka)".[784] Žilka říká o apokalyptice toto: „Apokalyptika je judaistická forma proroctví a hlavní prostředek vzdělání a etického povzbuzení. Je to zjev úpadkový a nezdravý. Doba se svými zmatky a těžkými zkouškami silně přispívala k rozmachu tohoto druhu polonáboženské fantastičnosti."[785] Naneštěstí se často nerozlišuje mezi biblickou a mimobiblickou apokalyptikou a tato definice, která se však hodí jen na popis apokalyptiky nekanonické, se vztahuje i na apokalyptiku kanonickou, což velmi zavádí.[786] Proto je nutné dělat rozdíl mezi biblickou a mimobiblickou apokalyptikou.

S mimokanonickou apokalyptickou literaturou musíme pracovat opatrně, obezřetně a s velkou dávkou podezření. Ladd ukazuje, že tato literatura se objevuje na scéně až poté, co „hlas proroctví byl umlčen".[787] II. Báruch 85,3 prohlašuje: „Proroci zesnuli." Morris zdůrazňuje, že „pisatelé tohoto druhu literatury obyčejně netvrdili, že jsou přímo inspirováni jako proroci. Patrně se sami necítili být přímo vedeni Bohem."[788]

Jinak je tomu s apokalypsami kanonickými, protože pisatelé tvrdí, že poselství dostali od Boha, a proto k nim přistupujeme s předporozuměním, že Bůh je, jedná a prostřednictvím tohoto literárního žánru

782 *Baldwinová, Pseudonymity, str. 12; Baldwinová, Affinities, str. 96.*
783 *Viz Horák, zvláště str. 55–59.*
784 *Bič, str. 362.*
785 *Žilka, str. 173.*
786 *Viz např. Daniélou, str. 575: „Daniel patří ke stejnému proudu jako nekanonické apokalypsy... Tímto proudem je chasidizmus."*
Bič, sv. 2, str. 560 však dělá rozdíl a píše: „Narozdíl od pozdějších apokalyptických spisů zůstává Daniel v mezích střízlivosti v duchu celkové biblické zvěsti. Nepodává také budoucnost jako uzavřený, neměnný osud."
787 *Ladd, str. 63.*
788 *Morris, str. 50.*

se zjevuje a ukazuje, že vládne ve všech dobách, a to i tehdy, když se zdá, že všechny jistoty selhaly (Jeruzalém zničen, svatyně znesvěcena a zbořena, lid v zajetí atd.). Bůh, který inspiroval pisatele a vedl je k tomu, aby k vyjádření kérygmatu použili apokalyptickou formu, sděluje v těžkých situacích to, co má lidu Božímu vrátit naději, povzbudit jej uprostřed krizí a dát mu perspektivu života a budoucnosti. Proto můžeme s kanonickou apokalyptickou literaturou pracovat v plné důvěře. Do kanonické apokalyptické literatury patří: Iz 24–27; Ez 37–48; Da 1–12; Jl 1–4; Za 9–14; Mt 24–25; Mk 13; L 21; 2 Te 2 a Zj 1–22.

Biblická apokalyptika v podstatě uvádí (kniha Daniel) a také uzavírá (kniha Zjevení Jana) velký proud apokalyptické literatury. Obě tyto biblické apokalypsy jsou úzce spjaty svou tématikou a obě – na rozdíl od ostatní apokalyptické literatury – nepatří mezi pseudepigrafy. Obě přicházejí v období krize pod inspirací Ducha svatého, aby sumarizovaly pozemské dějiny z Boží perspektivy. Nekanonické apokalypsy fungují na principu analogie. Tam, kde se vyskytuje hluboká krizová situace, dostává se ke slovu apokalyptika, která chce svým dílem pomoci Božímu lidu, aby nemalomyslněl. Hanson vidí zvlášť dvě kritické situace, kdy se apokalyptice naskýtá živná půda. Krize polarizují ve „svých extrémech v pozdním 6. století a opět na začátku 2. století př. Kr."[789] V 6. století př. Kr. vzniká danielovská apokalyptika a v 2. století př. Kr. na principu analogie krize vznikají nekanonické apokalypsy. Poté se tento literární žánr silně rozbují. Je zajímavé, že i v dějinách pozorujeme vzrůst zájmu o studium apokalyptické literatury v době krize, kdy u čtenáře dochází ke stálé aktualizaci krizových situací, které se vracejí, a eschatologický náboj biblické apokalyptiky oslovuje. Tak jako při produkci mimobiblických apokalyps docházelo k extrémům a fantastickým výplodům, tak podobně i při studiu apokalyptiky hrozí znovu toto nebezpečí.

Hlavní mimokanonické apokalypsy jsou tyto:[790]

1. z doby předkřesťanské: etiopský Enoch, třetí kniha Sibylina, Závěti dvanácti praotců, Damašský spis, Válečný svitek kumránský
2. z doby před pádem Jeruzaléma roku 70 po Kr.: Nanebevzetí Mojžíšovo, slovanský Enoch, Nanebevzetí Izajášovo
3. z doby po roce 70 po Kr.: Život Adama a Evy, IV. Ezdráš, syrský a řecký Báruch, Apokalypsa Abrahamova, Závěť Abrahamova.

Russell uvádí seznam sedmnácti apokalyptických knih:[791]

1. Kniha Daniel (165 př. Kr.)
2. I. Enoch 1–36.37–71.72–82.83–90.91–108 (od cca 164 př. Kr.)
3. Kniha jubileí (cca 150 př. Kr.)
4. Třetí kniha Sibylina (od cca 150 př. Kr.)
5. Závěti dvanácti praotců (druhá polovina 2. století př. Kr.)
6. Žalmy Šalomounovy (cca 48 př. Kr.)
7. Nanebevzetí Mojžíšovo (6–30 po Kr.)
8. Mučednictví Izajášovo (1. století po Kr.)
9. Život Adama a Evy nebo Apokalypsa Mojžíšova (těsně po roce 70 po Kr.)
10. Apokalypsa Abrahamova 9–32 (cca 70–100 po Kr.)
11. Závěť Abrahamova (1. století po Kr.)
12. II. Enoch nebo Kniha tajemství Enocha (1. století po Kr.)
13. Čtvrtá kniha Sibylina (cca 80 po Kr.)
14. II. Ezdráš (= IV. Ezdráš) 3–14 (cca 90 po Kr.)
15. II. Báruch nebo Báruchova apokalypsa (po 90 po Kr.)
16. III. Báruch (2. století po Kr.)
17. Pátá kniha Sibylina (2. století po Kr.)

[789] *Hanson, Environment, str. 43.*
[790] *Bič, str. 362–363; Charlesworth, Pseudepigrapha, str. 54–88; Beasley-Murray, str. 52–58.*
[791] *Russell, str. 37–38.*

Russell také ukazuje, že mezi kumránskými rukopisy jsou některé spisy, které mají apokalyptické rysy. Uvádí tento seznam:[792]

1. Komentáře ke knihám Izajáš, Ozeáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofonjáš a k Žalmu 37
2. Zadokitský dokument (nebo Damašský spis)
3. Řád učednictví (nebo Pravidla komunity)
4. Pravidla společenství
5. Svitek požehnání
6. Svitek svědectví (nebo Mesiášská antologie)
7. Hymny (nebo Žalmy) vděčnosti
8. Válka synů světla proti synům temnoty (nebo Pravidla pro konečnou válku)
9. Kniha mysterií
10. Midraš o posledních dnech
11. Popis Nového Jeruzaléma
12. Andělská liturgie
13. Nabonidova modlitba a Pseudodanielovská apokalypsa
14. Apokryf Genese

Nejnovější vydání veškeré apokalyptické literatury se nachází ve dvousvazkovém díle The Old Testament Pseudepigrapha, které vydal v letech 1983–1985 James H. Charlesworth. První svazek „obsahuje devatenáct dokumentů, které jsou apokalypsami nebo blízké apokalyptice".[793] Druhý svazek pak obsahuje ostatní díla.

IV. Ezdráš 14,46 se zmiňuje o sedmdesáti apokalypsách, což jasně dosvědčuje, že tento druh literatury byl ke konci 1. století po Kr. značně rozšířen. Některé tyto dokumenty známe, ale mnohé se nedochovaly a dovídáme se o nich pouze z referencí, které se nacházejí v raných křesťanských spisech. Nepřeberné množství mimobiblických apokalyptických děl ukazuje, že tato literatura vyžaduje studium sama o sobě. Skutečnost, že mimokanonická literatura vznikala v období více než tří staletí, znamená, že tato literatura má svou historii a že je velmi těžké zevšeobecňovat a vztahovat charakteristické rysy nekanonických apokalyps na jednotlivé spisy. Je třeba vždy přihlédnout ke specifickým znakům studované apokalypsy.

Závěrem této kapitoly, v níž jsem analyzoval literární argumenty zastánců makabejské teze, zvláště problém pseudonymity a vzniku apokalyptiky ve vztahu ke knize Daniel, konstatuji, že není dostatek průkazního materiálu k přijetí Danielovy apokalypsy jako pseudepigrafu a k jejímu zařazení do 2. století př. Kr. Předložené hodnocení hovoří ve prospěch exilní teze, protože nejživnější půdou pro vznik apokalyptiky byla doba hluboké krize 6. století př. Kr., kdy pro Boží lid padly veškeré jistoty, a protože postavu Daniela – proroka z Nebúkadnesarova dvora – neznáme odjinud než ze spisu, který nese jeho jméno.

---

792 *Russell, str. 39.*
793 *Charlesworth, sv. 1, str. 3–4.*

V. Exegetické argumenty

A. Čtyři světové říše

1. Provenience schématu čtyř světových říší

Učenci tvrdí, že schéma čtyř světových říší, jak jsou představeny v 2. a 7. kapitole knihy Daniel, je jeho autorem přejato z řeckého nebo perského prostředí. Je pravda, že existují texty helénského a perského původu, které se datují do 2. století př. Kr. a doby zoroastrizmu, v nichž je zmínka o vzniku a pádu světových říší.[794] Pro tyto učence to znamená, že 2. a 7. kapitola (ne-li celá kniha) nemohly být napsány dřív než tyto texty.

Otázkou však zůstává, zda je možno dokázat, že schéma čtyř říší v knize Daniel pochází skutečně z pozdní doby a je závislé na textech řecké a perské provenience. V této kapitole provedu analýzu těchto textů.

a) **Texty perského původu.** V Bahman Yasht je zmínka o stromu, který měl větve ze zlata, stříbra, oceli a „smíšeného železa". Órmazd vysvětluje, že čtyři větve z různých kovů představují čtyři „budoucí" časová údobí. První údobí je periodou Zaratuštry a Órmazda, stříbrné období je periodou „krále Kayan Ardakhšira", ocelové období je periodou „Kevadova syna Khustra" a období „smíšeného železa" je obdobím charakterizovaným „zlou vládou démonů s rozcuchanými vlasy z kasty hněvu".[795] Existují však tyto významné rozdíly mezi snem z Da 2 a textem Bahman Yasht:

1. V Da 2 se mluví o soše, kdežto v perském textu o stromu.
2. V Nebúkadnesarově snu je třetím kovem měď, zatímco v Bahman Yasht ocel.
3. Biblický text uvádí jako čtvrtý kov železo, avšak zoroastristický „smíšené železo".
4. V knize Daniel se hovoří o „železe smíšeném s jílovitou hlínou", ale v mimobiblickém textu o „smíšeném železe".
5. Kovy v Da 2 představují říše, naproti tomu kovy z textu perské provenience symbolizují krále. Hasel uzavírá: „Tyto rozdíly, jak se zdá, hovoří proti přímému vlivu jednoho na druhý. Oba mohou odrážet společné představy Blízkého východu, které byly použity podle daných potřeb a účelu."[796]

Je třeba také poznamenat, že Bahman Yasht obsahuje i jiný sen o stromu. V něm je dán sled těchto sedmi kovů: zlato, stříbro, zinek, mosaz, cín, ocel a „smíšené železo".[797] Výklad identifikuje jednotlivé kovy s vládci od Zaratuštry až do doby muslimských výbojů.

b) **Text Aemilia Sury.** Římský historik a politik Velleius Paterculus (i 6,6) uvádí asi v roce 30 po Kr. citát z díla jinak neznámého římského spisovatele Aemilia Sury, sepsaného mezi lety 189–171 př. Kr. Píše: „Aemilius Sura říká ve své knize o chronologii Říma: »Asyřané byli první ze všech národů (ras), kteří vládli, potom Médové, po nich Peršané a pak Makedoňané. Poté, co byli dva králové makedonského původu, Filip a Antiochos, úplně poraženi, brzy po pádu Kartága, přešla nejvyšší vláda na římský lid. Mezi tou dobou a začátkem vlády asyrského krále Nina, který vládl jako první, leží interval 1995 let.«"[798]

Sled říší je tedy podle Aemilia Sury následující: Asýrie, Médie, Persie, Makedonie a Řím. Toto pořadí bylo používáno spisovateli v římském období.[799]

---

[794] *Viz Hasel, str. 155.*
[795] *Hasel, Environment, str. 20; Zand-ī Vohūman Yasn I, 1–5.*
[796] *Hasel, Environment, str. 21.*
[797] *Zand-ī Vohūman Yasn II, 14–22.*
[798] *Přeloženo z Hasel, Environment, str. 18–19.*
[799] *Také např. Tacitus:* ***Histories.*** *5.8–9; Polybios:* ***Historie.*** *38.22.1–3.*

V Da 2 není ovšem prvním královstvím Asýrie, nýbrž novobabylonská říše, po níž následují říše médo-perská, řecká a římská. Po období rozdělení („železo smíšené s jílovitou hlínou") přichází věčná říše, která ukončuje světové dějiny a nastoluje nový eón. Noth správně poznamenává: „Je zřejmé, že tato myšlenka o vládnoucích orientálních říších nebyla vytvořena v myšlenkovém prostředí římského obzoru."[800] Ze sukcese království v citátu Velleia Patercula, který se odvolává na Aemilia Suru, je zřetelné, že se zde jedná o zachycení tradice, která má původ na Blízkém východě, protože čtyři z pěti uvedených říší jsou královstvími této oblasti.

c) **Text čtvrté knihy Sibyliny,** který pojednává o pořadí světových říší, se nachází ve verších 49–104. V něm jsou království uvedena v tomto sledu: Asýrie, Médie, Persie, Makedonie a Řím. Collins datuje čtvrtou knihu Sibylinu do doby okolo roku 80 po Kr., přestože obsahuje politická orákula „z helénské doby, která byla přepracována nějakým Židem v druhé polovině 1. století po Kr.".[801]

Sled světových říší je zarámován do schématu deseti generací (Sib Or 4,47). Šest z nich je spojeno s Asýrií (verše 49–53), dvě s Médií (verše 54–64), jeden s Persií (verše 65–87) a na scénu přichází Makedonie (verše 88–101). Nakonec mají vládnout nad světem Římané (verše 102–104). Je důležité poznamenat, že čtvrtá kniha Sibylina neobsahuje žádný eschatologický motiv spojený se čtvrtou nebo pátou říší. Podle Collinse naopak reflektuje protimakedonské zaměření.[802] Je však třeba vidět, že čtvrtá kniha Sibylina končí důrazem na tělesné vzkříšení (verše 179–182).

d) **Text řeckého básníka Hésioda.** Řecký básník Hésiodos (8.–7. století př. Kr.) napsal báseň Práce a dni,[802] v níž se zmiňuje o čtyřech „věcích" (genei) lidstva, které jsou znázorněny čtyřmi kovy. Stále nižší a nižší hodnota kovů koresponduje s deteriorizací jednotlivých věků. Po zlatém věku (řádek 112n.) přichází věk stříbrný, který je „mnohem horší" (řádek 127). Bronzový věk nebyl „na stejné úrovni s věkem stříbrným" (řádek 144). Poslední, železný věk byl dobou, ve které žil Hésiodos (řádky 151–201). Také římský básník Ovidius (43 př. Kr.–asi 18 po Kr.), který byl, jak se zdá, závislý na Hésiodovi, se ve svých Proměnách (I, 89–150) zmiňuje o čtyřech metalických věcích.

Je velmi pravděpodobné, že Hésiodos byl první, kdo ke znázornění sekvence údobí dějin lidstva použil symbolu kovů (zlato, stříbro, bronz a železo).

Je pozoruhodné, že Da 2 používá tutéž symboliku kovů a ve stejném pořadí jako Hésiodos. V Nebúkadnesarově snu je snižující se hodnota kovů dána do protikladu s rostoucí silou světových říší, které jsou znázorněny jednotlivými kovy. Fakt, že Da 2 používá stejnou symboliku kovů jako Hésiodos, ještě nutně neznamená, že danielovský text je přímo závislý na Hésiodovi. Hasel píše: „Nicméně se zdá pravděpodobné, že řada po sobě následujících kovů odráží společnou tradici s různými obměnami v jednotlivých tradicích starověkého světa."[803]

e) **Text Hérodota.** Hérodotos, který napsal své Dějiny asi v polovině 5. století př. Kr., použil zřejmě perského zdroje pro tuto následnost světových říší: Asýrie, Médie a Persie.[804] Po Alexandrovi by bylo přirozené přidat řeckou říši. Baldwinová správně podotýká, že Babyloňané by řekli: Asýrie, Kaldea a Persie.[805] V této souvislosti je nutné zdůraznit, že v roce 550 př. Kr. Kýros perský porazil Médii (krále Astyaga) a připojil ji ke své říši.[806]

f) **Text babylonského původu.** V roce 1975 publikoval Grayson nové klínopisné babylonské texty zvané Akkadská proroctví.[807] Tato Akkadská proroctví nesmíme zaměňovat s biblickými proroctvími,

---

800 *Noth, Apokalyptik, sv. 1, str. 256: „Je zřejmé, že tato myšlenka na pořadí převážně orientálních říší nebyla vytvořena v římském myšlenkovém prostředí." Viz také Noth, str. 201.*

801 *Collins, Oracles, str. 381–382; Charlesworth, sv. 1, str. 381–382; Collins, Vision, str. 38.*

802 *MČE, sv. 2, str. 764.*

803 *Hasel, Environment, str. 20.*

804 *Hérodotos, str. 57.70 (1.95.130). J. J. Collins se zmiňuje, že stejný sled mají i Ktésiás a Diodorus Siculus 2.1–34 a je implikován v Tob 14 (Charlesworth, sv. 1, str. 385).*

805 *Baldwinová, str. 55.*

806 *Hérodotos, str. 70 (1.130); Klíma, str. 39.237.*

807 *Grayson, Texts, str. 13–37.*

protože „Akkadská proroctví jsou také docela odlišná od biblického proroctví".[808] Zvláštní význam má tzv. Dynastické proroctví, které bylo publikováno vůbec poprvé a které uvádí tento sled čtyř světových říší: Asýrie, Babylonie, Persie a Řecko. Grayson o tom píše: „Dynastické proroctví je jedno z nejneobvyklejších a nejvýznamnějších děl babylonské literatury, která byla publikována v posledních desetiletích. Je to popis vzniku a pádu dynastií nebo říší, napsaný v prorockých termínech, včetně pádu Asýrie a vzniku Babylonie, pádu Babylonie a vzniku Persie a pádu Persie a vzniku helénských království."[809] Naneštěstí je text Dynastického proroctví fragmentární (tabulka BM 40623),[810] proto nemůžeme mít při jeho výkladu absolutní jistotu ve všech bodech. Obsah Dynastického proroctví, které je vyjádřeno jako „předpověď", se dá shrnout takto:

Po úvodu (i 1–6) se prostřednictvím „proroctví" popisuje pád Asýrie a vzestup Babylona (i 7–25). Po mezeře se objevuje jiná „předpověď" (ii 1–10), v níž je zmínka o králi, který bude vládnout tři roky (Neriglisar), a jeho synu, jenž usedne na trůn po něm (Labaši-Marduk). V dalším oddíle (ii 11–16) se hovoří o králi, který bude vládnout 17 let. Jedná se o posledního novobabylonského krále Nabonida. Další „předpověď" (ii 17–24) se týká „krále z Elam", tj. Kýra, který Nabonida „sesadí z jeho trůnu" a „usadí v jiné zemi". Po další mezeře se hovoří (iii 1–5) o králi, který bude vládnout 2 roky, ale jeho eunuch ho zavraždí. Tento král je identifikován jako Arsés (338–336 př. Kr.), který byl otráven eunuchem Bagoasem. V oddíle iii 6–8 se popisuje pětiletá vláda krále Dareia III. (336–330 př. Kr.). Z kontextu i vnitřních ukazatelů v textu vyplývá, že oddíl iii 9–23 pojednává o tom, že Alexandr Veliký porazí Dareia III., ale zmiňuje se také o tom, že se posledně jmenovaný král znovu postaví proti Alexandrovi. Text iv 1–14, který následuje po další mezeře, je velmi porušen. Je v něm zřejmě zmínka o Seleukovi I. (312–281 př. Kr.) jako králi, jenž „dobude zemi", a také se upozorňuje, že tento text je tajemstvím velkých bohů a může být ukázán pouze zasvěceným. Tímto úsekem se otevírá pohled na vzrůst nové dynastie v Makedonii.[811]

V tomto dokumentu máme poprvé k dispozici babylonský klínopisný text uvádějící zřetelně schéma čtyř světových říší. Grayson tvrdí, že pravděpodobně pochází ze samotného města Babylona z doby perské nebo seleukovské vlády.[812] Odráží však starší babylonskou tradici.

Existuje podobnost mezi „babylonským žánrem a určitými částmi knihy Daniel (8,23–25 a 11,3–25). Ve stylu, formě a zdůvodnění je nápadná podobnost".[813] Je zajímavé, že jedno z Akkadských proroctví (Mardukovo proroctví) bylo napsáno během vlády Nebúkadnesara I. (asi 1126–1105 př. Kr.),[814] takže se dá předpokládat, že bylo známé v Babylóně v 7.–6. století př. Kr.[815] Grayson píše: „Objev Dynastického proroctví nyní podává významný důkaz o tomto úzkém spojení. V Dynastickém proroctví představa o vzniku a pádu říší, která musí mít své kořeny v dynastické tradici mezopotamské chronologie, se odráží v podobném konceptu knihy Daniel."[816] Dynastické proroctví má s Da 2 užší korespondenci než všechny ostatní známé mimobiblické texty, které se zmiňují o sekvenci světových říší. Baldwinová hovoří o přínosu Dynastického proroctví mimo jiné takto: „Dynastická proroctví vyvolávají mnoho otázek, avšak tato proroctví přinejmenším zakládají existenci žánru dobře známého na starověkém Blízkém východě, s nímž má kniha Daniel důležitá propojení."[817]

Existují také rozdíly mezi Dynastickým proroctvím a Da 2:

1. Dynastické proroctví se zmiňuje pouze o čtyřech světových říších, zatímco Da 2 zdůrazňuje, že po nich přijde království další – věčné.

---

808 *Grayson, Texts, str. 14. Grayson také upozorňuje, že Akkadská proroctví jsou pseudoproroctví, protože obsahují hlavně předpovědi vyslovené po události, tj. jedná se o vaticinia ex eventu (str. 13.22).*

809 *Grayson, Texts, str. 24.*

810 *Grayson, Texts, str. 30–38.*

811 *Grayson, Texts, str. 24–27. Viz také Hasel, Environment, str. 22.*

812 *Grayson, Texts, str. 9.*

813 *Grayson, Texts, str. 21.*

814 *Grayson, Texts, str. 16.*

815 *Skutečnost, že schéma světových říší odráží starší babylonskou tradici, je podepřena i užitím terminologie „dobrý" čas, který je vystřídán „špatným" časem. Tuto terminologii Dynastické proroctví zřejmě přejímá z Textu A a z Textu B, které pocházejí z doby před rokem 650 př. Kr.*

816 *Grayson, Texts, str. 21.*

817 *Baldwinová, str. 56.*

2. Dynastické proroctví hovoří o „dobrých" a „špatných" říších, kdežto Da 2 o postupné deteriorizaci jednotlivých království.
3. V babylonském textu se udává délka vlády různých králů, avšak v Da 2 není jednotlivým říším vymezena délka trvání. Kniha Daniel nemá v tomto směru nějaký časový „jízdní řád".
4. Babylonský text nenese žádný eschatologický náboj, naproti tomu dominantním tématem a vrcholem Da 2 je eschatologie. Grayson zdůrazňuje, že Akkadská proroctví neukazují na „konečné vyvrcholení světových dějin" a že „v babylonském myšlení neexistuje žádný důkaz o eschatologii".[818] Baldwinová píše, že v tomto babylonském dokumentu „je v pozadí naděje, že špatný režim bude svržen a že na jeho místo nastoupí spravedlivější a déle trvající království".[819] V textu babylonské provenience tedy nezaznívá žádná eschatologická naděje.
5. Dynastické proroctví je politickým traktátem,[820] ale Da 2 a 7 je apokalyptickým viděním (snem). Grayson se zmiňuje o tom, že babylonský text je patrně laděn protihelénisticky. Píše: „Je docela možné, že zdrcení písaři použili prorockou formu, aby vyjádřili své nepřátelství k helénizmu."[821]
6. Dynastické proroctví uvádí Asýrii jako první říši, zatímco kniha Daniel označuje za první říši novobabylonskou a zachovává sled Babylonie, Persie, Řecko. Za čtvrté království pak kniha Daniel považuje Řím (viz další kapitolu).

Na základě těchto rozdílů můžeme dojít k závěru, že autor knihy Daniel nebyl přímo závislý na Dynastickém proroctví. Přesto však s touto babylonskou tradicí sukcesivních říší pracuje, navazuje na ni a přetváří ji. Souhlasím s Haselem, který píše: „Jak se zdá, nový babylonský text ukazuje, že existoval společný blízkovýchodní prototyp schématu po sobě jdoucích království, dynastií a říší. To se snad odráží v 2. kapitole knihy Daniel, v níž je to však použito jejím vlastním jedinečným způsobem."[822]

Uvedený přehled římských, helénských, perských a babylonských textů ukazuje, že schéma čtyř sukcesivních říší knihy Daniel není přejato z řeckých nebo perských pramenů, ale nejvíce reflektuje dokument babylonské provenience. Nově publikovaný klínopisný text z Babylonie nejlépe odráží tradici, na kterou navazuje kniha Daniel. Různost tradic ve starém Orientu odkazuje také na možnost společného prototypu (Hasel) schématu sukcesivních království.

Mohu tedy uzavřít, že text Da 2 a 7 není závislý na řeckých nebo perských zdrojích, nýbrž navazuje na tradici babylonskou a zpracovává ji do nové zvěstné podoby s eschatologickým zacílením. Takto kniha Daniel dobře zapadá do babylonského Sitz im Leben a ukazuje na stejné milieu.

Poselství knihy Daniel o světových říších, které nakonec zaniknou nastolením Božího věčného království, přichází do prostředí, v němž mu mohlo být dobře porozuměno. Bůh používá určitou orientální tradici, aby na ni navázal, přetvořil ji a zvěstně ji naplnil eschatologickým nábojem. Tímto způsobem se nám v knize Daniel odkrývají světové dějiny, které vyústí ve zřízení Božího věčného království, sub specie aeternitatis.

2. Sukcese čtyř království a jejich identifikace

Při datování knihy Daniel hraje významnou roli odpověď na otázku, kdo je míněn čtyřmi říšemi v 2. a 7. kapitole. Koch říká: „Výsledkem starozákonního výzkumu dnes je zjištění, že je míněna babylonská, médská, perská a nakonec makedonská říše."[823] Pozornost interpretů se soustřeďuje zvláště na identifikaci čtvrté říše. Už Eichhorn v 18. století tvrdil, že Řecko je čtvrtou říší.[824] Tento názor se stal kritic-

---

818 *Grayson, Texts, str. 21.4.*
819 *Baldwinová, str. 56.*
820 *Baldwinová, str. 56: „Dokument končí pokusem předpovědět pád helénských králů a takto naplnit podobný záměr, jaký má politická propaganda."*
Hasel, str. 156; Hasel, Environment, str. 23.
821 *Grayson, Texts, str. 18–19.*
822 *Hasel, str. 156. Viz také Bultmann, str. 40: „Je to babylonská tradice, která je kolébkou tohoto způsobu charakterizování těchto období prostřednictvím kovů."*
823 *Koch, Klaus: „Pozdně izraelitské historické myšlení na příkladu knihy Daniel." In:* **Historische Zeitschrift** *193 (1961): 2. Podobně Baumgartner, W.: „Ke čtyřem říším z Daniel 2." In:* **TZ** *1 (1945): 17–22.*
824 *Eichhorn, J. G.:* **Einleitung ins Alte Testament.** *Bd. 3. 4. Aufl. Leipzig, 1824, str. 393.*

kým konsenzem dneška.[825] Je třeba vidět, že „biblická symbolika je v mnohém směru jedním z nejtěžších témat, jimiž se musí zabývat hermeneutická věda".[826] Většina učenců tvrdí, že sukcese je následující: Babylon (zlatá hlava a lev), Médie (stříbrná hruď s rameny a medvěd), Persie (měděné břicho a leopard) a Řecko (železná stehna a bezejmenná šelma). Za tímto tvrzením stojí předpoklad, že pohled knihy Daniel nesahá dále než do doby Antiocha IV. Epifana. Tento předpoklad však z různých důvodů není přesvědčivý.

Hartman a Di Lella zdůvodňují existenci samostatné médské říše po pádu Babylona roku 539 př. Kr. takto: „Protože 6,1 a 6,29 dělá zřetelný rozdíl mezi vládou Médů a Peršanů, je docela legitimní uzavřít, že kniha Daniel sama o sobě navrhuje schéma čtyř po sobě jdoucích světových království v tomto pořadí: Babyloňané, Médové, Peršané a Řekové (nebo Makedonci)."[827]

Toto je však příklad eisegeze. Exegeze knihy Daniel nás přivede k jinému závěru. Da 6,1 a 6,29 hovoří o etnickém původu králů Darjaveše a Kýra. Tyto verše se zmiňují o tom, že Darjaveš pochází z Médie (proto Darjaveš médský) a Kýros z Persie (proto Kýros perský). Rovněž v 9,1 se hovoří o tom, že Darjaveš byl médského původu, a ne o tom, že se ujal království médského. Podle tohoto verše byl králem nad královstvím kaldejským a vládl v Babyloně. To znamená, že tyto texty nic nehovoří o dvou samostatných říších – médské a perské. Pisatel knihy Daniel naopak v historické i apokalyptické části explicitně identifikuje druhou říši jako společnou říši Médů a Peršanů. Jedná se tedy o jedinou říši, říši médo-perskou. O této skutečnosti mluví Da 5,28; 6,8.12.15; 8,20.

Hartman a Di Lella si uvědomují historické problémy, které jsou s touto moderní identifikací spojeny, a píší: „Problémem je, že tato posloupnost světových říší neodpovídá dějinným faktům, jak jsou známy ze spolehlivých zdrojů. Mimo knihu Daniel neexistuje žádný doklad o médském království z údobí mezi babylonskou a perskou říší."[828] Dále sami přiznávají: „Kniha Daniel chybně umísťuje médské království, protože ho zařazuje nikoli do doby současně s novobabylonskou říší, ale až po ní. Nicméně historická skutečnost byla taková, že perská říše následovala po říši novobabylonské."[829]

Pisatel knihy Daniel nerozděluje médo-perskou říši na jakási dvě samostatná království. Tuto říši, představenou symbolem berana se dvěma rohy, vidí jako jeden celek. Nezapomíná ovšem na původ různých vládců, a proto píše o Darjaveši médském a Kýrovi perském.

Proti interpretaci čtyř světových říší ve sledu Babylonie, Médie, Persie a Řecko stojí několik závažných důvodů:

1. Přibližně až do roku 1700 po Kr. byli křesťanští vykladači zajedno, že čtvrtá říše představuje říši římskou. Tato identifikace byla popírána až s příchodem racionální filozofie. Čtvrtá říše je aplikována na Řím už ve IV. Ezd 11,1 a 12,10, v Apokalypse Báruchově 39, u Josepha Flavia (Antiquitatis 10.11.7; 10.10.4) a v Báruchově epištole 4.
2. Podle Mt 24,15 Ježíš sám ukazuje, že kniha Daniel přesahuje řeckou dobu. Když upozorňuje na „»znesvěcující ohavnost«, o níž je řeč u proroka Daniele", aplikuje ji na zničení Jeruzaléma Římany, k němuž teprve mělo dojít v roce 70 po Kr. Proto čtvrtá říše musí být říše římská.
3. Učenci, kteří tvrdí, že čtvrtou říší je Řecko, jsou postaveni před neřešitelný historický problém, protože takováto interpretace si zřetelně protiřečí se skutečným průběhem dějin. Tito učenci musí totiž uměle rozdělit médo-perskou říši na dvě samostatné říše, jmenovitě na Médii a Persii po pádu babylonské říše v roce 539 př. Kr. Jenže tyto dvě říše byly spojeny již v roce 550 př. Kr., kdy Kýros perský porazil médského krále Astyaga. Toto umělé rozdělení neodpovídá dějinným skutečnostem a stojí rovněž v protikladu ke známým údajům knihy Daniel. Naproti tomu tradiční sled říší Babylon, Médo-Persie, Řecko a Řím nepůsobí žádné historické problémy.

---

[825] *Rowley, Darius, str. 70–137; Jepsen, Bemerkungen, str. 387; Dexinger, str. 33; Pfeiffer, str. 757.*
[826] *Davis, str. 103.*
[827] *Hartman-Di Lella, str. 29.*
[828] *Hartman-Di Lella, str. 30.*
[829] *Hartman-Di Lella, str. 35. Noth, Apokalyptik, str. 255: „Pak se pochopitelně vyskytují historické problémy. Médská říše nenásledovala po novobabylonské říši, nýbrž existovala současně vedle ní.*

4. Kniha Daniel nepředstavuje nezávislé médské impérium mezi babylonskou a perskou říší, ale vždy jen podvojnou říši médo-perskou. Da 8,20 explicitně ukazuje, že médo-perská říše je jednou říší. Da 6,8.12.15 hovoří o neměnném médo-perském právu a Da 5,28 vysvětluje, že Babylon bude rozdělen a dán Médům a Peršanům. Tento exegetický argument je spolu s argumentem historickým ze všech uvedených důvodů nejzávažnější, protože je postaven na údajích samotné knihy Daniel.
5. Symbolizmus podporuje tradiční interpretaci. Médo-perská říše je představena jako jedno zvíře (beran) se dvěma rohy. Jestliže beran a medvěd představují v knize Daniel médo-perskou říši a kozel s leopardem symbolizují Řecko (Da 8,21), pak je makabejská teze i v tomto směru podlomena.

   Někteří vykladači si uvědomují, že je nemožné po pádu Babylona rozdělit Médii a Persii, proto navrhují tento sled říší: Babylon, Médo-Persie, Řecko za Alexandra Velikého a Alexandrovi nástupci – diadochové.[830] Toto schéma je sice správné v pohledu na druhou říši, ale poslední dvě říše jsou interpretovány nesprávně.

   Kniha Daniel explicitně říká o následovnících Alexandra a jejich království, že „nebudou mít jeho sílu", to je sílu Alexandra Velikého (8,22; 11,4). Číslo čtyři se pojí s levhartem (čtyři hlavy – 7,6). Tato symbolika je v úzkém vztahu ke kozlu, který je interpretován jako Řecko (8,21). Da 8,8.22 ukazuje, že po Alexandrovi povstanou čtyři království, ale nebudou tak mocná.

   Skutečný běh dějin dobře zapadá do tohoto rámce, protože je historicky správné hovořit o řecké Alexandrově říši, která byla rozdělena na čtyři království. Nebylo by však korektní tvrdit, že se perská říše rozpadla na čtyři království. Proto je zřejmé, že teze, která ztotožňuje čtyřhlavého levharta s Persií, a nikoli s Řeckem, je mylná.

   Wright argumentuje: „Dokonce Porfyrios vysvětluje, že třetí šelma je Alexandr, a čtvrtou šelmu považuje za řeckou říši pod diadochy... Nicméně Porfyrios nesnil o moderním vynálezu médské říše. V posledním údobí své historie bylo makedonské království rozděleno na čtyři království. Tato charakteristika řecké říše je znázorněna šelmou, která má čtyři hlavy. Tento symbol nemůže znamenat... čtyři krále, kteří vládnou jeden po druhém... To vyjadřuje nepřetržité rozdělení symbolizované říše na čtyři části. Kdyby se chtělo ukázat na historickou skutečnost, že v makedonské říši vládl na začátku jeden král a že po jeho smrti byla říše rozdělena na čtyři části, symbolika by se musela změnit a hlavy by musely být nahrazeny rohy, jak je tomu ve vidění v kapitole osmé. Rohy se dají vhodně popsat, jak padají, jsou zlomeny nebo vykořeněny. Avšak při popisu hlav šelmy nebyl použit takový slovník."[831]
6. Eschatologický náboj knihy jde dál za makabejskou dobu a zaměřuje se na dobu konce. Da 2 ukazuje, že po čtvrté říši nastane období železa a hlíny a že pozemské dějiny ukončí příchod kamene, což je popis druhého příchodu Pána Ježíše (2,44). Celá kniha končí rovněž konzumací naděje, vzkříšením věrných i bezbožných (12,1–3). Doba konce, která vrcholí příchodem kamene a vzkříšením, nenastala v makabejské době hned po smrti Antiocha IV. Epifana, ale nastane až po říši římské a po období, které je v Da 2 označeno jako období železa a hlíny. Seebass v TDOT píše: „V obou textech (Da 2,28; 10,14) je možný překlad »budoucí časy«, avšak to nebylo autorovým záměrem. »(Bůh v nebesích) dal králi Nebúkadnesarovi poznat, co se stane v 'acharit dnech'.« (Da 2,28) Podstata vidění nespočívá v běhu budoucích událostí, ale ve zničení sochy a v přicházejícím nezničitelném království (verš 44). Takto je zamýšleno završení budoucnosti, a ne budoucnost obecně."[832] Pak pokračuje dál s vysvětlením 10,14 a uzavírá: „Tento oddíl má na mysli konec, a ne pouze budoucnost."[833]

   Přijmeme-li dobře doložitelný sled čtyř světových říší jako Babylon, Médo-Persie, Řecko a Řím, pak z toho plyne, že doba krize za Antiocha IV. Epifana nemůže hrát klíčovou roli v otázce datování knihy Daniel, protože její horizont sahá dál za makabejskou dobu a soustřeďuje se na dobu konce.

---

830 *Např. Orr, James:* ***The Problem of the Old Testament.*** *New Yourk: Charles Scribner's Sons 1906, str. 537.*
831 *Wright, str. 154.*
832 *Seebass, str. 211.*
833 *Seebass, str. 212.*

B. Daniel 11 a makabejská teze

Skutečností zůstává, že hlavní argument pro makabejskou tezi je založen na výkladu 11. kapitoly knihy Daniel. Maier poznamenává: „Žádný z předchozích argumentů nebyl »tím« hlavním argumentem pro zasazení knihy do 2. století př. Kr. Hlavní argument spočívá spíše, jak to formuloval Driver, na »vnitřní pravděpodobnosti« knihy, speciálně 11. kapitoly.“[834] Collins stejně jako ostatní zastánci makabejské teze tvrdí: „Antiochovo druhé tažení je v Da 11,29–39 popisováno s takovou přesností, že je to jasně vaticinium ex eventu.“[835] Analyzujme a zhodnoťme tento hlavní argument ve prospěch makabejské teze.

1. Podle stoupenců historicko-kritické metody se v knize Daniel vyskytuje ryzí proroctví pouze v 11. kapitole ve verších 40–45 a ve 12. kapitole ve verších 1–4. Lacocque ve svém komentáři k Da 11,39 píše: „Zde vlastně končí dějiny a začíná »proroctví«.“[836] Tato pasáž je „ryzí předpovědí událostí, které se mají stát“.[837] Problém je ovšem v tom, že „nic v těchto verších se nedá zharmonizovat se skutečným průběhem dějin“,[838] jestliže se promítnou na Antiocha IV. Epifana, na jeho činnost a smrt.

   Collins zdůrazňuje, když píše o Porfyriovi (234–305 po Kr.): „Už Porfyrios se zmínil o tom, že za určitým bodem v dějinách se předpovědi nesplnily. Nejvýznamnějšími příklady toho jsou události, které vedly k Antiochově smrti, popsané v Da 11,40–45.“[839] Collins rovněž připomíná: „Danielova proroctví dějů z doby Antiochovy byla napsána až po události a byla přesná, zatímco předpovědi, které šly za tuto dobu, se nenaplnily. Závažnost Porfyriova nesporně protikřesťanského argumentu je dnes dobře známa.“[840]

   Na základě těchto předpokladů může Lacocque přesně datovat vznik knihy. Píše: „Vidění kapitol 10–11 nás vede krok za krokem až do událostí roku 165 př. Kr. (Da 11,39), avšak před ty, které se odehrály roku 164 př. Kr. Autor ve skutečnosti zná znesvěcení jeruzalémského chrámu Antiochem IV. (7. prosince 167; Da 11,31). Naznačuje vzpouru Makabejců a počáteční Judovy úspěchy (rok 166 př. Kr.; Da 11,34). Ignoruje však Antiochovu smrt (podzim roku 164 př. Kr.; srv. Da 11,40nn.) a očištění chrámu Judou 14. prosince 164 př. Kr. Vznik alespoň druhé části knihy Daniel (kapitoly 7–12) můžeme s docela velkou přesností umístit do roku 164 př. Kr.“[841]

   Baldwinová v této souvislosti podtrhuje velký problém: „Historicky se prokázalo, že velmi krátký prorocký oddíl (Da 11,40–45) je nepřesný. Antiochos nezemřel předpověděným způsobem. Navíc se autor dopustil ještě větší chyby tím, že předpokládal, že Bůh bude v blízké budoucnosti intervenovat a dovede dějiny ke konci.“[842] Nejenže Antiochos IV. Epifanés nedosáhl na sklonku svého života toho, o čem je řeč v závěru 11. kapitoly, ale navíc ani Bůh tehdy v dějinách neintervenoval tak, aby nastala doba vzkříšení (12,1–4). To tedy znamená, že kdyby se tento oddíl měl vztahovat na Antiocha IV. Epifana, jednalo by se zde o nepravé proroctví, protože se v očekávané době a očekávaným způsobem nenaplnilo to, co bylo předpověděno. To by ovšem celou knihu Daniel postavilo do negativního světla, poněvadž pravdivé by v ní bylo jen to, co se vyslovilo jako vaticinium ex eventu, ale ne předpovědi týkající se blízké budoucí eschatologické doby, která měla nastat už v době makabejské.
2. Při výkladu 11. kapitoly knihy Daniel jde v podstatě o otázku, zda tato kapitola je pravým proroctvím.[843] Maier píše: „Tato světonázorová otázka, zda Bůh dává proroku tak přesnou předpověď budoucnosti, rozděluje badatele a nakonec také rozhoduje o datování knihy Daniel.“[844] Takto vposledu teologie určuje datum vzniku knihy Daniel. Máme zde co do činění s teologicko-filozofickým

---

[834] *Maier, str. 56; Driver, str. XLVII: „Internal evidence“.*
[835] *Collins, Vision, str. 8. K problematice Da 11 a k rozboru této kapitoly z literárního hlediska a z pohledu zařazení v celé knize viz Hardy.*
[836] *Lacocque, str. 171.*
[837] *Hartman-Di Lella, str. 303.*
[838] *Hartman-Di Lella, str. 303.*
[839] *Collins, Daniel, str. 12.*
[840] *Collins, Daniel, str. 11.*
[841] *Lacocque, str. 18.*
[842] *Baldwinová, Pseudonymity, str. 10.*
[843] *Na tuto skutečnost upozorňují např. Maier, str. 56; Hasel, str. 158–159; Ferch, str. 10–11; Baldwinová, str. 41–42.*
[844] *Maier, str. 56.*

předporozuměním, které můžeme vyjádřit otázkou, zdali Da 11 obsahuje i vertikální rozměr textu, nebo je v něm tato dimenze potlačena či vyloučena, jak tvrdí historicko-kritičtí učenci.

Na jedné straně stojí badatelé, kteří ukazují, že historický výzkum může pracovat jen s „přirozenými možnostmi" a že z vědeckého bádání je nutno oblast nadpřirozena vyloučit.[845] Pfeiffer vysvětluje: „Historický výzkum může pracovat pouze s autentickými fakty, které nepřesahují rámec přirozených možností, a nemůže se odvolávat na pravdu nadpřirozených událostí."[846] Baumgartner podotýká: „Otázka po pravosti zjevení... se dnes většinou zodpovídá negativně."[847] Da 11,1–39 není pravé proroctví, nýbrž „fingované proroctví",[848] jak píše Baumgartner. Jedná se vlastně o vaticinia ex eventu, vyslovená roku 164 př. Kr. Protože v historicko-kritické metodě není místo pro nadpřirozené a pro Boží intervenci, uzavírá se, že historické milieu Da 11 musí být doba Antiocha IV. Epifana. Takto použitá metoda a teologicko-filozofické předporozumění rozhodly o dějinném pozadí a době vzniku.

Toto je příklad negativně teologického předporozumění a doklad pozitivistického přístupu, který tím, že popírá supranaturalizmus, redukuje vše na naturální dimenzi. Z tohoto omezení je patrný nevědecký přístup. K. Barth bojoval proti takzvané „bezpředpokladové exegezi" („voraussetzungslose Exegese").[849] Barth zdůrazňoval, že Bible se nesmí vykládat jen exegeticky, ale i teologicky. To znamená, že při výkladu se musí vycházet z jejího základního předpokladu, že existuje Bůh a že tento Bůh jedná. Pokud nesdílíme tento její samozřejmý předpoklad, nemůžeme proniknout do její zvěsti, a tedy ji správně interpretovat. Proto velmi záleží na ztotožnění se vykladače s tímto pro Bibli samozřejmým východiskem.

Někteří současní teologové sice připouštějí myšlenku Boží intervence a supranaturalizmu, ale v podstatě docházejí ke stejnému negativně teologickému předporozumění. Pouze tuto myšlenku vyjadřují mnohem sofističtěji. Collins to v roce 1981 napsal takto: „Problémem není, zda by Bohem inspirovaný prorok mohl události, které se odehrály za vlády Antiocha Epifana, předpovědět 400 let předtím, než se staly. Otázka zní, zda je tato možnost pravděpodobná: je to nejuspokojivější způsob, jak vysvětlit to, co nacházíme v knize Daniel? Moderní kritičtí učenci usoudili, že nikoliv."[850] Jaké důvody dává Collins pro odmítnutí „pravděpodobnosti" dlouhodobého proroctví? Předkládá dva:

1. „Za určitým bodem v dějinách se předpovědi nesplnily (Da 11,40–45)."[851]
2. Apokalyptický žánr mimokanonických spisů vykazuje fenomén pseudonymity, která platí rovněž pro knihu Daniel.[852]

O problému pseudonymity jsem již pojednal. Co však s nenaplněným proroctvím Da 11,40–45? Všeobecně se uznává, že tato pasáž se nenaplnila na Antiochu IV. Epifanovi. Neindikuje tato skutečnost, že v kapitole 11 (v její druhé nebo závěrečné části) jde o něco mnohem víc než jen o Antiocha Epifana?

Všimněme si také, že termín „ohavnost zpuštění" (ČEP: „znesvěcující ohavnost"), kterou měli teprve učedníci Pána Ježíše v budoucnu vidět (Mt 24,15), je vzat z Da 11,31 (9,27; 12,11). Také apoštol Pavel upozorňuje Tesalonické, že se objeví „člověk nepravosti, Syn zatracení" (= Antikrist) a že se „postaví na odpor a »povýší se nade všechno, co má jméno Boží« nebo čemu se vzdává božská pocta" (2 Te 2,4). Tento text odráží výrok z Da 11,36. Tato fakta ukazují, že pro Nový zákon (pro Ježíše i Pavla) je činnost popsaná v druhé polovině 11. kapitoly knihy Daniel teprve záležitostí budoucnosti. Z toho vyplývá, že obsahem Da 11 musí být něco víc než jen popis události spojené s Antiochem IV. Epifanem.

Na druhé straně jsou zde učenci, kteří počítají s tím, že Bůh zná budoucnost a zjevuje ji, a že tedy Da 11 je jako celek ryzí proroctví. Tito teologové si uvědomují, že odmítnutí tohoto východiska má

---

845 *Např. Pfeiffer, str. 755.*
846 *Např. Pfeiffer, str. 755.*
847 *Baumgartner, Danielforschung, str. 138.*
848 *Baumgartner, str. 28.*
849 *Z přednášek prof. Hellera na KEBF.*
850 *Collins, Daniel, str. 11–12.*
851 *Collins, Daniel, str. 12.*
852 *Collins, Daniel, str. 12–13.*

úžasné důsledky. Přijímají axiom, že oblast nadpřirozena má v textu své místo. Nötscher píše: „Kdo neuznává proroctví, ten nemůže přijmout přinejmenším pro druhou prorockou část (knihy) vznik v předmakabejské době (vznik před 2. stol. př. Kr.) a musí ji brát jako »makabejské pseudoproroctví«."[853] Podle Younga zde stojíme před volbou: buď si vybereme „prediktivní proroctví", anebo „padělek".[854] Je dobré poznamenat, že i v jiných biblických knihách najdeme ryzí proroctví o budoucích událostech, například u Izajáše, Jeremjáše nebo Zacharjáše.

K tomuto zjištění přistupuje ještě teologický faktor, jak na něj věcně upozorňuje Wenham: „Myšlenka, že Bůh svým služebníkům odhaluje své budoucí záměry, je srdcem teologie knihy. Je-li však kniha Daniel výtvorem 2. století př. Kr., je znehodnoceno jedno z jejích hlavních témat a mohlo by se tvrdit, že kniha Daniel by měla být přiřazena k apokryfům (nebo k pseudepigrafům) a neměla by si uchovat plný kanonický statut jako součást starozákonního Písma."[855]

3. Existuje málo věrohodných informací a pramenů pro rekonstrukci makabejské doby. V podstatě máme relativně z oné doby pouze tři zdroje, z nichž můžeme zkoumat dobu a činnost Antiocha IV. Epifana: První knihu Makabejskou, Druhou knihu Makabejskou a historické dílo Polybia (asi 200–120 př. Kr.), který sepsal své Dějiny (Historiai).[856] Ferch k tomu poznamenává: „Problém dále komplikuje skutečnost, že v těchto pramenech je mnoho velkých rozporů, které se týkají jak detailů, tak pořadí událostí té doby."[857] Je složité dojít na základě těchto pramenů k přesné historické rekonstrukci pro nás důležitých událostí 2. století př. Kr., protože historikové nejsou zajedno při datování Jasonovy vzpoury a zavraždění Oniase III., při určování roku smrti Antiocha IV. Epifana, při časovém zařazení různých vítězství Makabejců nad syrskými generály ani v otázce, zda Antiochos vedl jednu nebo dvě výpravy proti Jeruzalému apod.

   Někteří historikové se snaží doplnit tyto rozporné a kusé informace údaji 11. kapitoly knihy Daniel. Např. Tcherikover a Bringmann rekonstruují události makabejské doby odvoláním na Da 11.[858] Tento postup je však metodologicky chybný. Zatímco teologové diskutují o Sitz im Leben 11. kapitoly, tito historikové ji přijímají za historický doklad událostí z doby Antiocha IV. Epifana. Přijímají za bernou minci to, co se většina teologů snaží dokázat. Hasel poznamenává: „Skutečnost, že tyto tři »prameny« (Da 11; 1 Mak; 2 Mak) spolu v mnoha detailech nesouhlasí, vrhá stín pochybnosti na výsledný vzájemný vztah událostí."[859]

4. V Da 11 existují podobnosti, ale i rozdíly s makabejskou dobou.[860]

A. Da 11, 1 Mak, 2 Mak a Polybios se shodují v těchto bodech:
   a) Odkazují na „ohavnost zpuštění" (Da 11,31; 1 Mak 1,54 – „ohyzdná modla"; viz rovněž Da 9,27; 12,11; 8,9–13; Mt 24,15).
   b) Hovoří o dvojím konfliktu s „králem jihu" (Da 11,25–29).
   c) Zmiňují se o severním tyranovi, který se stáhne, když na něj přitáhne loďstvo Kitejců (Da 11,29–31).

   Korespondence se nabízí sama. Tyto detaily ukazují na znesvěcení chrámu Antiochem IV. Epifanem a na jeho dvě výpravy do Egypta. Nakonec bylo jeho vojsko rozprášeno římským legátem Gaiem Popilliem Laenem. Takové aplikaci mohl v pohnuté makabejské době každý rozumět. Při této aplikaci se však nejedná o úplné, „to" naplnění textu, ale jen o naplnění v principu, v některých bodech. Jedná se o jakési přednaplnění nebo částečné naplnění. Existuje rozdíl mezi aplikací a naplněním biblického textu. Je zde na místě uplatnění typologického vztahu (Antiochos IV. Epifanés jako typ na Antikrista) a apotelesmatického principu (výkladový systém, který ukazuje, že proroctví mají víc než jedno naplnění; výklad textu „od konce", to je od poslední aplikace, jak

[853] *Nötscher, F.: **Das Buch Daniel.** Würzburg, 1958, str. 598. Citováno z Maier, str. 57.*
[854] *Young, str. 24.*
[855] *Wenham, str. 51.*
[856] *Další zprávy nebo zmínky o makabejské době napsali Josephus Flavius, Diodóros Sicilský, Níkoláos z Damašku a Strabón z Amaseie.*
[857] *Ferch, Thesis, str. 132–133.*
[858] *Tcherikover, V.: **Hellenistic Civilisation and the Jews.** Philadelphia, 1959/61, str. 186–474; Bringmann, Klaus: **Hellenistische Reform und religiöse Verfolgung in Judäa.** Göttingen, 1983, str. 30–40.124–125.*
[859] *Hasel, str. 161.*
[860] *Ferch, str. 16–18; Ferch, Daniel, str. 56–61.*

přicházela v průběhu dějin; proto je zde možno hovořit o mnohonásobném naplnění v principu). Už Josephus Flavius aplikuje „ohavnost zpuštění" jak na činnost Antiocha IV. Epifana, tak i na rok 70 po Kr., kdy Římané zpustošili Jeruzalém a zničili jeho chrám.[861]

B. Mezi 11. kapitolou knihy Daniel a makabejskou dobou však existují významné rozdíly:

a) Jestliže připustíme, že 11. kapitola knihy Daniel byla napsána v několika měsících po popsaných událostech, pak překvapuje skutečnost, že Da 11 odráží tak málo příběhy vylíčené v 1. a 2. Makabejské.

Napsal-li knihu Daniel nějaký makabejský autor,[862] pak zaráží, že mezi knihou Daniel a 1. a 2. Makabejskou není totožná filozoficko-teologická linie. V pozadí obou Makabejských knih leží opozice vůči bezbožnému králi Antiochovi, zatímco v knize Daniel nejsou žádné zmínky o opozici vůči němu (pouze popis činnosti malého rohu a severního tyrana) a makabejská vzpoura není nikde oceněna. Někteří vykladači sice vidí ve výroku „naleznou trochu pomoci" (11,34) narážku na povstání Makabejců,[863] ale tato zmínka je velmi slabá a nejistá. Přijmeme-li makabejskou tezi, pak se i přesto jeví Da 11,34 v jiném světle. Je-li Da 11,34 viděn v tomto dobovém a ve svém textovém (Da 11,29–35) kontextu, potom tento kontext hovoří o vojenských výbojích, což by zde mělo znamenat, že makabejské povstání bude „malou pomocí" pro ty, kteří zůstanou za všech okolností v pronásledování za Antiocha IV. Epifana věrní. To by pak ovšem nebyl zcela pravdivý výrok, protože podle 1 Mak 2–4 došlo v údobí mezi znesvěcením chrámu (15. kislev 145 seleukovské éry = 7. prosinec 167 př. Kr.) a jeho znovuvysvěcením (25. kislev 148 seleukovské éry = 14. prosinec 164 př. Kr.) k velkým vítězstvím Judy Makabejského nad syrskými generály. I kdyby se tato úžasná vítězství přesunula až do doby po smrti Antiocha IV. Epifana (rok 164 nebo 163 př. Kr.), tak i podle 2 Mak 8,1–9,4 Juda Makabejský zvítězil přinejmenším nad Níkánórem a Tímotheovým vojskem.[864] Tento závěr je podepřen i pohledem ze širšího historického úhlu, v němž zřetelně rozpoznáváme, že makabejské povstání bylo úspěšné, protože výsledkem všech bojů bylo, že Judea dosáhla v letech 142–63 př. Kr. politické samostatnosti. Z vyprávění Knih Makabejských jasně vyplývá, že Makabejští spoléhali při svých vojenských výpravách na Boží pomoc. Svá vítězství přičítali Bohu a děkovali za ně (1 Mak 4,24–25).

b) Kdyby autorem knihy Daniel byl někdo z okruhu chasidů, překvapuje fakt, že Da 11 se nezmiňuje o vítězstvích Makabejců nad Apollóniem a Sérónem (1 Mak 3,10–26), Gorgiásem a Lýsiásem (1 Mak 4,1–35) nebo Níkánorem a Tímotheovým vojskem (2 Mak 8,1–9,4). V Da 11 není rovněž žádná narážka na kněze Matitjáše nebo Judu Makabejského, kteří byli vůdci makabejského povstání. Chasidé se totiž podle 1 Mak 2,42–44 a 2 Mak 14,6 spojili s Makabejci v otevřeném boji proti Antiochu IV. Epifanovi. Přijmeme-li předpoklad, že se v druhé části 11. kapitoly hovoří výslovně jen o Antiochovi, zaráží i to, proč autor této kapitoly nepředpovídá znovuvysvěcení chrámu, když se o tom Daniel zmiňuje explicitně v 8,14, kde píše o „obnovení svatých služeb" (kral.), a nepřímo v 9,25–27, kde terminus ad quem 70. týdne je podle makabejské teze znovuvysvěcení jeruzalémské svatyně v roce 164 př. Kr. V souvislosti předpovědi, že Antiochos IV. Epifanés padne a že Míkael se zastane svého lidu (12,1) by se to dalo čekat.

c) Přinejmenším závěr kapitoly (11,40–45) se nehodí na Antiocha IV. Epifana. V tomto oddíle je ve zkratce zachycen zápas mezi silami dobra a mocnostmi zla v závěrečné době. Protože závěr 11. kapitoly se nedá aplikovat na smrt Antiocha Epifana a začátek 12. kapitoly hovoří o vzkříšení v době konce (kap. 10–12 tvoří jeden celek), je nasnadě, že se zde mluví o Antikristu a jeho činnosti v posledních dnech. Jména mají nepochybně teologický význam a jsou charakterizována typologicky. Při detailním výkladu je třeba postihnout teologický model jména, kdy pro interpretaci je většinou klíčový jeho první výskyt.

---

861 *Antiquitates X.11.7.*

862 *V současné době zastává např. Childs, str. 616.*

863 *Např. Daniel PSV, str. 331.*

864 *Anderson, str. 89 však tvrdí, že 2 Mak je historicky méně spolehlivá než 1 Mak. Viz tabulky makabejských událostí v Dommershausen, Makkabäer, str. 183–184.*

Tyto evidence svědčí o tom, že 11. kapitola knihy Daniel odráží jen částečně činnost Antiocha IV. Epifana, ale že touto postavou není výklad vyčerpán. Je třeba jít za jeho dobu. Kapitola sleduje zápas mezi dobrem a zlem od doby perské (začátek kapitoly) až do doby konce, kdy nastane vzkříšení (začátek 12. kapitoly). Jinými slovy řečeno, Antiochos IV. Epifanés nedává úplné Sitz im Leben 11. kapitoly knihy Daniel.

Ve světle výše uvedených závažných problémů je třeba zpochybnit tvrzení, že kniha Daniel, zvláště 11. kapitola, odráží události v Palestině, které se tam odehrály do roku 164 př. Kr., tak detailně, že to ukazuje na původ knihy v tomto prostředí a v té době. I když makabejská teze demonstruje, jak ti, kteří četli knihu Daniel v době krutého pronásledování za vlády Antiocha IV. Epifana, mohli některé její verše aplikovat na svou vlastní situaci, tato teze tím ještě nedokázala, že celá kniha Daniel nebo nějaká její část byla napsána okolo roku 164 př. Kr.

Navíc je třeba poznamenat, že futuristická výkladová škola a všichni preteristé aplikují Da 11,21–39 na Antiocha IV. Epifana. Rovněž někteří exegetové kontinuální školy vztahují velkou část tohoto biblického oddílu na postavu Antiocha. Na tohoto syrského krále aplikují všichni futuristé i preteristé (teologové patřící ke kontinuální výkladové škole jsou zde výjimkou) také text Da 8,9–14. Je však důležité rozpoznat, že futuristickým vykladačům tato aplikace Da 8 a 11 na Antiocha nebrání, aby zastávali exilní tezi. Totéž platí i o učencích kontinuální školy, kteří vysvětlují část 11. kapitoly na makabejskou dobu. Tato skutečnost je nevede k odmítnutí exilní teze. Pouze preteristická výkladová škola odmítá uznat proroka Daniela za autora knihy Daniel na tomto základě. Toto zjištění je už samo o sobě významné, protože ukazuje, že výklad určité části 11. kapitoly knihy Daniel na Antiocha IV. Epifana není automatickým argumentem ve prospěch makabejské teze. Skutečnost možné aplikace této kapitoly na Antiocha ještě sama o sobě nedokazuje, že 11. kapitola nebo celá kniha Daniel či jen její druhá část (kapitoly 7–12) vznikla nebo byla sepsána v 2. století př. Kr. V pozadí problematiky autorství se zde víc než kde jinde objevuje otázka přístupu ke knize Daniel a otázka předporozumění biblického textu – zdali Bůh může dopředu třeba i detailním způsobem předpovídat budoucí události.

C. Malý roh jako Antiochos IV. Epifanés

Zastánci makabejské teze tvrdí, že malý roh ze 7. a 8. kapitoly knihy Daniel je Antiochos IV. Epifanés. Např. Lacocque interpretuje malý roh ze 7. kapitoly takto: „Jedenáctý roh je bezpochyby Antiochos IV. Epifanés, podle autora krajní vyjádření divokosti a nelidskosti (srv. Da 11,21.25; Sib III,397; IV Ezd 12,10–12).“[865] Když vysvětluje v 8. kapitole verš 9, říká: „Autor soustředil svou pozornost na seleukovské království, konkrétněji na jeho posledního představitele, zvráceného Antiocha IV.“[866] Soušek identifikuje malý roh 7. kapitoly takto: „Jedenáctý »malý roh« představuje Antiocha IV. Epifana, muže, který byl vpravdě zpočátku zcela bezvýznamný, neměl dědické právo na trůn.“[867] V souvislosti s malým rohem 8. kapitoly píše: „Nástrojem Božího hněvu bude tentokrát »nestoudný král« (v. 23) z »řeckých vládců«. Není jmenován, lze v něm však zřetelně rozpoznat Seleukovce Antiocha IV. Epifana.“[868] Na tuto identifikaci malého rohu je třeba se podívat hlouběji. Je pravdivé tvrzení, že symbolika malého rohu z Da 7 a 8 se naplnila v činnosti Antiocha IV. Epifana? Rozeberu proto tuto problematiku na základě několika exegetických poznámek.[869]

---

[865] *Lacocque, str. 99.*
[866] *Lacocque, str. 120.*
[867] *Daniel PSV, str. 299.*
[868] *Daniel PSV, str. 311.*
[869] *Viz Questions, str. 317–337; Shea, Studies, str. 25–55.*

1. Argumenty ve prospěch identifikace malého rohu s Antiochem IV. Epifanem

a) ***Antiochos byl seleukovský král.*** Jako jeden král z této dynastie mohl vyjít „z jednoho ze čtyř rohů" (Da 8,8–9).

b) ***Antiochův nástup na trůn se neodehrál podle dědického práva.*** Výrok „Bude zdatný svou silou, a nejen svou silou" (Da 8,24) se dá vysvětlit tak, že malý roh přichází k moci násilným způsobem. Když byl Seleukos IV. zavražděn Héliodórem, měl se ujmout moci jeho syn Filopatór. Avšak místo něho nastoupil na trůn za pomoci vojska z Pergamu králův bratr Antiochos IV.[870]

c) ***Antiochos pronásledoval Židy.***

d) ***Antiochos znesvětil jeruzalémský chrám a zrušil jeho služby.*** Antiochův mimořádný nástup na trůn, jeho pronásledování Židů a znesvěcení chrámu hovoří ve prospěch identifikace Antiocha IV. Epifana jako malého rohu. Jeho původ „z jednoho rohu" může tento výklad podpořit, i když se dá interpretovat i jiným způsobem (viz níže). Jisté však je, že mnohé další detaily a charakteristiky malého rohu z knihy Daniel se na Antiocha IV. Epifana nehodí.

