

Český ekumenický komentář k Novému zákonu

Vydává
Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze

Ediční rada:
Jiří Mrázek
Jan Roskovec
Mireia Ryšková

Svazek 21

Zjevení Janovo

Jiří Mrázek

Zjevení Janovo

Praha 2012

Obsah

Tato publikace je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného centra
MŠMT č. reg. LC538 „Centrum biblických studií“
a vychází s jeho finanční podporou.

Český ekumenický komentář k Novému zákonu
Vydává Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze
ve spolupráci s Českou biblickou společností

Ediční rada: Jiří Mrázek, Jan Roskovec, Mireia Ryšková

Jiří Mrázek: Zjevení Janovo

Redakce: Jan Roskovec
Korektury: Tereza Pikálková
Návrh sazby: Jan Roskovec
Sazba: Jakub Kubů

Sazba písmy Adobe MinionPro a MyriadPro, SBL Hebrew

Obálku navrhla © Anna Kubů

Ilustrace na obálce: Iluminace z 15. století od Jeana Fouqueta, Francie
Tisk: Omikron Praha
Dotisk 1. vydání, Praha 2012

© 2009 Doc. Jiří Mrázek, Th.D.

ISBN: 978-80-85810-99-8

Předmluva	vii
Úvod k četbě Apokalypsy	9
Žánr a charakteristika	9
Doba vzniku	13
Místo vzniku a místo určení	15
Autor	15
Úvod: 1,1–20	17
Zj 1,1–8	17
Zj 1,9–20	24
Dopisy sedmi sborům: 2,1 – 3,22	34
Zj 2,1–7	35
Zj 2,8–11	40
Zj 2,12–17	44
Zj 2,18–29	48
Zj 3,1–6	53
Zj 3,7–13	56
Zj 3,14–22	59
Sedm pečeti: 4,1 – 8,1	64
Zj 4,1–11	64
Zj 5,1–14	70
Zj 6,1–8	80
Zj 6,9–17	84
Zj 7,1–8	89
Zj 7,9 – 8,1	93
Sedm polnic: 8,2 – 9,21	99
Zj 8,2–13	99
Zj 9,1–11	104
Zj 9,12–21	107
Sedm hromů: 10,1–11	111
Zj 10,1–11	111
Tři a půl času – poločas: 11,1 – 13,18	117
Zj 11,1–13	117
Zj 11,14–18	127
Žena a drak	129
Zj 11,19 – 12,6	134
Zj 12,7–17	139
Šelma číslo 666: 12,18 – 13,10	143
Zj 12,18 – 13,10	143
Zj 13,11–18	152
Armáda Beránkova a velká sklizeň: 14,1–20	158
Zj 14,1–5	158

Zj 14,6–13.....	162
Zj 14,14–20.....	166
Sedm nádob: 15,1 – 16,21.....	170
Zj 15,1–8.....	170
Zj 16,1–9.....	174
Zj 16,10–21.....	177
Zkáza Babylóna: 17,1 – 19,3.....	185
Zj 17,1–8.....	185
Zj 17,9–18.....	190
Zj 18,1–8.....	195
Zj 18,9–24.....	198
Zj 19,1–3.....	202
Svatba Beránkova: 19,4 – 22,5.....	204
Zj 19,4–16.....	204
Zj 19,17–21.....	209
Zj 20,1–6.....	211
Zj 20,7 – 21,1.....	214
Zj 21,1–8.....	221
Zj 21,9–27.....	226
Zj 22,1–5.....	238
Závěr: 22,6–21.....	241
Zj 22,6–21.....	241
Seznam literatury.....	251
Rejstřík odkazů.....	254

Seznam exkurzů

Knížka v pravici.....	71
Knihy a dějiny.....	87
Časové údaje a struktura Zj 11–13.....	120
Identita dvou svědků.....	124
Obráz Římské říše ve Zj.....	145
Císař Nero a Zj.....	147
Číslo šelmy.....	155
Sedm králů?.....	192
Obrazy zkázy.....	203
Poslední bitvy a tisíciletá říše.....	215
Obrazy obnoveného světa.....	220
Drahokamy nebeského Jeruzaléma.....	233

Předmluva

Už v počátcích práce na Českém ekumenickém překladu bylo plánováno pořídit spolu s překladem také výklad Bible. Tento záměr byl však splněn jen částečně. V řadě 16 svazků, v nichž byl nový překlad v letech 1969–1984 postupně vydáván, obsahovaly díly starozákonní také komentář („Překlad s výkladem“). Nový zákon byl vydán v r. 1991 v jednom svazku se stručnými „výkladovými poznámkami“, samostatně byly publikovány jednotlivé práce z pera členů překladatelské skupiny (P. Pokorný: Výklad evangelia podle Marka, 2. vyd. 1981; M. Hájek: Evangelium podle Matouše, část I. Výklad kapitol 1–9, 1995).

Projekt Českého ekumenického komentáře chce na tyto plány navázat a předložit českému čtenáři ucelenou řadu komentářů k Písmu, které by byly původním dílem domácích autorů. Charakter těchto výkladů, vztažených k textu ekumenického překladu, mají určovat tři hlediska. Předně půjde o komentáře vycházející z *kritické exegeze* v rozhovoru se současnou biblistikou. Zároveň však budou usilovat o *obecnější srozumitelnost* výkladu, tak aby byly pomůckou nejen pro teologické odborníky, kazatele a studenty, nýbrž pro každého, kdo se zajímá o soustředěné porozumění biblickému textu. Za důležitou považujeme také *ekumenickou orientaci* řady, která se má projevit nejen ve výběru autorů z různých křesťanských tradic, nýbrž také v konfesijní nepředpojatosti jednotlivých výkladů.

Přejeme všem čtenářům, aby jim v úsilí o porozumění textům Písma byl náš komentář platnou pomocí a aby jim toto úsilí přinášelo hojný užitek.

Jiří Mrázek
Jan Roskovec
Mireia Ryšková

Úvod k četbě Apokalypsy

Vstal, pojedl, napil se a šel v síle onoho pokrmu čtyřicet dní a čtyřicet nocí až k Boží hoře Chorébu. Tam vešel do jeskyně a v ní přenocoval. Tu k němu zaznělo slovo Hospodinovo. Bůh mu řekl: „Co tu chceš, Elijáši?“ Odpověděl: „Velice jsem horlil pro Hospodina, Boha zástupů, protože Izraelci opustili tvou smlouvu, tvé oltáře zbořili a tvé proroky povraždili mečem. Zbývám už jen sám, avšak i mně ukládají o život, jak by mě o něj připravili.“ Hospodin řekl: „Vyjdi a postav se na hoře před Hospodinem.“ A hle, Hospodin se tudy ubírá. Před Hospodinem veliký a silný vítr rozervávající hory a tříštící skály, ale Hospodin v tom větru nebyl. Po větru zemětřesení, ale Hospodin v tom zemětřesení nebyl. Po zemětřesení oheň, ale Hospodin ani v tom ohni nebyl. Po ohni hlas tichý, jemný.

(1Kr 19,8–12)

Úvodní citát není ze Zj, pochází z jiné doby, a dokonce ani ve Starém zákoně, kde jej můžeme najít, nepatří k apokalyptickým textům. Přesto vystihuje velice přesně to nejpodstatnější, oč ve Zj jde. I ve Zj najdeme zemětřesení, vichřice, oheň – prakticky na každé stránce. Lámou se skály a hoří města, člověk ztrácí poslední kousek půdy pod nohama, příroda se obrací proti němu, nebe mu padá na hlavu, popřípadě se zavírá jako dočtená kniha. I ve Zj najdeme pronásledování, úklady a vraždění. Ale beze zbytku v něm platí myšlenka, která se v našem starozákonním citátu vrací jako neodbytný refrén: ale Hospodin v tom (ohni, zemětřesení, větru...) nebyl. Všechny ty katastrofy představují realitu našeho světa a nejsou interpretovány jako Boží jednání. Všechny ty hrůzy nepřicházejí od Boha a nejsou to žádné Boží tresty. Naopak: i pro autora Zj je Bůh ten hlas temný a tichý, který přichází do těchto katastrof s něčím úplně jiným. Jako bezbranná oběť a beránek zbitý. Jako ten, který trpí s trpícími.

Je ovšem pravda, že příliš ukvapený nebo senzacechtivý čtenář může ten hlas temný a tichý ve Zj přeslechnout, a potom mu budou jenom ty nesmyslné katastrofy.

Žánr a charakteristika

Zj patří mezi apokalypsy, dokonce tomuto žánru dalo jméno: (*apokalypsis* je v řečtině první slovo Zj). Tímto konstatováním se však příliš daleko nedostaneme: apokalypsy jsou totiž poněkud neukáz-

něným žánrem. Přesněji řečeno: vzpírají se našim dodatečně stanovovaným pravidlům a omezením.

Příliš úzká a přísná vymezení riskují, že se do nich ty nebo ony významné apokalyptické texty z nějakých formálních důvodů nevejdou, příliš široké definice riskují zase to, že začnou být nicneřikající a tedy trochu zbytečné. Asi nejzdařilejším kompromisem je dodnes nejuznávanější definice J. J. Collinse z roku 1979: „Apokalypsa je žánr zjevovatelské literatury s narativním rámcem, ve kterém je zjevení prostředkováno lidskému příjemci mimosvětovou bytostí. Odhaluje transcendentní skutečnost, která je časová – potud, že vyhlíží spásu na konci času – i prostorová – potud, že zahrnuje jiný, nadpřirozený svět.“¹ I Collins sám ovšem chápe tuto definici spíše jako východisko k další klasifikaci a rozlišuje například mezi apokalypsami, jejichž těžiště je v interpretaci historie, a jinými, které se koncentrují na spekulace o zaslíbení nebo uspořádání nebes. Zvláštní problematiku představují například různé apokryfní testamenty (závěti) starozákonních postav, které obsahují mnoho apokalyptického nebo apokalyptice blízkého materiálu, ačkoliv zřejmě tvoří samostatný žánr. Problémem na celou monografii by byl vztah mezi apokalypsou a proroctvím a jejich rozlišení, zejména v těch starozákonních prorockých knihách, které obsahují obojí (např. Izajáš). Pokud jde o naše Zj, jeho autor sice v nadpise užívá slova apokalypsa, ale na exponovaných místech mluví o své knize jako o proroctví (1,3; 22,7–19).

Já jsem se rozhodl, že v tomto úvodu rezignuji na přesnou definici knihy, která se definicím zpěčuje a náleží „neukázněnému“ žánru. Namísto toho chci čtenáři nabídnout několik poznámek, které by mohly být užitečné při četbě:

(a) Snová logika

Vývoj od tradičních starozákonních proroctví k apokalypsám lze mimo jiné charakterizovat jako vývoj od audicí k vizím. Charakteristickým výstupem starozákonního proroka bylo slovo (ať už k němu přišel jakkoli. Ať už byl původním povoláním třeba drobobravec nebo interpretoval šumění moruší). Finálním výstupem apokalyptika je vize. Přesněji řečeno: jeho výstup je vlastně opět verbální (nemaluje olejomalby na plátno), ale nejsou to jednoznačné instrukce, povzbuzení nebo varování, nýbrž často neumělé popisy jakýchsi vidění, jenom občas doprovázené pokusem o jejich interpretaci. Mohli bychom uvažovat, nakolik tento posun odpo-

vidá povaze zvěsti, kterou apokalyptik předává, a zejména povaze situace, do které mluví. V dějinách lidstva jsou i chvíle, na které nestačí slova, a v paměti lidstva jsou i zkušenosti, které lze vyjádřit právě jen surrealistickými obrazy, jaké nacházíme ve Zj. Především však je třeba mít na paměti, že tato vidění mají svou vlastní, na pohled iracionální logiku, která se ze všeho nejvíce podobá našim snům a nočním můrám. Dnešní badatel se může jen dohadovat, zda je ta která vize autentická, zda je ten nebo onen text záznamem autentické vize nebo jen literární fikcí (ve většině apokalyptické literatury jde o zvláštní směs obojího), ale i ty fiktivní, literární vize se pokoušejí dostat „snové logice“ opravdových. V této logice můžeme být sami na scéně, a přitom se na sebe současně dívat z odstupu, můžeme hledět na zavřené dveře, a přesto víme, kdo se skrývá a co se právě odehrává za nimi. Ve snu můžeme potkat někoho blízkého a víme, že je to on, přesto, že (vlastně) vypadá úplně jinak. Ve Zj můžeme potkat beránka, a přitom víme, že je to vlastně Kristus. Bytost, o které víme, že je to beránek, může mít zase pro změnu sedm rohů nebo být pokryta očima, a za jistých okolností být lvem. Bytosti podobné starcům mohou padat k zemi před trůnem, a přitom mávat kadidlem (k čemuž je obvykle potřeba nejméně jedné ruky) a hrát na loutnu (k čemuž je potřeba obou). Mohou bez ustání metat své koruny z hlavy před trůn, aniž by někdo vysvětlil, kde berou stále nové a nové, aby bylo co metat. Jazyk se může změnit v meč (a přesto jej lze i nadále používat k mluvení), a podobně. Ve snu je možné všechno a obvykle se ničemu nedíváme. Je velmi užitečné právě takto, se snovou logikou, přistupovat i k četbě Zj.

(b) Snová srozumitelnost

V přirovnání ke snům můžeme ještě chvíli pokračovat. Jsou různé noční můry, které nás znepokojí, ale my nevíme, co s nimi a jak si je vyložit. Ovšem může se také stát, že se nám zdá nějaký znepokojivý sen, s nímž si v tom okamžiku nevíme rady, ale potom se ve skutečnosti něco stane, a my ten sen pochopíme (interpretujeme jako varování, znepokojení, které jsme už podvědomě cítili, a podobně). Takto lze přistupovat i ke Zj. Jsou doby, do kterých Zj nemluví; alespoň ne bezprostředně. V tom případě jsme odkázáni na jeho analýzu a výklad (podobně jako psychoanalytik může interpretovat sny). Ale jsou doby, ve kterých Zj najednou promluví bezprostředně a navzdory všem záhadným, dávným a odtažitým symbolům je srozumitelné. Obvykle jsou to chvíle velice kritické. A ještě přesněji: obvykle jsou to chvíle, kdy se na pokraji katastrofy

¹ “Apocalypse” is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world. COLLINS, *Apocalypse*, str. 9. Zdařilý přehled dalších definic nabízí např. HORŇANOVÁ, str. 12–32.

(nebo už za ním) neocitá jedinec, nýbrž celé společenství (církve, národ...). Zj bezprostředně promlouvá v těch nejkritičtějších, katastrofických chvílích, protože právě pro takové je psáno. V tom případě je vlastně jedno, zda „šelmou“ a „drakem“ byl pro původní posluchače císař Nero nebo Domitian nebo ještě někdo jiný. Na jeho místo lze legitimně dosadit Stalina, Hitlera, nebo třeba i konkrétního velitele věznice, koncentračního tábora nebo gulagu – podle toho kdy a kde se nachází čtenář, ke kterému Zj promluví. Pozor: to neznamená, že by Zj předpovídalo konkrétní události nebo konkrétní zlověstné postavy a postavičky např. dvacátého století. Pouze dokáže svou osobitou, surrealistickou zkratkou popsat situace a jejich smutné aktéry, do nichž se např. nejrůznější diktátoři vždycky znovu a znovu trefují.

Jsou doby, ve kterých Zj spíše „mlčí“ – a doby, kdy začne být srozumitelné lépe. Pokud tedy máme při četbě dojem, že je to cosi temného, nesrozumitelného, co vzdoruje našemu pochopení – pak je to dobrá zpráva o době, ve které žijeme. Pokud Zj začne „mluvit“, pak si dobrou zprávu musíme nechat říci teprve od něj. Apokalypsa je dobrá zpráva do špatné doby.

Ve všech dobách jsou ovšem také nejrůznější kazatelé zkázy a hlasatelé katastrof a konců světa. Stává se, že takoví kazatelé mluví, i když Zj „mlčí“ (a zejména přestože oni sami by měli spíš mlčet). Lakmusovým papírkem správného pochopení je, zda nás apokalypsa straší, nebo naopak dodává odvahy. Zj je „ve svém živlu“ v dobách, kdy to, co popisuje, je realitou okolo nás, a už jenom to, že ji vysloví a pojmenuje, vnímáme jako vysvobozující.

(c) Teologie dějin

Jestliže jsme na konci předchozího odstavce konstatovali, že Zj dodává naději do beznadějných situací, je třeba se ptát, jakým způsobem to dělá nebo jakým způsobem se o to alespoň pokouší. Jeden prvek jsem již zmínil: analýza a pojmenování situace. Zj ovšem tuto situaci především zařazuje jako epizodu do celkových dějin. Apokalypsa vkládá naději do svého pohledu na dějiny, které jako celek mají smysl, odněkud někam směřují a nevymkly se Stvořiteli z ruky („Já jsem alfa i omega, počátek i konec...“: 1,6; 21,8; 22,13). V rámci tohoto celku dostává smysl i epizoda, která se z našeho pohledu jeví jako nesmyslné utrpení a zlo. Ale především je zde naděje, že je to jenom epizoda.

Doba vzniku

Zj bylo pravděpodobně sepsáno ke konci vlády císaře Domitiana (polovina devadesátých let 1. st. n. l., snad v letech 94–96). Do této doby je klade církevní otec Irenaeus, který psal kolem roku 180, a ačkoliv většinu života působil v Lyonu, pocházel z maloasijské Smyrny, mohl tedy znát místní maloasijskou tradici. Také vnitřní evidence mluví spíše pro toto datování.

Většina badatelů předpokládá, že Zj vzniklo za pronásledování křesťanů. V úvahu přicházejí dvě velká pronásledování: za císaře Nerona (šedesátá léta 1. století) nebo za císaře Domitiana (devadesátá léta).

(a) *Šedesátá léta, za císaře Nerona.* K tomuto datování se přiklání většina badatelů od 19. do začátku 20. století a dosud ho spíše ojedinele někteří badatelé drží.² Za tohoto císaře máme doloženo kruté pronásledování křesťanů v Římě. Nero sám byl na konci své vlády šílenec na trůnu a má toho na svědomí dosti i jinak. Kromě toho za jeho vlády začala tzv. válka židovská – protirímské povstání v Judeji, které pro Židy skončilo katastrofální porážkou, zničením Chrámu a srovnáním Jeruzaléma se zemí. Zdá se, že Zj reflektuje jak rozpornou postavu císaře Nerona, tak pronásledování (mučedníky) i válku a ohrožení Chrámu. Zj 13 a 17 zřejmě zaznamenávají i ohlas legendy, že Nero, dohnaný k sebevraždě r. 68, nezemřel, nebo sice zemřel, ale znovu vstane a vrátí se s armádou z východu. Zj 11,1–2 lze interpretovat tak, že pád Jeruzaléma už je nevyhnutelný, ale Chrám ještě stojí. To všechno by vedlo k datování před rok 70.

(b) *Devadesátá léta, za císaře Domitiana.* Od 2. až po 19. století převládal tento názor. Na konci 20. století se k němu většina badatelů opět vrátila. Pro toto datování mluví již zmíněný Irenaeus a spíše pro toto datování mluví i vnitřní evidence.

Nero bezpochyby zanechal ve Zj hlubokou stopu. Ale autor už zná i legendu o jeho návratu, která logicky mohla vzniknout až po jeho smrti,³ a není vyloučeno, že autor Zj ji reinterpretuje právě na Domitiana jako nového Nerona (žádný z císařů mezi Neronem a Domitianem si o takovou reinterpretaci neříká).

Zj 11,1–2 lze sice vyložit tak, že autor ještě neví o zničení Chrámu, ale právě tak to může být reakce na jeho zničení (vyjádření naděje všemu navzdory; srov. výklad k 11,1–2 v tomto komentáři). Jiné scény ve Zj předpokládají jako dějiště místo, kde dříve Jeruzalém, potažmo Chrám, stával, ale momentálně tam nic nestojí (přinejmenším Zj 14 a Zj 21).

2 Výrazně např. BOXAL; AUNE harmonizuje obě možnosti; předpokládá totiž několik redakcí.

3 Z tohoto argumentu nevyplývají ještě nutně 90. léta, Zj by mohlo vzniknout stále ještě brzy po roce 68, ale to by již nebylo za Neronova pronásledování.

Řím je přirovnán k Babylónu. Toto přirovnání se objevuje i v židovských pramenech, ale vždy až po roce 70. Jeho pointa je totiž v tom, že Římané stejně jako Babylóňané zničili Jeruzalémský chrám.

(c) *Devadesátá léta, za vlády dobrého císaře Domitiana*. Malá, ale výrazná skupina badatelů sice klade vznik Zj do období Domitianovy vlády, ale popírá, že by za jeho vlády byli pronásledováni křesťané.⁴ Tito badatelé poukazují zejména na skutečnost, že historikové, kteří psali přímo za Domitianovy vlády, žádné pronásledování nezmiňují a jeho vládu nevidí nikterak špatně. O právním chaosu, hospodářském úpadku, konfliktech se senátem, sebezbožnění císaře, právě tak jako o pronásledování křesťanů (a snad i Židů) mluví až historikové, kteří psali po Domitianově smrti, za císaře Trajana (Tacitus, Suetonius, Dio Cassius). Tito badatelé se domnívají, že záměrem „trajanovských“ historiků bylo oslavit Trajana jako osvíceného panovníka a (poněkud neprávem) očernit jeho předchůdce.

Tato poslední varianta zasluží podrobnější analýzu. Předchozí možnosti datování (a, b) se totiž mohou v jednotlivostech promítnout do výkladu textu, ale nemění jeho celkové vyznění (naděje v depresivní, bezvýhodné době, posila pronásledovaným). Zastánci „dobrého císaře Domitiana“ poněkud mění pointu. Zj je podle nich ve skutečnosti adresováno „Laodicejským“ (srov. 3,14–22): spíše bohatým a blahobytným křesťanům, kteří se naučili bezkonfliktně žít v římské společnosti, za cenu drobných ústupků úřadům a obchodním partnerům. Autor Zj z tohoto pohledu vychází jako sršatý disident, který je chce vyprovokovat k vyhraněnému postoji. Pronásledování křesťanů se momentálně nekoná – ale on by je vlastně chtěl.

Bylo či nebylo pronásledování za císaře Domitiana? Pro středoevropského čtenáře, který prožil aspoň část života ve 20. století, je argument, že Domitian nemohl být zlý, když se o tom jeho dvorní historikové nezmiňují, mile naivní. Stejnou logikou by bylo možné zpochybnit třeba i stalinské nebo Hitlerovy zločiny, protože jejich oficiální propaganda se o nich nezmiňuje. Pokud jde o věrohodnost historiků Trajanových: je možné, že by se mu chtěli zavděčit očerněním předchůdce. Ale proč by si jako očernění vybrali všichni shodně pronásledování křesťanů – když ani císař Trajan si o křesťanech nemyslel nic dobrého? V proslulém dopise Pliniovi sice dává instrukce je nevyhledávat (nestojí to za tu námahu), ale jsou-li řádně usvědčeni, nezpochybňuje jejich popravu.

O pronásledování křesťanů v 1. století toho stále ještě nevíme dost, zejména pokud jde o provincie. Je zřejmé, že bylo, ale nikoli celostátní, systematické nebo trvalé. Zdá se, že křesťané v Neronově době se kupodivu ještě nemuseli dostávat do konfliktu přímo s císařským kultem. Nero na ně uspořádal hon v Římě teprve ve chvíli, kdy na ně potřeboval svalit vinu za zapálení Říma. Byli popravováni jako nepřátelé lidského pokolení – nikoli císařského majestátu. Jejich situace ve městě Římě se zřejmě podobala jakési antické heydrichiádě, kdy stačilo jakékoli udání, ale bylo to císařské gesto, určené pro obyvatele města Říma. Je otázka, do jaké míry se projevilo v provinciích. Situaci po Domitianově smrti naproti tomu naznačuje již zmíněný dopis Plinia Trajanovi.

4 BARR, THOMPSON a další in: BARR, *Reading*.

Plinius jako místodržící se musí ptát, co vlastně má dělat s křesťany. Z dopisu vyplývá, že evidentně úplně nechápe, co vlastně ti křesťané dělají špatného – ale nepochybuje o jejich vině. Chybí mu jednotný metodický pokyn – ale jakási prehistorie trestání křesťanů tu je. Zřejmě tedy ani za Domitiana nebyl postup ve všech provinciích a dokonce ani v různých městech téže provincie jednotný. Závisel na tom, nakolik se kde nějaký úředník chtěl zavděčit císařskému dvoru a kam napřel svoji aktivitu. Dopisy sedmi sborům budí dojem, že pronásledování v době sepsání spíše stagnuje a nabírá nový dech. Taková situace ovšem může být ještě depresivnější než pogrom sám.

Zajímavé jsou pro nás zmínky trajanových historiků o tom, že podobnou averzí trpěl Domitian i vůči Židům nebo přinejmenším židovským konvertitům. To by vysvětlovalo onu zvláštní solidaritu v utrpení, kterou autor Zj předpokládá, nebo alespoň by chtěl realizovat mezi křesťany a synagogou.

Místo vzniku a místo určení

U mnoha novozákonních spisů se jenom z náznaků dohadujeme, kde byly napsány a kdo byli první čtenáři. Je paradoxní, že právě Zj, které je ve mnoha jiných ohledech obtížné a plné nejasných narážek, udává místo sepsání i místo určení velmi konkrétně.

Jako *místo sepsání* uvádí Zj 1,9 ostrov Patmos, a zřejmě není vážnějšího důvodu o tom pochybovat. Patmos byl zřejmě vyhnanstvem, ale nebyla to neobydlená pustina, kde vyjí vlci. Byl to docela civilizovaný a kulturně žijící ostrov blízko velkého města na pobřeží.

Sedm měst, do nichž je Zj *adresováno*, nedává smysl jako největší centra ani jako zapadlá maloměsta. Je to zvláštní nesourodá mixtura a jediný důvod, proč oslovit právě tato místa, může spočívat v tom, že právě tam byly skutečně křesťanské komunity, které autor znal.

Obecněji řečeno jsou adresáty křesťané v nejistých dobách a nejistých poměrech.

Autor

Autor se jmenuje Jan. O tom není proč pochybovat, ale zároveň se tím mnoho nedozvíme. Jan bylo v té době poměrně tuctové jméno. Pozdější tradice (od 2. století dále) projevovale snahu přiřadit jednotlivé novozákonní spisy postavám z apoštolského okruhu. V případě Zj tedy uvažuje buď o Janu Zebedeovci, Janu evangelistovi, Janu Markovi nebo Janu presbyteru; přičemž některé z těchto možností spojuje v jedno. Například: Jan Zebedeovec = autor evangelia a epištol = autor Zj. Vnitřní evidence takovému propojení příliš ne-

nasvědčuje. Poněkud excentrická řečtina, svébytný způsob myšlení a vyjadřování ukazují na to, že autor Zj byl patrně někdo jiný (jiný Jan) než v případě Janova evangelia či epištol.

Podobné názory i podobné jazykové vybavení jako autor Zj mohl mít teoreticky i Jan Zebedeovec, původem rybář, přezdívaný „Syn hromu“ (Mk 3,17). To vede některé badatele k tomu, že apoštolu Janovi připisují spíše Zj než Čtvrté evangelium. Kromě Zebedeovce ovšem podobné názory na Římany i podobnou řečtinu mohlo sdílet tisíce dalších palestinských Židů, z nichž mnozí se také jmenovali Jan.

Lze předpokládat, že autor zná maloasijské provinční prostředí a situaci v sedmi oslovených sborech. Nelze ovšem jednoznačně říci, jak dobře znají křesťané v oněch sborech jeho. Někteří badatelé argumentují, že Jan se jim nemusí příliš představovat. Zj 1,9 ovšem lze interpretovat i tak, že se představovat musí a že o něm příliš nevědí. Autor se zde pravda neodvolává na žádnou apoštolskou nebo biskupskou autoritu. Odvolává se však na to, co považuje za rozhodující, aby byl pro své posluchače autentický a věrohodný: „mám s vámi účast na Ježíšově soužení. Jsem ve stejných problémech jako vy, nepíši z pohodlného ústraní.“

Úvod: 1,1–20

Zj 1,1–8

¹ Zjevení, které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla svému služebníkovi Janovi. ² Ten dosvědčil Boží slovo a svědectví Ježíše Krista, vše, co viděl. ³ Blaze tomu, kdo předčítá slova tohoto proroctví, a blaze těm, kdo slyší a zachovávají, co je tu napsáno, neboť čas je blízko. ⁴ Jan sedmi církvím v Asii: Milost vám a pokoj od toho, který jest a který byl a který přichází, i od sedmi duchů před jeho trůnem ⁵ a od Ježíše Krista, věrného svědka, prvorozeného z mrtvých a vládce králů země. Jemu, jenž nás miluje a svou krví nás zprostil hříchů ⁶ a učinil nás královským kněžstvem Boha, svého Otce – jemu sláva i moc navěky. Amen. ⁷ Hle, přichází v oblacích! Uzří ho každé oko, i ti, kdo ho probodli, a budou kvůli němu naříkat všechna pokolení země. Tak jest, amen. ⁸ Já jsem Alfa i Omega, praví Pán Bůh, ten, který jest a který byl a který přichází, Všemohoucí.

Zjevení, které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla svému služebníkovi Janovi. ¹

Nápadné a poněkud podezřelé je hned první slovo: *zjevení* (ἀποκάλυψις) zde ještě neznámá označení žánru – Janova Apokalypsa sama sobě rozumí jako proroctví (srov. v. 3), ale přesto už toto slovo naznačuje posun proti klasickým starozákonním proroctvím. Slovo „zjevení“ lze vyjádřit také řeckým ἐπιφάνεια, pak by nejspíše znamenalo, že se zjeví někdo, dojde k setkání a chtě nechtě i dialogu – i kdyby to byl rozhovor nerovný, jako třeba mezi Abrahamem a třemi anděly (Gn 18) nebo Gedeonem a andělem (Sd 6). Naproti tomu ἀποκάλυψις nesignalizuje setkání, nýbrž nahlédnutí za oponu. Poodhalení, jako když někomu na okamžik nahlédneme do karet.

Prorocké slovo ve Starém zákoně takřka vždy ohlašovalo změnu, bylo vnímáno jako Boží vstup do dialogu a očekávalo odpověď (například pokání, změnu smýšlení); slovo ἀποκάλυψις (odhalení) naproti tomu naznačuje, že věci dál běží podle svého,¹ jenom

¹ Srov. podobně BUBER, str. 174–180.

nám je teď dáno nahlédnout dovnitř a zahlédnout jejich smysl. Je to spíše hledání smyslu toho, co už se děje – než rozhovor o tom, co bude.

Dalším typickým rysem, který se ohlašuje hned v úvodním verši, je takřka nepřekonatelný odstup mezi Boží transcendencí a naším lidským světem a odtud mnohonásobná prostředkovanost každého sdělení: je to zjevení, které *dal Bůh Ježíši Kristu* – pro lidi. Kristus je poslal *po andělu Janovi* a Jan je teprve předává dál. Nejen že události plynou svým vlastním spádem a my máme nanejvýše možnost zahlédnout jejich smysl, ale všechno je navíc strašlivě daleko.

Základní životní pocit, který Jan sdílí se svými posluchači, bychom mohli vyjádřit tak, že všechno se rozhoduje někde jinde. To, co tady na zemi člověka potkává v jeho životě, jako by byly jen dopady něčeho, co se odehrává a rozhoduje někde hodně vysoko v nebi, a už vůbec jenom vzkázat sem dolů, o co se tam nahoře hraje, je možné jen komplikovanou soustavou prostředníků.

Dýchá z toho zvláštní bezmoc: člověka, který se cítí ve vleku událostí, struktur, dějinných nutností – ať už je nazveme jakkoli. Bezmoc člověka, který se cítí do událostí vtažen a nemá na ně nejmenší vliv.

Ale pozor: tuto bezmoc apokalypsa nezvěstuje. Na tuto bezmoc právě reaguje. Do značné míry lze Zj a apokalyptickou literaturu vůbec chápat jako literaturu protestu. Je psána pro člověka, který se cítí pod koly dějin a který má pocit, že ta kola se točí úplně slepě a nesmyslně. Apokalypsa přichází s odpovědí, že všechno vůbec není tak slepé a nesmyslné, jak se nám zdá, že je v tom smysl a dokonce naděje. Je však psána především pro lidi na dně, naděje proto nemůže být laciná a celou tu tíhu lidské bezmoci musí brát vážně.

2 *Ten dosvědčil Boží slovo a svědectví Ježíše Krista, vše, co viděl.*

Tento verš je koncipován důsledně christocentricky: to, co Jan *dosvědčuje*, je *svědectví Ježíšovo*. Vedle toho už se zde předem ohlašuje další rys, který je snad nejcharakterističtější pro veškerou apokalyptickou literaturu: Jan *dosvědčuje to, co viděl*. Převládající formou sdělení budou vize, často až přízračně snového zabarvení. Vysvětlující výklad nebo přímé slovo se vedle nich objeví jenom sporadicky. Právě tento rys dodává apokalypsám jejich malebnost a sugestivnost, ale současně i velice komplikuje jejich výklad.

Výrazy *slovo Boží* a *svědectví Ježíše Krista* jsou v řeckém originále vyjádřeny prostým genitivem a mohou tedy znamenat *slovo, které řekl Bůh* (resp.

svědectví, které podal Ježíš) nebo *slovo o Bohu* (a *svědectví o Ježíši Kristu*), tedy buď subjekt, který sděluje nebo obsah sdělení. V kontextu v. 1 je pravděpodobnější první možnost – Bůh a Kristus jako ti, kteří mluví.

Blaze tomu, kdo předčítá slova tohoto proroctví, a blaze těm, kdo slyší a zachovávají, co je tu napsáno, neboť čas je blízko.

K dlouhé řadě prostředníků od Božího trůnu přes Krista anděly a Jana zde přistupuje ještě jeden, zdánlivě nadbytečný, a přece pro celou apokalyptickou literaturu nepostradatelný článek: kniha. Místo přímého Janova sdělení spolubratřím zde najednou čteme o těch, kteří budou *číst* nebo *předčítat*, a těch, kteří budou předcítanému *naslouchat*.

To je rys, který se apokalyptické literatuře nejčastěji vyčítá, je-li srovnávána se starozákonním proroctvím. Tradiční představa o starozákonním proroctví je taková, že na počátku stojí osobnost, prorok, který svou zvěst osobně sděluje (králi, kněžím, shromážděnému lidu...) a osobně za ni ručí. Když se jeho zvěst nelíbí, je vhozen do cisterny; když má štěstí, dostanou strach a zase ho vytáhnou. Apokalyptická literatura se podobá napůl anonymnímu samizdatu: nikdy ji nikdo nevyslovil do očí těm, které kritizuje, autor se obvykle schovává za postavu dávné minulosti, k jejíž autoritě se hlásí. Reálný autor nic neriskuje a postava z dávné minulosti je z obliga, protože zemřela před mnoha stoletími. Tak je tomu v případě apokalypsy Abrahamovy, Ezdrášovy, Henochových či dokonce Adamovy.

Zj je také vlastní charakter samizdatu; přece však poněkud vybočuje: neodvolává se na autoritu postavy z dávné minulosti, která vše předpovídá. Jan se prezentuje jako současník, vtažený do stejných dějů jako adresáti.

Své dílo v tomto verši charakterizuje jako *proroctví*. Přes všechny možné a oprávněné terminologické výhrady je třeba vzít tuto „autorizovanou“ charakteristiku vážně. Vyjadřuje tím přinejmenším, že jeho záměr je analogický starozákonním prorokům. Záměrem knihy není pouhé odhalení světa za oponou, nýbrž oslovení čtenářů v jejich situaci.

Dalším charakteristickým prvkem tohoto verše je *blahoslavenství*. Blahoslavenství známe ze starozákonní mudroslovné literatury, ale zejména z tradice Ježíšových slov jako stručnou pregnantní formulaci moudrého životního postoje, často vyjádřenou pomocí paradoxu (např. „Blahoslavení plačící“ – šťastni ti, kteří pláčou, Mt 5,4). Ve Zj se tato forma objeví celkem sedmkrát (1,3; 14,13;

16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14); slouží ke vtažení čtenářů do děje. Blahoslavenství sděluje, že štěstí nebo neštěstí čtenáře závisí na informacích, které tato kniha poskytuje a na jejich správné recepci. Proto je zde i důraz na to, že čas (καιρός) je blízko – tedy že se nepopisují děje a procesy časově vzdálené, nýbrž žhavá současnost čtenářů.

4 *Jan sedmi církvím v Asii: Milost vám a pokoj od toho, který jest a který byl a který přichází, i od sedmi duchů před jeho trůnem...*

Tento verš je formulován jako klasický začátek dopisu: kdo-komu-pozdrav (požehnání) – srovnej například Pavlovy listy. Toto epistolární oslovení má pro další čtení nejméně dva důsledky:

(a) Verše 1–2 jsou tím nejednou odsunuty do role nadpisu, záhlaví, vnější charakteristiky – formálně nejsou součástí vlastního dopisu.

(b) Jestliže jsme prve apokalypsy charakterizovali jako „prorocství bez proroka“, při kterém se musíme spokojit s pouhým anonymním opisováním a čtením, dopisní oslovení je zřejmě pokusem, jak tuto anonymitu „samizdatu“ přece jen překonat.

Adresátem je *sedm maloasijských sborů*, které budou jednotlivě osloveny v následujících dvou kapitolách. Počet sedmi naznačuje, že tvoří jakýsi „reprezentativní vzorek“ oslovené církve.

Také *sedm duchů před Božím trůnem* se evidentně vztahuje k těmto sedmi křesťanským komunitám (v následujících dvou kapitolách budou takto vystupovat *andělé* těchto sborů). Jan zde zpracovává oblíbenou apokalyptickou představu, kterou známe v náznacích už ze starozákonní knihy Daniel, že totiž každý národ nebo říše má svého zástupce a představitele v nebi. Jan si tuto myšlenku přetvořil po svém: v jeho vidění světa a dějin mají toto výsadní postavení s vlastními zástupci před Boží tváří maloasijské křesťanské sbory, které jsou – z lidského pohledu, soudě podle toho, jak je Jan bude popisovat – spíše skomírajícími komunitami. Nadále bude ve svých vizích líčit světodějná a dokonce kosmické události, ale uprostřed toho všeho se dostává zvláštní pozornosti sedmi sborečkům, roztroušených kdesi po Malé Asii, které si řeší své drobné sborové lapálie. Jako by ony byly těch sedm statečných, na kterých existence světa závisí. Ne andělé velkých říší, ale těch sedm sborečků má své stálé zástupce před trůnem Božím.

Podobně jako třeba v Pavlových epištolách je na místě epistolárního pozdravu požehnání. Je však typické, jak exponovaný je v tomto Janově „apokalyptickém“ požehnání čas: *kteřý byl, je, přijde*. Tento důraz je opět charakteristický: odpovědí a do značné míry protilektem na bezmoc, v níž se posluchači nacházejí, je důraz

na dějiny, na pohyb času, který k něčemu směřuje, takže ani napohled bezvýhodná situace nezůstane setrvalým stavem. Pro Zj je to čas určený Boží přítomností (byl, je, přijde).

Požehnání obsahuje zvláštní gramatickou chybu: Jan na tomto místě nerespektuje, že předložka *od* se pojí s genitivem. Doslova zní tedy jeho požehnání: *Milost vám a pokoj od Ten, který jest a který byl a který přichází*. Zdá se tedy, že celý výraz *Ten, který jest a který byl a který přichází* chápe jako jediné, nesklonné jméno, jako nesklonný opis Božího jména.

... a od Ježíše Krista, věrného svědka, prvorozeného z mrtvých a vládce králů země. 5a

Ježíš Kristus je zde nejprve znovu charakterizován ve spojení se *svědectvím* (srov. v. 2), tentokrát jako *svědek*, který je πιστός (věrný, důvěryhodný, spolehlivý). Lze to chápat tak, že Jan se dovolává Ježíše jako svědka a ručitele pro všechno, o čem bude nyní psát (srov. 22,20); podle vv. 1–2 sám sebe chápe a prezentuje jako toho, který jen reprodukuje svědectví, přijaté od Ježíše Krista. Není však vyloučeno, že za slovy o Ježíšově svědectví můžeme hledat i narážku na jeho pozemské působení a svědectví zpečetěné smrtí (srov. 1Tm 1,6) – narážka na jeho smrt je také hned v následujícím doxologickém dovětku. Podstatné je, že Kristus je pro Jana charakterizován především jako ten, který (dodnes) *mluví* a ručí za to, co má být řečeno.

Teprve na druhém místě jej Jan charakterizuje jako *prvorozeného z mrtvých*. Prvorozenství znamená v biblické tradici výsadní postavení. V raněkřesťanském hymnu, který nacházíme na počátku epištoly Koloským, je Kristus titulován jako „prvorozený všeho stvoření“ (Ko 1,15) i „prvorozený z mrtvých“ (Ko 1,18). Jan volí právě výraz „prvorozený z mrtvých“, který vychází z víry ve vzkříšení, a zdůrazňuje jak Kristovo výsadní postavení, tak možnost překonání smrti i pro ostatní (prvorozený otvírá cestu dalším, srov. i Ř 8,29).

Vládce králů země je výraz, který odkazuje na universalistické přesvědčení, že všichni pozemští vladaři jsou podřízeni Bohu a podléhají Božím záměrům, popřípadě Božímu soudu, pokud překračují své vymezené pravomoci. Významné je, že na tomto místě je Boží vláda nad pozemskými králi svěřena Kristu. Ježíš se tak ocitá v roli „syna člověka“ z Da 7,13.

Všechny tři atributy – *věrný svědek, prvorozený i vládce nad králi země* – jsou zároveň volnou parafrází Žalmu 89,28.38b. Autor Zj s oblibou pracuje se starozákonními narážkami a parafrázemi. Ž 89, ve kterém jsou dlouhé pasáže

věnovány Davidovskému králi, je zde ve Zj 1,5 chápán a interpretován mešassky.

5b-6 *Jemu, jenž nás miluje a svou krví nás zprostil hříchů a učinil nás královským kněžstvem Boha, svého Otce – jemu sláva i moc navěky. Amen.*

Závěrečná doxologie přidává k předchozím atributům motiv explicitně soteriologický (Ježíšova *smrt* jako zástupná oběť *za hřích*) a eklesiologický (církev jako kněžstvo – to jest jako ti, kteří mají prostředkovat a předávat požehnání dál, ostatním lidem a ostatnímu světu (srov. Ex 19,6 a 1Pt 2,5)).²

Tato doxologie je zvláštní tím, že je výlučně christologická. Snad ještě zvláštnější je, že mluví o *našem hříchu*. Apokalyptické spisy jsou obvykle psány v době útlaku, pronásledování nebo zvrhlé státní moci a mají takřka zákonitě sklon vidět černobíle: nepřítel je ten kdosi, kdo se vzbouřil proti Bohu – my jsme věrní, a tedy dobří. Zj se takovému zploštění přece jen aspoň brání: zvenčí přichází leccos, ale to nic nemění na skutečnosti, že i my sami jsme „uvnitř“ nanejvýš problematičtí; řečeno biblickým slovníkem: hříšní, a závislí na Božím odpuštění.

7 *Hle, přichází v oblacích! Uzří ho každé oko, i ti, kdo ho probodli, a budou kvůli němu naříkat všechna pokolení země. Tak jest, amen.*

Na doxologii navazuje prorocký výrok, který k ní dodává budoucí perspektivu. Pracuje s danielovským motivem „syna člověka“, jemuž bude svěřen Soud (Da 7,13). Tuto představu známe i z evangelií (Mk 13,26par.; Mt 25,31) a zřejmě se k ní hlásil i Ježíš sám (Mk 15,62). Pro autora Zj je typické, že si vystačí s narážkou (*přichází v oblacích*), kterou má čtenář/posluchač rozluštit. Podobně i *ti, kdo ho probodli a nářek všech pokolení země* zpracovávají motivy ze Za 12,10–14. Zatímco *nářek všech pokolení země* můžeme chápat jako tradiční kolorit představ o posledním soudu, zmínka o *probodnutí* zde má velmi důležitou funkci, protože odkazuje k pašijím a Ježíšově smrti (probodnutý bok). Jan tím proklamuje identitu přicházejícího „syna člověka“ s pozemským Ježíšem. Domyšleno to znamená, že přicházející Soudce bude smýšlet a jednat stejně jako pozemský Ježíš, který byl milosrdný, odpouštěl a raději se nechal odsoudit, než aby sám soudil...

2 GIESEN, str. 73, předpokládá, že Jan zde použil vyznání, které bylo původně součástí křesťanské liturgie.

Starozákonní narážky (kterých jsme potkali už v úvodních sedmi verších celou řadu) mají ve Zj zvláštní význam a jsou užívány poněkud odlišně než v jiných novozákonních knihách. Zřejmě nejvýrazněji užívá Starého zákona evangelista Matouš, který v určitých okamžicích svého vyprávění vkládá citáty z proroků. Matouš své čtenáře na každý citát výrazně upozorní;³ smyslem jeho citací je ukázat, že v Ježíšově příběhu se naplnil SZ. Naproti tomu ve Zj to vypadá, jako by autor hrál se svými čtenáři zvláštní hru: nejsou to úplné citáty, ale spíše narážky, které jeho čtenáři mají rozluštit. Podobné narážky ovšem ve Zj najdeme i na dobové události.⁴ Znamená to mimo jiné, že Jan nemá před očima sektu, odtrženou od vnějšího světa a soustředěnou jen na své vlastní učení, nýbrž čtenáře, kteří se orientují ve starozákonní a židovské tradici i v soudobém světě a jeho událostech. Smysl těchto starozákonních narážek také nelze (na rozdíl od Mt) postihnout jednoduše schématem zaslíbení–naplnění. Autoru Zj, zdá se, jde spíše o vnitřní kontinuitu a souvislost toho, co říká – s tím, co říkali už starozákonní proroci, a toho, co se děje v jeho době – s tím, co komentovali už oni.

Já jsem Alfa i Omega, praví Pán Bůh, ten, který jest a který byl a který přichází, Všemohoucí. 8

Dříve než se autor dostane k tomu, aby popsal svou vlastní situaci a vlastní roli v tom, co bude následovat (srov. v. 9), pokouší se ještě jednou definovat autoritu Boží.

Alfa a *Omega* jsou první a poslední písmeno řecké abecedy („alfabety“); obraz tedy znamená začátek i konec nebo první i poslední. Tak je i vyložen na dalších dvou místech, kde se ve Zj objevuje: „Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec“ (21,6) a „Já jsem Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec“ (22,13). Je ostatně charakteristické pro autorovu důslednost, že tento výrok stojí právě na začátku a na konci knihy.

Alfa i *Omega* je tedy obraz, který má vyjádřit autorovo přesvědčení o Boží suverenitě nad světem a nad dějinami (srovnej *Všemohoucí* na konci verše). Bůh je pro něho *Alfa* – tedy ten vůbec první, který dal všemu počátek a který měl první slovo. Je původní – na rozdíl od těch, kdo si podle Zj budou obdobné nároky a autoritu přivlastňovat až dodatečně. *Omega* analogicky znamená, že bude mít poslední slovo, tedy že se to, co začal, nevymklo definitivně z jeho moci. Mezi *alfou* a *omegou* je ovšem celá abeceda; mezi počátkem a koncem jsou přinejmenším celé dějiny. Pro situaci, kterou Zj reflektuje, je příznačné, že – použitým obrazem řečeno – Bohu nepřisuzuje automaticky všechna písmena. Boží autorita má být podle autorova přesvědčení zjevná na počátku a na konci. I v období mezi tím je

3 Např. Mt 1,22; 2,5; 2,18; 8,17.

4 Např. Zj 8,8 – výbuch Vesuvu; Zj 11,2 – zničení Jeruzalémského chrámu.

sice Bůh pro autora παντοκράτωρ (doslova: „vládnoucí nade vším,“ „Vševládny“), ale v událostech na zemi to nemusí být znát; ne všechno, co se děje mezi počátkem a koncem, je Boží vůle. Abychom použili autorův způsob vyjadřování: někde mezi alfou a omegou jsou i písmena, jejichž součet dává 666 (Zj 13,18). V tomto smyslu chce být Zj chápáno jako jakási „abeceda dějin“.

Zj 1,9–20

⁹Já, Jan, váš bratr, který má s vámi účast na Ježíšově soužení i kralování a vytrvalosti, dostal jsem se pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo na ostrov jménem Patmos. ¹⁰Ocitl jsem se ve vytržení ducha v den Páně, a uslyšel jsem za sebou mocný hlas jako zvuk polnice: ¹¹„Co vidíš, napiš do knihy a pošli sedmi církvím: do Efezu, do Smyrny, do Pergama, do Thyatir, do Sard, do Filadelfie a do Laodikeje.“ ¹²Obrátil jsem se, abych viděl, kdo se mnou mluví. A když jsem se obrátil, spatřil jsem sedm zlatých svícňů; ¹³uprostřed těch svícňů někdo jako Syn člověka, oděný řízou až na zem, a na prsou zlatý pás. ¹⁴Jeho hlava a vlasy bělostné jako sněhobílá vlna, jeho oči jako plamen ohně; ¹⁵jeho nohy podobné kovu přetavenému ve výhni a jeho hlas jako hukot příboje. ¹⁶V pravici držel sedm hvězd a z jeho úst vycházel ostrý dvousečný meč; jeho vzhled jako když slunce září v plné své síle. ¹⁷Když jsem ho spatřil, padl jsem k jeho nohám jako mrtvý; ale on vložil na mne svou pravici a řekl: „Neboj se. Já jsem první i poslední, ¹⁸ten živý; byl jsem mrtev – a hle, živ jsem na věky věků. Mám klíče od smrti i hrobu. ¹⁹Napiš tedy, co jsi viděl – to, co jest, i to, co se má stát potom. ²⁰Tajemství těch sedmi hvězd, které jsi viděl v mé pravici, i těch sedmi zlatých svícňů: Sedm hvězd jsou andělé sedmi církví, a sedm svícňů je sedm církví.“

- 9 Já, Jan, váš bratr, který má s vámi účast na Ježíšově soužení i kralování a vytrvalosti, dostal jsem se pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo na ostrov jménem Patmos.

Na tomto místě autor teprve představuje sebe a situaci, z níž sám píše. Jak už jsme konstatovali ve v. 3, nevkládá své dílo do úst postavě z dávné minulosti, ale nedovolává se ani autority apoštolské či zakladatelské (na rozdíl například od listů apoštola Pavla). Zvláštního postavení se nedovolává ani jako martyr-mučedník. Smyslem tohoto verše je zřejmě především sdělení: jsem na tom stejně jako vy. Píše čtenářům, kteří jsou v obtížné situaci, a smyslem jeho sebecharakteristiky je vyvrátit námitku, že „se mu to mluví“ nebo že při

svých řečech o naději nezná to či ono, co jeho posluchači už zažili. Autor se čtenářům představuje jako současník, jako *bratr* (tedy ani více ani méně než oni) a jako ten, kdo má stejné problémy.

U výrazů *Ježíšovo soužení* a *Ježíšovo svědectví* zůstává opět otevřeno, zda jde o genitiv objektivní (soužení kvůli Ježíši, svědectví o Ježíši) nebo subjektivní (Ježíš sám svědčí a máme podíl přímo na jeho utrpení); zdá se, že autor zůstává pro obě možnosti stejně otevřen.

Patmos je ostrov v Egejském moři, blíže k maloasijskému (dnes tureckému) pobřeží. V helénské době tvořil jakousi předsunutou ochranu Milétu a jeho přístavu; rozhodně nešlo o neobydlenou pustinu. Z kusé informace v našem verši není jasné ani tolik, zda sem byl autor *zahnán* pronásledováním nebo přímo odsouzen do *vyhnanství*; jisto je jenom to, že se na ostrově ocitl nedobrovolně. Pozdější tradice i většina badatelů se přiklání k alternativě *vyhnanství*;⁵ ta ovšem nepřímou znamená, že Jan měl význačnější společenské postavení – *vyhnanství* bývalo mírnější alternativou trestu pro lidi z vyšších vrstev.

Ocitl jsem se ve vytržení ducha v den Páně,

10a

Badatelé nejsou zajedno, zda výraz *v duchu* (ἐν πνεύματι) znamená pouze odkaz na inspiraci Duchem svatým nebo naznačuje extatický stav (ve vytržení ducha – tak, jak to chápe ČEP). Především však jde o to, rozlišit různé roviny: nejprve autor referoval o „běžném“ pohledu na realitu, o svém pobytu na Patmu, nyní musí odlišit, že to, o čem začíná mluvit, ani na Patmu „normálně“ k vidění není; je to prorocký, jiný pohled na svět a na události kolem. *Ocitl jsem se ἐν πνεύματι* je evidentně především alternativou k *ocitl jsem se na ostrově Patmu* z předchozího verše. Pro autora je to, co nyní následuje, alternativní, Boží pohled.

Výraz ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (*v den Páně*) není zcela obvyklý, očekávali bychom spíše ἐν ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. Důvod, proč Jan sáhl k neobvyklejšímu slovu κυριακή, tkví zřejmě v tom, že ἡμέρα τοῦ κυρίου by při svých starozákonních asociacích byla vnímána jako „Den Páně“ ve smyslu Posledního soudu,⁶ zatímco κυριακή může znamenat den zasvěcený Pánu, den který má litur-

5 Některé komentáře se odvolávají na Plinia (PLINIUS ST., *Hist. nat.* 4.12.69), že Patmos byl trestaneckou kolónií. Ve skutečnosti uváděný citát (a některé další, např. SÜETONIUS, *Titus* 8.5 nebo JUVENALIS, *Satires* 1.73) dokládá praxi vyhnanství na ostrovech, ale nezmiňuje výslovně Patmos.

6 Am 5,18.20; Jl 1,15; 2,1.11; 4,14.18; Abd 1,15; Iz 34,8 aj.; srov. v novozákonním úzu: 1K 1,8; 1Te 5,2; 2Te 2,2 aj.

gickou, bohoslužebnou náplň. Jan ve svém vyhnání nemá možnost se zúčastnit bohoslužebného shromáždění tam, kde se sejdou dva nebo tři, ale v Duchu, ve vizi, která je mu poskytnuta, má účast přímo na nebeské liturgii, na andělských chvalozpěvech, které budou napořád prokládat a komentovat veškeré dění v celé knize.

Je pravděpodobné, že tímto dnem Páně je pro autora již neděle jako památka Vzkříšení; že by to mohla být přímo velikonoční neděle nelze vyloučit, z textu samého to však nelze vyčíst.

10b ...a uslyšel jsem za sebou mocný hlas jako zvuk polnice:

Počátkem zjevení je *hlas*, který připomíná *zvuk polnice*. To pro posluchače – pro židovského posluchače – mohlo asociovat chrámový kult, kde polnice připomínala Boží zjevení, Boží promluvení na Sínaji. Ale i pro posluchače židovských reálií neznalého: polnice znamená mobilizaci. Schyluje se k něčemu, co připomíná bitvu, to jest k něčemu, co je záležitostí života a smrti a vyžaduje naprostou koncentraci. I když má Jan tuto vizi jenom v duchu, přece ji neprožívá jako pouhé snění o Božím zásahu. Je to děj, kterému stačí být přítomen třeba jen „v duchu“, a přece jde o život. A to jak Janovi, tak oněm sedmi sborům, které tu – jak již řečeno – stojí zástupně za celou církev a skoro jakoby za celý svět. Těch sedm sborů je tady Janovým prostřednictvím mobilizováno pro svůj úkol.

11 „Co vidíš, napiš do knihy a pošli sedmi církvím: do Efezu, do Smyrny, do Pergama, do Thyatir, do Sard, do Filadelfie a do Laodikeje.“

Zde zazní jmenovitý výčet křesťanských sborů (*církví*), kterým je podle v. 4 adresováno celé Zj. Jsou to křesťanská společenství v *sedmi* helénistických městských centrech Malé Asie.

Poprvé, zatím nenápadně, zde zazní motiv *knihy*. Různé druhy knih a knížek sehrají ve Zj významnou roli. V tuto chvíli se zdá, že jde jen o technickou stránku předání informací (posli ve formě knížky); postupem čtení uvidíme, že to, co je knižně fixováno, získává pro Jana specifickou závaznost.

12 Obrátil jsem se, abych viděl, kdo se mnou mluví. A když jsem se obrátil, spatřil jsem sedm zlatých svíců;

ČEP možná zbytečně stylisticky uhlazuje to, co je záměrně neuhlazené. Jakkoli to zní divně, autor doslova říká, že se obrátil, aby viděl *hlas* – to jest „hlas připomínající polnici“, který prve promlouval za ním. Od této chvíle, kdy se *ohlédne*, začínají vize. Prostředkují jiný pohled na realitu, kterou doposud viděl a znal jenom ze své perspektivy (viz komentář k v. 10). Potud má význam i to,

že se vlastně ohlíží zpátky. Není tak obvyklé ve starozákonní ani apokryfní literatuře, aby na proroka nebo vizionáře něco „vybafló“ zezadu, ale i tím může být naznačeno, že autor nehledí jenom do budoucnosti, dopředu, k posledním věcem, nýbrž chce prostředkovat nový pohled na soudobou situaci i na to, co k ní vedlo.

Tento jiný pohled je ovšem prostředkován obrazy a scénami, které připomínají snové vize. K nim patří střídání, ba i prolínání jednotlivých obrazů, jejich zdánlivá nelogičnost a obtížná popsateľnost.⁷ Již v předchozím verši Jan charakteristicky rozostřuje, co *slyšel* tam zezadu, ještě před ohlédnutím. Byl to hlas jako by polnice, podobný polnici (ne tedy přímo a jednoznačně hlas polnice, nýbrž „cosi“, co vzbuzovalo tu asociaci), potom ten hlas promluvil (což polnice obvykle nedělají). Nyní, když se otočil, stejná rozostřenost a nepopsateľnost se promítá i do viděného: nevidí (pochopitelně) hlas, ale ani někoho jednoznačného, komu by patřil. Uvidí zprvu jen sedm svíců.

Panuje obecná shoda, že těchto *sedm svíců* znamená sedm sborů, jímž je Zj adresováno. Co je tím však řečeno? Po formální stránce zřetelně signalizuje změnu imaginace: to, co „před ohlédnutím“ vypadalo jako rozptýlené křesťanské komunity, má nyní, při ohlédnutí, podobu zlatých svíců a tyto svícny se nacházejí někde v blízkosti Boží. Řečeno naší lidovou imaginací: každý z těch sborů má „v nebi“ svoji svíčku. Bůh o nich ví.

...uprostřed těch svíců někdo jako Syn člověka, oděný řízou až na zem, a na prsou zlatý pás. 13

Teprve nyní, jakoby na druhý pohled, uvidí Jan mezi svícny i postavu podobnou lidské. Výraz *podobný jako Syn člověka* nás opět odkazuje do imaginace starozákonní knihy Daniel (srov. už v. 7); tentokrát je ovšem předobrazem spíše Da 10,5–6 než 7,13, to znamená, že nás v tuto chvíli nenavádí na konkrétní atributy syna člověka-Soudce, nýbrž zatím jenom na vizionářský charakter popisované skutečnosti. Podobně jako v Da 10 vytváří autor napětí mezi rámcově lidskými parametry viděného (tento verš) a tím, co se popisu vymyká (následující v. 14).

V tuto chvíli, na druhý pohled, lze tedy mezi svícny spatřit cosi jako lidskou bytost, ale zatím nelze odhadnout její identitu ani další vývoj událostí.

7 Ponechme pro tuto chvíli stranou, zda autor opravdu (a ve všech případech) vypráví autentické vize nebo používá tuto „snovou logiku“ jako literární prostředek; Zj je zřejmě kombinací obojího.

Slovo *ποδήρη* znamená „sahající až k patám“. Je užito například v Ez 9,2 při popisu oděvu bytosti zřejmě andělské. Podobně *zlatý pás* kolem prsou mají andělské bytosti ve Zj 15,6, ty ovšem zase nemají roucho sahající k patám, nýbrž prostě lněné.

14–15 *Jeho hlava a vlasy bělostné jako sněhobílá vlna, jeho oči jako plamen ohně; jeho nohy podobné kovu přetavenému ve výhni a jeho hlas jako hukot příboje.*

Zde poprvé navodí autor dojem, že slovo prohrává zápas s vizí. Zatímco v předchozím verši převládaly lidské parametry viděného, zde kumuluje to, co se popisu fakticky vymyká. Pokud jednotlivé prvky deskripce mají společný jmenovatel, je jím oslnivost – a to jak ve významu doslovném (v popisu převládá zářivý jas), tak přeneseném (oslnivá vznešenost, vyjadřovaná zlatem a bělostným rouchem). Všechny jednotlivosti jsou působivé a nanejvýše efektní: *sněhobílá bělost, plameny ohně, záře roztaveného kovu*... Kdybychom je však převedli do jednoho konvenčního obrazu, zbyla by ze všech efektů sotva hromádka neštěstí: bělovlasý muž s červenými očima připomíná spíše přerostlého angorského králíka, a nohy má ještě ke všemu pochromované. Jsou tedy Janovy obrazy trapně neumělé? Svým způsobem ano a nestydí se za to. Podstatné na nich však je, že z nich nesmíme rekonstruovat jednu kresbu. Není to jeden obraz. Jan svými na pohled neobratnými přirovnáními vytváří autenticky působící svět snových vizí, ve kterých se jednotlivé prvky postupně prolínají, různě dostávají do popředí a zase mizejí, postupně si je uvědomujeme.

Podobně jako obrazy jsou v těchto verších popisovány i zvukové vjemy: hlas, který ve v. 10 pouze připomínal polnici, je nyní přirovnán k *něčemu jako zvuk množství vody*; zřejmě ohlušující hukot moře.

Slovo *χαλκολίβανον*, kterým jsou charakterizovány *nohy* postavy, se vyskytuje pouze zde a v 2,18, nikde jinde není doloženo. První část slova (*χαλκός*) znamená bronz nebo mosaz, druhá část (*λίβανον*) znamená buď libanonský nebo kadidlo. Většina badatelů zůstává u toho, že jde o bronz,⁸ popřípadě o slitinu zlata a stříbra (tzv. elektron).⁹ Giesen navrhuje, že slovo by mohlo vyjadřovat odlišnost nebeského světa – nebeského kovu, jaký na zemi není.¹⁰

8 WITHERINGTON, str. 82; BOXALL, str. 42.

9 Např. BEASLEY-MURRAY, str. 67.

10 GIESEN, str. 88.

V pravici držel sedm hvězd a z jeho úst vycházel ostrý dvousečný meč; jeho vzhled jako když slunce září v plné své síle. 16

V této fázi obrazu vstupuje do popředí opět oněch sedm sborů, které jsou adresáty: tentokrát ne jako svícny, nýbrž jako hvězdy v ruce.

Podobně jako ve snu autor prostě ví, co má tato postava v zavřené ruce, respektive ví, že *hvězd*, které drží, je právě *sedm*. Výpověď obrazu je opět zřejmá: jestliže sedm svícnu („svíček v nebi“) vypovídalo o tom, že Bůh o nich ví (a ví, komu jak dohořívá), nový obraz k tomu dodává, že jejich existenci *má v ruce* právě Kristus/Syn člověka. To není líčeno jako samozřejmost. Předtím než se autor „ohlédl“ do této vize, mohlo vše vypadat spíše tak, že je má v ruce římská exekutiva a justice.

Sedm hvězd může současně upomínat na sedm planet, souhvězdí Velké medvědice (které má právě sedm hvězd) nebo Plejády. Někteří badatelé proto sedm hvězd v pravici interpretují prostě jako symbol autority a moci a síly,¹¹ kosmické moci, a dokonce jako proti-astrologickou nebo proti-císařskou polemiku.¹²

Domnívám se, že paralela se sedmi svícny, sedmi duchy a posléze sedmi anděly, přiřazenými jednoznačně maloasijským sborům, je zde příliš silná, než abychom ji mohli pominout (srov. Zj 1,20!). To neznámá, že by sedm hvězd autorovi i čtenářům nemohlo současně asociovat i sedm planet či sedm hvězd v Plejádách, ale základní význam obrazu není „držení moci“, nýbrž „držení“ sedmi maloasijských sborů, kterým Jan sděluje, že Kristus je může podržet.

Ani prolínání obou významů: sedm planet, sedm sborů – není tak odtažitě a nesmyslné, jak by se mohlo zdát. Oněch sedm sborů svým způsobem hraje roli Kristovy přítomnosti ve světě; jsou tím, co má Beránek zabítý k dispozici pro svou vládu (viz níže).

Vzápětí se scéna mění tak, že místo úst začne obrazu dominovat *dvoječný meč*. I zde velmi doporučuji přistoupit na snové prolínání obrazů, ve kterém vidíme zářivou, oslnivou postavu a najednou, postupně si uvědomujeme, že je tu vlastně nějaký meč, že ústa už nejsou ústa, ale v popředí obrazu je velký dvoječný meč. Pokud nepřistoupíme na toto střídání a prolínání, zbude nám z působivého obrazu cosi na způsob mravenečnicka – ani Dürer by nedokázal na jeden obraz nakreslit člověka, kterému vychází z úst meč, aniž by se dojmu přerostlého mravenečnicka vyhnul.

11 GIESEN, str. 88.

12 BORING, str. 84.

Ostrý dvojsečný meč je především zbraň. Znamená výkonnou nebo vojenskou moc nebo obecněji řečeno: rozhodování o životě a smrti. Život a smrt na ostří meče. Okolnost, že *vychází z úst*, ukazuje – jednoduše řečeno – na ústa, která rozhodují o životě a smrti. Je to zbraň úst, jazyka, slova – avšak zřejmě ne ve smyslu výřečnosti, nýbrž na způsob soudce či vojévůdce, který svým slovem (rozkazem) o životě a smrti aktuálně rozhodne. Věcné paralely k této zbrani, vycházející z úst, tvoří například Iz 11,4; 2Tě 2,8; Žd 4,12 a do jisté míry i Iz 49,2 nebo Ef 6,17; v pseudepigraphách Žšal 17,24b. Ve Zj samém se meč úst objevuje i v 2,16 a 19,15.21.

Pro *meč* je zde užito slovo *ρομφαία*, které znamená „dlouhý meč“ – na rozdíl od *μάχα*, která označovala spíše krátký římský meč nebo dýku. Výraz *meč úst* je zároveň slovní hříčkou k hebrejskému a odtud septuagintnímu úzu, v němž se ostří meče vyjadřovalo opisem „ústa meče“.

Zdá se, že v závěru už je scéna natolik „zastíněna“ světlem, že nelze dále hledět, natož pak popisovat viděné. Scéna se promění v oslnivé světlo, ve kterém máme jen tušit vše, co bylo předtím popsáno.

17a *Když jsem ho spatřil, padl jsem k jeho nohám jako mrtvý,*

To, že Jan *padl* na zem, respektive *padl k jeho nohám*, je adekvátní reakcí na vizi, kterou popisuje. Podobně podle starozákonních tradic Ezechiel padne na tvář před Hospodinovou slávou, Izajáš před Hospodinovým trůnem a Daniel takto padne na tvář před někým „jako syn člověka“.¹³ Je to orientální projev zbožné úcty, ale snad ji lze chápat i jako reakci na situaci, která se nedá „ustát“. Izajáš má při podobné vizi pocit, že vzápětí musí *zemřít*, Ezechiel se ze stejného důvodu brání pohledu na Boží slávu, Daniel sice na zemi naslouchá, co mu ten „podobný synu člověka“ říká, ale stejně je v mráкотách. Také Jan padá k zemi „jako mrtvý“.

Tato slova však mají ve Zj ještě další rozměr: podobně jako ve v. 9, i zde Janovi velmi záleží na tom, že sám nestojí stranou v bezpečném ústraní. Zatímco ve v. 9 se to týkalo situace posluchačů (prochází stejným pronásledováním, respektive utrpením jako oni, mluví ze stejné pozice), nyní se to týká vizi, o kterých referuje: není nezúčastněným divákem. Také jemu samému v nich jde o život.

17b–18a *...ale on vložil na mne svou pravici a řekl: „Neboj se. Já jsem první i poslední, ten živý; byl jsem mrtev – a hle, živ jsem na věky věků.“*

13 Srov. Ez 1,28; Iz 6,5; Da 8,17; 10,9.11.

Také Kristus jej pozvedá slovy, která se právě života a smrti týkají. Znovu zde zazní *první a poslední* (tentokrát bez Alfý a Ome-gy, ale ve stejném významu, který už čtenář zná z v. 8). Na rozdíl od 1,8, kde jsme toto „první a poslední“ mohli vztáhnout na celé světové dějiny a celé stvoření, zde, v souvislosti s Janem, který padl jako mrtvý, nabývají tato slova osobnější význam, ve vztahu k jednomu lidskému životu: ten, který nás přešel ve *smrti* – a podle Janova vyznání i ve *vzkříšení*.

Mám klíče od smrti i hrobu.

18b

Mít *klíče* znamená obvykle mít pod kontrolou, mít pravomoc (srovnej Mt 16,19); ale ještě základnější význam je mít přístup. Jestliže Kristus v této vizi má klíče *od smrti a podsvětí*,¹⁴ znamená to pro autora, že ani Kristus ani my nejsme vydáni napospas smrti. Protože má klíče, může odejít, kdy chce, a může si tam pro nás kdykoli přijít, přijít za námi až do hrobu a do podsvětí.

Tímto obrazem se ostatně nepřímou implikuje představa smrti jako vězení.

„Mít od něčeho klíč“ ovšem také znamená „pochopit smysl“, najít význam, dostat se k podstatě věci (srovnej Lk 11,52). Kristus má klíč k tomu, co je to smrt, jakou roli má v našem životě. Zná její tajemství a vidí do ní „zevnitř“, protože byl mrtvý a zase žije.

Někteří badatelé se domnívají, že autor si zde pohrává s rozšířenou lidovou představou bohyně Hekaté, která měla klíče k Hádu a byla uctívána právě v oblasti Malé Asie.¹⁵ Jiní¹⁶ poukazují spíše na židovské tradice, v nichž je Boží moc nad stvořením vyjádřena představou klíčů: některé svěříje andělům, ale nejdůležitější – jako klíče k dešti, k narození nebo smrti – si ponechává sám.¹⁷ Ale i bez těchto souvislostí zůstává význam obrazu zřetelný.

Poněkud paradoxní je, že stejná metafora – klíč může být „otvírající“ nebo „zavírající“. Podobně jako zde, nacházíme osvobozující, „otvírající“ význam i ve 3,7 (klíč Davidův otvírá a nikdo nemůže zavřít). Naproti tomu v 9,1 a 20,1 umožňuje klíč spoutat a uvěznit do podsvětí to, co tam má zůstat.

Už zde se zřetelně ukazuje, že Zj klade zvláštní důraz na autentičnost toho, kdo „má co mluvit“: maloasijským sborům píše Jan,

14 Doslova *κλει* (podsvětí); ČEP už poněkud interpretuje, když překládá „hrobu“.

15 AUNE, str. 103–105; BORING str. 84.

16 Např. GIESEN, str. 89.

17 Např. Jeruzalémský targúm k Dt 28,12.

který prožívá stejná utrpení jako oni (1,9), o smrti a životě rozhoduje (a například k umírajícím má co mluvit) ten, který utrpením a smrtí sám prošel.

19 *Napiš tedy, co jsi viděl – to, co jest, i to, co se má stát potom.*

Slůvko *tedy* odkazuje na výše zmíněnou, takto chápanou autentičnost: piš tedy, protože diktuje ten, kdo má co mluvit.

V obecném povědomí bývá dnes apokalyptika spojována pouze s druhou částí příkazu: *to, co se má stát potom*. I Zj chápeme obvykle jako předpověď věcí budoucích. Autor sám má ovšem časový horizont svých vizí posazen jinak: už jsme zaznamenali ve v. 10, že se vlastně ohlíží zpátky, a nyní to jako dovysvětlení zazní naplno: má napsat *to, co viděl – to jest to, co je*. Obsahem vize je předně analýza současného stavu. Ovšem je to analýza, která se neomezuje jenom na přítomnost, nýbrž analyzuje i minulost, která k současnému stavu vedla, a pokouší se ukázat další perspektivu. Tedy: *to, co jest, i to, co se má stát potom*. Současnou situaci, i to, k čemu tato situace spěje.

Některé výklady zde vidí návod k dělení knihy: Zj 2–3 (dopisy sborům) *co jest*; Zj 4–22 *co se má stát*.¹⁸ Jiní badatelé naproti tomu správně poukazují na to, že i Zj 2–3 obsahuje přítomnou i budoucí perspektivu a ve Zj 4–22 se řada pasáží týká i věcí současných.¹⁹

20 *Tajemství těch sedmi hvězd, které jsi viděl v mé pravici, i těch sedmi zlatých svícnů: Sedm hvězd jsou andělé sedmi církví, a sedm svícnů je sedm církví.*“

Na tomto místě zazní explicitní výklad předchozích vizí; ve skutečnosti je to však spíše shrnutí toho, co čtenář již beztak pochopil, nebo nanejvýš ujištění, že četl správně. *Sedmero svícnů, hvězd a andělů* sděluje třemi obrazy velmi podobné poselství: Oněch *sedm církví* (sborů), ke kterým se vztahují, je jenom malá hrstka v moři, nepatrná hrstka ve světovém dění – ale zároveň je jim opakovaně přiřčena významná úloha: přinejmenším jako těch, o kterých Bůh ví a jejichž osudy sleduje. Mají své zástupce před Božím trůnem (7 andělů), mají v nebi „svou svíčku“ (7 svícnů), drží je „v hrsti“ Kristus a nikdo jiný (7 hvězd).

18 BORING, str. 84; BOUSSET, str. 198; CHARLES I, str. 33; LOHSE, str. 22 aj.
19 GIESEN, str. 90; AUNE, str. 105; ROLOFF, str. 45; CAIRD, str. 26.

Skutečnost, že tento verš se prezentuje jako výklad předchozích, ještě neopravňuje k domněnce, že by šlo o vsuvku²⁰ ani dodatečné přemostění k následujícím sedmi dopisům.²¹

O identitu *sedmi andělů* se vedou spory. Základní pozice jsou zhruba dvě: (a) reprezentanti sedmi sborů v nebi, před tváří Boží;²² (b) pozemští představitelé těchto sborů.²³ V tomto komentáři se přikláním k první možnosti: jsou to zástupci sedmi církví, na způsob představitelů jednotlivých národů (např. LXX Dt 32,8). Základní intencí autora je povýšení sedmi maloasijských sborů na stejnou důležitost před Boží tváří jakou v rozšířených představách měli představitelé mocných národů a říší.

20 Za pozdější vsuvku jej považují například WELLHAUSEN, str. 5; KRAFT, *Offenbarung*, str. 49.

21 AUNE, str. 106

22 Tak BOUSSET, str. 201; CHARLES I, str. 34–35; LOHMEYER, str. 2; BOXALL, str. 44; BEASLEY-MURRAY, str. 68–70; KARRER, *Brief*, 185–86; BEALE, *Revelation*, str. 217–19 aj.

23 Tak GROTIUS, *Annotationes* vol. 8, str. 251; KRAFT, *Offenbarung*, str. 50–52; GÜNTHER, str. 151–52.

Dopisy sedmi sborům: 2,1 – 3,22

Zařazení sedmi dopisů působí na první pohled poněkud překvapivě: celá kniha Zj je totiž formálně dopisem.¹ Nyní potkáváme uprostřed „velkého“ dopisu sedm malých – dopisy uvnitř dopisu. Navíc už „velký“ dopis byl určen právě těmto sedmi adresátům.

Jedním – tradičním – vysvětlením je možnost, že sedm dopisků tvoří jakousi variabilní doušku, přidanou ke každé kopii: „velký“ dopis, poslaný do Efezu, obsahoval vzkaz Efezským, kopie poslaná do Smyrny vzkaz Smyrenským, atd. Tato možnost je ovšem těžko představitelná prakticky a neodpovídá ani záměru autora: sedmero dopisů tvoří komplet, navzájem se doplňují, a poskytují čtenáři malou inventuru toho, jak na tom církev Janových dnů je. Je to první sedmidílná série, jakých bude ve Zj ještě několik (pečetí, polnice, nádoby, hromy): okolnost, zda dělicím prvkem uvnitř série je zrovna pečeť, polnice nebo „dopisní obálka“, je zde jenom formální. Rozdíl mezi touto a následujícími sériemi není ani časový (není tomu tak, že by tato série mluvila o přítomnosti a všechny další o budoucnosti). Spíše je to zametení před vlastním prahem: zatímco všechny ostatní série podávají kritický obraz světa kolem, tato úvodní „dopisní“ série podává kritický obraz církve v tomto světě. A zatímco ostatní série předvádějí takřka kosmické drama, tato úvodní analyzuje, co má Bůh k dispozici tady na zemi. Záměrně přitom ukazuje sedm maloasijských sborů spíše jako bezbranné hrstky, navíc i se zřetelnou preferencí ubožejších proti na pohled úspěšnějším.

Vzkazy sedmi sborům jsou pečlivě zakomponovány do celku knihy. Jakožto dopisy uvnitř dopisu kopírují „velký“ dopis nejenom svojí formou, ale i obsahem: každý má dopisní záhlaví (tak jako Zj 1,4–5), v každém se opakuje příkaz *piš* (tak jako 1,11), ale každý také na začátku opakuje vždy některý prvek z úvodní vize „velkého“ dopisu (1,10–20) a v závěrečném zaslíbení některý prvek ze závěru celé knihy (20,1–22,21). Touto paralelou je snad naznačena *kontinuita*: sedm maloasijských sborů má *přečkat* to všechno, co je ve „velkém“ dopise líčeno jako stav a směřování celého světa.

¹ Srov. komentář k první kapitole.

Zj 2,1–7

¹ Andělu církve v Efezu piš: Toto praví ten, který drží sedm hvězd ve své pravici, který se prochází mezi sedmi zlatými svícny: ² „Vím o tvých skutcích, o tvém úsilí i tvé vytrvalosti; vím, že nemůžeš snést ty, kdo jsou zlí, a vyzkoušel jsi ty, kdo se vydávají za apoštoly, ale nejsou, a shledal jsi, že jsou lháři. ³ Máš vytrvalost a trpěl jsi pro mé jméno, a nepodlehls únavě. ⁴ Ale to mám proti tobě, že už nemáš takovou lásku jako na počátku. ⁵ Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív. Ne-li, přijdu na tebe a pohnu tvým svícnem z jeho místa, jestliže se neobrátíš. ⁶ To však máš k dobru, že nenávidíš skutky nikolaitů stejně jako já. ⁷ Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím: Tomu, kdo zvítězí, dám jíst ze stromu života v Božím ráji.“

Andělu církve v Efezu piš:

Efez byl významným řeckým městem na maloasijském pobřeží. V římské době se stal správním centrem celé provincie Asie (dnešní Turecko). Měl přístav, kromě správní důležitosti byl i úspěšným obchodním a kulturním centrem. Stál zde proslulý chrám bohyně Artemis. Dalo by se tedy říci, že Jan začíná od hlavního města oblasti, do níž své poselství směřuje.

Pokud jde o církev, byla situace neméně pestrá: v Efezu působil apoštol Pavel (1K 15,32; 16,8–9; Sk 18–20), již před ním zde byli učedníci Jana Křtitele (Sk 19), o Efezu se také často uvažuje v souvislosti se vznikem Janova evangelia, potažmo s lokalizací „janovské“ církve. Hypoteticky bývá do Efezu kladen i vznik některých dalších novozákonních spisů. Z toho všeho vychází Efez jako velice živé centrum křesťanské teologie a křesťanského života, stěží však jako jednotné harmonické společenství.

K problému *anděla* jako adresáta viz poznámku k 1,20.

Toto praví ten, který drží sedm hvězd ve své pravici, který se prochází mezi sedmi zlatými svícny:

Formule *τάδε λέγει* (*tak praví*) má zřejmě působit archaicky a slavnostně; upomíná na obrat *כֹּה אָמַר יְהוָה* (*tak praví Hospodin*), charakteristický pro starozákonní proroky, ale také např. Ex 4,22; 5,1 aj.

Zatímco *komu* je řečeno velmi stručně, *od koho* je vyjádřeno slavnostním opisem, který se v každém ze sedmi dopisů liší. Samozřejmě nejde jen o to, aby se autor neopakoval. I když je zřejmé, že mluví vzkríšený Kristus, opis upomíná na nevyslovitelnost Bo-

1a

1b

žího jména. Sedm různých opisů nad to navozuje dojem, že toho, který zde promlouvá, ani nelze slovně postihnout, jenom směrem k němu poukázat.

Zároveň ovšem právě tyto opisy zařazují jednotlivé dopisy do „velkého dopisu“ celé knihy Zj: *ten který drží sedm hvězd ve své pravici a prochází uprostřed sedmi svícňů* je odkazem na 1,16 a 1,13. Mluví ten, který má efezský sbor spolu s ostatními šesti ve svých rukou a který je přítomen mezi nimi.

2a „Vím o tvých skutcích, o tvém úsilí i tvé vytrvalosti;

Hlavní část každého ze sedmi dopisů začíná slovem οἶδα – znám tě, vím o tobě. Stejně jako u starozákonních proroků, ani tady není na prvním místě věštění budoucnosti, nýbrž analýza současné situace: znám tě, vidím do tebe, jsi takový a takový. Dělej s tím něco a tady máš zaslíbení – nedělej nic a prognóza je špatná. Prorocké slovo ani zde není předpovídáním budoucnosti, nýbrž analýzou, která staví člověka (nebo celý sbor) na křižovatku, co dál.

Na prvním místě mezi tím, co o efezském sboru ví, jsou *skutky* (τὰ ἔργα σου). Je otázkou, zda smíme do Zj jen tak bez dalšího promítat terminologii z polemiky mezi apoštolem Pavlem a Jakubem o spasení vírou versus skutky. Jan nemluví o skutcích Zákona nebo o dodržování Zákona. Možná bychom zde na místo *skutků* mohli přeložit volněji *životní postoj*.² Je ovšem pravda, že tyto skutky (ať už je interpretujeme jakkoli) se zdají mít podle Jana soteriologický dopad.

Další dvě charakteristiky, které jsou přičteny Efezským k dobru, jako by jejich skutky dokreslovaly. Jsou to *námaha* (nebo také *úsilí*) a *vytrvalost*.

Efez (efezský sbor) je tedy nejprve vylíčen jako neúnavné, vytrvalé společenství, kterému – pokud jde o jejich skutky – není co vytknout.

2b *vím, že nemůžeš snést ty, kdo jsou zlí, a vyzkoušel jsi ty, kdo se vydávají za apoštoly, ale nejsou, a shledal jsi, že jsou lháři.*

Křesťané v Efezu jsou chváleni za to, co dělají, ale stejně důrazně i za to, co *nedělají*, k čemu se nenechali přimět. Jan si zde pohraje se slovy, když Efezské chválí za to, co jsou ochotni snášet pro Krista – a jedním dechem i za to, co *nejsou* ochotni snášet: falešné apoštoly a falešné učení.

Snad nejcharakterističtějším rysem všech sedmi dopisů je to, že bojují o zachování křesťanské identity. Je příznačné, že Jan si nedě-

2 Podobně zde interpretuje skutky i GIESEN, str. 98.

lá sebemenší starosti o zachování církve, pokud jde o pronásledování ze strany státu nebo lynčování a pogromy ze strany zfanatizovaného davu. Nedělá si starosti, pokud jde o život. Má obavy jen z ohrožení, které si jeho křesťané tak říkajíc vyrábějí sami: ze ztráty vlastní křesťanské identity vinou kompromisů a falešného, neautentického učení.

V dopise do Efezu jmenuje na prvním místě *falešné apoštoly*. Tím zřejmě nemíni, že by se někdo neprávem vydával za jednoho z Dvanácti.³ Mínění jsou obecněji potulní kazatelé, kteří přicházeli s apoštolskou misionářskou autoritou, oháněli se svým povoláním, posláním a Duchem svatým, a přitom učili něco, co podle Jana i podle Efezských přesahovalo hranice pravověrného křesťanství.

Kdo přesně byli tito odmítnutí apoštolové a co učili, s jistotou nevíme. Nejsou totožní s nikolaity, o kterých bude pojednávat v. 6: na rozdíl od nikolaitů přicházeli odjinud, zvenci a již byli odmítnuti. Nikolaité jsou místní a jejich problém dosud trvá.⁴ Někteří badatelé zvažovali možnost, zda ve skutečnosti nejde o vnitřokřesťanskou polemiku mezi stoupenci Janovými a Pavlovými – falešnými apoštoly by pak pro Jana byli apoštol Pavel a jeho žáci.⁵ Tato možnost je však příliš hypotetická a neprokazatelná. Zajímavě postupuje GIESEN,⁶ který z kontextu vyvozuje, že křesťané v Efezu snášeli utrpení pro Kristovo jméno (v. 3), zatímco falešní apoštolové radili kompromis: např. naoko se podřídili císařskému kultu apod.

Máš vytrvalost a trpěl jsi pro mé jméno, a nepodlehls únavě. 3

Námaha a vytrvalost z v. 2 jsou zde specifikovány jako *stálost v protivenství* (pronásledování?), které museli snášet pro Kristovo jméno. Jak jsme již avizovali v předchozím verši, pohrává si zde Jan s významy slova snášet: Efezští *snášejí* všechno pro Krista, *nesnášejí* to, co je od něj odvádí.

Až potud je charakteristika efezského sboru bezvýhradně kladná. Teprve následující verš ji postaví do poněkud odlišného světla:

Ale to mám proti tobě, že už nemáš takovou lásku jako na počátku. 4

Efezský sbor byl založen apoštolem Pavlem. Proto Pokorný vyslovuje domněnku, zda touto opuštěnou první láskou není právě Pavel nebo paulinis-

3 Tak správně BORING, str. 92.

4 WITHERINGTON, str. 95 a AUNE, str. 143, analyzují z kontextu, že „apoštolové“ jsou již zažehnáni, zatímco nebezpečí nikolaitů trvá. Aune ovšem později (str. 145) připouští, že by mohlo jít i o nikolaity; jednoznačně je s nikolaity ztotožňuje např. GIESEN, str. 100.

5 Tak tübingská škola, viz AUNE, str. 144–145.

6 GIESEN, str. 98.

mus.⁷ Pavlovy specifické důrazy bychom však ve Zj těžko hledali; je nepravděpodobné, že by Jan vyčítal Efezským odklon od učení, které sám nedrží nebo ani nezná. V Efezu působili také učedníci Jana Křtitele (viz komentář k 2,1); důrazů, které by mohly být blízké Janu Křtiteli, bychom ve Zj našli jistě více než pavlovských. Je však těžko představitelné, že by křesťanský pisatel vyčítal Efezským odklon od Jana Křtitele ke křesťanství. Musíme tedy chápat *první lásku* nikoli jako označení osoby, nýbrž odkaz k prvotnímu nadšení a zápalu.⁸ Giesen správně upozorňuje, že *první láska* v tomto verši je synonymní k prvním skutkům ve verši následujícím.⁹

Tato prorocká výtka poněkud připomíná situaci, do které píše Pavel svůj První list Tesalonickým: obětavý a živý sbor, kterému však chybí naděje; nebo situaci z Prvního listu Korintským, který nám kreslí před očima živý a na pohled dobře fungující sbor, kde ovšem Pavel musí jednotlivým frakcím uvnitř společenství připomínat vzájemnou lásku. Situace v Efezu je zřejmě do jisté míry obdobná: efezští křesťané si spolehlivě poradí s tím, co mají snášet pro Kristovo jméno a koho nebo co naopak nemají snášet, protože s Kristem nemá nic společného, byť se tak tvářil. Jsou živým, fungujícím společenstvím, ale zřejmě jako by se z toho všeho vytratila duše a smysl. Jejich andělé ztratili křídla a oni zapomněli, proč to všechno dělají...

- 5 *Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív. Ne-li, přijdu na tebe a pohnu tvým svícem z jeho místa, jestliže se neobrátíš.*

Jakkoli závěr verše zní výhrůžně, je zřejmé, že nejde o odsouzení, nýbrž výzvu k nápravě.

Láska (ἀγάπη) z předchozího verše je zde interpretována jako *první skutky*¹⁰, nejde tedy pouze o cit, nýbrž o životní postoj.

Pohnutí svícem zřejmě znamená varování před zánikem sboru, který ztratil svůj smysl; sloveso κινήσω přitom navozuje představu, že sbor nezahyne bez náhrady: jejich „svíčku“ dostane někdo jiný.

- 6 *To však máš k dobru, že nenávidíš skutky nikolaitů stejně jako já.*

Nikolaité (mikulášenci) reprezentují názorovou skupinu v Efezu, Pergamu a snad i jinde, která snad praktikovala kompromis mezi křesťanstvím a císařským kultem nebo nějakou jinou podobu synkretismu. Blíže viz v komentáři k 2,14–15.

7 Petr Pokorný v přednáškách.

8 Tak WITHERINGTON, str. 96, a další.

9 GIESEN, str. 98.

10 ČEP volně: *jednej jako dřív*.

Vypadá téměř ironicky, že Jan nejprve vyčte nedostatek lásky, ale vzápětí pochválí dostatek nenávisť. K dobru Efezským je však třeba říci, že mluví o nenávisť ke *skutkům*, nikoli lidem. Vyčítá jim tedy, že jejich skutky (životní postoje) nevykazují dost křesťanské lásky, ale připouští, že na tom přece jen nejsou tak špatně jako skutky (životní postoj) nikolaitů. Sbor rozštěpený nikolaitským učením nabádá ke křesťanské lásce, která přijímá všechny *lidi*, ale nepřijímá nekriticky všechna *učení*.

Z Janovy charakteristiky nám vychází, že Efezští mají především zdravý úsudek, co je a co už není křesťanství. Prokázali jej v případě falešných apoštolů (v. 2b) a stejně jej prokazují i v případě nikolaitů. Na rozdíl od potulných apoštolů, kteří byli odmítnuti a zřejmě šli zase dál, nikolaité zůstávají problémem (což ovšem současně znamená, že nebyli zcela exkomunikováni nebo přinejmenším zůstávají v kontaktu se sborem).

Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím:

7a

Obrat *kdo má uši, slyš* známe i ze synoptických evangelií, kde zejména v případě podobenství a obrazných Ježíšových výroků upozorňuje posluchače, aby hledal hlubší význam.¹¹ V našem případě upozorňuje čtenáře buď specificky na hlubší význam následujícího zaslíbení, nebo (spíše) na širší dosah celého dopisu: to, *co Duch praví církvím*, nejsou jen situační vzkazy sedmi izolovaným sborům v Malé Asii, nýbrž jakýsi kaleidoskop či mozaika, která podává obraz o církvi celé.

