

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jiří Bureš

Žena a drak

Výklad a dějiny působení Zj 12 v křesťanských tradicích

katedra Nového zákona

vedoucí práce: doc. Jiří Mrázek, Th.D.

studijní program Teologie

Praha 2006

Tato práce by nikdy nemohla vzniknout bez podpory a trpělivého vedení mého učitele, doc. Jiřího Mrázka. Vděčím mu za odborné směřování a exegetickou inspiraci; za podhalení komplexnosti Apokalypsy. Během našich rozhovorů a večerních symposií jsem vytříbil své názory na téma i tvar své práce. Mokrát mu za to děkuji.

Za možnost věnovat se po dlouhé dny a týdny jiné “ženě” vděčím svým ženám, manželce Petře, která na sebe vzala mnoho rodinných starostí, a dceři Zuzaně, na niž jsem měl tak málo času.

Chci zmínit i důležitou tichou podporu mé “druhé rodiny”, chomutovského evangelického společenství, které mělo na zřeteli mou studijní zátěž a vycházelo mi v mnohém vstříc. Díky za to.

Naposled patří můj dík Evangelické teologické fakultě, jakožto místu, kde se dobře vede svobodnému teologickému myšlení, z čehož jsem sám po několik let mohl čerpat, a knihovně této fakulty, v jejíchž útrobách se tato práce rodila. Nemám samozřejmě na mysli kamenné prostory, ale ty, kdo je zabydlují a utvářejí ducha těchto míst.

Jiří Bureš

Čestné prohlášení : Prohlašuji, že jsem tuto Diplomovou práci s názvem “Žena a drak. Výklad a dějiny působení Zj 12 v křesťanských tradicích” napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Chomutově dne 18. června

OBSAH

ANOTACE.....	5
1 TEXT	7
2 DĚJINY PŮSOBENÍ.....	9
2.1 PŘEDBĚŽNÉ ÚVAHY.....	9
2.1.1 <i>Schéma dějin působení</i>	10
2.2 NEJSTARŠÍ VÝKLADY	11
2.2.1 <i>Hippolytos</i>	11
2.2.2 <i>Victorinus z Poetovia</i>	11
2.3 SPIRITUÁLNÍ TRADICE	13
2.3.1 <i>Tyconius</i>	13
2.3.2 <i>Spirituální výklad se stává tradicí (Primasius, Beda; glossa)</i>	16
2.4 MARIOLOGICKÉ TENDENCE.....	19
2.4.1 <i>Marie - Ecclesia mater</i>	19
2.4.2 <i>Marie historická</i>	20
2.5 HISTORICKO-PROFÉTICKÁ TRADICE	22
2.5.1 <i>Budoucnost minulého</i>	22
2.5.2 <i>Joachim de Flore (1130-1202)</i>	23
2.5.3 <i>Bonaventura</i>	25
2.6 ZJ 12 V ČESKÉ REFORMACI.....	26
2.6.1 <i>Eucharistická tendence</i>	26
2.6.2 <i>Jakoubek ze Stříbra</i>	27
2.6.3 <i>Jednota</i>	28
2.7 REFORMACE A KATOLICKÁ REAKCE.....	29
2.7.1 <i>Martin Luther</i>	29
2.7.2 <i>reformované komentáře (Lambert, Meyer, du Pinet)</i>	31
2.7.3 <i>Historicko – eschatologické výklady jezuitské školy</i>	34
2.8 MODERNÍ HERMENEUTICKO-KRITICKÉ PŘÍSTUPY	35
2.8.1 <i>Zj 12 a židovsko-křesťanská historie I.st. (Harduin, Eichhorn)</i>	35
2.8.2 <i>Židovská apokalypsa? (literární kritika)</i>	36
2.8.3 <i>Hledání mytologické předlohy (kritika dějin tradice)</i>	37
2.8.4 <i>Vliv mariánských dogmat na exegezi Zj 12</i>	39
2.8.5 <i>Sionismus a naděje pro Izrael</i>	40
3 EXEGEZE ZJ 12,1-17	42
3.1 STRUČNÝ PŘEHLED SOUČASNÝCH POHLEDŮ NA ZJ 12.....	42
3.1.1 <i>Interpretace mariologicko-ekklesiologická</i>	43
3.1.2 <i>Křesťanský mýtus</i>	43
3.1.3 <i>Sijón - Izrael</i>	44
3.1.4 <i>Církev (nebeský Jeruzalém, nevěsta)</i>	45
3.1.5 <i>Žena nemá být identifikována</i>	45
3.1.6 <i>Eschatologický Boží lid – J. KALMS</i>	46
3.1.7 <i>Otázka nad současnou diskusí</i>	48
3.2 PŘEDBĚŽNÁ ROZVAHA	49
3.2.1 <i>Autor, text a adresáti</i>	49
3.2.2 <i>Otázky konceptu a struktury Zj</i>	50
3.2.3 <i>Anticipace textu Zj 12</i>	50
3.3 STRUKTURÁLNÍ ANALÝZA ZJ 12.....	52
3.3.1 <i>Předznamenání textu</i>	52
3.3.2 <i>Schématizace rozdělení a děje Zj 12</i>	53
3.4 VÝKLAD ZJ 12,1-4A.....	54
3.4.1 <i>Paralelní struktura 1-2 a 3-4a</i>	55
3.4.2 <i>Zjevené znamení</i>	56
3.4.3 <i>Asymetrické znamení</i>	57
3.4.4 <i>Popis ženy a draka</i>	59
3.4.5 <i>Žena</i>	60

3.4.6	<i>Drak</i>	62
3.5	VÝKLAD ZJ 12,4B-6.....	65
3.5.1	<i>Minimální christologie</i>	67
3.6	VÝKLAD ZJ 12,7-12.....	68
3.6.1	<i>Boj na nebi</i>	68
3.6.2	<i>Velký hlas z nebe (10-12)</i>	71
3.6.3	<i>Exkurs: d'áblův hněv a hněv Boží</i>	73
3.7	VÝKLAD ZJ 12,13-17.....	74
3.7.1	<i>Ostatní potomstvo – v.17</i>	77
ZÁVĚR		79
SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK		80
SEZNAM CITOVANÉ LITERATURY		81
PRIMÁRNÍ LITERATURA.....		81
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA.....		81

anotace

Práce se zabývá textem ze dvanácté kapitoly Zjevení Janova. K tématu přistupuje ve dvou částech: nejprve zkoumá dějiny výkladu a působení tohoto textu v křesťanských tradicích. Ve stručných přehledech shrnuje situace, v nichž text promlouval a všímá si, které postavy hrály důležitou identifikační roli. Přechod mezi dějinami výkladu tvoří přehled nejnovější diskuse, postavený nad spornou postavou ženy. Druhou část práce tvoří exegeze textu, pomocí strukturální analýzy a prvků narativní kritiky. Práce rozebírá jednotlivé postavy dramatu a jejich antagonické popisy a vztahy. Děj Zj 12 je popsán jako série konfliktů s Božím nepřítelem, které se nepřímo, v podobě výzvy v posledním verši, obracejí ke čtenáři, adresátovi textu.

Vyústěním exegetických zkoumání je identifikace ženy jako eschatologického Božího lidu, který zahrnuje jak lid staré, tak i nové smlouvy.

Úvod

Tato práce si vytkla dvojí cíl svého zkoumání: prozkoumat dějiny působení Zj 12 a pomocí textové a strukturální analýzy otevřít i text samotný.

Dvanáctá kapitola Zjevení Janova je výjimečný text s výjimečnou historií. Coby rozsáhlá narace se zcela neobvyklou symbolikou těžko hledá srovnání, a to jak v novozákonní literatuře, tak uvnitř samotné poslední knihy bible. Nezvyklé obrazy, zejména “sluneční žena” a ohnivě rudý drak, boj na nebesích a pouštní scény fascinovaly odedávna vykladače. Zj 12 je otevřený text, plný otázek a obrazů, výzva k hledání vlastních odpovědí, výzva k prozkoumání *možnosti teologických výpovědí skrze mytologickou či mytologizující naraci*.

Proč však rozebírat dějiny působení paralelně s exegetickou analýzou? Proč slučovat tyto dva přístupy, když první z nich opouští nejvlastnější hermeneutický kruh textu a druhý je na něj naopak pevně vázán, je textu “zavázán”? U většiny biblických textů slouží tyto dva nástroje k vzájemné korekci. Dějiny působení textu jsou postaveny pod normu pra-významu textu, který se exegetická analýza pokouší aproximovat. Autonomie textu v kulturních dějinách¹ přece ještě neopravňuje k libovůli ve výkladu. Exegeze je naopak přinucena pod zorným úhlem dějin výkladu rozpoznávat svá vlastní *apriori*, a zároveň uchopit výzvu textu k vlastní, historicky určené, a proto aktualizované, výpovědi. Tak může právě kombinace analytického přístupu a zkoumání *Wirkungsgeschichte* pomoci vést interpretaci jako dialogický proces mezi textem a jeho tradicí, jejíž součástí chtít nechtít tvoříme.

V případě textu o drakovi a ženě z dvanácté kapitoly Zjevení však výše řečené platí jen napůl. V současné exegezi neexistuje shoda o základních parametrech textu, o významu jeho postav, o původu tradice, z níž je vystavěn, o výpovědi, kterou chce sdělit. Vzhledem ke spornosti těchto klíčových bodů v současné diskusi lze stěží mluvit o nějakém exegetickém konsensu. V tom je náš zkoumaný text odlišný od mnoha jiných: dnes jsme si významem Zj 12 ještě mnohem méně jisti, než byli patrističtí exegeti, joachimité či reformované komentáře.

Tento fakt má své důsledky pro naši studii. Analytická exegeze tak pramálo plní svou normativní roli v případě textu Zj 12, že jsem se ji rozhodl zařadit nikoliv před dějiny působení (jak je tomu ve většině publikací včetně moderních komentářů), nýbrž až na jejich konec. U textu tak bohatého na mnohoznačnou symboliku je rozpoznání apriorních představ a nutkavých otázek nad textem *ještě dříve, než jej začneme vykládat*, osvobozující. Podobá se to – s nadsázkou řečeno – nakupování v socialistické masně: postavíme-li se až “na konec fronty”, snad z chování zákazníků před námi a z jejich úspěchů či neúspěchů pochopíme strategii nutnou pro nákup libového kousku masa.

Nabízejí-li nejnovější práce o Zj 12 hluboký vhled do jeho mytologického pozadí nebo do dějin biblické tradice spojené s jednotlivými apokalyptickými výjevy, půjde naše studie jinou cestou. Naší metodou bude prozkoumat povrch textu a jeho strukturu, a vzájemně zobrazit vztahy postav (rolí). Pokusíme se najít odpověď na zdánlivě prostou otázku po identitě ženy.

¹ Srv. POKORNÝ, 2006, s.120-122.

1 Text

<p>καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.</p>	<p>A ukázalo se veliké znamení v nebi, žena oděná sluncem a měsíc pod jejíma nohama, a na její hlavě je koruna z dvanácti hvězd. ²A je těhotná a křičí v bolestech, v mukách porodu.</p>
<p>καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν.</p>	<p>³A ukázalo se jiné znamení v nebi, a hle, veliký ohnivě rudý drak, mající sedm hlav a deset rohů, a na jeho hlavách je sedm korun. ⁴A jeho ocas smetl třetinu nebeských hvězd a vrhl je na zem.</p>
<p>Καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη. καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἠτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέψωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.</p>	<p>A drak se postavil před ženu, která měla porodit, aby sežral její dítě, jakmile porodí. Ona porodila syna, muže, který má pást všechny národy železnou berlou, ale její dítě bylo uchváčeno k Bohu a k jeho trůnu. Žena uprchla na poušť, kde má od Boha připravené místo, aby tam byla živena po 1260 dní.</p>
<p>Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμήσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.</p>	<p>⁷A strhla se bitva na nebi: ten Michael a jeho andělé bojovali s drakem. Drak i jeho andělé bojovali, ⁸ale nezvítězili, a už pro ně nebylo v nebi místo. ⁹A byl svržen ten veliký drak, ten pradávnyý had, jenž se nazývá ďábel nebo Satan, jenž svádí z cesty celý svět, byl svržen na zem a jeho andělé byli svrženi spolu s ním.</p>

<p>καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.</p> <p>καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου.</p> <p>διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.</p>	<p>¹⁰A slyšel jsem v nebi veliký hlas:</p> <p>”Nyní nastala spása i síla i království našeho Boha a moc jeho Mesiáše, protože byl svržen žalobce našich bratrů, který je obžalováná před Bohem dnem i nocí.</p> <p>¹¹Ale oni nad ním zvítězili krví beránkovou a slovem svých svědectví, nemilovali svou duši až na smrt.</p> <p>¹²Proto se rozveselte, nebesa i vy, kdo v nich přebýváte. Běda zemi a moři, neboť k vám sestoupil ďábel, a je velmi rozlícený, protože ví, že mu zbývá maličko času.</p>
<p>Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά.</p> <p>καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέλῃται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.</p> <p>καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμὸν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ.</p> <p>καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.</p> <p>καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.</p>	<p>¹³Když drak viděl, že padl na zem, prodásleoval tu ženu, která porodila chlapce.</p> <p>¹⁴A ženě byla dána dvě křídla toho velkého orla, aby mohla uletět na poušť na své místo, kde je o ní postaráno čas a časy a půl času, daleko od hada.</p> <p>¹⁵Had vyvrhnul ze svých úst proud vody jako řeku za ženu, aby ji strhl.</p> <p>¹⁶Ale země jí pomohla, země otevřela svá ústa a pohltila řeku, kterou vyvrhl drak ze svých úst.</p> <p>¹⁷Drak plný hněvu na tu ženu odešel rozpoutat válku s ostatními z jejího potomstva, s těmi, kdo dodržují příkázání Boha a mají svědectví Ježíše.</p>

2 Dějiny působení

2.1 Předběžné úvahy

Zj 12 patří k poměrně probádaným biblickým textům, co se týče dějin jejich působení. Svou příčinu to zřejmě má v rozsáhlých mariologických diskusích XIX. a XX. století, kdy se zejména římskokatoličtí exegetové pokoušeli získat doklady pro starobylost mariologického výkladu. V reakci na tyto pokusy vyšla v roce 1959 na vysoké úrovni sestavená práce Pierra Prigenta "Apocalypse 12. L'histoire de l'exegèse"², který znovu prošel a kriticky prověřil mnohá starší tvrzení a mnohé citace.

Aby tomu nebylo dosti, profesor Amedeo Molnár zareagoval na poznámku v Prigentově výkladu, že nemá k dispozici interpretace předhusovských autorů, a sepsal krátkou studii ve francouzštině, v níž se věnuje nejen Milíčovi a Matějovi z Janova, ale době husitské vůbec.

Má tedy vůbec smysl zabývat se ve zvláštní sekci této práce dějinami výkladu, jsou-li zpracovány na této úrovni?

Domnívám se, že ano – ale jde o to, jakým způsobem to učiníme. Zevrubné práce nám usnadnily cestu ke zdrojům, ale nezbavily povinnosti je přezkoumat. Navíc: zejména PRIGENTOVA práce je ovlivněna dobou svého vzniku. Vyznačuje se despektem ke spirituální tradici Tyconiově. Točí se neustále kolem mariologického tématu, ačkoliv tento pro dějiny působení není rozhodující. Zabývá se spíše podrobnostmi výkladu u jednotlivých motivů, než celkovým obrazem.

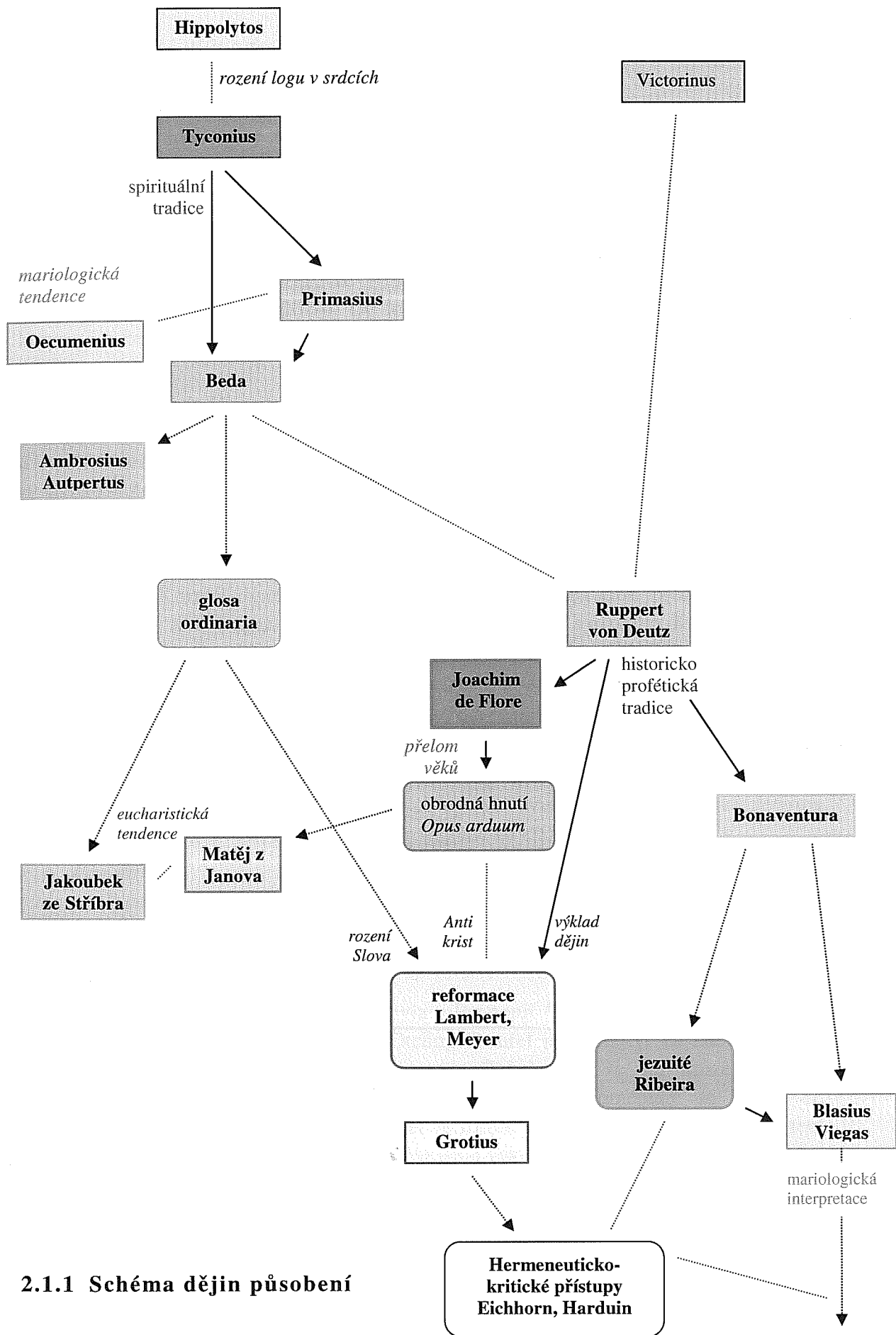
Proti záplavě detailů, která hrozí čtenáře zahltit, chceme spíše sledovat těžiště, místo, které autorovi obzvlášť leží na srdci, a proto se o něm rozepisuje. Chceme více sledovat spojitost s kontextem vykladačů.

PRIGENTA zajímá pojetí historie u jednotlivých autorů. Podle toho je také rozděluje na skupiny či školy³. V základních obrysech se tohoto dělení budeme držet, s jinými důrazy.

Naším primárním zájmem budou teologické texty. Dějiny působení Zj 12 v umění, v jungiánské psychologii, nebo v české poezii XX. století by vydaly mnoho materiálu na tři jiné, samostatné studie.

² PRIGENT, 1959.

³ To rozhodně neplatí od počátku dějin výkladu. Teprve Joachim de Flore udělal z pojetí času základní kritérium; radikálním přístupem polarizoval vykladačskou tradici na dlouhá staletí dopředu. Ale od XVIII. už převažuje přístup badatelský.



2.1.1 Schéma dějin působení

2.2 Nejstarší výklady

2.2.1 Hippolytos

Nejstarší dochovaný výklad Zj 12 se datuje k počátku III. století, autorem je římský biskup Hippolytos († 235). Hippolytos proslul především důrazem na církevní kázeň, ve svých spisech se věnoval katechumenátu. V Římě vystoupil proti biskupu Kallistovi v otázce smrtelných hříchů po křtu coby vůdce strany rigoristů byl zvolen vzdorobiskupem v římském sporu o možnost nového pokání v případě těžkého hříchu. Pro naši souvislost je důležité, že Hippolytos zakusil pronásledování křesťanů za Septimia Severa, mezi léty 202-4. Do tohoto období bývá kladen vznik Hippolytova komentáře ke knize Daniel⁴, v níž se vymezuje proti montanistickým výkladům blízké parusie.

Je sporné, zda Hippolytos sepsal několik různých verzí výkladu Zj 12, nebo jsou odchylky dochovaných zlomků a citací dány opisováním a sekundárními úpravami. Ze tří verzí, které máme k dispozici⁵, se jeví jako nejucelenější a nejlépe doložený výklad ze spisu *De Antichristo*.

Výklad

Žena značí podle Hippolyta církev oděnou *Logem*, měsíc pod nohama jí dává nebeský lesk. Koruna dvanácti hvězd je dvanáct apoštolů, kteří představují základ církve⁶. Církev rodí *Logos*, což je pro Hippolyta totožné s rozením Krista, tj. s jeho zvěstováním pohanům. Proto nejde o rození jednorázové, ale stálé. Toto rození Krista-Logu je provázeno bolestmi a křikem ženy, tj. pronásledováním církve.

Verše 7-12 ponechává Hippolytos bez výkladu. Závěrečná scéna je obrazem budoucího příchodu tyрана a pronásledovatele církve, který bude vládnout po tři a půl roku (v. 14). Církev - žena bude prchat z místa na místo a hledat úkryt ve městě, na horách, i na poušti (Hippolytos se tu zjevně opírá o evangelijní apokalypsu). Jedinou oporou jí budou dvě křídla, Kristovy paže rozepjaté na kříži.

Pro další vývoj bude důležitá představa rození logu v srdcích křesťanů. Logos bude u Tyconia nahrazen Kristem, čímž vznikne hlavní motiv spirituální tradice výkladu.

2.2.2 Victorinus z Poetovia

Victorinus († 304), biskup z Poetovia v Pannonii (Pettau, v dnešním Slovinsku) patří k předniecejským milenaristickým Otcům. Zemřel jako martyr za Diokleciánova pronásledování. Je autorem prvního soustavného komentáře ke knize Zjevení, soustavného ve smyslu postupného procházení knihou. Komentáře se budou od Victorina až do vrcholného středověku psát ve formě *parafráze*, kdy je vykládaný text citován po malých částech, k nimž autor poskytuje výklad.

⁴ Jde o nejstarší dochovaný soustavný komentář k biblické knize, ŘÍČAN, Rudolf, MOLNÁR, Amedeo, *12 století církevních dějin*, Kalich, 1990, ISBN 80-7017-060-3

⁵ Přehled pramenů a synoptické srovnání výkladu z *De Antichristo* s dalšími zdroji viz PRIGENT, 1959, s.3-6.

⁶ Podle arabských citací Hippolyta je fundamentální význam apoštolů symbolizován umístěním koruny na hlavě, tj. v počátcích církve, srv. PRIGENT, 1959, s.4.

Victorinův komentář k Apokalypse byl až do počátku XX.století⁷ znám a tradován pouze zprostředkovaně skrze překlad Jeronýmův. Jeroným měl o Victorinovi nepříliš vysoké mínění, považoval jej za nevzdělaného a jazykově neobratného⁸. Victorinův text proto upravil stylisticky a milenaristický závěr nahradil morálním výkadem.

Ačkoliv byl Victorinus považován za milenaristu, nebyla pro něj Apokalypsa proroctvím, popisem budoucích věcí, ale odhalením pravého smyslu písma, odhalením, které činí sám Kristus (Zj 1,1). Zpochybňují-li v této generaci východní otcové kanonicitu knihy Zjevení, vidíme u Victorina pravý opak. Zj je specifickou součástí kanonických písem, působí jako jejich korelát a svého druhu vykladačský princip.

U Victorina najdeme první pokus postavit se kriticky k uspořádání textu Zj 12: čte a vykládá jej v jiném sledu, než je psáno. Specifický způsob čtení je dán Victorinovým vykladačským záměrem: číst Zj 12 jako hutné dějiny spásy (zaslíbení otcům - naplnění v Kristu - očekávání konce). Verše 7-9, souboj draka (rozuměj Antikrista) s Michaelem a jeho vypuzení z nebe včetně nebeského chvalozpěvu přesunuje na konec perikopy. Vše uzavírá veršem 4b: Nepřítel s sebou při finálním pádu strhne třetinu hvězd, část andělů, na zem.

Výklad

Žena je církev. Toto tvrzení má ovšem u Victorina narozdíl od Hippolyta i od většiny pokračovatelů inkluzivní význam: je to církev nikoli ve smyslu po Kristu vzniklé *ecclesia*, nýbrž napříč dějinami rozepjatá církev otců, proroků, Svatých a apoštolů: "[...] *antiqua Ecclesia est patrum et prophetarum, et sanctorum, et apostolorum*"⁹. Slunce znamená naději ve vzkříšení, do níž je církev oděna. Z významu slunce je aplikován význam měsíce: jeho světlo, které nikdy napořád nezaniká (*quod deficere numquam potest*), ukazuje naději vzkříšení Svatým, kteří jsou ohroženi smrtí nebo zemřeli. Ani po smrti totiž není zadušeno, "habent in tenebris lumen sicut luna", praví Victorinus s pomocí janovské asociace.

Církev otců je zpřítomněna korunou dvanácti hvězd na hlavě ženy. Byla jí dána zaslíbení vykupitele, který vzejde z jejího lidu podle těla (*ex plebe sua secundum carnem*)¹⁰, její touha po něm je podobná porodnímu bolestem¹¹. Když vykupitel přichází, drak jej mylně považuje za prostého smrtelníka, ale smrt nad ním nemá žádnou moc¹², ďábel jej tedy nemůže pozřít. Ten, který klame, byl oklamán. Kristus odchází až do oné chvíle (*usque ad tempus*, s odvoláním na Lk 4,13); je vzkříšen, vstupuje na nebesa (v.5).

Poslední čas naznačuje 7 hlav draka, 7 římských králů a 10 rohů na jeho hlavách, 10 králů konce věků. Tehdy církev, 144 000, prchne nesena dvěma křídly, tj. kázáním

⁷ V roce 1916 byl vydán Hausleiterem.