2. Argumenty v neprospěch identifikace malého rohu s Antiochem IV. Epifanem

Proč není Antiochos IV. Epifanés malým rohem?

a) Doba jeho činnosti

aa) Podle Da 7 vstupuje malý roh na scénu dějin až po zániku čtvrté říše, to znamená až po rozpadu říše římské (verše 7.8.23.24). Viz rovněž kapitolu o identifikaci čtyř světových říší.

bb) S činností malého rohu se počítá až do doby konce, kdy zasedne soud a kdy mu nakonec bude odejmuta vladařská moc. To je doba, kdy království pod celým nebem bude dáno lidu svatých Nejvyššího (7,26–27; 8,17.19; 12,7–9.13).

cc) Malý roh měl působit po dobu tři a půl let (Da 7,25; viz také 9,27; 12,7). Toto přesné časové vymezení vrcholného působení protibožské moci se na Antiocha IV. Epifana nehodí, protože podle 1 Mak 1,54.59 a 1 Mak 4,52–54 trvalo znečištění svatyně od 15. dne devátého měsíce 145. roku seleukovské éry do 25. dne devátého měsíce 148. roku seleukovské éry (167–164 př. Kr.), tedy pouze 3 roky a 10 dnů (nebo 3 roky a 8 dnů = 1103 dnů).[871] Také Josephus Flavius hovoří pouze o třech letech.[872] Pro očitého svědka by to byla hrubá nepřesnost (zmýlil by se o půl roku). V knize Daniel se ovšem nikde nenachází časový údaj tří let. V makabejské tezi se bere časová informace o třech a půl letech pouze za „zaokrouhlené číslo".[873]

Jedná-li se u tohoto časového údaje o „pravé, ale nenaplněné předpovědi",[874] jak tvrdí zastánci makabejské teze, pak zaráží nenaplněnost tohoto proroctví. Anderson píše, že perioda, ve které měl Antiochos IV. Epifanés pronásledovat Židy, měla trvat tři a půl roku. Propočítává tuto dobu na 1150 dnů, a protože se nenaplnila, píše: „Přesnější určení je dáno v 8,14 a 12,11."[875] Dále říká, že autor knihy Daniel „si je dostatečně vědom pokroku makabejské vzpoury, aby byl schopen předpovědět konec doby útlaku. Že jím navrhovaný počet 1150 dnů je nepřesný, je doloženo opravou udělanou ve 12,11."[876] Ale i tento nový časový údaj je třeba vzít jen přibližně. To znamená, že předpovědi o třech a půl letech, stejně jako předpověď o činnosti Antiocha IV. Epifana

---

870 *Shea, Studies, str. 35.*
871 *Hartman-Di Lella, str. 216; Bruce, Between, str. 59.*
872 *Antiquitates XII.7.6; X.11.7.*
873 *Heaton, str. 189. Viz také Nandrásky, str. 131–132.*
874 *Hartman-Di Lella, str. 215.*
875 *Anderson, str. 89.*
876 *Anderson, str. 98.*

na sklonku jeho života (11,40–45) s následným vzkříšením (12,1–4) jsou nepravdivé. Přitom se pouze v těchto oddílech knihy Daniel jedná (podle makabejské teze) o ryzí proroctví a ne o vaticinia ex eventu.

dd) Biblický text upřesňuje, že malý roh má povstat „na konci jejich kralování" (8,23), a myslí tím na konec kralování diadochů. Ve skutečnosti se Antiochos IV. Epifanés objevil v dějinách uprostřed této periody. Byl v pořadí osmým králem z rodu Seleukovců, kterých bylo od Seleuka I. (312 př. Kr.) až po Antiocha XIII. (65 př. Kr.) celkem 24. Antiochos IV. Epifanés (175–164 př. Kr.) tedy nastoupil na trůn 140 let poté, co se seleukovská dynastie dostala k moci, a zemřel století před tím, než došlo k jejímu zániku.

b) Jeho původ

aa) Da 8,9 konstatuje, že „z jednoho z nich vyrazil jeden maličký roh". Výraz „z jednoho z nich" se dá interpretovat dvojím způsobem: buď vyrazil z jednoho ze čtyř rohů, nebo z jednoho ze čtyř nebeských větrů. První interpretace je nejznámější a dějinně znamená, že se jedná:

1. buď o Antiocha IV. Epifana, vyrůstajícího ze seleukovského rohu,
2. nebo o Řím, který přichází na scénu Blízkého východu vítězstvím nad jedním ze čtyř helénistických rohů. Jestliže malý roh přichází z jednoho ze čtyř nebeských větrů, to je z jedné ze světových stran, pak se malý roh lépe aplikuje na Řím než na Antiocha IV. Epifana.[877]

Osvětleme si blíže z hlediska lingvistiky a gramatiky konec osmého a začátek devátého verše. Problém výpovědi 9. verše obsahuje shodu rodu mezi pronominálním sufixem „z nich" na začátku verše a antecedentem předcházejícího verše (rohy nebo větry). Závěr 8. verše zní: „a místo něho vyrostly čtyři nápadné rohy do čtyř nebeských větrů". Otázka tedy zní: k čemu se v 8. verši vztahuje „z nich"? Vztahuje se k rohům nebo k větrům? Hebrejština vyžaduje shodu v rodu podstatných jmen, zájmen a číslovek. Gramatický problém je tedy následující: pronominální sufix „hem" (nich) verše 9 je plurál maskulina; naproti tomu hebrejské slovo „qeren" (roh) je femininum. Hebrejské slovo „rúaḥ" (vítr) je psáno jako plurál feminina, i když někdy může být použito v maskulinární formě. Z toho plyne, že v hebrejském textu není shody v rodě mezi pronominálním sufixem „hem" a možnými antecedenty „qeren" nebo „rúaḥ". Tento problém je dále znásoben číslovkami těchto dvou veršů. Číslovka „čtyři" na konci 8. verše a číslovka „jeden" na začátku 9. verše jsou obě napsány ve tvaru feminina. Takto maskulinární pronominální sufix „nich" se neshoduje v rodu ani s možnými antecedenty „rohy" nebo „větry", ani s číslovkami „čtyři" nebo „jeden".

Tento problém gramaticky indikuje, že antecedentem pro „nich" jsou „větry", a ne „rohy", protože „větry" mohou být jak rodu ženského, tak i mužského, zatímco „rohy" pouze rodu ženského. Na druhé straně však číslovka „'aḥat" (jeden) je ve tvaru ženském, takže by jako antecedent předpokládala „rohy". Číslovka „'aḥat" by se ovšem dala vztáhnout i k slovu „vítr", protože se nejčastěji vyskytuje jako femininum. Tato vazba se však jeví jako problematická, poněvadž se naskýtá otázka, proč by pisatel použil dva různé rody ve spojení se stejným substantivem v tak úzkém kontextu. Aby se došlo ke gramatické shodě, muselo by se buď změnit „'aḥat" v maskulinum, a tím by celá věta odkazovala jasně na „větry", nebo by se „hem" muselo změnit ve femininum „hen", ale i v tomto případě by vazba byla dvojznačná, protože antecendentem by mohly být jak „rohy", tak „větry".

Pokud nechceme upravovat hebrejský text (je ovšem dobré si všimnout, že některé manuskripty mají na začátku 9. verše „hen"), je třeba hledat řešení v syntaxi. 8. verš konstatuje, že čtyři rohy se objevily na místě velkého rohu, který byl zlámán. V závěru verše se pak říká, že tyto rohy vyrostly „do čtyř nebeských větrů". Devátý verš začíná výrokem „a z jednoho z nich" a pokračuje popisem, jak se malý roh „velmi vzmáhal na jih a na východ i k nádherné zemi". Abychom dobře rozpoznali syntaktický vztah mezi těmito verši, dám do vzájemného poměru závěr 8. verše a začátek 9. verše:

[877] *Shea, str. 191.*

	f.	m.
verš 8	„do čtyř větrů ie' arbac rúḥót	nebeských haššámájin
verš 9	„a z (toho) jednoho úmin-há' aḥat	z nich měhem

Ze znázornění je jasné, že závěr 8. verše koresponduje se začátkem 9. verše ve shodě rodů ve struktuře A:B::A:B. Jedná se o tzv. syntaktický paralelizmus, ve kterém rod prvků druhého výroku je ve shodě s rodem prvků předcházející výpovědi.[878] Takto antecedentem „nich" nejsou ani „rohy" ani „větry", ale „nebesa". Protože „nebesa" jsou mužského rodu a v plurálním tvaru, existuje dokonalá shoda v rodu a čísle s plurálním maskulinárním zájmenem „nich". Ženský rod číslovky „jeden" je v paralelní shodě rodu s „větry" verše 8. Text tedy dostatečně vykresluje původ malého rohu. Přichází na scénu z jednoho ze čtyř nebeských větrů, což znamená z jedné ze světových stran.[879] Takto shoda rodů synonymického paralelizmu ukazuje, že malý roh nevyšel ze seleukovského rohu, ale z jedné ze světových stran, a text dále popisuje, že se rozpínal do tří dalších směrů (8,9) a nabral i vertikální rozměr, postavil se proti nebeskému zástupu a veliteli toho zástupu (8,10–11).

bb) Sledujeme-li čtvrtou šelmu s deseti rohy z Da 7, vidíme, že mezi rohy vyrůstá malý roh, který tři z nich vylomí. Makabejská teze předpokládá, že těchto deset rohů představuje seleukovské krále. Poněvadž tato interpretace nemůže dát úspěšně dohromady deset seleukovských králů (Antiochos IV. Epifanés byl v pořadí osmým králem z rodu Seleukovců), přidávají se do tohoto počtu i ti, kteří usilovali o trůn, jako např. Démétrios I. Sótér. Tři rohy, které měly být vyvráceny, jsou Héliodóros, Démétrios I. Sótér a Antiochos, syn Seleuka IV.[880] Nicméně zcela určitě Antiochos IV. Epifanés „nevyvrátil" Héliodóra.[881]

cc) Da 7 implikuje, že deset rohů představuje deset současných království. Kdyby se počítalo se sukcesí, byla by tato skutečnost podtržena (jako např. v 7,8 a 8,8). Makabejská teze však vidí v těchto deseti rozích sukcesivní krále. Jestliže tři vyvrácené rohy byli současní králové, pak to znamená, že i ostatních sedm by mělo být současnými panovníky, protože spolu tvoří jeden celek. Zde se však objevuje nedůslednost, neboť zastánci makabejské teze tvrdí, že tři z deseti rohů představují současné krále a sedm panovníky sukcesivní. Taková exegeze však není konsekventní. Wright píše: „Dále je absurdní si představovat, že by tři jedinci, kteří nikdy neseděli na syrském trůnu, mohli být symbolizováni »rohy« této šelmy, které byly vykořeněny, aby připravily cestu pro nástup Antiocha Epifana."[882]

c) Místo jeho činnosti

aa) Malý roh z Da 8 se prostorově velmi vzmáhal. Dějiny však ukazují, že Antiochos IV. Epifanés neměl ve své správě ani území svého otce Antiocha III. a že se mu jeho výboje nedařily (viz také 1 Mak 6,8).

bb) Silné prostorové omezení rohů čtvrté šelmy z Da 7 na pouhé území Sýrie poté, co se zdůraznila univerzální vláda šelmy, je nedotaženou interpretací. Dá se čekat, že deset rohů odkazuje na deset různých království, na něž se rozpadlo království čtvrté šelmy, a nikoli na sukcesivní vládce jedné malé části velkého impéria. Wright upozorňuje: „Je také těžké si představit, že by deset po sobě jdoucích králů Sýrie (království, které zaujímalo pouze jednu čtvrtinu řecké říše), mohlo být symbolizováno rohy šelmy, představujícími celou makedonskou říši sestávající ze čtyř částí."[883]

cc) Rohy v knize Daniel představují předně království, a ne krále. Králové jsou zmíněni pouze jako reprezentanti království. Tímto způsobem jeden roh odkazuje na určité království, a ne na nějakého krále. Da 8,5.8 představuje království Alexandrovo v kontrastu ke čtyřem královstvím, která po něm následují. Podobné užití nacházíme v Da 7,17.23, kde se o čtyřech velkých zvířatech hovoří jako o čtyřech králích, ale přitom se myslí na království, jak to explicitně říká o čtvrtém

878 *K detailnímu studiu systematického paralelizmu viz Watson, str. 321–341, zvl. str. 339.*
879 *Ke gramatickému rozboru Da 8,8–9 viz Shea, Studies, str. 41–43; Hasel, Horn, str. 182–186.*
880 *Daniel PSV, str. 299.*
881 *Ford, str. 40.*
882 *Wright, str. 162.*
883 *Wright, str. 162.*

království verš 23. Takto není možné považovat čtyři rohy z 8. kapitoly za čtyři současná království, která vznikla po Alexandrově smrti, a zároveň tvrdit, že deset rohů čtvrté šelmy ze 7. kapitoly představuje deset sukcesivních králů jednoho království.

d) Jeho povaha

Malý roh je v knize Daniel představen předně (Da 8) jako mocnost ve své podstatě náboženská, zatímco Antiochos IV. Epifanés je hlavně představitelem politické moci. Da 7,24 říká, že se malý roh „bude od předchozích lišit". Rovněž vláda tohoto bezbožného krále je v porovnání s popisem činnosti malého rohu a severního tyrana (Opovrženíhodného) podle Da 7,8 a 11 velmi „skromná". Antiochos žil mnoho let jako rukojmí v Římě (od roku 189 př. Kr.). Když se setkává s ultimátem G. Popilia Laena, sklání se před vyšší mocí Říma (senátu) a vzdává se svých výbojů v Egyptě a na Kypru. Dá se říci, že Antiochos IV. Epifanés žil ve stínu Říma.

e) Jeho konec

Da 8,25 říká, že malý roh „bude zlomen bez zásahu ruky". Pokud je nám známo, Antiochos zemřel v roce 164 př. Kr. po nemoci (viz 1 Mak 6,11; 2 Mak 9,5.9–12 – zřejmě legendární) přirozenou smrtí.

Z výše uvedeného rozboru textu je zřejmé, že Antiochos Epifanés neodpovídá symbolice malého rohu a není proto jeho naplněním. Mnohé skutečnosti tomu odporují. Tato postava může být přinejlepším pouze částečným naplněním a aplikací symboliky malého rohu. Úplné, „to" naplnění přesahuje postavu Antiocha IV. Epifana. Z rozboru také vyplývá, že identifikace malého rohu s Antiochem Epifanem neznamená, že kniha Daniel musela vzniknout v makabejské době, protože postava Antiocha může být pouze typem na mnohem větší a plnější antityp. Poctivá exegeze nás přivádí k daleko hlubším poznatkům než jen k syrskému králi z 2. století př. Kr. a vede k odhalení skutečného Antikrista. Mnohem lépe se hodí identifikovat Antikrista, symbolizovaného malým rohem, jako středověké papežství (středověký papežský Řím nebo středověkou vládnoucí církev), jak to dělali už reformátoři,[884] protože přichází na scénu z římského prostředí po rozpadu římské říše a jeho činnost odpovídá popisu činnosti malého rohu v knize Daniel.[885] Reformátoři odkrytím evangelia ukázali na jeho padělek a důrazem na Krista jako jediného Spasitele varovali před Antikristem.

Závěrem této části tedy shrnuji, že doba Antiocha IV. Epifana nedává historické milieu pro adekvátní výklad textu. Tento exegetický argument ve prospěch makabejské teze postrádá solidní podklad.

---

[884] *Viz Heinz, Zeiten, str. 111–116; Froom, sv. 2, str. 55–57.78.268–270.295–301.309 atd.; Lanares, str. 109–114; Questions, str. 319; Maxwell, str. 116–121.*

[885] *Ford, str. 151–156; Maxwell, str. 129.153–181.*

Kapitola 2

Jednota knihy Daniel a její struktura

Rowley začíná svou studii o jednotě knihy Daniel upozorněním, že v minulosti byl za jejího autora jednoznačně považován jediný pisatel. „S velkolepou jednotou se kritičtí učenci vzdalují od kdysi společného přesvědčení o jednotě knihy Daniel."[886] V roce 1670 židovský filozof Spinoza (1632–1677) otevřel diskusi o problematice jednoty knihy Daniel tvrzením, že Daniel 6. století př. Kr. byl autorem pouze 8.–12. kapitoly, zatímco kapitoly 1–7 napsal někdy později jiný pisatel.[887] K podobnému názoru došel v 18. století i Isaac Newton (1642–1727).[888]

I. Tři skupiny učenců

Pohledy učenců na problematiku jednoty knihy Daniel v moderní době se dají rozdělit do tří skupin:

A. Jedna skupina kritických učenců zastává názor, že kniha Daniel byla sepsána okolo roku 164 př. Kr. a na její kompozici se podíleli dva nebo více autorů. Poslední neznámý redaktor z makabejské doby dal knize konečnou podobu, jak ji známe dnes.

Začátkem 19. století L. Bertholdt tvrdil, že kniha Daniel sestává z devíti jednotlivých částí, z nichž každá má svého vlastního autora, a byla takto postupně psána během vlády Seleukovců.[889] Noth v roce 1926 argumentoval pro osm různých stupňů ve vývoji knihy od doby Alexandra Velikého až do roku 165 př. Kr.[890] Hölscher viděl sedm postupných stadií při vzniku knihy Daniel.[891] Barton považoval knihu za dílo šesti autorů.[892] Gammie zjistil v knize Daniel tři hlavní stupně procesu růstu, do kterého se zapojilo několik pisatelů.[893] Ginsberg zastával názor, že existoval tzv. Daniel A (kapitoly 1–6) z doby krátce po Alexandru Velikém. Tvůrce těchto kapitol označuje „Apoc I". Podle něho existoval také Daniel B (kapitoly 7–12). Tuto část napsali tři pisatelé, které označuje „Apoc II, III, IV". Autor označovaný „Apoc IV" veškerý materiál sesbíral, sepsal a dal knize konečnou podobu.[894]

886 *Rowley, Unity, str. 237.*
887 *Spinoza, Benedictus:* ***Tractatus theologico-politicus.*** *1970, str. 130.*
888 *Newton, sir Isaac:* ***Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John.*** *1733, str. 10 (= Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse. New ed. by Sir Wm. Whitle. 1922, str. 145). K detailnějšímu přehledu viz Rowley, Unity, str. 238–248 a Koch, str. 55–76.*
889 *Bertholdt, L.:* ***Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt.*** *Bd. 1. Leipzig, 1806, str. 49.83.*
890 *Noth, M.: „Zur Komposition des Buches Daniel." In:* ***Theologische Studien und Kritiken*** *98/99 (1926): 143–163.*
891 *Hölscher, G.: „Die Entstehung des Buches Daniel." In:* ***Theologische Studien und Kritiken*** *92 (1919): 113–138.*
892 *Barton, A.: „The Composition of the Book of Daniel." In:* ***JBL*** *18 (1898): 62–86.*
893 *Gammie, str. 191–194; Gammie, Sources, str. 282–292.*
894 *Ginsberg, Daniel; Ginsberg, str. 246–275.*

V současné době existuje mezi kritickými učenci tendence hovořit o procesu růstu, krystalizačních látkách nebo různých stupních růstu při kompozici knihy Daniel. Obecně se dochází k závěru, že výpravný materiál kapitol 1–6 je původu makabejského. Collins se o těchto kapitolách vyjádřil takto: „Nejsou to historické dokumenty a zřejmě byly sestaveny ve 3. století př. Kr., ačkoli mohou obsahovat tradiční materiál, který může být starší."[895] Anderson píše: „Uznává se, že některé, i když ne všechny, příběhy obsažené v prvních šesti kapitolách mají dlouhou prehistorii. Důkaz ve prospěch časového zařazení konečného sepsání během doby pronásledování Židů Antiochem IV. Epifanem (175–164 př. Kr.) je však tak závažný, že dokonce umožňuje určit nejen rok, ale i měsíc, kdy dílo dostalo současnou podobu."[896] Rovněž apokalyptická vidění kapitol 7–12 obsahují starší předmakabejské látky, které pocházejí ze staré východní mytologie.[897] Avšak i tato vidění datují kritičtí učenci do makabejské doby.

Koch v roce 1980 předpokládá, že kniha Daniel vznikala postupně v šesti stadiích, a to ve 4. století př. Kr. zpracováním ústního a písemného podání příběhů, které byly ve 3. a na začátku 2. století př. Kr. modifikovány a v makabejské době rozšířeny o další materiál. Poslední stupeň představuje překlad do řečtiny z konce 2. století př. Kr. Koch označuje tuto koncepci vzniku knihy Daniel jako „Aufstockungshypothese" („přístavková hypotéza").[898]

Souhlasím s Montgomerym, který už v roce 1927 napsal, že množství autorů knihy Daniel ukazuje „úpadek kriticizmu".[899] Avšak i Montgomery je zastáncem dvou autorů. Postuluje, že první autor napsal kapitoly 1–6 v Babyloně přibližně ve 3. století př. Kr., zatímco kapitoly 7–12 byly napsány v 2. století př. Kr. jiným pisatelem.[900]

B. Druhá skupina kritických učenců tvrdí, že byl pouze jeden autor knihy Daniel, avšak její vznik kladou do makabejské doby, kdy neznámý pisatel zpracoval starší látky ústní nebo písemné tradice a sepsal celou knihu tak, jak ji máme zachovanou v masoretském textu hebrejské Bible. Mezi těmi, kdo zastávají jednotu knihy Daniel, jsou tito učenci: Driver (1897), Charles (1929), Pfeiffer (1948), Frost (1962), Eissfeldt (1965) a zvláště Rowley (1950).[901]

Pfeiffer nezná důvod, proč by se musela zpochybnit jednota knihy Daniel, a nachází v obou částech knihy „stejný záměr a stejné historické pozadí".[902] Významným zastáncem jednoty knihy Daniel byl Rowley, který ve své studii The Unity of the Book of Daniel, přednesené v roce 1950 jako předsednický proslov ke Společnosti pro studium Starého zákona a vydané v roce 1952, ukazuje na různé teorie o problematice autorství a zdůrazňuje, že „žádná z teorií o více autorech nemůže nabídnout odpověď na jednotu knihy, ani se vyvarovat větších potíží a rozpaků než teorie, které se to snaží popřít".[903] Poté představuje své argumenty pro jednotu knihy Daniel. Mezi jeho hlavní důvody patří: vzájemný vztah mezi jednotlivými kapitolami s klíčovou 7. kapitolou, která je úzce spojena společným jazykem a různými frazeologickými obraty s kapitolami 2 a 8; postavy Belšasara a Darjaveše médského se vyskytují v obou částech knihy a „myšlenková (mentální) a literární charakteristika celé knihy je stejná".[904] Na základě svých pádných argumentů (jeho studie obsahuje celkem 13 tezí) Rowley jednoznačně uzavírá: „Břemeno důkazu spočívá na těch, kteří by chtěli knihu rozdělit. Nebylo však vytvořeno nic, co by mohlo být vážně nazváno důkazem více autorů (proof of compositeness). Na druhé straně jsou k dispozici důkazy pro jednotu knihy, které ji ve svém souhrnu dokládají."[905]

---

895 *Collins, Daniel, str. 4.*
896 *Anderson, str. XIII.*
897 *Collins, str. 17; Collins, Allusions, str. 83–100.*
898 *Koch, str. 64–76.*
899 *Montgomery, str. 92.*
900 *Montgomery, str. 96–99.*
901 *Driver, str. 497–514; Driver, Daniel, str. 62–65; Charles, R. H.:* ***Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel.*** *Oxford: Clarendon 1929, str. xxx nn.; Pfeiffer, str. 761; Frost, str. 764–767; Eissfeldt, str. 640–641; Rowley, Unity, str. 237–268.*
902 *Pfeiffer, str. 761.*
903 *Rowley, Unity, str. 237.*
904 *Rowley, Unity, str. 260. Viz také str. 349–268.*
905 *Rowley, Unity, str. 268.*

C. Mezi učenci existuje skupina, která nezastává makabejskou tezi a obhajuje jednotu knihy. Všichni badatelé, kteří jsou zastánci exilní teze, argumentují pro jednoho autora knihy Daniel.[906] Souhlasí s Rowleyem, který tvrdí, že „kniha jako celek proto nevyžaduje více autorů (plurality of authorship)".[907] Maier vysvětluje: „Neboť jak synagoga, tak církev netradovaly dvě nebo více knih Daniel, nýbrž jednu jednotnou knihu Daniel. Avšak dosud nikdo opravdu přesvědčivě nepopřel jednotu knihy Daniel. Naopak existuje řada poznatků, které hovoří pro jednotu. K tomu patří ještě to, že nejstarší části knihy Daniel, které se od roku 1947 našly v Kumránu, souhlasí téměř úplně s tradičním textem. Nedávají žádný podnět k pochybování o jednotě knihy. Kromě toho jednotlivé části spolu vnitřně tak úzce souvisejí, že jejich rozdělení by znamenalo těžké poškození výpovědí textu."[908] Dále Maier uvádí tyto argumenty: „V kapitolách 2, 7 a 12 se jedná o totéž Boží království, které se očekává. Termín „zpustošení" spojuje kapitoly 8, 9, 11 a 12 (8,11; 9,27; 11,31; 12,11). Pýcha pozemských vládců je ostře kritizována jak v kapitole 3, tak v kapitolách 4, 5, 7, 8 a 11 (3,15; 4,27.34; 5,22f; 7,8.25; 11,36). Také prorocký a teologický obsah všech částí knihy dobře harmonizují."[909] Rowley cituje Stuarta, který podtrhuje: „Zdá se mi nemožné, že by člověk odborně školený v rozpoznávání charakteristik spisu mohl pozorně číst celou knihu v originálu bez naprostého přesvědčení, že celá pochází z jednoho pera a jediné mysli."[910] Baldwinová vhodně poznamenává, že „kvalita myšlení nebo mentální zvyk se nedají jednoduše vypůjčit a je to tato nepochybná osobní zvláštnost, pozorovaná v celé knize, která odkrývá lež, že knihu napsalo mnoho autorů".[911]

To, že Rowley zastával makabejskou tezi a zároveň argumentoval pro jednotu knihy, je závažným problémem, protože propojení těchto dvou tvrzení je na základě nejnovějších poznatků neudržitelné. Pokud chceme hájit názor, že celá kniha Daniel byla napsána jedním autorem, pak důkaz o vzniku části knihy Daniel v předmakabejské době bortí makabejské datování. Současní kritičtí učenci datují kapitoly 1–6 do doby před vládou Antiocha IV. Epifana. Collins například v roce 1977 píše: „Navzdory dlouhým Rowleyovým argumentům je jasné, že dvorní příběhy kapitol 1–6 nebyly napsány v makabejské době. Dokonce není možné vystopovat jediný verš, který by prozrazoval redakční úpravu z té doby."[912] Collins dokládá, že kapitoly 1–6 nevznikly v makabejské době, protože neobsahují „žádný jasný odkaz na Antiocha Epifana nebo jeho dobu... Příběhy kapitol 1–6 jsou umístěny do diaspory. Není zde žádný zřejmý odkaz na události v judské zemi... Rowley dobře prokázal, jak tyto příběhy mohl člověk, který je četl v době Antiocha, aplikovat do své vlastní situace. To ovšem nedokazuje, že tato vyprávění byla napsána s touto představou v mysli. Ve skutečnosti, jestliže bereme tyto příběhy jako celek a nevybíráme si z nich pouze jednotlivé prvky, zjišťujeme, že jsou docela nevhodné pro makabejské údobí... Krátce, rozdíl mezi Da 1–6 a viděními ve zbytku knihy daleko převažuje prvky, v nichž by se příběhy mohly zdát přiměřené makabejské době."[913] Dále Collins tvrdí: „Mezi učenci panuje široká shoda, že příběhy pocházejí z východní diaspory... Neexistuje žádný zřejmý důkaz, proč by Žid žijící v Palestině buď vytvořil, nebo sesbíral příběhy, jejichž všechny děje jsou umístěny do Babylona a jejichž hrdina vystupuje jako chaldejský mudrc. Taková vyprávění by byla jasně mnohem vhodnější pro Židy v diaspoře, zvláště pro ty, kteří působili nebo se ucházeli o postavení na pohanském dvoře. To platí nejen pro jednotlivé příběhy, ale také pro celou sbírku."[914]

Koch rovněž podporuje myšlenku, že příběhy kapitol 1–6 vznikly na Východě, protože Kutscher prokázal, že aramejština této části knihy je východního typu.[915] Tato fakta nás vedou k závěru, že tvrzení, že „v každém příběhu první části knihy se dá najít nějaký prvek z poměrů makabejské doby,

---

906 *Např. Young, str. 19–20; Harrison, str. 1108–1110; Baldwinová, str. 38–40; Maier, str. 17–19; Archer, str. 400–403; Hejčl, str. 685–686.*
907 *Rowley, Unity, str. 260.*
908 *Maier, str. 18–19.*
909 *Maier, str. 19.*
910 *Stuart, M.: **A Commentary on the Book of Daniel.** 1850, str. 399. Citováno z Rowley, Unity, str. 261–262.*
911 *Baldwinová, str. 40.*
912 *Collins, Vision, str. 11.*
913 *Collins, Vision, str. 8–10.*
914 *Collins, Vision, str. 55.*
915 *Koch, str. 46–47; Kutscher, Trends, str. 400–403; Kutscher, Congress, str. 123–127.*

do níž datujeme druhou část knihy",[916] neobstojí. Ferch shrnuje: „V Da 1–6 není jednoduše žádný jasný odkaz na Antiocha a jeho dobu ani jakákoli zmínka o událostech v judské zemi během této doby. Není zde ani dostatečný důvod k tomu, aby někdo v Palestině napsal takové příběhy, zasazené do babylonského kontextu. Vezmeme-li dvorní příběhy jako celek, nejsou jen nevhodné pro makabejské údobí, ale ve skutečnosti jsou v rozporu s jejich údajným záměrem povzbudit Židy pronásledované jejich syrským svrchovaným pánem."[917]

Jinými slovy, je třeba buď upustit od tvrzení o jednotě knihy Daniel, nebo odmítnout její makabejskou provenienci. Poněvadž Rowley dostatečně doložil jednotu knihy, vede nás to k druhé možnosti, totiž rozloučit se s makabejskou tezí, protože ta je – jak už jsem na základě rozboru historických, lingvistických, teologických, literárních a exegetických argumentů prokázal – neudržitelná.

II. Důvody pro jednotu knihy Daniel

A. Další kapitoly předpokládají znalost dřívější látky

Autor knihy Daniel vytvořil z výpravných kapitol 1–6 jeden koherentní celek. Kapitola 2 předpokládá, že je čtenář seznámen s postavami Nebúkadnesara, Daniela a jeho tří přátel, jak o nich pojednává 1. kapitola. Podobně zlatá socha ze 3. kapitoly, která byla postavena na počest Nebúkadnesara, je úzce spjata s velikou sochou z 2. kapitoly, jejíž hlava byla ze zlata a symbolizovala krále. Vylíčení zvláštních událostí při Belšasarově hostině v poslední noc před pádem Babylona z 5. kapitoly předpokládá, že král Nebúkadnesar odešel ze scény, o čemž vypráví kapitola 4. Vláda Darjaveše médského, jak je líčena v 6. kapitole, je možná až po zániku babylonské říše, o jejímž pádu se zmiňuje předcházející kapitola.

Vyprávění knihy Daniel nejenže představují Daniela a jiné postavy, které vystupují i v druhé části knihy, ale rovněž uvádějí hlavní charakteristiku vidění. Vyprávění jsou lokální typy toho, co se odehraje univerzálně v budoucnosti, jak je to představeno ve viděních. Výpravný materiál je mikrokosmem a je předjímkou a garantem toho, co se podle apokalyptických vidění odehraje v budoucnosti. Ve vyprávěních se vyskytují krátkodobá proroctví, kdežto vidění jsou proroctví dlouhodobá a obsahují univerzální až kosmický aspekt. Vidění jsou makrokosma. Výpravná část připravuje čtenáře k tomu, aby mohl dobře rozumět viděním. Na druhé straně vidění předpokládají historické a zeměpisné pozadí a poselství předcházejících kapitol.

Postavy králů Nebúkadnesara, Belšasara, Darjaveše médského a Kýra perského vystupují v obou částech knihy. Příběhy, které popisují Danielův život, začínají vládou Nebúkadnesarovou a podle Da 1,21 a 6,28 končí za kralování Kýra. Je však zajímavé, že z Kýrovy doby není zaznamenán žádný Danielův životní příběh, ale je zmínka jen o vidění, které mu bylo dáno (kap. 10–12). Takto jsou obě části knihy – historická vyprávění a apokalyptická vidění – spojeny rovněž Danielovou osobou.

B. Společné téma knihy Daniel

Kniha Daniel představuje Boha jako vládce, krále a soudce, který má vše pod kontrolou a který to dokáže tím, že zvrátí přítomný pořádek věcí.

Už samotný název knihy je významný (tak jak tomu bývá i u jiných biblických knih). Jméno Daniel znamená „Bůh je soudce" nebo „Bůh je můj soudce" a v celém spise se rozvádí téma „Bůh soudí, Bůh je soudce". Kniha začíná a končí odkazem na soud: nejprve Bůh soudí odpadlý Izrael (Da 1,1–2) a nakonec Bůh soudí bezbožné (představené různými symboly, např. malým rohem a králem Severu) i spravedlivé (reprezentované ve 12. kapitole Danielem, který má vytrvat až do konce, pak si odpočinout a na konci povstat k věčnému údělu – Da 12,13). V srdci knihy (7,9–13) je představena jedna z největších

[916] *Rowley, str. 264.*
[917] *Ferch, str. 32.*

soudních scén v Bibli. Pán Bůh je označen jako „Starý dnů" nebo „Věkovitý" (ČEP), knihy (soudní) jsou otevřeny a soud zasedl za přítomnosti množství andělů. A na scéně se objevuje Syn člověka. Ve 4. kapitole je snížena (souzena) Nebúkadnesarova pýcha a podle kapitoly 5 je Belšasar „zvážen a nalezen lehký". S kapitolou 7 jsou tematicky spojeny kapitoly 8 a 9. Kapitola 12 se zmiňuje o detailech, které souvisejí s odměnou a trestem při vzkříšení. Doukhan proto trefně tvrdí: „Motiv soudu lze vystopovat v celé knize Daniel."[918]

Je třeba si uvědomit, že v Bibli mají slova „soud" nebo „soudit" hlubší význam než v běžném použití. Vůdcové Izraele, jako Gedeón, Samson nebo Jiftách, byli víc než jen soudci v našem moderním významu. Mohli by být nazváni také zachránci, osvoboditeli, vládci apod. Základní význam hebrejského kořene „dín" je „obhájit", „uvést spravedlnost", „soudit".[919] Myšlenky vlády a soudu jsou na Východě propojeny. Někoho soudit znamená v prvé řadě „obhájit spravedlivého", „zastat se ho", „způsobit, aby došel svého práva„ (Gn 30,6; Ž 54,1) a za druhé „odsoudit" nebo „potrestat vinného" (Gn 15,14; Jb 36,31). Cílem a smyslem soudu je obnovení spravedlnosti, odstranění hříchu a ospravedlnění nespravedlivě obviněného člověka. Hebrejské „'ádonáj" znamená „panovník", „pán", „silný", „vládce", „suverén" apod.[920] Slovo „malkút" s významem „království", „kralování" se v knize Daniel vyskytuje asi šedesátkrát, což je víckrát než v ostatních prorockých knihách dohromady. Úzký vztah k hebrejským termínům „dín" a „malkút" mají výrazy „ṣaddíq" a „mišpáṭ", které odkazují na to, co je spravedlivé a pravé (viz Dt 1,16; 16,18; Jr 11,20).

Bůh je v knize Daniel představen jako Král, Soudce, Vysvoboditel, Zastánce, Vládce, Vůdce apod. Každá kapitola svědčí o Bohu v některém ze zmíněných aspektů. Bůh je představen jako někdo, kdo vysvobozuje svůj lid, kdo soudí a trestá bezbožné v jakémkoli postavení, obhajuje pravdu a svůj lid, kontroluje události národů, soudí národy světa, vykořeňuje je a zřizuje své věčné království.

Všimněme si také významu jmen pozemských vládců Nebúkadnesara a Belšasara. Jméno „Nebúkadnesar" znamená „ať Nabu chrání hranice" a význam jména „Belšasar" je „ať Bél chrání krále". Obě tato jména ukazují, že pohanská božstva jsou vládcové a mají své ctitele ochraňovat. Naproti tomu jméno Daniel a poselství knihy ukazují, že Bůh je Vládce a že on soudí svět. Kniha takto obhajuje pravého Boha a službu jemu. Téma vindikace[921] (ospravedlnění, obhájení) je dominantní v celé knize Daniel a stává se velmi relevantní, když si uvědomíme Sitz im Leben celého spisu.

Babylonské zajetí představovalo konec jedné a začátek druhé éry pro izraelský lid. Tehdy to pro ně znamenalo, že Boží království na zemi ztroskotalo (pohanský babylonský král nejenže napadne Jeruzalém, což v tehdejších představách znamenalo i napadení Boha tohoto města, ale v roce 587 př. Kr. dokonce zničí Boží chrám, který byl miniaturou Božího království) a že Hospodin vydal svůj lid pohanům. Babylonské zajetí tak bylo hlubokým řezem v životě izraelského národa. Od roku 587 př. Kr. pak už nebylo chrámu (znovu vystavěn až v roce 515 př. Kr.). Boží sláva (šekina) z něho odešla (viz Ez 10). Zdálo se, jako by Bůh na Izrael zapomněl. Lid se ptal, jaká bude budoucnost, co je čeká. Zamýšlel Bůh navždy opustit svůj lid smlouvy, který na něj stále zapomínal?

Keil výstižně píše: „Zničení judského království a odvedení Židů do babylonského zajetí nejenže ukončilo nezávislost lidu smlouvy, ale také skoncovalo s trváním ustaveného Božího království, které bylo založeno na Sinaji, a to nejen dočasně, ale navždy, protože ve své celistvosti už nikdy nebylo obnoveno."[922] Keil pokračuje: „V důsledku toho bylo zajetí pro Izrael posledním prostorem k pokání, které jim Bůh ve věrnosti své smlouvě poskytl."[923] Baldwinová tvrdí: „Je-li pravda, že existuje souvislost mezi protivenstvím a apokalyptikou, pak by pro její vznik nebyla vhodnější doba než 6. století, kdy se

---

918 *Doukhan, Daniel, str. 12.*

919 *Pípal, str. 34; Holladay, str. 70; Gesenius, str. 161; TDOT, sv. 3, str. 187–194.*

920 *Pípal, str. 2; Holladay, str. 4; Gesenius, str. 9; TWOT, sv. 1, str. 12–13; TDOT, sv. 1, str. 62–72.*

921 *Latinské „vindicatio, -onis, f." má význam: (1) (právní) nároky; (2) hájení, ochrana (Pražák, Novotný, Sedláček: **Latinsko-český slovník.** Díl 2. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1955, str. 661). Anglické „vindicatio" má tyto významy: (1) ospravedlnění, obhájení, uhájení, úspěšná obhajoba; (2) omluva, odůvodnění, přijatelné vysvětlení; (3) zbavení viny, exkulpace, rehabilitace; (4) potvrzení (Hais, Karel – Hodek, Břetislav: **Velký anglicko-český slovník.** Sv. 3. Praha: Academia 1985, str. 2568). Ve svém užití vycházím z anglického prvního významu.*

922 *Keil, str. 5.*

923 *Keil, str. 10.*

každá viditelná forma Izraelovy vlastní existence zhroutila a kdy podoba budoucnosti byla úplně neznámá."[924]

Pamatujeme-li na toto historické pozadí, je zřejmé, proč Bůh inspiroval pisatele, aby napsal takové dílo, jako je kniha Daniel. Bůh posílá poselství, v němž ukazuje, že je Pánem dějin a že tyto dějiny vede k jejich vrcholu. Dění spojené s Božím lidem zasazuje do širšího rámce národů, zarámovává je do Božího plánu spásy světa a oznamuje, že věrní obdrží Boží věčné království.

Každá kapitola v knize Daniel zaslibuje konečné obhájení (vindikaci) a vysvobození pro ty, kteří zůstávají věrní uprostřed odpadnutí a pronásledování. Každá kapitola obsahuje motiv zkoušky a těžkostí, které vrcholí povýšením a slávou.[925] Takto se soužení, pronásledování a zkoušky stávají dobrou zprávou, protože soužení vyúsťuje do požehnání pro ty, kteří poslouchají Boha.

Kap. 1: Ostatek je zkoušen ve své věrnosti Božímu zákonu. Ti, kteří zůstali věrní, jsou povýšeni.

Kap. 2: Daniel a tři mládenci přežijí hrozbu smrti a jsou svědectvím toho, jak se k nim Bůh přiznává. V závěru se opět vyskytuje motiv povýšení.

Kap. 3: Tři mládenci jsou opět zkoušeni, ale tentokrát mnohem přísněji a důsledněji. Zůstanou věrni Bohu, nepřestoupí jeho přikázání a prožívají Boží vysvobození z královské moci. Nakonec prosperují a daří se jim dobře pod královou ochranou.

Kap. 4: Modloslužebný král, který se ve své pýše staví proti Bohu, je nejdříve varován a nakonec pro svůj vzdor ponížen. S pokáním přichází obnova a návrat na trůn. Jeho zkušenost je zaslíbením, že Bůh požehná i pohanu, který pozná Boha a rozhodne se mu sloužit.

Kap. 5: Pohanský král se rouháním staví proti Bohu. Je souzen a posléze i odsouzen. Ztrácí vše. Naproti tomu Boží posel je povýšen a stává se třetím mužem v království.

Kap. 6: Nejtěžší zkouška přichází na Daniela v jeho stáří. Je nalezen ve všem věrný. Jeho nepřátelé nenacházejí žádnou skutečnou příčinu k žalobě proti němu. Za záminku si proto vezmou jeho náboženství („něco, co se týče zákona jeho Boha"). Prorok je vysvobozen z nebezpečí smrti a po noci soužení prožívá opět povýšení. Výsledkem je, že se „Danielovi dobře dařilo".

Většina historických úseků knihy Daniel je spojena s Babylonem, s jeho netolerantností, modloslužbou, pýchou, pronásledováním a rouháním. Vyprávění takto v malém zobrazují prorocké popisy duchovního Babylona, který v daleko širším měřítku uplatní tyto vlastnosti a ponese tuto charakteristiku. V první části knihy máme zachycenu pouze jednu událost z doby druhého, médo-perského království, která je však dostatečnou ukázkou toho, že duch babylonských principů vládl i v pozdějších říších.

Tytéž motivy, se kterými jsme se setkali ve výpravné části knihy, se objevují i v její druhé části, to je ve viděních. Jako typický příklad můžeme uvést apokalyptické vidění z kapitoly 7. Sedmá kapitola se zaměřuje na výjev Božího soudu a na činnost Antikrista, symbolizovaného malým rohem, který pronásleduje Boží lid a pošlapává Boží zákon. V předcházejících kapitolách byli Nebúkadnesar, Belšasar a vládci Médo-Persie typem na tohoto Antikrista. V 7. kapitole se ukazuje, že svatí byli obhájeni Bohem (verš 22 má tzv. dativ výhody[926] a text pak zní: „a soud byl vynesen ve prospěch svatých Nejvyššího"), zatímco nad malým rohem byl vynesen rozsudek odsouzení a nakonec „bude úplně vyhlazen a zahuben" (verš 26). Podle této kapitoly svatí, kteří zůstali uprostřed pronásledování věrní Bohu, budou povýšeni: „Ale království se ujmou svatí Nejvyššího a budou mít království v držení až na věky... Království, vladařská moc a velikost všech království pod celým nebem budou dány lidu svatých Nejvyššího. Jeho království bude království věčné a všechny vladařské moci ho budou uctívat a poslouchat" (verše 18.27).

Téma 7. kapitoly je takto totožné s tématem první části knihy: svatí jsou zkoušeni, nepřátelé zdánlivě triumfují, ale Bůh zasáhne, obhajuje svůj lid na soudu a povyšuje jej do účasti v jeho věčném království. Tímto způsobem všechny kapitoly zdůrazňují stejné poselství: hovoří o zkouškách, vindikaci a odměně.

---

[924] *Baldwinová, str. 52.*

[925] *Ford, str. 26–27.*

[926] *Leupold, str. 321 hovoří o „dativu výhody"; Ford, str. 148; Holladay, str. 42 uvádí, že „dînā' s yᵉhîb a lᵉ (příznivý) rozsudek je vynesen ve prospěch; NIV překládá Da 7,22 takto: „Přišel až k Starému dnů a vynesl rozsudek ve prospěch svatých Nejvyššího a přišel čas, kdy obdrželi království." Francouzský ekumenický překlad TOB zní rovněž: „... rozsudek byl vynesen ve prospěch svatých Nejvyššího."*

Ostatní prorocké kapitoly rozvádějí to, co bylo představeno v kapitole 7. Závěrečná stať knihy (kapitola 12) rekapituluje téma a zvěst celé knihy vrcholí myšlenkou vzkříšení a zaslíbením slávy pro ty, kteří byli jako Daniel věrní Bohu (verše 7.10.13.1–3).

C. Chronologické údaje

Chronologické údaje spojují obě části knihy. Narativa pokrývají dobu babylonskou a zasahují až do období Médo-Persie (kap. 1–6). Podobně vidění nepokračují v chronologickém sledu až od doby médo-perské dál, ale stejně jako vyprávění začínají v době babylonské a končí v období médo-perském (kap. 7–12).

Také chronologická následnost čtyř světových říší je významná. Explicitně propojuje kapitoly 2 a 7 a implicitně kapitoly 8 až 12. Toto schéma čtyř sukcesivních království začíná říší babylonskou.

Z toho je zřejmé, že příběhy i vidění jsou vzájemně spojeny řetězem chronologických údajů z období Danielova života.

D. Jedinečné stylistické rysy

Stylistika knihy Daniel se vyznačuje některými specifickými rysy. Autor má například zvláštní sklon vytvářet seznamy různých pojmenování. Tak se na několika místech opakuje výčet tříd královských rádců (2,2.10.27; 4,4; 5,7.11), seznam vysokých státních úředníků (3,2.3; 6,7) a soupis hudebních nástrojů v Nebúkadnesarově orchestru (3,5.7.10.15). Charakteristická fráze „všem lidem různých národností a jazyků" se vyskytuje v těchto textech: 3,4.29.31; 5,19; 6,25 a 7,14.

Jiná zvláštnost, která charakterizuje knihu Daniel, spočívá v doplňování detailů, které nebyly předtím explicitně zmíněny ve snu nebo ve vidění. Např. 2,41–43 doplňuje 2,33; verš 4,33 rozvádí myšlenky, které byly ve snu jen matně naznačeny; 7,18.21.22 rozšiřuje vidění a uvádí koncept „svatých", o nichž nebyla ve vidění ještě řeč, a vysvětlení 8,19–25 upřesňuje vidění popsané v 8,3–14.

Nejen v apokalyptické, ale i v historické části knihy se horizontální rovina prolíná s rovinou vertikální (např. 4,14–17; 7,9–13; 8,9–12).

E. Da 7 propojuje celou knihu

Lacocque zdůrazňuje, že 7. kapitola knihy Daniel „je srdcem knihy a přechodem mezi oběma částmi a obsahuje dva literární žánry".[927] Ferch tvrdí, že „sedmá kapitola zaujímá klíčové a rozhodující postavení v celé knize".[928] Soušek říká, že tato kapitola „tvoří po stránce formální i věcné střed knihy".[929] Tato kapitola spojuje první část (vyprávění) a druhou část (vidění) knihy v jeden celek. Kritičtí učenci, kteří zastávají názor, že kniha Daniel pochází z pera dvou autorů, vidí v kapitolách 1–6 jeden celek, napsaný jedním pisatelem, a kapitoly 8–12 považují za další soubor, který byl sepsán pozdějším makabejským autorem. Příběhy jsou aramejským jazykem a společnou tématikou spojeny se 7. kapitolou, která je dál spojuje s kapitolami 8–12.

Chci-li prokázat celistvost knihy, stačí pro tento účel, dokážeme-li, že existuje spojitost mezi 7. kapitolou a jednou kapitolou z první části knihy a mezi 7. kapitolou a jednou kapitolou z její druhé části. K tomu, abych demonstroval tuto jednotu, zvolím z první poloviny knihy kapitolu 2 a z její druhé poloviny kapitolu 8 a dám je do souvislosti s kapitolou 7.

---

927 *Lacocque, Temps, str. 9. Viz také Shea, Setting, str. 31–36; Raabe, str. 267–275; Mosca, str. 496–517.*

928 *Ferch, str. 41. Podobně Lacocque, str. 98, který tvrdí, že vidění kapitoly 7 „tvoří skutečné těžiště celé knihy".*

929 *Daniel PSV, str. 295.*

1. *Vztah mezi Da 7 a Da 2*

a) Podobnosti těchto dvou kapitol

aa) Prostředí těchto dvou vidění je stejné. Obě jsou dána v noci prostřednictvím snu (7,1–2; 2,1.19), na rozdíl od kapitol 8–12, kde se nic neříká o nočním prostředí, ale vždy se hovoří jen o vidění (8,1; 10,1).

bb) Sled hlavních událostí je stejný. Nejdříve je zmínka o čtyřech královstvích (7,4–7a.17–19; 2,31–33a.37–40), pak o rozdělení čtvrtého království (7,7b.8.20; 2,41–43) a nakonec o nastolení Božího království (7,13–14.18.27; 2,44).

cc) Numerická následnost království

1. –	„první" šelma (7,4)
2. –	„druhá" šelma (7,5)
3. „třetí" království (2,39)	–
4. „čtvrté" království	„čtvrté" království = šelma (7,23)

V Da 2 a 7 se nachází přesně stejný počet kovů a šelem. Jsou čtyři a jsou označeny jako „království".

dd) Lingvistické vztahy mezi čtvrtým královstvím kapitoly 2 a čtvrtým královstvím kapitoly 7:

Čtvrté království	
1. bude „tvrdé" „*taqqípá*" (2,40)	bude mimořádně „mocné" „*taqqípá'*" (7,7)
2. bude tvrdé jako „železo" „*parzᵉlá'*" (2,40)	má „železné" zuby „*parzel*" (7,7.19)
3. „drtí" a drolí vše „*dqq*" (2,40)	žralo a „drtilo" a zbytek rozšlapávalo svýma nohama „*dqq*" (7,19.23)
4. bude „rozdělené" (2,41)	slovo není použito, ale deset rohů znamená rozdělení (7,7.20)
5. ve dnech těch „králů" (2,44)	deset rohů = deset „králů" (7,24)

Pozorujeme, že slovník, kterým pisatel popisuje čtvrté království v kapitolách 2 a 7, obsahuje společné prvky: jedno společné adjektivum, dvě substantiva a „dvě" (jedno zamlčené) verba. Čtvrté království kapitoly 7 je proto identické se čtvrtým královstvím kapitoly 2.

ee) Obě kapitoly se soustřeďují na čtvrté království. Popis čtvrtého království je nejpodrobnější a nejdelší.

ff) V kapitolách 2 a 7 existuje stejný vzorec: klesající hodnota a vzrůstající síla kovů a šelem. V prorockém pohledu Da 2 se popisuje klesající hodnota kovů (zlato, stříbro, měď, železo), ale jejich vzrůstající síla a tvrdost (od zlata až po železo). Podobně Da 7 popisuje šelmy s klesající „hodnotou" (nižším postavením) od lva, krále zvířat, až k bezejmenné šelmě, která však má největší sílu a moc.

gg) Zřízení Božího království nastává až po rozdělení čtvrtého království. V obou kapitolách tedy nacházíme tematickou teologickou jednotu.

b) Rozdíly mezi Da 2 a Da 7

aa) „Živé" šelmy mají schopnost lépe reagovat než „mrtvé" kovy, proto podrobněji přibližují charakter a činnost těchto království.

bb) Da 7 obsahuje nové prvky:

1. Na scéně se objevuje „malý roh".
2. Představuje se výjev nebeského soudu.

Da 7 vkládá dva nové prvky mezi čtvrté království a zřízení Božího království. Těmito prvky jsou činnost malého rohu a scéna nebeského soudu. Da 7 má tedy něco navíc oproti Da 2. Jedná se

zde o progresivní paralelizmus. Přestože Da 7 obsahuje nové prvky, základní paralelní schéma těchto dvou kapitol není narušeno, jak je patrné z následujícího srovnání:

Království	Symboly Da 2	Symboly Da 7
Babylon	zlato	lev
Médo-Persie	stříbro	medvěd
Řecko	měď	levhart
Řím	železo	bezejmenná šelma
rozdělení	železo a hlína	deset rohů
	–	malý roh
	–	soud v nebi
Boží království	kámen, který se stává horou	Syn člověka dává vládu svatým

Paralelizmus symbolů kapitol 2 a 7 je zřejmý. Sled národů představených kovy z kapitoly 2 je v úzkém vztahu s popisem národů zobrazených v kapitole 7. Lacocque potvrzuje: „Paralely mezi sedmou a druhou kapitolou ukazují, že se obojí týká stejných království."[930] Události kapitol 2 a 7 jsou popsány v tomto pořadí: nejprve jsou představena čtyři království, pak se popisuje rozdělení čtvrtého a nakonec je řeč o věčném Božím království. Paralelizmus těchto dvou kapitol je umocněn lingvistickými prvky, použitím stejných termínů a společnou tématikou. Navíc je podtrženo chiastickou strukturou aramejské části knihy Daniel (o níž pojednám níže).

Na základě uvedených skutečností můžeme uzavřít, že Da 7 a Da 2 jsou paralelními kapitolami, vytvářejí vzájemnou jednotu a dobře zapadají do celkového rámce knihy. Takto máme 7. kapitolu propojenu s první částí knihy Daniel a prokázán vztah mezi příběhy a viděními.

2. *Vztah mezi Da 7 a Da 8*

a) První vztah mezi těmito dvěma kapitolami je dán historickými entitami, které vystupují v obou oddílech knihy Daniel. V 7. kapitole nejsou království, symbolizovaná šelmami, identifikována a v 2. kapitole bylo pojmenováno pouze první království. V 8. kapitole jsou označena jménem další dvě království: Médo-Persie a Řecko (8,20–21). První království – Babylon – se v 8. kapitole nenachází, jak tomu bylo v kapitolách 2 a 7.

aa) Druhá šelma z kapitoly 7 stojí v paralelním vztahu k beranu z kapitoly 8. Jak medvěd, tak beran symbolizují podvojné království – médo-perskou říši.

1. Oba symboly obsahují prvek nevyváženosti:
   - 7,5a „šelma druhá... panství jedno vyzdvihla" (ČEP překládá: „bylo postaveno tváří k jedné straně")
   - 8,3 „ti dva rohové byli vysocí, avšak jeden vyšší než druhý; větší vyrostl jako poslední"
2. Oba symboly se pojí s číslem tři:
   - 7,5b medvěd měl „v tlamě mezi zuby tři žebra"
   - 8,4a beran trkal třemi směry: „k moři, na sever a na jih"
3. Dravost obou zvířat:
   - 7,5c medvědu bylo řečeno: „Vstaň a hojně se nažer masa."
   - 8,4b „žádné zvíře před ním neobstálo"

Všechny tři uvedené charakteristiky platí o obou šelmách – medvědu i beranu – a jsou zmíněny ve stejném pořadí. Z toho plyne, že beran a medvěd symbolizují tutéž říši. Beran je v 8,20 explicitně identifikován jako říše médo-perská, což tedy znamená, že i medvěd z kapitoly 7 představuje stejnou mocnost.

[930] *Lacocque, str. 98.*

bb) Levhart, třetí šelma z Da 7, a kozel z Da 8 jsou totožní:
1. Kozel přichází po beranovi (8,5a), tak jako levhart následuje medvěda (7,6a).
2. Levhart měl na hřbetě čtyři křídla (7,6b) a kozel přicházel na celou zemi, ale země se nedotýkal (8,5b).
3. Levhart měl čtyři hlavy (7,6c) a na kozlu poté, co se zlomil velký roh, vyrostly čtyři nápadné rohy (8,8).
4. Levhartu byla dána vladařská moc (7,6d) a kozel se po porážce berana velice vzmohl a byl na vrcholu moci (8,6a).

Všechny čtyři charakteristické znaky jsou přítomny u obou zvířat a přicházejí ve stejném pořadí (kromě posledních dvou u kozla, které jsou přehozeny). Poněvadž kozel z Da 8 je explicitně označen jako Řecko (8,21), plyne z toho, že i levhart z Da 7 znázorňuje tutéž říši.

b) Po kozlu, kterému byl zlámán znamenitý roh, místo něhož narostly čtyři jiné rohy, se v 8. kapitole objevuje na scéně malý roh. Malý roh v 7. kapitole vychází ze čtvrté šelmy a následuje po ní, což znamená, že tato mocnost vychází z pohanského Říma. Avšak v kapitole 8 přichází malý roh na scénu dříve (ke konci vlády diadochů).

Vyvstává otázka, zdali má být malý roh z 8. kapitoly interpretován stejně jako malý roh z kapitoly 7, anebo zda představuje nějakou jinou moc. O této problematice jsem již pojednal výše v kapitole o exegetických argumentech s názvem Malý roh jako Antiochos IV. Epifanés.

Máme-li doložit vzájemnou souvislost mezi malým rohem z Da 7 a malým rohem z Da 8, postačí upozornit na jedenáct podobností mezi nimi, které dostatečně odkazují na jednotnou koncepci tohoto symbolu. Podobnosti mezi malým rohem z Da 7 a malým rohem z Da 8 jsou tyto:

aa) V obou kapitolách se používá týž symbol – „roh" („qeren" – 7,8nn; 8,9nn).

bb) Oba rohy mají přívlastek „malý". V 7. kapitole, která je psána aramejsky, tento termín zní „z^{e}'erah" (7,8) a v 8. kapitole, psané hebrejsky, je použito výrazu „ṣ^{e}'erah" (8,9). Je významné, že pisatel 8. kapitoly nepoužívá k vyjádření myšlenky „malý" běžného hebrejského adjektiva „qaton", které se v Bibli vyskytuje více než stokrát, ale volí méně užívané slovo „ṣ^{e}'erah", které má mnohem menší výskyt (jen asi pětadvacetkrát). Autor používá méně užívaný termín, aby doložil paralelizmus mezi malým rohem 7. kapitoly a malým rohem 8. kapitoly a navodil tak podobnost mezi nimi. Je důležité si všimnout, že pisatel tím nabourává přímý lexikální vztah mezi „qaton" a kořenem „gdl". Kořen „gdl" se v textu vzápětí vyskytuje, říká se v něm, že malý roh „se velmi vzmáhal".

cc) O obou symbolech je řečeno, že se staly „velkými" (7,20; 8,9nn).

dd) V obou případech se jedná o mocnost, která pronásleduje (7,20; 8,10.24).

ee) V obou kapitolách je činnost malého rohu namířena proti téže skupině: pronásleduje „svaté", „lid svatých" („^{c}am qaddíšé", „^{c}im qaddíšín" – 7,21.25.27; „^{c}am-q^{e}doším" – 8,24).

ff) Oba symboly jsou charakterizovány pýchou (7,8.11.20.25; 8,10–12.25).

gg) Oba se vyznačují mimořádnou chytrostí (7,8; 8,24–25).

hh) Oba ve viděních představují vrcholnou protibožskou mocnost (7,8.9.21.22.25.26; 8,12–14.25).

ii) Oba mají svou činnost vymezenou časem (7,25; 8,14).

jj) Činnost obou je prodloužena až do doby konce (7,25.26; 12,7.9; 8,17.19).

kk) Oba jsou zničeni nadpřirozenou mocí (7,11.26; 8,25).

Tyto podobnosti indikují, že kapitoly 7 a 8 pocházejí z pera jednoho autora a že se zde jedná o jeden integrální literární celek. Takto je 7. kapitola propojena s kapitolami 8–12. Heaton přesvědčivě říká: „Můžeme se zaměřit na sedmou kapitolu jako na klíč ke kritickému problému a odvážit se označit ji za tvůrčí jádro celé knihy. Svazuje dohromady a vysvětluje příběhy, které ji předcházejí, a zároveň uvádí a inspiruje explicitnější kapitoly komentáře, který následuje."[931]

Ať už vyložíme symbol malého rohu z Da 8 jakkoliv, na základě uvedených podobností (v podstatě existuje pouze jeden rozdíl: malý roh z Da 8 přichází na scénu dřív než malý roh z Da 7 – v Da 7 po

[931] *Heaton, str. 48–49.*

rozpadu římské říše, zatímco podle Da 8 na konci vlády diadochů) je prokazatelné, že kapitoly 7 a 8 mají společné téma, popisují stejnou činnost a působení malého rohu a jsou svázány i lingvisticky. To mě vede k závěru, že toto úzké propojení odkazuje na jednoho autora. Tato vzájemná spojitost také ukazuje, že v Da 8 máme popis stejného Antikrista jako v Da 7, i když je rozšířen o určité detaily (staví se proti „támíd" a svatyni;[932] celé vidění je dáno v kultickém jazyce, např. užití obětních zvířat, jako je beran nebo kozel, v symbolice; je dán počet „2300 večerů a jiter"[933]).

I když bylo možné v době makabejské i později aplikovat symbol malého rohu z Da 8 na postavu Antiocha IV. Epifana, přesto zůstává skutečností, že události spojené s tímto panovníkem mohly být pouze dobovou aplikací, ale ne úplným naplněním, protože některé významné prvky uvedené v textu se na něm nenaplnily (viz také výše kapitolu Malý roh jako Antiochos IV. Epifanés). Nechci popírat částečné naplnění symboliky malého rohu z Da 8 na Antiochu IV. Epifanovi, ale chci podtrhnout, že pokud existuje částečné historické naplnění, pak dostáváme typ[934] na pozdější antityp – na Antikrista, na kterém se text zcela (doslova, plně) naplnil. Reformace viděla v malém rohu papežství.[935] Velikost reformace spočívala v tom, že nejenže odkryla pravé evangelium a ukázala na Krista, ale že odhalila také padělek evangelia a poukázala na Antikrista.

Kontinuální škola, jedna ze tří základních výkladových škol, vidí v malém rohu z Da 7 a 8 papežství, preteristická škola Antiocha IV. Epifana s tím, že se tato postava stává typem na budoucího Antikrista. Zde se však nejedná o otázku buď – anebo, buď Antiochos IV. Epifanés, anebo papežství, anebo budoucí Antikrist. Jsem pro modifikovaný postoj. Chci co nejvíce vytěžit z exegeze, ale i z výkladových škol: malý roh z Da 7–8 představuje středověké papežství s tím, že popis v Da 7 na ně plně odpovídá, zatímco popis malého rohu v Da 8 se dá v principu aplikovat na Antiocha IV. Epifana, v němž je možno vidět částečné naplnění nebo přednaplnění. Tento bezbožný král se tak stává typem na jinou pronásledující moc – na pohanský Řím a pak i na středověký papežský Řím. Da 8 tak popisuje římskou mocnost ve dvou fázích: nejdříve je v symbolice malého rohu zahrnut pohanský Řím, pak i středověký papežský (křesťanský) Řím.[936] Tím se stává Antiochos IV. Epifanés typem na Antikrista. Antitypem je tedy Řím ve dvou fázích, Řím pohanský a papežský, který splňuje všechny charakteristiky apokalyptického proroctví. Hieronymus, překladatel Vulgaty, už dávno napsal, že většina našich vykladačů aplikuje tuto pasáž (Da 8) na Antikrista a učí, že to, co se odehrálo za Antiocha, bylo pouze typem, který se naplní na Antikristu.[937]

---

932 *Kontinuální výkladová škola interpretuje tuto skutečnost takto: „Zrušil »každodenní oběť« odkazuje na zastření účinnosti Kristovy nebeské služby Římem prostřednictvím uvedení náhradních služeb, což způsobuje neúčinnost Kristovy každodenní služby pro lidstvo." (Hasel, Horn, str. 191).*

933 *Počet „2300 večerů a jiter" se nedá přepočítávat jako 1150 dnů, jak to dělají někteří současní vykladači, a to z těchto důvodů:*

1. LXX a Theodotión vysvětlují tento obrat přidáním výrazu „dny" do textu: „Heós hesperas kai prói hémerai dischiliai kai triakosiai, kai katharisthésetai to hagion." Septuagintní text tedy doslova zní: „Až do večera a jitra dnů 2300 a svatyně bude očištěna."

2. Někteří komentátoři předpokládají, že výraz „2300 večerů a jiter" odkazuje na „támíd oběti". Tento termín se však v textu přímo nevyskytuje. Hebrejské slovo „támíd" se ovšem používá v souvislosti se svatyní, ale označuje víc než jen ranní a večerní oběti (Ex 27,20; 28,29; 30,8; Lv 6,13.20; 24,8; Nu 28–29; 1 Pa 16,37). Z uvedených textů je zřejmé, že termín „támíd" označuje „všechny pravidelné aspekty činnosti prvního oddělení svatyně" (Holbrook, str. 462).

3. Jestliže se „támíd" aplikuje na denní oběti, pak popisuje ranní a večerní oběť jako jeden celek. Jednalo se o jednu oběť obětovanou ve dvou fázích – ráno a večer (Ex 20,9; Nu 28,3–4). Tato jednota je podtržena i tím, že výraz „večerů a jiter" je hebrejsky napsán v singuláru, tedy „večera a jitra".

4. Sekvence „večer a jitro" z Da 8,14 nekorespondujе se sekvencí denních obětí, které byly obětovány ráno a večer, a nikoli večer a ráno. Tento slovní obrat má své kořeny v Gn 1, kde časová jednotka jednoho dne je vyjádřena termínem „večer a jitro" vždy v tomto pořadí (Gn 1,5.8.13.17.23.31). Proto je třeba chápat frázi „2300 večerů a jiter" jako odkaz na 2300 dnů. Keil, str. 304: „Židovský čtenář zřejmě nemohl chápat období 2300 večerů a jiter jako 2300 polovičních dnů neboli 1150 celých dnů, protože večer a jitro při stvoření netvořily polovinu dne, ale celý den. V časovém označení »až do 2300 večerů a jiter« by tím méně mohly být »večery a jitra« pochopeny jako večerní a ranní oběti. Tato slova tedy nelze vykládat tak, že až do 1150 večerních a 1150 ranních obětí budou (oběti) zastaveny. Musíme proto tuto frázi vzít tak, jak je, tzn. rozumět jí jako 2300 dnům."

5. V žádném rukopise nebo starém překladu nemáme jediný doklad, že by na místě číslovky 2300 stála číslovka 1150.

Viz Schwantes, Boger, str. 463–474.