Právě tato výzva zřetelně charakterizuje sedm dopisů jako soubor, určený pro uši *všech* čtenářů, nikoli jenom v tom kterém z sedmi sborů.

Zvláštní, pro Janův vizionářský styl charakteristická je *proměnlivost* toho, kdo vlastně mluví: v tuto chvíli to není Bůh skrze Krista a anděly (1,1) ani Vzkříšený Kristus či Ten, který drží sedm hvězd (2,1), nýbrž Duch svatý.

*Tomu, kdo zvítězí, dám jíst ze stromu života v Božím ráji.*¹²

7b

Eschatologické zaslíbení nás odkazuje do závěrečných pasáží celé knihy (22,2);¹² naznačuje tím paralelnost (a srovnatelnost?) toho, co si proboujovávají Efezští, s kosmickým dosahem hlavního děje.

Zda je tu nějaká konkrétnější vazba právě tohoto zaslíbení právě k Efezu, je sporné. Mohla by být například taková: nikolaité sahají po zapovězeném

11 Srov. Mk 4,9par.; 4,23; Mt 11,15 aj.

12 Současně je zde ovšem i reminiscence na počátek hebrejské Bible (Gn 3,3).

ovoci – ale získají ho nakonec ti, kteří po něm nesahali. Nebo: těm, kdo opus-tili první lásku, připomíná poměry kdysi v ráji.

Zj 2,8–11

⁸ Andělu církve ve Smyrně piš: Toto praví ten první i poslední, který byl mrtev a je živ: ⁹ „Vím o tvém soužení a tvé chudobě, ale jsi bohat; vím, jak tě urážejí ti, kdo si říkají židé, ale nejsou, nýbrž je to spolek satanův! ¹⁰ Neboj se toho, co máš vytrpět. Hle, ďábel má některé z vás uvrhnout do vězení, abyste prošli zkouškou, a budete mít soužení po deset dní. Buď věrný až na smrt, a dám ti vítězný věnec života. ¹¹ Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvim: Kdo zvítězí, tomu druhá smrt neublíží.“

8a Andělu církve ve Smyrně piš:

Smyrna byla hned po Efezu druhé nejvýznamnější město v oblasti; zřejmě byla mezi Smyrnou a Efezem i rivalita: stejně jako Efez, i Smyrna byla obchodním centrem a přístavem. Měla staré kulturní tradice. Soutěžila s Efezem i o přízeň Říma. Jako první v celé oblasti zavedla kult bohyně Romy a později k tomu přidala kult římských císařů. Na rozdíl od Efezu měla pohnutější dějiny: byla i několikrát zničena a zažila ve své historii i období bezvýznamnosti, než byla znovu vybudována.

Byla jedním z center medicíny a Asklepiova kultu.

Také ve Smyrně byla židovská diaspora a poměrně brzy zde vznikl křesťanský sbor, který však zřejmě nebyl založen apoštolem Pavlem.

Druhý dopis je tedy psán do druhého nejvýznamnějšího města v celé oblasti a dosti podobného prostředí, pokud jde o vnější podmínky. Je ovšem zajímavé, jak rozdílná může být situace dvou křesťanských sborů v napohled stejném prostředí.

8b Toto praví ten první i poslední, který byl mrtev a je živ:

Κ τάδε λέγει (toto praví) viz komentář k 2,1b.

Také dopis do Smyrny začíná odkazem na úvodní vizi „velkého“ dopisu, totiž celého Zj, tentokrát na 1,17b–18: do Smyrny promlouvá ten, který má co mluvit o životě a smrti, resp. ten, který ví, o čem mluví. Už tento úvod naznačuje, že ve Smyrně je zřejmě situace vyhrocená a o život jde.

„Vím o tvém soužení a tvé chudobě, ale jsi bohat;

Znám (vím o tobě) – ani druhý dopis není primárně předpokládáním budoucnosti, nýbrž prorockou analýzou stávající situace. Situaci ve Smyrně charakterizuje dvojí: θλιψις (soužení, tíseň), slovo užívané zejména v souvislosti s pronásledováním a ohrožením života, a πτωχεία – chudoba. Není řečeno jednoznačně, zda je míněna chudoba doslovná, hmotná, nebo v nějakém přeneseném smyslu (jako například „chudí duchem“ v Mt 5,3), nejspíše se však zde ve slově πτωχεία spojuje obojí. Nápadný je kontrast oproti charakteristice Efezu: efezský sbor hýřil aktivitou, vytrvalostí, duchovní silou, duchovním bohatstvím, rozlišováním duchů – a ani to nebylo před Boží tváří dost, bylo jim vyčteno, že zlenivěli a ztratili prvotní lásku.

Smyrna je pravý protiklad: nic nemají a na nic už nemají: ani prostředky ani sílu. Dokonce ani o vytrvalosti se zde už nemluví, natož o nějaké ostrážité pravověrnosti. Takřka se vnucuje příslovecné „Kde není, ani čert nebere“ – ale soudě podle v. 10 ten jediný stále ještě bere. Ďábel je jediný, kdo je ve „farním sboru“ Smyrna ještě aktivní. Církev ve Smyrně už je lidsky viděno po smrti, a přece ani po smrti ještě nedochází klidu, nýbrž dopadá na ni ještě stále nové a nové pronásledování.

Těmto křesťanům ve Smyrně je zdůrazněno nejprve v úvodu: piše vám ten, který (také) zemřel – a zase ožil; a potom: jste bohatí! Právě vy, kteří pro Boží věc nemůžete udělat vůbec nic, dokonce ani nějak ukázkově, statečně trpět, protože ani na to už nemáte a už se jenom bojíte každého příštího dne, tak právě vy jste ti bohatí, kteří mají něco, co ostatní ne, a na kterých Kristus staví. Toto je v síle a v linii onoho nejpůsobivějšího paradoxu, který známe od apoštola Pavla jako bláznovství kříže (1K 1,18–21), ale který stejně tak zazněl už u Ježíše v blahoslavenství chudých duchem a pronásledovaných (Mt 5,3.10–12), a který zná i hebrejská Bible: „Kámen, který zavrhl stavitelé, stal se kamenem úhelným“ (Ž 118,22). To, na čem se naprosto nedá stavět a budovat, si Bůh používá jako základ (a základnu ve světě).

vím, jak tě urážejí ti, kdo si říkají židé, ale nejsou, nýbrž je to spolek satanův!

K ohrožením, která dopis do Smyrny analyzuje, patří i blasfémie těch, kdo si neprávem říkají Židé.

9a

9b

Označení *synagoga satanova*¹³ může znít z úst křesťanského autora nebezpečně antisemitsky,¹⁴ je však třeba se vyvarovat anachronismů, nevnašet do Zj rétoriku pozdějších křesťansko-židovských polemik a pogromů a číst přesně. Janovo hodnocení Židů, židovství a synagogy je zde i jinde ve Zj *pozitivní*.¹⁵ Ti, kdo ohrožují křesťany ve Smyrně, se podle Jana nazývají Židy neprávem a jsou rouháním vůči pravému židovství.

Jan zde nevyjadřuje žádnou formu křesťanského exkluzivismu, pro který by byla pravým Izraelem už jenom církev (a všichni Židé, kteří Krista nepřijali, synagogou satanovou). V tom případě by terminologicky mluvil spíše o těch, kteří si neprávem říkají Izrael nebo Vyvolený lid, a o církvi spíše jako o pravém Izraeli než jako o pravých Židech¹⁶ nebo pravé synagoze. Navíc takto nemluví proti Židům v dopisech do ostatních míst, ačkoliv ve většině z nich byla židovská diaspora silná. O nepravých Židech a synagoze satanově mluví výhradně ve Smyrně a Filadelfii (3,9).

Jde tedy zřejmě o skupinu, která se na rozdíl od *pravých Židů* chová nestandardně. Stejně ukvapeně a zřejmě i anachronické by ovšem bylo hledat za *synagogou satanovou* nějakou ranou formu satanismu. Nejpravděpodobněji je *rouhání* této *synagogy satanovy* nějak spojeno s ohrožením a pronásledováním křesťanů ve Smyrně. Zatímco křesťanství bylo ilegální a pro svůj odpor k císařskému kultu bylo považováno za protistátní, židovství bylo *religio licita* (státem uznávané) a mělo právě od císařského kultu výjimku. Po neúspěšné židovské válce v Judsku v letech 66–70 mohli však být i diasporní Židé na různých místech Římské říše vnímáni s podezřením. Případají tedy v úvahu tyto možnosti (nebo nějaká jejich kombinace):

(a) Synagoga satanova mohou být ti Židé ve Smyrně, kteří se buď svého židovství zcela zřekli, nebo zvolili kompromis a participují na císařském kultu (ačkoli by jako Židé nemuseli, ale chtějí získat větší přízeň úřadů nebo spoluobčanů). V protikladu k nim křesťané ve Smyrně riskují život, protože participaci na císařském kultu odmítají. Císařský kult je *rouhání* pro křesťany, ale i pro pravověrné Židy, proto o nich mluví Jan jako o *těch, kteří se* (už jen)

13 ČEP zde diplomaticky překládá *spolek satanův*.

14 Přestože ve *vnitro-židovské* polemice má přinejmenším analogie – srov. 1QH 2,22; 1QM 4,9; případně 1QM 15,9.

15 Tak správně AUNE, str. 162.

16 Srov. však Ř 2,28.

neprávem nazývají Židé. Je dobře představitelné, že taková skupina by tím horlivěji i udávala odpírání císařského kultu.

(b) Nepravými Židy by mohli být i křesťané, kteří se před nebezpečím pronásledování ukryli pod hlavičku synagogy nebo sami pokusili se účelově „zaregistrovat“ jako židovská synagoga, aby své odpírání císařskému kultu legalizovali.

Tato možnost však není příliš pravděpodobná: nějakou formu kompromisu se státním náboženstvím zřejmě volili i nikolaité (mikulášenci) v Efezu a Pergamu, a přestože Jan jejich postoj odmítá, nevolí takto tvrdá slova.

(c) Synagoga satanova by mohli být Židé, kteří aktivně upozorňují úřady, že křesťané nepatří k nim – a tudíž nemají výjimku z císařského kultu. Blasfemií by pak Jan nazýval jejich postoj proto, že císařský kult je i pro ně rouháním, a přesto k němu křesťany vydávají, potažmo se tím dostávají do služeb tohoto kultu.

Neboj se toho, co máš vytrpět. Hle, ďábel má některé z vás uvrhnout do vězení, abyste prošli zkouškou, a budete mít souzení po deset dní. 10a

Jestliže ve většině dopisů přichází po kritické analýze i napomenutí, od zuboženého sboru ve Smyrně se nežádá už nic jiného, než to, aby byl. Místo napomenutí přichází rovnou povzbuzení. Je to ovšem povzbuzení hodné apokalypsy, protože vlastně říká: bude ještě hůř.

Vězení v antice nebylo trestem, nýbrž vazbou, čekáním na soud. Zde je tedy právě čekání na soud charakterizováno jako doba *pokoušení*, zkoušek: právě při čekání na soud může být křesťan v pokoušení zapřít a zřeknout se Krista.

Souzení a pronásledování má trvat *deset dní*. Tento časový údaj je samozřejmě symbolický. Jan sice nedává klíč, jak symboliku deseti na tomto místě rozšifrovat, je však zřejmé, že je to číslo *omezené, limitované*. Souzení nebude trvat věčně nýbrž jen nějakou *dohlednou* dobu.

Pro symboliku *deseti* můžeme hledat různé analogie: deset bylo ran egyptských (Ex 7–12), zkušebních deset dní dostali mládenci v Da 1,12–15; henochovský cyklus (Hen 91–93) zná Desetitýdenní apokalypsu. Tak či onak je *deset* nakonec vždycky nějak odvozeno od deseti prstů. V našem případě můžeme tedy docela v Janově intenci říci, že je to tolik, kolik se dá „na prstech spočítat“. Pronásledování ve Smyrně si mohou – ti kdo znají tamní situaci – na prstech spočítat, ale stejně si mohou spočítat i to, že nebude trvat věčně...

Buď věrný až na smrt, a dám ti vítězný věnec života.

V analýze smyrenské situace se mluví o souzení, utrpení a zkouškách, nikoli však výslovně o mučednické *smrti*. Začátek a konec

dopisu s ní již ovšem počítá. Úvod i závěr jsou ve znamení života a smrti. Závěrečné povzbuzení je přitom vystavěno na paradoxu: kdo zemře, získá život.

V pozadí je zřejmě i přirovnání života k běhu do cíle – srov. 1K 9,25–26; Fp 3,12–14; ale též Jk 1,12. Je to výmluvný obraz, skrývá v sobě však také úskalí, které se naplno rozvinulo v některých pozdějších legendách o mučednících a apokryfních Skutcích: mučednictví je vlastně přirovnáno ke sportovnímu, atletickému výkonu. List do Smyrny má proti takovému pojetí ještě protilátky: smyrenští křesťané jsou líčeni spíše jako atleti anti-hrdinové.

- 11 *Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím: Kdo zvítězí, tomu druhá smrt neublíží.*¹²

K první větě viz komentář k 2,7. K výrazu *druhá smrt* viz komentář k 20,6.

Také závěrečné zaslíbení, které je vzato ze Zj 20,14 a 21,8, se v tomto případě týká přímo života a smrti a také ono je vystavěno na paradoxu: kdo zemře, tomu už (druhá) smrt neublíží.

Zj 2,12–17

¹² Andělu církve v Pergamu piš: *Toto praví ten, který má ostrý dvousečný meč:* ¹³ „Vím, kde bydlíš: tam, kde je trůn satanův. Avšak pevně se držíš mého jména a nezapřel jsi víru ve mne ani ve dnech, kdy můj věrný svědek Antipas byl zabit mezi vámi, tam, kde bydlí satan.“ ¹⁴ Jen to mám proti tobě, že u sebe máš zastánce učení Balaáмова. Jako on učil Baláka svádět syny Izraele, aby se účastnili modlářských hostin a smilstva, ¹⁵ tak i ty máš některé, kteří zastávají učení nikolaitů. ¹⁶ Proto se obrať! Ne-li, brzo k tobě přijdu a budu s nimi bojovat mečem svých úst. ¹⁷ Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím: Tomu, kdo zvítězí, dám jíst ze skryté many; dám mu bílý kamének, a na tom kaménku je napsáno nové jméno, které nezná nikdo než ten, kdo je dostává.“

- 12a *Andělu církve v Pergamu piš:*

Pergamon byl po určité době samostatným královstvím. V roce 133 před Kristem přešel více méně dobrovolně pod římskou správu. V době, kdy je psáno Zj, byl Pergamon zřejmě sídlem prokonzula, a tedy druhým správním centrem provincie, hned po Efezu (Smyrna byla sice v jiných ohledech větší a významnější, ale neměla tuto administrativní důležitost).

V Pergamu byl proslulý oltář Dia Olympského, ale také velice brzy založený kult bohyně Romy a císaře. Byla zde i významná knihovna, Pergamon proslul i výrobou knih. Jako administrativní centrum byl také sídlem (odvolacího) soudu.

Židovská diaspora je v Pergamu doložena. O křesťanské církvi v Pergamu víme jen málo.

Toto praví ten, který má ostrý dvousečný meč:

12b

List do Pergamu se s „velkým dopisem“ celého Zj synchronizuje odkazem na *dvojsečný meč* z 1,16. Dvojsečný meč znamená rozhodování o životě a smrti (srovnej komentář k 1,16) a v tomto případě odkazuje zřejmě na soudní pravomoc Kristovu – snad v protikladu k soudům nad křesťany, které se odehrávaly v Pergamu.

„Vím, kde bydlíš: tam, kde je trůn satanův. Avšak pevně se držíš mého jména a nezapřel jsi víru ve mne ani ve dnech, kdy můj věrný svědek Antipas byl zabit mezi vámi, tam, kde bydlí satan.“

13

Je otázkou, čím si právě Pergamon vysloužil označení *trůn satanův*. Aune¹⁷ shrnuje dosavadní diskusi do ne méně než osmi možností, z nichž některé jsou spíše kuriózní (tvar kopce, na němž je město vystavěno), ale nejvýznamnější spadají do dvou skupin: (a) Pergamon jako centrum pohanských kultů – a to buď obecně nebo specificky pergamský oltář Dia Olympského, chrám bohyně Romy a císaře Augusta, popřípadě chrám Asklepiův (Asklepiovým symbolem byl had – to mohlo asociovat roli hada z Gn 3). (b) Pergamon jako sídlo římské moci – a to buď specificky jako sídlo soudu nebo obecně jako centrum pronásledování. Podobně jako Aune se domnívám, že Jan má na mysli nějakou podobu této druhé možnosti. *Trůn* je ve Zj vždycky nějak spojen s (pravo)mocí¹⁸. Domnívám se, že satanský není pro Jana pantheon řeckých nebo římských bohů, nýbrž zvrhlá státní moc, která znásilňuje svědomí poddaných, překračuje svou (legitimní) moc a staví se nakonec proti Bohu.

Situace pergamského sboru je charakterizována tak trochu jako v jámě lvové: i v dopise samém jsou slovy o satanově sídle, resp. trůnu, obklopeni zepředu i zezadu. Sbor žije přímo tam, kde má Bohu nepřátelská moc svůj trůn, to jest, kde vykonává svou moc. Jako příklad tohoto výkonu protibožské moci je jmenováno odsouzení a poprava Antipy, kterého jinak neznáme, ale je charakterizován jako věrný svědek a mučedník. Pergamon je tedy zřejmě pro křesťany z širokého okolí především konečná soudní instan-

¹⁷ AUNE, str. 182–184.

¹⁸ GIESEN, str. 113, tam i další odkazy.

ce (pokud neměli římské občanství a nemohli se odvolat přímo do Říma).

Možnosti pergamských křesťanů se v tomto sevření zužují pouze na to, že nezapřeli a drží Kristovo jméno, popřípadě drží se tohoto jména.

Cestou paradoxu zde opět vnějšně bezmocní „mají v držení“ (κράτειν) to nejpodstatnější.

14–15 *Jen to mám proti tobě, že u sebe máš zastánce učení Balaámova. Jako on učil Baláka svádit syny Izraele, aby se účastnili modlářských hostin a smilstva, tak i ty máš některé, kteří zastávají učení nikolaitů.*

Na rozdíl od předchozího dopisu, kde křesťanům v tísní už nejsou kladeny žádné další podmínky nebo výčitky, pergamským je přece jen *něco* (ὀλίγα) vyčteno: tolerance vůči nikolaitům. Zmínka o *nikolaitech* (mikulášencích) se v Novém zákoně objevuje jenom zde a v dopise do Efezu (Zj 2,6). Na tomto druhém místě je Jan ale spoušť částečně charakterizuje.

O nikolaitech mluví také někteří církevní otcové,¹⁹ jejich zprávy jsou ovšem značně závislé právě na těchto dvou zmínkách ve Zj. Obvykle jsou nikolaité líčeni jako odnož gnostiků, která nabádala k nevázanému sexuálnímu životu. Nad to, co se dozvídáme přímo ze Zj 2,14–15, se přidávají většinou spekulace, zda jejich zakladatelem byl nebo nebyl diákon Mikuláš, o kterém mluví Sk 6. Vlastní autoportrét nikolaitů nemáme; jsme tedy podobně jako církevní otcové závislí na rekonstrukci na základě Janovy charakteristiky.

Jan charakterizuje nikolaity smilstvem, požíváním jídla, zasvěceného pohanským bohům (modlám) a analogií ke starozákonnímu Balaámovi (Bileámovi: Nu 22–24; 31,8). Obvinění ze *smilstva* musíme posuzovat velmi opatrně: jednak patřilo k obvyklému arsenálu protiheretické a protipohanské polemiky,²⁰ jednak bylo v návaznosti na starozákonní metaforiku často užíváno pro nevěru vůči Hospodinu, pro jakýkoli podíl na jiných kultech.

Požívání *masa obětovaného modlám* je jednoznačnější: šlo o podíl na pohanském kultu formou účasti na kultických hostinách. Otázkou je pouze intenzita této participace: šlo o účast přímo na kultické hostině v některém chrámu, účast na jakési volnější podobě v době velkých svátků nebo pouze zakoupení masa z obětí?

19 Přehled viz AUNE, str. 148–149.

20 A dodnes je v těchto souvislostech oblíbené. Doslovné tělesné smilstvo připisuje nikolaitům např. OTTER, str. 38–39. Názor, že *smilstvo* je zde metaforou pro náboženskou nevěru, naopak zastávají BOXALL, str. 60; LOHMEYER, str. 29; KRAFT, *Offenbarung*, str. 69–71; CAIRD, str. 44; a další.

Většina obětí v antických chrámech (i v Hospodinově chrámu v Jeruzalémě) nebyly celopaly (nebylo spáleno celé obětní zvíře), nýbrž část byla spálena a část snědl obětník, kněz případně další, kdo se na kultu chtěli podílet; vzniká tím představa společného jídla vyznavačů s daným božstvem, a často i představa smlouvy, která je společným jídlem zpečetěna.

Otázku požívání masa zasvěceného pohanským bohům řeší i apoštol Pavel v 1K 8. Řeší ji na pohled svobodněji, pokud jde o maso samo: kdo ví, že pohanští bohové neexistují, nemusí se ohlížet na zasvěcení něčemu, co neexistuje a může jíst. Má se však takového masa zdržet, pokud by tím někoho jiného zmařil, pokud by to bylo vnímáno jako participace na pohanství. Ve Zj jde primárně právě o tento sociální aspekt.

Bileám je v hebrejské Bibli rozporuplnou postavou. Lze jej vidět pozitivně: midjánský král po něm chtěl, aby zlořečil Izraeli, ale on přesto nezlořečil, nýbrž naopak žehnal, dokonce pronesl mesiášské zaslíbení (Nu 24,17). Lze jej však interpretovat také negativně: původně *přijal* zakázku na zlořečení Izraelcům. Tak jej vidí Ju 11 nebo 2Pt 2,15. Dokonce jeho oslice měla v té věci jasněji než on. Lze jej interpretovat jako proroka (jeho ústy promlouvá Hospodin) – nebo také jako zařikávače a kouzelníka, znalého magie. Podle Nu 31 se Midjánci, kteří neporazili Izrael vojensky, uchýlili k jakési náboženské infiltraci a inkulturaci Izraelců pomocí midjánských žen, které izraelské muže sváděly tělesně a poté i nábožensky. Nejasné místo v Nu 31,16 interpretuje pozdější židovská tradice tak, že právě Bileám Midjáncům (Midjáncám) poradil tuto taktiku; Bileám se tak stává téměř protipólem Abrahama – otce víry.²¹ Je zřejmé, že právě tuto poslední interpretaci – Bileáma jako svůdce k synkrezí, otce synkretismu – sdílí právě i Jan.

Dáme-li dohromady tyto tři charakteristiky („smilstvo“, participace na pohanském kultu, „učení“ Bileámovo), vyjde nám poměrně konsistentní obraz. V Janově podání nejsou nikolaité gnostici ani libertini, nýbrž křesťané, kteří se pokoušejí o (synkretistický) kompromis svého přesvědčení s oficiálním kultem, o inkulturaci svého křesťanství do synkretistického prostředí helénistických měst. Zda přitom šlo specificky o „úlitbu“ císařskému kultu²² nebo o nějaké jiné kultické slavnosti, lze již těžko rozhodnout, ale není to ani důležité. V Janově perspektivě jsou nejenom sami na scestí, ale po způsobu Bileámově i svádějí ostatní.

21 Srovnej *Pirkej Abot* 5,19; ostatní doklady viz AUNE, str. 185–186.

22 Tak GIESEN, str. 101–103.

Pergamský sbor tedy čelí nebezpečí na dvou frontách: vnějším tlaku a pronásledování, které chce křesťany zlikvidovat – a vnitřnímu přizpůsobení, které z nich dělá cestou kompromisů něco jiného než křesťany.

- 16 *Proto se obrať! Ne-li, brzo k tobě přijdu a budu s nimi bojovat mečem svých úst.*

Opět se vrací motiv dvojsečného meče z počátku dopisu (i počátku Zj – 1,16). Celý dopis je tak především ve znamení rozsuzování na ostří meče. Proti soudní instanci římské („trůn satanův“) stojí soudní moc Kristova, která ovšem není obrácena jen proti římské, jak bychom čekali, nýbrž i do vlastních řad. I tak si ovšem zachovává implicitně polemický charakter: pravým soudcem svých věrných i nevěrných je Kristus (a nikoli římský prokonzul).

- 17 *Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím: Tomu, kdo zvítězí, dám jíst ze skryté many; dám mu bílý kamének, a na tom kaménku je napsáno nové jméno, které nezná nikdo než ten, kdo je dostává.*

Závěrečné zaslíbení poprvé nemá jednoznačnou obdobu v závěru celého spisu (vyjma snad mesiášské hostiny ve Zj 19), zato však je *skrytá mana* (eschatologický pokrm, který není k máni) zřetelnou alternativou ke kultickým hostinám, s nimiž zde Jan polemizuje. Smysl *bílého oblázku* je ještě méně transparentní; vypadá jako alternativa k pohanským ochranným amuletům. Klíčovou roli zde může hrát sloveso οἶδεν (vědět): ať se stane cokoli, Kristus ví o svých věrných v Pergamu a oni vědí o něm. Je to vazba, ke které nikdo „zvenčí“ nemá přístup a nemůže ji narušit.

Zj 2,18–29

¹⁸ *Andělu církve v Thyatirech piš: Toto praví Syn Boží, jenž má oči jako planoucí oheň a nohy jako zářivý kov: ¹⁹ „Vím o tvých skutcích, lásce a víře, službě a vytrvalosti; vím, že tvých skutků je čím dál více. ²⁰ Ale to mám proti tobě, že trpíš ženu Jezabel, která se vydává za prorokyni a svým učením svádí moje služebníky ke smilstvu a k účasti na modlářských hostinách. ²¹ Dal jsem jí čas k pokání, ale ona se nechce odvrátit od svého smilstva. ²² Hle, sešlu na ni nemoc a do velikého soužení uvrhnu ty, kdo s ní cizoloží, jestliže se od jejích činů neodvrátí; ²³ a její děti zahubím. Tu poznají všechny církve, že já vidím do nitra i srdce člověka, a každému z vás odplatím podle vašich činů. ²⁴ Vám ostatním v Thyatirech, kteří nepřijímáte toto učení, kteří jste nepoznali to, čemu*

říkají hlubiny satanovy, pravím: Nevkládám na vás jiné břemeno. ²⁵ Jenom se pevně držte toho, co máte, dokud nepřijdu. ²⁶ Kdo zvítězí a setrvá v mých skutcích až do konce, tomu dám moc nad národy: ²⁷ bude je pást železnou berlou, jako hliněné nádoby je bude rozbíjet ²⁸ – tak jako já jsem tu moc přijal od svého Otce. Tomu, kdo zvítězí, dám hvězdu jitrní. ²⁹ Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím.“

Andělu církve v Thyatirech piš:

18a

Thyatiry přicházejí na řadu po třech významných maloasijských centrech jako politicky bezvýznamné, vnitrozemní město. Původně patřilo Pergamskému království, později spolu s ním přešlo pod římskou správu. Byly zde řemeslnické cechy (zejména barvířský) a obchod, ale ani po stránce hospodářské ničím obzvláště nevynikalo.

O křesťanském sboru v Thyatirách nevíme takřka nic. Podle Sk 16,14–15.40 pocházela z Thyatir obchodnice Lýdie, první „evropská“ křesťanka, která přijala křesťanství ve Filipech.

Toto praví Syn Boží, jenž má oči jako planoucí oheň a nohy jako zářivý kov:

18b

Tentokrát synchronizuje odesílatel dopis s 1,14b–15a

Syn Boží je christologický titul v prvotní církvi už hojně užívaný, ovšem většinou jako oslovení nebo vyznání. Jeho použití pro sebeoznačení odesílatele mohli současníci vnímat jako narážku na císařskou korespondenci, protože císař se s oblibou v dopise uváděl jako syn božských předků („Syn božského císaře“, tj. zbožněného předchozího císaře). *Ohnivě oči* se k Thyatirám mohou vztahovat potud, že se tu zdůrazňuje, jak Syn Boží vidí až do nitra člověka. *Kovové nohy* – v protikladu k danielovské vizi o soše mocnáře se zlatou hlavou ale na hliněných nohách (Da 2,31–35) – lze vykládat tak, že Ježíš „si stojí dobře“ a „dostojí“ svému slovu. V Thyatirách ovšem tato charakteristika nemá primárně rozměr vnějšně politický, zaměřuje se dovnitř: Syn Boží se chystá „došlápnout“ na nevěrné křesťany.

„Vím o tvých skutcích, lásce a víře, službě a vytrvalosti; vím, že tvých skutků je čím dál více.“

19

Kromě doposud typických pozitivních charakteristik – *lásky, víry a vytrvalosti* – se tu nově objevuje i διακονία – *služba*, jako znak pravého křesťanského života. Zajímavé je na tomto výčtu i to,

že počítá s evolucí, vývojem k lepšímu: bylo jsi horší, ale zlepšilo ses, tvé poslední skutky už jsou lepší než ty na začátku.

Úvodní charakteristika je tedy bezvýhradně pozitivní, byť spíše jen schematicky načrtnutá.

- 20 *Ale to mám proti tobě, že trpíš ženu Jezábel, která se vydává za prorokyni a svým učením svádí moje služebníky ke smilstvu a k účasti na modlářských hostinách.*

Souhrnně řečeno: Thyatiry jsou další sbor, který má problémy výhradně sám se sebou. Ve vesmírném dramatu, do něhož je sedm sborů předběžně zasazeno jako vzorek celé církve, měl zatím jenom jeden sbor výhradně problémy zvenčí, s pronásledováním, druhý částečně, ostatní už mají problémy se sebou samými.

Prorokyně Jezábel a její přívrženci jsou charakterizováni prakticky totožně jako nikolaité z předchozího dopisu: připouštějí nějakou formu participace na *pohanských kultických hostinách* a svádějí ke *smilstvu*. Pokoušejí se tedy opět o syntézu, akulturaci, kompromis s okolní polytheistickou společností. I jméno Jezábel je zřejmě stejně symbolické jako předchozí přirovnání k Bileámovi: královna Jezábel, manželka Achabova a největší protivnice proroka Elijáše, vnášela do Izraele baalovský kult (srov. 1Kr 18,4; 19,1–3; 2Kr 9,22). Je opět prototypem někoho, kdo – viděno z biblické perspektivy – svádí k pohanství.

Tyto shody vedou mnohé badatele ke ztotožnění Jezábel a jejích přívrženců přímo s nikolaity.²³ Evidentní je přinejmenším to, že jde o stejný problém a stejné postoje.

- 21–23a *Dal jsem jí čas k pokání, ale ona se nechce odvrátit od svého smilstva. Hle, sešlu na ni nemoc a do velkého soužení uvrhnu ty, kdo s ní cizoloží, jestliže se od jejích činů neodvrátí; a její děti zahubím.*

V těchto verších jsou dvě jazykové zvláštnosti: Jan používá neadekvátně slovo χρόνος (*čas*) přesně tam, kde bychom ukázkově čekali καιρός lhůta. Ve v. 23 je slovo θάνατος zřejmě použito nikoli ve smyslu smrt, nýbrž jako mor nebo obecně epidemie, pod vlivem aramejského מָוֶת které znamená obojí (doslova je zde tedy *zahubím smrtí/morem*, ČEP překládá pouze *zahubím*)

Reakce na problém (na problematickou skupinu) je ovšem překvapivě jiná než v případě předchozích nikolaitů: je mnohem tvrdší, až „nekřesťansky“ tvrdá. Jezábel samé, těm, které přesvědčila („svedla“), a jejím stoupencům – duchovním *dětem* – hrozí *nemo-*

23 GIESEN, str. 119; AUNE, str. 213–214.

ci, soužení, v krajním případě až *smrt*. Je větší tvrdost způsobena tím, že předchozí nikolaité pouze argumentovali, zatímco Jezábel vystupuje jako *prorokyně* – tzn. hlásá kompromis s pohanstvím jako slovo, které má od Hospodina, dovolávajíc se Ducha svatého?

V každém případě se zde Janova zvěst dostává do poněkud absurdní polohy: zatímco jiným zvěstuje soužení, pronásledování až i smrt pro věrnost Kristovu jménu, pro Jezábel zvěstuje soužení, pronásledování až i smrt od Krista, pro nevěrnost. Jinými slovy: Jan jí zvěstuje, že to, čemu se možná snažila vyhnout připodobněním pohanské společnosti a kompromisem se státní mocí, se jí stejně nakonec nevyhne, a k tomu ještě bude v konfliktu s vlastním svědomím.

Hrozby na adresu Jezábel mají však i nečekaně pozitivní stránku: znamenají, že se s ní počítá. Rány ji postihují, *aby se obrátila*. *Nemoc* zde není chápána jako trest, nýbrž jako příležitost přemýšlet a snad i pochopit smysl toho, co se (se mnou) děje.

Janova polemika s Jezábel vzbuzuje i mezi dnešními badateli mnoho otázek. Aune – po mém soudu správně – argumentuje, že smilstvem Jezábel a jejích stoupenců je míněna v duchu starozákonní metafory nevěra vůči Hospodinu, potažmo nevěra Kristu a „pletky“ s cizími bohy. Proto Jan říká, že její stoupenci se mají odvrátit od *jejího* smilstva (nikoli od *svého*, jak bychom čekali v případě doslovných nemravností).²⁴ Z tohoto pohledu je spíše úsměvné, když si Otter za morovou nákazou v. 23 domýšlí „zhoubnou pohlavní nemoc“²⁵ Aune nahlíží Jezábel ze starozákonní perspektivy jako falešného proroka a spíše se diví, že nemá být rovnou ukamenována;²⁶ zatímco Giesen interpretuje přeneseně nejenom „smilstvo“, nýbrž i nemoc, která má Jezábel postihnout a smrt jejích dětí: „nemoc“ je jakási karanténa, která jí má zabránit v činnosti, „smrt“ je odloučení od Krista.²⁷ Tato obrazná interpretace smrti je sice lákavá, ale málo pravděpodobná v kontextu (ostatních dopisů), kde všude kolem teče krev a mučednická smrt je zcela tělesně reálná.

Tu poznají všechny církve, že já vidím do nitra i srdce člověka, a každému z vás odplatím podle vašich činů. 23b

Doslova se zde mluví o zkoumání ledvin a srdce, což zní dnešního člověku nutně jako autoportrét internisty. Význam je ovšem zřejmý: Kristus vidí do lidského nitra. Dnešnímu úzu by odpovídalo spíše, že vidí Jezábel „až do žaludku“. Zřejmě i zde je polemika s prorockým vystupováním Jezábel. Pokud Jezábel a její stoupenci vystupovali se suverénním nárokem, že oni „do toho vidí“, znají

24 AUNE, str. 205.

25 OTTER str. 53, pozn 11.

26 AUNE, str. 205.

27 GIESEN, str. 119–120.

záměry Boží i „hlubiny satanovy“ (srovnej v. 24), pak zde se říká, že je to opačně: Kristus vidí do nich a ví o nich – i to, co oni sami možná nevědí. Slova o zkoumání nitra i jeho konsekvencích jsou přitom zřetelnou narážkou na Jr 17,10: „Já Hospodin zpytuji srdce a zkoumám ledví, já každému splatím podle jeho cesty, podle ovoce jeho skutků.“ Zároveň mohou korespondovat i s úvodní charakteristikou Krista jako toho, který má „oči (pronikavé?) jako plameny ohně“ (srov. 2,18).

Leďviny („ledví“) jsou v biblické tradici obrazem pro city – tak jako v našem chápání srdce; zatímco *srdce* je v biblické tradici spíše obrazem pro vůli.²⁸

Do jisté míry by se tento verš dal interpretovat i jako otázka svědomí: nitro člověka, patříci a odpovědné Bohu (Kristu) – a nikoli poplatné císaři nebo okolní společnosti.

24–25 *Vám ostatním v Thyatirech, kteří nepřijímáte toto učení, kteří jste nepoznali to, čemu říkají hlubiny satanovy, pravím: Nevkládám na vás jiné břemeno. Jenom se pevně držte toho, co máte, dokud nepřijdu.*

Na tomto místě se čtenář má rozpomenout, že původní, hlavní hodnocení Thyatirských bylo naprosto kladné (srov. v. 19); centrální část dopisu zabrala polemika s Jezábel a jejími přívrženci, nyní se Jan znovu obrací k těm původně osloveným, kteří nepatří k Jezábel a – viděno Janovými očima – zůstali věrní. Od nich v tuto chvíli nezádá více, než aby situaci ve sboru „ustáli“.

Badatelé se rozcházejí v tom, jak interpretovat *hlubiny satanovy*. Převažuje názor, že Jan zde mluví ironicky: Jezábel si nárokuje poznání hlubin Božích, Jan takto sarkasticky znevažuje povahu jejího poznání.²⁹ Proti mluví Janova formulace *to, čemu říkají*. Podle Jana je to Jezábel a její přívrženci, kdo tvrdí, že poznali hloubku (dobrá?) i zla. Ať už tím Jezábel mínila cokoli, výsledek je, že Jan zpochybňuje *jakoukoli* hloubku jejího poznání; Jezábel v jeho očích zůstává na povrchu a pro skutečnou hloubku jí otevře oči snad až utrpení.

26–27 *Kdo zvítězí a setrvá v mých skutcích až do konce, tomu dám moc nad národy: bude je pást železnou berlou, jako hliněné nádoby je bude rozbíjet*

Hůl (*berla*) je zde společným jmenovatelem dvou v biblické tradici již konvenčních, a proto jen ve zkratce naznačených obrazů: pastýře, který svou ber-

28 Srov. WITHERINGTON, str. 104–105.

29 Tak WITHERINGTON, str. 105; GIESEN, str. 121; AUNE str. 207.

lou především chrání, ale případně také usměrňuje ovce, a hrncíře, který je tvůrcem hliněných nádob a pokud se mu (z)nelíbí, může je rozbít a přetvořit znovu. Obojí je obrazem vlády, a to pevné (*železná berla*).

Zaslíbení o pravomoci nad národy, pastýři, železné berle a hliněných nádobách je takřka doslovným citátem Žalmu 2,8–9. Ž 2 je ovšem žalmem královským a byl dokonce chápán jako zaslíbení mesiášské. Přísně vzato tady Jan královskou vládu nad národy světa svěruje jakémusi kolektivnímu vedení v Thyatirách. Zní to absurdně, ale je to naprosto konsistentně v linii těchto sedmi dopisů: na několika hrstkách bezvýznamných křesťanů závisí osudy světa více než na vlivných a významných tohoto světa, kteří si to o sobě myslí. Jako by se dějiny světa neodvíjely od římských císařů, nýbrž od těch několika, kteří se odmítnou podílet na císařském kultu osobnosti.

– *tak jako já jsem tu moc přijal od svého Otce.*

28a

Gramaticky není jasné, zda se tato věta vztahuje k předchozímu nebo následujícímu zaslíbení (*pravomoc*, kterou jsem také já přijal – nebo *hvězda jitřní*, kterou jsem i já přijal). Pravděpodobnější je však, že tato věta je dodatkem k předchozímu.

K tomu se přiřklání i ČEP, který zde oproti řeckému textu navíc opakuje slovo *moc* a pro větší jednoznačnost i přidává pomlčku na začátku verše.

Obdobná myšlenka je například v závěru Matoušova evangelia: Vzkříšený přijal pravomoc nade vším a pověřuje učedníky posláním ke všem národům (Mt 28,18–20).

Tomu, kdo zvítězí, dám hvězdu jitřní. Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím.

28b–29

Hvězda jitřní má četné asociace, počínaje tím, že je to hvězda Ištařina, resp. Venušina. V tomto kontextu je však předzvěstí nového dne (srov. 22,16, kde hvězdou jitřní je Kristus sám).

Závěrečná věta o *uších* a *poslouchání* nás opět upozorňuje na skrytý, hlubší smysl zaslíbení.

Zj 3,1–6

¹ Andělu církve v Sardách piš: Toto praví ten, který má sedmero duchů Božích a sedmero hvězd: „Vím o tvých skutcích – podle jména jsi živ, ale jsi mrtev.“ ² Probuď se a posilni to, co ještě zůstává a je už na vymření! Neboť shledávám, že tvým skutkům mnoho chybí před Bohem; ³ rozpomeň se tedy, jak jsi mé slovo přijal

a slyšel, zachovávej je a čiň pokání. Nebudeš-li bdít, přijdu tak, jako přichází zloděj, a nebudeš vědět, v kterou hodinu na tebe přijdu. ⁴ Přece však máš v Sardách několik osob, které svůj šat nepotřísnil; ti budou chodit se mnou v bílém rouchu, protože jsou toho hodni. ⁵ Kdo zvítězí, bude oděn bělostným rouchem a jeho jméno nevymažu z knihy života, nýbrž přiznám se k němu před svým Otcem a před jeho anděly. ⁶ Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím.“

1a *Andělu církve v Sardách piš:*

Sardy, původně hlavní město Lydie, byly centrem, které velikostí i bohatstvím konkurovalo Efezu nebo Smyrně. Ležely na průsečíku významných obchodních cest, byly proslulé množstvím zlata. Jsou tedy po Efezu a Smyrně dalším typickým velkoměstským prostředím. Vykopávky ve městě odhalily zbytky neobvykle velké synagogy, schopné pojmut až tisíc lidí. Nápisy donátorů v ní prozrazují, že Židé zde byli vlivnými občany a měli i zastoupení v městské radě. O křesťanském sboru v Sardách nic bližšího nevíme.

1b *Toto praví ten, který má sedmero duchů Božích a sedmero hvězd:*

Také dopis do Sard je synchronizován s celou knihou, tentokrát *odesílatel* souzní s 1,4.16.20. Podobně jako v dopise do Efezu je předesláno, že ten, který mluví, má adresáty ve svých rukou.

1c–2 *„Vím o tvých skutcích – podle jména jsi živ, ale jsi mrtev. Probud' se a posilni to, co ještě zůstává a je už na vymření! Neboť shledávám, že tvým skutkům mnoho chybí před Bohem;*

V Sardách je do výčtu církve započítán sbor, který už existuje jenom *podle jména*. Jestliže ve Smyrně to vypadalo jako kazatelská stanice před zrušením, tady to vypadá jako nějakou dobu po zrušení. A přece i tento sbor ještě podle nebeských záznamů *existuje* a není vymazán z nebeské evidence, to jest má svoji svíčku a svého – zřejmě dost znučeného – anděla strážného a nedojde klidu, protože cosi ještě nebylo naplněno:

Ekumenický překlad je zde poněkud plochý: *shledávám, že tvým skutkům mnoho chybí před Bohem*. Přesnější by bylo: *neshledal jsem totiž tvé skutky naplněné před mým Bohem*. Nejde o nedostatečnost skutků. Jde o to, že zůstalo cosi nenaplněného, nenaplněný úkol nebo nenaplněné svědectví, které měl podat svou existencí sbor v Sardách.

Sbor v Sardách ještě nemá právo vymřít, protože nesplnil svůj úkol. To je způsob, kterým Zj uvažuje. Ti, kteří v Sardách za něco

stáli, už pravda vymřeli; tak se teď čeká, aby se probudili ti zbývající, kteří se už chystají to „zabalit“. Pán je tam potřebuje, ať už geograficky nebo do počtu nebo prostě jen proto, že si to umanul, že chce mít v ruce sedm hvězd a ne šest, a tak se bude čekat, dokud se neprobérou. Dějiny světa budou trpělivě čekat se svým pokračováním, dokud se pár ospalých nebo indiferentních křesťanů v Sardách nezmaťoží. A kdyby to mělo trvat přece jen dlouho, tak si tam Vzkříšený zajde a vzbudí je osobně:

rozpomeň se tedy, jak jsi mé slovo přijal a slyšel, zachovávej je a čiň pokání. Nebudeš-li bdít, přijdu tak, jako přichází zloděj, a nebudeš vědět, v kterou hodinu na tebe přijdu. ³

Připomenutí lepších začátků je podobné jako v dopise do Efezu (srov. 2,4). Výzva k *bdělosti* (připravenosti) i přirovnání *parusie* k nečekanému *vloupaní* vycházejí přímo ze synoptické tradice (Mt 24,43; Lk 12,39–40).

Přece však máš v Sardách několik osob, které svůj šat nepotřísnil; ti budou chodit se mnou v bílém rouchu, protože jsou toho hodni. ⁴

Bílý šat je symbolem čistoty a svatosti, ve Zj spojován především s mučedníky (srov. 6,9–11).

Zvláštní je ovšem, že se mluví jen o těch, kteří *neposkvrnili* svůj šat; tentokrát chybí jakékoli vysvětlení, zda někdo další svůj šat *poskvrnil* a čím. Zůstane při tom, že v Sardách je už jenom těch několik málo jmen, s nimiž se dá počítat.

Zvláštní vhléd do problému nabízí blahoslavenství ve Zj 16,15, které také užívá synoptický obraz zloděje v noci, ale *bdělost* znamená *střežit svůj šat*. Podobnou symboliku šatů najdeme i v Podobenství o hostině v Mt 22,11–13.

Protipól k bílému šatu „dobrých“ najdeme v apokryfní židovské literatuře, kde představitel „zlých“ Melkireša má šat pestře barevný (4QTest Amram).

Dopis do Sard vyznívá dosti kuriózně, ale nakonec svým způsobem povzbudivě. Ten, který drží všech *sedm* hvězd ve své pravici, v něm vzkazuje sardinskému andělu: *tvůj sbor už existuje jen podle jména*, ve skutečnosti je dávno mrtvý a po vymření. Je to vzkaz zbavený a zbavující veškerých iluzí. Jedním dechem však v témž dopise zazní: i kdyby se tam chystaly vymřít i poslední babičky, i kdyby už i poslední „jména“ ležela na márách, já jim to nedovolím, protože je tam ještě potřebuji. I kdybych je měl poslat zpátky od Posledního soudu, ještě zbývá v Sardách cosi dokončit.

- 5 *Kdo zvítězí, bude oděn bělostným rouchem a jeho jméno nevymaže z knihy života, nýbrž přiznám se k němu před svým Otcem a před jeho anděly.*

Zaslíbení se ještě jednou vrací k *bílému oděvu* svatých či mučedníků, přidává k nim však další dva prvky, specificky reagující na situaci, která byla v dopise naznačena. Sboru (církvi) zůstávajícímu už jenom podle jména a majícímu už jenom několik jmen, která zůstávají v něm, je přislíbeno, že jeho *jméno nebude vymazáno z knihy života* a Kristus jeho *jméno vyzná* (ČEP: *přizná se k němu*) *před Otcem i před anděly*. Zatímco toto poslední zaslíbení opět reprodukuje synoptickou tradici (Mk 10,32; Mt 10,32; Lk 12,8), *knihy života* jsou motiv charakteristický právě pro Zj. Naděje v nejistých dobách je zde vyjádřena mimo jiné tím, že člověk nezmizí jen tak beze stopy, jeho jméno nelze jen tak vymazat, zlikvidovat, protože je má zapsáno ve svých knihách Bůh.

- 6 *Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím.*⁸
Viz výklad k 2,7a.

Zj 3,7–13

⁷ *Andělu církve ve Filadelfii piš: Toto prohlašuje ten Svatý a Právý, který má klíč Davidův; když on otvírá, nikdo nezavře, a když on zavírá, nikdo neotevře:* ⁸ „Vím o tvých skutcích. Hle, otevřel jsem před tebou dveře, a nikdo je nemůže zavřít. Neboť ačkoli máš nepatrnou moc, zachoval jsi mé slovo a mé jméno jsi nezapřel.“ ⁹ Hle, dávám do tvých rukou ty, kdo jsou ze synagogy satanovy; říkají si židé, a nejsou, ale lžou. Hle, způsobím, že přijdou a padnou ti k nohám; a poznají, že já jsem si tě zamiloval. ¹⁰ Protože jsi zachoval mé slovo a vytrval, zachovám tě i já v hodině zkoušky, která přijde na celý svět a prověří obyvatele země. ¹¹ Přijdu brzy; drž se toho, co máš, aby tě nikdo nepřipravil o vavřín vítěze. ¹² Kdo zvítězí, toho učiním sloupem v chrámě svého Boha a chrám již neopustí; napíšu na něj jméno svého Boha a jméno jeho města, nového Jeruzaléma, který sestupuje z nebe od mého Boha, i jméno své nové. ¹³ Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím.“

- 7a *Andělu církve ve Filadelfii piš:*

Filadelfie je ve srovnání s předchozími městy spíše antický zapadák: vnitrozemské maloměsto, obklopené vinicemi, ve kterém se toho příliš neděje. Jméno nese po svém zakladateli, kterým byl

pergamský král Attalos II. Filadelfos.³⁰ Město bylo často postihováno zemětřeseními, nejničivěji v roce 17 po Kristu, kdy bylo znovu vystavěno za přispění císaře Tiberia (přijalo pak titul Neocaesarea).

O židovské diaspoře ve městě nemáme v prvním století žádné doklady, i když z kontextu ji lze předpokládat. Křesťanský sbor dosvědčuje poprvé právě tento dopis, o něco později list Ignatia z Antiochie.

*Toto prohlašuje ten Svatý a Právý, který má klíč Davidův; když on 7b
otvírá, nikdo nezavře, a když on zavírá, nikdo neotevře:*

Charakteristika odesílatele je opět inspirována úvodní vizí, konkrétně 1,18, tentokrát je však kreativně upravena do nové, starozákonní narážky. Zatímco v 1,18 jde výslovně o klíč od smrti a podsvětí (hrobu), zde je nazván *klíčem Davidovým*.

Klíč, kterým se otvírá tak, že *nikdo nemůže zavřít*, připomíná spíš sekeru než skutečný klíč. Je to však narážka na Iz 22,22, ve kterém jde o místodržitelskou pravomoc v Judském království. Izajáš říká o Eljakimovi: „Na jeho rameno vložím klíč domu Davidova; když otevře, nikdo nezavře, a když zavře, nikdo neotevře (Iz 22,22). Tento Izajášův výrok Eljakimovi není sám o sobě žádným mesiášským zaslíbením, nicméně přislíbuj „klíčovou“ pravomoc a poslední, rozhodující slovo. Ve Zj už je tato klíčová pravomoc chápána mesiášsky a přiřčena Vzkříšenému.

*„Vím o tvých skutcích. Hle, otevřel jsem před tebou dveře, a nikdo je 8
nemůže zavřít. Neboť ačkoli máš nepatrnou moc, zachoval jsi mé slovo a mé jméno jsi nezapřel.“*

Filadelfia je dalším sborem, který není chválen pro svou sílu, ale spíše pro svou slabost; přesněji řečeno za to, že ještě žije, ač by to od něj nikdo nečekal. Nesnáze, kterými prošel, nejsou specifikovány, ale nejpravděpodobnější je pronásledování.³¹ Krize již – soudě podle Janových slov – pominula, ale sbor zůstal přinejmenším psychicky zdecimovaný.

Opět: tomuto sboru na pokraji sil se přikládá *klíčový* význam. A ten, který má klíče s nevratným, definitivním účinkem, jim zajistil *otevřené dveře, které už nikdo nezavře*.

30 Druhá, méně pravděpodobná možnost je, že město založil egyptský Ptolemaios Filadelfos. Doklady viz AUNE, str. 234.

31 Soudě zejména podle formulace „nezapřel jméno“; také „synagoga satanova“, která je zde opět zmíněna, souvisela prve v Pergamu nějak s pronásledováním.

Ani filadelfští nevstoupí do slávy Boží s plnou parádou, anobrž se s bídou doplazi k nebeským branám. Ale mají zaslíbení, že kdyby se nevímco stalo, tak ty nebeské brány už se jim nezavrou před nosem.

Vzhledem k jejich docházejícím silám je to vlastně zaslíbení o spasení milostí: Kristus jim garantuje otevřené brány, které by sami otevřít nedokázali.

Komentáře uvádějí i paralely, které jsou pozoruhodné, ale příliš smyslu zde nedávají: v Iz 45,1 Hospodin otvírá brány před Kýrem, což znamená, že Kýros dobude například Babylón a vůbec všechno, co mu přijde pod ruku. Pro stoika Epiktéta znamená metafora „otevřených dveří“ životní svobodu, a ovšem také svobodu ze života odejít.³²

- 9 *Hle, dávám do tvých rukou ty, kdo jsou ze synagógy satanovy; říkají si židé, a nejsou, ale lžou. Hle, způsobím, že přijdou a padnou ti k nohám; a poznají, že já jsem si tě zamiloval.*

Znovu, už podruhé, se v těchto dopisech objevuje *synagoga satanova* (srov. 2,9 a komentář k němu). A znovu si Jan dává pečlivě záležet na tom, aby zabránil nedorozumění: aby bylo zřejmé, že nemyslí skutečné Židy nebo Židy obecně, nýbrž ty, kteří se sami za Židy označují, ale lžou. Ve Smyrně „nepraví Židé“ nějak souviseli s pronásledováním. Podobný kontext přestálého pronásledování je i ve Filadelfii.

Ti, kteří vytrvali, jsou na pokraji sil, ale dostává se jim zadostiučinění, že aspoň někteří přeběhlíci nebo dokonce původní udavači se začínají kajícímně trousit (zpět) do jejich společenství.

- 10 *Protože jsi zachoval mé slovo a vytrval, zachovám tě i já v hodině zkoušky, která přijde na celý svět a prověří obyvatele země.*

První část verše je obtížná gramaticky: λόγον τῆς ὑπομονῆς μου (doslova *slovo mé vytrvalosti*) lze chápat jako *příkaz, abys se mnou vytrval*³³ nebo *mé slovo o vytrvalosti*³⁴ popřípadě *slovo, které dává k vytrvalosti sílu*.³⁵ Celkový smysl verše se tím naštěstí příliš nemění.

Právě sboru, který je na pokraji sil, je nyní paradoxně přislíbeno, že má největší šance obstát ve *zkouškách, které přijdou na celý svět*.

32 EPICTETUS, *Diss* 1.9.20; 3.8.6; 3.13.14.

33 Tak AUNE, str. 238–239.

34 WITHERINGTON, str. 89.

35 GIESEN, str. 134.

Přijdu brzy; drž se toho, co máš, aby tě nikdo nepřipravil o vavřík vítěze. 11

Slovy o *věnci* (τὸν στέφανόν σου. ČEP: *vavřík vítěze*) se opět vrací obraz toho, který doběhl do cíle. Klíčovým slovem pro filadelfské je ovšem *držet* (κράτειν, τηρεῖν): nezbyvá jim sil než právě jen na to, aby se usilovně drželi víry, zaslíbení, „slova“. To ovšem stačí, protože právě to už jim otevřelo dveře.

Kdo zvítězí, toho učiním sloupem v chrámě svého Boha a chrám již neopustí; napíšu na něj jméno svého Boha a jméno jeho města, nového Jeruzaléma, který sestupuje z nebe od mého Boha, i jméno své nové. 12

Paradoxní myšlenka tohoto dopisu je dotažena až do závěrečného zaslíbení: právě ti, kteří jsou na pokraji sil a kteří nezmohou nic, jsou *sloupem* (pilířem, oporou) Božího chrámu; jedním ze sloupů, na kterých tento chrám stojí (a s nimiž padá). Tento „sloup“ není jen oporou stavby, ale také nositelem *jmen*: reprezentuje Boží jméno, Kristovo jméno i útočiště eschatologické církve (Nový Jeruzalém) ve světě. Jména současně vypovídají o tom, komu patří a lze je chápat i jako ochranu.

Slova o *Novém Jeruzalémě* „synchronizují“ také závěr dopisu se závěrem celého Zj (Zj 21). Zvláštní je, že v jediném zaslíbení stojí vedle sebe participace na Božím chrámu a současně Nový Jeruzalém, ve kterém už chrám být nemá. Mají-li být tyto dvě výpovědi skloubeny, pak jedině tak, že v Novém Jeruzalémě už není chrám, protože církev sama je tím živým chrámem (srov. též 1Pt 2,5).

Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím. 13

Viz komentář k 2,7.

Zj 3,14–22

¹⁴ *Andělu církve v Laodikeji piš: Toto praví ten, jehož jméno jest Amen, svědek věrný a pravý, počátek stvoření Božího:* ¹⁵ „Vím o tvých skutcích; nejsi studený ani horký. Kéž bys byl studený anebo horký! ¹⁶ Ale že jsi vlažný, a nejsi horký ani studený, nesnesu tě v ústech. ¹⁷ Vždyť říkáš: Jsem bohat, mám všecko a nic už nepotřebuji! A nevíš, že jsi ubohý, bedný a nuzný, slepý a nahý. ¹⁸ Radím ti, abys u mne nakoupil zlata ohněm přecháštěného, a tak zbohatl; a bílý šat, aby ses oblékl a nebylo vidět tvou nahotu; a mast k potřetí očí, abys prohlédl. ¹⁹ Já kárám a trestám ty, které miluji; vzpamatuj se tedy a číň pokání. ²⁰ Hle, stojím přede dveř-

mi a tluču; zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním večeřet a on se mnou.²¹ Kdo zvítězí, tomu dám usednout se mnou na trůn, tak jako já jsem zvítězil a usedl s Otcem na jeho trůn.²² Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvim.“

14a *Andělu církve v Laodikeji piš:*

Laodikeia je (na rozdíl od předchozí Filadelfie) opět významnější město. Byla založena Seleukovským králem Antiochem II. a pojmenována po jeho manželce Laodike. Leží na trase významných obchodních cest. Podobně jako Pergamon byla sídlem odvolacího soudu. Podobně jako Filadelfie byla zasažena řadou zemětřesení, mimo jiné v roce 17 a 60 po Kristu. Byla však natolik bohatá, že v roce 60 odmítla císařskou pomoc. Leží nedaleko od města Kolos.

Ve městě byla silná židovská diaspora. Křesťanský sbor v Laodikeji je úzce spojován s osudy koloského.

V epištole do Kolos je zmíněn jiný dopis, do Laodikeje (Ko 4,16); *Laodikeia* je v epištole Koloským zmíněna opakovaně (Ko 2,1; 4,13.15.16). Někteří badatelé se domnívají, že epištola Efezským a možná i Koloským byly určeny spíše pro křesťany v Laodikeji.

14b *Toto praví ten, jehož jméno jest Amen, svědek věrný a pravý, počátek stvoření Božího:*

Charakteristika odesílatele je opět reminiscencí na začátek „velkého dopisu“, to jest celé knihy Zj; podobně jako v dopise Filadelfským (3,7) je ale tvořivě upravena a doplněna o další motivy z Iz 65,16 a snad i z epištoly Koloským.³⁶

V Iz 65,16 je totiž Bůh dvakrát v jediném verši nazván אֱלֹהֵי אֱמֵן „Bůh Amen“ (v českém překladu již interpretováno jako „Bůh pravý“). Tuto paralelu uvádějí všechny komentáře; za zcela přesvědčivou ji však nepovažují – z celého Izajášova verše ani jeho kontextu by zde nezaznělo nic než právě ono titulárně užitě Amen.

Naproti tomu je zřejmé, že *svědek věrný* (srov. 1,5) a *pravdivý* (v 1,5 chybí) jsou pokusem o překlad a interpretaci titulárně užitého Amen. Pozoruhodně se zde spojuje „hebrejské“ (*věrný*) a „řecké“ (*pravdivý, zřejmý*) pojetí pravdy: pro Jana má slovo *amen* obě polohy.

Také narážka na epištolu Koloským zdaleka není přímočará a má smysl o ní uvažovat právě jen proto, že kanonický dopis Koloským byl zřejmě určen i Laodikejským: ve Zj 1,5 je Kristus nazván *prvorozeným z mrtvých* (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν), 3,14 na místo toho mluví o *počátku stvoření* (ἀρχὴ τῆς κτίσεως). V hymnu Ko 1,15nn se obě výpovědi setkávají, každá z nich uvádí novou sloku (1,15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως; 1,18 ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν).

36 Tak WITHERINGTON, str. 107.

Vyznání Krista jako *spolehlivého, věrného, pravdivého* užívá Jan zřejmě v kontrastu k indifferenčním a nečitelným Laodikejským.³⁷

Vím o tvých skutcích; nejsi studený ani horký. Kéž bys byl studený anebo horký! Ale že jsi vlažný, a nejsi horký ani studený, nesnesu tě v ústech. 15–16

Na místě, kde bychom čekali pronikavou analýzu skutků, je prostě konstatování, že Kristu se z nich dělá špatně.³⁸ *Obraz ani studeného – ani horkého* vypovídá o nepoživatelné bezvýraznosti. Následující verše však ukazují, že Laodikejští jsou ti poslední, kdo by si připadali bezvýrazní a nijací. Přirovnání k emetiku je řečeno sebejistému sboru, který si připadá duchovně bohatý a velice jasně vyhraněný:

Vždyť říkáš: Jsem bohat, mám všechno a nic už nepotřebuji! A nevíš, že jsi ubohý, bledý a nuzný, slepý a nahý. 17

Kristovu znám tě, vím o tobě odpovídá v tomto případě *ty nevíš, neznáš se*.

Jestliže chudým a zuboženým bylo řečeno: ve skutečnosti jste bohatí – zde máme protipól. Přitom bychom si neměli zjednodušovat situaci výkladem, že Laodikejští jsou prostě hmotně zajištěni, a proto sebejistí a duchovně líní. Lze si stejně dobře představit, že *bohatství*, které se domnívají mít, je bohatství duchovních darů. A lze si představit i kombinaci obojího: charismaticky živý sbor v Laodikeji považuje hmotnou i duchovní prosperitu za obligátní Boží dar správně věřícím: My jsme ti vyvolení – a proto nám Bůh žehná. Křesťanům ve Smyrně se daří špatně, zřejmě tam není něco v pořádku, nejsou dost obrácení; křesťané ve Filadelfii jsou už na vymření – zřejmě nemají dostatečně probuzené evangelizátory... Podobně se kdysi dívali i křesťané v Korintě na apoštola Pavla – oni si připadali duchovně bohatí i hmotně prosperující, zatímco Pavel měl neustále nějaké problémy s úřady, vězením, byl kamenován a bit, s jeho vírou zřejmě nebylo něco v pořádku...³⁹

37 AUNE, str. 255–256, řeší otázku, zda oním spolehlivým svědkem je vyvýšený Kristus se svojí pravomocí, nebo zde máme hledat odkaz na pozemského Ježíše a jeho svědectví. To je ovšem pro teologii Zj zavádějící alternativa: vyvýšený Kristus je svědek pravdivý a aspohehlivý právě pro utrpení, kterým prošel – srov. opakovaný důraz na Beránka zabitého, který je hoden převzít pravomoc 5,9.12.

38 V kontrastu k jistě zdvořilé obřadnosti je obsahem výpovědi stručné: „je mi z vás na blití; chce se mi z vás zvracet.“

39 Srov. 1K 4,8nn.

- 18 *Radím ti, abys u mne nakoupil zlata ohněm přečištěného, a tak zbohatl; a bílý šat, aby ses oblékl a nebylo vidět tvou nahotu; a mast k potřetí očí, abys prohlédl.*

Tento verš potvrzuje výklad, který jsme výše nastínili. Trojici *chudý, nahý, slepý*, z předchozího verše zde odpovídá rada *kup si zlato, obleč se, protři si zrak*. Ovšem zlato, kterým se má zbohatit, je *přetavené ohněm*: to byla oblíbená křesťanská metafora, která vyjadřovala, že ryzost se projeví až ve zkouškách. Teprve to, co projde ohněm, se očistí od přebytečného balastu. Teprve křesťan, který projde ohněm, pozná to skutečně ryzí, co se mu osvědčilo, rozpozná, co je skutečné bohatství, co je skutečně čisté zlato. *Bílé roucho* je ve Zj téměř uniforma těch, kteří mnoho trpěli. Roucho, které musí životem usmýkaným křesťanům navléci na jejich zubožené tělo až Kristus. Laodikejští si připadají bohatí – a Kristus jim zcela naopak doporučuje jako skutečné bohatství pronásledování, bolest a utrpení, při kterém přijdou o všechno a nebudou si jisti životem. Nejistotu a utrpení namísto bohatství, na kterém si tolik zakládali.

Stejně jako zlato a roucho, i *mast na potřetí zraku* mají koupit u Krista: mají se dívat na věci (a hlavně na sebe) Kristovým pohledem. Jeho očima.

- 19 *Já kárám a trestám ty, které miluji; vzpamatuj se tedy a čiň pokání.*
První část verše je spíše napomenutím, aby se nepovyšovali nad ty, kterým se nedaří, druhá část je výzvou, aby se zamysleli a dělali něco sami se sebou.

Sumou: v Laodikeji si myslí, že jsou bohatí duchovně i hmotně a že jim Bůh požehnal pokojným životem za jejich pravověrnost. Což samo o sobě zní velmi zbožně: oni přijímají svůj pokojný život jako požehnání od Hospodina. Jenže Vzkříšený Kristus je vyvádí z omylu a říká: Smyrna a Filadelfie, které se potácejí mezi životem a smrtí, *to je skutečný život a tam to skutečně žije*. Dokonce Jezábel, v nemocích, které ji postihnou, bude nucena vést *skutečný zápas s Bohem*, na jehož konci bude možná poznání. Kdežto vy – možná jste obrácení, ale do sebe, do svého úspěchu, do svého duchovního bohatství a netušíte, že to duchovní bohatství se blíží nule, netušíte, oč jste všichni dohromady blednější než jediný křesťan, který by zažil utrpení a v něm *věděl o Boží blízkosti*.

Křesťanům ve Smyrně je horko uprostřed pronásledování (a Jezábel je horko uprostřed vlastních vin), křesťané ve Filadelfii už jsou převážně studení, jen v Laodikeji vládne vlahá spokojenost s vlastním bohatstvím.

Hle, stojím přede dveřmi a tluču; zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním večeřet a on se mnou. 20

Nabízí se srovnání s Filadelfií, která neměla nic, a přesto před nimi čekaly dveře otevřené (3,7–8): Kristus sám vzal Davidův klíč, davidovský francouzský klíč, a zchromil dveře do Božího království tak, aby se před nimi nemohly zavřít ani průvanem ani lidskou zlou vůlí, aby počaly, až se filadelfští dovrávorají a doplazí. V Laodikeji je to přesně naopak. Tam se Laodikejští sami uzavřeli tak důkladně, že ani Kristus dovnitř nemůže, ani davidovský klíč nepomáhá a musí jen klepat a čekat.

Ale pro všechny, i pro ty Laodikejské, platí, že kdo mu jen na prstíček, na dva prstíčky otevře, k tomu se Kristus vnutí na večeři.

Kdo zvítězí, tomu dám usednout se mnou na trůn, tak jako já jsem zvítězil a usedl s Otcem na jeho trůn. 21

Závěrečné zaslíbení platí i Laodikejským. I toto zaslíbení odkazuje na závěr celé knihy, tentokrát na 20,4. Současně zde můžeme zaslechnout i reminiscenci na Ef 2,6 (o tom, že epištoly Efezským a Koloským mají k Laodikeji zvláštní vztah, viz výše).

Reminiscence na epištolu Efezským je ještě silnější v Ekumenickém překladu, který v Ef 2,6 συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις interpretuje jako *uve- dl nás na nebeský trůn*.

Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvim.
Viz komentář k 2,7a. 22

Sedm pečetí: 4,1 – 8,1

Zj 4,1–11

¹ Potom jsem měl vidění: Hle, dveře do nebe otevřené, a ten hlas, který předtím ke mně mluvil a který zněl jako polnice, nyní řekl: „Pojď sem, a ukážu ti, co se má stát potom.“ ² Ihned jsem se ocitl ve vytržení ducha: A hle, trůn v nebi, a na tom trůnu někdo, ³ kdo byl na pohled jako jaspis a karneol; a kolem trůnu duha jako smaragdová. ⁴ Okolo toho trůnu čtyřadvacet jiných trůnů, a na nich sedělo čtyřadvacet starců, oděných bělostným rouchem, na hlavách koruny ze zlata. ⁵ Od trůnu šlehal blesky a dunělo hromobití; před trůnem hořelo sedm světél – to je sedmero duchů Božích; ⁶ a před trůnem moře jiskřící jako křišťál a uprostřed kolem trůnu čtyři živé bytosti plné očí zpředu i zezadu: ⁷ První podobná lvu, druhá býku, třetí měla tvář člověka, čtvrtá byla podobná letícímu orlu. ⁸ Všechny čtyři bytosti jedna jako druhá měly po šesti křídlech a plno očí hledících ven i dovnitř. A bez ustání dnem i nocí volají: „Svatý, svatý, svatý Hospodin, Bůh všemohoucí, ten, který byl a který jest a který přichází.“ ⁹ A kdykoli ty bytosti vzdají čest, slávu a díky tomu, který sedí na trůnu a je živ na věky věků, ¹⁰ padá těch čtyřadvacet starců na kolena před tím, který sedí na trůnu, a klanějí se tomu, který je živ na věky věků; pak položí své koruny před trůnem se slovy: ¹¹ „Jsi hoden, Pane a Bože náš, přijmout slávu, čest i moc, neboť ty jsi stvořil všechno a tvou vůlí všechno povstalo a jest.“

1a *Potom jsem měl vidění: Hle, dveře do nebe otevřené, a ten hlas, který předtím ke mně mluvil a který zněl jako polnice, nyní řekl:*

Zde se vracíme do kontextu první kapitoly. Jan byl povolán, aby napsal, jak nejlépe umí, o tom, co uvidí. A to, co uvidí, je – zhruba řečeno – svět z Boží perspektivy. Pozemské události viděny shora: z odstupu, který umožňuje zhlédnout i souvislosti, které tam dole člověk nevidí, protože je ve všem až po uši. První kapitola obsahovala právě jenom povolání, aby hleděl a psal. Druhá a třetí kapitola (dopisy sborům) provedly malou inventarizaci toho, co má Bůh k dispozici dole na zemi. Nyní, po této odbočce, se opět vra-

címe do úvodní vize, opět je nebe otevřené a vzápětí se začne odvíjet hlavní děj.

Přerušenou souvislost Jan naváže i odkazem na *hlas, který slyšel prve jako polnice* (srovnej 1,10). „Hlas polnice mluvící ke mně řka“ je zřejmě záměrný hebraismus, kde λέγων napodobuje hebrejské *וַיִּשְׁמַע*,¹ zatímco gramaticky korektní by bylo λέγουσα *řkouc*, protože jak *hlas*, tak *polnice* jsou v řečtině feminina.

„Pojď sem, a ukážu ti, co se má stát potom.“

1b

Slova ἄ δεῖ γενέσθαι (*co se musí stát*) naznačují opět, že nejde o prosté předpovídání budoucnosti, nýbrž především o analýzu situace: k čemu události směřují, co je nutný důsledek a co je třeba s tím udělat – jaké je řešení. Srovnej komentář k 1,19.

Ihned jsem se ocitl ve vytržení ducha:

2a

Ať už ἐν πνεύματι přeložíme *ve vytržení ducha* nebo doslovněji *v Duchu*, v obou případech je smysl výpovědi nakonec stejný: Jan netvrdí, že „fyzicky“ vystoupil do nebe. To, co bude následovat, nevzdává za věcný popis toho, jak to tam v nebi vypadá. Podává to jako *vidění*, které má svou pravdivost, ale nikoli jako doslovný popis. Je to pro toho, kdo „má uši k slyšení“ a pochopí, jaký žánr má před sebou.

Současně je zmínkou o vytržení ducha vytvořen další odkaz na úvodní situaci z 1,10.

A hle, trůn v nebi, a na tom trůnu někdo, kdo byl na pohled jako jaspis a karneol; a kolem trůnu duha jako smaragdová.

2b–3

To, co zde máme před sebou, je určitá obdoba *audienční vize*: vidění, které má svůj vrchol a nejzazší bod, kam lze dojít či dohlédnout, v audienci před Božím trůnem.

Taková audience před Božím trůnem má svoji starozákonní podobu nebo předobraz v Iz 6, ale zejména v Ez 1. Má své mohutné pokračování v rané židovské mystice, která popisuje *hekalot* – nebeské chrámy, a *merkaba* – Boží trůn či válečný vůz. Pro tyto mystické směry je charakteristické, že ještě netendují k *unio mystica* (jako později některé formy kabaly) a nejsou předzvěstí pantheismu, nýbrž končí právě jen audiencí z povzdálí Božího trůnu; to znamená, že je zde zachováno vědomí Boha jako osoby a vizionáře samého jako jiné osoby a v podstatě jde o *setkání*. Ovšem setkání, při kterém nutně jde člověku o život (srov. Iz 6,5, ale i Zj 1,17).

To, co Jan *vidí a dokáže vyslovit*, je právě jen trůn. Spíše jen tuší nebo snovým způsobem *ví*, že je to *trůn Boží*, takže lze domys-

1 Tak AUNE, str. 282.

let, kdo na něm sedí. Slova ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος (*ten sedící na trůnu*), jsou uctivým opisem nevyslovitelného a ani ve vizi nepostižitelného. Proto místo skutečného popisu následuje už jenom oslnivá hra s barvami, světlem a drahými kameny: *jaspis, karneol, smaragdová záře* a proměnlivost *duhy*... Tyto drahokamy se objeví takto výrazně v celém Zj jenom dvakrát: na tomto místě v souvislosti s Božím trůnem, a potom na konci, v Novém Jeruzalémě (21,11.18–21). Zde v trůnní vizi v podstatě zastupují barvy.² Především je to však hra světél. Barevná záře, která spíše oslňuje a brání ve výhledu. Barevný jas, ve kterém Jan jenom *tuší* cosi a kohosi tam za tím. Věren starozákonní tradici, popisuje Boha jako nepopsatelného.

- 4 *Okolo toho trůnu čtyřiaadvacet jiných trůnů, a na nich sedělo čtyřiaadvacet starců, oděných bělostným rouchem, na hlavách koruny ze zlata.*

Teprve nyní Jan zmiňuje (nebo teprve nyní vidí) jakési nebeské dvořanstvo. Kde se vzalo právě *čtyřiaadvacet presbyterů* a jakou mají funkci, je otázkou.

Ze všeho nejvíce připomínají čtyřiaadvacet kněžských tříd (srov. 1Pa 23,6–24; 24,7–18) – protože také oni se v nebi účastní jakési liturgie. Přesněji řečeno: ne jakési, nýbrž té primární, nebeské, od které se chrámová služba v tomto chápání teprve odvozuje. Ale čtyřiaadvacet vládců na nebeských trůnech má bohatou a tradiční symboliku, jejíž kořeny sahají až někam do babylónské astrologie, kde každé znamení mělo dva hvězdné vládce: hvězdu života a hvězdu smrti.³

- 5 *Od trůnu šlehaly blesky a dunělo hromobití; před trůnem hořelo sedm světél – to je sedmero duchů Božích;*

Stejně jako v 1,10–20, i zde pokračuje snové střídání obrazů a Jan opět navozuje dojem, jak působivé vize zápasí s těžkopádnými slovy. To, co před okamžikem byla duhová hra barev a polodrahokamů, se obratem mění v záři blesků a ohlušující dunění. Přesněji řečeno: je *současně září blesků* a ohlušujícím *hromobitím*. Přísně vzato Jan naznačuje, že (přinejmenším pro tuto chvíli a přinejmenším směrem k Božímu trůnu) vlastně nevidí ani neslyší nic, protože všeho je příliš. Jediné, co v tom ohlušujícím a oslepujícím dokáže rozeznat, je *sedm hořících pochodní*; což je pointa vlastně až dojemná. Těch sedm pochodní, což je sedm duchů Božích, je to-

2 Tak AUNE, str. 285; srov. též exkurz Drahokamy nebeského Jeruzaléma na str. 233.

3 Přehled o možnostech výkladu viz např. AUNE, str. 287–292.

tiž nepochybně oněch „sedm svíček“, které mají maloasijské sbory v nebi (srov. 1,12).

Ve vsí té oslepující záři blesků a světél musí takových sedm svíček působit naprosto uboze. To jest asi tak, jako těch sedm sborů na zemi. Ale přesto se zde opět zdůrazňuje zvláštní význam, který má oněch sedm zčásti ubohých, zčásti problematických komunit přímo před tváří Boží (a který mají v Janově pojetí snad i pro jeho anti-dějiny a pro trvání světa?).

Pro předobraz *hromů* a *blesků*, které doprovázejí teofanii a spíše „zahalují“ než odkrývají, viz Ex 19,16–19; srov. též 1Kr 19,11–12)

a před trůnem moře jiskřící jako křišťál...

6a

Přesněji bychom měli přeložit, že Jan vidí *cosi jako sklovité, krysťalicky průzračné moře*. Není to „moře jiskřící jako křišťál“ (tak ČEP), nýbrž cosi, co se moří jen podobá, stejně jako se to jen podobá křišťálu. Tato distance (a toto vizionářsky snové *cosi jako*) jsou zřejmě pro Jana velice důležité.

Zajímavou paralelu nabízí Sholem, který shromáždil doklady z *merkaba*-mystiky. Podle těchto textů předpokládali židovští mystikové v blízkosti Božího trůnu cosi, co *vypadá* jako jiskřící moře nebo (v jiném textu) obrovské vodopády, přivaly vod, ale ve skutečnosti je to tak zářivě lesklý mramor. Pouze mystik, který je ve skutečnosti nehodný svého vidění, zamění tuto vizi za skutečné moře, a tím se prozradí (a uvrhne do obrovského nebezpečí).⁴

Beasley-Murray⁵ je interpretuje jako výraz Boží oddělenosti od hříšného světa. Witherington⁶ v něm vidí starověký obraz chaosu a dává je do souvislosti se Zj 13,1, kde se právě z moře vynoří šelma. Moře tak podle něho prezentuje síly zla a chaosu přímo pod Božím trůnem, tj., Bůh je má pod kontrolou.

Moře, které bylo pro změnu *bronzové*, patřilo i k výbavě pozemského, Jeruzalémského chrámu a jeho symbolika mohla být obdobná.

...a uprostřed kolem trůnu čtyři živé bytosti plné očí zpředu i zezadu: První podobná lvu, druhá býku, třetí měla tvář člověka, čtvrtá byla podobná letícímu orlu. Všechny čtyři bytosti jedna jako druhá měly po šesti křídlech a plno očí hledících ven i dovnitř.

6b–8a

Opět nastupuje nepopsatelnost a zvláštní střídání nebo snad překrývání obrazů. Těžko si staticky, v jednom obraze, představit, že něco opeřeného šesti křídly a posetého očima jako cedník se může podobat lvu nebo býku, natož pak, že to může vypadat dů-

4 SOLEM, str. 56–57.

5 BEASLEY-MURRAY, str. 116.

6 WITHERINGTON, str. 117.

stojně. A přece z Janova zážitku mluví cosi jako posvátná hrůza člověka, který viděl nepopsatelné a teď se to snaží vylíčit. To, co viděl, platí zároveň, a přece je to několik věcí (obrazů) dohromady.

Vize Božího trůnu, ať už v tradici prorocké, apokalyptické nebo mystické, se shodují v podobném zážitku, že tento trůn není osamělý, nýbrž *obklopený* a kolem něho „to žije“. Dále už se rozcházejí v popisu těžko popsateľného, a liší se tím více, čím více chtějí zavádět třídění a systém. V Izajášově vizi (Iz 6,1–13) obklopují Boží trůn *serafové*, bytosti či zjevny, jejichž pravá podoba je spíše zahalena šesti křídly. V tradici, kterou zrcadlilo uspořádání Jeruzalémského chrámu a dosvědčují i některé žalmy, jsou to *cherubové* – jakási nebeská „ochranka“, která chrání a snad i drží trůn; vizionářskou podobu této tradice najdeme v Ez 10. Někde je Hospodin zástupů prostě jen obklopen *nebeskými zástupy* (vojsky). V henochovské a mystické tradici jsou kolem trůnu *čtyři bytosti*, které jsou buď ztotožněny s archanděly, anebo zůstávají prostě „bytostmi“. Zj zůstává v neurčitosti, která rezignuje na přesnou kvalifikaci a zastaví se u náznaků.

Šest křidel připomíná serafy (Iz 6) nebo snad i cheruby (Ez 10), kteří obklopují, nesou a snad i prostupují Boží trůn v obdobných vizích. Daleko výraznějším prvkem než křídla jsou však *oči*. Tyto oči mohou podle některých paralel znamenat i hvězdy:⁷ bytosti poseté hvězdami. Především však znamenají bdělost a téměř až vševědoucnost; schopnost vidět mnohonásobně víc. Vidět do věci a vidět je z různých úhlů.⁸ Počet *čtyř* může naznačovat původ v nějaké představě pomocných vládců světových stran, čtyř větrných stran nebo ročních období.⁹ Ale ať už jsou původně cokoli, to nejmýsluplnější, co mohou dělat, je neúnavně a bez přestání, dnem i nocí zpívat a volat: *Svatý, svatý, svatý Hospodin Všemohoucí, který byl, je a přichází* (viz následující verš).

Tyto čtyři bytosti pochopitelně *nejsou* evangelisté natož pak jejich erbovní zvířata nebo něco podobného. Postup byl opačný: teprve dodatečně, protože evangelia byla kanonizována právě čtyři, jsou evangelistům tyto čtyři bytosti přiděleny jako – řekněme – „patroni“.

7 Tak AUNE, str. 297. Doklady tamtéž.

8 Posetí očima jsou také archandělé a strážci v kumránských a henochovských spisech.

9 Tím možností zdaleka nekončí. Například BORING, str. 107, v nich vidí zástupce celého živého stvoření: divokých zvířat, domácích zvířat, lidí a ptáků. Tento výklad sice není příliš přesvědčivý (nedostává se zastoupení pro ryby a mořské tvory), ukazuje však, jaký potenciál pro další výklad Janovy obrazy nabízejí.

A bez ustání dnem i nocí volají: „Svatý, svatý, svatý Hospodin, Bůh všemohoucí, ten, který byl a který jest a který přichází.“ A kdykoli ty bytosti vzdají čest, slávu a díky tomu, který sedí na trůnu a je živ na věky věků, padá těch čtyřiaadvacet starců na kolena před tím, který sedí na trůnu, a klanějí se tomu, který je živ na věky věků; pak položí své koruny před trůnem se slovy: „Jsi hoden, Pane a Bože náš, přijmout slávu, čest i moc, neboť ty jsi stvořil všechno a tvou vůli všechno povstalo a jest.“ 8b–11

Ať už jsou tyto zoomorní *bytosti* „původním povoláním“ a proveniencí cokoliv, v Janově vidění jsou především bezvýhradně podřízeni Bohu a jejich nejmýsluplnějším posláním je nebeská liturgie. Přesně stejně je tomu i se čtyřiaadvaceti *starci*.

Paradoxně se tedy do Janova vidění prolínají snad až heterodoxní představy (heterodoxní přinejmenším svou proveniencí), které zde mají nakonec jedinou funkci: podřídit se pravověrnému striktnímu monotheismu. Hlavní výpovědi těchto veršů je – právě v onom paradoxu – že všechno myslitelné, co by v jiných představách mohlo i konkurovat Boží moci, sem přichází, aby se veškerých pravomocí zřeklo.

Nejenom, že se všechn tento „živý inventář“ vzdává své moci ještě dříve, než by jim ji někdo mohl přiřknout, ale současně také výslovně vyznávají, že oni i všechno ostatní jsou jen *stvoření*. Jen skrze Boží vůli doposud byli a jen skrze Boží vůli byli stvořeni.

To je důraz, který v podobných vizích a představách zdaleka nebývá tak jednoznačný nebo přinejmenším explicitní. I ve starozákonních představách se různé nebeské dvory a podobně objevují tak říkajíc bez varování, aniž by někdo vysvětlil, odkud se vzaly a co jsou zač. Teprve pozdější spekulace například domýšlejí, že andělé byli stvořeni spolu s nebeskými světly.

Neméně důležitým prvkem této vize je sám fakt *nebeské liturgie*. Zdá se, že pro Jana je právě tato nepřestávající liturgie primární a nejdůležitější kosmický děj, zatímco všechno ostatní, co si z pozemského hlediska nárokuje výsostnou důležitost, je jenom jakýmsi souběžným příštípkařením. Jan koncipuje svou knihu tak, že před každým novým dějstvím nás nechá zahlédnout tuto nepřestávající liturgii.¹⁰

Celá čtvrtá kapitola je tak zaplněna kulisami, inventářem a bytostmi, popisem nepopsateľného, aniž by se ještě cokoli dělo. Vlastní děj se začne odvíjet až po této přípravě, v následující kapitole.

10 Výsledný dojem ovšem je, že tyto fragmenty nepřestávající liturgie plní funkci jakýchsi „zahajovacích pobožností“ před každou důležitou akcí, která začne být popisována.

Zj 5,1–14

¹ A v pravici toho, který sedí na trůnu, spatřil jsem knihu úplně popsanou, zapečetěnou sedmi pečetěmi. ² Tu jsem uviděl mocného anděla, který vyhlásil velikým hlasem: „Kdo je hoden otevřít tu knihu a rozlomit její pečeti?“ ³ Ale nikdo na nebi ani na zemi ani pod zemí nemohl tu knihu otevřít a podívat se do ní. ⁴ Velmi jsem plakal, že se nenašel nikdo, kdo by byl hoden tu knihu otevřít a podívat se do ní. ⁵ Ale jeden ze starců mi řekl: „Neplač. Hle, zvítězil lev z pokolení Judova, potomek Davidův; on otevře tu knihu sedmkrát zapečetěnou.“ ⁶ Vtom jsem spatřil, že uprostřed mezi trůnem a těmi čtyřmi bytostmi a starci stojí Beránek, ten obětovaný; měl sedm rohů a sedm očí, což je sedmero duchů Božích vyslaných do celého světa. ⁷ Přistoupil k tomu, který sedí na trůnu, a přijal knihu z jeho pravice. ⁸ A když tu knihu uchopil, čtyři bytosti a čtyřadvacet starců padlo na kolena před Beránkem; každý měl loutnu a zlatou nádobu naplněnou vůní kadidla, což jsou modlitby Božího lidu. ⁹ A zpívali novou píseň: „Jsi hoden přijmout tu knihu a rozlomit její pečeti, protože jsi byl obětován, svou krví jsi Bohu vykoupil lidi ze všech kmenů, jazyků, národů a ras“ ¹⁰ a učinil je královským kněžstvem našeho Boha; a ujmou se vlády nad zemí.“ ¹¹ A viděl jsem, jak kolem trůnu a těch bytostí i starců stojí množství andělů – bylo jich na tisíce a na statisíce; ¹² slyšel jsem je mocným hlasem volat: „Hoden jest Beránek, ten obětovaný, přijmout moc, bohatství, moudrost, sílu, poctu, slávu i dobrořečení.“ ¹³ A všechno stvoření na nebi, na zemi, pod zemí i v moři, všechno, co v nich jest, slyšel jsem volat: „Tomu, jenž sedí na trůnu, i Beránkovi dobrořečení, čest, sláva i moc na věky věků!“ ¹⁴ A ty čtyři bytosti řekly: „Amen;“ starci padli na kolena a klaněli se.

1 A v pravici toho, který sedí na trůnu, spatřil jsem knihu úplně popsanou, zapečetěnou sedmi pečetěmi.

Výraz ἐπὶ τῆν δεξιάν je poněkud nejednoznačný: doslova znamená na pravici a lze mu rozumět jako na pravé straně, po pravé ruce, na pravé ruce, nebo jej interpretovat volněji jako v pravici (tak ČEP; ἐπὶ by pak stálo místo ἐν).

Scéna navazuje na předchozí vizi Božího trůnu, ale do středu pozornosti se dostává kniha nebo svitek, který tam prostě najednou je. Je popsán zevnitř i zezadu, což zřejmě znamená do posled-

ního místečka, a je to podobný obraz jako kalich, který se naplnil do poslední kapky.¹¹

Obsahem podobného svitku v Ez 2,9–10 jsou žalozpěvy, lkání a bédování. Umístění naší knihy po pravé straně trůnu by mohlo naznačovat, že půjde o něco podobného: nářky, křivdy a bédování jako podklady pro soud.¹² Následující kapitola ukáže, že souzeny budou celé lidské dějiny. Zatím je však svitek uzavřen a řeší se otázka, zda vůbec je někdo kompetentní jej otevřít.

O vzhledu, povaze a obsahu této knížky (βιβλίον) se vedou spory. S jistotou můžeme říct tři věci:

(a) je popsána zevnitř a zezadu (srov. pozn. 74)

(b) je uzavřena sedmi pečetěmi

(c) v následujících dvou kapitolách (přesněji 6,1–8,1) se bude právě sedm pečeti otvírat.

Vyjděme od tohoto posledního údaje. Přísně vzato není řečeno, že sedm pečeti, které se otvírají v 6,1 – 8,1 je právě těch sedm pečeti na této knížce. Někteří badatelé tuto souvislost popírají,¹³ jiní podrží souvislost mezi pečetěmi, ale děj, který se odvíjí v následujících kapitolách, nechápe jako obsah otvírané knihy, nýbrž jako průvodní jevy jejího otvírání.¹⁴ Většina výkladů se však shoduje na tom, že Zj 5 a 6,1 – 8,1 spolu souvisejí. Sedm pečeti zmíněných zde a otvíraných v následující kapitole je příliš výrazný prvek, než aby si je čtenář nedal dohromady. Navíc v 6,1 – 8,1 otvírá pečeti právě Beránek, který převzal v páté kapitole knihu s pečetěmi. Autor musel předpokládat, že budeme chápat 6,1 – 8,1 jako otvírání (a čtení) svitku z 5,1. Nejpřirozenější čtení tohoto textu je tedy takové, že se při otevření každé pečeti v 6,1 – 8,1 otevře (odtajní; přečte; vyvalí ven) část z obsahu svitku, který se objevil v 5,1.

Tím se ovšem dostáváme k technickému problému: jak vypadá knížka popsaná zevnitř i zezadu, která je zapečetěna tak, že s každou pečeti lze její část otevřít? Možnosti jsou v zásadě tyto:

1. Svitek. Běžnou podobou knihy byl v 1. st. po Kristu stále ještě svitek, tj. mnohametrový pás pergamenu, na němž byl text napsán ve sloupcích vedle sebe. Takovým svitkem nebylo možné listovat, bylo třeba jej postupně převíjet.

Svitek výborně odpovídá představě, že se při jeho otevření a čtení začne odvíjet děj (téměř jako nějaká „filmová projekce“). Standardně byly svitky popisovány pouze z jedné strany. Existují však antické doklady tom, že se výjimečně svitky popisovaly i z obou stran (tzv. opistograf) – obvykle buď

11 V originále je doslova: γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν (popsanou zevnitř i zezadu); ČEP tento obrat nezachoval, a rovnou jej interpretuje slovy úplně popsanou.