⁸ PRIGENT, s.7. Je otázka jakou mělo váhu takové hodnocení od někoho, kdo měl Jeronymovu erudici a formulační schopnosti. I po úpravách je vidět, že Victorinův komentář byl psán prostým jazykem, myšlenkově je ovšem koherentní.

⁹ Patrologia Latina Database [0336A]

¹⁰ PLDA [0336A]: jinde píše Victorinus: "ex ipsa gente". - z jejího rodu / z jejího lidu.

¹¹ "...quae gemitus et tormenta desiderii sui habuit usquequo fructum ex plebe suo olim promissum sibi videret" PLDA [0336A]

¹² Vysvětlení, které dává Victorinus, zřejmě odkazuje na narození z Ducha svatého: "sed qui de semine natus non erat, nihil morti debebat" (PLDA, tamtéž)

Eliášem a prorokem, který přijde spolu s ním.¹³ Jejím úkolem je po tři a půl roku kázat, pak přijde odhalení ďábla a jeho pád na zem, kterým strhne mnohé anděly (hvězdy, v.4b). "Hoc est initium Antichristi", uzavírá Victorinus svůj výklad Zj 12.¹⁴

Victorinova práce tvoří, přes některé detaily, funkční celek, na jaký budeme v dějinách výkladu čekat až do 12. století. Zajímavé je, že Victorinus, ač poznal pronásledování, nevykládá závěrečnou třetinu narace jako povzbuzení pro přítomnou církev, což by odpovídalo jeho schématickému rozdělení. Pozornost věnována tématu židovsko-křesťanských vztahů, spásy židů, by zasloužila zvláštní studii.

2.3 Spirituální tradice

2.3.1 Tyconius

Je paradoxem, že Tyconiův komentář k Apokalypse, který zásadním způsobem ovlivnil západní exegetickou tradici Apokalypsy počínaje pozdní patristikou a přes Primasia a Bedu Ctihodného i vrcholný středověk včetně reformační doby (minimálně do konce XVI. století¹⁵), se nedochoval ve svém originálním znění. Původní text musel být rekonstruován z komentářů jeho následovníků (Beata z Libellia, Primasia, Bedy), kteří Tyconia hojně citují a mnohdy z něj přejímají celé pasáže výkladu¹⁶.

Tychonius působil v africké donatistické církvi ve IV. století. Nelze však o něm prostě říci, že byl donatistickým heretikem; svou vzdělaností a myšlenkou nezávislostí převyšoval stoupence donatismu do té míry, že byl pro přílišnou kritiku do vlastních řad odsouzen a poslán do exilu¹⁷. Ani tehdy se nepřipojil ke katolické většině. Byl obdivován Augustinem, který se inspiroval řadou Tyconiových děl i jeho kritikou

¹³ "...Ecclesiam illam catholicam ex qua in novissimo tempore creditura sunt centum quadraginta quatuor millia hominum ad praedicationem Eliae; **sed et caeterum populum vivum inveniri in adventu Domini**, heic dicit. Et Dominus in Evangelio ait: Tunc qui in Judaea sunt, fugiant in montes (Luc., XXI, 21) : id est, **quotquot in Judaea fuerint collecti**, eant ad illum locum quem paratum habent, et nutriantur ibi triennium et menses sex a facie diaboli." PLDA, - Na tomto pozoruhodném, dosti nejasném místě naznačuje Victorinus možnost konečné spásy pro i pro pokristovské Židy. Otázkou je, proč připisuje Eliášovi výrok o jiném lidu (zvýr. JB), který by spíše mohl být parafrází J 10,16. Jinou možností je vsuvka editora Jeronýma, který vůči Židům projevoval jistou afinitu. Victorinovu (?) myšlenku podporuje druhá citace z evangelijní malé apokalypsy (zvýr. JB).

¹⁴ PLDA [0337C]

¹⁵ Tento vliv přes Bedu a Primasia

¹⁶ PRIGENT s.13. Nedostatek originality některých následovníků, zejména Beata, výrazně pomáhá v rekonstrukci textu.

¹⁷ srv. QUASTEN, 199?, 117-118. Naproti tomu tvrdí BACKUS, 2000, s. xiii: " Víme s jistotou, že komentář k Apokalypse vznikl po pronásledování donatistů, v období relativního klidu". - Tento klid se však pramálo týkal Tyconia samého, nemá-li autorka na mysli "klid" exilu. Během 5 let, mezi 370 a 375 sepsal 2 kritické spisy *De bello intestino* a *Expositiones diversarum causarum*, které Parmenius (donatistický biskup) odmítl a na jejichž základě byl Tyconius již r.380 odsouzen na donatistické synodě a poslán do vyhnanství. Teprve v exilu vzniká slavná *Liber regularum* (pův. *Libellus regularis*, viz KANNENGIESSER, 2004, s. 1141) a po ní komentář k Apokalypse. Ke vztahu těchto dvou spisů srv. diskusi v KANNENGIESSER, 2004, s. 1139: "The literary and logical links of the *Commentary on the Apocalypse* with LR are striking enough, though usually ignored and downplayed". K jejich pořadí tamtéž. Srv. QUASTEN, 199?, s.121, který uvádí opačné pořadí, ačkoliv předpokládá vliv regulí na komentář, s.122.

donatismu. Upravil a převzal do svého spisu *De doctrina christiana* Tyconiusův soubor hermeneutických pravidel. Z komentáře k Apokalypse Augustin převzal základní výkladové linie do *De civitate Dei*.¹⁸

Pro naši souvislost je podstatné, co Tyconius donatistické církvi vytýkal: její partikulárnost - pravá církev musí být univerzální i geograficky - a představu, že je to církev svatých, tj. že v ní nejsou hříšníci, narozdíl od církve katolické, která přijímala *traditores*. Takové pojetí odmítá Tyconius ve svém druhém pravidle (viz níže).

Apokalypsa jako celek je pro Tyconia proroctvím o utrpení i naději, proroctvím, které se týká především vztahu církve a Krista¹⁹.

Výklad

Dá se říci, že originalita a přesvědčivost Tyconia nespočívá v charakteristice jednotlivostí, ale v koncepci. Pokusíme se zde podat to, co bylo rekonstruováno z jeho výkladu²⁰, s odkazem na pravidla z *Libellus regularis*, který byl rovněž rekonstruován²¹. Chceme přitom zdůraznit, že v případě knihy pravidel nešlo o jakési vnější exegetické nástroje, nýbrž o pravidla, která Tyconius sám považoval za mystérium Ducha Svatého: těmito pravidly či způsoby Duch (coby inspirující autor) promlouvá k těm, kdo čtou Písmo²².

Jedním z rysů Tyconiova výkladu Zj 12 je neproblematické přecházení od partikulárního k obecnému (podle IV. pravidla, *De specie et genere*). Proto je možné chvíli mluvit o draku jako o Herodovi (partikulárně, *species*), a zároveň jej vzápětí vztáhnout na ďábla působícího ve falešné církvi (obecně, *genere*). Nebo je narozené dítě Ježíš Kristus (partikulárně), ale zároveň se myslí na Krista narozeného v člověku při zvěstování evangelia (obecně). Rovněž při uchvácení dítěte k Bohu se myslí na Kristovy údy, křesťany, kteří duchovně stoupají k Bohu a unikají útokům ďábla (obecně, viz 1 Tes 4,17)²³.

Žena je církev, oděná Kristem s korunou apoštolů. Církev je těhotná duchovně, neboť káže, tj. každého dne rodí Krista v srdcích věřících (Gal 4,19²⁴). Tyto základní obrazy mohou být převzaty od Hyppolyta, dál půjde Tyconius jinou cestou. Základní napětí textu Zj 12 je pro něj mezi církví pravou a nepravou. Žena nereprezentuje církev celou. Měsíc pod jejíma nohama je církev hříšníků a heretiků, *congregatio maligna* (viz II. pravidlo o dvou dílech církve, svatých a hříšných). A tak jako je drak na nebi, tak ďábel působí i v církvi a jeho ocas, čti falešní proroci, odtahuje třetinu hvězd z nebe, třetinu nepravých bratrů z církve. Proč třetinu? Protože svět lze rozdělit na tři části: církev, nepraví bratři, vnější nepřátelé církve.

¹⁸ *De civitate Dei*, XIV, 7-20 rozvádí pouze tři závěrečné kapitoly Zj, takže je pro naše zkoumání 12. kapitoly bez významu.

¹⁹ Pravá církev není totožná s donatistickou, proti BACKUS, 2000, s. xii.. Tyconius ve svém druhém pravidle z *Libellus regularis* mluví o "dvojdílném Pánově těle" (KANNENGIESSER, 2004, s.1141-2), které zahrnuje svaté i hříšníky. Teprve při parusii bude odhalen lidský hřích. - Poukaz na přítomnost hříšných v církvi byl ostatně jedním z rozporných bodů mezi Tyconiem a donatisty.

²⁰ Nemá k dispozici rekonstrukci Libellu ani Komentáře, musím se spolehnout na sekundární prameny.

²¹ kde to najdou

²² Tyconius považoval pravidla za mysterijní majetek Ducha. Přirovnával je k sedmi pečetím ze Zj 6. KANNENGIESSER, 2004, s.1140.

²³ PRIGENT, 1959, s. 15.

²⁴ Biblický odkaz nejistý, možná až Primasiův.

S obrazem draka coby nepravé církve, který jsme právě zmínili, souvisí VII. pravidlo regulí, *De diabolo et corpore eius*. Mluví-li se o ďáblovi v Písmu, tvrdí Tyconius, nemluví se jen o jednom Nepříteli; platí o něm totiž, stejně jako o Kristu, že se hovoří rovněž o údech jeho těla, tj. o těch, kdo ďáblovi náležejí²⁵. K údům patří i 7 hlav a 10 rohů, což jsou jednak království starobylá (z biblických dob), jednak království konce času, která Antikrist dobude. Egypt, Numibie a Severní Afrika budou prý Antikristem dobyty jako první, což svede další.²⁶

VI. pravidlo, *De recapitulatione*, mluví o tom, že Písmo někdy redukuje do jednoho momentu nějaké významné téma, které má být vykládáno jako trvale platné, tj. pro každý den²⁷ (Tyconius dává příklad malé evangelijní apokalypsy, Mt 24,15-18). Proto Tyconius vykládá: bylo-li drakem-Herodem pronásledováno dítě-Kristus, nemohou věřící čekat jiný osud. Každý den je ohrožován Kristus v srdcích věřících²⁸. Proto se také mluví o *poušti*, o bezbožném světě, kam jsou učedníci posláni. A Tyconius se odvolává na 1.Kor 10,1-13: Izrael také musel projít pouští a mnozí hynuli kvůli hadům, učedníkům je však dána moc šlapat po hadech i škorpiónech (Lk 10,10). 1260 dnů prý symbolizuje křesťanskou éru. Jiný obraz: církve zachraňují před hadem dvě křídla, starý a nový zákon.

Ještě jiný obraz je nabídnut pro verše 7-12: mezi ďáblem a Kristem je odvěké nepřátelství. V důsledku toho se na nebi (tedy v církvi) odehrává boj: Michael, což není opět nikdo jiný než Kristus sám, bojuje v čele andělů (svých věrných). Satan je odehnán od věřících (z nebe) a padne na pozemský lid. Církve jásá a zpívá (vv.11-12).

Důležitým rysem Tyconiova výkladu je redukce všeho historického. Zj 12 ukazuje věčný zápas, který se odehrává každého dne, v každém věřícím.

Při čtení spirituálního komentáře se často propadáme do jednotlivých alegorií, celek se stává nepřehledný. Jeden prvek může symbolizovat více realit. A naopak, jedna realita může být zprostředkována vícero symboly. Uděláme-li zkusmo opačnou inventuru v Tyconiově výkladu Zj 12, tj. postavíme-li na místo symbolů to, co je symbolizováno, dostaneme:

Kristus	slunce; zrozený ve věřících; ohrožený Ježíš; vytržen na nebesa; Michael
církve	žena; rodící ²⁹ ; nebe coby místo boje; případně země otevírající ústa ³⁰

²⁵ Nelze však zřejmě říci spolu s BACKUS, 2000: "More important, the Antichrist ceased to be a person but became identified with the *corpus diaboli*, the omnipresent evil, and the false Christians.", s.xiii. Tyconius spojuje obojí, postavu i množství, aniž by první rušil; podobně je tomu u dalších.

²⁶ Ironií osudu byla severní Afrika dobyta nedlouho poté Vandaly, bez velkého odporu, což se spojuje s nevyřešeným donatistickým rozkoem. O přičtení této historické události k dějinám působení našeho textu neuvažujeme.

²⁷ Toto pravidlo bude zcela reinterpetováno Augustinem, srv níže u Bedy Ctihodného.

²⁸ Toto převezme Lambert v reformaci.

²⁹ Do tohoto výčtu bude v další tradici, během V. a VI. století přidána Marie jako *species* pro církve (*genere*). Taková myšlenka nejde proti duchu Tyconiova výkladu, naopak se nabízí. A to do té míry, že se musíme ptát: proč Marie v Tyconiově výkladu schází, když by v něm podle IV. pravidla mohla být a

věřící může procházet vším, čím prošel Kristus / může být falešný bratr - drak
duše hvězdy, žena

Tento krátký souhrn téměř vyčerpává symbolickou škálu pro Zj 12 (úmyslně jsme pro větší názornost pomínuli symboliku draka a jeho projevů). Při takovémto přetížení symbolizovaného se výpověď Zj 12 nezadržitelně blíží tautologii. V tautologickém systému je možné vypovídat cokoliv, sdělení nemají žádný význam. Zde je to nejlépe vidět na "věřícím". O něm či o jeho duši (není to totéž?) platí všechno, co je ve Zj 12 řečeno, - snad kromě slunce a dračích hlav a rohů.

Takový soud by byl ale vůči Tyconiovi nespravedlivý; viděli jsme, že byl v interpretaci veden zcela konkrétními teologickými úvahami. Alegoreze se vždy opírali o filozofické a teologické výpovědi. Problém tautologie vyvstane teprve v okamžiku, kdy bude Tyconiův vzor přesazen do cizího rámce, bez teologických a filozofických souvislostí.

2.3.2 Spirituální výklad se stává tradicí (Primasius, Beda; glossa)

Nejpravděpodobnější vysvětlení faktu, že se nedochoval žádný Tyconiův spis, je to, že byl započítán mezi donatisty (kam se ostatně navzdory exilu sám počítal) a jeho díla byla coby heretická ničena. Souběžně ovšem probíhala recepcce části Tyconiových ideí a spisů a jejich adaptace pro potřeby obecného křesťanství. Zejména *Primasiovi* († asi 560) a *Bedovi* (672-735) vděčíme za prostředkování exegeze Zj; jejich výklady se staly na dlouhou dobu autoritativními.

Primasius vychází, aniž by se k tomu hlásil, z Tyconiovy předlohy a rozvíjí ji množstvím biblických dokladů. Biblické souvislosti jsou promyšlené; některé argumenty se prosadily i nadále v dějinách výkladu.

(1) Primasius poprvé v dějinách výkladu spojuje motiv nepřátelství draka a ženy s kletbou nad hadem v ráji podle Gn 3,15 ("In conspectu autem mulieris stetit dicitur, quoniam illa, inquit, observabit caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus")³¹.

(2) K 5. verši přináší Primasius zcela novou úvahu: Narozeným, nanebevzatým dítětem nemůže být osoba Krista (*de Christi persona specialiter*), když žena rodí v bolestech (v.2). Marie přece Krista nepočala v dědičném hříchu (*nullum in conceptu peccatum libidinis contraxisse*), a proto se také věří³², že nepoznala bolesti porodu (*excepto cruciatu, quem in partu B. Mariam non est credendum*)³³. Mnohem spíše je to

Tyconiův výklad její pozici implikuje do té míry, že je zmiňován i Herodes jako *species* pro nepřátelství ďábla? Znamená to, že měl Tyconius pro Mariinu absenci jiný, pro něj důležitý teologický důvod? Srv. dále mariologické tendence.

³⁰ Nejisté, zda patří Tyconiovi - viz PRIGENT, 1959, s.14.

³¹ PLDA, [0873D].

³² které se již od Augustina chápaly jako důsledek prvotního hříchu, podle Gn 3,16: "v bolestech budeš rodit děti"

³³ PLDA [0874A]. Tato otázka je dodnes hlavní protiargument mariologických výkladů, viz zejména GOLLINGER v přehledu interpretací Zj 12. Zatímco Primasius staví otázku jako teologický problém

tak, že to, co platí o hlavě (Kristu), platí zároveň o částech jeho těla (věřících) - což shodou okolností tvrdí také Tyconius v II. reguli. Primasius to dořekne ještě jinak, slovy apoštola: "Spolu s ním nás vzkřísil a spolu s ním uvedl na trůn v Kristu Ježíši" (Ef 2,6).

(3) Michael je archanděl, svébytná postava se specifickým úkolem (*opus specialiter*³⁴), a nemá proto být zaměňován s Kristem, koriguje Primasius Tyconia na základě srovnání s knihou Daniel. Přináší důležitou souvislost s Da 12,1-3.

(4) Měsíc je obrazem všech nestálých věcí (*mutabilia cuncta*) tohoto světa, a to zřejmě proto, že neustále mění svůj tvar. Žena-církev-křesťan jej má pod nohama, nenechá se unášet nestálostí, neboť stálé věci souvisejí s dobrem (*stabili cohaerens bono*).³⁵

Beda, zvaný **Venerabilis**, dodává k Tyconiovu a Primasiovu výkladu Zj 12 pramálo, spíše opisuje (citujícíce) a kombinuje své zdroje³⁶. Jeho přínos je jinde: novým způsobem pojímá strukturu knihy Zjevení. Dělí ji na sedm částí či sumářů (*periochae*). Toto rozdělení se stane slavným a bude později modifikováno na dělení do sedmi apokalyptických vizí. Sedm částí apokalypsy ovšem neznamena u Bedy rozdělení, které by implikovalo časově podmíněný proces a vývoj, nebo dokonce úseky či etapy dějin, jako tomu bude v reformaci. Anglický benediktin vychází z 5. regule o rekapitulaci: Písmo často mluví mnoha způsoby o jedné věci, aniž by mínilo její opakování, pouze se rozvíjí a prohlubuje význam řečeného³⁷. Proto Beda počítá s tím, že trojí sedmero v knize Zj (pečetí, trouby, nádoby) má jediné, rekapitulované téma: konflikty a vítězství, jimiž církev prochází od inkarnace podnes, i nadále. Čtvrtá periocha (kap. 12-14), která se týká našeho textu, má mluvit o radostech a úzkostech církve. Neubráníme se dojmu, že drama kosmických rozměrů, jak jej podává 12. kapitola Zj, se tímto vymezením poněkud zplošťuje. Beda tu zůstal věrný spirituální linii.

Důležité pro další bylo, že šestá (17-20 – soud nad nevěstkou) a sedmá periocha (nebeský Jeruzalém) svým uspořádáním zakrývají milenaristické tendence textu knihy Zj. Vize tisíciletého království martyřů (Zj, 19,11-20,10) byla odtržena od eschatologických kapitol 21 a 22 a podřazena tématu soudu nad Zlým. Eschatologie tedy ve Zj přichází ke slovu až v závěrečném Jeruzalémském sumáři, tj. po posledním soudu (Zj 20,11-15). Tento interpretační posun dobře vysvětluje, proč byl Bedův komentář tak oblíbený a citovaný v reformaci, která se jen obtížně vymezovala vůči Müntzerovi, Servetovi, anabaptistům a nechtěla s nimi být zaměňována.³⁸

související s pannenstvím Marie, v dnešní diskusi se poukazuje na nedostatek novozákonních dokladů pro "bolesti" Marie.

³⁴ PLDA [0875A] "...adjutorium Dei interpretatum dicitur, et congrue hoc ei opus specialiter deputatur."

³⁵ Celá pasáž: "... id est Ecclesia Christo induta, propter ejus dilectionem mutabilia cuncta calcantem. Neque enim his mutabilibus rapitur, quae stabili cohaerens bono, veraciter dicit (Psal. LXXII) : Mihi autem adjungi Deo bonum est." PLDA, [0872D]

³⁶ Dejme alespoň příklad - PLDA [0166D] "Ideo Christum spiritualiter in auditorum mente nascentem", abychom ukázali klasický Tyconiem inspirovaný locus.

³⁷ Jde o reguli *De recapitulatione* v pozměněné Augustinově verzi.

³⁸ BACKUS, 2000, s. xv

Vedle koncepčních úvah přispěl anglický benediktin k výkladové tradici ještě jedním důležitým počinem. Připojil ke svému komentáři *Liber regularum*, Knihu pravidel. Apokalypsa tím byla pevně přiřazena k určitému hermeneutickému klíči. *Liber regularum* byla po Augustinově recepci spíše již Augustinovo než Tyconiovo dílo.

Druhé pravidlo např. vysvětluje, kdy se v Písmu hovoří symbolicky o eucharistii. Ze čtvrtého pravidla, *De genus et species* se stala poučka o typologickém výkladu.

V raném středověku se našlo ještě několik pokračovatelů *Primasia* a *Bedy*, přičemž hlavní slovo měli představitelé karolinské školy; o některých bude řeč vzápětí v rámci pojednání o mariologických tendencích výkladu Zj 12. Přinášejí relativně málo nového do celkového obrazu Zj 12, zabývají se různými méně jasnými podrobnostmi. Příkladem mohou být nekončící variace na motiv země, která pohltí proud vody a zachrání ženu (v.16), což se zjevně nepodařilo nikomu vysvětlit natolik uspokojivě, aby se jeho výklad stal většinovým. Více a více autorů interpretuje boj draka s Michaellem vv. 7-9 podle Victorina, tedy jako boj s Antikristem na konci času.

V závěrečné fázi procesu recepce spirituální a patristické tradice stojí (a zároveň ji překonává) Laonská **glosa ordinaria**³⁹. Šlo o plod systematické výuky biblického výkladu, tzv. *lectio sacra* Laonské školy. V rámci učebního procesu vznikla glosa během 1. pol. XII. st. ve snaze systematizovat a zpřehlednit výklad. Glosy byly redakčně scelené soubory výroků různých autorit k danému tématu. Laonská glosa je silně ovlivněná výkladem *Bedy*, ze kterého cituje často celé úseky, ale najdeme v ní i mnoho dalších interpretací, často nesouvisejících, či dokonce protikladných. Glosy jako vykladačská forma byly velmi populární - po svém vydání se glosa ordinaria rychle rozšířila po celé vzdělanecké Evropě a byla opakovaně doplňována a vydávána. Ohlašovala však již vznik naprosto nových koncepcí; autoři z ní budou nadále citovat, aniž by se jí nechali určovat. Jakoby spirituální tradice vrcholného středověku vydáním svého nejobsáhlejšího souhrnu poukázala na svoji rozostřenost a vyčerpanost.

1. *Jakkoli se může zdát přínos relativně dlouhého období (5.-11.století) dějin výkladu nepatrný - a totéž adjektivum lze užít o autorské originalitě vykladačů -, bylo by chybou podceňovat jeho význam v proudu tradice. Zatímco na exegetické rovině docházelo k minimálním posunům, měnily se s pádem Římského imperia a tvořením Evropy prudce vnější kulturní podmínky, jakož i kulturní a geografické souřadnice křesťanské církve. V temných staletích, jak bývají někdy nazývána zejména VI., VII. a IX. po Kr., v době společenské vulgarizace a ztráty pax romana, jež dříve umožňovala křesťanské oikumené disputovat a spolupracovat napříč Středomořím, si vykladačská komunita (totéž platí ovšem i pro teologii a filozofii) vytkla za cíl nést tradici v nejprostším smyslu jejího uchování, a to uchování výkladových schémat i hermeneutických postupů (Bedovo znovuvydání Regulí). Vidíme-li politickou nejistotu a vratkost post-románského prostoru, nelze se konzervativnímu exegetickému přístupu divit. Intelektuální stabilita znamenala naději pro další generaci. Primasiova vize církve*

³⁹ Autorství je nejasné, bývá připisována Anselmovi z Laonu bez dalších dokladů. srv. PRIGENT, 1959, s. 31-32.

jako sluneční ženy, která trvale září nad nestálým a proměnlivým měsícem, hovoří za mnohé.

2. S trochou nadsázky můžeme výše naznačený proces přirovnat k přesazení subtropické středomořské rostliny do nerudných podmínek zalesněné Evropy. S přenesením starocírkevní tradice nutně dochází k částečné ztrátě hellénistického kontextu⁴⁰. Regule jsou aplikovány jako mechanické zákony, zároveň nabízejí alegorie a typologie příliš velkou šíři (chybí antická a hellénistická filozofie, která tvořila druhý plán starokřesťanských výkladů). Apokalyptika jako specificky židovsko-křesťanský literární žánr je již autorům neznámý. Druhou stranou téže mince, přínosem "přesazení" je znovunalezený kontext biblického kánonu: výrazně propracovanější biblická kritika Zj 12 (Primasius (1)), objev struktury Zj jako knihy (Beda).

2.4 Mariologické tendence

Nebeská žena na sebe doposud strhávala hlavní pozornost exegetů. Dříve, než otevřeme historicko-profétické a reformační výklady, ve kterých více vystupuje do popředí její konkurent, prozkoumáme vykladačskou tendenci⁴¹, která vzbudila ve XX. století tolik rozruchu a stala se předmětem konfesijně vyhraněných vědeckých sporů. Jde o tendenci vykládat nebeskou ženu jako Marii.

Mariologické tendence vznikaly v raném středověku na okraji hlavního, spirituálního proudu tradice, který jsme výše popsali. Lze je rozdělit na dvě skupiny: v první skupině, která staví na Tyconiovi, se *matka* Marie stává typem pro církev; ve druhé je Zj 12 čteno jako historický příběh či proroctví Mariina života.

2.4.1 Marie - Ecclesia mater

Mariologickou tendenci nenajdeme u Hyppolyta, ani u Victorina. Tam reprezentuje žena pouze církev. Tendence vzniká teprve na půdě Tyconiova výkladu, kde najde své, v rámci spirituální tradice výkladu Zj 12 přirozené místo (*species* vůči *genere* církve). Jak k tomu Tyconius sám přispěl (či nepřispěl)?