934 *Viz studie: Heřmanský; Davidson, Typology; Rad, Interpretation; Barr, str. 103–148; Ellis, str. 126–135.*

935 *Viz Froom, sv. 2, str. 269–270.290.343.528–529.*

936 *Hasel, Study, str. 378–420; Hasel, Horn, str. 187–193.*

937 *Jerome, str. 87; Shea, Development, str. 317. Hieronymus, str. 565. Viz také Froom, sv. 2, str. 270.290.*

Je třeba poznamenat, že Antikristem par excellence je však satan, jehož antikristovský duch se projevil v historickém kontextu v Antiochu IV. Epifanovi, pohanském Římu i středověkém papežském Římu (Da 7; 8; 11,21–39) a ještě se projeví v budoucím Antikristu (Da 11,40–45), jehož identita a činnost je plněji popsána v novozákonní apokalypse – v knize Zjevení Jana, zvláště v kapitolách 13 a 17.

c) Kapitoly 7–12 jsou vzájemně spojeny také speciálními výrazy: „čtyři nebeské větry" (7,2; 8,8; 11,4), (soudní) „knihy" (7,10; 12,1), „lid svatých" (7,27; 8,24) a myšlenkou o „pustošení" (8,11; 9,27; 11,31; 12,11).

F. Speciální literární rys knihy – chiazmus

Zvláštním literárním rysem knihy Daniel je její chiazmus. Některé její části jsou napsány v chiastické struktuře (kap. 2–7; 7. kapitola; 8,9–12; 9,24–27; kap. 7–12; uspořádání celé knihy). V roce 1972 napsal Lenglet článek, v němž upozornil na literární strukturu aramejské části knihy Daniel, tj. uspořádání kapitol 2–7, a dokázal, že se zde jedná o „koncentrickou symetrii".[938] Tyto kapitoly mohou být seřazeny do struktury, kterou nazýváme strukturou chiastickou (podle řeckého písmene „chí"). Jedná se o strukturu, která propojuje dvě strany zrcadlovým způsobem. V této struktuře pak její první část koresponduje s částí poslední, druhá s předposlední atd. podle vzorce A:B::B':A' nebo například A:B:C::C':B':A'. Kapitoly 2–7 jsou seřazeny takto:

Chiastická struktura kapitol 2–7			
A	kap. 2.:	vidění o světových říších	
B	kap. 3.:	vysvobození z ohnivé pece (tří mládenců)	
C	kap. 4.:	soud nad pohanským králem (Nebúkadnesarem)	
C'	kap. 5.:	soud nad pohanským králem (Belšasarem)	
B'	kap. 6.:	vysvobození ze lví jámy (Daniela)	
A'	kap. 7.:	vidění o světových říších	

Takto jsou tematicky a obsahově paralelní kapitoly 2 a 7, které pojednávají o světových říších, kapitoly 3 a 6, které popisují vysvobození tří mládenců a Daniela z nebezpečí smrti, a kapitoly 4 a 5, které líčí soud nad dvěma bezbožnými babylonskými králi.

Je pozoruhodné, že celá klíčová 7. kapitola knihy Daniel je napsána v chiastické struktuře:[939]

Chiastická struktura kapitoly 7				
A	prolog (verše 1–2a)			
B	vlastní vidění (verše 2b–14)			
C	prorokova první reakce na vidění (verše 15–16)			
D	první stručná interpretace vidění andělem (verše 17–18)			
C'	prorokova druhá reakce na vidění (verše 19–22)			
B'	druhá, další interpretace vidění andělem (verše 23–27)			
A'	epilog (verš 28)			

To znamená, že celá kapitola má dvě části: první pojednává o vidění (verše 2–14) a druhá obsahuje jeho výklad (verše 15–27).

[938] *Lenglet, str. 169–190. Shea, Analysis, str. 202 dokazuje, že také Da 4 je napsána v chiastické struktuře.*
[939] *Ferch, Son, str. 142; Ferch, str. 44; Shea, Studies, str. 97.*

Také vlastní vidění 7. kapitoly je napsáno v chiastické struktuře:[940]

Chiastická struktura vidění v 7. kapitole
I. Předběžný pohled na pozemské království (verše 2b–3)
II. Detaily vidění (verše 4–14)
A první tři šelmy (verše 4–6)
B čtvrtá šelma (verš 7)
C popis malého rohu a jeho pýcha (verš 8)
D začátek soudu (verše 9–10)
C' malý roh a jeho pýcha (verš 11a)
B' úděl čtvrté šelmy (verš 11b)
A' úděl prvních tří šelem (verš 12)
D' závěr soudu: království dáno Synu člověka (verše 13–14)
anebo místo D':
III. Konečný pohled na nebeské království: království dáno Synu člověka (verše 13–14)

Je pozoruhodné, že v 7. kapitole se vyskytuje také trojí stejná sukcese událostí:

Stejná trojí sukcese událostí v 7. kapitole		
A. útisk (v. 7–8)	A. útisk (v. 21)	A. útisk (v. 23–25)
B. soud (v. 9–12)	B. soud (v. 22a)	B. soud (v. 26)
C. království (v. 13–14)	C. království (v. 22b)	C. království (v. 27)

Tyto různé chiastické struktury 7. kapitoly zřetelně ukazují, že za ní musí být jeden autor. Chiastická struktura vlastního vidění indikuje, že tato část tvoří jeden celek, jehož středem je poselství o soudu. Tato struktura je umocněna faktem, že nebeská scéna, popisovaná ve verších 9–10 a 13–14, má poetickou formu – na rozdíl od ostatních scén ve vidění, které jsou psány v próze.

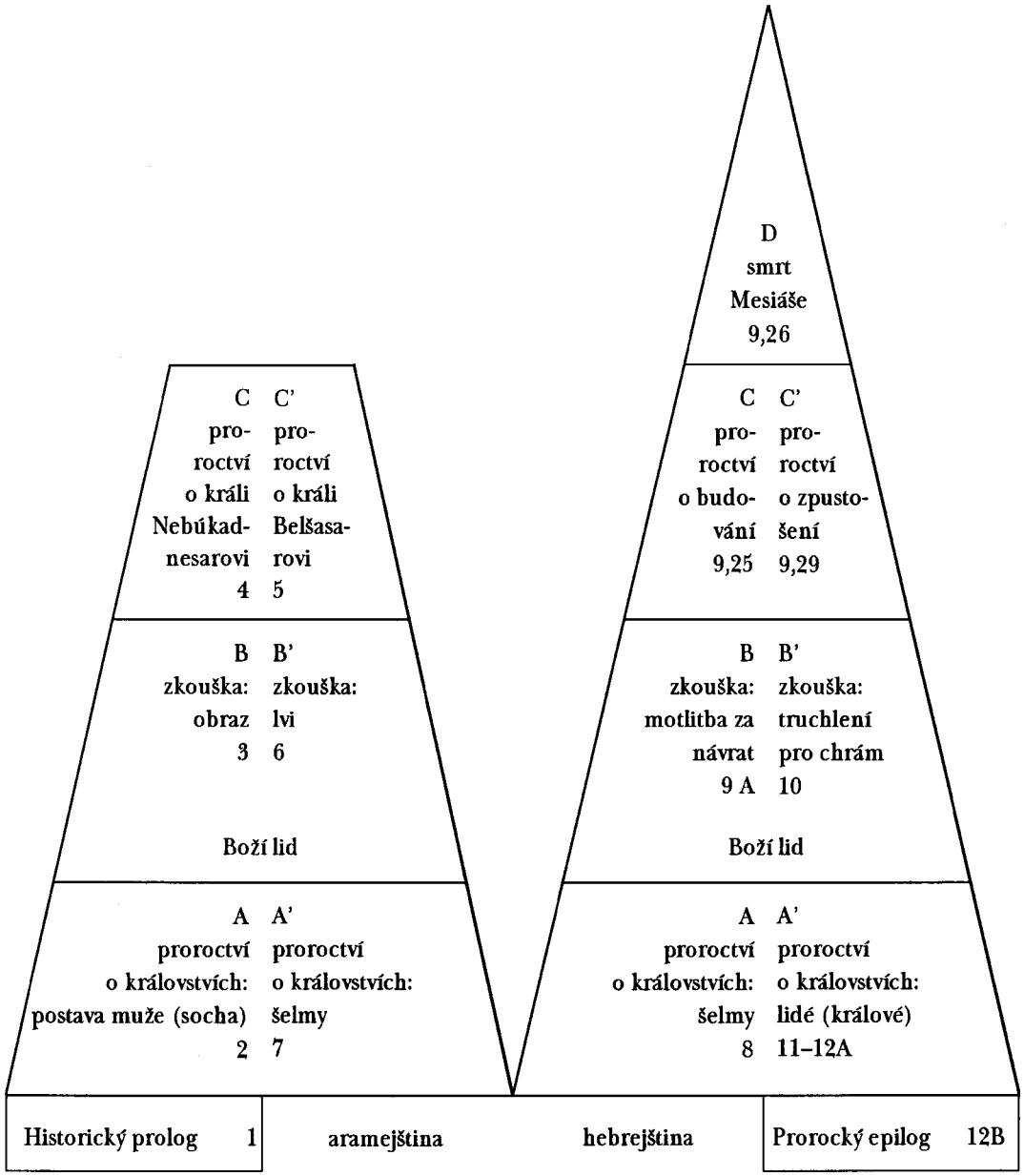
Shea upozorňuje na jinou literární chiastickou strukturu v Da 8,9–12.[941] Když diskutuje o horizontální a vertikální dimenzi vidění 8. kapitoly, poukazuje na činnost malého rohu v těchto rozměrech:

Chiastická struktura kapitoly 8
A horizontální expanze malého rohu (verš 9b)
B jeho vertikální expanze (verše 10–12b)
A' jeho horizontální expanze (verš 12c)

Jiný chiazmus nacházíme v Da 9,24–27.[942] O této chiastické struktuře pojednám při rozboru proroctví o sedmdesáti týdnech.

Shea rovněž upozorňuje na to, že celá kniha Daniel je napsána v chiastické struktuře.[943] Vychází z Lengletova článku o struktuře kapitol 2–7 a přidává schéma zbývajících kapitol, jak ukazuje diagram na následující straně:

940 *Ferch, Son, str. 136–137; Ferch, str. 44; Shea, str. 176; Shea, Studies, str. 96.*
941 *Shea, str. 195.201. K detailnějšímu studiu viz Shea, str. 192–201.*
942 *Doukhan, Seventy, str. 1–22; Shea, str. 241–244; Shea, Poetic, str. 277–282.*
943 *Shea, str. 248–252.*



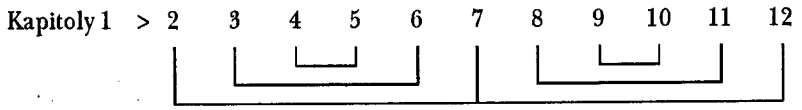
Jinou celkovou chiastickou nebo koncentrickou literární strukturu knihy Daniel, zvláště její druhé části, předložil Doukhan.[944] Ukazuje na to, že kapitoly 7 a 12 jsou propojeny motivem soudu a paruzie. To jsou jediné kapitoly, kde je scéna soudu a přítomnost soudních knih spojena s příchodem postavy, která je v Da 7 nazvána „Syn člověka" a v Da 12 „Míkael". V obou kapitolách se rovněž objevuje prorocká perioda „čas, časy a polovina času" (7,25; 12,7). Kapitola 8 je spojena s kapitolou 11 motivem konfliktu, protože pouze v těchto dvou kapitolách knihy Daniel jsou dějinné události zobrazeny scénami boje. Kapitola 8 hovoří o boji berana s kozlem a malého rohu, který útočí na základy svatyně, se svatými. Kapitola 11 líčí boje krále Severu s králem Jihu a Opovrženíhodného, který útočí na svatyni, s králem Jihu.[945] Kapitola 9 je propojena s kapitolou 10 motivem „týdnů", kající modlitbou spojenou s půstem a lineární strukturou.

[944] *Doukhan, Daniel, str. 3–7.*
[945] *Ford, str. 254–259 zdůrazňuje paralelizmus kapitol 8 a 11.*

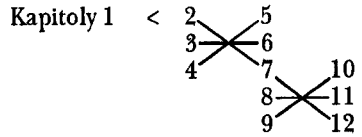
Propojení 9. a 10. kapitoly			
Kapitola 9		Kapitola 10	
A	Daniel „rozumí" zjevenému poselství (verš 1)	A_1	Daniel „rozumí" zjevenému poselství (verš 1)
B	Kající modlitba a půst (2–17) verše	B_1	Kající modlitba a půst (verše 2–3)
C	Vidění, které je dáno jako odpověď na modlitbu (verše 20–27, zvláště v. 23)	C_1	Vidění, které je dáno jako odpověď na modlitbu (verše 4–21, zvláště v. 12)

Dostáváme se takto k lineárním strukturám:

1. Koncentrický paralelizmus knihy Daniel



2. Chiastická struktura knihy Daniel podle vzorce



Takto je celá kniha Daniel navzájem propojena a je prokázáno, že narativa jsou úzce spojena s prorockou částí knihy. „Historické je prorocké. To odkazuje na konec. Zároveň tak je prorocké historické; to vypovídá o historii."[946]

Celá kniha Daniel a některá její klíčová místa byla napsána v chiastické struktuře. To svědčí o tom, že toto dílo bylo sestaveno pečlivým způsobem a že pochází od jednoho autora. Takové uspořádání se nedá kopírovat a přenášet do mysli druhého. Je jedinečným zpracováním jediného pisatele a jeho osobitým přínosem. Tím se rovněž potvrzuje jednota knihy.

G. Lineárně paralelní struktura knihy

V předcházející kapitolce jsme viděli, že chiastická struktura propojuje celou knihu Daniel a tak ukazuje, že celé dílo je promyšleným výtvorem jednoho autora. Kromě formálního chiastického uspořádání můžeme vidět také lineární strukturu, která prochází celou knihou. Jednotlivá vidění korespondují v základním schématu s následujícími viděními a stojí tak ve vzájemném paralelním vztahu. Tato formální struktura odkrývá nejen sled událostí, ale ukazuje, k jakému vrcholu celé dějiny spějí. Zřetelně to vyplývá ze schématu na následující straně:

[946] *Doukhan, Daniel, str. 5.*

Jednotlivé události	2. kapitola	7. kapitola	8. kapitola	9. kapitola	11.–12. kapitola
Babylon	zlato	lev	–	–	–
Médo-Persie	stříbro	medvěd	beran	začátek 70 týdnů	perští králové
Řecko a jeho rozdělení	měď	levhart a čtyři hlavy	kozel		řečtí králové
Řím	železo	bezejmenná šelma	malý roh (1. fáze)	konec 70 týdnů	
Rozdělení římské říše	železo a hlína	10 rohů			
Antikrist		malý roh	malý roh (2. část)		Opovrženíhodný
Boží věčné království (2. příchod Krista)	nastolení království kamene bez zásahu rukou	Syn člověka přijímá království; svatí obdrží království; zničení malého rohu	zničení malého rohu bez zásahu rukou		vzkříšení; účast na věčném životě nebo zatracení

Z uvedené tabulky lineárně paralelní struktury je zřejmé, že v zorném úhlu knihy Daniel je náčrt filozofie dějin sub specie aeternitatis se zvláštním zřetelem na vystoupení Antikrista a na vrcholnou událost doby konce – nastolení Božího věčného království druhým příchodem Ježíše Krista.

Středem a vrcholem celkové chiastické struktury je smrt Mesiáše, tedy první příchod Ježíše Krista (viz níže rozbor Da 9). Kniha sama často hovoří o eschatologické době konce, která se pojí se vzkříšením (např. Da 12,4.6.8.9.13). Tím se ukazuje, že kniha Daniel je zaměřena kristocentricky a je třeba ji rovněž vykládat kristocentricky, a ne „antiochocentricky". V ohnisku knihy Daniel je doba konce s rozdvojenou eschatologií, soustředěnou na první a pak zvláště na druhý příchod Ježíše Krista, který je viděn jako vrchol celého poselství, kdy dojde k úplné vindikaci Božího lidu (motiv soudu) a k totálnímu poražení a zničení Antikrista a jeho spojenců. Knihu Daniel je možno nazvat „knihou konce", protože hovoří o konci a upoutává k němu pozornost čtenářů. O tom svědčí už samotná četnost použití tohoto výrazu. Hebrejské slovo „qēṣ" („kořen") se v celém Starém zákoně vyskytuje šestašedesátkrát, z toho nejčastěji právě v knize Daniel – čtrnáctkrát. Pro srovnání uveďme, že v knize Ezechiel je tento termín použit osmkrát, u proroka Jeremjáše pětkrát, u Izajáše čtyřikrát atd.[947] Také z osmi referencí aramejského slova „sóp" („konec") se jich pět vyskytuje v knize Daniel.[948] Žádná jiná starozákonní kniha se o „dobu konce" (Da 12,4.9) nezajímá tak intenzivně jako kniha Daniel.

Ke třem formálním strukturám knihy Daniel (chiastické, koncentrické a lineárně paralelní) je možno přiřadit strukturu obsahovou, kterou označím jako strukturu symbolickou. Kapitola 2 představuje symboly s částečným výkladem. Kapitoly 7 a 8 dělají totéž. V dalších kapitolách se apokalyptický symbolizmus už nevyskytuje.[949] Všimněme si výroků některých učenců. Frost píše: „Ve třetím vidění je odloženo stranou užívání metafor (imagery)... Čtvrté vidění, poslední a nejdelší ze všech, zcela upouští od symboliky."[950] Montgomery ve svém komentáři ke knize Daniel tvrdí: „Symbolika se ztrácí uprostřed vidění v osmé kapitole a poté jsou vyslovena jen proroctví."[951] Jinde tentýž autor píše: „Osmá kapitola má svou symboliku... Ta se ztrácí v deváté kapitole, její místo zaujímá andělské oznámení, zatímco závěrečné vidění je naprosto bez obrazů."[952] Ford uzavírá: „Montgomeryho tvrzení, že v osmé kapitole se uprostřed vidění ztrácí symbolika, ukazuje na skutečnost, že Da 8,14 je zlatým hřebem symboliky knihy."[953] V Da 8,14 jsou vyřčena tajemná slova: „Až po dvou tisících a třech stech večerech a jitrech dojde svatyně spravedlnosti." Pak následuje výzva: „Gabrieli, vysvětli mu to proroctví." (verš 16) To znamená, že hned po 8,14 začíná vysvětlení, které pokračuje v 9,24–27 a je dále rozšířeno v kapitolách 10–12. Takto je Da 8,14 vrcholem symbolické struktury knihy Daniel.

Da 8,14 je pozoruhodný ještě z jiného důvodu. Hebrejské sloveso „niṣdaq", které ČEP překládá „dojde spravedlnosti", kraličtí „přijde k obnovení" a Septuaginta a KJV „bude očištěna", se vyskytuje v nifální formě, což je hapax ve Starém zákoně, i když kořen „ṣdq" se objevuje více než pětsetkrát. Toto klíčové slovo má také forenzní význam, a tak nás spojuje s motivy soudu a vysvobození.

947 *Lisowsky, str. 1265–1266.*
948 *Doukhan, Daniel, str. 2.VIII.*
949 *Jako výjimku můžeme vidět symboliku čísel v závěru 12. kapitoly, kde je zmínka o dvou nových číselných označeních: 1290 dní a 1335 dní.*
950 *Frost, Apocalyptic, str. 183.*
951 *Montgomery, str. 102.*
952 *Montgomery, str. 96.*
953 *Ford, str. 28.*

Na žádném jiném místě v knize Daniel není časový údaj vyjádřen tak záhadně: „až po dvou tisících a třech stech večerech a jitrech". Odkaz k svatyni je zde důležitý, protože jím jsou propojeny dva celky knihy – vyprávění a vidění. Svatyně je od samého začátku viděna jako mikrokosmos, zmenšenina Božího království. První kapitola líčí, jak Nebúkadnesar znesvětil svatyni, a kapitola 5 se zmiňuje o Belšasarovi, který činí totéž tím, že pije z chrámových nádob. Ve viděních kapitol 8–12 je svatyně opakovaně v záběru proroctví jako objekt Antikristova útoku a symbol Božího obnoveného království.

Takto je z různých úhlů potvrzeno, že Da 8,14 je klíčovým veršem knihy, jak ukazuje i symbolická struktura. Téma vindikace (soudu) se i tímto způsobem objevuje jako centrální téma, které spojuje jednotlivé kapitoly a tvoří z knihy jeden celek.

H. Symbolická struktura

Gooding argumentuje pro jednoho autora knihy Daniel tím, že ve své studii Literární struktura knihy Daniel a její důsledky [954] představuje bipartickou symetrickou strukturu (jedná se o další formální strukturu), kterou zřetelně dokazuje jednotu knihy. Podle Goodinga autor knihy Daniel rozdělil svůj materiál do dvou skupin, z nichž každá obsahuje pět prvků seřazených prakticky podle kapitol (kap. 10–12 tvoří jeden celek, protože sestávají z jednoho vidění). Tato struktura vypadá takto:

STRUKTURA 1		STRUKTURA 2	
kap. 1	Odmítnutí jíst královu nečistou stravu. Daniel a jeho tři přátelé jsou obhájeni.	kap. 6	Odmítnutí poslouchat králův příkaz o nemodlení se k Bohu. Daniel je obhájen.
Dvě sochy		**Dvě vidění o zvířatech**	
kap. 2	Nebúkadnesarův sen o soše	kap. 7	čtyři šelmy
kap. 3	Nebúkadnesarova zlatá socha	kap. 8	dvě zvířata
Dva králové napomínáni		**Dva spisy vysvětleny**	
kap. 4	Napomenutí a obnovení Nebúkadnesara	kap. 9	Proroctví knihy Jeremjáše
kap. 5	„Písmo na stěně" a zničení Belšasara	kap. 11–12	„Svitek pravdy" a eventuální zničení „krále" (11,36–45)

Gooding pak tuto strukturu dále rozvádí a upozorňuje na podobné myšlenky a fráze v obou příslušných symetrických částech.[955] Takto propojuje kapitoly 1–5 a 6–12, zvláště pak však kapitoly 1 a 6, 2 a 7, 3 a 8, 4 a 9 a nakonec 5 a 10–12.

Z této bipartické symetrické struktury rovněž plyne, jak správně uzavírá Gooding, že kniha Daniel „je literární jednotkou, v níž byla každá jednotlivá část pečlivě napsána a úmyslně dána do vztahu k svému úzkému kontextu a ke knize jako celku tak, aby vynikl pečlivě vyvážený obraz jejího poselství. Literární jednota této strukturální spletitosti musí být výtvorem jedné mysli."[956]

I. Progresivní paralelizmus

V apokalyptické části knihy Daniel je přítomna vnitřní struktura, kterou můžeme nazvat „progresivní paralelizmus".[957] Tato literární forma progresivního paralelizmu se vyskytuje i v jiných apokalyptických knihách, např. v knize proroka Zacharjáše a v novozákonní apokalypse Zjevení.[958]

Kapitoly 2, 7, 8, 9 a 11 jsou, jak jsem doložil výše, v podstatě paralelní. Pod určitými symboly zpřehledňují dějiny. V kapitolách 2 a 7 je popis totožný a začíná dobou babylonskou, zatímco kapitoly 8, 9 a 11 začínají až médo-perským obdobím. Obsahují však jednotné téma: činnost Antikrista. Kapitola 2 je nejvšeobecnější a dává hlavní schéma. Každá další apokalyptická kapitola přidává určité detaily a je dalším vysvětlením a rozšířením předchozího proroctví. Kapitola 11 je pak plná detailů. To znamená, že pozdější kapitoly progresivně rozšiřují obsah předcházejících kapitol. Kapitola 2 je plněji rozvedena

954 *Gooding, str. 43–79.*
955 *Gooding, str. 52.58–59.*
956 *Gooding, str. 66.*
957 *Tento termín použil W. Hendriksen ve svém komentáři ke knize Zjevení* ***More than Conquerors****. Tyndale Press 1962, str. 34–36.*
958 *Baldwinová, str. 62.*

kapitolou 7, ta pak kapitolou 8, která je doplněna určitými detaily 9. kapitoly,[959] a kapitoly 11 a 12 přinášejí další podrobnosti ke kapitolám 8 a 9. Takto existuje určitá progresivní revelace uvnitř knihy. Vlastní teologický proud je stále rozšiřován a poselství detailizováno, i když to vše zůstává a je zarámováno uvnitř všeobecného schématu kapitol 2 a 7.

Z toho plyne, že kniha musí být dílem jednoho autora, který s velkou pečlivostí postupně před čtenářem rozvádí dané téma a mistrovsky propojuje apokalyptické kapitoly s příběhy, které se odehrály v babylonské a médo-perské době. Vždy znovu a znovu se objevuje jednotné téma: Boží lid okouší pronásledování, uprostřed nepřátelství prožívá vindikaci, Bůh zasahuje v jeho prospěch a povyšuje jej. Tím je Antikrist poražen.

Ukázal jsem, že kapitoly 1–12 jsou spolu propojeny prvky lingvistickými a stylistickými, také tematicky a literárními strukturami (koncentrickou, chiastickou, lineární, symetrickou a symbolickou). Vhodně to vyjádřila Baldwinová: „Problém teorie více autorů spočívá v tom, že kniha vykazuje tak málo znaků údajně rozdílných pohledů. Jako literární dílo představuje jednotu účelu a formy."[960]

Je třeba rovněž poznamenat, že určité rysy knihy ukazují, že kniha nebyla napsána najednou. Kromě kapitol 10–11 každá kapitola knihy může stát samostatně. Některé kapitoly mají svůj úvod a závěr (např. 7,1.28).[961] „Kapitoly 2–7 by mohly jako teologický dokument stát samostatně, zatímco kapitoly 8–12 jsou, jak se zdá, do velké míry závislé na první části (knihy) a je pravděpodobně nejlepší považovat je za komentář k ní."[962] Ford prohlašuje: „Historické pozadí, jak je zvlášť zpracováno v doprovodných vyprávěních, je klíčem k přiřazeným apokalyptickým viděním. Všechny hlavní exegetické problémy, jako např. 7,9–13; 8,14; 9,24–27, jsou ilustrovány historickým a vyprávěcím kontextem."[963] Heaton píše: „Příběhy a vidění jsou zajedno v tvrzení, že Bůh Izraele je svrchovaným vládcem světa při řízení lidských dějin a že svět bude brzy přiveden k rozpoznání jeho moudrosti a moci, když dojde k nastolení jeho vlastního univerzálního a věčného království."[964]

Analýza určitých prvků a fenoménů knihy Daniel spolu s její tématikou a demonstrace jejích literárních struktur mne vedou k jednoznačnému závěru, že za tímto dílem stojí jeden autor a že celá kniha vytváří jeden celek a organickou jednotu, v níž jednotlivé části stojí k sobě v paralelním vztahu.

---

959 *Kapitoly 8 a 9 tvoří jeden celek. Jsou spojeny prorockou terminologií („mar'eh"), časovými údaji, vztahem mezi Da 9,21 a 8,16, svým začátkem v perské době, slovesy jako „ḥātak", „bin" atd. Viz studie Shea, Relationship, str. 228–250; Shea, str. 227–230; Hasel, Ministry, str. 20–23; Plöger, str. 134.139; Driver, str. 133; Bentzen, str. 66; Hasel, Understanding, str. 192–194.*

960 *Baldwinová, str. 39.713.*

961 *Pro další detaily tohoto fenoménu viz Ferch, str. 49–50.*

962 *Heaton, str. 50.*

963 *Ford, str. 61.*

964 *Heaton, str. 19.*

Kapitola 3

Argumenty ve prospěch exilní teze

Na základě analýzy a hodnocení makabejské teze (viz kapitolu 1) jsem došel k závěru, že její argumenty jsou ve světle nejnovějších historických, lingvistických, teologických, literárních a exegetických poznatků neuspokojivé a neopodstatněné. Problémy, na které upozorňuje, se dají vysvětlit jiným adekvátním způsobem. Tato teze je proto déle neudržitelná. S pádem makabejské teze se otevírá cesta k ranějšímu datování knihy Daniel.

Jaké důvody existují ve prospěch exilní teze? Nejdříve stručně shrnu dosavadní argumentaci a pak přidám další důvody, které jsou významné při rozboru této problematiky.

I. Nepřesvědčivost makabejské teze

A. Historická věrohodnost knihy

Moje analýza historického materiálu knihy Daniel jasně ukázala, že zvěst a teologie knihy nejsou zasazeny do chatrné slupky historických výpovědí. Přesné detaily, které jsou v ní uvedeny, zřetelně indikují, že autor musel dobře znát poměry 7. a 6. století př. Kr. Přímo se vtírá myšlenka, že pisatelem byl očitý svědek žijící v té době, protože později nebyly známy některé skutečnosti uvedené v knize (např. Nebúkadnesar jako stavitel Babylona, postava Darjaveše na babylonském trůnu, Daniel jako třetí po Nabonidovi a Belšasarovi, Nabonidova nepřítomnost v Babyloně v době jeho pádu, spoluvláda Nabonida s Belšasarem, Nebúkadnesarova přítomnost v Jeruzalémě v roce 605 př. Kr. apod.).

Pro biblickou teologii je velmi podstatné, že je zarámována do věrohodné historie. Gerhard von Rad to vyjádřil takto: „Starý zákon je historickou knihou; hovoří o Božích dějinách s Izraelem, s národy a světem od stvoření světa až k eschatonu, tedy až k předání vlády nad světem Synu člověka (Da 7,13n.).“[965] Pokud můžeme zpochybnit dějinnou linii Bible, můžeme pak znevážit i její zvěst a teologii. Jsou to spojené nádoby. G. von Rad hovoří o „dějinách spásy“ (Heilsgeschichte). „Jako dějiny spásy můžeme tyto dějiny označit proto, že v jejich líčení je už stvoření chápáno jako Boží spasitelné dílo a že po předpovědi proroků o ukončení mnohých soudů dojde Boží spasitelná vůle přece svého cíle.“[966]

Pokorný ve svém článku Základní problémy biblické teologie vyjádřil velmi výstižně vztah mezi Biblí a dějinami: „Víra je závislá na události, kterou můžeme předběžně popsat jako setkání nebo oslovení. Událo se uprostřed dějin, ale není přitom výsledkem působení dějinných sil... Je potřeba »chodit ve víře« a orientovat se v dějinách... Teologie tedy musí také zkoumat biblické souvislosti, jejich vztah k obecným dějinám a dosah v Bibli dosvědčených životních postojů. Toto zkoumání vnitřní souvislosti biblických spisů není vnější oporou víry, je to svědectví její nosnosti a pomoc pro život z víry... Musíme

[965] *Rad, sv. 2, str. 370.*
[966] *Rad, sv. 2, str. 370–371.*

doznat, že v Bibli opravdu nejde o bezprostřední výklad jednotlivých dějinných událostí... Události, o nichž se mluví, však nejsou pouhou kulisou vnitřního života víry. V uspořádání biblického kánonu a ve struktuře biblických textů jsou některé podstatné prvky, které potvrzují, že dějinná souvislost podání, která souvisí s inkarnací, není pro teologa lhostejná."[967] Eichrodt píše v Teologii Starého zákona – v exkurzu, který se nachází pouze v anglickém vydání (není např. v 5. německém vydání, které jsem měl k dispozici) – o vztahu teologie a historie takto: „Vztah mezi svědectvím víry a dějinnými fakty není proto předmětem, který by starozákonní teologie měla pustit ze zřetele, ale vyžaduje stálou a pečlivou pozornost, má-li být tvrzení víry Izraele založeno na historických faktech něčím víc než pouhým rozumovým nápadem, jak se vypořádat s problémem dějin a nepostrádat nakonec veškerou závaznou autoritu."[968] Podobný důraz na stěžejní místo dějin v biblické teologii můžeme najít např. u Pannenberga a Hasela.[969]

Poselství knihy Daniel je zakotveno v dějinách. Bez této zakotvenosti bychom se dostali do plytké vody a – jak říká Eichrodt – ztratila by se „závazná autorita".

B. Lingvistické argumenty

Aramejština knihy Daniel je odborníky klasifikována jako aramejština říšská. Mnoho materiálu v ní má charakteristiku staré aramejštiny, jsou v ní přítomna slova ze staré perštiny a nachází se v ní velmi málo slov přejatých z řečtiny, což zřetelně odkazuje na údobí hned po exilu jako na dobu vzniku knihy Daniel. Rovněž lingvistické srovnání hebrejštiny knihy Daniel s kumránskými rukopisy hovoří ve prospěch exilní teze, protože její hebrejština je blízká hebrejštině knihy Ezechiel.

C. Aramejština knihy Daniel je východního typu

Na základě analýzy syntaxe se ukazuje, že aramejština knihy Daniel má svůj původ na Východě, jak tvrdí izraelský arameista Kutscher a německý starozákoník Koch.[970] Původ výpravného materiálu na Východě viděl i Eissfeldt. Píše: „Jednotlivé příběhy však určitě pocházejí z Východu."[971] Rovněž Collins podtrhuje, že narativa vznikla ve východní diaspoře.[972]

D. Teologie knihy Daniel je propojena s prorockými knihami

Angelologie knihy Daniel stojí v proudu angelologie knih proroků Ezechiela a Zacharjáše, a nikoli ve vztahu s pozdější pseudepigrafickou intertestamentální apokalyptickou literaturou. Rovněž učení o vzkříšení navazuje na starší látky, zvláště na proroka Izajáše 26,19.

E. Vznik danielovské apokalyptiky v 6. století př. Kr.

Apokalyptický literární žánr vznikl již v době krize v 6. století př. Kr. (ne-li ještě dřív – po pádu Samaří roku 722 př. Kr. v 8. století [viz Iz 24–27] nebo už v 9. století, kdy podle Biče vznikla apokalyptická kniha Jóel). 6. století př. Kr. je nejpříhodnější dobou pro vznik danielovské apokalyptiky, protože tehdy se zhroutily všechny jistoty izraelského národa. Severní část Izraele se nacházela v asyrském zajetí, Juda

---

967 *Pokorný, Teologie, str. 8–11.*

968 *Eichrodt, Theology, sv. 1, str. 516–517.*

969 *Pannenberg, str. 15–80; Hasel, Theology, zvláště str. 57–103 v kapitolách „The Question of History, History of Tradition, And Salvation History" a „The Center of the OT and OT Theology".*
V knize Daniel je úzce propojeno vyprávění s apokalypticko-eschatologickým výhledem. Narativa slouží jako malý model, místní předobraz, typ toho, co se odehraje univerzálně v antitypu. Kdyby se historické vyprávění neodehrálo, kdyby šlo jen o líčení fiktivních událostí, proč bychom měli věřit, že se něco podobného má odehrát v eschatologické krizové situaci světa? Tím by se zvěst odpreparovala od dějinného zakotvení a stala by se sama fiktivní. Poselství by se spiritualizovalo a zůstalo by z něj jen torzo, které by zavánělo gnostickým, doketickým vlivem. Tak jako bez protologie není eschatologie, tak ani bez konkrétního historického zakotvení není možná konzumace času.

970 *Kutscher, Congress, str. 123–127; Koch, str. 46–47.*

971 *Eissfeldt, str. 648.*

972 *Collins, Vision, str. 55.*

v zajetí babylonském, Jeruzalém byl zničen a jeho chrám vypálen. To byla situace krajní krize, protože padlo vše – národní autonomie i náboženský kult. Tak vyhrocená situace nenastala ani v 2. století př. Kr. v době makabejské, kdy došlo „pouze" k znesvěcení chrámu. Z modelové situace 6. století př. Kr. se pak v pozdějších dobách přecházelo do analogické situace, jako např. v době makabejské krize, kdy se rozbujel apokalyptický žánr, který imitoval reflexe knihy Daniel. Proto má kniha Daniel takovou odezvu v krizových situacích a její povzbudivá zvěst nachází adekvátní přijetí v těžkých dobách.

V době krize v 6. století př. Kr. bylo třeba, aby byl Boží lid osloven novým způsobem, protože Izrael se dostal na mezinárodní scénu. Bůh proto povolal proroka Daniela, aby v rámci světových událostí vysvětlil, že Bůh vládne a že se mu nic nevymklo z ruky. Proroci vysvětlovali dění z národního hlediska, ale Daniel měl přiblížit dění z perspektivy světových dějin. Bylo třeba, aby to, co se dálo s Izraelem, bylo zasazeno do mezinárodního pohledu, aby tak byl Boží lid povzbuzen a poznal, že Bůh je Pánem dějin, a aby viděl Boží svrchované jednání s národy, které je zacíleno k nastolení věčného Božího království na světě. Kniha Daniel je tedy odpovědí a reflexí víry na situaci krajní nouze a hluboké krize 6. stol. př. Kr.

F. Navázání na babylonskou tradici

Hésiodovo uvedení čtyř metalických věků a Dynastické proroctví, text babylonské provenience, dokazují, že Da 2 navazuje na starší tradici, kterou zpracovává a eschatologicky zaciluje. Danielovo vyprávění dobře zapadá do babylonského milieu a demonstruje i na základě sledu čtyř říší (Babylon, Persie, Řecko, Řím), že sleduje babylonskou tradici, a ne tradici perskou nebo helénskou.

G. Exegetické argumenty vedou za makabejskou dobu

Na základě exegeze jsem prokázal, že makabejská doba není v knize Daniel posledním údobím, za něž by už horizont knihy nesahal. Tato apokalypsa ukazuje na období říše římské, odhaluje skutečného Antikrista, který vystoupí v plné síle po tomto dějinném údobí, a odkazuje na paruzii, která je viděna jako vrcholná událost na konci času.

II. Tradiční datování synagogou a církví

A. Až do nedávné doby vládla jednota mezi synagogou a církví v otázce datování knihy Daniel. Dříve v podstatě nikdo neupíral autorství proroku Danielovi, který žil v 7. a 6. století př. Kr. v Babyloně. Koch uzavírá: „Makabejská teze je v evropském bádání sotva starší než 200 let."[973]

B. Podle staré židovské tradice nebyla do hebrejského kánonu zahrnuta žádná kniha po roce 180 př. Kr., kdy byla napsána kniha Sírachovec. „Sírach a všechny knihy, které byly od té doby napsány, neznečišťují ruce,"[974] což znamená, že nejsou svatými knihami. Z toho plyne, že kniha Daniel musí být staršího data, neboť „patří jednoznačně ke svatým knihám, které »znečišťují ruce«".[975] Josephus Flavius řadí Daniela mezi „největší proroky" a věnuje mu poměrně dlouhou část ve svých Starožitnostech.[976]

C. V této souvislosti je třeba podotknout, že ve spise Contra Apionem I.8 Josephus Flavius tvrdí, že psaní starozákonních knih bylo ukončeno v době vlády perského krále Artaxerxa. Rovněž je třeba si uvědomit, že nejnovější studie dokládají, že kánon Starého zákona byl v makabejské době již uzavřenou sbírkou.[977]

---

973 *Koch, str. 8.*
974 *Tosefta Yadayim 2,13. Citováno z Maier, str. 60.*
975 *Maier, str. 60. Mishna Yadayim 4,5. Viz Leiman, str. 109.133.*
976 *Antiquitates X.11.7; X.10.1–X.11.7.*
977 *Leiman; Eybers; Beckwith, Canon; viz také Bardtke, str. 257.*

D. Kdyby měla být kniha Daniel napsána až v makabejské době, pak zůstává nezodpovězena otázka, proč Židé zapomněli na tak významného proroka, který měl na židovský národ takový úžasný vliv. Maier správně poznamenává: „Vždyť ani Makabejci, ani »učitel spravedlnosti« z Kumránu – postavy 2. století př. Kr., které byly pro dějiny židovského národa bezpochyby méně významné než autor knihy Daniel – neupadli v zapomnění!“[978]

III. Atmosféra knihy Daniel neodpovídá makabejské době

Atmosféra knihy Daniel nezapadá do doby makabejské vzpoury. Například podle 2. kapitoly král Nebúkadnesar jedná uctivě s Danielem, sklání se před mladým zajatcem z Judska. Podle 4. kapitoly se tento babylonský panovník obrátí k pravému Bohu a na základě své osobní zkušenosti vyzývá ostatní k uctívání pravého Boha. Daniel se chová s respektem a úctou vůči pohanským panovníkům a dokonce s nimi spolupracuje! Je loajální. To jsou prvky, které neladí s atmosférou 2. století př. Kr., kdy dochází k makabejskému povstání. Wenham se jadrně ptá, zda by vůbec mohla kniha Daniel povzbudit pronásledované Židy v 2. století př. Kr., kdyby tuto knihu nepovažovali za ryzí a pravé proroctví pocházející z dřívější doby.[979]

V 1 Mak 2,59–60 se vypráví o smrti kněze Matatjáše. Dříve než zemře, povzbuzuje své syny k statečnosti a věrnosti. K tomu mu slouží postavy slavných mužů, kteří v minulosti osvědčili svou věrnost. Zmiňuje se o Abrahamovi, Josefovi, Pinchasovi, Jozuovi, Kálebovi, Davidovi, Elijášovi, třech mládencích, kteří byli zachráněni z ohně, a Danielovi, který byl vyrván z tlamy lvů. Těmito příklady otec vyzývá své syny k věrnosti Bohu a k odporu vůči Antiochu IV. Epifanovi. „Umírající muž by stěží dal vyprávění o Danielovi a jeho přátelích za vzor jednání v utrpení, kdyby je považoval za fiktivní postavy.“[980] Je třeba poznamenat, že většina historiků považuje tuto pasáž za věrohodnou. Protože přinejmenším atmosféra a prostředí kapitol 1–6 knihy Daniel neladí s výbojnou náladou makabejské doby, řadí mnozí učenci vznik těchto kapitol do dřívější doby. Např. Eissfeldt píše: „Autor naší knihy však zřejmě už neměl před sebou jednotlivé příběhy, nýbrž již sbírku, v níž jsou kapitoly 1–6 sloučeny dodnes.“[981]

Collins zdůrazňuje, že kapitoly 1–6 nevznikly v makabejské době, protože z tohoto oddílu není možné vyčlenit dokonce ani jeden verš, který by prozrazoval, že vznikl v Palestině v 2. století př. Kr.[982] Eissfeldt rovněž jednoznačně tvrdí, že nemůže být pochyb o tom, že kapitoly 7–12 knihy Daniel obsahují mnohem starší materiál než jen z 2. století př. Kr. Píše: „Je zkrátka nade vší pochybnost, že základem vizí kapitol 7–12 jsou také daleko starší a velmi staré prvky a že budou plně srozumitelné teprve při osvětlení dějin jejich tradice.“[983]

Young poukazuje na skutečnost, že v knize Daniel není zmínka o návratu Daniela do Palestiny. Kdyby byl „Daniel“ pouze fiktivním autorem, pak by autor píšící v makabejské době zcela určitě neopomněl zobrazit, jak se Daniel po babylonském zajetí, jehož ukončení se dožil, triumfálně vrací do své rodné země. Young tvrdí: „Skutečnost, že Daniel se nevrátil do Palestiny, je silným argumentem proti názoru, že kniha vznikla v makabejské době.“[984]

---

978 *Maier, str. 60.*
979 *Wenham, str. 51.*
980 *Ferch, Daniel, str. 50.*
981 *Eissfeldt, str. 648.*
982 *Collins, Vision, str. 8–11. Také Rad, Wisdom, str. 47: „Určitě nepocházejí (kapitoly 1; 3–6) z doby hrozného náboženského pronásledování za Antiocha IV. Epifana (167 př. Kr.), ale z doby mnohem dřívější.“*
983 *Eissfeldt, str. 649.*
984 *Young, str. 223.*

IV. Vnitřní svědectví samotné knihy

Kniha sama se představuje jako spis z 6. století př. Kr. z babylonsko-perského milieu a odkazuje na Daniela jako svého autora. V podstatě se dá říci, že prvních šest kapitol vypráví o Danielovi ve třetí osobě (1,6; 2,14; 5,29; 6,2; ale i 7,1; 10,1), zatímco kapitoly 7–12 jsou psány v ich-formě („já Daniel"). Tuto fomulaci nacházíme například v 7,2.4.6 atd.; 8,1.2; 9,12; 12,5. Protože kniha Daniel nepatří mezi pseudepigrafy, je tento její vnitřní nárok na Danielovo autorství závažným argumentem.

Vyjadřování vlastních příběhů a prožitků ve třetí osobě nebylo ve starověku ničím neobvyklým. Nikdo z historiků nepopírá, že Xenofón (asi 430–po 355 př. Kr.) je autorem spisu Anabasis, i když o sobě píše vždy ve třetí osobě. Stejným způsobem vypráví o svých válečných zážitcích i Gaius Julius Caesar (100–44 př. Kr.), jak zjistíme při četbě jeho Zápisků o válce galské.

Juxtapozice první a třetí osoby není sama o sobě odkazem na více autorů. Toto střídání první a třetí osoby nacházíme i v jiných biblických knihách, např. u proroků Izajáše (6. kapitola je psána v ich-formě, kdežto 7. kapitola ve třetí osobě), Ezechiela (viz 1,1–4) a Ozeáše (viz kap. 1–3). Podobně i v Novém zákoně jsou Ježíšova slova někdy pronesena v ich-formě, jindy ve třetí osobě s odkazem na „Syna člověka".

V. Rukopisy od Mrtvého moře hovoří ve prospěch exilní teze

První zcela zřetelné stopy používání knihy Daniel nacházíme v kumránském společenství (asi 150 př. Kr.–68 po Kr.).[985]

Mezi rukopisy od Mrtvého moře se našlo sedm různých zlomků knihy Daniel.[986] Jedná se o tyto fragmenty rukopisů knihy Daniel:

1. 1 Q Dn^{a} (Da 1,10–17; 2,2–6)
2. 1 Q Dn^{b} (Da 3,22–30)
3. 4 Q Dn^{a} (Da 2,19–35) – zatím nepublikováno
4. 4 Q Dn^{b} (Da 7,28–8,1) – zatím nepublikováno
5. 4 Q Dn^{c} – zatím nepublikováno
6. 4 Q Dn^{d} – zatím nepublikováno
7. 6 Q Dn^{a} (Da 8,16–17.20–21; 10,8–16; 11,33–36.38)[987]

Když zkoumáme tyto kumránské fragmenty knihy Daniel, je třeba si všimnout několika významných faktů.

A. Dva fragmenty – 1 Q Dn^{a} a 4 Q Dn^{b} – potvrzují změnu jazyků z hebrejštiny do aramejštiny (Da 2,2–6) a z aramejštiny do hebrejštiny (Da 7,28–8,1) na stejném místě, jako ji má masoretský text. Tato skutečnost podtrhuje původní uspořádání podle literárního modelu A:B:A, to je hebrejština–aramejština–hebrejština.

B. Řecké apokryfní přídavky ke knize Daniel se v Kumránu nenašly. V první jeskyni byl nalezen fragment (1 Q Dn^{b} = Da 3,22–30), v němž chybí apokryfní dodatek „Azarjášova modlitba" nebo "Píseň tří

---

985 *Maier, str. 22.*

986 *O osmi fragmentech se zmiňuje Sanders, str. 136, ale nezjistil jsem, který je ten osmý. O sedmi různých fragmentech hovoří např. Baldwinová, str. 73–74; Maier, str. 22; Lacocque, str. 21.*

987 *Baldwinová, str. 73–74. Zatím byly publikovány pouze fragmenty z první a šesté jeskyně. Fragmenty z první jeskyně publikovali D. Barthélemy a J. T. Milik v knize* ***Discoveries in the Judean Desert I, Qumran Cave 1.*** *Oxford, 1962, str. 114–116. Fragmenty ze čtvrté jeskyně jsou zatím nepublikovány.*
Viz Cross; Bruce, Qumran; Hasel, str. 146. Viz také Bič, sv. 2, str. 651.654.

mládenců", který v LXX následuje za veršem 23. Tento fakt patrně odkazuje na skutečnost, že apokryfní přídavky ke knize Daniel jsou pozdějšího data, než se předpokládalo.[988]

C. Je velmi pozoruhodné, že se v jeskyních u Mrtvého moře našlo tolik různých fragmentů knihy Daniel. Z toho je zřejmé, že kniha Daniel byla jednou z nejpopulárnějších biblických knih v kumránském společenství. Porovnání s jinými biblickými knihami nalezenými v Kumránu to zřetelně ilustruje. Ve čtvrté jeskyni se našlo zhruba 350 písemností – z toho např. 14 neúplných kopií knihy Deuteronomium, 12 knihy Izajáš, 10 knihy Žalmů a 8 knihy Daniel.[989]

Byly rovněž nalezeny další dokumenty, které mají nějaký vztah ke knize Daniel. Jedná se o tyto texty:

1. 4 Q OrNab = Nabonidova modlitba
2. 4 Q psDn^{a,b,c} = špatně dochované dokumenty psané aramejsky, často označované jako pseudo-Daniel.[990] Obsahují určité schéma čtyř království a myšlenku o konci a o vzkříšení.
3. 4 Q Flor = Florilegium.[991] Dokument byl napsán hebrejsky.[992]

Tyto nálezy svědčí o tom, že v Kumránu existoval široký okruh danielovské literatury, která zřejmě rostla okolo danielovské tradice nebo knihy Daniel, která měla mezi esejci autoritativní postavení.

Studium kumránských textů jasně prokázalo, že kniha Daniel měla úžasný vliv v tomto společenství. Bruce píše: „Jsou důvody pro názor, že jedno století před začátkem křesťanské éry nejméně jedna skupina Židů – muži z Kumránu – vážně studovala a vykládala knihu Daniel."[993] Brownlee, expert přes nálezy u Mrtvého moře, říká: „Není možné pečlivě studovat kumránskou literaturu, aniž bychom si nepovšimli pronikavého vlivu Daniela na myšlení a jazyk sekty. Ať už je teorie kanonicity jakákoli, byl Daniel z praktického hlediska považován za autoritu."[994]

Velmi zřetelně to ilustruje nález ze čtvrté jeskyně, spis zvaný Florilegium (4 Q Flor). Vznik Florilegia náleží do předkřesťanské doby.[995] Nejenže označuje Daniela za proroka (jako Ježíš podle Mt 24,15), ale cituje z knihy Daniel i dvě místa – Da 12,10 a 11,32. Toto dílo se odvolává i na jiné knihy Starého zákona a uvádí je frází: „jak stojí psáno v knize Izajáše proroka", „jak stojí psáno v knize Ezechiela proroka" a „jak stojí psáno v knize Daniela proroka" (4 Q Flor I,15.16; II,3).[996] Nikde se v tomto dokumentu necitují nekanonické knihy. Dále jsou citována místa z 2. Samuelovy, z Amose, z knihy Žalmů a z 2. a 5. Mojžíšovy. To znamená, že kniha Daniel je „svatým Písmem" jako knihy Mojžíšovy nebo proroci.[997] Řazení Daniela vedle Izajáše a Ezechiela a citování z knihy Daniel na stejné úrovni jako z jiných prorockých knih ukazuje na autoritativní (kanonické) postavení knihy Daniel v té době, přinejmenším alespoň pro kumránskou sektu esejců.

Mertens na základě těchto skutečností tvrdí: „V době založení společenství sekty od Mrtvého moře... existuje... hotová kniha Daniel."[998] Maier k tomu píše: „Kdybychom chtěli Daniela stále ještě datovat do doby okolo roku 165 př. Kr., musela by být tato kniha během 15 let rozšířena, akceptována a zařazena do kánonu. To je zcela nepravděpodobné. Tak si kumránský nález vynucuje datování před 2. stol. př. Kr."[999]

---

988 *Viz Hartman-Di Lella, str. 25–28.83–84; Hasel, str. 149; Maier, str. 19.*
Přídavky ke knize Daniel jsou zřejmě mimopalestinského původu, patrně z alexandrijské oblasti (Heller).

989 *Hasel, str. 146. Tento údaj jsem nemohl ověřit pro nedostupnost potřebných materiálů. Viz také Bič, sv. 2, str. 648. Waltke, str. 321 cituje Dupont-Sommera, který uvádí, že jsou známi vlastníci 17 různých fragmentů knihy Daniel, ale že určitě existuje i několik dalších fragmentů.*

990 *Mertens, str. 42–50; Baldwinová, str. 70–71. Fragmenty, označené jako pseudo-Daniel (4 Q psDa^{a,b,c}), ve kterých Daniel vypráví historii národů před králem, jsou tak fragmentární, že je možno o nich říci jen málo (Frost, str. 767).*

991 *Publikováno v Allegro, str. 53–57.*

992 *LaSor, Scrolls, str. 897.*

993 *Bruce, Qumran, str. 222.*

994 *Brownlee, str. 48.*

995 *Hasel, str. 147; Hartman-Di Lella, str. 25: „Tento kumránský text je třeba datovat do cca 30–1 př. Kr." Maier však hovoří o Florilegiu jako o jednom z nejstarších dokumentů kumránského společenství (Maier, str. 59).*

996 *Mertens, str. 28.29; Maier, str. 59.*

997 *Mertens, str. 28; Waltke, str. 322; Harrison, str. 1107; Allegro, Fragments, str. 353; Baldwinová, str. 354; Brownlee, str. 48.*

998 *Mertens, str. 97.*

999 *Maier, str. 59; Baldwinová, str. 44nn.; Waltke, str. 321; Harrison, str. 1118.1127; Cross, str. 164.*

Podle současných studií (Eyberse, Leimana a Beckwitha) byl kánon Starého zákona uzavřen už v makabejské době a ne až na konci 1. století po Kr., jak se všeobecně tvrdí.[1000] Wenham píše, že jestliže tento pohled dojde přijetí v teologických kruzích, pak „bude daleko těžší vysvětlit, jak je možné, že byla kniha Daniel vůbec přijata do kánonu, byla-li napsána v 2. století př. Kr. Je vůbec překvapením najít údajné pseudonymní dílo ve svatém Písmu. Udivilo by, kdyby bylo přijato za Písmo, sotva se objevilo, kdy by si každý přinejmenším uvědomoval jeho novost."[1001]

Jestliže kniha Daniel byla přijata do kánonu už v době makabejské, pak je jasné, proč byla v kumránském společenství považována za autoritativní (na stejné úrovni s Izajášem a Ezechielem) a proč byla tak ceněna v době Kristově (Mt 24,15). Bruce píše: „Tento výrok (Mt 24,15) by měl odstranit pochybnosti o kanonickém postavení knihy Daniel v kumránském společenství."[1002]

D. Podle odhadu odborníků pocházejí fragmenty knihy Daniel nalezené v Kumránu většinou z 1. století př. Kr. Jeden z fragmentů (4 Q Dn^{c}) je datován dokonce do 2. století př. Kr.[1003] Britský učenec G. R. Driver ukazuje, že konsenzus v datování rukopisů od Mrtvého moře (od 3. století př. Kr. do roku 67 po Kr.) by mohl ovlivnit časové zařazení knihy Daniel do doby předmakabejské.[1004] Je zřejmé, že stáří kumránských fragmentů knihy Daniel klade vážné problémy pro makabejskou tezi.[1005]

Je skutečností, že makabejské datování některých žalmů bylo na základě nálezů různých manuskriptů s textem žalmů v Kumránu zpochybněno. Brownlee píše: „Zdá se, že bychom měli upustit od myšlenky, že některé kanonické žalmy vznikly v makabejské době, protože každá píseň si musí nejdříve nějak získat úctu lidí, než může být zahrnuta do svaté sbírky Žalmů."[1006] Burrows na základě kumránských nálezů svitku Kazatel ze čtvrté jeskyně, datovaného okolo roku 150 př. Kr., uvažuje, že „pravděpodobnost kompilace této knihy ve 3. století – ne-li dříve – je do určité míry podepřena nálezem manuskriptu, který byl pravděpodobně napsán nedlouho po roce 150 př. Kr."[1007]

Na základě objevu fragmentů knihy Daniel v Kumránu je třeba posunout vznik této knihy do dřívější doby, než je doba makabejská. Harrison jednoznačně uzavírá, že makabejská doba je pro vznik knihy Daniel „absolutně vyloučena průkazným materiálem z Kumránu... Kdyby kniha měla být zkomponována v makabejské době, nebylo by dostatek času na to, aby se dostala do oběhu, získala si úctu a byla přijata za kanonické Písmo makabejskou sektou."[1008]

E. Publikované kumránské fragmenty knihy Daniel, které byly napsány v době předkřesťanské, mají text v podstatě shodný s textem, který je nám zachován masoretskou tradicí. Můžeme mít proto důvěru v přesnost dochovaného jak hebrejského, tak aramejského kanonického textu knihy Daniel.[1009]

VI. Způsob datování vidění

Způsob datování vidění v knize Daniel je podobný jako v knihách proroků Jeremjáše, Ezechiela a Agea.[1010] Později se způsob datování změnil. Kniha Daniel je v tomto ohledu blíže uvedeným prorokům než apokryfním nebo pseudepigrafním spisům.

1000 *Eybers, str. 95nn.; Leiman, str. 30.37; Beckwith, Canon, str. 274–276. Bardtke, str. 257 datuje uzavření biblického starozákonního kánonu mezi 200–150 př. Kr.*

1001 *Wenham, str. 51.*

1002 *Bruce, Qumran, str. 235.*

1003 *Cross, str. 33 píše: „Jeden rukopis Daniela je napsán písmem pozdního 2. století př. Kr. Určitým způsobem je jeho stáří jasnější než stáří nejstaršího manuskriptu z Kumránu, protože není víc než jen asi o půl století mladší než původní Danielův rukopis." Baldwinová, str. 45 se zmiňuje o tom, že o tři roky později redatoval 4 Q Da^{c} mezi roky 100–50 př. Kr. Nejstarší manuskripty z Kumránu se datují do poslední čtvrtiny 3. století př. Kr. (viz Cross, Qumran, str. 164).*

1004 *Driver, Scrolls, str. 9. Bardtke, str. 102 tvrdí: „Všechny kumránské rukopisy pocházejí z období od konce 4. století př. Kr. do roku 68 po Kr." Cross, Qumran, str. 164 uvádí, že nejstarší kumránský manuskript vůbec pochází z "poslední čtvrtiny 3. století".*

1005 *Baldwinová, str. 45. Brownlee však píše: „Žádný z rukopisů knihy Daniel ze svitků od Mrtvého moře nepochází z tak raného údobí, aby popřel zavedený kritický pohled na autorství knihy." (Citováno v Baldwinová, str. 45.)*

1006 *Brownlee, str. 30.*

1007 *Burrows, str. 171.*

1008 *Harrison, str. 1127.*

1009 *Hasel, str. 148; Bardtke, str. 103–107.*

1010 *Schwantes, str. 47–48.*

Studium knihy proroka Izajáše ukazuje, že jsou v ní pouze dvě vidění datována (6,1 a 14,28). Prorok Jeremjáš označil rokem osm vidění (1,2.3; 25,1; 28,1; 32,1; 36,1; 41,1; 45,1 a 46,2). Jiná datoval určitou událostí (21,1; 24,2; 26,1; 27,1; 33,1; 34,1.8; 39,15; 40,1; 47,1). Kniha Ezechiel má celkem dvanáct datovaných vidění (1,1; 8,1; 20,1; 24,1; 29,1; 29,17; 30,20; 31,1; 32,1; 32,17; 33,21; 40,1). Malá kniha proroka Agea, která byla napsána v roce 520 př. Kr. a má pouze dvě kapitoly, obsahuje pět vidění, z nichž jsou všechna datována (1,1; 1,15; 2,1; 2,10 a 2,20). Kniha proroka Zacharjáše, která byla napsána mezi roky 520–518 př. Kr., uvádí pouze tři datovaná vidění (1,1; 1,7 a 7,1). Naproti tomu kniha Malachiáš z poloviny 5. století př. Kr. obsahuje několik vidění, ale žádné není datováno. Obyčej datovat vidění je v apokryfní literatuře 2. století př. Kr. neznámý. Tato literatura nemá datovaná vidění ve stylu Ezechiela nebo Agea a historické narážky jsou v ní minimální (s výjimkou knih Makabejských, které jsou knihami historickými). Kniha Daniel obsahuje čtyři vidění a všechna jsou přesně datována, to znamená čtyři vidění – čtyři data (7,1; 8,1; 9,1 a 10,1; k tomu je možno připočítat i sen z 2. kapitoly, který je rovněž datován – 2,1). Se stejnou situací se setkáváme u proroka Agea, který zaznamenává pět vidění a u každého uvádí datum. Je dobré si uvědomit, že Agea dělí od Daniela jen několik málo let, pokud přijímáme perskou redakci pro knihu Daniel (viz níže).

Zvyk datovat vidění, který začíná u Izajáše a je rozvinut v knihách Jeremjáš a Ezechiel, ovlivnil pisatele knihy Daniel a proroka Agea, aby datovali svá vidění, což byl tehdejší způsob. Žádné datování vidění nenacházíme v pozdější době, např. u proroka Malachiáše, a nic podobného se nevyskytuje ani v apokalyptické apokryfní literatuře 2. století př. Kr. Takto je i způsobem datování vidění potvrzeno, že kniha Daniel byla napsána v rané perské době, protože se ukazuje, že definitivní tvar textu je blízký době Ageově.

VII. Označení kalendářního měsíce číslovkou

Kniha Daniel označuje kalendářní měsíc vidění číslovkou a ne jeho názvem (10,4). Takový byl zvyk v 6. století př. Kr. Předexilní pisatelé Bible odkazují na měsíce řadovou číslovkou. Teprve po exilu se začalo používat názvu „nisan" pro první měsíc, „kislev" pro devátý měsíc, „adar" pro dvanáctý měsíc apod. Tato pojmenování měsíců byla přejata z babylonštiny a vyskytují se exkluzivně v knihách poexilních: Zacharjáš, Ezdráš, Nehemjáš a Ester (výjimečně i v Pentateuchu, jehož jazyk byl modernizován, aby čtenář zvyklý na babylonské užití mohl dobře rozumět).[1011]

Zatímco Ageus ještě označuje měsíce číslovkou, Zacharjáš už začíná používat babylonské názvy pro měsíce. Zmiňuje se o jedenáctém měsíci (1,7), ale hned dodává vysvětlení, že se jedná o měsíc „šebát". To kvůli těm, kteří byli zvyklí na babylonskou nomenklaturu. V 7,1 čteme podobně: „čtvrtého dne devátého měsíce, totiž měsíce kislevu". Kniha Ezdráš, která byla napsána o století později, používá ještě oba systémy. Takto se v Ezd 6,15 píše: „Dům byl dostavěn třetího dne měsíce adaru v šestém roce kralování krále Dareia", zatímco v 7,8.9 se k označení měsíce používá pouze číslovka: „Přišel do Jeruzaléma pátého měsíce téhož sedmého roku jeho kralování. Na první den prvního měsíce byl stanoven nástup cesty z Babylona a prvního dne pátého měsíce přišel do Jeruzaléma, protože nad ním byla dobrotivá ruka jeho Boha." Jedná se zde o tranzitní dobu od jednoho systému k druhému. Kniha Nehemjáš odráží stejnou situaci. Neh 2,1 mluví o měsíci „nisanu", ale 8,1 o „sedmém měsíci". V pozdějších dobách se používají pro měsíce výlučně babylonské názvy.

Pro úplnost je třeba upřesnit, že už před exilem se měsíce označovaly jmény, která však byla přejata zřejmě z kenaanštiny. Starý zákon se zmiňuje pouze o čtyřech: „ábíb", který koresponduje s prvním měsícem, „zív" s druhým, „etaním" se sedmým a „búl" s osmým. Měsíc „ábíb" se vyskytuje v Ex 13,4 a jinde jako měsíc velikonoc, měsíc vyjití z Egypta. Měsíc „zív" se objevuje dvakrát: v 1 Kr 6,1 a 6,37 a v obou případech je vysvětlení, že se jedná o druhý měsíc. „Etaním" se uvádí v 1 Kr 8,2 s objasněním,

[1011] *Schwantes, str. 49–50.*

že jde o sedmý měsíc. „Búl" se nachází v 1 Kr 6,38 s upřesněním, že to je osmý měsíc. Skutečnost, že tři z těchto čtyř názvů měsíců se vyskytují pouze v 1. Královské, ukazuje, že toto označení nebylo běžné. Tento výskyt v 1. Královské v době úzkých osobních styků s Fénicií vnuká myšlenku, že původ těchto názvů je fénický. Tato hypotéza je potvrzena i tím, že tři z těchto pojmenování měsíců byla nalezena ve fénických nápisech.[1012]

V knize Daniel se pouze jednou vyskytuje v časových údajích kalendářní měsíc. Text zní: „Dvacátého čtvrtého dne prvního měsíce jsem byl na břehu veliké řeky zvané Hidekel." (10,4) Je pozoruhodné, že pisatel knihy Daniel používá starou nomenklaturu, označuje totiž měsíc číslovkou, a nepoužívá názvosloví, které se uchytilo až po babylonském zajetí. Delcor, který pochopil sílu tohoto argumentu, se pozastavuje nad skutečností, že Daniel nevyjádřil měsíc názvem, což bylo běžné v poexilní době.[1013] Kdyby byl v knize Daniel měsíc označen babylonským názvem, stačilo by to k argumentaci pro pozdní vznik knihy. Užití řadové číslovky k označení měsíce dovoluje tvrdit, že knihu Daniel je možno datovat do období exilu nebo hned po něm. I tento jediný výskyt je dostatečným argumentem pro závěr, že vznik knihy v rané perské době má své opodstatnění.

VIII. Svědectví Ježíše Krista (Nového zákona)

Evangelista Matouš zaznamenal Kristův výrok na adresu proroka Daniela: „Když uvidíte »znesvěcující ohavnost«, o níž je řeč u proroka Daniele, jak stojí na místě svatém – kdo čteš, rozuměj –" (Mt 24,15; srovnej Mk 13,14). Z tohoto výroku je jasné, že Daniel byl považován za proroka a to, co napsal, se bere jako ryzí proroctví. Z kontextu zřetelně vyplývá, že „znesvěcující ohavnost" nebylo znesvěcení svatyně v roce 167 př. Kr. za Antiocha IV. Epifana, ale že leží ještě v budoucnosti. Vykladači souhlasí s tím, že se zde jedná o znesvěcení chrámu a jeho zničení Římany v roce 70 po Kr. Nový zákon tedy vidí ve „znesvěcující ohavnosti" ne minulou, ale budoucí událost. Pro křesťany by mělo být toto Kristovo autoritativní vysvětlení směrodatné.