12 Srov. Ž 109,6; 110,1, kde místo po pravici je spojeno se soudem.

13 Tak např. BAUCKHAM, str. 80; GLONNER, str. 218.

14 Tak autoři, kteří knížku chápou jako pověřovací listinu, smlouvu (srov. níže), rozlukový lístek (FORD); popřípadě jako celý Starý zákon (PIPER) nebo tóru (MOWRY; SWEET).

z úsporných důvodů nebo proto, že se délka textu nečekaně „přelila“ a na jednu stranu se nevešel, ale na nový svitek ho bylo málo. O takovém oboustranně popsaném svitku mluví např. Ez 2,9–10.¹⁵ V obou případech, u Ezechie-la i ve Zj, je zřejmě oboustrannost obrazem pro naplnění. Svitek je popsán do posledního místečka, dokonce z obou stran. Není už kam a jak pokračovat.

Svitek býval ovšem obvykle zapečetěn až na konci. Technicky by asi bylo proveditelné jej pečeti postupně, vždy po několika stránkách/sloupcích. Problém je ovšem, že potom bychom jej při lámání pečeti museli číst odzadu. A problémem je především jeho oboustrannost. Pokud byl popsán nejprve z jedné a potom z druhé strany, jak si máme představit jeho postupné pečetění první strany, které by nebránilo psaní na druhé? Byl snad psán z obou stran současně?

2. *Kodex*. Tak si knihu představujeme dnes. Jednotlivé listy, svázané po jedné straně u hřbetu. Jako kodex interpretoval zapečetěnou knihu především Zahn a několik málo dalších badatelů.¹⁶ Kodex by bylo možné pečeti postupně, a také postupně od začátku opět otvírat.

Je pravda, že první kodexy začaly vznikat teprve koncem prvního století – v době, kdy je psáno Zj, musely být teprve žhavou novinkou; ale je také pravda, že právě křesťanská církev si tento formát knihy osvojila velmi brzy. Argumenty pro kodex ovšem zdaleka nejsou jednoznačné. (Zahn místo *popsaná zevnitř a zezadu, zapečetěná sedmi pečeti* překládá trochu násilně *popsaná zevnitř a zezadu zapečetěná*. Také argument, že sloveso *otevřít* (5,2,3) se hodí spíše pro kodex než pro svitek, který se *rozvíjel*, neplatí absolutně. V Iz 37,14 a Lk 4,17 čteme sloveso *otevřít* jednoznačně o svitku.

Domnívám se, že autor Zj ve své době už *mohl* znát a mínit kodex – ale v tom případě by to nejspíše nějak zřetelněji naznačil. Alespoň pokud by mu na tom záleželo. Musel předpokládat, že řekne-li bez dalšího slovo βιβλίον, jeho tehdejší čtenář si představí svitek; narážka na Ez 2,9–10 povede čtenáře stejným směrem, a konečně i přímo ve Zj 6,14, ve slovech *nebesa zmizela, jako když se zavře kniha*, je ve spojení se slovem kniha (βιβλίον) použito sloveso, které doslovně znamená *srolovat* (ἐλισσομενον), tedy typické pro svitek.

3. *Samostatné listy*. Spitta¹⁷ navrhuje řešení, podle kterého by byl zapečetěn vždy jednotlivý list, a tyto listy zavínuty do sebe (tak trochu jako cibule). Toto řešení po něm v novější době převzal Rissi a opatrně snad i Giesen.¹⁸ Nevýhodou tohoto řešení je, že nikde nic podobného nemáme doloženo.

4. *Právní dokument*. Pro úplnost zmiňuji i tuto možnost. Někteří badatelé připomínají, že oboustranné bývaly také smlouvy, a sice tak, že originál byl zapečetěn *uvnitř*, zatímco zvenku – *zezadu* – byla buď kopie, nebo stručný výťah z obsahu smlouvy. Originál tedy nebyl ani tak *utajen*, jako spíše chrá-

15 Ezechiel mluví o svitku popsaném *zepředu a zezadu*; popisuje totiž rozvínutou knihu. Jestliže Jan vidí ještě *zavřený* svitek, je celkem logické, že ho popisuje jako *zevnitř a zezadu*.

16 ZAHN II, str. 608, GROTIUS II, str. 1160, NESTLE, str. 333.

17 SPITTA, str. 281.

18 RISSI, str. 14; GIESEN, str. 161.

něn pečeti proti neautorizovaným úpravám.¹⁹ Jiní upozorňují, že sedm pečeti bylo v římském právu charakteristickým znakem *závěti*.²⁰

V případě závěti ovšem nepřipadalo v úvahu, aby obsah byl naznačen zvenčí: závět byla *vždy* napsána pouze uvnitř a otevřena až po smrti jejího sepisovače. Závět se tedy nehodí k charakteristice knížky popsané i zezadu. Naopak u smlouvy, která by obsahovala *shodný* text uvnitř i zezadu, by bylo zbytečné hledat někoho, kdo se může podívat *dovnitř* (5,2,3,5). U smlouvy i závěti také sedm pečeti = sedm svědků, kteří za ni ručí.

Ze všech těchto možností považuji nakonec za nejpravděpodobnější *opistograf* – tedy klasický svitek, ovšem popsáný zepředu i zezadu do posledního místečka. Pro svitek mluví skutečnost, že Jan nenaznačuje zřetelně jinou možnost: svitek byl v jeho době stále ještě nejběžnější formou knihy. Na každou jinou podobu by musel své čtenáře upozornit. Pro svitek mluví i 6,14 – kde *knih*a (βιβλίον) je jednoznačně svitkem. Svitek nejlépe odpovídá i představě, že v následujících dvou kapitolách se před námi bude *odvíjet* jeho obsah. Potíž je pouze s *postupně* uvolňovaným textem pod pečeti. Ovšem tato potíž existuje pouze „v reálu“. Ve snové představivosti Zj, ve které z úst postavy může vycházet meč a bytost se šesti křídly a množstvím očí se může podobat lvu nebo býku, však zřejmě nemusíme řešit technickou otázku, jak je možné rozlomit jednu pečeť svitku a odvinout jeho první část, zatímco ostatní pečeti ještě drží. Při každém otevření pečeti se prostě uvolní, odtajní a vyvalí ven další část obsahu.²¹

Knihy jsou obvykle psány proto, aby byly čteny. Představa knihy, která je vzápětí sedminásobně zapečetěna, aby *nemohla* být čtena, působí na první pohled protismyslně nebo přinejmenším tísnivě.

Doba, ve které vznikají samizdaty a apokalypsy, však něco takového důvěrně zná. Jsou to knihy, dokumenty, informace psané „do šuplíku“, u kterých je velice důležité, aby byly zachovány „pro jednou“, ale stejně tak je nesmírně důležité, aby je nečetl někdo nepatřičný předčasně.

Podobně je tomu i s různými tajnými archívy. Tak jako nejrůznější státy a jejich tajné služby si vedou svoji evidenci, co kdy kdo a kde, a kdo stál za tím, a teprve po mnoha letech ji odtajní (nebo tiše skartují), tak se zde předpokládá, že v nebi si vedou *svoji* evi-

19 STARITZ, str. 157–70; ROLLER, ZNW, str. 98–107; LOHSE, 37–38.

20 ZAHN II, str. 600.

21 Bylo by zajímavé si aspoň pohrát s myšlenkou, že oboustrannost svitku, který – jak uvidíme dále – popisuje naše dějiny, znamená kontinuálně rozvíjený *dvójí pohled*. Z jedné strany konvenční historiografie – z druhé strany její odvrácená tvář, dějiny trpících a poražených. Nebo: z jedné strany historiografie, jak ji známe, a ze druhé Boží pohled na naše dějiny. Takový výklad by jistě odpovídal *teologii* Zj; nemůžeme však doložit, zda jeho autor takto rozuměl i přímo oboustrannosti svitku.

denci, která je *mimo dosah* skartování, a ve které se na věci dívají *svým*, od nikoho neovlivněným pohledem.

To je jedna ze základních nadějí apokalyptiky, že žádné pozemské události nejsou jen tak bez ničeho vymazány a zapomenuty. Jmenovitě křivdy, násilí, utrpení a ani *nejskrytější* bezpráví nejsou a nemohou být jen tak bez vysvětlení vyškrtnuty a skartovány. Apokalyptik věří, že i utrpení, které vypadá jako úplně nesmyslné, může mít smysl a *dává* smysl v dějinách světa – třeba jako část boje mezi dobrem a zlem. Ale první předpoklad k tomu smyslu je, že toto utrpení nezůstane bez povšimnutí, že o něm někdo *ví*. A význam slova ἀποκάλυψις (*odhalení*) je i v tom, že žádná skrytá bolest neunikne nebeské pozornosti.

Sumou: i to, na co dějepisci, analytici a novináři tohoto světa rádi zapomínají, je registrováno nezávislými pozorovateli „tam nahore“. Proto se ve Zj tak často setkáme s knihami. Nejenom s touto světovou knihou, ale s nejrůznějšími knihami života a podobně.²²

Z řečeného již vyplývá, že svazek o sedmi pečetích *není* jízdní řád budoucích událostí, nýbrž *dějiny světa*. Viděné shora. Je to právě ten pohled na dějiny, kterým je – opět – apokalyptika tak typická.

Zkusme si představit, že se člověku v posledních okamžicích života, téměř na samé hranici života a smrti promítne celý jeho život jako nějaký film. Jan Teolog se zde pohybuje v takových souvislostech, že na hranici života a smrti si musí připadat permanentně, ale místo *jeho* života se mu promítnou světové dějiny – které ostatně vnímá také jako na samé hranici mezi časností a věčností. A podobně jako ve svém životě může člověk objevit určité stereotypy a zejména chyby, které se stále opakují, Jan je objevuje ve světových dějinách. Jejich rozmanitost se mu zredukuje na vlastně jen jeden příběh o sedmi dějstvích.

- 2 *Tu jsem uviděl mocného anděla, který vyhlásil velikým hlasem: „Kdo je hoden otevřít tu knihu a rozlomit její pečeti?“*

Klíčovým problémem není od tohoto okamžiku svitek sám, nýbrž *kompetentní osoba*, která by byla *hodna* (ἀξιος) otevřít tuto knihu. Příznačně se tu nemluví o nikom, kdo by měl *pravomoc* (ἐξουσία) nebo byl prostě *schopen* (δυνάσθαι); hledá se někdo, kdo by se s obsahem knihy vyrovnal a dokázal mu dát smysl.

- 3 *Ale nikdo na nebi ani na zemi ani pod zemí nemohl tu knihu otevřít a podívat se do ní.*

²² Srovnej: Zj 1,11; 5,1–9; 10,18; 17,8; 20,12; 22,7–10.18–19; dokonce celý svět je přirovnán ke knize: 6,14.

Tuto chvíli líčí Jan jako kritický bod celého Zj. Je zde kniha (βιβλιον), tak trochu jako onen příslovečný horký brambor, tíživě, zlověstně přítomná, nikdo s ní nechce nic mít, a přece se zdá, že na jejím otevření všechno ostatní závisí. Dokud nebude otevřena, neróznvine se děj, nedozvíme se Boží pohled na věci, které jsou uvnitř popisovány, a není v dohledu ani jejich řešení.

Velmi jsem plakal, že se nenašel nikdo, kdo by byl hoden tu knihu otevřít a podívat se do ní. 4

Jan podtrhne kritičnost chvíle tím, že jako autor sám vstoupí na scénu svého díla; takřka postmoderním způsobem vstoupí do vlastní vize – aby tam, na „velké scéně“, stejně nezmoohl více než jenom se rozplakat.

Jako apokalyptik hledá „za oponou“ řešení toho, co ze země je nečitelné a vypadá bezvýchodně – a nachází opět jen tíživou bezvýchodnost knihy, ke které se nikdo nemá.

Ale jeden ze starců mi řekl: „Neplač. Hle, zvítězil lev z pokolení Judova, potomek Davidův; on otevře tu knihu sedmkrát zapečetěnou.“ 5

Jan se svým pláčem domůže toho, že je vzat na vědomí; dokonce jeden ze čtyřadvaceti *starců* přeruší svoji participaci na nebeské liturgii (srov. 4,10) a zapůsobí jako anděl-interpret.

Knihu (lidských dějin, jako uvidíme v následující kapitole) musí otevřít vítěz. Vazba ἐνίκησεν ... ἀνοίξει znamená doslova *zvítězil, aby otevřel; zvítězil k otevření*.

Aune²³ s odkazem na další autory upozorňuje, že aramejské ܢܨܝܢ znamená *zvítězit i být hoden*. Zvítězil by tedy v aramejštině zcela samozřejmě znamenalo i *je hoden* (otevřít knihu) a bylo přímou odpovědí na otázku z předchozího verše. Domnívám se však, že Jan si zde nemusí pohrávat s „aramejským myšlením“, natož pak aramejskou předlohou. Představa, že „vítěz bere vše“ je i veskrze evropská („už od starých Římanů“).

Lev z pokolení Judova, z kořene Davidova je kombinace tradičních mesiášských titulů a zaslíbení z Gn 49,9–10 a Iz 11,10.²⁴ V prvním z těchto zaslíbení leží *kmeni Judovu* palcát či žezlo přímo u nohou, to jest: vláda mu leží u nohou a čeká na toho, kterého už bude poslouchat nejenom zbytek Izraele, nýbrž všechna lidská pokolení (srov. Gn 49,10). Ve druhém případě znamená *kořen Davidův* (Jišajův) nejenom návrat davidovského krále (a davidovského království), nýbrž i harmonický mesiášský věk (Iz 11,6–9) a opět

²³ AUNE k 5,5; tam i další odkazy.

²⁴ Tam ovšem ještě jako kořen Jišajův, podle Davidova otce.

i zaslíbení, že pod jeho *korouhev* budou směřovat i národy. Vzдор harmonickým prvkům jsou to tradičně mocenské, a v eschatologickém patosu dokonce velmocenské obrazy.

Ve Zj jsou použity tak, že právě onen davidovský lev – mesiáš – je vítězem knihy světa. Spasení, které přináší (podle obou zaslíbení i jejich tradičního chápání) nejenom Izraeli, nýbrž i ostatním národům, souvisí nějak s otevřením této knihy. Spasení snad dokonce závisí na tom, že v této knize bude číst právě mesiáš (jinému by se vymkla z rukou?).

Teprve v dalším verši pochopíme, že tradičně mocenskými obrazy si Jan připravuje cestu pro další ze svých paradoxů:

- 6 *Vtom jsem spatřil, že uprostřed mezi trůnem a těmi čtyřmi bytostmi a starci stojí Beránek, ten obětovaný; měl sedm rohů a sedm očí, což je sedmero duchů Božích vyslaných do celého světa.*

Jan opět použije „snové“ střídání obrazů: tam, kde prve viděl trůn, obklopený bytostmi, a najednou tam byl svitek, nyní stojí *zabitý beránek*. Celá Janova teologie stojí na tom, že nikoli davidovský lev, nýbrž tento beránek je hoden vzít knihu a číst v ní; nikoli tradiční vítěz, nýbrž poražený je vítězem. Tento paradox umocní Jan ještě obráceným pořadím, v němž *interpretace* (v. 5) poněkud netradičně předchází *viděnému* (v. 6): tvrdit o podříznutém beránkovi, že je mocným lvem, by zdaleka nebylo tak působivé jako vzbudit očekávání lva – mocného krále národů – a *potom* ukázat zamordovaného beránka.

Slovo *εσφαγμένον*, *zabitý* je odvozeno od slovesa *σφάζω*, které se užívá o *porážení* dobytka, zabíjení beránka v Ex 12,6, ale také např. o mučednících „zamordovaných“ pro slovo Boží (Zj 6,9). Ekumenický překlad v drtivé většině případů překládá *zabít* nebo *porazit* (dobytče), zde se zřejmě překladatelé rozhodli posílit reminiscenci na Ex 12 a překládají *obětovaný*.

Zvláštní je ovšem užití slova *ώς* – *jako*. Zřejmě opět odkazuje na snovou přibližnost a nepopsatelnost. *Neznamená* zdánlivou smrt: hned v 5,9 a 12 stejně jako v 13,8 bude jednoznačně beránek *zabitý* (bez *ώς*).²⁵ Beránek *stojí*, což nebývá u zabitých beránků zvykem – i to může být vysvětlením Janova *ώς*: vypadá *jako* zabitý beránek, a přece se tak (už) nechová.

Střídání nebo prolínání obrazů však pokračuje – tak, jak jsme zvyklí z první a konec konců i čtvrté kapitoly. Tak jako okřídlené bytosti plné očí se mohly vzápětí podobat lvu nebo býku, tak berá-

25 Aune interpretuje toto *ώς* mimo jiné jako narážku na Iz 53,7 *ώς πρόβατον επί σφαγήν ἤχθη* (*jako beránek vedený na porážku*). AUNE, str. 351–354.

nek má najednou *sedm rohů a sedm očí* (a přesto ještě vypadá jako beránek. Přesněji řečeno: *je* to beránek; ale teď právě jsou v popředí pozornosti rohy a oči, které o něm také nějak vypovídají).

Rohy jsou v metaforice apokalyptických vizí vždycky nějak spojeny s mocí: v Da 7,7 nebo Zj 13,1 je deset rohů reprezentací panovníků. Jestliže říše je spodobněna šelmou, jsou rohy jejími představiteli. V případě Beránka je ovšem současně zřejmé, že *sedm rohů, očí, duchů poslaných na zemi* nějak souvisí se sedmi adresátskými sbory; je zde tedy opět pokračování paradoxu: beránek zabitý nemá na zemi jiné reprezentanty, jiné vládcy, mocenské prostředky, dokonce ani jiné oči, než oněch sedm sborů, o jejichž stavu nám už Jan udělal obrázek v předchozích kapitolách. Beránek zabitý má k dispozici sedm otlučených a zbitých rohů.

Přistoupil k tomu, který sedí na trůnu, a přijal knihu z jeho pravice. 7

Převzetí samo je líčeno stručně a jednoduše (v kontrastu k bohaté liturgické reakci starců a bytostí v následujícím verši). Není dokonce ani explicitně řečeno, že *přijal* právě onen svitek (ČEP doplňuje slovo *knihu*) – z následující věty je to však jasné.

Opět je zdůrazněna *pravá strana* (srov. 5,1).

Přísně vzato bychom analogicky k 5,1 měli překládat *přijal ze strany pravé ruky* nebo (*pře*)*vzal na pravé straně trůnu*. Pro Jana je však zjevně důležitý především stranový údaj: pravá strana může mít právní konotace (viz komentář k 5,1), to by znamenalo, že se schyluje k soudu – nad obsahem svitku. Pravá strana oltaře nebo trůnu však může znamenat i jen to, že popisovaný děj je *pozitivní*.

Použité sloveso *εἴληφεν* – *přijal* je v perfektu; perfektum je čas, který – na rozdíl od běžnějšího aoristu – spíše konstatuje setrvalý stav: *přijal a má* (už trvale) *ve svém držení*.

A když tu knihu uchopil, čtyři bytosti a čtyřiaadvacet starců padlo na kolena před Beránkem; každý měl loutnu a zlatou nádobu naplněnou vůní kadidla, což jsou modlitby Božího lidu. 8

Způsob, jakým se *čtyři bytosti a starci* nyní sklánějí před Beránkem, a konec konců i to, co v následujících verších budou zpívat, nápadně připomíná úctu, kterou ještě v předchozí kapitole vzdávali pouze Bohu samému;²⁶ v tom, co vyznávají a přiznávají „tomu sedícímu na trůnu“ a Beránkovi, však přece zůstávají i rozdíly (viz níže).

26 Např. GIESEN, str. 169, konstatuje, že Beránek je tady uctíván „wie Gott und als Gott“; AUNE, str. 355 podotýká, že je to sice nejzřetelnější novozákonní případ uctívání Krista jako Boha, ale nápadně zde chybí sloveso *προσκύειν* (*klanět se*).

Ze všeho nejvíce tak tato scéna připomíná Da 7,14 a Fp 2,9–11: všechno na nebi (a v následujících verších i na zemi a pod zemí) se sklání před tím, koho k tomu sám Bůh vyvýšil, komu dal své jméno.

Zajímavá je zmínka o *kadidle, jímž jsou modlitby svatých*. Je zřejmé volnou reminiscencí na Ž 141,2;²⁷ ať už si Jan tento vonný kouř modliteb představuje nebo jej vidí jakkoli, hlavní smysl této výpovědi je ujištění, že modlitby nejdou do prázdna, nic není v nebi ztraceno.²⁸ V tomto ohledu je ovšem zajímavé i to, že nyní jsou tyto modlitby (prosby, nářky?) předkládány i Beránkovi.

Pokud jde o *hudební nástroj*, který bytosti a starci drží ve druhé ruce, jistě je tolik, že je to vícestrunný nástroj, pravděpodobně stejný nebo podobný jako ten, o němž se nejčastěji mluví v žalmech. Zda to, co si pod termínem κιθάρα konkrétně představoval Jan, připomínalo spíše harfu, lyru nebo opravdu nějakou předchůdkyni naší loutny a kytary, nelze jednoznačně rozhodnout.²⁹

Aune³⁰ se pozastavuje nad tím, jak lze držet v ruce kadidelnici a přitom hrát na strunný nástroj, Giesen³¹ zase nad tím, že je obtížné obojí držet, hrát a přitom padat na zem. Oba však docházejí k tomu, že Jan tyto ryze technické detaily neřeší; my k tomu můžeme dodat jen to, že ve snu (a tedy i vizi) je možné všechno.

9–10 *A zpívali novou píseň: „Jsi hoden přijmout tu knihu a rozlomit její pečeti, protože jsi byl obětován, svou krví jsi Bohu vykoupil lidi ze všech kmenů, jazyků, národů a ras a učinil je královským kněžstvem našeho Boha; a ujmou se vlády nad zemí.“*

Chvalozpěv především potvrzuje, že beránek je opravdu ἄξιος (*hoden*). Ačkoli z předešlého to již tušíme, výslovně to ještě nezaznělo: ve v. 2 zazněla pouze otázka *kdo je hoden*; stařec, který rozmlouval s Janem, mluvil o *lvu*; Beránek ve v. 7 knihu pouze bez dalších vysvětlení a komentářů *vzal*. Je tedy třeba, aby starci, bytosti a posléze celé stvoření vyslovili, že Beránek přijímá knihu právě proto, že je hoden ji otevřít, že právě on je tou správnou osobou, a navíc, že oni všichni to uznávají.

Hymnus je současně pečlivě formulovaným vyznáním a Jan v něm potvrzuje paradox předchozího výjevu: je hoden ujmout se

27 Tak FORD, str. 87.

28 Podobně REJCHRT, str. 52.

29 AUNE, str. 355–356, vyjmenovává jako možnosti desetistrunnou harfu, lyru, ale také jakousi předchůdkyni loutny, s ozvučnou deskou z želvího krunýře.

30 AUNE, str. 355.

31 GIESEN, str. 169.

obsahu tajemné knihy právě proto, že je to vítěz-nevítěz, zabítý, poražený (v obou významech slova: poražený i jako obětované dobytče), který prolil právě jen svoji krev.

Jedním dechem mluví Jan o *království, kněžské* (tedy prostředkující) roli a dokonce *spoluvládě*³² těch, kteří k němu patří – podobně je to v Da 7,18 s těmi, kdo patří k synu člověka.

Nová píseň je obrat známý z žalmů a Izajáše; většinou je míněna jako odpověď na nové Boží činy, někdy i jako odpověď na Boží soud nad národy, potažmo nad jejich dějinami.³³ To je souvislost, která nemusí být našemu textu příliš vzdálena.

Jan zde mluví také o *vykoupení* (ἰγώρασα). Je třeba zdůraznit, že oproti naší rozšířené představě Jan nemluví o výkupném, které by požadoval Bůh: beránek nekoupil od Boha, nýbrž pro Boha. Spíše je zde představa, že svou krví vykoupil věrné z moci pozemských vládců a ze závislosti na nich.

A viděl jsem, jak kolem trůnu a těch bytostí i starců stojí množství andělů – bylo jich na tisíce a na statisíce; slyšel jsem je mocným hlasem volat: „Hoden jest Beránek, ten obětovaný, přijmout moc, bohatství, moudrost, sílu, poctu, slávu i dobrořečení.“ 11–12

Jan nepracuje s číslovkou milion, nýbrž tradičně s tisíci (χιλιάς) a deseti tisíci (μυριάς); doslova tedy říká *desetitisíce desetitisců a tisíce tisíců*. Míněno je v každém případě nespočítatelné množství.

K okruhu *starců a bytostí* se nyní s potvrzujícím chvalozpěvem přidávají všichni *nebešťané*. Jejich chvalozpěv není tak konkrétní, ale významově doplňuje předchozí. Také oni uznávají, že Beránek je *hoden*. Zatímco předchozí chvalozpěv říkal *proč*, tento formuluje *čeho* je hoden.

A všechno stvoření na nebi, na zemi, pod zemí i v moři, všecko, co v nich jest, slyšel jsem volat: „Tomu, jenž sedí na trůnu, i Beránkovi dobrořečení, čest, sláva i moc na věky věků!“ 13

Je zajímavé, že tato nebeská liturgie se šíří jako by v soustředných kruzích: ti kolem trůnu – všichni nebešťané – *celé stvoření* (přítom ti kolem trůnu jsou pro Jana součástí nebešťanů a spolu s nimi součástí celého stvoření).

V této nejširší verzi už není vyznáván jenom beránek (a není v popředí specificky ἄξιός – *hoden*), nýbrž je zahrnut Bůh a Beránek.

32 K této vládě viz Zj 20,4–5 a komentář k těmto veršům.

33 Ž 33,3; 40,3; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1; Iz 42,10. Z toho žalmy 96; 98; 149 mluví o soudu či pomstě nad pronárody; 40,8 o svitku knihy.

- 14 *A ty čtyři bytosti řekly: „Amen;“ starci padli na kolena a klaněli se.*
Ti, u nichž chvalo zpěv začínal, uzavírají kruh a potvrzují slova těch, k nimž dospěl.

Máme zde tedy další úsek jakési *nebeské liturgie*. V tomto obraze je vyjádřením lojality Beránkovi a současně přípravou („úvodní pobožnosti“) k dalšímu ději. Vezmeme-li v úvahu, co všechno v příštím obraze ze zapečetěné knihy vystoupí, je taková hodně intenzivní „modlitební chvílka“ velice zapotřebí.

Zj 6,1–8

¹ Tu jsem viděl, jak Beránek rozlomil první ze sedmi pečeti, a slyšel jsem, jak jedna z těch čtyř bytostí řekla hromovým hlasem: „Pojď!“² A hle, bílý kůň, a na něm jezdec s lukem; byl mu dán věnec dobyvatele, aby vyjel a dobýval.³ Když Beránek rozlomil druhou pečeť, slyšel jsem, jak druhá z těch bytostí řekla: „Pojď!“

⁴ A vyjel druhý kůň, ohnivý, a jeho jezdec obdržel moc odejmout zemi pokoj, aby se všichni navzájem vraždili; byl mu dán veliký meč.⁵ Když Beránek rozlomil třetí pečeť, slyšel jsem, jak třetí z těch bytostí řekla: „Pojď!“ A hle, kůň černý, a jezdec měl v ruce váhy.⁶ A z kruhu těch čtyř bytostí jsem slyšel hlas: „Za denní mzdu jen mírka pšenice, za denní mzdu tři mírky ječmene. Olej a víno však nech!“⁷ A když Beránek rozlomil čtvrtou pečeť, slyšel jsem hlas čtvrté bytosti: „Pojď!“⁸ A hle, kůň sinavý, a jméno jeho jezdce Smrt, a svět mrtvých zůstal za ním. Těm jezdci byla dána moc, aby čtvrtinu země zhubili mečem, hladem, morem a dravými šelmami.

- 1–2 *Tu jsem viděl, jak Beránek rozlomil první ze sedmi pečeti, a slyšel jsem, jak jedna z těch čtyř bytostí řekla hromovým hlasem: „Pojď!“ A hle, bílý kůň, a na něm jezdec s lukem; byl mu dán věnec dobyvatele, aby vyjel a dobýval.*

Rozlamuje se *první pečeť* a z uvolněného svitku se valí jedna z epizod lidské historie. Z útroh knihy vyjíždí jezdec na *bílém koni*, s *lučištěm* v ruce a ověčený vavřínem vítěze. Vypadá jako ideální obraz všech velkých vojevůdců a dobyvatelů, Alexandrem Velikým, Hanibalem a Caesarem počínaje... Má v sobě cosi na pohled mesiášského – ale tyto mesiášské rysy mohou být také snaha o připodobnění, „image“, který si buduje.

Fráze *καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν* (a hle kůň bílý a ten, který sedí na něm...) upomíná na Zj 19,11, kde postava na bílém koni

má vysloveně mesiášské rysy. Odtud někteří vykladači chápou i tohoto jezdce ve Zj 6,1 jako mesiášskou nebo přinejmenším pozitivní postavu. Výklad, že tento první jezdec je přímo Kristus, se objevuje poprvé už u Irenea.³⁴ Jako pozitivní, i když ne přímo mesiášskou postavu jej hodnotí například Giesen, který ovšem všechny čtyři jezdce chápe jako protagonisty Božího soudu, a tedy postavy kladné, protože ve službách Božích. Upozorňuje také, že tomuto jezdci není připsána žádná konkrétní pohroma.³⁵ V tomto komentáři však chápeme čtyři jezdce jako typický průběh, typickou, modelovou epizodu lidských dějin, která se v našich dějinách na různé způsoby znovu a znovu vrací; a v tomto průběhu jezdec na bílém koni znázorňuje slavný (megalomanský) začátek, zatímco další jezdci neslavné pokračování. Pohromy, které přináší první jezdec, se proto projeví zřetelně až u těch dalších.

Specifickou otázkou je ovšem vztah tohoto jezdce k mesiášskému jezdci ze Zj 19,11. Přísně vzato mají společnou jenom barvu koně³⁶ a konstataci, že na něm sedí. Obdobná formulace (*καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν* – a hle kůň bílý a ten, který sedí na něm... Zj 6,1 i 19,11) ovšem může být záměrnou reminiscencí.³⁷ V tom případě si však musíme uvědomit, že tato reminiscence má působit v opačném pořadí. „Sporádaný“ čtenář, který čte Janovu knihu po pořádku, netuší v šesté kapitole nic o koni, který přicválá v devatenácté, takže nemůže řešit, zda první jezdec má nebo nemá něco společného s nějakým mesiášským na konci knihy. Naopak v *devatenácté* kapitole se rozpomene, že jakýsi bílý kůň už tu byl, a teprve tam začne srovnávat. Může například očekávat, že když se objevil „bílý jezdec“, nastanou nové pohromy – ale místo toho se stane něco jiného a ostatní koně už startovat nebudou.

První jezdec je v této knize lidské historie prototypem či ztělesněním všech zakladatelů světových říší, kteří se rozhodli změnit svět a vnútit mu *svůj* mír a blahobyť. Je vyobrazen s jejich vítěznou gloriolou a jakožto *první* jezdec může vystihovat i obvyklý dobový pocit, že s ním začínají nové dějiny světa.

Přece však je v Janově vizi zvláštním způsobem zkarikován: vypadá impozantně, ale vítězný věnec si nedobude svou vlastní silou a obratností, vítězný věnec je mu *dán* (ἐδόθη je zde typické *passivum divinum*). A je mu dán jaksi předčasně, již v okamžiku kdy teprve vyjíždí. Smysl jeho počínání je shrnut do zvláštního samoučelu: doslova *vyšel vítězit, aby vítězil* (ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ; ČEP: *aby vyjel a dobýval*).

Vzdáleně poněkud připomíná medvěda ze sedmé kapitoly Danielova proctví (Da 7,5): světové říše jsou tam znázorněny jako dravé šelmy, a jedna

34 IRENEUS, *adv. haer.* IV, 21.3.

35 GIESEN, str. 174.

36 Tak i AUNE, str. 393.

37 RISI, str. 24, považuje tohoto jezdce za „Kontrastfigur“ ke Zj 19,11 – odtud i jeho bílá barva, která je jinak ve Zj pozitivní.

z nich, snad říše Médská nebo Perská, je znázorněna jako medvěd, kterého stačí někam nasměrovat a on jde a žere, na co přijde, a žere a jde tam, kam ho natočili. Impozantní svým zjevem, rozumu mdlého. A podobně je tady zkarikován zářný zjev vojevůdce na bělouši. Vítězný věnec mu upadne na hlavu z Božího dopuštění, a on cválá a cválá a dobývá a dobývá a vítězí a vítězí... a zcela jistě si přitom připadá jako mesiáš lidstva.

- 3–4 *Když Beránek rozlomil druhou pečeť, slyšel jsem, jak druhá z těch bytostí řekla: „Pojď!“ A vyjel druhý kůň, ohnivý, a jeho jezdec obdržel moc odejmout zemi pokoj, aby se všichni navzájem vraždili; byl mu dán veliký meč.*

Další jezdec přináší to, co přichází v patách za mesiášskými ambicemi (opět ne jednou, ale takřka kdykoli v dějinách lidstva). To už není vítězné tažení. Jezdec na ohnivém koni přináší občanskou válku, ve které se *vraždí všichni navzájem* (ἀλλήλους σφάζουσι).

Snad nejnázornějším příkladem takového scénáře byly války tzv. diadochů, dědiců, mezi které se rozpadla obrovská říše Alexandra Velikého („prvního jezdce“) po jeho smrti 323 před Kristem. Stejně bychom však mohli mluvit o občanských válkách v Seleukovské říši nebo v Římě po smrti Julia Caesara (r. 44 před Kristem) – abychom zůstali jenom u událostí, které už Jan mohl znát. Není zde míněna *jedna* konkrétní z těchto událostí, nýbrž *typický průběh*.

- 5–6 *Když Beránek rozlomil třetí pečeť, slyšel jsem, jak třetí z těch bytostí řekla: „Pojď!“ A hle, kůň černý, a jezdec měl v ruce váhy. A z kruhu těch čtyř bytostí jsem slyšel hlas: „Za denní mzdu jen mírka pšenice, za denní mzdu tři mírky ječmene. Olej a víno však nech!“*

Po převratných vítězstvích a občanských válkách takřka zákonitě následuje rozvrácené hospodářství, nedostatek, bída a hladomor. Třetí jezdec má v ruce *váhy*, což znamená, že přiděly jídla se budou odměřovat na vážkách jako zlato. *Denár*, o kterém se zde v originále mluví, by za normálních okolností měl postačovat celé rodině na den (proto ČEP volně: *za denní mzdu*). Tady se za něj dostane asi tak desetkrát méně než běžně. Naproti tomu olivy a víno, které zůstaly zachovány, zde neznamenají ani tak zmírnění hladomoru, jako spíš absurditu situací, kdy chybí základní věci: není co jíst – ale luxusního zboží je dost.³⁸

38 Naproti tomu GIESEN, str. 177–178 namítá, že víno *není* v této oblasti luxusním zbožím a vysvětluje dostatek vína a oleje buď tím, že je místní, zatímco obilí se muselo dovážet, což ve válečných časech bylo obtížné, nebo okolností, že víno a olivy se na rozdíl od obilí nemusejí každoročně zasévat. Ať už je tomu jakkoli, stejně po mém soudu zůstává ona absurdita si-

Třetí jezdec tedy přináší hlad, nedostatek, přemrštěné ceny základního jídla. Jestliže barva prvního koně byla jak stvořená pro slavnostní parády, druhý kůň asociuje oheň a krev a třetí zlověstnou tmou, do které se všechno noří. To je posloupnost událostí podle tří pečeti.

Aune upozorňuje, že váhy a ceny, které Jan uvádí, nejsou úplně extrémní. Xenofón uvádí případ, kdy ceny jídla vzrostly padesátkrát³⁹ – tady sotvaže desetkrát. I toto desetinásobné zvýšení ovšem znamená pomalé umírání. Minimální dávka pro jednu osobu zde má vystačit celým rodinám.

A když Beránek rozlomil čtvrtou pečeť, slyšel jsem hlas čtvrté bytosti: „Pojď!“ A hle, kůň sinavý, a jméno jeho jezdce Smrt, a svět mrtvých zůstával za ním. Těm jezdcům byla dána moc, aby čtvrtinu země zhubili mečem, hladem, morem a dravými šelmami. 7–8

Starověké jazyky obvykle nerozlišují jemné odstíny barev. Barva čtvrtého koně je χλωρός, což doslovně znamená *zelená*. Je zřejmé, že Jan má na mysli barvu *mrtvolnou*, mrtvolně *bledou*. (Srov. i české „zezelenat“ strachy.)

Čtvrtý jezdec dokončuje „dílo zkázy“: přináší rozvrat posledních civilizačních struktur a smrt. Země je po válečných taženích, která tudy přešla, po občanských válkách a hladomorech v tak dezolátním stavu, že svět už takřka nelze rozeznat od podsvětí, které jakoby se po něm roztahovalo (...a *podsvětí ho následovalo*; ČEP opět volně: *svět mrtvých zůstával za ním*). Zabíjí stále ještě (vojenský nebo polovojenský) *meč*, zabíjí *hlad*, ale k nim nyní takřka zákonitě *přistupují* epidemie a přemnožená, *zdivočelá zvíř* ve zpustlé krajině.

Ani toto však není apokalyptická vize strašlivé, nevidané budoucnosti, nýbrž v Janově podání známý, *typický průběh*, popsáný spíše s krutým realismem. Humanitární katastrofy, hladomor, epidemie a zpustošená země se táhly jako čtvrtý jezdec za všemi vleklými válečnými konflikty starověku i středověku, a ani naše doba se nemůže chlubit tím, že by je neznala.

Slovo θανάτος zde má dvojí význam: jednak *smrt*, jednak specificky *mor* – což ovšem ve starověku i středověku označovalo v podstatě všechny myslitelné epidemie. Tento druhý význam může být ovlivněn aramejštinou, ale zná jej i řečtina sama.

tuace, kdy základní potraviny chybí, ale oleje a vína, kterých se člověk nenají, je dostatek.

39 XENOPHON, *Anabasis* 1.5.5–6; tento odkaz uvádí AUNE, str. 397.

Zj 6,9–17

⁹ Když Beránek rozlomil pátou pečeť, spatřil jsem pod oltářem ty, kdo byli zabiti pro slovo Boží a pro svědectví, které vydali.

¹⁰ A křičeli velikým hlasem: „Kdy už, Pane svatý a věrný, vykonáš soud a za naši krev potrestáš ty, kdo bydlí na zemi?“ ¹¹ Tu jim všem bylo dáno bílé roucho a bylo jim řečeno, aby měli strpení ještě krátký čas, dokud jejich počet nedoplní spoluslužebníci a bratří, kteří budou zabiti jako oni. ¹² A hle, když rozlomil šestou pečeť, nastalo veliké zemětřesení, slunce zčernalo jako smuteční šat, měsíc úplně zkrvavěl ¹³ a nebeské hvězdy začaly padat na zem, jako když fík zmitaný vichrem shazuje své pozdní plody, ¹⁴ nebesa zmizela, jako když se zavře kniha, a žádná hora a žádný ostrov nezůstaly na svém místě. ¹⁵ Králové země i velmoži a vojevůdci, boháči a mocní – jak otrok, tak svobodný, všichni prchali do hor, aby se ukryli v jeskyních a skalách, ¹⁶ a volali k horám a skalám: „Padněte na nás a skryjte nás před tváří toho, který sedí na trůnu, a před hněvem Beránkovým!“ ¹⁷ Neboť přišel veliký den jeho hněvu; kdo bude moci obstát?

- 9 Když Beránek rozlomil pátou pečeť, spatřil jsem pod oltářem ty, kdo byli zabiti pro slovo Boží a pro svědectví, které vydali.

Pátá pečeť už není spojena s žádným jezdcem, nýbrž otvírá zvláštní intermezzo, v němž se na okamžik ke slovu dostávají ti, kteří se ocitli pod koly (nebo v tomto případě: pod kopyty) světových dějin. Tak jako předtím vystupovali ze svitku světových dějin apokalyptičtí jezdci, nyní přicházejí *zavraždění a mučedníci*.

- 10 A křičeli velikým hlasem: „Kdy už, Pane svatý a věrný, vykonáš soud a za naši krev potrestáš ty, kdo bydlí na zemi?“

Volání těchto na zemi umlčených a umučených může znít vzdor všem starozákonním paralelám⁴⁰ pomstychtivě a krvežíznivě: *kdy už se obyvatelům země pomstíš za naši krev*. Přece však zůstává pozitivním prvkem, že tuto pomstu přenechávají Bohu. Nejsou sami vykonavateli ani vyhlašovateli pomsty, jenom se ptají, kdy už s tím Bůh – pravdivý Soudce – něco udělá, kdy vyhlásí svůj pohled na to, kdo byl v právu. Za tím, co prvoplánově slyšíme jako volání po pomstě, je přece jenom i otázka po *smyslu* vlastního utrpení: jak je to s utrpením a jak je to se *svědectvím*, které bylo – lidsky vidě-

40 2S 3,28–29; 2Kr 1,10,12; 2Pa 22,22; Neh 4,4–5; Jr 11,20; 15,15; 17,18; 18,21–23; 20,12; Am 7,17.

no – neúspěšné. K čemu to všechno bylo, když se nic nemění, a jak dlouho to takto beze změny bude trvat?

Tu jim všem bylo dáno bílé roucho a bylo jim řečeno, aby měli strpení ještě krátký čas, dokud jejich počet nedoplní spoluslužebníci a bratří, kteří budou zabiti jako oni. 11

Odpověď je opět na první poslech paradoxní. Dostanou *bílé roucho*, tím je dáno za pravdu jejich mučednictví, je jim přiznáno, že byli v právu; avšak na otázku „kdy a jak zasáhneš a pomstíš nás?“ se jim dostane pouze odpovědi: budou umírat další.

Odpověď nemluví o pomstě nad obyvateli země, nýbrž odpovídá na otázku, kterou bychom dnes formulovali jako otázku po smyslu. Prvně musíte vy a vaši spolubratři naplnit dějiny. Svým svědectvím. Aby mělo smysl je uzavřít.

Vazbou *ἕως πληρωθῶσιν* (*dokud nenaplní*) je už naznačeno, že právě tito umlčení a zdánlivě ztracení v dějinách tvoří z Boží perspektivy hlavní dějovou linii.

A hle, když rozlomil šestou pečeť, nastalo veliké zemětřesení, slunce zčernalo jako smuteční šat, měsíc úplně zkrvavěl a nebeské hvězdy začaly padat na zem, jako když fík zmitaný vichrem shazuje své pozdní plody, 12–13

V *šesté pečeti* tato lidská (sebe)destrukce dosahuje kosmických rozměrů. Řečeno moderním slovníkem: humanitární katastrofa přerůstá v ekologickou.

Našemu racionálnímu myšlení se může zdát cizí Janova představa, že by jakákoli lidská destrukce politických pořádků nakonec vedla k *zemětřesením* nebo dokonce neblahým kosmickým změnám. Přesněji řečeno: neumíme si představit, že by člověk dokázal takové kalamity způsobit *už tenkrát*. Apokalyptická *představitost* však taková spojení s oblibou domýšlí.⁴¹ Základní myšlenkou těchto obrazů je, že porušení řádu, která primárně uvedl do pohybu člověk, končí v katastrofách, jejichž průběh už nedokáže ani v nejmenším ovlivnit. Na začátku je lidská aktivita, na konci jako by se porušená a „vyprovokovaná“ příroda sama obrátila proti člověku.

Zemětřesení spolu se *zatměním slunce a měsíce* představují v těchto apokalyptických obrazech ztrátu těch nejzákladnějších ži

41 Srovnej například Mk 13,8. BORING, str. 126, dokonce rozlišuje v obdobných líčeních *tři* stupně: od „normálních“ či historických (normal historical; this-worldly catastrophes) přes mimořádné přírodní až po (celo)kosmické.

votních jistot a elementární orientace ve světě: člověk ztrácí pevnou půdu pod nohama i jistotu střídání dne a noci, nebe nad hlavou. *Hvězdy*, padající jako *zralé fíky*, znamenají pro starověkého člověka především to, že se hroučí i celý kosmický řád.

Potemnění slunce je zde metaforicky vyjádřeno, jako by obléklo *smutečnický, postní šat*,⁴² stejně tak měsíc jako by svou barvou reagoval na *krvavé dějiny* „tam dole“. I tudy Jan exponuje myšlenku souvislosti s prve popsányi dějinami.

- 14 *nebesa zmizela, jako když se zavře kniha, a žádná hora a žádný ostrov nezůstaly na svém místě.*

Definitivní ztráta jistot – půdy pod nohama a nebe nad hlavou – je nakonec přirovnána ke *knize*, která se *zaklapne*. V reáliích tehdejšího světa to není kniha v našem smyslu, nýbrž *svitek*, který se *sroluje*.

Metafora, kterou zde Jan používá, je velice působivá svým kontrastem: to, co považujeme za nepohyblivé, a tedy jisté (*hory, ostrovy, svět jako takový*), tady někdo prostě jen sroluje a odnese jako nějaký nepotřebný a opotřebovaný koberec. Jako knihu, kterou už nikdo nebude číst...

Obraz našeho lidského světa jako knihy je však ještě bohatější, a to právě o rozměr onoho „čtení“. Jsme čtení a Kdosi nás má přečtené. Historie lidstva je jako příběh, který si v nebi přečetli, a teď právě je přestal bavit, a tak ho zavřeli (srolovali) a odložili do knihovny.

Do třetice: obraz lidské historie jako knihy nás vrací k zarámování celé kapitoly a upomíná, že to, co jsme viděli, je obsahem *knihy* – svitku se sedmi pečeti. Nyní byl obsah odtajněn, zveřejněn – a dočten. Na scéně sice ještě pobíhají nejrůznější mocní, vlivní a důležití (viz následující verše), ale nikoho už nezajímají. Kniha je srolována a odložena.

- 15–17 *Králové země i velmoži a vojevůdci, boháči a mocní – jak otrok, tak svobodný, všichni prchali do hor, aby se ukryli v jeskyních a skalách, a volali k horám a skalám: „Padněte na nás a skryjte nás před tváří toho, který sedí na trůnu, a před hněvem Beránkovým!“ Neboť přišel veliký den jeho hněvu; kdo bude moci obstát?*

V závěrečné dohře, kdy nebeská projekce lidských dějin už „se balí“ (tedy doslova: je srolována), se hroučí a ztrácejí smysl i poslední zbytky sociálních struktur a dosud pracně budovaných spo-

42 Srov. Iz 50,3.

lečenských rozdílů. Jan si s určitým nepřehlédnutelným zadostiučiněním všimá zejména bezprizornosti těch, kdo dříve něco znamenali: politicky (*králové a velmoži*), vojensky (*generálové*), ekonomicky (*bohatí a vlivní*). Potom však řadu rozšíří a setře i poslední rozdíl mezi otroky a svobodnými.

Útěk do hor a do jeskyní je „civilizační návyk“ při očekávaném obležení města. Tady působí jako marný pokus uniknout něčemu, čemu se uniknout nedá. V Janově podání je o to tísnivější, že naznačuje něco, z čeho jde větší hrůza než z vlastní smrti: *králové, velmoži, a nakonec všichni* zúčastnění volí raději, aby skončili *přikryti tunami horniny*,⁴³ než aby museli stanout před Trůnem s tím, za co nesou odpovědnost (*kdo bude moci obstát?*).

Poněkud zarážejícím dojmem působí představa *hněvu Beránkova* v závěru v. 16: *velmoži a posléze všichni* se neděsí jenom setkání s „tím na trůnu“, nýbrž i rozhněvaného beránka. Giesen vysvětluje, že Beránek je zde zmíněn prostě proto, že jedná v jednotě s Bohem.⁴⁴ Aune poukazuje na to, že první církve si spojovala Krista se soudem a v židovských mesiášských představách je mesiáš také občas vykonavatelem nebo spoluvykonavatelem soudu.⁴⁵ Žádné z těchto vysvětlení ovšem neřeší onen nečekaný rozpor, že právě Beránkovi je připsán *hněv*. Dobré řešení nabízí až Boring,⁴⁶ pro kterého *hněv* Beránkuv v podstatě neznamená změnu v obraze Beránka, nýbrž změnu v obraze *hněvu*, a tedy Soudu: je to stále ještě *hněv*, ale *beránčí*. A to dává naději. Jestliže *hněv* předjímá, že nemůžeme obstát, pak ve spojení s Beránkem přece jen dává naději: je to soud a *hněv* někoho, kdo je milosrdný.

Svitek, který se náhle objevil v páté kapitole, je zprvu prostě jen *záhadný*. Sedm pečeti zabezpečuje jeho obsah, není však jasné, zda ho zabezpečují spíše proti prozrazení, zneužití, neoprávněné manipulaci nebo třeba „skartování“. Postupem času se stává zřejmým, že důležitý je právě *obsah* knihy – a někdo, kdo by s tím obsahem byl schopen adekvátně naložit.

V následující šesté kapitole se v šestidílném dramatu postupně otvírají jednotlivé pečeti a v jakési velkolepé nebeské projekci se Janovi (a nám) odvíjí před očima její děj. Ani tady však není jednoznačně řečeno, *co* je to za děj. Rozvíjí se v – působivých sice, ale stále jen – obrazech. Výjevech. Není výslovně řečeno, zda je to minulost nebo budoucnost, nebo obojí, kdo jsou aktéři a na čí straně stojí. Jasně je pouze to, že o *tom byla ta kniha*.

Vizionářský žánr zde nechává čtenáře hádat. Aby však mělo smysl vůbec apokalypsy psát (a číst), musí čtenář dostat i náповědu.

43 Srov. Oz 10,8.

44 „...dass sie in Aktionseinheit handeln.“ GIESEN, str. 189. Podobně i ROLOFF, str. 86.

45 AUNE, str. 420.

46 BORING, str. 127.

Jsou vykladači, kteří obsah knihy chápou jako *jízdní řád budoucích věcí*. V tom případě jsou již jezdci obvykle vykládáni jako aktéři Božího soudu. Tento typ výkladu se však po mém soudu naprosto mívá smyslem. Předpokládá, že již od páté až do předposlední kapitoly líčí Apokalypsa Boží *tresty*, aniž by řekla za co a proč.

Nápověda, kterou čtenář ve vizích dostává, jej však vede jinam. V celé řadě momentů z předchozího líčení by si měl říci: toto znám; toto mi něco připomíná; tohle už tady přece bylo. A tato nápověda by jej měla dovést k poznání, že vidí obrazy ze své, vlastní, známé historie. Vidí „přeříkáno“ to, co si uchovává i ve své kolektivní paměti. Jenomže tady je to podáno jaksi zkratkou, a hlavně jinak: z jiné perspektivy a s jiným patosem, než je zvyklý. Na konci šesté kapitoly, kde se svět zavírá jako dočtená kniha, dostává čtenář potvrzení, že opravdu: obsahem oné zapečetěné knihy byl svět. Jeho dějiny.

Později, při další četbě, uvidíme, že projekce svitku se sedmi pečeti byla jen prvním z celé série takových pohledů na světové dění. Tento první pohled je přitom svým způsobem nejkonvenčnější: líčí totiž *politické dějiny* – tak, jak jsme u historických pojednání zvyklí. I tak je však krajně neobvyklé, jakým způsobem je – z nebeské perspektivy – pojednává. Nejmenuje slavné vojévůdce a neopěvuje vítězné bitvy. Líčí spíše odvrácenou tvář toho, co nacházíme v obvyklých dějepisech.

V jakési osvětlené výšce nabízí několik logicky posloupných výjevů: vítězné dobovatelské tažení, které se nejspíše samo chápe jako počátek nových dějin. Vítěze, který má takřka mesiánské rysy (a každopádně takové ambice) a vytváří novou světovou říši i nový světový řád. Boří všechno staré ve jménu nového. Vzápětí ovšem přichází rozdělení, občanské války, rozpad křehkého „nového pořádku“, který ve spojení s předchozím zničením starých struktur znamená nečekaně hlubokou krizi. V dalším kroku, jako důsledek „světové války“ (či „světového míru“) i občanských válek přichází humanitární katastrofa: hladomor, epidemie, zpusťovaná a zpustlá země. Nakonec humanitární krize přerůstá v ekologickou. Potom jako by nebesští čtenáři ztráceli trpělivost a knihu chtěli zavřít – přestože na jejich stránkách pobíhá ještě mnoho zmatených a bezprizorních V.I.P. – velmožů, boháčů a vlivných, kteří co chvíli začnou přepadávat přes okraj knihy...

To jsou pro Jana dějiny světa. Když přečteme (nebo v nebeské projekci *uvidíme*) toto, známe už všechno, čeho jsou lidé při tvoření své historie schopni, a nic nás nemůže překvapit. Přesněji řečeno: nic jiného už nepotřebujeme znát nebo číst.

Přesto se v této projekci táhne i jiná nit. To, co Janovi dává smysl, jsou spíše dějiny poražených. Smysluplná nit je tažena mučedníky a vůbec těmi, kdo se ocitají pod kopyty „velkých dějin“. A především: závěr výjevu nás vrací k ústřední otázce páté kapitoly: kdo je hoden a schopen tomu, co bylo uchováno pod sedmi pečeti, dát smysl? Janova odpověď není prostě: mesiáš. Janova odpověď zní: zamordovaný beránek. Je schopen dát tomu smysl *právě proto*, že si sám nepošpinil ruce krví a že také trpěl. Jenom za těchto okolností může i mučedníkům a vůbec lidem trpícím říkat něco o nějakém smyslu.

Zj 7,1-8

¹ Potom jsem viděl, jak se čtyři andělé postavili do čtyř úhlů země a bránili všem čtyřem větrům, aby žádný z nich neválnal na zemi ani na moře ani na jakékoli stromoví. ² A hle, jiný anděl vystupoval od východu slunce; v ruce držel pečeti dlo živého Boha a mocným hlasem volal na ty čtyři anděly, jimž bylo dáno škodit zemi i moři: ³ „Neškodte zemi, moři ani stromoví, dokud neoznačíme služebníky našeho Boha na jejich čelech!“ ⁴ Pak jsem slyšel počet označených: sto čtyřiačtyřicet tisíc označených ze všech pokolení Izraele: ⁵ z pokolení Juda dvanáct tisíc, z pokolení Rúben dvanáct tisíc, z pokolení Gád dvanáct tisíc, ⁶ z pokolení Ašer dvanáct tisíc, z pokolení Neftalím dvanáct tisíc, z pokolení Manase dvanáct tisíc, ⁷ z pokolení Šimeón dvanáct tisíc, z pokolení Levi dvanáct tisíc, z pokolení Isachar dvanáct tisíc, ⁸ z pokolení Zabulón dvanáct tisíc, z pokolení Josef dvanáct tisíc, z pokolení Benjamín dvanáct tisíc označených.

Potom jsem viděl, jak se čtyři andělé postavili do čtyř úhlů země a bránili všem čtyřem větrům, aby žádný z nich neválnal na zemi ani na moře ani na jakékoli stromoví. ¹

Zatímco na konci předchozí kapitoly to vypadalo, že celá země bude dočtena a odložena (nebo dokonce *nedočtena* a znechuceně odložena), najednou se ještě situace na chvíli uklidní. Přivírající se kniha je zadržena a čtyři bytosti – čtyři andělé na čtyřech světových stranách – dokonce brání i větrům dout.

Nastane tedy zlověstné bezvětrí, které připomíná ticho před bouří. Podobný motiv se vrátí i na začátku osmé kapitoly (Zj 8,1), kdy „nastane mlčení na půl hodiny.“ Děj se jakoby nadechne, ale všichni tušíme, že to není zdaleka konec, a čekáme, co ještě strašnějšího může přijít, že si s tím i andělé dávají na čas. Tady to skoro vypadá, jako by čtyři andělé vlastním tělem zadržovali smršť, která se valí ze všech čtyř světových stran.

A hle, jiný anděl vystupoval od východu slunce; v ruce držel pečeti dlo živého Boha a mocným hlasem volal na ty čtyři anděly, jimž bylo dáno škodit zemi i moři: ²

Jan zde vytvoří zvláštní představu „dvojitého času“: zatímco *vnější* děj, jehož aktéry jsou čtyři andělé, se zastaví, „anděl od východu“ přináší jiný děj, který se přednostně odehrává *uvnitř* zastaveného času, jakoby v jiném režimu.⁴⁷

⁴⁷ Přinejmenším současnost obou dějů (gleichzeitiges Geschehen) předpokládá i GIESEN, str. 190.

Otázkou je, zda a jak máme interpretovat údaj, že tento nový anděl přichází *od východu slunce*. Giesen⁴⁸ zde vidí narážku na ztracený ráj, který ležel na východě. Anděla, který přichází „z té strany, kde byl ráj“, odtud interpretuje pozitivně a takřka mesiášsky. Domnívám se, že tato narážka na ráj sice není vyloučena, ale zdaleka není jednoznačná a průkazná. Zajímavé je, že autor nevystačí se slovem *východ* (ἀνατολή), nýbrž výslovně dodává východ *slunce*. Mohlo by tedy jít například o symboliku nového, začínajícího dne.

Anděl má v ruce *pečeť Boha živého*. Badatelé se shodují, že si toto pečetidlo máme představit jako pečební prsten.⁴⁹

Důležité pro další výklad i pro srovnání s podobnými texty je, že zde Jan nemluví o *znamení* ani napsaném *jménu*, nýbrž právě jen o pečeti, a že tentokrát není vůbec zmíněn beránek.

- 3 „Neškodte zemi, moři ani stromoví, dokud neoznačíme služebníky našeho Boha na jejich čelech!“

Zatímco vnější čas stojí, odehrává se cosi výhradního mezi Bohem a zvláštní skupinou jeho služebníků. Dostávají na čelo *pečeť Boha živého*.

Představa pečeti na čele je přinejmenším dvojnásobná: „Mít cejch na čele“ je dodnes synonymem veřejné hanby, a nebo ještě silněji: jakéhosi nesmazatelného prokletí. Ve starověku tato asociace musela být ještě silnější, protože cejch na čelo dostával „utíkávký“ otrok: byl tak označen, aby jej každý poznal; aby nemohl utéci znovu. Zároveň jej označoval jako nejhorší spodinu: otrok, a ještě zločinec.

Pokud místo do římské antiky pohlédneme do starozákonního světa, najdeme samozřejmě Kainovo znamení, které spojuje prokletí i nedotknutelnost věčného psance. Prostě, ať se obrátíme pro souvislost kamkoli, vždycky jsou to „*ti poznamenaní*“. Jejich klatba je zvláštním způsobem vyděluje, ale paradoxně i chrání.

Dvojnásobnost však spočívá v tom, že se na tomto místě nemluví o znamení nebo napsaném jménu, nýbrž právě o *pečeti* (σφραγίς) a *pečetění* (σφραγίζω; ČEP možná již příliš interpretuje, když zde překládá *dokud neoznačíme*).⁵⁰ V kontextu sedmkrát *zapečetěné* knihy, jejíž *pečeti* se právě otvírají a vydávají tajemství lidských dějin, mohou tyto *pečeti* na čele znamenat nejenom cejch, ale i *zapečetění*. Jejich nositelé jsou chráněni pečeti a uprostřed odtajněné

48 GIESEN, str. 192.

49 AUNE, str. 457; GIESEN, str. 192, aj.

50 Pro znamení šelmy ve Zj 13,16n; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4 je užito jiné slovo: χάραγμα (*otisk, cejch, „razítko“*). 144 000 těch, kteří se objeví spolu s Beránkem ve Zj 14,1, má na čele napsáno ὄνομα (*jméno*); o pečeti a pečetění se mluví jen zde, v sedmé kapitole, a dále už o nich není zmínky.

knihy, uprostřed dějin, zbavených tajemství, si právě tito zapečetění svoje tajemství ponechávají. Jsou to lidé, jejichž zvláštní vztah k Bohu a zvláštní úděl je pro nás opatřen pečeti, a tedy nepřístupný. Zůstává pro nás tajemstvím.⁵¹

Pak jsem slyšel počet označených: sto čtyřiačtyřicet tisíc označených ze všech pokolení Izraele: z pokolení Juda dvanáct tisíc, z pokolení Rúben dvanáct tisíc, z pokolení Gád dvanáct tisíc, z pokolení Ašer dvanáct tisíc, z pokolení Neftalím dvanáct tisíc, z pokolení Manase dvanáct tisíc, z pokolení Šimeón dvanáct tisíc, z pokolení Levi dvanáct tisíc, z pokolení Isachar dvanáct tisíc, z pokolení Zabulón dvanáct tisíc, z pokolení Josef dvanáct tisíc, z pokolení Benjamín dvanáct tisíc označených. 4–8

Oč jednodušší je tento oddíl pro překlad, o to těžší (a zajímavější) je pro výklad, protože na jeho výkladu se ukáže, co jsme zač.

Ti, kteří byli označeni pečeti, se nám zde najednou formují do přesně vymezeného a přesně organizovaného útvaru *po dvanácti tisících* na každý z dvanácti izraelských kmenů. A před touto armádou s pečeti na čele bere za své veškerý fundamentalismus i těch nejfundamentalističtějších církví a skupin, protože:

(a) Je tady udán přesný počet spasených nebo aspoň jaksi privilegovaných, a to počet ne zas tak velký na lidnatost světa. Takže i kruhy, které mívají sklony ke krkolomně doslovnému chápání obrazů, tady obvykle připustí, že jde o čísla spíše symbolická, jen aby chom se do nich vešli.

(b) Ani ti, kteří neuhnou před doslovným počtem 144 000 (a zaplní jej svými příznivci), tady ve skutečnosti nepodrží čistý fundamentalismus, protože vyvolení podle našeho textu explicitně pocházejí z kmenů izraelských. Jednoznačně je řeč o potomcích Judy a Rúbena a Zabulona atd., o *Židech*, nebo přesněji *Izraelcích*, podle příslušnosti k jednotlivým kmenům. A není ani narážkou naznačeno, že by Jan mínil nějaký *nový* nebo *jiný*, duchovně pojatý Izrael.

Je pravda, že už v novozákonní době začíná církev rozumět sama sobě jako novému Izraeli; nikdy a nikde však tento obraz nedotahuje do takových důsledků, aby mluvila o novém kmeni Ruben, Šimeón, Lévi, atd... Sám Jan aplikuje na církev ve Zj symboliku čísla *sedm* a nikoli *dvanáct* (sedm sborů má sedm svícňů a hvězd a duchů – viz Zj 1–3), přičemž spojit tuto sedmidílnou strukturu s mocninou a hlavně symbolikou *dvanácti* je dosti obtížné.

51 Dokonce i v rámci jediné vize je patrný rozdíl: zatímco *odění v bílé roucho* z 7,9 jsou ve v. 13 téže kapitoly vysvětlení, prvních 144 000 si své tajemství do jisté míry ponechávají.

O koho tedy jde skutečně, respektive: koho tím myslí Jan? Po mém soudu je třeba vzít vážně, že těch 144 000 je představeno jako Izrael. Není to výčet všech spasených: o těch, kteří budou zachráněni ze *všech* ras, kmenů, národů a jazyků, se dozvíme ve v. 9; ti tvoří evidentně jinou skupinu, jiného původu, a jejich počet je nevýslovný a nespočetný, to jest zdaleka přesahuje počet těchto příslušníků *jednoho* národa. Takže ti s pečeti na čele mohou skutečně představovat původní vyvolený lid, jehož vyvolení v dějinách se někdy velmi podobá klatbě, a přece je svědectvím; podobně i to znamení, které chrání, se současně podobá znamení Kainovu. Vyvolený lid procházející *dějinami utrpení*: podobně jako křesťané a ještě více a výrazněji než oni.

Viděli jsme v dopisech na začátku, jak hluboko v žaludku Janovi leží ti, kterým říká *synagoga satanova* – ale právě u nich zdůrazňoval, že to skuteční, praví a správní Židé nejsou; protože když vydávají své bližní do rukou pohanů, jednají jinak, než by měl správný Žid (podle Jana) jednat. Proč by tedy těchto 144 000 nemohli být „správní“ Židé, kteří nejsou *synagoga satanova* a kteří mohou být Božím milosrdenstvím spaseni spolu se svými křesťanskými bratry? Je signifikantní, že když o nich Jan mluví ve v. 3, říká, že jsou to *služebníci našeho Boha* – nezmiňuje v souvislosti s nimi Beránka,⁵² ani slovo o přijetí nebo nepřijetí Krista.

144 000 v této kapitole reprezentuje tedy Izrael, jeho vyvolenost není dotčena církví a spasením nespočetných zástupů ze všech kmenů, národů a ras. *Jejich* úděl v dějinách však zůstává i v „odtajněném“ svitku zapečetěn Božím tajemstvím.⁵³

Pozoruhodné je, že chybí pokolení Dan – místo něho je vedle sebe Josef i Manase. Jedním z možných vysvětlení je špatná pověst, kterou má tento kmen ve Starém zákoně, v knize Soudců. Jiné vysvětlení nabízí tradice, která je dosvědčena u Hippolyta:⁵⁴ jako z Judy povstane Kristus, tak z pokolení Dan Antikrist. Tato tradice může stavět jak na tom, že Dan je ve SZ přirov-

52 Na rozdíl od *jiných* 144 000 ve Zj 14: ti mají na čele výslovně napsáno i jméno Beránkovo; není však řečeno, že by pocházeli z kmenů izraelských, naopak je řečeno, že jsou panici, což zase není řečeno u těch ze Zj 7. Teprve 144 000 ve Zj 14 tvoří jakousi protiváhu, „elitu“ nového Izraele v církvi.

53 Srov. obdobný způsob, jakým o Izraeli mluví apoštol Pavel v Ř 9–11. Pavlův postoj je zhruba tento: *naše* spása je v Kristu a pro nás nevede cesta zpátky. *Oni* však zůstávají vyvoleným lidem a jejich spása je záležitostí mezi nimi a naším společným Bohem; záležitost, do které *nám* nic není.

54 HIPPOLYTUS, *De Antichristo* 14,1–7.

nán k hadu (stejně jako ďábel), ale také ke lvu (podobně jako mesiáš z Judy) – srov. Gn 49,17 a Dt 33,22.

Zj 7,9 – 8,1

⁹ Potom jsem viděl, hle, tak veliký zástup, že by ho nikdo nedokázal sečíst, ze všech ras, kmenů, národů a jazyků, jak stojí před trůnem a před tváří Beránkovou, oblečeni v bílé roucho, palmové ratolesti v rukou. ¹⁰ A volali velikým hlasem: „Díky Spasiteli, Bohu našemu, sedícímu na trůnu, a Beránkovi.“ ¹¹ A všichni andělé se postavili kolem trůnu, kolem starců i těch čtyř bytostí a padli před trůnem tváří k zemi, ¹² klaněli se Bohu a volali: „Amen! Dobrořečení i sláva a moudrost, díky a čest i moc a síla Bohu našemu na věky věků. Amen!“ ¹³ Jeden z těch starců na mne promluvil: „Kdo jsou a odkud přišli ti v bílém rouchu?“ ¹⁴ Řekl jsem: „Pane můj, ty to víš!“ A on mi řekl: „To jsou ti, kteří přišli z velikého soužení a vyprali svá roucha a vybilili je v krvi Beránkově.“ ¹⁵ Proto jsou před trůnem Božím a slouží mu v jeho chrámě dnem i nocí; a ten, který sedí na trůnu, bude jim záštitou. ¹⁶ Již nebudou hladovět ani žíznit, ani slunce nebo jiný žár jim neublíží, ¹⁷ neboť Beránek, který je před trůnem, je bude pást a povede je k pramenům vod života. A Bůh jim setře každou slzu z očí.“ ^{8,1} A když Beránek rozlomil pečeť sedmou, nastalo na nebi mlčení téměř na půl hodiny.

Potom jsem viděl, hle, tak veliký zástup, že by ho nikdo nedokázal sečíst, ze všech ras, kmenů, národů a jazyků, jak stojí před trůnem a před tváří Beránkovou, oblečeni v bílé roucho, palmové ratolesti v rukou.

Zástup, který Jan vidí nyní, je záměrně podán kontrastně k předchozí skupině: zatímco těch, kteří dostali pečeť, byl velký, ale přece limitovaný počet (144 000), ty, které vidí nyní, nelze spočítat;⁵⁵ zatímco předtím záleželo na příslušnosti nejenom k jednomu národu, nýbrž i k jednotlivým kmenům tohoto národa, nyní je důraz položen na otevřenost vůči *všem*: *národům, kmenům, jazykům,*

55 Poněkud úsměvně působí Giesenův pokus ztotožnit oněch 144 000 s tímto nespočetným zástupem. GIESEN, str. 193, vychází z přesvědčení, že 144 000 i tento zástup jsou jedna, totožná skupina, představující církev. Předpokládá, že ve Zj 7,4 Jan pouze *slyšel* počet, ale nikoho neviděl. Nyní je *vidí*, ale sám nemůže takové množství spočítat. Jan ovšem v 7,9 výslovně řekne, že *nikdo* by nemohl spočítat (tedy nejenom on sám) a nikdo by tedy – logicky – nemohl říci, že je jich 144 000.

rasám – otevřenost, která už neuznává žádné hranice ani žádná dělení mezi lidmi. Zatímco v předchozích verších byla tématem *vyvolenost*, která si ponechává i před Janem a jeho křesťanskými čtenáři pečeť tajemství, nyní se mluví o spáse, která je otevřena úplně všem.

Palmové ratolesti a roucha mohou vzdáleně upomínat na Ježíšův vjezd do Jeruzaléma, zejména když také tyto zástupy provolávají slávu Beránkovi.⁵⁶ Nejčerstvější asociace však jistě bude vést ke Zj 6,11, kde bílé roucha dostávali mučedníci; tito mučedníci byli paradoxně ujištěni, že jejich počet se ještě musí naplnit – nespočetný zástup můžeme chápat jako ty, z nichž se jejich počet doplňuje.

- 10 *A volali velikým hlasem: „Díky Spasiteli, Bohu našemu, sedícímu na trůnu, a Beránkovi.“*

Tyto zástupy se připojují k nebeské liturgii. Nemluví o těžkotech, kterými prošli, nýbrž vyznávají, kde našli záchranu (spasení, vysvobození).

Řecký originál je poněkud komplikovanější, než překlad, který nabízí ČEP. Doslovný překlad by zněl asi takto: *Spasení Bohu našemu, sedícímu na trůnu a Beránkovi*. Dativní vazba *spasení Bohu ... a Beránkovi* bývá považována za semitismus (srov. Ž 3,9; Jon 2,10), ale může být také v řečtině dativem posesivním: *Bohu patří spása* (potažmo *vítězství*). Podobnou dativní vazbu má i zvolání *Hosanna synu Davidovu* (Mt 21,9). ČEP zachoval dativní vazbu, ale ze *spasení* udělal *Spasitele* a přidal slovo *díky*, které v originále není.

I zde je nenápadný, ale důležitý rozdíl oproti předchozí skupině: zatímco v souvislosti s těmi prvními byla řeč pouze o Bohu živém, tito oslavují Boha a *Beránka*.

- 11–12 *A všichni andělé se postavili kolem trůnu, kolem starců i těch čtyř bytostí a padli před trůnem tváří k zemi, klaněli se Bohu a volali: „Amen! Dobrořečení i sláva a moudrost, díky a čest i moc a síla Bohu našemu na věky věků. Amen!“*

Výjev této „nebeské liturgie“ je velmi podobný jako ve Zj 5,11nn: kolem trůnu jsou v jakýchsi soustředných kruzích: bytosti – starci – množství andělů – všechno stvoření. Také jejich vklad do nebeské liturgie je velice podobný. V páté kapitole svým voláním odpovídali na skutečnost, že Beránek zabítý je hoden převzít zapečetěnou knihu (a poradí si s ní). Tady odpovídají na vyznání nespočetného zástupu, který v dějinách prochází těžkostmi, úzkostmi a utrpením. A to, co volal tento zástup, by se volně dalo parafrázovat: „Je

⁵⁶ Přímo o *palmových* ratolestech (φοίνικες) mluví v této souvislosti J 12,13.

dobře, že Bůh svěřil knihu naší historie Beránkovi; v tom je naše záchrana a naděje.“

- Jeden z těch starců na mne promluvil: „Kdo jsou a odkud přišli ti v bílém rouchu?“ Řekl jsem: „Pane můj, ty to víš!“* 13–14a

Jeden ze starců reaguje buď na to, co se právě odehrává „na scéně“, nebo na Janovu (nevyslovenou) nechápavost. Stává se tak „andělem interpretem“ (*angelus interpretis*).

Tento literární postup, kdy jeden ze zúčastněných, jedna z postav vize náhle vstoupí do rozhovoru s prorokem-vizionářem, potkáváme v řadě apokalyptických vizí, např. už v Da 7,16. Má tu výhodu, že nenarušuje působivost vize bezprostředními vysvětlivkami, ponechá celistvý dojem, a teprve *dodatečně, ex post*, pojistí správný výklad. Současně charakteristickým způsobem stírá hranici mezi vizionářem a postavami, které se pohybují v jeho vizi; téměř tak, jako by filmová postava na chvíli vystoupila z plátna a dala se s divákem do řeči o tom, co se na plátně odehrává. I to je ovšem jeden ze „snových“ prvků Janovy vize, o nichž už jsme mluvili. Ve snu může člověk také střídavě být nebo nebýt součástí toho, co sleduje, dokonce se může i sám na sebe dívat, jak něco dělá.

Zvláštní je ovšem, že stařec místo vysvětlení sám klade otázku, téměř jako by Jana zkoušel. Stejně zvláštní je i Janova odpověď; neřekne „Vím!“ nebo „Nevím, pouč mne!“, nýbrž odpoví: „Ty to víš.“ Jeho odpověď velmi připomíná Ez 37,3, kde je Ezechiel dotázán na perspektivy mrtvých kostí a jeho odpověď: „Panovníku Hospodine, ty to víš!“ je současně vyznáním, že nemusím všechno vědět, a přesto mohu doufat, protože Bůh ví, co s tím. V našem případě, ve Zj 7,13 nemluví s Janem přímo Bůh, ale přece jen někdo, kdo (už) je v Boží blízkosti, a proto zná odpověď po smyslu lidského utrpení, které zde bylo zahaleno bílými rouchy.

- A on mi řekl: „To jsou ti, kteří přišli z velikého soužení a vyprali svá roucha a vybělili je v krvi Beránkově.“* 14b

Stařec si tedy odpovídá na svou otázku sám. Identifikuje zástup bíle oděných jako ty, kteří prožili strasti a *soužení*. To už bylo naznačeno a čtenář si to nejspíše domyslel ve vidění samotném (srov. komentář k předchozím veršům), ale pro Jana je důležité, aby to výslovně zaznělo. Vytváří tím napětí velmi paradoxní výpovědi, podle níž věrní *nejsou* ušetřeni – a přesto nějakým zvláštním způsobem uchráněni *jsou*. Prošli utrpením a přinejmenším někteří z nich až k mučednické smrti (7,14) – a přesto vyznávají, že se zachránili (7,10). Byli nesmyslně zamordováni – a přece to nebylo nesmyslné. Obojí ve Zj platí současně.

Bílá roucha jsou podobně jako v 6,11 vnímána jako Boží odpověď, která jim dává za pravdu. Na tomto místě je však obraz rozveden do větší podrobnosti, a sice metaforou, která (jako každá správná metafora) zní na první poslech tak protismyslně, že čtenáře musí donutit, aby se zarazil a přemýšlel: jejich roucho je bílé proto, že je vymáchali v krvi. A to v krvi *Beránkové*.

Krev velikonočního beránka je podle Ex 12 znamením, které chránilo před smrtí při poslední egyptské ráně. V případě těchto bíle oděných pokračuje paradoxní výpověď, že je tato krev beránka neochránila před smrtí – a přece ochránila.

Obléknutí oděvu, který byl vyprán v krvi Beránka – Krista, vzdáleně připomíná metaforu, kterou na jednom místě užívá apoštol Pavel pro křest: „Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli“ (Ga 3,27). Také Zj 7,14 bývá někdy interpretováno jako křest.⁵⁷ Takové jednoznačné přiřazení je možná unáhlené, ale určitá souvislost zde jistě je: nevyprali svá roucha ve vlastní krvi. Naději na „ztrátu nesmyslnosti“ má jejich utrpení a smrt teprve ve spojitosti se smrtí Ježíše Krista. Křest je obrazem toho, že Kristus a křesťan se ve své smrti setkávají, a obrazem téhož je i vyprání roucha v krvi Beránkové, o kterém mluví Zj 7,14.

15 *Proto jsou před trůnem Božím a slouží mu v jeho chrámě dnem i nocí; a ten, který sedí na trůnu, bude jim záštitou.*

Záchrana (spása), kterou vyznávali ve v. 10, je zde nejprve vyjádřena obrazem participace na nebeské liturgii, ale především Boží blízkostí (doslova Božím *stanováním* mezi nimi – ČEP to už rovnou interpretuje jako: *bude jim záštitou*).

Apokalyptika obecně (a Zj zde není výjimkou) vychází z negativní zkušenosti příliš „vzdáleného Boha“: Bůh je sice vyznáván jako universální Pán nad všemi pozemskými vládci, ale zároveň je nad nimi příliš „vysoko“. Všední den apokalyptického vizionáře vypadá tak, že bezprostřední Boží zásahy do dění je těžké rozeznat, všechno se odsouvá ke vzdálenému nebeskému či Poslednímu soudu. Bůh je vnímán jako příliš transcendentní, než aby se k němu dalo vůbec dovolat. Proto k základní představě *spásy* patří překonání této vzdálenosti a přebývání Boží mezi lidmi, podobně stanu setkávání, který podle Ex 33,7 putoval s Izraelci pouští.

⁵⁷ Z moderních výkladů například ROLOFF, str. 92; KRAFT, *Offenbarung*, str. 130. AUNE, str. 474, ponechává otevřeně jako jednu z možností. GIESEN, str. 199, interpretuje na křest a život po křtu.

Již nebudou hladovět ani žíznit, ani slunce nebo jiný žár jim neublíží, neboť Beránek, který je před trůnem, je bude pást a povede je k pramenům vod života. A Bůh jim setře každou slzu z očí. 16–17

Další obraz čerpá opět ze starozákonní imaginace, tentokrát dokonce jako takřka doslovný citát z proroka Izajáše (Iz 49,10). Starozákonní metafora je nově ozvláštněna jen tím, že *pást* nebude pastýř, nýbrž *Beránek*. Bůh sám potom – ve zřejmém kontrastu k předchozímu obrazu, kde sedí na nepřístupném *trůnu*, obklopen nebeskými zástupy – jako by osobně *utíral každou slzu*.

Obraznost Janovy řeči a sílu těchto obrazů podtrhuje i fakt, že táž skutečnost je paralelně vedle sebe líčena jako *nepřetržitá liturgie* v nebeském chrámu i jako idylický *odpočinek na pastvě*.

A když Beránek rozlomil pečeť sedmou, nastalo na nebi mlčení téměř na půl hodiny. 8,1

Zde se dostáváme k interpretačnímu klíči pro celé Zj. V předchozích dvou kapitolách jsme viděli, že zapečetěná kniha a jejích sedm pečeti nabízely převyprávění lidských dějin z určité specifické perspektivy. Ve skutečnosti však těch pečeti, které strukturovaly vyprávění, bylo jen šest. Zj strukturuje své vyprávění v sedmi dílných celcích,⁵⁸ které jako by kopirovaly základní schéma týdne: „šest dní pracovati budeš“ (Ex 20,9), šest dní je našich, profánních, zatímco sedmý den je svatý, oddělený den odpočinití. Proto i převyprávění profánní lidské historie, která je plná krve a nespravedlnosti, patří *šest* („dní“, etap, v tomto případě rozlomených pečeti). *Sedmá pečeť* otvírá eschatologické finále nového věku.

Jenomže: na tomto místě se Jan zastaví a *obsah* sedmé pečeti vlastně nevypráví.⁵⁹ Místo toho nastane *půlhodinové ticho* – a pak se znovu vrátíme na počátek. Ještě než se Jan dostane k vyprávění sedmého dílu, vrátí se na začátek a převypráví *jiný*, paralelní pohled na totéž. Lidské dějiny ještě z dalšího, nečekanějšího pohledu.⁶⁰

⁵⁸ Podobně jako kniha Jubilejí a některé jiné starozákonní pseudepigrafy.

⁵⁹ Ledaže bychom chápali jako obsah pečeti půlhodinové ticho – tak ji vykládá Risi, str. 26–27. Vidí v ní reminiscenci na představu poslední hodinky – hodiny Soudu, která dospěla zde do své poloviny.

⁶⁰ Jako paralelní pohled na totéž je chápe například i Risi, str. 22. 28; METZGER, str. 55 nebo BEALE, *Use*, str. 192nn. Beale upozorňuje, že podobně vize, jejichž obsah se časově překrývá nebo je přímo paralelní, nacházíme už ve starozákonní knize Daniel (Da 2; 7; 8; 9; 10–12). CAIRD, str. 106, přirovnává k hudebním variacím na stejné téma.

Tu, co následuje v osmé kapitole, tedy *není* pokračování, nýbrž nové převyprávění téhož. Opět je nahlášeno jako sedmidílné (sedm polnic), ale ve skutečnosti zůstane v následujících dvou kapitolách opět u šesti (Zj 8–9), sedmá polnice zazní teprve ve Zj 11,15, *nahlásí* eschatologickou budoucnost, ale pak se opět vrátíme zpátky, k ještě dalšímu převyprávění a pochopení lidských dějin a lidské současnosti.

Teprve poslední kapitoly Zj budou opravdu vyprávět eschatologický sedmý díl; a jak jinak: budou ho opět vyprávět v několika paralelních obrazech, které se obsahově doplňují.

Sedm polnic: 8,2 – 9,21

Zj 8,2–13

² Potom jsem viděl, jak sedmi andělům, stojícím před Bohem, bylo dáno sedm polnic. ³ Jiný anděl předstoupil se zlatou kadidelnicí před oltář; bylo mu dáno množství kadidla, aby je s modlitbami všech posvěcených položil na zlatý oltář před trůnem. ⁴ A vystoupil dým kadidla spolu s modlitbami posvěcených z ruky anděla před Boží tvář. ⁵ Tu vzal anděl kadidelnici, nahnul do ní oheň z oltáře a vrhl ji dolů na zem; a nastalo burácení, hřímání, blesky a zemětřesení. ⁶ A sedm andělů s polnicemi se připravilo, aby začali troubit. ⁷ Zatroubil první anděl: Nastalo krupobití a na zem začal padat oheň smíšený s krví. Třetina země, třetina stromová a veškerá zeleň byla sežehnuta. ⁸ Zatroubil druhý anděl; a jakoby mohutná hora hořící ohněm byla vržena do moře. Třetina moře se obrátila v krev ⁹ a zahynula třetina mořských tvorů a byla zničena třetina lodí. ¹⁰ Zatroubil třetí anděl, a zřítla se z nebe veliká hvězda hořící jako pochoděň, padla na třetinu řek a na prameny vod. ¹¹ Jméno té hvězdy je Pelyněk. Třetina vod se změnila v pelyněk a množství lidí umřelo z těch vod, protože byly otráveny. ¹² Zatroubil čtvrtý anděl, a byla zasažena třetina slunce, třetina měsíce a třetina hvězd, takže ze třetiny potemněly, a den i noc byly o třetinu temnější. ¹³ A viděl jsem a slyšel, jak středem nebeské klenby letí orel a volá mocným hlasem: „Běda, běda, běda obyvatelům země, až zaznějí polnice tří andělů, kteří ještě netroubili!“

Potom jsem viděl, jak sedmi andělům, stojícím před Bohem, bylo dáno sedm polnic. 2

Nová vize je strukturována *polnicemi*. Zatímco rozlomené pečeti – obrazně řečeno – vypustily džina z láhve (totiž džina lidských dějin), polnice jsou asociovány spíše s burcováním do boje nebo (možná přiměřeněji následujícímu obsahu) troubí na poplach.

Jiný anděl předstoupil se zlatou kadidelnicí před oltář; bylo mu dáno množství kadidla, aby je s modlitbami všech posvěcených položil na zlatý oltář před trůnem. 3

Opět Jan vsouvá před počátek nového děje krátký pohled na nebeskou liturgii (srov. 4,8b–11 nebo 15,1–8). Obrat *bylo mu dáno* (ἐδόθη) považují vykladači obvykle za *passivum divinum*, za opis pro skutečnost, že *Bůh* dal.¹ Bylo by však poněkud divné, aby si Bůh sám dal kadidlo, které před ním mají pálit.²

Už podruhé je zde vůně *kadidla* spojena s *modlitbami* svatých (nebo spíše: *zasvěcených*, těch, kteří patří k Božímu lidu) – srov. Zj 5,8. To ovšem nebrání (jak vzápětí vidíme) tomu, aby kadidelnice byla plná ohně. Modlitby světců zde nejsou nikterak unylé.

- 4–5 *A vystoupil dým kadidla spolu s modlitbami posvěcených z ruky anděla před Boží tvář. Tu vzal anděl kadidelnici, nahnul do ní oheň z oltáře a vrhl ji dolů na zem; a nastalo burácení, hřímání, blesky a zemětřesení.*

V tuto chvíli velmi expresivně zaúčinkuje jakési dvojí měřítko: to, co na oltáři před Božím trůnem nevinně doutná jako vonná tyčinka, má po vyklopení na zem parametry živelné katastrofy.

Autor zde opět navodí dojem, že jako obyčejný smrtelník se v těchto vizích pohybuje na samé hranici života a smrti a jde mu o život už jenom při pohledu na otevřená nebesa. Současně tím poměrně účinně navozuje odstup Božího majestátu od lidských měřítek, odstup, který všechny použité antropomorfismy či zoomorfismy drží v uctivé zdrženlivosti.

Pokud jde o *modlitby svatých*, z pohledu těchto veršů lze říci, že v nebi nejsou neslyšeny a na zemi nejsou neúčinné. Proti malověrnosti, že modlitby věrných nic nezmohou a nic nezmění na běhu světa, působí tyto verše spíše jako varování před příliš velkou silou, před tím, co všechno mohou způsobit.³

- 6 *A sedm andělů s polnicemi se připravilo, aby začali troubit.*
Tímto veršem již skutečně začíná nová sedmidílná série, která přináší totéž, co sedm pečetí, ale tentokrát z jiného pohledu:
- 7 *Zatroubil první anděl: Nastalo krupobití a na zem začal padat oheň smíšený s krví. Třetina země, třetina stromoví a veškerá zeleň byla sežehnuta.*

1 Tak AUNE, str. 512; GIESEN, str. 209.

2 Přestože nemyslitelné to není – srov. Gn 22,13, kde se nabízí představa, že Bůh sám připravil zvíře pro náhradní oběť.

3 GIESEN, str. 209, interpretuje kadidlo vržené na zem už přímo jako Boží hněv, zkázu Babylóna (Římu) a vyslyšení těch modliteb!

Zatímco kniha s *pečetěmi* byla zaměřena na to, co se děje *mezi lidmi* – tak, jak se většinou zaměřují dějepisci, jenom se na to dívala jinak – *polnice* obracejí pozornost, k tomu, co přitom poznenáhlu, nenápadně, zato neodvratně děláme se *světem okolo*. Starověk, Jana v to počítaje, neměl příliš ponětí o nějaké ochraně přírody. Ale o ekologických katastrofách už věděl své. Viděli jsme u pečetí, jak se lidé vždycky tak dlouho starají *kdo s kým a proti komu* má bojovat, až najednou zjistí, že už neumírají jenom mečem, nýbrž také hladu a epidemiemi a nehostinností zdivočelé, zpustlé krajiny. Najednou zjišťují, že kolem sebe mají spáleniště, a do toho vždycky ještě přijde nějaké to zemětřesení nebo povodeň nebo větrná smršť jako koruna všeho.

První polnice tedy otvírá pohled na totéž, co popisují konvenční dějepisci, ale takové podružnosti jako je světová politika, nebo kdo za co právě bojoval, nechává stranou úplně; zaměřuje se na to, co se v tu chvíli dělo s přírodou. *Oheň*, o kterém se tu mluví, neznamená tentokrát vypálená města a lidské příbytky, nýbrž *spálenou zemi*, a podivná *směska ohně a krve* znamená, že tady krvácí příroda. Pevnina, na které žijeme.

Zatroubil druhý anděl; a jakoby mohutná hora hořící ohněm byla vržena do moře. Třetina moře se obrátila v krev a zahynula třetina mořských tvorů a byla zničena třetina lodí. 8–9

Druhá polnice obrací pozornost k *moři*, kde se zatím děje něco podobného jako na pevnině: pod pronikavým nebeským pohledem se moře zbarví *krví* všech vyvražděných a lidskou vinou vyhyňulých tvorů. Zatímco země se stala pod „blahodárným“ lidským působením spáleništěm beze stromů a bez zeleně, moře se stává mrtvou, krvavou louží.

Planoucí *ohnivá hora*, o které zde Jan mluví, hodně připomíná to, jak antičtí autoři popisují výbuch *Vesuvu* 24. srpna roku 79 po Kristu.⁴ To nemusí nutně znamenat, že by Jan konkrétní výbuch *Vesuvu* chápal jako apokalyptické znamení. Spíše svou vizi toho, kam až situace může dospět, odvíjí pokaždé od něčeho, co si čtenáři umějí živě představit: co sami zažili nebo o čem slyšeli.

Většina z toho, co jsme právě četli, byla pro vnímavé antické oči a uši typickým, skoro až *konvenčním* neblahým znamením, jaké doprovází neblahé události. Když Caesar překročil Rubikon, tak

4 Zastánci časnějšího datování Apokalypsy ovšem upozorňují, že k sopečné erupci došlo například už v roce 60 po Kristu na ostrově Thera v Egejském moři – tak např. BOXALL, str. 138.

se prý moře mezi Sicílií a pevninou zbarvilo jakoby krví; vzdycky, když se mezi lidmi schylovalo k něčemu obzvlášť zlověstnému, jako občanské válce nebo vpádu a vraždění, někdo viděl krvavý déšť nebo krvavé moře, nebo dokonce slyšel hlas polnice jakoby z jiného světa. Ostatně už ve SZ, když farao nechtěl propustit Izraelce z Egypta, provázela ho podobná neblahá znamení, kudy chodil. To všechno nás jenom upozorňuje, že tyto obrazy byly Janovým prvním čtenářům srozumitelné a důvěrně známé. Ale jak už jsem řekl, zde je pozornost zaměřena jinak: zde to nejsou doprovodná znamení, nýbrž z tohoto pohledu ty hlavní děje a dějiny. Dějiny devastace. A doprovodné je to, jestli se zrovna někdo brodí přes Rubikon.