Část výroků připisovaných Tyconiovi mluví o Marii *způsobem nepřímým*, když se připomínají příběhy Kristova dětství (Kristovo narození, Herodovo pronásledování). Tyto příběhy u Mt Mariinu postavu zahrnují. U Tyconia však Marie jmenována není, na druhou stranu není ani výslovně negována. Nemáme-li přímo z výkladu jinou indicii, pokusme se najít odpověď, proč tomu tak je. (1) Je možné, že Tyconius má pochybnosti stran velkých porodních bolestí, o kterých není v Matoušovi ani jinde zmínka a které se příčí dogmatu o pannenském početí (tak Primasius). Proti biblickému důvodu hovoří ale fakt, že Tyconia netrápí jiné biblické diskrepance v jeho výkladu (např.

⁴⁰ To, co bylo změněno na Tyconiově předloze, jsou právě ty pro něj aktuální prvky symboliky Zj 12, které promlouvaly do donatistického sporu, tj. motiv měsíce (dvojitá církev) a motiv falešných bratří (Beda se vůči němu vymezuje citací, čímž dává najevo, že tento starobylý názor už zcela nesdílí).

⁴¹ Domnívám se, že nazývat tuto vykladačskou variantu "mariologická interpretace" je nepřesné. Tak PRIGENT, 1959, s.23: "Les débuts de l'interprétation mariologique dans la tradition de Tyconius". Interpretace jako taková by přece nutně zahrnovala více, než jenom motiv několika veršů (12,1-2.5); vztahovala by se na celou 12.kapitolu. Tak tomu ale u Cassiodora ani u Autperta není. Důležité pro Zj 12 je, zdá má postava Marie vztah k různým jejím částem a motivům, nebo je pouhým výpomocným interpretamentem.

nanebevstoupení Kristovo ihned po narození), dogmatická souvislost zase ještě není na stole (Augustin ji napíše v další generaci). (2) Tyconius nezmiňuje Marii úmyslně, z teologického důvodu (například proto, že by ve výkladu narušila jedinečnou roli Krista vůči církvi). Je možné, že má Tyconius takové důvody; otázkou je, proč se o nich, zvláště jsou-li závažné, nezmiňuje? Má jeho výklad natolik pevnou koncepci, že implikuje jasnou teologickou linii pro celek Zj 12, v níž by postava Marie rušila? (3) Tyconius se o Marii nezmiňuje, protože pro něj prostě není důležitou postavou, resp. není důležitá pro výklad Zj 12, zatímco žena-církve je jeho jedinou hlavní postavou, jeho "průvodkyní". Marie na sebe neváže další části textu Zj 12, nenabízí aplikaci typologickou jako Herodes (nepřítelství ďábla), ani morální (duše). Proto, domnívám se, Marii Tyconius nejmenuje. Je pro něj ve Zj 12 indiferentní postavou.

V V. století po Kr. se objevují nesoustavné výklady marginálního významu pro DV, ve kterých je k Tyconiovi dodáno tvrzení, které nijak nenarušuje vnitřní logiku předlohy: žena je Marie, obraz církve. Marie vystupuje jako *species*, církve ve smyslu *genere*, vše podle 4. Tyconiovy regule. Takový výklad najdeme v kázání *Quodvuelta*⁴².

Ambrosius Autpertus (767), stále závislý na klasickém spirituálním výkladu (Marie je obraz církve), zesiluje význam mariologické tendence dvěma způsoby. Jednak zavádí pomocné pravidlo: co nelze v doslovném smyslu (*juxta litteram*) vztáhnout úzce (*specialiter*) na Marii, je třeba rozumět mysticky (*secundum mysticam narrationem*) o vyvolených církve obecně (*generaliter*)⁴³. Druhým příspěvkem Ambrosiovým jsou nové biblické spojitosti: především Iza (toto bude pro vás znamení), dále pak rozsáhlá typologie exodu - hadi (v.5), poušť (v.6 a 13), faraon jako typus draka, nasycení na poušti (v.14) jako mana.

Přes *Haymona d'Auxerre* (IX.st.) se Ambrosiova mariologická interpretace bude citovat i v dalších staletích. Nicméně: bude citována jako jedna z mnohých tradic, a to marginální (s výjimkami Bonaventury a jezuity Blasia Viegase (XVI.st.), kteří Ambrosiovu interpretaci použijí a přepracují). Ne nepodobná svému předmětu, osamělé ženě v úkrytu pouště, očekává svůj velkolepý návrat až do onoho času. Onen čas nastane ve XX.století.

2.4.2 Marie historická

Cassiodorus, jiný autor ze VI.st., tvrdí ve svých stručných, až polovičitých *Příspěvcích k Apokalypse*⁴⁴, že Zj 12 mluví o historicky o Marii, Kristu a ďáblu (de *matre vero atque Domino Jesu Christo, et de diaboli adversitate*). Po nanebevstoupení

⁴² PRIGENT, 1959, s.23.

⁴³ "Neque enim omnia quae hic narratur, juxta litteram beatae Virgini specialiter congruere possunt, sed electorum Ecclesiae, secundum mysticam narrationem generaliter conveniunt, in qua quotidie fit hoc signum, quia quotidie concipitur in ea Christus et nascitur. Ipsa est enim mater, ipsa est et filius." PLDA [1081A]. Vzhledem k tomu, že nemáme Ambrosiův originál k dispozici, citujeme podle znění u Haymona d'Auxerre (IX.st.), který od Ambrosia opisoval rozsáhlé pasáže (srv. PRIGENT, 1959, s.25 k Ambrosiově tezi a ss.26-27 k Haymonovi). KALMS, 2001, s. 101-2, podezřívá celou římskokatolickou výkladovou tradici "Einheit von Maria und der Kirche" z podobného exegetického postoje, jako je Ambrosiův; jde prý o *Verlegenheitslösung*. viz soudobá diskuse.

⁴⁴ Collationes in Apocalypsin, PLDA, [1411C] a [1411D].

Kristově se jeho matka musela skrývat před ďáblem a jeho nástrahami - vždyť to říká Písmo; vychrlil na ni řeku, ale země ji zázračně pohltila. Tento příběh sice není znám, ale to prý nevadí, jde totiž o velké tajemství - a když nezná vysvětlení ani sám Tyconius, vysvětluje a omlouvá svůj výklad Cassiodorus, "quis satis apte explicare possit"⁴⁵?

Nemohoucnost a naivita Cassiodorova výkladu podtrhuje domněnku, že v této době neexistuje solidní podklad, ať už ve formě vykladačské tradice či dogmatických výpovědí, pro rozvinutí nezávislého mariologického výkladu Zj 12. Kdyby takový byl, Cassiodorus, nepochybně vzdělaný teolog ze dvora krále Theodorica, by na něj byl vzhledem k nedostatku biblických pramenů poukázal. Domnívám se proto, že všeobecné rozšíření mariologického výkladu Zj 12, jak o něm mluví řada katolických exegetů XX. století (např. Jugie, LeFrois) a jak ho připouští i PRIGENT⁴⁶, je nepravděpodobné. Místo toho odrážejí zatím nesmělé exegetické pokusy sílící mariánskou zbožnost v obecném křesťanstvu. V této zbožnosti existují významné navazovací body vůči "velkému znamení" ze Zj 12.

Podkladem pro mé poslední tvrzení je anonymní *legenda typu transitus-Mariae* z V.st. po Kr.⁴⁷ Legenda vypovídá o zázračném konci života Ježíšovy matky, o jejím přenesení na nebesa. Marie v legendě na konci svého života symbolicky prochází podobným údělem jako její syn. V úvodu legendy se Marie modlí o samotě se třemi pannami - ostatní totiž spí - , pak se zjeví Kristus s Michaelem a Gabrielem a její duše je, již za přítomnosti učedníků, oddělena od těla a vyzdvižena na oblaku vzhůru:

"Pán ji [Marii] obejmul, vzal její svatou duši a vložil ji do rukou Michaele a ten ji uložil do takové kůže, jejíž lesk nelze vypovědět. A my, apoštolé, jsme viděli, jak spočívá Mariina duše v rukou Michaele, dokonalá v podobě člověka, ale bez znamení muže nebo ženy. Měla však podobu svého těla a jasnost, jež sedmkrát zářila."⁴⁸

Mariina duše je vyzdvižena vzhůru, tělo je pohřbeno a třetí den nato Kristem přeneseno do nebe. V apokryfním textu, který je zjevně postaven na Lk zvěstování..... a pašijním příběhu (eventuelně na Sk 1), se nepočítá s textem Zj 12,1-4, jak ukazují drobné rozdíly (např. sedmkrát zářila - dvanáct hvězd; jiná role Michaele). Přesto vidíme podobné vyjadřovací prostředky, záře a podoba těla jsou spojeny se svatostí, slávou a dokonalostí. Literatura typu transitus-Mariae vznikala i v dalších staletích; z nejstaršího příkladu vidíme, že tyto legendy, později i hymnické skladby měly potenciál pro sblížení s výkladovou tradicí Zj 12⁴⁹.

⁴⁵ PLDA, [1411A] - [1411D].

⁴⁶ PRIGENT, 1959, s.20.

⁴⁷ K dataci i informacím o textu viz COURTH, 1991, s. 127. "Die Bedeutung dieser Art Literatur liegt darin, dass im Osten wie im Westen Prediger und Künstler reichlichst aus ihr geschöpft haben." Tato legenda se v textu odvolává na apoštolu; bývá některými římskokatolickými autory používána jako doklad apostolicity učení o nanebevzetí Mariině.

⁴⁸ citováno podle COURTH, 1991, čl. 72. Tamtéž je zmíněno i napětí lidového tíhnutí vůči teologii: text byl odsouzen na synodě v VI. st. po Kr. jako nekanonický.

⁴⁹ K legendárním obrazům spjatým se Zj 12 a jejich působení srv. dále BÜHLER, Hannelore. *Die Marienlegenden als Ausdruck mittelalterlicher Marienverehrung*. Köln 1965. dizertační práce. Jak BÜHLER mj. ukazuje, přechod mezi obrazem (malbou), zjevením a mocným působením Marie byl v legendách velmi přirozeným postupem: "Den Bilder oder Statuen, die man gewöhnlich als tote Gegenstände ansieht, gewinnen in dem Augenblick Leben, wo sie als **machtvolle Offenbarung** dessen, den sie verkörpern, betrachtet werden.", s.79 (zvýr.aut.). ----"In vielen dichtungen **erscheint** die

Někdy na přelomu VI. a VII. století píše monofyzita *Oecumenius* komentář k Apk. Text odráží teologické polemiky Oecumeniovy doby. Zj 12 podle něj nejprve ukazuje Marii v dvojím světle, obývá nebesa, a přece je stejné podstaty s lidmi (polemicky proti Eutychovi: Kristus nebyl smíšené podstaty, ale jednotou ze dvou přirozeností). Co znamenají porodní bolesti, když je Marie neměla poznat? Jsou to pochybnosti Josefa o věrnosti své snoubenky, říká Oecumenius, a jeho úmysl Marii zapudit, což jí způsobuje velikou bolest⁵⁰. Drak s atributy moci je padlý anděl, Satan, který popíchne Heroda k vražedné akci. Dítě je ale vychváčeno Otcem (v.5), který posílá sen Josefovi; lépe řečeno 2 sny, tj. 2 orlí křídla, s jejichž pomocí prchá rodina pouští do Egypta. Finálním útokem Satana je kříž, a s ním záplava pokušení (v. 15). Země však přijme Pánovo tělo, aby jej znovu vydala životu.

Nacházíme první, poněkud překvapivý bod: mariologická interpretace nejenže není původní interpretací Zj 12, ale ani později se neprosazovala s obzvláštní vehemencí. Představa, že dějiny výkladu textu Zj 12 stojí na otázce "Marie – ano, či ne?", je plodem XX.století. Žena byla téměř všei vykladači chápána jako církev.

Diskusi, ve které se jedna strana snaží prokázat starobylost mariologické interpretace Zj 12, přičemž druhá poukazuje na to, že eklesiologická interpretace je původnější a mariologická - znovu poukazuje na to, že nešlo o interpretaci Zj 12 v plném slova smyslu - pozdní a odvozená, považujeme vzhledem k nastíněným výkladům za zcela mimoběžnou vůči textu a patristické tradici církve. Pro spirituální tradici výkladu nebyl problém chápat ženu jako církev a (chvíli i jako) Marii, ačkoli se dávala přednost církvi.

2.5 Historicko-profétická tradice

2.5.1 Budoucnost minulého

Zjevení je čteno jako proctví o budoucích věcech, není však promítáno do budoucnosti současných čtenářů, ale do budoucnosti autora a jeho čtenářů. Historicko-profétická exegeze ukazuje Apokalypsu jako Janovo proctví, které lze doložit historickými událostmi. Smyslem takové interpretace není jen poukázat na pravdivost Písma, ale především skrze Písmo teologicky interpretovat vlastní dějiny. Jak ukážeme vzápětí na charakteristickém příkladu Rupperta von Deutz, nemusí přitom jít o chronologický přehled dějin, spíše o odhalení dějinných sil či principů.

Základní metodický přístup historicko-profetické tradice výkladu spočíval v tom, že Zj rozdělovalo spíše na šest než na sedm částí a četlo se jako dějiny spásy, od Adama až do určitého data⁵¹. Exegeze různých autorů odlišuje důvěra v Janovy prorocké schopnosti, podle níž určují *terminus ad quem*, datum, do něhož je Zj interpretováno.

Gottesmutter entweder allein oder inmitten anderer Heiliger und gewährt dadurch dem Sünder Einblick in ihre Herrlichkeit", BÜHLER, 1965, s.80.

⁵⁰ K Oecumeniově josefovskému výkladu se přihlásí v mariologické debatě ve XX. století celá řada římských exegetů, např. Martin Jugie, Hugo Rahner, Jean LeFrois.

⁵¹ BACKUS, 2000, s.xvi

Pro *Rupperta von Deutz*⁵² († 1129) byl Jan především historikem a Apokalypsa shrnuje období od Adama do Nicejského koncilu, se zvláštním zřetelem na dějiny Izraele. Ruppert se přitom nespokojuje s biblickou evidencí a hledá jako první komentátor reference u Josepha Flavia a v Eusebiově Církevní historii. Drží se principu rekapitulace, dějiny jsou vepsány v každé vizi od počátku až k Nicei. Datum Nicejského koncilu nepřekročí, pouze při odkazech na budoucí boj s Antikristem. V případě kapitoly 12 je tématem Ruppertovy rekapitulace ďáblově nepřátelství k Abrahamovu potomstvu (syn narozený z ženy), dračí hlavy jsou protivníci Izraele a křesťanů (Egypt, Jezábel, Babylón, Persie, Antiochos / Řím, Antikrist). Ve v.7 útočí prý Satan císařským mečem (Neronova persekuce), po nezdaru "vychrlí" Aria (v.15), jehož lživou nauku pohltí Nicejský koncil (v.16), a zachrání ženu-církev. Satan pak vyvolá válku proti jejmu potomstvu (v.17), tj. využije Valentiána k podpoře arianismu a pronásledování pravověrných.

V čem představuje přístup historicko-profétických výkladů novum? Proti libovůli spirituální tradice přicházejí Ruppert, Alexandr Brémský a další s pečlivým studiem historických pojednání⁵³. Proti morální aplikaci, proti až nutkavému vztahování biblických obrazů do každodennosti křesťana přinášejí noví vykladači Zj naprostý opak: děj Apokalypsy proběhl jako objektivní historická událost, která s námi souvisí spíše nepřímo - silami, jež historii utvářejí. Historie jako dějiny?

2.5.2 Joachim de Flore (1130-1202)

Pojednáváme-li o kalábrijském abbé na tomto místě, činíme to vědomě trochu neprávem, a to hned z několika důvodů. Předně (1), Joachim sice vychází z historicko-profétického typu interpretace, neklade nicméně *terminus ad quem* - v Joachimově případě příchod třetího věku - do minulosti, ale do blízké budoucnosti, do roku 1260 (nejen na základě Zj 12, 6.14 - viz níže). Proto napíší Alexandr Brémský nebo sv. Bonaventura svůj komentář ke Zj. jako polemiku proti Joachimovi; jiní (Olivi) naopak půjdou v Joachimových stopách. Za druhé (2), Joachimovo pojetí tří věků vychází, jak sám zdůrazňuje, ze studia Písma jako celku, a nikoliv pouze z Apokalypsy⁵⁴. Apokalypsa podle něj zobrazuje pouze 2 poslední věky, věk Syna a věk Ducha Svatého. Za třetí (3), je problematické postavit do jedné řady se studovanými exegety muže, kterého většina jeho současníků považovala za (pravdivého či falešného) proroka. Ačkoliv nebyl nevzdělaný, přispěl k tomu Joachim sám, když mluvil v souvislosti s interpretací Zj o zvláštních duchovních vizích, s jejichž pomocí se prý dobral správného pochopení Písma.

⁵² Bylo by možné jmenovat i jiné, Alexandra Brémského, Mikuláše z Lyry, Olivia. R. von Deutze jsem vybral pro jeho přímý vliv na reformované, zejména na reformované, zejm. F. Lamberta.

⁵³ Výklady historicko-profétické tradice nám, zejména jsou-li postaveny přehledně vedle sebe, mohou připadat stejně svévolné jako výklady spirituální. Není tomu tak. Zatímco spirituální exegeze spojuje exegetův morální úsudek s typologicky nebo alegoricky vyloženým textem Písma (někdy i jeho pouhým detailem), musí Ruppert alespoň na jednu stranu výkladu postavit sled objektivních, na vykladači nezávislých historických událostí. Typologie a alegorie se používají dále jako hermeneutické metody.

⁵⁴ PRIGENT, 1959, s.41: "Il est vraisemblable que Joachim a trouvé et exposé ce système des trois âges avant de commenter l'Apocalypse."

De Flore byl nepochybně nonkonformní postavou. Proto je obtížně zařaditelný. Přesto jej nelze postavit zcela mimo souřadnice jeho doby. Z výkladu bude zřejmé, že navazuje na Rupperta a Bedu v mnoha ohledech. To, co je ale zásadně nové, je představa, že interpret (Joachim či jeho čtenář) žije na *přelomu věků*. Tato vize, bude dále působit v mnoha prostředích a v různých souvislostech, bude na jednu stranu podnětem k pokusům o obnovu církve: u valdenských, františkánů, v husitství - na druhou stranu způsobí výraznou radikalizaci a očekávání konce. Považuji za paradox, že právě lhůta ženy, která je v textu pokynem pro trpělivost a jistotu, že pronásledování má svůj naplánovaný konec, vedlo v jiné historické souvislosti k netrpělivosti a k nastolování pořádku násilím.

Vliv Floreho byl neobyčejný a i drobné zmínky byly jeho stoupenci považovány za proroctví. K otázce příchodu Antikrista se vyjádřil dvojznačně, takže se rozšířila domněnka, že podle Joachima již Antikrist přišel a žije v Římě.

Joachim dělí ve svém komentáři *Expositio in Apocalipsim* (1195) knihu Zj na osm dílů. Srovnáme-li toto dělení s Bedovým, narazíme na několik drobných odchylek ve verších (mimochodem na místech, kde má takové odchýlení docela dobrý důvod⁵⁵, např. v. 11,19 je přidán ke kap. 12-14⁵⁶) a na jeden velký a zřetelný rozdíl. Joachim totiž zařazuje po 6 vizích, jež odpovídají věku Syna (Zj 1-19), novou, krátkou sedmou vizi (Zj 20,1-10; spoutání draka a tisícileté království), která mu současně splývá s věkem Duchem svatého⁵⁷. Poslední osmá vize, zbytek knihy Zjevení, prý zobrazuje božskou (metahistorickou) realitu, nebeský Jeruzalém.

Joachimovo učení o třech věcích má důsledky pro biblickou hermeneutiku. Od časů Augustinovy edice Regulí bylo běžné chápat vztah Starého a Nového zákona typologicky: starozákonní postavy a děje představují typus pro Krista, případně pro události rané církve. De Flore přidává nový rozměr: Kristus a novozákonní dějiny jsou předobrazem, typem vůči církvi v posledním čase. Kombinací Augustina a Floreho vzniká někdy i trojstupňová typologie.

Výklad

Zj 12 je podle Joachima součástí čtvrté periody věku Syna. Je tu proto jistá paralela se čtvrtým dnem stvoření, nebeská světla - slunce, měsíc a hvězdy. Žena symbolizuje církev; Joachim však připočítává obraz pouště a Panny a upřesňuje: církev poustevníků a pann, jinými slovy církev monastickou, církev mnišských řádů. Je to pannenská církev "qui nescit virum, qui requiescit in silentio heremi"⁵⁸. Tichá církev pouště, tj. *Ordo spiritualis* zůstává skryt po 1260 let vlády církve papežské, pak ale vystoupí z úkrytu a vybuduje duchovní církev. Eremitická církev je živena duchovní stravou (v.14b), půstem a modlitbami.

⁵⁵ Jiný originální postřeh: Joachim přiřazuje ke kap. 4-7 půlhodinku ticha z 8,1. Tento oddech na konci běd je prý předobrazem věku Ducha, který předchází poslednímu soudu.

⁵⁶ Stejně dělení navrhuje v současné diskusi AUNE, 1998, s.661-662.

⁵⁷ Joachim nebyl klasický millenarista. 1000 let považoval za symbolickou dobu, která začala Kristovým vzkříšením. Pro duchovní věk je prý podstatné spoutání satana, které však nenastane, dokud nebude poražena šelma a falešný prorok. BACKUS, 2000, s. xviii

⁵⁸ REEVES, 2000. s.137

Žena je ovšem také Marie, matka Krista, typus pro *ecclesia mater*, která trpí bolestmi při zrození, rozuměj ukřižování svého syna⁵⁹. Dvanáct hvězd je dvanáct ctností, měsíc ukazuje pokoru těch, kdo se nechají vést Duchem, a slunce spravedlnost dokonalých.

Drak je ďábel, ten Zlý i množství zlých, přičemž hlavy jsou jedinci, kteří ve zlu převyšují druhé (Herodes, Nero, Konstantin Arián, popis jedné hlavy sedí na Jindřicha I., popis další na Saladdina, poslední hlava je ještě neznámá, je to Antikrist). Michael čili Petr, vůdce svatých, bojuje spolu s nimi s drakem v církvi. Když poražený drak podnítl arianismus (v.15, srv. výše Ruppert), zachrání se církev pouze spirituálním eremitským životem. Což je možné jen díky orlím křídům kontemplace (v.14). Ale hereze zaplaví zemi (v.16).

Pro Joachima byl důležitý motiv pouště: vytěžil z něj symboliku odříkavého, kontemplativního života. Ačkoliv ve Zj 12 jde spíše o symboliku záchrany na poušti, která připomíná putování Izraele, nelze Joachimově výkladu upřít nenásilnou inspiraci symbolikou textu. Boj s ďáblem sice patří svatým, ale je bojem duchovním; teprve joachimité sáhnou i po zbraních. Z horizontu XXI. století se zdá být Joachimův výklad konzervativní, quietistický. Z pohledu mocné a bohaté církve XII. století šlo o třaskavinu.

2.5.3 Bonaventura

Uprostřed historicko.profétické tradice narazíme na zvláštní fenomén. Bonaventurova interpretace Zj 12 navzdory jednotlivým návaznostem koncepčně zcela vybočuje z řady.

Bonaventura, který celý život bojoval s joachimismem ve františkánských řadách – ve stáří jako generální vikář řádu – interpretuje pochopitelně Zj 12 proti Floreho koncepci. To znamená: jako proroctví, které se cele týká posledních věcí. To, co jiní jen naznačovali, dělá Bonaventura systematicky.

Výklad

Žena, říká Bonaventura, je církev ve smyslu mystickém, ale podle sensu litteralis je to Panna Marie. Právě církev je také znamením ze Zj 12,1. Je nebeského původu, korunována 12 apoštoly, toto vše ale lze vztáhnout i na Pannu a její ctnosti.

Boj s drakem ohlašuje konečnou válku církve s Antikrisem, věřící mu budou vytrženi smrtí nebo mučednictvím (v.5). Budou muset prchat, zatímco se církev bude bít (sic!). Dávna vzpoura ďábla byla pouhým obrazem toho, co přijde v posledních dnech... Dvě křídla, která na konci zachrání ženu, jsou kázání a učení o lásce.

Bonaventura poznamenává k v. 4, že by mohlo jít o znamení zvěrokruhu. Když jsou prý znamení Panny a Hydry naproti sobě, bývají zlé bouře a zatmění slunce či měsíce.

⁵⁹ Tento motiv se vrací v novodobé římskokatolické exegezi.

U Bonaventury se volně prolíná mariologický a eklesiologický význam ženy. Podobné stanovisko bude zastávat na římskokatolické straně Braun ve XX. století. V napětí s joachimovským modelem se začíná tvořit nový typ výkladu, který najde své pokračovatele v jezuitech na konci XVI. století.

2.6 Zj 12 v české reformaci

Naše zkoumání interpretace Zj 12 naráží při vstupu na českou půdu na problém dochovaných pramenů. Kniha Zjevení byla široce užívaná a vykládaná zejména mezi příslušníky radikálních proudů (tzv. husitskou levicí), jak dokládají dobové manifesty a ilustrace na pamfletech⁶⁰. Z tohoto okruhu se nám dostává poměrně málo spisů a dokumentů, protože radikální husitský směr byl poměrně brzy, již v roce 1421 ?, umlčen. Největší ztrátou je pro nás nedochovaný komentář k Apokalypse z pera radikálního pražského kazatele Jana Želivského⁶¹. Situaci zachraňuje komentář umírněného Jakoubka ze Stříbra, který dává tušit hlavní linie svého oponenta Želiva a zároveň integruje do výkladu Zj 12 eucharistickou tendenci, snad inspirovanou interpretací Matěje z Janova.

2.6.1 Eucharistická tendence

Milíč z Kroměříže, ani Matěj z Janova, ani Hus sám se soustavně knihou Zj nezabývali. Milíč, ač přesvědčený joachimita, ve svém *Libellu de Antichristo* vykládá důkladněji pouze Zj 13. Antikrista, který podle Milíče již přišel, je těžko poznat, neboť se obratně halí do zbožných převleků. Očekávané parusie se prý dočkají spíše ti, kdo jsou těmito zpodobami křesťanství trápeni, než ti, kteří nesou znamení kříže pouze na svém brnění, říká Milíč s odkazem na Zj 12,11⁶².