Hodnocení makabejské teze mě přivedlo k závěru, že tato teze je nepřesvědčivá a déle neudržitelná. Argumenty ve prospěch exilní teze mě vedou k tvrzení, že kniha Daniel byla sepsána v rané perské době, jak to dokládají výše předložené důvody (přítomnost slov přejatých ze staré perštiny a existence prvků staré aramejštiny v aramejské části knihy Daniel; klasifikace její aramejštiny jako aramejštiny říšské; historická věrohodnost knihy; nanejvýš krizová situace 6. století př. Kr. pro vznik apokalyptiky; vnitřní svědectví samotné knihy; skutečnost, že spis nepatří mezi pseudepigrafy; úzká příbuznost s knihami Ezechiel a Zacharjáš v otázce angelologie a s knihami Ezechiel, Zacharjáš a Ageus ve způsobu datování vidění atd.). Proto navrhuji, aby bylo označení „exilní teze" opraveno na pojmenování „perská teze". Název „exilní teze" zavádí, protože budí dojem, že kniha Daniel byla napsána ještě za vlády novobabylonských králů v době babylonského exilu, to je v období let 605–539 př. Kr. Avšak poslední časový údaj z Danielova života spadá do jara roku 535 př. Kr. (Da 10,1.4). Přestože prorok Daniel zůstal v Babyloně a nevrátil se po pádu Babylona v říjnu 539 př. Kr. do své vlasti, nežil po této události vlastně již v zajetí, protože období babylonského exilu skončilo Kýrovým výnosem z prvního roku jeho vlády (538/537 př. Kr.) a návratem Židů do jejich země (nejpravděpodobněji 537/536 př. Kr.). Pro názor, že kniha Daniel byla sepsána na Východě (zřejmě v Babyloně) v rané perské době okolo roku 530 př. Kr., je výstižnější a přesnější označení „perská teze" než „exilní teze". Je přitom třeba pamatovat na to, že v perské tezi je zpracován také starší materiál, který pochází z novobabylonské doby.

Na základě uvedených argumentů se podle mého názoru dá nejlépe doložit, že autorem knihy Daniel je samotný prorok Daniel, který sepsal celý spis na sklonku svého života buď sám, nebo za pomo-

[1012] *Vaux, sv. 1, str. 183.*
[1013] *Delcor, str. 206.*

ci svého písaře (podobně jako prorok Jeremjáš napsal svou knihu za pomoci písaře Báruka). Můj názor je podložen také jednotou knihy a její literární strukturou. Maier předpokládá, že kdyby Daniel měl písaře, mohl tento redakčně napsat tyto verše: Da 2,48.49; 5,29; 6,4.28; 7,1, popřípadě i 9,23; 10,11 a 12,13. Avšak nemuselo tomu tak být, protože juxtapozice první a třetí osoby je doložena i z jiných biblických knih (viz výše) a Daniel mohl na základě zjevení o sobě napsat to, co mu bylo skutečně řečeno. Pokusy dokázat, že knihu Daniel napsal Danielův žák, nejsou přesvědčivé. Sepsání knihy Danielovým žákem se mi jeví nepřesvědčivým, protože pro toto tvrzení nemáme žádný jistý doklad. Aalders píše, že k sepsání knihy Daniel došlo krátce po Danielově smrti.[1014] Slotki předpokládá další ústní předávání a nakonec písemné zachycení v období okolo 450–400 př. Kr.[1015] Tato možnost zůstává pouze hypotetickou. Předpoklad ústního tradování před konečným písemným zpracováním se pro nedostatek průkazních materiálů nedá doložit, proto na základě důvodů uvedených v této kapitole uzavírám, že pisatelem knihy Daniel byl sám prorok Daniel (popis událostí obsahuje takové detaily, které mohl zachytit pouze očitý svědek), který mohl (ale také nemusel) k sepsání klíčových událostí, které se odehrály za jeho života na babylonském a perském dvoře, a zaznamenání vidění, jež mu Bůh dal, použít asistence svého písaře nebo žáka. Mezi samotným prožitkem a vlastním konečným sepsáním uběhla určitá doba – někdy i několik desítek let. První písemné záznamy prožitých událostí nebo vidění, které mohly kolovat nejdřív samostatně, nebo jejich ústní předávání určitě velmi povzbuzovaly Boží lid v zajetí, aby se cele obrátil k Bohu a čekal na jeho vysvobození. Avšak ke konečnému sepsání všech událostí a vidění a k jejich celkovému literárnímu zpracování došlo až v rané perské době. Proto navrhované označení „perská teze". V podstatě souhlasím s Harrisonem, který se o autorství knihy Daniel vyjádřil takto: „Ve světle uvedených důkazů se ukazuje, že není nutné ani žádoucí klást autorství knihy Daniel na jiné místo nebo do jiné doby než do Babylonie 6. století př. Kr. Je-li tomu tak, lze vznést málo námitek proti názoru, že knihu napsal Daniel, ať už sám nebo za pomoci písaře, během údobí, které si dílo klade za cíl popsat, nebo bezprostředně po něm."[1016]

Takto byl v rané perské době sepsán tento apokalyptický spis, aby povzbudil k věrnosti Bohu všechny další generace Božího lidu, zvláště tehdy, když se dostanou do krizové situace, analogické té, kterou prožíval Boží lid v babylonském zajetí v 7. a 6. století př. Kr., a ukázal na skutečnost, že Bůh vládne a nakonec zřídí své věčné království.

1014 *Takto Aalders, G. C.:* ***Het boek Daniël.*** *KVHS, 33. 4. vyd. Kampen, 1975, str. 34.*

1015 *Slotki, J. J.:* ***Daniel, Ezra and Nehemiah.*** *SBBS 13. London-Bournemouth, 1951, str. XIII. Podobně Nötscher, F.:* ***Das Buch Daniel.*** *EB, Altes Testament, III. Würzburg, 1958, str. 597nn.; Riessler, P.:* ***Das Buch Daniel.*** *Kurzgefaßter wissenschaftlicher Commentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments. Abt. III, Bd. 3, 2. Hälfte. Wien, 1902, str. XII.*

1016 *Harrison, Daniel, str. 18.*

Kapitola 4

Ukázka interpretace oddílu Da 9,24–27 jednotlivými výkladovými školami

Klaus Koch, když pojednává o oddílu Da 9,24–27, tvrdí: „V dějinách exegeze knihy Daniel nebylo o žádném oddíle pojednáno tak pečlivě a tak rozporuplně jako o tomto."[1017] Zmiňuje se o Hieronymovi, který si posteskl, že Da 9,24–27 je „od vzdělaných mužů různě vykládán",[1018] a který pak uvedl devět různých výkladů tohoto místa. Hasel říká, že „oddíl Da 9,24–27 je crux interpretum (problematický z hlediska výkladu) ve starozákonních studiích".[1019] Montgomery komentuje: „Dějiny exegeze sedmdesáti týdnů jsou bezútěšnou bažinou kriticizmu Starého zákona."[1020] Francisco rovněž ukazuje, že „není složitějšího problému při studiu Starého zákona než výklad Da 9,24–27".[1021] Konzervativní učenec Young také píše, že tato danielovská pasáž je „jedna z nejobtížnějších v celém Starém zákoně".[1022] Přestože je toto biblické místo tak obtížné, zůstává faktem, že je „jedním z nejdůležitějších proroctví Starého zákona".[1023] Zřetelně to vyjádřil McClain: „Pravděpodobně žádná samostatná prorocká výpověď není klíčovější na poli biblické interpretace, apologetiky a eschatologie."[1024]

Záměrem mé rešerše je zjistit, zda se proroctví Da 9,24–27 naplnilo na Antiochu IV. Epifanovi, jak to proponují zastánci makabejské teze, nebo zda je adekvátnější kristocentrický výklad. Proto nejdříve uvedu různé typy výkladu podle jednotlivých interpretačních škol a pak se soustředím na literární strukturu daného oddílu a jeho vlastní stručnou exegezi a výklad.

1017 *Koch, str. 149.*
1018 *Hieronymus, str. 542.*
1019 *Hasel, Seventy, str. 5.*
1020 *Montgomery, str. 400.*
1021 *Francisco, str. 126.*
1022 *Young, str. 191. Fraidl, str. 1 se vyjadřuje o složitosti Da 9,24–27 takto: „K nejobtížnějším a zároveň nejzajímavějším místům knihy však bezpochyby patří proroctví o »70 týdnech« obsažené v posledních čtyřech verších 9. kapitoly; proto také sotva nějaké místo Písma svatého našlo tolik pokusů o vysvětlení jako toto."*
1023 *Walvoord, str. 216.*
1024 *McClain, str. 9.*
1025 *Prvním zastáncem symbolického výkladu Da 9,24–27 byl T. Kliefoth, který napsal v roce 1868 komentář ke knize Daniel (Das Buch Daniel). Dalšími zastánci jsou např. Keil, str. 399–402; Leupold, str. 403–410; Grelot, str. 169–189. Hasel, str. 5 se zmiňuje o tom, že symbolický výklad zastávají zvláště evangelikální a konzervativní kruhy.*

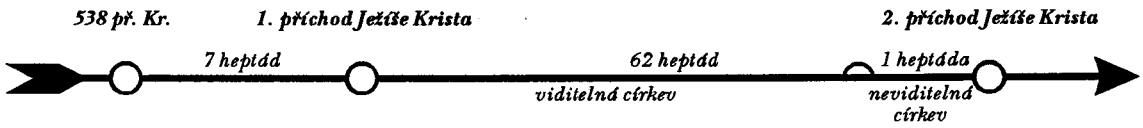
I. Přehled hlavních typů interpretace

A. Symbolický výklad

Protože Da 9,24–27 uvádí čísla jako 7 a 70 a dělí celé období na tři části apod., považují někteří učenci[1025] tento oddíl za symbolické rozvedení Heilsgeschichte. Tvrdí, že „skutečnou charakteristikou apokalyptické literatury je to, že lne k symbolickému výkladu. Čísla 7, 3 a 10 jsou v symbolizmu považována za hlavní číslice.[1026] MT hovoří o „šábuᶜím šibᶜím". Tento výraz se obyčejně překládá jako „sedmdesát týdnů". Zastánci symbolického výkladu však poukazují na to, že slovo „šábuᶜím" je psáno jako plurál maskulina namísto očekávaného plurálu feminina („šábuᶜót"). Tento fakt je uváděn k podpoření symbolické interpretace. LXX a Theodotión překládají termín „šábuᶜím" výrazem „hebdomades". Na základě toho je pak klíčová fráze překládána „sedmdesát heptád"[1027] nebo „sedmdesát sedmiček" (7 × 7 × 10).[1028] Jednoduše řečeno, 70 týdnů z Da 9,24–27 představuje symbolický údaj o „sedmdesáti sedmičkách" nebo „sedmdesáti heptádách".

Období sedmdesáti heptád je viděno jako Heilsgeschichte. Tyto dějiny spásy se dělí do tří etap:

1. Terminus a quo (začátek) 70 heptád je dán Kýrovým ediktem z roku 538 př. Kr., jímž byl Židům povolen návrat do Jeruzaléma (2 Pa 36,22.23; Ezd 1,2–4). To znamená, že první etapa (7 heptád) začíná v roce 538 př. Kr. a končí prvním příchodem Pána Ježíše.
2. Druhá etapa (62 heptád) zahrnuje období viditelné křesťanské církve od prvního příchodu Pána Ježíše až do jeho druhého příchodu.
3. Třetí období (1 heptáda) představuje poslední údobí dějin, které bude dobou soužení, a týká se neviditelné církve. Čas soužení začíná zjevením Antikrista a končí jeho porážkou. Terminus ad quem (závěr) 70 hepád je druhý příchod Ježíše Krista. Následující diagram zpřehlední symbolický výklad:



Kladem tohoto symbolického výkladu je odmítnutí časových spekulací a jeho důraz na celek, nikoli na detaily dějin. Obsahuje však závažná zkreslení a neodpovídá záměru biblického textu.

1. Zůstává otázkou, zda je možno v kontextu Da 9 považovat sedmdesát „heptád" za symbolické vyjádření. Plurál maskulina slova „šábuᶜím" je nedostatečným gramatickým důvodem k jeho symbolickému výkladu. Montgomery vysvětluje: „Mimo knihu Daniel je množné číslo vždy »šábuᶜót«. Toto rozlišení v množném čísle je záměrné."[1029] Tato forma je zde použita ke zdůraznění vztahu mezi „sedmdesáti lety" zajetí Izraele v Babyloně podle Jeremjášova proroctví (Da 9,2) a „sedmdesáti týdny" Da 9,24. Spojnicí mezi sedmdesáti týdny a sedmdesáti lety je slovo „šábuᶜím". Výrazy „šibᶜím šánâ" (verš 2) a „šábuᶜím šibᶜím" (verš 24) vytvářejí následující chiazmus:

1026 *Francisco, str. 135.*

1027 *Vycházím z řeckého „hepta" (sedm) a z anglického „heptad", což se překládá „skupina sedmi, počet sedmi, období sedmi let". Viz Hais, Karel - Hodek, Břetislav:* ***Velký anglicko-český slovník.*** *Sv. 2. Praha: Academia 1984, str. 1015. Slovo „heptáda" jsem vytvořil podle analogie slova „dekáda".*

1028 *Leupold, str. 409.*

1029 *Montgomery, str. 376.*

Chiazmus veršů Da 9,2 a Da 9,24	
šib^{c}ím (70)	šánâ (rok)
šabu^{c}ím (týdny)	šib^{c}ím (70)

Tento chiazmus objasňuje charakter týdnů. Tak jako „šib^{c}ím" je ekvivalentem k „šib^{c}ím", je „šábu^{c}ím" ekvivalentem k „šánâ".

Tento koncept má paralelu mimo knihu Daniel u proroka Ezechiela (4,4–7). Prorok Ezechiel žil v babylonském zajetí a měl vidění týkající se zničení Jeruzaléma, jež toto město postihlo kvůli hříchům Izraele. Teologický kontext (hříchy lidu), historické pozadí (zničení Jeruzaléma) a geografické umístění (zajetí v Babyloně) připomíná Danielovu situaci. Boží výpověď u Ezechiela, tak jako v knize Daniel, ukazuje na čas. Tento čas je udán jednotkou dnů a Ezechielovi je dáno vysvětlení, že jeden den = jeden rok. Tento výkladový klíč byl zřejmě znám Danielovi. Na základě podobnosti mezi těmito dvěma situacemi uzavírám, že 70 týdnů v Da 9 odkazuje na 70 sedmiletí (týdnů let).

Je pravda, že v biblické hebrejštině se nikde (kromě tohoto místa) explicitně neužívá termín „šábu^{c}ím" pro „týdny" nebo „týdny let". Hasel tvrdí, že „termín »týden« byl, jak se zdá, navržen implicitně na základě sedmidenního a sedmiletého období, které vrcholí v »sobotě« (Lv 25,2–4; 26,33nn)".[1030] V pobiblické hebrejštině je význam „týdny" ve smyslu „týdny let" doložen mnohokrát, protože se vyskytuje v Jubileích, mišně a talmudu.[1031]

V Da 10,2 je zmínka o „třech týdnech" (hebrejsky „š^{e}lošâ šábu^{c}ím jámím"), což v doslovném překladu zní „tři týdny dnů". Toto vyjádření ukazuje, že jsou zde míněny tři skutečné týdny, protože ke spojení „tři týdny" je přidáno slovo „dnů", a zároveň indikuje, že tyto „týdny" nejsou identické s týdny z Da 9,24. V Da 9 se nejedná o běžné týdny, ale o „týdny let", jak vhodně překládá ČEP. Výraz „šábu^{c}ím šib^{c}ím" se dá také přiléhavě přeložit jako „sedmdesát sedmiletí".[1032]

Je pozoruhodné, že všechny tři výkladové školy se shodují v tom, že se zde jedná o sedmdesát týdnů let, tj. sedmdesát sedmiletí.

2. Symbolický výklad naráží na problematiku symboliky čísel. Přestože čísla jako 7, 10 nebo 3 jsou v apokalyptické literatuře užívána symbolicky, nedá se prokázat, že v 9. kapitole knihy Daniel jsou číslovky 70, 7, 62, 1 a půl (týdne) užity v tomto smyslu. Da 9,24–27 úzce váže jednotlivé časové údaje s dějinnými událostmi. Tyto dějinné vazby svědčí proti symbolické interpretaci. Jako Da 9,2 hovoří o doslovných „sedmdesáti letech" babylonského zajetí podle proroka Jeremjáše, tak i Da 9,24 se zmiňuje o doslovných „sedmdesáti sedmiletích" zakotvených v historii, tj. o 490 letech.

Rozdělení „sedmdesáti sedmiletí" na tři období – 7, 62 a 1 sedmiletí – odkazuje na jeho nesymbolický charakter, protože např. číslovka 62 nehraje v apokalyptice žádnou roli.

Číslovka „70" v Da 9 se dá vysvětlit na pozadí levitského principu. Úvod a závěr 9. kapitoly (verše 1–4 a 20–27) se vztahují k číslovce 70. Je významné, že stejná číslovka je užita na začátku i na konci kapitoly. Mezi nimi je možno vidět interní vztah. Grelot vysvětluje, že „70 let" odkazuje na sobotní rok (7 × 10) a „70 sedmiletí" na jubilejní rok (7 × 7 × 10).[1033] Grelot zakládá svou interpretaci na 2 Pa 36,20–22, kde 70 let podle Jeremjášova proroctví je vysvětlováno termíny levitského principu sobotního roku. Toto místo naráží na Lv 26,34.43, kde se rovněž vyskytuje klíčové slovo „zpustošení" (kořen „šmm"). Je významné, že téma „zpustošení" se v Da 9 vyskytuje pětkrát (ve verších 17.18.26 a dvakrát ve verši 27). Tyto biblické pasáže ve třech knihách (2 Pa 36; Jr 25,11; 29,10 a Da 9) se navzájem osvětlují. Jestliže úvod i závěr Da 9 pojednávají o Izraeli a užívají stejné číslovky, plyne z toho, že obě časová období mají stejnou charakteristiku: obě jsou spojena s historií a obě ukazují na levitský princip. Da 9,2 odkazuje na sobotní rok a Da 9,24 na jubilejní rok (jubileum). Tak jako Jeremjáš předpovídal sedmdesátileté zpustošení Jeruzaléma z perspektivy sobotního roku, tak zase

[1030] *Hasel, Seventy, str. 6.*
[1031] *Hasel, Seventy, str. 6; např. Sanh. 5.1.*
[1032] *Takto trefně překládá Pavelka.*
[1033] *Grelot, str. 169. Viz také Bevan, str. 146; Trocmé, str. 23–39.74.*

Daniel předkládal proroctví o sedmdesáti sedmiletích z perspektivy jubilea. Navíc Daniel umístil proroctví o „70 sedmiletích" do takového vztahu k „70 letům", že rozšiřuje perspektivu Jeremjášova historického proroctví. To pak znamená, že Da 9,24–27 rovněž odkazuje na historické události.[1034] Tento závěr má hluboký dopad na historii a teologii. Doukhan shrnuje poznatky ve své podnětné studii takto: „Proroctví o »sedmdesáti týdnech« musí být vysvětlováno ve vztahu k dějinám realistickým způsobem, tak jak to udělal Daniel s Jeremjášovým proroctvím. (Toto konstatování je namířeno proti symbolickému výkladu.) Událost, ke které odkazuje sedmdesát týdnů, nabírá teologický rozměr. Má co do činění s jubilei, tak jako Jeremjášovo proroctví se vztahuje k sobotnímu roku. (Toto konstatování stojí proti historicko-kritickému výkladu.)"[1035]

3. V symbolickém výkladu existuje také interní exegetický problém. Podle Leupolda např. poslední heptáda nenásleduje po 62 heptádách, ale probíhá současně s poslední částí druhého období (62 heptád).[1036] Text knihy Daniel však hovoří o „sedmdesáti sedmiletích", a ne o 69 + 1 sedmiletí, které má být souběžné s poslední částí 69 sedmiletí.
4. Podle Francisca symbolický výklad „se mýlí v tom, že konec sedmdesáti týdnů spojuje s porážkou Antikrista, zatímco hebrejský text ukazuje, že je třeba jej vztáhnout k úplnému zničení Jeruzaléma".[1037] Hasel věcně rozvádí: „I kdyby někdo chtěl v Jeruzalému vidět symbol viditelné církve a »oběť a obětní dar« chápat jako »úplnost kultu« ve smyslu »celkové bohoslužby«, stále je zde problém, jak by byl Antikrist schopen způsobit úplný konec církve a bohoslužby, když ve skutečnosti lid svatých Nejvyššího obdrží věčné království (Da 7,13.14.27; 12,1–3)."[1038]
5. Francisco rovněž upozorňuje, že symbolická interpretace zduchovňuje text.[1039] Žádné exegetické evidence neukazují, že by v Da 9 např. Jeruzalém byl symbolem na něco jiného než na skutečné město Jeruzalém. Názor, že Jeruzalém zde symbolizuje církev, je bez exegetického a kontextového základu. Podle Da 9,2 je Jeruzalém skutečným městem a podle Da 9,7 jsou obyvatelé Jeruzaléma skutečnými Izraelity. Rovněž ve verších 16–18 zmínky o Jeruzalému, svaté hoře a městu odkazují na reality, které nejsou symboly. Analogicky pak „svaté město", o němž je řeč ve verši 24, a „Jeruzalém", o kterém se zmiňuje verš 25, nejsou symbolem, nýbrž skutečným městem.

Tyto závažné námitky proti symbolickému výkladu mě vedou k jeho zamítnutí.

B. Dispenzacionalistický výklad

Dispenzacionalistický výklad, označovaný také jako výklad „polosymbolický" nebo výklad „mezery" („vsuvky"),[1040] je v podstatě výkladem futuristické školy.[1041] Dispenzacionalističtí teologové[1042] také pohlížejí na proroctví jako na Heilsgeschichte, které dělí na tři období. Tito učenci souhlasí s tím, že hebrejský termín „šábuᶜím" (Da 9,24) znamená „týdny let",[1043] to je 490 let.

Terminus a quo (začátek) 70 sedmiletí podle dispenzacionalistického výkladu je druhý dekret krále Artaxerxa (Neh 1–2), datovaný většinou dispenzacionalistů do roku 445 př. Kr. Sir Robert Anderson, na kterého se odvolává Walvoord a jiní, vypracoval detailní chronologii a vypočítal, že první část údobí „70 týdnů", tj. 69 týdnů, obsahuje 173 880 dnů. Počátek tohoto období stanovil na 14. března (1. nisan) 445 př. Kr. a jeho konec na 6. dubna (10. nisan) roku 32 po Kr., kdy měl Ježíš v neděli na začátku pašij-

---

1034 *Doukhan, str. 8.*

1035 *Doukhan, str. 8.*

1036 *Leupold, str. 431: „Předcházející verš (26) vyjádřil jen obecně a souhrnně to, co se stane na konci 62 týdnů. Všechny zmíněné události se proto uskuteční během posledního týdne, i když hlavní pohled je zaměřen na konec údobí 62 týdnů. Pouze války a zpustošení potrvají, jak je popsáno, až do konce."*

1037 *Francisco, str. 136.*

1038 *Hasel, Seventy, str. 7.*

1039 *Francisco, str. 136.*

1040 *Viz Hasel, Seventy, str. 7. Zmiňuje se o „semisymbolical" a „paranthesis Interpretation".*

1041 *Ne všichni futuristé jsou dispenzacionalisty. O dispenzacionalizmu a jeho hermeneutice viz LaRondelle, Dispensationalism, str. 4–6; LaRondelle; Ladd, Hope; DeCaro; Fuller.*

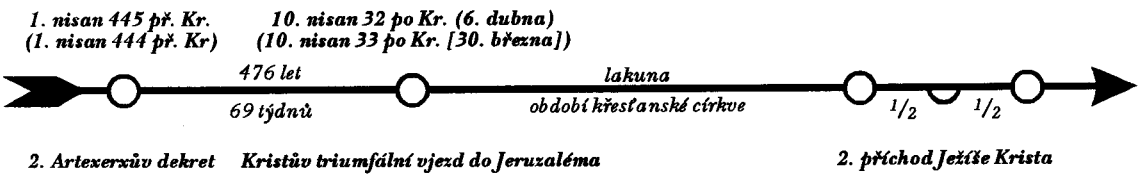
1042 *Např. Anderson, Prince; Scofield; McClain; Ironside; Pentecost; Walvoord; Wood.*

1043 *Např. McClain, str. 12–15; Pentecost, str. 242–244; Walvoord, str. 217–220; Wood, str. 247–248.*

ního týdne triumfálně vjet do Jeruzaléma.[1044] Toto počítání může platit jen za předpokladu, že (1) roky v Danielově proroctví nejsou solárními, ale „prorockými" roky o 360 dnech, (2) Artaxerxův výnos byl vydán 1. nisanu 445 př. Kr., (3) Kristus zemřel v roce 32 po Kr., (4) poslední týden (sedmdesátý) je oddělen od zbývajících týdnů a přenesen do budoucna a (5) harmonizace mezi prorockými a solárními roky není možná.

Na základě těchto vážných problémů navrhují někteří dispenzacionalisté jiné řešení. Např. Wood hovoří o tom, že je třeba vyjít z prvního dekretu krále Artaxerxa „vydaného Ezdrášovi v roce 458 př. Kr. Počítáme-li na základě solárních let, končí období 483 let v roce 26 po Kr., což je uznávané datum Ježíšova křtu."[1045] H. W. Höhner argumentuje pro 1. nisan (5. březen) roku 444 př. Kr. jako začátek 69 týdnů (rok 444 př. Kr. je správné datum vydání druhého Artaxerxova dekretu ve dvacátém roce jeho vlády) a na základě svého přepočtu prorockého roku, který má 360 dnů, (69 × 7 × 360 = 173 880) dochází k závěru, že 69. týden končí 10. nisanu (30. března) roku 33 po Kr.[1046]

Druhým obdobím „70 týdnů" je „lakuna" (mezera) mezi 69. a 70. týdnem, která zahrnuje období křesťanské církve. Poslední, sedmdesátý týden je odsunut až do doby konce a dán do souvislosti s druhým příchodem Ježíše Krista, který se odehraje ve dvou fázích: nejdříve tajné vtržení věřících do nebe[1047] a po doslovných sedmi letech slavný druhý Kristův příchod, který je koncem 70. týdne i celého proroctví Da 9,24–27. Následující graf zpřehlední uvedené poznatky:



Tento výklad 70 týdnů je velmi problematický z několika důvodů:

1. Podle nejnovějších poznatků se druhý Artaxerxův dekret z dvacátého roku jeho vlády datuje do roku 444 př. Kr.,[1048] a ne do roku 445 př. Kr., jak datuje většina dispenzacionalistů. To znamená, že je narušena přesnost výchozího bodu.
2. Dispenzacionalisté předpokládají, že Artaxerxův výnos byl vydán 1. nisanu. Newman, autor z jejich vlastních řad, kritizuje Andersonovu chronologii takto: „Kdyby však začal počítat jen o jediný týden později, nemohlo by prorocké období skončit před ukřižováním, ani by nebyla potvrzena platnost »prorockých let« a roku 32 po Kr."[1049] Kdyby tedy Anderson začal počítat pouze o několik dnů později, celý jeho systém by byl narušen. Neh 2,1 však hovoří pouze o měsíci nisanu, kdy byl vydán dekret, aniž udává den. Neexistuje žádný doklad, který by dokazoval, že tento Artaxerxův dekret byl vydán 1. nisanu. To je pouhý předpoklad.
3. Třetím problémem tohoto výkladu je jeho přepočet „69 týdnů let" na základě „prorockého roku" o 360 dnech, což dává dohromady 476 solárních let a několik dnů (173 880 : 365). Tento přepočet celkové doby 69 sedmiletí (přibližně 476 let) je o sedm let kratší, než je očekávaných 483 let (69 × 7). Kdybychom uvedených 483 let začali počítat od roku 444 př. Kr., dostali bychom se do roku 40 po Kr., tedy k pozdnímu datu – několik let po smrti Mesiáše. Jinými slovy, toto počítání se

---

1044 *Anderson, Prince, str. 128.*

1045 *Wood, str. 253.*

1046 *Höhner, H. W.: „Chronological Aspects of the Life of Christ. Part VI: Daniel's Seventy Weeks and New Testament Chronology." In:* **BS** *132 (1975): 64n.*
Citováno z Hasel, Seventy, str. 8.

1047 *Spojení mezi sedmdesátým týdnem a tajným vtržením na začátku tohoto sedmiletého období zvlášť podtrhuje Pentecost, str. 193–218. Viz také schéma v Panorama, str. X-XI.*

1048 *Neuffer, str. 60–87; Horn, Ezra, str. 98–116.124–127; Goldstine, str. 47. Také na základě Neh 1,1 a 2,1 je zřejmé, že druhý Artaxerxův edikt byl vydán v roce 444 př. Kr., protože kniha Nehemjáš počítá systémem podzim až podzim.*

1049 *Newman, R. C.: „Daniel's Seventy Weeks and the OT Sabbath-Year Cycle." In:* **Journal of the Evangelical Theological Society** *16 (1973): 231.*
Citováno z Hasel, Seventy, str. 8.

solárním rokem, které je nejpřirozenější a odpovídá biblickému záměru, zde nefunguje, protože se za terminus a quo 70 týdnů vezme rok 444 př. Kr. To je jeden z důvodů, proč dispenzacionalisté odmítají počítat se solárním rokem. I kdybychom však přijali jejich předpoklad, že je třeba počítat s prorockým rokem, a vyšli bychom z roku 444 př. Kr. (1. nisan = 5. březen), pak bychom k tomuto datu museli přidat 173 855 dnů (476 let × 365,24219879 dne),[1050] došli bychom pouze k 5. březnu roku 33 po Kr.[1051] To znamená, že by nám scházelo 25 dnů do 30. března, kdy mělo dojít k triumfálnímu vjezdu Krista do Jeruzaléma. Hasel k tomu poznamenává: „Neexistuje způsob, jak dosáhnout synchronizace mezi 173 880 »prorockými dny« (69 týdnů × 7 let × 360 dnů) a 476 roky (neboli 173 855 »solárních dnů«), které uplynou v údobí mezi roky 444 př. Kr. a 33 po Kr."[1052] Z toho plyne, že Höhnerovi se nepodařilo vylepšit Andersonovu chronologii.

4. Autoři, kteří při počítání 70 týdnů vycházejí z roku 445 nebo 444 př. Kr., musí nutně argumentovat, že ke Kristově smrti došlo v roce 32 nebo 33 po Kr. Toto datování přináší závažné problémy pro novozákonní chronologii, protože nejpravděpodobnějším datem Kristovy smrti je rok 30 nebo 31 po Kr.[1053]
5. Velmi závažným problémem dispenzacionalistického výkladu je skutečnost, že jeho autoři vsouvají lakunu (mezeru) mezi 69. a 70. týden. Na základě důkladné exegeze se nic takového nedá z textu doložit. Právě naopak. Tak jako neexistuje žádná lakuna mezi 7. týdnem a následujícími 62 týdny, není mezera ani mezi 69. a 70. týdnem. Text o 70 týdnech tvoří jeden celek. Jen umělým zásahem je možno dojít ke zmíněné lakuně. Navíc „70 sedmiletí" je teologickým rozvedením myšlenky o „70 letech" (Da 9,2) a jako v proroctví o 70 letech zajetí lidu izraelského v Babyloně se nevyskytuje lakuna, tak není žádná mezera ani v Da 9,24–27. LaRondelle konstatuje: „Normální přirozený a exegetický předpoklad je, že sedmdesát po sobě jdoucích týdnů tvoří neporušitelnou jednotu. Jsou představeny jako jeden celek stejně jako sedmdesát let babylonského zajetí, o nichž je zmínka v Da 9,2."[1054] Young píše: „Jestliže nemáme žádné právo vsunout časovou mezeru do Jeremjášova proroctví, co nás opravňuje udělat to v proroctví o sedmdesáti týdnech? Kdyby byla časová mezera v Jeremjášově proroctví (Jr 25,10), Daniel by nikdy nepochopil, že se zde jedná o roky zajetí."[1055] Mauro vhodně tvrdí: „Nikdy nelze chápat specifický počet časových jednotek, z nichž se skládá popisovaný časový úsek, nějak jinak než jako souvislý nebo nepřetržitý sled časových jednotek."[1056] Svůj závěr Mauro zdůvodňuje odkazem na 430 let podle Gn 15,13; Ex 12,40 a Ga 3,17, na 40 let chození po poušti podle Nu 14,34, na 7 let hojnosti a 7 let hladu v Egyptě podle Gn 45,6 a na Ježíšovo vzkříšení po 3 dnech podle Mt 16,21 a Mk 8,31. Zcela přirozeně se rovněž čeká, že „70 týdnů let" se bude počítat konsekutivně.

   Touto vloženou lakunou se futuristé chtějí vyhnout problému, který plyne ze skutečnosti, že k pádu Jeruzaléma nedošlo během období „70 týdnů let". Souhlasím s Youngovou přiměřenou poznámkou, že tato „otázka musí být nakonec rozřešena pouze na základě exegeze".[1057] Jak vyložím později, zničení Jeruzaléma bylo důsledkem odmítnutí Mesiáše Izraelem. Přestože v proroctví o „70 týdnech let" je zmínka o této události, zůstává faktem, že zničení Jeruzaléma není v textu ohraničeno dobou 70 sedmiletí. LaRondelle k tomu píše: „Doba pomazání Mesiáše a jeho zástupné smrti je přesně předpověděna do období 490 let, ale doba zničení Jeruzaléma do tohoto období zahrnuta není."[1058]
6. Walvoord konstatuje: „Pomazaný nebo Mesiáš bude zabit po šedesáti devíti týdnech, ale ne v sedmdesátém týdnu."[1059] Je však třeba vidět, že jeho myšlenka „ale ne v sedmdesátém týdnu" se nedá textem Da 9,26.27 odůvodnit. Toto je pouze nedoložitelný předpoklad. Dispenzacionalisté používají

1050 *Höhner, H. W.: „Chronological Aspects of the Life of Christ. Part VI: Daniel's Seventy Weeks and New Testament Chronology."In:* ***BS*** *132 (1975): 64.Uvedeno v Hasel, Seventy, str. 9.*

1051 *Hasel, Seventy, str. 9.*

1052 *Hasel, Seventy, str. 9.*

1053 *Finegan, str. 259nn.; BC, sv. 5, str. 251-265; Shea, Prophecy, str. 102-103.*

1054 *LaRondelle, str. 172. Viz také LaRondelle, Gap.*

1055 *Young, str. 216.*

1056 *Mauro, Seventy, str. 95.*

1057 *Young, str. 214.*

1058 *LaRondelle, str. 175.*

1059 *Walvoord, Rapture, str. 25.*

výrok v Da 9,26 „po šedesáti dvou týdnech zabit bude Mesiáš" jako důkaz, že smrt Mesiáše se musí odehrát před sedmdesátým týdnem. Tato interpretace neobstojí ani z pohledu exegeze, ani na základě literární analýzy.[1060] Danielovský text zcela jasně ukazuje na to, že ke smrti Mesiáše dojde po uplynutí 69. týdne, to je během posledního, sedmdesátého týdne. Payne uzavírá: „Nebylo by nejpřirozenější předpokládat, že se to (zabití Mesiáše) stane v sedmdesátém týdnu?"[1061] Da 9,27 je bližším vysvětlením Da 9,26. Payne vysvětluje: „To, že verš 27 je opakováním verše 26, rozpoznali vykladači všech směrů a potvrzuje to slovní shoda, která se objevuje zvláště v posledních částech uvedených veršů."[1062] Na základě tohoto rozpoznání je možno zřetelně vidět, že smrt Mesiáše je opět zmíněna ve verši 27 a umístěna do „poloviny týdne", což znamená, že mezi verši 26 a 27 neleží žádná mezera.

7. Jiný závažný problém dispenzacionalistické interpretace se dotýká tvrzení, že Antikrist „vnutí svou smlouvu mnohým". Jádro problému spočívá v tom, „kdo" má podle předcházejícího 26. verše „utvrdit smlouvu s mnohými v posledním týdnu" (9,27a), zdali „vévoda, který přijde", anebo „Mesiáš, který má být zahlazen". Subjektem ve větě „město a svatyni uvrhne do zkázy lid vévody, který přijde" není vévoda, ale lid. Proto vhodným gramatickým antecedentem zájmena „on" verše 27 je Mesiáš z verše 26. Verše 26 a 27 jsou ve vzájemném vztahu podle následující struktury: Mesiáš versus lid (verš 26), Mesiáš versus pustošitel (verš 27). To znamená, že ne Antikrist, nýbrž sám Mesiáš svou smrtí ukončí obětní systém uprostřed 70. týdne.
8. Dispenzacionalisté interpretují postavu „vévody" jako „budoucího nepřítele Izraele".[1063] Young k tomu poznamenává: „Tímto Vévodou proto musí být někdo, kdo vládne nad tímto lidem... Musí to být jejich současník, musí žít v době, kdy žijí oni."[1064] „Vévoda", který by měl žít o více než 1900 let později než lid izraelský 1. století po Kr., je cizí danielovskému textu. Shea vhodně poznamenává: „I když se na Ježíše aplikuje pouze titul Mesiáš a titul Vévoda se vztahuje na nějakou jinou historickou postavu (což dělá většina komentátorů), musí se přesto tato pozdější historická postava objevit přibližně ve stejné době dějin jako Mesiáš, tj. v 1. století n. l. římské éry."[1065]
9. Rovněž výběr druhého Artaxerxova dekretu z roku 445 nebo 444 př. Kr. jako začátku 70 týdnů je problematický, protože – jak vysvětlím později – již první Artaxerxův výnos má co do činění s ustavením judské autonomie a výstavbou Jeruzaléma (Ezd 4,7–23; 7,7.28). To znamená, že „70 týdnů let" je třeba začít počítat od roku 457 př. Kr., a ne až od roku 445/444 př. Kr.

Tyto různé závažné námitky proti dispenzacionalistickému výkladu mě vedou k tomu, abych tuto interpretaci zamítl jako neadekvátní danielovskému textu.

C. Historicko-kritický výklad

Kromě dvou zmíněných výkladů (symbolického a polosymbolického, dispenzacionalistického) existují dvě hlavní historické interpretace Da 9,24–27. Jedna je mesiášská a druhá nemesiášská. Nemesiášský výklad preteristické školy zastávají proponenti makabejské teze, kteří tvrdí, že proroctví knihy Daniel – tedy i Da 9,24–27 – jsou psána jako vaticinia ex eventu.[1066] Podle nich je i tento oddíl zvlášť zaměřen na dobu krize v 2. století př. Kr. a na postavu Antiocha IV. Epifana. Anderson píše: „Verše 25-27 jsou klíčem ke kapitole, ne-li k celé knize."[1067]

Druhý historický výklad, tzv. historicko-mesiášský, vidí v Da 9,24–27 jedno z nejkrásnějších proroctví Starého zákona o díle Mesiáše – Ježíše Krista. Pouze tento historický výklad je kristocentrický.

1060 *Doukhan, Seventy, str. 1–22; Shea, Poetic, str. 277–282; Payne, str. 97–115; Hoekema, str. 428.*
1061 *Payne, str. 109.*
1062 *Payne, str. 109.*
1063 *Walvoord, str. 234.*
1064 *Young, str. 211–212.*
1065 *Shea, Studies, str. 44.*
1066 *Baumgartner, Danielforschung, str. 208–209.224; Bentzen, str. 77.*
1067 *Anderson, str. 114.*

Historicko-kritická interpretace je standardní interpretací historicko-kritických učenců.[1068] V tomto typu výkladu je „70 týdnů let" z Da 9,24 považováno za „odvozený výklad Jeremjášova proroctví".[1069] Sedmdesát týdnů pokládají tito vykladači za „70 týdnů let" nebo „70 sedmiletí",[1070] která spadají do období od roku 587/586 až do roku 164 př. Kr.

Za začátek 490 let je v tomto schématu považován pád Jeruzaléma v roce 587 nebo 586 př. Kr.[1071] Závěr prvního období 70 sedmiletí, tj. 7 týdnů (49 let), kladou zastánci tohoto výkladu do roku 539 př. Kr. Porteous píše: „Mezi pádem Jeruzaléma a pádem Babylona uplynulo téměř přesně 49 let (7 × 7)."[1072] Montgomery zase začíná počítat od pádu Jeruzaléma, který datuje do roku 586 př. Kr., a končí toto první období rokem 538 př. Kr., což je „přibližně 49 let", a dodává: „V tomto případě musíme připustit, že datování není přesně »od vyjití slova«, tj. slova z Jr 25,2 z prvního roku vlády Nebúkadnesara."[1073] Na základě těchto problémů Plöger navrhuje, aby se při počítání „70 sedmiletí" vyšlo z výroku „od vyjití slova" (9,25), které pronesl Jeremjáš, to je od roku 587 př. Kr., a ukazuje, že toto datum je třeba zvolit „bez ohledu na to, kdy byla vyslovena Jeremjášova slova v Jr 25 a 29".[1074] Hartman a Di Lella navrhují ve svém komentáři ke knize Daniel jiný terminus a quo: „Ve skutečnosti celé období, které (autor kapitoly 9) začíná počítat od »vyjití výpovědi o vybudování Jeruzaléma«, tj. od roku 594 př. Kr., a ukončuje smrtí Epifana v roce 164 př. Kr., dává dohromady pouze 430 (nikoli 490) let. I kdybychom brali za začátek jeho počítání rok 605 př. Kr. podle Jr 25,11–12 (verše, které ve skutečnosti neříkají vůbec nic o vybudování Jeruzaléma), celé období by trvalo pouze 441 let."[1075] Tito autoři přiznávají nepřesnost různých údobí, například: „Tato první část údobí 490 let se téměř určitě vztahuje na dobu, která končí návratem prvních exulantů z Babylonie do Jeruzaléma v roce 538 př. Kr. Jestliže za začátek tohoto období vezmeme, jak by tomu normálně mělo být, rok 594 př. Kr., kdy Jeremjáš pronesl proroctví týkající se obnovení Jeruzaléma, tento časový úsek by trval 56 let. Kdyby se toto období počítalo od zničení Jeruzaléma v roce 587 př. Kr., trval by tento časový úsek 51 let. Oba údaje jsou dostatečně blízké zpola vyumělkovanému údaji o »sedmi týdnech« let (Da 9,25)."[1076]

Druhé období „70 týdnů let", tj. 62 týdnů neboli 434 let, začíná podle této výkladové školy pádem Babylona v roce 539 př. Kr.[1077] nebo Kýrovým dekretem z roku 538 př. Kr.[1078] a končí smrtí nejvyššího kněze Oniase III. v roce 171 nebo 170 př. Kr.[1079] Faktem však zůstává, že tato perioda od roku 539/538 do 171/170 př. Kr. je příliš krátká, trvá pouze asi 368 let (je tedy cca o 66 let kratší), než aby souhlasila s textem, který hovoří o 62 týdnech (434 letech). Heaton proto tvrdí: „Je na první pohled zřejmé, že druhý údaj časového schématu je pouze přibližný. Trvá 430 let, zatímco od roku 538 do roku 171 př. Kr. uplynulo pouze 367–368 let."[1080]

Poslední, třetí údobí, tj. doba 1 týdne čili 7 let, je počítáno od smrti Oniase III. v roce 171 nebo 170 př. Kr. a za jeho konec se považuje znovuvysvěcení chrámu Judou Makabejským v roce 164 př. Kr. V polovině tohoto týdne dochází k znesvěcení chrámu Antiochem IV. Epifanem, které trvá 3 $^1/_2$ roku od „konce 168 do začátku 164".[1081]

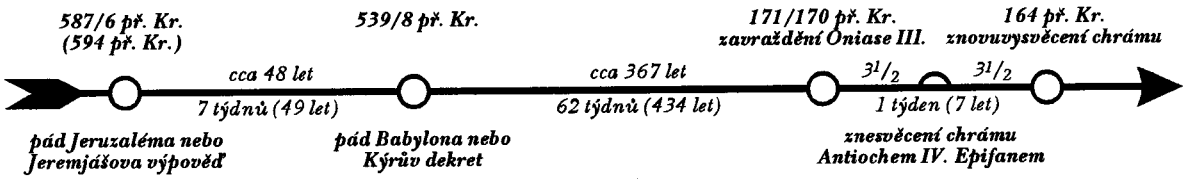
Tento výklad počítá se dvěma rozdílnými mesiáši a jedním vévodou. Soušek shrnuje takto: „V »pomazaném vévodovi« prvního údobí (tj od zajetí po jeho ukončení) mohli čtenáři vidět buď Kýra (Iz 45,1), který propustil Boží lid ze zajetí (Ezd 1,1n), nebo Zerubábela (Ag 2,23), který byl vůdcem lidu

---

1068 *Např. Lacocque, str. 139–148; Plöger, str. 139–143; Daniel PSV, str. 317–318; Anderson, str. 111–118; Hartman-Di Lella, str. 249–254.*
1069 *Porteous, str. 141.*
1070 *Daniel PSV, str. 317.*
1071 *Rok 587 př. Kr. zastávají např. Porteous, str. 141; Russell, str. 196; Lacocque, str. 144; Anderson, str. 114, zatímco rok 586 př. Kr. obhajují např. Marti, str. 69; Charles, str. 106; Montgomery, str. 391; Bentzen, str. 75.*
1072 *Porteous, str. 141.*
1073 *Montgomery, str. 392.*
1074 *Plöger, str. 134.*
1075 *Hartman-Di Lella, str. 250.*
1076 *Hartman-Di Lella, str. 250–251. Anderson, str. 114 rovněž argumentuje pro rok 594 př. Kr.*
1077 *Porteous, str. 141.*
1078 *Charles, str. 106; Marti, str. 69–70; Montgomery, str. 391; Hartman-Di Lella, str. 251.*
1079 *Daniel PSV, str. 318; Anderson, str. 116; Lacocque, str. 145.*
1080 *Heaton, str. 210–211.*
1081 *Marti, str. 72.*

vracejícího se ze zajetí (Ezd 2,1n) anebo velekněze Jóšuu (Za 6,11nn), za něhož byl budován jeruzalémský chrám. Druhé údobí... končí smrtí dalšího »pomazaného«, v níž mohla být právem spatřována vražda velekněze Oniase III. roku 170 př. Kr. Za vévodu, který během třetího údobí uvrhne zemi do zkázy a v polovině tohoto období znesvětí chrám, mohl (a patrně také měl) být pokládán Antiochos IV. Epifanés."[1082]

Tuto historicko-kritickou interpretaci můžeme shrnout do následujícího diagramu:



Analyzujme blíže tuto historicko-kritickou interpretaci. Ani tento výklad není bez závažných problémů.

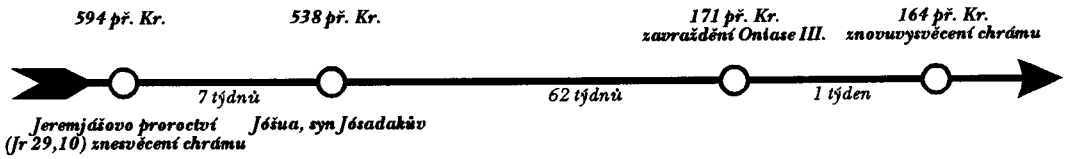
1. Jeho zastánci tvrdí, že toto „proroctví" bylo napsáno v makabejské době okolo roku 166 př. Kr.[1083] Dá se tedy právem očekávat, že autor oddílu Da 9,24–27 přesně promítne minulost do 70 sedmiletí a že tedy jednotlivá údobí 49 + 434 + 7 let (7 + 62 + 1 týden) budou dobře ladit s historickými fakty. Nicméně tomu tak není. Proponenti tohoto výkladu, aby omluvili časové nesrovnalosti v údajích autora Da 9,24–27, hovoří o jeho nedostatečné znalosti chronologie a dějin. Montgomery píše: „S touto námitkou se můžeme vypořádat jedině tak, že se pokusíme odhalit chybné chronologické kalkulace, jichž se autor dopustil."[1084] Hartman a Di Lella také poznamenávají: „Můžeme mít oprávněné pochybnosti, zda autor Da 9 měl přesnou znalost chronologie popisovaného údobí. Proto první údaje jeho rozdělení periody 490 let na různé časové úseky nemůžeme brát příliš vážně."[1085] Marti hovoří o „omylu autora".[1086] Porteous je ve svém úsudku opatrnější: „Těžko říci, zda si autor uvědomoval nebo neuvědomoval tento rozpor."[1087] Koch píše: „Proto mu (autorovi oddílu Da 9,24–27) však musí být připsán značný počet chyb."[1088] Už v první části této studie jsem prokázal, že autor knihy Daniel vykazuje přesnou znalost dějin a chronologie a ví o detailech, které nebyly známy v 2. století př. Kr. Na adresu zastánců této interpretace Francisco trefně poznamenal, že „raději přisoudí omyl jemu (autorovi knihy Daniel), než aby uznali, že se sami mýlí".[1089]
2. Terminus a quo „70 týdnů let" rok 587 nebo 586 př. Kr. (pád Jeruzaléma) naráží na vážné problémy. Da 9,25 udává jako začátek celého údobí 70 sedmiletí a zároveň i jeho první části „vyjití slova o navrácení a vybudování Jeruzaléma". Obhájci historicko-kritického výkladu ztotožňují toto „vyjití slova" na základě Da 9,2 s Jeremjášovým výrokem (Jr 25,12 a 29,10) a tvrdí, že proto odkazuje k pádu Jeruzaléma.[1090] Nicméně verš 25 jasně specifikuje, že začátkem údobí 490 let bude slovo o „navrácení

1082 *Daniel PSV, str. 318.*

1083 *Hartman-Di Lella, str. 254: „Proto můžeme dojít k závěru, že náš autor napsal kapitolu 9 někdy poté, co Epifanés v roce 167 př. Kr. znesvětil jeruzalémský chrám, a ve skutečnosti někdy poté, co v roce 166 př. Kr. pokořil arménského krále Artaxiase, avšak někdy před znovuvysvěcením chrámu 14. prosince roku 164 př. Kr."*

1084 *Montgomery, str. 391.393. Duhm, B.:* ***Israels Propheten.*** *2. Aufl. Tübingen, 1922, str. 416: „V tomto případě anděl Gabriel neprokazuje, že by byl dobře obeznámen s chronologií."*

1085 *Hartman-Di Lella, str. 250. Hasel, Weeks, str. 36 shrnuje pohled Hartmana-Di Lelly na 70 sedmiletí takto:*



1086 *Marti, str. 73. O Schedlově pokusu sladit chronologii preteristického výkladu viz Allen, str. 105–106; Schedl, str. 101–105.*

1087 *Porteous, str. 141.*

1088 *Koch, str. 151.*

1089 *Francisco, str. 134.*

1090 *Baumgartner, Danielforschung, str. 224; Montgomery, str. 378; Russell, str. 197.*

a vybudování Jeruzaléma", a ne slovo o jeho pádu. Výroky zaznamenané v Jr 25,11.12 a 29,10 byly proneseny před pádem Jeruzaléma a ani jeden z obou textů nehovoří o „navrácení a vybudování Jeruzaléma". Russell se v této souvislosti vyjadřuje odvážně: „V této době (v době pádu Jeruzaléma) bylo dáno zaslíbení, že Bůh navrátí zajatce a vybuduje zničené město (srv. Jr 30,18; 31,38–40)."[1091] Ani tyto dva citáty z knihy Jeremjáš nebyly vyřčeny při zničení Jeruzaléma, ale mnoho let předtím.[1092] Navíc ani v jednom z obou zmíněných textů není uveden žádný časový údaj.

Autor 9. kapitoly knihy Daniel uvádí, že se mu v prvním roce vlády krále Darjaveše (tj. v roce 538/537 př. Kr.) dostalo poučení od Gabriela o 70 sedmiletích (Da 9,1.2), což znamená, že „vyjití slova o navrácení a vybudování Jeruzaléma" promítá do budoucnosti, do doby po roce 538/537 př. Kr. I za předpokladu, že proroctví Da 9,24–27 bylo napsáno jako vaticinium ex eventu, zůstává faktem, že obzor jeho autora je zakotven do fixního data 538/537 př. Kr. a že „slovo o navrácení a vybudování Jeruzaléma" aplikuje z té doby do budoucnosti. Kdyby makabejský autor tohoto oddílu chtěl výpověď o navrácení a vybudování Jeruzaléma aplikovat na Jeremjášovy výroky (Jr 25,11.12; 29,10; 30,18; 31,38–40), které byly napsány před rokem 538/537 př. Kr., označil by 9. kapitolu dřívějším datem, např. ranou vládou krále Nebúkadnesara, jak to udělal v kapitolách 1 a 2. Kdyby 9. kapitola knihy Daniel měla datování z rané Nebúkadnesarovy vlády, bylo by možné aplikovat Da 9,25 na Jeremjášovy předpovědi o budoucím návratu Izraele do vlasti a o vystavění města Jeruzaléma. Skutečnost je však taková, že vyjití slova „o navrácení a vybudování Jeruzaléma" z Da 9,25 nemůžeme ztotožnit s Jeremjášovými výroky z roku 594 př. Kr. a později. Z toho plyne, že při výkladu Da 9,25a musíme vyjít z nějakého výnosu, který byl vydán po roce 538/537 př. Kr. Z historie víme, že takovéto výnosy byly čtyři: (1) Kýrův dekret z roku 538/537 př. Kr., který dovoloval Židům návrat do vlasti a obnovení chrámu (2 Pa 36,22.23; Ezd 1,2–4; 6,3–5), (2) Dareiův dekret asi z roku 520 př. Kr., který znovu potvrdil Kýrův výnos (Ezd 6,6–14), (3) Artaxerxův dekret z roku 457 př. Kr., který byl dán Ezdrášovi a potvrzoval judskou autonomii (Ezd 7,6.7.11–17; 4,7–23) a (4) Artaxerxův „dekret" (list) z roku 444 př. Kr., který byl dán Nehemjášovi a dovoloval opravu Jeruzaléma (Neh 2,7–18). Jeho znění však neznáme. Artaxerxes jím potvrzoval svůj dřívější dekret. Jeden z těchto dekretů je možno aplikovat na údaj z Da 9,25a (viz níže), a tím získat správný začátek proroctví o 70 sedmiletích.

3. Jiným problémem historicko-kritické interpretace je časové rozpětí druhého období „70 týdnů let", které tato výkladová škola zkracuje přibližně o 66 let oproti časovému údaji z Da 9, který hovoří o 62 týdnech neboli 434 letech. Kvůli této diskrepanci navrhují někteří učenci jiné řešení.

Behrmann přichází s myšlenkou stanovit začátek 62 týdnů na první rok vlády krále Nebúkadnesara.[1093] Podle nejnovějších poznatků začíná Nebúkadnesar vládnout v září roku 605 př. Kr. Podobně uvažuje např. Lacocque, který píše: „Druhý historický úsek je nejdelší. Trvá »62 týdnů« let, tj. 434 roků, a počítá se od roku 605 (datum Jeremjášovy předpovědi, viz 25,1.11) do roku 171 př. Kr., o němž hovoří následující verš."[1094] Rok 605 př. Kr. je vybrán proto, že jím začíná sedmdesátileté zajetí lidu izraelského v Babyloně podle Jr 25,1.11. Toto navrhované řešení, které sice zahrnuje období 434 let (od 605 až do 171 př. Kr.), má však závažné slabiny. (1) Jr 25,1.11 neobsahuje žádnou zprávu o nějakém výnosu, který by měl zaručit vystavění Jeruzaléma, ba právě naopak,

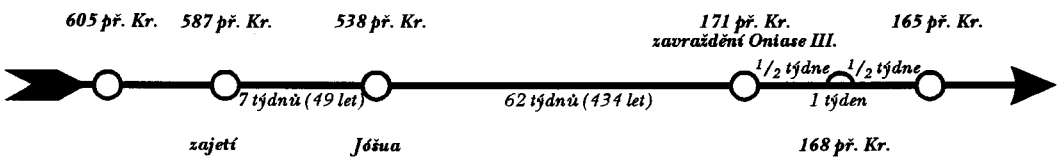
---

[1091] *Russell, str. 197.*

[1092] *Viz Bright, Jeremiah, str. 284–287; Hasel, Seventy, str. 12.*

[1093] *Viz Behrmann.*

[1094] *Lacocque, str. 145. Je zajímavé, že Lacocque začíná počítat první období „7 týdnů" od roku 587 př. Kr., avšak období „62 týdnů" předsunuje až do roku 605 př. Kr. Jeho schéma je následující:*



zmiňuje se o tom, že se „celá země stane troskami" po dobu 70 let. Neříká se zde nic o specifických požadavcích Da 9,25a. (2) Da 9,24–27 nedává žádné exegetické nebo chronologické opodstatnění k utvoření závěru, že by období „7 týdnů" (od 587/586 do 539/538 nebo 605–559 př. Kr.[1095]) mělo spadat do údobí 62 týdnů (od 605 do 171 př. Kr.), že by se tedy tato dvě období měla překrývat a být po určitou dobu souběžná. Marti už v roce 1901 měl námitky proti takovémuto postupu a na adresu Behrmannovy teorie, podle níž první období (7 týdnů) a druhé období (62 týdnů) mají stejný počátek, řekl: „To je špatný umělecký kousek."[1096] Zdůraznil, že „pořadí tří údobí je: 1. sedm, 2. šedesát dva a 3. jeden týden" a že „»stlačení« (»Zusammendrängen«) období se nedá ospravedlnit".[1097] Je velmi nedůsledné, jestliže první dvě období 70 týdnů považujeme za období částečně souběžná a překrývající se, kdežto druhé a třetí období pokládáme za údobí konsekutivní.

4. Rovněž v historicko-kritickém výkladu posledního sedmiletí nacházíme závažné nedostatky.
   a) Terminus ad quem (konec) 490 let je podle tohoto schématu 14. prosinec 164 př. Kr. (1 Mak 4,52), den, kdy došlo k znovuvysvěcení chrámu. Toto datum také uzavírá třiapůlleté období „poloviny týdne", které mělo podle této teorie začít v červnu roku 167 př. Kr. Avšak období znesvěcení chrámu ve skutečnosti netrvalo tři a půl roku (Da 9,26.27), ale pouze 3 roky. Antiochos IV. Epifanés postavil na oltáři „ohyzdnou modlu" 15. kislevu (6. prosince) roku 167 př. Kr. (1 Mak 1,54) a 25. kislevu (14. prosince) roku 164 př. Kr. došlo k vyčištění chrámu (1 Mak 4,52). Rovněž Josephus Flavius hovoří o 3 letech, po která trvalo znečištění jeruzalémského chrámu v makabejské době.[1098] Hartman a Di Lella přiznávají: „Autor kapitoly 9... očekává, že Bůh ukončí toto znesvěcení po dalších třech a půl letech, tj. asi roku 164/163 př. Kr. Ve skutečnosti znesvěcení svatyně trvalo pouze o několik málo dnů déle než plné tři roky."[1099]
   b) Další chronologický problém tohoto výkladu se pojí se začátkem „posledního týdne". Podle nejlepších zdrojů nejvyšší kněz Onias III. zemřel pravděpodobně v roce 170 př. Kr., a ne 171 př. Kr.[1100] Je-li tento údaj správný, pak by se poslední období zkrátilo ze sedmi na šest let, a tedy by neodpovídalo danielovské předpovědi. Navíc se k tomu váže ještě další problém, jak uvádí Shea: „Protože spojení mezi tímto časovým údobím a chrámem chybí, bylo navrženo, aby byl časový údaj dán do souvislosti s pronásledováním. Menelaus, jeden ze dvou rivalních židovských nejvyšších kněží, přemlouval Antiochova vysokého úředníka Andronika, aby zabil Oniase, dřívějšího nejvyššího kněze (2 Mak 4,34). To se mohlo stát v roce 170 př. Kr. (2 Mak 4,23)... Když se to Antiochos dověděl, dal Andronika popravit (2 Mak 4,38). Potom Menelaus spolu se svým bratrem Lysimachem bojovali proti některým Židům, kteří se proti nim postavili. Nejednalo se o seleukovské pronásledování. Byl to partyzánský židovský vnitřní boj a Antiochos popravil svého vlastního vysokého úředníka pro jeho účast v celé záležitosti."[1101]
5. Tento preteristický výklad 70 týdnů chybuje rovněž v tom, že nepropojuje verš 24 s verši 25–27, protože nevidí jejich vnitřní spojitost a jednotu, jak to dokládají literární struktury tohoto oddílu (viz níže). Historicko-kritická interpretace nevysvětluje, jakým způsobem došlo v makabejské době nebo hned po ní např. k usmíření viny, uvedení věčné spravedlnosti atd. Tyto teologické obraty zřetelně odkazují na dílo Mesiáše.[1102] Tato skutečnost vede některé kritické učence k tomu, že považují mesiášský výklad za možný, nebo jej aplikují aspoň na Da 9,24.[1103]
6. Proti historicko-kritickému výkladu hovoří také tento závažný argument: Antiochos IV. Epifanés nikdy nezničil Jeruzalém, jak o tom specificky mluví Danielovo proroctví (9,26). Tento tyran tak

---

[1095] *J. M. Myers v knize* ***The World of the Restoration*** *(Englewood Cliffs, N. J., 1968) na straně 43 odpočítává od roku 605 př. Kr. 7 týdnů neboli 49 let, avšak namísto takto vypočítaného roku 556 př. Kr. (605 - 49 = 556) uvádí jako konec období 7 týdnů rok Kýrova nástupu na trůn, tj. okolo 559 př. Kr. (Uvedeno v Hasel, Seventy, str. 12.)*

[1096] *Marti, str. 72.*

[1097] *Marti, str. 72.*

[1098] *Antiquitates XII.7.6; X.11.7.*

[1099] *Hartman-Di Lella, str. 253. Viz rovněž Delcor, str. 203; Schürer, sv. 1, str. 153.163.*

[1100] *Schürer, sv. 1, str. 150; Delcor, str. 203; Daniel PSV, str. 318; Bringmann, str. 124–125.*

[1101] *Shea, Studies, str. 39–40.*

[1102] *Winandy, Kipper, str. 119–127.*

[1103] *Gruenthanner, Seventy, str. 53–54; Baumgartner, Danielforschung, str. 224; Harrington, str. 557–558.*

nenaplnil předpověď, protože nezničil ani město, ani chrám, ale pouze chrám znesvětil. Jsem proto zajedno s Baldwinovou, která případně formuluje svůj závěr: „Vykladači, kteří tvrdí, že toto proroctví naplnil Antiochos Epifanés, ztratili ze zřetele skutečnost, že Antiuochos nezničil ani chrám, ani město Jeruzalém (jak si to žádá Da 9,26).“[1104]

Z uvedené analýzy je jasné, že historicko-kritický výklad má vážné slabiny a že ve své podstatě neodpovídá záměru biblického textu. Shrnu-li uvedené chronologické problémy, mohu plně souhlasit se závěrem, k němuž došel Shea: „Není možné, aby Antiochos IV. nějakým způsobem zapadl do tohoto prorockého časového rozpětí, jak to nejupřímnější vykladači této školy připouštějí. 490 let nelze žádným způsobem vtěsnat do údobí od roku 587/6 př. Kr. do roku 165/4 př. Kr.“ [1105] Collins přiznává: „Proroctví o sedmdesáti týdnech letech se nedá zharmonizovat s historickou skutečností.“[1106] Proto ve svém komentáři z roku 1981, ve kterém víceméně přejímá historicko-kritický výklad, neudává žádná data.

D. Historicko-mesiášský výklad

Tento výklad je pokládán za tradiční výklad většiny křesťanských vykladačů. Dokonce i předkřesťanské dokumenty, jako LXX[1107] a Testament dvanácti patriarchů (asi 100 př. Kr.) nebo dokumenty z Kumránu, obsahují mesiášskou interpretaci.[1108] Ve skutečnosti „nejobvyklejší judaistický výklad (Da 9,24–27) až do doby po roce 70... byl mesiášský“.[1109] Beckwith dokazuje, že esejci vysvětlovali 70 týdnů z Da 9 mesiášsky, a tvrdí, že jejich „mesiášský výklad proroctví je jednou z nejranějších písemných interpretací tohoto textu“.[1110]

Z raných křesťanských interpretů, kteří vykládali proroctví z Da 9 na Krista, to byli zvláště tito: Klement Alexandrijský (zemř. 215 po Kr.),[1111] Tertullianus (asi 150–225),[1112] Hippolytos z Říma (asi 170–235),[1113] Órigenés (asi 185–asi 254),[1114] Eusebios (asi 265–asi 339)[1115] a Hieronymus (asi 349–asi 419).[1116] Dalšími kristocentrickými vykladači byli např. Julius Africanus (zemř. po roce 240),

---

[1104] *Baldwinová, str. 171.174. Viz také Price, str. 224.*

[1105] *Shea, Studies, str. 43.*

[1106] *Collins, Daniel, str. 96.*

[1107] *Mezi učenci se diskutuje, zda septuagintní překlad je zaměřen na Mesiáše anebo na postavu Antiocha IV. Epifana. Na jedné straně Hengstenberg (sv. 2, str. 824–825) a někteří další učenci, jako C. von Lengerke a Reinke (viz Hasel, Weeks, str. 47; Fraidl, str. 10), ukazují, že septuagintní překlad Da 9,24 je třeba chápat jako odkaz na Mesiáše a „70 týdnů“ je nutno brát jako týdny let, které ukazují na příchod Mesiáše.*
Na druhé straně zase např. Fraidl (str. 4–11) dokazuje, že LXX překládá hebrejský text tak, že jej vykládá na Antiocha. Tím, že LXX počítá týdny jinak (7 + 70 + 62 = 139), odkazuje na časovou periodu seleukovské říše až do Antiocha IV. Epifana. Montgomery shrnuje: „Ve verši 26 LXX vynechává »týdny« a pak čte »7 a 70 (tj. šábuʿim čte jako šibʿim) a (plus) 62«. To se opakuje ve variantě vsunuté do verše 27, »po 7 a 70 a 62 letech«, čímž jsou roky upřesněny na 139 let. Antiochos Epifanés nastoupil na trůn v roce 137 seleukovské éry (1 Mak 1,10) a překladatel mohl, ať už záměrně nebo náhodně, použít kombinaci, jíž vlastně údaji této éry docela přesně vyjádřil datum Antiochova nástupu.“ (str. 395)
Pečlivým srovnáním MT a LXX se dojde k závěru, že septuagintní text Da 9,24–27 na sobě nese stopy úprav a zásahů překladatelů. Shea správně komentuje: „Volný překlad starého řeckého textu nám poskytuje jeden z nejranějších výskytů vysvětlování Danielova proroctví takovým způsobem, aby mohlo být vykládáno na Antiocha. Překladatelé očividně pokládali za nutné upravit oddíl tak, aby jím výklad zharmonizovali. Z toho vyplývá, že (pro ně) aplikace na Antiocha nebyla z původního textu dostatečně jasná, aniž by si pomohli dodatečnou úpravou.“ (Shea, Development, str. 260–261).
Hasel však zastává názor, že LXX odkazuje na Mesiáše. Tvrdí, že Fraidl staví „své argumenty na překladu fráze »jeden týden« (verš 27) jako »mnoho týdnů« (pollai hebdomades) v LXX, kterou vykládá jako týden běžných dnů. Fraidlův výklad klíčové fráze verše 27 lze sotva zastávat, protože LXX má ve verši 24 hebdomades, tzn. »týdny«, jak sám Fraidl překládá, avšak LXX vykládá všechny výskyty ve verších 25–27 jako »roky« (eté) a »časy« (kairoi). To ukazuje, že mnoho týdnů« ve verši 27 lze stěží chápat jako »mnoho dnů«.“ (Hasel, Weeks, str. 47)
Viz také Boutflower, str. 168–178, který porovnává a hodnotí rozdíly mezi MT a LXX.