Tento verš je mimo jiné zajímavý tím, že díky jisté (záměrné?) jazykové neobratnosti připisuje mořským rybám duši: τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων τῶν ἐν τῇ θαλάσῃ τὰ ἔχοντα ψυχὰς (třetina tvorů v moři, ti mající duši). Skutečný význam je zřejmý: všechno, co v moři žije.

10–11 *Zatroubil třetí anděl, a zřítla se z nebe veliká hvězda hořící jako pochoděň, padla na třetinu řek a na prameny vod. Jméno té hvězdy je Pelyněk. Třetina vod se změnila v pelyněk a množství lidí umřelo z těch vod, protože byly otráveny.*

Poté, co byly zasaženy lesy a porosty na pevnině a světová moře; obrací *třetí polnice* naši pozornost ke zdrojům pitné vody.

Je příznačné, že opět je znehodnocena *třetina*. Jan by se mohl v takové vizi klidně rozmáchnout a velkoryse říct, že *všechny* vody anebo *všechny* lesy vezmou za své; důsledně však dodrží zlověstnost postupného ukrajování, kdy životní prostor ubývá jakoby po kouskách. Člověk není vyhnán naráz a odevšad, nýbrž postupně ztrácí půdu. Pořád je ještě kam jít, ale je to čím dál stísněnější. Jako by se expanze, s kterou osidloval a podmaňoval přírodu, na jednu obrátila i proti němu. Ne že by *příroda* přešla do protiútku a člověk teď ustupoval. Spíše to, co začal, už pokračuje a člověk se stal součástí té nenávratně ustupující přírody: třetinku za třetinkou si sám okrajuje, kam ještě může.

Ale ty třetinky také znamenají, že Jan nesdílí *úplný* ekologický pesimismus. Z jeho pohledu životní prostředí bere za své citelně a katastrofálně, ale ani v rámci sedmi polnic, které se na tyto změny zaměřují, není řečeno, že by člověk *na tohle* vymřel.

Tak jako v předchozí polnici se Jan mohl inspirovat výbuchem Vesuvu – nebo přesněji řečeno: mohl odkazem na Vesuv nastartovat fantazii čtenářů, tentokrát zase pracuje s představou meteoru, který při průletu atmosférou *hoří jako pochoděň*. Lze říct, že Jan s oblibou odvíjí své obrazy od něčeho, co

čtenáři ze zkušenosti nebo alespoň z vyprávění už znají, avšak dotahuje je až k důsledkům, které obvykle člověk (raději) nedomyšlí.

Pelyněk je výjimečně hořká bylina, užívaná v tehdejších lidovém léčitelství pro vyhánění červů a cizopasníků z těla. Je příslovečný pro svou hořkost. Většina komentářů upozorňuje, že pelyněk sám není jedovatý a *voda, která se stala pelyňkem*, by tedy neměla způsobit smrt.⁵ To ovšem není nedůslednost autora, nýbrž nedůslednost našeho čtení: Jan netvrdí, že z nebe spadl autentický, botanický pelyněk. Mluví o hvězdě (meteoru, kometě), kterou *nazývá* pelyňkem, přirovnává ji k pelyňku.

Zatroubil čtvrtý anděl, a byla zasažena třetina slunce, třetina měsíce a třetina hvězd, takže ze třetiny potemněly, a den i noc byly o třetinu temnější. 12

Zatímco první tři polnice zasáhly pevninu a moře, *čtvrtá* alarmuje k pohledu na to, co se děje s nebem nad naší hlavou. I tato polnice ovšem zachovává svérázně ekologickou dimenzi: nemluví o vychýlení nebeských těles z jejich drah ani jiných skutečně nebeských katastrofách, nýbrž o *potemnění*, které se jeví nám, zezdola. O snížené viditelnosti na zemi. Navozuje téměř až dojem jakési clony, přes kterou proniká na zemi o třetinu méně světla. Ať už si tuto clonu a její vznik „technicky“ představíme jakkoli, její přízračný efekt (lidé, depresivně bloudící v polotmě) a důsledky pro život na zemi jsou zřejmé. Opět to není úplná, „egyptská“ tma, nýbrž ona zlověstná třetinka, i tak však čtvrtá polnice působí jako dočasný *soumrak* všeho živého.

A viděl jsem a slyšel, jak středem nebeské klenby letí orel a volá mocným hlasem: „Běda, běda, běda obyvatelům země, až zaznějí polnice tři andělů, kteří ještě netroubili!“ 13

Polnice (stejně jako předtím pečeti) jsou strukturovány tak, že *první čtyři* tvoří jakýsi uzavřený minicyklus, mezi prvními čtyřmi a zbývajícími je drobný přerýv. Ve v. 8,13 je tento přerýv vyjádřen skutečně přestávkou, v níž jako by do nastalého ticha jenom podivný zlověstný *pták* oznamoval, že bude ještě hůř... Je charakteristické, že oním zlověstným oznamovatelem zde není anděl (tak jako jinde ve Zj), nýbrž v rámci ekologické série je jím zvíře/pták. Jako by příroda, o kterou tu jde, sama signalizovala katastrofu – a na její slova dojde.

5 Např. WHITERINGTON, str. 149; GIESEN, str. 213. Giesen upozorňuje také na analogii hořké vody v Ex 15,23n.

Otázkou je, proč právě *orel*. Řecké *αετός* je sice filologicky jednoznačné, starověká imaginace však celkem snadno zaměňuje orla se *supem*. Orel, letící středem nebe, má zřejmě vyvolávat podobně zlověstné pocity, jako bychom v přestávce mezi katastrofami viděli prolétnout obrovského supa. Z asociací, které se pojí specificky s orlem, zde ještě stojí za zmínku, že byl jedním z heraldických znaků Říma. Jako by tedy zde byl hrdý římský orl ponížen na supa, který oznamuje, že bude hůře.⁶

Zj 9,1–11

Zatroubil pátý anděl. A viděl jsem, jak hvězdě, která spadla z nebe na zem, byl dán klíč od jícnu propasti;² otevřela jícen propasti a vyvalil se dým jako z obrovské pece, a tím dýmem se zatmělo slunce i všechno ovzduší.³ Z dýmu se vyrojily kobylky na zem; byla jim dána moc, jakou mají pozemští škorpióni.⁴ Dostaly rozkaz neškodit travě na zemi ani žádné zeleni ani stromoví, jenom lidem, kteří nejsou označeni Boží pečeti na čele.⁵ Ale nebyla jim dána moc, aby lidi zabíjely, nýbrž aby je po pět měsíců trýznily; byla to trýzeň, jako když škorpión bodne člověka.⁶ V ty dny budou lidé hledat smrt, ale nenajdou ji, budou si přát zemřít, ale smrt se jim vyhne.⁷ Ty kobylky vypadaly jako vyzbrojená válečná jízda; na hlavách měly něco jako zlaté věnce, tvář měly jako lidé,⁸ hřívu jako vlasy žen, ale zuby měly jako lvi.⁹ Měly jakoby železné pancíře a jejich křídla hřmotila, jako když množství spřežení se řítí do boje.¹⁰ A měly ocasy jako škorpióni a v nich žihadla, aby jimi trýznily lidi po pět měsíců.¹¹ Nad sebou měly krále, anděla propasti, hebrejským jménem Abaddon – to znamená Hubitel.

1–2 *Zatroubil pátý anděl. A viděl jsem, jak hvězdě, která spadla z nebe na zem, byl dán klíč od jícnu propasti; otevřela jícen propasti a vyvalil se dým jako z obrovské pece, a tím dýmem se zatmělo slunce i všechno ovzduší.*

V neúprosné Janově geografii pohrom, která pracuje nejenom horizontálně, ale i vertikálně, je již po zemi moři a nebi nutné na řadě *podzemí*, ne-li rovnou podsvětí. Nemá-li už téměř co padat na hlavu shora, vyrojí se něco daleko horšího zdola, ve chvíli, kdy se otevře země, kterou máme pod nohama.

⁶ GIESEN, str. 215, se pozastavuje nad tím, zda může být orl v představách, které vycházejí ze Starého zákona, poslem zpráv od Hospodina, když je zvířetem nečistým. Tento problém ovšem působí poněkud kuriozně, uvědomíme-li si, že sám Hospodin je ve Starém zákoně porovnán k orlu – Dt 32,11; Ex 19,4.

Hvězdu, která zde odemyká propast, bychom mohli personifikovat jako nějakého pekelného slouhu, ne-li přímo padlého anděla.⁷ Není to však ani nutné: je dobře představitelné, že pád vesmírného tělesa sám o sobě *odemkne* propast a přístup do podsvětí. Stejně tak je přirozené – byť opět zlověstné – že z *jícnu propasti*, která vznikla po dopadu, stoupá *dým*. Tento dým vytvoří opět další clonu, podobně jako v 8,12.

Bezedný *jícen podsvětí* zůstává od této chvíle potenciálně otevřen a vynoří se z něho kromě podivných kobylek (viz následující verše) ještě například šelma ve Zj 11,7. Teprve ve 20,1 bude opět uzamčen.

Z dýmu se vyrojily kobylky na zem; byla jim dána moc, jakou mají pozemští škorpióni. Dostaly rozkaz neškodit travě na zemi ani žádné zeleni ani stromoví, jenom lidem, kteří nejsou označeni Boží pečeti na čele. Ale nebyla jim dána moc, aby lidi zabíjely, nýbrž aby je po pět měsíců trýznily; byla to trýzeň, jako když škorpión bodne člověka. 3–5

Opět se zde vychází z lidské zkušenosti či kolektivní paměti. Kobylky byly vždycky postrachem už samy o sobě (patří už do arzenálu „egyptských ran“ – Ex 10,12–19).

Zde se však rozvíjí cosi kvalitativně nového: kobylky, které disponují vlastnostmi štíra, jsou podivně *hybridní*. Kobylky, které místo stromů a zeleně *napadají člověka*, jsou zvláštní, děsivá mutace. Kobylky i štíři jsou sami o sobě nepříjemná metla, ale jsou normální, do normální přírody patří. Tady poté, co si člověk okrájel z životního prostoru, co se dalo, tak ještě přijde podivně zmutovaná příroda, která se nečekaně proti člověku obrací. *Kobylky* byly postrach, ale nepřímý. Napadaly úrodu, nenapadaly přímo člověka. *Štíři* ano, ale ti aspoň nelétaly v hejnech. Kdežto tady jako by se dvě noční můry spojily dohromady.

K lidem, kteří mají Boží pečeť na čele, viz komentář u verše 7,3. *Pečeť* je poznamenává, ale i chrání; paradoxně se tak podobá Kainovu znamení. Zatímco mezi lidmi mohou být i mučedníky, pro tyto zmutované kobylky jsou natolik poznamenání, že si jich ani nevšimnou.

Na všechny ostatní se vyrojí toto dopuštění. Ale i zde zůstává Janův pohled na ekologické pohromy pozoruhodně konzistentní: je to další pohroma, která ublíží, způsobí utrpení, ale *nezabije*. Je to jen další variace na téma přírody, která se (pod vlivem člověka?)

⁷ GIESEN, str. 217; AUNE, str. 525. V Hen 86,1 vidí Henoch pád andělů jako pád roje hvězd na zem.

zvrhla, nečekaně zmutovala, a obrátila proti lidem, ale nezahubí je. Jen ztrpčí život.

- 6 *V ty dny budou lidé hledat smrt, ale nenajdou ji, budou si přát zemřít, ale smrt se jim vyhne.*

Na těchto momentech je znát, že Zj není psáno jen tak od spisovatelského stolu, že autor ví o životě dost a ví dost o utrpení, protože za největší postrach nemá smrt, nýbrž to, když smrt nepřichází, ačkoli už je toužebně vyhlížena jako vysvobození. Zná tyto situace nejhlubšího zoufalství, kdy *smrt je toužebně vyhlížena*. Zná cosi ještě horšího než je strach ze smrti: strach z toho, že smrt nepřichází.

- 7–10 *Ty kobylky vypadaly jako vyzbrojená válečná jízda; na hlavách měly něco jako zlaté věnce, tvář měly jako lidé, hřívu jako vlasy žen, ale zuby měly jako lvi. Měly jakoby železné pancíře a jejich křídla hřmotila, jako když množství spřežení se řítí do boje. A měly ocasy jako škorpióni a v nich žihadla, aby jimi trýznily lidi po pět měsíců.*

Kobylky se snad vzdáleně podobají koňům už v přírodě (viz ostatně jejich české jméno). Ale toto jsou evidentně *válečné* kobylky těžké jízdy. A upřímně řečeno, když člověk něco takového spatří, poleká se k smrti, ani by žádná žihadla mít nemusely.

Charakteristická jsou zde opět slůvka *jako* a *jakoby*. Naznačují, že opět nejde o doslovný popis, nýbrž spíše pokus vystihnout nepopsatelné a možná snově proměnlivé. Ale ať už jakkoli, je zajímavé, že v těchto hrůzostrašných popisech apokalyptických bestii občas vedle právě těch bestiálních rysů najednou probleskne nějaký ten lidský. V Danielovi 7 má okřídlená bestie, která se jinak podobá lvovi, lidské srdce. Tady má kobylka, která si nezadá s válečnou technikou, najednou *lidskou tvář* a dokonce *ženské vlasy* – jakýsi jemný, skoro romantický prvek, který se ovšem vzápětí promění do zvířecích *tesáků*. Zvláštní je, že tyhle lidské momenty a lidské rysy celkový dojem nezmiňují, nezlidšťují, ale spíš naopak ještě stupňují. Jako bychom v tom podvědomě měli pocítit, že tohle není jen bestiář mimo nás. Že takhle by se snad mohl zvrhnout i člověk.

Nezvyklá je zde i lhůta *pět měsíců*, po kterou mají řídit: doposud byl děj ve Zj určován spíše číslem sedm nebo dvanáct, nyní se najednou objevuje pět. Někteří badatelé se domnívají, že tato lhůta je odvozena od životního cyklu („normálních“, pozemských) kobytek;⁸ naproti tomu Aune dokládá, že číslo pět bývá užíváno téměř jako synonymum pro *několik*.⁹

8 Tak např. WITHERINGTON, str. 150.

9 AUNE, str. 530.

Nad sebou měly krále, anděla propasti, hebrejským jménem Abaddon – to znamená Hubitel. 11

Hebrejské *Abaddon* znamená *zánik* a vyskytuje se ve Starém zákoně spíše jako poetické synonymum k podsvětí, hrobu, smrti... (Srov. Př 15,11; 27,20; Job 26,6; Ž 88,12; ČEP na těchto místech překládá *říše zkázy*.) V jednom kumránském textu je dokonce proklínán *anděl propasti, duch zkázy*.

Naproti tomu řecká verze tohoto jména je pro Jana Ἄπολλύων (ČEP: *Hubitel*). Badatelé se vcelku shodují, že tato řecká verze jména musela znít řeckým uším jako narážka na boha Apollóna. Otázkou je, co tato narážka sleduje a kam je cílena. Apollón měl v řeckém pantheonu řadu pozitivních, až i oslnivých atributů, proto se k němu rádi připodobňovali panovníci jako Alexandr Veliký, ale také Nero¹⁰ nebo Domitian.¹¹ Současně však byl Apollón také bohem-ničitelem, v jehož kompetenci byl dokonce i mor.

Domnívám se, že *anděl propasti*, charakterizovaný jako *Abaddon* a *Apollyon*, zde nevystupuje jako ztělesnění zla. Není to satan ve smyslu protibožského protivníka. Spíše je jakýmsi ztělesněním *zániku*, personifikací *rozkladu* (dá-li se vůbec rozklad a zánik personifikovat). *Anděl zmaru*, nikoli zla. Jestliže podivně zmutované kobylky mají *tohoto „krále“*, znamená to, že za jejich invazí není žádná myšlenka nebo cíl. Prostě se jenom šíří rozklad a zánik.

Teprve ve druhém plánu k tomu narážka na Nerona nebo Domitiana může přidat, že božský císař, byť si měl sebevětší ambice a ctižádosti, je nakonec jenom králem zániku a říše zkázy, kterou kolem sebe působí.

Prakticky všechny komentáře odkazují s podivem na Př 30,27, podle kterého kobylky *nemají krále* a ani ho ke svým „válečným tažením“ nepotřebují. *Anděl nicoty a propasti* je však natolik podivným anti-králem, že si se zmíněným příslovím snad ani neprotiřečí.

Zj 9,12–21

¹² První běda pominulo, a hle, už jsou tu dvě další! ¹³ Zatroubil šestý anděl. Uslyšel jsem jakýsi hlas od čtyř rohů zlatého oltáře, který je před Bohem. ¹⁴ Ten hlas nařídil šestému andělu, držícímu polnici: „Rozvaž ty čtyři anděly, spoutané při veliké řece Eufratu!“ ¹⁵ Tu byli rozvázáni ti čtyři andělé, připravení na hodinu, den, měsíc a rok, kdy mají pobít třetinu lidí. ¹⁶ A jejich jízdních

10 Možnou narážku na císaře Nerona zde vidí např. AUNE, str. 535, k 9,11; BOXALL, str. 145.

11 Narážku na Domitiana předpokládá BORING, str. 138.

oddílů bylo dvě stě miliónů – slyšel jsem jejich počet.¹⁷ A ve vidění jsem spatřil koně a na nich jezdce: pancíře měli ohnivé, rudě zářící a žhnoucí sírou; hlavy koňů byly jako hlavy lvů a z jejich tlam šel oheň, dým a síra.¹⁸ Touto trojí pohromou – ohněm, dýmem a sírou ze svých tlam – usmrtili třetinu lidí.¹⁹ Vražedná moc těch koňů je v jejich tlamách a v jejich ocasech; jejich ocasy jsou jako hadí a hlavy těch hadů přinášejí zhoubu.²⁰ A přesto se ostatní lidé, kteří v těch pohromách nezahynuli, neodvrátili od výtvorů svých rukou; nepřestali se klanět démonům a modlám ze zlata, stříbra, mědi, kamene i dřeva, které jsou slepé, hluché a nemohou se pohybovat;²¹ neodvrátili se od svých vražd ani čarování, necudností ani krádeží.

12 *První, běda' pominulo, a hle, už jsou tu dvě další!*

Toto je jeden z těch veršů, kterými nás Jan orientuje v ději: s katastrofickým realismem nás apokalyptika upozorňuje, že toto ještě nebylo všechno a bude ještě hůř. Upomíná na 8,13, kde byla nahlášena trojice bēd.

13 *Zatroubil šestý anděl. Uslyšel jsem jakýsi hlas od čtyř rohů zlatého oltáře, který je před Bohem.*

Hlas, který odpovídá na zvuk polnice, vychází od oltáře, který je před Bohem – vracíme se zde opět k představě nebeského chrámu a nebeské liturgie. Není to tedy přímo hlas Boží a není řečeno, komu patří. Mohl by to být hlas jedné ze čtyř bytostí, které promlouvaly při lámání pečeti a uváděly v běh apokalyptické jezdce (6,1.3.5.7). Aune¹² se opatrně přiklání k možnosti, že (v apokalyptické imaginaci) mluví přímo sám oltář. Boxall¹³ odtud vidí spojitost s modlitbami svatých z 8,3.

14 *Ten hlas nařídil šestému andělu, držícímu polnici: „Rozvaž ty čtyři anděly, spoutané při veliké řece Eufratu!“*

Zlověstnost vize a do jisté míry i jejich ekologických aspektů se stupňuje tím, že se *rozpoutávají síly*, které byly doposud spoutané. I kdyby už dále nic nenásledovalo, podvědomě velice dobře tušíme, že bylo o hodně lepší, když zůstávaly spoutané.

Výraz *ti čtyři andělé* (s určitým členem) upomíná na čtyři anděly bránící čtyřem větrům z 7,1, o nichž dosud dále nebyla řeč. Proti jejich úplnému ztotožnění (a tím pokračování vize ze 7,1) však

12 AUNE, str. 536.

13 BOXALL, str. 146.

mluví lokalizace andělů: první čtyři (ze 7,1) poutali destruktivní síly na čtyřech světových stranách, nyní čtyři (9,14) byli doposud spoutáni za Eufratem. S přímým propojením obou vizí a ztotožněním andělů musíme tedy být opatrní. Lze však říci, že plní v obou vizích obdobnou roli.

Umístění za *Eufratem* mohlo být Janovými čtenáři vnímáno také zlověstně. Z druhého břehu Eufratu tradičně ve starozákonních dobách přicházeli nejnebezpečnější nepřátelé Izraele: Asyřané, Babylóňané.¹⁴ Ještě silněji však mohly působit dobové konotace: za Eufratem končila Římská říše a začínalo území Parthů, kteří byli v novozákonní době snad jedinými rovnocennými protivníky Římanů a Římané mívali z jejich vpádů až panický strach. Byla to pro ně právě ta nespoutaná barbarská síla, kterou by raději viděli spoutanou někde za Eufratem.¹⁵

Tu byli rozvázáni ti čtyři andělé, připravení na hodinu, den, měsíc a rok, kdy mají pobít třetinu lidí. A jejich jízdnic oddílů bylo dvě stě miliónů – slyšel jsem jejich počet. A ve vidění jsem spatřil koně a na nich jezdce: pancíře měli ohnivé, rudě zářící a žhnoucí sírou; hlavy koňů byly jako hlavy lvů a z jejich tlam šel oheň, dým a síra. Touto trojí pohromou – ohněm, dýmem a sírou ze svých tlam – usmrtili třetinu lidí. Vražedná moc těch koňů je v jejich tlamách a v jejich ocasech; jejich ocasy jsou jako hadí a hlavy těch hadů přinášejí zhoubu. 15–19

Opět lze pozorovat, že rozpoutání několika (čtyř) andělů vede v důsledku k rozpoutání mnohem mocnějších a početnějších sil, o nichž jsme zprvu neměli tušení. Do pohybu je nakonec uvedeno mnohonásobně více než čtyři andělé.

Znovu jsou tedy na scéně *jezdci* (podobně jako ve Zj 6,1–8), tentokrát v množství tak velkém, že Jan musí jejich počet slyšet – spočítat by je nedokázal. I šestá polnice si však důsledně podrží svoji ekologicko-katastrofickou dimenzi: při bližším ohledání zjistíme, že tito apokalyptičtí jezdci – na rozdíl od svých čtyř kolegů ze Zj 6 – nemusejí hnout ani prstem, stačí, když se udrží v sedle. Těmi, kdo působí zkázu, jsou koně. Dá-li se ještě mluvit o koních: i tito koně jsou totiž podivně zmutovanými, hybridními tvory, kteří lecčím připomínají kobylky z předchozí polnice. I tady škodí, hubí a děsí podivně znetvořená příroda.

14 Tuto souvislost zdůrazňuje GIESEN, str. 224.

15 Zejména BORING, str. 138, předpokládá, že Jan zde vědomě pracuje s panickým strachem Římanů z parthského nebezpečí.

Zatímco hrůzy prvních čtyř polnic jenom okrajovaly lidem životní prostor (a životní podmínky), při páté polnici už zásahy do přírody dopadaly *na lidi* přímo, při šesté polnici už jsou ve hře síly, které zabíjejí i přímo. Ale ať už představují cokoli, zůstává i šestá polnice důsledná v tom, že postihuje pouze *třetinu* – tentokrát lidstva. Ani na tyto rozpoutané síly lidstvo nezahyne, nýbrž (okleštěno o onu charakteristickou třetinu) přežije.

20–21 *A přesto se ostatní lidé, kteří v těch pohromách nezahynuli, neodvrátili od výtvorů svých rukou; nepřestali se klanět démonům a modlám ze zlata, stříbra, mědi, kamene i dřeva, které jsou slepé, hluché a nemohou se pohybovat; neodvrátili se od svých vražd ani čarování, necudností ani krádeží.*

Tyto verše znějí takřka jako závěrečné hodnocení k sedmi (přesněji: šesti) polnicím. Zajímavé je, že naznačují *lidskou odpovědnost* za všechny ty přírodní pohromy, ke kterým polnice spíše jen do-dávaly varovné signály. Kdyby se lidé odvrátili od toho, co dělají špatně, předpokládá se tu nepřimo, že by ještě bylo možné popsane pohromy zastavit.

Tyto pohromy řada komentářů interpretuje jako *tresty* za lidské jednání. Já se spíše domnívám, že je to (podobně jako v sedmi pečetích) nebeská projekce, nebeský pohled na to, co lidé *sami způsobují* svým jednáním. Tentokrát zaměřená na to, co způsobují prostředím, v němž mají žít, a jak se jim to obratem vrací.

Sedm hromů: 10,1–11

Zj 10,1–11

Tu jsem viděl dalšího mocného anděla, jak sestupuje z nebe, zahalen v oblak. Nad jeho hlavou byla duha, jeho tvář byla jako slunce, nohy jako ohnivé sloupy;² v ruce měl otevřenou knížečku. Pravou nohou se postavil na moře, levou na pevninu³ a vykřikl mocným hlasem, jako když zařve lev. Na jeho výkřik odpovědělo sedmero zahřmění.⁴ Jakmile doznělo to sedmero zahřmění, chtěl jsem to zapsat; ale uslyšel jsem hlas z nebe: „Zachovej v tajnosti, co se ozvalo v sedmeru zahřmění, a nic nepiš!“⁵ Potom anděl, kterého jsem viděl stát na moři i na zemi, pozvedl svou pravici k nebi⁶ a přísahou při tom, který je živ na věky věků, který stvořil nebesa, moře a všechno, co je v nich, potvrdil, že lhůta je u konce;⁷ ve dnech, kdy zazní polnice sedmého anděla, naplní se Boží tajemství, jak je Bůh oznámil svým služebníkům prorokům.⁸ Hlas, který jsem slyšel z nebe, opět ke mně promluvil: „Jdi, vezmi tu otevřenou knihu z ruky anděla, který stojí na moři i na zemi.“⁹ Přistoupil jsem tedy k tomu andělu a požádal ho, aby mi tu knihu dal. Řekl mi: „Vezmi ji a sněz; v žaludku ti zhořkne, ačkoli v tvých ústech bude sladká jako med.“¹⁰ Vzal jsem tu knihu z ruky anděla a snědl ji; v mých ústech byla sladká jako med, ale když jsem ji pozřel, zhořkla mi v žaludku.¹¹ Tehdy jsem slyšel: „Je třeba, abys znovu prorokoval proti mnoha národům, kmenům, jazykům i králům.“

Na tomto místě se Janovy vize poněkud více prolínají: dosud nedošlo na *třetí běda* ani na *sedmou polnici*, ale mezitím už se souběžně rozvíjí další (tentokrát ovšem hodně redukovaná) série sedmi a několik dílčích vizí. Toto prolínání jen utvrzuje naši domněnku, že nemáme vize interpretovat v časové následnosti nýbrž jako paralelní líčení téhož.

Tu jsem viděl dalšího mocného anděla, jak sestupuje z nebe, zahalen v oblak. Nad jeho hlavou byla duha, jeho tvář byla jako slunce, nohy jako ohnivé sloupy; v ruce měl otevřenou knížečku. Pravou nohou se postavil na moře, levou na pevninu...

Anděl, který ční nad vodou, kolem hlavy má cosi jako paprsky slunce, v jedné ruce drží knížku a druhou má vztyčenou k nebi (viz v. 5), vzdáleně připomíná Sochu svobody. To je zřejmě docela prozaicky dáno antickou inspirací oné sochy. Janovým současníkům naprosto nezaměnitelně připomínal rhodský kolos.

Rhodský kolos byl považován za jeden ze sedmi divů světa. Byla to obrovská socha při ústí do přístavu na řeckém ostrově Rhodos, ve vztyčené pravici držela pochodeň a sloužila jako maják. Socha byla z bronzu (*nohy jako ohnivé sloupy...*) a představovala slunečního boha Helia (*tvář jako slunce; duha nad hlavou*). Kolos se zřítíl při zemětřesení 224 před Kristem, takže od té doby žil už jen v lidovém povědomí a představách. Zatímco skutečný kolos zřejmě stával „snožmo“ na břehu, podle lidových představ, které byly rozšířeny v novozákonní době (a na které chce Jan navázat) stál rozkročen nad vjezdem do přístavu: tedy jednou nohou na pevnině a druhou na moři.

Rhodský kolos můžeme podobně jako výbuch Vesuvu v 8,8 chápat jako nárazku na něco známého, dostatečně působivého, ale stále ještě představitelného, na co může Jan dobře hermeneuticky navázat v popisu něčeho ještě působivějšího, ale už hůře popsatelného. V tomto případě však můžeme tušit ještě více: souvislost mezi kolosem a *mocným andělem* je zřejmě i polemická. Rhodský kolos byl zázrakem lidské techniky a dokonalosti, dokonce i po svém zboření zůstával v povědomí jako jeden z divů světa a takřka symbolů antické civilizace. Anděl, který se rozkročí nad mořem, jako by tento hrdý symbol poněkud parodoval. Jako by pózoval a dělal si legraci z něčeho, co si soudobá civilizace tradovala s takovou pýchou. Že Jan je naladěn proti-římsky a proti-pohansky, to už jsme viděli a ještě bohatě uvidíme. A jeho anděl je na tom dosti podobně.

Opět se na scéně objevuje *knih*a či svitek, podobně jako ve Zj 5,1; opět se ukáže, že je důležitá – a záhadná. Ostatně i výraz *jiný mocný anděl* (ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός) nás na tuto souvislost upozorňuje: v 5,2 se mocný anděl ptal, kdo je hoden tu knihu otevřít. Na další pokračování o této knize si však musíme počkat až do v. 8, do té doby se odehraje leccos jiného. Zatím se s knížkou nic neděje a vypadá to, jako kdyby si zbožný anděl s sebou na cestu vzal do ruky kapesní bibli.

Výraz βιβλαρίδιον (*knížka*) je zdobnělinou od βιβλίον což už samo je zdobnělinou od βιβλίον. To neznamená, že by byla méně významná nebo obsahově stručnější; spíše je v logice následující vize *minimalizovaná* tak, aby ji Jan mohl spolknout (srov. vv. 9–10).

...a vykřikl mocným hlasem, jako když zařve lev. Na jeho vykřikl odpovědělo sedmero zahřmění. Jakmile doznělo to sedmero zahřmění, chtěl jsem to zapsat; ale uslyšel jsem hlas z nebe: „Zachovej v tajnosti, co se ozvalo v sedmeru zahřmění, a nic nepiš!“ 3–4

V těchto dvou verších se skrývá nejzáhadnější Janova série sedmi: tentokrát *sedm hromů*. Čteme, že anděl něco vykřikl mocným hlasem (ἐκραξεν φωνῇ μεγάλῃ) podobně jako jiní andělé v 7,2; 18,2; 19,7 – nebeské bytosti mají tady ve Zj vůbec dost ve zvyku mluvit nahlas. Avšak na všech těch ostatních místech vždy následuje *řka* (λέγων) a dozvíme se, co volal. Toto je jediné místo ve Zj, kde se jenom dozvíme *jak*: že to bylo tak strašné (a hlučné) jako když na vás odkudsi z oblohy zařve *lev* – ale nedozvíme se obsah volání. Na jeho pokyn *mluví* (ἐλάλησαν) *sedm hromů* – to znamená, že i jejich výpovědi mají svá artikulovaná sdělení (ČEP tento obsahový prvek poněkud upozadil, protože trojí ἐλάλησαν promluvily ve vv. 3 a 4 překládá postupně jako *odpovědělo; doznělo; ozvalo se*). I kdybychom však váhali, zda *mluva* hromů není jen neartikulované burácení, Jan nás vzápětí ujistí, že rozuměl a spěchal *zapsat*, co slyšel. Pokud nepředpokládáme, že měl na mysli notovou partituru, musíme předpokládat, že chtěl zapsat to, co mu *řekly*.

Jiný hlas z nebe mu však zakáže odtajnit tuto sérii. Co znamená a co způsobí tato neodtajněná série sedmi uprostřed knihy, která si rozumí jako velké odhalení? Vedlejším efektem je, že Jan získává náskok před svými čtenáři. I dosud měl převahu v tom, že *vidí* to, co ostatním jenom popisuje. Nyní však už nejde jenom o kvalitu nebo intenzitu zprostředkování, nýbrž o celou jednu dimenzi a celou jednu perspektivu popisovaného děje.

Jan také v této kapitole stále více „infiltruje“ do vlastních vizí a jejich děje. Prozatím tak, že v tuto chvíli píše o tom, jak píše, a o tom, jak chtěl napsat, ale nenapsal. O chvíli později už bude postavou na scéně, která polyká knihu, dostává nové pověření prorokovat, a dokonce vyměřuje azylové místo v Jeruzalémském chrámu.

Hlavním sdělením nesdělené série je však bezpochyby právě to, že zůstává *tajemství*. I v knize, která dokáže se svébytnou barvitostí zobrazit naši realitu z tolika různých stran a úhlů, zůstává nejméně jeden, nám nepřístupný rozměr. Můžeme si jej pracovně nazvat například *Boží přítomnost v dějinách* nebo *Boží přítomnost ve světě*, o mnoho více však o něm říci nelze, než právě jen to, že cosi nevy-sloveného zůstává i v knize, která se jinak nebojí vyslovit takřka cokoliv. Ani po těchto odhaleních nezůstane svět bez tajemství.

- 5 *Potom anděl, kterého jsem viděl stát na moři i na zemi, pozvedl svou pravici k nebi...*

Už jsme konstatovali, že anděl, rozkročený nad zemí i mořem, paroduje rhodský kolos. Jeho pózování však dostává nový význam v okamžiku, kdy *pozvedne ruku k nebi* a chystá se ke slavnostní přísaze. V tom okamžiku jako by spojoval nebe moře a zemi – a právě při nebi, moři a zemi bude v následujícím verši přísahat

- 6 *...a přísahou při tom, který je živ na věky věků, který stvořil nebesa, moře a všecko, co je v nich, potvrdil, že lhůta je u konce;*

Anděl se pro svou přísahu dovolává Živého Boha a jeho stvoření. Druhá část verše zní doslova: *který stvořil nebe a to, co je v něm, zemi a to, co je v ní, a moře a to, co je v něm* (ὁς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ). ČEP z důvodu, který nechápu, vynechává zemi. Zajímavější než tento překladatelský výpadek je, že už autor Zj zde vynechává podsvětí. Otevřená zůstává otázka, zda je tedy nepovažuje za stvořené. V každém případě se ničeho takového nedovolává pro svoji přísahu, která slibuje vysvobození.

Anděl slavnostně stvrzuje, že *už nebude čas*.

Tím anděl – a potažmo Jan – přidává vrásky nejenom překladatelům, ale i školským teologům, protože ve všech slovnících, učebnicích i teologických nebo filosofických pojednáních k tématu času se dozvíte, že řečtina, a zejména ta biblická, důsledně rozlišuje dvě různá slova pro čas: χρόνος je kontinuálně (chronologicky) běžící čas (který teology obvykle nezajímá), kdežto καιρός je *lhůta*. Καιρός je čas, spojovaný s teologickými, a zejména eschatologickými významy. A καιρός je také podle všech pouček a očekávání slovo, které mělo zaznít v andělské přísaze. Jan však naprosto nečekaně napíše, že χρόνος, tedy ten volně běžící, „indiferentní“ čas je u konce (a ČEP jej příčinlivě podle příruček zkoriguje, protože překládá *lhůta*). Někteří badatelé se pokoušeli podložit slovu χρόνος význam slovesa χροῦναι v zdržovat, prodlévat.¹ Význam přísahy by pak byl: eschatologické události se poněkud zdržely, ale to zdržení už je u konce.² Takový překlad však je velmi nejistý.³ Odvážný výklad, který by počítal s tím, že v Božím království už vůbec nebude plynout čas, naráží hned v následujícím verši na zřetelně časové *v onech dnech* (v. 7). Zřejmě se tedy musíme smířit s tím, že Jan je gramaticky poněkud neortodoxní a jeho řečtina není právě učebnicová.

Gramaticky tedy nekorektně, zato s přísahou, která objímá nebe, zemi i moře, anděl sděluje, že ten volně běžící čas (nebo zdánlivě

1 Např BORING, str. 141.

2 CHARLES I, str. 263; ALLO, str. 140–141; CULLMANN, *Christ*, str. 49–50; CAIRD, str. 128.

3 Argumenty proti viz AUNE, str. 567–568.

volně běžící čas?) se stal lhůtou, která je u konce, že prostě času – na to, co se napáchalo v lidských dějinách i s přírodou kolem nás – není nekonečně mnoho a jednoho dne praskne i sedmá pečeť a zazní i sedmá polnice.

ve dnech, kdy zazní polnice sedmého anděla, naplní se Boží tajemství, jak je Bůh oznámil svým služebníkům prorokům. 7

Za neutrálním oznámil se skrývá řecké slovo εὐηγγέλιον, od kterého je odvozeno i *evangelium* a které znamená *dobré zprávy*. Polnice sedmého anděla tedy nezazní (podle andělské přísahy) jako signál poslední rány nebo poslední signál k poslednímu soudu, nýbrž spíše jako vysvobození z těch předchozích pohrom, ve kterých podle Jana už více méně žijeme.

Slova o *naplnění* (ἐτελέσθη – také: *dosažení cíle*) Božích tajemství ukazují podobně jako jinde ve Zj, že nejde o přesný časový harmonogram ani o předpovídání času, nýbrž primárně o to, co všechno je třeba ještě udělat – aby se naplnilo poslání, aby se naplnily Boží záměry, Boží tajemství; co všechno se ještě musí stát, aby se vrátil smysl tomu, co jsme zde udělali špatně.

Hlas, který jsem slyšel z nebe, opět ke mně promluvil: „Jdi, vezmi tu otevřenou knihu z ruky anděla, který stojí na moři i na zemi.“ Přistoupil jsem tedy k tomu andělu a požádal ho, aby mi tu knihu dal. Řekl mi: „Vezmi ji a sněz; v žaludku ti zhořkne, ačkoli v tvých ústech bude sladká jako med.“ Vzal jsem tu knihu z ruky anděla a snědl ji; v mých ústech byla sladká jako med, ale když jsem ji pozřel, zhořkla mi v žaludku. Tehdy jsem slyšel: „Je třeba, abys znovu prorokoval proti mnoha národům, kmenům, jazykům i králům.“ 8–11

Následující dvě scény – s knihou a v jedenácté kapitole s vyměňováním Chrámu – mají společné to, že v nich Jan přestává být nezúčastněným pozorovatelem a stává se součástí děje. Už nejenom píše o tom, jak píše (v. 4), nýbrž vstupuje do své vize se všemi riziky toho, co se v ní odehrává.

Jan není první, kdo musí ve své vizi *polykat knihu*. Tato scéna je zřetelnou narážkou na Ez 2,8 – 3,11. Prorok Ezechiel musí nejprve spolknout svitek popsany do posledního místečka žalozpěvy, nářky a bědováním svého lidu – aby k nim mohl mluvit o naději. Ezechielovský obraz je zřetelný: prorok musí *nést v sobě* bolest a zoufalství těch, ke kterým je poslán; aby k nim mohl mluvit a měl jim co říct. Janova vize má s Ezechielem společnou základní myšlenku: zmíněná knížka je cosi, co prorok musí *nést v sobě*, aby mohl mlu-

vit a měl co mluvit: tentokrát dokonce kritiku vůči *mnoha národům, kmenům, jazykům i králům*.

Tato knížka (svitek) bývá někdy ztotožňován se zapečetěným svitkem z 5,1 (mezitím byl odpečetěn),⁴ nebo naopak dáván do protikladu vůči němu (*tento svitek je otevřený* – 10,2). Zvláštní však je, že obsah zapečetěné knihy ve Zj 5–6 jsme se dozvěděli, zatímco tato knížka je sice otevřená, ale její obsah si Jan ponese v sobě a my se ho explicitně nedozvíme. Já proto chápu tuto knížku spíše ve vztahu k sedmeru zahřmění (10,3–4): ta také Jan slyšel, ale my se je nedozvíme. Toto je kniha, jejíž obsah se nesděluje; ale je zvláštní, že přesto nezůstane někde z dosahu a mimo svět. Prorok, muž Boží, si ji ponese v sobě. A možná my všichni: tajemství Boží, do kterého je integrována i hořkost světa. A možná Boží bolest. Těžko stravitelná hořkost a tíha něčeho, co přesto dává natolik smysl, že je zapsáno až v Božích knihách. A v nás.

V každém případě to není *lacině přelázený* svět.

Tři a půl času – poločas: 11,1 – 13,18

Zj 11,1–13

¹ Tu mi byla dána rákosová míra a anděl mi řekl: „Vstaň, změř Boží chrám i oltář a spočítej ty, kteří se tam klanějí.“ ² Ale vnější chrámový dvůr vynech a neměř, protože byl vydán pohanům; ti budou pustošit svaté město po dvačtyřicet měsíců. ³ A povolám své dva svědky, a oblečeni v smuteční šat budou prorokovat tisíc dvě stě šedesát dní.“ ⁴ To jsou ty dvě olivy a ty dva svícny, které stojí před Pánem země. ⁵ A kdyby jim chtěl někdo ublížit, vyšlehně oheň z jejich úst a sežehne jejich nepřátele; takto zahyne každý, kdo by jim chtěl ublížit. ⁶ Ti dva svědkové mají moc uzavřít nebesa, aby nebylo deště za dnů jejich prorokování, a mají moc proměnit vody v krev a sužovat zemi všemi možnými pohromami, kdykoliv budou chtít. ⁷ Až ukončí své svědectví, vynoří se z propasti dravá šelma, svede s nimi bitvu, přemůže je a usmrtí. ⁸ Jejich těla zůstanou ležet na náměstí toho velikého města, které se obrazně nazývá Sodoma a Egypt, kde byl také ukřižován jejich Pán. ⁹ Lidé ze všech národů, čeledí, jazyků a kmenů budou hledět tři a půl dne na jejich mrtvá těla a nedovolí je pochovat. ¹⁰ Obyvatelé země budou z toho mít radost, budou jásat a navzájem si posílat dary, protože tito dva proroci jim nedopřáli klidu. ¹¹ Ale po třech a půl dnech vstoupil do nich duch života přicházející od Boha, postavili se na nohy a hrůza padla na ty, kdo to viděli. ¹² Tu uslyšeli ti dva proroci mocný hlas z nebe: „Vstupte sem!“ A vstoupili do nebe v oblaku, a jejich nepřátelé na to hleděli. ¹³ V tu hodinu nastalo veliké zemětřesení, desetina toho města se zřítily a v zemětřesení zahynulo sedm tisíc lidí. Ostatních se zmocnil strach a vzdali čest Bohu na nebesích.

Tu mi byla dána rákosová míra a anděl mi řekl: „Vstaň, změř Boží chrám i oltář a spočítej ty, kteří se tam klanějí. Ale vnější chrámový dvůr vynech a neměř, protože byl vydán pohanům; ti budou pustošit svaté město po dvačtyřicet měsíců.“ 1–2

To, k čemu je zde Jan vyzván, je symbolický prorocký čin, který připomíná Ez 40–43 a Za 2,5. Smysl jeho počínání je zřejmý: má

⁴ MAZZAFERRI, str. 265–279; BORING, str. 140–141; BOXALL, str. 152–153; proti: GIESEN, str. 232.

vyměřit jakési azylové pásmo, azylové území, a spočítat ty, kteří v něm budou zachráněni.

Zdánlivě jednoduchý text v sobě ovšem skrývá nečekané problémy pro výklad. Protože: o jakém chrámu se zde mluví? Možnosti jsou v zásadě tři:

1. *Nebeský chrám.* U nebeského chrámu by však nedávalo smysl mluvit o vnějších nádvořích, která dobyli a znesvětili pohané na dvačtyřicet měsíců. Navíc se zde mluví o Svatém městě, tedy Jeruzalému, ale v nebeském Jeruzalému už žádný chrám není (Zj 21,22), a vyměřovat velikost města bude až anděl na konci knihy.

2. *Pozemský, Jeruzalémský chrám.* Tato možnost nejlépe odpovídá, a dokonce i představa azylu uvnitř Chrámu naráží na různé dobové představy, ne-li přímo i proroctví z doby před pádem Chrámu. Jenomže v době, kdy Jan píše – za Domitianova pronásledování – už Jeruzalém ani Chrám neexistovaly, protože město bylo dobyt a Chrám zbořen, přesně tak, jak předpověděl v jiném proroctví sám Ježíš (Mk 13,2par). Jan v době, kdy píše, už neměl co a kde měřit, a musel vědět, že lidé, kteří opravdu hledali azyl ve svatyni Chrámu v srpnu r. 70, převážně uhořeli. Nezachránil se nikdo.¹ I kdyby zde navazoval na nějaké staré proroctví – proč by citoval proroctví, které se nesplnilo?

3. *Duchovní chrám,* tj. církev. Tato možnost se nejelegantněji vyhne všem předchozím problémům a utíká se k ní většina moderních komentářů² stejně jako už patristická exegeze.³ Interpretace církve jako živého Chrámu má v Novém zákoně svou tradici (2K 6,16; Ef 2,20–22 nebo 1Pt 2,5) a určitou oporu snad i přímo ve Zj 3,12. Tento výklad však musí obětovat část církve (vnější nádvoří) na pospas pohanům, případně ji za nevěrnou a pohanskou přímo prohlásit.⁴

Vzdor zřejmým obtížím druhé a elegantním výhodám třetí možnosti jsem přesvědčen, že musíme zůstat u obtížnějšího čtení a připustit, že Jan mluví o *pozemském Jeruzalémském chrámu*, který v jeho dnech už nestál.

To, co má Jan *vyměřit*, je v podstatě jakési ochranné, azylové pásmo uvnitř chrámu, kam pohané nevstoupí. Budou řídit jen venku, takže kdo se včas dostane dovnitř, ten si zachrání život.

Židovský historik Josef Flavius, který byl (na straně Římanů) očitým svědkem dobývání, dokládá, že podobné naděje byly v posledních dnech před

1 Skutečnost, že Jan ví o zničení Jeruzaléma a Chrámu, dokládá nepřímě Zj 14 i Zj 21: Beránek se svými 144 000 stojí na místě, kde stával Chrám, ale o chrámu ani městě pod ním v tu chvíli už není ani zmínky.

2 Namátkou: WITHERINGTON, str. 157–158; BOXALL, str. 161–162; GIESEN, str. 242–243.

3 Doklady KOVACS – ROWLAND, str. 124.

4 Tak např. BOXAL, str. 161–162, který v tomto smyslu „obětuje“ nevěrné pohanokřesťany, zejména prorokyni Jezabel a nikolaity ze Zj 2–3.

pádem Jeruzaléma rozšířené,⁵ a dokonce k nim i nějaká proroctví vyzývala.⁶ Původ těchto nadějí mohl být i v kultických představách: do vnitřního nádvoří Chrámu pohané nesměli pod trestem smrti. Možná se tedy věřilo a předpokládalo, že to funguje automaticky: pohané beztrestně nepronikne do nádvoří, určeného jen pro Židy. Protože by ho to zabilo. Bude plnit jen venku na nádvoří, kam pohané mohou, a dole ve městě. Podle Josefa Flavia se v posledních okamžicích města shromáždilo ve Chrámu a vyhledalo tam útočiště na šest tisíc lidí. Zčásti uhořeli, zčásti je dorazili Římané, kteří tam bez problémů a bez úhony vnikli.

Nyní je tedy otázka, proč Jan převzal něco, co se tradovalo mezi obleženými v Jeruzalémě a co se evidentně nevyplnilo. Nejprostější odpověď zní: *právě proto.*

Pád Jeruzaléma, konec Jeruzalémského chrámu a všechny ostatní katastrofální následky neúspěšného povstání v roce 70 traumatizovaly nejenom Židy, ale také církev, a to nejenom její část, která pocházela ze Židů nebo z Palestiny. S tragickým koncem Chrámu se vyrovnávají tři ze čtyř evangelií (Mk 13; Mt 24–25; Lk 21) a svým způsobem i některé epištoly. Lze proto očekávat, že i v rozmanitém líčení dějin, které nabízí Zj, dostanou tyto události své místo a svou interpretaci. Také Janovi čtenáři se museli nějak vyrovnávat s Chrámem jediného Boha, který Římané prostě srovnali se zemí, a s těmi nejméně šesti tisíci nešťastníky, kteří v něm uhořeli, ačkoli je měl Bůh zachránit.

Hlásí-li se tu Jan ke zjevně nesplněnému proroctví ze zaniklého města, říká tím cosi, co podle jeho přesvědčení platí *navzdory* profánní evidenci a profánním historikům (v čele s Josefem Flaviem). Troufá si *vidět* v těch událostech něco, co očitý svědek Josef Flavius neviděl (protože měl oči jen pro svého římského císaře).

Jan ve své vizi *vyměřuje nádvoří* (na místě, kde jiní už vidí jenom spáleniště), kromě toho *počítá* i lidi uvnitř (kteří zůstali pod tím popelem) a dělá to všechno z Božího rozkazu. To znamená: Bůh o vás ví a má vás spočítané. I když to na tom nádvoří s vámi vzalo špatný konec, tak ono to tu záchranu znamená, protože Bůh si vás tam nechal spočítat a přivolá si vás k sobě.

Až na konci Zj, v jednadvacáté kapitole, bude z nebe sestupovat nový Jeruzalém, kde už není smrt ani pláč ani bolest, nebude řeč o bourání toho starého Jeruzaléma, protože nebude co bourat. Nový Jeruzalém sestoupí v Janových představách právě na to zbořeniště, které už pro něj paradoxně zplanýrovali, a tím připravili

5 JOSEPHUS, *bell.* 6.122.

6 JOSEPHUS, *bell.* 6.285–287.

li Římané, přesně tam, kde se v roce 70 tolik vraždilo a bylo tolik bolesti.

Pro Janovy posluchače bylo velice důležité tuto otázku rozbořeného Jeruzaléma také otevřít, protože byl v jejich živé paměti a protože tam bylo vyvražděno nebo šlo do otroctví a trpělo i mnoho nevinných, vůbec ne jenom povstalci.

Kdyby tehdejší Janovi posluchači mohli mít před očima už i koncentrační tábory a plynové komory – nejspíš by si kladli tytéž otázky, které si položili už nad tím Jeruzalémem. Ale nejspíš by odpověď Zj byla opět ta, že by Jan dostal do ruky rákosovou míru a šel do plynové komory zaregistrovat *Bohu* ty, které tam má. Aby věděli, že Bůh si je registruje a ví o nich. A aby vyměřil plány, kam všude jednou sestoupí nový Jeruzalém a všechny ty jeho pobočky, bez pláče a bolesti a smrti. Právě na ta místa, kde té bolesti a beznaděje zažili nejvíc. Kde se nejvíc cítili v kritické chvíli Bohem opuštění, tam bude nový Jeruzalém, ve kterém nejsou chrámy, protože je tam Bůh přímo mezi nimi. On totiž nejspíš byl už tenkrát mezi nimi. Apoštol Pavel sice říká: Bůh nebydlí ve chrámech udělaných lidskýma rukama (Sk 17,24). Ale když mu ten chrám bourali i s lidmi, tak tam nejspíš byl. To je ta sladkost i hořkost knihy, kterou polykal Jan. A možná k těm Božím tajemstvím, kde čas podle našeho „chronického“ pojetí už skončil (srov. 10,6), možná k těm naplněným Božím tajemstvím patří, že ten nový Jeruzalém už tam stojí.

3 *A povolám své dva svědky a oblečení v smuteční šat budou prorokovat tisíc dvě stě šedesát dní.*⁶

V následujícím oddíle 11,3–13 se budeme muset vypořádat se třemi otázkami: identitou dvou svědků, časovým určením, a dějištěm jejich působení. Zatímco identitu a působiště nelze stanovit dříve, než projdeme krok za krokem Janovy charakteristiky v dalších verších, rozhodující časový údaj zazněl už zde.

Časové údaje
a struktura
Zj 11–13

Zatímco v předchozích kapitolách jednoznačně převládalo *sedmidílné členění* (sedmero dopisů, pečeti, polnic, hromů), nyní přicházejí pasáže, ve kterých se objevují záhadné údaje jako *1260 dní* (Zj 11,3; 12,6), *42 měsíců* (11,2; 13,5), *rok a dva roky a polovina roku* (12,14), *tři a půl dne* (11,9.11). Při bližším přepočtu zjistíme, že všechny tyto údaje nakonec směřují ke stejnému číslu *tři a půl*: 1260 dní = 42 měsíců po třiceti dnech = 3 ½ roku. Rok a dva roky a polovina roku je také 3 ½ roku; tři a půl dne je také jakýmsi zkráceným ohlasem téhož.

3 ½ je ovšem podivná číslice. Podivně neúplná. Zcela jistě je za ní nárazka na Da 7,25, ale s tím bychom nevystačili. Tři a půl je především *polovina sedmi* – a to už ve Zj, které je strukturováno sedmi, nabývá zvláštního významu:⁷ je to jakýsi zvláštní *poločas*, neúplná, nedokončená série, která v těchto třech

⁷ Tomuto výkladu 3 ½ jako poločasu sedmi se kupodivu velmi brání GIESEN, str. 247; naopak zdůrazňuje ho např. LOHSE, str. 64.

kapitolách (11–13) není vyprávěna krok za krokem, nýbrž jen určuje, že jsme právě v polovině a do konce je stejně daleko jako do začátku.

Podle toho, co tyto tři kapitoly vyprávějí, je to poločas, ve kterém vrcholí krize. Nebo (abychom byli přesnější a možná i o něco pesimističtější): možná je předčasné říkat, že krize už vrcholí, možná, že bude ještě hůř, ale řekněme tedy, že v poločase to nevyhlíží příliš idylicky, a konec se zdá být v nedohlednu.

V předchozích kapitolách jsme viděli, že různé série sedmi (či přesněji řečeno: zatím šesti) nejsou jízdním řádem budoucnosti, nýbrž líčí z různých perspektiv totéž: dějiny světa či lidskou přítomnost ve světě jako celek. V tomto vějíři různých perspektiv nemohl Jan zcela vynechat něco tak traumatického a stále ještě blízkého, jako pád Chrámu a zničení Jeruzaléma (11,1–2). Právě pasáže, které věnuje těmto událostem a soudobým narážkám, jsou ve znamení podivně neúplného čísla 3 ½. Co vyjadřuje tato Janova časomíra? Pád Chrámu podle ní neznamená konec – Izraele ani církve, ale ani konec trápení a pohrom. Říká svým současníkům, že jsou teprve v poločase: krize je hluboká, ale konec (stejně jako začátek) v nedohlednu, je třeba se nadechnout a vydržet. Je to vlastně velice podobná intence jako v tzv. synoptických apokalypsách (Mk 13; Mt 24–25; Lk 21): neunáhlete se a nenechte se svést k unáhleným závěrům, toto ještě zdaleka nemusí být konec.

Tyto „třiapůlky“ v 11.–13. kapitole nejsou jen výplněmi mezi velkými sériemi. Také ony dávají dohromady sedm. Je to jen další „sedmičková“ perspektiva. V „poločase“ sedmi (42 měsíců – 11,2) se pohané zmocnili Chrámu, nebo aspoň toho, čeho se ve svatém chrámu zmocnit mohli. Po zbytek času (1260 dní – 11,3) se svět bude muset obejít bez Chrámu jediného Boha, ale Bůh dá (místo toho?) *dva svědky*.

To jsou ty dvě olivy a ty dva svícny, které stojí před Pánem země. 4

Toto je první starozákonní reminiscence, kterou Jan charakterizuje *dva svědky* z předchozího verše. V Zacharjášově proctví (Za 4,1–14) jsou ke *dvěma olivám* kolem *svícnu*⁸ přirovnání místodržící Zerubábel, který byl královského, Davidovského původu, a velekněz Jósua. Tato reminiscence v sobě skrývá více významu, než by se na první pohled zdálo: (a) Zerubábel a Jósua jsou podle Zacharjášova názoru legitimními představiteli Izraele – navrátilců z babylónského zajetí. To, že jsou přirovnáni právě k *olivám*, je nárazka na olivový olej, a tedy *pomazání*, které vyjadřovalo legitimitu tak jako později ve středověku korunovace. Zerubábel a Jósua jsou tedy reprezentanty Vyvoleného lidu v době, kdy žádné jiné instituce nefungují. (b) Snad právě tento text byl inspirací pro pozdější

⁸ V Za 4 se mluví o *jednom* svícnu. AUNE, str. 612 předpokládá, že Jan zná tradici se *dvěma* svícny. Odkazuje přitom na některá dochovaná vyobrazení, na kterých je svitek Tóry obklopen *dvěma* svícny. Mohli bychom však také uvažovat o tom, že v Za 4 svícen představuje Chrám; dva svícny ve Zj 11 jsou sami svědkové ve chvíli, kdy Chrám už není a nebude.

očekávání *dvou mesiášů* (= „pomazaných“). Toto očekávání se objevuje v různých židovských pramenech⁹ a má řadu podob: očekáván byl např. mesiášský král a mesiášský velekněz nebo dva mesiáši, z nichž první padne v boji. (c) Zachariáš očekával, že právě Zerubábel a Jósua obnoví zbořený Chrám (!).

- 5 *A kdyby jim chtěl někdo ublížit, vyšlehne oheň z jejich úst a sežehne jejich nepřátele; takto zahyne každý, kdo by jim chtěl ublížit.*

I tato zvláštní obrana připomíná některé mesiášské rysy. V židovských apokryfech je mesiáš často líčen jako bojující *dechem svých úst*;¹⁰ znamená to jistou nadpřirozenou výbavu mesiáše, ale také může ukazovat přece jen více k *duchovnímu* boji. Je možné tuto pasáž chápat i tak, že oba svědkové bojují především *slovesem*. Každopádně tato plamenná schopnost není sebeobranou ani sebezáchovným prvkem v klasickém smyslu slova. Až oba svědkové vykonají či řeknou, co je třeba, nic nezabrání tomu, aby skončili jako mučedníci. *Oheň z jejich úst* v posledu zajistí jen tolik, aby stačili říct, co je třeba. Aby nebyli umlčeni předčasně.

- 6 *Ti dva svědkové mají moc uzavřít nebesa, aby nebylo deště za dnů jejich prorokování, a mají moc proměnit vody v krev a sužovat zemi všemi možnými pohromami, kdykoliv budou chtít.*

Tyto *pravomoci* (ἐξουσία) jsou opět starozákonní reminiscencí, tentokrát na znamení, která činil prorok Eliáš (dešť; 1Kr 17,1; 18,1) a Mojžíš (*voda v krev* a další pohromy – egyptské rány; Ex 7; 8–12). Příznačné je, že v obou případech šlo nikoli o samoučelné pohromy, nýbrž znamení, která měla vést k pokání.

- 7 *Až ukončí své svědectví, vynoří se z propasti dravá šelma, svede s nimi bitvu, přemůže je a usmrtí.*

V tuto chvíli se ze svědků a proroků stávají mučedníci. Optimistické (ovšem v duchu optimismu, který je vlastní knize Zj) je konstatování, že nezemrou dříve, než *dokončí* (τελέσωσι) své svědectví.

Příchod z *propasti* už předem charakterizuje *dravou šelmu* (τὸ θηρίον) jako zlověstnou, zároveň ji však může (nebo nemusí?) odlišovat od jiné šelmy, která se ve Zj 13,1 vynoří z moře.

Šelma ve Zj 13 bude zřetelně ztělesněním tehdejší Římské říše, ale bude v sobě nést prvky předchozích světových říší podle Da 7 – viz výklad k 13,1.

9 Např. targúmy nebo kumránské svitky.

10 Např.: Žšal 17,24; 4Ezd 13,10; srov. 2Te 2,8.

Aniž bychom museli rozvíjet nějakou podrobnou apokalyptickou zoologii, je zřejmé, že šelmy ve Zj nejčastěji reprezentují státní moc, a to zejména státní moc, která se zvrhla.¹¹ Zůstává vcelku na nás, zda za partikulární šelmou, která se vynořila z propasti v 11,7, budeme vidět státní mašinerii ze Zj 13 nebo místního úředníka či nějakého autonomního vládcy.

*Jejich těla zůstanou ležet na náměstí toho velikého města, které se ob- 8–10
razně nazývá Sodoma a Egypt, kde byl také ukřižován jejich Pán. Lidé ze všech národů, čeledí, jazyků a kmenů budou hledět tři a půl dne na jejich mrtvá těla a nedovolí je pochovat. Obyvatelé země budou z toho mít radost, budou jásat a navzájem si posílat dary, protože tito dva proroci jim nedopřáli klidu.*

V těchto verších přichází ke slovu zejména *dějiště*.

Identifikace *velkého města* z v. 8 je důležitá zejména pro ty, kdo chtějí dva svědky ztotožnit s konkrétními prvokřesťanskými mučedníky (viz přehled níže); v případě, že by městem byl Řím, mohou uvažovat o apoštolech Petru a Pavlovi, v případě Jeruzaléma musejí hledat mezi prvními mučedníky, jako byl Štěpán, Jakub Spravedlivý nebo Zebedeovci. Určení dějiště však má i časové konsekvence: pokud by to byl Jeruzalém, představují dva svědkové (ať už je to kdokoliv) Boží přítomnost a Boží slovo v obleženém městě, které se připravuje na smrt. Pokud to není Jeruzalém, jsou Boží přítomností a svědectvím ve světě bez Chrámu.

Jestliže jsme v předchozích verších 11,1–2 viděli pozemský Jeruzalém a Jeruzalémský chrám (nikoli duchovní chrám církve), jeví se důsledně a logické, že bychom i ve vizi, která bezprostředně následuje, měli za *velkým městem* hledat konkrétní místo, a to – vzhledem k tomu, že v něm byl ukřižován Pán – opět Jeruzalém. Jenomže: právě pokud předchozí verše vztahujeme na pád Jeruzaléma, je otázka, kde že to teď dva svědkové prorokují a komu – na spáleníšti, které zbylo z pozemského Jeruzaléma a z něhož byli všichni, kdo přežili, odvedeni do zajetí? Pokud jsou oba svědkové dáni *po* pádu Jeruzaléma, tak už neprorokují v něm a město musí být jiné. Pokud by byli posláni před Pádem (tzn. jejich tři a půl roku by nebyl druhý poločas, nýbrž první, paralelní s obležením), pak by leccos dávalo dobrý smysl (Boží přítomnost prorockým slovesem, možná i křesťanské svědectví uvnitř města), ale je nanejvýš divné, kde by se v obleženém městě vzali *lidé ze všech národů, čeledí, jazyků a kmenů*, kteří se podle v. 9 *dívají na mrtvolu* našich dvou svědků. Právě tak je divné, že by si obyvatelé té země *posílali* blahopřáníčka a *dárky* u příležitosti jejich smrti: že by v zemi, kde

11 Výjimku tvoří snad jenom Zj 6,8, kde jsou dravé šelmy takřkajíc „samy za sebe“.

právě probíhají největší válečné operace *uvnitř* římského impéria, fungovala tak dobře pošta a lidé v obležených městech neměli jiné starosti? Závěr zní možná paradoxně: právě proto, že jsme předchozí vizi vyložili na obležení a pád Jeruzaléma, bezprostředně následující vizi už takto konkrétně vyložit nemůžeme.

Otázka ovšem zní: co by to mohlo být za jiné město než Jeruzalém, když tam byl podle v. 8 ukřižován Pán?

Při bližším a pečlivějším ohledání zjistíme, že místo ukřižování je jenom jedna ze tří (ne-li čtyř) charakteristik, a kupodivu ani ne ta první. Je to *veliké město*, které je duchovním dědicem *Sodomu a (celého) Egypta a* (teprve za čtvrté) *i Pán byl ukřižován tady*. Je docela možné, že se pohybujeme na tváři jakéhosi „světového města“, které je přirovnáno k Sodomě a Egyptu, tj. jsou mu příčetny hříchy sodomské i otroctví egyptské – a v tom případě celkem logicky i ukřižování, aniž by muselo jít přímo o Jeruzalém. Prostě na tváři země. V civilizaci Řeků a Římanů.

Skutečnost, že *těla obou svědků nesmí být pohřbena*, se ve starověkém vidění světa takřka rovná prokletí. Současně ovšem je tím paradoxně umožněno, aby „mluvili“ ještě i po smrti – prostě už tím, že zůstávají na očích. Lidé té země si mohou blahopřát k tomu, že se jich zbavili, ale ve skutečnosti se jich nezabavili.

11–12 *Ale po třech a půl dnech vstoupil do nich duch života přicházející od Boha, postavili se na nohy a hrůza padla na ty, kdo to viděli. Tu uslyšeli ti dva proroci mocný hlas z nebe: „Vstupte sem!“ A vstoupili do nebe v oblaku, a jejich nepřátelé na to hleděli.*

Příběh dvou svědků zde končí happyendem – i když opět poněkud apokalyptickým. Nanebevzetím dostávají oba svědkové trochu elijášovský nádech. Současně už je zde však patrná klasická myšlenka příběhu o *martyrech* – svědcích, kteří svědčí svým slovem, dokud mohou, a ještě po smrti svědčí – abych tak řekl – svou mrtvolou. Je zde vystižena dvojznačnost mučednické smrti: jejich těla leží na pomyslném světovém náměstí, světovém fóru; všichni se radují, že už se jich zbavili, navzájem si posílají dárky. Jejich těla jsou tedy svědectvím, že byli umlčeni. A přece... Řečeno s klasikem: tím že mlčí, křičí. A nakonec *vzetí do nebe* jenom vyjadřuje, že teď, po smrti, už je nepřátelé nemají v rukou. Svědky lze zabít – ale všechno, co přijde potom, už se těm, kteří zabili, vymyká z rukou.

Identita dvou svědků

Dva svědkové patří mezi nejzáhadnější postavy Zj. Problém není v tom, že by nikdo nepřišel s hypotézou, o *koho* vlastně jde. Naopak: rozumných, odůvodněných a smysluplných identifikací je až příliš (o těch fantastických ani nemluvě). S trochou nadsázky bychom mohli říci, že badatelé v tomto přípa-

dě nečekají s nadějí, až někdo nějaké řešení najde, nýbrž doufají, že už nikdo se žádným dalším nepříjde. Rozmanitá řešení lze rozdělit do čtyř velkých skupin:

(a) *Starozákonní předobrazy*. Dva svědkové bývají ztotožňováni se starozákonními proroky, od nichž se čekalo, že znovu přijdou na konci času. Bezkonkurenční postavení má v tomto ohledu *Elijáš*, druhá postava už je sporná. Už od patristické exegeze se nejčastěji uvažovalo o dvojici *Henoch a Elijáš*: oba podle Starého zákona nezemřeli, nýbrž byli vzati do nebe, kolem obou se vytvořila bohatá tradice různých legend i očekávání. Přínejmenším tzv. Zjevení *Elijášovo* (4,7), které je sice z 2. nebo 3. století po Kristu, ale může konzervovat starší tradice, nechává Henocha s Elijášem vystupovat společně a zachycuje příběh poměrně podobný tomu, co čteme ve Zj 11. V moderní exegezi převládá spíše názor, že Jan míní *Mojžíše s Elijášem*: oba vystupují společně v synoptické tradici, při Proměnění na hoře (Mk 9,2–9), také zázraky a kompetence, líčené ve Zj 11,6 jsou kombinací mojíšiovské a elijášovské tradice. Najdeme ovšem i kurióznější možnosti, např.: Jeremjáš a Elijáš.

(b) *Mučedníci novozákonní doby*, tj. ti, jejichž příběhy mohl autor Zj znát. Oblíbenou dvojicí bývá *Petr a Pavel*: oba vydali (apoštolské) svědectví, oba podle staré tradice skončili mučednickou smrtí. Protože však podle téže tradice zemřeli oba v Římě a „veliké město“ ve v. 8 bývá ztotožňováno s Jeruzalémem, bývají navrhováni mučedníci a svědkové, kteří zemřeli ještě v Jeruzalémě: *Štěpán a Jakub Spravedlivý*, případně *Jakub a Jan Zebedeovci* (tém předpovídá mučednickou smrt už synoptická tradice).

(c) *Symbolická a zobecňující řešení*: dva svědkové jsou vyloženi jako *svědectví církve*. Okolnost, že jsou dva, bývá vysvětlena buď jednoduše odkazem na to, že svědectví je platné teprve ústy dvou svědků,¹² popřípadě symbolicky dotazena jako *svědectví proroků a kazatelů* nebo *církve a Duchu svatého*, případně dvou apoštolských evangelistů *Matouše a Jana*.

(d) *Fantastická řešení*. V různých chiliastických výkladech se objevuje ztotožnění dvou svědků s historickými současníky toho kterého vykladače. Tyto fantazie ovšem mají i svou rozumnější alternativu, která nepředpokládá, že by Jan předpovídal např. reformátory šestnáctého století, nýbrž vychází z toho, že text dává *model*, který je otevřený dobovým aplikacím.

Možností výkladu je tedy více, než by bylo příjemné, a mnohé z nich jsou velice dobře zdůvodněné a znějí přesvědčivě. Naštěstí patří k podstatě apokalyptické řeči a myšlení, že aspoň některé z těchto možností se navzájem nevyklučují. Jsou to zejména ty, které jdou napříč uvedenému dělení: Jan mohl oba svědky formovat podle předobrazu starozákonních postav, dokonce do nich mohl koncentrovat to, co z jeho pohledu bylo nejpodstatnější v různých vrstvách starozákonního svědectví, současně s tím je mohl projektovat jako modelové svědectví po pádu Chrámu, ve druhém poločase této sedmičky. A současně s tím jsou oba modelové svědkové otevřeni tomu, abychom do nich v určité době a za určitých okolností promítli konkrétní postavy. Přesto, i při tomto širokém pojetí musíme předchozí seznam možností aspoň poněkud vytřídit a rozhodnout se podle toho, k čemu jsme při výkladu 11,3–12 postupně došli.

Co jsme se tedy dozvěděli o dvou svědcích od Jana samotného?

Oba svědkové *nosí smutek*. To je dokonce takřka první, co o nich slyšíme (v. 3b). Nejlogičtější je vztáhnout jejich smutek na pád Jeruzaléma. Pokud by působili před pádem Jeruzaléma v obleženém městě, mohl být jejich smuteční šat prorockým znamením. My jsme však při výkladu vv. 8–10 došli k závěru, že oba svědkové působí *po* zničení Jeruzaléma. Ať už jsou kdokoli, reprezentují Boží přítomnost ve světě *po* zničení jediného chrámu, který tuto přítomnost (s)měl reprezentovat. *Oba* truchlí po Chrámu, který už není, a jejich smuteční šat je němou výčitkou.

Prorokují *1260 dní*. V časové symbolice, o níž jsme mluvili výše, to znamená, že jsou dáni pro „druhý poločas“. Jsou tu jako svědectví a snad i povzbuzení pro dobu od současné krize až (téměř) do samého konce.

Jan je charakterizuje jako *dvě olivy a dva svícny*. To znamená, že *nesou dále* i jakési takřka mesiášské naděje na legitimní vládu, případně obnovu Chrámu. V teologii Zj to však už mesiášové nejsou – mesiášem je pro Jana jenom Ukřižovaný, který je také jejich Pánem (v. 8). Zcela v teologii Zj se z mesiášských bojovníků či vládců stávají martyrové a z obnovitelů Chrámu ti, s nimiž se musíme spokojit *místo* Chrámu.

Zatímco v. 5 pouze vyjadřuje, že jejich svědectví *nebude umlčeno*, vv. 6–7 jim dodávají rysy zřetelně *elijášovské a mojíšiovské*. Oba – Mojžíš i Elijáš – zápasili s modloslužbou a oba zápasili i se státní mocí. Přesněji řečeno: se státní mocí, která se v jejich případě zvrhla v modloslužbu (Mojžíš v Egyptě na dvoře faraóna; Elijáš v Severním království, na dvoře krále Achaba a královny Jezabel).

Oba se nevyhnuli *mučednické smrti* (v. 7). Jsou poraženi, a přesto nezůstanou svým nepřítelům v rukou (vv. 11–12).

Doposud jsme rozebírali, co o nich Jan říká. K jeho charakteristice však patří i nejméně dvě věci, které o nich *neříká*:

Ve v. 3 se sice dozvíme, že budou prorokovat, ale po celý následující příběh se nedozvíme *obsah jejich proroctví*. Tentokrát to však není proto, že by slova jejich proroctví byla tajná (jako v předchozí kapitole). Tentokrát je tím nepřímo vyjádřeno, že jejich přítomnost (a Boží *přítomnost* ve světě skrze ně) je důležitější, než jejich slova. To je pak bizarně dotaženo ve vv. 8–9, kde oba svědčí už jenom svými mrtvolami.

Jan (záměrně) neuvádí jejich *jména*.

Shrnutí a zhodnocení. Oba svědkové nesou zřetelné starozákonní rysy, a to v tom smyslu, že v nich pokračuje starozákonní dědictví po zničení Chrámu. Jsou to postavy *mojíšiovské a elijášovské* (případně *dauidovské a velekněžské*, přidáme-li charakteristiku dvou oliv a svícnu ze Za 4). Nejsou to konkrétní svědkové nebo mučedníci apoštolské či poapoštolské doby. Různé svědky a mučedníky lze s nimi identifikovat, ale právě jen jako partikulární reprezentaci toho, co představují; lze například říci, že jsou to Štěpán a Jakub Spravedlivý, ale nikoli že jsou to výlučně jenom oni.

Charakteristika, kterou jsem vyčetl z vv. 3–12, mne vede k názoru, že v těchto svědcích máme přece jen spatřovat církev. Totiž: máme se při snaze jim porozumět dostat *až* na tuto rovinu zobec-

nění, která ty předchozí neanuluje zcela. Avšak podvojnost svědků, kteří truchlí nad pádem Chrámu, mne vede k tomu, abych za Janovou vizí viděl *církev a synagogu*: obě nosí smutek nad zničením Chrámu a svatého města, obě nesou dál starozákonní dědictví a obě svědčí o Bohu svou přítomností v lidských dějinách.

Tato podvojnost církve a *synagogy* není v kontextu Zj zdaleka tak absurdní, jak by se mohlo zdát. Vzpomeňme, že ostrá slova na adresu „synagogy satanovy“ ve Zj 2–3 jí vyčítala právě to, že to nejsou praví Židé, paradoxně z nich vyplývalo velice pozitivní hodnocení Izraele a synagogy. Také 144 000 zapečetěných se svým tajemstvím, pod zvláštní Boží ochranu (ve Zj 7) lze nejlogičtěji vysvětlit jako Izrael (viz výklad k 7,1–17) – zatímco vojsko Beránkovo ve Zj 14 už s nimi totožné není. Také záchrana těch, kdo hledali azyl v Chrámu (11,1–2), se týkala primárně Židů (křesťané se bojí v Jeruzalémě za židovské války neúčastnili).

Jan dokáže mluvit s úctou a vážností o Izraeli a synagoze a zahrnout ji společně s církví do počtu dvou svědků – aniž by proto vzdal své přesvědčení, že Ukřižovaný je nakonec Pánem obou (v. 8). Nikde ve svých pohledech na dějiny nenaznačuje ukončení staré smlouvy nebo zavržení těch, kdo se nestali křesťany.

V tu hodinu nastalo veliké zemětřesení, desetina toho města se zřítíla a v zemětřesení zahynulo sedm tisíc lidí. Ostatních se zmocnil strach a vzdali čest Bohu na nebesích. 13

Zemětřesení je zde jako průvodní jev nanebevzetí dvou svědků, a současně jako příprava a přechod k sedmé polnici. Aune¹³ upozorňuje, že jsou zde obvyklá čísla naruby: při podobných hrozbách u starozákonních proroků pouze desetina obyvatel zůstane,¹⁴ případně pouze sedm tisíc zůstává – zde pouze *desetina města* vezme za své a „pouze“ *sedm tisíc* obyvatel zahyne. Také oproti různým třetinám a čtvrtinám, které berou za své v předchozích vizích, je tato desetina jen doprovodný jev. Neobvyklý pro celé Zj je i pozitivní účinek na *ostatní*, kteří činí pokání a *vzdávají čest Bohu*.

Zj 11,14–18

¹⁴ Druhé, běda' pomínulo; hle, už je tu třetí! ¹⁵ Zatroutil sedmý anděl. A ozvaly se mocné hlasy v nebi: „Vlády nad světem se ujal náš Pán a jeho Mesiáš; a bude kralovat na věky věků.“ ¹⁶ Čtyřia dvacet starců, sedících na svých trůnech před Bohem, padlo na kolena, klaněli se Bohu a volali: ¹⁷ „Dobrořečíme tobě, Pane

¹³ AUNE, str. 627.

¹⁴ Odkazy tamtéž.

Bože všemohoucí, který jsi a kterýs byl, že ses chopil veliké moci, která ti náleží, a ujal ses vlády. ¹⁸ Rozzuřily se národy, ale přišel hněv tvůj, čas, abys soudil mrtvé, odměnil své služebníky proroky a všechny, kdo jsou svatí a mají úctu ke tvému jménu, malé i velké; abys zahubil ty, kdo hubili zemi.“

14 *Druhé ,běda‘ pomínulo; hle, už je tu třetí!*

Toto upozornění nás především vrací do vidění sedmi polnic, které bylo na poměrně dlouhou dobu přerušeno: *druhé běda* zaznělo už v 9,12 a od té doby se toho událo velice mnoho. Ve skutečnosti zde ohlášení *třetího* běda neznamena nic více než onen návrat do přerušené vize. Na toto běda už totiž nedojde. V následujícím verši už bezprostředně naváže sedmá polnice a v ní se ujímá vlády mesiáš: bylo by obtížné a nesmyslné interpretovat jeho vládu jako *běda*. Pokud bychom chtěli být zcela důslední, mohli bychom absenci posledního běda chápat jako Boží slitování a reakci na pokání zbývajících obyvatel.

15 *Zatroubil sedmý anděl. A ozvaly se mocné hlasy v nebi: „Vlády nad světem se ujal náš Pán a jeho Mesiáš; a bude kralovat na věky věků.“*

Teprve nyní přichází na řadu *sedmá polnice*. Zemětřesením je uvedena a zemětřesení jí následuje v patách. Ale jsou to už otřesy, kterými se na zemi ustavuje Boží království. Aspoň tak to zvěstují jakési *hlasy*. Dobrořečení, které chválí Boha za to, že už nastalo na zemi jeho království, se už neozývá jedním hlasem, nýbrž jako mnohohlas z různých koutů nebe. Na jednu stranu je to mnohohlas, ale na druhou je zvláštní, že vlastně nevíme, *kdo* to volá. Není to dokonce ani hlas někoho od trůnu. Prostě zazněla sedmá polnice a všeobecné mínění v nebi je, že to už znamená viditelnou Boží vládu i na zemi. Ani čtyřiadvacet starců tentokrát nepřejímá to, co slyšeli nebo viděli od trůnu, nýbrž jako by reagovali na toto všeobecné, veřejné mínění v nebi.

Přitom *království světa* (ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου ČEP: *vlády nad světem se ujal*) zdaleka není výraz, který bychom na tomto místě čekali. *Svět* (κόσμος) se v celém Zj objevuje už jenom dvakrát (13,8; 17,8), a to v ustáleném spojení, že něco bylo „od počátku světa“. Také jinde v Novém zákoně jsou království tohoto světa spíše protikladem k Božímu. Tady se – podle nebeského veřejného mínění – má Bůh ujmout světové vlády, světského kralování.

16–18 *Čtyřiadvacet starců, sedících na svých trůnech před Bohem, padlo na kolena, klaněli se Bohu a volali: „Dobrořečíme tobě, Pane Bože všemohoucí, který jsi a kterýs byl, že ses chopil veliké moci, která ti*

náleží, a ujal ses vlády. Rozzuřily se národy, ale přišel hněv tvůj, čas, abys soudil mrtvé, odměnil své služebníky proroky a všechny, kdo jsou svatí a mají úctu ke tvému jménu, malé i velké; abys zahubil ty, kdo hubili zemi.“

Poslední polnice už nahlásila vítězství po šesti dnech krize, ale na vyprávění o tom, jak se Mesiáš ujímá své vlády, musíme přece jen ještě chvíli počkat. Zatím, jako před každým začátkem nového děje, zahlédneme kus nebeské liturgie. Chvalozpěv *čtyřiadvaceti starců*, ve kterém doposud převládalo, že Beránek je *hoden*, nyní jako by už pokročil o krok dále a odpovídal na otázku *Jak dlouho ještě?*, která zazněla v šesté kapitole.

Žena a drak

Následující vyprávění před nás staví hned několik specifických problémů, které musíme vyřešit, abychom pochopili jeho smysl: (a) zařazení do kontextu celé knihy, a zejména do její chronologie, (b) vnitřní chronologie tohoto vyprávění, (c) mýtický materiál, který je zde zpracován, (d) identita postav, zejména ženy a draka.

(a) Zařazení do chronologie celé knihy

Stejně jako vyměřování Chrámu a vidění dvou svědků ve Zj 11, odehrává se i tato vize ve znamení podivného „poločasu“, ve znamení *tři a půl*. Zatímco sedmidílné série, které jsou pro knihu Zj asi nejcharakterističtější, se pokoušely o celistvý pohled na svět a jeho dějiny, těchto několik vyprávění, která jsou ve znamení poločasu, obsahuje asi nejkonkrétnější narážky na dějiny vyvoleného lidu, a zejména na dobové události, které se týkají Izraele a církve. Podivné číslo tři a půl vyjadřuje především varování, že ještě zdaleka není konec; jsme právě někde v poločase, kdy hodně už je za námi, ale konec stále ještě v nedohlednu. (Není bez zajímavosti, že právě tyto vize se nacházejí přesně uprostřed celé knihy).

Tyto vize časované na tři a půl jsou tedy především paralelní a synchronizované mezi sebou: Jeruzalémský chrám vydaný na pospas pohanům (11,1–2), dva svědkové, kteří nosí smuteční šat téměř jako dědicové jeho odkazu (11,3nn), žena, která dala světu mesiáše a nyní je opakovaně vyhnána do pouště (12,1–17), i šelma, která si přivlastňuje božské pocty (13,1–18), to všechno jsou události, které se navzájem dotýkají a překrývají, a právě tak se dotýkají a překrývají i s životy autora Zj a jeho čtenářů.

Paralelnost těchto vizí pomůže ukázat následující tabulka:

Zj 11,2	Zj 11,3	Zj 12,6	Zj 13,5
Ale vnější chrámový dvůr vynech a neměř, protože byl vydán pohanům; ti budou pustošit svaté město <i>po dvačtyřicet měsíců.</i>	A povolám své dva svědky, a oblečení v smuteční šat budou prorokovat <i>tisíc dvě stě šedesát dní.</i> ¹⁴	Žena pak uprchla na poušť, kde jí Bůh připravil útočiště, aby tam o ni bylo postaráno <i>po tisíc dvě stě šedesát dní.</i>	A bylo jí dáno, aby mluvila pyšně a rouhavě a měla moc <i>po čtyřicet dva měsíce.</i>

Shodných prvků je více než jenom časové údaje: ve všech těchto případech šelma či drak povede válku;¹⁵ ve Zj 11 se dvěma svědky, ve Zj 12 s potomky ženy, ale také s Michaellem a jeho anděly, ve Zj 13 se svatými. Chvalozpěv ve Zj 12,10nn do značné míry rozvíjí a vysvětluje chvalozpěv, který zazněl už ve Zj 11,15.

(b) Vnitřní chronologie Zj 12

Kupodivu i příběh o ženě a drakovi působí dojmem, jakoby dvakrát nebo dokonce třikrát opakoval totéž. Nejprve se dozvíme, že žena porodí syna, drak ji ohrožuje a žena prchá na poušť, kde najde útočiště po 1260 dní (12,1–6). Potom, v centrální části, drak prohraje bitvu v nebi, je svržen na zem a v nebi zazní chvalozpěv (12,7–12), ale hned na to opět čteme (přinejmenším odkaz na to), že žena porodila syna, drak ohrožuje ženu a žena utíká na poušť, kde najde útočiště na tři a půl roku, tedy v přepočtu na oněch 1260 dní. Prakticky všechny dějové prvky z 12,1–6 se zde znovu opakují, pouze jsou obohaceny o některé podrobnosti. Otázka je, zda tu máme před sebou dvě peripetie pokračujícího děje (tzn. *dva* útoky na poušť), dvě různá vyprávění téhož děje (*jeden* útěk na poušť je vyprávěn dvakrát, z různých pohledů) nebo jsou prvky, které působí jako opakování, prostě jen navázáním na přerušené vyprávění (autor vyprávěl o útěku ženy na poušť, pak udělal odbočku o boji Michaela s drakem, nyní se vrací k vyprávění o ženě a jenom pro navázání souvislosti zopakuje hlavní prvky). A jakou roli v celém vyprávění hraje sekvence o boji Michaela s drakem? Je to odbočka, a tedy přerušování hlavní dějové linie? Je to další (už třetí) pohled na zápas ženy

¹⁵ ČEP zde bohužel kolísá mezi *bitvou* (11,7; 12,7) a *válkou* (12,17; 13,7), takže tuto nápadnou shodu poněkud zastírá. V originále je ovšem ve všech případech slovo πόλεμος.

a draka nebo jejich potomků a draka (nebeská paralela pozemského zápasu)? Nebo je to součást zápletky, která posouvá příběh ženy a draka dál (teprve po svržení na zem začíná pronásledovat ženu)?

V odborné literatuře bychom našli zastánce všech těchto možností. Musíme-li se zde rozhodnout, nejspíše můžeme vyloučit možnost, že by autor měl na mysli dva různé útoky. Mnohem pravděpodobnější je, že se autor dvakrát vrací k témuž útěku. Poprvé *začal* vyprávět o ženě, která porodila syna, ten byl uchráněn v nebesích, ale ona sama musela utéci na poušť. Potom však toto vyprávění musel přerušit, aby přednostně komentoval, co se v této souvislosti strhlo v nebi (Michael a drak), a nyní se znovu vrací k vyprávění o ženě a drakovi, aby mohlo být dopovězeno do konce. Trochu to připomíná sen: noční můru nebo nějaký jiný mimořádně živý sen, který se tvrdošijně vrací, dokud ho nedosneme až do konce.

(c) Mýtický materiál

Vyprávění o ženě a drakovi pracuje na různých rovinách asociací, počínaje astronomickými a astrologickými narážkami, přes prvky a narážky starozákonní, až po zcela zřetelné zpracování pohanské mytologie, kterou využíval dokonce i císařský kult.

Badatelé již dlouho poukazují na to, že Jan zde zcela nepokrytě pracuje s parafrází dobově známých mýtů. Nejvýraznější spodobá je k egyptskému vyprávění o bohyni Isis, kterou pronásleduje drak Tyfón (Set): Isis je těhotná, drak chce zničit jejího potomka, ale dítě (bůh Hór) je zachráněno a nakonec draka zabije. Druhý velmi podobný příběh vypráví o Létó, kterou pronásleduje drak Pythón, ale ona nakonec bezpečně porodí boha Apollóna. Ten dospěje a draka přemůže.¹⁶ Na zajímavé souvislosti poukazuje van Henten, který dokládá, že tento mýtus o vítězství nad drakem rádi používali ve své propagandě někteří římscí císaři,¹⁷ a nejen to: existují i náznaky dobové polemiky a parodií, které již „obsazení rolí“ v mýtu obracejí a císaře naopak obsazují do role draka.¹⁸

Nejde o to, dokazovat, že Jan zde pracuje s předlohami z pohanských mýtů. To je docela zřejmé. A nejde ani o problém autorství a původnosti v našem moderním slova smyslu. Motivy, které zpracovává, musely v jeho době být tak notoricky známé, že jejich původ by dost dobře ani nemohl zastírat. Jan dělá s těmito mýty přesně totéž, co již dříve s rhodským kolosem, výbuchem Vesuvu

¹⁶ Podrobnou analýzu těchto motivů a jejich možného vlivu na Zj podává COLLINS, *Combat*.

¹⁷ VAN HENTEN, str. 181–204.

¹⁸ VAN HENTEN uvádí zejména Dio Chrysostoma a Pseudo-Senecovu *Octavii*.

a dalšími dobovými reáliemi, a v podstatě totéž nebo něco velmi podobného jako se starozákonní knihou Daniel: vytváří vědomé narážky, parafrázuje, nechává své čtenáře rozeznat použitý materiál, aby ho mohl po svém přepracovat nebo dokonce postavit na hlavu. V jeho podání římský císař nakonec není tím slunečním hrdinou, který zabije zlého draka, nýbrž stává se součástí té mnohohlavé saně, která musí být moci zbavena. Avšak ani onen pohádkový rytíř, který má porazit draka, nezůstane konvenční. Na jeho místo nastoupí archanděl Michael, který skutečně harcuje v čele nebeských rytířů, ale výsledek jeho mise je spíše rozpačitý: na nebi jásají, na zemi je z toho ouvej. Téměř se zdá, jako by vyrazil ukvapeně, protože skutečně porazit onu mnohohlavou saň může nakonec jenom ono bezbranné dítě. Nebo ještě jinak: Beránek svojí vlastní krví.

(d) Identita postav

Klíčová pro pochopení příběhu je zejména identita *ženy*. Její základní charakteristikou je fakt, že porodila mesiáše – odtud se musí odhalení její identity odvíjet. Odborná literatura i celé dějiny výkladu znají v podstatě čtyři hlavní typy výkladu, popřípadě jejich různé kombinace:

- Marie,
- Eva jako úděl ženy vůbec,
- Izrael – vyvolený lid Starého zákona,
- církev.

Mluvíme-li o ženě, která porodila mesiáše, je velmi obtížné *Marii*, matku Páně vynechat z našich úvah. Přesto se zejména protestantské výklady této možnosti zuby nehty brání. Paradoxně však pádnější argumenty proti mariánské interpretaci nebo alespoň proti jejímu výlučnému užití přináší sama katolická exegeze ze svých věroučných předpokladů: podle Zj 12,17 má totiž tato žena další potomky.¹⁹

Identifikace *ženy s Evou*, tedy s údělem ženy obecně, vychází z Gn 3,15–16: údělem ženy je v bolestech rodit a vést nerovný zápas právě s hadem (drakem?). Tuto výkladovou možnost však téměř nikdo nezastává jako výlučnou. Téměř vždy se objevuje jako další, přidružený význam.²⁰ Nejoblíbenějším protestantským, ale

19 Takto argumentuje proti čistě mariánskému výkladu např. GIESEN, str. 271–275.

20 Tak například BORING, str. 152.

nejenom protestantským výkladem je identifikace *ženy s církví*.²¹ Tento výklad má ovšem jednu těžko překonatelnou slabinu: nevyhnutelně vede k závěru, že církev zrodila mesiáše. Ve skutečně křesťanském pojetí by to však muselo být spíše naopak: teprve mesiáš uvádí v život církev.