Janov interpretuje (hom.) Zj 12, 1-6 eucharisticky, což je v dějinách působení textu naprosté novum. Činí to modifikací spirituálního výkladu. Tak jako jinde ve svých spisech, prosazuje časté a radostné přijímání Kristova těla a krve. Pán je přítomen mezi věřícími jako slunce mezi hvězdami, když se tito účastní Svaté večeře. Mluví-li apokalyptik o slavné ženě zahalené sluncem, ukazuje prý ke slavné skutečnosti (k milosti za milostí), ve kterou jsou věřící proměňováni skrze svátostné communium s Kristem (12,5 - přenesení dítěte k Bohu), který je slunce pravdy. Biskupové, kněží i mniši, kteří zabraňují prostým lidem často přijímat, jsou jemnými nástroji ďábla. Napětí

⁶⁰ ŠMAHEL, František. *Husitská revoluce : Kořeny české reformace*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-074-2. obr. 50., 51., 59. Zároveň se ukazuje, že populárním motivem pro pamfletáře byla jiná žena ze Zj: babylonská nevěstka ze Zj 17 zobrazující zkaženost církve a kléru. Je jasné, že propagandistická interpretace Zj pracovala raději s negativními obrazy - na negativních nepříteli je snadnější najít shodu.

⁶¹ Máme alespoň drobnou zmínku o Želivského interpretaci Zj 12 v Husitské kronice Vavřince z Březové: "Potom v týchž dnech pražští kněží a zejména Jan, kazatel kláštera Panny Marie na Písku na Novém Městě pražském, bývalý mnich ze Želiva, který tehdy kázal na text ze Zjevení svatého Jana, podněcoval při svých kázáních lid, aby se postavil proti uherskému králi, který bojoval proti přijímání z kalicha, a napřed naznačoval, že ten král je ryšavý drak, o němž se kterém se mluví ve Zjevení; a právem, neboť ten král dovoloval svým milcům nosit na prsou zlatého draka na prsou." VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ. *Husitská kronika*. Z lat. přel. Fr. Heřmanský. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954. s.48 (zvýř.JB). Že je zmínka jinak umírněného Vavřince o Želivském pozitivní, může naznačovat obecnou přijatelnost v textu vyslovené radikální aplikace Zj 12,3 napříč husitskými stranami.

⁶² MOLNÁR, 1965, s. 213.

Zj 12 prý spočívá v otázce, kdo je oslaven (vyvýšen, tj. na nebesích). Kvůli zákazům kléru je, tvrdí ostře Janov, oslavován Antikrist na úkor Ježíše Krista. Z takových přátel zesvětštělé církve, kteří se pouze vydávají za strážce chrámu Božího, je učiněn drakův ocas, který strhává hvězdy z nebe, věřící z blízkosti Boží.

2.6.2 Jakoubek ze Stříbra

Za jediný dochovaný soustavný komentář na knihu Zj z husitského prostředí vděčíme mistru Jakoubkovi ze Stříbra. Jedná se o jeho *Výklad na Zjevení svatého Jana*⁶³, dílo úctyhodného rozsahu 1300 stran. Říkáme-li komentář, nejsme docela právi věci. Text vznikl s jiným záměrem, ve skutečnosti jde o redigovanou sbírku Jakoubkových kázání mezi léty 1420-1423.

Jakoubek se opírá ve výkladu o Bedu, a to nejen tím, že přejímá jeho dělení knihy Zj na sedm částí⁶⁴. Zajímá ho *sensus moralis* spíše než jiné roviny. Pokud jde o duchovní význam, *sensus spiritualis*, konstatuje Jakoubek, živí především víru, lásku a naději, a nemůže proto ospravedlňovat tělesné boje a zájmy. Velmi opatrně se pražský mistr staví k milenarismu. Antikrist nemá prý být ztotožněn s žádnou historickou postavou, i když jeho přítomnost lze vypožorovat - třeba když řádí v papežském úřadě.

Výklad

Základní obraz je poplatný spirituálnímu výkladu (srv. výše Tyconius, Beda). Žena znamená církev a zároveň duši, která v odkazu na apoštolské svědectví (12 hvězd) překonává svět (měsíc pod nohama) a nepodlehne útokům ďábla (drak). Celá 12. kapitola má vypovídat o boji, který začal Kristus, když přinesl na zem meč. Od té doby bojují církev i duše s ďáblem, který je chce odtrhnout od Krista. Narozený *filius masculus* je sice Ježíš, ale jde o každodenní znovuzrození Krista v srdcích věřících. Útěk ženy do pouště je obrazem trpělivého očekávání posledních věcí.

Mistr Jakoubek, jeden z nejvzdělanějších duchů husitské doby, však jen nepřepisuje starší předlohy. Podle něj má být "církev" v textu chápána jednak jako prvotní, jednak jako církev posledního času. Obojí představuje **normu** pro církev Jakoubkovi současnou: prvotní církev se bez strachu z pronásledování zaměřila cele na Krista - slunce, církev současná je ovládnutá pohodlností a odmítá podstupovat nesnáze a trápení⁶⁵. Dračí hlavy a rohy jsou ve Zj v protikladu k rohům beránkovým, jsou to symboly ďáblových vítězství nad církví i nad dušemi věřících. A hvězdy stržené ocasem z nebe? To jsou lidé vynikajících činů, kteří však padli, zapřeli jednou přijatou víru⁶⁶.

Teologický *skopos* pro své posluchače nachází pražský mistr v mezihře vv. 7-12. Bitva, kterou vede Michael s anděli proti drakovi, se odehrává v nebi, zdůrazňuje Jakoubek, což znamená, že rozhodující boj, který církev má vést a vede, není povahy

⁶³ Viz odkaz na pramen, MOLNÁR, 1965, s.221 - ed. Fr. Šimek 1932-1933

⁶⁴ Nepřiznaně prý i o Wycliffa. Wycliff sám však mnoho k výkladu Apokalypsy nepřináší. MOLNÁR, 1965, s.221

⁶⁵ Jakoubek ve výkladu ke Zj 17 kontrastuje sluneční ženu s babylonskou prostitutkou, jako prvotní čistou církev a církev současnou, zkaženou. Je zajímavé, že interpretuje Zj 17 jako dekadentní proměnu ženy ze Zj 12, tedy nikoliv jako dva koeistující protikladné typy: "Ale když láska ochladla, hle - už ne na nebi, ale na zemi..." - MOLNÁR, 1965, s.221.

⁶⁶ MOLNÁR, 1965, s. 221

tělesné, nýbrž spirituální⁶⁷. Co víc: vždyť to není nic jiného než právě ďáblova strategie, přesvědčit církev, aby svůj duchovní boj vyměnila za válku a fyzické násilí. To se stalo církvi obecné, když se spojila se konstantinovskou mocí, aby si zajistila všeobecnou převahu; to se stalo i husitským chiliastům, kteří chtějí nastolit Boží království násilím⁶⁸. Pravý boj svatých se týká hříchu. Ďábel byl poražen v nebi, ale jeho moc nad lidským srdcem zůstává. Vítězný zpěv patří nebesům, a ne zemi, stejně jako dovršení reformy církve; to přijde až v posledním čase, upozorňuje Jakoubek. Duchovní boj v Čechách nicméně již začal, a to vysluhováním eucharistie podobojí. Jakoubek považuje v souvislosti se Zj 12,11 ("oni nad ním zvítězili pro krev Beránkovu") eucharistii sub utraque za zdroj nové duchovní skutečnosti, která je přijímáním mnohých rozšiřována. Je také zdrojem jednoty: plná eucharistie prý spojuje (duchovní) bojovníky proti Antikristu.

Na konci textu sklouzne Jakoubkův výklad opět k spirituálnímu výkladu. Satan je odpoután, země (tělo) i moře (světská moc) jsou zlořečeny, zbývá jen uletět na křídlech Kristových blahoslavenství. Řeka, kterou drak vychrlil (v.15), je symbolem pokušení číst Písmo hereticky. Ovšem podle *sensu litteralis*, historického smyslu, jde prý v případě řeky o Konstantinovy donace, které církev obtížily majetky. Naštěstí pro církev zasáhl Bůh a statky byly pohlceny konfiskujícím panstvem (zemí, v.17). Taková interpretace jistě našla horlivé zastánce mezi stavovskými posluchači Jakoubkových kázání⁶⁹.

2.6.3 Jednota

Všeobecně máme velmi málo interpretací Zj 12 ze strany Jednoty. Více je zajímala kapitola následující.

Lukáš Pražský je autorem komentáře *Vejskladové na knihy, jež slovou Apocalypsis, totiž Zjevení* (1501). V komentáři, který není příliš originálním dílem, nalezneme kritiku papeženského západního křesťanství, jakož i klasický historicko-profetický výklad stran dračích hlav. Verše, které mluví o prchající ženě, Lukáše Pražského zaujmou. Označí je za předpověď času zkoušek a napětí. Tehdy se prý bude mít každý věrný povinnost "milovat pravdu víc než svůj vlastní život a obětovat se za své přátele". Pán připravuje útěchu pro ty, kdo se nevěnují prázdným válkám, proti smyšleným heretikům nebo proti Turkům, ale vzdávají Bohu díky, činíce upřímné pokání. Lukáš tak dobře rozpoznává, že role Michaela není určena věřícím, ale samému Bohu.⁷⁰

⁶⁷ Podobně mluví *Primasius* s odvoláním na Ef 6,12: "Ideo autem hic Michaellem cum angelis suis contra diabolum conflagere dicit, quia secundum voluntatem pro peregrinante Ecclesia orando et adiutorio ministrando, recte **intelligitur pro ea conflagere.**" PLDA [0875A]. Jistý rozdíl tu ale je, Primasius obhajuje stávající klidný a kladný přístup církve ke světu (tj. kázání a službu), jemuž se přesto má rozumět jako boji (zvýr.JB). Jakoubek odmítá boj, kterým část jeho církve právě žije.

⁶⁸ Jakoubek přesto poměrně přejně hovoří o husitských vítězstvích nad křížáckými vojsky. "Par un seul instant cependant il n'hésite sur la légitimité de la cause hussite.", MOLNÁR, 1965, s.223.

⁶⁹ Že pro panstvo, světskou moc byl ve v.15 zvolen obraz moře a tady obraz země, podtrhuje nucenost Jakoubkovy aplikace.

⁷⁰ MOLNÁR, 1965, s.224.

2.7 Reformace a katolická reakce

2.7.1 Martin Luther

Lutherův vztah k Janovu Zjevení a jeho vývoj je stále předmětem rozsáhlých odborných diskusí, které tu zmiňujeme pouze povšechně; pro naši souvislost je důležitý fakt, že Luther sám nenapsal k poslední novozákonní knize žádný komentář. V předmluvě ke svému překladu Bible z roku 1522 vysvětluje, v čem spočívá její problematičnost: kniha prý není apoštolského ani prorockého původu, jelikož žádný starozákonní prorok, natožpak apoštol, nemluví o Kristu tak nejasným a temným způsobem⁷¹, v tomto díle se neučí ani neukazuje ke Kristu. Apokalyptik navíc příliš doporučuje sama sebe a svévolně hrozí Božím trestem těm, kdo změní text jeho proroctví.

Navzdory odsudku⁷² Osvíceného doktora začaly vycházet komentáře ke Zj, nejprve ve Wittembergu a později i v dalších reformačních centrech. Nedokázala-li Apokalypsa vypovídat o Kristu, stále ještě bylo možné číst ji jako výpověď opačnou, totiž jako zprávu o Antikristu, rozuměj o papeži a jeho posluhovačích. Luther sám protipapežskou interpretaci nadšeně podpořil v r.1528 v předmluvě k jednomu znovu vydanému staršímu komentáři⁷³. O dva roky později, v předmluvě k novému vydání překladu Nového zákona (1530) pak Luther připouští možnost, že by Apokalypsa jako méně důležité proroctví⁷⁴ kanonická mohla být; on o tom nicméně stále pochybuje. To mu nebrání připojit stručný nástin výkladu knihy⁷⁵, která má mluvit "o souženích, jež církev trpěla v raných dobách a trpí dnes a bude trpět v čase Antikristově"⁷⁶. Tato soužení, jak se vzápětí ukáže, jsou především falešní a heretičtí biskupové a jejich učení⁷⁷ (kapitoly 7-10), resp. papežská moc minulá (13-17) i současná, kterou již poráží Boží slovo (18-19). Luther se dívá na dějiny z pozice konce času, těsně před Posledním

⁷¹ zmiňuje výjimku 4. Ezdráše.

⁷² BACKUS, 2000, s.7. Ke kanonicitě knihy Zjevení se vyjádřil již dříve negativně i Erasmus. Erasmova kritika byla postavena více na pochybnostech literární povahy a absenci kanonického konsensu v řecké patristice. Luther, i když Erasmovy důvody zná, jde v kritice svojí cestou.

⁷³ BACKUS, 2000, s. 9. Luther byl potěšen, že: "nejsme první, kdo vykládá papežství jako vládu Antikrista" s.7. Shodou okolností napsal Luther předmluvu k valdenskému komentáři *Opus Arduum*, který významně působil i na české prostředí. MOLNÁR, 1965, s. 215-218. *Opus arduum* nevybočuje ze spirituální exegeze, pouze ji obohacuje o razantní kritiku papežství a hierarchické církve. K původu, obshu i autorství *Opusu* MOLNÁR, 1965, tamtéž.

⁷⁴ Luther v předmluvě rozlišuje tři druhy proroctví: 1. která mluví jasnými slovy (*mit ausgedruckten Worten*) skrze obrazy a příměry (*bilden vnd figur*) o Kristu (tj. od prorockých postav Starého zákona) nebo o Antikristu (*Endechrist*) a falešném učení (tj. od Krista a učedníků) 2. která mluví skrze obrazy, ale přikládají k tomu ještě výklad jasnými slovy (Josefův sen nebo Daniel) 3. která mluví pouhými obrazy (*mit blossen bilden*) bez výkladu (knihy Zjevení a mnoho dalších svatých, kterým dal vidění Duch svatý podle Sk 2,17). - WADB s. 7,406, ř. 10-19. Je dobré si všimnout, že je tím Apokalypsa jednak rehabilitována coby inspirovaná prorocká kniha, na druhou stranu je zařazena k pobiblické či deuterokanonické tradici inspirovaných vidění, a tím oddělena od kanonických písem (proti optimistickému hodnocení téhož u BACKUS, 2000, s.9).

⁷⁵ Luther se přitom uchyluje k alegorickému výkladu, který mu byl v předmluvě z roku 1522 kamenem úrazu.

⁷⁶ BACKUS, 2000, s.9

⁷⁷ Luther jmenuje čtyři anděle Tatiana, Markiona, Origena a Novatiana, kteří jsou typologickými figurami pro 4 dekadentní tendence církve: skutkařství (např. katolická doktrína), vyvyšování se nad slovo Boží (Muntzer), mudrlantské překrucování (soudobá teologie) a elitářské křesťanství (kataři).

soudem. Svět jako celek ho nezajímá. Redukuje kosmický rozměr knihy Zjevení na vnitřní zápas o orthodoxii církve.

Uprostřed Apokalypsy, spisu o úpadku církve nachází Luther oázu útěchy pro sebe i čtenáře: kapitoly 11 a 12 ukazují dva svědky a těhotnou ženu jako symboly zbožných křesťanů, kteří zůstanou neviklaní ve víře navzdory všem bédám. Těm je přislíbena Boží pomoc ve zkouškách a konečné vítězství.⁷⁸ Jakkoli Luther nepřipojuje nic víc, vidíme

Pozoruhodný je text písně, kterým Martin Luther přebásnil text 12. kapitoly. PRIGENT zde vidí vykladačské upřesnění předmluvy z roku 1530, Luther však byl zjevně veden spíše duchovní meditací⁷⁹. S obrazem těhotné ženy se tu pracuje zcela jinak, než v předmluvě:

- ¹Sie ist mir lieb, die werthe Magd, [...]
- ²Sie tragt von Gold so rein ein Kron,
- ³Da leuchten ihn zwolf Sterne
- ⁴Ihr Kleid ist wie die Sonne schon,
- ⁵Das glänzet hell und ferne,
- ⁶Und auf dem Mond,
- ⁷Ihr Füße stohn,
- ⁸Sie ist die Braut,
- ⁹Dem Herrn vertraut,
- ¹⁰Ihr ist weh und muss gebären
- ¹¹Ein schönes Kind, den edlen Sohn
- ¹²Und aller Welt ein Herren,
- ¹³Dem sie ist unterthon
- ¹⁴Das thut dem alten Drachen Zorn
- ¹⁵Und will das Kind verschlingen
- ¹⁶Sein Toben ist doch ganz verlorn,
- ¹⁷Es kann ihm nicht gelingen.
- ¹⁸Das Kind ist doch
- ¹⁹Gen Himmel hoch
- ²⁰Und lasset ihn
- ²¹Auf Erdenfast sehr wüthen.
- ²²Die Mutter muss gar sein allein,
- ²³Doch will sie Gott behüten
- ²⁴Und der recht Vater sein.

Žena je tu prostě sběrným symbolem pro všechny pozitivní ženské obrazy Nového Zákona: počínaje *služebnicí*, přes *nebeskou nevěstu*, *Matku Páně*, až po *matku církev*. Z písně je ale dobře vidět, co apokalyptikův text dobře snese: poetickou odpověď, v níž se významy prolínají, podobně jako v textu Zj.

⁷⁸ PRIGENT, 1959, s. 56, přesně podotýká, že Luther aplikuje na tyto dvě kapitoly zcela jiný typ interpretace než na zbytek knihy.

⁷⁹ "Le cantique...montrera clairement, comment il interprète ce texte" PRIGENT, 1959, s.56. Výkladových momentů je ale v textu málo, převážně opisuje jinými slovy děj; vynechává 7-12

Pouze z citací známe komentáře, jež nabízejí nejdivočejší interpretace: *Dannhaverus* a *Olearius* vidí v synovi ženy samotného Luthera, jehož jméno – Martin – se má vykládat jako syn Martův, tj. ten, který je předurčen k boji s ďáblem⁸⁰.

2.7.2 reformované komentáře (Lambert, Meyer, du Pinet⁸¹)

François Lambert má mezi má v protestantské tradici zvláštní postavení připustil totiž ve svém výkladu k Apk mariologickou interpretaci. Nešlo o žádné novum; spíš o převzetí tradičního modelu výkladu od Ruperta von Deutze, na něhož Lambert silně navazuje: žena je Marie i církev, Marie historicky, církev spirituálně. Církev nerodí ovšem Krista v srdcích věřících. Oč jde ve Zj 12, je stále probíhající proces, o dějinný zápas mezi ženou a drakem. Dítě je Slovo Boží v srdcích věřících, které chce drak čili ďábel odebrat a zadusit. Není to však nic nového, nic jiného, než pokračování toho, co se dělo při narození Ježíše⁸², kterému chtěl drak předejít, zajistit Ježíšovu smrt skrze herodovské vraždění betlémských nemluvňat.

”Jak se [žena, církev] namáhá, aby porodila svého syna, Krista, jak se snaží veškerou svou silou a nic nezanedbává, drak stojí před ní a pokouší se odejmout Krista, to jest jeho slovo, věřícímu tím, že jej [slovo] činí neúčinným. A skutečně, Satan podle Písma dělal, co mohl, aby Kristus narozený z Marie byl zabit Herodem. Když zjistil, že se tento plán nezdařil, nedal si pokoj, dokud nebyl Ježíš zabit Židy. Když vstal Kristus z mrtvých, nezastavil se před ničím, aby potlačil víru v jeho vzkříšení, a tak nám učinil Krista zbytečným. Když svatí apoštolové a ostatní otcové vyučovali tuto víru v naprosté upřímnosti, rodiče tak Krista v druhých, on [Satan] a ti, kdo jsou jeho, se snažili ji odejmout vyvolenému a snaží se do dnešního dne, a to všelijakými úskoky. Kdykoliv církev porodila, drak se pokoušel sežrat jejího potomka.”⁸³

Na základě 12.kapitoly se pouští Lambert ještě do jedné zásadní expozice, kterou je, podobně jako u Joachima a františkánských exegetů, **strukturovaná koncepce dějin**. Nesmíme zapomínat, že nové čtení dějin církve představuje důležitý impuls pro celé reformační hnutí. Už v Lutherově předmluvě jsme viděli náčrtek dekadentního pojetí dějin - zdá se, že tady zazněl ve vykladačské tradici Apokalypsy tón, na který reformace dobře slyšela. Lambert vystavěl dějinnou strukturu na čísle sedm a na motivu pečeti (údoby lidských dějin) a dračích hlav (podoby satana odpovídající těmto věkům); ke každému období a typu přiřadil určitou charakteristickou neřest.

První hlava je zcela prostě *hlavou draka nebo hada* a představuje *zlomyslnost*. Jako had se ukázal ďábel Adamovi a Evě (Gn 3) a způsobil, že Bůh litoval, že stvořil člověka a poslal potopu. Po potopě se ďábel zjevil s *hlavou telete* (Ex 32), což značí *modlářství*; modlářství dovedlo lid Boží až k věku *lví hlavy* (Ez 19), tj. k *pyšné a dravé* Asyrské říši, kterou později nahradila *krutá* říše Perská (*mědvedí hlava*, Da 7) a po ní *nestálé* Řecko (*leopardí hlava*, Da 7). Římská říše, *obludná hlava, která se liší od všech ostatních* (Da 7), protože je ve všem zlém překračuje, je u Lamberta propojena

⁸⁰ PRIGENT, 1959, s. 57.

⁸¹ výběr podle BACKUS, 2000. Kniha americké autorky nás provede dějinami výkladu v reformaci, kde je mimořádně obtížné shánět prameny, neboť hlavní reformační linie Apokalypsy nevykládala.

⁸² BACKUS, 2000, 53. Srv. vliv Joachima de Fiore, který rovněž interpretoval dítě jako Ježíše i jako spravedlivého.

⁸³ BACKUS, 2000, 53

s papežstvím, jenž patří do stejného věku. Poslední hlava je *hlavou lidskou* a znamená *bezbožnost*; je to budoucí *summus Antichristus*.⁸⁴

Každá z hlav má svou obdobu v novozákonní a církevní éře - Židé jsou úskoční jako hadi, k teleti patří pohané - pronásledovatelé prvních křesťanů, ke lví hlavě pyšní heretici, k medvědí hamižní klerici. Na konci seznamu nepřátel dochází Lambertovi obrazotvornost, sektáře přiřadí k leopardovi pro jejich různorodost a poslední dvě hlavy opanuje papežství (resp. papežství spojené s islámem).

Slabá žena a silný muž - heroické motivy (Meyer, du Pinet)

Sebastian Meyer, curyšský exegeta, se vydává jinou cestou, než Lambert. Rozvíjí svůj výklad na protikladu žena-muž. Žena je církev; a jako je žena křehká a malá⁸⁵, tak i církev. Navíc (podle klasických středověkých představ) je žena svou přirozeností sterilní, plodnost jí dává teprve muž, což platí i o křehké církvi, neboť - k čemuž Meyer od začátku směřuje - mocnou a plodnou, matkou mnoha dětí se může stát až díky svému manželovi, Kristu.

A kdo je tedy její syn? Kristus v srdcích věřících, odpovídá Meyer poněkud tautologicky, nicméně zcela podle spirituální tradice. To však pro švýcarského vykladače není vyčerpávající odpověď, všímá si zvláštního zdvojení *filium masculum* a ptá se, proč se v textu píše emfaticky o muži:

„Buď porodila Krista v srdcích vyvolených, [...] kterého [Jan] popravdě nazývá ‚muž‘ jako toho, kdo skoncuje s tím, co činí drak, a nakonec rozdrť jeho hlavu a zahubí jej. Nebo se toto vztahuje k jinému vynikajícímu muži, kterému bude muset Satan ustoupit spolu se svými falešnými proroky. Takoví byli v dávných dobách Štěpán, Pavel, Apollo a jiní jim podobní. Také Athanasius, Jan Zlatoustý, Ambrosius, Augustin a Jan Hus a v naší době Oecolampadius. Všimni si, že Janovi nestačí říci ‚syn‘, aniž by dodal ‚muž‘. Jako by říkal: jakkoli ostré jsou Satanovy útoky, církev dál přivádí na svět s pomocí Kristovou. A nerodí jen tak někoho, ale mužného syna, silného, hbitého a toho, jenž se utká s drakem.“⁸⁶

Meyerovu exegezi přejal a velmi svérázně rozvedl **Antoine du Pinet**⁸⁷. Du Pinet (někdy uváděn jako Pignet) byl významnou postavou ženevské reformace, biblista, který dnes bývá některými historiky označován za Kalvínova mluvčího. Jeho komentář vyšel v době krize ženevského směru, později jej přepracoval a rozvedl pro potřebu šíření kalvinismu ve Francii⁸⁸ (touto verzí se dále zabýváme). Du Pinet přebírá od Meyera kontrast mezi ženou křehkou a plodnou, u toho však nezůstane. V jeho zpracování Meyera se stává z veršů Zj 12,1-3 v kombinaci s pavlovskými texty popis plodného manželství Krista a církve, muž (Kristus) je hlavou své ženy (církve), která je prý na něm naprosto závislá, duchovně i fyzicky. Je-li žena-církev skutečně zcela závislá na svém Pánu, dostává od něj vše, co potřebuje. Tak odolá drakovi, svůdci -

⁸⁴ BACKUS, 2000, s.50-51; Podle Lamberta se podoby ďábla ukazují v různých časech i mimo svá období. Například Babylonskou věž (Gn 11) řadí ke lvovi, k poslední bezbožné hlavě vztahuje Antiocha Epifana. Lambertův výklad je silně závislý na sedmé kapitole Daniele.

⁸⁵ Motiv zranitelnosti ženy se vrací v současných komentářích, srv. AUNE, 1998, s.682.

⁸⁶ BACKUS, 2000, 54

⁸⁷ Bývá uváděn i jako Antoine Pignet.

⁸⁸ BACKUS, 2000, s.55, neváhá hovořit o propagandistickém charakteru komentáře

nepotřebuje hledat jinde (v bludech papeženců). Co bylo výše řečeno o Kristu a církvi stran plodnosti a závislosti, platí a má platit o muži a ženě, tedy o křesťanském manželství, tvrdí náhle du Pinet s odvoláním na Pavla. A rozvíjí na této hierogamické konstrukci rozsáhlý morální výklad o křesťanské rodině.

A kdo se rodí z posvátného svazku církve a Krista podle Zj 12,5? Žádná třasořítka, nýbrž mužný syn, zní odpověď, to jest Kristu podobný *nový člověk*, nadaný spravedlností, svatostí a pravdou. Nového člověka vztahuje du Pinet sebevědomě na dílo reformace.

”Ježíš Kristus, silný a statný, mající moc na nebi i na zemi, byl navzdory Dáblu utvořen v lidských srdcích do té míry, že i věřící, věrni jeho přirozenosti, jsou mužní a silní v pravdivé a živoucí víře. Vítězí nad nevěřícími mocí nepřemožitelného Slova, zvěstující soud Boží, jež na ně přichází kvůli jejich nevěře.”⁸⁹

V reformaci se prosazuje nový prvek výkladu. Je zdůrazňován heroismus narozeného dítěte, což je, vzhledem k textu a k reformačním zásadám o interpretaci Písma neuvěřitelné tvrzení: mesiánské dítě je v textu zcela pasivní, je to drakova kořist či oběť – a pouze Boží zásah je vyprostí. – Exegeze reformovaných neodpovídá kontextu kap. 12. Je tu znát i joachimovský vliv: souvisí s představou o přelomu věků.