[1108] *Hengstenberg, sv. 2, str. 824–825; Testament of Levi, kap. 14–16; Fraidl, str. 27–29; Beckwith, Qumran, str. 521–525; Beckwith, Calendar, str. 179–181.*

[1109] *Beckwith, Qumran, str. 521.*

[1110] *Beckwith, Qumran, str. 525. Esejci očekávali konec 70 týdnů v období mezi roky 10 př. Kr. a 2 po Kr. (Beckwith, Calendar, str. 179–181). První odkaz na Da 9,24–27 z pera církevních otců se nachází v Barnabášově epištole (16,6), která byla napsána okolo roku 100 po Kr. V této epištole je celé údobí 70 sedmiletí interpretováno kristocentricky. Proroctví je naplněno na Kristu při jeho prvním příchodu. Viz Knowles, str. 137–138.*

[1111] *Clemens, Stromata, i, str. 21; MPG, sv. 8, str. 853. Viz Fraidl, str. 30–34; Knowles, str. 142–145.*

[1112] *Tertullianus, Adversus Judacos, str. 8; MPL, sv. 2, str. 612–616. Viz Fraidl, str. 35–39.*

[1113] *Hippolytos, str. 641–655.938n. Viz Fraidl, str. 39–45; Knowles, str. 138–142.*

[1114] *Origenes, Matthaeus-Commentare; MPG, sv. 13, str. 165nn. Viz Fraidl, str. 50–53; Knowles, str. 149–155.*

[1115] *Demonst. Evang. Lib., sv. 8, kap. 2. Viz Fraidl, str. 58–68; Knowles, str. 156–158.*

[1116] *Hieronymus, str. 542–553; viz Fraidl, str. 83–85. Jerome, str. 95–101.*

Polychronius (zemř. asi 430), Theodórétos (asi 393–458), Albertus Magnus (1193–1280), Mikuláš z Lyry (1265–1349) a kartuzián Dionysius (1402/3–1471).[1117] Historicko-mesiášský výklad byl dominantní interpretací od dob reformace až do konce 19. a začátku 20. století.[1118]

Historicko-mesiášská interpretace je odmítána historicko-kritickou školou. Na druhé straně však v současné době existují učenci, kteří se hlásí k historicko-mesiášskému výkladu, jako např. Boutflower (1923, repr. 1924),[1119] Hejčl (1925),[1120] Gerhardt (1927),[1121] Price (1955),[1122] Nichol (1955),[1123] Payne (1962, 1973, 1978),[1124] Archer (1964, 1985),[1125] Hall (1969),[1126] Pavelka (1972, uprav. 1983),[1127] Hasel (1976, 1986),[1128] Doukhan (1977, 1979),[1129] Gurney (1980),[1130] Maxwell (1981),[1131] Shea (1982, 1986)[1132] a Maier (1983).[1133]

Začátek 70 sedmiletí je podle historicko-mesiášské interpretace „vyjití slova o navrácení a vybudování Jeruzaléma" (Da 9,25a). Tato výkladová škola vychází z prvního Artaxerxova ediktu, který byl vydán v sedmém roce jeho vlády (Ezd 7,7–8.11–26). Sedmý rok Artaxerxovy vlády připadá na rok 458/457 př. Kr. a Ezdráš dorazil do Jeruzaléma v červenci/srpnu roku 457 př. Kr.,[1134] nikoli v roce 458 př. Kr., jak uvádějí mnozí učenci.[1135] První rok vlády krále Artaxerxa začíná podle židovského počítání od podzimu do podzimu 1. tišri roku 464 př. Kr., jak dokládají nejnovější výzkumy.[1136] To znamená, že sedmý rok Artaxerxovy vlády začíná podle židovského počítání 1. tišri 458 a končí před 1. tišri 457 př. Kr.[1137] Konec 7 týdnů (49 let) je podle této školy rok 408 př. Kr., kdy zřejmě došlo k ukončení výstavby Jeruzaléma. Tento rok však není možno doložit z mimobiblických pramenů. Tím se ovšem nechce říci, že výstavba Jeruzaléma nemohla být ukončena v tomto roce. Následující údobí 62 týdnů (434 let) dosahuje „až k pomazanému vévodovi", v němž zastánci historicko-mesiášské interpretace vidí Mesiáše – Ježíše Krista. Rok 27 po Kr. je takto rokem, kdy dochází ke křtu (pomazání) Ježíše

---

1117 *Viz Fraidl, str. 45–50.87–90.94–97.119–120.140–147.152–153.156–158; Knowles, str. 155–156.158–160. Hejčl, str. 750 poznamenává: „Všichni (církevní spisovatelé, kteří se obírali výkladem Da 9,24–27) je vykládali mesiášsky kromě tří: Julia Hilariana, Apollinaria a Hesychia, jak vyšetřil Fraidl, jenž probádal 107 spisovatelů od prvních dob církve až do konce století XV." Knowles, str. 160 upozorňuje, že také Augustin vykládá 70 sedmiletí tak, že celé proroctví vidí naplněno při prvním příchodu Ježíše Krista.*

1118 *V 19. a začátkem 20. století zastávali historicko-mesiášský výklad mimo jiné tito učenci: Hengstenberg, sv. 2, str. 803–930; Hengstenberg, E. W.: **Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sachariah.** 1. Aufl. Berlin, 1831; Andrews, J. N.: **The Commandment to Restore and to Rebuild Jerusalem.** Battle Creek, Mi, 1865; Pusey (1864, 1885), str. 184–269; Raška, J.: „Zur Berechnung der Siebzig Wochen Daniel." In: **Theologisch-Praktische Quartalschrift** 54 (1904): 13–27; Hontheim, J.: „Das Todesjahr Christi und die Danielischen Wochenprophetie." In: **Katholik** 34 (1906): 12–36.96–128.176–188.254–281; Horn, Ezra, str. 114–115.*

1119 *Boutflower, str. 168–211.*

1120 *Hejčl, str. 746–751.*

1121 *Gerhardt, O.: „Die messianische Weissagung Daniel 9,24–27." In: **Neue kirchliche Zeitschrift** 39 (1927): 561–587.*

1122 *Price, str. 229–261.*

1123 *BC, sv. 4, str. 851–855.*

1124 *Payne, Theology, str. 377–378; Payne, Prophecy, str. 383–389; Payne, str. 97–115.*

1125 *Archer, str. 401; Archer, Daniel, str. 114–117.*

1126 *Hall, B. H.: „Daniel." In: **The Wesleyan Bible Commentary.** Vol. 3. Grand Rapids, Mi, 1969, str. 545–547.*

1127 *Pavelka. Pavelkův výklad je svérázný: za výchozí bod interpretace bere dva a nikoli jeden Artaxerxův výnos; přehazuje pořadí týdnů (62 + 7 + 1), výklad spojuje s narozením a smrtí Mesiášovy matky Marie apod. (viz např. str. 55–56.71.75–80).*

1128 *Hasel, Seventy, str. 5–21; Hasel, Weeks, str. 3–63.*

1129 *Doukhan, Boire, str. 85–96; Doukhan, Seventy, str. 1–22.*

1130 *Gurney, str. 15–131, který vidí v proroctví o 70 sedmiletích primární naplnění v Mesiáši – Ježíši Kristu.*

1131 *Maxwell, str. 194–228.*

1132 *Shea, Studies, str. 74–79; Shea, Prophecy, str. 75–118.*

1133 *Maier, str. 337–354. Maier vysvětluje Da 9,24–27 mesiášsky, ale časové periody 7 + 62 + 1 rok nepočítá kontinuitně a konsekutivně.*

1134 *Mezi těmi, kteří zastávají tento rok, jsou Pusey, Andrews, Boutflower, Hontheim, Archer (str. 401), autoři BC, Tolhurst, Doukhan, Maxwell, Hasel, Shea. Také Isaac Newton (Froom, sv. 2, str. 430); z reformátorů např. Funck a Bullinger (viz Froom, sv. 2, str. 430.427.528–529). Doukhan, Boire, str. 189; Walvoord, str. 226.*

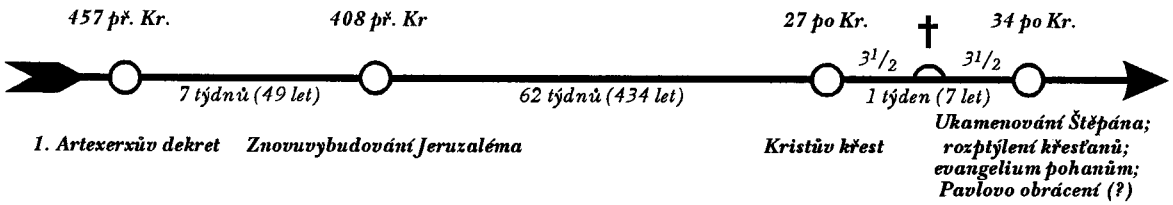
1135 *Např. ČEP, str. 15; Bright, str. 391–393; Oswalt, Chronology, str. 685; Michaeli, str. 284; Gunneweg, str. 126; Harrison, Artaxerxes, str. 306; Hejčl, str. 747; Pavelka, str. 74; Ezdráš PSV, str. 38; Barker, str. 340; Dresden, str. 241; Payne, Chronology, str. 845 správně tvrdí, že Ezdráš přišel do Jeruzaléma v srpnu roku 457 př. Kr. (sedmý rok krále Artaxerxa = 458/457 př. Kr.), ale začátek období 70 týdnů klade do roku 458 př. Kr.*

1136 *Horn, Ezra, str. 91–116; Neuffer, str. 60–87. Viz též Goss, G. R.: **The Chronological Problems of the Seventy Weeks in Daniel.** Nepublikovaná disertace. Dallas: Theological Seminary 1966, str. 122–130.*

1137 *Rok 457 př. Kr. jako výchozí datum pro 70 sedmiletí je pevně stanoven na základě těchto pramenů: datování olympiád, Ptolemaiova kánonu, elefantinských papyrů (zvláště aramejský papyrus napsaný 2./3. ledna 464 př. Kr. a označovaný „AP 6" nebo také „Kraelingův papyrus č. 6", který obsahuje dvojí datování – perské a židovské, významnou měrou pomohl přesně stanovit sedmý rok vlády krále Artaxerxa, což je rok 458/457 př. Kr., jenž se podle židovského způsobu počítal od tišri do tišri, tedy od podzimu do podzimu) a babylonských klínopisných textů. Biblický doklad židovského počítání od podzimu do podzimu nacházíme v Neh 1,1 a 2,1. Viz Shea, Prophecy, str. 99–101; Tolhurst, str. 6–9.*

Krista a k zahájení jeho veřejné služby. Podle Nového zákona byl Ježíš pokřtěn v patnáctém roce vlády císaře Tiberia (L 3,1.21), což je možno vypočítat na podzim roku 27 po Kr.[1138] Poslední týden 70 sedmiletí, tj. sedmdesátý týden (7 let), pak spadá do období od roku 27 do roku 34 po Kr. Rok 34 po Kr. je datem, kdy nejpravděpodobněji dochází k ukamenování Štěpána (Sk 7,60),[1139] rozptýlení křesťanů z Jeruzaléma (Sk 1,8), zahájení zvěstování evangelia pohanům (Sk 8) a zřejmě i k obrácení Pavla (Sk 9).[1140] „V polovině toho týdne" (Da 9,27), tedy v roce 31 po Kr.,[1141] Pomazaný – tj. Mesiáš, Ježíš Kristus – umírá na kříži a svou smrtí ruší židovský obětní systém.[1142]

Následující diagram shrnuje historicko-mesiášský výklad 70 sedmiletí:



Prozkoumejme pečlivě námitky proti historicko-mesiášské interpretaci. Pro některé kritické učence samotný fakt přesného naplnění proroctví Da 9,24–27, jeho úzká korelace mezi předpověďmi a dějinami může být podezřelá a může se stát překážkou pro přijetí tohoto výkladu. Tato námitka má však co do činění spíše s předporozuměním a s přístupem k textu než s vlastní exegezí.[1143]

1. Někteří učenci mají námitky proti „sedmému roku Artaxerxovu" (Ezd 7,7.8), kdy měl být vydán Artaxerxův dekret a kdy měl Ezdráš spolu se skupinou navrátilců přicestovat do Jeruzaléma. Místo sedmého roku navrhují jiné čtení a tvrdí, že by se zde mělo jednat o třicátý sedmý rok vlády krále Artaxerxa.[1144] Tato oprava hebrejského textu však nemá žádné opodstatnění, protože žádný manuskript knihy Ezdráš neuvádí 37. rok namísto 7. roku, a tím tato redakce hebrejského textu postrádá lingvistické podepření. Na tuto skutečnost poukazuje ve svém článku o této problematice Emerton.[1145] Rovněž Cross upozorňuje na slabiny tohoto přístupu a argumentuje pro sedmý rok vlády Artaxerxa.[1146] Také např. Kitchen, Yamauchi a Tuland obhajují sedmý rok krále Artaxerxa I.[1147]
2. Junker argumentuje, že dekret, o němž je řeč v Da 9,25 („od vyjití slova o navrácení a vybudování Jeruzaléma"), nemůže být Artaxerxův dekret ze sedmého roku jeho vlády (Ezd 7,7.8), ale že se zde musí jednat o dekret Kýrův, protože na základě Da 9,1.2 se má tato výpověď vztahovat na vybudování Jeruzaléma. Junkerovo tvrzení, že dekret, kterým začíná proroctví o 70 sedmiletích, se musí vztahovat na vybudování Jeruzaléma, je správné. Avšak jeho předpoklad, že se proto musí jednat o Kýrův edikt,

---

1138 *Viz Finegan, str. 265. Finegan ukazuje, že rok 26 nebo 27 po Kr. může být rokem křtu Pána Ježíše. Tento rozdíl je dán způsobem počítání buď metodou nástupního roku, nebo metodou bez nástupního roku. Viz také BC, sv. 5, str. 235–240; Shea, Prophecy, str. 101–102; Armstrong-Finegan, str. 688; Sázava, str. 28.*

1139 *Kniha Skutků apoštolů nijak neudává datum ukamenování Štěpána. Protože je tomu tak, je možno datovat Štěpánovo ukamenování pouze srovnáním s jinými událostmi. Nejlepší způsob, jak tuto událost časově zařadit, je dát ji do vztahu s obrácením Pavla. Při kamenování Štěpána Pavel ještě nebyl křesťanem (Sk 8,1). To znamená, že kamenování Štěpána se muselo odehrát před Pavlovým obrácením, které prožil patrně brzy po této události. Pevným bodem při datování Pavlova života jsou fragmenty nápisu z Delf, které obsahují dopis císaře Klaudia městu. Je v nich jmenován tehdejší správce provincie Achaie Iunius Annaeus Gallio, bratr filozofa Seneky. O Gallionovi se zmiňují Sk 18,12nn. Na základě nápisu z Delf se uzavírá, že Gallio byl prokonzulem v letech 50–52. Po jeho nástupu musel Pavel odejít z Korintu (Sk 18,18). Podle Sk 18,11 Pavel pobyl v Korintu jeden a půl roku. Jeruzalémský koncil se odehrál v roce 48 nebo 49 (Sk 15). Na základě Ga 1,18 a 2,1 pak docházíme k závěru, že rok 34 po Kr. je velmi pravděpodobným datem obrácení Pavla. Thompson, str. 822: „K Pavlovu obrácení tedy došlo v roce 33 nebo 34 po Kr." Přiklání se však k roku 34, protože v tabulce Pavlova života uvádí jako datum jeho obrácení rok 34 (str. 825).*

1140 *Viz Jewett, str. 1–2; Souček, Teologie, str. 52; Finegan, str. 320–321; Maier, str. 352; Payne, Prophecy, str. 388.*

1141 *„Polovina" týdne neznamená přesně 50 % prorockého týdne, ale vyjadřuje, že někdy uprostřed posledního týdne dojde k události ukřižování, jehož důsledkem je zrušení obětního systému. Ježíš zemřel na velikonoční pátek (L 23,56), to znamená na jaře. Nejpravděpodobnějšími roky pro ukřižování Krista jsou rok 30 nebo 31 po Kr. Viz BC, sv. 5, str. 251–265; Shea, Prophecy, str. 102–103.*

1142 *Hasel, Weeks, str. 54: „»V polovině toho týdne« Mesiáš svou smrtí na kříži ukončí obětní systém."; Hoekema, str. 428.*

1143 *Viz Archer, Rationalism, str. 129–147.*

1144 *Takto např. Bright, str. 400–402; Albright, Period, str. 93.112–113. K celé problematice vztahu mezi Ezdrášem a Nehemjášem viz Bright, str. 391–402; Rowley, Order, str. 135–168; Wright, Ezra; Rowley, Background, str. 211–245.*

1145 *Emerton, str. 1–19.*

1146 *Cross, Restoration, str. 4–18.*

1147 *Kitchen, K. A.: Supplement to the Theological Students' Fellowship Bulletin. Summer, 1964, str. VI nn.; Yamauchi, Order, str. 7–13; Tuland, str. 47–62.*

neobstojí, poněvadž Kýrův dekret se týkal pouze výstavby jeruzalémského chrámu (2 Pa 36,22–23; Ezd 1,1–4; 6,3–5). Tento výnos nepojednával o restauraci města Jeruzaléma.[1148] Ani Dareiův dekret, vydaný okolo roku 520 př. Kr., se netýkal obnovení Jeruzaléma, ale prakticky jen potvrzoval Kýrův dekret o obnově jeruzalémského chrámu (Ezd 6,1–12).

Až v pořadí třetí královský dekret se netýkal pouze výstavby chrámu, ale i obnovení města. Podle Ezd 7,7–8 to byl král Artaxerxes, který v sedmém roce své vlády, tj. v roce 457 př. Kr., vydal zmíněný dekret („dát" – Ezd 7,26). Tento Artaxerxův výnos nehovoří o výstavbě chrámu (ale jen o zajištění chodu obětního systému), protože stavba chrámu byla v té době už dokončena a jeruzalémská svatyně byla již v březnu roku 515 př. Kr. zasvěcena Bohu (Ezd 6,13–18).[1149]

Doukhan argumentuje ve prospěch Artaxerxova dekretu jako výchozího bodu v interpretaci Da 9,24–27 takto: „Artaxerxův dekret není pouze třetím a posledním dekretem (proto jen jediným kompletním; týká se vybudování chrámu, ale i vybudování města Jeruzaléma jako politického a administrativního centra), avšak je také jediným dekretem, po němž následuje požehnání a chválení Boha, a ve skutečnosti je to jediný dekret, který nepřímo poukazuje na Boží intervenci."[1150] Zřetelně o tom mluví Ezd 7,27–28: „Požehnán buď Hospodin, Bůh našich otců, že vložil do srdce králi, aby obnovil lesk Hospodinova domu v Jeruzalémě, a že mi příznivě naklonil krále a jeho rádce i všechny významné královy velmože. Vzchopil jsem se tedy, protože nade mnou byla ruka Hospodina, mého Boha, a shromáždil jsem představitele Izraele, aby šli se mnou." Doukhan dochází k tomuto závěru na základě exegetického rozboru. Tvrdí: „Min-móṣá' dábár (Da 9,25a) zřejmě odkazuje na jáṣá' dábár z Da 9,23, jako by mezi nimi byl vnitřní vztah. Ve skutečnosti první dábár (»slovo«) pochází nepochybně od Boha; je součástí vidění... První dábár je slovo v nebi, zatímco druhé dábár vystupuje – objektivně vzato – jako slovo, jako historická událost ve vztahu k Božímu slovu. Tato ozvěna vyjadřuje myšlenku přímé Boží intervence ve vztahu k dekretu o vyjití a obnovení Jeruzaléma."[1151] V této souvislosti Doukhan zdůrazňuje: „Navíc je významné, že od tohoto požehnání a chválení – této Ezdrášovy reakce na Boží činnost – text přechází z aramejštiny na hebrejštinu. Artaxerxův dekret zapříčinil tento posun, který naznačuje, že teprve od tohoto okamžiku začíná národní obnova."[1152]

Shea tematicky zpřehledňuje knihy Ezdráš a Nehemjáš, aby tak umožnil zřetelněji rozpoznat, který z dekretů uvedených v těchto knihách pojednává o vybudování Jeruzaléma. Ukazuje, že v těchto knihách se objevuje dvojí cyklus.[1153] První z nich se týká chrámu a druhý města:

I. První cyklus: chrám	II. Druhý cyklus: město
A. První fáze: od počátku až do přerušení, 538/7–536/5 př. Kr. 1. První návrat, Ezd 1–2 2. Zahájení obnovy chrámu, Ezd 3 3. Vznik opozice, Ezd 4,1–4 4. Přerušení díla, Ezd 4,4.5.24	A. První fáze: od počátku až do přerušení, od r. 457 př. Kr. 1. Druhý návrat, Ezd 7–8 (2. Prodlení: smíšená manželství, Ezd 9–19) 3. Zahájení obnovy města, Ezd 4,12.13 4. Vznik opozice, Ezd 4,14.15; Neh 1,1–3 5. Přerušení díla, Ezd 4,17–23
B. Druhá fáze: od přerušení k dokončení, 520–515 př. Kr. 1. Obnovení stavby, Ezd 5,1.2 2. Oficiální prošetření, Ezd 5,3–6, 5 3. Oficiální povolení, Ezd 6,6–13 4. Dokončení díla, Ezd 6,14.15 5. Slavnost posvěcení, Ezd 6,16–22	B. Druhá fáze: od přerušení k dokončení, 444 př. Kr. 1. Nehemjášův návrat, Neh 1–2 2. Obnovení díla, Neh 3 3. Obnovení opozice, Neh 4 (4. Prodlení: sociální reformy, Neh 5) 5. Pokračování v opozici, Neh 6,1–14 6. Dostavění hradeb, Neh 6,15.16 (7. Seznam navrátilců, Neh 7 = Ezd 2) 8. Slavnost dokončení, Neh 8–10

[1148] *Höhner, str. 122; Noth, M.:* ***The History of Israel****. 2. ed. New Yourk, 1960, str. 308; Liver, J.: „The Return from Babylon: Its Time and Scope." In:* ***Eretz Israel*** *5 (1958): 114–119 a jiní.*

[1149] *Bright, str. 370–372; ČEP, str. 350, pozn. p uvádí: „tj. v únoru až březnu (= měsíc adar) r. 515."*

[1150] *Doukhan, Seventy, str. 15–16.*

[1151] *Doukhan, Seventy, str. 15.*

[1152] *Doukhan, Seventy, str. 16.*

[1153] *Shea, Prophecy, str. 85.*

Z uvedeného přehledu je jasné, že ani Kýrův, ani Dareiův dekret nepojednával o výstavbě města. Pouze dekret Artaxerxův z roku 457 př. Kr., který byl později v roce 444 př. Kr. potvrzen Artaxerxovým dopisem (Neh 2,7–9 v překladu ČEP hovoří o „doporučujících listech"), se týká vybudování města. Ferch v pěti bodech specifikuje, o čem Artaxerxův výnos z roku 457 př. Kr. pojednával:

a) Židé, kteří toužili vrátit se s Ezdrášem do Judska, mohli tak učinit.
b) Ezdráš je pověřen, aby dohlížel na Judsko a Jeruzalém a donesl tam dary k obětování izraelskému Bohu.
c) Tyto dary spolu s ostatním zlatem, stříbrem a dalšími dary z Babylona měly být použity k nákupu obětních zvířat a potřeb k zabezpečení chodu chrámové služby. Ostatní potřeby chrámu mohly být hrazeny z královské pokladny.
d) Kněží, levité a chrámoví služebníci jsou osvobozeni od daňových povinností.
e) Ezdráš je pověřen, aby v Judsku nově zorganizoval právní a civilní systém, který byl do velké míry autonomní, i když podléhal perské vládě. Veřejný i soukromý život měl být podřízen zákonu a lid měl být zákonu vyučován.

Tento dekret nic nehovořil o stavbě chrámu, protože ten byl už více než půl století dokončen, a explicitně se nezmiňoval ani o výstavbě Jeruzaléma, avšak „zajišťoval občanskou samosprávu v takové míře, jaká nebyla známa od zničení Jeruzaléma a Judska Babyloňany (Ezd 7,25.26). Toto samo o sobě ukazuje, že podmínky v Judsku se pozoruhodně změnily a že autonomie nebyla znovu pouze možná, ale byla nyní dokonce udělena."[1154]

Návrat skupiny Židů pod vedením Ezdráše, popsaný v Ezd 7, je zřejmě spojen s událostmi zaznamenanými v Ezd 4,7–23, které odhalují samaritánský komplot proti Židům, kteří „stavějí toto odbojné a protivící se město" (verš 12). Pokusy o zastavení zahájené výstavby Jeruzaléma se odehrály až po sedmém roce kralování Artaxerxa – patrně v době nejistých politických poměrů v perské říši po egyptské vzpouře, k níž došlo přibližně v letech 462–454 př. Kr. Ferch píše: „Tato egyptská vzpoura mohla politicky motivovat krále k udělení několika důležitých výsad Ezdrášovi pro Židy, kteří žili tak blízko Egypta, aby si zajistil jejich přízeň."[1155] Na druhé straně této nestálé doby využili protivníci Židů, aby překazili dílo obnovy Jeruzaléma. Jestliže tato zpráva z Ezd 4,7–23 pochází z doby po roce 457 př. Kr., pak je možné uzavřít, že Artaxerxův dekret z toho roku se vztahoval také na obnovení a vybudování Jeruzaléma. Tak tomu zřejmě rozuměli Židé, kterým byl dekret určen. Výstavba Jeruzaléma byla jeho záměrem.

Da 9,25 se zmiňuje o „svízelných dobách", v nichž bude Jeruzalém znovu vystavěn. O nich Ezd 4,7–23 zřetelně vypráví. Zůstává skutečností, že nepřátelé Židů si u perské vlády stěžují, že Jeruzalém je budován a že jsou dokončovány jeho hradby. Stížnosti jsou podány ještě dříve, než do Jeruzaléma přichází v roce 444 př. Kr. Nehemjáš (Neh 1–2). Tito židovští nepřátelé se Artaxerxovi zmiňují o Židech, „kteří odešli od tebe, přišli sem do Jeruzaléma a stavějí toto odbojné a protivící se město".

Kdo byli tito Židé? Gurney píše: „Je jasné, že museli přijít do Jeruzaléma před návratem Nehemjáše. Jedinou takovou skupinou, kterou známe, je ta, kterou vedl Ezdráš v sedmém roce vlády krále Artaxerxa."[1156] Dále Gurney uzavírá: „Proto se zdá, že budování Jeruzaléma zahájil Ezdráš"[1157] v sedmém roce vlády Artaxerxa, to je v roce 457 př. Kr.

Třináct let po vydání dekretu Artaxerxem I., to je ve dvacátém roce jeho vlády (445/444 př. Kr.), podává Chanani Nehemjášovi následující zprávu: „Jeruzalémské hradby jsou pobořeny a brány zničeny ohněm" (Neh 1,3). Hasel k tomu poznamenává: „To zahrnuje znovuvybudování města, program, který by jen stěží mohl začít před rokem 457 př. Kr., protože dekrety Kýra a Dareia se vztahovaly

---

[1154] *Ferch, Commencement, str. 69.*
[1155] *Ferch, Commencement, str. 71–72. Viz také Horn, S. H.: „Additional Note on Chapter 4." In: BC 3, str. 347–350, který datuje egyptskou vzpouru do roku 448 př. Kr.*
[1156] *Gurney, str. 192.*
[1157] *Gurney, str. 192.*

pouze k výstavbě chrámu."[1158] Tato skutečnost také vysvětluje, jak bylo možné, aby Nehemjáš byl schopen postavit jeruzalémské hradby za pouhých 52 dnů (Neh 6,15). Nehemjáš pokračoval v práci, kterou začal Ezdráš a která byla tehdy násilně přerušena.

Ezd 4,12 je prvním jasným odkazem na budování města Jeruzaléma po jeho zničení v roce 587/586 př. Kr. Samaritáni si v něm stěžují na Židy, kteří stavějí město a jeho hradby. Je velmi nepravděpodobné, že by tak obrovská aktivita Židů při výstavbě Jeruzaléma probíhala bez autorizace. Artaxerxes přece garantoval Židům právní a civilní autonomii. Budování města bylo přirozeným důsledkem těchto práv, protože Jeruzalém se tak stal centrem nacionální administrativy. Navíc ve stížnosti Samaritánů není sebemenší náznak, že by město nebo jeho hradby byly stavěny bez králova souhlasu. Kdyby tomu tak bylo, Samaritáni by jistě tuto skutečnost podtrhli a využili. Ferch k tomu podotýká: „Jádrem stížnosti není protizákonnost znovuvybudování Jeruzaléma a jeho hradeb, ale údajná škoda, která by vznikla králi a říši, kdyby bylo město s hradbami kompletně obnoveno. Židovské společenství je nařčeno z možné vzpoury. Není to výstavba sama, která je zobrazena jako vzpoura. Král je upozorněn, že znovuvystavěné město by se mohlo vzbouřit a přestat platit daň, clo a poplatky."[1159]

Vtírá se otázka, proč je vydání Artaxerxova dekretu popisováno až v Ezd 7, když o budování Jeruzaléma je řeč už v Ezd 4. Je třeba říci, že události popsané v knize Ezdráš nejsou seřazeny v přísném chronologickém sledu. To je zvlášť patrné ve 4. kapitole. Jednotlivé události jsou v této kapitole řazeny tematicky, nikoli chronologicky. Jejich vzájemný chronologický vztah je však jasný, protože každá událost je spojena se jménem jiného perského krále (verše 5.6.7.24). Záměrem této kapitoly bylo ukázat, jak nepřátelé Židů bránili budování chrámu a města.

Ezd 6,14 hovoří o tom, že stavba byla dokončena „podle rozkazu Boha Izraele a podle rozkazu Kýra, Dareia a Artaxerxa, králů perských". Zmínka o králi Artaxerxovi v tomto textu se někdy vykládá jako „ediční chyba",[1160] avšak aramejský i septuagintní text (BHS i LXX) se výslovně zmiňují o Artaxerxovi. Beegle argumentuje, že Ezd 6,14 hovoří o dokončení jeruzalémského chrámu v březnu roku 515 př. Kr., tedy o události, k níž došlo o padesát let dříve, než Artaxerxes nastoupil na trůn.[1161] Toto tvrzení zavádí. Hasel správně vysvětluje: „Ezd 6,14 vůbec nepojednává o chrámu. Tento verš hovoří o Židech, kteří budují a dokončují, aniž se upřesňuje, co je náplní této činnosti."[1162]

Rovněž Ezd 9,9 jasně indikuje, že Jeruzalém byl stavěn už v době Ezdrášově, to je dřív, než přišel Nehemjáš. Text zní: „Byli jsme otroky, ale náš Bůh nás v otroctví neopustil. Příznivě nám naklonil perské krále a dal nám pookřát. Mohli jsme obnovit dům svého Boha a vystavět, co bylo v troskách. Byl naší záštitou v Judsku i v Jeruzalémě." Kraličtí překládají závěr 9. verše takto: „Ohradil nás v Judstvu a v Jeruzalémě." NIV překládá přesněji podle hebrejštiny: „Dal nám ochrannou zeď v Judsku a v Jeruzalémě." Hasel vysvětluje: „Pokus dát tomuto textu duchovní výklad není kontextuálně ani lingvisticky podložen. Hebrejské slovo v Ezd 9,9, které se překládá termínem »zeď«, zní gádēr. Tento termín může označovat ochrannou hradbu postavenou z kamení (Nu 22,24), chrámovou zeď (Ez 42,7.10) nebo může odkazovat na »městskou zeď« (Mi 7,11)."[1163] Jestliže se v biblickém textu „zeď" spojuje s Jeruzalémem (např. Ezd 4,12; 9,9), pak odkazuje na skutečnou a ne figurativní zeď. „Zeď v Judsku a Jeruzalémě" je tak fyzická a skutečná jako jeruzalémský chrám, o kterém je rovněž řeč v Ezd 9,9.

Z uvedené diskuse je jasné, že výchozím dekretem při výkladu 70 sedmiletí nemůže být dekret Kýrův nebo Dareiův, ale musí jím být výnos Artaxerxův ze sedmého roku jeho vlády, to je z roku 457 př. Kr., protože jen on se ve svém cíli týká jako první vybudování Jeruzaléma. Je třeba rovněž vidět, že ze čtyř známých dekretů, vydaných perskými králi, jsou pouze dva principiální a obsahují vůdčí prvek: dekret Kýrův, jenž byl potvrzen výnosem Dareiovým, a Artaxerxův ze sedmého roku jeho

---

[1158] *Hasel, Weeks, str. 51.*
[1159] *Ferch, Commencement, str. 71.*
[1160] *Beegle, str. 118.*
[1161] *Beegle, str. 118.*
[1162] *Hasel, Weeks, str. 58.*
[1163] *Hasel, Weeks, str. 59–60. Viz Baumgartner, str. 173.*

vlády, protože druhý Artaxerxův dekret (BHS hovoří pouze o „'igg^erót", tj. o dopisech, listinách nebo doporučujících listech) z dvacátého roku jeho panování byl pouze obnovením a snad i rozšířením jeho prvního výnosu. Už Pusey správně komentoval: „Dekrety Kýra a Dareia se vztahují k budování chrámu. Artaxerxovy dekrety se týkají postavení Judska a Jeruzaléma."[1164]

Tento závěr je dále podepřen skutečností, že první Artaxerxův dekret jako terminus a quo (začátek) velmi přiléhavě zapadá do výpočtů 490 solárních let. Jestliže bereme tento výnos krále Artaxerxa z roku 457 př. Kr. za výchozí bod 70 týdnů, pak všechny uvedené prvky v tomto mesiášském proroctví dobře ladí se známou historií a nevyvstávají neřešitelné chronologické nebo věcné rozpory. Tato vhodnost králova dekretu hraje při interpretaci také svou roli. Rovněž princip rozpoznání naplněného proroctví je významný. Těm, kteří by chtěli něco namítat proti legitimnosti takového postupu, je třeba připomenout, že každá výkladová škola – včetně historicko-kritické — hledá vhodný terminus ad quem (konec) při svém výkladu 70 sedmiletí.

3. Jiná námitka proti historicko-mesiášskému výkladu se pojí se zničením Jeruzaléma a svatyně v roce 70 po Kr. Argumentuje se, že tato historická událost se nedá zharmonizovat s chronologickými údaji proroctví o 70 sedmiletích, jestliže za konec 70 týdnů je považován rok 34 po Kr.[1165] V odpovědi na tuto námitku Young tvrdil, že zničení Jeruzaléma a chrámu „je informační detail, který je přidán, aby Židé mohli vědět, co se stane jejich městu po smrti Mesiáše. Proto jsou ve verši 26 zmíněny dvě události. Jedna z nich, jak ukazuje 27. verš, patří do 70 týdnů, druhá nikoliv."[1166] Young svým výrokem upozorňuje na něco podstatného. Nejde o to, abychom vytvořili časovou mezeru mezi 69. a 70. týdnem, do které pak vložíme předpověděnou událost o zničení Jeruzaléma a chrámu. Youngův výrok je pravdivý v tom smyslu, že ukazuje na důsledek Mesiášovy smrti. Smrt Mesiáše byla klíčovou a centrální událostí. Když Kristus zemřel, roztrhla se chrámová opona (Mt 27,51; Mk 15,38). Zničení Jeruzaléma a chrámu bylo viditelným potvrzením bezvýznamnosti obětního systému po smrti Mesiáše. Byla to tedy vnější manifestace stavu, který už existoval. Ačkoli Židé nepřestali po Mesiášově smrti v chrámu obětovat, přesto oběti už ztratily význam, nebyly legitimní a neměly před Bohem žádnou platnost (Žd 7,11–12; 8,13; 9,25–26; 10,8–9). To znamená, že příčina zničení Jeruzaléma a svatyně se odehrála během 70 sedmiletí, když lid izraelský odmítl uprostřed posledního sedmiletí (70. týdne) svého Mesiáše. Jejich vztah k Mesiáši rozhodl o všem. Jeho odmítnutím si zpečetili svou vlastní zkázu (Da 9,26).

Detailní analýza literární struktury zřetelně ukazuje, že zničení Jeruzaléma a chrámu není součástí časového rozpětí 70 sedmiletí, ale jeho důsledkem (viz níže kapitolu o literární struktuře Da 9,24–27).

Kdyby zkáza Jeruzaléma a svatyně byla zmíněna v Da 9,24 jako jeden ze šesti předpověděných cílů proroctví o 70 sedmiletích, pak by výše uvedená námitka byla opodstatněná. O této hrozné události se však tento text nezmiňuje.

Celá pasáž Da 9,24–27 je napsána v hebrejském poetickém stylu, který můžeme volně nazvat jako „styl opakování s dalším rozpracováním". Payne nazývá tento poetický styl „zjeveným modelem".[1167] Literární struktura textu Da 9,24–27 zcela zřetelně zjevuje tuto myšlenku. „Daniel 9,25–26 se nedá brát jako text, který svým významem následuje po 9,24. Verše 25–26 spíše opakují a rozpracovávají (pick up) celkový souhrn 70 týdnů daný ve verši 24."[1168] Podobně je tomu s veršem 27, který dále rozvádí myšlenky verše 26. Verše 26 a 27 obsahují strukturu, kterou můžeme shrnout takto: Mesiáš versus lid (který zapříčiní pustošení) – verš 26, Mesiáš versus pustošitel – verš 27. Tento hebrejský myšlenkový paralelizmus je založen na pečlivé gramatické exegezi.

Je důležité podtrhnout, že doba Mesiášova pomazání a doba jeho smrti jsou přesně předpověděny v chronologickém rámci 70 sedmiletí. Se zničením Jeruzaléma a svatyně však tomu tak není.

[1164] *Pusey, str. 189.*
[1165] *Např. Junker, str. 82–83; Walvoord, str. 230.*
[1166] *Young, str. 215.*
[1167] *Payne, str. 109: „revelational pattern".*
[1168] *Payne, str. 109.*

Maxwell ve své analýze 70 sedmiletí také dělá rozdíl mezi událostmi, které jsou ohraničeny dobou 490 let a týkají se Mesiášova díla, a událostmi, které sice mají vztah k 70 sedmiletím, avšak nejsou úzce propojeny s časovými údaji tohoto proroctví. Do druhé uvedené kategorie patří pád Jeruzaléma, zpustošení svatyně a zničení pustošitele.[1169] LaRondelle píše: „Tento Boží soud byl odložen o 40 let od Kristova kříže, aby tisíce Židů mohlo slyšet o významu Kristova kříže a být spaseno prostřednictvím víry a pokání."[1170]

Na základě exegeze a literární struktury Da 9,24–27 proto uzavírám spolu s Haselem: „Pád Jeruzaléma a zničení chrámu v roce 70 po Kr. není třeba považovat za ukončení »sedmdesáti týdnů«. Spíše mají být považovány za vnější projevy, které závisely na činnosti Mesiáše, jenž zapříčinil zastavení oběti a obětního daru, a byly jejím důsledkem."[1171]

4. Montgomery ve svém komentáři ke knize Daniel tvrdí: „Křesťanský výklad chronologických údajů 25. verše se dal nešťastně svést původní chybou Theodotióna, který spojil »7 týdnů« s následnými »62 týdny«, jako kdyby 69 týdnů bylo prvním zamýšleným celkem. Naneštěstí Jeroným následoval Theodotióna v zavádění tohoto omylu do západní církve a jeho stopy jsou stále ještě patrné v anglických překladech Bible."[1172] Když se Francisco zmiňuje o tradiční mesiášské interpretaci Da 9,24–27, tvrdí o ní: „Hlavní námitkou proti tomuto výkladu je, že se nedrží punktace masoretského textu."[1173] Dodává však: „Ačkoli punktace masoretského textu není původní, stojí za ní váha židovské tradice a nemůže být odmítnuta bez závažného důvodu."[1174] Masoreti přidali po slovech „až k Mesiáši Vévodovi uplyne sedm týdnů" rozlučovací akcent atnach, který verš dělí, a tak odděluje od toho, co následuje. Mnoho současných překladů následuje masoretskou punktaci a rozděluje myšlenky Da 9,25 podle atnachu, což pak znamená, že k Mesiáši Vévodovi neuplyne 69 týdnů (7 týdnů + 62 týdnů), ale jen 7 týdnů a časový údaj o 62 týdnech se pak pojí s výstavbou Jeruzaléma. Překlad ČEP uvádím za mnohé:[1175] „Od vyjití slova o navrácení a vybudování Jeruzaléma až k pomazanému vévodovi uplyne sedm týdnů. Za šedesát dva týdny bude opět vybudováno prostranství a příkop. Ale budou to svízelné doby." (Da 9,25) Které závažné důvody mě vedou k tomu, abych upustil od masoretské punktace („atnachu"), ale ne od hebrejského textu?

Masoretská punktace hebrejského textu je v podstatě pozdního data. Würthwein píše: „Z našeho historického přehledu vyplývá..., že punktace a akcentace, kterou dnes máme k dispozici, je však výsledkem dosaženým teprve v průběhu 9./10. století studiem, pokusy a přípravnými pracemi, které trvaly po několik staletí."[1176] Würthwein říká o vokalizaci hebrejského textu, že „byla prováděna asi od 5. století masorety."[1177] Werner tvrdí, že dnes mnozí učenci zastávají názor, „že akcenty palestinské masory měly svůj původ v Nisibis (ve východní Sýrii) nebo v jeho okolí v 5. století po Kr.", a poznamenává, že „masoretské akcenty si uchovaly tradiční rysy starých duchovních písní".[1178] Masoretský akcent v Da 9,25 v podobě atnachu zřejmě odráží protikřesťanské zaměření, aby tak byl otupen mesiášskocentrický křesťanský výklad tohoto biblického oddílu. Pusey cituje Rashiho, „že kvůli »heretikům«, tj. křesťanům" byl výrok rozdělen atnachem.[1179] Beckwith píše, že masoretská tradice odráží „odmítnutí Ježíšova mesiášství a zklamání jiných židovských mesiášských nadějí 1. a 2. století po Kr.".[1180]

1169 *Maxwell, str. 211.*

1170 *LaRondelle, str. 175.*

1171 *Hasel, Weeks, str. 62. Viz také Fraidl, str. 94–97.156–158; Hengstenberg, str. 858: „Když byl Kristus zabit, Jeruzalém přestal být svatým městem a chrám už nebyl Božím domem, nýbrž ohavností." Citováno z Hasel, Weeks, str. 62. Montgomery, str. 396–397.*

1172 *Montgomery, str. 392.*

1173 *Francisco, str. 136.*

1174 *Francisco, str. 136.*

1175 *Podle masoretů kromě ČEP překládají např. TOB, RSV, NEB, Good News Bible, Zwingli-Bibel, Bogner, Segond (francouzský překlad) apod. Na druhé straně existuje dost moderních překladů, které vycházejí z textu LXX a jiných starých verzí, např. New American Standard Bible, La Bible de Jérusalem, Biblia Tysiaclecia, NIV, American Standard Version, Hejčl, str. 749 apod.*

1176 *Würthwein, str. 31.*

1177 *Würthwein, str. 27.*

1178 *Werner, str. 297.*

1179 *Pusey, str. 190.*

1180 *Beckwith, Qumran, str. 522.*

Historicko-mesiášská interpretace časových údajů v pořadí 7 týdnů + 62 týdnů ve vztahu k vystoupení Mesiáše Vévody je založena na starých překladech, jako LXX, Theodotión, Symmachus, Aquila, Pešitto a Vulgata. Také kumránské texty, které se vztahují k Da 9,24–27, nepodporují masoretskou punktaci.[1181] Kralický text nebo např. KJV následují tuto překladovou tradici.

Da 9,24–27 je napsán v poetické formě.[1182] Literární struktura poezie Da 9,25 zřetelně ukazuje, že masoretský akcent je na nesprávném místě. Prozkoumejme nyní poetickou strukturu[1183] Da 9,25b–26a.

Verš		Text	Akcent [1184]	Poetická jednotka
25b	A: B:	mn-mṣ' dbr *Od vyjití výpovědi* lhšjb vlbnvt jrvšlm *o navrácení a vybudování Jeruzaléma* ᶜd-mšjḥ ngjd *až k Mesiáši Vévodovi*	dva subjekty: **město, Mesiáš**	2 3 2 — trikolon
25c	A: B:	šbᶜjm šbᶜh *(uplyne) sedm týdnů* všbᶜjm ššjm všnjm *a šedesát dva týdnů.*	dvě časové periody: **7 týdnů, 62 týdnů**	2 3 — **bikolon**
25d	A:	tšvb vnbnth *Znovu bude vybudováno* rḥvb vḥrvṣ *náměstí a příkop,* vbṣvq hᶜtjm *ale budou to svízelné doby.*	jeden subjekt: **město**	2 2 2 — trikolon
26a	B:	v'ḥrj hšbᶜjm ššjm všnjm *A po šedesáti a dvou týdnech* jkrt mšjḥ v'jn lv *zabit bude Mesiáš a nebude nikdo pro něj.*	jeden subjekt: **Mesiáš**	4 4 — bikolon

Jestliže shrneme poznatky, dostáváme strukturu A:B::A:B::A:B.[1185]

Poetická struktura Da 9,25b–26a			
A: B:	obnovení a vybudování Jeruzaléma až k Mesiáši Vévodovi	25b	poezie v trikolonu
A: B:	sedm týdnů šedesát dva týdnů	25c	poezie v bikolonu
A:	vybudování Jeruzaléma	25d	trikolon
B:	šedesát dva týdnů k Mesiáši	26a	bikolon

Tato poetická strukturální analýza celkově vyvrací masoretskou punktaci, a tedy i zároveň ukazuje, že moderní překlady, které vycházejí z textových úprav masoretů, jsou nesprávné. Na druhé straně

[1181] *Viz Damašský dokument MS A, 1,4–11; Beckwith, Qumran, str. 522; Hasel, Weeks, str. 52–53.61; Shea, Prophecy, str. 91; Doukhan, Seventy, str. 12; Dupont-Sommer, str. 137.*

[1182] *Shea, Poetic, str. 277–282. Viz také text Da 9,24–27 v ČEP.*

[1183] *O hebrejské poezii viz Col; Freedman; O'Conner.*

[1184] *O akcentech při analýze metra hebrejské poezie a o rytmických formách viz Gray; Sievers, E.:* ***Metrische Studien*** *I–III. 1901–1907; Ley, J.:* ***Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie.*** *Bonn, 1887.*

[1185] *Shea, Poetic, str. 278–279; Shea, Prophecy, str. 90.*

však uvedená poetická struktura potvrdila věrohodnost starých překladů, jako jsou LXX, Theodotión, Symmachus, Aquila, Pešitto a Vulgata, a tak i těch moderních překladů, které překládají podle jejich vzoru. Docházím proto k závěru, že Montgomery a jiní, kteří mají námitky proti časovému údaji, že do Mesiáše Vévody bude 69 týdnů (7 týdnů + 62 týdnů), nemají pravdu. Mesiáš Vévoda měl tedy podle Da 9,25 přijít na konci období 69 týdnů (a ne na konci 7 týdnů!).

Je třeba rovněž podtrhnout, že tato poetická struktura dokazuje nesprávnost historicko-kritické interpretace, že Mesiáš Vévoda (pomazaný vévoda) je Kýros nebo Zerubábel nebo Jóšua, který se měl objevit za 7 sedmiletí.[1186]

II. Literární struktura Da 9,24–27

Oddíl Da 9,24–27 je napsán v poezii. Proto nejdříve rozvedu celkovou poetickou strukturu, pak představím literární strukturu s vlastním překladem a exegetickými poznámkami a nakonec připojím chiastickou strukturu daného oddílu knihy Daniel.

A. Celková poetická struktura[1187]

Verš	Text	Akcent	Poetická jednotka
24a	šábu^{c}ím šib^{c}ím neḥtak *Sedmdesát sedmiletí je odkrojeno* ^{c}al-^{c}amm^{e}ká v^{ec}al-^{c}ír qōdšeká *tvému lidu a tvému svatému městu*	3 3	bikolon
24b	l^{e}kallē' happeša^{c} *k ukončení vzpoury,* úl^{e}ḥátēm ḥaṭṭá'ót *k zapečetění hříchu,* úl^{e}kappēr ^{c}ávon *k usmíření viny,*	2 2 2	trikolon
24c	úl^{e}hábí' ṣedeq ^{c}olámím *k uvedení věčné spravedlnosti,* v^{e}laḥtom ḥázón v^{e}nábí' *k zapečetění vidění a proroka* v^{e}limšoaḥ qodeš qōdášim *a k pomazání svatyně svatých.*	3 3 3	trikolon
25a	v^{e}tēda^{c} v^{e}taškēl *Proto věz a pochop!*	2	předrážka verše: extrametrická
25b	min-moṣá' dábár *Od vyjití výpovědi* l^{e}hášib v^{e}libnót j^{e}rušálaim *o navrácení a vybudování Jeruzaléma* ^{c}ad-mášíaḥ nágíd *až k Mesiáši Vévodovi*	2 3 2	trikolon
25c	šábu^{c}ím šib^{c}â *(uplyne) sedm týdnů* v^{e}šábu^{c}ím šišším úš^{e}najim *a šedesát dva týdnů.*	2 3	bikolon

[1186] *Viz např. Daniel PSV, str. 318.*
[1187] *Částečně zpracoval Shea, Poetic, str. 277–278.*

Verš	Text	Akcent	Poetická jednotka
25d	tášúb v^{e}nibn^{e}tâ *Znovu bude vybudováno* r^{e}ḥób v^{e}ḥárúṣ *náměstí i příkop,* úb^{e}ṣóq há^{c}ittím *ale budou to svízelné doby.*	2 2 2	trikolon
26a	v^{e}'aḥáré haššábu^{c}ím šišším úš^{e}najim *A po šedesáti a dvou týdnech* jikkárēt mášíaḥ v^{e}'én ló *zabit bude Mesiáš a nebude nikdo pro něj.*	4 4	bikolon
26b	v^{e}há^{c}ír v^{e}haqqodeš jašḥít *A město i svatyni uvrhne do zkázy* ^{c}am nágíd habbá *lid Vévody, který přijde.*	3 3	bikolon
26c	v^{e}qiṣṣó baššeṭep *Jeho konec bude v povodni* v^{e}^{c}ad qēṣ milḥámâ *a až do konce bude válka.* neḥéreṣet šomēmót *Je rozhodnuto o zpustošení.*	2 3 2	trikolon
27a	v^{e}higbír b^{e}rít lárabbím *A upevní smlouvu s mnohými* šábúa^{c} 'eḥád *v posledním týdnu*	3 2	bikolon
27b	vaḥáṣí haššábúa^{c} *a v polovině toho týdne* jašbít zebaḥ úminḥâ *zapříčiní zastavení oběti a obětního daru*	2 3	bikolon
27c	v^{e}^{c}al k^{e}nap šiqqúsím m^{e}šomēm *a na křídle ohavností (přijde) pustošitel,* v^{e}^{c}ad-kálâ v^{e}neḥéráṣâ *dokud se stanovená zkáza* tittak ^{c}al-šomēm *nevyleje na pustošitele.*	4 2 2	trikolon

B. Poeticko-verbální struktura Da 9,24

	šábu^{c}ím šib^{c}ím neḥtak *Sedmdesát týdnů je odkrojeno*		
	^{c}al-^{c}amm^{e}ká (2 slova) *tvému lidu*		v^{e}^{c}al-^{c}ír qōdšeká (3 slova) *a tvému svatému městu*
A_1	l^{e}kallē' happeša^{c} (2 slova) *k ukončení vzpoury,*	B_1	úl^{e}hábí' ṣedeq ^{c}olámím (3 slova) *k uvedení věčné spravedlnosti,*
A_2	úl^{e}ḥátēm ḥaṭṭá'ót (2 slova) *k zapečetění hříchu,*	B_2	v^{e}laḥtom ḥázón v^{e}nábí' (3 slova) *k zapečetění vidění a proroka*
A_3	úl^{e}kappēr ^{c}ávon (2 slova) *k usmíření viny,*	B_3	v^{e}limšoaḥ quodeš qōdáším (3 slova) *a k pomazání svatyně svatých.*

Shea rozděluje šest infinitivů z Da 9,24 do tohoto schématu:[1188]

		Boží dílo		
		B usmířit vinu uvést věčnou spravedlnost		
	Lidské dílo			**Výsledek**
A	ukončit vzpouru ukončit přestoupení		A' B'	skončí prorocký hlas začne nebeská služba

C. Vztah mezi Da 9,24, 9,25.26 a 9,27 podle Payna[1189]

verš 24	Sedmdesát týdnů je stanoveno tvému lidu a tvému svatému městu:					
	6. k pomazání svatyně svatých	5. k potvrzení vidění a proroctví	4. k uvedení věčné spravedlnosti	3. k usmíření viny	2. k zachování hříchu k potrestání	1. k zadržení přestoupení
verše 25.26	Od vyjití výpovdi o navrácení a vybudování Jeruzaléma					
	až k Mesiáši Vévodovi Vévoda,	uplyne 69 týdnů který přijde		po 69 (7 + 62) týdnech bude Mesiáš zabit	a nebude nikdo pro něj; až do konce bude válka; je rozhodnuto o zpustošení	
verš 27	On		upevní smlouvu s mnohými v jednom týdnu	v polovině 70. týdne zastaví oběť	a pustošitel vykoná stanovenou zkázu	a na křídle ohavností přijde pustošitel

[1188] *Shea, Prophecy, str. 109.*
[1189] *Payne, str. 107.*

D. Literární struktura[1190] a překlad Da 9,24–27

Připojuji rovněž exegetické poznámky,[1191] které jsou seřazeny abecedně.

verš 24 Sedmdesát sedmiletí[A] je odkrojeno[B]
tvému lidu a tvému svatému městu
A_1 k ukončení[C] vzpoury,[D]
A_2 ke skončení[E] hříchů,[F]
A_3 k usmíření[G] viny,[H]
B_1 k uvedení věčné spravedlnosti,
B_2 ke skončení[CH] vidění a proroka[I]
B_3 a k pomazání svatyně svatých.[J]

verš 25 A_1 *Vystoupení Mesiáše*
Proto věz a pochop!
Od vyjití výpovědi[K]
o navrácení a vybudování Jeruzaléma
až k Mesiáši Vévodovi[L]
uplyne sedm týdnů a šedesát dva týdnů.

Exegetické poznámky k překladu:

A *„šábuᶜím šibᶜím" doslova znamená „sedmdesát týdnů". Na základě kontextu knihy Daniel (zvláště kapitoly 9), porovnání Da 10,2 (kde se hovoří o „třech týdnech dnů") a výkladového principu den = rok (Lv 25,1–8; Nu 14,34; Ez 4,6) je zřetelné, že se zde nejedná o doslovných 70 týdnů, ale o údobí 70 sedmiletí, to je 490 let. Všechny tři výkladové školy jsou v tomto bodu zajedno (viz Hasel, Weeks, str. 7; Hoekema, str. 427).*

B *Hebrejský výraz „neḥtak" (nifal perf. 3. sg. mask. od kořene „ḥátak") je hapax legomenon ve Starém zákoně. Jeho původní význam je „odkrojit", „odříznout" (z určitého celku) a pak odvozeně „stanovit", „rozhodnout" (viz studie Shea, Relationship, str. 241–246; TWOT 1, str. 334; Hartman-Di Lella, str. 244; Doukhan, Seventy, str. 6). Význam „odkrojit" je podepřen i použitím jiného slovesa v tomto poetickém literárním celku, totiž slovesa „kárat" (verš 26a). V této souvislosti je významově blízké také slovo „ḥrṣ", které se v textu vyskytuje třikrát (verše 25, 26 a 27). Viz také Pavelka, str. 58–59.*

C *Hebrejský text užívá výraz „lᵉkallē'" (lámed + piel inf. cs. od kořene „kl'" = „zadržet", „uvěznit", „zabránit", „zadržovat", ketib), zatímco kritický aparát BHS upozorňuje na qere „lᵉkallēḥ" od slovesa „klḥ" = „ukončit", „skončit", „dokončit", „naplnit" atd. U obou sloves se jedná o stejný myšlenkový proud, avšak „klḥ" je silnější výraz.*

D *Slovo „happešaᶜ" (člen určitý + subst., mask. „pešaᶜ") znamená „nevěrnost", „přestoupení", „vzpoura", „zločin", „nevěra". Tento výraz vyjadřuje pojetí hříchu jako vzpoury proti Bohu. Je to nejhlubší pojem pro hřích (viz Novotný, str. 224; TWOT 2, str. 741–742; IDB 4, str. 361.363; Allmen, str. 70; Bromiley, Sin, str. 518–519). Člen určitý u tohoto slova (není užit u následujících pěti objektů tohoto verše) odkazuje na určitou vzpouru Izraele vůči Bohu – viz kontext 9. kapitoly, zvláště obsah Danielovy modlitby. S touto vzpourou se má během jubilejního údobí 70 sedmiletí skoncovat.*

E *Doslova „k zapečetění" hříchů. Ketib „lᵉḥátēm" nebo „laḥtom" (lámed + qal inf. cs. od kořene „ḥtm" = „zapečetit", „pečetit") a qere „lᵉḥátēm" (lámed + hifil inf. cs. od kořene „tmm" = „učinit hotovým, úplným, bezvadným, dokonalým", „dohotovit", „dokončit", „skončit"). „Zapečetit" zde ve významu zapečetění obálky, aby se dokázalo, že dopis už je napsán, je hotov a ukončen. Má se tedy ukončit hřích, skoncovat s hřešením.*

F *Plurál fem. substantiva „ḥaṭṭá'ót" je odvozen od slova „ḥaṭṭá'ṭ", které se ve Starém zákoně vyskytuje asi 290krát. Je to nejčastější výraz pro hřích (kořen „ḥṭ'" se vyskytuje asi 580krát) ve významu „minout se cíle", „chybit", „sejít z cesty", „bloudit" (viz Novotný, str. 223–224; Allmen, str. 70; TWOT 1, str. 277–279; IDB 4, str. 361).*

G *Výraz „úlᵉkappēr" znamená „a k usmíření" (váv + lámed + piel inf. cs. od kořene „kpr" = „smířit", „usmířit", „přikrýt" atd.). V kultickém nebo náboženském užití, což je případ Da 9,24–27, má slovo „kipper" vždy význam „smířit" nebo „vymazat" prostřednictvím oběti, a nikoli „přikrýt" (viz Winandy, str. 120–127).*

H *Termín „ᶜávon" (subst. sg. mask.) znamená „přestoupení", „nepravost", „vina", „provinění", „zvrácenost", „křivda". Slovesný kořen „ᶜvh" („ᶜávâ") má význam „ohnout", „sehnout", „zkroutit", „zkřivit", „překroutit", „deformovat", „znetvořit", „jednat špatně", „jednat převráceně". To znamená, že se zde jedná o hřích ve smyslu něčeho zkřiveného, pokaženého (viz Novotný, str. 224; TWOT 2, str. 650–651; Allmen, str. 70; IDB 4, str. 362).*

CH *Slovo „vᵉlaḥtom" (váv + lámed + qal inf. cs. od kořene „ḥtm" = „zapečetit", „zpečetit") znamená doslova „a k zapečetění" (vidění a proroka).*

I *Substantivum „nábí'" (sg. mask.) má význam „prorok", a nikoli „proroctví", jak se většinou překládá. Slovo „prorok" se zde vyskytuje bez určitého členu. Jedná se tedy o proroka v kolektivním smyslu.*

J *Výraz „qodeš qōdáším" znamená „svatyně svatých". Vztahuje se toto označení na místo nebo osobu? Všechny výskyty tohoto pojmenování, kterých je ve Starém zákoně asi čtyřicet, odkazují na svatyni nebo něco, co je s ní spojeno, a nikoli na osobu. Existuje pouze jedna možná výjimka, a sice v 1 Pa 23,13, ale je velmi sporná. Mnozí učenci, jako např. Hartman a Di Lella, tvrdí, že „tento termín se nikdy (dokonce ani v někdy uváděném textu 1 Pa 23,13) nepoužívá o osobách" (str. 244). Lze proto přesvědčivě uzavřít, že starší překlady (jako např. kralický překlad: „a ku po-*

1190 *Literární strukturu výborně zpracovali Doukhan, Seventy, str. 1–22; Shea, Poetic, str. 277–282; Shea, Prophecy, str. 108–113; Maxwell, str. 209–211; Payne, str. 97–115.*

1191 *O exegezi viz Pokorný, Exegeze; Barth-Steck; Stuart, Exegesis. Důkladný lingvistický rozbor Da 9,24–27 zpracoval Winandy ve své disertační práci – viz Winandy, Etude.*

B$_1$ ***Vybudování města***
Znovu bude vybudováno náměstí i příkop,[M]
ale budou to svízelné doby.

verš 26 A$_2$ ***Zabití Mesiáše***
A po šedesáti dvou týdnech
zabit[N] bude Mesiáš a nebude nikdo pro něj.[O]

---

mazání Svatého svatých") jsou chybné. Jaké místo označuje výraz „qodeš qōdášīm"? Část svatyně (svatyni svatých), anebo svatyni jako celek? „Svatyně svatých" neoznačuje vždy nejsvětější část svatyně. Mnohé věci spojené se svatyní, jako např. oltář obětování (Ex 29,37), kadidlový oltář (Ex 30,10), kadidlová směs (Ex 30,36) a oběť za hřích (Lv 6,25.29), jsou nazvány „qodeš qōdášīm" („svaté svatých", „nejsvětější", „velesvaté"). Tento termín je použit také k popisu celého chrámu, např. v Ex 43,12; 45,3. Dá se nejlépe chápat jako synekdocha k označení celé svatyně. Plöger správně tvrdí: „»Svatyně svatých« zde znamená... chrám, někdy i jiná kultovní zařízení (oltář: Ex 29,37; 36,10), avšak nikdy ne osoby" (str. 134).

K *Substantivum „dábár" (sg. mask.) znamená „slovo", „děj", „heslo", „sdělení", „věc", „promluvení", „výpověď", „pojem" atd.*

L *Tituly „māšīaḥ nāgīd" překládám jako „Mesiáš Vévoda", protože toto označení aplikuji na Mesiáše – Ježíše Krista. Výraz „māšīaḥ" lze překládat jako „Mesiáš", „mesiáš", „Pomazaný", „pomazaný"; „nāgīd" může mít tyto významy: „Vévoda", „vůdce", „představený", „kníže". Užití titulů v oddíle Da 9,24–27 vytváří krásnou poetickou strukturu. Toto uspořádání je možno označit jako strukturu rozložení dyády:*

Poetická struktura Da 9,24–27			
māšīaḥ	nāgīd	(A + B)	verš 25
māšīaḥ	–	(A –)	verš 26a
–	nāgīd	(– B)	verš 26b

Tato struktura rozložení dyády (A + B, A –, – B) také ukazuje, že v daném oddíle vystupuje pouze jedna osoba, to je jeden Mesiáš. Tato skutečnost je podepřena i jiným způsobem, totiž literární strukturou a přechodem od určitého pojmenování ve verši 25 k pojmenování neurčitému ve verši 26. Určité označení („māšīaḥ nāgīd") přechází k neurčitému titulu – bez členu („māšīaḥ"). Ve verši 25 se v souvislosti s přesným označením „māšīaḥ nāgīd" objevuje přesné označení města – „Jeruzalém"; avšak ve verši 26 se nachází ve vztahu k titulu „māšīaḥ" méně přesné označení „to město" (i když se členem). Takto jak město, tak Mesiáš přecházejí od určitého označení k označení méně určitému. Protože se zde jedná v obou případech o stejné město Jeruzalém, dá se předpokládat, že také jde o stejného Mesiáše (viz Doukhan, Seventy, str. 18).