Věcně nejadekvátnejším výkladem je identifikace *ženy s Izraelem* jako dcerou Siónskou. Izrael skutečně dal světu mesiáše a sám byl pronásledován. Po zničení Chrámu, Jeruzaléma i všech stabilních institucí byl znovu vyhnán na poušť beze všech dosavadních a viditelných jistot, k novému putování do neznáma. Tomuto výkladu se však většina komentářů buď zcela vyhýbá, nebo jím pouze vylepšuje identifikaci *ženy s církví*: ženou je potom Vyvolený lid Starého i Nového zákona.²² Od identifikace *ženy s Izraelem* obvykle badatele odrazují Janovy ostré výroky proti „synagoze satanové“ v dopisech sedmi sborům. My jsme však v tomto komentáři již ukázali, že právě tyto výroky paradoxně dokládají Janův velmi pozitivní vztah k synagoze. V inkriminovaných výrociích si dává záležet na tom, že jmenovaní nejsou typickými představiteli židovství, nýbrž nepravou, nepravoplatnou synagogou.

Pro identifikaci se synagogou čili Izraelem mluví dále i *dvanáct hvězd* kolem její hlavy: dvanáctka je symbolem Izraele, nikoli církve. Kdyby žena měla představovat církev, musela by mít kolem hlavy právě jen sedm hvězd. A konečně: téma Izraele a jeho putování pouští je otevřeno už v úvodu vize: truhlou smlouvy ve Zj 11,19.

Sumou: domnívám se, že ženou je v tomto příběhu Izrael: vyvolený lid, siónská dcera, která dala světu mesiáše, v zápětí byla pronásledována, podobně jako „jiní její potomci“, tj. církev. Jako *pars pro toto* je tou siónskou dcerou i přímo Marie, která Ježíše porodila a čelila ohrožení sebe i dítěte útekem do Egypta. Je však zřejmé, že redukovat obsah celé kapitoly pouze na útek do Egypta by bylo přílišným zúžením.

Drak je v tomto případě představitelem především politické moci. Je zobrazen jako mnohohlavá saň, totalita, která má mnoho tváří.

Mesiášem musí být v křesťanském výkladu jednoznačně Ježíš – přestože ani tento výklad není zcela prost slabín: co si máme představit pod tím, že dítě bylo hned přeneseno k Božímu trůnu? Někteří badatelé to interpretují již jako zmrtvýchvstání a nane-

21 Na katolické straně se k němu přiklání např. již zmíněný GIESEN, tamtéž.

22 Tak nakonec GIESEN, tamtéž; WHITERINGTON, str. 167–168; BORING, str. 152.

bevstoupení dospělého Ježíše.²³ Pro křesťanskou teologii je však podstatné právě to, že Ježíš smrt podstoupil, nikoli že by jí byl ušetřen (což by z takového výkladu mohlo nepřímou vyplývat).

Michael je jednak obecně velitelem nebeského rytířstva (nebeských zástupů), jednak konkrétně knížetem/nebeským představitelem a obhájcem vyvoleného lidu. Odtud se odvíjejí dva možné výklady jeho role v tomto příběhu: buď pouze dělá čistku v nebi (jako velitel nebeských ozbrojených sil), nebo reprezentuje jakousi nebeskou paralelu boje, který se odehrává na zemi, zápasu, kterým procházejí na zemi jeho chráněnci. Popustíme-li jenom trochu uzdu fantasii, mohl by jeho boj znamenat nebeskou paralelu židovské války z let 66–70: z nebe byl drak vypuzen. Na zemi vše prozatím dopadlo jinak...

Zj 11,19 – 12,6

¹⁹ Tu se otevřel Boží chrám v nebesích, a bylo v něm vidět schránu jeho smlouvy; rozpoutaly se blesky a rachot hromu, zemětřesení a hrozné krupobití.^{12,1} A ukázalo se veliké znamení na nebi: Žena oděná sluncem, s měsícem pod nohama a s korunou dvanácti hvězd kolem hlavy.² Ta žena byla těhotná a křičela v bolestech, neboť přišla její hodina.³ Tu se ukázalo na nebi jiné znamení: Veliký ohnivý drak s deseti rohy a sedmi hlavami, a na každé hlavě měl královskou korunu.⁴ Ocasem smetl třetinu hvězd z nebe a svrhl je na zem. A drak se postavil před ženu, aby pohltil její dítě, jakmile se narodí.⁵ Ona porodila dítě, syna, který má železnou berlou pást všechny národy; ale dítě bylo přeneseno k Bohu a jeho trůnu.⁶ Žena pak uprchla na poušť, kde jí Bůh připravil útočiště, aby tam o ni bylo postaráno po tisíc dvě stě šedesát dní.

¹⁹ Tu se otevřel Boží chrám v nebesích, a bylo v něm vidět schránu jeho smlouvy; rozpoutaly se blesky a rachot hromu, zemětřesení a hrozné krupobití.

Nová vize začíná tím, že se otvírá pohled na *truhlu smlouvy*. UVědomme si znovu, že v době, kdy Jan píše, už je Jeruzalémský

²³ Někteří pak dokonce i narození dítěte v tomto případě interpretují jako vzkříšení – narození z Ducha, ve smyslu Ř 1,3. Taková interpretace ovšem více problémů způsobí než vyřeší: znamenalo by to pak, že v ženě ukryté na poušti máme vidět Ducha svatého? – srov. BOXAL, str. 180. Jinak WHITERINGTON, str. 169, který za slovy o narození a vzetí do nebe vidí ve zkratce vyjádřený celý Ježíšův život.

chrám zničen a pozemská truhla smlouvy už dávno před tím kdoví kde, pokud ještě vůbec existuje. Tím vším by mohla vzít za své i sama smlouva s Hospodinem, ale tady se konstatuje, že Bůh má svou kopii, která zůstala nedotčena. A co víc: teď právě jedná podle této smlouvy, protože ustavuje na zemi království, které se jeho smluvními partnerům vytratilo v prohraných bojích a ostatních katastrofách.

Podle některých vykladačů²⁴ by pohled na truhlu smlouvy mohl na tehdejšího čtenáře působit podobně jako u nás představa blanických rytířů. Truhla smlouvy zmizela při prvním zničení Chrámu, podle některých tradic ji ukryl prorok Jeremjáš, a má se objevit znovu v *posledních dnech*. Pohled na ni je tedy podobný jako pohled na rytíře vyjíždějící z Blaníku.

Truhla smlouvy však na tomto místě především předznamenává novou vizi: příběh o ženě a drakovi je takto předznamenán motivem smlouvy, truhly a putování starozákonního Izraele pouští.

A ukázalo se veliké znamení na nebi: Žena oděná sluncem, s měsícem pod nohama a s korunou dvanácti hvězd kolem hlavy. 12,1

Žena, která je prvním protagonistou tohoto příběhu, je nejprve charakterizována jako nebeské *znamení*. Slovo σημεῖον naznačuje, že se otvírá nový význam, upozorňuje na hlubší obsah pod povrchem toho, co bude vyprávěno, ale ve své víceznačnosti může také znamenat prostě *souhvězdí*. Ačkoliv je to možná překvapivé, právě od tohoto významu musíme začít.²⁵

Představme si tedy, že jsme v kině, pohodlně usazeni v křesle, a před námi se jako panoramatické plátno prostírá noční obloha. Nejprve jsou vidět jen třpytivé hvězdy. Nebe je poseto hvězdami. Potom všechny ty hvězdy poblednou, ustoupí do pozadí a zřetelná zůstanou jenom dvě souhvězdí: Panna a Drak. A tato souhvězdí se zvýrazňují, až nabudou docela konkrétní rysy a podobu, je z nich skutečná žena a skutečný drak a začnou se hýbat.

Také *slunečný oděv* této ženy a *měsíc pod jejíma nohama* jsou zřejmě cílenými narážkami – parafrází výše zmíněných mytologických představ, s nimiž bude Jan kreativně pracovat: vzbudí znepokojivě pohanské asociace, které vzápětí zpracuje po svém.

Naproti tomu *dvanáct hvězd* zřejmě nesymbolizuje dvanáct měsíců ani dvanáct znamení zvěrokruhu, nýbrž už zde naznačuje,

²⁴ Např. BOXALL, str. 177.

²⁵ Nárazku na *souhvězdí* nebo dokonce přímo na *znamení zvěrokruhu* zde spatřuje například AUNE, str. 682; BOXALL, str. 178; FARRER, str. 139–145; MALINA-PILCH, str. 155–157.

že máme při identifikaci této ženy myslet spíše na Izrael (dvanáct kmenů) než na církve (v symbolice, kterou užívá Zj, je církev reprezentována sedmi sbory a měla by i zde *sedm* hvězd).

2 *Ta žena byla těhotná a křičela v bolestech, neboť přišla její hodina.*

K charakteristice ženy patří, že se z ní má zrodit něco nového, přesněji řečeno: *někdo* nový, důležitý pro budoucnost světa.

Obraz *porodních bolestí*, respektive „ženy pracující ku porodu“ byl známý a dobře srozumitelný jako metafora, pomocí níž lze i utrpení a bolest interpretovat pozitivně – jako porodní bolesti, z nichž se rodí například nový mesiášský věk.²⁶ I zde ve Zj tedy už slova o rodiče mohou pro čtenáře otvírat možnost pro pozitivní interpretaci „utrpení tohoto věku“.

3 *Tu se ukázalo na nebi jiné znamení: Veliký ohnivý drak s deseti rohy a sedmi hlavami, a na každé hlavě měl královskou korunu.*

Podobně jako u ženy, i zde je východiskem souhvězdí, pravděpodobně právě souhvězdí Draka.²⁷ I zde však obraz vzápětí dostává novou dynamiku a ze souhvězdí se stane jednající postava; tentokrát *drak*, který nese odznaky moci.

Ohnivá barva je především obrazem ničivosti, války a zkázy (srov. Zj 6,4). Badatelé, kteří zkoumali mytologické předlohy, odkazují především na draka Tyfóna, který je charakterizován právě červenou barvou.²⁸ *Sedm hlav* chápe např. Boxall jako odkaz na Livjátana, který byl sedmihlavý podle ugaritských pramenů.²⁹ Zj samo je však později v sedmnácté kapitole interpretuje jako narážku na Řím (srov. Zj 17,9).³⁰ Drak ovšem také nese *sedm královských korun* (diadémů), což je ztělesnění a koncentrace politické moci.

26 Srovnej např. Ř 8,22; Mk 13,8; Ga 4,19; Iz 66,8. Naopak Iz 26,17–18 vyjadřuje frustraci z toho, že utrpení žádný pozitivní výsledek „neporodilo“.

27 Tak AUNE, str. 682. Naproti tomu MALINA-PILCH, str. 155–157, uvažuje o souhvězdí Štíra, který (také) stojí poblíž Panny, a kolem jeho ocasu jsou místa, na nichž je pouhým okem vidět nápadně málo hvězd – tedy místa po hvězdách sražených ocasem... Zřejmě v navázání na Malinu i BOXALL, str. 178, uvažuje spíše o souhvězdí Štíra nebo Hada. Rozdíl pro interpretaci není v našem případě v podstatě žádný. Souhvězdí jsou zde jenom výchozími rekvizitami pro děj, který se už rozvíjí s vlastní logikou.

28 VAN HENTEN, str. 190.

29 BOXALL, str. 179.

30 Starověký Řím se podle tradice rozkládal na sedmi pahorcích. Středověká Praha si zakládala na tom, že se též rozkládá na sedmi pahorcích. Přirovnávala se proto k antickému Římu. K sedmihlavé obludě už nikoli.

Ocasem smetl třetinu hvězd z nebe a svrhl je na zem. 4a

Už samotný *nástup* draka v této vizi neprobíhá bez následků. Zatímco žena byla představena jako někdo, kdo v bolestech rodí novou nadějí, drak je naopak charakterizován jako ničivá síla, která jakó by už pouhým nervózním zavrtěním *ocasu* vnašela zkázu a chaos do všech dosavadních vztahů a konstelací.³¹

Ať už si tohoto draka budou různé doby aktualizovat a konkretizovat jakkoli, vždycky to bude síla, před kterou (zdá se) není úniku. U Jana samého to nejspíše byla totalita římské moci.

A drak se postavil před ženu, aby pohltil její dítě, jakmile se narodí. 4b

Zde už se rozvíjí hlavní dějová zápleтка obrazu. Rodící žena je sice obrazem naděje, která se v bolestech rodí, ale také ztělesněním bezbrannosti.

Motiv *spasitele* či jiného hrdiny, který je ohrožen už při svém narození (tedy ve chvíli, kdy je ještě bezbranný) bychom našli v mnoha mytologických příbězích – za všechny můžeme jmenovat třeba ten, který je v našem kontextu nejpikantnější: ohrožení už při svém narození byli například zakladatelé Říma Romulus a Remus, musela zasáhnout příroda (vlčice), aby je zachránila. Avšak pro tento motiv netřeba chodit až do pohanských mytologií. Zachránce, ohrožený už při svém narození, je například Mojžíš podle vyprávění knihy Exodu – a především i sám Ježíš podle prvních kapitol Matoušova evangelia. Právě Herodes podle Matoušova evangelia uvažuje velmi podobně jako drak ve Zj: ohrožuje, neboť se cítí ohrožen. Snaží se zlikvidovat nebezpečí v zárodku.

Ona porodila dítě, syna, který má železnou berlou pást všechny národy; 5a

Naděje vkládaná do tohoto *dítěte* je vyjádřena parafrází Ž 2,9, který v novozákonní době již byl chápán mesiášsky.

Žalm ovšem původně mluví o *Synu*, který má *železnou holi* drtit vzpurné národy jako nádobu z hlíny – tak jej interpretuje například i apokryfní Žalm Šalomounův 17,21–24, který předpokládá, že davidovský mesiáš vyžene Římany z Jeruzaléma. Naproti tomu už Septuaginta zmírňuje tvrdý tón a místo *drtit* čte *pást*. Namísto destrukce tedy očekává spíše pastýřskou vládu, jakkoli stále ještě „železnou“.

31 Pokud bychom přijali, že Jan si zde pohrává i s jakousi parafrází či dokonce parodií astrologických představ, lze se jen domýšlet, jakou zkázu z astrologické perspektivy přináší fakt, že třetina hvězd opouští svá místa. Drak zde už pouhým vrtěním ohonu zasahuje do „osudů“ jednotlivých lidí i celých říší.

V Janově pojetí je zde ovšem podobný paradox a podobné napětí oproti obvyklým představám, jako ve Zj 5,5. Tak jako tam je *lvem z Judy* zaříznutý *beránek*, tak i tady je vládcem, který by měl vládnout *železnou holí*, ve skutečnosti bezbranný a akutně ohrožený *dítě*.

5b *ale dítě bylo přeneseno k Bohu a jeho trůnu.*

Výklad této části výpovědi je problematictější a složitější, než by se zprvu zdálo (srov. výše). Je těžké ji doslovně harmonizovat s evangelijním příběhem. Pokud bychom chápali doslovně, že Ježíš byl hned po narození vzat (zachráněn) do nebe, chybělo by to nejpodstatnější: celý životní příběh, kvůli kterému se narodil. Ani v případě, že bychom *přenesení k trůnu* vztáhli na nanebevstoupení na konci evangelijního příběhu, nedostaneme se o mnoho dále. Přenesení k Božím trůnu zde totiž vyznívá jako *záchrana* před drakem, zatímco k podstatě evangelijního příběhu patří, že Ježíš takto uchráněn není a projde utrpením a smrtí. Musíme zřejmě *přenesení k Bohu a jeho trůnu* interpretovat v rámci této vize podobně jako v Matoušově evangeliu útěk do Egypta (Mt 2,13–15) nebo u Lukáše Ježíšův vzkaz Herodovi (Lk 13,31–33) – tedy jako Boží ochranu, aby ho „drak“ nepohltil předčasně, dokud nestačí říci a vykonat, co je třeba.

6 *Žena pak uprchla na poušť, kde jí Bůh připravil útočiště, aby tam o ni bylo postaráno po tisíc dvě stě šedesát dní.*

Ženou, která porodila mesiáše, je nejenom Marie, ale i celý vyvolený lid, ke kterému patřila. Marie je zde představitelkou i součástí dcery Siónské.

Opět se zde objevuje *1260 dní*, tři a půl roku, jako poločas, který naznačuje, že čas pokročil, ale konec je ještě v nedohledu. Mesiáš se už narodil, ale sám je bezbranný, a ti, kteří ho „zrodili“, jsou ještě pronásledováni. Se stejným časovým určením bylo spjato zničení Jeruzaléma a Chrámu (Zj 11,1–2) i svědectví dvou svědků, kteří nastoupili takřkajíc na místo Chrámu (Zj 11,3). Proto i zde můžeme očekávat podobně konkrétní reflexi těchto dobových událostí: starozákonní vyvolený lid se nyní opět ocitl bez krále, bez Chrámu a v podstatě i bez Zaslíbené země, z níž je vyháněn a ve které potvrzují svou moc Římané. Opět tedy začíná putování pouští, putování za Bohem *na poušť*. Ostatně lze se domnívat, že po porážce židovského povstání byla situace Židů nejenom v Palestině, ale v celém římském impériu velmi nejistá a nezáviděníhodná.

I tady ovšem Janova výpověď přesahuje pouhé dobové narážky. Opět svým zvláštním způsobem vyznává, že Bůh – který se ně-

kdy může zdát tak vzdálený – je už dávno přítomný v lidských dějinách. Jenže rozezněte ho v uprchlících, kteří se musejí skrývat v pustině, a v těhotných ženách a v dětech, které najdou útočiště až u Božího trůnu!

Zj 12,7–17

⁷ A strhla se bitva na nebi: Michael a jeho anděl se utkali s drakem. ⁸ Drak i jeho andělé bojovali, ale nezmohli, a nebylo již pro ně místa v nebi. ⁹ A veliký drak, ten dávný had, zvaný ďábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé. ¹⁰ A slyšel jsem mocný hlas v nebi: „Nyní přišlo spasení, moc a království našeho Boha i vláda jeho Mesiáše; neboť byl svržen žalobce našich bratří, který je před Bohem osočoval dnem i nocí. ¹¹ Oni nad ním zvítězili pro krev Beránkovu a pro slovo svého svědectví. Nemilovali svůj život tak, aby se zalekli smrti. ¹² Proto jásejte, nebesa a všichni, kdo v nich přebýváte! Běda však zemi i moři, neboť sestoupil k vám ďábel, plný zlosti, protože ví, jak málo času mu zbývá.“ ¹³ Když drak viděl, že je svržen na zem, začal pronásledovat ženu, která porodila syna. ¹⁴ Ale té ženě byla dána dvě mocná orlí křídla, aby mohla uletět na poušť do svého útočiště, kde ukryta před hadem byla zachována při životě rok a dva roky a polovinu roku. ¹⁵ A had za ní vychrlil ze chřtánu proud vody jako řeku, aby ji smetl. ¹⁶ Ale země přispěla ženě na pomoc, otevřela ústa a pohltila tu řeku, kterou drak vychrlil. ¹⁷ Drak v hněvu vůči té ženě rozpoutal válku proti ostatnímu jejímu potomstvu, proti těm, kdo zachovávají příkázání Boží a drží se svědectví Ježíšova.

A strhla se bitva na nebi: Michael a jeho anděl se utkali s drakem. Drak i jeho andělé bojovali, ale nezmohli, a nebylo již pro ně místa v nebi. A veliký drak, ten dávný had, zvaný ďábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé. 7–9

Tato *nebeská bitva* bývá interpretována různě. Někteří badatelé ji chápou jako odvěkou bitvu dobra a zla³² nebo prvotní vzpouru a pád andělů,³³ jiní vidí v *Michaelovi* ochránce právě narozeného dítěte,³⁴ nebo chápou bitvu jako důsledek intronizace z 12,5.³⁵

32 Např. KRAFT, *Offenbarung*, str. 171.

33 Srov. Gn 6 a její ozvučnost zejm. v apokryfní literatuře.

34 Např. BOUSSET, str. 341.

35 Tak GIESEN, str. 286.

Prvotní pád nebo odvěkou bitvu můžeme vyloučit, protože neodpovídá vnitřní chronologii příběhu o ženě a dítěti. Svržení draka souvisí *nějak* s mesiášem, o jehož narození vyprávěly předchozí verše, a má konkrétní důsledky pro další vyprávěný děj. Michaelův boj je tedy buď jakousi zvláštní nebeskou paralelou a analogií zápasů, které v té době právě probíhají na zemi, nebo andělským pokusem o přímou intervenci do těchto zápasů. Výsledek je každopádně spíše rozpačitý než velkolepý: *na nebi* je mohutně oslavováno vítězství, zatímco na zemi je ještě hůř. V pohledu zdola je výsledek této bitvy nanejvýše vítězství Pyrrhovo...

Teprve následující chvalozpěv vrhne na Michaelovo vítězství více světla, ale současně je svým charakteristickým způsobem postaví na hlavu:

10–12 *A slyšel jsem mocný hlas v nebi: „Nyní přišlo spasení, moc a království našeho Boha i vláda jeho Mesiáše; neboť byl svržen žalobce našich bratří, který je před Bohem osočoval dnem i nocí. Oni nad ním zvítězili pro krev Beránkovu a pro slovo svého svědectví. Nemilovali svůj život tak, aby se zalekli smrti. Proto jásejte, nebesa a všichni, kdo v nich přebýváte! Běda však zemi i moři, neboť sestoupil k vám ďábel, plný zlosti, protože ví, jak málo času mu zbývá.“*

Zatímco závěr tohoto chvalozpěvu má onu hořkou příchut (v nebi se radují, ale na zemi je ještě hůř než před tím), začátek chvalozpěvu přece jen vysvětluje, v čem je nebeský výsledek bitvy vítězstvím i pro ty na zemi: *byl svržen žalobce našich bratří, který je před Bohem osočoval dnem i nocí.*

Pozadím tohoto chvalozpěvu je představa nebeského soudu, ve kterém je satan *žalobcem*; satan a jeho andělé se soudí o každou duši a každé tělo.³⁶ Nebo – řečeno jazykem našich pohádek: představa čerta, který se nás smí po smrti zmocnit a odnést si nás do pekla, pokud jsme zaživa v čemkoliv selhali. Výsledkem Michaelovy bitvy není nic menšího než to, že zlo už nemá tuto metafyzickou moc. Od této chvíle už je zlo jenom imanentní, může rádit jen ještě nějakou tu chvíli tady na zemi, ale do nebe, na onen svět nebo do nového věku už (na nás) nedosáhne. Řečeno s klasikem: „Přijde-li na zmatek čest, hrdlo statek, nechť sobě mají, nic tím nezískají, nebes nám však nechají.“

To nejpodstatnější je ovšem řečeno uprostřed chvalozpěvu, ve v. 11. Zatímco závěr chvalozpěvu varuje, že to, co vypadá v nebi jako vítězství, může zdola vypadat úplně jinak, a úvod chvalozpěvu

36 Srov. Jud 9.

se snažil vysvětlit, v čem to vítězství tam nahoře může být výhrou i pro nás, mezitím je řečeno cosi, co ten dosavadní obraz téměř postaví na hlavu: vítězství totiž nebylo dosaženo v nebi, nýbrž právě tady na zemi a právě tím, co vypadalo a vypadá jako prohra. Nezvítězil vlastně Michael a jeho rytíři v plné zbroji. To jeho vítězství tady na zemi vybojovali *svým svědectvím* ti pronásledovaní, a sice *pro krev Beránkovu*. A ta také tekla tady na zemi. Zvítězil ten bezbranný, který byl mnohohlavou saní ohrožen už jako dítě a jako dospělý jí šel rovnou vstříc, rovnou až do chřtánu, a dobře věděl, co dělá.

Když drak viděl, že je svržen na zem, začal pronásledovat ženu, která porodila syna. Ale té ženě byla dána dvě mocná orlí křídla, aby mohla uletět na poušť do svého útočiště, kde ukryta před hadem byla zachována při životě rok a dva roky a polovinu roku. 13–14

Hlavním problémem těchto versů je chronologie: je to již druhé pronásledování ženy nebo nové líčení téhož, anebo autor jenom připomíná, kde prve přestal, aby mohl pokračovat dále? Jak už jsem řekl v úvodu k této části, nejpravděpodobnější je poslední možnost. Autor jako by tady byl zcela ponořen do *pozemských* rozměrů a pozemských dopadů toho, co popisuje; potom – téměř jako tonoucí, který aspoň na chvíli dostane hlavu nad hladinu, aby se nadechl – zahlédne, že „tam nahoře“ už nemá zlo svou metafyzickou moc; ale potom se zase ponoří do toho děje, který se odehrává tady dole.

Osudy *ženy* a jejího *syna* jsou zvláštním způsobem rozdílné a přece velmi podobné. Oba jsou pronásledováni, oba jsou pod zvláštní Boží ochranou (i když každý jinde: syn přímo pod ochranou Božího trůnu, žena v útočišti na poušti) a v obou případech ta ochrana nevypadá docela úplně tak, jak bychom si asi ochranu představovali.

Jestliže ženou je dcera Siónská – starozákonní vyvolený lid (viz výše), pak jejím dalším údělem je nové putování *pouští* a diasporou, do které byla zahrnuta. Boží pomoc se projevuje tím, že sice neunikne pronásledováním, ale vždycky z nich jakoby zázrakem nakonec vyvázne a přežije. V tomto případě dostává *orlí křídla*.³⁷

37 Srov. Ex 19,4: „Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě.“ a Dt 32,11: „Našel ho v zemi divokých pouští, v pustotě kvilících pustin, zahrnul ho svou péčí, chránil ho jako zřítelnicí oka. Jako bdí orel nad svým hnízdem a nad svými mláďaty se vznáší, svá křídla rozprostírá, své mládě bere a na své peruti je nosí.“

Opět tady zazní motiv „poločasu“ – v návaznosti na předchozí verše: konec je ještě v nedohlednu, ale po celý ten čas jí bude Hospodin útočištěm na poušti.

- 15–16 *A had za ní vychrlil ze chřtánu proud vody jako řeku, aby ji smetl. Ale země přispěla ženě na pomoc, otevřela ústa a pohltila tu řeku, kterou drak vychrlil.*

I zde někteří badatelé vidí motivy exodu, jmenovitě jakousi analogii k přechodu Rudého moře (Ex 14–15).³⁸ Ať už je to míněno jako přímá narážka nebo nikoli, opět zde pokračuje motiv oné zvláštní záchrany v poslední chvíli, takřka tváří v tvář smrti a zániku.

- 17 *Drak v hněvu vůči té ženě rozpoutal válku proti ostatnímu jejímu potomstvu, proti těm, kdo zachovávají příkázání Boží a drží se svědectví Ježíšova.*

Důležité pro pochopení této výpovědi je slůvko *ostatnímu* (τῶν λοιπῶν). Pokud bychom v ženě viděli *výhradně Marii*, musela by tu být válka proti dalším jejím potomkům, tedy nějakým pokrevním bratrům a sestrám Ježíšovým, což kromě dogmatické spornosti takové představy ani jinak nedává příliš smyslu. Pokud bychom v ženě viděli *církev*, dává to smyslu ještě méně: kromě toho, že by se církev stala matkou, která zrodila Ježíše, stala by se matkou ještě nějakých jiných potomků (jiných než Ježíš a jiných než ona sama). Jediný způsob, jediné přiřazení rolí, které této výpovědi dává smysl, je to, v němž ženou je siónská dcera – Izrael, který dal světu mesiáše. *Ostatními potomky, kteří se ... drží svědectví Ježíšova*, jsou křesťané. Je zde vyjádřena diference, ale zároveň i vazba, v níž církev/křesťané už nejsou Izrael, ale současně platí, že z něho vzešli. V tomto smyslu jsou potomky siónské dcery, a dokonce spolu s ní sdílejí podobný úděl. Tak jako siónská dcera je pronásledována, jsou pronásledováni a trpí i tito *ostatní její potomci*. Je to podobný motiv jako *dva svědkové* – církev a Izrael (Zj 11,3), kteří se oblékli do smutečního šatu po zničení Jeruzaléma a Chrámu.

³⁸ GIESEN, str. 293; BOXALL, str. 185 a jiní.

Šelma číslo 666: 12,18 – 13,10

Zj 12,18 – 13,10

¹⁸ A drak se postavil na břeh moře.^{13,1} Tu jsem viděl, jak se z moře vynořila dravá šelma o deseti rozích a sedmi hlavách; na těch rozích deset královských korun a na hlavách jména urážející Boha.² Ta šelma, kterou jsem viděl, byla jako levhart, její nohy jako tlapy medvěda a její tlama jako tlama lví. A drak jí dal svou sílu i trůn i velikou moc.³ Jedna z jejích hlav vypadala jako smrtelně raněná, ale ta rána se zahojila. A celá země v obdivu šla za tou šelmou; ⁴klekali před drakem, protože dal té šelmě svou moc, a klekali také před šelmou a volali: „Kdo se může rovnat té dravé šelmě, kdo se odváží s ní bojovat?“⁵ A bylo jí dáno, aby mluvila pyšně a rouhavě a měla moc po čtyřicet dva měsíce.⁶ A tak otevřela ústa a rouhala se Bohu, jeho jménu i jeho příbytku, všem, kdo přebývají v nebi.⁷ A bylo jí dáno, aby vedla válku proti svatým a aby nad nimi zvítězila. Dostala moc nad každým kmenem, národem, jazykem i rasou; ⁸budou před ní klekat všichni obyvatelé země, jejichž jména nejsou od stvoření světa zapsána v knize života, v knize toho zabitého Beránka.⁹ Kdo má uši, slyš!¹⁰ Kdo má jít do zajetí, půjde do zajetí. Kdo má zemřít mečem, musí mečem zemřít. Teď musí Boží lid osvědčit trpělivost a víru.

A drak se postavil na břeh moře.

18

Je trochu kuriózní, že starověké rukopisy nejsou zajedno, zda se na břehu moře *postavil* drak nebo Jan.

Slovo *drak* doplňuje ČEP. V řečtině můžeme číst buď *stanul*, nebo *stanul jsem*, rozdíl je dán jediným písmenkem (ἐστάθη nebo ἐστάθην). Zatímco třetí osoba je rukopisně lépe doložena, první osoba by možná lépe korespondovala s další větou: *Stanul jsem na břehu moře a spatřil jsem...*

Možná ještě kurióznější je, že vlastně na tom, pro kterou variantu se rozhodneme, příliš nezáleží. Tak či onak se k dějišti nové vize přesouváme všichni: Jan jako divák, drak jako jeden z aktérů nového dějství. Všichni očekávají něco nebo někoho, kdo vystoupí z moře.

Namísto Venuše se ovšem z mořské pěny vynoří *šelma*.

- 13,1 *Tu jsem viděl, jak se z moře vynořila dravá šelma o deseti rozích a sedmi hlavách; na těch rozích deset královských korun a na hlavách jména urážející Boha.*

Úvodní věta má v řečtině poněkud nezvyklý slovosled. Doslovně: *Viděl jsem z moře šelmu, jak se vynořila...* Příchod z moře je tak vlastně povýšen na první charakteristiku šelmy.³⁹

Moře bylo vždycky vnímáno také jako místo neprobádaných hlubin, odkud se může *vynořit* něco zlého, i monstrum, jaké dosud nikdo neviděl. Je-li tato *šelma* charakterizována ze všeho nejdříve tím, že přichází právě odtud, nevěstí to nic dobrého. Podobně se z moře vynořují i šelmy v Danielově prorocství (Da 7 – srov. výklad k následujícímu verši). Pro Janovy první čtenáře však musel příchod od moře získat oproti Danielovi i nečekaně nové, aktuální konotace. Ze západu, tedy od moře, přicházela do Malé Asie i Palestiny římská nadvláda. „Z moře“ se například každý rok na jaře vynořil prokonzul, který připlul z Říma.⁴⁰

Sedm hlav opět mohlo být vnímáno jako (proti)římská narážka (srov. 17,9). K dalšímu výkladu sedmi hlav podobně jako *deseti rohů* se ještě dostaneme. Na tomto místě bychom však nejprve neměli přehlédnout, že mořské monstrum tím vlastně kopíruje draka (srov. 12,3). Je tedy jakousi analogií toho, co v předchozí vizi ztělesňoval drak. Z mořské šelmy se v následujících verších poměrně jednoznačně vyklube naprosto pozemská, lidská říše, říše, ve které rozhodují a jednají císaři a jejich vojáci a úředníci. Souvislost této šelmy s drakem může ukazovat na jakousi mašinérii moci, která se jim už dávno vymyká z ruky. Drak tady představuje cosi, co z nebe už bylo jednoznačně svrženo (12,9), ale v té lidské říši se jaksi zhlédlo a našlo v ní zalíbení. Nebo ona v něm.

- 2a *Ta šelma, kterou jsem viděl, byla jako levhart, její nohy jako tlapy medvěda a její tlama jako tlama lví.*

Následující popis šelmy je podivnou parafrází vidění z knihy Daniel. V sedmé kapitole Danielova prorocství (Da 7,1–8) jsou čtyři po sobě jdoucí světové říše zobrazeny jako šelmy, které jedna po druhé vystupují z moře: první se podobá okřídlenému *lvu* (Babylón), druhá *medvědu* (Peršané), třetí *levharta* (Řekové – říše Alexandra Velikého) a poslední, nepopsatelná šelma s *deseti rohy* představuje Seleukovskou říši, od níž Židé v době, kdy byla sepsá-

39 Podobně AUNE, str. 732.

40 Tak GIESEN, str. 300; BOXALL, str. 180; AUNE, str. 733.

na kniha Daniel, zakusili nejhorší pronásledování. Vidění, které se před námi odehrává nyní, se stručně, ale nepřehlédnutelně odvolává na tyto obrazy knihy Daniel. Také to, co se tentokrát vynořilo z moře, je světová říše (světová velmoc). Jestliže ty předchozí bylo možné navzájem rozlišit, tato v sobě koncentruje prvky všech dohromady: lví, medvědí, levhartí, a dokonce i rohy nepopsatelné čtvrté šelmy. Jako by předchozí šelmy nejenom vystřídala, nýbrž přímo pohltila; převzala nejenom jejich moc, ale i jejich partikulární charakteristiky.

To všechno pro Janovy tehdejší čtenáře opět ukazovalo jednoznačně na Římskou říši, která ovládala většinu tehdy známého světa. Avšak Zj zde přesahuje zpodobnění jedné konkrétní historické říše. Jan měl sice před očima Řím, ale to, co popsal, je vlastně jedno z prvních ztvárnění *totality*, ať už vojenské, politické, byrokratické nebo třeba nějaké konzumní. Jan zobrazil jakési těžko popsateľné a těžko zvladatelné zvíře, které má mnoho hlav a mnoho tváří a jako by prorůstalo vším a všude. *Mnohohlavost* v tomto případě neznamená „více hlav – více rozumu“, nýbrž mnohotvárnost a mnohotvárnost, před kterou, zdá se, není úniku. Dnes bychom možná mluvili spíše o „chobotnici“, která svými chapadly pronikne všude, ale chobotnice má právě jen jednu hlavu. Tady je naopak mnoho různých hlav a různých tváří, a přesto je Jan vnímá jako propojené v jednu bestii. Podobně *rohy* – dřívě, než budou vyloženy jako konkrétní narážky⁴¹ – představují koncentraci síly. *Koruny* na těchto rozích mohou představovat království, která si tato šelma podmanila – tedy jakési trofeje, které získala, nebo pokus o legitimizaci.

Výsledným dojmem popisu, který čteme v těchto dvou verších, je ovšem pro moderního čtenáře jakýsi sedmihlavý dinosaur, který by mohl směle konkurovat celému Jurskému parku. Tento komický příděch jinak strašlivé obludy mohli ale právě tak vnímat i první čtenáři. Římské impérium, které si tolik zakládalo na svém *image*, si tady musí nechat líbit, že připomíná nepovedené monstrum.

Již v předchozích kapitolách jsme se setkali s tím, že vojevůdci, říše, slavné bitvy a slavná tažení jsou poněkud parodováni ve zkratce, která si o našich dějinách nedělá mnoho iluzí. Od jedenácté kapitoly se pozvolna, ale stále zřetelněji dostává do popředí jedna konkrétní říše: Římské impérium. Čtenář Zj si potom nutně musí klást otázku, zda právě Římská říše byla opravdu ta nejhorší v dějinách, respektive: čím si právě tato říše vysloužila tento nelichotivý obraz.

Obraz Římské říše ve Zj

41 Ve Zj 17,12 je za deset rohů jakoby dodatečně dosazeno deset králů vedle sedmi „hlavních“.

Prvky, které tento obraz vytvořily, jsou v podstatě tři a navzájem úzce souvisejí:

(a) Římané nemilosrdně zničili Jeruzalémský chrám. Lze diskutovat o tom, nakolik to z jejich strany byl racionální čin, zdůvodněný vojenskou nebo politickou nutností. Je také zřejmé, že židovské protiřímské povstání nevyprovokovali záměrně, nýbrž spíše neobratností a nekvalifikovaností prefektů a prokurátorů, kteří do Judské provincie přicházeli. Nicméně i sami Římané potom interpretovali výsledek války jako vítězství římských bohů nad Hospodinem. Tyto události byly v době sepsání Zj ještě zaryty v kolektivní paměti a Řím tím dostával kromě politického i náboženský, z hlediska Židů a křesťanů protibožský rozměr.

(b) Římští císaři vyžadovali božskou poctu a také Řím byl personifikován jako bohyně Roma. Sebezbožnění císařů bylo paradoxně v Římě samém, s jeho kdysi republikánskou tradicí, zcela cizorodým prvkem a někteří císaři (např. Augustus) je vnímali zcela pragmaticky jako komedii, žádoucí kvůli východním provinciím. Nicméně už tím byla otevřena možnost pro šilence na trůnu, kteří sebe a své božství budou brát doslovně (Caligula, Nero, Domitian?). Křesťané v tomto kontextu museli být vnímáni jako protistátní živel; Židé jako trpěný protistátní živel, který má povolenu výjimku (ale protiřímská povstání musela tuto trpěnost a trpělivost Římanů nutně podkopávat).

(c) Křesťané byli pronásledováni. Zřejmě nejenom kvůli odmítání císařského kultu. Křesťanství bylo vnímáno jako barbarská pověra z Východu (naše představa, že polytheismus je nábožensky tolerantní, protože na nějakém tomu bohu navíc nesejde, neodpovídá realitě). Pronásledování v době vzniku Zj zřejmě nebylo systematické. Po většinu té doby, kdy křesťané žili v Římské říši, mělo pronásledování charakter spíše pogromů, které přicházely a odeznívaly v jednotlivých vlnách, často i s dlouhými mezcasy. To však bohatě stačilo na vytvoření atmosféry strachu a nejistoty.

To všechno jsou konkrétní důvody, pro které Jan mluví o konkrétní říši, ve které bylo dusno jemu i jeho čtenářům a s níž se museli vyrovnávat jako s denní realitou. Je však zřejmé, že při vši bizarnosti apokalyptických obrazů Jan proniká přes konkrétní realie své doby k hlubším problémům, a ve Zj samotném můžeme sledovat, jak se od nejkonkrétnějších narážek postupně znovu dostává k obrazům, které přesahují rozměr jedné historické říše.

2b *A drak jí dal svou sílu i trůn i velikou moc.*

Odedávna se všechny velké říše dovolávaly toho, že jejich autorita je dána nějakým vyšším posláním, nejlépe přímo „shůry“. Zj opět tuto myšlenku karikuje: šelma, která se právě vynořila, opravdu dostává svoje pověření a svoji autoritu „shůry“ – ovšem od někoho, kdo z toho nebe právě spadl na zem, protože nahoře už prohrál.

Pasivní slovesa ve vv. 5.7.15 ovšem už vypadají spíše na tzv. *passivum divinum*, tj. opis pro Boží jednání, případně Boží dopuštění. Tím, kdo skutečně rozhoduje, kam až nechá nějakou říši zajít, je podle Zj nakonec jenom Bůh. To, co předává drak, je ve světle následujících veršů spíše jakýmsi předáním štafety.

Jedna z jejich hlav vypadala jako smrtelně raněná, ale ta rána se zahojila. 3a

Zmínka o *smrtelné ráně*, která se zahojila, se v této kapitole objeví ještě dvakrát (Zj 13,12.14). Zatímco zde je to rána, která postihla hlavu, v následujících zmínkách už je to rána celé šelmy. To ovšem není nelogické: smrtelnou ránou hlavy je samozřejmě postižena celá šelma, respektive celá říše.

Za touto ránou hledá většina vykladačů konkrétní historickou narážku.

Slova *jedna z jejich hlav* lze chápat a přeložit také jako *první z jejich hlav*. Pak by to mohla být narážka na *Julia Caesara*, který byl zavražděn roku 44 před Kristem, ale šelma (Řím) překonal krizi občanské války a vzniklo císařství.⁴² Pravděpodobnější je však narážka na aktuální události Janovy doby. Druhou možností by byl císař *Titus*, který po svém otci Vespasianovi převzal velení římské armády proti Židům a přímo velel dobytí Jeruzaléma a zničení Chrámu. Za nejpravděpodobnější však dnes považuje drtivá většina vykladačů, že hlavou je míněn císař *Nero*⁴³ – srov. níže.

Zřejmě se zde poprvé objevuje v narážce císař Nero, který byl pro Jana Císař Nero a Zje jeho křesťanské čtenáře „atraktivní“ hned z několika důvodů:

(a) Byl to jeden z šilenců na trůnu, kteří se skutečně považovali za boha.

(b) Pronásledoval římské křesťany, které obvinil ze zapálení Říma, aby přehlušil (oprávněnou?) domněnku, že dal založit požár sám, když hledal inspiraci pro báseň o hořící Tróji.

(c) Za jeho vlády začalo židovské povstání proti Římu a on poslal do Judska armádu.

(d) Především však císař Nero skončil záhadným způsobem, který vzbuzoval mnoho domněnek. Byl svržen, utíkal z Říma na Východ, kde měl podporu, ale cestou spáchal sebevraždu, a to právě mečem (hlava, o níž mluví Jan, byla podle v. 14 raněna mečem). Jeho mrtvolu však takřka nikdo nespáčil. Vznikaly tedy fámy a legendy o tom, že se mu podařilo utéct do Parthské říše a potáhne s armádou proti Římu. Později se tyto legendy dokonce pozměnily v očekávání, že vstane z mrtvých a přitáhne s armádou.

Pozoruhodné je, že různé větve této legendy vnímaly císaře Nerona jak pozitivně tak negativně. Někteří zřejmě čekali jeho příchod jako zaslouženou odplatu městu Římu, jiní jako noční můru. Podobně jeho vláda byla jinak vnímána v Římě samém a jinak ve východních provinciích: zatímco v Římě vzbuzoval směsici posměchu, (oprávněného) strachu a nenávisti, z odstupů východních provincií byl oblíben. Zj se přiklání spíše k interpretaci jeho vlády jako noční můry, zachovalo však alespoň stopy toho, že mohl být i oblíben (srov. níže).

42 Tuto možnost zmiňuje AUNE, str. 736, sám se však přiklání k identifikaci raněné hlavy s císařem Neronem.

43 Tak AUNE, str. 736; BOXALL, str. 188; WITHERINGTON, str. 176–177, aj.

3b-4 *A celá země v obdivu šla za tou šelmou; klekali před drakem, protože dal té šelmě svou moc, a klekali také před šelmou a volali: „Kdo se může rovnat té dravé šelmě, kdo se odváží s ní bojovat?“*

Je třeba si uvědomit, že mnohohlavou bestii a noční mūru v té šelmě vidí Janův prorocký pohled, popřípadě negativní zkušenost jeho čtenářů. Její vlastní *image* a propaganda byly jistě mnohem oslnivější a lákavější. Obdiv a božské pocty, které jí skládá *celá země* tedy (mohou, ale) nemusejí být jenom pragmatickým pokrytečtím a právě tak neznamenají, že by Jan ve všech, kdo se nechali zmámit, viděl nějaké přesvědčené satanisty či služebníky zlého.

Zatímco *klekání* před drakem a šelmou bylo v očích křesťanů modloslužbou, zvolání *kdo je jako ta šelma?* (v ČEP: *kdo se může rovnat té dravé šelmě*) už zní vysloveně jako parodie na žalmová zvolání *kdo je jako Hospodin?* (Ž 18,32; 24,8; 113,5) a dokonce přímo jako parodie na jméno archanděla Michaela (*Mí-ká-el* = kdo je jako Bůh), který ve skutečnosti draka porazil.

Druhá část onoho zvolání, *kdo se s ní odváží bojovat?* ovšem prozrazuje, že může jít o zvláštní směsici obdivu, fascinace, ale i beznaděje.⁴⁴

5 *A bylo jí dáno, aby mluvila pyšně a rouhavě a měla moc po čtyřicet dva měsíce.*

Pasivní výpověď neříká výslovně, *kým* jí bylo dáno. Podle v. 2 by oním „dárce“ logicky mohl být drak. Většina vykladačů se však příklání k možnosti, že Jan zde už přechází na *pasivum divinum* ve smyslu: Bůh dopustil. Bůh ji nechal mluvit.⁴⁵

Znovu se setkáváme s *poločasem* tři a půl roku; tentokrát je vyjádřen dvačtyřiceti měsíci, podobně jako v případě těch, kdo pošlapou Jeruzalém (Zj 11,1-2).

Zde je vidět návaznost na Da 7, ale současně i Janův kreativní přístup k této tradici. V Da 7 je klíčovou myšlenkou, že všechny šelmy, které tam vystupují (a všechny říše, které jsou zvířecí zkratkou zastoupeny) mají jakousi autoritu a legitimitu, ne-li od Boha, pak aspoň z Božího dopuštění. Tato autorita však má své limity. Jakmile je některá z nich překročí a rouhá se proti Bohu, zasedne soud a zbaví ji moci. Ve Zj je této šelmě už rovnou dáno (dovoleno) se po omezenou dobu *rouhat*. Dostane prostor ke vzpouře.

⁴⁴ Tak ROWLAND, str. 657.

⁴⁵ BOXALL, str. 190; WITHERINGTON, str. 182, a BAESLEY-MURRAY, str. 211, formulují zajímavý argument: drak by nepředával moc na takto předem omezenou dobu.

A tak otevřela ústa a rouhala se Bohu, jeho jménu i jeho příbytku, všem, kdo přebývají v nebi. 6

Zvláštní je, že teprve v tomto verši ta *ústa* skutečně *otevře* a mluví. Možná je tím vyjádřen určitý odstup: Bůh jí nevložil slova do úst, nedal jí mluvit tak, jako dává prorokům. Bůh jí dal prostor. Rozhodl se nezasáhnout proti ní hned (v. 5). Nyní tedy šelma daného prostoru využije (v. 6).

Otázkou je, jak máme v tomto případě chápat *rouhání proti Božímu příbytku a proti těm, kdo přebývají v nebi*. Rouháním proti příbytku by v našem kontextu docela dobře mohlo být zničení jeruzalémského Chrámu.⁴⁶ Někteří chápou význam příbytku přeneseně na Boží lid,⁴⁷ popřípadě chápou obě výpovědi jako jedinou: *rouhání proti Božímu příbytku, tj. těm, kteří přebývají v nebi*.

Těmi, kdo přebývají v nebi, jsou andělé, ale např. podle páté pečeti (Zj 6,9-11) už také mučedníci⁴⁸ – tím bychom se obloukem vrátili opět na zem: z těch, proti nimž se šelma „rouhala“, jsou už mučedníci v nebi.

Můžeme se dobře domnívat, že Janovi jde právě o tyto dopady: rouhání šelmy proti *Bohu a Božímu jménu* není jen teoretické, je to současně rouhání proti *příbytku a těm kdo přebývají*, výsledkem je zničený Chrám a mrtví mučedníci. V nebi, mimo dosah šelmy, však zůstává zachováno obojí. To je pravděpodobně způsob, kterým zde Jan uvažuje.

A bylo jí dáno, aby vedla válku proti svatým a aby nad nimi zvítězila. Dostala moc nad každým kmenem, národem, jazykem i rasou; 7

Válka proti svatým je zřejmě další aktualizovanou narážkou na sedmou kapitolu Danielova proroctví, tentokrát na Da 7,21. V Janově aktualizaci má tato válka opět dvě podoby: skutečné vojenské tažení proti Svatému městu – a pronásledování křesťanů jako válku v přeneseném smyslu slova. Je také jakousi pozemskou analogií k válce Michala s drakem ve Zj 12,7,⁴⁹ nebo dokonce jejím pokračováním – jenomže na zemi zatím vypadají její výsledky jinak.

⁴⁶ Proti tomu: AUNE, str. 745, zdůrazňuje, že σκηπὶν obvykle znamená dočasný stánek/příbytek, nikoli Šalomounův chrám.

⁴⁷ ROWLAND, str. 657.

⁴⁸ BOXALL, str. 190.

⁴⁹ ROWLAND, str. 657.

Druhá část verše zdůrazňuje univerzální mocenský nárok a dosah Říma, ale současně již otvírá možnost méně konkretizujícím aktualizacím.

- 8 *budou před ní klekat všichni obyvatelé země, jejichž jména nejsou od stvoření světa zapsána v knize života, v knize toho zabitého Beránka.*

První část této výpovědi je vlastně opakováním nebo přinejmenším připomenutím v. 4. Mezitím jsme se ovšem dozvěděli, že šelma sama si tuto poctu přivlastnila a začala ji aktivně vyžadovat (v. 6). nyní je tato výpověď dotazena a zpřesněna tím, že existuje i alternativa: *ti, kdo jsou zapsáni v knize života, neklekají.* Nebo totéž z druhého konce: *ti, kdo neklekají před šelmou, jsou zapsáni v knize života.*

Představa *knihy života*, ve které člověk je nebo není zapsán, patří k charakteristickým prvkům Zj a působí na čtenáře fatálním, osudovým dojmem – zvláště je-li řečeno, že někdo je zapsán *od počátku světa*. Kupodivu tato fatálnost není tak jednoznačná, jak by se zprvu zdálo.

Knihy života nejsou teprve vynálezem apokalyptiky, jejich představu najdeme už v Ex 32,32; Nu 27,4 nebo Dt 25,6. Přinejmenším poslední dva příklady ukazují, že kniha života je vnímána téměř jako matrika: jako Boží evidence. Vymře-li rod, je vymazán z evidence. Nebo přinejmenším je na zemi obava, aby nebyl vymazán. V apokalyptice se tento motiv aktualizuje do nové polohy: nejsme ztraceni, nemůžeme být vymazáni z povrchu zemského ani naše památka nemůže být vymazána, dokud nás *Bůh* má ve své evidenci. Je to apokalyptická naděje pro život v dobách a na místech, kde je na denním pořádku, že někdo beze stopy zmizí. Dokud o něm vědí v nebi, je naděje.

Knihy života také neznamenají výhradně osudové předurčení, jakkoli to tak může znít. Už jenom fakt, že někdo může být *vymazán* z knihy života (Zj 3,5), popírá nezměnitelnost osudového předurčení (ovšem způsobem spíše neveselým).

Hlavní myšlenkou knihy života je tedy právě Boží evidence: zapsání v knize života znamená, že Bůh s námi (se všemi, od počátku světa?) počítá. Jedině člověk sám by si mohl způsobit, že se nechá vymazat.⁵⁰

⁵⁰ Obvykle uvažujeme z druhého konce, o tom, že někdo přestane počítat s Bohem nebo přestane věřit v jeho existenci. Jan zná daleko horší možnost a noční můru, že by v nebi přestali počítat s námi a přestali o nás vědět.

Druhá část verše má opět poněkud obtížný a nejednoznačný slovosled: *jejichž jména nejsou zapsána v knize života Beránka zabitého od počátku světa*. Slova od počátku světa by se tedy nemusela nutně vztahovat k zápisu do knihy, nýbrž také k zabití Beránka. Výpověď o tom, že Beránek byl zabit od počátku světa, ovšem nedává ve Zj dobrý smysl, podobně jako čtení *v knize Beránkově života*. Podobná formulace v 1Pt 1,20–21 také nemluví o Beránku zabitým od počátku světa, nýbrž jen o předzvěděni a Božích záměrech od počátku světa.

Kdo má uši, slyš!

Tuto výzvu známe jako takřka stereotyp v závěrech dopisů do jednotlivých církví,⁵¹ ale v určité obměně i z Ježíšových slov.⁵² Je to výzva, která upozorňuje, že sdělení, k němuž se vztahuje, něčím vybočuje, je třeba je vnímat jinak, přemýšlet o jeho hlubším smyslu apod. V našem případě se tento výrok nevztahuje k podobnosti, jak tomu bývá v evangeliích, nýbrž uvádí aforismus či příslovečné rčení, které je navíc starozákonní narážkou. Čtenář má tedy zpozornět a hledat další souvislosti.

Kdo má jít do zajetí, půjde do zajetí. Kdo má zemřít mečem, musí mečem zemřít. Teď musí Boží lid osvědčit trpělivost a víru.

Starozákonní narážkou je zde Jr 15,2: „Toto praví Hospodin: Kdo je určen smrti, propadne smrti, kdo meči, meči, kdo hladu, hladu, kdo zajetí, zajetí.“ Jan ji však opět kreativně pozměňuje: jako neaktuální v tuto chvíli vypouští mor a hladomor. Další posun je v tom, že Jeremjáš tyto pohromy chápe jako odplatu za hřích lidu, zatímco ve Zj už je to, zdá se, úděl právě těch, kdo se nepoklonili šelmě.

Především však si Jan touto narážkou na Jeremjáše pomalu připravuje cestu k velké paralele s babylónským zajetím. Šelma, o které mluví, se postupně stává analogií Babylónu, který také zničil Jeruzalémský chrám a zahnal lid do zajetí nebo rozptýlení. To znamená, že Jan se zde obrací k historické paralele toho, co zažívají on a jeho současníci, a názorně nás učí jak zacházet s takovými paralelami z minulosti (k nimž se už mezitím pro nás zařadil i on sám).

Gramaticky je tato věta opět podivně kusá a defektní, což ovšem u přísloví a příslovečných rčení není nic neobvyklého. Gramatická podivnost vyvolala v řadě rukopisů snahu o vyjasnění a různé varianty čtení. Nejvýraznější variantou je *kdo mečem zachází, musí mečem zemřít*. To je v podstatě výklad pomocí Ježíšových slov z Mt 26,52.

⁵¹ Zj 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

⁵² Srov. Mt 11,15; 13,9; Mk 4,9 aj.

Jan tímto výrokem komentuje represe, které hrozí těm, kdo se neskloní před šelmou. Takto první křesťané vnímali pronásledování, ale současně s nimi něco podobného prožívali i zajatci ze židovské války. Někdo *meč*, někdo *zajetí* a otroctví. Ale paradoxní výpovědí celého textu je, že šelma a drak sice zabíjejí – ale skutečné knihy života, v ruce nemají. Rozhodují, kdo umře a kdo půjde do zajetí – a přitom o životě nerozhodují.

Nebo: aby paradox vyzněl úplně, řekněme ho i z druhé strany: člověk může být zapsán v nebi v knize života, a přesto ho tady mohou zabít.

Zj 13,11–18

¹¹ Vtom jsem viděl jinou šelmu, jak vyvstala ze země: měla dva rohy jako beránek, ale mluvila jako drak. ¹² Z pověření té první šelmy vykonává veškerou její moc. Nutí zemi a její obyvatele, aby klekali před první šelmou, které se zahojila její smrtelná rána. ¹³ A činí veliká znamení, dokonce i oheň z nebe nechá před zraky lidí sestoupit na zem. ¹⁴ Bylo jí dáno dělat znamení ke cti první šelmy a svádět jimi obyvatele země; rozkazuje obyvatelům země, aby postavili sochu té šelmě, která byla smrtelně zraněna mečem, a přece zůstala naživu. ¹⁵ Je jí dáno, aby do sochy té šelmy vdechla život, takže ta socha mluvila a vydala rozkaz, že zemřou všichni, kdo před ní nepokleknou. ¹⁶ A nutí všechny, malé i veliké, bohaté i chudé, svobodné i otroky, aby měli na pravé ruce nebo na čele cejch, ¹⁷ aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy nebo číslicí jejího jména. ¹⁸ To je třeba pochopit: kdo má rozum, ať sečte číslice té šelmy. To číslo označuje člověka, a je to číslo šest set šedesát šest.

11–13 Vtom jsem viděl jinou šelmu, jak vyvstala ze země: měla dva rohy jako beránek, ale mluvila jako drak. Z pověření té první šelmy vykonává veškerou její moc. Nutí zemi a její obyvatele, aby klekali před první šelmou, které se zahojila její smrtelná rána. A činí veliká znamení, dokonce i oheň z nebe nechá před zraky lidí sestoupit na zem.

Dostáváme se do druhého dějství této vize a ze země povstává nová šelma. Skutečnost, že první obluda se vynořila z moře, zatímco druhá ze země, vede řadu vykladačů k domněnce, že je zde nářka na starozákonní představu *livjátana* (moře) a *behemota* (země).⁵³ To není vyloučeno, ale daleko působivější (a mrazivější) je

⁵³ WITHERINGTON, str. 180; AUNE, str. 755–756, aj.

zde možnost, že šelma (obluda, monstrum) přicházející odjinud, vzbudí ke svým službám velice brzy jinou přímo u nás nebo dokonce v nás. Přímo na naši „domácí půdě“. Badatelé se různí, zda Jan měl na mysli kněžstvo císařského kultu, místní administrativu, kulturní činitele nebo nějaké jiné tvůrce veřejného mínění. Jistě je, že tato druhá šelma (naše „domácí“, „pozemní“) už zdaleka není tak strašlivá na pohled, zato však je o to úslušnější a svou výkonností možná předčí tu první. Ubývá hrubé represe a převažuje *propaganda*, která tu sílu ovšem má na požádání v zádech. Do pozadí ustupuje angažovanost první, hrozivější šelmy, protože situaci zvládá dostatečně v její prospěch šelma domácí. Mořská nebo dokonce zámořská obluda (Řím) hodně potřebuje tu místní, aby jí sloužila. Místní šelma je hierarchicky podružná, ale nenahraditelná, protože zná místní poměry.

Charakteristickým příkladem takové „místní“, domácí šelmy jsou samozřejmě všechny typy nejrůznějších protektorátních, normalizačních a jiných kolaborujících vlád, činitelů a úředníků, všichni ti domácí představitelé, kteří znají místní poměry a proto jsou po čase účinnější než hrubá síla „mořské“ šelmy, která pak může zůstat v pozadí. To nejsou anachronické aktualizace, římská vláda v některých provinciích a „sprátelených státech“ zřejmě probíhala právě podle takových schémat. Vhodně podchycená místní propaganda a císařský kult organizovaný místní administrativou byl účinnější než přímé intervence z Říma.

Kooperace obou šelem současně vystihuje i proměny klimatu, které provázely přechod od stalinské k brežněvovské éře, potažmo od procesů z padesátých let u nás k atmosféře husákovské normalizace. Ani to nejsou jen aktualizace *ad hoc*, nýbrž schémata, která se v dějinách zřejmě mnohokrát opakovala.

Bylo jí dáno dělat znamení ke cti první šelmy a svádět jimi obyvatele země; rozkazuje obyvatelům země, aby postavili sochu té šelmě, která byla smrtelně zraněna mečem, a přece zůstala naživu. Je jí dáno, aby do sochy té šelmy vdechla život, takže ta socha mluvila a vydala rozkaz, že zemřou všichni, kdo před ní nepokleknou. 14–15

Motiv *sochy*, které se musejí všichni klanět, jinak zemřou, je opět svěbytnou parafrází knihy Daniel (Da 3). Současně ovšem rezonují i další motivy starozákonní polemiky s modloslužbou: socha je sama o sobě nemá, teprve místní šelma jí dává řeč a vdechne život.

Slovo εἰκών ve vv. 14–15 může znamenat různá zpodobnění nebo vyobrazení, nejenom sochu, ale i třeba vyobrazení na mincích – což by mohlo hrát roli v následujících verších. Každopádně zde šelma, která slouží téměř jako ministr propagandy, vytváří *ob-*

raz, image té první šelmy a dává tomu obrazu mluvit, tedy: mluví jejími ústy.

- 16–17 *A nutí všechny, malé i veliké, bohaté i chudé, svobodné i otroky, aby měli na pravé ruce nebo na čele cejch, aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy nebo číslicí jejího jména.*

Zatímco předchozí verše popisují spíše veřejné a oficiální projevy úcty a loajality, tento nový obraz má především ukázat, že důsledky zasahují i do soukromí a do všech oblastí života.⁵⁴ V. 16 až ornamentálně dlouhým výčtem ujišťuje, že projevy loajality jsou vyžadovány od úplně všech vrstev obyvatelstva, od privilegovaných po neprivilegované, od mocných po bezmocné, od svéprávných po nesvéprávné. V. 17 zase dodává, že tato situace nezasahuje jenom osoby, ale i systém, ekonomiku.

Řecké slovo χάρagma může znamenat otisk, vyražený na minci, ale také tetování nebo cejch vypálený na kůži. Ve všech těchto případech je výrazem vlastnictví, vyjadřuje, že někdo vnutil svůj obraz ať už minci, zvířeti nebo člověku, a činí si ho v jistém smyslu k obrazu svému.

Taková tetovaná nebo vypalovaná znamení existovala i v doslovné podobě. Otroci bývali někdy označováni podobným cejchem jako majetek jejich pána. Vyznačovali některých božstev si nechávali tetovat jejich znamením jako výraz oddanosti. Jan zde ovšem mluví obrazně, nemusíme tedy spekulovat, jakou konkrétní značku na čele nebo na ruce mnil. Podobně jako římský císař nemíval obvykle sedm hlav nebo deset rohů, ani znamení šelmy nemuselo být vždy jenom doslovné, viditelně vypáleno.

Znamení na rukou a čelech opět vyjadřuje zvláštní prostředí neurčité totality, v níž nakonec i samo myšlení (čelo) a jednání (pravá ruka) všech je ovlivněno otiskem šelmy. Není náhodou, že slova χάρagma a „charakter“ spolu úzce souvisejí. Šelma zde reprezentuje systém, který pozvolna všem vtiskává svůj charakter.

- 18 *To je třeba pochopit: kdo má rozum, ať sečte číslice té šelmy. To číslo označuje člověka, a je to číslo šest set šedesát šest.*

Dostáváme se k verši, který je z celého Zj snad nejznámější a nejpobulárnější a dočkal se největšího množství těch nejdivočejších výkladů. Nutno dodat, že si o to do jisté míry záměrně říká. Je v něm dostatečně zdůrazněno, že číslo máme aplikovat na konkrétní (lidskou) postavu. Současně je však zřejmé, že číslo v tomto případě není jen nahodilým identifikačním kódem, není to prostě

⁵⁴ Tak BOXALL, str. 195–196; podobně AUNE, str. 767.

sečtení písmen, je to číslo, které také charakterizuje povahu svého nositele.

Výklad tedy nutně musí mít dvě roviny: (a) symbolickou: co chce to číslo říci, co vypovídá o svém případném nositeli; (b) doslovnou: koho označuje.

(a) Symbolický význam

Kdo došel při četbě Zj až sem, bude si jist, že není náhodou, když toto číslo v sobě koncentruje na třech různých rovinách šestky. Ze všech sedmidílných seriálů, jimiž se Zj dívá na svět a na naše dějiny, jsme zatím vždy slyšeli právě těch kritizovaných a karikovaných šest (pečeti, polnic), které ukazují, jak se svět nebo dějiny po každé vymknou lidské kontrole, jak na lidstvo opakovaně dopadají různé rány a pohromy, které původně uvedl do pohybu člověk, ale nedomyšlel jejich dosah a nyní už je sám nezvládá a ocitá se ve vleku – vlastně původně sám sebe. Číslo šest set šedesát šest charakterizuje na třech různých rovinách (jednotek, desítek, stovek) opět něco z toho, co uvedl do chodu člověk, vymkne se mu to z ruky a ve finále mu to spadne na jeho (korunovanou) hlavu.

666 je ovšem také číslo s velice pozitivním sdělením, které obvykle přehlédneme. Vyjadřuje totiž přesvědčení, že všechno to špatné, na co se vztahuje, nemá ani náhodou přesah do sedmého dílu. Sedmý den bude odpočínutím od tohoto všeho. Všechno, co lze označit číslem 666, má jenom limitovaný dosah a limitovanou sféru působnosti.

A do třetice: po všech těch obrazných vyjádřeních a draku a mořské nebo pozemské šelmě Jan najednou, téměř už nečekaně, zdůrazní, že číslo 666 je číslem člověka (nikoli ďábla). Nenaznačuje, že jméno, které za číslem rozkódujeme, je ve skutečnosti metafyzickou bytostí. Naopak říká, že za všechny ty hrůzy, popsané ve třinácté kapitole Apokalypsy, si může člověk sám. Dokáže si je rozpoutat sám (ale sám už je obvykle nedokáže zastavit).

(b) Doslovný význam: koho označuje

Jan nezůstává u obecné charakteristiky, nýbrž dává hádanku a chce, abychom v tomto čísle našli konkrétní jméno, na které se tato charakteristika hodí. Je zřejmé, že přítom předpokládá použití tzv. gematrie.

Gematrie využívá toho, že řecká, hebrejská, a s jistou odlišností i latinská abeceda nepoužívaly speciální znaky pro čísla (neměly číslice), nýbrž používaly písmena i pro označení číselných hodnot. Řecká a hebrejská abeceda postupovaly tak, že prvních devět písmen označovalo postupně jednotky

od 1 do 9 ($\alpha=1, \beta=2$, atd...; resp. $\aleph=1, \beth=2$,...), od desátého písmene začínaly desítky ($\iota=10, \kappa=20, \lambda=30$,...) a na ně pak navázaly stovky ($\rho=100; \sigma=200$). Proto je možné i ve slově, které původně není číslicí, sečíst číselnou hodnotu písmen. Podobně „římské číslice“ jsou současně také písmeny, i když v tomto případě mají číselnou hodnotu jen některá písmena (I, V, X, L, D, M). Pro gematrii je ovšem charakteristické, že „přepočtení“ konkrétního jména na číslo je jednoznačné, zatímco opačný postup nikoli, protože je vždy více slov, která budou mít stejný součet písmen. V našem případě se situace dále komplikuje i tím, že nemusí jít o jedno slovo, nýbrž o viceslovné jméno, případně titul a jméno, a také tím, že gematrii lze aplikovat na slova psaná latinkou, alfabeta i hebrejskou abecedou a pokaždé se výsledek poněkud liší.

Vyjděme nejprve od toho, že Jan dává toto jméno/číslo jako hádanku svým čtenářům, pro které píše a které už dříve poměrně konkrétně oslovoval, tedy křesťanům v Malé Asii ve druhé polovině 1. století po Kristu. Řešením musí být někdo, koho znají⁵⁵ a koho si mohou „přepočítat“ – jinak by jeho výzva, že mají pochopit a sečíst, nedávala smysl. Navíc to musí být někdo, jehož charakteristika je pro ně aktuální, někdo, o němž se rádi dozvědí na základě čísla 666, že se chová jako šelma, která si hraje na boha, ale v podstatě je to jenom ubohý člověk. Je pravděpodobné, že první jména, která si zkusí přepočítat, jsou císařové Nero, Vespasian, Titus, Domitian. Jeden z nich by měl vyjít.

V této základní podobě ovšem žádné z uvedených jmen nevychází. Čtenáři tedy musejí zkoušet různé variace. Nejlépe vychází jméno *Caesar Neron* (císař Nero), pokud je napsáno hebrejskými písmeny (קסר נרונ).⁵⁶ Drtivá většina badatelů se dnes shoduje, že Jan dával jako hádanku právě toto jméno – nejenom pro jeho číselnou hodnotu, ale právě pro celou charakteristiku jeho tragikomické hrůzovlády a legend o jeho novém příchodu. Pro tuto identifikaci mluví i skutečnost, že v jedné z rukopisných variant je místo čísla 666 číslo 616 – to by bylo opět císař Nero, pokud místo řecké formy *Neron* napíšeme latinsky *Nero* bez koncového n ($n=50$).

Poněkud komplikovanější a méně pravděpodobná je možnost sečíst do výsledku 666 jméno císaře Domitiana. Zde dojdeme k výsledku tak, že plný oficiální titul ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ ΚΑΙΣΑΡ ΔΟΜΕΤΙΑΝΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ, zkrátíme tak, jak se mohl objevovat na mincích: Α ΚΑΙ ΔΟΜΕΤ ΣΕΒ ΓΕ (= 666).⁵⁷

55 Tak i AUNE, str. 769.

56 AUNE, str. 770; BORING, str. 163; BOXALL, str. 196–199; WITHERINGTON, str. 176–179, aj.

57 Tak STAUFFER, str. 237–244; uvádí také AUNE, str. 771. Slabinou této hypotézy je, že všechny uvedené zkratky Domitianova jména a titulu sice

K těmto výpočtům ovšem můžeme dodat pozoruhodnou souvislost: i samo slovo šelma (řecky θηρίον) má při prepise hebrejskými písmeny (tedy pokud ji přepíšeme a přepočítáme úplně stejně, jako jsme to prve udělali se jménem Caesar Nero) také hodnotu 666. Podle některých badatelů tak toto číslo není pro Jana jen odkazem na císaře Nerona, ale přímo i dokladem, že on je tou šelmou.⁵⁸ Jan vlastně pomocí číselné symboliky dokazuje, že římský císař Nero má stejnou hodnotu jako mořská obluda.

z mincí známe, ale minci, která by obsahovala všechny najednou, tj. právě tuto kombinaci, která dá součet 666, neznáme.

58 Tak WITHERINGTON, tamtéž.

Armáda Beránkova a velká sklizeň: 14,1-20

Zj 14,1-5

¹ A viděl jsem, hle, Beránek stál na hoře Sión a s ním sto čtyřicet čtyři tisíce těch, kdo mají na čele napsáno jméno jeho i jméno jeho Otce. ² A slyšel jsem hlas z nebe jako hukot množství vod a jako zvuk mocného hřmění; a znělo to, jako když hudebníci rozezvučí své nástroje. ³ Zpívali novou píseň před trůnem, před těmi čtyřmi bytostmi a před starci. Nikdo nebyl schopen naučit se té písni, než těch sto čtyřicet čtyři tisíce z obyvatel země, kteří byli vykoupeni. ⁴ To jsou ti, kdo neporušili svou čistotu se ženami a zůstali panici. Ti následují Beránka, kamkoli jde. Ti jako první z lidstva byli vykoupeni Bohu a Beránkovi. ⁵ Z jejich úst nikdo neuslyšel lež; jsou bez úhony.

1 A viděl jsem, hle, Beránek stál na hoře Sión a s ním sto čtyřicet čtyři tisíce těch, kdo mají na čele napsáno jméno jeho i jméno jeho Otce.

Přísně vzato se toho v následující vizi příliš mnoho neděje. Nejprve vidíme 144 000+1 statistiků, potom si někdo začne zpívat. Přesto Jan dokáže i tímto krátkým, v podstatě nehybným výjevem vytvořit dokonalou protiváhu všem usilovným aktivitám šelem z třinácté kapitoly.

Předchozí kapitole dominovaly dvě šelmy, které se tak dlouho hledaly, až se našly: jedna se prosazuje silou, druhá jí dělá image svou výmluvností. Jedna se vynořila ze zámoří, druhá se pohotově probudila v nás nebo mezi námi. Obě představují cosi původně lidské, co se do té míry zvrhne, že začne sahat po sebe-zbožnění – a skutečně si aspoň jakési zdání toho božského dokáží vyrobit. Nechají zpívat pozemskou liturgii k počtě šelmy, nechají uctívat image šelmy. Jedna ze šelem se téměř podobá Beránkovi svým vzhledem, druhá tím, že je jako by zabitá a znovu se opráší a vstane.

Příslušnost k šelmě, daná znamením (skoro jako nějakým průkazem), rozhoduje o tom, co člověk smí a co nesmí. Ale číslo té šelmy, totiž 666, ji definitivně limituje a zařazuje do „prvních šesti“.

Výjev na začátku čtrnácté kapitoly vytváří protiváhu všem těmto aktivitám, aniž by přitom někdo musel hnout prstem:

Proti napodobeninám Beránka tady stojí skutečný *Beránek*, proti znamení, které označovalo příslušnost k šelmě, je zde napsané *jméno*, které vyznává příslušnost k Bohu a Beránkovi. Proti pseudoliturгии na počest šelmy je zde *píseň nová*, které nikdo nehodný nemůže ani porozumět, natož se jí *naučit*. Proti těm, kteří se nechali označovat, aby mohli prodávat a kupovat a dělat kariéru ve světě šelmy, stojí armáda těch, kteří se *neposkvrnili*. Proti těm, kteří přijali myšlení a jednání šelmy (znamení na čele a na ruce) stojí ti, kteří se tomuto myšlení vymykají, protože mají na čele napsáno jméno Boží a Beránkovo. Protože myslí jinak.

Důležité je, že *Beránek stojí na hoře Sión*. To jest tam, kde v době své dlouholeté slávy stával Jeruzalémský chrám,¹ ale ve chvíli, kdy Jan píše svou vizi, je v Jeruzalémě už jenom zbořeníště.

Sto čtyřicet čtyři tisíc musí čtenáři svým počtem připomenout jiných sto čtyřicet tisíc ze Zj 7. Přesto nás Jan postupně dovede k překvapivému zjištění, že toto je *jiných* sto čtyřicet čtyři tisíc.² Zatímco v sedmé kapitole to byl eschatologický Izrael, jehož existence, vyvolení a tajemství je chráněno pečetí na čele, zde, ve čtrnácté kapitole to není Izrael ani sbor všech vyvolených, nýbrž jakási speciální armáda Beránkova, která jej *následuje, kamkoli půjde* (srov. v. 4). Zbitá armáda zabitého Beránka. Na čele nemají pečeť tajemství, jako ti ze sedmé kapitoly, nýbrž jméno Beránka a jeho Otce.

A slyšel jsem hlas z nebe jako hukot množství vod a jako zvuk mocného hřmění; a znělo to, jako když hudebníci rozezvučí své nástroje. Zpívali novou píseň před trůnem, před těmi čtyřmi bytostmi a před starci. Nikdo nebyl schopen naučit se té písni, než těch sto čtyřicet čtyři tisíce z obyvatel země, kteří byli vykoupeni.

Beránek a jeho sto čtyřicet čtyři tisíc zpívají *píseň novou*, protože ty staré dobré žalmy a písně, které skládal král David, už na hoře Sión nemá kdo zpívat. To je právě otázka, kdo může jen tak stanout

2-3

1 GIESEN, str. 320, předpokládá, že jde o jakýsi nebeský Sión, ale zdůvodnění není příliš přesvědčivé. Jiní se domnívají, že lokalizace tohoto Siónu není příliš důležitá – např. BOXALL, str. 201. Pozemskou horu Sión předpokládá např. BOUSSET, str. 380. V tomto komentáři sa domnívám, že pozemská lokalizace je právě klíčová – Beránek se svými věrnými stojí právě na místě zbořeného Chrámu.

2 Řada komentářů obě skupiny ztotožňuje. Tak nakonec i AUNE, str. 804, který však připouští, že přísně vzato gramaticky Jan mluví o *dvou* různých skupinách (jinak by v tomto druhém případě použil určitý člen: *těch* 144 000, rozuměj těch, o kterých již byla řeč). Jan je však v obou případech uvádí bez členu: *nějakých* 144 000 a *nějakých* (jiných) 144 000.

na spáleništi, kde teklo tolik krve, a kdo tam dokonce může zpívat. Zde je to líčeno tak, jako by se Bůh sám přišel podívat na povražděné zbytky svého chrámu; ale on sám tam přišel jako zavražděný – jako *Beránek* zabitý; svůj mezi své. A těchto *sto čtyřicet čtyři tisíc* – Beránkův výběr – musí podle této vize být ti, kteří jsou na tom podobně.

Zatímco pseudoliturgie k počtě šelmy v předchozí kapitole byla jednoduchá, srozumitelná (a také průhledná), u této nové písně se znovu po delší době setkáváme s nepopsatelností nebo přinejmenším obtížnou popsátností toho, co Jan vidí a slyší; s nepopsatelností, s níž Jan tak charakteristicky zápasil především na samém začátku knihy. To, co zde popisuje, je tedy *cosi jako* hučení vody a *cosi jako* hřmění a *cosi jako* když hudebníci rozezvučí své nástroje.

Je to píseň, kterou – jak výslovně řečeno – *se nelze jen tak naučit*. Dokonce ani čtyřicet starců a čtyři bytosti ji nemohou zpívat; protože je to píseň těch, kteří na zboření Jeruzalémského chrámu patří tím, co prožili; kteří vědí, co je utrpení a co je Kainovo znamení na čele (nebo na kabátě).³

4–5 *To jsou ti, kdo neporušili svou čistotu se ženami a zůstali panici. Ti následují Beránka, kamkoli jde. Ti jako první z lidstva byli vykroupeni Bohu a Beránkovi. Z jejich úst nikdo neuslyšel lež; jsou bez úhony.*

Ti, kteří jsou zde shromážděni kolem Beránka, jsou *rituálně čistí*, jako by byli připraveni ke kněžské službě na místě bývalého Chrámu (srov. Ex 19,15; Lv 10,8n; 22,1–16); ale právě tak museli být rituálně čistí a připravení ve starém Izraeli i ti, kteří šli do svaté války. Ti, kdo se kdysi účastnili bojů Hospodinových, se po dobu boje neposkvrnili stykem s ženami a vůbec se chovali, jako by tím vstupovali na posvátnou půdu, protože válka nebyla tehdy ještě to *cosi* profánního, běžného, kdy je všechno dovoleno (srov. Dt 23,9n; 1S 21,5; 2S 11,8–11).

Dnešnímu člověku znějí starozákonní pojmy jako *svatá válka* nebo *boje Hospodinovy* spíše pohoršlivě, vnímáme je jako militantní ideologizaci, která posvěcuje fanatismus a násilí. Je paradoxní, že původně tyto představy mohly působit přesně obráceně. Činily z války *cosi* „nenormálního“, posvátného. Izraelec na válečné stezce se pohyboval v posvátném čase a prostoru, ve kterých je třeba dodržovat zvláštní pravidla, protože každý chybný krok je otázkou života a smrti. Vlastně to byl způsob jak válku, jako nutné zlo, omezit a svázat pevnými pravidly.

3 AUNE, str. 806, správně upozorňuje, že píseň jako by nejprve zaznívala z nebe, není však jasné, kdo ji zpívá. Výslovně to tentokrát nejsou čtyři bytosti ani čtyřicet starců, zbývají tedy buď ostatní andělé nebo mučedníci (srov. Zj 6,9). Oněch 144 000 na zemi je však schopno se ji naučit.

Beránek a jeho sto čtyřicet čtyři tisíc jsou tedy především ti, kteří se mohou postavit na odpor šelmě z předchozí kapitoly. Jsou rituálně čistí jako starozákonní kněží při chrámové službě i jako starozákonní bojovníci v bojích Hospodinových. Jejich panenská čistota a neposkvrněnost zde ovšem znamená především to, že se neposkvrnili a nezkompromitovali tím, co se snažila všem lidem vtisknout šelma z předchozí kapitoly.

Jejich resistance je vystavena na paradoxech, typických pro teologii Zj. Jsou to kněží již neexistujícího Chrámu a je to armáda zbitá; armáda zbitých, jako sám Beránek. Jsou panenští a nazirejští (srov. Nu 6) také proto, že *ani nestihli* nebýt.

Slova o *panicích* (nebo doslova pannách! – παρθένοι), kteří se *neposkvrnili dotykem s ženami*, by mohla při doslovném chápání vést k různým mylným a zavádějícím výkladům. Doslovně vzato lze tato slova vykládat i tak, že spásení budou jenom ti, kdo žijí v celibátu, a při ještě přísnější doslovnosti i tak, že spásení mohou být jenom muži, kteří žijí v celibátu.⁴ Někteří tato slova dokonce považují za pozdní interpolaci nějakého středověkého mnicha.⁵ Takový výklad by ovšem jednak protirečil teologii celé knihy, jednak zploštil a znehodnotil hloubku tohoto konkrétního obrazu. Těchto sto čtyřicet čtyři tisíc především nejsou *všichni* vyvolení a spásení, nýbrž doslova *prvotina* (ἀπαρχή) (Zj 14,4). Jsou to ti, s nimiž se Beránek postavil do pole a na odpor proti šelmě. Tak jako Beránek sám zvítězil ve své porážce, jako zbitý a zabitý, tak také ti, s nimiž vytáhl do boje, jsou mučedníci. Jejich čistota a neposkvrněnost vyjadřuje, že se nezkompromitovali tím, co pro sebe vyžadovala šelma.⁶

Slova o *následování Beránka* jsou obrazem, na který jsme si již zvykli. Ve skutečnosti je to však metafora, která běžné vidění staví na hlavu: obvykle ovce a beránci následují pastýře, zde je následován beránek.

4 Na nebezpečí takových dezinterpretací, ať už souhlasných nebo naopak pobouřených (feministická teologie) upozorňuje například BOXALL, str. 202, nebo BORING, str. 168.

5 CHARLES II, str. 9.

6 Tak vykládá jejich panictví a neposkvrněnost drtivá většina vykladačů, například BOXALL, str. 204; BORING, str. 168; podobně WITHERINGTON, str. 185. Naproti tomu GIESEN, str. 322–323, popírá všechny souvislosti se svatou válkou i kněžstvím. Čistotu a panenství interpretuje také obrazně, avšak jako přípravu pro obraz *nevěsty Beránkovy*, který se objeví v posledních kapitolách.

Zj 14,6–13

⁶ Tu jsem viděl jiného anděla, jak letí středem nebeské klenby, aby zvěstoval věčné evangelium obyvatelům země, každé rase, kmeni, jazyku i národu. ⁷ Volal mocným hlasem: „Bojte se Boha a vzdejte mu čest, neboť nastala hodina jeho soudu; poklekněte před tím, kdo učinil nebe, zemi, moře i prameny vod.“ ⁸ Za ním letěl druhý anděl a volal: „Padl, padl veliký Babylón, který opojil všechny národy svým smilstvím a dal jim pít z poháru hněvu.“ ⁹ Za nimi letěl třetí anděl a volal mocným hlasem: „Kdo kleká před šelmou a před její sochou, kdo přijímá její cejch na čelo či na ruku, ¹⁰ bude pít víno Božího rozhorlení, které Bůh nalévá neřaděně do číše svého hněvu; a bude mučen ohněm a sírou před svatými anděly a před Beránkem. ¹¹ A jeho muka neuhasnou na věky věků a dnem ani nocí nedojde pokoje ten, kdo kleká před šelmou a jejím obrazem a nechal si vtisknout její jméno. ¹² Zde se ukáže vytrvalost svatých, kteří zachovávají Boží přikázání a věrnost Ježíši.“ ¹³ A slyšel jsem hlas z nebe: „Piš: Od této chvíle jsou blahoslaveni mrtví, kteří umírají v Pánu. Ano, praví Duch, ať odpočinou od svých prací, neboť jejich skutky jdou s nimi.“

6 Tu jsem viděl jiného anděla, jak letí středem nebeské klenby, aby zvěstoval věčné evangelium obyvatelům země, každé rase, kmeni, jazyku i národu.

Anděl, který zvěstuje a otvírá nové dějství, je označen jako jiný. To vzbuzuje otázky, kdo byl ten předchozí, od něhož je takto odlišen. Je kuriózní, že poslední, kdo proletěl středem nebeské klenby (tedy na zenitu oblohy) byl orel (nebo spíše nějaký orlosup) ve Zj 8,3.

Tento anděl je jiný i tím, že *létá*. Ačkoli to našim představám a naší ikonografii andělů připadá zcela normální, ve Zj je toto jediný anděl, který létá jako pták. Ostatní sice občas mají křídla, avšak kupodivu ne ku létání, spíše jimi zakrývají své tělo.

Také slova o *evangelíu* zněla prvním čtenářům jinak než nám dnes. Slovo evangelium totiž není křesťanský neologismus, nýbrž termín, převzatý (kupodivu) z císařské propagandy. Původní „evangelia“ mluvila například o tom, že naši provincii osobně navštíví císař pán. Křesťané dali tomuto slovu nový a možná i záměrně polemický obsah. Janovi první čtenáři v Malé Asii jsou ovšem přesně těmi, jimž musel původní význam rezonovat. Zejména v souvislosti s propagandou šelmy, o které mluví předchozí kapitola. Evangelium, zvěstované andělem, tedy v kontrastu k tehdy běž-

ným, úředním evangeliím, zvěstuje všem *obyvatelům země, každé rase, kmeni, jazyku i národu*, že císař pán už nepříjde.

Volal mocným hlasem: „Bojte se Boha a vzdejte mu čest, neboť nastala hodina jeho soudu; poklekněte před tím, kdo učinil nebe, zemi, moře i prameny vod.“ ⁷

Orel nebo sup ze Zj 8,3 jenom oznamoval, že „běda“ ještě nejsou zdaleka u konce. Nyní na jeho místě letí anděl s evangeliem, že ta předchozí běda sedmi polnic, která zvěstoval orlosup, už jsou u konce, protože se Bůh ujal *svého soudu*. Záležitostí se ujal (a posouzení všech záležitostí se ujal) ten, který *stvořil nebe i zemi i moře i vodní zdroje*. Vzpomeneme-li na sedm polnic, pak nebe, země, moře i prameny vod (vodní zdroje) jsou přesně to, co si člověk postupně kolem sebe ukrajoval a po třetinách ničil. Nyní se toho ujímá původní tvůrce. A přesto, že je to *soud* (doslova: κρίσις), je to krize, která vede k nápravě, takže anděl může mluvit o „evangelíu“.

Za ním letěl druhý anděl a volal: „Padl, padl veliký Babylón, který opojil všechny národy svým smilstvím a dal jim pít z poháru hněvu.“ ⁸

Jestliže volání předchozího anděla ohlašovalo „sedmý díl“, tedy Boží řešení k polnicím a jejich spíše ekologickým katastrofám, tentokrát se zase ohlašuje řešení k politickým dějinám, zobrazeným v *pečetích*, ale ze všeho nejvíce k té všeobjímající šelmě, kterou se pro Jana stalo římské impérium.

Přirovnání Říma k *Babylónu* se v předchozích kapitolách už delší dobu připravovalo (viz. výklad k Zj 13,10; srov. též 9,11; 11,4; 13,2), ale nyní poprvé zazní jméno Babylón výslovně a od této chvíle s ním bude Řím spojován stále těsněji a jednoznačněji (Zj 16,19; 17,6; 18,2.10.21).

Ve zvolání anděla jako by se sbíhaly nitky celé starozákonní rezistence proti Babylónu. Samo volání: *Padl, padl Babylón...* je zřetelnou parafrází Iz 21,9: „Padl, padl Babylón a všechny tesané modly jeho božstev jsou roztříštěny o zem!“ *Pohár, který opájí všechny národy*, je zase narážkou na Jr 51,7–8, a konečně *veliký Babylón* by případně mohl být vzdáleným ozvukem Da 4,27, kde král Nabukadnezar řekne: „Zdali není veliký tento Babylón, který jsem svou mocí a silou vybudoval jako královský dům ke slávě své důstojnosti?“ – a vzápětí zešílí (tedy pokud už tato slova nebudeme chápat jako první příznaky šílenství). Proroci Izajáš, Jeremjáš a Daniel – tři bibliční svědkové, kteří podle starozákonní tradice v době největší babylónské slávy (odhlédneme-li od skutečné datace literárních děl, která v této souvislosti není důležitá) předpovídali jeho pád a povzbuzovali věrné, jako by zde byli aktivováni, aby promluvíli do záležitostí Říma.

9–11 *Za nimi letěl třetí anděl a volal mocným hlasem: „Kdo kleká před šelmou a před její sochou, kdo přijímá její cejch na čelo či na ruku, bude pít víno Božího rozhorlení, které Bůh nalévá neředitelné do číše svého hněvu; a bude mučen ohněm a sírou před svatými anděly a před Beránkem. A jeho muka neuhasnou na věky věků a dnem ani nocí nedojde pokoje ten, kdo kleká před šelmou a jejím obrazem a nechal si vtisknout její jméno.*

Na tomto místě se vykladači rozdělí na (a) ty, kteří to těm hříšníkům přejí a (b) ty, kteří jsou zaskočeni takovou krutostí ze strany Boží nebo dokonce Beránkova. Zatímco ti první už nemusejí nic dalšího řešit a mohou spočinout v blahém zadostiučinění, ti druhí jsou nuceni dále přemýšlet, co tím chtěl nebo co tím *mohl chtít* autor říci.

Asi nejzřetelněji vyjádřil své rozpaky Boring,⁷ který konstatuje, že kdybychom tuto Janovu vizi chápali doslova, jako *popis* dalšího údělu těch, kdo se zapletli s šelmou, vytanulo by před námi cosi nekonečně horšího než Osvětím. Beale⁸ nachází poměrně neobratné východisko v tom, že nejde o tělesné mučení, nýbrž o psychické, spojené s extrémní beznadějí a depresí. Většina badatelů se ovšem shodne na tom, že Janův záměr je zde parenetický: nejde o popis, jak dopadnou ti druzí, ani o přání, jak by měli dopadnout, jde především o varování do vlastních řad.⁹ Janovi posluchači se např. mohli ptát: Co je tak špatného na tom, když křesťan trochu spolupracuje? Za odmítnutí je smrt – co může být horšího? – a Jan tedy ukazuje, co může být horšího než smrt.¹⁰ Ve 13,15 byla smrt cenou za *non-konformitu*, tady je cena za konformitu.¹¹ Tento parenetický záměr je zřejmý. Přesto má zřejmě pravdu Mounce a někteří další, když varují, abychom nezlehčovali hrozivost obrazu odkazy na obvyklou imaginaci nebo hyperboly.¹²

Předchozí anděl ohlašoval pád šelmy, zhroucení mocenských struktur a institucí, které se staly mořskou obludou, monstrem a znovuožilým Babylónem. Není pochyb, že pro Janovy čtenáře byla tím monstrem v určitou chvíli Římská říše, která dusila židovství i křesťanství a před kterou se zdálo, že není úniku. Zj je však i při všech děsivých obrazech a vizích pozoruhodně „demytologizující“. I za tou nejpovětšnější obludou z předchozí kapitoly viděl Jan nakonec jenom člověka („to číslo označuje člověka“ – 13,18)

7 BORING, str. 170.

8 BEALE, *Revelation*, str. 759–760.

9 Tímto směrem jde např. BOXALL, str. 209, který mluví o „pedagogické léčbě šokem“; obdobně GIESEN, str. 330.

10 Tak BORING, str. 171.

11 ROWLAND, str. 666.

12 MOUNCE, str. 275–276; do jisté míry i WITHERINGTON, str. 191–192.

a lidi, kteří se něčemu propůjčili. Podobně i tady proletěl oblohou nejprve jeden anděl, aby ohlásil pád demonizovaného Babylónu (14,8), ale hned za ním přiletí další, aby konstatoval, že ani ten Babylón nejsou jen bezejmenné mocenské struktury. I tento Babylón nakonec označuje člověka, a to nejenom mocného nebo (duševně) nemocného císaře, nýbrž i spoustu dalších, kdo si nechali vnutit jeho myšlení. Babylón padne, ale zůstane spousta bezprizorních pohrobků, spousta těch, které poznamenal.