Další vývoj doznal v protestantismu nástup historizující exegeze, za mnohé jmenujme J. Gerharda a Bibliander. U jednoho z pokračovatelů se však zastavit musíme, jeho dílo předznamenává literárně kritickou školu.

Hugo Grotius reprezentuje v našem výčtu reformovaných novou generaci (kom. 1644 - Adnotationes in NT), jenž je ovlivněná vzdělaneckou vlnou filologických a historických věd, kterou vzedmula reformace. Grotius již reaguje a odpovídá na výsledky jezuitské exegetické školy (viz 3.7.4). Odmítá se také nechat zatáhnout do laciných protipapežských schémat, která byla vůči jezuitské racionální kritice neudržitelná. Grotius rozlišuje v Apk dvě zřetelné části, soud nad Judaismem (Zj 1-11) a soud nad pohanstvím (Zj 12-19). Ke druhé části poznamenává - poprvé v dějinách exegeze jako takové -, že mohla být redigována jiným autorem. Pro naši souvislost je zajímavé, že přelomovým bodem má být právě kapitola 12 - rozhodující je změna tónu mezi kapitolami 11 a 12; svou roli tu také hraje otevření chrámu a úkaz archy úmluvy ve Zj 11,19 jako finální moment židovské části. Grotius interpretuje Zj 12 zcela historicky, jde prý o počátek dějin římské církve, která vznikla Petrovým kázáním. Pohanský prvek se ukáže záhy, boj s drakem (7-12) má totiž přehrávat soupeření Petra a Šimona Mága a pád toho druhého, další verše ukazují Neronovo pronásledování.

Po Grotiovi se protestantská exegeze propadá stále hlouběji a hlouběji do historicismu. Nové podněty tak přicházejí ze zcela opačné strany – od jezuitů.

⁸⁹ BACKUS, 2000, 54-55

2.7.3 Historicko – eschatologické výklady jezuitské školy

Jak jsme viděli výše, stalo se běžnou záležitostí, že přinejmenším jedna z hlav draka, nebo alespoň jedna sekce knihy Zj byla interpretována polemicky proti zduření moci Říma, římského biskupa, nebo obecněji proti mocenské hierarchické struktuře církve jako takové. Protipapežské a protiřímské výklady Apk nemohly zůstat bez odezvy na katolické straně. Odpovědi se chopila nová intelektuální síla katolické strany, učenci jezuitského řádu. K hodnocení výsledku dejme slovo PRIGENTOVI: "Jejich díla, pozoruhodně erudovaná, zaří jako plameny novostí svých metod do noci libovolného a apriorního⁹⁰".

To, co se změnilo, nejsou jednotlivosti výkladu; ty naopak často zůstávají. Nová je koncepce. Jde o znovuobjevené eschatologické pojetí sv. Bonaventury, z něhož jezuité čerpají i jiné, mariologické podněty. Jezuitská škola odmítne alternativu, ve které je Apk buď spirituálním kázáním, nebo historickou skicou. Kritickým pohledem jezuité ukazují, že historické souvislosti historicko-profétického výkladu jsou nepřesvědčivé a arbitrární. V knize Zj má jít, tvrdí jezuité, co se týče historie, o pouhé narážky, které se vždy týkají minulosti. Druhým důležitým plánem Zj jsou eschatologické události.

Tak je pro *Francisca Ribeiru*, prvního (kom. 1593) a zároveň jednoho z nejvýraznějších jezuitských exegetů Apk, žena ze Zj 12 *církví konce času*. Pouze s bolestí a s námahou rodí syny, děti Boží. Drak je Antikrist, podoba d'ábla v posledních dnech, který chce svou mocí strhávat věřící z nebe. Synové církve jsou ale mužný národ (sic! - viz Meyer a du Pinet) a bojují proti d'áblu, odolávají pokušením a budou konečně ve smrti uchvázeni vzhůru spolu s Kristem jako spoludědicové. Vv.13-17 ukazují eschatologické děje, které nastanou, až bude d'ábel vržen na zem. Církev bude prchat a bude vyzdvížena 2 křídly - hledáním Boží slávy a neposkvrněným životem. Církev bude spasena, drak poražen, pročež se ukojí na lidu pozemském a bezbožném (*Victorinovo řazení*).

Ribeirův význam ukazuje i to, že na jeho díle staví naprostá většina dalších jezuitských exegetů. Z nich jmenujeme ještě dva: *Blasius Viegas* (kom. 1606) přebírá pojetí církve jako znamení⁹¹ od sv. Bonaventury a přidává k němu třetí, mučednický význam: církve jako terč pro šípy persekutorů. Tento rozklad ale nebude pro Viegasovu interpretaci Zj 12 rozhodující. Rozvíjí totiž - snad poprvé v dějinách výkladu hodnou toho označení - mariologickou interpretaci. Celý děj Zj 12 lze prý chápat jako mystickou aplikaci na Pannu Marii. Zdrojem pro toto tvrzení jsou však spíše lidová zbožnost a mariánské legendy⁹² než biblické souvislosti. *Cornelius a Lapide* (kom. 1627) převzal Ribeirovy myšlenky, rozvedl je však na základě studia biblických jazyků i řecké mytologie. Domníval se, že za výrazem arsen je třeba hledat hebrejský originál zákar, který souvisí se slovesem z-k-r, pamatovat si, - což má podle Cornelia

⁹⁰ PRIGENT, P., 1959, s.77.

⁹¹ viz výše ss.....

⁹² S velkou lítostí musím přiznat, že mi byl Viegasův komentář nedostupný; spoléhám se na popis a hodnocení jinak velmi shovívavého PRIGENTA, 1959, s.79, pozn. 4: "Il s'agit en fait d'une invraisemblable compilation de tout ce que la piété mariale a jamais pu inventer de plus échevelé (ainsi l'interminable description mystique de toutes les parties du corps de la Vierge)." - Takový popis zamotá hlavu leckterému mladému teologovi."

naznačovat opakování Kristova jména v kristovcích - křesťanech. *Cornelius* také jako první odhalil možnou souvislost Zj 12 s mýtem o Latone, která je těhotná s Jupiterem, prchá před Pythonem a porodí Apollóna, který draka zabije.

2.8 Moderní hermeneuticko-kritické přístupy

2.8.1 Zj 12 a židovsko-křesťanská historie I.st. (Harduin, Eichhorn)

Jak jsme v náznaku viděli již u Grotia, zaobírala se protestantská exegeze stále intenzivněji historizujícími vysvětleními. Tento proces souvisel s filologickým přehodnocením textů, s "objevením" autora, autorského horizontu i adresátů textu. S tímto procesem ruku v ruce rostlo poznání významu událostí, které se autora i adresátu týkaly. S průlomem přišel jezuita J. Harduin⁹³, prvního století po Kristu, zejména židovské války pro text Apk. (v němž vztahuje "proroctví" Apk, která chápe jako *vaticinia ex eventu*, na pád Jeruzaléma, zničení chrámu a jim předcházející události. Žena je podle Harduina *pravá židovská synagoga* (žido-křesťané), jejím protivníkem je drak, římsko-židovská idolatrie. Idolatrie je mocná, způsobuje ženě bolesti, strhává její děti do pověr (hvězdy z nebe, v.4). Útěk ženy do pouště se váže k odchodu židokřesťanů z Jeruzaléma, apoštolové zatím vedou obranný boj s drakem. Výsledkem je neštěstí prorokované na hlavu Jeruzaléma (v.12), které se naplní během krátké chvíle démonické nadvlády, během tři a půl roku války (66-70).

Další zkoumání ukázala, že ohnisko celé Apk nelze zužovat pouze na židovskou válku, pojímá se proto širší kontext prvokřesťanského společenství. Soustředění na I. století po Kr. a přesvědčení o jeho významu sdílejí i další autoři po Harduinovi. **J. G. Eichhorn** (kom. 1791) vidí v ženě ze Zj 12 symbol židovské církve, z níž se teprve zrodí (v.5) církev křesťanská. Eichhornova teze není postavena na časové posloupnosti, jak to učinil Victorinus, ale na kontrastu židovský-křesťanský. Židovské církve se týkají verše 1-6 a 13-17, křesťanů 7-12. Židovská církev je v zoufalém stavu, čeká na svou finální konverzi. Satan tedy útočí na křesťany, ale ti odrážejí všechna obvinění, neboť jsou chráněni boží prozřetelností (Michael). Po posledním útoku na židy (13-16) zahajuje satan válku proti křesťanům roztroušeným mezi pohany.

U Eichhorna vidíme velkou změnu perspektivy – najednou ve výkladu chybí triumfující křesťanstvo. Židé, kteří se dříve neobjevovali ve výkladech, tu mají s křesťany do jisté míry paralelní úděl – jsou ubozí, neznají evangelium, ale křesťané jsou ti, kdo musejí odrážet útoky. A nakonec jsou i křesťané vnímání jako "roztroušení", tedy minoritní.

Již se tu ohlašuje defenzivní pozice církve v osvícenství. Vše, co zůstalo z tesimu, je providenciální Božství. Tak je odhalen jiný rys textu Zj 12 – absence Boha, který o sobě dává znát jen skrze působení jiných, včetně Michaele. Nemusíme souhlasit s Eichhornovým viděním křesťanstva, ale otázku která zaznívá nad textem, bychom připustit měli: Proč je v něm Bůh tak skrytý, že to dovolilo osvícencům "vymazat jej z nebes"?

⁹³ Již v roce 1733 sepsal **Firmin Abauzit** Esej o Apokalypse (publikován ale až 1770 - Podle datací v PRIGENT, 1959, s. 86.

Eichhorn zřejmě realizoval ve svém výkladu protestantský osvícenecký *Zeitgeist* - navazuje něj celá plejáda exegetů. Mnohdy nepřinesou nic podstatně nového. Zmíníme jen tři argumentace, které by snad neměly zůstat oslyšeny: **G. Ewald** (kom. 1862) nabízí divoký historický výklad vv. 13-17, ale s důležitým odůvodněním: v těchto verších jsou natolik neobvyklé obrazy, proto musejí mít podklad v konkrétní historické události, např. v zázračné záchraně křesťanské skupiny z obklíčení u Jordánu. **W. de Wette** (kom. 1862) rozvíjí starý Grotiův návrh ke Zj 12 coby počátku jiné redakce textu. Do Zj 12 prý útočí na křesťany pouze lidé, po Zj 12 se stává jejich protivníkem personifikovaný ďábel, ze skrytého nepřítele se stává otevřený. Zj 12 je proto přelomovou vizí. De Wette rovněž racionalizuje a ohraničuje výklad zázračných úkazů (vv.1-4) - jde zcela prostě o atributy postav, o slávu (žena) a moc (drak).

Všimněme si racionalizace úchvatných detailů, ženina oděvu i koruny a jejich odsunutí do adekvátních pozic - jsou to skutečně jenom detaily! To je přínosem pro exegezi, a možná trochu ztrátou jednoho rozměru textu. Textu, který lze zpřítomnit sněním či vizí. Takhle je slunce zkrátka "sláva".

2.8.2 Židovská apokalypsa? (literární kritika)

Viděli jsme řadu otázek nad textovým uspořádáním Zj 12, které provázejí biblické znění od samých počátků dějin výkladu. Nejpozději Victorinem počínaje nalézáme textové přesuny. Mnoho dalších si nesnadnou skladbu textu posvojilo.

V tomto přichází novozákonníkům na pomoc literární kritika, která naostřila svůj metodický přístup na prvních kapitolách Geneze. Mnohé pochybnosti i domněnky o redakcích uvnitř Zj 12 i ve vztahu k Apk jako celku, se pokusil vyřešit systematickým pohledem německý biblista **Daniel Völter** ve svém díle *Die Entstehung der Apokalypse* (1882). Pokusíme-li se s odhlédnutím od podrobností⁹⁴ vyjádřit výsledek, Völter předpokládá protoapokalypsu (*Urapokalypse*) apoštola Jana z r. 68-69, s hlavním zpracováním za Trajánova pronásledování a s přidáním v.11 po r. 130. Podle Völtera je Zj 12 vystavěno s pomocí jazyka Starého Zákona a literatury pozního judaismu. Žena reprezentuje nebeský Jeruzalém, což je matka Kristova i věřících. Nyní je skryta (poušť) a křesťané trpí (v.17), ale brzy se ukáže jako sídlo mesiáše. To je Kristus (beránek je dodatek z r.130⁹⁵), mesiáš pohanů (v.5); de facto prohrává, ale skrze vzkříšení je vyvýšen na nebesa (v.5b). Další nekonzistentní proměny Völterovy teorie způsobila Vischerova teze, jenž vedla k prudkému sporu mezi oběma vědci.

Eberhard Vischer, Harnackův žák, představil v r. 1886 dobře podloženou teorii, že Apk je původně židovský spis, který byl přepracován křesťanskou rukou. Jeho teze překvapily odbornou veřejnost a znamenaly přelom v bádání o Zj.

⁹⁴ Podle PRIGENT, 1959, s.107-108. Tamtéž viz různé varianty Völterových koncepcí a druhé přepracování.

⁹⁵ "krev beránkova" navazuje na "knihu beránkovu", proto je v.11 ovlivněn učením o božství a preexistenci Mesiáše. PRIGENT, 1959, s. 107

Vischerovým východiskem jsou nejasnosti 12. kapitoly: narozený je mesiáš, ale není to prý Ježíš Kristus. Jednak je postava ze Zj 12 prorokována, tedy ji autor vidí jako vůči sobě budoucí, jednak neodpovídá NZ popisu Ježíšova působení. Je nemyslitelné, že by křesťanský autor pominul celý Ježíšův život, odsouzení i smrt. Vischer navíc odmítá vykládat v. 5b jako nanebevstoupení - vždyť je vzhůru uchváčeno dítě, a to ihned po narození. Proto se prý nabízí teorie o židovském původu: čeká se Syn Davidův, nejen jako dítě, ale také shůry jako božský bohatýr. Pozdní židovská tradice (IV. Ezd) zná spojení těchto dvou představ do jedné, dítě je po narození zachováno až do dne mesiášské manifestace, kdy sestoupí v čele vojsk, aby porazil šelmu (Zj 19,11). Vischer nachází další paralelu: existuje talmudická tradice o mesiáši Menachemovi, který se narodí při pádu Chrámu, ale je ihned větrem přenesen daleko od své matky.

Vischerova kritika a teze, ač v jednotlivostech zpochybňována, vedla k novému trendu, který byl v přístupu ke Zj 12 dříve ojedinělý: badatelé začínají studovat Zj 12 především v kontextu myšlení člověka I. století; neomezují se přitom pouze na judaismus, ale hledají i v dalších kulturně náboženských okruzích, v řeckém, babylónském...

Již v úvodu tohoto oddílu jsme zmínili, že symbolická bohatost i sepjetí s židovským kontextem začalo lákat strozákonní badatele. Studii k Apk⁹⁶ sepsal i **Julius Wellhausen**. Používá v ní starozákonní metodiku, s jejíž pomocí rozlišuje ve Zj 1 dvě vyprávění: A (vv.1-6) a B (vv.7-14). Jde prý o paralelní texty, kde verš 7 znovu odkazuje na nebe a pokus o sežráním dítěte (v.4b) odpovídá ohrožení ženy (v.13). Oba úseky končí útekem na poušť. Jsou tu však také rozdíly, jednak ve tvarosloví (v A čteme ἄρσεν a δράκων, v B ἄρσην a ὄφις), jednak v předělu nebe-země (v B je to svržení draka, v A předěl mezi 4a a 4b chybí). Wellhausen rekonstruuje původní vyprávění kombinací A a B: drak bojuje na nebi proti andělům, prohraje a padne, pronásleduje ženu, která porodí mesiášské dítě. Dítě je vzato na nebe (židovská tradice o skrytém mesiáši, viz Vischer), zatímco žena (židovské elity) prchá do pouště na 3 a půl roku konečné bitvy o Jeruzalém. Drak ji chce pronásledovat, ale pak se obrátí proti zbytku jejího potomstva v Jeruzalémě. - Původní celek připisuje Wellhausen kvietistickým farizejským kruhům. Konec chybí, snad prý se týkal zničení zbytku a spásného zásahu mesiáše.

2.8.3 Hledání mytologické předlohy (kritika dějin tradice)

Vischerovy závěry otevřely zcela nové pole pro religionistické badatele. Jakkoli Vischer i Wellhausen vysvětlovali Zj 12 z židovských pramenů, hledali další v jiných kulturních okruzích a nalézali - alespoň tak se jim to jevilo - výraznější shodu se Zj 12.

Hypotézu o řecké předloze přinesl **A. Dieterich**. Dieterich nachází u starověkého autora Hygina (upřesnit) mýtus o narození Apollóna. Létó je těhotná působením Dia, o jejím synu je předpovězeno, že zabije draka Pythóna (syna země). Létó prchá před žárlivou Héroú a musí se skrýt před slunečním paprsky. Poseidon ji umístí na Délos a přikryje ji vlnami, takže ji Pythón nemůže najít a znovu vystoupí na Parnas. Létó porodí Apollóna, který za 4 dny vystoupí na Parnas a zabije Pythóna.

⁹⁶ Analyse der Offenbarung Johannes. AGG, Berlin 1909.

Doklad o vlivu a způsobu šíření mezi křesťany nachází Dieterich u Cypriána z Antiochie, který byl jako dítě, podle vlastního popisu, iniciován do tohoto mystéria⁹⁷. Dieterich si uvědomuje i určité rozpory, opačnou úlohu země a vln, než jakou mají tyto prvky ve Zj 12; mohly prý však existovat jiné varianty. Je také třeba číst Zj 12 v jiném pořadí: epizoda s vodou a zemí (vv.14 a 15) je zařazena těsně před narození dítěte (v.5) a vyhlášení války (v.17) před nebeskou bitvu. Chlapec mužný je prý totožný s Michaellem.

Jak uvidíme v části o současné diskusi nad Zj 12, řecká hypotéza má stále mnoho zastánců. Přesto je neustále zpochybňována, nepřináší totiž vysvětlení, proč byla vůbec taková předloha použita. Srovnáme-li debatu o Zj 12 se vzdaleně podobným problémem Gn 1, ukazuje se diametrální rozdíl v tom, co hypotézy o původu pramenů přinášejí pro výklad textu. Taková výtka nevylučuje, že podobná souvislost nebude ještě nalezena pro Zj 12 – může jí být např. polemika s Apollónovskou stylizací vladařů.

S babylónským vysvětlením Zj 12 je spojen **Gunkel** a jeho slavné dílo *Schöpfung und Chaos*⁹⁸. Ve Zj 12 i v Da 7-8, což jsou prý dva doklady babylónské tradice, našel Gunkel mýtus o Mardukovi, který bojuje s Tiámat, obludou ztělesňující síly chaosu. Tiámat je drak z temných vod, nepřítel světla i země. Bývá zobrazována i jako had se sedmi hlavami. Tiámat vyhlásí válku, spolu s armádou svých pomocníků (Zj 12: andělů) Proti ní stojí Marduk, syn boha Ea a bohyně Damkiny, což znamená "žena ze země". Sražení třetiny hvězd dračím ocasem (v.4) prý mohla být v babylónské astrologii, která považuje hvězdy za díry, etiologie vzniku Mléčné dráhy. Další souvislost představuje orel, jehož souhvězdí je blízké božstvům nepřátelským vůči Tiámat.

Jak vidno, mnoho spojnic samotná kapitola 12 nenabízí. Gunkel na ní nestaví svůj hlavní argument, tím je totiž (podle Gunkela rovněž na babylónský mýtus navazující) Zj 19, kde se Marduk vrací v čele vojsk, aby uštědřil Tiámat rozhodující porážku a uvázal ji v propasti. Zj 12 je pouze predehrou, kdy se Tiámat orákulem dozví o tom, co ji čeká a pokouší se tomu násilně zabránit, ale dítě je uchováno. Tyto události patří dle názoru Gunkela na konec času, na což ukazuje to, že se odehrávají pouze na hvězdném nebi, v temné propasti a na zemi, která je již jen pouští.

Gunkelovi bylo přiznáno nalezení obecné souvislosti v tématu narození heroického dítěte, který porazí nestvůru hlubin. Ostatní rysy však nemají dostatečnou pramennou podporu; nepodařilo se nalézt babylónské rozpracování mýtu z Enúma eliš ve smyslu "příběhu z dětství". Gunkel v odborné diskusi nakonec vymezil Zj 12 jako mýtus, který nacházíme v mnohých starobylých náboženstvích ("eine uralte orientalische Göttergeschichte"⁹⁹).

⁹⁷ PRIGENT, 1959, s.121.

⁹⁸ Celý titul zní: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionistische Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12.* Göttingen, 1894.

⁹⁹ PRIGENT, 1959, s.124 – Tento závěr shledávám příznačný pro mnohé mytologické výklady. Zj 12 se podobá tak trochu všem mytologiím skrze obecné motivy boje s nepřítelem, obludou z hlubin, znamením na nebi atd., ale skutečně společné rysy se nedaří nalézt. Není to tedy spíš znamením, že jde o původní text?

Jiná vysvětlení přinesli Bousset a F. Boll. **Bousset** navrhuje kombinovat několik mytologických okruhů, zejména iránský a egyptský. V mazdaismu je synem Ahury Mazdy Oheň?, který se v oceánu utká s drakem Azhi Dahaka. Ahura je stvořitelem dvanácti souhvězdí (12 hvězd), jinde v iránské literatuře známe hada, který ocasem strhl třetinu hvězd. V egyptském okruhu se nabízí mýtus o Hathor (Isis), Osirisovi, Horusovi a Sétovi, který známe od Plútarcha (*De Iside et Osiride*). Isis je sluneční žena (bývá zobrazována se sluneční bárkou v ruce), Osiris, její muž, je zavražděn Typhonem, drakem či krokodylem (bývá zobrazován jako červený), ale ona porodí Osiridova syna Hora a uprchne. Narozený Horus se pomstí draku Typhonovi.

F. Boll shrnuje mytologické motivy předložené Boussetem a podkládá je novou interpretací "sémeion". Boll rozumí ,σημείον' ze Zj 12 jako hvězdnému úkazu, samozřejmě v celé šíři významu tohoto ve starověkých astrologiích. Tak reprezentuje nebeská žena Pannu, tj. jedno ze znamení zvěrokruhu, které bývalo spojováno s Isis. Drak odpovídá souhvězdí Hydry, jejíž dlouhý ocas zasahuje zhruba třetinu zodiaku (v.4a). Výraz ,ἔστηκεν, (v.4b) je termín pro určitou polohu jednoho souhvězdí ke druhému. Vyprávění Zj 12 judaizovaný pohanský mýtus o zrození mesiáše před všemi věky z královn nebes.

Bollova interpretace objasňovala slabá místa Boussetovy hypotézy, čímž umožnila, aby se obě staly na určitou dobu obecně přijímanou hypotézou. Zejména *Alfred de Loisy*, pro nějž byla vize církve jako nebeské ženy těžko přijatelná, se pokoušel tyto výklady dále rozvíjet. Loisy vypouští pro svou potřebu boj v nebi (vv.7-9) coby cizorodou látku. Po judaizaci byl podle něj mýtus christianizován na mýtus o transendentním mesiáši a z Panny se stala Marie, matka Kristova. Záměrem posledního, křesťanského redaktora bylo novým, překlenujícím, synkretickým mýtem-vyprávěním sjednotit kulturně odlišné a geograficky vzdálené křesťany římského impéria. Takový epochální čin by si jistě zasloužil pozornost, jaké se mu dostalo od francouzského modernisty.

I když nám může připomínat Loisyho výklad, předpokládající tři redakční stupně, které nelze doložit než hypoteticky, jakési věštění z letu ptáků, nezapomeňme na naše úvodní úvahy – nejde jen oto, postihnout historicitu textu, ale dokázat jej slyšet moderníma ušima. V tomto směru si rád nechávám dát od Loisyho lekci. Že právě s takovým výkladem přichází moderna počínajícího XX. století, kdy křesťanství po době osvícenské apologie a mezi novými kulturními proudy s obtížemi hledá svoji identitu a aktualitu, není jistě náhoda. Loisyho výkladu o překlenujícím a spojujícím mýtu, ač exegeticky nejistému, nelze upřít rozměr "janovské" vize nad stoletím, které se bude dobře pozdního hellénismu mnohými rysy přibližovat.

2.8.4 Vliv mariánských dogmat na exegezi Zj 12

Velký zlom v moderních dějinách výkladu textu Zj 12 znamená rok 1950. V apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus* vyhlásil papež Pius XII., poté, co se dotázal biskupů, co smýšlí obecný katolický lid v této věci, dogma o nanebevzetí Mariině. Rozhodnutí nepřilo zčistajasna; už od XIX. století byly sepisovány petice zbožnými kruhy římskokatolické církve, které požadovaly zvěčnění tradice nanebevzetí v dogmatu. A Pius IX. dokonce počátkem století protěžoval vykladače čistě mariologické.

Vyhlášení o Assumptio Pia XII. je přesto dodnes vnímáno jako rozporuplný krok po stránce ekumenické i dogmatické, a to nejen teology na evangelické, ale i na římskokatolické straně¹⁰⁰.

Na dějiny výkladu našeho textu nemělo vyhlášení dogmatu přímý vliv, v jeho odůvodněních se Zj 12 nezmiňuje; hlavní argumenty jsou vedeny z dogmatických pozic¹⁰¹. Nepřímo však nové dogma podnítilo vlnu římskokatolických exegetických prací na téma Zj 12. Cílem mnohých zkoumání (ať už šlo o dějiny působení, nebo o biblickou exegezi) bylo nalézt Mariino nanebevzetí v církevní historii jako to, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, a opřít tak nové dogma o vícero podpěr, než je neomylnost Pia XII. LeFrois vyčetl mariologickou interpretaci (sic!) i z Tyconia a ve IV. století měl prý být typus Marie ve Zj 12 v obecném povědomí jako základní model výkladu¹⁰²; dokladem starobylosti mariologického výkladu byla i liturgie doložená na konci XIX.století v Lourdech. Nekatolické církve odpověděly sérií spisů napadajících závěry římanů, mezi nimiž je dodnes citována práce Johannese Michla. Ještě Gollingerová věnuje v roce 1971 čtvrtinu své dizertace o ženě ze Zj 12 tvrdé polemice s mariologickou interpretací (u Kalmse v r. 2000 totéž zabere tři strany)..Mariologický spor, který nadlouho ovládl odbornou debatu, se *nolens volens* promítal i do jinak neutrálních pojednání z obou stran, Prigenta, Feuilleta, Kassinga.