M *Slova „rᵉḥōb vᵉḥārūṣ" znamenají „náměstí a (hradní) příkop". Hartman a Di Lella vysvětlují výraz „rᵉḥōb" takto: „Náměstí nebo široké otevřené prostranství ve městě uprostřed městské brány, používané jako tržiště, fórum, místo pro soudní případy atd." (str. 244) Termín „ḥārūṣ" vykládají stejní autoři takto: „Příkop zde ve smyslu výkopu vyhloubeného ve skále vně městských hradeb ke zvětšení vnější výšky zdí. To je jediný výskyt tohoto slova v biblické hebrejštině s tímto významem." (str. 244) Uzavírají: „Odkazem na městské »náměstí i příkop« odkazuje náš autor na »všechno uvnitř městských zdí i mimo ně«." (str. 245) Kořen „ḥrṣ" se v oddíle Da 9,25–27 vyskytuje třikrát, a to vždy ve sloupci „B", pokaždé jeden výraz v jednom verši (v B$_1$ „ḥārūṣ" = „příkop"; v B$_2$ „neḥereṣet" = „je rozhodnuto"; v B$_3$ „neḥerāṣā" = „stanovená").*

N *Výraz „jikkārēt" („bude zabit"; nifal imperf. 3. sg. mask. od kořene „krt" = „odříznout", „utnout", „krájet", „sekat") odkazuje na násilnou smrt Mesiáše (viz Iz 53,8). Je napsán v nifalní, to je pasivní formě, která ukazuje, že někdo jiný ho zabije.*

O *Hebrejská vazba „vᵉ'én lō" doslova přeložena zní: „a není k němu" nebo „a není pro něj". Protože se zde jedná o předpověď, je třeba překládat „a nebude k němu/pro něj". Ve srovnání s Da 11,45 překládám „a nebude nikdo pro něj", to znamená žádná pomoc. Tato fráze tedy odkazuje na opuštěnost Mesiáše, jemuž nikdo nepřišel na pomoc. V takové absolutní formě není použita nikde ve Starém zákoně. Je vždy použita (explicitně nebo implicitně) s akuzativem, jako např. v Ž 3,3; Ex 1,2; Lv 11,10.12 atd. Tato vazba v Da 9,26 je staženou formou dalšího vyjádření. Da 11,45 obsahuje kompletnější frázi: „vᵉ'én ᶜōzēr lō" („a nikdo mu nepomůže"). Vazba v Da 9,26 je tedy kontraktní formou vyjádření z Da 11,45. Tento závěr je podtržen i myšlenkovou podobností těchto míst. V Da 11,45 budoucí Antikrist přichází ke svému konci a nikdo mu nepomůže; avšak v Da 12,1 se objevuje vítězný Míkael, který chrání svůj lid. V Da 2,26 Mesiáš přichází ke svému konci a nikdo mu nepomůže; avšak následující myšlenky z veršů 26–27 sdělují, že lid Vévody zapříčiní zkázu města a svatyně a že přijde pustošitel, který vykoná stanovenou zkázu. To znamená, že mezi těmito dvěma pasážemi existuje významná situační symetrie v chiastickém uspořádání:*

Da 11, 45n	*Antikrist*	*Mesiáš*
Da 9, 26n	*Mesiáš*	*pustošitel*

Fráze „'én ᶜōzēr lō" nebo její zkrácená forma „'én ᶜōzēr" se mimo knihu Daniel vyskytuje ve Starém zákoně celkem šestkrát: v 2 Kr 14,26; Iz 63,5; Ž 72,12; 107,12; 22,12 a Pl 1,7. Je nutno si zvlášť všimnout výskytu v Žalmu 22,12, protože se jedná o mesiášský žalm. V tomto žalmu se kořen „ᶜzr" objevuje dvakrát (ve verších 12 a 20), a to vždy ve spojení s výrazem „rḥq" („být daleko", „být vzdálený"). Slovo „rḥq" se však v Žalmu 22 vyskytuje celkem třikrát. Ve verši 1 je spojeno se slovesem „ᶜzb" („opustit", „zanechat"). Autor takto propojuje tato tři slova:
rḥq – ᶜzb (verš 1)
rḥq – ᶜzr (verš 12)
rḥq – ᶜzr (verš 20)
a tím se ukazuje, že existuje sémantický ekvivalent mezi „'én ᶜzr" („není pomoci") a „ᶜzb" („opustit"). Viz Doukhan, Seventy, str. 18–19.

B2 ***Zničení města a svatyně***
A město i svatyni uvrhne do zkázy[P]
lid Vévody,[Q] který přijde.[R]
Jeho[S] konec bude v povodni[SS]
a až do konce bude válka.
Je rozhodnuto o zpustošení.[T]

verš 27 A3 ***Zrušení obětního systému Mesiášem***
A upevní[U] smlouvu s mnohými
v posledním[V] týdnu
a v polovině[W] toho týdne
zapříčiní zastavení[X] oběti i obětního daru.

B3 ***Zničení města a pustošitele***
A na křídle ohavností přijde pustošitel,[Y]
dokud se nevyleje[Z] na pustošitele[ZZ] stanovená zkáza.

P *Výraz „jašḥít" je hif. imperf. 3. sg. mask. od kořene „šḥt" („zničit", „kazit", „přinést zkázu"). Hifilní konjugace vyjadřuje kauzativní formu. To znamená, že lid Vévody měl zapříčinit zkázu města a chrámu, a ne je zničit.*

Q *Vazbu „ʿam nágíd" překládám „lid Vévody". Subjektem ve větě „a město i svatyni uvrhne do zkázy lid Vévody, který přijde" (verš 26b) je „lid" (Vévody), a nikoli „Vévoda".*

R *Verbální adjektivum „habbáʾ" (člen určitý + qal part. sg. mask. od kořene „bv'" = „přijít") doslova přeloženo zní: "ten přicházející", „ten, který přijde". U slovesa „bv'" vždy kontext rozhoduje o tom, zda se jedná o příchod v dobrém, nebo ve zlém (viz např. Da 10,13.20; 11,16).*

S *U termínu „vᵉqiṣṣó" (váv + sg. mask. subst. „qēṣ" = „konec", „skonání", „skončení", „závěr" + sufix 3. sg. mask.) je složitější rozhodnout, na co odkazuje sufix 3. osoby sg. mask., tedy zájmena „jeho" ve větě „jeho konec bude v povodni". Toto maskulinum se dá gramaticky vztáhnout na „svatyni", která je v hebrejštině rodu mužského, nebo na „lid", který může být rodu mužského nebo ženského. Podle smyslu celé pasáže nejlépe vyhovuje vztáhnout zájmeno „jeho" na svatyni, která je zde označením pars pro toto, to je svatyně i města.*

SS *Slovo „baššeṭep" (předložka bét + sg. mask. subst. šeṭep = „povodeň", „záplava", „velké vody") odkazuje na obraz ničícího vojska (viz např. Iz 8,7–8; Jr 46,6–10; 47,2–4).*

T *Plurální participium „šomēmót" (qal akt. fem. od kořene „šmm" = „zpustošit", „pustošit") vyjadřuje myšlenku zpustošení, zničení města Jeruzaléma i svatyně, kdy izraelský lid prožije válečné útrapy.*

U *Výraz „vᵉhigbír" (váv + hifil perf. 3. sg. mask. od kořene „gbr" = „zmohutnět", „upevnit", „dát sílu", „zmužnět", „potvrdit" – např. Gn 7,18; 49,26; Ex 17,11; Pl 1,16) překládám „a upevní", protože podmětem této výpovědi je na základě literární struktury Mesiáš z verše 26a. Mesiáš upevní smlouvu s mnohými v posledním týdnu (viz Hoekema, str. 428).*

V *Vazbu „šábúaʿ 'eḥád" (doslova „jeden týden") překládám „v posledním týdnu". Tato výpověď neobsahuje v hebrejštině žádnou předložku, proto ji lze překládat „v" nebo „během" posledního týdne. Text Da 9,24 hovoří o 70 týdnech. Ve verši 25 je zmínka o 7 týdnech a 62 týdnech, což dohromady tvoří 69 týdnů. Do 70 zůstává pouze 1 týden. Ve verši 25a se předpovídá, že Mesiáš vystoupí na konci 69. týdne (v literární struktuře je to oddíl A_1). Ve verši 26a se prorokuje o tom, že Mesiáš bude zabit po údobí 69 týdnů (v literární struktuře je to oddíl A_2), a ve verši 27a se ukazuje, že se tak stane ve zbývajícím, to je posledním, sedmdesátém týdnu (v literární struktuře oddíl A_3), kdy zruší obětní systém. Postava Mesiáše a myšlenka o týdnech propojují oddíly $A_1 + A_2 + A_3$ a jednoznačně ukazují, že 70 týdnů v pořadí 7 + 62 + 1 se vztahuje na Mesiáše. Jedná se zde o lineárně progresivní strukturu. Z toho plyne, že zmínka o „jednom týdnu" ve verši 27a odkazuje na poslední, to je sedmdesátý týden. Viz také Nandrásky, str. 131.*

W *Časový ablativ substantiva „vaḥáṣí" (váv + subst. mask. „ḥáṣí" = „polovina", „půle", „polovička") překládám „a v polovině". Status constructus podstatného jména „ḥáṣí" se pojí s určitou periodou času („toho týdne", to je posledního, sedmdesátého týdne). Výraz „polovina týdne" je spojen s určitým členem – „jašbít", to je se zapříčiněním zastavení obětního systému, a toto sloveso je podle literární struktury propojeno s jiným konkrétním činem – „jikkárēt", to je se zabitím Mesiáše. Objevuje se zde zřetelně myšlenka, že se tak stane v jednu danou chvíli. Charakteristikou těchto činů (zastavení oběti; zabití Mesiáše) je, že odkazují na určitý vymezený časový moment (v polovině, uprostřed týdne – viz Ž 102,25; Ex 12,29; Joz 10,13; Sd 16,3; Jr 17,11; Rt 3,8), a nikoli na délku času (polovinu týdne).*

X *Sloveso „jašbít" (hifil imperf. 3. sg. mask. od kořene „šbt" = „odpočinout", „zastavit", „přestat",„narušit") se vyskytuje v hifilní konjugaci, která vyjadřuje příčinu děje. Na základě literární struktury je subjektem verše 26a Mesiáš. To znamená, že Mesiáš zapříčiní zastavení oběti a obětního daru.*

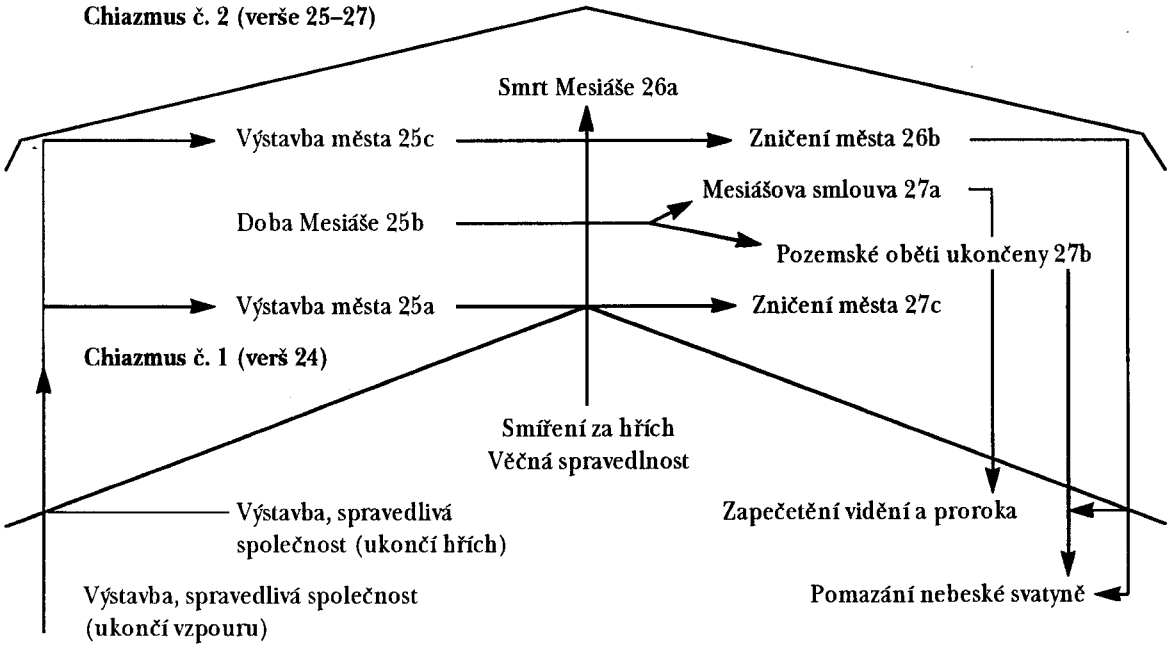
Y *Hebrejskou frázi „vᵉʿal kᵉnap šiqqúṣím mᵉšomēm" překládám „a na křídle ohavností přijde pustošitel", přičemž sloveso „přijde" vkládám do věty pro lepší pochopení. Křídlo je symbolem ochrany a rychlosti (viz Novotný, str. 360; TWOT 1, str. 447; ISBE 4, str. 1072–1073). Slovo „šiqqúṣím" je pl. mask. subst. od „šiqqúṣ", což znamená „ohavnost", „ohyzdná modla", „ohyzda". Výraz „mᵉšomēm" je participium (polel sg. mask.) od slovesa „šmm". Participium zde funguje jako substantivum, proto tento pojem překládám jako „pustošitel".*

Z *Verbum „tittak" (qal imperf. 3. sg. fem. od „ntk" = „vylít se") má zde význam „naplnit se".*

ZZ *Participium „šomēm" (qal sg. mask. od „šmm" = „pustošit", „být zpustošený") zde přebírá funkci substantiva. Kořen „šmm" se v oddíle Da 9,25–27 vyskytuje celkem třikrát. Vždy se jedná o participium. Jestliže participium stojí v plurálu, překládám je jako „zpustošení" (verš 26), nachází-li se v singuláru, překládám je vždy jako „pustošitel" (dvakrát ve verši 27).*

E. Chiastická struktura Da 9,24–27

Shea uvádí tuto chiastickou strukturu Da 9,24–27:[1192]



F. Rozbor poetické, literární a chiastické struktury Da 9,24–27

Moje struktura této biblické pasáže, která navazuje na studie učenců, jako jsou Doukhan, Shea, Payne a Maxwell,[1193] dokazuje, že oddíl Da 9,24–27 je napsán v krásné poeticko-chiastické literární struktuře, která vypadá takto:

A_1 Vystoupení Mesiáše A_2 Zabití Mesiáše A_3 Zrušení obětního systému Mesiášem		B_1 Vybudování města B_2 Zničení města a svatyně B_3 Zničení města a pustošitele
Chiazmus vrcholí v myšlence zabití Mesiáše –		A_2 < B_1, B_3
a v důsledku toho ve výjevu zničení města a svatyně –		A_1, A_3 > B_2

Středem chiazmu je tedy základní myšlenka: úděl města, svatyně i lidu se odvíjí na základě jejich vztahu k Mesiáši.

[1192] *Shea, Prophecy, str. 110.*
[1193] *Doukhan, Seventy, str. 1–22; Shea, Poetic, str. 277–282; Shea, Prophecy, str. 108–113; Maxwell, str. 209–211; Payne, str. 97–115.*

Motivy Mesiáše a Jeruzaléma se prolínají:

A_1 Mesiáš
B_1 Jeruzalém
A_2 Mesiáš
B_2 Jeruzalém
A_3 Mesiáš (není přímo jmenován, ale vyplývá z dané struktury)
B_3 Jeruzalém

Důvody, proč se A_3 vztahuje na Mesiáše:

1. Vyplývá to z literární struktury.
2. Klíčovým tématem ve sloupci $A_1 + A_2 + A_3$ je téma týdnů, které se úzce pojí s Mesiášem.
3. Údaj o smlouvě a zrušení oběti v A_3 má úzkou lingvistickou souvislost se slovesem „krt" z předcházejícího mesiášského oddílu A_2. Sloveso „krt" se váže na slovo „berít" („krt" je terminus technicus v souvislosti s uzavřením smlouvy – viz např. Ex 24,8; Jr 34,13; Oz 2,20) a je narážkou na zastavení oběti (v A_2 je „zabit", „odříznut" Mesiáš; v A_3 je „zapříčiněno zastavení", „zrušení" obětního systému, který je „odříznut"). Slovo „krt" se tedy pojí jak se smrtí Mesiáše, tak s uzavřením (prohloubením) smlouvy prostřednictvím oběti. Tím je ukončena platnost obětního systému.

Verše 25–27 se dají také shrnout do tohoto chiazmu:

		Mesiáš 26a	
	Výstavba města 25c		Zničení města 26b
Mesiáš 25b			Mesiáš 27a
Výstavba města 25a			Zničení města 27b

Tento chiazmus se dá v principu vyjádřit následující zjednodušenou strukturou:

		B Mesiáš	
A	Výstavba města	A_1	Zničení města

V této souvislosti je dobré si připomenout celkovou chiastickou strukturu knihy Daniel, jejímž vrcholem je Mesiášova smrt (viz stranu 130).

Ve verších 25-27 se jedná o progresivní lineární strukturu. Ve sloupci „A" se rozvíjí dílo Mesiáše ($A_1 + A_2 + A_3$) a ve sloupci „B" se rozvíjí úděl města, svatyně, lidu i pustošitele ($B_1 + B_2 + B_3$). Payne píše, že tato poetická pasáž se vyznačuje „opakováním a dalším rozvedením".[1194] Každá další myšlenka rozvádí základní téma a rozšiřuje je o nové detaily.

Literární struktura rovněž odhaluje skutečnost, že přesné časové údaje o týdnech se pojí pouze s dílem Mesiáše (sloupec „A"), a nikoli s údělem města, svatyně, lidu nebo pustošitele:[1195]

A. Události týkající se Mesiáše, které se odehrají během 70 týdnů ($A_1 + A_2 + A_3$):
   1. Na konci 69. (7 + 62) týdne přijde Mesiáš.
   2. Po 69 týdnech bude Mesiáš zabit.
   3. Během 70. týdne Mesiáš utvrdí smlouvu s mnohými.
   4. V polovině 70. týdne Mesiáš zapříčiní zastavení obětního systému.

[1194] *Payne, str. 109.*
[1195] *Maxwell, str. 211.*

B. Události spojené se 70 týdny, které však nejsou časově vymezeny v údobí 490 let ($B_1 + B_2 + B_3$). Poslední dvě z níže uvedených událostí toto časové období přesahují:
1. Vystavění Jeruzaléma ve svízelné době (je však možné, že v oddíle A_1 se časový údaj o 7 týdnech pojí s dobou výstavby města, protože o znovuvybudování města je v A_1 zmínka).
2. Zničení Jeruzaléma a svatyně.
3. Zničení pustošitele.

Tato literární struktura zřetelně ukazuje, že v Da 9,25–27 se jedná o jednoho Mesiáše, a ne o dva nebo tři. Tato skutečnost vynikne tím více, jestliže si uvědomíme, že pisatel užívá titulů k označení klíčové postavy od pojmenování nejúplnějšího k označení jednoduchému. Jedná se o poetickou strukturu rozložené dyády:

Mesiáš	Vévoda
Mesiáš	–
–	Vévoda

Literární strukturou se rovněž zjevuje, že podmětem verše 27a (A_3) je Mesiáš z verše 26a (a ne Vévoda, který přijde; i když pro můj výklad to není tak podstatné, protože postavu Vévody ztotožňuji s Mesiášem – Ježíšem Kristem), který potvrdí smlouvu s mnohými v posledním týdnu a v polovině toho týdne zruší platnost obětního systému. Toto zjištění však rozbíjí jak dispenzacionalistický, tak historicko-kritický výklad, protože podle nich by to měl být budoucí Antikrist (dispenzacionalistická škola) nebo Antiochos IV. Epifanés (historicko-kritická škola), který měl vnutit smlouvu mnohým a zastavit obětní systém. Podle historicko-kritické školy je však Mesiášem z verše 26a Onias III. a podle dispenzacionalistické školy Ježíš Kristus.

Literární struktura také ukazuje, že 70 týdnů tvoří jeden časový celek, periodu milosti, která je rozdělena do tří úseků: 7 + 62 + 1 týden. Tyto týdny se počítají konsekutivně a neobjevuje se v nich žádná časová mezera mezi 69. a 70. týdnem (proti dispenzacionalistickému výkladu).

V neposlední řadě se touto literární strukturou potvrzuje poetický rozbor textu, který ukázal, že i verš 27 je součástí předpovědi napsané v poezii. Ve verši 27b se proto nejedná o přítomný čas, jak překládají někteří historicko-kritičtí učenci (viz ČEP), který naznačuje představu, jako by už pustošitel přicházel. Z celkové struktury je patrné, že pustošitel přijde z hlediska pisatele v budoucnosti. Je zde úzká paralela k verši 26b (B_2). Kristus aplikuje tuto část Danielova proroctví na římské vojsko roku 70 po Kr., kdy došlo ke zničení Jeruzaléma a vypálení chrámu (Mk 13,14; Mt 24,15).

III. Stručný výklad Da 9,24–27

(s přihlédnutím k historicko-mesiášskému výkladu)

A. Úzký kontext Da 9,24–27

Těsný vztah mezi Da 9,1–3 a Da 9,24–27 jsem už diskutoval výše (viz stranu 147–148). Prokázal jsem, že začátek a konec 9. kapitoly jsou propojeny číslovkou sedmdesát. První sedmdesátka (7 × 10) odkazuje na sobotní rok a druhá sedmdesátka (7 × 7 × 10) na jubileum. Obě časové periody jsou historické a odrážejí levitský princip.

Da 9 tvoří jeden celek. Někteří vykladači[1196] vidí úzkou souvislost mezi Da 9,24–27 a Danielovou modlitbou. Danielova modlitba v Da 9,4–19 je některými učenci přijímána za autentickou část

[1196] *Např. Doukhan, Seventy, str. 8–9.*

9. kapitoly.[1197] Jaký je vztah mezi Danielovou modlitbou (verše 4–19) a závěrem 9. kapitoly (verše 24–27)? Modlitba odhaluje Danielovy hlavní myšlenky, tedy to, oč se nejvíce zajímá. Daniel uvažuje nad údělem Izraele a jeho modlitba se dotýká hříchu lidu izraelského, pro který se národ dostal do zajetí (Da 9,5.7.16.20). Daniel volá k Bohu a prosí jej, aby jim odpustil hříchy a intervenoval ve svém milosrdenství a spravedlnosti ve prospěch svého lidu. Dále se modlí za Jeruzalém (verše 18–19) a svatyni (verš 17), aby se jejich význam a zašlá sláva vrátily. Danielova modlitba je modlitba upřímného vyznání a pokorných proseb (verše 3.20).

Bůh na modlitbu odpovídá prostřednictvím Gabriela: „Prve při tvých prosbách o smilování vyšlo slovo a já jsem přišel, abych ti je oznámil, neboť jsi vzácný Bohu. Pochop to slovo a poučuj o vidění." (verš 23) Boží poselství (Da 9,24–27) přichází jako přímá odpověď na Danielovu vážnou prosbu. Prostřednictvím proroctví o 70 sedmiletích Bůh odpovídá na to, o čem Daniel hluboce přemýšlí. Daniel se zajímá o hřích lidu a Bůh mu ukazuje, že v určité době bude vina smířena a bude uvedena věčná spravedlnost (verš 24). Daniel se vážně zajímá také o úděl Jeruzaléma, proto mu Bůh ukazuje, že bude vydán výnos k výstavbě Jeruzaléma, že však bude později zničen a zpustošen válkou (verše 25–26). Daniel přemýšlí o svatyni a Bůh mu zjevuje, že dojde k pomazání svatyně svatých (verš 24).

V Boží odpovědi přichází na scénu Mesiáš, Pomazaný, a to proto, že má co do činění jak s lidem, tak s Jeruzalémem a jeho svatyní:

1. V proroctví o 70 sedmiletích je ukázáno, že Mesiáš bude hrát klíčovou roli v díle smíření: usmíří vinu a uvede věčnou spravedlnost.
2. Mesiáš je popisován ve vztahu k údělu Jeruzaléma, svatyně i lidu. Smrt Mesiáše je upřesněna časovým údajem a je popisována v souvislosti se zkázou Jeruzaléma a svatyně. Úděl města a jeho svatyně v podstatě závisí na tom, zda izraelský lid přijme Mesiáše.

Z tohoto úhlu můžeme rozumět úvodu proroctví o 70 sedmiletích: „Sedmdesát sedmiletí je odkrojeno tvému lidu a tvému svatému městu." Vidění má tedy dvě strany: jedna se týká lidu – hovoří o lidské rovině, o smíření a spasení; druhá se týká Jeruzaléma – pojednává o dějinách a hovoří o budování a zničení. Jak lid, tak Jeruzalém jsou v určitém vztahu k časovému údaji o 70 sedmiletích. Přímá zmínka o Jeruzalému a lidu se nachází také ve verších 16, 17 a 19.

Stejná tematika Danielovy modlitby a 70 sedmiletí je podtržena skutečností, že jak v modlitbě, tak v proroctví se hovoří o zpustošení (verše 17.18.26.27), smlouvě (verše 4.27), spravedlnosti (verše 7.14.16.18.24) a hříchu nebo hřešení (verše 5.7.8.11.13.15.16.24). Rovněž koncepce Božího odpuštění a milosrdenství (verše 4.9.19) propojuje obě části 9. kapitoly, i když v proroctví o 70 sedmiletích se termín odpuštění nebo milosrdenství přímo nevyskytuje. Skutečnost, že se v tomto proroctví hovoří o tom, že město bude znovu vybudováno po babylonském zpustošení a že lidu je stanoveno 70 sedmiletí, odkazuje na Boží milosrdenství a odpuštění. Proroctví mluví o tom, že dojde k usmíření viny a k uvedení věčné spravedlnosti. Lidu a městu je tedy dána nová doba milosti: 70 sedmiletí.

Jestliže Danielova modlitba se týkala izraelského lidu a Jeruzaléma, je možno právem očekávat, že i Boží odpověď bude ve vztahu k lidu a k Jeruzalému. Budoucnost a úděl Izraele, Jeruzaléma a svatyně bude záviset na vztahu Božího lidu k Mesiáši. Odmítnutím Mesiáše na sebe izraelský národ uvrhne zpustošení, o kterém je řeč v Da 9,26–27.

[1197] *Jones, str. 488–493; Heaton, str. 203–206; Plöger, str. 135; Porteous, str. 136. Na druhé straně např. Montgomery, str. 362: „Autor 2. století mohl sám dobře napsat takovou modlitbu." Modlitba z Da 9 určitě nevznikla v 2. století př. Kr., protože jí chybí charakteristický rys makabejské doby, jakým je prosba o pomstu nad nepřátely nebo výzva k boji. Nic takového Danielova modlitba neobsahuje. Právě naopak – zaznívá v ní pokorné vyznání hříchů a prosba o smilování. Pro srovnání stačí dát vedle sebe modlitbu z Da 9 a atmosféru odboje, pomsty a násilí z 1. a 2. Makabejské (1 Mak 2,7–30.41–48; 3,50–60; 7,33–42 apod.) nebo touhu po vyhubení bezbožných ze 17. a 18. žalmu Šalomounova (viz Pokorný, Žalm, str. 151–156). Tímto srovnáním vynikne markantní rozdíl mezi těmito spisy.*

B. Mesiášskocentrický (kristocentrický) výklad Da 9,24–27

Verš 24 je úvodem a zároveň i shrnutím celého údobí 70 týdnů a verše 25–27 jsou dalším rozvedením šesti cílů proroctví a rozpracováním myšlenek, které z nich vyplývají. Začátek 24. verše ukazuje, čeho se celé proroctví o 70 týdnech týká. Úvodní formulace jasně prohlašuje, že tato předpověď se týká údělu lidu izraelského a města Jeruzaléma. „Sedmdesát sedmiletí je odkrojeno tvému lidu a tvému svatému městu" (verš 24a). Verše 25–27 odhalují, že úděl lidu i města bude záviset na jejich vztahu k Mesiáši. Lid i Jeruzalém dostávají 490 let milosti, aby v tomto jubilejním údobí činili pokání a cele se obrátili k Bohu. Podle postoje k Mesiáši se rozhodne o další budoucnosti národa, svatyně i města. Proroctví o 70 sedmiletích je Boží odpovědí na Danielovu kající modlitbu a prosby o smilování nad lidem smlouvy.

1. Výklad 24. verše

Verš 24 je napsán v poetické struktuře, která obsahuje šest infinitivních vět (viz stranu 166), které stojí ve vzájemném paralelním vztahu. Paralelizmy se vzájemně doplňují a odhalují smysl milostivého období. Sledují dvojí předmět: lid (sloupec „A") a město (sloupec „B"). Těchto šest infinitivů je možno rozdělit takto:

1. do dvou skupin po třech, kdy ve sloupci „A" je jedna skupina ($A_1 + A_2 + A_3$) a ve sloupci „B" druhá skupina infinitivních vět ($B_1 + B_2 + B_3$);
2. do dvou skupin po třech, jejichž části vzájemně korespondují takto: A_1 s B_1, A_2 s B_2 a A_3 s B_3;
3. do tří skupin vždy po dvou infinitivech, které k sobě stojí v tomto paralelním a vzájemně se doplňujícím vztahu: A_1 s A_2, A_3 s B_1, B_2 s B_3, a tedy také $A_1 + A_2$ s B_2 a $A_3 + B_1$ s B_3.

Tím dostaneme tyto tři vzorce, v nichž se ukazuje, jak jsou jednotlivé infinitivní věty propojeny:

Ad 1 A_1, A_2, A_3 | B_1, B_2, B_3	**Ad 2** A_1 — B_1, A_2 — B_2, A_3 — B_3	**Ad 3** A_1, A_2 / B_1, B_2, A_3 | B_3

První tři sliby jsou vyjádřeny v poetickém rytmu vždy dvěma slovy a týkají se hříchu a odpuštění. Tyto tři infinitivní věty sledují společné téma – lid – a zároveň hovoří o přípravě podmínek pro naplnění dalších tří slibů.

Poslední tři sliby mají poetický rytmus po třech slovech a týkají se města, a proto i svatyně. Vyjadřují specifické myšlenky o věčné spravedlnosti, ukončení prorockého daru a pomazání svatyně svatých. Jubilejní údobí 70 sedmiletí je dáno:

a) k ukončení vzpoury

Lid izraelský má během údobí 70 sedmiletí ukončit vzpouru proti Bohu. To mohou učinit jen za předpokladu, že se zcela obrátí k Bohu, vyznají svůj hřích a budou spoléhat na Boha a žít v závislosti na něm v poslušném následování. Poslední možnost k ukončení vzpoury je dána příchodem Mesiáše, k němuž má lid zaujmout správný postoj.

b) ke skončení hříchů

Během jubilea 490 let má dojít k zapečetění hříchů, to je ke skoncování s hřešením lidu izraelského. Lidé mají přestat vědomě hřešit, to znamená, že mají přijmout dar odpuštění a síly k novému životu. Je to výzva pro Izrael, aby ukončil nepřátelský poměr vůči Bohu, ve kterém žil. Tak jako se znovu postaví město (verš 25), tak mají vybudovat i novou, spravedlivou společnost, aby mohli ve městě trvale bydlet.

Tyto dvě první infinitivní vazby kladou důraz na pokání Izraele, který se má cele obrátit k Bohu. Zodpovědností lidu bylo, aby na Boží milostivé jednání s ním odpověděl svou láskou a poslušností. Je tragédií, že národ izraelský nevyužil, nýbrž promarnil čas milosti, což se zvlášť projevilo odmítnutím Mesiáše – Ježíše Krista.

c) k usmíření viny

Proroctví hovoří o tom, že dojde k usmíření viny. Smířit člověka s Bohem mohl jen Mesiáš – Ježíš Kristus, protože dílo smíření je Božím dílem (viz 2 K 5,18–21; Ř 5,8–11; Ef 2,12–19; Ko 1,19–22). Prostřednictvím oběti, to je Mesiášovy smrti, mělo dojít k usmíření viny hříšníků. Nový zákon zřetelně svědčí, že smírčí obětí byl Ježíš Kristus, který zemřel za hříchy lidí na kříži (viz Ř 3,25; Ef 1,7; Žd 1,3; 2,17; 9,26.28).

Tři termíny pro hřích („peššaᶜ", „ḥaṭṭá'" a „ᶜávon") ukazují na totalitu odpadnutí Izraele, ale zároveň odkazují na skutečnost, že Mesiáš svou smrtí, svou smírčí obětí vezme na sebe všechny hříchy, a tak usmíří vinu (viz Ž 32,1–2; Iz 53,3–6; J 1,29; 1 Pt 2,24). Tyto tři důležité termíny pro hřích se nikde ve Starém zákoně nenacházejí spolu s termínem „kpr" = „smířit", „očistit" – kromě popisu Dne smíření v Lv 16. To znamená, že Da 9,24 užívá klíčové výrazy použité při líčení Dne smíření (Lv 16,16.21.30.33.34), aby se ukázalo, že Mesiáš naplní soteriologické „smíření" svou smrtí na Golgotě. Tato třetí infinitivní věta je tedy jedinečným proroctvím o Kristově zástupné smírčí oběti na Golgotě.

d) k uvedení věčné spravedlnosti

Kristova smrt na kříži uvedla věčnou spravedlnost, která byla výsledkem tohoto Božího díla smíření. Kristus byl a je nositelem této spravedlnosti (Jr 23,6; 33,15–16; 1 K 1,30; Ř 5,1; 8,1; 1 K 6,11; 2 K 5,21).

Paralelizmus infinitivních vět A_1 a B_1 verše 24 ukazuje, že lid izraelský má během milostivého údobí 70 sedmiletí ukončit vzpouru vůči Bohu a Pán Bůh se zavazuje, že uvede věčnou spravedlnost. Je to totálně jeho dílo. Třetí a čtvrtá infinitivní věta (A_3 a B_1) zcela odkazují na Boží dílo pro člověka. Poslední dvě infinitivní věty (B_2 a B_3) vyjadřují výsledek, který plyne z lidské odpovědi a Božích iniciativních činů.

e) ke skončení vidění a proroka

Pátá infinitivní věta doslova zní: „k zapečetění vidění a proroka". Je možno zde vidět dvojí význam – jeden pozitivní a druhý negativní:

1. „zapečetit" ve významu zapečetění dokumentu, aby se tím potvrdila jeho autentičnost. To pak znamená, že naplnění určité části proroctví dává jistotu, že i ta další se nepochybně naplní. Z daného kontextu plyne, že naplnění proroctví o 70 sedmiletích potvrzuje věrohodnost proroctví o 2300 večerech a jitrech z kapitoly 8 (mezi 8. a 9. kapitolou existuje úzký vztah). Tento význam je však druhořadý, protože proroctví je dáno ve sloupci B, který pojednává o vztahu k svatému městu.
2. „zapečetit" ve významu zapečetění obálky na důkaz toho, že dopis je ukončen, hotov. Ve vztahu k Jeruzalému, hlavnímu městu židovské teokracie, to pak znamená, že „vidění a prorok", to je prorocká služba, skončí své poslání pro židovský národ jako celek na konci jubilea 70 sedmiletí, protože izraelský lid odmítne Mesiáše. Protože Izrael se odvrátí od svého Mesiáše, skončí jeho teokracie. Boží dílo pro starozákonní vyvolený národ jako celek skončí naplněním milostivého údobí 490 let. To znamená, že vidění a dílo proroků poslaných speciálně pro lid izraelský skončí. To ovšem neznamená, že by skončil prorocký úřad jako takový, protože i v novozákonní době má své místo a funkci. „Vidění a prorok" už však není dán výlučně pro národ izraelský, ale pro křesťanskou církev, aby byla vedena k hlubšímu poznání a k správné orientaci v době, v níž žije.

Poslední prorok, který působil pro národ izraelský, byl diákon Štěpán (Sk 6,12–7,60). Byl posledním Božím poslem, který vyzýval Izrael k pokání. Co je tak významného na Štěpánově mučednické smrti, k níž došlo patrně v roce 34 po Kr.,[1198] kdy skončilo milostivé údobí 70 sedmiletí?

Lukáš vypráví, že Štěpán, dříve než byl ukamenován k smrti, měl vidění: „Ale on, plný Ducha svatého, pohleděl k nebi a uzřel Boží slávu i Ježíše, jak stojí po pravici Boží." (Sk 7,55) To, co viděl, oznámil svým posluchačům, avšak oni začali hrozně křičet, zacpali si uši, vrhli se na něho a hnali ho za město, kde ho ukamenovali. Štěpánovi bylo dáno vidění, což znamená, že se stal prorokem, protože Bůh dává vidění o své slávě prorokům (1 Kr 22,19; Iz 6,1–7; Ez 1,28).

Je nutné si také povšimnout obsahu Štěpánova kázání. Tato Štěpánova řeč má zvláštní charakter. Je ji třeba chápat v souvislosti se smlouvou ve Starém zákoně. Když proroci přicházeli, volali lid k pokání tím, že jej vyzývali k opravdovému následování Boha a k věrnosti smlouvě, kterou se svým Pánem uzavřeli. Jako příklad poslouží Mi 6. V této kapitole se jedná o smluvní soudní proces, obžalobu, spor (slovo „ríb" se v Mi 6,1–2 vyskytuje třikrát), který vede Bůh proti svému lidu. Bůh v úvodu své obžaloby připomíná prostřednictvím proroka svému lidu své minulé mocné činy v jeho prospěch (6,3–5). Štěpánova řeč (Sk 7,2–53) začíná vyprávěním o Abrahamovi, ukazuje na Boží mocné činy, jak Bůh v minulosti milostivě zasahoval ve prospěch svého lidu, a končí smutným konstatováním, že jeho posluchači zradili a zavraždili Spravedlivého, to je Ježíše Krista. Toto kázání zřetelně odkazuje na „smluvní soudní spor", který vede Bůh se svým lidem prostřednictvím Štěpána. Jedná se zde o případ, kdy Bůh předkládá své „ríb" – svou obžalobu – proti představitelům svého smluvního společenství. Tím, že kamenují Štěpána, odhalují svůj zvrácený a nezměněný postoj k Bohu a ke Kristu.

Proto má Štěpánova smrt hluboký teologický smysl a dalekosáhlý význam. Není to jen smrt dalšího mučedníka. Dáme-li jeho řeč, vidění a smrt do souvislosti s Da 9,24, objevuje se hluboký význam jeho poslání. Bůh prostřednictvím tohoto posledního proroka, poslaného pro národ izraelský jako celek (ještě tři a půl roku milosti bylo dáno Izraeli po Mesiášově smrti na kříži), vede svou při s lidem a připomíná mu své minulé mocné činy, kterými jim dokazoval svou lásku. Nejmocnějším z nich byl příchod Mesiáše – Ježíše Krista, o kterém svědčili proroci, jehož však Izrael odmítl a zabil (Sk 7,52). Ukamenováním Božího svědka a proroka lid izraelský ukázal, že smluvní vztah s Bohem je zrušen a že se nic nemění na jejich odmítavém postoji k Mesiáši. Proto je Štěpánova řeč jako proroka v kontinuitě starozákonních proroků poslední řečí pro Boží starozákonní vyvolený lid. Štěpánův hlas byl umlčen kamením. „Tím, že umlčeli Štěpána, umlčeli také prorocký hlas, který jim Bůh poslal, a to definitivně."[1199] Zničení Jeruzaléma a svatyně bylo důsledkem Izraelovy vzpoury.

Paralelní vztah mezi dvěma infinitivními větami A_2 a B_2 ukazuje, že izraelský lid měl skoncovat s hřešením, s vědomým nepřátelským postojem vůči Bohu, což znamená, že měli přijmout dar odpuštění a moc k poslušnosti. Protože se tak nestalo, Bůh prohlásil, že pro národ jako celek skončí vidění a prorocký dar. Tím, že odmítli Mesiáše a Boží posly (zde personifikované postavou diákona a proroka Štěpána), Bůh se obrací na všechny národy a lidi s poselstvím milosti v Ježíši Kristu. Od 8. kapitoly knihy Skutky apoštolů se Boží poselství o záchraně v Kristu začíná hlásat pohanům: nejdříve v Samaří, potom etiopskému dvořanu a v 9. kapitole se vypráví o obrácení Saula, který se stává misionářem pohanů. Kapitola 10 pojednává o křtu Kornelia a jeho přátel. Tak se otevřely brány církve pro pohany. Je však třeba zdůraznit, že tím nezaniká v novozákonní době vidění a prorocký dar. Proroci už nejsou posíláni k národu izraelskému, ale do „nadnárodní" křesťanské církve, která se stává novým Izraelem a skládá se z Židů i pohanů (Ř 2,29; 9,6–8; Ga 3,26–29; 6,16; 1 Pt 2,9; Fp 3,3; Sk 11,28; 1 K 12,28; 14,3–5; Zj 1,1 atd.).

[1198] *Viz odkaz 1139.*
[1199] *Shea, Prophecy, str. 82.*

f) a k pomazání svatyně svatých

Křesťané tradičně rozuměli tímto proroctvím křest Pána Ježíše Duchem svatým. Jedná se zde však o jiný význam, protože svatyně svatých zde znamená svatyni jako celek, a nikoli osobu. O jakou svatyni se však jedná? Nemůže to být Mojžíšův stánek úmluvy nebo Šalomounův chrám, protože ty v době pisatele již neexistovaly. Nemůže to být ani druhý jeruzalémský chrám (Zerubábelův, který byl později přebudován Herodem Velikým), poněvadž ten byl posvěcen roku 515 př. Kr. (Ezd 6,15–18) a znovu v roce 164 př. Kr. (1 Mak 4,42–59), tedy dlouho předtím, než přišel Mesiáš – Ježíš Kristus. Nový zákon však zná nebeskou svatyni, do které vešel Kristus po svém nanebevstoupení (Žd 8,1–6; 9,23.24).

Chrám byl pomazán, aby jeho služby byly slavnostně uvedeny do své funkce (Ex 29,36; 30,26–28; 40,9–11). Tyto tři výskyty jsou významné, protože jsou dány v souvislosti s uvedením Árona a jeho synů do kněžského (velekněžského) úřadu (Ex 29,35.44; 30,30; 40,13.15). Důležitý je zvláště první výskyt, protože v Ex 29,35–37 se užívá tří klíčových termínů jako v Da 9,24 (v paralelní třetí a šesté infinitivní větě – A_3 a B_3), a sice termínů „kpr", „mšḥ" a „qodeš qōdášīm". Toto posvěcení Árona a jeho synů trvalo 7 dnů. V Da 9 se objevuje číslovka 70. Prostřednictvím smírčích obětí a pomazání byli Áron a jeho synové uvedeni v úřad. Pomazání svatyně svatých tedy odkazuje na inauguraci Kristovy kněžské služby v nebeské svatyni, které se ujal po svém nanebevstoupení. Paralelizmus mezi infinitivními větami A_3 a B_3 z Da 9,24 je úzký. Bůh usmíří vinu hříšníků smrtí Mesiáše, která zároveň zruší platnost obětního systému. Bůh však chce prožívat úzké společenství se svým lidem, chce s ním mít úzký kontakt. Přestože služby jeruzalémské pozemské svatyně budou zrušeny a svatyně bude nakonec zničena, Bůh zaslibuje, že dojde k pomazání nebeské svatyně, do níž může prostřednictvím Krista směle vstoupit každý věřící (Žd 10,19–22). Kristova smírčí oběť vyústí v jeho velekněžskou službu v nebeské svatyni. Cullmann vhodně poznamenává: „Pro oběť, kterou pravý Velekněz vykonal jednou provždy, smí vstoupit do svatyně svatých a tam setrvat. Pro svou oběť se Ježíš poté, co zaujal místo po Boží pravici, mohl stát naším Přímluvcem."[1200] Takto je možno vidět úzký vztah mezi Kristovou smírčí obětí a pomazáním svatyně svatých, to je uvedením Krista do jeho úřadu velekněze (Žd 8,1–2; 9,23–24; 10,21). Smírčí oběť Ježíše Krista vede k nastolení nového kněžství, k inauguraci nebeské svatyně. Prvním důsledkem této Kristovy kněžské služby byly letnice (Sk 2).

Poslední dvě infinitivní věty (B_2 a B_3) popisují výsledky, k nimž mělo dojít. Izrael nesplnil Boží očekávání, nevyužil dobu milosti. Odmítl svého Mesiáše. Bůh proto definitivně zrušil smlouvu s tímto národem, což se projevilo odmlčením prorockého daru, poslaného speciálně pro ně. Kristus pracoval na záchraně svého vyvoleného národa (Mt 15,24; srv. Mt 23,37–38; 10,6). Po Kristově smrti na Golgotě ještě učedníci po dobu 3 1/2 roku působili výhradně pro lid izraelský. Teprve po smrti Štěpána se pod vedením Ducha svatého obracejí na pohany, protože židé odmítnutím Mesiáše a evangelia ukamenováním proroka Štěpána zpečetili svůj úděl. Kristovou obětí však začalo zcela nové období. Náboženským centrem nové smlouvy je Kristus v nebeské svatyni, kam každý může s důvěrou vstoupit (Žd 8–10).

Verše 25–27 vytvářejí podobné schéma tří dvojic jako verš 24. Myšlenky těchto tří dvojic tvoří chiastickou strukturu (viz stranu 168–171). V uvedených verších je však „lid" nahrazen postavou Mesiáše jako protiklad k Jeruzalému. Každý sloupec (strana) má svůj jednotící termín „týden" nebo „týdny". Tři výroky o Jeruzalému (B_1 + B_2 + B_3) jsou spojeny termínem „ḥrṣ".

2. *Výklad 25. verše*

a) Od vyjití výpovědi o navrácení a vybudování Jeruzaléma

Tento údaj je důležitý, protože určuje začátek periody 70 sedmiletí, to je 490 let. Z výše uvedené diskuse na toto téma (viz strany 154, 158–162) vyplynulo, že se zde jedná o dekret krále

[1200] *Cullmann, Christologie, str. 47.*

Artaxerxa ze sedmého roku jeho vlády, to je z roku 458/457 př. Kr. (Ezd 7,6–28), který se týkal judské autonomie, a tedy i výstavby Jeruzaléma. Protože knihy Ezdráš a Nehemjáš počítají rok podle židovského kalendáře od podzimu do podzimu (viz Neh 1,1; 2,1) a protože Ezdráš podle 7,8–9 putoval z Babylona do Jeruzaléma od 1. nisanu (březen/duben 457 př. Kr.) do 1. abu (červenec/srpen 457 př. Kr.), tedy čtyři měsíce, znamená to, že k vydání Artaxerxova výnosu muselo dojít v roce 457 př. Kr.

b) až k Mesiáši Vévodovi uplyne sedm týdnů a šedesát dva týdnů

Od vyjití výpovědi o navrácení a vybudování Jeruzaléma až do Mesiáše Vévody (Vulgata: „ad Christum ducem"), to je Ježíše Krista, mělo uplynout 7 a 62 týdnů (47 + 434 let), to znamená celkem 69 týdnů, a nikoli jen 7 týdnů, jak tvrdí historicko-kritická škola (preteristé), která prvních 7 týdnů spojuje s pomazaným vévodou a údobí 62 týdnů s výstavbou Jeruzaléma. Na základě literární struktury jsem prokázal, že téma „týdnů" se objevuje zcela pravidelně ve sloupci „A", a nikoli ve sloupci „B". „Týdny" se vždy pojí s postavou Mesiáše, a ne s Jeruzalémem. Viz také další závažné argumenty, které jsem uvedl na stranách 163–165, abych doložil, že perioda 69 týdnů se pojí s postavou Mesiáše. Od výpovědi o znovuvybudování Jeruzaléma až do veřejného vystoupení Krista mělo tedy uplynout 69 týdnů, to je 434 let. Nejvhodnější počítání je od roku 457 př. Kr. do roku 27 po Kr. (viz str. 157–158). Podle L 3,1.21 byl Ježíš pokřtěn v patnáctém roce vlády císaře Tiberia, což je datum, které je možno vypočítat na podzim roku 27 po Kr.[1201]

c) znovu bude vybudováno náměstí i příkop, ale budou to svízelné doby

Výstavba Jeruzaléma probíhala v těžké době, jak o tom vyprávějí knihy Ezdráš (4,7–23) a Nehemjáš (kap. 4–6). V této napjaté době usilovali nepřátelé Božího lidu o to, aby překazili vybudování města.

3. Výklad 26. verše

a) a po šedesáti dvou týdnech zabit bude Mesiáš a nebude nikdo pro něj

Proroctví říká, že Mesiáš, Ježíš Kristus, bude zabit po 69 týdnech (7 + 62), to je někdy v sedmdesátém týdnu. Teprve následující verš upřesňuje, že se tak stane „v polovině" posledního, sedmdesátého týdne.

Výraz „jikkárēt" je idiom a odkazuje na Mesiášovu smrt (např. Gn 9,11; Lv 7,20; Jb 14,7; Ž 37,9.22.28.34.38; Př 2,22; 10,31; Rt 4,10). Skutečnost, že toto sloveso se nachází v nifalu (pasivní konjugace), ukazuje, že Mesiáše zabije někdo jiný. Nifalní význam tedy odkazuje na násilnou, a nikoli na přirozenou smrt Mesiáše.

V předpovědi se dále ukazuje, že Mesiáš zemře opuštěn, že mu nikdo nepomůže, že se ho nikdo nezastane. Tento obraz přesně ladí s líčením evangelistů, kteří zdůrazňují, že Kristus zemřel sám, odmítnut a opuštěn (J 1,11; Mt 26,56.74; 27,46; Mk 15,34). Odvrátil se od něj nejen jeho vyvolený lid, ale i učedníci. Na kříži prožil totální opuštěnost, protože necítil ani Otcovu přítomnost. Poněvadž Kristus se ztotožnil s hříšníkem, zemřel za něj a na jeho místě, prožil na sobě Boží soud nad hříchem (2 K 5,21; Ga 3,13; srv. Iz 53,2–12). Vypil hořký kalich až do dna, abychom byli jeho smrtí zachráněni a zbohaceni. Zemřel pro nás, v náš prospěch. Navzdory své opuštěnosti umírá jako vítěz (J 19,30; L 23,46), protože svou smírčí obětí otevírá novou dimenzi své služby v nebeské svatyni (Da 9,24; Žd 7–10).

Da 9,25–27 hovoří o Mesiáši a Jeruzalému. Tím nepřímo naznačuje, kde bude Mesiáš zabit. Jeho smrt je dána do souvislosti s městem Jeruzalémem.

b) a město i svatyni uvrhne do zkázy lid Vévody, který přijde

Na základě struktury rozložení dyády titulů Mesiáše a exegetického rozboru věty (viz str. 169) jsem došel k závěru, že „Vévodou" je zde Mesiáš, Ježíš Kristus, a že tedy „lid Vévody" je Mesiášův

[1201] *Viz odkaz 1138.*

lid, to je Boží vyvolený lid čili národ izraelský, a nikoli Římané nebo římské vojsko, jak tvrdí futuristé a mnozí vykladači kontinuální školy. „Vévoda" ve verši 26b není Titus nebo Antikrist, ale Mesiáš – Ježíš Kristus. Touto exegezí navazuji na křesťanské výklady Tertulliana (160/70 až 215/20), Efrema (306–373), Isidora (360–440) a Basila (v letech 448–458 působil jako biskup v Seleucii v Malé Asii).[1202] Izrael žel nepřijal Boží poselství milosti a odmítl Mesiáše. Touto vzpourou Židé uvrhli sami na sebe zkázu a zapříčinili, způsobili (sloveso je v hifilní neboli kauzativní formě) zničení Jeruzaléma a jeho svatyně. Římané roku 70 po Kr. byli jen důsledkem odboje izraelského lidu vůči Mesiáši, jeho poslům a jeho poselství. Římské vojsko však nebylo konečnou příčinou zničení města a svatyně. Bylo jen nástrojem, jehož prostřednictvím se dostavil následek vzpoury Židů. Izraelský lid je v proroctví odhalen jako skutečná příčina pádu a zničení Jeruzaléma a chrámu (viz Mt 23,32–38; 21,43).

c) jeho konec bude v povodni a až do konce bude válka

Konec svatyně a města Jeruzaléma bude v povodni, to je ve válce, protože povodeň nebo záplava je obrazem ničícího vojska (Iz 8,7–8; Jr 46,6–10; 47,2–4) a představuje soud (Ž 32,6). Popis odpovídá způsobu, jakým Římané v roce 70 po Kr. dobyli město, zničili je a vypálili svatyni.

Výrok „až do konce bude válka" nesmíme ztotožňovat s koncem města, o němž už byla řeč. Hebrejské slovo pro označení konce „qēs" zde nemá žádné bližší určení – ani člen, ani přivlastňovací zájmeno. Termín má tedy všeobecný charakter a znamená konec všeho (srv. Da 12,13). Zde se tedy říká, že následky války a zpustošení budou trvat až do konce (až do paruzie). Na toto místo navázal ve své eschatologické řeči Kristus, když prohlásil, že „po Jeruzalému budou šlapat pohané, dokud se jejich čas neskončí" (L 21,24; viz také níže další kapitolu).

d) je rozhodnuto o zpustošení

Je rozhodnuto o zpustošení města a svatyně. Jedná se o definitivní ortel. Uvědomělé odmítnutí Mesiáše má za následek konečné zničení města jako centra teokracie. Kristus před svým ukřižováním často spojoval svou smrt se zkázou Jeruzaléma jako příčinu s následkem (viz Mt 21,37–44; 23,37–38; L 21,20–24; 23,28–31). Katastrofa roku 70 po Kr., kterou prožil lid izraelský, je znamením pro všechny časy, že je vždy tragédií, jestliže národ nebo jedinec zradí Mesiáše. Rok 70 po Kr. ukazuje, že vyvolený lid přestal být Božím lidem a že bude spasen ostatek (= křesťanská církev).

Římané vypálili horní i dolní město a zbořili hradby. Kromě tří věží Héródova paláce byl zničen celý Jeruzalém. Epiphanius (315–403) podává zprávu o tom, jak vypadal Jeruzalém v roce 130 po Kr., kdy jej navštívil císař Hadrianus: „Nalezl Boží chrám v troskách a celé město zpustošené kromě několika domů."[1203] Maxwell se zmiňuje o tom, že v židovské válce (66–73 po Kr.) zahynulo asi půl milionu Židů.[1204] Bar Kochbovo povstání v letech 132–135 po Kr. jen zpečetilo žalostný úděl města.

4. Výklad 27. verše

a) a upevní smlouvu s mnohými v posledním týdnu

Ústřední postavou celého proroctví je Mesiáš – Ježíš Kristus. Celá literární struktura potvrzuje, že v sloupci „A" se jedná o Mesiáše (viz strany 168–170). Kristus upevní, posílí, potvrdí (hifil; LXX: „dunasteusei"; Vulgata: „confirmavit") smlouvu s mnohými v 70. týdnu. Termín „mnozí" odkazuje na izraelský lid, který žil v Mesiášově době.

[1202] *Viz Fraidl, str. 38.71–72.91.93; Hejčl, str. 749. V současné době zastává např. Shea, Prophecy, str. 93. Francisco, str. 133: „Nejpřirozenější význam Da 9,26 v tomto kontextu zní, že »pomazaný« je Služebník-král (Mesiáš), který je zabit svým vlastním lidem (Iz 53,8)." Je třeba dělat rozdíl mezi příčinou a následkem, mezi skutečností de iure a de facto: lid izraelský tím, že ukřižoval Ježíše Krista a pak také ukamenoval Štěpána, na sebe de iure uvrhl zkázu, ale de facto se tak stalo až při zničení Jeruzaléma v roce 70 po Kr. Podobně tomu bylo při smrti Ježíše Krista, kdy de iure byla zrušena obětní služba, ale de facto obětní systém skončil až v roce 70 po Kr., kdy byla svatyně zničena a vypálena.*

[1203] *Uvedeno v Shea, Prophecy, str. 95 (Weights and Measures 14, 54c).*

[1204] *Maxwell, str. 240.*

Považovat za původce smlouvy Antikrista (měl by ji „vnutit" mnohým) znamená odchýlit se od směru, který sleduje proroctví. Text nehovoří o vytvoření smlouvy, ale o jejím potvrzení, umocnění. Mesiáš upevní smlouvu, to znamená, že potvrdí smlouvu, která už existovala. Jedná se o sinajskou smlouvu milosti, kterou Kristus rozvedl v kázání na hoře Blahoslavenství (Mt 5–7; srv. Ř 15,8). Mezi Mojžíšovou smlouvou uzavřenou na hoře Sinaj a Ježíšovou smlouvou z hory Blahoslavenství existuje úzký vztah. Dalším upevněním smlouvy bylo uzavření nové smlouvy při ustanovení večeře Páně, kterou Kristus slavil se svými učedníky, to je s ostatkem Izraele neboli s novým Izraelem (Mk 14,24; Mt 26,28; L 22,20; 1 K 11,25).

b) a v polovině toho týdne zapříčiní zastavení oběti i obětního daru

Můj překlad „v polovině toho týdne" je kromě exegetického rozboru (viz stranu 170) podepřen rovněž překladem Theodotiónovým („en tó émisei tés hebdomados") a Vulgatou („in dimidio ebdomadis").

V polovině 70. týdne měl být Mesiáš zabit. Stalo se tak zřejmě na jaře roku 31 po Kr.[1205] Janovo evangelium naznačuje, že Kristova veřejná služba mohla trvat polovinu sedmiletí, to je tři a půl roku (J 2,13; 5,1; 6,4; 13,1).[1206] Proroctví říká, že jeho smírčí oběť na Golgotě zapříčiní (sloveso se nachází v hifilní konjugaci), že oběť a obětní dar, to znamená celý obětní systém (výrazy „oběť" a „obětní dar" jsou zde použity ve smyslu pars pro toto), pozbude svou platnost. Mesiáš, Ježíš Kristus, tedy nezastaví obětování v chrámě, ale způsobí, že obětní systém ztratí svůj smysl. Něco takového Antiochos IV. Epifanés nikdy neučinil.

Židé sice v chrámě ještě obětovali až do roku 70 po Kr., ale tyto oběti už neměly význam. Chrámová opona se totiž ve chvíli Kristovy smrti roztrhla (Mt 27,51; Mk 15,38; L 23,45) na důkaz toho, že Mesiášovou smrtí obětní systém přestal plnit svou funkci a že pozbyl svou platnost. Předobraz se setkal s naplněním, typ s antitypem (Žd 7,27; 9,26.28; 10,4–10).

c) a na křídle ohavností přijde pustošitel

Opperwall-Galluch píše: „Výraz »na křídle ohavností« v Da 9,27 je záhadný."[1207] Někteří učenci s odvoláním na LXX („kai epi to hieron bdelugma tón erémóseós") a Vulgatu („et in templo erit abominatio desolationis") interpretují „křídlo" jako křídlo chrámu.

Křídlo je ve Starém zákoně symbolem rychlosti (2 S 22,11; Př 23,5) a ochrany. Hospodin chrání pod svými křídly svůj lid (Rt 2,12; Ž 17,8; 36,8; 57,1). Vysvobození z Egypta je popisováno obrazem Boha, který nese svůj lid na orličích křídlech (Ex 19,4; Dt 32,11). Podobně se vyjádřil o křídlech i Kristus (Mt 23,37; L 13,34). Vezmeme-li v úvahu tuto symboliku, pak smysl rozebírané věty je tento: *pustošitel*, to je římské vojsko pod vedením Tita, přijde zničit Jeruzalém a jeho chrám *na křídle ohavností*, to je pod záštitou (ochranou) svých bohů, bůžků, model a korouhví se znakem orla (modla je ve Starém zákoně označována jako ohavnost).

Když Ježíš Kristus citoval Da 9,27 (Mt 24,15; Mk 13,14), hovořil o „znesvěcující ohavnosti" (kraličtí: „ohavnost zpuštění"), která stojí na svatém místě. Pro Krista znamenal pustošitel i putošící ohavnost totéž: Antikristem v roce 70 po Kr. byl Řím, který zničil jeruzalémský chrám. Ustavení ohavností bylo jistě důsledkem vzpoury vyvoleného lidu vůči Bohu, nepochopení jejich navštívení a skončení obětního systému.

Je nutné poznamenat, že v posledním boji o záchranu Jeruzaléma a svatyně se chrám stal vojenskou tvrzí, která vzdorovala Římanům. Tím bylo toto místo znesvěceno, stalo se ohavností, protože účelem svatyně bylo sloužit Bohu a oslavovat jej.

1205 *O problematice datování ukřižování Pána Ježíše viz BC, sv. 5, str. 251–265; Sázava, str. 62. Hebrejský termín „hásí" nemusí nutně znamenat přesnou polovinu, tj. 50 %.*

1206 *K diskusi o délce Kristovy veřejné činnosti viz BC, sv. 5, str. 192–193.229.247–248; Sázava, str. 62. Synoptická evangelia vlastně neurčují dobu Ježíšova působení. Obsahují jen nepřímý náznak jednoroční nebo dvouleté činnosti Krista, ale jejich teologický záměr je jiný. Nechtějí biograficky popisovat Ježíšův život, ale chtějí ukázat jeho smysl, význam a dosah.*

1207 *Opperwall-Galluch, str. 1073.*

d) dokud se nevyleje na pustošitele stanovená zkáza

Tady se objevuje nová myšlenka. Je zde popsán úděl pustošitele. Proroctví říká, že ani pustošitel, to znamená Římané, kteří zničili Jeruzalém a jeho chrám, neuniknou trestu, neujdou zkáze. Ti, kteří zkázu způsobili, také nakonec zahynou.

Mesiášsko-historická interpretace vidí naplnění Da 9,24–27 předně na Izraeli jako národu, ale zdůrazňuje, že výsledek Mesiášova díla má platnost pro všechny, kteří jej přijmou. Jinými slovy dílo Mesiáše je ve prospěch celé církve, a nebylo dáno jen Židům. Tak jako pro ně byl vztah k Mesiáši klíčový a určující, tak i pro každého člověka a pro existenci církve je postoj ke Kristu rozhodujícím prvkem a zkušeností v životě.

Da 9,24–27 stručně shrnuje výsledky Kristovy služby – jeho života, smrti a vzkříšení. Ukazuje, co Bůh slíbil člověku, a hovoří o tom, že požehnání závisí na kladném vztahu k Mesiáši. Zjevuje však také, jaké zlořečenství plyne z negativního postoje ke Kristu. Tento oddíl představuje Mesiáše, který přináší spasení všem, kteří v něj věří, ale také odsouzení pro ty, kdo jej odmítají.

V tomto smyslu je Da 9,24–27 korunou celé knihy Daniel a úhelným kamenem Danielova proroctví. Souhlasím s Youngem, který zdůrazňuje: „Oddíl je skrznaskrz mesiášský. Bylo by dobré, kdybychom i my při studiu tohoto mimořádně důležitého proroctví položili důraz ne na data nebo matematické kalkulace, ale na ústřední postavu, která byla pomazána a byla také vévodou. Tím, že byla zabita, usmířila vinu a uvedla jedinou spravedlnost, kterou Bůh může přijmout, tedy svou vlastní věčnou spravedlnost.“[1208]

C. Da 9,24–27 a Nový zákon

Kristus interpretoval Danielův oddíl 9,24–27 v nejdelší eschatologické řeči, kterou pronesl na Olivetské hoře (Mt 24,15–22; Mk 13,14–20; L 21,20–24). Někteří komentátoři rozpoznali, že Kristova eschatologická řeč je založena na Da 9,24–27.[1209] Ford tvrdí: „Mnozí exegeti poukázali na to, že Kristovo kázání o konci světa (Mt 24; Mk 13; L 21) je midrášem k Danielovi. Často bylo ukázáno, že kázání na Olivetské hoře je kromě odkazu na Syna člověka svými narážkami z větší části výkladem Da 9,24–27 a také rozvedením textu od 11,31 do konce knihy.“[1210] Carrington, i když je zastáncem makabejské teze, ukazuje, že Kristus aplikuje Da 9,24–27 do své doby. Píše: „Vypadá to, jako by vzal v potaz také smrt Mesiáše Vévody v Da 9,26–27, protože tyto verše používá ve své apokalyptice. Zdá se, že v tomto obraze viděl tragické časy, kterými měl Izrael projít za této zlé generace; Mesiáš zabit, války a hluk válek, chrám zničen a ohavnost spuštění stojící tam, kde neměla.“[1211] Wright vysvětluje, že Kristus neaplikuje Da 9,24–27 na makabejskou dobu, nýbrž na zničení Jeruzaléma v roce 70 po Kr.[1212] Morison podtrhuje skutečnost, že kázání na hoře Olivetské je založeno na „velkolepém původním kázání z Da 9,24–27“.[1213] Podobné stanovisko zaujímají Mayer a Rawlinson.[1214] Farrer správně shrnuje: „Je to Danielovo proroctví, co dodává Kristovu kázání na hoře Olivetské definitivní podobu.“[1215] Ford podtrhuje: „Úzký vztah mezi Mk 13 a Danielem nemůže být více zdůrazněn.“[1216]

Je třeba zdůraznit, že Kristus se zmiňuje o „to bdelugma tés erémóseós“ v souvislosti se zničením Jeruzaléma a „jediné místo v knize Daniel, kde šqvṣ šmm je dáno do souvislosti se zničením svatého města, se nachází v Da 9“.[1217]

[1208] *Young, str. 221.*
[1209] *Např. Ford, str. 38–39.206–207; Ford, Abomination, str. 112.*
[1210] *Ford, str. 206.*
[1211] *Carrington, str. 183, také str. 270–299.*
[1212] *Wright, str. 240.*
[1213] *Morison, James: **A Commentary on the Gospel According to Mark.** London, 1873, str. 464. Citováno z Ford, str. 44.*
[1214] *Mayer, Matthiew, str. 406; Rawlinson, str. 187.*
[1215] *Farrer, str. 136.*
[1216] *Ford, Abomination, str. 112.*
[1217] *Ford, Abomination, str. 154.*

V knize Daniel se základní obrat šqvṣ šmm vyskytuje celkem třikrát. V následující tabulce sledujme, jak tento obrat překládá Theodotión a LXX:

	Hebrejština	Theodotión	LXX
Da 9,27	šqvṣjm mšmm	bdelugma tón erémóseón	bdelugma tón erémóseón
Da 11,31	hšqvṣ šmm	bdelugma éfanismenon	bdelugma erémóseós
Da 12,11	šqvṣ šmm	bdelugma erémóseós	to bdelugma tés erémóseós
Da 8,13	hpšᶜ šmm	hé hamartia erémóseós	hé hamartia erémóseós

V Da 9,27 máme spojeno plurální substantivum s participiem singuláru, což je gramatická anomálie, chceme-li obě slova dát dohromady.