Zde se Zj dostává z velkoplošné vize na téměř osobní, existenciální rovinu. Čím více kdo ze svého života, ze své osobnosti spojil s šelmou, tím více ho bude bolet i její pád. Jestliže bude podle 19,3 „navěky stoupat dým z hořícího města“, pak také znamená na čelech, která tomu městu patří, připomínají oheň a síru a *navěky z nich stoupá dým* (14,11).¹³ Jestliže *víno Božího rozhorlení* očišťuje svět od toho, co se zvrhlo v šelmu a nový Babylón, pak také „začišťuje“ i její značky na čelech, a mýtí její způsoby myšlení a jednání z lidských myslí. A pokud tam byla zakořeněna dostatečně hluboko, pak to vůbec není bezbolestné. Čím více člověk ze své osoby, ze svého já, spojil s něčím takovým, jako je šelma ve Zj 13, anebo vůbec něčím marným, co nemá budoucnost, tím více ze svého já ztratí, tím více utrpí, až z toho, s čím se spojil, nezbude nic.

Zde se ukáže vytrvalost svatých, kteří zachovávají Boží přikázání a věrnost Ježíši.“ *A slyšel jsem hlas z nebe: „Piš: Od této chvíle jsou blahoslaveni mrtví, kteří umírají v Pánu. Ano, praví Duch, ať odpočinou od svých prací, neboť jejich skutky jdou s nimi.*“

Tyto verše posilují parenetický záměr předchozího obrazu. Teprve z tohoto zdánlivě jenom dodatku se ukazuje, že celá kapitola chce především ukázat v novém světle vnější a vnitřní zápasy vyhrocené ve Zj 13: nonkonformita, která odmítne znamení a myšlení šelmy, má smysl a znamená zisk, i kdyby tím člověk život ztratil. Naopak konformita znamená ztratit, i kdyby tím život zachoval.

Na skutečnost, že Zj 14 je koncipováno jako vědomá *protiváha předchozí kapitole*, upozorňuje mnoho badatelů:¹⁴ proti šelmě ze Zj 13 Beránek, proti znamení na čele jako alternativa a protiváha jméno Boží a Beránkovo napsané na čele; proti pseudoliturгии a propagandě šelmy nová píseň a liturgie

13 Tato souvislost mezi Zj 19,3 a 14,11, na kterou upozorňuje např. BEASLEY-MURRAY, str. 226, se, žel, v ČEP vytratila. Místo doslovného *dým jejich trápení bude vystupovat na věky věků* zkracuje ČEP na elegantní: *jeho muka neuhasnou na věky věků*.

14 CHARLES II, str. 15; MOUNCE, str. 274; BEASLEY-MURRAY, str. 225; BOXALL, str. 201, aj.

Beránkova atd. Možná bychom mohli pokročit ještě dále a říci, že Zj 14 tím nabízí vlastně i novou optiku, nové „brýle“, jimiž se můžeme na tu předchozí kapitolu dívat. Novou optiku místo brýlí mámení, které vnucovala pozemská šelma. Tento Janův nový pohled je ovšem prorocky odvážný a dalo by se i říci prorocky *drzý*, zatímco to, co ukazovala předchozí kapitola, vypadalo jako neměnná fakta:

Na místě Jeruzalémského chrámu, který Římané do základu zničili, takže pouhým okem je tam viditelná jen pustá planina a zbořeníště, vidí Jan novou liturgii a slyší novou píseň 144 000. Ale to není všechno. V 13,15 se zdálo, že šelma krutě ublíží všem, kdo nepřijmou její znamení – novou optikou Janovy vize zahlédneme, že daleko hůře šelma ublíží nakonec těm, kdo to znamení přijmou. Strhává je s sebou. Dokonce ještě ve 14,8 se zdá, že je to Babylón, kdo opájí vínem hněvu – ale jako by se to víno v ústech měnilo v očištné silné víno rozhorlení Božího.

Zj 14,14–20

¹⁴ A viděl jsem, hle, bílý oblak, a na oblaku sedí někdo jako Syn člověka, na hlavě má korunu ze zlata a v ruce ostrý srp. ¹⁵ Vtom další anděl vyšel z chrámu a mocným hlasem zavolal na toho, který seděl na oblaku: „Pošli svůj srp a začni žeň, protože nastala hodina žně a úroda země dozrála.“ ¹⁶ A ten, který seděl na oblaku, hodil svůj srp na zem, a země byla požata. ¹⁷ A další anděl vyšel z nebeského chrámu a také on měl ostrý srp. ¹⁸ A jiný anděl vyšel od oltáře a ten měl moc nad ohněm. Zavolal mocným hlasem na toho, který měl ostrý srp: „Pošli svůj ostrý srp a sklidí hrozny na vinicích země, neboť víno dozrálo.“ ¹⁹ Tu hodil ten anděl svůj srp na zem a sklidil víno země a uvrhl je do velikého lisu Božího hněvu. ²⁰ A v lisu za městem byly hrozny stlačeny a vytékající krev dosahovala až po uzdy koní na vzdálenost sto šedesát mil.

14 A viděl jsem, hle, bílý oblak, a na oblaku sedí někdo jako Syn člověka, na hlavě má korunu ze zlata a v ruce ostrý srp.

Badatelé se rozcházejí v názoru, zda tento *podobný synu člověka* je přímo vzkříšený Kristus nebo nějaký anděl.¹⁵

Pro *anděla* mluví jednak skutečnost, že jiný anděl (v. 15) mu prikazuje, jednak skutečnost, že celkový počet andělů v této kapitole je šest – kdyby „podobný synu člověka“ byl také andělskou bytostí, byl by celkový počet očeká-

¹⁵ S Kristem jej jednoznačně ztotožňuje např. GIESEN, str. 337; CAIRD, str. 190; opatrněji BOXALL, str. 212; za anděla jej považuje např. BOUSSET, str. 388; CHARLES II, str. 21; AUNE, str. 840, předpokládá, že v původní verzi byl anděl, stejně jako ve v. 17, a na Syna člověka jej dodatečně autor Zj přemaloval.

vatelých sedm. Ani jeden z těchto argumentů není úplně přesvědčující: Boxall¹⁶ správně poukazuje, že anděl v následujícím verši vychází z nebeského chrámu, tedy přímo od Božího trůnu. Jeho slova můžeme chápat jako vyřízení vzkazu, pokyn přímo od Hospodina, že už se může začít. Podobně počet andělů není zcela průkazný. Nebylo by proti symbolice Zj, kdyby se sedmý kvalitativně lišil od předchozích šesti. Kromě toho je však možné za sedmého anděla považovat i hlas ve v. 13. Je tedy pravděpodobnější, že někdo jako Syn člověka byl i zde pro Jana i pro jeho posluchače přímo *Kristus*.

Podstatné ovšem je, že tento obraz jednoznačně naráží na představy, spojované se Synem člověka v Da 7,13.

Vtom další anděl vyšel z chrámu a mocným hlasem zavolal na toho, který seděl na oblaku: „Pošli svůj srp a začni žeň, protože nastala hodina žně a úroda země dozrála.“ A ten, který seděl na oblaku, hodil svůj srp na zem, a země byla požata. 15–16

Obraz *sklizeň* je poměrně tradiční metaforou ve Starém i Novém zákoně. Přesto ani zde se badatelé neshodují na celkovém vyznění obrazu a především na jeho vztahu k následujícímu vinobraní (vv. 17–20).

Zatímco někteří chápou oba obrazy *negativně* (jako soud, trest, zničení zlých),¹⁷ jiní interpretují sklizeň obilí jako *záchranu* spravedlivých a vinobraní jako *potrestání* zlých¹⁸ a výjimečně někteří i obojí jako *záchranu* spravedlivých.¹⁹

Protichůdnost výkladů je dána zčásti tím, že některé zaměňují soud a potrestání, přesněji řečeno, obraz soudu a metaforu trestu. Žeň je sice tradiční obraz soudu, ale v biblické tradici to nikde není už přímo *trest*. Syn člověka (v. 14) nebo anděl (v. 17) se srpem není v biblické řeči „ten s kosou“, který by trestal nepřátele tím, že je „skosí“. Sklizeň je především *shromáždění* všeho, co se urodilo (Mk 4,29par.). V tomto smyslu může být chápána vysloveně pozitivně, jako *shromáždění* a *záchrana* věrných, nebo v tomto smyslu neutrálně, jako *shromáždění* všech k soudu. Rozdíl není příliš velký. Pokud totiž chápeme sklizeň pozitivně jako *shromáždění* toho cenného, co se urodilo, může následovat oddělení zrna od plev (Mt 3,12; Lk 3,17), případně zrna od plevele (Mt 13,41). Pokud ji chápeme „neutrálně“, tedy už přímo jako *shromáždění*

¹⁶ BOXALL, str. 212.

¹⁷ Tak GIESEN, str. 336–340; AUNE, str. 842.

¹⁸ BORING, str. 171; BEASLEY-MURAY, str. 228.

¹⁹ CAIRD, str. 190–195; zřetelné, byť opatrné sympatie k tomuto výkladu má i BOXALL, str. 213.

k soudu, předpokládáme tím následný soud, který bude *třídit*, co bylo cenné a co bezcenné, co (resp. kdo) byl/o ke škodě a co (kdo) k dobrému. I Syna člověka můžeme v biblické tradici najít v obou rolích (přesněji řečeno: v obou polohách téže role): jako toho, kdo shromáždí své věrné (Mk 13,27par.), nebo jako toho, kdo bude třídit ovce od kozlů (Mt 25,31–32). Sklizeň obilí tedy jen provádí to, co ohlásil anděl ve v. 7 – srov. *nastala hodina soudu* (v. 7) – *nastala hodina žně* (v. 15).

Těch 144 000 na začátku kapitoly bylo doslova *prvotinou*, tedy zvláště Bohu zasvěcenou první částí sklizně. Nyní se sklízí *zbytek úrody*. V popředí je myšlenka *rozlišení*, co mělo smysl a co nikoli; rozlišení, které po létech propagandy pozemské šelmy (Zj 13) ztrácelo obrysy, takže už samo vyslovení, co bylo dobré a co špatné, může být vysvobozující. Rozlišení, které může jít i napříč jednotlivým člověkem.

- 17–18 *A další anděl vyšel z nebeského chrámu a také on měl ostrý srp. A jiný anděl vyšel od oltáře a ten měl moc nad ohněm. Zavolal mocným hlasem na toho, který měl ostrý srp: „Pošli svůj ostrý srp a sklid hrozny na vinicích země, neboť víno dozrálo.“*

Také *vinobraní* je tradiční obraz. Tentokrát doplňuje předchozí žně a vyvolává dojem všeobecné, úplné, generální sklizně.

Držitelem *srpu* tentokrát není přímo Syn člověka, ale pouhý *další anděl*. I v představách spojených se Synem člověka, mohou ovšem žně vykonávat (jeho) andělé (Mt 13,41). Anděl, který sděluje příkaz, je tentokrát charakterizován jednak tím, že přichází *od oltáře*, jednak tím, že má v kompetenci *ohně*. Anděly s podobnými kompetencemi nad vodou (Zj 16,5), větrem (7,1) a dokonce i propastí (9,11) potkáváme i jinde ve Zj, kombinace ohně a oltáře ovšem upomíná na Zj 8,3–5; popřípadě i 6,9–10. I tato reminiscence je ovšem pro výklad dvojznačná: může stejně tak spojovat následující vinobraní a krev vytékající z lisu s modlitbami svatých a s jejich voláním po Boží odplatě – a nebo s nimi samými a jejich prolitou krví.

- 19–20 *Tu hodil ten anděl svůj srp na zem a sklídl víno země a uvrhl je do velkého lisu Božího hněvu. A v lisu za městem byly hrozny stlačeny a vytékající krev dosahovala až po uzdy koní na vzdálenost sto šedesát mil.*

Tentokrát nezůstává u shromáždění úrody; hrozny jsou dále zpracovávány v lisu a vytéká z nich krev.

Většina badatelů se shoduje, že přinejmenším tato část obrazu již znázorňuje trest nad obyvateli země, potažmo potrestání těch,

kdo se zapletli se šelmou z předchozí kapitoly. Vodítkem přitom bývá zmínka o *Božím hněvu* ve v. 19 a zřejmě návaznost na víno Božího rozhorlení a pohár Božího hněvu ve v. 10 (i ve v. 19 by přísně vzato měl být spíše termín *rozhorlení* – je zde slovo $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ stejně jako ve v. 10). Výraznou výjimkou mezi badateli je Caird,²⁰ který je přesvědčen, že v obou případech jde o shromáždění věrných, v tomto druhém případě potom s ohledem na mučedníky.

Caird vychází z předpokladu, že oba obrazy – žně i vinobraní – říkají totéž a oba jsou pokračováním prvotiny ze Zj 14,4. Argumentuje tím, že (a) slovo víno nikdy neoznačuje ve SZ ani NZ pohany, vždycky Izrael nebo církev; (b) zmínka o lokalizaci *za městem* by byla zbytečná, pokud jde o soud; působí však jako narážka na Ježíšovo ukřižování mimo město. Důležitost tohoto motivu je dosvědčena jednak v Žd 13, ale také v Mt 21,39 v Matoušově verzi Podobenství o vinici; (c) Ve Zj 17,6 je babylónská nevěstka opilá právě krví mučedníků; (d) mezi 13. a 15. kapitolou se muselo odehrát vítězství, a to se podle Zj 12,11 odehrálo právě krví beránkovou smrtí jeho věrných.

Ne všechno z Cairdových argumentů je stejně přesvědčivé. Nicméně důraz na vítězství pro krev Beránkovu a smrt mučedníků (a nikoliv proléváním krve nepřátel) je v *celém* Zj natolik zásadní a silný, že má smysl se jím zabývat i zde. Ostatně také Rowland,²¹ jakkoli z toho nevyvozuje zásadní důsledky, upozorňuje na skutečnost, že všude jinde ve Zj, kdykoli se mluví o *prolití krve*, je to vždycky právě krev Beránkova (Zj 1,5; 5,9; 19,13) a mučedníků (Zj 6,10; 7,14; 12,11; 17,6; 18,24; 19,2). Otázkou by pak bylo, zda Boží rozhorlení způsobuje, že teče krev. Spíše tuto výpověď můžeme chápat tak, že prolitá krev mučedníků způsobuje, že Bůh je rozhorlen.

20 CAIRD, str. 190–192.

21 ROWLAND, str. 668.

Sedm nádob: 15,1 – 16,21

Zj 15,1–8

¹ A viděl jsem na nebi jiné znamení, veliké a podivuhodné: sedm andělů, kteří přinášejí sedm posledních pohrom – jimi se dovrší Boží hněv. ² Viděl jsem jakoby jiskřící moře, planoucí ohněm, a viděl jsem ty, kteří zvítězili nad dravou šelmou, nesklonili se před jejím obrazem a nenechali se označit číslicí jejího jména. Stáli na tom jiskřícím moři, měli Boží loutny ³ a zpívali píseň Božího služebníka Mojžíše a píseň Beránkovu: „Veliké a podivuhodné jsou tvé činy, Pane Bože všemohoucí; spravedlivé a pravdivé jsou tvé cesty, Králi národů. ⁴ Kdo by se nebál tebe, Pane, a nevzdal slávu tvému jménu, neboť ty jediný jsi Svátý; všechny národy přijdou a skloní se před tebou, neboť tvé spravedlivé soudy vyšly najevo.“ ⁵ Potom jsem viděl, jak se otevřela svatyně stánku svědectví v nebi ⁶ a vyšlo sedm andělů, přinášejících sedm pohrom; byli oděni kněžským rouchem, čistým a zářícím, a kolem prsou měli zlaté pásy. ⁷ Jedna ze čtyř bytostí před Božím trůnem podala těm sedmi andělům sedm zlatých nádob naplněných hněvem Boha, živého na věky věků. ⁸ Svatyně byla naplněna oblakem slávy a moci Boží, takže nikdo nemohl vstoupit do svatyně, dokud se nedokoná sedmero pohrom, které přináší těch sedm andělů.

¹ A viděl jsem na nebi jiné znamení, veliké a podivuhodné: sedm andělů, kteří přinášejí sedm posledních pohrom – jimi se dovrší Boží hněv.

Tato slova otvírají novou vizi a slibují tak buď nové dějství, nebo (spíše) nový pohled na události, které jsme již sledovali. Jiné znamení upomíná na dvě znamení/souhvězdí, od kterých se odvíjelo vidění o ženě a drakovi ve Zj 12,1.3. Tentokrát však „rozjezdem“ další vize nebude souhvězdí,¹ nýbrž *sedm andělů* (v řečtině je zřejmé, že andělé jsou zde ve čtvrtém pádu: *viděl jsem znamení: anděly*).

¹ V tomto případě dokonce ani MALINA–PILCH, str. 190–191, nemluví o souhvězdí, teprve sedm nádob ve v. 7 interpretuje jako komety, které svým tvarem nádoby připomínají.

Většina komentářů se pozastavuje nad tím, že Jan už nyní *vidí* sedm andělů, kteří teprve ve v. 6 vyjdou ze svatyně, jež se teprve ve v. 5 otevřela. Zatímco ovšem Charles² proto hodnotí v. 1 jako neobratnou interpolaci, všichni ostatní se shodují na tom, že v. 1 zde slouží jako jakýsi nadpis či sumář následující vize. Já se navíc domnívám, že vize ve Zj mají určitou „snovou logiku“ (ať už skutečnou nebo literárně dotvořenou) a v logice snů je velice dobře možné „vidět“ i postavy za zavřenými dveřmi, které teprve o pět veršů později vstoupí na scénu.

To, co přináší sedm andělů, je charakterizováno jako *poslední* série. Současně s tím Jan říká, že těmito pohromami se *naplní* (*do-vrší*; ἐτελέσθη) *Boží hněv*. Tato slova lze ovšem interpretovat dvojím způsobem:

(a) Tak, že těmito pohromami si Bůh už definitivně vylije zlost na hříšné lidstvo a skončí pohromy, které posílal. Takovému vylití hněvu by samozřejmě docela hezky odpovídal obraz nádob, které se vylévají z nebe na lidstvo dole. To ovšem protiče nejzřetelnějšímu motivu následující kapitoly, totiž opakovanému důrazu, že lidé měli pochopit jednotlivé pohromy jako výzvu a příležitost k pokání (Zj 16,9.11). Navíc – pokud bychom měli být důslední – by to byl obraz spíše vylití než naplnění čehokoliv.

(b) Je také možné tyto události chápat jako onu příslovečnou poslední kapku. Jimi přetekla Boží trpělivost a Boží hněv: tím, co lidé způsobili, co na ně dopadá, a současně tím, že ani nyní se neodvrátili od způsobu myšlení a jednání, který k takovým katastrofám vedl. Tato druhá možnost po mém soudu lépe odpovídá Zj, ve kterém je sedm nádob jakousi paralelou, novou perspektivou k politickým dějinám v sedmi pečetích a ekologickým katastrofám v sedmi polnicích. Zejména s polnicemi bude mít sedm nádob řadu shodných motivů; nový je právě důraz na možnost „ještě to zastavit“. Jestliže této šance nebude využito, dospějeme nevyhnutelně k Boží intervenci po skončení sedmé nádoby.

Viděl jsem jakoby jiskřící moře, planoucí ohněm, a viděl jsem ty, kteří zvítězili nad dravou šelmou, nesklonili se před jejím obrazem a nenechali se označit číslicí jejího jména. Stáli na tom jiskřícím moři, 2a

Celá patnáctá kapitola je vlastně předehrou k nové sérii, která se začne odvíjet až v 16,1. Podobně jako ve čtvrté a osmé kapitole je touto předehrou pohled na fragment nebeské liturgie. Podobně jako ve čtvrté kapitole se zde, v blízkosti Božího trůnu, objevuje *cosi jako křišťálové moře* (doslova: ὡς θάλασσαν ὑάλινην; ČEP: *jiskřící moře*), podobně jako v předehře osmé kapitoly je zde i mo-

² CHARLES II, str. 29–32.

tiv *ohně*. Zde v úvodu poslední série je však i zřetelný vývoj. Moře snad původně vyjadřovalo Boží svatost a jeho vzdálenost od hříšného světa,³ nebo dokonce ohrožení, které je – být pod kontrolou – přítomno přímo pod Božím trůnem.⁴ Nyní k tomu přistupuje motiv přechodu přes Rudé moře. Věrní, kteří vytrvali a *zvítězili* tak nad šelmou, stojí nyní přímo na tomto moři nebo na jeho druhém břehu.⁵ Znamená to, že museli projít ohněm i mořem.⁶

Slova o *vítězství* jsou vyjádřena poněkud bizarní gramatickou vazbou *zvítězili z šelmy, z jejího obrazu a z čísla jejího jména* (νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου). Nejspíše jde o (nechtěně? záměrně?) převzetí vazby obvyklé pro sloveso σῶζειν (být spasen, zachránit se z; vyvážnout z). ČEP tento Janův gramatický svéráz ničím nenaznačuje, a navíc intuitivně interpretuje vítězství nad obrazem slovy *nesklonili se a nad číslem nedali se označit*.

2b–4 *měli Boží loutny a zpívali píseň Božího služebníka Mojžíše a píseň Beránkovu: „Veliké a podivuhodné jsou tvé činy, Pane Bože všemohoucí; spravedlivé a pravdivé jsou tvé cesty, Králi národů. Kdo by se nebál tebe, Pane, a nevzdal slávu tvému jménu, neboť ty jediný jsi Svátý; všechny národy přijdou a skloní se před tebou, neboť tvé spravedlivé soudy vyšly najevo.“*

Posun oproti předchozím pohledům do nebeské liturgie je i v tom, že nyní (hrají a) zpívají už i ti, kteří na zemi vytrvali. To, co zpívají, je jakási „cover verze“ písně Mojžíšovy z Ex 15, obohacená o některé další starozákonní motivy. Oproti původní verzi je zde výrazný zejména posun k univerzalizmu⁷ a skutečnost, že nyní je to již také vítězná píseň Beránkova.

Motivy exodu a obětovaného beránka (který s exodem souvisí) nás připravují na „egyptské“ ladění celé následující série pohrom: budou analogií egyptských ran z prvních kapitol knihy Exodus.

3 BEASLEY-MURRAY, str. 234.

4 Tak BOXALL, str. 217; srov. výklad k Zj 4,6.

5 Řeckou předložku ἐπί lze chápat v obou významech. Na břehu stáli Izraelci, když zpívali píseň Mojžíšovu (Ex 15). Přímo na moři by sugestivněji vyjadřovalo vítězství nad tím, co se z něho např. v 13,1 vynořilo.

6 Tak WITHERINGTON, str. 205; SWETE, str. 194; CAIRD, str. 196–197, vidí v ohnivém moři jednak odkaz na krev mučedníků, jednak motiv Sodomy, která byla potrestána ohněm, tak jako faraon v Exodu mořem. BEASLEY-MURRAY, str. 234, považuje oheň prostě za výraz Božího hněvu.

7 Tuto reinterpretaci k univerzalizmu zdůrazňuje BOXALL, str. 220. Naproti tomu např. AUNE, str. 874, mluví o skládance ze stereotypních žalmových obrátů, která nic nového nepřináší.

Potom jsem viděl, jak se otevřela svatyně stánku svědectví v nebi a vyšlo sedm andělů, přinášejících sedm pohrom; byli oděni kněžským rouchem, čistým a zářícím, a kolem prsou měli zlaté pásy. 5–6

Aune⁸ upozorňuje, že výraz *svatyně stánku svědectví* je takto poněkud nezvyklý a navíc v řečtině vyjádřen nezvyklou kombinací termínů; odkaz na stánek setkávání na poušti, a tedy opět na exodus a putování pouští, je však zřejmý.

Andělé jsou oděni doslova *lněným rouchem* – to bylo typické pro starozákonní kněze (Lv 6,3; 16,4; 1S 2,18 aj.), ale v apokalyptických knihách SZ již také pro anděly (Ez 9,2–3.11; 10,2. 6–7; Da 10,5; 12,6–7). *Svatyně* a kněžské vzezření *sedmi andělů* dodává následujícím událostem zvláštní, téměř liturgickou atmosféru. Aspoň v nebeském nadhledu. To, co se bude dít na zemi, mnoho liturgické vznešenosti nepobralo. Také *zářivá čistota* kontrastuje s tím, co se rozpoutá dole.

Jedna ze čtyř bytostí před Božím trůnem podala těm sedmi andělům sedm zlatých nádob naplněných hněvem Boha, živého na věky věků. 7

Nádoby (φιάλαι), které andělé dostávají, jsou zřejmě kultické nádoby, užívané pro úlitbu.⁹ Těmito nádobami bude strukturována poslední vize. Jestliže pečeti (Zj 5–6) asociovaly odhalování tajemství a polnice (8–9) troubení na poplach, tyto nádoby ze všeho nejspíše vzbuzují dojem přetékajícího poháru – ať už jej pochopíme tak, že přetéká míra toho, co se napáchalo na zemi, nebo míra Boží trpělivosti s tím, co mu s jeho světem děláme. Obsah nádob podle toho můžeme chápat buď jako jakési splašky, vzniklé lidskou činností, které již vzbudily Boží hněv a nyní se nám vracejí na naši hlavu, nebo již rovnou jako Boží očištnou kůru, jako svého druhu desinfekci země a světa, které jsme zaneřádili. Tak či onak se zde opět to, co člověk napáchal a co se mu vymklo z ruky, obrací proti němu. Zajímavá je v tomto směru paralela v Jr 14,16, kde Hospodin říká ústy proroka: „Vyleju na ně jejich zlost.“

Svatyně byla naplněna oblakem slávy a moci Boží, takže nikdo nemohl vstoupit do svatyně, dokud se nedokoná sedmero pohrom, které přináší těch sedm andělů. 8

Dým (podle ČEP *oblak*), který naplňuje svatyni, je opět názvu-kem motivů z Exodu, tentokrát dýmu, který provázal Boží zjevení

8 AUNE, str. 877.

9 AUNE, str. 879; BORING, str. 174; GIESEN, str. 346, a další.

na Sínaji (Ex 19,18), a snad i dýmu, který naplňoval svatyni v Izajášově vidění (Iz 6,4).

Také motiv *Boží slávy*, která naplňuje svatyni tak, že *nikdo nemůže vejít*, nacházíme ve SZ několikrát (Ex 40,34–38; 1Kr 8,10–12; 2Pa 5,11–14). Na všech těchto místech je to spíše pozitivní obraz Boží blízkosti, Božího sestoupení.

Giesen¹⁰ interpretuje tuto *ne přístupnost svatyně* ve Zj jako obraz Božího hněvu: Bůh se hněvá, proto nelze vstoupit, dokud se nedokonají poslední pohromy. Podle starozákonních paralel bychom však spíše měli uvažovat obecněji o teofanii, o znameních Boží přítomnosti: Bůh sám se přišel podívat, zda aspoň těchto sedm nádob s lidmi pohne, když se jim vrátí zpět na jejich hlavy.

Zj 16,1–9

¹ A slyšel jsem mocný hlas ze svatyně, jak praví sedmi andělům: „Jděte a vylejte těch sedm nádob Božího hněvu na zem!“ ² První anděl šel a vylil svou nádobu na zem: a zlé, zhoubné vředy padly na lidi označené znamením dravé šelmy a klekající před jejím obrazem. ³ Druhý vylil svou nádobu na moře: a změnilo se v krev jako krev zabitého a všechno živé v moři zahynulo. ⁴ Třetí vylil svou nádobu na řeky a prameny vod: a změnilo se v krev. ⁵ Tu jsem slyšel, jak praví anděl, který má moc nad vodami: „Spravedlivý jsi, Bože, svatý, který jsi a kterýs byl, že jsi vynesl tento rozsudek: ⁶ těm, kdo prolili krev svatých a proroků, dal jsi pít krev; stalo se jim po zásluze!“ ⁷ A od oltáře jsem slyšel hlas: „Ano, Pane Bože všemohoucí, pravé a spravedlivé jsou tvé soudy.“ ⁸ Čtvrtý anděl vylil svou nádobu na slunce: a byla mu dána moc spalovat lidi svou výhní. ⁹ Lidé hynuli nesmírným žárem a proklínali Boha, který má moc nad takovými pohromami; ale neobrátili se, aby mu vzdali čest.

¹ *A slyšel jsem mocný hlas ze svatyně, jak praví sedmi andělům: „Jděte a vylejte těch sedm nádob Božího hněvu na zem!“*

Boring¹¹ upozorňuje, že oproti předchozím vizím je tu posun: dříve byla zasažena vždy čtvrtina nebo třetina, nyní už nejsou zmíněny žádné limity, je zasažena (celá) země, moře, řeky, atd... Bližší výklad následujících veršů ovšem ukáže, že ani tyto rány nejsou celoplošné.

¹⁰ GIESEN, str. 347.

¹¹ BORING, str. 175.

Sloveso *vylévat* (ἐκχέειν) mohlo spolu s označením *nádob* (φιάλη) asociovat u čtenářů představu kultické úlitby, právě tak ovšem toto sloveso v Septuagintě označuje prolévání krve.¹²

První anděl šel a vylil svou nádobu na zem: a zlé, zhoubné vředy padly na lidi označené znamením dravé šelmy a klekající před jejím obrazem. 2

Už první pohroma ukazuje zřetelné paralely jednak k sedmi polnicím, jednak ke starozákonním ranám egyptským. Stejně jako první polnice (8,7), i první nádoba zasahuje *zemi*. Na rozdíl od ekologicky laděné perspektivy polnic však tentokrát nejsou zasaženy porosty, nýbrž přímo *lidé*, a to výhradně ti, kdo jsou „infikováni“ myšlením a jednáním *šelmy*.

Egyptská rána, kterou tato pohroma připomíná, mluví také o *vředech* (Ex 9,8–12), v Exodu to ovšem není první rána, nýbrž až šestá, předposlední. Společný s egyptskými ranami je především smysl a cíl těchto pohrom: nejsou to rány likvidační. Nemoc a vředy mají přívržence šelmy – stejně jako kdysi faraónovy lidi – přivést k poznání, že něco je špatně, něco *dělají* špatně, takže to přináší smůlu.

Druhý vylil svou nádobu na moře: a změnilo se v krev jako krev zabitého a všechno živé v moři zahynulo. 3

Druhá nádoba stejně jako dříve druhá polnice (8,8–9) zasahuje *moře*. Také efekt je tentokrát stejný: mořská voda se *mění v krev* a *hyne* život v moři. Posun, typický pro sedm nádob, je v tom, že už není zasažena jen třetina moří, nýbrž *všechno*. Egyptskou ranou, s níž tato pohroma koresponduje, je tentokrát hned ta úvodní (Ex 7,14–24).

Třetí vylil svou nádobu na řeky a prameny vod: a změnilo se v krev. 4

I tato pohroma sleduje schéma polnic (8,10–11): po *zemi* a *moři* jsou zasaženy *sladkovodní zdroje*. I zde je však posun v detailech: sladké vody tentokrát nehořknou, nýbrž *mění se v krev*, stejně jako prve vody v mořích.

Pokud jde o egyptskou předlohu, je tady vlastně jediná egyptská rána (Ex 7,14–24, srov. Zj 16,3) rozpracována do dvou různých.

Tu jsem slyšel, jak praví anděl, který má moc nad vodami: „Spravedlivý jsi, Bože, svatý, který jsi a kterýs byl, že jsi vynesl tento rozsudek:“ 5–7

¹² Doklady obojího užití AUNE, str. 883.

těm, kdo prolili krev svatých a proroků, dal jsi pít krev; stalo se jim po zásluze!“ A od oltáře jsem slyšel hlas: „Ano, Pane Bože všemohoucí, pravé a spravedlivé jsou tvé soudy.“

Tyto verše jsou jakýmsi komentářem k oběma předchozím pohromám (mluví anděl, který je kompetentní nad všemi vodami), ale přednostně se vztahují ke třetí ráně, která zasáhla pitnou vodu.

Důraz je položen na *Boží spravedlnost*. Jako by v pozadí stála otázka po teodiceji: jak to může Bůh dopustit? A odpověď anděla vod, s níž přizvukují i ti *od oltáře* (tedy podle 6,9 mučedníci) zní: Bůh není ten, kdo by křivdil, Bůh není ten, kdo by inicioval pohromy. To se jen prolitá krev obrací proti těm, kdo ji prolili. Bůh je v tom „nevinně“, jenom se opět proti lidem obrací jako bumerang to, co sami napáchali.

Anděl, který má ve své kompetenci *vody*, je analogií k andělu pověřenému nad ohněm (14,18) a snad i andělům, kteří mají v kompetenci vítr (7,1). Toto rozdělení andělských kompetencí je představa, dosvědčená např. v henochovské literatuře a později v rabínském judaismu.¹³

Ve Zj, není rozpracován ani vysvětlován systém angelologie. Pointa výpovědi je v tom, že dokonce anděl, který by měl být zastáncem a ochráncem vod, prohlašuje Hospodina za spravedlivého a konstatuje, že ti, kdo krev prolili, se budou touto krví zalykat.

I zde se ukazuje, že původně nahlášený posun od zásahu třetiny země, moře a řek v Sedmi polnicích k zásahu celoplošnému není tak jednoznačný. Působnost sice jako by byla na všechna vodstva, ale výsledkem je, že se krví budou zalykat cíleně jenom ti, kteří ji *prolili*. Prolitá krev se (sama) obrací proti těm, kteří ji mají na rukou.

8–9 Čtvrtý anděl vylil svou nádobu na slunce: a byla mu dána moc spalovat lidi svou výhní. Lidé hynuli nesmírným žářem a proklínali Boha, který má moc nad takovými pohromami; ale neobrátili se, aby mu vzdali čest.

Také čtvrtá nádoba sleduje topografii polnic: po zemi, moři a vodních zdrojích je na řadě obloha a *slunce*. Konkrétní podoba čtvrté pohromy je opět jiná: zatímco čtvrtá polnice (8,12) ohlásila útlum světla a téměř jako by clonu, která brání nebeským světům proniknout na zem, čtvrtá nádoba naopak způsobuje, že slunce ztrácí veškeré zábrany a spaluje neobvyklým žářem.

13 Např. Hen 66,2; *Sefer ha-Razim* 4.10; bTa'an 25b; bT.Jom 20b.

Zatímco čtvrtou polnici s potmělou oblohou lze chápat jako variaci na devátou egyptskou ránu – egyptskou tmou, v tomto vidění sedmi nádob jsou pohromy, které zasahují slunce, rozpracovány do dvou protichůdných: čtvrtá nádoba způsobuje sluneční žár, pátá naprostou tmou.

Komentář ve v. 9 nepřímou opakuje, že i tato pohroma byla (jednou z posledních) možností k přehodnocení vlastních postojů a obrácení – ale lidé se *neobrátili*, a místo toho *proklínali Boha*, který je mohl zachránit.

Zj 16,10–21

¹⁰ Pátý anděl vylil svou nádobu na trůn šelmy: a v jejím království nastala tma, ¹¹ lidé se bolestí hryzali do rtů a trýznění vředy rouhali se nebeskému Bohu, ale neodvrátili se od svých činů. ¹² Šestý anděl vylil svou nádobu na velkou řeku Eufrat: a její voda vyschla, aby byla připravena cesta králům od východu slunce. ¹³ A hle, z úst draka i z úst dravé šelmy a z úst lživého proroka vystoupili tři nečistí duchové, podobní ropuchám. ¹⁴ Jsou to duchové ďábelští, kteří činí zázračná znamení. Vyšli ke králům celého světa, aby je shromáždili k boji v rozhodující den všemohoucího Boha. ¹⁵ „Hle, přicházím nečekaně jako zloděj! Blaze tomu, kdo bdí a stráží svůj šat, aby nechodil nahý a nebylo vidět jeho nahotu!“ ¹⁶ Shromáždili ty krále na místo zvané hebrejsky Harmagedon. ¹⁷ Sedmý anděl vylil svou nádobu do ovzduší a z chrámu od trůnu zazněl mocný hlas: „Stalo se!“ ¹⁸ A rozpoutaly se blesky, hřmění a burácení, a nastalo hrozné zemětřesení, jaké nebylo, co je člověk na zemi; tak silné bylo to zemětřesení. ¹⁹ A to veliké město se roztrhlo na tři části a města národů se zřítily. Bůh se rozpomenul na veliký Babylón a dal mu pít z poháru vína svého trestajícího hněvu. ²⁰ Všechny ostrovy zmizely, po horách nezůstalo stopy, ²¹ na lidi padaly z nebe kroupy těžké jako cent; a lidé proklínali Boha za pohromu krupobití, protože ta pohroma byla strašná.

Pátý anděl vylil svou nádobu na trůn šelmy: a v jejím království nastala tma, lidé se bolestí hryzali do rtů a trýznění vředy rouhali se nebeskému Bohu, ale neodvrátili se od svých činů. 10–11

V předchozích sériích tvořily první čtyři (pečeti – 6,1–8; polnice – 8,7–12) kompaktní celek, zatímco pátá přinášela nový motiv a šestá celkovou gradaci. To je do jisté míry zachováno i zde. První čtyři nádoby sledovaly schéma prvních čtyř polnic: země – moře – vodní zřídla a řeky – obloha, pouze jim dodávaly specifický obsah,

zaměřený více na konkrétní skupiny lidí. Pátá nádoba již se od tohoto postupu oprostuje a místo podsvětí je nyní zasažen přímo *trůn šelmy*.

V analogii k deváté egyptské ráně (Ex 10,21–29) je nyní trůn šelmy zasažen *tmou*. Ve tmě ovšem stále ještě doznívají i předchozí rány (*trýznění vředy*...).

Boxall¹⁴ se pokouší interpretovat *trůn šelmy* podle páté polnice (9,11) jako Krále podsvětí, Abadona. Ostatní badatelé jej považují za zřetelnou narážku na Řím a římské císaře.¹⁵ Obě interpretace se však vzájemně nevylučují. Paralela s králem páté polnice je zajímavá: konkrétní historický trůn (římského císaře) se v ní stává na chvíli protagonistou podsvětí...

Ve v. 11 opět téměř jako refrén zaznívá motiv neoblomnosti zasažených lidí. Paradoxně pak opět podtrhuje, že ani tyto poslední pohromy – důsledky lidských činů, které padají z nebe zpět – (by) nemusely vést ke zničení, nýbrž k tomu, aby se *lidé odvrátili od svých činů*.

- 12 *Šestý anděl vylil svou nádobu na velikou řeku Eufrat: a její voda vyschla, aby byla připravena cesta králům od východu slunce.*

Šestá polnice (8,13–21) rozpoutávala síly dosud spoutané na východě, při řece Eufrat. Šestá nádoba dodržuje stejnou topografii a obrací se také k *řece Eufrat*. Stejně jako v 8,16, i zde se tím připravuje cesta pro velkou armádu. Na rozdíl od polnic to však tentokrát již nejsou uvolněné přírodní síly, nýbrž síly politické.

Řeka *Eufrat* tvořila východní hranici Římské říše. Za touto hranicí byli Parthové a další divoké kmeny, které patřily k nočním mŕmám římských panovníků, protože se jim nikdy nepodařilo je zcela pacifikovat. Parthové představovali stále potenciální nebezpečí a hrozbu a většina římských tažení proti nim končila přinejmenším rozpačitě. Na římskou fobii z toho, co je za Eufratem, zde může Jan narážet šestou nádobou.¹⁶ Někteří badatelé zde vidí dokonce další narážku na neronovskou legendu, podle níž svržený císař Nero uprchl právě za Eufrat a jednoho dne by se měl vrátit v čele parthské armády a ostatních východních králů, aby si znovu dobyl Řím.¹⁷ Giesen¹⁸ správně poukazuje na možnou starozákonní konotaci: *na východ od ráje, a tedy i od Eu-*

14 BOXALL, str. 231.

15 AUNE, str. 889; GIESEN, str. 354, aj.

16 Tak BORING, str. 175; CAIRD, str. 205.

17 BOXALL, str. 230–231; AUNE, str. 891; proti GIESEN, str. 357, argumentuje tím, že králů je více a žádný není jmenován ani nijak vyzdvížen oproti ostatním.

18 GIESEN, str. 357.

fratu byl vyhnán Kain (Gn 4,16; 2,14). Králové od východu jsou tedy potomci, potažmo dědicové Kainovi.

A hle, z úst draka i z úst dravé šelmy a z úst lživého proroka vystoupili tři nečistí duchové, podobní ropuchám. Jsou to duchové ďábelští, kteří činí zázračná znamení. Vyšli ke králům celého světa, aby je shromáždili k boji v rozhodující den všemohoucího Boha. 13–14

Zdá se, jako by vysušení Eufratu mělo i další následky; *ropuchovití démoni*, kteří nyní vystupují na scénu, však kupodivu nejsou bezdomovci, vznikli vysušením řeky, nýbrž vystupují z *úst draka, šelmy a jejího proroka*. Navazují tak opět volně na jednu z egyptských ran (žáby Ex 7,27 – 8,10), ale aktualizují ji ve svém novém kontextu. Žáby se v ústech draka, šelmy a proroka stávají protagonisty válečné propagandy, která nakonec vede ke světovému konfliktu.

Příznačné je, že zde i později u Armagedonu zůstane rozostřené, kdo s kým a proti komu vlastně bojuje. Zde můžeme žáby interpretovat jako „diplomatické vyslance“, kteří mají získávat krále celého světa na stranu šelmy.¹⁹ Právě tak ovšem by mohly představovat propagandu, která nakonec pošťve (a shromáždí) krále celého světa proti šelmě.²⁰

„Hle, přicházím nečekaně jako zloděj! Bláze tomu, kdo bdí a střeží svůj šat, aby nechodil nahý a nebylo vidět jeho nahotu!“ 15

Toto ježíšovské *blahoslavenství* zazní uprostřed válečné propagandy a válečných příprav poněkud překvapivě a nečekaně – ale to je právě důvod, proč zde zaznívá. Je zřejmě záměrem, aby zde uprostřed totální propagandy zazněl hlas, který říká něco jiného. Beasley-Murray²¹ předpokládá, že osten výroku je obrácen proti srocujícím se králům, a dokládá, že váleční zajatci bývali v triumfálním průvodu vedeni *nazí*. Je však pravda, že motiv nečekaného příchodu *jako zloděj* v noci a s ním spojená výzva k *bdělosti* a vytrvalosti bývají v tradici, z níž tento výrok čerpá (srov. Mt 24,43; Lk 12,39–40), ale i ve Zj samotném (3,3–4) adresovány spíše dovnitř do církve jako napomenutí a povzbuzení. Na tomto místě bychom tedy výrok mohli přetlumočit: *nenechte se zmást a zvíkat tím, co se říká a děje kolem vás. Nenechte se uprostřed toho všeho připravit o bílý šat, i kdyby to měl být šat mučedníků.*

19 Tak např. GIESEN, str. 358.

20 Tak CAIRD, str. 206.

21 BEASLEY-MURRAY, str. 245; podobně i WHITERINGTON, str. 210.

Někteří badatelé předpokládají, že tento verš původně patřil za Zj 3,3.²² Pro takové přemístění však nejsou ani textové doklady ani dostatečné obsahové argumenty. Obě místa mají společný motiv: nečekaný příchod Syna člověka, přirovnaný k nočnímu vloupání. To ovšem neznamená, že v. 15 máme někam přesunovat; pouze se ukazuje, že Jan dvakrát čerpá ze stejné synoptické tradice.

16 *Shromáždili ty krále na místo zvané hebrejsky Harmagedon.*

V předchozím v. 15 zazněl nečekaně strážlivý hlas odjinud, který říká něco jiného, než co je slyšet všude kolem. Nyní se opět vracíme do souvislosti šesté pohromy: řeka Eufrat vyschla a připravila tak cestu *králům* od východu slunce (odtud, kam byl kdysi vyhnán Kain); ropuchoidní přízraky agitovaly (proti nim?) ostatní krále. Nyní je zřejmé, že se všichni shromažďují k jakési veliké „poslední bitvě“. Z kusé, jakoby nedořečené dikce tohoto verše není jasné, kdo s kým bude nakonec bojovat, ani kdy (a přísně vzato, ani zda vůbec) k bitvě dojde. Všechnu pozornost tak k sobě poutá záhadné jméno místa, na které se shromáždili, a které by mělo naznačit více.

Lokalitu zvanou *Armagedon* nebo *Harmagedon* neznáme. Říká-li ovšem autor, že se toto místo *hebrejsky* nazývá, nepřímou nás tím vybízí, abychom pomocí hebrejštiny uvedené jméno analyzovali.

(a) Nejjednodušší a také nejrozšířenější je výklad, který interpretuje začátek jména (H)armagedon jako hebrejské הַרְמַגְדוֹן (*har – hora, pohoří*). Har-Magedon potom zcela regulérně znamená *Hora Megido* nebo *Pohoří Megida*. Tato možnost dává velice dobrý smysl, protože Megido a planina kolem něho byly dějištěm velice mnoha velkých a rozhodujících bitev: v roce 1468 př. Kr. se zde střetl egyptský faraón Tutmoses III. s koalici kenánských králů; v roce 1220 př. Kr. zde obdobně bojoval faraó Merneptah. Kniha Soudců klade do těchto míst bitvy Debory a Baráka proti Kenancům, vedeným Siserou (Sd 4–5) a střetnutí Gedeona s Midjánci (Sd 7); Na tomto místě měl zahynout úplně první izraelský král Saul v boji s Pelišťjci (1S 29,1; 31,1–7) a také téměř poslední judský král Jošijáš v boji s Egypťany (2Kr 23,29–30; 2Pa 35,22–24). Představa poslední, rozhodující bitvy právě na takovém místě je dobře myslitelná.

Megido má ovšem i jednu velkou nevýhodu, která tento výklad citelně oslabuje: neleží totiž na horách, nýbrž zcela jednoznačně a nezaměnitelně v údolí. Bojiště s velkým B z něho udělala právě ta okolnost, že leží v rovině, která je přirozenou vstupní branou do země. Starý zákon také naprosto korektně mluví o *planině Megida*.

(b) Někteří badatelé proto vykládají druhou část názvu nikoli jako Megido, nýbrž jako přepis hebrejského מוֹעֵד (*moed*), tedy *Hora setkání*,²³ popřípa-

22 CHARLES II, str. 49; LOHMEYER str. 32–33; 136–137; RISSI, str. 22; AUNE, str. 896.

23 Např. BORING, str. 177; BEASLEY-MURRAY, str. 245 dokonce s úvahou, že by touto Horou setkávání mohl být Sión, kde už se šikuje vojsko Beránkovo.

dě při opět jinak pozměněném čtení jako *Hora porážky* nebo *Hora zániku*.²⁴ V tom případě by byl Harmagedon zcela symbolickým názvem, bez vztahu k jakékoliv lokalitě.

(c) Další variantou těchto výkladů je možnost, že jde o *kombinaci* prorockých výroků a narážek, které mluví o Megidu, s těmi, které mluví o bitvě na *horách izraelských*,²⁵ nebo ztotožnění dávného Megida s Římem,²⁶ který se rozkládal na sedmi pahorcích.

(d) Zbývá ovšem i zajímavá možnost číst jinak začátek jména. *Ar* by totiž nemuselo být přepisem hebrejského אַר , nýbrž אַר (*ir; ar?*) *město*. Celý název by potom byl *Město Megido*.²⁷

Já se přikláním nejspíše k této poslední možnosti. Především se však domnívám, že „Megido“ v představách spojených s Harmagedonem zůstává jisté, i kdybychom přibrali v úvahu kteroukoliv z dalších možností: i kdyby autor z nějakého nevysvětleného důvodu spojoval Megido s horami (viz a) které tam nejsou; kombinoval asociace, které vzbuzuje Megido, s jinými prorockými představami (viz c) nebo přímo s antickým Římem; dokonce i kdyby nás ponoukal k hebrejské etymologizaci ve smyslu (b), při všech těchto možnostech a etymologizacích zní slovo Megido v Harmagedonu tak výrazně a muselo budit ještě i v Janově době tak silné asociace jako kdybychom dnes řekli, že se králové shromáždili u Waterloo.

Vycházíme-li z kontextu šestnácté kapitoly, je světový konflikt, ke kterému se zde schyluje, jednou z pohrom, a to právě šestou. I v předchozích sériích byla vždy šestá (pečeť, polnice) charakterizována rozpoutanými silami, které už lidstvo samo nedokáže zastavit a které mu přerůstají přes hlavu. Šestá pečeť končí tím, že králové a vojevůdci v panice prchají do hor (!), v šesté polnici útočí obrovská armáda od Eufratu. Šestá nádoba směřuje k bitvě, která musí mít katastrofální důsledky pro všechny. V tomto kontextu přestává být důležité, kdo s kým vlastně bojoval, kdo byl spojencem koho a kdo měl pádnější důvody.²⁸

Harmagedon (Megido) je k tomu vybrán jako příznačné místo Poslední bitvy. Pro Janovy posluchače znamenal kus země, na kterém umíraly celé generace, pod nejrůznějšími prapory a korouh-

24 Tuto možnost uvádí např. AUNE, str. 899.

25 Tak nejvýrazněji BOXALL, str. 233.

26 CAIRD, str. 207.

27 Tuto možnost zmiňují AUNE, str. 899; WHITERINGTON, str. 211.

28 Je příznačné, že i moderní katastrofické filmy a sci-fi romány obvykle jenom mlhavě naznačují, kdo s kým původně bojoval a kdo měl jaké pohnutky. V situaci *potom*, po světové katastrofě, totiž i ty nejpádnější důvody a nejemocionálnější argumenty z doby *předtím* vypadají malicherně.

vemi, kde velmi podivně prohrál svou bitvu i Jóšijáš, který byl pro Izraelce svého času téměř mesiášským králem a po jehož smrti už přišla takřka jen katastrofa za katastrofou. Nebylo by divu, kdyby si jej tenkrát spojovali s nějakou obdobou blanických rytířů...

Démonské ropuchoidní přízraky, které přivádějí své krále neomylně právě sem, působí téměř jako nějakí *geniové loci* starého bojiště. Jako by fanatismus, který tím bojištěm prošel za dlouhá stiletí, ať už z té nebo oné strany, jako by veškerý fanatismus, který kdy hnál armády do bojů, tady ještě nevyčíchl.

Jan tedy nemíří na žádnou konkrétní událost své doby, prostě jen nechá shromažďovat přízraky dalších a dalších armád. V jeho (i naší) době se stále ještě po světě pohybuje dostatek armád, jejichž přízraky lze do Harmagedonu posílat. Nebo raději celé ty armády.

- 17 *Sedmý anděl vylil svou nádobu do ovzduší a z chrámu od trůnu zazněl mocný hlas: „Stalo se!“*

Podobně jako v předchozích sériích ohlašuje i tady *sedmá* část příchod nového věku a vysvobození (srov. např. 11,15, kde po sedmé polnici zazní „Vlády se ujal náš Pán a jeho mesiáš!“). V předchozích případech se pak vyprávění vrátilo zpět a v nové vizi ukázalo šest etap lidské historie z jiné perspektivy. Tentokrát je příchod nového ohlášen *hlasem od trůnu*, který lakonicky konstatuje, že už *se stalo* (γέγονεν). Na rozdíl od předchozích sérií ovšem bylo sedm nádob už předem ohlášeno jako poslední taková vize, poslední úhel pohledu (15,1). Nyní už se tedy vizionářský pohled nevrátí zpátky, nýbrž začne pomalu, přes ruiny starého postupovat směrem k novému Jeruzalému na konci.

Zvláštní je, že *sedmá* nádoba má být vylita *do ovzduší*. To nemá zřetelnou analogii v sérii sedmi polnic, kterou předchází nádoby do značné míry sledovaly. Aune²⁹ uvažuje, zda Jan sleduje řecké schéma čtyř žvlů. To je ovšem poněkud násilné: zatímco *země* (v. 2) a *vzduch* (v. 17) by tomuto schématu odpovídaly, *voda* by byla (v tomto případě nelogicky) rozdělena dokonce do tří částí (moře v. 3; řeky v. 4; Eufkrat v. 12), *oheň* bychom museli ztotožnit se sluncem (v. 8) a trůn šelmy (v. 10) by zcela vzdoroval zařazení. Mnohem jednodušší řešení přináší Giesen,³⁰ který předpokládá, že *sedmá* nádoba „aktivuje“ v ovzduší vichřici, krupobití a další doprovodné jevy, o nichž mluví následující verše. Ani toto řešení ovšem není beze zbytku přesvědčivé, protože je obtížné si v ovzduší představit původ zemětřesení, které má v následujícím líčení významnou, ne-li dominantní roli.

29 AUNE, str. 899.

30 GIESEN, str. 364.

A rozpoutaly se blesky, hřmění a burácení, a nastalo hrozné zemětřesení, jaké nebylo, co je člověk na zemi; tak silné bylo to zemětřesení. 18

Zemětřesení doprovázelo konec staré éry a jakousi finální (sebe)destrukci, ke které směřoval dosavadní vývoj, již v sérii pečeti (6,12–17 – tam ovšem jako *pečet šestá*) a bezprostředně předcházelo i sedmé polnici (11,13). Zároveň ovšem může být spolu s *blesky* i *krupobitím* vnímáno jako doprovodné jevy Boží epifanie.³¹

A to veliké město se roztrhlo na tři části a města národů se zřítily. Bůh se rozpomenul na veliký Babylón a dal mu pít z poháru vína svého trestajícího hněvu. 19

Na konci pečeti jako by přerůstal katastrofální politický vývoj (pro naše myšlení poněkud nelogicky, ale o to sugestivněji) v katastrofy přírodní, v polnicích ekologická perspektiva dominovala; nyní jako by přírodní pohromy infiltrovaly zpět do sféry civilizační a politické. Caird³² správně upozorňuje, že přírodní katastrofy se tentokrát poznenáhlu stávají obrazem pro rozpad velké říše a snad i jedné civilizace. Slovník přírodních katastrof je přenesen do světa politického. Rozpad *velkého města*, pád „*národnostních*“ měst, které na něm byly závislé, a potrestání *velkého Babylóna* tak (podle Cairda) nejsou tři separátní událostí, nýbrž tři aspekty pádu imperiální moci.

Babylón je zde chápán především jako říše, která drží v zajetí, jako vojenská a politická moc, která se zvrhla a zotročuje ty, kdo se dostanou do sféry jejího vlivu. Tento význam, stejně tak jako zatím nevyslovenou, ale zřetelnou analogii mezi Babylónem a Římem už si Jan připravoval v předchozích kapitolách (11,1–2 počínaje). Rozpad a (doslovně) *zruinování* Babylóna tedy není vnímáno jako pohroma, nýbrž jako počátek vysvobození.

Otázkou je, jak máme chápat výraz *veliké město*. V kontextu v. 19 je nejprůročnější identifikace s Babylónem. Ve Zj 11,8 se zdá, že tento výraz má širší význam, v němž město symbolizuje civilizaci, do sebe uzavřený, organizovaný svět. *Veliké město* by v tomto smyslu znamenalo i zde, že nejde jenom o Babylón-Řím jako politickou jednotku, nýbrž o rozpad a rozklad celého „římského světa“.

31 Srov. Ex 19,16–18; Ž 18,8; Iz 5,25; Iz 64,2.

32 CAIRD, str. 209.

20 *Všechny ostrovy zmizely, po horách nezůstalo stopy,*

V tomto verši se zřejmě mísí dva motivy (vlastně spíše dva aspekty téhož): mizení starého známého světa – a příprava (cesty) na příchod něčeho nového.³³

Zatímco motiv *mizejících hor* je frekventovaný už ve Starém zákoně,³⁴ mizející ostrovy jsou, zdá se, Janovou apokalyptickou inovací (v Iz 42,15 se dokonce ostrovy naopak objevují i tam, kde nebyly). Cairdova³⁵ teze, že ostrovy byly pro Jana spojeny s deportacemi a nuceným vyhnanstvím, takže jejich mizení znamená vlastně také zánik represivních nástrojů, je sice zajímavá, ale nelze prokázat, že Jan zde skutečně takto uvažoval.

21 *na lidi padaly z nebe kroupy těžké jako cent; a lidé proklínali Boha za pohromu krupobití, protože ta pohroma byla strašná.*

Kroupy jsou poslední analogií k egyptským ranám (Ex 9,13–35), podobně jako ostatní předchozí pohromy sedmi nádob přerůstají ovšem do olbřímích, doposud nevidaných rozměrů. Důležitější než samotné kroupy je ovšem v této narážce motiv *pokání*, které by bylo možné, avšak nedošlo k němu. Tento motiv průběžně spouštěl charakter sedmi nádob (srov. 16,9.11): změna by byla možná. Došlo-li už k těmto pohromám, mohlo to vést k reflexi a změně myšlení a jednání. Právě tato série zřetelně ukazuje, že Zj není fatalistické a pohromy, o kterých píše, nejsou fatální ve smyslu neodvratnosti. I tak ovšem sedmá pohroma končí trpkým konstatačním reakce, která je z Janova pohledu paradoxní a nesmyslná: místo změny paradigmatu *proklínání Boha*.

Poslední nádoba zvláštním způsobem kontrastuje s předchozí. Ať už se králové a vojska Armagedonu sešli k největší vzpourě proti Bohu nebo (spíše) ke krvavé bitvě mezi sebou, je zřejmé, že to měla být bitva všech bitev. V tuto chvíli to však vypadá, jako by k ní ani nedošlo (jako by Bohu ani nestálo za to na ni čekat). Řečeno s trochou nadsázky: králové země se shromáždili k veliké bitvě, pak do toho zapršelo a byl konec historie...

33 Srov. Iz 40,3; Mk 1,3par. Podle některých badatelů zřejmě i *rovina* v Lk 6,17 narážkou na „vyrovnaní cest“ a přípravu pro příchod nového.

34 Ž 97,5; 46,3; Iz 40,4; Iz 54,10; Ez 38,20.

35 CAIRD, str. 209.

Zkáza Babilóna: 17,1 – 19,3

Nyní se ve Zj dostáváme do okamžiku, kdy končí běh dějin: série vizí už ukázala z různých pohledů, co všechno (bohužel) patřilo do lidské historie a lidského světa, jak vypadal z odstupu a demaskovaný. V tuto chvíli Jan pomalu přesouvá pohled ke sváteční Boží budoucnosti, spojené se sedmým dnem, kterou doposud vždycky jen naznačil. A někde mezi tou lidskou minulostí, ve které my ještě žijeme – a Boží budoucností je kritický přechod: soud (neboli řecky κρισις – krize), který ukáže, co z toho starého do nového může přejít a co ne. Tedy svět procházející krizí Božího soudu, filtrovaný tak, aby do nového neprošel ani zárodek zla, nenávisti nebo fanatismu.

A jak už můžeme z dosavadního způsobu vyprávění tušit, i tato krize a „filtr“ budou ukázány několika způsoby a v několika paralelních obrazech.

Zj 17,1–8

¹ Tu přišel jeden z těch sedmi andělů, kteří měli sedm nádob, a promluvil ke mně: „Poď se mnou, ukážu ti soud nad velikou nevěstkou, usazenou nad vodami, ² se kterou se spustili králové světa a vínem jejího smilství se opíjeli obyvatelé země.“ ³ Anděl mě odvedl ve vytržení ducha na poušť. Tu jsem spatřil ženu sedící na dravé šelmě nachové barvy, plné rouhavých jmen, o sedmi hlavách a deseti rozích. ⁴ Ta žena byla oděna purpurem a šarlatem a ozdobena zlatem, drahokamy a perlami; v ruce držela zlatý pohár, plný ohavností a nečistoty svého smilství, ⁵ a na čele měla napsáno jméno – je v něm tajemství: „Babylón veliký, Matka všeho smilstva a všech ohavností na zemi.“ ⁶ Viděl jsem tu ženu, zpitou krví svatých a krví Ježíšových svědků. Velice jsem užasl, když jsem ji viděl. ⁷ Ale anděl mi řekl: „Čemu se divíš? Já ti odhalím tajemství té ženy i té sedmihlavé a desetihravé šelmy, která ji nese. ⁸ Ta dravá šelma, kterou jsi viděl, byla a není; vystoupí ještě z propasti, ale půjde do záhuby. A užasnou ti obyvatelé země, jejichž jméno není od založení světa zapsáno v knize života, až uvidí, že ta dravá šelma byla a není, a zase bude.“

- 1–2 *Tu přišel jeden z těch sedmi andělů, kteří měli sedm nádob, a promluvil ke mně: „Pojď se mnou, ukážu ti soud nad velikou nevěstkou, usazenou nad vodami, se kterou se spustili králové světa a vínem jejího smilství se opijeli obyvatelé země.“*

Úvodní verš ponechává na scéně jednoho z protagonistů předchozí vize, jednoho ze *sedmi andělů*. Tentokrát však už není nositelem žádné další pohromy, nýbrž jakýmsi průvodcem a interpretem pro následující scény.

Zatímco např. Aune považuje toto spojení s předchozí sérií za čistě formální, Beasley-Murray a další badatelé se domnívají, že soud nad Babylónem ve Zj 17–19 je vlastně jen detailním pohledem na to, co se odehrálo již na konci sedmi nádob.¹

Soud (κρίμα), který zde anděl ohlašuje, spočívá v první fázi v tom, že se události a věci nazývají pravými jmény. Na scéně se nejprve objevuje *nevěstka*. Je zřejmé, že již toto označení je prorocký hodnotící soud, zatím však není řečeno, koho se týká. Slova o *králích světa*, kteří se s ní *spustili*, naznačují, že pornografický obraz je zde určen pro politickou spíše než sexuální realitu. Ta (politická moc), která je charakterizována jako *nevěstka*, podmaňuje, svádí a svým způsobem tedy ovládá okolní státy (*králové světa*) i vlastní občany (*obyvatelé země*), ale platí za to svou cenu. Prodává sama sebe, je na prodej.

Zmínka o tom, že *nevěstka* je *usazena nad vodami*, je narážkou na Jr 51,13 a předjímá tak, že ona vládnoucí *nevěstka* bude vzápětí charakterizována jako Babylón.

Jeremjáš ovšem vycházel ze skutečného stavu: starověký Babylón se rozkládal nad Efratem a nad systémem zavlažovacích kanálů; prorok takto charakterizoval jeho úrodnost a bohatství. V případě Říma, který bude v následujících verších s Babylónem ztotožněn, je řeka Tiber příliš málo na to, aby zdůvodnila přídomek *nad mnoha vodami*. Obraz tak nutně dostává pozmeněný význam: vládce nad Středomořím,² popřípadě konkrétněji: nad obchodními námořními cestami.³ Ve v. 15 se pak význam posune ještě dále (viz níže).

- 3a *Anděl mě odvedl ve vytržení ducha na poušť.*

Poušť je v biblické tradici víceznačná: je to místo Boží blízkosti a Božího vedení, ale také místo nebezpečné, plné ohrožení a oby-

1 AUNE, str. 928; BEASLEY-MURRAY, str. 248; BORING, str. 178; WITHERINGTON, str. 217.

2 GIESEN, str. 369.

3 CAIRD, str. 213.

vané demony, anebo prostě opak úrodné země, na které se dá žít. Proto ani zde není jednoznačné, zda je na poušti Jan nebo *nevěstka* nebo obojí; zda byl vyveden na poušť, aby tam viděl město-*nevěstku* v její skutečné situaci,⁴ nebo je poušť jenom ta správná perspektiva, z níž se dívá na bohaté, sebejisté město.⁵

Vyložíme-li poušť jako skutečnou *situaci města*, které Jan demaskuje, dostane nový smysl i zmínka o jeho pozici nad mnoha vodami v předchozím verši: město, které vypadá blahobytně (nad vodami), je ve skutečnosti na suchu (na poušti). Tento výklad podporuje i pokračování obrazu v následující kapitole (18,2): město, které je v autorově současnosti na pohled ještě plné života, vidí Jan svým prorockým pohledem už jako pustinu bez života, obývanou jen demony nebo nanejvýš ještě zlověstnými ptáky.

Podobně v 21,9–10 můžeme chápat horu jako místo, odkud se Jan dívá na Nový Jeruzalém (Olivovou horu?) nebo celý Jeruzalém jako město na hoře ležící.

Tu jsem spatřil ženu sedící na dravé šelmě nachové barvy, plné rouhavých jmen, o sedmi hlavách a deseti rozích. 3b

Přísně popisně vzato je zajímavé, na čem všem stihne tato *žena sedět* během jediné kapitoly. Zatímco v předchozí andělově anotaci seděla nad vodami, nyní se veze na hřbetě draka a v následujícím vyobrazení spočine na sedmi pahorcích.

V tomto případě je pointou, s kým se spojila, kdo ji „nese“ a na kom je závislá: šelma o sedmi hlavách a deseti rozích evokuje jednak draka ze Zj 12, jednak první šelmu ze Zj 13, která je věrnou kopií onoho draka.

Přeloženo do exaktní mluvy: *žena* může znázorňovat město a *šelma* impérium⁶ nebo *žena* = císař(ský kult) a *šelma* = bohyně Roma, Řím.⁷ Použití metafor však takto přísnému, jednoznačnému určení poněkud vzdorují. Drtivá realita Římské říše je pro Jana takřka záměnně drakem, svrženým z nebe, který je ještě v posledním tažení nebezpečný, šelmou, která se vynořila ze zámoří či z moře, i *nevěstkou*, která se prodává a svádí okolní národy. V Janově poněkud drsné, jakkoli Starým zákonem živěné obraznosti, jde prostě o „zkurvenost“ na místech nejvyšších, která je ovšem nesena na hřbetě moci.

4 Tak BEASLEY-MURRAY, str. 251.

5 Tak BORING, str. 179; GIESEN, str. 370; BOXALL, str. 241, zde vidí dokonce možnou analogii k Pokušení na poušti (Mt 4,1–11 par.).

6 BEASLEY-MURRAY, str. 252.

7 GIESEN, str. 370–371.

Navíc Beasley-Murray⁸ správně připomíná, že starověká božstva měla čas-
to také „své“ zvíře a byla zpodobňována buď přímo jako toto zvíře nebo jako
člověk, který na tomto zvířeti sedí, popřípadě je vede nebo drží v náručí.

- 4 *Ta žena byla oděna purpurem a šarlatem a ozdobena zlatem, draho-
kamy a perlami; v ruce držela zlatý pohár, plný ohavností a nečistoty
svého smilství,*

Purpurová (nachová) a *šarlatová* barva v případě *ženy* (i šelmy
v minulém verši) jsou znamením přepychu, ale především jsou to
barvy královské a – pro Janovy první čtenáře – opět narážky na cí-
sařský Řím. Boxall⁹ správně upozorňuje, že luxusní oděv ani šper-
ky a zlato zde nejsou jednoduše výrazem (proletářské) nenávisti
vůči bohatství a přepychu: nový Jeruzalém (Zj 21) bude právě tak
obložen zlatem a drahokamy. Spíše zde jde o kontrast mezi vnějším
leskem a ohavností uvnitř. Tento kontrast je potom naplno vyjád-
řen obrazem *poháru*, který je zvnějšku lákavý avšak obsahu nepo-
živatelného.¹⁰

- 5 *a na čele měla napsáno jméno – je v něm tajemství: „Babylón veliký,
Matka všeho smilstva a všech ohavností na zemi.“*

Jméno na čele v sobě skrývá hned několik paradoxů a zřejmě
i notnou dávku ironie. Už sama představa, že něco je napsáno pří-
mo na čele – a přitom je to *tajemství*, je poněkud paradoxní. Něco,
co bije do očí – a přesto je třeba prorockého pohledu, abychom si
to uvědomili.

Jméno na čele samozřejmě upomene i na všechna ostatní jmé-
na, pečeti nebo znamení na čele, která čtenáři potkali v předcho-
zích kapitolách. Zatímco 144 tisíc ze Zj 7 tam mělo jenom pečeť
(= tajemství), další ze Zj 14 měli napsáno jméno Beránka a jeho
Otce; naproti tomu ti, kdo se upsali šelmě, měli na čele její zname-
ní (Zj 13). V tuto chvíli se, zdá se, dozvídáme, *co* tam mají napsáno:
znění a význam tohoto znamení.

Jméno na čele ovšem také – úpravně vyvedené na čelence – no-
sili římské nevěstky.¹¹

Tajemství tohoto jména spočívá v tom, že Babylónem (o kterém
měli jasno už pozdní starozákonní proroci) se pro první genera-

8 BEASLEY-MURRAY, str. 252.

9 BOXALL, str. 242.

10 Srov. Mt 23,25; Lk 11,39.

11 Tak BEASLEY-MURRAY, str. 253, a další; tuto souvislost popírá GIESEN,
str. 372.

ce čtenářů Zj stal Řím. K sexuální deviaci je zde opět přirovnáno
římské zacházení s mocí a sebezbožnění v císařském kultu. (srov.
též 14,8).

Viděl jsem tu ženu, zpitou krví svatých a krví Ježíšových svědků. 6a

Jan „ženě“ vyčítá dvojí: modloslužbu císařského i státního kul-
tu (v. 5) a pronásledování těch, kteří na ní odmítají participovat
(v. 6).¹² Zmínka o tom, že žena je *zpitá krví*, naznačuje, že Jan
za římským postupem proti křesťanům postrádá racionalitu.¹³
Není to chladnokrevné odstraňování nepohodlných nebo (do-
mněle?) nebezpečných, je zde jakési opojení krví a fanatismus.

Zajímavé je, že doslovně vzato se zdá jako by Jan rozlišoval dvě skupiny
těch, jejichž krev byla prolita: *svaté* a *Ježíšovy svědky*. Není to rozlišení na „řa-
dové“ křesťany a specifickou skupinu mučedníků, protože žena je zpitá krví
obojích. Většina badatelů zde chápe spojku *a* (καί) jako vysvětlující:¹⁴ *sva-
tých, tj. Ježíšových svědků*. Kdybychom zůstali u přísného rozlišení, mohli by
svatí být v tomto případě ti, kteří zahynuli ve „Svatém městě“ a vůbec oběti
Římanů během židovské války, tedy Židé, zatímco *Ježíšovi svědkové* by byli
křesťané.¹⁵

*Velice jsem užasl, když jsem ji viděl. Ale anděl mi řekl: „Čemu se di-
víš? Já ti odhalím tajemství té ženy i té sedmihlavé a desetirohé šel-
my, která ji nese.* 6b–7

Janův *úžas* naznačuje určitou fascinaci, od níž se neumí opro-
stit. V tom případě by slova anděla byla spíše výtčkou a napome-
nutím: přestaň žasnout, nenech se fascinovat. Já ti ji demaskuji: *od-
halím ti tajemství té ženy*.¹⁶

*Ta dravá šelma, kterou jsi viděl, byla a není; vystoupí ještě z propasti,
ale půjde do záhuby. A užasnou ti obyvatelé země, jejichž jméno není* 8

12 Tak CAIRD, str. 214.

13 Srov. též 1Pt 3,13.

14 AUNE, str. 937, aj.

15 Srov. Zj 18,24, kde jsou mezi mučedníky zahrnuti všichni, bez ohledu
na vyznání. BEASLEY-MURRAY, str. 253, předpokládá, že první skupinu by
mohli tvořit svatí Starého zákona.

16 Janovu fascinaci a andělské napomenutí předpokládá např. BEALE, *Reve-
lation*, str. 862. Jinak GIESEN, str. 375, nebo AUNE, str. 938, kteří považují
Janův údiv za formální prostředek, „oslí můstek“, aby mohl anděl navázat
dalším vysvětlením. Stejně silné slovo pro *úžas* je však i v následujícím
v. 8, zřetelně s negativním významem.

od založení světa zapsáno v knize života, až uvidí, že ta dravá šelma byla a není, a zase bude.

Tato charakteristika šelmy je opět vícevrstevná. Podle některých badatelů vypovídá o tom, že Janovi první čtenáři momentálně nebyli vystaveni přímému, organizovanému pronásledování: pronásledování *bylo* (za Nerona) a Jan je varuje, že opět *bude*, přestože nyní je relativní klid.¹⁷ Znamenalo by to, že „šelma“ momentálně není na scéně, není v akci. Řím by se pro tuto chvíli jevil spíše jako poněkud opilá a poněkud prodejná žena – přesto však nebezpečná, protože vespod zůstává šelma, která ji nese a časem zase vystrčí hlavu.¹⁸

Současně ovšem šelma – podobně jako již ve třinácté kapitole – nepovedeně karikuje jednu ze základních výpovědí Zj, o tom, který *byl, je a přijde* (1,4,8; 4,8): šelma *byla, není a sice přijde*, ale jen proto, aby vzápětí přišla *do záhuby*.

O *zapsaných v knize života* viz komentář ke Zj 13,8.

Zj 17,9–18

⁹ *At' pochopí ten, komu je dána moudrost. Sedm hlav je sedm pahorků, na nichž ta žena sedí, a také sedm králů: ¹⁰ pět jich padlo, jeden kraluje, jeden ještě nepřišel. Až přijde, bude smět zůstat jen nakrátko. ¹¹ A ta dravá šelma, která byla a není, je osmý král, a přece jeden z těch sedmi; jde však do záhuby. ¹² Deset rohů, které jsi viděl, je deset králů, kteří se ještě vlády neujali, ale v jedinou hodinu přijmou královskou moc spolu se šelmou. ¹³ Budou zajedno ve svých úmyslech a svou sílu i moc dají té šelmě. ¹⁴ Ti budou bojovat s Beránkem, ale Beránek je přemůže, protože je Pán pánů a Král králů; ti, kdo jsou s ním, jsou povolání a vyvolení a věrní. ¹⁵ A řekl mi: „Vody, které jsi viděl, nad nimiž ta nevěstka sedí, to jsou národy, davy, rasy a jazyky. ¹⁶ A těch deset rohů, které jsi viděl, i ta šelma pojmu nevěstku v nenávisť, oberou ji o všecko až do naha a budou rvát její tělo a spálí ji ohněm. ¹⁷ Neboť Bůh jim vložil do srdce, aby provedli jeho záměr, řídili se jedním úmyslem a odevzdali šelmě svou královskou moc, dokud se nedokoná, co Bůh řekl. ¹⁸ Ta žena, kterou jsi viděl, je veliké město, panující nad králi země.“*

¹⁷ Tak CAIRD, str. 215; BORING, str. 181.

¹⁸ Těto interpretaci na pohled odporuje Janovo vlastní vyhnanství právě v této chvíli. Pronásledování je ovšem široký pojem. Zde by to mohlo znamenat, že nejde akutně o život, neprobíhají v tuto chvíli pogromy, hrozí právě jen vyhoštění nebo vyhnanství.

At' pochopí ten, komu je dána moudrost. Sedm hlav je sedm pahorků, na nichž ta žena sedí, a také sedm králů: 9

Jestliže autor přirovnává stát ke zvířeti a mluví o jeho *hlavách*, zdá se naprosto logické interpretovat hlavu zvířete jako hlavu státu, případně více hlav jako jednotlivé vládcy. Tuto metaforu ostatně používáme dodnes, i v oficiální terminologii, aniž bychom si uvědomovali, že mluvíme-li o „hlavě státu“, umožňujeme tím přirovnání toho, co je pod hlavou, právě ke zvířeti. K tomuto pochopení nás navádí již třináctá kapitola (13,3) a právě tato možnost bude rozpracována dopodrobna v následujících verších. Přesto Jan nejprve vytvoří stručnou vsuvku, v níž jaksí navíc ztotožní *sedm hlav se sedmi pahorky*.

Na *sedmi pahorcích* se rozkládal antický Řím a byl takto opěvován. Také bohyně Roma – božstvo, ztělesňující město Řím – byla zobrazována jako žena, sedící na sedmi pahorcích. Socha ženy na sedmi pahorcích stávala zřejmě ve chrámech, zasvěcených kultu císaře a kultu města Říma; pahorky byly atributem, podle nichž lze poznat, o jakou sochu božstva jde. Stejně vyobrazení se také razilo také na rub mincí, které na přední straně měly hlavu císaře.

Jan tedy touto stručnou odbočkou naprosto jednoznačně ztotožní šelmu své doby s císařským Římem a současně vytvoří parodii, která se loyálními občany Říma musela jevit jako nejhrubší blasfémie: místo známého výjevu bohyně na sedmi pahorcích vidíme v jeho podání nevěstku na sedmi hrbech či hlavách amorfní bestie.

Někteří badatelé chápou úvod verše tak, že zde máme jinotaj, skrytý mezi řádky před případnou římskou cenzurou.¹⁹ Caird²⁰ však velice trefně namítá, že tuto narážku by pochopil i ten nejposlednější pogramotný římský voják. Výzva k pochopení nás tedy jen upozorňuje, že na běžný obraz (kterému čtenáři navykli z římské propagandy) se nyní díváme nově, pohledem demaskujícím a dehonestujícím. Z ctihodné představitelky města a říše udělaly hlavy, o které se opírá, prodejnou holku.

pět jich padlo, jeden kraluje, jeden ještě nepřišel. Až přijde, bude smět zůstat jen nakrátko. A ta dravá šelma, která byla a není, je osmý král, a přece jeden z těch sedmi; jde však do záhuby. 10–11

Hlavní směr výkladu se ovšem upíná k interpretaci jednotlivých hlav jako *vládců*.

Na tomto místě je užitečné si uvědomit, jak mnoho je naše představitost ovlivněna českými pohádkami a zejména jejich ilustra-

¹⁹ Např. GIESEN, str. 377.

²⁰ CAIRD, str. 216.

cemi. Mluví-li Jan o šelmě, která má sedm hlav, představíme si okamžitě sedmihlavou saň. Janova hororová obluda ovšem – zdá se – nemusí mít sedm hlav *současně*, nýbrž sedm hlav po sobě jdoucích. Spíše se podobá různým „vetřelcům“ z moderních sci-fi, které můžete likvidovat a oni stále znovu ožívají. Jednu hlavu useknete a ona jinde naroste nová.

Seven králů? Konkrétní údaje o *pěti hlavách*, které již *padly*, *šesté*, která *kraluje* nyní, a *sedmé*, která přijde jen *nakrátko*, daly podnět ke mnoha spekulacím o době sepsání. Zdá se totiž až vyzývavě jednoduché odpočítat prvních šest římských císařů, abychom zjistili, za (hrůzo)vlády kterého z nich Jan píše, a popřípadě jen ověřili, že následující sedmý vládl jen krátce a osmý byl stejně špatný jako ten šestý nebo obecně jako jeden z těch předchozích. Výsledky takových výpočtů ovšem vůbec nejsou tak jednoznačné, jak by se dalo čekat. Je zde totiž více možností, než by se zprvu zdálo: máme začít Augustem, který byl skutečně formálně prvním, kdo vládl jako císař? Nebo Juliem Caesarem, který dal „caesarům“ jméno a titul? Už ve starověku někteří dějepisci považují za prvního císaře Augusta (podobně jako se to učíme ve školách my), jiní celkem přirozeně, byť možná nepřesně, považují za prvního caesara Caesara. Podobný problém nastává po smrti císaře Nerona (68 po Kristu), kdy se během jediného roku, v několika měsících intervalech, vystřídají tři zájemci o trůn (Galba, Otho, Vitellius), ale teprve když se postupně navzájem zlikvidují, nastoupí čtvrtý (Vespasianus), který skutečně stabilizuje vládu nad celou říší. Máme tyto tři chápat a počítat jako legitimní císaře (jak činí některé starověké prameny) nebo jako interregnum/bezvládlí (jak činí jiné)? Podle toho nám jako *šestý* císař, za jehož vlády Jan píše, vychází Nero, Galba nebo Vespasianus. *Sedmým*, který by měl vládnout pouze krátce, může pak být Galba, Otho, Vespasianus nebo Titus. *Osmým*, který je (stejně špatný jako) jeden ze sedmi) může být podle různého počítání Otho, Vitellius, Titus nebo Domitianus.

Samozřejmě: ne všechny tyto možnosti dávají dobrý smysl, mohli bychom se tedy pokusit o vylučovací metodu. Problémem ovšem je, že ve skutečnosti z těch či oněch důvodů nedává smysl ani jedna. Pokud by například šestým císařem, za jehož vlády Jan píše, byl Galba, je splněna podmínka, že následující císař (Otho) bude vládnout jenom krátce. Ale jak by se za jeho vlády ocitl Jan ve vyhnanství? Galbova krátká vláda měla naprosto jiné, základnější priority, než pronásledování křesťanů. Navíc by to znamenalo, že Jan píše ještě před koncem židovské války a tedy zničením Chrámu (se kterým už se v předchozích kapitolách vyrovnává jako s hotovou věcí). Také Vitellia lze stěží považovat za osmého, který je ve skutečnosti jedním ze sedmi. Podobně můžeme pokračovat i u ostatních. Pokud je Janovým současným císařem Vespasianus, splňuje podmínku, že následující sedmý (Titus 79–81) povládně jenom krátce. Nemáme však nejmenší náznaky, že by Vespasianus pronásledoval nebo posílal do vyhnanství křesťany. Naproti tomu osmý (Domitianus) je skutečně v mnoha ohledech novým Neronem a také zřejmě pronásledoval křesťany stejně jako Nero. Lákavější je pro nás možnost, že šestý císař, za jehož vlády Jan píše, je Nero. I tato možnost ovšem má své fatální nedostatky: pokud by sedmý byl Galba, opravdu vládl jenom krátce, ale osmý Otho jen těžko může být považo-

ván za jednoho ze sedmi, natož za druhého Nerona. Pokud bychom tři císaře „interregna“ přeskočili, byl by sedmým Vespasianus, který ovšem vládl deset let (69–79), tedy nikoli krátce, a osmým Titus, který naopak vládl tak krátce, že si nestihl vysloužit špatnou pověst. Bezkonkurenčně nejlákavější by pro nás byla možnost, že šesté, poněkud prokleté číslo obsadí Nero, který poslal Jana do vyhnanství, zatímco osmým je Domitianus jako nový Nero a tedy jeden ze sedmi. Této možnosti se ovšem normálním počítáním nedá dosáhnout. Navíc už se pomalu ale jistě dostáváme do situace, kdy nezjišťujeme z Janových údajů, za které vlády píše, nýbrž manipulujeme jeho údaje podle toho, co chceme dostat jako výsledek. Problematická je i perspektiva, kterou Janovi přisuzujeme. Přísně vzato píše za vlády šestého císaře. Mimoděk však předpokládáme, že popisuje poměry za vlády osmého (Domitianus jako Nero redivivus) jako současnost svou a svých posluchačů. Tímto způsobem např. Boxall²¹ předpokládá, že Jan zde antedatuje – to ovšem po mém soudu nedává smysl v dopise, který zdůrazňuje hned na začátku, že je psán současně.²²

Někteří badatelé se pokoušejí provést výběr a počítat ze seznamu císařů jenom některé. Pět císařů, kteří padli, lze například chápat jako odkaz na ty, kteří zemřeli násilnou smrtí (Gaius, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Domitianus). Jiní počítají jenom ty, kteří byli prohlášeni za bohy nebo ty kteří vládli až po Kristově vzkříšení. Tím se však jenom rozšiřuje vějíř možností, aniž by některá z nich převážila jako jednoznačně přesvědčivější než ostatní.

Boring²³ správně upozorňuje, že luštíme hádanku, kterou nám Jan nepoložil. Jan do svého textu *neukryl* odkaz na dobu, ve které píše. Píše pastýřský dopis svým čtenářům – nikoli hádanku příštím generacím. A svým čtenářům nemusí sdělovat tajemství, kdo je teď právě císařem, nýbrž *co je zač*.

Janovi první čtenáři se nedopočítávali pěti předchůdců, aby zjistili, kdo je momentální císař. A Jan, který „svého“ aktuálního císaře charakterizuje jako šestého, *nezná* ještě historické podrobnosti o jeho nástupcích. Jeho sčítání hlav musíme chápat jako zápas s mnohohlavou šelmou; kočkou, která má tentokrát ne devět, ale sedm nebo osm životů. Pět už jich ztratila, o šestý, který má teď, bezpochyby také přijde, ani sedmý nebude na dlouho. Až potud je to optimistický výhled – který ovšem Jan zmrazí (sur)realistickým očekáváním, že až bude nejhůř, jedna z těch sedmi zabitých hlav se vrátí...

21 BOXALL, str. 247.

22 Zj 1,9 bychom pak museli číst přibližně takto: „Já Jan, váš současník za vlády císařem Domitiana jsem vám před třiceti lety za vlády Neronovy napsal tento dopis...“

23 BORING, str. 182–183.

12–13 *Deset rohů, které jsi viděl, je deset králů, kteří se ještě vlády neujali, ale v jedinou hodinu přijmou královskou moc spolu se šelmou. Budou zajedno ve svých úmyslech a svou sílu i moc dají té šelmě.*

Podobně jako v danielovských vizích (Da 7–8), jsou i zde rohy zvířete tradičně vyloženy jako *králové*. Nejsou to však již římscí císaři: (a) císaře ztělesňovaly hlavy; (b) tito králové nepřicházejí postupně, nýbrž vládou současně (*v jednu hodinu*). Pravděpodobně jsou to tedy spojenci Říma: králové a království, která byla různou měrou Římu podřízená a na římské moci závislá. Číslovka deset je v tomto případě symbolická a nepředpokládá přesný počet takových spojenců.²⁴

Takoví králové byli závislí na římské moci, ale sami vlastně tuto moc spoluvytvářeli; hájili strategické římské zájmy za hranicemi Říma.²⁵ Proto je i jejich charakteristika ve Zj na pohled dvojznačná: přijímají moc od šelmy a zároveň *dávají moc šelmě*.

Jinak Beasley-Murray,²⁶ který ztotožňuje deset rohů s „králi od východu“ (16,12), a ty chápe nikoli jako spojence Říma, nýbrž jako spojence Nerona-Antikrista. Šelmou, které dávají moc a její moc využívají, by potom už nebyl Řím, nýbrž právě jen Nero. Řím-nevěstka by se stal jeho obětí.

14 *Ti budou bojovat s Beránkem, ale Beránek je přemůže, protože je Pán pánů a Král králů; ti, kdo jsou s ním, jsou povoláni a vyvoleni a věrní.“*

Aune,²⁷ který zde předpokládá eschatologickou bitvu s Beránkem a jeho 144 tisíce, upozorňuje na chronologickou nesrovnalost: armáda králů se v následujících verších obrátí proti nevěstce (17,16), přestože podle tohoto verše už by neměla dále existovat. Aune proto považuje celý verš za dodatečnou vsuvku. To je však zbytečný předpoklad. *Boj proti Beránkovi* a jeho věrným je spíše třeba interpretovat jako pronásledování křesťanů²⁸ (srov. též 12,17 aj., kde je pronásledování křesťanů obdobně přirovnáno k válce). K základním výpovědím Zj patří, že Beránek i jeho „armáda“ *přemáhají* svým svědectvím a vlastní prolitou krví (12,11). Takové vítězství neznamena fyzickou likvidaci protivníka.

24 AUNE, str. 951; BOXALL, str. 247; CAIRD, str. 219; GIESEN, str. 384, aj. O této interpretaci panuje poměrně široká shoda.

25 Ani toto schéma se v dějinách neomezuje jenom na konkrétní římské provedení. I tento obraz má potenciál, který přesahuje Janovu současnost.

26 BEASLEY-MURRAY, str. 257–258.

27 AUNE, str. 953.

28 Tak GIESEN, str. 384, nebo CAIRD, str. 220.

A řekl mi: „Vody, které jsi viděl, nad nimiž ta nevěstka sedí, to jsou národy, davy, rasy a jazyky.“ 15

Pozice *nad vodami* původně vyjadřovala úrodný blahobyt (Jr 51,13), ve Zj byla nejprve přeznačena pro *nadvládu* nad moři (17,1) a nyní pro vládu nad rozmanitostí lidského moře: *národů, jazyků a ras*.

Pozice *nad vodami* je ovšem dvojznačná: vody jsou živel, který se může vzdmout a vymknout kontrole a smést toho, kdo sedí nad nimi. A k tomuto efektu směřuje i „lidské moře“, o kterém Jan mluví na tomto místě. Právě ty *národy, davy, rasy a jazyky* způsobí invazi, která zničí město v následujících verších.²⁹

A těch deset rohů, které jsi viděl, i ta šelma pojmu nevěstku v nenávist, oberou ji o všecko až do naha a budou rvát její tělo a spálí ji ohněm. Neboť Bůh jim vložil do srdce, aby provedli jeho záměr, řídili se jedním úmyslem a odevzdali šelmě svou královskou moc, dokud se nedokoná, co Bůh řekl. 16–17

Opět zde nacházíme jakýsi zdvojený pohled: zničení „Babylóna“ je z určité perspektivy Boží soud – ale současně je to sebedestrukce. Zlo je z Janova pohledu sebedestruktivní, obrací se nakonec samo proti sobě; dokonce bychom mohli říct, že čím je brutálnější, tím brutálněji se nakonec obrátí samo proti sobě.³⁰

Ta žena, kterou jsi viděl, je veliké město, panující nad králi země.“ 18

Závěrečný verš je spíše shrnutím než novým sdělením. K identifikaci *nevěstka – Babylón – Řím* směřuje celá kapitola již od prvního verše. Nejzřetelnější narážka na Řím Janovy současnosti padla již ve v. 9.

Zj 18,1–8

¹ Potom jsem viděl jiného anděla, jak s velikou mocí sestupuje z nebe; a země byla ozářena jeho slávou. ² Zvolal mohutným hlasem: „Padl, padl veliký Babylón a stal se doupětem démonů, skrýš všech nečistých duchů a každého zlověstného a nenáviděného ptáka; ³ neboť vínem Božího hněvu pro smilství té nevěstky byly opojeny všechny národy, králové světa s ní smilnili a bohatí kupci země bohatli z její rozmařilosti a přepychu.“ ⁴ A slyšel jsem jiný

29 Podobně BEASLEY-MURRAY, str. 260.

30 Podobně BORING, str. 184–185; nebo BOXALL, str. 249, podle kterého jsou nakonec obětí vlastního zla i ti králové.

hlas z nebe: „Vyjdi, lide můj, z toho města, nemějte účast na jeho hříších, aby vás nestihly jeho pohromy.⁵ Neboť jeho hříchy se navršily až k nebi a Bůh nezapomněl na jeho viny.⁶ Odplatte po zásluze té nevěstce, dvojnásob jí odplatte za její činy! V poháru, který připravovala, připravte pro ni dvojnásob;⁷ kolik si užila slávy a hýření, tolik jí dejte teď trýzně a žalu. Protože si namlouvá: Trůním jako královna, vdovou nejsem a neokusím smutku –⁸ proto v jediném dni dopadnou na ni pohromy: smrt i žal a hlad, a bude zničena ohněm. Neboť mocný je Hospodin, Bůh, který ji odsoudil.“

1 *Potom jsem viděl jiného anděla, jak s velikou mocí sestupuje z nebe; a země byla ozářena jeho slávou.*

Těmito slovy začíná nová část vize o destrukci Babylóna. Veliká moc (ἔξουσία μεγάλη) anděla je zřejmě protiváhou k veliké moci, kterou obdržela šelma od draka (Zj 13,2).³¹ Anděl sestupující od Boha má také v Janově pohledu ještě odrážet světlo Boží slávy – podobně Nový Jeruzalém ve Zj 21,11 bude sestupovat z nebe a zářit Boží slávou.³² S tím se pojí i symbolika světla, které přemáhá tmu – tedy v tomto případě Božího světla, vrženého na pozemské záležitosti Babylóna. Příchod anděla znamená, že „Bůh si na to posvítí“.