Ve způsobeném povyku poněkud zaniklo, že Zj 12 jako *popis* Nanebevzetí oficiálně vykládáno není, a při bližším pohledu je jasné, že těžko někdy vykládáno bude. Jediným skutečným důsledkem dogmatizace je zavedení svátku nanebevzetí, při němž je náš text čten ve druhém čtení. Tuto liturgickou aplikaci považuje Gollingerová za *sensu accomodato* a akceptuje ji, narozdíl od posouvání *sensus litteralis*¹⁰³.

2.8.5 Sionismus a naděje pro Izrael

Konec druhé světové války a nově vzniklý stát Izrael vyvolal vlnu zájmu o judaismus; někteří křesťané viděli v návratu Izraelců do Palestiny znamení, že se blíží parusie. Spíše jako ukázkou, k čemu také může sloužit text Zj 12, než jako seriózní exegezi, uvádím článek Jakoba Ernsta Kocha. Zároveň se ukazuje, že i moderní doba, navzdory kritickým metodickým postupům (Kochův článek je bezesporu biblicky poučený), je ve zlomových momentech náchylná číst v knize Zj především svá vlastní eschatologická očekávání a znamení svého věku.

Apk je z autorova vykladačského rozhodnutí: "krönende und abschliessende Zusammenfassung des ganzen prophetischen Wortes [...] Alten Testamentes"¹⁰⁴. Že se Zj 12 týká současnosti dovozuje Koch ze souvislostí v jiných knihách. Vztahuje Ježíšova slova nad fíkovníkem (Mt 24,32) na obnovený stát Izrael: z uschnutého stromu vypučela zdravá větev, která nese zelené listy. Spása je tedy blízko, soudí Koch o Izraeli a rozvádí to na pozadí Pavlovy argumentace v Řím 11.

¹⁰⁰ Dopad dogmatu na ekumenické vztahy se pokoušel zmírnit K. Rahner vztážením *assumptia* na Mt 26,52-53, kde je spása a zmrtvýchvstání – vyhnutí se smrti - v anticipaci přičena svědkům kříže (i Marii, ale nejen jí).

¹⁰¹ Důvody jsou ale dogmatické, a ne biblické. viz COURTH, 1991, s. 207.

¹⁰² PRIGENT, 1959, s. 15.

¹⁰³ GOLLINGER, 1971, s.40-41.48.

¹⁰⁴ KOCH, 1957, s. 30.

Žena není nikdo jiný, než Izrael konce času. To bude totiž ono "velké znamení" pro celý svět, až se Izrael jako lid obrátí ke Kristu. Zj 12 mluví o "die letzte Phase der Christusschwangerschaft Israels in Endzeit"¹⁰⁵, mesiánské bolesti znamenají působení Ducha v Izraeli, skrze Ducha je sémě Božího Slova, tj. Kristus, neseno. Dvě křídla spojuje Koch se dvěma proroky ze Zj 11 a opatrně zkoumá, o koho jde. Že by to byl Martin Buber¹⁰⁶?

¹⁰⁵ KOCH, 1957, s.41

¹⁰⁶ KOCH, 1957, s.36. Pro Kocha je důležité, že Martin Buber pomohl překonat staré předsudky proti Ježíši.

3 Exegeze Zj 12,1-17

3.1 Stručný přehled současných pohledů na Zj 12

Současná debata nad Zj 12 je do určité míry stále v začátcích, tj. i základní body textu jsou sporné. Neexistuje odborná shoda na tradicích, ze kterých apokalyptik vychází. Část badatelů navazuje na Dietericha, Bousseta a Bolla a hledá předlohu ke Zj 12 v mytologických (či astrologicko-mytologických¹⁰⁷) tradicích řeckého, egyptského či jiného původu¹⁰⁸. Druhá část odmítá mytologický (pohanský) původ a snaží se odhalit zdroje ve starozákonních, mimokanonických a apokalyptických tradicích. Kritizují představu, že by byl Jan využil pohanskou látku, což nedělá, podle současných poznatků, nikde jinde ve Zj.

Zatímco debata o pramenech může být sekundární pro pochopení věci textu, nelze totéž říct o identitě hlavních postav. Drak je jediná postava v textu, která je jasně určena a jmenována mnoha tituly, zatímco další postavy jsou překvapivě nejasné. To platí o dítěti, které je sice aluzí na Ž 2,9 asociováno s mesiánským očekáváním, ale popis dějů s dítětem-chlapcem spojených je natolik stručný a konfúzní, že vyvolává prudké dohady. To platí i o Michaelovi, jehož postava se nečekaně objeví na scéně, aby vzápětí záhadně zmizela, bez zřetelné návaznosti k předchozímu a hlavně s nejasným *raison d'être* v mesiánském příběhu. Ale především platí "nejasnost" postavě sluncem oděné – ženě. Žena je průvodkyní třemi čtvrtinami textu, navíc je emfaticky vyobrazena jako "velké znamení". Nemůže proto být považována za marginální, ať už je těžiště textu kdekoliv. Po 1800 let dějin výkladu platilo a stále ještě do jisté míry platí, že o tvaru interpretace celého textu rozhoduje právě určení ženy. "Id est ecclesia...", říkaly již patristické a po nich i středověké parafráze první větou. A ačkoliv nejnovější práce ukazují střed interpretace na jiném místě textu (pád draka – Božího nepřítele) a na výklad ženy kladou mnohem menší důraz, zůstávají sevřeny ve starém přístupu tím, že rozhodnutí o identitě ženy determinuje interpretaci několika obtížně vyložitelných (a zároveň klíčových) bodů textu. Jde o tato klíčová místa:

- a) velké porodní bolesti a křik „nebeské“ ženy (v.1b)
- b) porod mesiánského chlapce a jeho uchvácení vzhůru (v. 5)
- c) *ostatní potomstvo* ženy na poušti (μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς, v.17)¹⁰⁹

Bod c je zároveň zpravidla totožný s tím, jak je chápána celá scéna na poušti, vv.13-16. Poukážu nyní na tyto důležité body, jakési problematické uzly Janovy vypravěčské nitě, a pokusím se učinit stručný přehled jejich výkladu v závislosti na

¹⁰⁷ Tuto myšlenku oživil MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. Peabody : Hendrickson, 1995.. ISBN 1565630408, s.140-141.

¹⁰⁸ VÖGTLE, 1971; AUNE, 1998; KOCH, 2004.

¹⁰⁹ Zj 12 má mnoho dalších velmi složitých až záhadných míst; uvedená místa však spojuje jejich vliv na určení identity ženy a vliv na interpretaci celku. 17. verš se zpravidla nepovažuje za klíčový, ale uvádím ho proto, že skrze něj se (i podle vzácné shody komentátorů) obrací apokalyptik ke svým čtenářům. Vztah autora a čtenáře je samozřejmě určující pro celkovou koncepci výkladu – a zároveň zde souvisí s rozhodnutím vykladače o identitě ženy.

identitě ženy. Nebudu se pouštět do dlouhé kritiky jednotlivých koncepcí, pouze upozorním na jejich slabé body.

Tento přehled je nutně a notně zjednošující (tak už to s přehledy bývá). Podrobné rozebírání současné diskuse není úkolem této práce. Doporučuji srovnávat se zdroji uvedenými v poznámkovém aparátu.

3.1.1 Interpretace mariologicko-ekklesiologická

Nepojednáváme zde o čistě mariologickém výkladu, který v současnosti již nemá vážné zastánce (alespoň na akademické úrovni). Mariologicko-ekklesiologický typ výkladu vychází z římskokatolické tradice, má však – na jiném podkladě – své stoupence i u jiných konfesí (srv. níže tzv. ‚křesťanský‘ mýtus).

Typ mariologicko-ekklesiologického výkladu ukážeme na dvou autorech, z nichž LeFrois je více mariologický a Braun vyvažuje oba pojmy, nechtěje mezi nimi zásadně rozlišovat. Kromě metodologických nedostatků¹¹⁰ jsou hlavním problémem mariologických výkladů motiv *bolesti* (v.1b) a *pouště* (v.6.).

autor	LeFrois ¹¹¹	Braun ¹¹²
význam ženy	individuum = kolektiv; srv. „Jáko b “: někdy jednotlivec, jindy kolektiv	polyvalence ženy (Marie i církev současně)
bolesti	<i>Josefovy pochyby</i> ¹¹³	<i>duchovní spoluutrpení Marie-církve s Kristem</i>
porod uchvácení	<i>narození z Marie</i> <i>ukřížování - vzkříšení</i>	<i>Izrael-církev-Marie rodí mesiáše</i> <i>ukřížování - vzkříšení</i>
žena a ostatní	<i>matka církev a ind. křesťané, Gen 3,15</i>	<i>duchovní mateřství církve-Marie všech křesťanů (Jan 19,26)</i>

3.1.2 Křesťanský mýtus¹¹⁴

Hellénistický mýtus byl přepracován křesťanskou rukou. Tento výklad zastává s opatrnou argumentací David AUNE, v několika textech se k němu přihlásil Petr POKORNÝ¹¹⁵. Žena je Marie (vv.1-6), ve druhé části církev (vv.13-17).

¹¹⁰ Srv. GOLLINGER, 1971, s.41-47.

¹¹¹ Analýza podle GOLLINGER, s.42-43. Srv. LeFrois, B.J.. *The Woman Clothed with the Sun (Apoc 12), Individual or Collective?*, Rom 1954.

¹¹² Analýza podle GOLLINGER, s.43-47. Srv. Braun, F.M. *La Femme vêtue du soleil (Apoc XII.). Rthom 55 (1955), 639-669.*

¹¹³ Srv. Oecumenius, viz výše Dějiny výkladu.

¹¹⁴ Použil jsem terminologii podle POKORNÝ, 2005, s.75.

¹¹⁵ „*Žena oděná sluncem ... byla těhotná ... A drak se postavil před ženu, aby pohltil dítě [...]*“ Celý Ježíšův život, který se při takovém pohledu shora jeví jako jeho „vtělení“ (inkarnace) je v citovaném textu z knihy Zjevení redukován na fakt jeho narození. Jeho smrt je ve Zjevení Janově jen nepřímo předpokládána (obraz Ježíše jako zabitého beránka), ale pozornost se soustřeďuje na jeho nanebevzetí.“ POKORNÝ, 2005, s.75-76. POKORNÝ si zřejmě uvědomuje problematičnost *porodních bolestí* pro svůj výklad, proto je v citaci Zj 12 úplně vynechává.

autor význam ženy /význam textu/	AUNE¹¹⁶ ; souhvězdí – Izrael – Marie – církev /“narrative apologetics” ¹¹⁷ proti řeckým mýtům/
bolesti	<i>mesiánské bolesti - pozůstatek židovské verze mýtu</i>
porod & uchvácení	<i>narození z Marie - vyvýšení Krista (sekundární křesť. redakce)</i>
žena a ostatní	<i>církev a individuální křesťané – tradice Exodu a Gen 3,15</i>

Výhodou odkazu na židovské a křesťanské pseudomytologické tradice, ovlivněné hellénismem, je možnost text rozkouskovat podle domnělého původu a “vykázat” každé části jiný *Sitz im Leben* a význam. Takový postup, zvláště při nedostatku *jasně rozpoznávaných* pramenů, považuji za příliš arbitrární. Největším problémem, stejně jako u mariologického výkladu, jsou porodní bolesti, které svým popisem a intenzitou neodpovídají ničemu, čím by Marie prošla. O poctivosti přístupu badatelů ovšem svědčí to, že nezastírají, že jde o výklad *faute de mieux*, a nerezignují na hledání *věci textu*¹¹⁸.

3.1.3 Sijón - Izrael

Poté, co jsme ukázali nešťasný způsob křesťanské “Israellogie” u J. E. Kocha, by se mohlo zdát, že výklad ženy jako Izraele je zcela zavádějící. Opak je pravdou, jak se snaží ukázat Roland BERGMEIER. Zj 12 je podle něj původně židovský apokalyptický text z doby pádu Chrámu a má vyjadřovat eschatologické očekávání židovské komunity. BERGMEIER využívá rabínské legendy o Menachemovi, podle níž se právě v okamžiku zkázy chrámu narodil kdesi mesiáš, Menachem. Byl však ihned odnesen větrem a přebývá neznámo kde. Až vyroste, nastane mesiášský věk. Obsahem legendy je naděje, že právě v nejhlubší zkáze Izraele se ukáže mesiáš. Takovou naději odráží i 4. Ezdráš v podobě těhotné, v bolestech rodící ženy, Sijónu (4 Ezd 9-10).

Otázkou zůstává, jaké místo by měl tak rozsáhlý text o Izraeli v Janově Zjevení.

autor význam ženy	BERGMEIER¹¹⁹ Sijón jako obraz židovské komunity
bolesti	<i>mesiánské bolesti – očekávání mesiáše</i>
porod & uchvácení	<i>zničení chrámu; narození a přenesení skrytého mesiáše</i>
žena a ostatní	<i>prchající žena jsou roztroušené obce po pádu Chrámu λοιποὶ – ti, kdo uniknou pronásledování a budou svědky příchodu mesiáše (klasický topos židovské eschatologie)</i>

¹¹⁶ Srv. AUNE, 1998, Explanation, s.712-713. Aunova práce je bohatě doložena, nabízí široké pole mytologických podobností, které naše schéma nemůže zachytit. Z nich nakonec volí umírněnou variantu.

¹¹⁷ AUNE, 1998, s.713.

¹¹⁸ Srv. POKORNÝ, 1999, s.194-195, z jehož výkladu *věci textu* Zj 12 v podstatě vycházím, rozšiřuji ho a kontextualizuji jej ve Zj.

¹¹⁹ BERGMEIER, 1982, s.97-109; prezentace jeho vlastního názoru a bibliografie k němu viz. s.106-108, tamtéž.

3.1.4 Církev (nebeský Jeruzalém, nevěsta)

Pierre PRIGENT, autor pozoruhodných dějin výkladu Zj 12, ze kterých jsem převážně vycházel v první části mé práce. PRIGENT spojuje Zj 12 s Janovým evangeliem, je prý ponořena do paschální symboliky.

autor	PRIGENT ¹²⁰
význam ženy	církev jako nebeský Jeruzalém, vyrůstající ze SZ židovstva
bolesti	<i>mesiánské bolesti v Janovském před-velikonočním smyslu (J 16,19-22)</i>
porod & uchvácení	<i>narození o velikonoční neděli – tj. vzkříšení, u Jana vyvýšení</i>
žena a ostatní	<i>církev podle tradice Exodu – bratři Krista a synové církve (podle Pavla)¹²¹</i>

Navzdory tomu, že se PRIGENTOVO chápání ženy blíží “božímu lidu”, přece jen je tu důležitý rozdíl ve snaze zakomponovat výklad do rámce Zj. Jako jeden z mála vykladačů nerezignuje na přemýšlení o věci *textu*: žena, ač slabá a pronásledována, má díky “paschální” “janovské” symbolice stále nebeský jas z prvních dvou veršů Zj 12 (což znamená soustředění na ,velikonoční‘ život církve, např. mana jako eucharistie)¹²². Jiným kladem je předpoklad nějaké tvůrčí koncepce autora textu a základního pozadí.

Eklesiologické vysvětlení má i další zastávce: J. Roloff považuje nebeskou ženu za symbol církve, Hildegard GOLLINGER zase za nebeskou “Heilsgemeinde” konce času. Hlavní problém jakéhokoliv eklesiologického výkladu je ovšem samo narození mesiáše z církve, kterému se autoři snaží všelijak vyhnout nebo jej alegorizovat¹²³. Většinou tvrdí, že nejde o historické narození nebo že nejde o mesiáše, nýbrž o martyry. GOLLINGER mluví o porodu jako o průlomu mesiášského času soudu¹²⁴.

3.1.5 Žena nemá být identifikována

Nelze-li o Bohu nic vypovědět, je lépe o něm říkat, co není. Touto nevázně myšlenou parafrází zásady apofatické teologie uvádíme dva autory, kteří odmítají ženu přesně vymezovat. Anton VÖGTLE (1971) považuje situaci, v níž nelze smířit porodní bolesti ženy (pravého Izraele) s narozením mesiáše, za důvod k tomu, aby postavu ženy vůbec neidentifikoval¹²⁵. Tématem kapitoly je totiž “die endzeitliche Verfolgung der Heilsgemeinde”, což se pramálo týká vv. 4-5, které jsou prý ve vyprávění jen proto, že jde o kopii řeckého slunečního mýtu o Lété, Pythonovi a Apollónovi. Žena sluncem

¹²⁰ Pierre PRIGENT, 1998, s.176-197.

¹²¹ Viz Řím 8,29 a Gal 4,26.

¹²² Nemohu se ubránit, abych nepřipomněl eucharistickou interpretaci Matěje z Janova, viz výše Dějiny výkladu.

¹²³ Jak v nedělní škole napomíná kolegy KALMS, 2001, s.105: “...die Kirche hat ja nicht den Mesias hervorgebracht, sondern die Kirche wurde im Gegenteil erst durch Christus als ihren Messias ins Leben gerufen.”

¹²⁴ GOLLINGER, 1971, s.68-70.

¹²⁵ “Dass man nämlich die christologische Interpretation des Kindes festhält, ohne auf dem problematischen Verständnis der Frau als Verkörperung des wahren, das alttestamentliche und neotestamentliche Gottesvolk umfassenden Israel bestehen zu müssen.” VÖGTLE, 1971, s.399. Doporučuji k povšimnutí, že jeho žačka, Hildegard GOLLINGER, dojde stejnou úvahou k ne-identifikaci dítěte: dítě *značí* průlom mesiánského času, viz výše. - Lze ale z postav Zj 12 udělat depersonalizované nosiče teologických ideí (jako jsou andělé s nádobami)?

oděná je pouhým symbolem (σημείον, v.1) povahy církve, která je kontrastní k situaci pronásledování, značí “Königstum der Heilsgemeinde”¹²⁶.

Obširnějším pokusem je dizertace Michaela KOCHA (2004), která vede rozpravu o metodě výkladu mýtu nad Zj 12. KOCHOVA práce je – jak příznačné pro současnou diskusi! – napsaná z naprosto protikladných pozic, než jsou KALMSOVY (2001). Kritika dějin tradice prý vytváří ve Zj 12 umělé “Mischungsdeutungen”¹²⁷, zatímco pravou povahou Zj 12 je mytické vyprávění. KOCH zkritizuje postupně všechny předchozí přístupy, což je v moderních dějinách výkladu Zj 12 nejoblíbenější a pohříchu i nejúspěšnější část exegetických prací¹²⁸. To, co nepatří k původnímu mýtu, způsobuje inkongruenci ve výkladech (např. spojení dítěte s Ž 2,9)¹²⁹. Žena byla a je pro křesťanského čtenáře *Identifikationsangebot*¹³⁰, ženou mnoha tváří (církvev, Marie, Izrael, Sijón). V teoretických úvahách se KOCH táže, jak by měl být mytus Zj 12 analyzován, resp. vykládán. Mluví o potřebě univerzálních obrazů (drak je prý “zlo”, Zj 12 je “panoptikum zlého”¹³¹), o zpřítomňující tendenci mytického času, o kontrastu pračasu a času konce, o mýtu jako otevřeném systému, který se vzpírá pevným významům. KOCHOVA kniha se podobá jeho představě o Zj 12.

3.1.6 Eschatologický Boží lid¹³² – J. KALMS

Tento výklad pro ženskou postavu, který se v určitých částech může blížit PRIGENTOVĚ interpretaci “nebeský Jeruzalém”, obhajuje ve své dizertační práci Jürgen U. KALMS. Z římskokatolické strany tuto interpretaci předznamenal originální a kritický vykladač Altfried KASSING¹³³. KALMSOVA kniha *Der Sturz des Gottesfeindes* patří k nejkompexnějším pracem, jaké kdy byly napsány na téma výkladu Zj 12. Rozdíl oproti prostému eklesiologickému výkladu je v tom, že se tu přísně trvá jak na dvojaké identitě ženy, která spojuje lid staré a nové smlouvy, tak na eschatologické perspektivě. Nejde přitom o rozšíření spásy pro Izrael včetně NZ doby, to by bylo nepřiměřené židovsko-křesťanským vztahům podle Apokalypsy. Jde o

¹²⁶ VÖGTLE, 1971, s.404.

¹²⁷ KOCH, 2004, s.198.

¹²⁸ KOCH, 2004, s.188, nachází v eklesiologických výkladech “*Verdoppelungstendenz*” významu postav; jednota je předstíraná, ale ne vnitřní. Překvapivě se však nepokusil vyrovnat se s KALMSEM, ve své knize mu věnuje několik neutrálních citací a ve výčtu badatelů zastávajících “*eschatologische Gottesvolk*” (který KOCH nepochopitelně podřazuje výkladovému typu *Israelologie*) KALMS chybí. – KOCH, 2004, s.198-199. Mezi oběma pracemi je přitom tříletý odstup.

¹²⁹ KOCH, 2004, s.236.

¹³⁰ KOCH, 2004, s.240-241

¹³¹ KOCH, 2004, s.275-279.

¹³² Tato myšlenka bývá uváděna i pod titulem “pravý Izrael”, nikoliv ovšem u KALMSE. KOCH, 2004, s.183, kritizuje toto pojetí, neboť termín “pravý Izrael” není v NZ doložitelný.

¹³³ KASSING kritizuje své katolické kolegy a přímý mariologický význam popírá. Jeho výklad si ovšem zachovává mariologickou tendenci, jenže naprosto jinou úvahou. Rozlišuje mezi *Gesamtsinn* a *Teilsinn*: “Während im Gesamtsinn immer das gleiche Gesamtvolk gemeint ist, insofern es in dern berichteten Ereignissen handelt, sind im Teilsinn *jeweils verschiedene Teile* des volkes gemeint, je nachdem, von welchen geschichtlichen Perioden und Handlungen die Rede ist.” KASSING, 1958, s.115. Žena je “eine Heilsgemeinde Gottes des Alten und Neuen Bundes”, s.160. Přesto: “...darum hat Maria in der Deutung ihren echten Platz, dort nämlich, wo von ihrem Handeln und Erleiden die Rede ist: inder Geburt Messias.”, s.160. Ještě dál jde jiný teolog s *Imprimatur*, André FEUILLET, 1962, s.96. , když říká “En particulier on a souvent oublié que l’application de l’Apoc 12 a Marie, qui est loin d’être la plus ancienne et la mieux attestée, ne vas pas sans difficulté.” Feuillet tvrdí, podobně jako KALMS, že žena je Sijón a

sijónskou dceru, která se zrozením mesiáše stala církví¹³⁴. Pád draka je ústředním bodem vyprávění (netvoří ovšem jeho *message*). Počátkem spásy je ale především to, že od Boha odstoupí κατήγορ, žalobce (v.10)¹³⁵. KALMSOVA studie skrze četné exkurzy prozkoumává i pozadí protibožských kultů, které apokalyptik nechá, coby “svůdce”, rovněž spadnout z nebe – což je varování před nimi určené čtenářům. Nemalou část knihy tvoří SZ, NZ i mimokřesťanské souvislosti “pádu nepřítel”.

KALMS se vydává cestou *Traditionsgeschichte*¹³⁶; vychází především ze starozákonní a apokryfní tradice a z židovské pozdně hellénistické kultury. Systematicky si při výkladu zásadně nevšimá heterogenních mytologických podkladů Zj 12, věnuje jim jen malé místo v rozsáhlém exkurzu o pádu Nepřítele. Nakonec označí císařský Apollónský mýtus za polemické pozadí narace¹³⁷. Jeho snahou je ukázat soběstačnost židovských a křesťanských tradic, nepovažuje za pravděpodobné, že by apokalyptik Jan přebíral pohanské látky – naopak je prý potírá. Je těžké krátce shrnout KALMSOVY argumenty, každé tvrzení či obraz je podloženo škálou mnoha dokladů, čímž se autor zřejmě snaží ukázat ‘proudy’ dějin tradice. Tato tabulka je tedy mnohem nepřesnější než ty minulé (resp. i ty minulé jsou jakousi podmnožinou této, KALMS zahrnuje téměř vše, neboť: co nepatří do dějin tradice?).

autor	KALMS ¹³⁸ ,
význam ženy /srdce textu/	“Das eschatologische Gottesvolk” – “Sijón” a jeho tradice spojená s církví /Bůh sám ochraňuje svůj lid před ohrožením, stejně jako ochránil lid izraelský na poušti (vv.14-16). Proto je zdůrazněno spojení se SZ lidem (Gottesvolk), aby křesťané věděli, že stejně Bůh chrání i je. ¹³⁹
bolesti	<i>mesiánské bolesti – tradice Sijónu jako matky, která v úzkosti rodí své děti (Iza 26,17; Iza 66,7), propojená s... -</i>
porod & uchvácení	- ...s mesiánskou tradicí (Iza 66,7, Iza 7,14, vliv Mt 2) <i>uchvácení vzhůru znamená intronizaci, dítě odkazuje na Menachema¹⁴⁰</i>
žena - ostatní	<i>církev ve smyslu sbor, komunita; λοιποι – “děti” komunity (2 J 1)</i>

KALMSOVU práci je pro její zevrubnost těžké kritizovat, na každou výtku je tu jakési *ale*. Pro encyklopedické množství dokladů se zdá být argumentačně neprůstředná.

stane se církví zrozením dítěte-mesiáše. “Son enfantement douloureux se refere alors a la Passion du Christ”, FEUILLET, 1962, s.97.

¹³⁴ KALMS, 2001, s.107: “Innerhalb dieser Tradition stellt jedoch die in Apk 12,5 geschilderte Geburt Christi einen deutlichen Wendepunkt dar.”

¹³⁵ KALMS, 2001, s.277.

¹³⁶ V úvodu se vymezuje vůči narativní kritice aplikované na Zj 12, již použil Peter Busch ve své knize *Der gefallene Drache : Mythenexegeze am Beispiel von Apokalypse 12*. Tübingen, 1996, v níž Busch rozděluje Zj 12 na sedm úseků podle jednání. KALMS to odmítá: “Dies wird der Komposition der Johannesapokalypse jedoch nicht gerecht, die gerade dadurch ihren theologischen Gehalt gewinnt, dass vielfältige Bilder aus der biblischen Tradition miteinander verbunden werden.” KALMS, 2001, s.7.