Je důležité podtrhnout, že „Kristus neříká, že by události, o nichž mluvil, byly nějakým dalším naplněním Danielových slov. Vždyť prorok Daniel svým výrokem myslel právě na tu událost, která byla takto předpověděna."[1218]

Kristus používá rovněž slovo „rozuměj" (Mt 24,15; Mk 13,14), které se v imperativu používá v knize Daniel jen v 9,23 a v 9,25. Evangelisté Matouš a Marek užívají tento imperativní výraz pouze na uvedeném místě, což ukazuje, že se zde nejedná o realternalizaci, ale o citaci.

Když Pán Ježíš vysvětluje myšlenky z Da 9,27, neodkazuje do minulosti – do doby Antiocha IV. Epifana, nýbrž do budoucnosti – nejdříve na útok Římanů na Jeruzalém v roce 70 po Kr. a pak i na Antikristův útok proti církvi před koncem světa (Mt 24,3).

Kniha Daniel očekává, že nastane konec hříchu a bude uvedena věčná spravedlnost. Předpovídá, že dojde k vybudování Jeruzaléma, poté bude následovat velká krize, kdy Antikrist zaútočí na svatyni a lid. Da 9,24–27 a obraz z Da 11,31–12,13 odkazují na těžkosti, které bude prožívat Boží lid, protože Antikrist bude bojovat proti němu. Ford si správně všiml, že sled událostí u Mk 13 je stejný jako v knize Daniel. Podle Da 9,24–27 bude nejdříve Jeruzalém vystavěn, ale pak nastanou zlé časy. Protože Mesiáš bude lidem odmítnut, přijde zkáza a zpustošení – římské vojsko – na Jeruzalém. Tento neblahý stav má trvat „až do konce". Vrcholnou událostí v knize Daniel je příchod Božího království, kdy nastane na konci času vzkříšení. Touto myšlenkou a výzvou k bdělosti končí také Pán Ježíš svou eschatologickou řeč o konci světa. Ford zdůrazňuje: „Mk 13 představuje stejné pořadí událostí jako starozákonní apokalypsa."[1219] Weiss píše: „Ježíš sám si skutečně mohl představovat budoucnost podle způsobu židovského eschatologického očekávání. Tak jako dbal na Danielovo proroctví s jeho představou o Mesiáši, tak také v jiných záležitostech týkajících se budoucnosti bylo pro něj apokalyptické učení autoritativní."[1220]

L 21,24 má v pozadí myšlenku o zničení Jeruzaléma podle Da 9,26–27. Časy pohanů v Lukášově textu jsou charakterizovány jako časy pronásledování a nepokojů. Otázkou zůstává, co znamená věta: „po Jeruzalému budou šlapat pohané, dokud se jejich čas neskončí". Předložka „dokud" („achri") neimplikuje v sobě vždy slib o restauraci předcházejícího stavu nebo situace. Přesný význam slova „achri" závisí na kontextu, v jakém je použito. LaRondelle píše: „Je rozhodně pravda, že spojka »až do« (achri) sama o sobě nevyjadřuje domněnku změny v předcházející situaci."[1221] Své tvrzení dokládá texty, jako Zj 2,10; 2,25; 2,26 a 1 K 15,25. Souhlasím s LaRondellem, který se odvolává na France, když uzavírá rozbor textu L 21,24: „Apokalyptické kázání jako celek (L 21) nikde nenaznačuje nějaké obnovení starého Jeruzaléma k dřívější slávě nebo teokracii. Je proto více než pravděpodobné, že po »časech pohanů« se nepočítá s žádným dalším časovým úsekem

[1218] *Ford, str. 38.*
[1219] *Ford, str. 207.*
[1220] *Weiss, Johannes: „Markus." In:* ***Die Schriften des Neuen Testaments.*** *Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1917, str. 193. Citováno z Ford, str. 207.*
[1221] *LaRondelle, str. 167.*

kromě konečné konzumace času."[1222] Touto konečnou konzumací času se myslí paruzie, tj. druhý příchod Pána Ježíše.

Kniha Daniel předpovídá, že válka a zpustošení bude „až do konce" (Da 9,26). Jediné obnovení Jeruzaléma, které zaslibuje Nový zákon, je Nový Jeruzalém, vystavěný samotným Bohem jako metropole pro věrný lid na nové zemi (Zj 21–22).

Je pravda, že v Novém zákoně nemáme žádné přímé užití textu Da 9,24–27 s aplikací na Mesiáše, Ježíše Krista, stejně jako je nemáme ani na Antiocha IV. Epifana. Avšak skutečnost, že Kristus použil tento text v souvislosti se zničením Jeruzaléma a svatyně (jak tomu odpovídá i původní záměr Da 9 viděný na základě literární struktury a exegeze), ukazuje, že jej viděl mesiášskocentricky s odkazem na budoucí událost a nechápal jej „makabejskocentricky" s odkazem do minulosti.

V pozadí 1 Pt 1,10–12 je mimo jiné i prorocká pasáž z Da 9,24–27, protože v obou textech se hovoří o utrpení Mesiáše, oba se zabývají problematikou času a spasení. V 1 Pt se doslova říká: „Toto spasení hledali a po něm se ptali proroci, kteří prorokovali o milosti, která je vám připravena; zkoumali, na který čas a na jaké okolnosti ukazuje duch Kristův v nich přítomný, když předem svědčí o utrpeních, jež má Kristus vytrpět..." (verše 10–11) Koncepce předpověděného spasení prostřednictvím trpícího Mesiáše (Da 9,26 hovoří o Mesiášově smrti a opuštěnosti) zřetelně propojuje oba biblické oddíly.

D. Teologie Da 9,24–27

1. Teologie smlouvy

V pozadí proroctví o 70 sedmiletích leží biblická starozákonní teologie smlouvy. Bez tohoto rozpoznání není možné pochopit poselství tohoto proroctví. V 9. kapitole knihy Daniel se samotný výraz „smlouva" vyskytuje dvakrát (verše 4 a 27). Nejde však jenom o slovní výskyt, ale o teologii smlouvy.[1223] Mendenhall, který navazuje na studii Korošce (Korošec napsal studii o svrchovaných chetitských smlouvách),[1224] upozornil na to, že existuje úzký vztah mezi chetitskými svrchovanými smlouvami a smlouvami popsanými ve Starém zákoně.[1225]

Učenci podtrhují skutečnost, že tyto smlouvy měly svou formu, která sestávala z několika částí. Mendenhall hovoří o šesti prvcích, které tvoří svrchovanou chetitskou smlouvu: preambule, historický prolog, vlastní úmluva, záruky a nařízení o veřejném čtení, seznam svědků a požehnání a zlořečenství.[1226] Současní teologové uvádějí pět částí smluv,[1227] které se odrážejí i ve smlouvě, kterou Bůh uzavřel s Izraelem:

1. *preambule* – úvodní formule, v níž se představuje svrchovaný pán
2. *historický prolog* – předmluva, která vysvětluje dřívější vztahy mezi oběma stranami (pán – vazal)
3. *vlastní úmluva* – vysvětluje vzájemné vztahy a povinnosti, k nimž se obě strany zavazují; obsahuje nároky a požadavky svrchovaného pána na vazala
4. *seznam svědků*
5. *požehnání a zlořečenství* – požehnání přicházejí v případě věrnosti vůči smlouvě, zlořečenství v případě neposlušnosti nebo porušení smlouvy.

Thompson poznamenává: „Model smluv na Blízkém východě poskytuje nádherný obraz vztahu mezi Bohem a Izraelem. Smluvní vztah mezi Izraelem a Bohem se stává základem výkladu jeho his-

---

[1222] *LaRondelle, str. 167.*

[1223] *Eichrodt postavil celou teologii Starého zákona na koncepci smlouvy (Eichrodt, sv. 1). O různých druzích smluv viz Payne, Covenant, str. 1000–1010; Bič, str. 343–352; Mendenhall, str. 714–723; Thompson, Covenant, str. 790–793.*

[1224] *Korošec.*

[1225] *Mendenhall, str. 714–723; Mendenhall, Covenant.*

[1226] *Mendenhall, str. 714–715. Viz také McCarty, str. 1–34.*

[1227] *Např. Thompson, Covenant, str. 790–791; Shea, Prophecy, str. 81.*

torie. Když lid smlouvy porušil smlouvu, když nenaslouchal Božímu hlasu a odvrátil se od Boha, postihla ho národní katastrofa. Tím se naplnilo zlořečení. Jedinou nadějí na vysvobození bylo pokání a víra. Když se však odvrátili od zla a hledali Hospodina, ve svém milosrdenství jim odpustil a obnovil je do společenství smluvního vztahu. Tato teologie dějin je v pozadí knih Královských a Paralipomenon. Je také jasně zřetelná v kázáních proroků."[1228]

V Da 9,24–27 je v souvislosti se smlouvou mezi Bohem a Izraelem kladen důraz na uvedený pátý bod, který hovoří o požehnání nebo zlořečenství. Boží úžasná nabídka milosti nebyla Izraelem využita, proto na ně přichází zkáza, zlořečenství, smluvní kletba.

Už jsem prokázal (viz strany 147–148.173–174), že existuje úzký vztah mezi Danielovou modlitbou (9,4–19) a proroctvím o 70 sedmiletích (9,24–27) a že kapitola 9 tvoří jeden celek. Proto také myšlenky z první části kapitoly pomáhají rozpoznat, na co dává pisatel důraz. Daniel ve své modlitbě dvakrát zdůrazňuje, že babylonské zajetí přišlo jako Boží zlořečenství, protože Izrael nebyl věrný Bohu a smlouvě, kterou uzavřel. Poté, co je v modlitbě řečeno, že Bůh dbá na smlouvu a že lid izraelský je nevěrný, uvádí se ve verších 11–13 toto: „Na nás je vylita kletba a zlořečení, jak je o tom psáno v zákoně Mojžíše, Božího služebníka, protože jsme proti tobě hřešili. Dodržel jsi své slovo, které jsi promluvil proti nám a proti našim soudcům, kteří nás soudili, že uvedeš na nás zlo tak veliké, že takové nebylo učiněno pod celým nebem; tak bylo učiněno v Jeruzalémě. Jak je psáno v zákoně Mojžíšově, přišlo na nás všechno to zlo." Pak následují úpěnlivé prosby o smilování, odpuštění a novou milost (verše 16–19). Modlitba tedy zjevuje, že Daniel chápe neštěstí, babylonské zajetí, do kterého se Izrael dostal, jako Boží odpověď na trvalou neposlušnost izraelského národa vůči smlouvě. Pro nevěrnost přichází zlořečení. Vše se odehrává na pozadí smlouvy.

Tutéž myšlenku zjevuje proroctví o 70 sedmiletích, které přichází jako Boží odpověď na Danielovu modlitbu. V předpovědi se říká, že 70 sedmiletí, to je 490 let, bude dáno lidu jako údobí milosti (jubileum), aby se vzpamatoval. Bůh poukazuje na svůj čin smíření, ale upozorňuje také, že jestliže lid odmítne Mesiáše (personifikace smlouvy) a zůstane ve vzpouře vůči němu, a tedy i vůči smlouvě, kterou Mesiáš upevní, přijde na lid, město i svatyni zkáza. Bude definitivně vylito smluvní zlořečenství a kletba. Z novozákonního pohledu to pak znamená, že v Boží ekonomii času přejde poslání tělesného Izraele na duchovní Izrael – církev (Ř 2,28–29; 9,6–8; Ga 3,26–29; 6,15–16; 1 Pt 2,9), z jednoho národa na všechny národy – na věřící z Židů i pohanů.

Izrael odmítl svého Mesiáše. Nepoznal dobu svého navštívení. To mělo za následek, že Pán Bůh v souladu se svým plánem záchrany lidstva odmítá starozákonní lid smlouvy a svěřuje úkol evangelizace novému Izraeli – církvi. To jasně dokazuje i případ ukamenování Štěpána. Tuto událost je možno právem vzít za konec 70 sedmiletí, protože není významná jen z hlediska chronologického, ale především teologického. Štěpán v závěru svého života káže, avšak jeho kázání není jen nějaký další projev v celé řadě ostatních. V jeho poselství se jedná o soudní při („ríb"), kterou Bůh obžalovává svůj lid smlouvy – Izrael. Odmítnutím tohoto posledního proroka Izrael ukázal, jaký postoj zaujímá vůči Mesiáši. Tím zrušil smlouvu s Bohem a přichází na něj smluvní kletba. Od té doby se také Bůh obrací s poselstvím záchrany na pohany (viz Sk 8 a dále).

2. *Teologie času*

V oddíle Da 9,24–27 se odráží určitá biblická filozofie dějin. Jsou to dějiny spásy. Včlenění zvěsti o díle Mesiáše do historie a do časového sledu je významným teologickým činem. Toto chronologické zakotvení je velmi důležité a ukazuje, že Mesiáš přijde v čase, kdy Pán Bůh chce. Mesiáš a dějiny – to je náboj, který ve svém důsledku je namířen proti jakékoli formě doketizmu nebo gnosticizmu, které pohrdají vším hmotným a časovým.

Proto se také v dějinách spásy hovoří o tom, že Kristus přišel, „až se naplnil čas" (Ga 4,4), a Ježíš sám se vyjadřoval v tom smyslu, že jeho „hodina ještě nepřišla" anebo už „přišla" (J 2,4; 12,23.27; 13,1)

[1228] *Thompson, Covenant, str. 791–793.*

3. Kristologie a soteriologie

Da 9,24–27 představuje Mesiáše – Ježíše Krista – a jeho dílo z různých aspektů:

a) Mesiáš svou smrtí usmíří vinu člověka (verš 24).
b) Svou mesiášskou smírčí obětí uvede věčnou spravedlnost (verš 24).
c) Mesiášovo dílo smíření ve prospěch člověka vychází z nebeské svatyně, kterou Kristus po svém vzkříšení a nanebevstoupení uvedl do její funkce (verš 24). Nechápejme však nebeskou svatyni hmotně a prostorově, nýbrž funkčně.
d) Měl veřejně vystoupit v roce 27 po Kr. (verš 25).
e) Mesiáš měl být zabit (verš 26), ale jeho smrt neměla být přirozená, nýbrž násilná.
f) Mesiáš měl zemřít osamocen, bez pomoci (verš 26).
g) Mesiáš měl v posledním týdnu upevnit smlouvu se svým lidem (verš 27).
h) Mesiáš měl v polovině posledního týdne svou smrtí zrušit platnost obětního systému (verš 27). Ve svém důsledku je zde Mesiáš představen jako Velekněz nového řádu (verš 24; srv. Žd 7–10).

Z uvedeného přehledu je zřetelné, že oddíl Da 9,24–27 je mesiášskocentrický, protože Mesiášem je zde Ježíš Kristus.

Diskutovaný oddíl Písma zjevuje, že Bůh miluje člověka. Navzdory tomu, že lid odmítne Mesiáše, který bude zabit a všichni se od něj odvrátí, Bůh posílá Krista na svět, aby vykonal dílo smíření a vložil do vztahu mezi člověkem a Bohem zcela novou dimenzi lásky.

4. Teologie zodpovědnosti

Da 9,24–27 ukazuje, že člověk je před Bohem odpovědný za své jednání. Lid izraelský měl ukončit vzpouru proti Bohu a skoncovat s hřešením. Izrael měl přijmout Mesiáše jako svého Spasitele. Ve vztahu k němu se rozhodovalo o všem. Měli uvědoměle přijmout Mesiáše a rozhodnout se pro něj. To byla jejich zodpovědnost. Kdyby tak učinili, dostali by sílu k novému životu. Hlavní myšlenka Danielova proroctví odkazovala na zodpovědnost a spočívala v tom, že Izrael byl postaven před definitivní rozhodnutí a konečnou zkoušku: „Buď přijetím Krista za svého Mesiáše zůstat Boží teokracií, nebo být Kristem samým souzen."[1229]

5. Eschatologie

Da 9,24–27 má také eschatologický rozměr.[1230] Biblické zjevení obsahuje zaslíbení, naplnění a vyvrcholení. Golgota naplnila starozákonní zaslíbení a vytýčila eschatologický výhled, avšak teprve soud a druhý příchod Pána Ježíše ukončí Kristovo spasitelné dílo vykořeněním zla a nastolením věčné spravedlnosti.

V polovině 70. týdne přestal platit starozákonní obětní systém. Židé však přinášeli oběti ještě dalších 40 let až do zničení Jeruzaléma. Teprve v roce 70 po Kr. bylo opravdu zřejmé, co Kristus na začátku třicátých let 1. století po Kr. svou smrtí vykonal. Podobně také Ježíš Kristus svou obětí nastolil věčnou spravedlnost a vykoupil lidstvo z hříchů, ačkoli se to ještě viditelně neprojevilo. Zcela zřejmým se to stane až při druhém příchodu Pána Ježíše. Tak se eschatologicky zaciluje 70 sedmiletí.

Eschatologická dimenze je vidět také ve výroku: „Až do konce bude válka. Je rozhodnuto o zpustošení" (verš 26), který ukazuje, že stav napětí a různých nepokojů potrvá až do paruzie (L 21,20–24). Tehdy bude také definitivně poražen Antikrist, jehož předobrazem bylo římské vojsko v roce 70 po Kr. Potom bude v plnosti zlikvidován hřích a nastolena věčná spravedlnost. Baldwinová proto správně podtrhuje: „Těžištěm výhledu do budoucna je Kristův první příchod,

[1229] *LaRondelle, str. 182.*
[1230] *Doukhan, Seventy, str. 21–22.*

ačkoli se počítá i s jeho druhým příchodem v soudu."[1231] LaRondelle vhodně píše: „V Da 9,27 Bůh rozhodl, že Jeruzalém poté, co Izrael odmítl Mesiáše, postihne válka a zpustošení »až do konce«. Bůh dále rozhodl, že úplné zničení postihne samotného pustošitele (Da 9,27). Tato poslední věta je zřejmě jasným odkazem na den posledního soudu, což Nový zákon nazývá v podstatě druhým příchodem Krista."[1232]

Čím je sobota pro stvořitelský týden, tím měl být 70. týden pro celé období 490 let. Měl nastolit odpočinek od hříchu a plné společenství s Bohem. Dokonalé naplnění tohoto významu je teprve před námi.

Závěrem této 4. kapitoly po předložení rozboru čtyř typů interpretací Da 9,24–27, literární struktury a vlastního výkladu tedy konstatuji, že uvedené proroctví není napsáno jako vaticinium ex eventu a nenaplnilo se na Antiochu IV. Epifanovi. Jedná se v něm o ryzí proroctví na Mesiáše – Ježíše Krista. Mesiášskocentrický neboli kristocentrický výklad je nejadekvátnější interpretací biblického textu, která je potvrzena Novým zákonem, protože „ohavnost zpuštění" (Mt 24,15; Mk 13,14) Kristus umísťuje do budoucnosti v souvislosti se zničením Jeruzaléma a svatyně v roce 70 po Kr., a nedává ji do vztahu se znesvěcením chrámu roku 167 př. Kr. za Antiocha IV. Epifana. Jsem přesvědčen, že dobu vzniku knihy Daniel, a tedy i prorockého oddílu Da 9,24–27, by měla vposledu určit teologie a eschatologie, a nikoli určité filozofické a priori nebo teologické předporozumění.

Moje analýza textu Da 9,24–27 dokazuje, že exegetická data a literární struktura podpírají „kristocentrickou", a nikoli „antiochocentrickou" interpretaci. Můj výklad je tak v souladu s celkovou biblickou teologií, která zdůrazňuje kristologické naplnění a zacílení Starého zákona.[1233]

[1231] *Baldwinová, str. 177. Viz také Maxwell, str. 242.*

[1232] *LaRondelle, str. 182.*

[1233] *LaRondelle, str. 4–9.60–80; Ramm, str. 241–275; Ladd, Last, str. 7–19; Stamm, str. 200–210; Rowley, Unity, str. 1–29.62–148; Hasel, Theology, str. 105–143; Pokorný, Teologie, str. 11–17; Kraus, H. J.:* ***Die Biblische Theologie.*** *Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen-Vluyn, 1970, str. 352–395; Bornkamm, H.:* ***Luther und das Alte Testament.*** *Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1948, str. 69–184; LaRondelle, H.: „Plea for a Christ-centered Eschatology." In:* ***Ministry,*** *January 1976, str. 18–20.*

Závěr

V této studii jsem dal do rozhovoru dvě křídla v křesťanské teologii – historicko-kritický směr, který zastává makabejskou tezi, a tradiční směr, který argumentuje pro tezi exilní. Na základě argumentů předložených v této disertaci jsem došel k závěru, že označení „makabejská" teze nebo „exilní" teze není odpovídající, protože nesouhlasí s uvedenými fakty. Navrhuji proto, aby se v souvislosti s datováním knihy Daniel hovořilo o „perské" nebo „raně perské" tezi (viz strany 143–144).

V první kapitole této disertační práce jsem provedl rozbor a hodnocení argumentů makabejské teze. V druhé kapitole jsem dokazoval jednotu knihy a ukázal jsem na její různé literární struktury. Ve třetí kapitole jsem pak předložil argumenty podpírající perskou tezi a nakonec v kapitole čtvrté jsem podal příklad exegeze oddílu Da 9,24–27, abych jí doložil „kristocentrické", a nikoli „antiochocentrické" zaměření knihy Daniel.

Tato studie si kladla zvlášť za cíl analyzovat a zhodnotit makabejskou tezi, ale chtěla rovněž dokázat jednotu knihy a předložit důvody ve prospěch raného perského datování – perské teze.

Kladem makabejské teze je, že upozorňuje na to, jak byli Židé osloveni poselstvím knihy Daniel a jak mu mohli rozumět během krutého pronásledování za vlády Antiocha IV. Epifana. Toto pochopení knihy Daniel v 2. století př. Kr. však nic neříká o samotné době vzniku tohoto apokalyptického spisu.

Ve světle nejnovějších poznatků a na základě rozboru pěti okruhů argumentů ve prospěch makabejské teze – argumentů historických, lingvistických, teologických, literárních a exegetických – jsem dospěl k závěru, že proti ní hovoří závažné důvody, které však zároveň zřetelně podpírají raně perskou tezi:

1. Argumenty, které učenci předkládají, aby jimi dovodili historické nepřesnosti knihy Daniel, nemohou obstát, protože tyto důvody postrádají solidní základ. Problematické údaje se dají vysvětlit jiným adekvátním způsobem.
2. Důvodem pro zařazení knihy Daniel mezi Spisy v palestinském kánonu nebylo její pozdní sepsání, kdy už měla být údajně uzavřena sbírka Proroků, nýbrž skutečnost, že Daniel byl státníkem a teprve v závěru svého života byl povolán za „proroka-laika" a že kniha Daniel obsahuje mnoho výpravného materiálu z babylonsko-perské doby. Navíc je její prostřední část napsána aramejsky jako kniha Ezdráš, před níž je umístěna v hebrejském kánonu.
3. Driverův klasický lingvistický argument je vyvrácen nejnovějšími studiemi jazykových expertů.
4. Již déle nelze opakovat tvrzení, že řecká slova vyžadují, aby se vznik knihy Daniel datoval do doby po roce 330 př. Kr. Vliv řecké kultury v Orientu je doložen již před 6. stoletím př. Kr. a řecká slova se vyskytují rovněž v aramejských elefantinských dokumentech z 5. století př. Kr.[1234]
5. Aramejština knihy Daniel je klasifikována jako říšská aramejština a obsahuje mnohé prvky staré aramejštiny.
6. Lingvistické srovnání aramejštiny knihy Daniel s kumránskými rukopisy hovoří pro její ranější původ.
7. Kumránské fragmenty rukopisů knihy Daniel a spis Florilegium ukazují na oblibu knihy Daniel a její autoritativní postavení mezi esejci. To znamená, že nemohla vzniknout v době makabejské vzpoury. Mertens píše: „V době založení sekty od Mrtvého moře... existuje již hotová kniha Daniel."[1235]

[1234] *Yamauchi, Contacts, str. 37–47; Yamauchi, Greece; Yamauchi, str. 170–200; Rabinowitz, str. 76–82.*
[1235] *Mertens, str. 97.*

8. Teologie knihy Daniel (angelologie, učení o vzkříšení) vyvěrá z proudu starozákonní zvěsti, kterou dotahuje a rozvádí. Vyznačuje se střízlivostí. Tato skutečnost vyniká zejména při porovnání teologie knihy Daniel s pozdními apokalyptickými spisy. Daniel naopak vykazuje úzkou příbuznost s teologií knih Ezechiel a Zacharjáš.
9. Kniha Daniel není pseudepigraf, protože postavu proroka Daniela z babylonského dvora 7.–6. století př. Kr. neznáme odjinud než jen ze starozákonní apokalypsy, která nese Danielovo jméno. Tomuto spisu nemohlo být dáno fiktivní jméno, aby se tak podepřela jeho autorita, protože prorok Daniel je neznámou osobností minulosti mimo samotnou knihu Daniel. Kniha Daniel není napsána jako vaticinium ex eventu.
10. Nejvhodnější dobou pro vznik apokalyptiky knihy Daniel byla doba hluboké krize 7.–6. století př. Kr., kdy došlo k babylonskému zajetí. Tato tragédie byla korunována zničením svatyně a vypálením města Jeruzaléma. Byla to doba krajní krize, kdy lid starozákonní smlouvy ztratil veškeré životní jistoty.
11. Atmosféra knihy Daniel, která vede k pokání, spolupráci, pokoře a tichosti, nezapadá do 2. století př. Kr. a neladí s dobou makabejské vzpoury.
12. Antiochos IV. Epifanés jen částečně naplnil symboliku malého rohu – Antikrista. Může být pouze typem na mnohem větší antityp. Je v něm možno vidět určité přednaplnění, ale nikoli „to" naplnění.
13. Výchozím dějinným bodem knihy Daniel je babylonské zajetí, ale obzor knihy jde dál, než připouští makabejská teze. Výhled knihy sahá za 2. století př. Kr., odkazuje na příchod a smrt Mesiáše (první příchod Ježíše Krista) a vystoupení Antikrista a postupuje až do doby, kdy bude zřízeno Mesiášovo království (druhý příchod Ježíše Krista; např. kapitola 2 hovoří o království kamene a kapitola 7 o předání království Syna člověka svatým Nejvyššího).[1236] To znamená, že kniha Daniel zřetelně představuje rozdvojenou eschatologii (Souček). Eschatologická doba má své naplnění v době konce, která vrchol druhým příchodem Ježíše Krista. V knize Daniel je pozornost zaměřena na uzlové, klíčové události v dějinách, které se tak stávají modelem, typem budoucích událostí na konci času.
14. Kniha Daniel vytváří jeden celek, organickou jednotu. Sepsal ji jeden autor, jak to dokazují mnohé rysy spisu. Jednotlivé kapitoly jsou propojeny lingvistickými a stylistickými prvky, chronologickými údaji, společnou tématikou a literárními strukturami – chiastickou, koncentrickou, lineární, symbolickou, symetrickou a strukturu progresivního paralelizmu.
15. Vnitřní svědectví samotné knihy odkazuje na Daniela jako autora této apokalypsy.
16. Způsob datování vidění je stejný jako v knihách proroků Jeremjáše, Ezechiela a Agea.
17. Způsob označení kalendářního měsíce číslovkou ukazuje na exilní nebo ranou perskou dobu.
18. Nový zákon považuje postavu Daniela za proroka, a tedy za historickou osobnost, která napsala spis nesoucí jeho jméno.

Konvenční novodobý přístup kritických učenců k původu knihy Daniel má mnoho sporných, nedoložených bodů. Makabejská teze je tak vážně zproblematizována. Analýza historických, lingvistických, teologických, literárních a exegetických argumentů, o něž se makabejská teze opírá, odhaluje nepřesvědčivost této teze a zároveň ukazuje na ranou perskou dobu jako na údobí, kdy byla napsána kniha Daniel. Její celková vnitřní struktura svědčí o tom, že je dílem jednoho autora, který dobře znal poměry 7.–6. století v Babylonii. Pisatelem knihy Daniel proto mohl být samotný prorok Daniel.

Na příkladu Da 9,24–27 jsem doložil, že ani tato pasáž není napsána jako vaticinium ex eventu a že není antiochocentrická, nýbrž že je jedním z nejkrásnějších proroctví o díle Mesiáše – Ježíše Krista.

Historicko-kritická interpretace oddílu Da 9,24–27 neuspokojuje, protože neodpovídá exegetickým poznatkům textu, nevychází z literární struktury a není jí podložena. Tento výklad je neadekvátní zvláště z těchto důvodů:

[1236] *Hasel, Identity, str. 173–192; Ferch, Son, str. 175–192. Srv. Collins, Saints, str. 50–66.*

1. Časové rozpětí tohoto výkladu neodpovídá 70 sedmiletím, o nichž je řeč v uvedeném proroctví. Od roku 587/586 do roku 165/164 př. Kr. neuplynulo 490 let. Antiocha IV. Epifana není možné žádným přiměřeným způsobem zařadit do daných časových údajů, leda tak, že se berou jen přibližně. Důraz na historii je však v tomto proroctví podtržen ještě kontrastem, který hovoří o 70 letech babylonského zajetí. Také skutečnost, že 70 sedmiletí je odkazem na jubileum, ukazuje, že historicko-kritický výklad není správný.
2. Druhý velký problém preteristické interpretace Da 9,24–27 leží v rozpoznání, že Antiochos IV. Epifanés nikdy nezničil svatyni a Jeruzalém, jak to několikrát explicitně zdůrazňuje daný text (verše 26–27). Antiochos svatyni v roce 167 př. Kr. pouze znesvětil. Rovněž období znesvěcení svatyně netrvalo tři a půl roku (polovinu týdne), ale pouze tři roky.
3. Také lingvistické prvky popírají výklad, podle něhož je Antiochos IV. Epifanés totožný s „vévodou, který přijde" (verš 26). Na základě struktury rozložení dyády jsem došel k závěru, že tituly „Mesiáš Vévoda" (verš 25), „Mesiáš" (verš 26a) a „Vévoda" (verš 26b) odkazují na tutéž osobu, a ne na tři, jak tvrdí historicko-kritický výklad, nebo na dvě, jak zastávají dispenzacionalisté a většina učenců kontinuální školy.
4. Z literární struktury je zřejmé, že začátek verše 27 odkazuje na Mesiáše z verše 26a, a ne na vévodu z verše 26b jako na svůj subjekt. To znamená, že Mesiáš z verše 26a je totožný s postavou, která utvrdí v posledním týdnu smlouvu s mnohými a zapříčiní zastavení oběti a obětního daru (verš 27a).
5. Literární struktura a poetický rozbor textu prokázaly, že k příchodu Mesiáše Vévody se pojí údobí „7 týdnů a 62 týdnů", a nikoli jen perioda 7 týdnů (verš 25). To také znamená, že časový úsek 490 let se skládá ze 7 + 62 + 1 týdne, a ne ze 62 + 7 + 1 týdne.
6. Biblická teologie zdůrazňuje kristocentrické naplnění Starého zákona. Toto kristocentrické naplnění Starého zákona podporuje můj kristocentrický výklad proroctví Da 9,24–27.

Proto nic nebrání tomu, abych původ proroctví Da 9,24–27 neřadil do makabejské doby (Antiochos IV. Epifanés totiž neodpovídá exegetickým výdobytkům), ale umístil jej do ranějšího údobí, které je vymezeno časovým údajem samotné knihy Daniel, totiž do rané perské doby (viz Da 9,1–3).

Mohu tedy uzavřít, že mesiášskocentrický výklad Da 9,24–27 má solidní exegetický podklad a stojí na dobře doložené literární struktuře. Kristocentrická interpretace tohoto biblického oddílu je přínosem pro biblickou teologii, která chce lépe pochopit Mesiášovo dílo. Tím se dokazuje vhodnost kristocentrického výkladu a je potvrzena nikoli makabejská, nýbrž raně perská teze, kterou navrhuji pro označení doby, kdy došlo k sepsání starozákonní apokalypsy Daniel. Tím ovšem nechci říci, že autor nepoužil starší materiál, který pocházel z doby exilní.

Z mé studie vyplývá, že je třeba přehodnotit vztah ke knize proroka Daniela a zasadit ji do babylonsko-perského prostředí. Není potřebí datovat knihu Daniel do makabejské doby, kdy samozřejmě měla velkou ozvučnost a váhu pro svou aplikovatelnost do situace, která vznikla za působení krutého vládce Antiocha IV. Epifana. Proto navrhuji, aby se doba sepsání knihy Daniel posunula směrem do starověku. Vznik tohoto spisu je třeba umístit do 6. století př. Kr., kdy samotný prorok Daniel za možné asistence svého žáka (písaře) sepsal kolem roku 530 př. Kr. to, co sám prožil a co mu Bůh dal poznat.

Literatura

Ackroyd, P. R.: „Criteria for the Maccabean Dating of Old Testament Literature." In: *VT* 3 (1953): 113–132.
Zkratka: **Ackroyd**

Aland, K.: „The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries." In: *JTS* 12 (1961): 39-49.
Zkratka: **Aland**

Albright, W. F.: *From Stone Age to Christianity.* 2. ed. New York, 1957.
Zkratka: **Albright, Stone**

Albright, W. F.: „New Canaanite Historical and Mythological Data." In: *BASOR* 63 (1936): 23–32.
Zkratka: **Albright**

Albright, W. F.: *The Biblical Period from Abraham to Ezra.* New York: Harper and Row 1963.
Zkratka: **Albright, Period**

Albright, W. F.: „The Date and Personality of the Chronicler." In: *JBL* 40 (1921): 104–124.
Zkratka: **Albright, Date**

Alexander, David – Alexander, Pat etc., eds.: *The Lion Handbook to the Bible.* 2., revised. ed. Herts, England: Lion Publishing 1983.
Zkratka: **Alexander**

Alfrink, B.: „Der letzte König von Babylon." In: *Biblica* 9 (1928): 197–205.
Zkratka: **Alfrink**

Allegro, J. M.: „Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrasim." In: *JBL* 77 (1958): 350–354.
Zkratka: **Allegro, Fragments**

Allegro, J. M. – Anderson, A. A.: *Discoveries in the Judean Desert of Jordan.* Vol. 5. Oxford, 1968.
Zkratka: **Allegro**

Allegro, John: *Rukopisy od Mrtvého moře.* Praha: Mladá fronta 1969.
Zkratka: **Allegro, Rukopisy**

Allen, Sidney: „On Schedl's Attempt to Count the Days of Daniel." In: *AUSS* 4 (1966): 105–106.
Zkratka: **Allen**

Amadon, G.: „Ancient Jewish Calendation." In: *JBL* 61 (1942): 227–280.
Zkratka: **Amadon**

Amadon, G.: „The Crucifixion Calendar." In: *JBL* 63 (1944): 177–190.
Zkratka: **Amadon, Crucifixion**

Ancien Testament. Traduction Oecuménique de la Bible. Paris: Les Éditions du Cerf - Les Bergers et les Mages 1976.
Zkratka: **TOB**

Anderson, Robert: *The Comming Prince.* London, 1969.
Zkratka: **Anderson, Prince**

Anderson, Robert A.: *Sings and Wonders.* A Commentary on the Book of Daniel. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1984.
Zkratka: **Anderson**

Anderson, Roy Allan: *Unfolding Daniel's Prophecies.* Mountain View: Pacific Press 1975.
Zkratka: **Anderson, Unfolding**

Andreasen, Niels-Erik: „The Heavenly Sanctuary in the Old Testament." In: *The Sanctuary and the Atonement.* Ed. by Arnold V. Wallenkampf and W. Richard Lesher. Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1981, str. 67–86.
Zkratka: **Andreasen**

Andrews, H. T.: „Daniel." In: *A Commentary on the Bible.* Ed. by Arthur S. Peake. London: T. C. and E. C. Jack LTD 1928, str. 522–533.
Zkratka: **Andrews**

Anscher, Dominique: „Les relations entre la Grece et la Palestine avant la conquete d'Alexandre." In: *VT* 17 (1967): 8–30.
Zkratka: **Anscher**

Apokryfy, zvané též Knihy deuterokanonické nebo nekanonické. Starý zákon. Překlad s výkladem, dodatek. Praha: Kalich 1985.
Zkratka: **Apokryfy**

Archer, Gleason L.: „Aramaic Language." In: *ZPEB* 1, str. 251–255.
Zkratka: **Archer, Aramaic**

Archer, Gleason L., Jr.: *A Survey of Old Testament Introduction.* 15. ed. Chicago: Moody Press 1980.
Zkratka: **Archer**

Archer, Gleason L., Jr.: „Daniel." In: *The Expositor's Bible Commentary.* Ed. by Frank E. Graebelein. Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1985, str. 3–27.
Zkratka: **Archer, Daniel**

Archer, Gleason L., Jr.: „Modern Rationalism and the Book of Daniel." In: *BS* 136 (1979): 129–147.
Zkratka: **Archer, Rationalism**

Archer, Gleason L., Jr.: „The Aramaic of the »Genesis Apocryphon« Compared with the Aramaic of Daniel." In: *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. by J. Barton Payne. Waco, Texas–London, England: Word Books Publisher 1970, str. 160–169.
Zkratka: **Archer, Apocryphon**

Armerding, Carl E. – Qasque, W. Ward, eds.: *Handbook of Biblical Prophecy.* Grand Rapids, Mi: Baker Book House 1977.
Zkratka: **Armerding**

Armstrong, W. P. – Finegan, J.: „Chronology of the NT." In: *ISBE* 1, str. 686–693.
Zkratka: **Armstrong-Finegan**

Baldwin, Joyce G.: *Daniel.* An Introduction and Commentary. The Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press 1978.
Zkratka: **Baldwinová**

Baldwin, Joyce G.: „Is There Pseudonymity in the Old Testament?" In: *Themelios* 4 (1. September 1978): 6–12.
Zkratka: **Baldwinová, Pseudonymity**

Baldwin, Joyce G.: „Some Literary Affinities of the Book of Daniel." In: *TB* 30 (1979): 77–99.
Zkratka: **Baldwinová, Affinities**

Bardtke, Hans: *Příběhy ze starověké Palestiny.* Tradice, archeologie, dějiny. Praha: Vyšehrad 1988.
Zkratka: **Bardtke**

Barker, K. L.: „Artaxerxes." In: *ZPEB* 1, str. 340–341.
Zkratka: **Barker**

Barr, James: *Old and New in Interpretation.* New York: Harper and Row 1966.
Zkratka: **Barr**

Barth, Hermann – Steck, Odil Hannes: *Exegese des Alten Testaments.* Leitfaden der Methodik. 10. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984.
Zkratka: **Barth-Steck**

Bauckham, R. J.: „Apocalyptic." In: *NBD,* str. 54–56.
Zkratka: **Bauckham**

Bauckham, R. J.: „Apocalyptic." In: *NDT,* 33–35.
Zkratka: **Bauckham, Apocalyptic**

Baumgarten, Joseph M.: „The Heavenly Tribunal and the Personification of Sedeq in Jewish Apocalyptic." In: *ANRW* II. 19. 1 (1979): 219–239.
Zkratka: **Baumgarten**

Baumgartner, W.: „Danielbuch." In: *RGG* 2, str. 26–29.
Zkratka: **Baumgartner**

Baumgartner, W.: „Das Aramäische im Buche Daniel." In: *ZAW* 45 (1927): 81–133.
Zkratka: **Baumgartner, Aramäisch**

Baumgartner, W.: *Das Buch Daniel.* Giessen, 1926.
Zkratka: **Baumgartner, Daniel**

Baumgartner, W.: „Ein Vierteljahrhundert Danielforschung." In: *Theologische Rundschau* 9 (1939): 59–83.125–144.201–228.
Zkratka: **Baumgartner, Danielforschung**

Beale, G. K.: „A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse." In: *Biblica* 67 (1986): 539–543.
Zkratka: **Beale**

Beale, G. K.: *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John.* Lanham-New York-London: University Press of America 1984.
Zkratka: **Beale, Use**

Beasley-Murray, G. R. – Bruce, F. F.: „The Apocryphal and Apocalyptic Literature." In: *NBC,* str. 52–58.
Zkratka: **Beasley-Murray**

Beckwith, Roger T.: „Canon of the Old Testament." In: *NBD*, str. 166–171.
Zkratka: **Beckwith**

Beckwith, Roger T.: „Daniel 9 and the Date of the Messiah's Comming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation." In: *Revue de Qumran* 40 (1981): 521nn.
Zkratka: **Beckwith, Qumran**

Beckwith, Roger T.: *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism.* London: SPCK 1985.
Zkratka: **Beckwith, Canon**

Beckwith, Roger T.: „The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology." In: *Revue de Qumran* 38 (1979): 179–181.
Zkratka: **Beckwith, Calendar**

Beegle, Dewey M.: *Prophecy and Prediction.* Ann Arbor, Mi, 1978.
Zkratka: **Beegle**

Beek, M. A.: „Ein Erdbeben wird zum prophetischen Erlebnis, Jesaja 24–27." In: *ArOr* 17 (1949): 31–40.
Zkratka. **Beek**

Behrmann, G.: *Das Buch Daniel.* Handkommentar zum Alten Testament. Bd. 3/2. Göttingen: Vandnenhoeck und Ruprecht 1894.
Zkratka: **Behrmann**

Bennett, Douglas: „The Stone Kingdom of Daniel 2." In: *Symposium on Daniel.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 331–377.
Zkratka: **Bennett**

Bentzen, Aage: *Daniel.* Handbuch zum Alten Testament. No. 19. Tübingen: J. C. B. Mohr 1937.
Zkratka: **Bentzen**

Berger, P.-R.: „Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch." In: *Zeitschrift für Assyrologie* 64 (1975): 192–234.
Zkratka: **Berger**

Betz, Hans Dieter: „Das Verständnis der Apokalyptik in der Theologie der Pannenberg-Gruppe." In: *ZTK* 65 (1968): 257–270.
Zkratka: **Betz**

Bevan, A. A.: *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students.* Cambridge: Cambridge University Press 1892.
Zkratka: **Bevan**

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR 1984.
Zkratka: **ČEP**

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1984.
Zkratka: **BHS**

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Verstonem. 3., verbes. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1983.
Zkratka: **Vulgata, Stuttgart**

Biblické panorama. Sedm období biblických dějů spásy ve dvanácti barevných nákresech s vysvětlením ke studiu Bible. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft pro Křesťanské sbory v ČSSR 1985.
Zkratka: **Panorama**

Bič, Miloš: *Das Buch Joel.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1960.
Zkratka: **Bič, Joel**

Bič, Miloš: *Ze světa Starého zákona I.* Praha: Kalich 1986.
Zkratka: **Bič**

Bič, Miloš: *Ze světa Starého zákona II.* Praha: Kalich 1989.
Zkratka: **Bič II**

Bietenhard, Hans: „Die Handschriftenfunde vom Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda." In: *ANRW* II. 19. 1 (1979): 704–778.
Zkratka: **Bietenhard**

Blaiklock, E. M.: „Greece, Grecia." In: *ZPEB* 2, str. 812–825.
Zkratka: **Blaiklock**

Blaiklock, E. M.: „Roman Empire." In: *ZPEB* 5, str. 133–141.
Zkratka: **Blaiklock, Rom**

Bogner, Václav: *Ezechiel – Daniel.* Starý zákon. Knihy prorocké, sv. 3. Překlad s poznámkami. Praha: Česká katolická charita 1981.
Zkratka: **Bogner**

Bornkamm, H.: *Martin Luthers Vorreden zur Bibel.* Hamburg, 1967.
Zkratka: **Bornkamm**

Boutflower, Charles: *In and Around the Book of Daniel.* Reprint ed. Grand Rapids, Mi, 1964. (Původní vydání: London: The Macmillan Co 1923).
Zkratka: **Boutflower**

Bowman, J. W.: „Angel." In: *IDB* 1, str. 128–135.
Zkratka: **Bowman**

Bright, John: *A History of Israel.* 3. ed. Philadelphia: Westminster Press 1981.
Zkratka: **Bright**

Bright, John: *Jeremiah.* A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible, vol. 21. 5. ed. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc. 1980.
Zkratka: **Bright, Jeremiah**

Bringmann, Klaus: *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa.* Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte. Göttingen, 1983.
Zkratka: **Bringmann**

Bromiley, G. W.: „Angel." In: *EDT,* str. 46–47.
Zkratka: **Bromiley**

Bromiley, G. W.: „Sin." In: *ISBE* 4, str. 518–525.
Zkratka: **Bromiley, Sin**

Brownlee, W. H.: *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible.* New York, 1964.
Zkratka: **Brownlee**

Bruce, F. F.: „Between the Testaments." In: *NBC,* str. 59–63.
Zkratka: **Bruce, Between**

Bruce, F. F.: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1959.
Zkratka: **Bruce, Exegesis**

Bruce, F. F.: „Eschatology." In: *EDT,* str. 362–365.
Zkratka: **Bruce**

Bruce, F. F.: „Josephus and Daniel." In: *Annual of the Swedish Theological Institute.* Leiden 4 (1965): 148–162.
Zkratka: **Bruce, Josephus**

Bruce, F. F.: *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls.* London: The Paternoster Press 1956.
Zkratka: **Bruce, Scrolls**

Bruce, F. F.: „The Book of Daniel and the Qumran Community." In: *Neotestamentica et Semitica.* Studies in Honor of M. Black. Ed. by E. E. Ellis and M. Wilcox. Edinburgh, 1969, str. 221–235.
Zkratka: **Bruce, Qumran**

Bultmann, Rudolf: *Histoire et Eschatologie.* Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1959.
Zkratka: **Bultmann**

Burian, Jan – Oliva, Pavel: *Civilizace starověkého Středomoří.* Praha: Svoboda 1984.
Zkratka: **Burian-Oliva**

Burrows, Millar: *More Light on the Dead Sea Scrolls.* New York, 1958.
Zkratka: **Burrows**

Caird, G. B.: „The Chronology of the NT." In: *IDB* 1, str. 599–607.
Zkratka: **Caird**

Calvin, Johannes: „Auslegung des Propheten Daniel." In: *Auslegung der Heiligen Schrift.* Neue Reihe. Bd. 9. Neukirchen: krs. Moers 1938, str. 353–594.
Zkratka: **Calvin**

Carrington, Philip: *According to Mark.* A Running Commentary on the Oldest Gospel. Cambridge: Cambridge University Press 1960.
Zkratka: **Carrington**

Cassuto, U.: *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch.* Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University 1961.
Zkratka: **Cassuto**

Ceram, C. W.: *Bohové, hroby a učenci.* Praha: Orbis 1975.
Zkratka: **Ceram**

Clifford, R. J.: „History and Myth in Daniel 10–12." In: *BASOR* 220 (1975): 23–26.
Zkratka: **Clifford**

Clines, D. J. A.: „Belshazzar." In: *ISBE* 1, str. 455–456.
Zkratka: **Clines, Belshazzar**

Clines, D. J. A.: „Darius." In: *ISBE* 1, str. 867–868.
Zkratka: **Clines**

Col, Rudolf: *Biblická stylistika a poezie.* Olomouc: Velehrad 1948.
Zkratka: **Col**

Collins, John J.: „Apocalyptic Genre and Mythic Allusion in Daniel." In: *JSOT* 21 (1981): 33–100.
Zkratka: **Collins, Allusion**

Collins, John J.: *Daniel, 1–2 Maccabees.* Wilmington, 1981.
Zkratka: **Collins, Daniel**

Collins, John J.: *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1984.
Zkratka: **Collins**

Collins, John J.: „Jewish Apocalyptic Against Its Hellenistic Environment." In: *BASOR* 220 (1975): 27–36.
Zkratka: **Collins, Environment**

Collins, John J.: „Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John." In: *CBQ* 39 (1977): 329–343.
Zkratka: **Collins, Revelation**

Collins, John J.: „Sibylline Oracles." In: *The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. 1. Ed. by James H. Charlesworth. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc. 1983, str. 317–472.
Zkratka: **Collins, Oracles**

Collins, John J.: *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel.* Harvard Semitic Monographs, No. 16. Missoula: Mont. Scholars Press 1977.
Zkratka: **Collins, Vision**

Collins, John J.: „The Court – Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic." In: *JBL* 94 (1975): 218–234.
Zkratka: **Collins, Apocalyptic**

Collins, John J.: „The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel." In: *JBL* 93 (1974): 50–66.
Zkratka: **Collins, Saints**

Coxon, P. W.: „Greek Loan-Words and Alleged Greek Loan Translations in the Book of Daniel." In: Glasgow University Oriental Society Transactions 25 (1976): 24–36.
Zkratka: **Coxon, Greek**

Coxon, P. W.: „The Syntax of the Aramaic of Daniel: A Dialectical Study." In: *Hebrew Union College Annual* 48 (1977): 107–122.
Zkratka: **Coxon**

Cross, F. M.: „A Reconstruction of the Judean Restoration." In: *JBL* 44 (1975): 4–18.
Zkratka: **Cross, Restoration**

Cross, F. M.: „New Directions in the Study of Apocalyptic." In: *JTS* 6 (1969): 157–165.
Zkratka: **Cross, Apocalyptic**

Cross, F. M.: „The Oldest Manuscripts from Qumran." In: *JBL* 74 (1955): 147–172.
Zkratka: **Cross, Qumran**

Cross, F. M., Jr.: *The Ancient Library of Qumran.* Garden City, New York, 1961.
Zkratka: **Cross**

Cullmann, Oscar: *Die Christologie des Neuen Testaments.* 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975.
Zkratka: **Cullmann**

Cullmann, Oscar: *Christologie Nového zákona.* Praha: Kalich 1976.
Zkratka: **Cullmann, Christologie**

Daniel. Starý zákon. Překlad s výkladem, sv. 13. Přeložil a vyložil Zdeněk Soušek. Praha: Kalich 1984, str. 247–343.
Zkratka: **Daniel PSV**

Daniélou, J.: „Daniel." In: *RAC* 3 (1957): 575–585.
Zkratka: **Daniélou**

Davidson, Benjamin: *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon.* 12. ed. Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1979.
Zkratka: **Davidson**

Davidson, Richard M.: *Typology in Scripture.* A Study of Hermeneutical túpos Structures. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 2. Berrien Springs, Mi: Andrews University Press 1981.
Zkratka: **Davidson, Typology**

Davies, P. R.: *Daniel.* Sheffield, 1985.
Zkratka: **Davies**

Davis, John J.: *Biblical Numerology.* Grand Rapids, Mi: Baker Book House 1968.
Zkratka: **Davis**

De Vries, S. J.: „Chronology of the OT." In: *IDB* 1, str. 580–599.
Zkratka: **De Vries**

DeCaro, Louis A.: *Israel Today: Fulfillment of Prophecy?* Grand Rapids, Mi: Baker Book House 1974.
Zkratka: **DeCaro**

Delcor, M.: *Le Livre de Daniel.* Paris, 1971.
Zkratka: **Delcor**

DEUEL, Leo: *Svědkové časů.* Praha: Odeon 1974.
Zkratka: **Deuel**

DEXINGER, Ferdinand: *Das Buch Daniel und seine Probleme.* Stuttgarter Bibelstudien 36. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1969.
Zkratka: **Dexinger**

DOMMERSHAUSEN, Werner: *1 Makkabäer, 2 Makkabäer.* Leipzig: St. Benno Verlag 1988.
Zkratka: **Dommershausen, Makkabäer**

DOMMERSHAUSEN, Werner: *Nabonid im Buche Daniel.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1964.
Zkratka: **Dommershausen**

DOUGHERTY, R. P.: *Nabonidus and Belshazzar.* Yale Oriental Series, vol. 15. New Haven, Conn.: Yale University Press 1929.
Zkratka: **Dougherty**

DOUGLAS, J. D. – WHITCOMB, J. C., Jr.: „Daniel." In: *NBD,* str. 262.
Zkratka: **Douglas**

DOUKHAN, Jacques B.: *Aux portes de l'Espérance.* Essay biblique sur les prophéties de la fin. Dammarie les Lys, France: Éditions Vie et Santé 1983.
Zkratka: **Doukhan**

DOUKHAN, Jacques B.: *Boire aux sources.* Dammarie les Lys, France: Éditions SDT 1977.
Zkratka: **Doukhan, Boire**

DOUKHAN, Jacques B.: *Daniel: The Vision of the End.* Berrien Springs, Mi: Andrews University Press 1987.
Zkratka: **Doukhan, Daniel**

DOUKHAN, Jacques B.: „The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study." In: *AUSS* 17 (1979): 1-22.
Zkratka: **Doukhan, Seventy**

DRESDEN, M. J.: „Artaxerxes." In: *IDB* 1, str. 241.
Zkratka: **Dresden, Artaxerxes**

DRESDEN, M. J.: „Avesta." In: *IDB* 1, str. 321–322.
Zkratka: **Dresden**

DRIVER, Godfrey R.: *The Hebrew Scrolls.* Oxford, 1951.
Zkratka: **Driver, Scrolls**

DRIVER, Samuel R.: *An Introduction to the Literature of the Old Testament.* 13., revised and enlarged ed. New York: Charles Scribner's Sons 1908. (Orig. publ. 1897).
Zkratka: **Driver**

DRIVER, Samuel R.: *The Book of Daniel.* The Cambridge Bible. Cambridge: The University Press, 1. ed. 1900, reprint 1922.
Zkratka: **Driver, Daniel**

DUNN, James D. G.: „Demythologizing – the Problem of Myth in the New Testament." In: *New Testament Interpretation.* Ed. by I. Haward Marshall. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1977, str. 285–307.
Zkratka: **Dunn**

DUPONT-SOMMER, A.: *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte.* 2. éd. Paris, 1960.
Zkratka: **Dupont-Sommer**

EBELING, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens.* Bd. 2–3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986.
Zkratka: **Ebeling, Dogmatik**

EBELING, Gerhard: *Wort und Glaube.* Bd. 2. Tübingen, 1969.
Zkratka: **Ebeling**

EICHHORN, J. G.: *Einleitung in das Alte Testament.* Bd. 3. 3. Aufl. Leipzig, 1803.
Zkratka: **Eichhorn**

EICHRODT, Walther: *Das Prophet Ezechiel.* Bd. 1. Göttingen, 1959.
Zkratka: **Eichrodt**

EICHRODT, Walther: *Theology of the Old Testament.* Vol. 1–2. Philadelphia: The Westminster Press 1961.
Zkratka: **Eichrodt, Theology**

EIRENAIOS: „Contra haereses libri quinque." In: *MPG* 7 (1882): 434–1224.
Zkratka: **Eirenaios**

EISSFELDT, Otto: *Einleitung in das Alte Testament.* 2., völlig neubearb. Aufl. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr 1956.
Zkratka: **Eissfeldt**

ELLIS, E. Earle: „How the New Testament Uses the Old." In: **New Testament Interpretation.** Ed. by I. Haward Marshall. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1977, str. 199–219.
Zkratka: **Ellis**

ELLIS, E. Earle: *Paul's Use of the Old Testament.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1957.
Zkratka: **Ellis, Use**

EMERTON, A.: „Did Ezra Go to Jerusalem in 428 B. C.?" In: *JTS* 17 (1966): 1–19.
Zkratka: **Emerton**

Encyklopedie antiky. Autorský kolektiv pod vedením Ludvíka Svobody. Praha: Academia 1973.
Zkratka: **Encykl. ant.**

Eusebios Pamphili: „Ekklésiastiké historiá." In: *MPG* 20 (1857): 46–906.
Zkratka: **Eusebios, MPG**

Eusebius Pamphilus: *The Ecclesiastical History.* Transl. by Christian Frederick Cruse. 9. ed. Grand Rapids, Mi: Baker Book House 1979.
Zkratka: **Eusebius**

Eybers, I. H.: „Some Remarks about the Canon of the Old Testament." In: *Theologia Evangelica* 8 (1975): 88–117.
Zkratka: **Eybers**

Ezdráš – Nehemjáš – Ester. Starý zákon. Překlad s výkladem, sv. 7. Praha: Kalich 1970.
Zkratka: **Ezdráš PSV**

Ezechiel. Starý zákon. Překlad s výkladem, sv. 13. Praha: Kalich 1984, str. 7–245.
Zkratka: **Ezechiel PSV**

Farrer, A.: *A Study in St. Mark.* London, 1951.
Zkratka: **Farrer**

Ferch, Arthur J.: „Authorship, Theology, and Purpose of Daniel." In: *Symposium on Daniel.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 3–83.
Zkratka: **Ferch**

Ferch, Arthur J.: „Commencement Date for the Seventy Week Prophecy." In: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 64–74.
Zkratka: **Ferch, Commencement**

Ferch, Arthur J.: *Daniel on Solid Ground.* Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association 1988.
Zkratka: **Ferch, Daniel**

Ferch, Arthur J.: „Porphyry: An Heir to Christian Exegesis?" In: *ZNW* 73 (1982): 141–147.
Zkratka: **Ferch, Porphyry**

Ferch, Arthur J.: Recenze knihy „Collins, John J.: Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature." In: *AUSS* 24 (1986): 56–62.
Zkratka: **Ferch, Recenze**

Ferch, Arthur J.: „The Book of Daniel and the »Maccabean Thesis«." In: *AUSS* 81 (1983): 129–141.
Zkratka: **Ferch, Thesis**

Ferch, Arthur J.: „The Judgment Scene in Daniel 7." In: *The Sanctuary and the Atonement.* Ed. by Arnold V. Wallenkampf and W. Richard Lesher. Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1981, str. 157–176.
Zkratka: **Ferch, Judgment**

Ferch, Arthur J.: *The Son of Man in Daniel Seven.* Andrews University Doctoral Dissertation Series, vol. 6. Berrien Springs, Mi: Andrews University Press 1983.
Zkratka: **Ferch, Son**

Finegan, J.: *Handbook of Biblical Chronology.* Princeton, N.J.: Princeton University Press 1964.
Zkratka: **Finegan**

Fohrer, G.: „A Q Or Nab, II Q Tg Job und die Hioblegende." In: *ZAW* 75 (1963): 93–97.
Zkratka: **Fohrer, ZAW**

Fohrer, G.: *Introduction to the Old Testament.* Neshville, 1965.
Zkratka: **Fohrer**

Ford, Desmond: *Daniel.* Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association 1978.
Zkratka: **Ford**

Ford, Desmond: *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology.* Washington, D.C.: University Press of America 1979.
Zkratka: **Ford, Abomination**

Ford, Desmond: „The Dating of the Book of Daniel: I.–II." In: *Ministry* (July 1983): 12–14, and (August 1983): 20–22.
Zkratka: **Ford, Dating**

Foxvog, D. A. – Kilmer, A. D.: „Music." In: *ISBE* 3, str. 436–449.
Zkratka: **Foxvog-Kilmerová**

Fraidl, Franz: *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit.* Graz: Verlag von Leuschner und Lubensky 1883.
Zkratka: **Fraidl**

Francisco, Clyde T.: „The Seventy Weeks of Daniel." In: *Review and Expositor* 57 (1960): 126–137.
Zkratka: **Francisco**

Freedman, David Noel: *Pottery, Poetry and Prophecy.* Collected Essays on Hebrew Poetry. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1980.
Zkratka: **Freedman, Poetry**

FREEDMAN, David Noel: „The Prayer of Nabonidus." In: *BASOR* 145 (1957): 31–32.
Zkratka: **Freedman**

FROOM, LeRoy Edwin: *The Prophetic Faith of Our Fathers.* The Historical Development of Prophetic Interpretation. Vol. 1–4. Washington, D.C.: Review and Herald 1946–1954.
Zkratka: **Froom**

FROST, Stanley Bruce: „Daniel." In: *IDB* 1, str. 761–768.
Zkratka: **Frost**

FROST, Stanley Bruce: *Old Testament Apocalyptic.* Its Origins and Growth. London: The Epworth Press 1952.
Zkratka: **Frost, Apocalyptic**

FULLER, Daniel P.: *Gospel and Law: Contrast or Continuum?* The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1980.
Zkratka: **Fuller**

FUNDERBURK, G. B.: Frost, „Angel." In: *ZPEB* 1, str. 160–166.
Zkratka: **Funderburk**

GADD, J. C.: „The Harran Inscriptions of Nabonidus." In: *Anatolian Studies* 8 (1958): 35–92.
Zkratka: **Gadd**

GAMMIE, John G.: „On the Intention and Sources of Daniel I–VI." In: *VT* 31 (1981): 282–292.
Zkratka: **Gammie, Intention**

GAMMIE, John G.: „The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel." In: *JBL* 95 (1976): 191–204.
Zkratka: **Gammie**

GASTER, T. H.: „Michael." In: *IDB* 3, str. 372–373.
Zkratka: **Gaster**

GENOUILLAC, H. de: „Nabonide." In: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 25 (1925): 71–83.
Zkratka: **Genouillac**

GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag 1962.
Zkratka: **Gesenius**

GEVARJAHU, H. M. I.: „Das Gebet Nabonids aus den Rollen der judäischen Wüste" (hebr.). In: *Studien über die Rollen der judäischen Wüste.* Jerusalem, 1957, str. 12–23.
Zkratka: **Gevarjahu**

GINSBERG, H. L.: *Studies in Daniel.* New York, 1948.
Zkratka: **Ginsberg, Daniel**

GINSBERG, H. L.: „The Composition of the Book of Daniel." In: *VT* 4 (1954): 246–275.
Zkratka: **Ginsberg**

GOLDSTINE, H. H.: *New and Full Moons 1001 B.C. to A.D. 1651.* Philadelphia, 1973.
Zkratka: **Goldstine**

GOODING, David W.: „The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications." In: *TB* 32 (1981): 43–79.
Zkratka: **Gooding**

GOWAN, Donald E.: *Eschatology in the Old Testament.* Edinburgh: T. and T. Clark Ltd. – Fortress Press 1987.
Zkratka: **Govan**

GRABBE, Lester L.: „The Belshazzar of Daniel and the Belshazzar of History." In: *AUSS* 26 (1988): 59–66.
Zkratka: **Grabbe**

GRAY, G. B.: *The Forms of Hebrew Poetry.* New York, 1972. (Reprint of Edition of 1915).
Zkratka: **Gray**

GRAYSON, A. K.: *Assyrian and Babylonian Chronicles.* Texts from Cuneiform Sources, vol. 5. Locust Valley. New York: J. J. Augustin Publisher 1975.
Zkratka: **Grayson, Chronicles**

GRAYSON, A. K.: *Babylonian Historical-Literary Texts.* Toronto-Buffalo: University of Toronto Press 1975.
Zkratka: **Grayson, Texts**

GRECH, P.: Recenze knih „Beckwith, Roger: The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism" a „Meade, David G.: Pseudonymity and Canon." In: *Biblica* 68 (1987): 286–289.
Zkratka: **Grech**

GRELOT, Pierre: „Soixante-dix semaines d'années." In: *Biblica* 50 (1969): 169–186.
Zkratka: **Grelot**

GRUENTHANER, Michael J.: „The Four Empires of Daniel." In: *CBQ* 8 (1946): 72–82.201–212.
Zkratka: **Gruenthaner, Empires**

GRUENTHANER, Michael J.: „The Seventy Weeks." In: *CBQ* 1 (1939): 44–54.
Zkratka: **Gruenthaner, Seventy**

GRUENTHANER, Michael J.: „The Last King of Babylon." In: *CBQ* 11 (1949): 406–427.
Zkratka: **Gruenthaner**

GRUENWALD, Ithamar: „Jewish Apocalyptic Literature." In: *ANRW* II. 19. 1, str. 89–118.
Zkratka: **Gruenwald**

GUNNEWEG, Antonius H. J.: *Esra.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985.
Zkratka: **Gunneweg**

GURNEY, R. M.: *God in Control.* An Exposition of the Prophecies of Daniel. Worthing, 1980.
Zkratka: **Gurney**

GUTHRIE, D.: „Questions of Introduction." In: *New Testament Interpretation.* Ed. by I. Haward Marshall. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1977, str. 105–116.
Zkratka: **Guthrie**

HALLO, W. W.: „Akkadian Apocalypses." In: *Israel Exploration Journal* 16 (1966): 231–242.
Zkratka: **Hallo**

HANSON, Paul D.: „Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht." In: *Apokalyptik.* Herausgegeben von Klaus Koch und Johann Michael Schmidt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, str. 440–470.
Zkratka: **Hanson, Apokalyptik**

HANSON, Paul D.: „Apocalypticism." In: *IDB* Suppl., str. 28–34.
Zkratka: **Hanson, Apocalypticism**

HANSON, Paul D.: „Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment." In: *RB* 78 (1971): 31–58.
Zkratka: **Hanson, Environment**

HANSON, Paul D.: „Old Testament Apocalyptic Reexamined." In: *Interpretation* 25 (1971): 454–479.
Zkratka: **Hanson, Old Testament**

HANSON, Paul D.: *The Dawn of Apocalyptic.* The Historical and Sociological Facts of Jewish Apocalyptic Eschatology. Revised. ed. Philadelphia: Fortress Press 1979. (1. ed. 1975).
Zkratka: **Hanson**

HARDY, Frank Wilton: *An Historicist Perspective on Daniel 11.* A Thesis. Nepublikovaný materiál. Andrews University 1983.
Zkratka: **Hardy**

HARRINGTON, Wilfrid: *Nouvelle Introduction Bible.* Paris: Éditions du Seuil 1971.
Zkratka: **Harrington**

HARRIS, R. Laird: „Canon of the Old Testament." In: *ZPEB* 1, str. 709–731.
Zkratka: **Harris**

HARRISON, Roland Kenneth: „Artaxerxes." In: *ISBE* 1, str. 306.
Zkratka: **Harrington, Artaxerxes**

HARRISON, Roland Kenneth: „Daniel, Book of." In: *ISBE* 1, str. 859–866.
Zkratka: **Harrison, ISBE**

HARRISON, Roland Kenneth: „Daniel, Book of." In: *ZPEB* 2, str. 12–21.
Zkratka: **Harrison, Daniel**

HARRISON, Roland Kenneth: *Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1969.
Zkratka: **Harrison**

HARTMAN, Lars: *Prophecy Interpreted.* The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par. Lund: CWK Gleerup 1966.
Zkratka: **Hartman, Prophecy**