2–3 *Zvolal mohutným hlasem: „Padl, padl veliký Babylón a stal se doupětem démonů, skryší všech nečistých duchů a každého zlověstného a nenáviděného ptáka; neboť vínem Božího hněvu pro smilství té nevěstky byly opojeny všechny národy, králové světa s ní smilnili a bohatí kupci země bohatli z její rozmařilosti a přepychu.“*

Anděl vlastně jen revokuje a dále rozvíjí to, co již vyhlásil jeden z „jiných andělů“ ve 14,8: „Padl, padl veliký Babylón, který opojil všechny národy svým smilstvím a dal jim pít z poháru hněvu.“³³ Zatímco ve čtrnácté kapitole byl pád Babylóna teprve předběžně ohlášen, zde se stává hlavním tématem.

Ve Zj 14,8 přisuzuje ČEP hněv i smilstvo Babylónu, avšak zde v 18,2 již stejný obrat interpretuje jako Boží hněv pro její smilstvo. Řecká předloha je ovšem v obou případech stejná (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς dosl. z vína hněvu jejího smilstva).

31 BOXALL, str. 275.

32 Tak opět BOXALL, tamtéž. Většina vykladačů zde ovšem vidí vliv Ez 43,2 – např. CAIRD, str. 222; GIESEN, str. 390–391. AUNE, str. 985, navíc upozorňuje, že v tom případě by autor Zj pracoval přímo s hebrejským textem, protože v Septuagintě zní tento verš odlišně.

33 Ke starozákonním reminiscencím tohoto výroku viz výklad ke Zj 14,8.

Na začátku sedmnácté kapitoly byl Babylón představen jako „nevěstka sedící nad mnoha vodami“ (17,1), přesto, paradoxně, musel Jan vyjít na poušť, aby ji uviděl. Nyní se nabízí vysvětlení: z Babylóna se v prorockém pohledu už stalo pouštní město duchů, z něhož vyprchal všechn dřívější rušný život.

A slyšel jsem jiný hlas z nebe: „Vyjdi, lide můj, z toho města, nemějte účast na jeho hříších, aby vás nestihly jeho pohromy. Neboť jeho hříchy se navršily až k nebi a Bůh nezapomněl na jeho viny. 4–5

Podle oslovení lide můj a zmínky o Bohu ve 3. osobě lze toho, kdo zde mluví, nejspíše interpretovat jako Krista.³⁴

Výzva k opuštění města má řadu starozákonních reminiscencí (Jr 50,8; 51,6,45; Iz 48,20; 52,11). Většina badatelů ji interpretuje ve smyslu vv. 4b–5: křesťané nemusejí fyzicky opouštět město Řím ani hranice celého impéria, pouze nemají mít účast na jeho hříších, tj. na císařském kultu a ostatní modloslužbě,³⁵ popřípadě na ekonomickém životě impéria, který nese znamení šelmy.³⁶ V perspektivě osmnácté kapitoly by jistě bylo možné vnímat tuto výzvu i doslovně: jako výzvu k útěku (jednou v budoucnu) těsně před konečnou destrukcí města. Dostali bychom se tak do blízkosti vyprávění o Lotově útěku ze Sodomy (Gn 19), ale také např. Lk 21,20–22par., kde čteme obdobnou výzvu k útěku z Jeruzaléma před jeho zničením římskými legiemi. Na druhou stranu jde však pravda, že i v následujících verších, které se destrukci Babylóna věnují podrobněji, je silný důraz položen spíše na jeho odbourání, v lidských srdcích a myslích, nezávisle na „místě pobytu“ adresátů (viz níže).

Odplatte po zásluze té nevěstce, dvojnásob jí odplatte za její činy! V poháru, který připravovala, připravte pro ni dvojnásob; kolik si užila slávy a hýření, tolik jí dejte teď trýzně a žalu. 6–7a

Opět zde potkáváme variace na myšlenku, která se objevila již ve čtrnácté kapitole: pohár Božího hněvu proti nevěstce babylónské je v podstatě pohár jejího vlastního hněvu, který si umíchala a nyní si jej vypije (srov. 14,8 a 14,10). Proti Římu/Babylónu se obracejí jeho vlastní skutky a v tom se uskutečňuje celý Boží soud.

34 Tak např. AUNE, str. 990, aj.; jinak GIESEN, str. 393, podle kterého jde o pověřeného anděla.

35 Tak AUNE, str. 991; BOXALL, str. 257; BEALE, *Revelation*, str. 898; GIESEN, str. 393.

36 Tak interpretuje Janův postoj ve Zj 18 COLLINS, *Revelation* 18, str. 202.

Slova o *dvojnásobné* odplatě jsou zřejmě hebraismem:³⁷ nejde o to, že by odplata měla být dvakrát tak velká, spíše je odplata *duplikátem*, zdvojením, věrnou kopií toho, co Babylón původně páchal jiným.

7b-8 *Protože si namlouvá: Trůním jako královna, vdovou nejsem a neokusím smutku – proto v jediném dni dopadnou na ni pohromy: smrt i žal a hlad, a bude zničena ohněm. Neboť mocný je Hospodin, Bůh, který ji odsoudil.*“

Závěrečným kapitolám Zj (17–22) dominují personifikace „Babylóna“ a „Jeruzaléma“ jako nevěstky a nevěsty. Spíše než o tyto ženy samotné jde přitom o vztahy, spojené s jejich sociální rolí. Nevěsta (Beránkova) implikuje pevný vztah, který se konečně po všech protivěstách dočká naplnění; naproti tomu nevěstka je nakonec roztrhána vlastními milenci/zákazníky (17,16). Zde, ve v. 7 se v této souvislosti alespoň mihne ještě další role, opět žena, ale tentokrát *vdova*.

Slovo *vdova* je samo o sobě téměř protimluvem: patří mezi slova, která charakterizují patřičnou osobu vztahem (podobně jako syn, dcera, matka, manželka), ovšem vztahem, o kterém se současně vypovídá, že již není. V našem verši ta, která si namlouvá přímý vztah k mocnáři a tedy i moci (*trůním jako královna*), je ve skutečnosti bezbrannou vdovou.

Zj 18,9–24

⁹ Pak budou naříkat nad ní a bédovat králové světa, kteří s ní smilnili a hýřili, až uvidí dým hořícího města; ¹⁰ z hrůzy nad jeho zkázou neodváží se přiblížit a budou naříkat: „Běda, běda, ty veliký Babylóne, město tak mocné, jak v jedinou hodinu byl nad tebou vykonán soud!“ ¹¹ A bohatí kupci země naříkají a bédují nad ním, protože už nikdo nekoupí jejich zboží: ¹² náklady zlata a stříbra, drahokamů a perel, kmentu a purpuru, hedvábí a šarlatu, cedrového dřeva a předmětů ze slonoviny a předmětů ze vzácných dřev, náklady mědi, železa a mramoru, ¹³ skořice a indického koření, voňavek, mastí a vykuřovadel, vína a oleje, mouky a obilí, dobytčat a ovcí, koní a vozů a otroků a zajatců. ¹⁴ Plody, které jsi dychtivě sklízelo, jsou pryč, vsechen lesk a nádhera zašly a není po nich památka. ¹⁵ Kupci, kteří s tím vším obchodovali a z toho města bohatli, z hrůzy nad jeho zkázou neodváží se přiblížit a budou plakat a naříkat: ¹⁶ „Běda, běda, tak veliké město, které se ob-

37 Tak BOXALL, str. 258.

lékalo do kmentu, purpuru a šarlatu, které se zdobilo zlatem, drahokamy a perlami – ¹⁷ a v jedinou hodinu je zničeno takové bohatství!“ A všichni velitelé lodí, dopravci zboží, námořníci a kdokoli se živí plavbou, neodváží se přiblížit ¹⁸ a budou volat, až uvidí dým toho hořícího města: „Co se mohlo rovnat tomu velikému městu!“ ¹⁹ A sypou si prach na hlavu a v pláči a nářku křičí: „Běda, běda, tak veliké město, na jehož blahobytu zbohatli všichni majitelé námořních lodí – a v jedinou hodinu bylo zpustošeno!“ ²⁰ Raduj se, nebe a svatí, apoštolové i proroci, protože Bůh vynesl nad tím městem rozsudek, jaký ono vyneslo nad vámi. ²¹ A jeden silný anděl pozvedl balvan, těžký jako mlýnský kámen, vrhl jej do moře a zvolal: „Tak rázem bude svržen Babylón, to veliké město, a nebude po něm ani památka.“ ²² Nikdy už v tobě nezazní hudba, nezve se harfa, píšela ani trubka, nikdy už v tobě nebude řemeslník ani umělec, nikdo už v tobě neuslyší zvuk mlýnů, ²³ nikdy už v tobě nezasvitne světlo lampy, nikdo už v tobě nezaslechne hlas ženicha a nevěsty. Tvoji obchodníci vládli světem a tvé čarovné nápoje mámily celé národy; ²⁴ ve tvých zdech tekla krev proroků a svatých a všech zavražděných na zemi.“

Pak budou naříkat nad ní a bédovat králové světa, kteří s ní smilnili a hýřili, až uvidí dým hořícího města; z hrůzy nad jeho zkázou neodváží se přiblížit a budou naříkat: „Běda, běda, ty veliký Babylóne, město tak mocné, jak v jedinou hodinu byl nad tebou vykonán soud!“ 9–10

Celá část o destrukci a dekonstrukci Babylónu, která je nyní před námi (18,1–19,6), je vyprávěna zvláštní technikou: zhroucení města nesledujeme přímo, nýbrž prostředkovaně. Slyšíme reakce svědků, vesměs reakce těch, kterým se spolu s „Babylónem“ zhroutil jejich svět.

Žánrově zde Jan navazuje na starozákonní prorocké žalozpěvy, které v tzv. „prorockém perfektu“ jako by pohřbívaly zaživa: oplakávaly města, která doposud stála a vypadala, že jsou v plné síle a rozkvětu. Prorocký (a také Janův) pohled vidí už nyní jejich perspektivu jinak.

Tato literární technika, kdy místo samotné destrukce slyšíme jenom reakce těch, jimž bude Babylón chybět, má ovšem ještě jeden důležitý aspekt: upozorňuje nás, že nestačí, aby Babylón „objektivně“ skončil. Důležité je především odbourat „Babylón“ v našich srdcích. Odbourat to, co si z něj neseme v sobě a čím nás poznamenal. Proto sledujeme v následujících verších reakce těch, kterým chybí, a jejich reflexi toho, proč jim chybí.

Ve vv. 9–10 *naříkají* nejprve *králové světa*, zřejmě především ti, kteří se opírali o římskou moc. Králové oplakávají mocenské vakuum, které zánikem Babylóna vzniká a které ohrožuje jako černá díra i je.

- 11–17a *A bohatí kupci země naříkají a bědují nad ním, protože už nikdo nekoupí jejich zboží: náklady zlata a stříbra, drahokamů a perel, kmentu a purpuru, hedvábí a šarlatu, cedrového dřeva a předmětů ze slonoviny a předmětů ze vzácných dřev, náklady mědi, železa a mramoru, skořice a indického koření, voňavek, mastí a vykuřovadel, vína a oleje, mouky a obilí, dobytčat a ovcí, koní a vozů a otroků a zajatců. Plody, které jsi dychtivě sklízelo, jsou pryč, všechen lesk a nádhera zašly a není po nich památky. Kupci, kteří s tím vším obchodovali a z toho města bohatli, z hrůzy nad jeho zkázou neodvážejí se přiblížit a budou plakat a naříkat: „Běda, běda, tak veliké město, které se oblékalo do kmentu, purpuru a šarlatu, které se zdobilo zlatem, drahokamy a perlami – a v jedinou hodinu je zničeno takové bohatství!“*

Nejdelší a nejpodrobnější je žalozpěv *kupců*. Ti oplakávají ztrátu odbytí pro své luxusní zboží. Velký prostor je přitom věnován právě výčtu onoho luxusního zboží, které proudivo do Říma/Babylóna a nyní nemá kam proudit. Také kupci (podobně jako králové v předchozím žalozpěvu) oplakávají sice Babylón, ale litují především *sebe* a svoje vlastní obchodní ztráty.

Žalozpěv *kupců* vypočítává všechny druhy luxusního zboží podle dobových konvencí a současně jmenuje i všechny trhy, odkud se toto zboží dováží. Pozoruhodné je, že výčet luxusních komodit končí lidskými těly (σωμάτα) a dušemi (ψυχαι ἀνθρώπων). Někteří (např. ČEP) rozlišují mezi *otroky* a *zajatci*, jiní zobecňují, že se zde obchoduje s lidskými životy, jako by to byla jen těla.³⁸

- 17b–19 *A všichni velitelé lodí, dopravci zboží, námořníci a kdokoli se živí plavbou, neodvážejí se přiblížit a budou volat, až uvidí dým toho hořícího města: „Co se mohlo rovnat tomu velikému městu!“ A sypou si prach na hlavu a v pláči a nářku křičí: „Běda, běda, tak veliké město, na jehož blahobytu zbohatli všichni majitelé námořních lodí – a v jedinou hodinu bylo zničeno!“*

Třetí kategorii tvoří *mořeplavci*: profesionální námořníci i kupci, kteří své zboží dopravují po vodě. Také oni oplakávají ztrátu trhů pro přepravované zboží a vlastně jen tvoří doplněk pozem-

38 BOXALL, str. 261.

ským karavanám z předchozích veršů. Jan zde vytvoří velmi působivý obraz námořníků, kterým náhle zmizí před očima přístav, do něhož pluli.

Nejistá je v tomto výčtu druhá položka (ČEP: *doprovaci zboží*). Nejsou to velitelé lodí ani námořníci, nýbrž ti, kteří jejich služeb využívají: buď pasažéři obecně, nebo kupci, kteří přepravují své zboží vodní cestou.³⁹ Jan zde chce mít pohromadě všechny, kdo s mořem a mořeplavbou souvisejí.

Zvolání *co se mohlo rovnat tak velikému městu!* interpretuje ČEP jako nos- talgickou vzpomínku na slávu, která už není. Řecký originál (τίς ὁμοία τῆ πόλει τῆ μεγάλῃ;) je ovšem právě tak možné číst prezentně: *čemu se (ted) podobá to veliké město*. Místo ohromující moci z 13,4 zůstaly jenom ohromné ruiny.

Raduj se, nebe a svatí, apoštolové i proroci, protože Bůh vynesl nad 20 tím městem rozsudek, jaký ono vyneslo nad vámi.

Tento verš představuje protiváhu k předchozím žalozpěvům. Zatímco dosud oplakávali všichni, kterým bude Babylón chybět, nyní se dostávají ke slovu všichni ti, kterým určité chybět nebude a kteří si oddechnou. Přesněji řečeno: nyní jsou vyzváni a ke slovu se dostanou ve 19,1–6.

Přesná identifikace tří vyjmenovaných skupin (*svatí, apoštolové, proroci*) není úplně jednoznačná. *Apoštolové* zřejmě odkazují na Dvanáct apoštolů, respektive na apoštolskou (zakladatelskou) generaci křesťanů. *Proroci* mohou představovat starozákonní svědky (v analogii k apoštolům jako novozákonním) nebo prvokřesťanské proroky (za takového se zřejmě považuje i autor sám). *Svatí* je pak zřejmě souhrnný název pro všechny ostatní křesťany nebo křesťany a Židy. Závěr verše by mohl ukazovat na *mučedníky* z těchto řad – ty, nad nimiž *Město* kdysi vyneslo soud.

A jeden silný anděl pozvedl balvan, těžký jako mlýnský kámen, vrhl 21 jej do moře a zvolal: „Tak rázem bude svržen Babylón, to veliké město, a nebude po něm ani památky.“

Na začátku této kapitoly jsme již konstatovali, že pád „Babylóna“ (pád římské moci) je líčen zvláštní technikou: nevidíme jeho dramatický zánik, sledujeme jeho dekonstrukci v lidských srdcích, pláč těch, kteří se s ním loučí a kterým bude chybět. A v závěru kapitoly se nad Babylónem prostě zavře voda.

Silný anděl udělá prorocké gesto, které ukazuje, že z nebeské perspektivy je celý ten dramatický pád Říma či Babylónu (a možná celý ten Řím se svými násilnými dějinami) jenom takovým velkým

39 Tak BOXALL, str. 262.

plácnutím do vody. Nyní se nad ním prostě jen zavře voda, a už není. Stane se další bájnou Atlantidou.

22–24 *Nikdy už v tobě nezazní hudba, neozve se harfa, píšťala ani trubka, nikdy už v tobě nebude řemeslník ani umělec, nikdo už v tobě neuslyší zvuk mlýnů, nikdy už v tobě nezasvitne světlo lampy, nikdo už v tobě nezaslechne hlas ženicha a nevěsty. Tvoji obchodníci vládli světem a tvé čarovné nápoje mámily celé národy; ve tvých zdech tekla krev proroků a svatých a všech zavražděných na zemi.“*

První část tohoto andělského výroku jenom slovně komentuje to, že se nad celým Babylónem zavřela voda. Na místě rušného města a rušného života je beznadějně ticho a klid. Opět jsou tu zřetelné ozvěny starozákonní prorocké řeči (srov. Iz 24,8nn; Jr 25,10).

Druhá část (*Tvoji obchodníci...*) zní jako zdůvodnění rozsudku. V. 24 přitom zní jako generalizace: nejde jen o mučedníky, které stihla zahubit Římská říše. Zde se vyrovnávají účty za všechny zavražděné na zemi.

V. 24 tak mluví pro širší (nejenom úzce novozákonní) chápání proroků a svatých, které oslovoval v. 20.

Zj 19,1–3

Potom jsem slyšel mocný hlas jakoby obrovského zástupu na nebi: „Haleluja! Spasení, sláva i moc patří Bohu našemu, ² protože pravé a spravedlivé jsou jeho soudy! Vždyť odsoudil tu velikou nevěstku, která přivedla zemi do záhuby svým smilstvím, spravedlivě ji potrestal za krev svých služebníků, která lpí na jejích rukou.“ ³ A znovu volali: „Haleluja! Na věky věků vystupuje dým z toho hořícího města.“

1–2 *Potom jsem slyšel mocný hlas jakoby obrovského zástupu na nebi: „Haleluja! Spasení, sláva i moc patří Bohu našemu, protože pravé a spravedlivé jsou jeho soudy! Vždyť odsoudil tu velikou nevěstku, která přivedla zemi do záhuby svým smilstvím, spravedlivě ji potrestal za krev svých služebníků, která lpí na jejích rukou.“*

Chvalozpěv obrovského zástupu je v této vizi přímou odpovědí na výzvu z konce předchozí kapitoly (18,20 „Radujte se nebe a svatí...“), tedy reakce všech, kterým „Babylón“ nechybí. Současně je to další fragment nebeské liturgie. Tentokrát je i nebeská liturgie tématicky věnována tomu, že Babylón už nestraší na povrchu zemi.

Viděli jsme již dříve ve Zj, že tyto pohledy do nebeské liturgie obvykle oddělují od sebe jednotlivé vize nebo jednotlivá dějství těchto vizí. Tentokrát oddělují *nevěstku* od nevěsty, tedy nevěstku babylónskou z předchozí kapitoly od nevěsty Beránkovi, která se objeví na scéně v následujících verších (v. 7nn).

A znovu volali: „Haleluja! Na věky věků vystupuje dým z toho hořícího města.“ 3

Věčně stoupající dým může být ironickou narážkou na „věčný Řím“ (*Roma aeterna*), což byl jeden titulů, který patřil k politické propagandě už v antickém Římě. Především ovšem věčný dým vyjadřuje, že to, z čeho se tady kouří, už nikdy znovu nepovstane a nebude se opakovat. Nevěstka babylónská nepovstane z popela jako bájný Fénix.

Narážku na tento věčný dým jsme potkali už ve Zj 14,11, kde spolu s Babylónem hoří i všechno, co k němu patřilo, tedy i např. jeho znamení na čele.

Jan vytvořil v předchozích verších *tři různé obrazy* zaniklého města a zaniklé říše. Všechny tři mají společného jmenovatele: naprostou dezolátnost, ze které není návratu. Zároveň však Jan jejich kombinací pojišťuje, že je musíme vnímat skutečně jenom jako obrazy. Kdokoliv by v nich hledal doslovný popis, uvízne v jejich nesourodosti. Město *na poušti*, ve kterém přebývají démoni a zlověstní ptáci, zle těžko harmonizovat s jakousi novou Atlantidou, nad kterou se *zavřela voda*. Právě tak *spáleniště*, ze kterého na věky stoupá dým, lze těžko lokalizovat pod vodu, a ani zlověstní ptáci by v něm nebyli šťastní... Všechny tři obrazy jsou však výstižné a velmi sugestivní v tom, co opravdu chtějí říct: jako protiklady živého rušného a mocného města.

Obrazy zkázy

Svatba Beránkova: 19,4 – 22,5

Zj 19,4–16

⁴ Tehdy těch čtyřadvacet starců spolu se čtyřmi bytostmi padlo na kolena; klaněli se před Bohem sedícím na trůnu a volali: „Amen, haleluja.“ ⁵ A od trůnu zazněl hlas: „Zpívejte Bohu našemu všichni jeho služebníci, kteří se ho bojíte, malí i velicí.“ ⁶ A slyšel jsem zpěv jakoby ohromného zástupu, jako hukot množství vod a jako dunění hromu: „Haleluja, ujal se vlády Pán Bůh náš všemohoucí.“ ⁷ Radujme se a jásejme a vzdejme mu chválu; přišel den svatby Beránkovy, jeho choť se připravila.⁸ a byl jí dán zářivě čistý kment, aby se jím oděla.“ Tím kmentem jsou spravedlivé skutky svatých. ⁹ Tehdy mi řekl: „Piš: Blaze těm, kdo jsou pozváni na svatbu Beránkovu.“ A řekl mi: „Toto jsou pravá slova Boží.“ ¹⁰ Tu jsem padl na kolena k jeho nohám. Ale on mi řekl: „Střez se toho! Jsem jen služebník jako ty a tvoji bratři, kteří vydávají svědectví Ježíšovi. Před Bohem poklekni!“ Kdo vydává svědectví Ježíšovi, má ducha prorocí. ¹¹ A viděl jsem nebesa otevřená, a hle, bílý kůň, a na něm seděl ten, který má jméno Věrný a Pravý, neboť soudí a bojuje spravedlivě. ¹² Jeho oči plamen ohně a na hlavě množství královských korun; jeho jméno je napsáno a nezná je nikdo než on sám. ¹³ Má na sobě plášť zbrocený krví a jeho jméno je Slovo Boží. ¹⁴ Za ním nebeská vojska na bílých koních, oblečená do bělostného čistého kmentu. ¹⁵ Z jeho úst vychází ostrý meč, aby jím pobíjel národy; bude je pást železnou berlou. On bude tlačit lis plný vína trestajícího hněvu Boha všemohoucího. ¹⁶ Na plášti a na boku má napsáno jméno: Král králů a Pán pánů.

4–6 Tehdy těch čtyřadvacet starců spolu se čtyřmi bytostmi padlo na kolena; klaněli se před Bohem sedícím na trůnu a volali: „Amen, haleluja.“ A od trůnu zazněl hlas: „Zpívejte Bohu našemu všichni jeho služebníci, kteří se ho bojíte, malí i velicí.“ A slyšel jsem zpěv jakoby ohromného zástupu, jako hukot množství vod a jako dunění hromu: „Haleluja, ujal se vlády Pán Bůh náš všemohoucí.

Čtyřadvacet starců a čtyři bytosti reagují na hlas nespočetného zástupu po svém obvyklém způsobu: klanějí se a vzdávají čest před

Božím trůnem. Opět tak čtenáře utvrzují v představě nepřetržitě nebeské liturgie, která pokračuje, ať už se na zemi děje cokoli (dokonce ať už se na nebi samém děje cokoli: nebeské chvalozpěvy znějí i ve chvíli, kdy nebe otřásá bitva Michaela a jeho andělských rytířů s drakem a jeho vojsky).

Radujme se a jásejme a vzdejme mu chválu; přišel den svatby Beránkovy, jeho choť se připravila... 7

Protikladem a alternativou k nevěstce babylónské je nevěsta Beránkova.

Jestliže dříve Jan analyzoval svoji současnost v celé řadě paralelů, většinou šestidílných vizí, také *sedmá* část, totiž čas vykoupení a spásy, bude znázorněn *několika* různými obrazy. Prvním z těchto obrazů je *svatba*.

Obraz svatby má v biblickém myšlení dlouhou tradici, počínaje starozákonnými proroky, u nichž je smluvní vztah mezi Hospodinem a Izraelem někdy znázorňován jako manželství a zejména koketování Izraele s náboženstvím okolních národů jako manželská nevěra (např. Oz 2,21–22; Jr 3,20; Ez 16,8–14; Iz 49,18; 50,1; 54,5–6; 62,4). Jako vztah mezi Hospodinem a jeho lidem je v židovské tradici vykládána i celá Píseň Písní. V Novém zákoně tento obraz přebírá např. pavlovská tradice (Ef 5,25–32), ale zejména sám Ježíš, ve výrocích a podobenstvích, která jsou dosvědčena synoptickou tradicí (Mk 2,19–20par.; Mt 22,2; 25,1–13). V těchto synoptických obrazech ovšem dochází k několika posunům oproti starozákonním prorokům. Ženichem není nebeský Otec, nýbrž sám Ježíš. Vedle tohoto nejnápadnějšího posunu je zde ovšem i několik dalších, nenápadnějších, ale stejně důležitých: důraz už není na manželství, respektive manželské krizi, jako u proroků, nýbrž na svatbě samé a svatební hostině, která ji provází. Charakteristické je také, že v Ježíšových výrocích není úplně jednoznačně identifikována nevěsta. V Mk 2,19–20 mluví o ženichovi a svatebních hostech; právě tak, byť s jiným důrazem, v Mt 22,2. V Mt 25,1–13 jsou vlastně partnerem/protíhráčem ženicha družičky. Nevěsta v žádném z těchto případů není vůbec zmíněna.¹ Ve Zj je podobně jako u synoptiků v popředí pozornosti samotná svatba. Na rozdíl od synoptiků už zde nevěsta přímo vystupuje a můžeme ji ztotožnit s církví. Ani zde se však obraz neomezuje na toto jediné ztotožnění. V následujících verších je věrným vyhrazena spíše role hostů na svatbě a ve Zj 21 je nevěstou Nebeský Jeruzalém.

...a byl jí dán zářivě čistý kment, aby se jím oděla.“ Tím kmentem jsou spravedlivé skutky svatých. 8

Protiklad nevěstky a nevěsty má být zřejmý i z *oblečení*. Nevěstka babylónská se oblékala na svou dobu značkově (17,4; 18,16);

¹ Je zajímavé, že dokonce ani v příběhu o svatbě v Káni Galilejské (J 2,1–11) není nevěsta vůbec zmíněna.

ovšem ani nevěsta Beránkova není oblečena jako chudá příbuzná. *Kment* (jemná, drahá látka) patřil dokonce mezi luxusní komodity, které kupovala i nevěstka (18,12). Rozdíl však má být zřetelný v *barvách*: zatímco u nevěstky dominovala rudá a nachová, nevěsta Beránkova je *zářivě* bělostná a *čistá*.

Svatebním šatem jsou ovšem podle následující vysvětlivky *skutky svatých*. Jan tímto obrazem říká svým čtenářům: na vás nezáleží to, jestli svatba bude. Ale záleží na vás, jestli nevěsta, to jest církev, bude na té svatbě patřičně oděna nebo jako nahá v trní.

- 9 *Tehdy mi řekl: „Piš: Blaze těm, kdo jsou pozváni na svatbu Beránkova.“ A řekl mi: „Toto jsou pravá slova Boží.“*

Toto je čtvrté z celkově sedmi *blahoslavenství* ve Zj. Obraz svatby se v něm rozvíjí dál a přibližuje synoptickým Ježíšovým výrokům, protože nyní nejde o nevěstu, nýbrž především o hostinu – *svatební hostinu*, která je obrazem Božího království.

Hostina je pro Ježíšova podobenství i realizovaná stolování s nejrůznějšími lidmi důležitá nejenom tím, že se tam člověk dobře nají, potažmo napije, ale především tím, že je ve společnosti. Není sám. Raduje se s ostatními. Setká se s přáteli. Hostina ztělesňuje tento motiv vzájemnosti. Kdybychom mluvili jenom o věčném životě, pak by to přísně vzato mohla být i věčná samota. Obraz hostiny zaručuje rozměr setkání. Navíc je to zde svatba. A navíc ještě evokuje eucharistii, která také připomíná motiv vzájemnosti. Zde už není jenom Beránek a nevěsta, nýbrž především jsme tu my jako *hosté pozvaní* na svatbu.

- 10 *Tu jsem padl na kolena k jeho nohám. Ale on mi řekl: „Střez se toho! Jsem jen služebník jako ty a tvoji bratři, kteří vydávají svědectví Ježíšovi. Před Bohem poklekní!“ Kdo vydává svědectví Ježíšovi, má ducha prorockví.*

Prakticky totožný motiv najdeme i ve 22,8–9. Řada badatelů přikládá této epizodě parenetický záměr: varování před uctíváním andělů.²

- 11–14 *A viděl jsem nebesa otevřená, a hle, bílý kůň, a na něm seděl ten, který má jméno Věrný a Pravý, neboť soudí a bojuje spravedlivě. Jeho oči plamen ohně a na hlavě množství královských korun; jeho jméno*

2 Tak např. BOUSSET, str. 493; BORING, str. 194; BOXALL, str. 270. Naproti tomu AUNE, str. 1036 považuje celou epizodu prostě jen za konvenční literární prvek apokalyptické literatury.

je napsáno a nezná je nikdo než on sám. Má na sobě plášť zbrocený krví a jeho jméno je Slovo Boží. Za ním nebeská vojska na bílých koních, oblečená do bělostného čistého kmentu.

V kontextu svatebních příprav z předchozích veršů je tato scéna logicky příchodem *ženicha* a jeho družiny. Je to ovšem *entrée* až nečekaně mocné a nečekaně násilné: ženich přijíždí jako *vojevůdce, na bílém oři*, v čele obrovské armády, *plášť zbrocený krví*, a zdá se, že cesta na svatbu vede v jeho případě přes bitevní pole.

Zatímco na začátku knihy (4,1) viděl Jan *dveře* do nebe otevřené, nyní se *otvírá* kompletně *celé nebe*, ostatně taková „družina“ by se jen tak nějakými dveřmi těžko protahovala.

Jezdec na bílém koni připomene čtenáři jezdce ze 6,2. Ve skutečnosti však mají společnou jenom barvu koně a snad ještě s ní spojenou symboliku vítězství. Zatímco jezdec ze šesté kapitoly má pouze *mesiášské ambice* a *hraje si* na spasitele (dobytého) světa, zde, na konci knihy, je několikanásobně pojištěno, že máme poznat *zaslíbený návrat Kristův*: jeho *oči jsou jako plameny ohně* stejně jako v 1,14; je *Věrný a Pravý* stejně jako v 3,14 (srov. 1,5); z jeho *úst vychází ostrý meč* (19,15) stejně jako v 1,16 (srov. 2,12).

Kromě jmen, která usnadňují jeho identifikaci a naznačují, co od něho lze čekat (*Věrný a Pravý* – 19,11; *Boží slovo* – 19,13; *Král králů a Pán pánů* – 19,16), má ovšem také *jméno, které nezná nikdo než on sám* (19,12). Jméno, které nikdo nezná, v našem moderním chápání poněkud ztrácí význam, protože jím nelze oslovovat ani nazývat. Ve starověkém vnímání je však právě tato dimenze velice podstatná: co neznáme jménem, tím nelze manipulovat, to (nebo toho) si nelze „ochočit“.³ Jméno, které zná jenom on sám, tedy znamená, že je sám sebou (zná se, ví, co je zač), ale nikdo jiný jej nemá úplně „přečteného“. Jako by se tím dotýkal nevyslovitelnosti Božího jména.⁴

Vpád *vojenského* a *válečnického* živlu do svatebních příprav ovšem zůstane překvapivý a musí nás zaskočit i přes všechna ta ujištění, že jezdec v čele je opravdu ten Pravý. Podle předchozích veršů bychom čekali Beránka. Podle evangelií bychom čekali Ježíše, který odmítal násilí – ale přijíždí vojevůdce, zbrocený krví. A netoliko, že přijíždí s armádou, on skutečně směřuje do bitvy, nebo přinejmenším na místo, kde už od šestnácté kapitoly pomalu rezivějí armády, připravené ke svému Armagedonu (16,16).

3 I dnes je pro nás neznámé nebezpečí nebo např. neznámá nemoc horší, než to, co už „dostalo jméno“.

4 Srov. Fp 2,9.

Autor Zj ovšem i tady pracuje s paradoxem a ironií. V tomto případě použije ten nejmocnější tradiční materiál – jezdce v čele nebeských vojsk, která se chystají udeřit na svévolníky – aby to všechno vzápětí přeznačil po svém. Ten jezdec v čele armády má *plášť zbrocený krví*, ačkoliv na bitevní pole ještě ani nestihl dojet. Má jej totiž zbrocený svou vlastní prolitou krví.⁵ Je to ten beránek zabitý,⁶ který podle Janovy perspektivy už dokázal to, co nedokázaly ani všechny války a válečná tažení světa, totiž dát lidským dějinám smysl. Také *královské koruny*, které sesbíral, svědčí o tom, že už bylo rozhodnuto a dobojováno jinak, a vojenské přízraky u Armagedonu čekají jaksi přes čas. A konečně: *armáda*, která ho provází, je oděna ve vzácné *bělostné roucho*. Vojenská výzbroj a výstroj se za staletí mnohokrát změnila. Ale *takto* se do boje nevyjíždělo nikdy (Stalinovy sibiřské oddíly měly sice bílé uniformy, ale ne zrovna z bělostně čistého kmentu – což je cosi jemného jako hedvábí). Nejsou to rytíři archanděla Michaela, nýbrž armáda mužčedníků, kteří už dostali bělostné roucho.⁷ Také oni už mají dobojováno a nechystají se bojovat. Takto se oblékli do kostela nebo na svatbu.

Ani souvislost se *svatebními obřady* (svatby beránkovy) nemusí být tak absurdní, jak by se zprvu zdálo. Starozákonní Ž 45, který bývá řazen mezi královské žalmy, také líčí bohatýra ve zbroji, který se vypořádá se všemi nepřáteli a obhájí svůj trůn proti komukoliv – ale celý žalm je uveden jako „poučující, píseň lásky“ (Ž 45,1) a nejpozději od v. 9 nezvratně směřuje do svatební komnaty. Zdá se, že „demonstrace síly“ je v něm součástí jakéhosi archaického svatebního obřadu. Právě tak bychom mohli říci, že na konci Zj se ženich v rámci svatebních obřadů vypořádá s tím vším, co ještě nestihlo demobilizovat u Armagedonu. Jen tak – během svatebního průvodu – vyřídí záležitost, která zůstala od šestnácté kapitoly nevyřízena. Za více pozornosti ta vojska nestojí.

- 15 *Z jeho úst vychází ostrý meč, aby jím pobíjel národy; bude je pást železnou berlou. On bude tlačit lis plný vína trestajícího hněvu Boha všemohoucího.*

5 Tak BORING, str. 196; CAIRD, str. 240–244; BOXALL, str. 274; GIESEN, str. 422 a větší část patristické exegeze. Naproti tomu plášť zbrocený (poněkud anachronicky) krví *nepřátel* předpokládá např. CHARLES II, str. 133; AUNE, str. 1057; BEASLEY-MURRAY, str. 280; WITHERINGTON, str. 242 aj.

6 BORING, str. 196, správně připomíná, že Jan je zde konzistentnější než mnohé komentáře a vede nás k tomu, abychom opět interpretovali lva jako beránka – tak jako v páté kapitole (5,4–5).

7 Srov. Zj 3,4–5; 6,11; 7,13.

Také výzbroj onoho jezdce v čele je konvenční jenom na první pohled. *Ostrý meč* (který pravda pobíjí národy) vychází z jeho *úst*. Je to tedy spíše síla *slova*, síla pravdy, která v následujících verších způsobí, že se armádní manévry u Armagedonu zhroutí jako domečky z karet (srov. též výklad k 1,16 a 2,12).⁸ Slovo *pást* (ποιμανεῖ) ukazuje zase na obraz pastýře, popřípadě krále jako pastýře.

Lis plný vína působí jako obraz soudu; ale i zde se přinejmenším vnučuje vzpomínka na víno/krev prolitou v „lisu za městem“ (14,19–20; srov. výklad k tomuto místu), tedy krev Kristovu a mužčedníků.

Na plášti a na boku má napsáno jméno: Král králů a Pán pánů. 16

Nápis je dalším titulem, který potvrzuje identifikaci jezdce s Kristem a současně dalším náznakem toho, že vítězství již bylo dosaženo dříve.

Zvláštní je v tomto případě *lokalizace* nápisu. To, co ČEP překládá *na boku*, lze doslovně přeložit *na stehně* (ἐπὶ τὸν μηρόν). Někteří badatelé dovozují, že takto na stehně bývaly někdy obdařeny vysvětlujícím nápisem sochy⁹ – tím ovšem mimoděk zaměňují živého přicházejícího Krista z Janovy vize s kusem mramoru. Zajímavější je úvaha, že tento nápis je na místě, kde běžný ozbrojenec má meč.¹⁰

Zj 19,17–21

17 *A viděl jsem jednoho anděla, jak stojí na slunci a volá mocným hlasem na všechny ptáky letící středem nebes: „Pojďte, slétněte se k veliké hostině Boží! 18 Budete se sytit těly králů a vojevůdců a bojovníků a koní i jezdců; těly všech, pánů i otroků, slabých i mocných.“ 19 A viděl jsem dravou šelmu a krále země i jejich vojska shromážděná, aby vytrhli do boje proti jezdci a proti jeho vojsku. 20 Ale šelma byla zajata a s ní i falešný prorok, který k její cti činil zázračná znamení a svedl jimi ty, kdo přijali cejch šelmy a klekali před jejím obrazem. Za živa byli šelma a její prorok hozeni do ohnivého jezera hořícího sírou. 21 Ostatní byli pobiti mečem vycházejícím z úst jezdce. A všichni ptáci se nasýtí jejich těly.*

8 Někteří badatelé se domnívají, že celá rétorika je zde spíše *soudní* než *válečná*. Jde spíše o *soudní* bitvu (srov. 19,11 soudí a válčí spravedlivě = vybojuje spravedlivý soudní roces). Tak BEASLEY-MURRAY, str. 278–279; CAIRD, str. 240.

9 Tak AUNE, str. 1062; nebo BEASLEY-MURRAY, str. 282.

10 Tak už H. Grotius, z novějších badatelů CAIRD, str. 246–247.

17–18 *A viděl jsem jednoho anděla, jak stojí na slunci a volá mocným hlasem na všechny ptáky letící středem nebes: „Pojďte, slétněte se k veliké hostině Boží! Budete se sytit těly králů a vojevůdců a bojovníků a koní i jezdců; těly všech, pánů i otroků, slabých i mocných.“*

Anděl na výsluní tentokrát nezvěstuje mocným hlasem vojenské operace ani žádnou jinou pohromu, nýbrž další pozvání *na hostinu*. Tentokrát ovšem hostinu velmi zvláštní.

Má-li Jan, po tom všem, co prožili on i jeho posluchači, ještě pořád smysl pro humor, pak to nutně musí být humor poněkud černý. V tomto případě jej projeví tak, že postaví proti sobě dvě různé hostiny. Jenom dvakrát v celé knize použije slovo *δειπνον* (*hostina*) a v obou případech je to v této kapitole: jednou jako pozvání na svatbu beránkova, podruhé si na své přijdou supové, orlové a ostatní *ptáci z nebeských výšin*.

Celé lidské dějiny tak v Janově podání končí pokojným obrazem hodování, ať už lidí či ptáků. V prvním případě se spolu s beránkem dostává na hostinu to všechno, co se po celé dějiny zdálo slabší a ohrožené. Je to hostina, která je obrazem harmonického života, vzájemnosti a společenství. Ve druhém případě jsou to všechny ty armády světa, které jsme šťastně zapomněli u Armagedonu, které už tam pomalu žere rez a za chvíli se k ní přidají supi. Protože ti u Armagedonu mohli už dávno demobilizovat – jenomže to se u Armagedonu nedělá. Tam jsou kondenzovány všechny ty přízraky armád za celá staletí, které tam kdy bojovaly, a těch, co tam prohrávali a zůstávali ležet.

Vlastně je to jen jinak podaný *motiv dvou cest*, dvou možností: první vede na hostinu beránkova. Na druhé se nevyhnutelně končí jako menu na hostině supů. V prvním případě je to bezbranný beránek, který nakonec dává život. Ve druhém případě je to celá ta vojenská a mocenská mašinerie šelmy a draka, která končí ve slepé uličce destrukce.

Boring¹¹ zde vidí parenetický motiv: člověk si má vybrat, na jaké hostině chce skončit: na té, kde bude stolovat s Beránkem, nebo na té, kde se stane součástí menu pro supy. Podobně Boxall¹² zde vidí protiklad hostiny, na kterou člověka dovede Beránek, a hostiny, ke které nutně vede to, co nabízí *šelma*.

19–21 *A viděl jsem dravou šelmu a krále země i jejich vojska shromážděná, aby vytrhli do boje proti jezdcům a proti jeho vojsku. Ale šelma byla zadržena a s ní i falešný prorok, který k její cti činil zázračná znamení*

11 BORING, str. 200.

12 BOXALL, str. 266–267.

a svedl jimi ty, kdo přijali cejch šelmy a klekali před jejím obrazem. Za živa byli šelma a její prorok hozeni do ohnivého jezera hořícího sírou. Ostatní byli pobiti mečem vycházejícím z úst jezdce. A všichni ptáci se nasýtí jejich těly.

V tuto chvíli konečně dojde na ty, kdo čekají na svůj Armagedon. Dychtivý čtenář ovšem musí být zklamán, protože Apokalypsa v tomto případě zaostává i za těmi průměrnějšími akčními a katastrofickými filmy. Není zde barvitě líčení krvavé bitvy. Spíše se zdá, že bitva končí pro všechny ty shromážděné armády fiaskem dříve, než pořádně začala. Velení (šelma a falešný prorok) padne do zajetí a všechno ostatní, co dali dohromady, se hrouť jako domečky z karet.

Výsledek je vlastně dvojí: *šelma a falešný prorok*, tedy všechno to *dáberské*, v co se podle Janovy zkušenosti může proměnit státní moc, je uvrženo do *ohnivého jezera*. V tomto ohnivém jezeru samozřejmě můžeme spatřovat myšlenku věčného trestu. Daleko podstatnější je ale zřejmě pro Jana myšlenka *věčného zneškodnění*. V ohnivém jezeře končí to, co už opravdu končí. Co nemá budoucnost a co už ani z popela znovu nepovstane.

Všechn ten ostatní arzenál, který už ztratil své velitele a tím i poslední smysl, podlehne *meči úst*, tedy spíše jakémusi soudu pravdy, a končí hodováním ptáků.

Nadhled těchto posledních obrazů Zj je vyjádřen i tím, že toto „poslední účtování“ se vlastně odehrává jen jako detail během svatebních příprav a svatební výslužky plectvu.

Zj 20,1–6

¹ Tu jsem viděl, jak z nebe sestupuje anděl, který má v ruce klíč od propasti a veliký řetěz. ² Zmocnil se draka, toho dávného hada, toho dábla a satana, ³ na tisíc let jej spoutal, uvrhl do propasti, uzamkl ji a zapečetil, aby již nemohl klamat národy, dokud se nedovrší těch tisíc let. Potom musí být ještě na krátký čas propuštěn. ⁴ Viděl jsem trůny a na nich usedli ti, jimž byl svěřen soud. Spatřil jsem také ty, kdo byli státi pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží, protože nepoklekli před dravou šelmou ani jejím obrazem a nepřijali její znamení na čelo ani na ruku. Nyní povstali k životu a ujali se vlády s Kristem na tisíc let. – ⁵ Ostatní mrtví však nepovstanou k životu, dokud se těch tisíc let nedovrší. – ⁶ To je první vzkříšení. Blahoslavený a svatý, kdo má podíl na prvním vzkříšení! Nad těmi druhá smrt nemá moci, nýbrž Bůh a Kristus je učiní svými kněžími a budou s ním kralovat po tisíc let.

- 1-3 *Tu jsem viděl, jak z nebe sestupuje anděl, který má v ruce klíč od propasti a veliký řetěz. Zmocnil se draka, toho dávného hada, toho ďábla a satana, na tisíc let jej spoutal, uvrhl do propasti, uzamkl ji a zapečetil, aby již nemohl klamat národy, dokud se nedovrší těch tisíc let. Potom musí být ještě na krátký čas propuštěn.*

Stejně jako předchozí verše i tato scéna je zasazena do svatební tematiky. Jestliže prve byly armády a přízraky armád u Armagedonu „vyřízeny“ příchodem ženicha a jeho družiny, nyní je s podobným nadhledem ukončena působnost *draka*. V rámci svatebních příprav prostě jen jeden z andělů vezme z věšáku řetěz a klíč a uváže draka jako psa k boudě. Aby neskákal na hosty. A ta hostina bude trvat tisíc let, protože v nebi nejsou žádné troškaři.

V předchozí kapitole byly eliminovány obě *šelm*y, které se objevily na scéně ve třinácté kapitole. Nyní zbýval už právě jen *drak*, který obtěžoval nejprve v nebi, potom na zemi, a teď je aspoň dočasně zavřen.

Výčet titulů je stejný jako ve Zj 12,9, kde drak ztrácí své místo v nebi. Oba tyto případy mají společné to, že je odněkud vytěsněn. Beasley-Murray¹³ a někteří další badatelé zde hledají výčet hlavních oblastí jeho působnosti: *drak* jako jakési pra-zlo, které inspiruje všechny tyranské síly v historii, *had* jako svědce, zatímco *ďábel a satan* vyjadřují jeho postavení žalobce před Bohem. Pravděpodobnější však je, že tento ornamentální výčet má jenom funkci ujištění:¹⁴ *ďábel, satan* ani nic takového, v žádné podobě a pod žádným jménem v tuto chvíli už neběhá po zemi; ať už si říká nebo je nazýván jakkoli, je na řetěze a pod zámekem. Jako by pisatel chtěl mít jistotu, a také nám dát jistotu, že ten *drak* a *bestie* a *had* z ráje a *satana* a *ďábla* jsou vlastně jeden a týž, a ten že je teď spoután. Že to není třeba tak, že *ďábel* a *drak* už jsou na řetěze a *satana* na nás odněkud skočí. Za těmito výčty je vlastně universalistická a „monodiabolická“ myšlenka, že zlo je taky jen jedno; ať už se mu propůjčí kdokoli a ať už si je personifikujeme pod jakýmkoliv jménem. Jedno, proměnlivé, amorfnní, beztvaré a proto mnohotvaré zlo, kterému na jedné straně šlápnete na krk a ono se přelije a objeví někde jinde, v nové podobě a pod jiným jménem. Je mnohotvaré, má mnoho podob a jmen – to je na tom to strašné. Ale přes tohle všechno je to jen jedno zlo. A to také znamená, že se dá – obrazně řečeno – celé vecpat do jediné díry a zamknout.

K *tisícileté říši* viz exkurz níže.

- 4-5 *Viděl jsem trůny a na nich usedli ti, jimž byl svěřen soud. Spatřil jsem také ty, kdo byli sťati pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží, protože nepoklekli před dravou šelmou ani jejím obrazem a nepřijali*

13 BEASLEY-MURRAY, str. 285.

14 AUNE, str. 1082, aj.; naproti tomu BEALE, *Revelation*, str. 985, předpokládá, že „podvázána“ je pouze *ďablova* schopnost svádět národy.

její znamení na čelo ani na ruku. Nyní povstali k životu a ujali se vlády s Kristem na tisíc let. – Ostatní mrtví však nepovstanou k životu, dokud se těch tisíc let nedovrší. –

Na první pohled nabízí tato vize poměrně bizarní představu: mučedníci se ujímají vlády – ale hned v dalším verši se upřesní, že vlastně není komu. Ostatní mrtví doposud vzkříšení nejsou. Mohli bychom to tedy interpretovat jako antropologický pesimismus, hodný autora Apokalypsy: mučedníci se osvědčili – právě jako mučedníci. Jan si nedělá iluze, že by se museli stejně osvědčit jako ti, kteří vládou. Dostanou tedy vládu, ale ve skutečnosti není komu vládnout, a tedy nic nepokazí...

Tato interpretace je sice svým způsobem láková (odpovídala by právě tomu nadhledu, v němž se „Poslední bitva“ nebo „Spoutání satana“ řeší takřka levou rukou, v rámci svatebních příprav), ale autorův záměr je tady zřejmě jiný. Přísně vzato v. 5 *neříká*, že na zemi nebude po tu dobu nikdo jiný. Říká jen, že nikdo z těch, kteří už jsou mrtví, zatím nebude vzkříšen. U Armagedonu však podle Janovy představy nebylo kompletně celé lidstvo, nýbrž právě jen jakási kondenzace armád, vojenské techniky a vojenského myšlení ve službách *šelm*y. Jakkoli si na konci minulé kapitoly přišli na své i supové, ve skutečnosti tím pro Jana skončila především jedna určitá politická (a snad i kulturní) éra. Lidstvo, národy, pohané žijí dále a bude se s nimi nadále počítat i v posledních kapitolách Zj. Zdá se, že *tisíc let* v Janově podání představuje především *pokračování historie* mezi pádem Babylóna (Říma) a událostmi úplného konce (viz níže exkurz Poslední bitvy a tisíciletá říše).

Jaký význam má v této pokračující historii výpověď o (spolu) vládě mučedníků? Zřejmě obdobný jako paradoxní křesťanské vyznání, že Kristus už nyní sedí na pravici Otce a je mu svěřena vláda. Mají podíl na tom, co ve skutečnosti v dějinách vítězí.

To je první vzkříšení. Blahoslavený a svatý, kdo má podíl na prvním vzkříšení! Nad těmi druhá smrt nemá moci, nýbrž Bůh a Kristus je učiní svými kněžími a budou s ním kralovat po tisíc let.

Zatímco první a druhé vzkříšení už fakticky bylo rozlišeno v předchozích verších, nyní je pojmenováno, a navíc k nim přibude rozlišení první a druhé smrti. Zde už je zřejmé, že Janovi jde o něco důležitějšího než chronologii. Mezi prvním a druhým vzkříšením je – podobně jako mezi první a druhou smrtí – rozdíl kvalitativní. Zatímco *první smrt* je prostě jen označením biologického konce, *druhá smrt* mluví o nesmyslnosti určitého konkrétního života. Život, který měl smysl a ve kterém o něco dobrého šlo, má podle

apokalyptického přesvědčení budoucnost i navzdory smrti. *Druhá smrt* označuje lidskou katastrofu života, ze kterého není co a není proč si připomínat, člověka, po kterém a ze kterého nezbude nic – na rozdíl např. od mučedníků, kteří byli umlčeni, a přece jaksi zůstali. Zdá se, že mezi „vzkříšeními“ je v tomto verš podobný rozdíl: *první vzkříšení* je oním „dáním za pravdu“.

Zj 20,7 – 21,1

⁷ Až se dovrší tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře ⁸ a vyjde, aby oklamal národy ve všech čtyřech úhlech světa, Góga i Magóga. Shromáždí je k boji a bude jich jako písku v moři. ⁹ Viděl jsem, jak vystoupili po celé šíři země a obklíčili tábor svatých a město, které miluje Bůh. Ale sestoupil oheň z nebe a pohltit je. ¹⁰ Jejich svůdce ďábel byl uvržen do jezera, kde hoří síra a kde je již dravá šelma i falešný prorok. A budou trýzněni dnem i nocí na věky věků. ¹¹ A viděl jsem veliký bělostný trůn a toho, kdo na něm seděl; před jeho pohledem zmizela země i nebe a už pro ně nebylo místa. ¹² Viděl jsem mrtvé, mocné i prosté, jak stojí před trůnem, a byly otevřeny knihy. Ještě jedna kniha byla otevřena, kniha života. A mrtví byli souzeni podle svých činů zapsaných v těch knihách. ¹³ Moře vydalo své mrtvé, i smrt a její říše vydaly své mrtvé, a všichni byli souzeni podle svých činů. ¹⁴ Pak smrt i její říše byly uvrženy do hořícího jezera. To je druhá smrt: hořící jezero. ¹⁵ A kdo nebyl zapsán v knize života, byl uvržen do hořícího jezera.

7–8 *Až se dovrší tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře a vyjde, aby oklamal národy ve všech čtyřech úhlech světa, Góga i Magóga. Shromáždí je k boji a bude jich jako písku v moři.*

Pokud jde o proporce celého příběhu (a celé knihy), je toto *tisícileté období* odbyto překvapivě rychle. Zatímco před ním sledujeme i hodování vran a supů nebo stoupající kouř, o celé „tisícileté říši“ se dozvíme vlastně jenom to, že uplyne. Jako by se během té dlouhé doby neodehrálo nic, co by Janovi stálo za zmínku. Zato události, které následují těsně po ní, sledujeme se stejnou podrobností jako ty, které těsně předcházely, a ještě ke všemu se ty nové události takřka navlas podobají těm starým... *Satan je propuštěn z vězení* a chová se jako nenapravitelný recidivista. Opět *oklame národy*, opět se *shromáždí armády* jako písku v moři a opět se schyluje k *poslední bitvě*. Tentokrát ve znamení takřka mýtických nepřátel Góga a Magóga, o kterých kdysi mluvil prorok Ezechiel (Ez 38–39).

V Ezechielově proroctví je ovšem nepřítelem Góg *ze země* Magóg. Příliš jednoznačná identifikace (např. s barbarskými kmeny ze severu) by nepatřičně zužovala dosah textu a míjela se jeho smyslem. V Ezechielově proroctví představují takřka modelovou situaci akutního ohrožení. Ve Zj je podstatné, že touto hrozbou už není Babylón/Rím, nýbrž taktovku převzal někdo jiný. Přesněji řečeno: drak (satan) zplnomocnil někoho nového, protože nad Rímem už se zavřela voda.

Nejpozději na tomto místě musí mít čtenář dojem, že těch posledních bitvy a definitivních vítězství už bylo nějak příliš mnoho, a navíc se opakují podle stále stejného scénáře. Ve dvacáté kapitole se podobně jako v předchozí devatenácté schyluje k obrovské bitvě; opět je ovšem rozhodnuta dříve, než pořádně začne (nebo aspoň opět není vypráven její průběh); opět je (s)vůdce zajat a uvržen do ohnivého jezera, zatímco ti, které svedl, to odnesou takřka-jíc na místě. Přesto je znát i určitý posun: nepřítel se mění z dobře známého a dobře popsatebného (Babylón/Rím) na spíše neznámou hrozbu, jenom „původce“ (našeptávač) je stejný. Zajata a do ohnivého jezera je tentokrát vržen samotný prapůvodce, který naváděl ostatní. A v neposlední řadě: mezi oběma událostmi uběhla tisíciletá éra. Je několik možností, jak vysvětlit tato opakování:

(a) Beale¹⁵ předpokládá, že nejde o různé bitvy a různé doprovodné události, nýbrž o *jedinou poslední bitvu*, líčenou z různé perspektivy. Beale si podobně jako my všimá toho, že Jan takto postupoval už v předcházejících kapitolách: např. sedm pečetí, polnic nebo nádob nejsou po sobě jdoucí série pohrom, nýbrž různé souběžné pohledy na naše dějiny a náš pobyt ve světě. Navíc upozorňuje, že i v Ezechielově předloze je právě zničení Góga z Magógu líčeno dvakrát, ve dvou bezprostředně po sobě jdoucích kapitolách (Ez 38 a 39).

(b) Někteří badatelé předpokládají, že Jan takto otrocky sleduje *Ezechiele*.¹⁶

(c) Většina badatelů se domnívá, že Jan se pokouší takto *harmonizovat* různé „povinné“ prvky tradice a dobových představ. Nejčastěji předpokládají, že Jan takto harmonizuje *prorockou eschatologii s apokalyptickou*: proroci očekávali obnovení *pozemského* davidovského království a pozemské naplnění nadějí. Apokalyptická naděje očekává *nové stvoření* a vykoupění, které přesahuje pozemské dějiny. Jan by pak tyto dvě představy harmonizoval tak, že tisíciletá vláda mesiáše představuje pozemské, ale jen dočasné naplnění oněch prorockých očekávání, a teprve potom přijde definitivní řešení, nové stvoření a věčná vláda Boží.¹⁷

Podobné řešení nacházíme i v některých apokryfních spisech, jako je 4. Ezdráš (7,26–35), 2. Báruch (40,1–4) nebo Henoch (91,12–17): i zde je ved-

¹⁵ BEALE, *Revelation*, str. 976nn.

¹⁶ Tak už zmíněný BEALE; BOXALL, str. 282 dokonce mluví o *sequential meditation upon Ezekiel*.

¹⁷ Tak s drobnými obměnami CHARLES, str. 141n; AUNE, str. 1005; BORING, str. 205–207; BEASLEY-MURRAY, str. 291; podobně nakonec i BOXALL, str. 282.

Poslední bitvy
a tisíciletá říše

le definitivního spasení jakési přechodné (mesiášské) mezidobí, doba jeho trvání se ovšem v jednotlivých spisech liší.

V popředí Janova zájmu je podle těchto badatelů tisíciletá říše, pozemský mesiášský věk, který je jakousi úlitbou procké eschatologii, dříve než přijde definitivní řešení. Opakování „posledních“ bitev je vlastně jen vynuceno tím, že první (Zj 19) inauguruje mesiášský věk, zatímco druhá musí zřetelně oddělit tento věk od věčného.

(d) Caird¹⁸ a podobně i Witherington¹⁹ mluví také o dvou různých eschatologiích, ale interpretují je jinak: dvojí očekávání nevzniklo harmonizací tradic, nýbrž Janovými *reflexí jeho současnosti*, a v popředí jeho zájmu není tisíciletá říše, nýbrž právě ty (různé) poslední bitvy, které ji obklopují.

Caird i Witherington si všimají toho, že zánik Babylóna/Ríma ve Zj 17–18 je líčen tak, jako by šlo o zánik celého (starého) světa, ale ve skutečnosti je to zánik světa jenom z perspektivy Římana, pro kterého bylo jeho impérium celým veskerenstvem.²⁰ Charakteristické je, že žalozpěvy ve Zj 18, které tento zánik popisují, vyjadřují pozici někoho, kdo je událostmi zaskočen, ale vlastně se ho *přímo* netýkají (kupci a mořeplavci, kteří pouze ztratili odbytiště). Není to tedy zánik všech.

Jestliže Jan mluví hned v úvodní větě celé knihy o tom, „co se má brzo stát“ (1,1), stěží tím *brzo* může mínit bitvu s Gógem a Magógem, ke které dojde nejdříve za tisíc let, ale jistě do tohoto *brzo* zahrnuje pád římské totality a konec pronásledování, ve který doufá v historicky dohledné době. Rozlišuje tak vědomě jakousi „předběžnou“ a „definitivní“ eschatologii. Tisíc let není míněno doslovně a přesně, nýbrž je použito jako číslovka, která symbolizuje velice dlouhou dobu.²¹ Jan touto velice dlouhou dobou odděluje svá předběžná očekávání od toho skutečně posledního.

Já sám po zralém uvážení inklinuji k možnosti (d). Při bližším ohledání ovšem zjistíme, že jednotlivá stanoviska nejsou úplně vylučná a alespoň částečně se překrývají; rozdíl je spíše v důrazech.

Beale (a) má zcela jistě pravdu, že Jan často líčí stejné události z různých perspektiv. Je ovšem třeba dodat, že často jsou to navíc jakési *typické průběhy*, které se v dějinách opakují mnohokrát (viz např. výklad šesté kapitoly v tomto komentáři). Právě tak i Babylón ze Zj 17–18 je charakteristikou římské totality, kterou Jan v pozici pronásledovaného křesťana zažil a vyslovuje naději na její konec – ale právě tak je to zamýšleno také jako charakteristika ostatních totalit a jejich dějinných vyhlídek. Už samo přirovnání Říma ke starověké Novobabylónské říši tuto možnost historických recidiv sdostatek zřetelně naznačuje.

Narážky na proroka Ezechiele (b) jsou zcela nepochybné a Jan z jeho odkazu čerpá přinejmenším stejně jako z proroka Daniele. Nedomnívám se ovšem (proti Boxalovi), že by Ezechiel byl určující i pro osnovu knihy Zj.

18 CAIRD, str. 235n; 250–252.

19 WITHERINGTON, str. 234.

20 Srov. např. terminologii, kterou užívá či paroduje i evangelista Lukáš v Lk 2,1: císař Augustus nařizuje daňový soupis *po celém světě* – ale tímto *celým světem* je pochopitelně míněna jenom jeho říše.

21 Na tom se ostatně shoduje drtivá většina badatelů.

Právě tak lze jenom souhlasit, že Jan rozlišuje jakousi „předběžnou“ a „definitivní“ eschatologii, nedomnívám se však, že by to dělal jenom proto, aby dostal nějakým tradičním prvkům a povinnostem.

Domnívám se, že nejdále a nejhluběji do Janova myšlení nás zavede právě možnost (d). Jan rozlišuje dvě eschatologie, které spolu korespondují a potřebují se navzájem. Ta první, kterou bychom zjednodušeně mohli nazvat *politická eschatologie*,²² vyjadřuje naději, že už nyní, v našem časovém horizontu, může docházet k různým i pozitivním dějinným zvratům a pádům totalit. Jan zastává optimismus (ne laciný, ale přece jen optimismus), že k pádu totalit a různých hrůzovlád může docházet už v našich dějinách. Má k takovému pádu co říct (k tomu, co všechno je třeba zbourat nebo odbourat – i v našem myšlení). Má naději, že zlo je nakonec sebedestruktivní, a to se může projevit už nyní. Ale to ještě není definitivně nový svět. Ta druhá, *definitivní* eschatologie varuje před přeceněním takových dějinných zvratů. Pád jedné totality ještě neznamená, že už nikdy neprijde nová nebo že okamžitě nastane nové stvoření a všichni už budou jen šťastní. Během „tisíciletí“ se může historie ještě mnohokrát opakovat a Kristových spoluvládů (mučedníků) může přibývat. Jednoduše řečeno: varuje před zaměňováním předběžného a definitivního. Naopak „definitivní“ eschatologie by byla bez té předběžné přinejmenším těžkopádná a neposkytovala by mnoho povzbuzení pro současnou chvíli. Jan díky tomuto rozlišení dává naději čtenářům do jejich žhavé současnosti, aniž by musel současně vnucovat myšlenku, že *konec světa* je za dveřmi. Naopak: konec jedné epochy nebo jedné říše v jeho myšlení *neznamená* automaticky konec světa, i když tak bývá současníky prožíván. Zároveň tím Jan nevylučuje, že ten definitivní přerod *může* přijít i brzy. Ale pro jistotu je připraven a také čtenáře připravuje k běhu na dlouhé trati.

Viděl jsem, jak vystoupili po celé šíři země a obklíčili tábor svatých a město, které miluje Bůh. 9a

Nepřátelé tentokrát *vystupují* na povrch zemský, což může v čtenáři vyvolávat představu jako by vylézali z nějakých děr. Sloveso *ávaβαίω* (*vystupovat*) je však už ve Starém zákoně, a zejména v poutních žalmech, spojeno s putováním do Jeruzaléma. Armády směřující k Jeruzalému tedy jako by převracely naruby a stavěly na hlavu představu poutníků, pokojně putujících do Svatého města, a zejména misijní představu o pohanech (národech), které budou směřovat k Siónu (Iz 2,3).

Identita *milovaného města* je pro mnoho komentářů problémem. Je zřejmé, že by to měl být Jeruzalém (srov. Sír 24,11; Ž 78,68; 87,2; srov. Jr 12,7), právě tak jako *Svaté město* ve Zj 11,2. Většinou však bývá ve výkladech Jeruzalém ztotožněn s *obraznou Sodomou a Egyptem* ze 11,8. Nevypadá pravdě-

22 Srov. METZGER, Ezra, str. 521. Čtvrtý Ezdráš vznikl pravděpodobně ve stejné době jako Zj, podobně jako Jan očekává předběžnou mesiášskou říši, byť nikoliv tisíciletou, a podobně jako Jan se ve své „politické eschatologii“ vyrovnává s realitou i pomíjivostí Římské říše.

podobně, že by Jan odsuzoval Jeruzalém jako duchovní Sodomu a jedním dechem jej nazýval i *svatým* nebo *milovaným* městem. Milované město bývá tedy z těchto důvodů identifikováno buď jako Nebeský Jeruzalém²³ nebo prostě jako církev.²⁴ Já jsem však v tomto komentáři došel k přesvědčení, že „duchovní Sodoma“ ve Zj 11,8 *není* Jeruzalém, nýbrž obraz celého civilizovaného světa, zatímco „svaté město“ ve Zj 11,2 je narážkou na zničení pozemského Jeruzaléma a Chrámu (viz výklady k příslušným místům). Proto i zde předpokládám, že „milované město“ může být Jeruzalém. V Janově době je tam jen zbořeníště, ale v teologii Zj i toto zbořeníště zůstává „Jeruzalémem“ – tak jako ve čtrnácté kapitole, kde 144 000 mučedníků spolu s Beránkem zpívá novou píseň a vlastně konají bohoslužbu na místě zbořeného Chrámu. Armády Góga a Magóga se stahují k místu, kde stával Jeruzalém, právě tak, jako se už dříve, v šestnácté kapitole armády a přízraky armád neomylně stahovaly k Armagedonu, místu dávných bitev.

Naproti tomu *tábor* či *ležení* (παρεμβολή) *svatých* asociuje spíše putování pouští a poutnickou existenci v tomto světě, může tedy být obrazem církve. Opět by tak ve Zj stála bok po boku církve a synagoga, církev a Izrael, obě vystavené pronásledování a ohrožení.

- 9b–10 *Ale sestoupil oheň z nebe a pohltil je. Jejich svůdce ďábel byl uvržen do jezera, kde hoří síra a kde je již dravá šelma i falešný prorok. A budou trýznění dnem i nocí na věky věků.*

Podobně jako v devatenácté kapitole, ani tady nejsou barvitě líčeny žádné vojenské operace. Bitva je rozhodnuta dříve, než skutečně začne. Opět je tomu tak, že *oheň z nebe* nepohltní žádné národy jako celek, nýbrž jejich vojenskou mašinerii. V *ohnivém jezeře* (viz výklad k 19,20) tentokrát končí i sám prapůvodce zla, *satan*.

- 11 *A viděl jsem veliký bělostný trůn a toho, kdo na něm seděl; před jeho pohledem zmizela země i nebe a už pro ně nebylo místa.*

Tato vize začíná velmi sugestivně: Jan v prvním okamžiku nevidí nic jiného než právě jen *Boží trůn a toho, jenž na něm sedí*. Dokonce jako by z perspektivy toho sedícího na trůnu nebylo už nic jiného (*před jeho pohledem zmizela země...*)

Je to *vize*, takže nemusíme řešit, kam se nebe a země poděly, když za chvíli tam zase budou. Pro tuto chvíli *nejsou*. Pro tuto chvíli není nic jiného, a Jan vidí právě jenom ten trůn, na kterém existence všeho ostatního závisí.

23 Tak zejména CHARLES II, str. 190, a po něm opatrně i BEASLEY-MURRAY, str. 298. Problém je ovšem to, že Nebeský Jeruzalém sestoupí až v následující kapitole. Charles proto musí provést jakousi „reorganizaci“ textu, podle níž sestup nebeského Jeruzaléma patřil původně již do tisícileté říše.

24 Tak např. BEALE, *Revelation*, str. 1026; CAIRD, str. 257; BORING, str. 210; nebo BOXALL, str. 287.

Trůn také připomíná vizi z Danielova proroctví (Da 7), která prosakovala Janovou Apokalypsou na řadě míst. Ale tentokrát už nejde o nějaké světové říše v podobě zvířat, to jsou v tuto chvíli už podružnosti. Tentokrát jde o ten *Soud*, kdy na trůn usedne „Starý dnů“ (nebo „Věkovitý“ podle ČEP).

Viděl jsem mrtvé, mocné i prosté, jak stojí před trůnem, a byly otevřeny knihy. Ještě jedna kniha byla otevřena, kniha života. A mrtví byli souzeni podle svých činů zapsaných v těch knihách. 12

Ještě jednou se zde ve Zj objeví oblíbený motiv, že *smrt* nás všechny postaví do jedné řady. Demokracie smrti, ve které jsme si všichni rovni: ti, kteří kdysi byli mocní i ti, kteří pro své okolí nikdy nic neznamenali. *Předtím* si nebyli rovni. *Potom* se otevřou knihy a už zase nebudou všichni stejní, každý bude mít svůj jedinečný příběh, který prožil. Ale to už se bude rozlišovat podle jiných měřítek než tenkrát, kdy byli jedni *mocní* a druzí *prostí*. Mezitím je filtr smrti, který je předběžně srovnal do jedné řady.

Jsou *otevřeny knihy* a na tomto místě je zajímavé, že jsou to *dva* druhy knih. Dva systémy. Ty *první* knihy, to je soud podle skutků. To jsou dějiny světa, ale to jsou také naše *individuální* příběhy. Nebo přesněji řečeno: naše *osobní* příběhy – protože je to propletenec našich příběhů s příběhy jiných. Tyto knihy představují nebeskou jistotu, že nikdo se neztratil (nezmizel beze stopy) a *nic* se neztratilo – ani nějaká křivda, která se odehrála beze svědků, apod.

Je to tvrdé a explicitně *soud podle skutků*. Apoštol Pavel by zaplakal, kdyby to četl, a Luther tak nejspíš činil, a proto poslední biblickou knihu nekomentoval. Ale možná by i ten Pavel nakonec souhlasil: jestliže soud, pak *musí* být podle skutků. Tady projdou naše životy jakousi kritickou revizí. Ne jakousi, nýbrž *totální* kritickou revizí. Aby se ukázalo, co bylo špatné a co bylo dobré, a co jsme zkazili, i když jsme byli skálopevně přesvědčeni, že to bylo dobře.

Určitý nadějný a pozitivní prvek je v tom, že jsou tyto knihy otevřeny před Bohem samým, a že jsou tam zřejmě čteny, jsou *předmětem jednání a předmětem interpretace*. Není to tak, že by nějaký anděl-úředník dělal mechanicky čárečky a pak to sečetl a řekl, zda je výsledek v černých nebo červených číslech. Je to Bůh, kdo interpretuje (nebo před kým jsou interpretovány) naše životy.²⁵

Ale hlavní naděje spočívá v té *druhé* knize, která je zmíněna jakoby úplně mimoběžně: *Ještě jedna kniha byla otevřena, kniha ži-*

25 Tak CAIRD, str. 259.

vota. To je jiný systém. A to je zřejmě pro Jana Boží milost, která rozhoduje o tom, kdo je zapsán v knize života. Je to jiná kniha, než kniha našich skutků a životů.²⁶

- 13 *Moře vydalo své mrtvé, i smrt a její říše vydaly své mrtvé, a všichni byli souzeni podle svých činů.*

Jestliže knihy v předchozím verši vyjadřovaly naději, že *nic* není ztraceno, tento verš akcentuje naději snad ještě podstatnější, že totiž *nikdo* nezmizel beze stopy. *Moře a podsvětí* jsou zde – snad pod vlivem řeckého světa – pojaty takřka jako dva různé zajatecké tábory. *Mrtví* v nich „žijí“ jakýsi stínový ne-život.

Opět se můžeme jenom domýšlet, v jaké době a do jakých podmínek Jan píše, musí-li opakovaně, s takovým důrazem řešit problematiku těch, kteří zmizeli beze stopy.

- 14–15 *Pak smrt i její říše byly uvrženy do hořícího jezera. To je druhá smrt: hořící jezero. A kdo nebyl zapsán v knize života, byl uvržen do hořícího jezera.*

O *druhé smrti* i *hořícím jezeře* jsme již mluvili v komentáři k předchozím veršům (viz výklad ke Zj 20,6 a 19,20). Zde jenom můžeme sledovat důslednost Janova myšlení: jestliže v ohnivém jezeře končí to, co nemá smysl a budoucnost, končí tam nakonec i konec sám – tedy smrt sama. Druhá smrt je nakonec nutně i sebe-destrukcí nesmyslnosti a smrti.

Ani tato (sebe)destrukce zla a smrti ovšem není líčena jako laciná idylka. I zde zazní varování (v. 15), že pokud se člověk do té míry ztotožnil s nějakým „Babylónem“ až ani jemu ani po něm už nic jiného nezbylo, pak končí v tomto ohnivém propadlišti dějin také.

Obrazy
obnoveného
světa

V předchozích kapitolách jsme viděli, že síla Janovy vize je mimo jiné v rozlišení dvojí eschatologie: Jan se dokáže radovat z „dočasných konců“, jako je například pád a dekonstrukce Babylóna nebo Říma, a přitom tyto zlomy v dějinách nepřecenit. Nepovažovat je za definitivní vítězství dobra. Nyní jsme se však už ve Zj dočetli za tisícileté období, za poslední Poslední bitvu a poslední Poslední soud, kdy všechno, co nemělo budoucnost, už skončilo v obraze ohnivého jezera a Jan musí přikročit k té opravdu, „poslední“ eschatologii. To ovšem znamená, že se také definitivně dostává za hranice naší dosavadní lidské zkušenosti i představitosti. Jak lze mluvit o tom, co se vymyká zkušenosti i představitosti? Jan kombinuje tři cesty či zásady, jak o této „post-realitě“ mluvit:

(a) *Via negativa* je osvědčený způsob, jak se aspoň přiblížit k nepopsatelnému nebo těžko popsatelnému tím, že řekneme, jaké to *není*, popřípadě *co*

26 Podobně CAIRD, str. 260; BORING, str. 212; BEASLEY-MURRAY, str. 302.

tam není. Patristická teologie takto s oblibou mluví o Bohu. Jan užívá podobnou řeč pro svou eschatologii. Novou realitu negativně vymezuje tím, že v ní není: moře (21,1); smrt (v. 4); žal, nářek ani bolest (v. 4); chrám (v. 22); tma (v. 23) ani noc (v. 25); prokletí (22,3). Nejsou tam: zbabělci, nevěrní, nečistí, vrahové, cizoložníci, zaklínači, modláři a všichni lháři (21,8).

(b) *Aktualizace starozákonní zkušenosti*. Jan zřejmě nechce zůstat jenom u negativního vymezení. Pro pozitivní vyjádření sahá po klíčových výpovědích Starého zákona.

Velmi často bývá opakováno, že na začátku Bible je přírodní ráj, zatímco na konci nebeský Jeruzalém jako velkoměsto.²⁷ To je důležitý, ale velice neúplný postřeh. Jan totiž připomíná a rozvíjí přímo z počátku Bible, z knihy Genesis, nejenom motivy ráje (22,2–3), ale i samo (nové) stvoření (Zj 21,1); ze zkušenosti exodu stánek setkávání a Boží stanování mezi lidmi (22,3); a samozřejmě již zmíněný motiv Jeruzaléma z doby královské a motiv obnovy tohoto Jeruzaléma při návratu z exilu, a řadu prorockých zaslíbení (zejména Izajáše, Ezechiele a Daniele), která se zdaleka netýkají jenom Jeruzaléma nebo Chrámu.

(c) *Otevřenost vůči budoucnosti*. Základním prvkem nové reality je pro autora Zj vztah mezi Bohem a lidmi. Všechny obrazy kreslí jen jako přibližné a symbolické, ale všechny tyto obrazy směřují právě k neporušenému vztahu mezi Bohem a lidmi.²⁸

Zj 21,1–8

¹ A viděl jsem nové nebe a novou zemi, neboť první nebe a první země pominuly a moře již vůbec nebylo. ² A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha. ³ A slyšel jsem veliký hlas od trůnu: „Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi ⁴ a setře jim každou slzu s očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo.“ ⁵ Ten, který seděl na trůnu, řekl: „Hle, všechno tvořím nové.“ A řekl: „Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.“ ⁶ A dodal: „Již se vyplnila. Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec. Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé. ⁷ Kdo zvítězí, dostane toto vše; já mu budu Bohem a on mi bude synem. ⁸ Avšak zbabělci, nevěrní, nečistí, vrahové, cizoložníci, zaklínači, modláři a všichni lháři najdou svůj úděl v jezeře, kde hoří oheň a síra. To je ta druhá smrt.“

27 Z komentářů ke Zj nejnvýrazněji např. BORING, str. 219.

28 Podobně BORING, str. 215: na konci není událost, nýbrž osoba; Bůh není položka nebeského Jeruzaléma, nýbrž sama eschatologická realita.

- 1 *A viděl jsem nové nebe a novou zemi, neboť první nebe a první země pominuly a moře již vůbec nebylo.*

Jak jsem již naznačil na předchozích řádcích, (teprve) zde se ve Zj dostáváme za hranice lidské a historické zkušenosti. Pro *pozitivní* výpověď sahá Jan do Starého zákona, nejprve až na samý počátek Geneze, k myšlence *stvoření* světa. Jako by opravdu bylo třeba se vrátit až na začátek a začít znovu od první řádky. Na rozdíl od moderních „apokalyptických“ filmů není hlavním poselstvím Apokalypsy ničení, nýbrž toto znovustvoření, téměř jako Boží vzdoropodnik a odpověď na lidské destruktivní počínání.

Nové nebe a novou zemi lze chápat dvojím způsobem: buď jako „výměnu“ nebo jako obnovu. V prvním případě by ovšem diskontinuita byla tak silná, že by se nové nebe a nová země netýkaly ani nás a ztratilo by smysl i to všechno, co bylo vybojováno Beránkem na „staré zemi“. Badatelé se tedy shodují, že Jan míní spíše *obnovené* nebe a *obnovenou* zemi, v tom smyslu, že *staré časy* definitivně minuly a my vstupujeme do nových.

Důležitou *negativní* výpovědí (srov. výše o *via negativa*) je konstatování, že v novém stvoření už *nebude moře*. Pochopitelně zde nejde jen o nějakou averzi suchozemce vůči nebezpečnému životu nebo vyhnance na ostrově vůči moři, které ho odděluje od jeho blízkých. Moře zde vystupuje (přesněji řečeno: v tuto chvíli definitivně přestalo vystupovat) jako nepřeborná zásoba všech monster, oblud a šelem, které odtud vytrvale vylézaly do našich dějin, ať už v podobě císařů, vůdců, generalissimů nebo jiných diktátorů a jejich říší. Moře ve Zj symbolizovalo téměř jakéhosi protihráče nebe. Vždycky znovu z něj něco vylezlo, jenom se nikdy nevědělo předem, kdy, kde a jak. V poslední vizi Jan konstatuje, že tento amorfní protihráč už definitivně přestal hrát. Tentokrát už se z moře nevynoří ani nová obluda ani nový prokonzul (srov. výklad ke Zj 13), protože už není to moře, které bylo jejich nepřebornou zásobárnou.

- 2 *A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha.*

Podrobnosti k myšlence *nového Jeruzaléma* si Jan nechá na pozdější verše (srov. 21,10nn), zatím jej teprve nahlašuje a jakoby nechává sestupovat na pozadí ostatních událostí.

V tuto chvíli je důležité konstatování, že *sestupuje* nejenom z nebe, ale přímo *od Boha* – protože z nebe nám svého času spadl na zem i drak (Zj 12). Moře už tedy není a z nového nebe už sestupuje jenom to dobré, od Boha.

Hlavním sdělením tohoto verše však je připomenutí, že se stále ještě pohybujeme v metafoře svatby Beránkovy. Tato metafora začala v devatenácté kapitole obrazem svatební hostiny (resp. dvou hostin: hostiny Beránkovy a hostiny ptáků) a pokračovala příchodem Ženicha. Nyní na to navazuje příchod *nevěsty*. Do této hostiny, respektive do jejích příprav byly jen jakoby mimochodem zahrnuty tak klíčové události, jako likvidace vojenské techniky i s jejími majiteli u Armagedonu nebo uvázání satana, aby neskákal na hosty. Svatební hostina, která vyzdvihuje motiv společenství a vlastně jen jinými slovy vyjadřuje smysl večere Páně, je pro Jana tak důležitá, že nejenom překlenuje klíčové předposlední i poslední události, ale pokračuje i do nového nebe a země a nového Jeruzaléma. Právě tato svatební tematika vyjadřuje v Janově podání *kontinuitu* mezi předposledním a posledním.

A slyšel jsem veliký hlas od trůnu: „Hle, přibyték Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi...“ 3

Motiv stvoření z počátku Bible, který zazněl v prvním verši, je nyní vystřídán motivy exodu a putování pouští do Zaslíbené země. To, co si Jan vybírá z této části Starého zákona a z této tematiky jako nejdůležitější, je *stánek setkávání* a *Hospodinoва přítomnost* uprostřed putujícího lidu. Proto zde v narážce na exodus a starozákonní terminologii mluví doslova o Božím *stanu* (σκηνή) uprostřed lidí a *stanování* (σκηνώσει) mezi nimi (v ČEP poněkud zastřeno). Toto je tedy další pozitivní výpověď o něčem, co znal již Starý zákon a v novém věku má být rozvíjeno naplno.

...a setře jim každou slzu s očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo.“ 4

Negativní výpověď (*via negativa*) k té předchozí doplňuje, že v Boží blízkosti už *nebude smrt, smutek a bolest*. Smrt vzala za své už na konci předchozí kapitoly, kde skončila v ohnivém jezeře, stejně jako všechno ostatní, co nemělo budoucnost a smysl. Zde však narážka na Izajášovo proroctví (Iz 25,8) dodává nezaměnitelně osobní nádech. Doposud se mluvilo o Božím lidu jako celku. Nyní je zde každý se svou individuální bolestí, která má naději na utišení.

Bolest a pláč doposud vždycky nějak souvisely s aktivitami draka, šelmy a spol. Zde je naopak variace na základní křesťan-

skou nadějí, že v Boží blízkosti je už jenom život²⁹ a utišení pláče (Mt 5,4par.).

5a *Ten, který seděl na trůnu, řekl: „Hle, všechno tvořím nové.“*

Tato slova můžeme chápat nejenom jako potvrzení v. 1, nýbrž jako revokaci celé starozákonné zkušenosti (nejenom nové stvoření, nýbrž nové vyvedení z Egypta a Boží stanování s lidmi, nový návrat z exilu atd.). Například u proroka Izajáše, jehož ohlas zde zaznívá, je toto téma spojeno právě s návratem z exilu (srov. Iz 43,19; 65,17; 66,22).

Zcela výjimečně ve Zj zde zazní přímo *Boží hlas* (srov. jen 1,8; jinde mluví jen andělé nebo „hlas od trůnu“ apod.).

5b–6a *A řekl: „Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.“ A dodal: „Již se vyplnila.“*

Také zde pokračuje potvrzení a ujištění z nejvyšší instance. Výzva ke *psaní* zaznívala během celé knihy často (1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; 14,13; 19,9). Kombinace výrazů *věrná* (πιστοί) a *pravá* (ἀληθινοί) naznačuje, že Jan se pokouší tlumočit do řečtiny starozákonné, „hebrejské“ pojetí pravdy, ve kterém nad pouhou faktickou shodou se skutečností převažuje prvek *spolehlivosti* (věrnosti). Na prvním místě zde není fakticky přesný popis toho, co bude, nýbrž výzva ke spolehnutí na budoucnost. Jméno „Věrný a Pravý“ měl takříkajíc ve štítě vepsáno jezdec z 19,11; věrná a pravá budoucnost souvisí nějak podstatně právě s ním.

Výraz *již se vyplnila* je v řečtině vyjádřen jedním slovem (γέγοναν), je to perfektum a je zde použito ve funkci tzv. prorockého perfekta: to, co zaznělo, už je *hotová věc* v okamžiku, kdy slova byla vyslovena (podobně jako např. kletba nebo naopak požehnání jsou v tomto způsobu myšlení *hotová věc*, tj. neodvolatelně platí od okamžiku vyslovení, přestože vyplnit se mohou až za dlouho).

6b *Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec.*

Výpověď o Bohu, který je *Alfa i Omega*, zaznívá charakteristicky právě na začátku a konci knihy (srov. výklad k 1,8). Ten, který byl na počátku, má podle Janova pohledu navzdory všemu, co se stalo (a ještě stane) v lidských dějinách, také poslední slovo. Je zvláštní, že v kontextu jednadvacáté kapitoly se vlastně i Omega stává jakýmsi novým počátkem.

²⁹ Srov. Mk 12,26n a paralely; Ko 3,3 aj.

Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé.

6c

Pokračuje zde osobní tón z v. 4: tak, jako Bůh sám setře každou slzu z očí, tak také osobně dá napít.

Obraz *vody života* (živé vody) má svoji tradici ve Starém zákoně (Iz 55,1; Jr 2,13; srov. Ž 23,2;), ale i v evangeliích (J 4,10–14; 7,37–38) a vrací se několikrát přímo ve Zj samém (Zj 7,17; 22,17).

V jednom z následujících versů (v. 8) se opět setkáme s negativní výpovědí: co všechno – nebo v tomto případě *kdo* všechno – nesmí zaneřádit nový Jeruzalém a nové stvoření. Ve srovnání s tímto celkem konvenčním katalogem neřestí je zajímavé, že *pozitivní kvalifikaci* (kdo všechno *smí* vstoupit) netvoří nějaký obdobný katalog křesťanských ctností. Touto „kvalifikací“, tím co stačí, aby člověk prošel do nového Jeruzaléma, je to, že po něčem *žízní* – a Bůh mu dá napít (v. 6). Pozitivní kvalifikací, aby člověk prošel do nového Jeruzaléma, není křesťanská dokonalost, nýbrž *bytostná nedokonalost*: kdo si nevystačí sám se sebou, nezavřel se do své spokojenosti, kdo je neúplný, nedokonalý, po něčem *žízní*, něco hledá, toho vyhledá Bůh, tomu dá napít, tomu nabídne, aby byl Božím synem (srov. v. 7).

Kdo zvítězí, dostane toto vše; já mu budu Bohem a on mi bude synem. 7

Úvodní věta tohoto verše jako by završovala všechna zaslíbení z dopisů sborům v prvních kapitolách (2,7.11.17.26; 3,5.12.21). Opět je zde i starozákonné reminiscence: za nenápadným českým *dostane* se skrývá κληρονομήσει (*zdedí, získá podíl*), tedy slovo charakteristické pro podíl v Zaslíbené zemi.

Druhá část verše vypadá jako rozšíření Davidovského zaslíbení (2S 7,14), tentokrát na všechny. Znovu potvrzuje, že klíčovou rolí v této části knihy nemá popis reálií, nýbrž vztah mezi Bohem a lidmi.

Avšak zbabělci, nevěrní, nečistí, vrahové, cizoložníci, zaklínači, modláři a všichni lháři najdou svůj úděl v jezeře, kde hoří oheň a síra. To je ta druhá smrt. 8

V. 8 přidává k předchozím zaslíbením o vztahu mezi Bohem a lidmi opět negativní výpověď: kdo nebo co by je už nemělo ničit a narušovat; co nemělo smysl a budoucnost a v novém Jeruzalémě bude chybět.

Ani tento katalog neřestí však není zcela konvenční. Objevují se v něm sice podle očekávání *vrahové* a *cizoložníci*, ale na prvním místě se překvapivě umísťují *zbabělci* a hned za nimi *nevěrní* či *nespolehliví*. Badatelé se shodují, že nejenom první dvě položky, ale

celý katalog je psán v perspektivě pronásledování a tlaku ze strany císařského kultu a římské státní ideologie.³⁰

Na prvním místě, jako nejhorší provinění proti životu, který by měl smysl a budoucnost, je tedy životní *zbabělost*. Na prvním místě nejsou jmenováni ti, kterým se něco nepovedlo nebo kteří provedli něco špatného, nýbrž jako nejhorší životní selhání jsou zde *δειλοι*, (*zbabělci, ustrašení, bázlivi*).

Hned po nich jsou jmenováni *ἀπίστοι* (*nevěrní*) – ti, kteří nemají odvahu se spolehnout na Boha a sami jsou nespolehliví. Životní *zbabělost* a neschopnost důvěry jsou v tomto katalogu dvě nejhorší životní selhání.

Teprve po nich následují *ἐβδελυγμένοι* – tedy ti, kteří nějak souvisejí se *znesvěcením* a *rouháním*. Tedy ne úplní bezbožníci a bezvěrci, nýbrž ti, kteří ze zbožnosti udělali nějakou prazvláštní karikaturu – karikaturu skutečného hledání, skutečné odvahy víry a skutečného spoléhání na Boha.

Teprve potom přicházejí na řadu *φονεῖς* (*vrahové*). V ulicích nového Jeruzaléma má být bezpečno, má vzniknout něco od dob starověkých *zélotů* a *sikáriů* až po dnešek zcela nevídaného a těžko představitelného, totiž Jeruzalém bez násilí a teroristů. Zřejmě však nejde jenom o toto doslovné zabíjení. Ke skartování v ohnivém jezeře je určeno *všchno*, co zabíjí a ubíjí.

Potom přijde celkem očekávaně na řadu *πορνεῖα* resp. *πόρνοι* (*cizoložství, cizoložníci*) jako vztahy, které se zvrhly.

Φαρμάκοι (*zaklínači*) označují ty, kdo chtějí jakkoli manipulovat Bohem nebo lidmi.

Na předposledním místě je *modloslužba* (*εἰδωλολάτραι*), zřejmě opět se zvláštním ohledem na císařský kult.

Na posledním místě jsou *lháři* (*ψευδεῖς*). Tak jako tento výčet začínal životní *zbabělostí* a *nedůvěrou*, tak končí *prolhaným* životem.