¹³⁷ KALMS, 2001, 277: “Die Aufnahme dieser paganen Traditionen [...] ist in erster Linie als eine ironische Bloßstellung des Kaiserkultes zu verstehen.”

¹³⁸ Srv. AUNE, 1998, Explanaton, s.712-713.

¹³⁹ KALMS, 2001, s.275.280.

¹⁴⁰ Viz výše u Bergmeiera, Sijón – Izrael.

Říkám-li ‚zdá být‘, mám zajisté na mysli jeden kritický bod – a tím je právě přemíra odkazů a nedostatek třídění. Cílem výkladu přece není nalézt *všechny* souvislosti, ale třídit a vytáhnout především relevantní momenty a silné linie. KALMS rozebral intertextualitu kosmického dramatu Zj 12 na nespočet součástí. Výsledkem je rozsypaná mozaika motivů, které spolu nekomunikují a netvoří příběh či děj. Problém je v metodickém přístupu, který nebere v potaz dějovou linku nebo tvůrčí motiv. Chybí jednotící princip textu¹⁴¹.

Abych ukázal, v čem je dluh kritiky dějin tradice vůči *dějově bohatému* Zj 12, uvedu tento příklad: V českém prostředí lze za společný symbolický jazyk ve smyslu dějin tradice považovat tradici českých pohádek a postav z Večerníčku. Řeknu-li někde na ulici: „Krkonoš hledá ‚za hory, za doly, mé zlaté parohy‘ a Rumcajs mu loupe perníček“, málokdo asi pochopí, že mám na mysli dějově vypjatou situaci, v níž si policista, hledaje ztracené dítě, nevšiml, že mu za zády zloděj vykrádá samoobsluhu. Chybí totiž dějová linka, jednotící myšlenka. Jiné je to naopak s deskriptivním textem, kde takové linie není zapotřebí: „Není to žádný ‚za hory, za doly, mé zlaté parohy‘, ve tváři Rumcajs a pohled jak Krkonoš.“ Takový popis je víceméně srozumitelný.

Dalším nedostatkem KALMSOVY práce je neambiciózní analýza kontextu Zj 12 v rámci knihy, který, jak se pokusíme ukázat v exegezi, je zcela zásadní pro chápání této kapitoly a jejího hlavního motivu a tématu. Třetí otazník nad KALMSOVOU prací již otevírá naše vlastní zkoumání¹⁴².

3.1.7 Otázka nad současnou diskusí

Ve většině prezentovaných modelů bádání byly ženy bolesti identifikovány jako mesiánské bolesti a obvykle spojeny s tradicí Sijónu, Sijónské dcery. Jak ukazuje výtečně KALMS, Jan si dává hodně práce, aby propojil tuto sijónskou tradici s tradicí o narození mesiáše¹⁴³. Jenže proč? Jaký důvod má apokalyptik k tak krkolomnému výkonu? Proč zdůrazňuje vcelku banální fakt, že církev navazuje na Izrael? V čem je takto vylíčená návaznost důležitá? - Skutečně to Jan činí jen proto, aby ukázal, že církev bude Bůh ochraňovat, *stejně jako* Izrael (KALMS)? Není to celkem evidentní pro křesťana I. století? - Nebo jde o atavismus židovského mýtu (AUNE)? Ale proč jsou potom bolesti ženy nepřehlédnutelně zvýrazněny a stupňovány trojitým paralelismem (viz dále) – mohla toto křesťanská redakce beze slova přejít?

Máme za to, že dobré vysvětlení Zj 12 musí zahrnovat *silný důvod pro začlenění* Sijónské tradice a mesiánských bolestí do obrazu „ženy“, a to nejlépe takový důvod, který bude vycházet z *věci textu* či z významu Zj 12 v rámci Zj. O takové vysvětlení se chceme pokusit.

¹⁴¹ Nota bene: srdcem textu je motiv z jedné malé části a není jasné, jak a proč byl text tímto způsobem okolo něj vystavěn. Je-li tradice Exodu ve vv.14-16 tak silně zobrazena, jak tvrdí KALMS, nestačil by oddíl o pádu draka a pronásledování?

¹⁴² Přes tyto výhrady zůstává KALMSOVA práce výzvou, na níž nemůže tato malá studie relevantně odpovědět. Naopak, v mnohém budeme čerpat ze studnice dokumentů a nápadů našeho pečlivého předchůdce.

¹⁴³ KALMS, 2001, s.40-48 a s.56-58. Viz zejména narážku pomocí gramaticky nesprávného *эпоев* (v.5), s. 55-56.

3.2 Předběžná rozvaha

3.2.1 Autor, text a adresáti

Úvodem vlastní exegeze připomenu v současnosti uznávaná fakta o autorovi a textu Zj.

Autora textu známe pouze tak, jak se nám sám dává znát – totiž jako “Jana” (J 1,1 atd.). Nelze jej ztotožnit s žádnou osobou téhož jména, kterou známe z raného křesťanství, s Janem Zebedeem ani Janem starším. Podle znalosti realíí, řečtiny plné hebraismů a zběhlosti v apokalyptice to byl palestinský Žid, který snad emigroval někdy v období židovské války do Malé Asie. Pravděpodobně se tam stal členem či vůdcem prorocké školy.¹⁴⁴ V naší práci jej nazýváme apokalyptikem či prostě Janem.

Zj bylo viděno a sepsáno, podle současného poměrně širokého **konsensu za vlády císaře Domitiana koncem I. století** (domitianovskou dataci navrhol již Iraēneus)¹⁴⁵.

Text Zj předpokládá, že měl být čten veřejně (1,3; 22,18). Důležitý je jeho vztah k **pronásledování** křesťanů v Malé Asii, kam je Zj adresováno. Církev již měla za sebou zkušenost Neronova pronásledování. Nicméně, v době sepsání Zj situace nebyla ani zdaleka vyhrocená: v textu dopisů Zj 1-3 jsou sice křesťané stále vyzýváni k vytrvalosti, najdeme tu nicméně pouze jednoho přímo jmenovaného martyra, Antipa z Pergamonu. U dalších krvavých obrazů nevíme, zda jsou zpodoběním minulosti nebo budoucnosti. ROWLAND ukazuje v analýze několika dobových svědectví, že období po židovské válce bylo charakterizováno velkým napětím vůči židům mimo Palestinu. Toto napětí se týkalo i křesťanů, jež nebyli tehdejšími úřady od židů odlišováni. Víme o zákonné povinnosti účastnit se císařského božského kultu, který byl v Malé Asii velmi populární, z níž neexistovala výjimka. Podle všeho to ale nebylo na židech nijak násilně vymáháno. Zůstával však o to větší *zákonný prostor* pro snaživé práškače, kteří mohli po komkoliv projev náboženské úcty vyžadovat – což se skutečně dělo. Máme např. doklady o popravě a nuceném exilu z Říma v r. 95 po Kr., nebo o pogromu v Antiochii, vyvolaném veřejným pohanským aktem jednoho odpadlého žida, po čemž dav násilně požadoval totéž od dalších židů (Josephus)¹⁴⁶. Předpokládáme tedy v maloasijských sborech *minimálně* situaci napětí a strachu z persekuce, která již stojí za dvěma a klepe.

Rysy apokalyptické literatury zde rozvádět nebudu¹⁴⁷. Připomínám jen málo zmiňovaný fakt, že autoři apokalyptických spisů zřejmě skutečně vycházeli z určitého typu vizí (nejde jen o literární manýru). Apokalyptika vyrůstá v době, kdy je doba proroků v Izraeli dávným věkem, v době prorockého mlčení plné eliášského a mesiánského čekání¹⁴⁸. Apokalyptikové tento koncept “narušují” přímými vizemi nebeských věcí¹⁴⁹. Je pochopitelné, že tyto osobité vstupy doprostřed židovské tradice

¹⁴⁴ AUNE, 1998, *Introduction*.

¹⁴⁵ ROWLAND, 1985, s.403-407.

¹⁴⁶ Líčeno podle ROWLAND, 1985, s.408.412.

¹⁴⁷ Viz POKORNÝ, 1999, s.190-193

¹⁴⁸ K původu apokalyptiky viz ROWLAND, 1985, s.193-214.

¹⁴⁹ Koncept “odhalení Božských mystérií” formou vize obhazuje ROWLAND, 1985, s.73-124.

byly vnímány zejména rabínskými kruhy velmi negativně. Při tom všem je třeba mít na paměti, že Jan ne všechny obyčeje apokalyptické literatury dodržuje.

Zatímco autor (a jeho záměr) je skryt ‚pod kůží‘ textu Zj 12 a bude třeba jej objevit exegezí, jeho **adresáti** dostávají své místo ve Zj 12,17 jakožto *ostatní potomstvo* ženy (detaily viz dále). Tím je určen jejich zorný úhel. Narace Zj 12 a postava ženy se jich silně týká, a přesto je tu jakýsi odstup, s nímž mají vše sledovat. Podobně jako diváci na dobrém divadelním představení, kteří si uvědomují, že je to divadlo, ale zároveň vědí, že se drama zcela zásadně týká jejich života.

3.2.2 Otázky konceptu a struktury Zj

“The attempts at source-criticism have hardly been succesful, and, in the light of this, it is incumbent upon the exegete to do all in his power to attempt an understanding of the text as it stands”¹⁵⁰. Ačkoliv tento úsudek vynesl ROWLAND nad textem celé Apokalypsy, platí i pro 12. kapitolu: pokusů bylo dosti, úspěchů nemnoho.

V otázce struktury knihy Zj se tato práce nebude exponovat. Vycházíme z představy tří řad po sedmi (pečeti, polnice, nádoby) nereprezentujících ani čistou časovou progresi, ani čistou rekapitulaci. Naší pracovní hypotézou pro výklad Zj 12 bude kombinace obojího, pohybu v kruhu (rekapitulace) i progresu, tj. jakýsi spirálovitý pohyb, v němž se každá řada odehrává na nové úrovni.

Naše studie nicméně vyzdvihne Zj 12 jakožto přelomový bod mezi dvěma řadami (polnice a nádoby). Přelomem je samozřejmě samotný pád draka a povstání šelmy z moře a šelmy země, ale nás bude obzvláště zajímat, jaká nová teologická témata či narativní motivy, spojené s tímto přelomem, začínají ve Zj 12. Naším záměrem je, najít interpretační vzorce pro některé důležité narativní motivy.

3.2.3 Anticipace textu Zj 12

Dříve než začneme číst a vykládat text, musíme zvážit ještě jeden jeho předpoklad, totiž ten, že adresát jej pročítá (nebo slyší) *postupně*, od začátku knihy až k tomu místu. Kontext před Zj 12 počítá s ‚čtenářskou pamětí‘, a je proto důležitý pro výklad. Jan si přímo libuje v anticipacích či náznakových vysvětleních nadcházejících důležitých textů ve Zj.

Pro Zj 12 považuji za klíčové 3 anticipace:

1. V 10. kapitole vidí Jan výjimečnou andělskou postavu, která navazuje na vizi z Da 12,7 a připomíná Rhódský kolos, jak stojí jednou nohou na moři a druhou na pevnině. Po sedmeru zahřmění¹⁵¹ a dialogu s apokalyptikem přichází klíčové¹⁵² místo kapitoly:

Potom anděl, kterého jsem viděl stát na moři i na zemi, pozvedl svou pravici k nebi a přísahou při tom, který je živ na věky věků, který stvořil nebesa, moře a všecko, co je v nich, potvrdil, že čas vyprší [ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται] ve dnech, kdy zazní polnice sedmého anděla, naplní se Boží tajemství [ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ], jak je Bůh oznámil svým služebníkům prorokům.

Zj 10,5-7 [JB]

¹⁵⁰ ROWLAND, 1985, s.414.

¹⁵¹ Srv. Zj 10,4. Jan nesmí zapsat, co slyšel během zahřmění. Může jít o Boží tajemství, o němž je řeč ve v.8.

¹⁵² Tak soudí i AUNE, 1998, Explanation chap.10.

Čas vyprší... Podle analýzy u AUNE tu ale nejde o zkracující se lhůtu (“there will be no more delay”¹⁵³), ale o vypršení času (“the time will be up”¹⁵⁴), což může znamenat buď příchod konečného soudu, nebo začátek eschatologických událostí. Anděl mluví o “naplnění Božího tajemství”, které tedy prozatím nechme tajemným. Toto má nastat ve dnech po sedmé polnici anděla (11,15). Takové vymezení se *de facto* týká Zj 12, neboť Zj 11,15-19 je, jak uvidíme, jakousi přípravnou předehrou vítězného nebeského chorálu ze Zj 12.

2. Trojí “běda” – tento motiv narušuje zřetelnou strukturu knihy Zj, kterou tvoří tři řady po sedmi: 7 pečetí, 7 polnic a 7 nádob. Trojí běda je jediná řada, jež je odpočítávána vedle nich¹⁵⁵. Tím se její význam značně zvětšuje. Každá sedmice je v textu Apk dělena na 4 heslovité a 2-3 narativní textové úseky. U polnic však nastává změna, těsně před pátou polnicí:

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!” Zj 8,13

A po hrůzách páté polnice zazní před šestou polnicí: “První ,běda‘ pominulo; hle, již je tu druhé”, srv. 9,12. A po hrůzách šesté polnice: “Druhé ,běda‘ pominulo; hle, již je tu třetí”, srv. 11,14. Trojí “běda” tedy zjevně podtrhuje pátou, šestou a sedmou polnici, pokaždé přinese hrůzy a působí jako jakési temné odpočítávání, zdůrazňující třetí bod jako vrchol. Když je ohlášeno třetí běda, očekává čtenář vrchol běd. Překvapivě nic takového nepřichází, právě naopak: Zní chvalozpěv (11,15-18), vidíme epifanii archy úmluvy v otevřeném nebeském Božím chrámu (11,19) a nasloucháme příběhu 12.kapitoly, která popisuje vítězství nad ďábelským drakem. Doprostřed nebeského jásohu a oslavy tohoto vítězství (12,10-12) pak náhle, jako blesk z čistého nebe, zazní třetí “οὐαί” - běda! “Běda však zemi a moři, neboť sestoupil k vám ďábel, plný zlosti, protože ví, jak málo času mu zbývá” (Zj 12,12b). Je to mistrovsky zkomponováno. Větší kontrast a důraz, než jak jej Jan precizně vypracoval a odpočítal, si stěží lze představit. Jsem přesvědčen, že právě na tomto místě signalizuje autor čtenáři ,srdce‘ textu Zj 12.

3. Nepřehlédnutelnou anticipací našeho textu je začátek sedmé polnice (11,15-19). Slyšíme hlasy v nebi a účastníme se nebeské liturgie s chórem 24 starců. Liturgie – jak to má být – zpřítomňuje nastávající věci. Hlasy mocně volají, a téměř doslova je to to, co budeme za chvíli slyšet po pádu draka: ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ, “nastalo království našeho Boha a vláda jeho mesiáše” (Zj 11,15c [JB], srv.12,10b). A chór to stvrdí chvalami (11,17). Pak ale zpívá i jinou notu (11,18a):

“Rozhněvaly se národy, a přišel hněv tvůj...” [JB]

καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν, καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου

O jaké zuření a hněvání tu jde v souvislosti s převzetím Boží vlády? Prozatím, bez detailního vysvětlení, si povšimněme, že o rozhněvání (ὠργίσθη) se mluví v posledním verši 12,17 (Drak *se rozhněval* na tu ženu...[JB]). O vzteku či zlosti draka (θυμὸς – jde

¹⁵³ AUNE, 1998, comment 10,6b. Špatně překládá i ČEP: “lhůta je u konce”.

¹⁵⁴ AUNE, 1998, comment 10,6b.

¹⁵⁵ Sedmero zahřmění (10,3) nepovažujeme v tomto smyslu za řadu, protože je to textově jednorázový motiv.

o krátké hněvivé vzplanutí) se mluví při pádu draka z nebe, ve výše citovaném verši 12,12. Budeme si pamatovat, že Jan téma “hněvu” předem zvýrazňuje a mluví i o *hněvu Božím*. V liturgickém hymnu pak zaznějí i další témata (soud, odměna, záhuba hubitelům země); žádné z nich však není přímo citováno ve 12. kapitole.

3.3 Strukturální analýza Zj 12

3.3.1 Předznamenání textu

Zj 12 bývá nejčastěji děleno na tři části, přičemž ve třetí se odehrávají důsledky prvních dvou: A (1-6), B (7-12), AB (13-17)¹⁵⁶. AUNE rozděluje ještě A na 1-4a a 4b-6 s tím, že vv.1-4a jsou “introduction of *dramatis personae*”¹⁵⁷, představení osob dramatu.

Verše 1-4a skutečně tvoří samostatnou jednotku, a to ze dvou důvodů: a) verše jsou vnitřně zrcadlově strukturovány, způsob popisu ženy odpovídá způsobu popisu draka (viz níže), b) vlastní děj narace začíná až ve verši 4b, v němž se mluví o obou hlavních postavách současně a jejich interakci.

Jak se dále pokusím ukázat, verše 1-4a netvoří pouhé předpolí či první část celku 1-6 (žena, drak a dítě), nýbrž jsou jednak **předznamenáním** textu, jednak nastolují nové téma pro knihu Zj: **téma znamení**.

Dlouhou dobu byla odborná debata nad Zj 12 určována široce sdíleným přesvědčením, že vv. 1-4a jsou úzce propojeny pouze s 4b-6¹⁵⁸, velmi vzdáleně pak i s 13-17, a v důsledku toho je nebeský boj (7-12) cizorodého původu, redakční vsuvkou. Implikace bývá i opačná. U KALMSE byl obsah 7-12, totiž satanův pád, označen jako určující hlavní téma, autorem vsunuté do původní narace 1-6 a 13-17. Silné redakční úpravy zdrojových tradic nechceme zpochybňovat, zahrnují však rovněž úvodní verše 1-4a. Výše popsanou funkci prvních veršů dále ukážeme analýzou jejich vnitřní struktury a vztahu k dalším jednotkám textu. Oddělení úvodního bloku (1-4a) od další narace (4b-17) mění pohled i na její strukturu a smysl.

To potom znamená, že vlastní děj začíná až narozením dítěte. Verše 1-4a pouze prezentují hlavní postavy Zj 12, a to způsobem, který evokuje jejich *minulost* – totiž pomocí danielovské symboliky (viz níže). Ukazují ženu a draka jako dávné protivníky, odvěké nepřátele. To však je nyní pouze jakýsi *background*, který nicméně bude hrát ve vyprávění důležitou roli.

Počátek děje Zj 12, který začíná ve v. 4b, se týká až narození mesiáše a jeho éry. Z tohoto budeme vycházet i při exegezi týkající se “velkého znamení na nebi”.

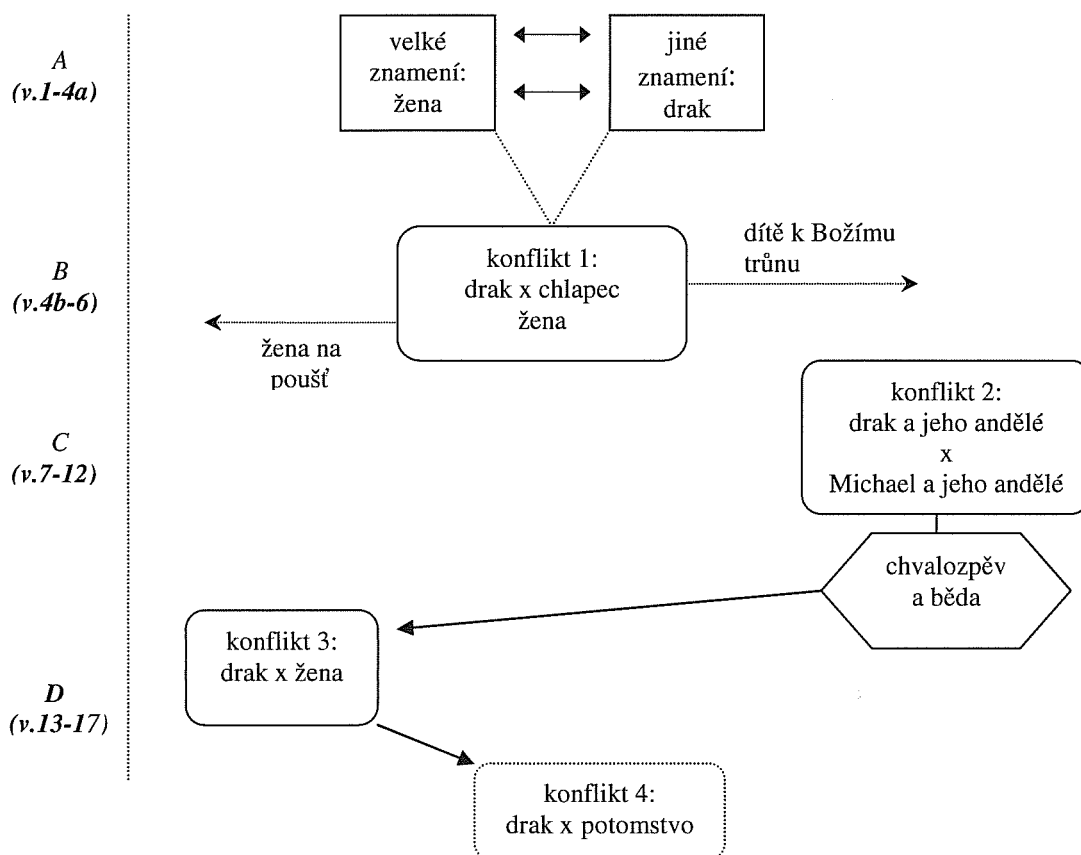
¹⁵⁶ Srv. KALMS, 2001, s.26-30. AUNE, 1998, s.666, zmiňuje analýzu Adely YARBRO-COLLINS, která má prokazovat vložení 7-12 s tím, že při procesu vznikne: “[...] an overlapping or repetitious comment, as if one ought to resume the source with some reference to where one left off”.

¹⁵⁷ AUNE, 1998, s.658. Terminologicky navazuje na V. Proppa.

¹⁵⁸ Mluví se o *změně místa děje* ve v.4b, k tomu viz...

3.3.2 Schématicizace rozdělení a děje Zj 12

Ve schématu jsem úmyslně nesituoval první část na nebe, protože “σημεῖον ... ἐν τῷ οὐρανῷ” není vymezením místa děje, ale otevřením tématu *znamení posledního času*. “Na nebi” proto není ani vymezením místa děje pro v.4b-6.



Ze schématu je patrných několik závěrů:

1. V textu vidíme jeden velký *dějový přerыв*¹⁵⁹, mezi B a C. Nespojuje je ani místo, ani časové určení, ani přímá souvislost postav. Jediná postava, která působí v B i v C, je drak, ale není tu ani zmínky o tom, že by se byl přesunul na nebesa. B se ale zřejmě neodehrává na nebesích, protože dítě je uchváčeno (vzhůru) k Božímu trůnu. Nelze ani říci, že by z textu přímo vyplývalo, že dítě je předmětem, důvodem, či aktérem nebeského boje. Ačkoliv je totiž Boží trůn v nebesích, v apokalyptických představách to nemusí znamenat *jednotu místa*: nebesa mají běžně několik pater či sekcí a Boží trůn je zcela výjimečné místo v jejich rámci¹⁶⁰. I pro postavu ženy představuje C náhlou odmlku, přičemž v D navazujeme přesně tam, kde skončilo B.

¹⁵⁹ Jiný přerыв je skrytý uprostřed hymnu (v.11). Náš náčrtek ale schematizuje děj, a tak si dovoluji předpokládat, že když se nezměnil zpěvák hymnu, ani místo, odkud zpívá, je z hlediska dějové linky jedno, že zpívá jako přeskakující LP deska. – Nota bene: ani část D nemá plynulý průběh.

¹⁶⁰ Srv. ROWLAND, 1985, s.81: “Another feature of the developing apocalyptic cosmology is the way in which heaven was gradually divided into a series of compartments varying in number from two to seven.” Srv. též Pavlovo dictum o uchváčení (sic!) do třetího nebe: ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. (2 Kor 12,2).

Vysvětlení, že C je cizorodá vložka, naráží na velmi silnou a logickou návaznost C a D. Někteří usuzují, že pád draka-d'ábla je důsledkem vyvýšení, tedy že B implikuje C. Ačkoliv to nevyklučuji, poznamenávám: K příčinné souvislosti však chybějí logická vehicula, to, čím na sebe tyto obrazy navazují, je velmi nepatrné. Chceme ukázat v exegezi jinou možnost: B¹⁶¹ a C vyprávějí totéž různými slovy a obrazy. B a C jsou paralelní výpovědi o jedné události, a proto je v ději cézura¹⁶². C je velká interpretační závorka. Paradoxně obsahuje tato závorka ‚srdce‘ textu.

2. Vlastní narace je sérií konfliktů, které se všechny týkají draka. Mění se pouze jeho protivníci. Kromě části A, která otevře téma znamení a předznačí Zj 12, obsahuje každá část jeden konflikt. Poslední konflikt, o kterém se mluví ve verši 17, již není obsahem Zj 12; je to konflikt, který se týká, nebo bude týkat čtenáře. Aniž bychom otevřeli textovou část, získáváme tento výtěžek: **adresát textu je postaven v posledním verši před rozhodnutí, před výzvu**. Chce-li totiž patřit do ženina potomstva (což jsou ti, „kdo zachovávají příkázání Boží a drží se svědectví Ježíšova“, 12,17b), musí přijmout fakt, že ho čeká konflikt s dračí obludou, který bude dalším dílem thrilleru ze Zj 12. Jenže teď už se nebude jen dívat.

3.4 Výklad Zj 12,1-4a

¹Καὶ σημεῖον μέγα ὠφθη ἐν τῷ οὐρανῷ,

γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη
ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς

καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων
δώδεκα,

²καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα
καὶ βασιανίζομένη τεκεῖν.

³καὶ ὠφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ
ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ
καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ
ἑπτὰ διαδήματα,

⁴καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν
ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς
τὴν γῆν.

A ukázalo se veliké znamení v nebi,

žena oděná sluncem a měsíc pod
jejíma nohama,

a na její hlavě je koruna z dvanácti
hvězd.

²A je těhotná a křičí v bolestech,
v mukách porodu.

³A ukázalo se jiné znamení v nebi, a
hle, veliký ohnivě rudý drak, mající
sedm hlav a deset rohů, a na jeho
hlavách je sedm korun.

⁴A jeho ocas smetl třetinu nebeských
hvězd a vrhl je na zem.

¹⁶¹ Samozřejmě bez verše 6, který má být signálem pro vloženou paralelní výpověď 7-12. Bez verše 6 by totiž vztah C a D skutečně vypadal jako *důsledek* – dítě je vzato k trůnu a začíná bitva. Což Jan – domníváme se – nechtěl říci.