HARTMAN, Louis F.: „Daniel." In: *Jerome Bible Commentary.* London, 1968.
Zkratka: **Hartman, Daniel**

HARTMAN, Louis F.: „The Great Tree and Nabuchodonosor's Madness." In: *The Bible in Current Catholic Thought.* Ed. by John L. McKenzie. New York: Herder and Herder 1982, str. 75–82.
Zkratka: **Hartman, Madness**

HARTMAN, Louis F. – DI LELLA, Alexander A.: *The Book of Daniel.* The Anchor Bible. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc. 1978.
Zkratka: **Hartman-Di Lella**

HARVEY, Van A.: *A Handbook of Theological Terms.* 8. ed. New York: MaCmillan Publishing Company, Inc. 1979.
Zkratka: **Harvey**

HASEL, Gerhard F.: *Biblical Interpretation Today.* An Analysis of Modern Methods of Biblical Interpretation and Proposale for the Interpretation of the Bible as the Word of God. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1985.
Zkratka: **Hasel, Interpretation**

HASEL, Gerhard F.: „Establishing a Date for the Book of Daniel." In: *Symposium on Daniel.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 84–164.
Zkratka: **Hasel**

HASEL, Gerhard F.: „Fulfilliments of Prophecy." In: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 288–322.
Zkratka: **Hasel, Fulfillments**

HASEL, Gerhard F.: „Interpretations of the Chronology of the Seventy Weeks." In: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 3–63.
Zkratka: **Hasel, Weeks**

HASEL, Gerhard F.: „L'authenticité du livre de Daniel." In: *Signes des temps* (Mai–Juin 1979): 12–16.
Zkratka: **Hasel, Authenticité**

HASEL, Gerhard F.: *Old Testament Theology.* Basic Issues in the Current Debate. Revised ed. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1975.
Zkratka: **Hasel, Theology**

HASEL, Gerhard F.: „Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic." In: *ZAW* 92 (1980): 267–284.
Zkratka: **Hasel, Resurrection**

HASEL, Gerhard F.: „Revelation and Interpretation in Daniel." In: *Ministry* (October 1974): 20–23.
Zkratka: **Hasel, Ministry**

HASEL, Gerhard F.: „The Book of Daniel: Evidences Relating to Persons and Chronology." In: *AUSS* 19 (1981): 37–49.
Zkratka: **Hasel, Evidence**

HASEL, Gerhard F.: „The Book of Daniel and Matters of Language: Evidences Relating to Names, Words, and the Aramaic Language." In: *AUSS* 19 (1981): 211–225.
Zkratka: **Hasel, Aramaic**

HASEL, Gerhard F.: „The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7,1; 8,1)." In: *AUSS* 15 (1977): 153–168.
Zkratka: **Hasel, Belshazzar**

HASEL, Gerhard F.: „The Four World Empires of Daniel 2 Against Its Near Eastern Environment." In: *JSOT* 12 (1979): 17-30.
Zkratka: **Hasel, Environment**

HASEL, Gerhard F.: „The Identity of »The Saints of the Most High« in Daniel 7." In: *Biblica* 56 (1975): 173–192.
Zkratka: **Hasel, Identity**

HASEL, Gerhard F.: „The »Little Horn«, the Heavenly Sanctuary, and the Time of the End: A Study of Daniel 8,9–14." In: *Symposium on Daniel.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 378–461.
Zkratka: **Hasel, Study**

HASEL, Gerhard F.: „The »Little Horn«, the Saints, and the Sanctuary in Daniel 8." In: *The Sanctuary and Atenement.* Ed. by Arnold V. Wallenkampf and W. Richard Lesher. Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1981, str. 177–227.
Zkratka: **Hasel, Horn**

HASEL, Gerhard F.: „The Seventy Weeks of Daniel 9,24–27." In: Insert D, *Ministry* (May 1976): 5–21.
Zkratka: **Hasel, Seventy**

HASEL, Gerhard F.: *Understanding the Living Word of God.* Mountain View, Ca: Pacific Press Publishing Association 1980.
Zkratka: **Hasel, Understanding**

HAYDEN, R. E.: „Persia." In: *ISBE* 3, str. 776–780.
Zkratka: **Hayden**

HEATON, Eric W.: *The Book of Daniel.* Introduction and Commentary. The Kingdoms of the World and the Kingdom of God. 3. ed. London: SCM Press Ltd. 1964.
Zkratka: **Heaton**

HEGER, Josef: *Kniha Daniel.* Překlad. Brno: Edice Akord 1947.
Zkratka: **Heger**

HEINZ, Johann: „Le problème de l'authenticité et de l'unité du livre de Daniel." In: *Daniel – questions débattues.* Collonges-sous-Salève: Séminaire adventiste 1980, str. 11–25.
Zkratka: **Heinz**

HEINZ, Johann: „Les écoles d'interpretation prophetique." In: *Prophetie et eschatologie.* Conferences bibliques 1982, vol. 1. Kolektiv autorů. Nepublikovaný materiál. 1982, str. 32–65.
Zkratka: **Heinz, Interpretation**

HEINZ, Johann: *Zeiten, Reiche und Regenten.* Wien, Wegweiser-Verlag b.d.
Zkratka: **Heinz, Zeiten**

HEJČL, Jan: „Proroctví Danielovo." In: *Bible česká.* Díl 1: Knihy Starého zákona, sv. 3. Praha: tiskem Cyrillo-Metodějské knihtiskárny V. Kotrby 1925, str. 679–779.
Zkratka: **Hejčl**

HELLER, Jan: „Až do posledních končin země." In: *Do posledních končin.* Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, sv. 5. Sborník prací Josefu Smolíkovi k 60. narozeninám. Praha: Kalich 1982, str. 5–25.
Zkratka : **Heller**

HELLER, Jan: „Královská tažení ve starém Orientu." Recenze stejnojmenné knihy A. Jepsena. In: *KJ* 10 (1988): 3.
Zkratka: **Heller, Tažení**

HELLER, Jan: Recenze disertační práce „Zd. Souček: Kniha Daniel a příspěvek k bádání o apokalyptice, 1986." In: *KR* 54 (1987): 71–72.
Zkratka: **Heller, Recenze**

HELLER, Jan: „Symbolika čísel a její původ." In: *KJ* 4–14 (1973).
Zkratka: **Heller, Symbolika**

HELLER, Jan: „Výhled na konci času (Daniel)." In: *KJ* 36 (1976): 1.
Zkratka: **Heller, Výhled**

HELLER, Jan: „Vznik zákona a proroků." In: *Zákon a proroci.* Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, sv. 7. Praha: Kalich 1984, str. 166–196.
Zkratka: **Heller, Vznik**

HELLHOLM, David, ed.: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Upsala, 1979. Tübingen: Mohr 1983.
Zkratka: **Hellholm**

HENGEL, Martin: *Judaism and Hellenism.* Vol. 1. Transl. by John Bowden from the German Judentum und Hellenismus, 1973. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press 1981. (1. ed. 1974).
Zkratka: **Hengel**

HENGSTENBERG, E. W.: *Christology of the Old Testament.* Vol. 2. Reprint. Florida: McDill AFB 1973, str. 811–919.
Zkratka: **Hengstenberg**

HÉRODOTOS: *Dějiny.* Živá díla minulosti. Praha: Odeon 1972.
Zkratka: **Hérodotos**

HEŘMANSKÝ, Stanislav: *Základní problémy biblické typologie.* Příspěvek k biblické hermeneutice. Praha: Husova československá bohoslovecká fakulta 1959.
Zkratka: **Heřmanský**

HIERONYMUS, Eusebius Sophronicus: „Commentariorum in Danielem Prophetum." In: *MPL* 25 (1884): 491–584.
Zkratka: **Hieronymus**

HIPPOLYTE: *Commentaire sur Daniel.* Introduction de Gustave Bardy. Texte établi et traduit par Maurice Lefevre. Paris: Éditions du Cerf 1947.
Zkratka: **Hippolyte**

HIPPOLYTOS: „Commentarii in Danielem. Fragmenta in Danielem." In: *MPG* 10 (1857): 633–700.
Zkratka: **Hippolytos**

HOEKEMA, A. A.: „Seventy Weeks." In: *ISBE* 4, str. 427–428.
Zkratka: **Hoekema**

HÖHNER, H. W.: *Chronological Aspects of the Life of Christ.* Grand Rapids, Mi, 1977.
Zkratka: **Höhner**

HOLBROOK, Frank B., ed.: *Symposium on Daniel.* Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986.
Zkratka: **Holbrook**

HOLBROOK, Frank B., ed.: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986.
Zkratka: **Holbrook, Seventy**

HOLLADAY, William L., ed.: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* 5. ed. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1980.
Zkratka: **Holladay**

HOLTZ, Traugott: Recenze knihy „Hellholm, David, ed.: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East." In: *TLZ* 111 (1986): 591–594.
Zkratka: **Holtz**

HORÁK, Ladislav: „Dvě studie k Jeremjášovi." In: *Biblické studie.* Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, sv. 4. Praha: Kalich 1982, str. 23–68.
Zkratka: **Horák**

HORN, Siegfried H.: „Elephantine Papyri and Daniel 8,14." In: *Ministry* 54 (August 1981): 24–27.
Zkratka: **Horn**

HORN, Siegfried H.: „The Babylonian Chronicle and the Ancient Calendar of the Kingdom of Judah." In: *AUSS* 5 (1967): 12–27.
Zkratka: **Horn, Calendar**

HORN, Siegfried H.: „The Old Testament Text in Antiquity." In: *Ministry* (November 1987): 4–8.
Zkratka: **Horn, Antiquity**

HORN, Siegfried H.: – WOOD, L. H.: *The Chronology of Ezra 7.* 2. ed. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association 1970.
Zkratka: **Horn, Ezra**

Hrozný, Bedřich: *Nejstarší dějiny Přední Asie a Indie.* 2., rozšíř. a přeprac. vyd. Praha: Melantrich 1943.
Zkratka: **Hrozný**

Hummel, Horace D.: *The Word Becoming Flesh.* An Introduction to the Origin, Purpose, and Meaning of the Old Testament. St. Louis: Concordia Publishing House 1979.
Zkratka: **Hummel**

Charles, Robert H.: *The Book of Daniel.* Century Bible, vol. 16. Edinburgh: T. C. and E. C. Jack 1913.
Zkratka: **Charles**

Charlesworth, James H.: „A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha." In: *ANRW* II. 19. 1 (1979): 54–88.
Zkratka: **Charlesworth, Pseudepigrapha**

Charlesworth, James H.: „The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha." In: *ANRW* II. 19. 1 (1979): 188–218.
Zkratka: **Charlesworth, Messiah**

Charlesworth, James H., ed.: *The Old Testament Pseudepigrapha.* Apocalyptic Literature and Testaments. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc. 1983, 1985.
Zkratka: **Charlesworth**

Childs, Brevard S.: *Biblical Theology in Crisis.* Philadalphia: The Westminster Press 1970 (4. vyd. 1976).
Zkratka: **Childs, Crisis**

Childs, Brevard S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia: Fortress Press 1979.
Zkratka: **Childs**

Childs, Brevard S.: *Old Testament Theology in a Canonical Text.* Philadelphia: Fortress Press 1986.
Zkratka: **Childs, Theology**

Ireneus: *Patero kněh proti kacířstvím.* Přeložil Jan Nep. František Desolda. Praha: Dědictví sv. Prokopa 1876.
Zkratka: **Ireneus**

Ironside, H. A.: *The Great Parenthesis.* Grand Rapids, Mi: 1943.
Zkratka: **Ironside**

Izajáš. Starý zákon. Překlad s výkladem, sv. 11. Praha: Kalich 1982.
Zkratka: **Izajáš PSV**

Jacob, Edmond: *Théologie de l'Ancien Testament.* Neuchâtel: Delachaux et Nestlé 1968.
Zkratka: **Jacob**

Jepsen, Alfred: „Bemerkungen zum Danielbuch." In: *VT* 11 (1961): 386–391.
Zkratka: **Jepsen, Bemerkungen**

Jepsen, Alfred: *Královská tažení ve starém Orientu.* Prameny k dějinám starověké Palestiny. Praha: Vyšehrad 1987.
Zkratka: **Jepsen**

Jeremjáš – Pláč. Starý zákon. Překlad s výkladem, sv. 12. Praha: Kalich 1983.
Zkratka: **Jeremjáš PSV**

Jerome's Commentary on Daniel. Ed. by Gleason L. Archer, Jr. Grand Rapids, Mi: 1977.
Zkratka: **Jerome**

Jewett, R.: *A Chronology of Paul's Life.* Philadelphia, 1979.
Zkratka: **Jewett**

Johns, Alger F.: *A Short Grammar of Biblical Aramaic.* 4. ed. Berrien Springs, Mi: Andrews University Press 1978.
Zkratka: **Johns**

Johnsson, William G.: „Conditionality in Biblical Prophecy with Particular Reference to Apocalyptic." In: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 259–287.
Zkratka: **Johnsson**

Jones, Bruce William: „The Prayer in Daniel IX." In: *VT* 18 (1968): 488–493.
Zkratka: **Jones**

Jongeling, B. – Labuschagne, C. J. – Woude, A. S. van der: *Aramaic Texts from Qumran I.* Leiden, 1976.
Zkratka: **Jongeling**

Josephus Flavius: „Against Apion." In: *Josephus, Complete Works.* Transl. by W. Whiston. Grand Rapids, Mi: Kregel Publications 1960, str. 607–637.
Zkratka: **Contra Apionem**

Josephus Flavius: „Antiquities of the Jews." In: *Josephus, Complete Works.* Transl. by W. Whiston. Grand Rapids, Mi: Kregel Publications 1960, str. 23–426.
Zkratka: **Antiquitates**

Josephus Flavius: *Opera Omnia.* Bd. 1–6. Leipzig: B. G. Teubner 1888–1896.
Zkratka: **Josephus**

Junker, H.: *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel.* Bonn, 1932.
Zkratka: **Junker**

Justinos: „Dialogus cum Tryphone Judaeo." In: *MPG* 6 (1884): 471–800.
Zkratka: **Justinos**

Käsemann, Ernst: „The Beginnings of Christian Theology." In: *New Testament Question of Today.* London: SCM 1969, str. 82–107.
Zkratka: **Käsemann**

Keil, Carl Friedrich: *Biblical Commentary on the Book of Daniel.* Transl. by M. G. Easton. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1975. (Německé vydání: Leipzig, 1869; 1. angl. vyd.: Edinburgh, 1891).
Zkratka: **Keil**

Keil, Carl Friedrich: *Biblischer Commentar über den Propheten Daniel.* Leipzig, 1869.
Zkratka: **Keil**

Kessler, Werner: *Zwischen Gott und Weltmacht.* Der Prophet Daniel. Stuttgart: Calwer Verlag 1950. (3. vyd. 1961).
Zkratka: **Kessler**

Kiddle, Martin: *The Revelation of St. John.* The Moffatt New Testament Commentary, vol. 16. New York: Harper and Brothers Publishers 1940.
Zkratka: **Kiddle**

Kitchen, K. A.: „The Aramaic of Daniel." In: *Notes on Some Problems in the Book of Daniel.* Ed. by D. J. Wiseman. London: The Tyndale Press 1965, str. 31–79.
Zkratka: **Kitchen**

Klíma, Josef: *Lidé Mezopotámie.* Cestami dávné civilizace a kultury při Eufratu a Tigridu. 1. vyd. Praha: Orbis 1976.
Zkratka: **Klíma, Mezopotámie**

Klíma, Josef: *Zákony Asýrie a Chaldeje.* Pokračovatelé Chammurapiho. Praha: Academia 1985.
Zkratka: **Klíma, Zákony**

Klíma, Otakar: *Sláva a pád starého Íránu.* Praha: Orbis 1977.
Zkratka: **Klíma**

Klíma, Otakar – Segert, Stanislav: *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny.* Praha: Nakladtelství Československé akademie věd 1956.
Zkratka: **Klíma-Segert**

Knibb, Michael A.: „Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses." In: *Israel's Prophetic Tradition.* Ed. by Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb. Cambridge: Cambridge University Press 1982, str. 155–180.
Zkratka: **Knibb**

Knihy Královské a Druhá Paralipomenon. Starý zákon. Překlad s výkladem, sv. 6. Praha: Kalich 1980.
Zkratka: **Královské PSV**

Knowles, Louis E.: „The Interpretation of the Seventy Weeks of Daniel in the Early Fathers." In: *Westminster Theological Journal* 7 (1945): 136–160.
Zkratka: **Knowles**

Koch, Klaus: *Daniel.* Biblischer Kommentar – Altes Testament, Bd. XXII/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986.
Zkratka: **Koch, Daniel**

Koch, Klaus: „Pseudonymous Writing." In: *IDB,* Suppl., str. 712–714.
Zkratka: **Koch, Writing**

Koch, Klaus: Recenze knihy „Collins, John J.: Daniel with an Introduction Apocalyptic Literature." In: *TLZ* 112 (1984): 261–263.
Zkratka: **Koch, Recenze**

Koch, Klaus: *The Rediscovery of Apocalyptic.* London: SCM Press Ltd. 1972.
Zkratka: **Koch, Rediscovery**

Koch, Klaus – Niewisch, Till – Tubach, Jürgen: *Das Buch Daniel.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
Zkratka: **Koch**

Koch, Klaus – Schmidt, Johann Michael, eds.: *Apokalyptik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
Zkratka: **Koch, Apokalyptik**

Komenský, Jan Amos: „Retuňk proti Antikristu a svodum jeho." In: *Opera omnia.* Sv. 2. Praha: Academia 1971, str. 9–287.
Zkratka: **Komenský**

Konrad, Robert: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 6: Mittelalter." In: *TRE* 3, str. 275–280.
Zkratka: **Konrad**

Korošec, A.: *Hethitische Staatsverträge.* Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60. Leipzig, 1931.
Zkratka: **Korošec**

Kovář, F.: *Apokalyptická literatura židovská.* Kladno: nákladem a tiskem J. Šnajdra 1923.
Zkratka: **Kovář**

Kroeker, Jakob: *Daniel.* Staatsmann und Prophet. 2. Aufl. Giessen-Basel: Brunnen-Verlag 1977.
Zkratka: **Kroeker**

Kutsch, Ernst: „Das Jahr der Katastrophe: 587 v. Chr. Kritische Erwägungen zu neueren chronologischen Versuchen." In: *Biblica* 55 (1974): 520–545.
Zkratka: **Kutsch**

Kutscher, E. Y.: „Aramaic." In: *Current Trends in Linguistics.* Vol. 6. Ed. by. T. A. Seboek. The Hague 1980, str. 400–403.
Zkratka: **Kutschcr, Trends**

Kutscher, E. Y.: „Aramaic." In: *Encyclopedia Judaica.* Vol. 2. Jerusalem, 1971, str. 259–287.
Zkratka: **Kutscher**

Kutscher, E. Y.: „Dating the Language of the Genesis Apocryphon." In: *JBL* 76 (1957): 288–292.
Zkratka: **Kutscher, Dating**

Kutscher, E. Y.: „HaAramit HaMigrait – Aramit Mizrahit hi o Marravit?" (Biblical Aramaic – Eastern Aramaic or Western Aramaic?). In: *First World Congress of Jewish Studies.* Vol. 1. Jerusalem, 1952, str. 123–127.
Zkratka: **Kutscher, Congress**

Kutscher, E. Y.: „The Language of the »Genesis Apocryphon«." In: *Aspects of the Dead Sea Scrolls.* Scr. Hier. 4. 2. ed. Jerusalem, 1965, str. 1–35.
Zkratka: **Kutscher, Genesis**

Lacocque, André: *Daniel et son temps.* Genève: Labor et Fides 1983.
Zkratka: **Lacocque, Temps**

Lacocque, André: *Le livre de Daniel.* Neuchâtel-Paris: Delachaux et Nestlé 1976.
Zkratka: **Lacocque**

Ladd, George E.: *A Theology of the New Testament.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1974.
Zkratka: **Ladd, Theology**

Ladd, George E.: „Apocalyptic." In: *EDT,* str. 62–65.
Zkratka: **Ladd**

Ladd, George E.: „Apocalyptic Literature." In: *ISBE* 1, str. 151–161.
Zkratka: **Ladd, Apocalyptic**

Ladd, George E.: *Crucial questions About the Kingdom of God.* Grand Rapids, Mi, 1952.
Zkratka: **Ladd, Kingdom**

Ladd, George E.: *The Blessed Hope.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1956.
Zkratka: **Ladd, Hope**

Ladd, George E.: *The Last Things.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1978.
Zkratka: **Ladd, Last**

Ladd, George E.: *The Presence of the Future.* The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1974.
Zkratka: **Ladd, Future**

Lagrange, M.: „L'apocalypse d'Isaie." In: *RB* 3 (1894): 200–231.
Zkratka: **Lagrange**

Lambert, W. G.: „Une exégèse arithmétique du chapitre IX de Daniel." In: *Nouvelle Revue Théologique* (Paris) 74 (1952): 409–417.
Zkratka: **Lambert**

Lanares, Pierre: *Daniel.* Collonges-sous-Salève: Service dactilographique du seminaire adventiste 1966.
Zkratka: **Lanares**

Lanczkowski, Günter: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 1: Religionsgeschichtlich." In: *TRE* 3, str. 189–191.
Zkratka: **Lanczkowski**

Langdon, S.: *Die neubabylonischen Königsinschriften.* Bd. 3. Vorderasiatische Bibliothek. Leipzig, 1912.
Zkratka: **Langdon, VAB**

LaRondelle, Hans K.: „Christ or Antichrist: The Mystericus Gap in Daniel 9." In: *Ministry* 55 (May 1982): 14–17.
Zkratka: **LaRondelle, Gap**

LaRondelle, Hans K.: „Interpretation of Prophetic and Apocalyptic Prophecy." In: *A Symposium on Biblical Hermeneutics.* Ed. by Gordon M. Hyde. Washington, D.C.: Biblical Research Committee, General Conference of Seventh-day Adventists 1974, str. 225–249.
Zkratka: **LaRondelle, Apocalyptic**

LaRondelle, Hans K.: „Is the Secret Rapture the Blessed Hope?" In: *Ministry* 55 (January 1982): 10–12.
Zkratka: **LaRondelle, Rapture**

LaRondelle, Hans K.: „Paul's Prophetic Outline in 2 Thessalonians 2." In: *AUSS* 21 (1983): 61–69.
Zkratka: **LaRondelle, Outline**

LaRondelle, Hans K.: „The Essence of Dispensationalism." In: *Ministry* 54 (May 1981): 4–6.
Zkratka: **LaRondelle, Dispensationalism**

LaRondelle, Hans K.: „The Church and the Great Tribulation: Protection or Escape?" In: *Ministry* 55 (March 1982): 13–15.
Zkratka: **LaRondelle, Escape**

LaRondelle, Hans K.: *The Israel of God in Prophecy.* Principles of Prophetic Interpretation. Berrien Springs, Mi: Andrews University Press 1985.
Zkratka: **LaRondelle**

LaSor, W. S.: „Aramaic." In: *ISBE* 1, str. 229–233.
Zkratka: **LaSor, Aramaic**

LaSor, W. S.: „Dead Sea Scrolls." In: *ISBE* 1, str. 883–897.
Zkratka: **LaSor, Scrolls**

LaSor, W. S.: „Nebuchadnezzar." In: *ISBE* 3, str. 506–508.
Zkratka: **LaSor, Nebuchadnezzar**

Lebram, Jürgen: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 2.: Altes Testament." In: *TRE* 3, str. 192–202.
Zkratka: **Lebram, AT**

Lebram, Jürgen: „Daniel – Danielbuch und Zusätze." In: *TRE* 8, str. 325–349.
Zkratka: **Lebram**

Leipoldt, Johannes – Grundmann, Walter, eds.: *Umwelt des Urchristentums.* 4. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1975.
Zkratka: **Leipoldt**

Lenglet, A.: „La structure littéraire de Daniel 2–7.„" In: *Biblica* 53 (1972): 169–190.
Zkratka: **Lenglet**

Leupold, Herbert Carl: *Exposition of Daniel.* Grand Rapids, Mi: Baker Book House 1949.
Zkratka: **Leupold**

Lewis, J. P.: „What Do We Mean by Jabneh?" In: *Journal of Bible and Religion* 32 (1964): 125–132.
Zkratka: **Lewis**

Lewy, Hildegard: „The Babylonian Background of the Kay Kaus Legend." In: *ArOr* 17 (1949): 28–109.
Zkratka: **Lewy**

Liebi, Roger: *Weltgeschichte im Visier des Propheten Daniel.* Berneck: Schwengeler-Verlag 1986.
Zkratka: **Liebi**

Lilley, J.: „Jehoiakim." In: *ZPEB* 3, str. 418–420.
Zkratka: **Lilley**

Lisowsky, Gerhard: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.* 2. Aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1958.
Zkratka: **Lisowsky**

Luther, Martin: „Vorrede über den Propheten Daniel. Der Prophet Daniel." In: *Die Deutsche Bibel.* D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 11, 2. Hälfte (Daniel bis Maleachi). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1960, str. 1–181.
Zkratka: **Luther**

Łyko, Zachariasz: *Wstęp do Pisma Świętego.* Warszawa: Znaki Czasu 1987.
Zkratka: **Łyko**

Maclean, H. B.: „Jehoiakim." In: *IDB* 2, str. 813–814.
Zkratka: **Maclean**

Maier, Gerhard: *Der Prophet Daniel.* Wuppertaler Studienbibel. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1986.
Zkratka: **Maier**

Maier, Gerhard: *The End of the Historical-Critical Method.* St. Louis: Concordia Publishing House 1977.
Zkratka: **Maier, End**

Mánek, Jindřich: *Když Pilát spravoval Judsko.* Kapitoly z dobového pozadí Nového zákona. Praha: Blahoslav 1980.
Zkratka: **Mánek**

Marshall, I. Haward, ed.: *New Testament Interpretation.* Essays on Principles and Methods. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1977.
Zkratka: **Marshall**

Marti, Karl: *Das Buch Daniel.* Tübingen-Leipzig: J. C. B. Mohr 1901.
Zkratka: **Marti**

Martin, W. J.: „The Hebrew of Daniel." In: *Notes on Some Problems in the Book of Daniel.* Ed. by D. J. Wiseman. London: The Tyndale Press 1965, str. 28–30.
Zkratka: **Martin**

Matouš, L.: *Kniha Danielova a její historické pozadí.* Nepublikovaný materiál. 1949.
Zkratka: **Matouš**

Mauro, Philip: *The Seventy Weeks and the Great Tribulation.* Boston: Hamilton Bros. 1923.
Zkratka: **Mauro**

Maxwell, C. Mervyn: *God Cares.* Vol. 1. The Message of Daniel for You and Your Family. Mountain View, Ca: Pacific Press Publishing Association 1981.
Zkratka: **Maxwell**

MAYER, Rudolf – REUSS, Joseph: *Die Qumranfunde und die Bibel.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1959.
Zkratka: **Mayer-Reuss**

MCCARTHY, D. J.: *Old Testament Covenant.* A Survey of Current Opinions. 4. ed. Atlanta: John Knox Press 1976 (1.vyd.: Oxford, 1972).
Zkratka: **McCarthy**

MCCLAIN, A. J.: *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks.* Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1940.
Zkratka: **McClain**

MCRAY, J. R.: „Bible, Canon of." In: *EDT,* str. 140–141.
Zkratka: **McRay**

MEADE, David G.: *Pseudonymity and Canon.* An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1986.
Zkratka: **Meade**

MENASCE, F. J. de: Daniel. La Sainte Bible. Paris: Les Éditions du Cerf 1958.
Zkratka: **Menasce**

MENDENHALL, G. E.: „Covenant." In: *IDB* 1, str. 714–723.
Zkratka: **Mendenhall**

MENDENHALL, G. E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.* Pittsburgh, 1955.
Zkratka: **Mendenhall, Covenant**

MERTENS, Alfred: *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer.* Würzburg: Echter Verlag 1971.
Zkratka: **Mertens**

METZGER, Bruce M.: „Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha." In: *JBL* 91 (1972): 3–24.
Zkratka: **Metzger, Forgeries**

METZGER, Bruce M., ed.: *The Apocrypha of the Old Testament.* Revised Standard Version. New York, 1965.
Zkratka: **Metzger**

MEYER, Heinrich A. W.: *The Gospel of Matthew.* New York: Funk and Wagnalls 1884.
Zkratka: **Meyer, Matthew**

MEYER, Rudolf: *Das Gebet des Nabonid.* Berlin: Akademie-Verlag 1962.
Zkratka: **Meyer, Gebet**

MEYER, Rudolf: „Das Qumranfragment »Gebet des Nabonid«." In: *TLZ* 85 (1960): 831–834.
Zkratka: **Meyer**

MICHAELI, F.: *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie.* Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1967.
Zkratka: **Michaeli**

MILIK, J. T.: „»Prière de Nabonide« et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumran 4." In: *RB* 63 (1956): 407–415.
Zkratka: **Milik**

MILLAR, W. R.: *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic.* Missoula, Mont.: Scholars Press 1976.
Zkratka: **Millar**

MILLARD, A. R.: „Daniel 1–6 and History." In: *EQ* XLIX. 2 (1977): 69–71.
Zkratka: **Millard**

MITCHELL, T. C. – JOYCE, R.: „The Musical Instruments in Nebuchadnezzar's Orchestra." In: *Notes on Some Problems in the Book of Daniel.* Ed. by D. J. Wiseman. London: The Tyndale Press 1965, str. 19–27.
Zkratka: **Mitchell-Joyce**

MOLNÁR, Amedeo: *Lístky o mladé církvi.* Praha: Kalich 1952.
Zkratka: **Molnár**

MOLTMANN, Jürgen: *Theology of Hope.* London: SCM 1967.
Zkratka: **Moltmann**

MONTGOMERY, James A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel.* Edinburgh: T. and T. Clark 1927.
Zkratka: **Montgomery**

MORRIS, Leon: *Apocalyptic.* Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1972.
Zkratka: **Morris**

MOSCA, P. G.: „Ugarit and Daniel 7: A Missing Link." In: *Biblica* 67 (1986): 496–517.
Zkratka: **Mosca**

MÜLLER, Karlheinz: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 3: Jüdische Apokalyptik." In: *TRE* 3, str. 202–251.
Zkratka: **Müller**

MURAOKA, T.: „Notes of the Syntax of Biblical Aramaic." In: *JSS* 11 (1966): 151–167.
Zkratka: **Muraoka, Syntax**

MURAOKA, T.: „The Aramaic of the Old Targum of Job from Qumran Cave XI." In: *Journal of Jewish Studies* 25 (1974): 442.
Zkratka: **Muraoka**

NANDRÁSKÝ, Karel: *Teológia Starej zmluvy*. 2. vyd. Bratislava: Tranoscius 1986.
Zkratka: **Nandráský**

NEAL, Gordon C.: „Porphyry." In: *NIDCC*, str. 793.
Zkratka: **Neal**

NESTLE – ALAND: *Novum Testamentum Graece*. 26., neubearb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1979.
Zkratka: **Nestle-Aland**

NEUFFER, Julia: „»Ptolemy's Canon« Debunked?" In: *AUSS* 17 (1979): 39–46.
Zkratka: **Neuffer, Ptolemy**

NEUFFER, Julia: „The Accession of Artaxerxes I." In: *AUSS* 6 (1968): 60–87.
Zkratka: **Neuffer**

NICKELSBURG, G. W. E.: *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge, 1972.
Zkratka: **Nickelsburg**

NICKELSBURG, G. W. E.: „Stories in Biblical and Early Post-Biblical Times." In: *Jewish Writing of the Second Temple Period*. Ed. by Michael E. Stone. Philadelphia, Fortress Press 1984, str. 33–87.
Zkratka: **Nickelsburg**

NICHOL, Francis D., ed., etc.: The Seventh-day Adventist Bible Commentary. Vol. 4: Isaiah to Malachi. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association 1955.
Zkratka: **BC, sv. 4**

NOTH, Martin: „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik." In: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Chr. Kaiser Verlag 1957, str. 248–273.
Zkratka: **Noth, Apokalyptik**

NOTH, Martin: „The Understanding of History in the Old Testament Apocalyptic." In: *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. Philadelphia: Fortress Press 1966, str. 194–214.
Zkratka: **Noth**

NOVOTNÝ, Adolf: *Biblický slovník*. Praha: Kalich 1956.
Zkratka: **Novotný**

O'CONNOR, M.: *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1980.
Zkratka: **O'Connor**

OPPENHEIM, A. L.: „Babylonian and Assyrian Historical Texts." In: *ANET*, str. 265–317.556–567.
Zkratka: **Oppenheim, ANET**

OPPENHEIM, A. L.: „Nabonidus." In: *IDB* 3, str. 493–495.
Zkratka: **Oppenheim**

OPPERWALL – GALLUCH, Nola J.: „Wing." In: *ISBE* 4, str. 1072–1073.
Zkratka: **Opperwall-Galluch**

OSCHWALD, Pierre: *Le livre de Daniel*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1957.
Zkratka: **Oschwald**

OSSWALD, Eva: „Zum Problem der vaticinia ex eventu." In: *ZAW* 75 (1963): 27–44.
Zkratka: **Osswald**

OSTEN – SACKEN, Peter von der: *Die Apokalyptik in ihren Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*. München: Chr. Kaiser Verlag 1969.
Zkratka: **Osten-Sacken**

OSWALT, John N.: „Canonical Criticism: A Review from a Conservative Viewpoint." In: *Journal of Evangelical Theological Society* (September 1987): 317–325.
Zkratka: **Oswalt**

OSWALT, John N.: „Chronology of the OT." In: *ISBE* 1, str. 673–685.
Zkratka: **Oswalt, Chronology**

PANNENBERG, Wolfhart: „Heilsgeschehen und Geschichte." In: *KuD* 5 (1959): 218–239.259–288.
Zkratka: **Pannenberg**

PANNENBERG, Wolfhart: *Jesus – God and Man*. Philadelphia: Westminster Press 1968.
Zkratka: **Pannenberg, Jesus**

PANNENBERG, Wolfhart: „Redemptive Event and History." In: *Basic Questions in Theology*. SCM and Fortress Press 1970, str. 15–80.
Zkratka: **Pannenberg, History**

Panorama – viz Biblické panorama.

PARKER, Richard A. – DUBBERSTEIN, Waldo H.: *Babylonian Chronology 626 B.C. – A.D. 45*. Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 24. Chicago: The University of Chicago Press 1942.
Zkratka: **Parker-Dubberstein**

PAVELKA, P. Jan Ev.: *Sedmdesát Danielových sedmiletí*. Nepublikovaný materiál, strojopis. 1972, upraveno 1983.
Zkratka: **Pavelka**

Payne, D. F.: „Esther, Book of." In: *ISBE* 2, str. 157–159.
Zkratka: **Payne, Esther**

PAYNE, David: „The Place of Daniel in Old Testament Eschatology." In: *Themelios* 4 (1967): 33–40.
Zkratka: **Payne, Eschatology**

PAYNE, J. Barton: „Covenant (in the Old Testament)." In: *ZPEB* 1, str. 1000–1010.
Zkratka: **Payne, Covenant**

PAYNE, J. Barton: *Encyclopedia of Biblical Prophecy.* New York, 1973.
Zkratka: **Payne, Prophecy**

PAYNE, J. Barton: „Chronology of the Old Testament." In: *ZPEB* 1, str. 829–845.
Zkratka: **Payne, Chronology**

PAYNE, J. Barton: „The Goal of Daniel's Seventy Weeks." In: *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978): 97–115.
Zkratka: **Payne**

PAYNE, J. Barton: *The Theology of the Older Testament.* Grand Rapids, Mi, 1962.
Zkratka: **Payne, Theology**

PEČÍRKA, Jan a kol.: *Dějiny pravěku a starověku.* Sv. 1–2. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1979.
Zkratka: **Pečírka**

PENTECOST, J. Dwight: *Things to Come.* A Study in Biblical Eschatology. Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1958.
Zkratka: **Pentecost**

PFEIFFER, R. H.: „Canon of the OT." In: *IDB* 1, str. 498–520.
Zkratka: **Pfeiffer, Canon**

PFEIFFER, R. H.: *Introduction to the Old Testament.* New York, 1948.
Zkratka: **Pfeiffer**

PÍPAL, Blahoslav: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu.* 2. vyd. Praha: Kalich 1974.
Zkratka: **Pípal**

PLÖGER, Otto: *Das Buch Daniel.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1965.
Zkratka: **Plöger**

PLÖGER, Otto: „Siebzig Jahre." In: *Aus der Spätzeit des Alten Testaments.* Göttingen, 1970, str. 67–73.
Zkratka: **Plöger, Siebzig**

PÖHLER, Rudolf J.: „Der literarische Aufbau der Offenbarung des Johannes." In: *Studien zur Offenbarung.* Bd. 1. Hamburg: Euro-Afrika-Division 1988, str. 35–112.
Zkratka: **Pöhler**

POKORNÝ, Petr (spolu s badatelským seminářem): „17. a 18. žalm Šalomounův." In: *KR* 42 (1975): 151–157.
Zkratka: **Pokorný, Žalm**

POKORNÝ, Petr: *Úvod do exegeze.* Praha: Kalich 1979.
Zkratka: **Pokorný, Exegeze**

POKORNÝ, Petr: *Výklad evangelia podle Marka.* 2. vyd. Praha: Kalich 1981.
Zkratka: **Pokorný**

POKORNÝ, Petr: „Základní problémy biblické teologie." In: *Biblické studie,* sv. 4. Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. Praha: Kalich 1982, str. 7–22.
Zkratka: **Pokorný, Teologie**

PORTEOUS, Norman W.: *Daniel.* A Commentary. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press 1965.
Zkratka: **Porteous**

PRICE, George M.: *The Greatest of the Prophets.* A New Commentary on the Book of Daniel. Mountain View, Ca: Pacific Press Publishing Association 1955.
Zkratka: **Price**

PRITCHARD, James B., ed.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* 3. ed. with Supplement. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1969.
Zkratka: **ANET**

Prophetie et Eschatologie. Conferences bibliques 1982, vol. 1–2. Kolektiv autorů. Nepublikovaný materiál.
Zkratka: **Prophetie**

PUSEY, E. B.: *Daniel the Prophet.* 2. ed. New York, 1885. (Oxford-London, 1864).
Zkratka: **Pusey**

Questions on Doctrine. An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association 1957.
Zkratka: **Questions**

RAABE, Paul R.: „Daniel 7: Its Structure and Role in the Book." In: *HAR* 9 (1985): 267–275.
Zkratka: **Raabe**

RABINOWITZ, Jacob: „Grecians and Greek Terms in the Aramaic Papyri." In: *Biblica* 39 (1958): 76–82.
Zkratka: **Rabinowitz**

RAD, Gerhard von: *The Message of the Prophets.* 2. ed. London: Harper and Row Publishers 1965.
Zkratka: **Rad, Message**

RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments.* Bd. 1–2. München: Chr. Kaiser Verlag 1958, 1961.
Zkratka: **Rad**

RAD, Gerhard von: „Typological Interpretation of the Old Testament." In: *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Ed. by Claus Westermann. 7. ed. Atlanta: John Knox Press 1979, str. 17–39.
Zkratka: **Rad, Interpretation**

RAD, Gerhard von: *Wisdom in Israel.* 3. ed. London: SCM Press Ltd. 1978.
Zkratka: **Rad, Wisdom**

RAMM, Bernard: *Protestant Biblical Interpretation.* A Textbook of Hermeneutics. 3. revised ed. Grand Rapids, Mi: Baker Book House 1979.
Zkratka: **Ramm**

RAWLINSON, A. E. J.: *St. Mark.* London: Methuen and Co. Ltd. 1925.
Zkratka: **Rawlinson**

RINGGREN, H.: „Apokalyptik." In: *RGG* 1, str. 463–466.
Zkratka: **Ringgren**

RIST, M.: „Apocalypticism." In: *IDB* 1, str. 157–161.
Zkratka: **Rist**

ROBINSON, G. L.: „Canon of the OT." In: *ISBE* 1, str. 591–601.
Zkratka: **Robinson**

ROBINSON, G. L. – HARRISON, R. K.: „Isaiah." In: *ISBE* 2, str. 885–904.
Zkratka: **Robinson, Isaiah**

ROSENTHAL, Franz: *A Grammar of Biblical Aramaic.* 4. ed. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1974.
Zkratka: **Rosenthal**

ROWLEY, H. H.: *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel.* Cardiff, 1935.
Zkratka: **Rowley, Darius**

ROWLEY, H. H.: „Nehemiah's Mission and Its Background." In: *Men of God.* Studies in Old Testament History and Prophecy. London-New York: Thomas Nelson and Sons Ltd. 1963, str. 211–245.
Zkratka: **Rowley, Background**

ROWLEY, H. H.: „Review of D. J. Wiseman, ed.: Notes on Some Problems in the Book of Daniel." In: *JSS* 11 (1966): 112–116.
Zkratka: **Rowley, Review**

ROWLEY, H. H.: *The Aramaic of the Old Testament.* London, 1929.
Zkratka: **Rowley, Aramaic**

ROWLEY, H. H.: „The Bilingual Problem of Daniel." In: *ZAW* 50 (1932): 265–268.
Zkratka: **Rowley, Problem**

ROWLEY, H. H.: „The Composition of the Book of Daniel: Some Comments on Professor Ginsberg's Article." In: *VT* 5 (1955): 272–276.
Zkratka: **Rowley, Composition**

ROWLEY, H. H.: „The Historicity of the Fifth Chapter of Daniel." In: *JTS* 32 (1931): 12–31.
Zkratka: **Rowley, Historicity**

ROWLEY, H. H.: „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah." In: *The Servant of the Lord and Other Essays.* 2. ed. Oxford, 1965, str. 135–168.
Zkratka: **Rowley, Order**

ROWLEY, H. H.: *The Relevance of Apocalyptic.* A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation. 2. ed. London: Lutterworth Press 1946.
Zkratka: **Rowley**

ROWLEY, H. H.: *The Unity of the Bible.* London: The Carey Kingsgate Press Limited 1953.
Zkratka: **Rowley, Bible**

ROWLEY, H. H.: „The Unity of the Book of Daniel." In: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament. London: Lutterworth Press 1952, str. 237–268.
Zkratka: **Rowley, Unity**

RUSSELL, David Syme: *Apocalyptic: Ancient and Modern.* Philadelphia: Fortress Press 1978.
Zkratka: **Russell, Apocalyptic**

RUSSELL, David Syme: „Apokalyptik – Prophetie – Pseudonymität." In: *Apokalyptik.* Herausgegeben von Klaus Koch und Johann Michael Schmidt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
Zkratka: **Russell, Pseudonymität**

RUSSELL, David Syme: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic.* The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press 1964.
Zkratka: **Russell**

Ryrie, Charles Caldwell: *Dispensationalism Today.* Chicago: Moody Press 1965.
Zkratka: **Ryrie**

Říčan, Rudolf – Molnár, Amedeo: *Dvanáct století církevních dějin.* Praha: Kalich 1973.
Zkratka: **Říčan-Molnár**

Sanders, James A.: *Canon and Community.* A Guide to Canonical Criticism. Philadelphia: Fortress Press 1984.
Zkratka: **Sanders, Criticism**

Sanders, James A.: „The Dead Sea Scrolls – Quarter Century of Study." In: *BA* 36 (1973): 110–148.
Zkratka: **Sanders**

Sázava, Zdeněk: *Mistr a Pán.* Praha: Blahoslav 1988.
Zkratka: **Sázava**

Scofield, C. I., ed.: *The Scofield Reference Bible.* New York: Oxford University Press 1909.
Zkratka: **Scofield**

Scott, J. B.: „Seventy Weeks." In: *ZPEB* 5, str. 363–364.
Zkratka: **Scott**

Seebass, Gottfried: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 7: Reformation und Neuzeit." In: *TRE* 3, str. 280–289.
Zkratka: **Seebass, Reformation**

Seebass, Horst: „'acharith." In: *TDOT* 1, str. 207–212.
Zkratka: **Seebass**

Segal, M. H.: *The Pentateuch.* Its Composition and Its Authorship and Other Biblical Studies. Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University 1967.
Zkratka: **Segal**

Selešnikov, S. I.: *Člověk a čas.* Dějiny kalendáře a chronologie. Praha: Práce 1974.
Zkratka: **Selešnikov**

Sendry, A.: *Music in Ancient Israel.* New York, 1969.
Zkratka: **Sendry**

Septuaginta. Vol. 2: Libri poetici et prophetici. Herausgegeben von Alfred Rahlts. 6. Aufl. Stuttgart: Privilegierte Würtembergische Bibelanstalt b.d.
Zkratka: **LXX**

Shea, William H.: „A Further Note on Daniel 6: Daniel as »Governor«." In: *AUSS* 21 (1983): 169–171.
Zkratka: **Shea, Governor**

Shea, William H.: „An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period: I." In: *AUSS* 9 (1971): 51–67.
Zkratka: **Shea, Vassal I**

Shea, William H.: „An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period: II." In: *AUSS* 9 (1971): 99–128.
Zkratka: **Shea, Vassal II**

Shea, William H.: „An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period: III." In: *AUSS* 10 (1972): 88–117.
Zkratka: **Shea, Vassal III**

Shea, William H.: „An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period: IV." In: *AUSS* 10 (1972): 147–178.
Zkratka: **Shea, Vassal IV**

Shea, William H.: „Bel(te)shazzar Meets Belshazzar." In: *AUSS* 26 (1988): 67–81.
Zkratka: **Shea, Belshazzar**

Shea, William H.: *Daniel and the Judgement.* Nepublikovaný materiál. 1980.
Zkratka: **Shea, Judgement**

Shea, William H.: „Daniel 3: Extra-Biblical Text and the Convocation on the Plain of Dura." In: *AUSS* 20 (1982): 29–52.
Zkratka: **Shea, Convocation**

Shea, William H.: „Darius the Mede: An Update." In: *AUSS* 20 (1982): 229–247.
Zkratka: **Shea, Darius**

Shea, William H.: „Early Development of the Antiochus Epiphanes Interpretation." In: *Symposium on Daniel.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 256–328.
Zkratka: **Shea, Development**

Shea, William H.: „Further Literary Structures in Daniel 2–7: An Analysis of Daniel 4." In: *AUSS* 23 (1985): 193–202.
Zkratka: **Shea, Analysis**

Shea, William H.: „Further Literary Structures in Daniel 2–7: An Analysis of Daniel 5, and the Broader Relationships Within Chapters 2–7." In: *AUSS* 23 (1985): 277–295.
Zkratka: **Shea, Structures**

Shea, William H.: „Nabonidus, Belshazzar, and the Book of Daniel: An Update." In: *AUSS* 20 (1982): 133–149.
Zkratka: **Shea, Update**

SHEA, William H.: „Poetic Relations of the Time Periods in Daniel 9,25." In: *The Sanctuary and Atonement.* Ed. by Arnold V. Wallenkampf and W. Richard Lesher. Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1981, str. 277–282.
Zkratka: **Shea, Poetic**

SHEA, William H.: *Selected Studies on Prophetic Interpretation.* Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1982.
Zkratka: **Shea, Studies**

SHEA, William H.: „The Neo-Babylonian Historical Setting for Daniel 7." In: *AUSS* 24 (1986): 31–36.
Zkratka: **Shea, Setting**

SHEA, William H.: „The Prophecy of Daniel 9,24–27." In: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 75–118.
Zkratka: **Shea, Prophecy**

SHEA, William H.: „The Relationship Between the Prophecies of Daniel 8 and Daniel 9." In: *The Sanctuary and Atonement.* Ed. by Arnold V. Wallenkampf and W. Richard Lesher. Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1981, str. 228–250.
Zkratka: **Shea, Relationship**

SHEA, William H.: *The Unity of Daniel.* Nepublikovaný materiál. Andrews University b. d.
Zkratka: **Shea, Daniel**

SHEA, William H.: „Unity of Daniel." In: *Symposium on Daniel.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 165–255.
Zkratka: **Shea**

SHEA, William H.: „Wrestling with the Prince of Persia. An Study on Daniel 10." In: *AUSS* 21 (1983): 225–250.
Zkratka: **Shea, Prince**

SCHEDL, Claus: „Mystische Arithmetik oder geschichtliche Zahlen?" In: *Biblische Zeitschrift* 8 (1964): 101–105.
Zkratka: **Schedl**

SCHMIDT, Johann Michael: *Die jüdische Apokalyptik.* Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1976.
Zkratka: **Schmidt**

SCHRÖDER, Richard: „Was ist Apokalyptik? Ein Beitrag zum Fragen." In: *Theologische Versuche.* Bd. 10. Herausgegeben von Joachim Rogge und Gottfried Schille. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1979, str. 45–52.
Zkratka: **Schröder**

SCHULTZ, S. J.: „Jehoiakim." In: *ISBE* 2, str. 976–977.
Zkratka: **Schultz**

SCHÜRER, E.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ.* Ed. by M. Black, G. Vermes and F. Millar. Vol. 1. Edinburgh, 1973.
Zkratka: **Schürer**

SCHWANTES, Siegfried J.: „ᶜEreb Boqer of Daniel 8,14 Reexamined." In: Symposium on Daniel. Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 463–474.
Zkratka: **Schwantes, Boqer**

SCHWANTES, Siegfried J.: „La date du livre de Daniel." In: *Daniel – questions débattues.* Collonges-sous-Salève: Séminaire adventiste 1980, str. 47–61.
Zkratka: **Schwantes**

SCHWARTE, Karl-Heinz: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 5: Alte Kirche." In: *TRE* 3, str. 257–275.
Zkratka: **Schwarte**

SICKENBERGER, J.: „Apokalyptik." In: *RAC* 1, str. 504–510.
Zkratka: **Sickenberger**

SMITH, Sidney: *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon.* London, 1924.
Zkratka: **Smith**

SMOLÍK, Josef: *Úvod do studia bohosloví.* Praha: Kalich 1978.
Zkratka: **Smolík**

SODEN, W. von: „Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen." In: *ZAW* 53 (1935): 81–89.
Zkratka: **Soden**

SOUČEK, Josef B.: „Proroctví v Novém zákoně." In: *O svrchovanost víry.* Sborník k sedmdesátému výročí narození profesora J. L. Hromádky. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1959, str. 24–35.
Zkratka: **Souček**

SOUČEK, Josef B.: *Teologie apoštola Pavla.* Praha: Kalich 1976.
Zkratka: **Souček, Teologie**

SOUŠEK, Zdeněk: „Apokalyptika." In: *KR* 54 (1987): 58–61.
Zkratka: **Soušek**

Soušek, Zdeněk: „Nabuchodonozor z Daniel 4 a král Nabonid." In: *Brána i klíč.* Soubor starozákonních studií. Praha: Kalich 1971, str. 28–32.
Zkratka: **Soušek, Nabonid**

Stamm, Johann Jakob: „Jesus Christ and the Old Testament." In: *Essays on Old Testament Hermeneutics.* 7. ed. Atlanta: John Knox Press 1979.
Zkratka: **Stamm**

Stone, Michael E., ed.: *Jewish Writings of the Second Temple Period.* Philadelphia: Fortress Press 1984.
Zkratka: **Stone**

Strand, Kenneth A.: „Apocalyptic Prophecy and the Church 1–2." In: *Ministry* 56 (October and December 1983): 20–23.14–18.
Zkratka: **Strand**

Strand, Kenneth A.: *Interpreting the Book of Revelation.* Hermeneutical Guidelines, With Brief Introduction to literary Analysis. 2. ed. Naples, Florida: Ann Arbor Publishers 1979.
Zkratka: **Strand, Revelation**

Strand, Kenneth A.: *Perspectives in the Book of Revelation.* Essays on Apocalyptic Interpretation. 2. ed. Worthington, Ohio: Ann Arbor Publishers 1978.
Zkratka: **Strand, Perspectives**

Strange, J. F.: „Greece." In: *ISBE* 2, str. 557–567.
Zkratka: **Strange**

Strobel, August: „Apokalyptik – Apokalypsen. Teil 4: Neues Testament." In: *TRE* 3, str. 251–257.
Zkratka: **Strobel, NT**

Strobel, August: *Kerygma und Apokalyptik.* Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967.
Zkratka: **Strobel**

Stuart, Douglas: „Michael." In: *ISBE* 3, str. 347–348.
Zkratka: **Stuart**

Stuart, Douglas: *Old Testament Exegesis.* Philadelphia: The Westminster Press 1980.
Zkratka: **Stuart, Exegesis**

Szydelski: „De recto sensu vaticinii Danielis 70 hebdomadum." In: *Collectanea Theologica* 19 (1938): 59–114.
Zkratka: **Szydelski**

Šrámek, Vladimír: *Písmo.* Sv. 4. Praha: Sfinx Bohumil Janda 1948.
Zkratka: **Šrámek**

Štefanović, Zdravko: *Correlations Between Old Aramaic Inscriptions and the Aramaic Section of Daniel.* Ph. D. Dissertation. Andrews University 1987.
Zkratka: **Štefanović**

Štefanović, Zdravko: „Correlations Between Old Aramaic Inscriptions and the Aramaic Section of Daniel. Ph. D. Dissertation – Abstract." In: *AUSS* 26 (1988): 85.
Zkratka: **Štefanović, Abstract**

Taylor, John B.: „Apocalyptic Literature." In: *NIDCC,* str. 52–53.
Zkratka: **Taylor**

Terry, Milton S.: *Biblical Hermeneutic.* New York: The Methodist Book Concern 1911.
Zkratka: **Terry**

Theological Wordbook of the Old Testament. Vol. 1–2. Ed. by R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. and Bruce K. Waltke. Chicago: Moody Press 1980.
Zkratka: **TWOT**

Thiele, Edwin R.: *A Chronology of the Hebrew Kings.* Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1977.
Zkratka: **Thiele**

Thompson, J. A.: „Covenant (OT)." In: *ISBE* 1, str. 790–793.
Zkratka: **Thompson, Covenant**

Thompson, J. A.: *The Book of Jeremiah.* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1980.
Zkratka: **Thompson, Jeremiah**

Thompson, W. R.: „Chronology of the New Testament." In: *ZPEB* 1, str. 816–829.
Zkratka: **Thompson**

Tolhurst, L. P.: „Establishing the Date 457 B. C." In: *Ministry* (April 1988): 6–9.
Zkratka: **Tolhurst**

Towner, W. Sibley: *Daniel.* Atlanta, 1984.
Zkratka: **Towner**

Trilling, Wolfgang: *Der zweite Brief an die Thessalonicher.* Leipzig: St. Benno-Verlag 1986.
Zkratka: **Trilling**

Trocmé, André: *Jésus et la révolution non violente.* Genève: Éditions Labor et Fides 1961.
Zkratka: **Trocmé**

Tuland, C. G.: „Ezra – Nehemiah or Nehemiah – Ezra?" In: *AUSS* 12 (1974): 47–62.
Zkratka: **Tuland**

Vaccari, P. A.: „Dan 9,25–26 de septuaginta hebdomadibus." In: *Verbum Domini* 19 (1939): 284–286.
Zkratka: **Vaccari**

Vaucher, Alfred-Felix: *Derniers Essays.* Dammarie les Lys: Vie et Santé 1984.
Zkratka: **Vaucher, Essays**

Vaucher, Alfred-Felix: *Les prophéties apocalyptiques et leur interprétation.* Collonges-sous-Salève, 1972.
Zkratka: **Vaucher**

Vaucher, Alfred-Felix: *L'Histoire du salut.* Dammarie les Lys: Vie et Santé 1987.
Zkratka: **Vaucher, Salut**

Vaux, Roland de: *Ancient Israel.* Vol. 1–2. New York: McGraw-Hill Book Company 1965.
Zkratka: **Vaux**

Viviano, Pauline A.: „The Book of Daniel: Prediction or Encouragement?" In: *The Bible Today* 21 (1983): 221–226.
Zkratka: **Viviano**

Vulgata – viz Biblia Sacra Vulgata

Wagner, Siegfried, ed.: *Bibel und Qumran.* Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft 1968.
Zkratka: **Wagner**

Wallenkamf, Arnold V. – Lesher, W. Richard, eds.: *The Sanctuary and the Atonement.* Biblical, Historical, and Theological Studies. Washington, D.C.: The Review and Herald Publishing Association 1981.
Zkratka: **Wallenkampf**

Walter, Nikolaus: „Zur Theologischen Relevanz apokalyptischer Aussagen." In: *Theologische Versuche.* Bd. 4. Herausgegeben von Joachim Rogge und Gottfried Schille. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1975, str. 47–72.
Zkratka: **Walter**

Waltke, Bruce K.: „The Date of the Book of Daniel." In: *BS* 133 (1976): 319–329.
Zkratka: **Waltke**

Walvoord, John F.: *Daniel.* The Key to Prophetic Revelation. Chicago: Moody Press 1971.
Zkratka: **Walvoord**

Walvoord, John F.: *The Rapture Question.* Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1957.
Zkratka: **Walvoord, Rapture**

Ward, J. M.: „Isaiah." In: *IDB* Suppl., str. 456–461.
Zkratka: **Ward**

Watson, Wilfred G. E.: „Gender – Matched Synonymous Parallelism in the OT." In: *JBL* 99 (1980): 321–341.
Zkratka: **Watson**

Weber, Otto: *La dogmatique de Karl Barth.* Introduction et analyse. Genève: Éditions Labor et Fides 1954.
Zkratka: **Weber**

Wenham, G. J.: „Daniel: The Basic Issues." In: *Themeltos* 2. 2 (1977): 49–52.
Zkratka: **Wenham**

Werner, E.: „Masoretic Accents." In: *IDB* 3, str. 295–299.
Zkratka: **Werner**

Werner, E.: „Musical Instrument." In: *IDB* 3, str. 469–476.
Zkratka: **Werner, Instrument**

Whitcomb, J. C.: „Daniel, Book of." In: *NDB*, str. 262–265.
Zkratka: **Whitcomb**

Whitcomb, J. C.: *Darius the Mede.* Grand Rapids, Mi, 1959.
Zkratka: **Whitcomb, Mede**

Whitcomb, J. C.: „Darius the Mede." In: *ZPEB* 2, str. 29.
Zkratka: **Whitcomb, Darius**

White, W., Jr.: „Greek Language." In: *ZPEB* 2, str. 826–834.
Zkratka: **White, Greek**

White, W., Jr.: „Persia." In: *ZPEB* 4, str. 710–718.
Zkratka: **White**

White, W., Jr.: „Persian Language and Literature." In: *ZPEB* 4, str. 718–720.
Zkratka: **White, Persian Language**

Willis, J. T.: „The Expression be'acharith hayyamim in the Old Testament." In: *Restoration Quarterly* 22 (1979): 54–71.
Zkratka: **Willis**

Wilson, Gerard H.: „Wisdom in Daniel and the Origin of Apocalyptic." In: *HAR* 9 (1985): 373–381.
Zkratka: **Wilson**

Wilson, J. M.: „Angel." In: *ISBE* 1, str. 124–127.
Zkratka: **Wilson, Angel**

Wilson, R. D.: *Studies in the Book of Daniel.* New York, 1938.
Zkratka: **Wilson, Daniel**

Wilson, R. D.: – Harrison, R. K.: „Daniel." In: *ISBE* 1, str. 858–859.
Zkratka: **Wilson-Harrison**

Winandy, Pierre: „Analyse." In: *Signes des temps* (Mai–Juin 1979): 9–11.
Zkratka: **Winandy, Analyse**

Winandy, Pierre, ed.: *Daniel – questions débattues.* Collonges-sous-Salève: Séminaire adventiste 1980.
Zkratka: **Winandy**

Winandy, Pierre: *Etude philologique de Daniel 9,24–27.* Thèse de doctorat. Université de Paris, Faculté des Lettres 1977.
Zkratka: **Winandy, Etude**

Winandy, Pierre: „The Meaning of Kipper in Daniel 9,24." In: *The Seventy Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy.* Ed. by Frank B. Holbrook. Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1986, str. 119–127.
Zkratka: **Winandy, Kipper**

Winter, P.: „Das aramäische Genesis-Apokryphon." In: *TLZ* 4 (1957): 258–262.
Zkratka: **Winter**

Wiseman, D. J.: „Babylon." In: *ISBE* 1, str. 384–391.
Zkratka: **Wiseman, ISBE**

Wiseman, D. J.: „Babylon OT." In: *ZPEB* 1, str. 439–448.
Zkratka: **Wiseman, Babylon**

Wiseman, D. J.: „Babylonia." In: *NBD*, str. 114–119.
Zkratka: **Wiseman, Babylonia**

Wiseman, D. J.: „Belshazzar." In: *NBD*, str. 129.
Zkratka: **Wiseman, NBD**

Wiseman, D. J.: „Belshazzar." In: *ZPEB* 1, str. 515–516.
Zkratka: **Wiseman, Belshazzar**

Wiseman, D. J.: „Darius." In: *NBD*, str. 265.
Zkratka: **Wiseman, Darius**

Wiseman, D. J.: „Chaldea, Chaldeans." In: *NBD*, str. 182.
Zkratka: **Wiseman, Chaldea**

Wiseman, D. J.: *Chronicles of Chaldaean Kings (526–556 B.C.) in the British Museum.* London: The Trustees of the British Museum 1956.
Zkratka: **Wiseman**

Wiseman, D. J.: „Nabonidus." In: *ZPEB* 4, str. 351–352.
Zkratka: **Wiseman, Nabonidus**

Wiseman, D. J.: „Nebuchadnezzar." In: *ZPEB* 4, str. 395–399.
Zkratka: **Wiseman, Nebuchadnezzar**

Wiseman, D. J.: „Some Historical Problems in the Book of Daniel." In: *Notes on Some Problems in the Book of Daniel.* Ed. by D. J. Wiseman. London: The Tyndale Press 1965, str. 9–18.
Zkratka: **Wiseman, Problems**

Wolf, C. U.: „Daniel and the Lord's Prayer." In: *Interpretation* 15 (1961): 398–410.
Zkratka: **Wolf**

Wood, Leon J.: *Daniel: A Study Guide.* Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1975.
Zkratka: **Wood**

Worschech, Udo: „Methodes et postulats de la recherche historico-critique sur le livre de Daniel." In: *Daniel – questions débattues.* Collonges-sous-Salève: Séminaire adventiste 1980, str. 63–75.
Zkratka: **Worschech, Methodes**

Worschech, Udo: „War Nebukadnezar im Jahre 605 v. Chr. vor Jerusalem?" In: *Biblische Notizen* 36, München (1987): 57–63.
Zkratka: **Worschech**

Wright, Charles H. H.: *Daniel and His Prophecies.* London, 1906.
Zkratka: **Wright**

Wright, J. S.: *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem.* 2. ed. London: Tyndale Press 1958.
Zkratka: **Wright, Ezra**

WÜRTHWEIN, Ernst: *Der Text des Alten Testaments.* 3., neubearb. und vermehr. Aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1966.
Zkratka: **Würthwein**

XENOFÓN: *O Kýrově vychování.* Antická knihovna, sv. 5. Praha: Svoboda 1970.
Zkratka: **Xenofón**

YAMAUCHI, Edwin M.: „Daniel and Contacts Between the Aegean and the Near East Before Alexander." In: *EvQ* 53 (1981): 37–47.
Zkratka: **Yamauchi, Contacts**

YAMAUCHI, Edwin M.: *Greece and Babylon.* Grand Rapids, Mi, 1967.
Zkratka: **Yamauchi, Greece**

YAMAUCHI, Edwin M.: „Nabonidus." In: *ISBE* 3, str. 468–470.
Zkratka: **Yamauchi, Nabonidus**

YAMAUCHI, Edwin M.: „The Archeological Background of Daniel." In: *BS* 137 (1980): 5–19.
Zkratka: **Yamauchi, Background**

YAMAUCHI, Edwin M.: „The Greek Words in Daniel in the Light of Greek Influence in the Near East." In: *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. by J. Barton Payne. Waco, Texas – London, England: Word Books Publisher 1970.
Zkratka: **Yamauchi**

YAMAUCHI, Edwin M.: „The Reverse Order of Ezra/Nehemiah Reconsidered." In: *Themeltos* 5 (May 1980): 7–13.
Zkratka: **Yamauchi, Order**

YOUNG, Edward J.: *An Introduction to the Old Testament.* 8. ed. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1977.
Zkratka: **Young, Introduction**

YOUNG, Edward J.: „Daniel, Introduction." In: *NBC,* str. 688–702.
Zkratka: **Young, Daniel**

YOUNG, Edward J.: *The Book of Isaiah.* Vol. 2. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1969.
Zkratka: **Young, Isaiah**

YOUNG, Edward J.: *The Prophecy of Daniel.* A Commentary. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company 1949.
Zkratka: **Young**

ZIMMERMANN, F.: „Hebrew Translation in Daniel." In: *JQR* 51 (1960–1961): 198–208.
Zkratka: **Zimmermann, Translation**

ZIMMERMANN, F.: „Some Verses of Daniel in the Light of a Translation Hypothesis." In: *JBL* 58 (1939): 349–354.
Zkratka: **Zimmermann, Hypothesis**

ZIMMERMANN, F.: „The Aramaic Origin of Daniel 8–12." In: *JBL* 57 (1938): 258–272.
Zkratka: **Zimmermann**

ZÖCKLER, Otto: *The Book of the Prophet Daniel.* Commentary on the Holy Scriptures, vol. 13. Reprint. Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House 1960. (1. vyd. 1876).
Zkratka: **Zöckler**

ŽILKA, František: *Dějiny novozákonní doby.* Praha: Kalich 1925.
Zkratka: **Žilka**

ThDr. Jiří Moskala

Kniha Daniel a makabejská teze

Problematika autorství, jednoty, struktury a sedmdesáti týdnů knihy Daniel

Disertační práce vychází v původním znění pouze s drobnými úpravami a s překladem cizojazyčných textů.

Jazyková redakce Mgr. Jana Novotná
Sazba a grafická úprava Bohumil Jedlička
Odpovědný redaktor Bohumil Jedlička
Použité motivy na titulní straně jsou z trůnního sálu v Babyloně.

Vyšlo v edici vydavatelství HOPE, Orličky 103, 561 55
1. vydání, Orličky 1995

ISBN 80-901905-0-2