Zj 21,9–27

⁹ A přistoupil jeden ze sedmi andělů, kteří měli těch sedm nádob a v nich připraveno sedm posledních pohrom, a řekl mi: „Pojď, ukáži ti nevěstu, choť Beránkova.“¹⁰ Ve vytržení ducha mě vyvedl na velikou a vysokou horu a ukázal mi svaté město Jeruzalém, jak sestupuje z nebe od Boha,¹¹ zářící Boží slávou; jeho jas jako nejdražší drahokam a jako průzračný křišťál.¹² Město mělo mo-

³⁰ Tak např. CAIRD, str. 267; BORING, str. 217, aj.

hutné a vysoké hradby, dvanáct bran střežených dvanácti anděly a na branách napsaná jména dvanácti pokolení synů Izraele.¹³ Tři brány byly na východ, tři brány na sever, tři brány na jih a tři brány na západ.¹⁴ A hradby města byly postaveny na dvanácti základních kamenech a na nich bylo dvanáct jmen dvanácti apoštolů Beránkových.¹⁵ Ten, který se mnou mluvil, měl zlatou míru, aby změřil město i jeho brány a hradby.¹⁶ Město je vystaveno do čtverce: jeho délka je stejná jako šířka. Změřil to město, a bylo to dvanáct tisíc měř. Jeho délka, šířka i výška jsou stejné.¹⁷ Změřil i hradbu, a bylo to sto čtyřicet čtyři loket lidskou mírou, kterou použil anděl.¹⁸ Hradby jsou postaveny z jaspisu a město je z ryzího zlata, zářícího jako křišťál.¹⁹ Základy hradeb toho města jsou samy drahokam: první základní kámen je jaspis, druhý safír, třetí chalcedon, čtvrtý smaragd,²⁰ pátý sardonyx, šestý karneol, sedmý chrysolit, osmý beryl, devátý topas, desátý chrysopras, jedenáctý hyacint a dvanáctý ametyst.²¹ A dvanáct bran je z dvanácti perel, každá z jediné perly. A náměstí toho města je z ryzího zlata jako z průzračného křišťálu.²² Avšak chrám jsem v něm nespatriil: Jeho chrámem je Pán Bůh všemohoucí a Beránek.²³ To město nepotřebuje ani slunce ani měsíc, aby mělo světlo: září nad ním sláva Boží a jeho světlem je Beránek.²⁴ Národy budou žít v jeho světle; králové světa mu odevzdají svou slávu.²⁵ Jeho brány zůstanou otevřeny, protože stále trvá den, a noci tam už nebude.²⁶ V něm se shromáždí sláva i čest národů.²⁷ A nevstoupí tam nic nesvatého ani ten, kdo se rouhá a lže, nýbrž jen ti, kdo jsou zapsáni v Beránkově knize života.

A přistoupil jeden ze sedmi andělů, kteří měli těch sedm nádob a v nich připraveno sedm posledních pohrom, a řekl mi: „Pojď, ukáži ti nevěstu, choť Beránkova.“ Ve vytržení ducha mě vyvedl na velikou a vysokou horu a ukázal mi svaté město Jeruzalém, jak sestupuje z nebe od Boha,

9–10

Na tomto místě začíná podrobnější popis *nového Jeruzaléma*. Opět je zařazen do kontextu svatby Beránkovy – je to vlastně příchod *nevěsty*.

Anděl jedné ze sedmi nádob se objevuje poněkud překvapivě, jako bychom se náhle ocitli o několik kapitol zpátky. Ve skutečnosti nemá připomínat pohromy sedmi nádob, nýbrž Babylón ze Zj 17,1. Tenkrát právě tento anděl zval k pravému, prorocky pronikavému pohledu na Babylón (Řím). Jeho přítomnost ve Zj 21 má čtenáře přivést na myšlenku, že nebeský Jeruzalém je především *alternativou* ke všem pozemským Babylónům a k tomu, co nabízely.

Tato alternativnost je i dále důsledně rozpracována: obě města jsou personifikována jako ženy. Obě jsou ozdobeny zlatem, drahokamy a perlami. Ovšem zatímco Babylón byl zobrazen jako prodejná *nevěstka*, Jeruzalém je věrně očekávající *nevěsta*.

V prvním případě Jan díky andělovi viděl, že město na mnoha vodách je ve skutečnosti na poušti a samo je pouští. V tomto druhém případě je Janovým stanovištěm, ale zřejmě i místem, kam sestupuje nebeský Jeruzalém, *vysoká hora*.

Jeruzalém *sestupuje* z nebe na zem. To je Janova odpověď na polaritu „čistě pozemských“ nebo „čistě nebeských“, zásvětných očekávání. Je to *nebeské* město, přesahuje tedy čistě pozemský rozměr. *Stává se* však pozemskou realitou.

Většina badatelů vykládá tento sestup tak, že je to realita, kterou nedokáže vybudovat člověk. Biblickými obrazy vyjádřeno: je to protiklad k budování Babylónské věže (Gn 11,1–9). Člověk nedosáhne sám do nebe, ale nebe sestoupí k němu na zem.

11 *zářící Boží slávou; jeho jas jako nejdražší drahokam a jako průzračný křišťál.*

V řeckém textu doslova čteme: *jeho jas je podobný nejvzácnějšímu drahokamu, jako křišťálovému kameni jaspisu*. Tento popis je z dnešního pohledu podivný hned ve dvou ohledech: (a) jaspis dnes ani zdaleka nepovažujeme za nejvzácnější drahokam, (b) jaspis (nebo alespoň kámen, kterému tak říkáme dnes) nemůže být křišťálově průzračný. ČEP zřejmě zohlednil tyto skutečnosti a v překladu úplně vynechává slovo *jaspis*; místo toho mluví o bližší nejmenovaném nejdražším drahokamu, který je křišťálově průhledný. Český čtenář si tak podvědomě představí diamant – který je nejvzácnějším drahokamem a skutečně je křišťálově čirý a průhledný. Pokud by tedy šlo pouze o to, vyjádřit, že nebeský Jeruzalém září jako to nejvzácnější, co známe, je v ČEP účel splněn. Zdá se však, že speciálně jaspis má ve Zj určitou zvláštní roli (srov. níže) a jeho vynecháním v tomto verši ztrácíme zřetelnou souvislost s dalšími kontexty, ve kterých se o tomto drahokamu mluví.

Ve 4,3 je k jaspisu přirovnán *ten sedící na trůnu* (ἐπι τὸν θρόνον καθήμενος). Samozřejmě je to jeden z těch „popisů nepopsatelného“: tam, kde by měl vizionář dohlédnout až k Božímu trůnu, dokáže nakonec popsat jenom změt světla barevných dojmů (jaspis, karneol, smaragd, duha), které přísně logicky ani nedávají smysl (duha není smaragdově zelená, nýbrž mnohobarevná). Přesto si z tohoto místa můžeme zapamatovat, že jeden z převládajících „dojmů“ pro blízkost Boží slávy byl právě *jaspis*. Ve 21,18–20 budou sice základní kameny hradeb z nejrůznějších drahokamů, ale

hradby samy opět z jaspisu. Zářící jaspis je tedy – v logice Janovy vize – cosi jako barevný dojem z Boží přítomnosti. Jeho průzračnost může odkazovat k tomu, že tento kámen není zobrazením poslední skutečnosti, že je *cosi za ním*.³¹

Město mělo mohutné a vysoké hradby, dvanáct bran střežených dvanácti anděly a na branách napsaná jména dvanácti pokolení synů Izraele. Tři brány byly na východ, tři brány na sever, tři brány na jih a tři brány na západ. A hradby města byly postaveny na dvanácti základních kamenech a na nich bylo dvanáct jmen dvanácti apoštolů Beránkových. 12–14

Je zřejmé, že úkolem *hradeb* je chránit.³² V tomto případě chrání město přede vším, co v něm nemá co dělat (srov. 21,27; 22,3,15), popřípadě před národy vně města, s nimiž se zde stále ještě počítá (21,24). Hradby tedy brání tomu, aby se historie opakovala, chrání nové velké město, aby se z něho jednou nestal nový Babylón. Současně jsou ovšem tyto hradby protkány mnoha *branami*, a tedy průchozí z mnoha stran. Spojíme-li si množství stále otevřených (v. 25) bran se skutečností, že i hradby samy jsou alespoň průhledné, je výsledným dojmem do všech světových stran otevřená a přístupná centrum, a nikoli jenom pevnost věrných, uzavřená před ostatním světem.

Při popisu bran a jejich orientace na všechny světové strany používá Zj poněkud atypicky předložku *ἀπό* (*od*): brány proto nevedou *na* východ (sever, jih, západ), jak překládá ČEP, nýbrž *od* východu, atd... I tato maličkost ukazuje, že branami se především *vchází*.

Brány a *základní kameny* vyjadřují, komu je město určeno a s kým se uvnitř počítá. Opět – tentokrát už naposledy – zde potkáváme onu zvláštní podvojnost Izraele a církve. Zatímco dvanáct bran jmenovitě otvírá přístup dvanácti kmenům (srov. 7,4–8), dva-

31 V tomto smyslu, ve „snové logice“ vize by mohl Jan vidět jako průhledný i drahokam, který ve skutečnosti průhledný není, popřípadě vidět i skrze neprůhledný kámen. Zvláštní je ovšem, že i některé jiné antické prameny popisují jaspis jako transparentní – srov. DIOSKORIDES, *De materia medica* 5.142.1.1-7 η λίθος ἵασπις: ὁ μὲν τίς ἐστι σμαραγδιζών, ὁ δὲ κρυσταλλοειδής, εὐοικῶς φλέγματι („kámen jaspis, smaragdovitý, podobný křišťálu“); podobně PSEUDO-DIOSKORIDES, *De lapidibus* 12.1; DIONYSIUS PERIEGETES, *Orbis descriptio* 723; 780; 1111; ORIBASIIUS, *Collectiones medicae* 13.lambd.20.1; nebo PLINIUS ST., *Historia naturalis* 37,37: *Viret et saepe tralucet iaspis* („zelený a často průsvitný jaspis...“).

32 Jinak GIESEN, str. 465, který předpokládá, že hradby zde slouží spíše k vymezení a oddělení města od ostatního prostoru.

náct základních kamenů se jmény apoštolů zaručuje ve městě domovské právo křesťanům.³³

Dvanáct vstupních bran ode všech světových stran láká i dalším ekumenickým úvahám. Lze si například představit, že každá z těchto bran se otvírá pro určitý typ zbožnosti: od východu přicházejí pravoslavní, ze západu protestanti, od jihu římská katolíci a od severu třeba charismatici... Každý má svoji bránu a anděla, který ji střeží – a uvnitř se sejdou úplně všichni na jednom náměstí.

Takové úvahy samozřejmě přesahují rámec Janova textu a má exegeze, ale přinejmenším základní podněty a předpoklady už zde jsou: do města se nevstupuje jedněmi dveřmi. Brány opravdu mohou znamenat pluralitu „přístupů“.

- 15 *Ten, který se mnou mluvil, měl zlatou míru, aby změřil město i jeho brány a hrady.*

Tento anděl-zeměměřič má poněkud zvláštní roli. Mohl by to být anděl-interpret (*angelus interpret*), který Jana provází od sedmnácté kapitoly a který naposledy promlouval ve 21,9. Aune³⁴ však správně upozorňuje, že v tomto případě je to poněkud paradoxní interpret, protože vlastně nic neřekne, a tedy ani nevysvětlí. Pouze nádobu pohrom z v. 9 vymění za zlatou míru.

Počínání tohoto anděla má svoji analogii v Ez 40–42; Za 2,5; v kumránském spise o Nebeském Jeruzalémě,³⁵ a přímo ve Zj v jedenácté kapitole (11,1–2). Všechny tyto texty mají společnou základní myšlenku, zatímco v jejím zpracování se značně rozcházejí.³⁶ Co mají všichni tito zeměměřiči společného? Evidentně nevměřují plány pro stavbu. Ve většině případů měří již hotové objekty. Zdá se, že tímto symbolickým aktem to, co zaměřili, *berou pod Boží ochranu*. Vyměřují azyl.³⁷

33 Podobně FIORENZA, str. 114.

34 AUNE, str. 1158.

35 Z tohoto spisu se zachovaly jen zlomky (1Q32; 2Q24; 4Q554–5; 5Q15; 11Q18).

36 Liší se nejenom údaje o velikosti města, ale i to, co je vlastně měřeno. Kumránský spis popisuje kromě bran a hradeb i velikosti ulic a domovních bloků, Ezechiel kromě ulic a domů dokonce i rozměry některých místností a Zj 11,1–2 dokonce sčítá i lidi uvnitř. Naproti tomu Zj 21 zůstává u povšechných údajů o rozloze města a hradeb a v Zachariášově proctví je nakonec od měření zcela upuštěno, protože místo hradeb bude město chránit sám Hospodin.

37 Podobně zejména BOXALL, str. 302; BEALE, *Revelation*, str. 1072.

Tento motiv je nejzřetelnější v 11,1–2. Zj 21,15 můžeme považovat za volné pokračování této scény a její naplnění: ti, které měl v jedenácté kapitole obyčejnou mírou spočítat Jan, a tím vzít pod Boží ochranu, tenkrát – lidsky viděno – zahynuli. Zapomenuti však nebyli. Anděl jim nyní vymezuje místo zlatou mírou v nebeském Jeruzalémě.

Město je vystaveno do čtverce: jeho délka je stejná jako šířka. Změřil to město, a bylo to dvanáct tisíc měř. Jeho délka, šířka i výška jsou stejné. 16

Město samo má půdorys obrovského čtverce. Čtvercový půdorys měla řada významných starověkých měst (Ninive, Babylón, podle některých tradic i původní Romulův Řím³⁸) a čtvercový byl také ideální Jeruzalém, který viděl Ezechiel (Ez 42,15–20).³⁹ Nový Jeruzalém se od těchto měst liší především *enormní velikostí*: zatímco u těch největších starověkých měst má jedna strana čtverce jednotky nebo maximálně desítky kilometrů, v případě Nebeského Jeruzaléma je to hned 2 400 km. Tento obrovský rozměr lze vysvětlit tím, že Jeruzalém sestupuje s nebe a v nebi je všechno nesrovnatelně větší než na zemi (srov. 8,5), především se však tento Jeruzalém v Janově konceptu stává jakýmsi *světovým městem a světovým útočištěm*, které má kapacitu přijmout opravdu nespočet lidí.⁴⁰

Jenom pro srovnání: 144 tisíc, o kterých mluví Zj 7,4 nebo Zj 14,1, by se pohodlně vešlo např. do Hradce Králové. Ve městě, jehož jedna hrana je dlouhá jako cesta z Prahy do Lisabonu, by byli osamělými poustevníky. Celkový obvod města je asi o třetinu delší než Čínská zeď. Beale⁴¹ dokonce předpokládá, že velikost města zhruba odpovídá velikosti tehdy známého helénistického světa.

Nejpodivnější a nejobtížněji představitelná je ovšem poslední míra: město má *stejně velkou délku, šířku i výšku*. Měří tedy 2 400 km také na výšku.

(a) Většina badatelů se kloní k možnosti, že město, které Jan vidí, má tedy podobu obrovské *krychle*.⁴² Tvar krychle měla nejsvětější svatyně Šalomounova chrámu (1Kr 6,20), její šířka, délka i výška byly ovšem pouhých 20 loket,

38 Odkazy na antické prameny viz např. AUNE, str. 1160.

39 Kumránský Nebeský Jeruzalém (srov. pozn. 35, str. 230) má kupodivu půdorys obdélníku.

40 Např. BORING, str. 221, mluví o „radikálně inkluzivním městě“ jako opaku k představě exkluzivního (výlučného) útočiště pro hrstku vyvolených.

41 BEALE, *Revelation*, str. 1074.

42 Tak; AUNE, str. 1161; BOXALL, str. 304; WITHERINGTON, str. 269; GIESEN, str. 466.

tj. asi deset metrů. V Janově vizi se nyní celý budoucí Jeruzalém mění v nejsvětější svatyni a otvírá se jako místo pro setkávání s Bohem. V této souvislosti získává nový význam výčet všeho nečistého, co do Jeruzaléma (svatyně) nemá přístup, a vysvětluje se i konstatování, že ve městě už žádný další chrám nebude (srov. 21,22).

Je ovšem pravda, že modernímu čtenáři tato představa města jako obrovské krychle poněkud nešťastně připomíná reálně-socialistickou urbanistickou pohromu měst, obehnaných hradbou nebetyčných panelových sídlišť – v případě Jeruzaléma jako by takový obraz byl dohnán *ad absurdum*.

(b) Někteří badatelé se domnívají, že město, které Jan vidí, by mohlo mít podobu *jehlanu*: tedy obrovské pyramidy nebo babylónské věže – zikuratu.⁴³ Také jehlan může mít stejnou šířku délku i výšku. A také pyramida nebo zikurat byly chápány jako posvátný prostor. Tento názor však zůstává menšinou.

(c) Vzhledem k tomu, že město sestupuje na *velikou a vysokou horu* (Zj 21,10), je teoreticky možné, aby nový Jeruzalém stoupal po úbočích této vele-hory, od úpatí až k vrcholu. Pak by také mohl mít délku, šířku i výšku stejnou a přitom vypadat o něco přirozeněji než obrovská krychle.

Podstatné však je, abychom si opět jednou uvědomili, že máme před sebou snové vize. To, co sdělují, není realistický popis budoucího Jeruzaléma, nýbrž jeho *charakteristika*, podaná často i surrealisticky absurdní řečí snových obrazů. Je zřejmé, že Beránek v 5,6 je Ježíš Kristus – a přece nečekáme, Kristus při druhém příchodu bude mít sedm očí a sedm rohů (natož abychom to předpokládali během jeho pozemského působení). Je vysoce pravděpodobné, že šelmou, která se vynořuje z moře ve Zj 13, je římský prokonzul nebo dokonce přímo císař. Přesto je pravděpodobnější, že měl ve skutečnosti jenom jednu, hladce oholenou tvář a byl zahalen do slušivé, elegantní tógy. Popis, který mu přisuzuje medvědí tlapy a zvířecí rohy, charakterizuje spíše jeho způsob vlády: to, co páchá v provinciích.

Právě tak obří rozměry a tvary nového Jeruzaléma je třeba chápat právě jen jako jeho (obrazně snovou) charakteristiku. Jan nepopisuje vnější vzhled, nýbrž vlastnosti, kapacitu a smysl. Ať už si město *představíme* jako krychli, pyramidu nebo zastavěnou horu, smysl snové vize je tento:

- město má obrovskou kapacitu. Není určeno jenom pro hrstku vyvolených,
- je místem Boží blízkosti,
- sahá až do nebe, spojuje nebe se zemí.

- 17 *Změřil i hradbu, a bylo to sto čtyřicet čtyři loket lidskou mírou, kterou použil anděl.*

Velikost hradeb je v přepočtu na naše míry cca 70 metrů. Není jednoznačné, zda autor míní jejich výšku nebo tloušťku stěn. Ať

43 BRÜTSCH III, str. 47; tam také další odkazy. Poněkud opatrně připouští i BEALE, *Revelation*, str. 1074–1075.

tak či onak, působí tato míra úctyhodně – ovšem jen do chvíle, než ji srovnáme s velikostí města samotného, neboť město měří i na výšku cca 2 400 km. Tento nepoměr považují někteří vykladači za rušivý, až i vysloveně směšný.⁴⁴ A však toto estetické hledisko je v daném případě nepřiměřené. Úkolem hradeb je vymezovat území města a chránit. Velikost 70m je pro tento účel zřejmě dostatečná a dostatečně mohutná, ať již jde o výšku nebo šířku. S výškou města samotného již dále korespondovat nemusí.

Hradby jsou postaveny z jaspisu a město je z ryzího zlata, zářícího jako křišťál. Základy hradeb toho města jsou samý drahokam: první základní kámen je jaspis, druhý safír, třetí chalcedon, čtvrtý smaragd, pátý sardonyx, šestý karneol, sedmý chrysolit, osmý beryl, devátý topas, desátý chrysopras, jedenáctý hyacint a dvanáctý ametyst. 18–20

Zatímco předchozí verše charakterizovaly město pomocí velikosti a tvaru, nyní se dostává ke slovu materiál. *Drahokamy* v základech hradeb lze vykládat různě, přitom ne všechny významy se vzájemně vylučují:

(a) *Nebeský materiál*. K nebeskému světu nebo budoucímu novému věku patří i materiál, který je v této nynější časnosti a nedokonalosti nedostatečný: tj. například právě drahokamy. Drahokamy nebeského Jeruzaléma

Drahokamy jsou nejenom ve Zj, ale už například ve druhé knize Tóry užity k popisu nebeského světa a Boží blízkosti: „Uviděli Boha Izraele. Pod jeho nohama bylo cosi jako průzračný safír, jako čisté nebe“ (Ex 24,10). Logicky pak i ve městě, které buduje Hospodin nebo na jehož stavbě se alespoň podílí, budou užity drahé kameny jako stavební materiál. Tak to předpokládá například starozákonní prorok Izajáš: „Cimbuří ti udělám rubínová, brány berylové a celé tvé obezdění z drahokamů.“ (Iz 54,12); podobně mluví i deuterokanonický Tóbijáš: „Brány Jeruzaléma budou vybudovány ze safiru a smaragdu a všechny tvé hradby z drahého kamene. Věže Jeruzaléma budou vybudovány ze zlata a všechny jejich bašty z čistého zlata. Ulice Jeruzaléma budou vydlážděny karbunkulem a kamenem ofirským“ (Tób 13,17). Podobně užívá drahokamy jako stavební kámen i kumránský *Nebeský Jeruzalém* (srov. pozn. 35).

Analogickou myšlenku najdeme dokonce u Platóna: karneol, jaspis, smaragd a další kameny jsou *tady* různě porušené, kdežto *tam* na skutečné zemi neporušené a čisté (Faidón 110.d.8).⁴⁵

Zdá se, že žádný z výše uvedených textů neslouží Janovi jako přímý zdroj inspirace (podrobnosti a zejména konkrétní drahokamy i jejich počet se značně liší), avšak vyjadřují nezávisle na sobě obdobnou myšlenku: draho-

44 AUNE, str. 1162; BEALE, *Revelation*, str. 1076, aj.

45 ORIGENES (*contra Celsum*, 8,30) nebo EUSEBIUS CAESAREJSKÝ (*Praep. Evang* 11.36.2.8; 37.12.5) se budou přít s helénským světem, kdo od koho opisoval – zda Izajáš od Platóna nebo Platón od Izajáše.

kamy vyjadřují kvalitativní odlišnost dokonalého světa od toho našeho nedokonalého.

(b) *Náprsník velebný*. Izraelský velebný nosil na prsou čtverec osázený dvanácti drahokamy, po třech ve čtyřech řadách (Ex 28,17–21; 39,10–14). O těchto kamenech a jejich významu referuje kromě Bible také Filón Alexandrijský a dvakrát Josephus Flavius.⁴⁶ Drtivá většina badatelů se shoduje, že právě na tento náprsník s dvanácti kameny a jeho symboliku autor Zj vědomě navazuje.

Seznam drahokamů v hradbách nového Jeruzaléma a v náprsníku velebného se sice neshoduje všemi dvanácti položkami, avšak míra shody je značná (8 z 12) a odlišnosti mohou být dány variantami starozákonního textu nebo různým pochopením hebrejské předlohy (identifikace hebrejských termínů pro jednotlivé drahokamy je obtížná, už starověké překlady si nejsou u všech kamenů jisté).

S náprsníkem velebného jsou nutně spojeny i další možnosti výkladu, které uvádím níže: symbolika dvanácti kmenů Izraele a snad i symbolika zvěrokruhu.

(c) *Zvěrokruh*. Tato symbolika je sporná. Většina badatelů ji ve Zj 21 rezolutně odmítá. Charles⁴⁷ přišel již na začátku minulého století s tezí, že výčet drahokamů ve Zj 21,18–19 je vlastně polemický a vědomě se brání astrologickému výkladu.

Už v novozákonní době byly přiřazovány jednotlivým znamením zvěrokruhu jejich kameny. Dvanáct kamenů v základech jeruzalémských hradeb odpovídá podle Charlese některým těmto seznamům. Zvláštní však je, že Zj tyto kameny vyjmenovává pozpátku, přesně proti směru zvěrokruhu. Právě tuto okolnost interpretuje Charles jako polemiku proti astrologické interpretaci. Pro astrologii by také bylo přirozenější, aby jednotlivá znamení zvěrokruhu měla své brány – a nikoli základní kameny, jako tady.

(d) *Dvanáct izraelských kmenů*. Tato symbolika zde takřka jistě je přítomna, ukazuje k ní i výše zmíněný náprsník velebný, na kterém byla jména dvanácti kmenů přímo vepsána do jednotlivých kamenů. Zj jako by však před tímto výkladem v poslední chvíli uhnulo, resp. podělilo se o ni s novým významem: dvanácti kmenům zůstanou brány z perel a andělů ve branách, zatímco dvanáct kamenů přenechají apoštolům.

(e) *Dvanáct apoštolů*. Dvanáct základních kamenů bylo přiděleno apoštolům už ve 21,14. Je ovšem charakteristické, že Zj tyto apoštoly nikde neuvádí jmenovitě,⁴⁸ natož aby jim přidělovalo konkrétní kameny. „Dvanáctka“ je zde spíše formálním, blíže nediferencovaným symbolem pro vyjádření symbiózy Izraele a církve v novém Jeruzalémě.

Vedle těchto významů jsou zde však ještě nejméně dva, které stojí alespoň za úvahu:

(f) *Ochrana města*. Starověk přičítal různým drahokamům ochranné, popřípadě léčivé účinky. Lze si připustit, že by tyto kameny, osázeny do hrad-

46 JOSEPHUS, *Ant.* 3.168.3; *bell.* 5.234.3; PHILO, *Legum allegoriarum* 1.81.

47 CHARLES II, str. 167–170.

48 Je například dvanáctým apoštolem Jidáš – jeden z dvanácti, Matěj, zvolený podle Sk 1 na jeho místo, nebo apoštol Pavel? Je v novém Jeruzalémě Jidášův kámen nebo Jidášova brána?

by, mohly působit jako ochrana proti nežádoucím vlivům, démonům nebo jiným silám.

V antických pramenech najdeme skutečně, že například *jaspis* vyhání z těla demony⁴⁹ a spolu se *smaragdem* byl používán do ochranných amuletů,⁵⁰ *safir* pomáhal proti kousnutí škorpiónů.⁵¹ *Karneolu* byl někdy připisován léčivý účinek na rány způsobené železem.⁵² Pokud se ovšem budeme dovolávat těchto pramenů, najdeme také např., že *jaspis* je účinný proti močovým kamenům.⁵³

(g) *Kamenné barvy*. Už při prvním vidění Božího trůnu (4,3) jsme vyslovili domněnku, že drahokamy zde zastupují barvy a mají vyjádřit nějakou neobyčejně výraznou hru barev a světél. Podobný motiv můžeme vytušit i za starozákonním textem Ex 24,10, kde izraelští starší spolu s Mojžíšem vidí Boha (!), ale jediné, co z této vize lze vyjádřit, je právě jen barevný dojem jakoby safíru pod jeho nohama. Také Filón Alexandrijský, když mluví o náprsníku velebného a rozebírá symboliku drahokamů, jimiž je osázen, neopomene zvýraznit výjimečnost jejich barev, z nichž žádná se neopakuje.⁵⁴

Při letmém nahlédnutí do encyklopedií budeme ovšem zklamáni: řada těchto drahokamů existuje v různých barevných variantách (*jaspis* – červený, hnědý, žlutý, zelený; *safir* – modrý, ale také zbarvený do zelena nebo do žluta; *chalcedon* – šedomodrý, šedozelený, bílý...). U některých není jisté, zda jejich jménem označujeme stejný kámen jako ve starověku (*topaz*). Jaký význam má označovat barvu kamenem, který může mít nejméně čtyři naprosto rozdílné barvy?

Ve skutečnosti ovšem můžeme předpokládat, že u všech těchto kamenů existovala ustálená *typická* barva, kterou si čtenář vybavil jako první. Ne u všech dvanácti ji můžeme dohledat.

Jaspis, o kterém Jan hovoří, je takřka jistě zelený a průsvitný.⁵⁵
Safir je pravděpodobně modrý nebo azurový.⁵⁶
Chalcedon – modrošedý?; zelenošedý?

49 PSEUDO-HIPPOCRATES, Ἐπιμηναία περὶ ἐνεργῶν λίθων 32.1.

50 DIOSCORIDES, *De materia medica* 5.142.1.1.

51 GALENUS, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 12.207.18.

52 EPIPHANIUS ZE SALAMÍNY, *De XII gemmis* 1.1.8.

53 PSEUDO-GALENUS, *Med.*, *De remediis parabilibus libri III* 14.473.6.

54 PHILO, *De vita Moses* 2.124–126.

55 O *zeleném jaspisu* mluví THEOPHRASTUS, *De lapidibus* 27,3; DIOSCORIDES, *De materia medica* 5.136.1.1; PSEUDO-DIOSCORIDES, *De lapidibus* 17.1; CYRANIDES 1.7.97; 1.9.1; GALENUS, *De simplicium medicamentorum...* 12.198.16, aj.; o *zeleném a průsvitném DIOSCORIDES, De materia medica* 5.142.1.1-7; podobně PSEUDO-DIOSCORIDES, *De lapidibus* 12.1; DIONYSIUS PERIEGETES, *Orbis descriptio* 723; 780; 1111; ORIBASIIUS, *Collectiones medicae* 13.lambda.20.1; PLINIUS ST., *Historia naturalis* 37,37.

56 Tak PLINIUS ST., *Historia naturalis*, 37.39; THEOPHRASTUS, *De lapidibus* 37; PHILO, *Legum allegoriarum* 1.81.6 ovšem mluví o *zeleném*!

Smaragd zcela jistě sytě zelený.

Sardonyx – snad červený?

Karneol červený až oranžový.

Chrysolit už podle jména souvisí s barvou zlata. Žlutý, snad zelenožlutý.⁵⁷

Beryl – modrozelený. Barva azurového moře.⁵⁸

Topaz – nejasné, jaký kámen byl takto označován ve starověku.

Chrysopras – jablekove zelený.⁵⁹

Hyacint pravděpodobně modrý až modrofialový.

Ametyst fialový (purpurový).

Výjimečné postavení má v této řadě *jaspis* – je nejenom první ze základních kamenů, ale z něho jsou vybudovány hradby celé. Mohli bychom říci, že převládající barevná tónina Janovy vize je zelená – až žlutozelená (hradby zelené jaspis, ulice uvnitř zlato, i některé další základní kameny jsou mezi zelenou a žlutou). Důležité ovšem je, že Jan zřejmě všechny nebo téměř všechny tyto drahokamy vnímá jako průsvitné, průzračné, a doslova zářící, protože jimi prosvitá světlo zevnitř.⁶⁰ Lze si domýšlet, že v Janově vizi nejde o stabilní, „nehybné“ barvy nýbrž o hru barev a světél.

Jaspis ovšem navíc odkazuje i na přítomnost Boží uvnitř města (srov. 4,3; 21,11 a také Za 2,9, kde ovšem hradba je „ohnivá“).

- 21 *A dvanáct bran je z dvanácti perel, každá z jediné perly. A náměstí toho města je z ryzího zlata jako z průzračného křišťálu.*

Jestliže drahokamy, které ve Starém zákoně symbolizovaly dvanáct kmenů izraelských, jsou nyní „přiděleny“ apoštolům, a tedy církvi, pro izraelské patriarchy, a tedy synagogu, zbývá neméně vzácný a ve starověku neméně ceněný materiál, totiž *perly*. Jeho vzácnost je zde opět zdůrazněna nebeskými měřítky všech velikostí: perly jsou tak velké, že *každá brána* je tvořena právě *jen jednou* perlou. (Při sedmdesátimetrové hradbě je poněkud nepředstavitelné, jak velká by ta jediná perla měla být – musíme si však opět uvědomit, že se pohybujeme ve snové logice, nikoli v racionálním popisu budoucnosti.)

Opět se zde opakuje, že materiál užitý uvnitř je *zlato* (srov. v. 18), a opět je hlavním dojmem jeho *průzračnost*. Pohybujeme se ve městě, které je zcela transparentní.

Perly, drahokamy a zlato nás ovšem upomínají na souvislost, kterou jsme při popisu města pozapomněli: toto město je v Janově

⁵⁷ PLINIUS ST., 37.42.

⁵⁸ PLINIUS ST., 37.20.

⁵⁹ PLINIUS ST., 37.20, jej popisuje jako světlejší než beryl.

⁶⁰ Srov. Zj 21,11, kde hlavní kámen hraděb – *jaspis* – je krystalicky čirý a zářivý. O řadě dalších (*smaragd*, *safír*, *ametyst*) to lze předpokládat také. Průzračné je v této vizi dokonce i zlato.

vizi *nevěstou* Beránkovou a sestupuje s nebe jako nevěsta *ozdobená* pro svého ženicha (21,2). Jakkoli tedy zlato, drahokamy a perly mohou mít i své další významy, tvoří současně „satební výzdobu“ nevěstiny.

Avšak chrám jsem v něm nespatriil: Jeho chrámem je Pán Bůh všemohoucí a Beránek. To město nepotřebuje ani slunce ani měsíc, aby mělo světlo: září nad ním sláva Boží a jeho světlem je Beránek. Národy budou žít v jeho světle; králové světa mu odevzdají svou slávu. 22–24

Tyto verše jenom výslovně říkají to, co již předchozí vizi bylo připraveno: ve městě *není chrám*, protože celé město je nejsvětější svatyní chrámu (viz jeho rozměry), popřípadě *celé* město je Boží přítomností (srov. zářící *jaspis*, který je Boží slávou). Tato *přítomnost Boží* je symbolicky vyjádřena i světlem, které z něho vychází (protože hradby i celé město jsou transparentní) a osvětluje ostatní národy.

Takřka mimoděk, ale naprosto jednoznačně se zde konstatuje, že existuje život i za hranicemi města. Nový Jeruzalém není jen ostrovem blaženosti uprostřed bažin ohnivého jezera. Za jeho hradbami žijí celé národy i se svými králi. Tento prvek Janovy vize je poněkud překvapivý a velice důležitý. Uvědomme si totiž, že uvnitř města už žijí Izrael a církve (a město má kapacity i pro nesčíslný zástup takových obyvatel), a nyní se mluví o celých národech venku, které nejsou Izraelem ani církvi (nepatří dovnitř), ale přesto pokojně *žijí ve světle* (nikoli ve stínu) tohoto města. Boží přítomnost – jakkoli prostředkovně, přes průsvitné hradby – osvětluje i jejich život.⁶¹

Určitou paralelou je Iz 60,1–3, kde jsou národy a jejich králové přitahováni světlem z Jeruzaléma.

Národy, které byly sváděny drakem (Zj 13), jsou nyní jako by vyléčeny. Sami od sebe nejsou nepřátelské.

Jeho brány zůstanou otevřeny, protože stále trvá den, a noci tam už nebude. 25

Po delší době se opět vrací vyjádření pomocí *negace*. Tak jako na začátku kapitoly se dozvídáme, že *moře* již nebude, nyní stejným způsobem ztrácí svou vládu *noc* a tma jako to, co ohrožuje člověka. Proto *brány* mohou zůstat *otevřeny*.

⁶¹ Podobně např. CAIRD, str. 279; BOXALL, str. 308.

Príslovce *tam* (ἐκεῖ) by ovšem mohli naznačovat, že *uvnitř města* už není střídání dne a noci, zatímco venku se střídají obvyklým způsobem.⁶² Přisně vzato totiž ani předchozí v. 23 netvrdil, že slunce a měsíc už nebudou svítit, nýbrž pouze, že *ve městě* jejich světlo nepotřebují, neboť mají svůj vlastní zdroj. Lze si představit, že *venku* se normálně střídá den a noc, ale *ve městě* mají nepřetržitě denní režim (ἡμέρας), a proto ani nezavírají brány.

26 *V něm se shromáždí sláva i čest národů.*

Tento verš jenom dotvrzuje to, co již zaznělo ve v. 23. ČEP sugeruje myšlenku, že nový Jeruzalém se stane jakousi „bankou“ či muzeem, kam národy deponují to dobré, čeho dosáhly. Původní myšlenka řeckého textu je zřejmě prozaičtější: *králové vzdávají čest a slávu novému Jeruzalému, a to za sebe i za své národy.*⁶³

27 *A nevstoupí tam nic nesvatého ani ten, kdo se rouhá a lže, nýbrž jen ti, kdo jsou zapsáni v Beránkově knize života.*

I zde se opakuje motiv, který již zazněl (srov. 21,8 a výklad tam). Tentokrát zazní v mírnější formě: nemluví se zde už o ohnivém jezeře. Pouze Jeruzalém jako svatyně *nebude znesvěcen* lží a pokrytectvím. Vzhledem k tomu, že brány města jsou stále otevřeny, je toto filtrování vstupu pravděpodobně úkolem andělů-vrátných (srov. 21,12).

O *Beránkově knize života* viz výklad ke Zj 3,5 a 13,8.

Zj 22,1–5

¹ *A ukázal mi řeku živé vody, čiré jako křišťál, která vyvěrala u trůnu Božího a Beránkova.* ² *Uprostřed města na náměstí, z obou stran řeky, bylo stromoví života nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka; každý měsíc dozrává na něm ovoce a jeho listí má léčivou moc pro všechny národy.* ³ *A nebude tam nic proklatého. Bude tam trůn Boží a Beránkův; jeho služebníci mu budou sloužit,* ⁴ *budou hledět na jeho tvář a na čele ponosou jeho jméno.* ⁵ *Noci tam již nebude a nebudou potřebovat světlo lampy ani světlo slunce, neboť Pán Bůh bude jejich světlem a budou s ním kralovat na věky věků.*

1–2 *A ukázal mi řeku živé vody, čiré jako křišťál, která vyvěrala u trůnu Božího a Beránkova. Uprostřed města na náměstí, z obou stran řeky,*

⁶² Tak AUNE, str. 1173.

⁶³ Tak BEALE, *Revelation*, str. 1095; GIESEN, str. 472; někteří další zde přímo předpokládají jejich konverzi – AUNE, str. 1173, a jiní.

bylo stromoví života nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka; každý měsíc dozrává na něm ovoce a jeho listí má léčivou moc pro všechny národy.

Viděli jsme již v předchozích kapitolách, že na konci knihy Zj (a tím i na konci celé Bible) není jenom nebeský Jeruzalém jako velkoměsto – v protikladu k přírodnímu ráji na počátku biblického vyprávění. V posledních kapitolách Zj se objevuje motiv mešiasšské hostiny, motiv stánku setkávání a Hospodinova stanování mezi lidmi, motiv města a chrámu (města, které je *celé* chrámem), a nyní k tomu přistupuje i ten obnovený nebo znovu-zpřístupněný ráj z Gn 3. Pouze je celý tento (přírodní) ráj zakomponován jako jakýsi „centrální park“ doprostřed onoho velkoměsta. Na ráj ukazuje *řeka*, která zde *vyvěrá* (Gn 2,10), i *stromy života*, které rostou okolo ní (Gn 2,9).

Motiv *vody* se v těchto posledních kapitolách nápadně často vrací. Už ve 21,6 nabízel ten, který je Alfou i Omegou, „pramen živé vody tomu, kdo žízní“; nyní pramení řeka života přímo *u jeho trůnu*, a ještě jednou, ve 22,17, budou vyzváni všichni, kdo žízní, aby k této vodě přistoupili a zadarmo ji přijali.

Symbolický potenciál *vody* je v Bibli i obecně v našem kulturním povědomí víceznačný. Voda může být pozitivní, životodárná, ale také nebezpečná a zlá. Moře v sobě ukrývá neproniknutelnou hloubku, tajemství, a své mrtvé. Řeka zapomení odděluje náš svět od „druhého břehu“, apod. Je příznačné, jak závěrečné kapitoly Zj „odruší“ a vyloučí všechny tyto negativní asociace. Moře už není, řeka, která vyvěrá od Božího trůnu, není řekou zapomení a neodděluje svět živých a mrtvých, protože po *obou* stranách rostou stromy života. Navíc i ona sama je křišťálově čistá a je to „živá voda“.⁶⁴

Stromoví života ukazuje, že se autor neinspiruje jenom prvními kapitolami Genese, nýbrž kombinuje i s jedním ze svých oblíbených starozákonních proroků, s Ez 47. Pod vlivem Ezechiele rozšíří strom života z Gn 2 na stromoví podél řeky, které rodí dvanáct druhů ovoce, nebo přinejmenším *dvanáctkrát do roka*.

Stromy zde pozoruhodně doplňují řeku a říkají jiným způsobem totéž. Tak jako řeka je *vodou života*, i stromoví po jejích březích jsou *stromy života*, jejichž (plody a) listy léčí. V obou případech pozoruhodně dominuje nepřeslechnutelná *otevřenost* a *universalismus spásy*: voda života se nabízí *zdarma* každému, kdo po životě žízní – nikoliv jenom zasvěceným či zasloužilým.

⁶⁴ Někteří (např. BOXALL, str. 310) zde opatrně hledají také symboliku křtu. Ta je zde ovšem sporná. Jednoznačně totiž převažuje voda jako *nápoj*.

Stromoví života bude léčit *národy* – nikoli jenom Izrael nebo církev.⁶⁵

Pro *stromy* zde autor užívá termín ξύλον, který může znamenat *dřevo*, *strom* nebo také *stromoví*. Tímto způsobem spojuje asociace na (jeden) strom života v ráji (Gn 2–3), dřevo kříže, na kterém zemřel Kristus, i stromoví, o kterém mluví Ez 47.

- 3–4 *A nebude tam nic proklatého. Bude tam trůn Boží a Beránkův; jeho služebníci mu budou sloužit, budou hledět na jeho tvář a na čele ponosou jeho jméno.*

V těchto dvou verších je postaveno proti sobě požehnání a prokletí. Prokletí jako odvrácená tvář Boží – a požehnání jako *tvář v tvář*. Prokletí už zde nebude, Boží služebníci budou na něho hledět tvář v tvář, aniž by proto zemřeli, ponosou na své tváři *jeho jméno* a dokonce Bůh nad nimi svou tvář *rozjasní* (srov. v. 5) – což je narážka na Áronské požehnání (Nu 6,25).

Mimochodem je zde první konkrétní zmínka o stálých obyvatelích města. Charakteristicky jsou to ti, kteří mají to správné jméno na čele – což jsou jednak podle Zj 7 Židé, jednak podle Zj 14 křesťané. Ostatní (králové a jejich „země“) mají ovšem do města přístup jako poutníci, kteří přicházejí vzdát čest a slávu.

- 5 *Noci tam již nebude a nebudou potřebovat světlo lampy ani světlo slunce, neboť Pán Bůh bude jejich světlem a budou s ním kralovat na věky věků.*

Tento motiv se takřka doslovně opakuje ze 21,23–25; srov. výklad tam.

⁶⁵ Motiv z Genese je tím dramaticky postaven na hlavu: to, co je v Genesi zákaz, je zde nabídka všem.

Závěr: 22,6–21

Zj 22,6–21

⁶ A řekl mi: „Tato slova jsou věrná a pravá; Pán, Bůh dávající Ducha prorokům, poslal svého anděla, aby oznámil svým služebníkům, co se má brzo stát: ⁷ Hle, přijdu brzo. Blaze tomu, kdo se drží proroctví této knihy.“ ⁸ To jsem slyšel a viděl já, Jan. A když jsem to uslyšel a spatřil, padl jsem na kolena k nohám anděla, který mi to oznamoval. ⁹ Ale on mi řekl: „Střez se toho! Jsem jen služebník jako ty a tvoji bratří proroci a ti, kdo se drží slov této knihy. Před Bohem poklekní!“ ¹⁰ A řekl mi: „Nezapečetuj knihu se slovy tohoto proroctví: čas je blízko. ¹¹ Kdo křivdí, ať křivdí dál, kdo je pošpiněn, ať zůstane ve špině – kdo je spravedlivý, ať zůstane spravedlivý, kdo je svatý, ať setrvá ve svatosti. ¹² Hle, přijdu brzo, a má odplata se mnou; odplatím každému podle toho, jak jednal. ¹³ Já jsem Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec. ¹⁴ Blaze těm, kdo si vyprali roucha, a tak mají přístup ke stromu života i do bran města. ¹⁵ Venku zůstanou nečistí, zaklínači, smilníci, vrahové, modláři – každý, kdo si libuje ve lži. ¹⁶ Já, Ježíš, posílám svého posla, aby vám to dosvědčil po všech církvích. Já jsem potomek z rodu Davidova, jasná hvězda jitřní.“ ¹⁷ A Duch i nevěsta praví: „Přijď!“ A kdokoli to slyší, ať řekne: „Přijď!“ Kdo žízni, ať přistoupí; kdo touží, ať zadarmo nabere vody života. ¹⁸ Já dosvědčuji každému, kdo slyší slova proroctví této knihy: Kdo k nim něco přidá, tomu přidá Bůh ran popsaných v této knize. ¹⁹ A jestliže kdo ubere ze slov knihy tohoto proroctví, tomu Bůh odejme podíl na stromu života a místo ve svatém městě, jak se o nich píše v této knize. ²⁰ Ten, od něhož je to svědectví, praví: „Ano, přijdu brzo.“ Amen, přijď, Pane Ježíši! ²¹ Milost Pána Ježíše se všemi.

A řekl mi: „Tato slova jsou věrná a pravá; Pán, Bůh dávající Ducha prorokům, poslal svého anděla, aby oznámil svým služebníkům, co se má brzo stát:“

Tento verš tvoří přechod mezi poslední vizí a závěrečným napomenutím. Vrací nás z obrazu nejzazší budoucnosti světa zpět do naší vlastní současnosti. V jistém ohledu tento návrat připomíná

ná pozvolné probouzení: je třeba se ujistit, že to všechno nebyl „je-nom sen“ (*tato slova jsou věrná a pravá* a pocházejí od Boha), a je třeba čtenáře ujistit, že tento náčrt nejzazší budoucnosti není tak úplně bez vztahu k našemu dnešku (*co se má brzy stát*).

Z textu není jednoznačné, kdo mluví, a tedy ani k čemu se vztahuje jeho ujištění o *pravosti*: k poslednímu oddílu, k celé závěrečné sérii vizí nebo už k celé knize? Přísně vzato by to měl být jeden ze sedmi andělů s nádobami pohrom – ten, který nás provází už od 17,1 a naposledy promluvil ve 21,9. Struktura celé výpovědi ovšem silně připomíná první verš celé knihy (1,1), mohl by tedy mluvit anděl, zmiňovaný již na samém začátku. Ujištění by se potom již zde vztahovalo na celou knihu.

Tato nejednoznačnost, kdo vlastně mluví, není stylistická slabina, nýbrž naopak velmi působivý literární prostředek. Pomáhá navodit a udržovat dojem „snové logiky“ (srov. následující verše).

Beasley-Murray¹ upozorňuje na zajímavou souvislost: ujištění o (*věrných a*) *pravých slovech* zazní ve Zj celkem třikrát (19,9; 21,5 a zde), pokaždé v souvislosti s pozitivní pasáží o Božím milosrdenství a spáse. Nikde nejsou podobným způsobem dotvrzována slova o pohromách nebo trestech.

7–9 *Hle, přijdu brzo. Blaze tomu, kdo se drží proroctví této knihy. To jsem slyšel a viděl já, Jan. A když jsem to uslyšel a spatřil, padl jsem na kolena k nohám anděla, který mi to oznamoval. Ale on mi řekl: „Stráž se toho! Jsem jen služebník jako ty a tvoji bratři proroci a ti, kdo se drží slov této knihy. Před Bohem poklekní!“*

Ještě v předchozím verši se zdálo, že mluví anděl, možná jeden z andělů sedmi nádob. Nyní zazní slova, která lze stěží interpretovat jinak, než jako výrok vzkříšeného Krista. Jan reaguje adekvátně tomuto poznání: *padne mu k nohám*. V tu chvíli však už má před sebou opět „jen“ *anděla*, který ho napomene, aby si nechal božské pocty jenom pro Boha samého (srov. 19,10; ale také 1,17 nebo 3,9!) – ovšem ve v. 13 a 16 už mluví zase přímo Ježíš... Toto střídání není dáno několikerou redakcí² (redaktor by právě takové nedůslednosti odstranil), nýbrž snovým charakterem textu.

Ve v. 7 zazní předposlední, *šesté blahoslavenství*. Vyzývá k *dodržování* (τηρῶν – stejné sloveso, které se obvykle užívá pro *dodržování tóry*) *slov proroctví této knihy*. Otázkou je ovšem, co vlastně *dodržovat*. V knize mnoho přímých halachických příkazů nena-

1 BEASLEY-MURRAY, str. 335.

2 Nejradikálněji předpokládá několikerou redakci posledních kapitol Charles, ale v umírněnější podobě i řada dalších, např. Aune.

jdeme. ČEP toto blahoslavenství velmi citlivě interpretuje ve smyslu: *kdo se drží* tohoto proroctví. Blahoslavený, *kdo se drží* naděje, kterou tato kniha chce sdělit.

A řekl mi: „Nezapečetuj knihu se slovy tohoto proroctví: čas je blízko.“ 10

Zapečetit znamená uchovat jako zprávu pro budoucí generace a budoucí věky. Znamenalo by to, že obsah není určen nám, nýbrž nějaké jiné době. Tak, jako podle našich pověstí blaničtí rytíři spí ve své hoře, ale jednoho dne, v patřičné chvíli se hora otevře a oni se probudí, tak nějak by tato kniha byla zapečetěna až do chvíle, kdy „nastane její čas“. Příkaz *nezapečetuj knihu* znamená, že její poselství není určeno žádné jiné době, která teprve přijde, nýbrž přímo Janovým *současníkům*. Poselství této knihy není o tom, co Bůh udělá jednoho dne, nýbrž jak jedná nyní, v našich dějinách a našich současných dnech.

Většina badatelů zde vidí narážku na Da 12,9:³ v Danielovi (a dalších apokalyptických spisech, psaných pro současníky, ale připisovaných postavám z dávné minulosti) bylo třeba nějak vysvětlit, proč se spis z dávné minulosti objevuje teprve nyní. Jan píše současníkům o současných událostech, nemá tedy proč pečtit.

Volně bychom mohli tuto výzvu charakterizovat: události dospěly tak daleko, že už se hraje s „odkrytými kartami“. Už je jasné, kdo je kdo (srov. následující verš), a nikdo už nemá žádné další trumfy v rukávu.

Kdo křivdí, ať křivdí dál, kdo je pošpiněn, ať zůstane ve špíně – kdo je spravedlivý, ať zůstane spravedlivý, kdo je svatý, ať setrvá ve svatosti. 11

Tato podivná výzva může znít jako naprostý fatalismus (člověk nemůže změnit svůj úděl) nebo přinejmenším jako konstatování, že dříve se dalo, ale *teď* už je pozdě něco dělat. Ve skutečnosti je to však jenom paradoxně vyhocená, provokativně formulovaná výzva k pokání. Kdo je na špatné straně, toho přiměje, aby se přece jen pokusil to ještě v poslední chvíli změnit.

Tak například Caird⁴ chápe tuto výzvu jako takovou „last minute“ k pokání. Boxall⁵ ji interpretuje tak, že člověk si má ujasnit, na které straně se nalézá on sám – zda je *svatý* nebo *smrdí* (kralický překlad řec. ἁγιασμός/ἁγιαίνω).

3 AUNE, str. 1216; BEALE, *Revelation*, str. 1130; BORING, str. 225; GIESEN, str. 484, aj.

4 CAIRD, str. 284.

5 BOXALL, str. 315.

Nejvýstižněji interpretuje tuto výzvu Witherington:⁶ kdo „smrdí“, ať klidně smrdí dál – pokud se tak rozhodl. Ale ať počítá s důsledky.

12 *Hle, přijdu brzo, a má odplata se mnou; odplatím každému podle toho, jak jednal.*

Slova o *blízkém čase* a *brzkému* (doslova *rychlém*) *příchodu* se ozývají v prvních kapitolách a potom až v tomto závěrečném odstavci celé knihy, kterému téměř dominují:

Zj 1,3 Blaze tomu, kdo předčítá slova tohoto proroctví, a blaze těm, kdo slyší a zachovávají, co je tu napsáno, neboť *čas je blízko*

Zj 2,16 Proto se obrať! Ne-li, *brzo k tobě přijdu* a budu s nimi bojovat mečem svých úst

Zj 3,11 *Přijdu brzy*; drž se toho, co máš, aby tě nikdo nepřipravil o vavřín vítěze

Zj 22,10 A řekl mi: „Nezapečetuj knihu se slovy tohoto proroctví: *čas je blízko*

Zj 22,7 *Hle, přijdu brzo*. Blaze tomu, kdo se drží proroctví této knihy.

Zj 22,12 *Hle, přijdu brzo*, a má odplata se mnou; odplatím každému podle toho, jak jednal.

Zj 22,20 Ten, od něhož je to svědectví, praví: *Ano, přijdu brzo*. Amen, přijď, Pane Ježíši!

Umístění těchto výzev je dobře pochopitelné: hlavní část knihy se valí vpřed svou vlastní logikou a nabízí svůj vlastní, celistvý pohled na svět a jeho dějiny. Jenom na začátku a na konci se autor obrací přímo na čtenáře, aby jej ujistil, že to, o čem kniha mluví, s ním bezprostředně souvisí.

Klíčová otázka ovšem zní: *jaký čas je blízko* a o *jakém příchodu* (příchodech?) se zde mluví? Je blízko příjezd apokalyptických jezdců – nebo už máme jejich pohromy za sebou a blížíme se k sedmé pečetí, která přinese vykoupení? Máme očekávat šelmu s pořadovým číslem 666 – nebo už jsme ji zažili a blízko je pád Babylóna? A pokud by bylo blízko už vykoupení – které? Tisíciletá říše nebo už nebeský Jeruzalém, který sestoupí až po ní?

Svým způsobem je blízke *to všechno*. To, čemu se obvykle říká „apokalyptické pohromy“, nejsou v Janově podání temné věštby o konkrétních budoucích událostech, nýbrž prorocká analýza

6 WITHERINGTON, str. 281.

současné situace. Analýza našich lidských dějin a toho, co si (opakovaně a nepoučitelně) způsobuje člověk. V tomto smyslu lze říci: ano, čas apokalyptických jezdců, polnic, nádob a dalších pohrom je (permanentně) *blízko*. Stačí si otevřít učebnici dějepisu a nalisto-
vat kterékoliv století. Stačí si otevřít kterékoliv noviny.

Důležitá je ovšem podvojnost mesiášské (tisícileté) říše a nového Jeruzaléma na konci. O ní jsme již také mluvili: Jan věří, že Bůh jedná už v těchto dějinách, a chápe zhroucení takových říší, jako je Babylón, římské impérium, (německá Třetí říše; stalinské Rusko... – můžeme podle libosti doplňovat) jako Boží soud a Boží vysvobození. Zároveň ovšem tyto předběžné zásahy nechce v euforii ztotožnit s definitivním novým nebem a novou zemí. V tomto smyslu *je blízko i čas vysvobození*. Přinejmenším toho prvního dočasného.

A konečně: patří k nehlubším polohám knihy Zj, že Beránek zbitý *je blízko* těm, kdo trpí, a těm, kdo umírají. Ti se s ním setkávají na dně svých možností a svého utrpení. A jim patří zaslíbení, že přichází (doslova) *rychle*. V tomto smyslu bychom dokonce mohli mluvit o *příchodech* v plurálu (které ovšem nevylučují ten definitivní *Příchod*, spíše ho anticipují).

Aune⁷ se pozastavuje nad tím, že slova o *rychlém příchodu* jsou ve Zj použita dvojím způsobem: zatímco zde je lze chápat jako odkaz k definitivní parusii, ve varováních 2,16 a 3,11 je podle Auna těžko představitelné, že by neposlušnost jednoho sborečku uspíšila bezprostřední konec tohoto světa a parusii. Jan tedy v tomto případě musí mít na mysli nějakou jinou formu příchodu než parusii a jiný soud než poslední. Tento Aunův argument ovšem není tak jednoznačný. Pro knihu Zj je příznačné právě to, že malým sborečkům někde v Malé Asii přikládá světodějnější význam, než velkým šelmám a říším. Běh světa – podle Zj – závisí opravdu spíše na nich. Navíc věta *Přijdu brzy... a odplatím každému podle skutků* (Zj 22,12) je v podstatě parafráze Zj 2,16. Proč by prakticky stejná výzva jednou měla mluvit o „velké parusii“ a jednou nikoliv?

Witherington⁸ chápe slova o brzkém příchodu jako varování, že to *může* být brzy, a tedy jako výzvu ke stále připravenosti.

Caird⁹ ji po mém soudu přesvědčivě interpretuje jako příchod(y) do našeho utrpení a smrti. Tam, kde člověk sestoupí na dno svého zoufalství, Ježíš přispěchá *rychle*.

Já jsem Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec.

7 AUNE, str. 1184.

8 WITHERINGTON, str. 280.

9 CAIRD, str. 283–284.

Tato výpověď o Bohu jako počátku a konci zazní charakteristicky právě na počátku a konci celé knihy. Její příspěvek k očekávání blízkého příchodu je zřejmý: Bůh (Kristus) je nablízku po celé dějiny.

- 14 *Blaze těm, kdo si vyprali roucha, a tak mají přístup ke stromu života i do bran města.*

Toto závěrečné, *sedmé blahoslavenství* uvádí na pravou míru výhradní soud podle skutků z předchozího verše, ale i zdánlivý fatalismus v 22,11. Do nového Jeruzaléma vejdou ti, kdo přehodnotí stav svého „zašpinění“, rozhodnou se, že nebudou *smrdět dále* (řečeno podle Kralické, resp. *zůstat ve svém zašpinění* podle ČEP), a vymáchají své roucho nikoli ve svých vlastních zásluhách, nýbrž v krvi Beránkově. Na tomto místě se křestní symbolika nabízí.

- 15 *Venku zůstanou nečistí, zaklínači, smilníci, vrahové, modláři – každý, kdo si libuje ve lži.*

Tento filtr, prakticky totožný se 21,8 a 21,27, vypovídá především o tom, co v budoucím Jeruzalémě už nemá místa (viz výklad k uvedeným místům).

- 16 *Já, Ježíš, posílám svého posla, aby vám to dosvědčil po všech církvích. Já jsem potomek z rodu Davidova, jasná hvězda jitřní.*“

První část verše připomíná úvod celé knihy (1,1), ve kterém Jan poněkud šroubovaně sděloval, že Bůh dává své zjevení skrze Ježíše, ten skrze anděla Janovi a Jan Božím služebníkům (křesťanům). V závěru knihy je tento řetězec připomenut a potvrzen, byť ve zkráceném znění: Ježíš – skrze anděla (*posla*) – Božím služebníkům.

Druhá část verše dvojitým způsobem podtrhuje, že obsahem tohoto zjevení je naděje: *potomek z rodu Davidova* (Iz 11) je odkaz na starozákonní mesiášské naděje, spojené s davidovským králem (Zj 5,5–6 ovšem ukazuje, jakým způsobem Ježíš tyto naděje přeznačuje). *Hvězdu jitřní* chápe většina badatelů jako narážku na jiné mesiášské zaslíbení z Nu 24,17.¹⁰ Beale zde navíc vidí ohlas Iz 60,1–3.¹¹

Zaslíbení v Nu 24 ovšem mluví o *hvězdě*, nikoli konkrétně o jitřence. Spojení tohoto obrazu s *jitřenkou* již vykládají badatelé různě. Někteří zde vidí

10 Dokladem toho, že tento text byl v prvních stoletích mesiášsky interpretován, je mesiášský povstalec proti Římanům z třicátých let 2. století, Bar Kochba, jehož čestné jméno znamená v překladu „Syn hvězdy“.

11 BEALE, *Revelation*, str. 1146.

polemiku s římským chápáním, v němž jitřenka byla hvězdou, která dává římským zbraním vítězství.¹² Jiní odkazují na dobové básně, v nichž byl přímo císař Domitian přirovnán k příchodu jitřenky¹³ – smyslem tohoto verše by potom byla opět polemika. Tyto teze mi ovšem nepřipadají zcela přesvědčivé (přirovnává Jan opravdu Ježíše k astrální římské bohyni? Znali jeho posluchači natolik dobře dvorskou poesii k oslavě Domitiana, aby pochopili narážku?). Přesvědčivější mi přijde možnost, ke které se přiklání např. i Beale,¹⁴ totiž jitřenka jako předzvěst *nového dne* (srov. výklad ke Zj 2,28). Možnost takového chápání nepřímou dosvědčuje i 2Pt 1,19.

A Duch i nevěsta praví: „Přijď!“ A kdokoli to slyší, ať řekne: „Přijď!“ 17 Kdo žízní, ať přistoupí; kdo touží, ať zadarmo nabere vody života.

Tyto závěrečné verše ještě naposledy připomenou svatbu Beránkovu. Do tohoto obrazu svatby byly zahrnuty a zakomponovány všechny ostatní vize vykoupění od Zj 19 až sem: svatební hostina 19,9 i 19,17; ženichův svatební průvod 19,11nn; nebeský Jeruzalém jako ozdobená nevěsta 21,2.9. Nyní je rozdíl v tom, že v závěrečných verších knihy (zhruba od v. 6) se již spolu s Janem „probouzíme“ z vidění budoucího Jeruzaléma do své současnosti. Dostáváme se zpět do fáze, kdy *nevěsta* teprve čeká na příchod Ženicha.

Modlitba, kterou zde *Duch i nevěsta* pronášejí, je vlastně parafrázi aramejské prvokřesťanské modlitby *Maranata* (*Pane přijď!*).¹⁵

Důležité je, že po příchodu Ženicha zde nevolá jenom roztoužená nevěsta (církev? církev a synagoga? nový Jeruzalém jako místo pro obě?). *Kdokoliv to slyší*, se může přidat k této modlitbě a stát se tak potenciálním svatebním hostem. Dokonce Duch svatý zde hraje roli toho, který se modlí spolu s námi a za nás (srov. Ř 8).

Tuto otevřenost očekávané svatby a svatební hostiny jenom umocňuje druhá část verše, v níž se nabízí *voda života zadarmo*. Závěr knihy tak potvrzuje některé tendence, které jsme sledovali již v jejím průběhu, a vyznívá zcela jinak než moralisticky. Proti představě našich vlastních skutků, které fatálně vláčíme s sebou, zde najednou stojí možnost je *vyprat* (Zj 22,14) a *zadarmo nabrat vodu života* (22,17).

Já dosvědčuji každému, kdo slyší slova proroctví této knihy: Kdo k nim něco přidá, tomu přidá Bůh ran popsanych v této knize. A jest- 18–19

12 BEASLEY-MURRAY, str. 342–343; GIESEN, str. 490.

13 WITHERINGTON, str. 282; GIESEN, str. 490.

14 BEALE, *Revelation*, str. 1146.

15 Srov. 1K 16,22.

liže kdo ubere ze slov knihy tohoto proroctví, tomu Bůh odejme podíl na stromu života a místo ve svatém městě, jak se o nich píše v této knize.

Tato slova jsou v nadějném tónu závěrečných slov poněkud překvapivá, a poněkud překvapivě (a nevhod?) jsou i vsazena mezi roztoužené volání nevěsty (22,17) a odpověď ženicha (22,20).

Je však třeba dodat, že takováto varování jsou starověkou obdobou našeho copyrightu a nebyla tak neobvyklá. Ohrazují se proti neautorizovaným zásahům do textu, ale zřejmě i proti jakémukoli jinému záměrnému zkreslení nebo zneužití této knihy. Jakkoli nás zde mohou uprostřed zvěstované naděje zaskočit, je třeba si uvědomit, že právě tu naději mají chránit: například proti manipulaci a zneužití, které by jenom strašilo pohromami a tresty tam, kde Zj zvěstuje záchranu a vodu života *zadarmo*.

Mezi volání nevěsty a odpověď ženicha jsou tato slova zařazena možná proto, aby poslední slovo měl ženich.

- 20 *Ten, od něhož je to svědectví, praví: „Ano, přijdu brzo.“ Amen, přijď, Pane Ježíši!*

Tato slova opět tlumočí dialog, ve kterém *kdokoli* může v modlitbě volat po Kristově příchodu – a bude vyslyšen. Ještě jednou zde Pán Ježíš ujišťuje o *rychlém příchodu*. Ještě jednou tím také vzbuzuje otázku, zda se význam tohoto zaslíbení omezuje pouze na „velkou“ parusii na konci času. Spíše to může být zaslíbení, že přichází už teď na pomoc každému, kdo v nouzi volá.

- 21 *Milost Pána Ježíše se všemi.*

Poslední slova celé knihy vypadají jako naprosto tradiční, obvyklá formule, ze které nic zvláštního nevyčteme. Ve skutečnosti je třeba vyzdvihnout už samotný fakt, že Apokalypsa končí *požehnááním*. Odpovídá to skutečné intenci celé knihy – ale neodpovídá to rozšířeným představám o apokalypse jako pesimistické snůšce pohrom, kterými straší malé i velké.

Naprosto převratný a nečekaný je ovšem *obsah* tohoto požehnáání. *Milost Pána Ježíše* tady není se všemi, kdo zachovali věrnost, nebo se všemi křesťany – nýbrž prostě jen *se všemi*. Úplně se všemi.¹⁶

¹⁶ Srov. POKORNÝ, „Milost“.

Seznam literatury

- AUNE, D., *Revelation*, (World Biblical Commentary), Dallas: Word 1998–2002.
- BARR, D. L., *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta: SBL 2006.
- BARR, D. L. (ed.), *Reading the Book of Revelation*, Atlanta: SBL 2003.
- BAUCKHAM, R., *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: CUP 1993.
- BEALE, G. K., *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans 1999.
- BEASLEY-MURRAY, G. R., *The Book of Revelation*, (NCB), London: Oliphants 1974.
- BORING, M. E., *Revelation (Interpretation)*, Louisville: John Knox Press 1989.
- BOUSSET W., *Die Offenbarung Johannis*, (KEK), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1906.
- BOXALL, I., *The Revelation of Saint John*, (Black's New Testament Commentaries), London: Continuum 2006.
- BRÜTSCH, C., *Die Offenbarung Jesu Christi: Johannes-Apokalypse*, 2nd ed. 3 vols., (Zürcher Bibelkommentare), Zürich: Zwingli Verlag 1970.
- BUBER, M., Prophecy, Apocalyptic, and the Historical Hour, In: BUBER, M., *On the Bible: Eighteen Studies*, New York: Schocken Books 1964.
- CAIRD, G. B., *The Revelation of St. John the Divine*, (BNTC), London: Black 1971.
- COLLINS, A. Y., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Scholars Press 1976.
- COLLINS, A. Y., Revelation 18: Taunt-Song or Dirge? in : LAMBRECHT, J. (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, (BETL) 53; Leuven: University Press 1980, 185–204.
- COLLINS, J. J., *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, Atlanta: SBL 1979.
- CULLMANN, *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. Philadelphia: Westminster Press 1950.
- FARER, A., *The Revelation of St John the Divine*, Oxford: Clarendon 1990.

- FIORINZA, E. S., *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress Press 1991.
- FORD, J. M., *Revelation* (Anchor Bible Commentary), Garden City, New York: Doubleday 1975.
- GIESEN, H., *Die Offenbarung des Johannes*. (Regensburger Neues Testament), Regensburg: Pustet 1997.
- GLONNER, G., *Zur Bildsprache des Johannes von Patmos: Utersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiteren historisch-kritischen Methode* (Neutestamentliche Abhandlungen n. F. 34), Münster: Aschendorff 1999.
- GROTIUS, H., *Annotationes in Novum Testamentum*. Groningen: Zuiderma 1830.
- GÜNTHER, H. W., *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes*. Würzburg: Echter, 1980.
- HAHN, F., *Früchlistliche Apokalyptik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998.
- HORŇANOVÁ, S., *Židovská apokalyptika. Úvod do pseudepigrafických, kumránských a merkavotických textov*, Bratislava: Univerzita Komenského 2007.
- CHARLES, R., *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St John* (ICC), Edinburgh: T&T Clark International 1920.
- CHARLESWORTH, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha I*, New York etc.: Doubleday 1983.
- KARRER, M., *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- KOVACS, J., ROWLAND, C., *Revelation*, Oxford: Blackwell 2004.
- KRAFT, H., *Die Offenbarung des Johannes*, (HNT), Tübingen: Mohr Siebeck 1974.
- KRAFT, H., *Die Bilder der Offenbarung des Johannes*, Frankfurt: Lang 1994.
- LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes*. (HzNT) Tübingen: Mohr Siebeck 1970.
- LOHSE, E., *Die Offenbarung des Johannes*, (NTD) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 141988.
- MAZZAFERRI, F. D., *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, (BZNW 54), Berlin: de Gruyter 1989.
- MALINA, B. J., PILCH, J. J., *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis: Augsburg Fortress 2000.
- METZGER, B. M., *The Fourth Book of Ezra*. In: CHARLESWORTH, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha I*, New York etc.: Doubleday 1983.

- METZGER, B. M., *Breaking the Code. Understanding the Book of Revelation*, Nashville: Abigdon Press 1993.
- MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Eerdsman 1977.
- OTTER, J., *Dopisy andělům, Odměny vítězům*, Praha: Kalich 1993.
- POKORNÝ, P., „Milost Pána Ježíše se všemi“, in: POKORNÝ, P., *Od Ježíše k teologii. Soubor studií* (SAT 12), 83–88, Jihlava: Mlýn 2008.
- REJCHRT, L., *Apokalypsa*, Praha: Nový život 1994.
- RISSI, M., *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen* BWANT 136, Stuttgart: Kohlhammer 1995.
- ROLOFF, J., *Die Offenbarung des Johannes*, (ZBK), Zürich: TVZ 21987.
- ROWLAND, C., *The Book of Revelation*, In: KECK, L. E. (ed.), *The New Interpreter's Bible 12*, Nashville: Abingdon 1998, str. 503–743.
- SHOLEM, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt: Suhrkamp 61996.
- STAUFFER, E., „666“, In: *In honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii* (ConNT 11), Lund: Gleerup 1947, str. 237–244.
- VAN HENTEN, J. W., *Dragon Myth and Imperial Ideology i Revelation 12–13*, In: BARR, D. L., *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta: SBL 2006.
- WELLHAUSEN, J., *Analyse der Offenbarung Johannis*, Berlin: Weidmann 1907.
- WITHERINGTON III, B., *Revelation* (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge: CUP 2003.
- ZAHN, T., *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig: Scholl 1924.

Rejstřík odkazů

Starý zákon

<i>Genesis</i>	19,15 160	<i>Soudců</i>
2 239	19,16–18 183	4–5 180
2–3 240	19,16–19 67	6 17
2,9 239	19,18 174	7 180
2,10 239	20,9 97	
2,14 179	24,10 233, 235	<i>1. Samuelova</i>
3 45, 239	28,17–21 234	2,18 173
3,3 39	32,32 150	21,5 160
3,15–16 132	33,7 96	29,1 180
4,16 179	40,34–38 174	31,1–7 180
6 139		
11,1–9 228	<i>Leviticus</i>	<i>2. Samuelova</i>
18 17	6,3 173	3,28–29 84
19 197	10,8n 160	7,14 225
22,13 100	16,4 173	11,8–11 160
49,10 75	22,1–16 160	
49,17 93		<i>1. Královská</i>
49,9–10 75	<i>Numeri</i>	8,10–12 174
	6 161	17,1 122
<i>Exodus</i>	6,25 240	18,1 122
4,22 35	22–24 46	18,4 50
5,1 35	24 251	19,1–3 50
7 122	24,17 47, 246	19,8–12 9
7–12 43, 172	27,4 150	19,11–12 67
7,14–24 175	31 47	
7,27–8,10 179	31,8 46	<i>2. Královská</i>
8–12 122	31,16 47	1,10,12 84
9,8–12 175	35,30 125	9,22 50
9,13–35 184		23,29–30 180
10,12–19 105	<i>Deuteronomium</i>	
10,21–29 178	17,6 125	<i>1. Paralipomenon</i>
12 76, 96	19,15 125	23,6–24 66
12,6 76	23,9n 160	24,7–18 66
14–15 142	25,6 150	
15 172	32,8 33	<i>2. Paralipomenon</i>
15,23n 103	32,11 104, 141	5,11–14 174
19,4 104, 141	33,22 93	22,22 84
19,6 22		35,22–24 180

<i>Nehemjáš</i>	5,25 183	<i>Jeremjáš</i>
4,4–5 84	6 65, 68	2,13 225
	6,1–13 68	3,20 205
<i>Jób</i>	6,4 174	11,20 84
26,6 107	6,5 30, 65	12,7 217
	11 246	14,16 173
<i>Žalmy</i>	11,4 30	15,2 151
2,8–9 53	11,6–9 75	15,15 84
2,9 137	11,10 75	17,10 52
3,9 94	21,9 163	17,18 84
18,8 183	22,22 57	18,21–23 84
18,32 148	24,8nn 202	20,12 84
23,2 225	25,8 223	25,10 202
24,8 148	26,17–18 136	50,8 197
33,3 79	34,8 25	51,13 186, 195
40,3 79	37,14 72	51,6.45 197
40,8 79	40,3 184	51,7–8 163
45 208	40,4 184	
45,1 208	42,10 79	<i>Ezechiel</i>
45,9 208	42,15 184	1 65
46,3 184	43,19 224	1,28 30
78,68 217	45,1 58	2,8–3,11 115
87,2 217	48,20 197	2,9–10 71, 72
88,12 107	49,2 30	9,2 28
89 21	49,10 97	9,2–3.11 173
89,28.38b 21	49,18 205	10 68
96,1 79	50,1 205	10,2.6–7 173
97,5 184	50,3 86	16,8–14 205
98,1 79	52,11 197	37,3 95
113,5 148	54,5–6 205	38 215
118,22 41	54,10 184	38,20 184
141,2 78	54,12 233	38–39 214
144,9 79	55,1 225	39 215
149,1 79	60,1–3 237, 246	39,10–14 234
	62,4 205	40–42 230
<i>Přísloví</i>	64,2 183	40–43 117
15,11 107	65,16 60	42,15–20 231
27,20 107	65,17 224	43,2 196
30,27 107	66,8 136	47 239, 240
	66,22 224	
<i>Izajáš</i>		<i>Daniel</i>
2,3 217		1,12–15 43

2,31–35 49	10,5 173	7,17 84
3 153	10,5–6 27	
4,27 163	10,9.11 30	<i>Abdijáš</i>
7 106, 122, 144, 148, 219	12,6–7 173	1,15 25
7,1–8 144	12,9 244	
7,5 81	<i>Ozeáš</i>	<i>Jonáš</i>
7,7 77	2,21–22 205	2,10 94
7,13 21, 22, 27, 167	10,8 87	<i>Zacharjáš</i>
7,14 78		2,5 117, 230
7,16 95	<i>Jóel</i>	2,9 236
7,18 79	1,15 25	4 121, 126
7,21 149	2,1.11 25	4,1–14 121
7,25 120	4,14.18 25	12,10–14 22
7–8 194		
8,17 30	<i>Ámos</i>	
10 27	5,18.20 25	

Deuterokanonické knihy

<i>Tóbjáš</i>	<i>Sírachovec</i>
13,17 233	24,11 217

Nový zákon

<i>Matouš</i>	13,41 167, 168	<i>Marek</i>
1,22 23	13,9 151	1,3par. 184
2 137	16,19 31	2,19–20 205
2,5 23	21,9 94	2,19–20par. 205
2,13–15 138	21,39 169	3,17 16
2,18 23	22,2 205	4,9 151
3,12 167	22,11–13 55	4,9par. 39
4,1–11par. 187	23,25 188	4,23 39
5,3 41	24,43 55, 179	4,29par. 167
5,3.10–12 41	24–25 119, 121	9,2–9 125
5,4 19	25,1–13 205	10,32 56
5,4par. 224	25,31 22	12,26n 224
8,17 23	25,31–32 168	13 119, 121
10,32 56	26,52 151	13,2par. 118
11,15 39, 151	28,18–20 53	13,8 85, 136

13,26par 22	4,8nn 61	<i>1. Timoteovi</i>
13,27par. 168	8 47	1,6 21
15,62 22	9,25–26 44	
	15,32 35	<i>Židům</i>
<i>Lukáš</i>	16,8–9 35	4,12 30
2,1 216	16,22 247	13 169
3,17 167		
4,17 72	<i>2. Korintským</i>	<i>Jakubův</i>
6,17 184	6,16 118	1,12 44
11,39 188		
11,52 31	<i>Galatským</i>	<i>1. Petrův</i>
12,8 56	3,27 96	1,20–21 151
12,39–40 55, 179	4,19 136	2,5 22, 118
13,31–33 138		3,13 189
21 119, 121	<i>Efezským</i>	
21,20–22par. 197	2,6 63	<i>2. Petrův</i>
	2,20–22 118	1,19 247
<i>Jan</i>	5,25–32 205	2,5 59
2,1–11 205	6,17 30	2,15 47
4,10–14 225		
7,37–38 225	<i>Filipským</i>	<i>Judův</i>
12,13 94	2,9 207	11 47
	2,9–11 78	9 140
<i>Skutky</i>	3,12–14 44	
1 234		<i>Zjevení Janovo</i>
6 46	<i>Koloským</i>	1,1 9, 19, 39, 216, 242, 246
16,14 – 15.40 49	1,15 21, 60	1,1–2 20
17,24 120	1,15nn 60	1,1–8 17
18–20 35	1,18 21, 60	1,1–20 17
19 35	2,1 60	1,2 21
	3,3 224	1,3 10, 17, 19, 24
<i>Římanům</i>	4,13.15.16 60	1,4 26
1,3 134	4,16 60	1,4.8 190
2,28 42		1,4–5 34
8 247	<i>1. Tesalonickým</i>	1,5 22, 60, 169, 207
8,22 136	5,2 25	1,6 12
8,29 21		1,7 27
9–11 92	<i>2. Tesalonickým</i>	1,8 31, 224
	2,2 25	1,9 15, 16, 23, 30, 32, 193
<i>1. Korintským</i>	2,8 30, 122	1,9–20 24
1,8 25		
1,18–21 41		

1,10 28, 32, 65	3,3 180	6,1 – 8,1 71
1,10–20 34, 66	3,3–4 179	6,1.3.5.7 108
1,11 34, 74	3,4–5 208	6,1–8 80, 109, 177
1,11.19 224	3,5 150	6,2 207
1,12 67	3,5.12.21 225	6,4 136
1,13 36	3,6.13.22 151	6,8 123
1,14 27, 207	3,7 31, 60	6,9 76, 160
1,14b–15a 49	3,7–8 63	6,9–10 168
1,16 36, 45, 48, 207	3,7–13 56	6,9–11 55, 149
1,17 65, 242	3,9 42, 242	6,9–17 84
1,17b–18 40	3,11 245	6,10 169
1,18 57	3,12 118	6,11 96, 208
1,20 29	3,14 60, 207	6,12–17 183
1–2 21	3,14–22 14, 59	6,14 72, 73, 74
1–3 91	4,1 207	6,16 87
2,1 39	4,1 – 8,1 64	7 92, 127, 159, 188,
2,1–7 35	4,1–11 64	240
2,1.8.12.18 224	4,3 228, 235, 236	7,1 108, 109, 168,
2,1 – 3,22 34	4,8 190	176
2,2 37	4,8b–11 100	7,1–8 89
2,2b 39	4,10 75	7,2 113
2,3 37	4–22 32	7,3 92
2,4 55	5 71, 87, 88, 94	7,4 93, 231
2,6 37, 46	5,1 71, 77, 112, 116	7,4–8 229
2,7.11.17.26 225	5,1–9 74	7,9 91, 92, 93
2,7.11.17.29 151	5,1 – 6,1 70	7,9 – 8,1 93
2,8–11 40	5,2 78, 112	7,10 95, 96
2,9 58	5,2.3 72	7,13 91, 95, 208
2,10 41	5,2.3.5 73	7,14 95, 96, 169
2,12 207	5,4–5 208	7,17 225
2,12–17 44	5,5 76, 138	8 98
2,14–15 46	5,5–6 246	8,1 89
2,16 30, 245	5,6 76, 232	8,2–13 99
2,18 52	5,7 78	8,2 – 9,21 99
2,18–29 48	5,8 100	8,3 108, 162, 163
2,19 52	5,9 76, 169	8,3–5 168
2,23 50	5,11nn 94	8,5 231
2,24 52	5,12 76	8,7 175
2,28 247	5–6 116, 173	8,7–12 177
2–3 32, 118, 127	5–21 88	8,8 23
3,1.7.14 224	6 87, 88, 109, 129	8,8–9 175
3,1–6 53	6,1 81	8,10–11 175

8,12 105, 176	11,8–10 126	13,12.14 147
8,13 103, 108	11,8–9 126	13,14 147
8,13–21 178	11,9 123	13,14–15 153
8,16 178	11,9.11 120	13,15 164, 166
8–9 98, 173	11,11–12 126	13,16 154
9,1 31	11,13 183	13,16n 90
9,1–11 104	11,14–18 127	13,17 154
9,11 163, 168, 178	11,15 98, 130, 182	13,18 24, 164
9,12 128	11,19 133	14 13, 92, 118, 127,
9,12–21 107	11,19 – 12,6 134	159, 165, 166, 188,
9,14 109	11–13 121	240
10,1–11 111	12 130, 187, 222	14,1 90, 231
10,2 116	12,1.3 170	14,1–5 158
10,3–4 113, 116	12,1–6 130	14,1–20 158
10,4 115	12,1–17 129	14,4 159, 161, 169
10,5 112	12,3 144	14,6–13 162
10,6 120	12,5 139	14,7 168
10,7 114	12,6 120	14,8 165, 166, 189,
10,8 112	12,7 130, 149	196, 197
10,9–10 112	12,7–12 130	14,9.11 90
10,18 74	12,7–17 139	14,10 169, 197
11 121, 125, 129, 130	12,9 144, 212	14,11 165, 203
11,1–2 13, 121, 123,	12,10nn 130	14,13 19, 224
127, 129, 138, 148,	12,11 140, 169, 194	14,14 167
183, 230, 231	12,14 120	14,14–20 166
11,1–13 117	12,17 130, 132, 194	14,15 166, 168
11,1 – 13,18 117	12,18 – 13,10 143	14,17 166, 167
11,2 23, 120, 121,	13 13, 122, 123, 130,	14,17–20 167
217, 218	165, 168, 187, 188,	14,18 176
11,3 120, 138, 142	232, 237	14,19 169
11,3–12 126	13,1 67, 77, 122, 172	14,19–20 209
11,3–13 120	13,1–18 129	15,1 171, 182
11,3b 126	13,2 148, 163, 196	15,1–8 100, 170
11,3nn 129	13,3 191	15,1 – 16,21 170
11,4 163	13,4 150, 201	15,5 171
11,5 126	13,5 120, 149	15,6 28, 171
11,6 125	13,5.7.15 146	16 181
11,6–7 126	13,6 149, 150	16,1 171
11,7 105, 126, 130	13,7 130	16,1–9 174
11,8 123, 124, 125,	13,8 76, 128	16,2 90, 182
126, 127, 183, 217,	13,10 163	16,3 175, 182
218	13,11–18 152	16,4 182

16,5 168	19 48, 216, 218, 247	21,8 12, 44, 221, 225,
16,8 182	19,1-3 202	238, 246
16,9 177	19,1-6 201	21,9 230, 242
16,9.11 171, 184	19,2 169	21,9-10 187
16,10 182	19,3 165	21,9-27 226
16,10-21 177	19,4-16 204	21,10 232
16,11 178	19,4 - 22,5 204	21,10nn 222
16,12 182, 194	19,7 113	21,11 196, 236
16,15 20, 55, 180	19,9 20, 224, 242, 247	21,11.18-21 66
16,16 207	19,10 242	21,12 238
16,17 182	19,11 80, 81, 207,	21,14 234
16,19 163, 183	209, 224	21,15 231
17 13	19,11nn 247	21,18 236
17,1 195, 197, 227,	19,12 207	21,18-19 234
242	19,13 169, 207	21,18-20 228
17,1 - 19,3 185	19,15 207	21,22 118, 221, 232
17,1-8 185	19,15.21 30	21,23 221, 238
17,4 205	19,16 207	21,23-25 240
17,5 189	19,17 247	21,24 229
17,6 163, 169, 189	19,17-21 209	21,25 221, 229
17,8 74, 128, 189	19,20 90	21,27 229, 246
17,9 136, 144, 195	20,1 31, 105	22,1-5 238
17,9-18 190	20,1-6 211	22,2 39
17,12 145	20,1 - 22,21 34	22,2-3 221
17,15 186	20,4 63, 90	22,3 221
17,16 194, 198	20,4-5 79	22,3.15 229
17-18 216	20,5 213	22,5 240
17-19 186	20,6 20	22,6 242, 247
17-22 198	20,7 - 21,1 214	22,6-21 241
18 197, 216	20,12 74	22,7 242
18,1-8 195	20,14 44	22,7.14 20
18,1 - 19,6 199	20,15 220	22,7-10.18-19 74
18,2 113, 187, 196	21 13, 59, 118, 119,	22,7-19 10
18,2.10.21 163	188, 205, 227, 230	22,8-9 206
18,4b-5 197	21,1 221, 224	22,11 246
18,7 198	21,1-8 221	22,12 245
18,9-10 200	21,2 237	22,13 12, 23, 242
18,9-24 198	21,2.9 247	22,14 247
18,12 206	21,4 221, 225	22,16 53, 242
18,16 205	21,5 242	22,17 225, 239, 247,
18,20 202	21,6 23, 225, 239	248
18,24 169, 189, 202	21,7 225	22,20 21, 248

Židovské pseudoepigrafy a další raněžidovské texty

<i>Žalmy Šalamounovy</i>	<i>Kumránské texty</i>	Josephus Flavius
17,21-24 137	1Q32 230	<i>Antiquitates</i>
17,24 122	1QH 2,22 42	<i>Iudaicae (Židovské</i>
17,24b 30	1QM 15,9 42	<i>starožitnosti)</i>
	1QM 4,9 42	3.168.3 234
<i>Zjevení Elijášovo</i>	2Q24 230	
4,7 125	4Q554-555 230	<i>Bellum Iudaicum</i>
	4QTest Amram 55	<i>(Válka Židovská)</i>
<i>Henoch</i>	5Q15 230	5.234.3 234
66,2 176	11Q18 230	6.122 119
86,1 105		6.285-287 119
91,12-17 215	Philo Alexandrijský	
91-93 43	<i>De vita Mosis</i>	<i>Pirkej abot</i>
	<i>(O životě Mojžíšově)</i>	5,19 47
2. <i>Báruk</i>	2.124-126 235	
40,1-4 215		<i>Sefer ha-Razim</i>
	<i>Legum allegoriarum</i>	4.10 176
4. <i>Ezdráš</i>	<i>(Alegorický výklad</i>	
7,26-35 215	<i>zákonů)</i>	<i>Talmud</i>
13,10 122	1.81 234	bT.Jom 20b 176
	1.81.6 235	bTa'an 25b 176

Raněkřesťanské spisy

Eusebius Caesarejský	Ireneus	Origenes
<i>Praeparatio</i>	<i>Adversus haereses</i>	<i>Contra Celsum</i>
<i>Evangelica</i>	<i>(Proti kacířstvím)</i>	<i>(Proti Celsovi)</i>
<i>(Předhistorie</i>	IV 21.3 81	8,30 233
<i>evangelia)</i>		
11.36.2.8 233	Hippolytus	
37.12.5 233	<i>De Antichristo</i>	
	<i>(O Antikristovi)</i>	
	14,1-7 92	

Klasická antická literatura

- | | | |
|--|---|---|
| Cyranides
1.7.97 235
1.9.1 235 | Galenus
<i>De simplicium
medicamentorum...</i>
(<i>O jednoduchých
lécích</i>)
12.198.16 235
12.207.18 235 | Pseudo-Dioscorides
<i>De lapidibus</i>
(<i>O kamenech</i>)
12.1 229, 235
17.1 235 |
| Dionysius Periegetes
<i>Orbis descriptio</i>
(<i>Popis světa</i>)
723 229, 235
780 229, 235
1111 229, 235 | Juvenalis
<i>Satires</i>
1.73 25 | Pseudo-Galenus Med.
<i>De remediis
parabilibus</i> (<i>O snadno
dostupných lécích</i>)
14.473.6 235 |
| Dioscorides
<i>De materia medica</i>
(<i>O léčivých látkách</i>)
5.136.1.1 235
5.142.1.1 235
5.142.1.1-7 229, 235 | Oribasius
<i>Collectiones medicae</i>
(<i>Lékařské sbírky</i>)
13.lambda.20.1 229,
235 | Pseudo-Hippocrates
<i>Ἑρμηνεία περὶ
ἐνεργῶν λίθων</i>
(<i>Výklad o působení
kamenů</i>)
32.1 235 |
| Epictetus
<i>Dissertationes</i>
(<i>Rozpravy</i>)
1.9.20 58
3.8.6 58
3.13.14. 58 | Platón
<i>Faidón</i>
110.d.8 233 | Suetonius
<i>Titus</i>
8.5 25 |
| Epiphanius ze
Salamíny
<i>De XII gemmis</i>
(<i>O dvanácti
drahokamech</i>)
1.1.8 235 | Plinius starší
<i>Historia naturalis</i>
4.12.69 25
37.20 236
37.37 229, 235
37.39 235
37.42 236 | Theophrastus
<i>De lapidibus</i>
(<i>O kamenech</i>)
27,3 235
37 235 |
| | | Xenophon
<i>Anabasis</i>
1.5.5-6 83 |

21 Jiří Mrázek ■ ZJEVENÍ JANOVO

Připravujeme:

1. Evangelium podle Matouše
2. Evangelium podle Marka
3. Evangelium podle Lukáše
4. Evangelium podle Jana
5. Skutky apoštolů
6. List Římanům
7. První list Korintským
8. Druhý list Korintským
9. List Galatským
10. List Efezským
11. List Filipským a List Filemonovi
12. List Koloským
13. První list Tesalonickým
14. Druhý list Tesalonickým
15. Pastorální listy
16. List Židům
17. List Jakubův
18. První list Petrův
19. Listy Janovy
20. Druhý list Petrův a List Judův
- 21. Zjevení Janovo

ESKÝ EKUMENICKÝ KOMENTÁŘ K NOVÉMU ZÁKONU

ESKÝ EKUMENICKÝ KOMENTÁŘ K NOVÉMU ZÁKONU



21 Jiří Mrázek ■ ZJEVENÍ JANOVO