¹⁶² Toto tvrzení je třeba rozříkat. Běžný paralelismus nepotřebuje oddělení, týká-li se pro čtenáře snadno uchopitelné skutečnosti, např. „Lev řve, prorok zvěstuje Boží slovo.“ Chceme-li však paralelizovat paradoxní velikonoční výpověď, vzniká problém: „Beránek byl zabit a Michael svrhl d'ábla z nebe“, to zní jako informace o dvou událostech, z nichž první je zločin a druhý pomsta. Proto – domnívám se – volí apokalyptik velký předěl.

3.4.1 Paralelní struktura 1-2 a 3-4a

Apokalyptik vedle sebe postaví hned v úvodních verších dvě hlavní postavy dramatu. Oba popisy jsou jasně odděleny náhlou změnou objektu narace; pokud toto znázorníme pomocí symbolů, dostaneme

a (1-2) → b (3-4a) → ab (4b-6).

K takovémuto zobrazení je třeba dodat dvě podstatné poznámky: (1) V A i B jsou prvky, které přímo nerezonují v dalším textu Zj 12 (nebeské odění ženy, hlavy a rohy a ocas draka a jeho barva). Vzniká určité očekávání, kdy a jak se v naraci tyto prvky realizují (nebo zda budou realizovány dále v Apk). (2) Textové úseky A a B vykazují paralelní, *zrcadlovou strukturu*, kterou autor záměrně na tomto místě vystavěl a signalizuje to čtenáři několika způsoby¹⁶³:

- (a) téměř stejným zněním uvozovací fráze (1a-3a), kde se opakují: σημείον; ὄφθη; ἐν τῷ οὐρανῷ, v obměněném pořadí.
- (b) při popisu věnce ženy a korun draka: καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς - καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ (1c-3c). Zdvojení signálu nejen na začátku, ale i uprostřed obou textových jednotek, upozorňuje na to, že obsahy charakteristik mají být čtenářem konfrontovány.

Navíc je verš 3c v napětí s popisem šelmy ze Zj 13,1. Šelma má také sedm hlav a deset rohů, ale, na rozdíl od draka, má deset diadémů *na deseti rozích*, ne sedm diadémů na sedmi hlavách, jak čteme u draka. Jan čtenáři možná opět signalizuje, že jde o *záměrnou* textovou paralelu¹⁶⁴, tj. že popis ženy a draka mají být čteny jako paralelní popisy dvou proti-postav (spíše antagonistů, než protagonistů).

- (c) představování probíhá podle na podobné textové rozložení, podle stejného scénáře:
- i. znamení na nebi –
 - ii. identifikace postavy –
 - iii. charakteristika popisem vnějšíku –
 - iv. koruny na hlavách –
 - v. charakteristika jednáním postavy¹⁶⁵.

A (1-2)

B (3-4a)

<p>i.</p> <p>καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ,</p>	←-----→	<p>καὶ ὄφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ</p>
<p>ii.</p> <p>γυνή</p>		<p>δράκων μέγας πυρρὸς</p>
<p>iii.</p> <p>περιβεβλημένη τὸν ἥλιον,</p>		<p>ἔχων κεφαλὰς ἐπὶ τὰ</p>

¹⁶³ Srv. GOLLINGER, 1971, ss.110-118. Rozpoznává zrcadlovou strukturu 1-4a, ale paralelizuje i verše 2 versus 4a. Jde prý o ženinu slabost (zranitelnost) a drakovu sílu. Motiv zranitelnosti, který najdeme i u AUNE, 1998, 682, považují za velmi nejistý; těhotenství a porodní bolesti mají jiné, tj. eschatologické konotace. Bezmocné bude až dítě (4b-6). GOLLINGER vidí Zj 12 jako strukturovanou výpověď, kde se střídá hledisko Satana a ženy, čímž se realizuje jejich antagonismus, viz tamtéž.

¹⁶⁴ Srv. AUNE, 1998, comment 12,3c, který upozorňuje, že jde přece jen o jiné postavy a předpokládá, že jde o autorský omyl. Jan prý špatně skrývá své prameny. Přesto: jde o jediný rozdíl v popisu draka a bestie, čímž je věc zdůrazněna.

¹⁶⁵ Srv. dělení u AUNE, 1998, s.658, který si všimá paralel, aniž by z nich dále vyvozoval.

καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς	καὶ κέρατα δέκα
iv. καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα,	καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα,
v. καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.	καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν.

Tak jako jinde v Apk, nedodržuje Jan strukturu vv.1-4a precizním způsobem¹⁶⁶. Jednotlivým narušením řádu budeme věnovat zvláštní pozornost vzápětí. Důležité je, že se při bližším prozkoumání projeví autorský záměr: ukázat na podkladu paralelní struktury kontrasty, protiklady a napětí mezi ženou a drakem a jejich typickým jednáním. Zrcadlení textů umožňuje postavit vedle sebe zdánlivě nesouměřitelné charakteristiky ženy a draka.

3.4.2 Zjevené znamení

V Hippolytově komentáři je hned pro první verš variantní čtení: καὶ εἶδον σημεῖον μέγα. Hippolyt opravuje (původní) znění textu na znění, které Jan obvykle používá k uvození zjevení: καὶ εἶδον. Vize 12. kapitoly totiž začíná způsobem, který je atypický pro ostatní vize Zj: καὶ ὠφθη (podobně ve v. 3). Slovesný tvar ὠφθη nacházíme v Apk pouze v 11,19 a 12,1.3. Domníváme se, že ve Zj 12,1 a snad i ve Zj 11,19 (v anticipaci) signalizuje “zjevení” příchod Mesiáše. Zatímco v celé Apk Jan referuje o tom, co viděl nebo slyšel, zde je cosi, co se ukazuje samo. V NZ je “ὠφθη” používáno pro zjevení (Mojžíš a Eliáš na hoře Proměnění, Mk 9,4 par.; Ježíš po vzkříšení, Lk 24,34, 1. Kor 15,5.6.7), ale ve všech případech je takové zjevení cíleno na konkrétní osoby. Zde adresáti chybějí; je tedy možné, že se tím zdůrazňuje univerzální charakter tohoto úkazu, je určen všem. Jan vidí Mesiášův příchod nikoliv v mezilidských, ale v kosmických rozměrech (tak trochu jako stejnojmenný evangelista).

To, že se jedná o historické **zjevení** mesiáše v Ježíši Kristu, nám naznačuje text spřízněný svým zněním s Iza 7,14 LXX:

διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον
ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται
υἶόν

Proto vám dá Hospodin znamení,
hle, panna bude těhotná a porodí syna.

Jak ukazuje KALMS, souvisí Izajášův verš také s kompozicí gramaticky obtížného 5. verše (καὶ ἔτεκεν υἶόν ἄρσεν, viz výklad níže). Další souvislostí je řeč kolosálního anděla z 10.kapitoly, v níž mluvil o “naplnění Božího tajemství” sděleného

¹⁶⁶ Někdy se zdá, že autor Zj vytváří paralelní struktury proto, aby je vzápětí narušoval. Trojí řada sedmi pečeti, polnic a nádob se nikdy neodvívá pravidelně, navíc k ní jaksí nad plán přibude sedm zahřmění. Jiný příklad: když se konečně rozlomí sedmá pečeť, nastane půlhodinový “prostož” (Zj 8,2).

prorokům, až zazní sedmá polnice¹⁶⁷. Jestliže jsme zmínili historické zjevení, nechtěli jsme v žádném případě tvrdit, že se tu bude Jan zabývat přepisováním evangelijní látky. Vize se odehrává na hraně minulosti a přítomnosti, je to "jako", a přesto se to děje "teď". Eschatologické dějiny se odvíjejí jako svitek. Nezapomeňme na adresáty textu, kteří vše sledují s odstupem: tohle je zkrátka *historický thriller*.

3.4.3 Asymetrické znamení

Jak ale vysvětlit, že je tu jakési "jiné znamení", stejně zjevené? A je-li to navíc znamení draka, ďábla, dávného hada?

Odpověď na tuto otázku nám nabídne první 'zrcadlový' moment veršů 1-4a, kterému se budeme věnovat. Jde o *nerovnováhu* v identifikaci postav a v popisu jejich σημείον. Hned ve vstupní emblematické větě je drak popsán jako "jiné znamení". To kontrastuje s "velkým znamením" ženy. Že u slova "jiné" nejde o prosté pokračování dalšího podobného znamení, jako je znamení ženy, ukazuje srovnání se Zj 15,1, kde je emfaticky jmenováno "jiné znamení, veliké a podivuhodné". Říká-li Jan ve v.12,3 "jiné znamení", naznačuje čtenáři, že znamení draka může být všelijaké, velké (jako ženino) však není. O to je větší překvapení, když je ve v.3b jako "velký", μέγας, identifikován samotný drak. Velký drak má "jiné" než velké znamení. Zdůrazněná velikost draka vytváří disproporci v textu¹⁶⁸. A naopak, žena s velkým σημείον je oproti drakovi jiná než velká postavou či silou, což koneckonců od ženy očekáváme.

velké ZNAMENÍ (σημείον μέγας)	jiné znamení (ἄλλο σημείον)
žena (γυνή)	velký DRAK (δράκων μέγας)

Na této asymetrické chiasmické čtveřici se ukazuje, jak Jan ve Zj 12 staví "znamení na nebi" do napětí se znamenými ženou a drakem. "Znamení" je nezávislé na, a v tomto případě i kontrastní vůči skutečnosti. Od velkých postav i od "velkých zvířat" lze očekávat velké, významné činy. To snad platí z pozemské perspektivy; ale apokalyptik vidí, co je velké, významné ἐν τῷ οὐρανῷ.

Až bude drak shozen na zem, projeví se jeho alternativní velikost: jeho 'příbuzná', šelma, bude činit *velká* znamení. Velké znamení na nebi zůstane v rukou andělů – a nebude ani zdaleka tak velké v lidských očích.

¹⁶⁷ Jiným dokladem pro vztahování Zj 12,1 na zjevení Božího mesiáše v Ježíši Kristu může být "zjevení" [ὄφθη] archy smlouvy ve Zj 11,19, coby naplnění staré smlouvy, nebo odhalení jejího smyslu. Srv. KALMS, 2001, s.35. Srovnej epifanické projevy a motiv otevření Božího chrámu v nebesích, ROWLAND, 1985, s.

¹⁶⁸ Proti GOLLINGER, 1971, s.115, která říká nad celým textem Zj 12 na základě jeho proporcí věnovaných postavám "einerseits [...] gute und böse Mächte ungefähr gleich gross sind, andererseits aber doch dem Drachen und seinen Helfern jeweils etwas weinger text gewidmet wird als der Frau...". V *příběhu* je žena rozhodně slabším a pasivnějším aktérem v porovnání s velkým drakem.

Exkurs k “σημείον” ve Zj

Názory na funkci termínu σημείον se dosti různí. Tento termín může mít několik významů: (a) *předzvěst konce věků* (srv. Mk 13 par: τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;), (b) symbol jako odkaz k vyšší skutečnosti, k hlubší podstatě. (c) KALMS uvádí paralelu II. Mak 5,2, v níž je σημείον *předzvěstí i interpretací vyššího významu* události (vyloupení Chrámu). Souhrnně mluví o projekci pozemských dějů na nebesa¹⁶⁹. (d) Bruce MALINA¹⁷⁰ ve své práci opráší staré tvrzení F. Bolla, že znamení ženy a draka reprezentují dvě souhvězdí – znamení zvěrokruhu (viz též dějiny výkladu: Bonaventura). MALINA našel další antické doklady o rozšíření hellénistického mýtu spojeného právě se souhvězdími Panny a Hydry (Typhonem), *Virgo* bývala navíc zobrazována se dvěma křídly¹⁷¹.

Ačkoli nevykládáme, že by astrologické představy hrály roli utváření narace Zj 12, σημείον jako souhvězdí neodpovídá užití ve Zj 15,1, které svou formou upozorňuje na Zj 12,1.3. Pro určení významu je třeba obrátit se ke kontextu knihy Zj. V prvním verši 1. kapitoly je sloveso σημαίνω užit pro symbolickou řeč Božího posla vůči Janovi. Tím je zakotvena povaha celku Zj, kdy pozemské děje skrývají hlubší smysl a kdy nebeská vidění či úkazy mají reálný dopad v pozemském prostoročasu. Toto se v obecném smyslu týká i Zj 12 s jeho rychlým střídáním scén, historie a symbolického děje.

Jinak ovšem v první polovině knihy nepadne o znameních ani slovo. Počínaje dvanáctou kapitolou dále, se ale začíná mluvit o znamení v užším slova smyslu (ve zvýšeném výskytu). Většinou jde o znamení, která činí šelma nebo falešní proroci (viz 13,13-14; 16,14; 19,20). Zajímavé je, že falešná znamení početně převažují, falešní proroci jsou zřejmě zruční eskamotéři, takže jejich znamení jsou de facto naléhavější – a také slaví větší pozemský úspěch. Zato nebe mlčí - s jedinou výjimkou, o níž již byla svrchu řeč. Nyní se tomuto textu, **Zj 15,1**, budeme věnovat podrobněji:

Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἑσχάτας, ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ.

A viděl jsem na nebi jiné znamení, veliké a podivuhodné: sedm andělů, kteří přinášejí sedm posledních velikých pohrom.

Znamení je opět *na nebi*, je jiné, a přesto veliké. Ale už to není zjevení pro každého, tohle vidí jen Jan a referuje. “Nádoby posledních pohrom” znamenají jednoznačně poslední odpočítávání. Až do konce Zj už neuslyšíme o žádném velkém znamení *na nebi* – proč je tedy jmenováno v 15.kapitole?

Procházíme-li evangelijní texty s tematikou znamení, nacházíme (vedle synoptické apokalypsy, kde Ježíš otázku po znameních času de facto odmítá), ještě jednu látku: Ježíšův rozhovor s farizeji, kteří po něm chtějí *znamení z nebe* (Mk 8,11par). U Marka Ježíš znamení prostě zapovídá pro “toto pokolení”, ale Lk a zejména Mt (16,1-4) rozvíjejí nad σημείον Ježíšovu odpověď na téma znamení Jonášovo. U Matouše má Ježíš navíc meteorologický exkurz:

On však jim odpověděl: "Večer říkáte: 'Bude krásně, je pěkný západ.' A ráno: 'Dnes bude nečas, slunce vychází do mraků.' Vzhled oblohy umíte posoudit, a znamení časů [τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν] nemůžete? Mt 16,2-3

¹⁶⁹ KALMS, 2001, s.34-36. Není jednoznačný, pro znamení ženy preferuje Iza 7,14 LXX: ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἰόν kvůli podobnému znění se Zj 12,2 a 12,5.

¹⁷⁰ MALINA, 1995, s. 140-141.

¹⁷¹ Toto tvrzení akceptuje i AUNE, 1998, s. 712: “as if they were constellations telling a story”. Kritika MALINOVY koncepce u: KALMS, 2001, s.35, pozn. 87. KOCH, 2005, s.103, naproti tomu mluví o *doppelte Wirklichkeit*.

Matouš tedy rozhodně připouští jakási znamení časů, zřejmě eschatologické povahy, aniž by je ovšem situoval na nebe. Tuto specifikaci najdeme až v závěru synoptické apokalypsy podle Mt, kde se mluví o “znamení Syna člověka na nebi” [καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῶ] (Mt 24,30a). Pro Jana Theologa jsou snad tahle dvě místa u Mt rozhodujícím impulsem pro jeho koncepci znamení. Prvním a klíčovým pro Apokalypsu je znamení mesiášské ve Zj 12,1.5, zjevení Božího mesiáše a začátek *eschatonu*. Dalším znamením (a Jan to koncentruje do jediného momentu v 15,1) jsou “nádoby posledních pohrom”, znamení konce, znamení “Božího hněvu”, přicházejícího Božího soudu.

Dvě znamení se ukážou na nebi. Ale jsou naprosto opačné povahy. Od 12. kapitoly dále se budou odvíjet velká znamení a jiná znamení po dvou rozcházejících se kolejích. Rozpor mezi velkým *nebeským* (Zj 15,1) a těmi *jinými* (které dělá bestie), také velkými, ale *pozemskými* znameními, tu bude stále přítomen. Veliká pozemská znamení jsou falešná a jsou to znamení moci¹⁷². Znamení béd (andělé s nádobami, 15,1) jsou pravá, ukazují totiž *pravou podstatu* tohoto věku, čímž předznačují jeho zánik. Důsledek pádu draka na vývoj dvojí povahy “znamení” ve Zj ukazuje srovnání:

Zj 13,13-14	Zj 15,1
šelma činí velká ZNAMENÍ (na zemi)	jiné, velké a podivuhodné ZNAMENÍ (na nebi)
oheň z nebe před zraky lidí svádění národů	nádoby posledních pohrom dovršení Božího hněvu

facit

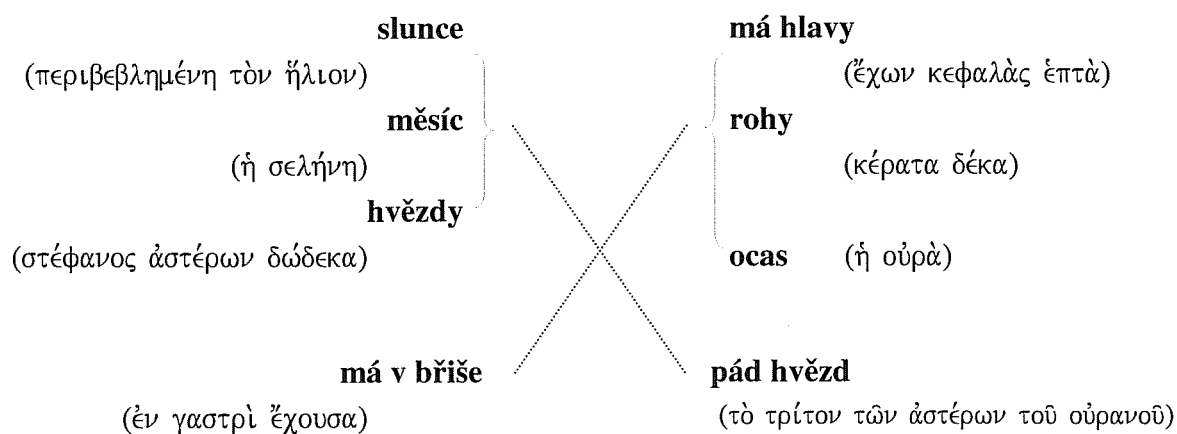
Velké znamení ženy na nebi uvozuje zjevení Božího mesiáše – tj. jeho narození. Vůči mesiášskému znamení ženy je alternativní volbou drak, (podle narace) “jiným znamením na nebi”, (teologicky) vzbouří se proti Bohu. Tím, že je postaven vedle mesiášského znamení, je charakterizován jako jakoby-mesiáš, z jehož ‘potomstva’ povstanou velká a svůdná jakoby-znamení na zemi.

3.4.4 Popis ženy a draka

V popisu ženy zaujme *nebeská trojice* slunce-měsíc-hvězdy. Podobná trojice se při soustředěném čtení vnucuje i na straně draka: hlavy-rohy-ocas jako odpovídající *tělesná trojice*. Ačkoliv mají jednotlivé části svoje vlastní vysvětlení, přesto působí jako celek, což podtrhuje v tradici i v mytologiích cizorodý “ocas”. I u ženy jsou zmíněny části těla, ale jen proto, aby vyniklo, čím je ozdobena. Drak naopak strhává pozornost tím, co a kolik toho *má* tělesného (ἔχων κεφαλάς-v.3).

O krok dále se dostaneme, když tato zjištění konfrontujeme s charakteristikou jednání (v.). Žena je ozdobena nebeskými tělesy; drak je vrhá na zem. Drak má zmnoženou a smrtonosnou moc v podobě hlav, rohů a ocasu; žena “má v břiše”, tj. je těhotná. Oba kontrasty vytvářejí chiasmus, který zaznáme schematicky:

¹⁷² Srv. též možnou souvislost falešného znamení ve Zj 13,13 “dokonce i oheň z nebe nechá před zraky lidí sestoupit na zem” s pádem ohnivého draka ve Zj 12.



Popis vzhledu jedné postavy je v napětí s jednáním druhé. Potvrdit a odkrýt význam chiasmu může teprve další analýza.

Exkurs: jazyk danielovských vizí

Protože nebeská symbolika nabízí až příliš mnoho možností výkladu, chceme se opřít o kontext a ‚zrcadlovou‘ vizi ženy draka. (Naším cílem je pokusit se postavit dějovou linii Zj 12 pokud možno na jedné základní symbolice, resp. množině příbuzných symbolik). U draka vidíme kromě sedmi hlav, které budou ve Zj 17,9 spojeny s Římem, deset rohů, které evokují strašlivé zvíře z Da 7 a temnou historickou dobu Antiocha IV. Epifana, vládce selúkovské dynastie. Díky Danielovi se tento vladař stal (v podobě vypínavého rohu) prototypem ďábelských a démonických obrazů apokalyptické literatury. “Jevil se [roh] větší než ostatní. Viděl jsem, že ten roh vedl válku proti svatým [τὸ κέρασ ἐκεῖνο πόλεμον συνιστάμενον πρὸς τοὺς ἁγίους] a přemáhal je. (Da 7,24 LXX)”¹⁷³. Vrchol zpupnosti rohu je popsán v Da 8,10: “Vzmohl se tak, že sahal až k nebeskému zástupu, srazil na zem část toho zástupu, totiž hvězd, a rozšlapal je.” Snad nikde v biblické literatuře nenajdeme postavu, která by lépe vyhovovala představě bojovníka proti andělům, pyšného vyzyvatele Nejvyššího.

Teprve v Danielově eschatologické vizi na konci knihy se najde ochránce proti rozpínavým králům: v Da 11 40-45 je nejprve popsán král, který se rozpíná trochu jako roh a trochu jako nový Alexandr Veliký – pořád táhne někam dál. Pak se ale ubytuje “mezi moři a horou vůle Svatého” [ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν καὶ τοῦ ὄρους τῆς θελήσεως τοῦ ἁγίου - Da 11,45 LXX], což znamená jeho konec (v.45b). Proti němu je postaven rovnocenný protivník (oschránce): Michael (Da 12,1). Tehdy, v čase konce, :

Da 12,3 LXX [JB]

καὶ οἱ συνιέντες φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ
καὶ οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου ὡσεὶ τὰ ἄστρα
τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος

A prozíraví budou svítit jako nebeská světla
a ti, kdo jsou posilněni mými slovy, jako
nebeské hvězdy, až na věky věků.

3.4.5 Žena

a) charakteristika vzhledem

¹⁷³ Nebo v Da 8,24, v jiném vidění, o tomtéž: “καὶ ποιήσει καὶ φθερεῖ δυνάστας καὶ δῆμον ἁγίων” – a přivede do záhuby vládce i svatý lid.

Nakupení popisu nebeských těles u ženy vytváří pevnou tematickou linku v popisu vzhledu ženy. Zdá se, jakoby mělo být úvodní $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\upsilon\beta\alpha\nu\tilde{\omega}$ podtrženo: žena na nebe patří, být nebeskou je její určení. Základní motiv však chci rozklíčovat podle právě přečtené Danielovy vize. Nejprve ale přehlédneme jiné možnosti.

Slunce, měsíc a 12 hvězd, kterými je žena oblečena a obklopena, se dočkaly v dějinách výkladu různých interpretací. Častokrát byly jednotlivé symboly vykládány zvlášť, současný trend je přesně opačný – mluví se o ‚nebeské královně‘, o nebeské symbolice slávy. KALMS navrhuje spojit Zj 12,1bc s Josefovým snem z Gn 37,9¹⁷⁴, kde vystupují slunce, měsíc a jedenáct hvězd. Měsíc pod nohama je pro většinu komentářů záhada, nevyjadřují se k němu¹⁷⁵. Pramenná souvislost Zj 12 s vyobrazeními Isis stojící na měsíci (Bousset, Boll), které měla později převzít tradice mariologická na základě Zj 12, byla přesvědčivě popřena BERGMEIEREM¹⁷⁶. Proti výkladům, které již zde vidí *citaci* mytologické látky, poukazují na silné prvky janovské redakce: zahalení (περιβεβλημένη) je Janovou oblíbenou charakteristikou postav ve Zj oproti NZ¹⁷⁷. I popis věnce na hlavě je pevně zasazen do redakce 1-4a.

V exkurzu z knihy Daniel jsme viděli, jak vzpínavý Nepřítel (roh, kozel, král) úspěšně bojuje proti svatým. V septuagintním znění se objevuje v souvislosti se svatými motiv *nebeského zástupu*, který je přirovnán ke hvězdám. Zatímco v Da 7-8 bezbožný Nepřítel nebeský zástup bezohledně kosí a vede do zhouby, v eschatologickém výhledu Da 12 „svítí prozíraví jako nebeská světla“, jako „nebeské hvězdy“.

Přesně tento kontrast nám nabízí úvodní skica: zatímco drak se prohání po obloze a sráží pouhým mávnutím ocasu (ocas byl považován za nejnižší a neužitečnou část těla) hvězdný zástup z nebes, žena je oděna nebeskými světly ze všech stran a pevně vetknutá do nebeského řádu; jako prozíraví, kterým už žádný drak nebo roh nebo Řím nemůže ublížit. Napětí mezi těmito dvěma danielovskými polohami visí ve vzduchu – která z vizí se prokáže jako pravdivá? Jakto, že ďábel může dělat hejblata i s nebeskými „prozíravými“? Antiochovi to prošlo – ale dnes, po Kristu? Jak to je?

Vize ženy má samozřejmě i sekundární významy – 12 kmenů izraelských, u slunce a měsíce možná Josefův sen, anebo „nebeská světla“ z Gen 1,14 jako obraz Božího řádu, který drak-ďábel svým chaotickým působením naborává a bortí. Kloním se k poslednímu řečenému. Ale primární je napětí a odvěký zápas, kdo z koho!

b) charakteristika jednáním

¹⁷⁴ KALMS, 2001, s.39. Při takovéto návaznosti přicházejí slunce i měsíc trochu zkrátka, důležité jsou vlastně jenom hvězdy, tj. kmeny Izraelské. Lepší SZ souvislost právě pro 12 hvězd se však těžko hledá (srv. též Zj 21,22.24 – jména 12 kmenů a apoštolů). Josefův sen může být pro apokalyptika lákavou látkou ke zpracování, navíc situace Josefova rezonuje se situací ženy: odloučení, trpělivost... a „hvězdná“ budoucnost.

¹⁷⁵ Bylo by chybou nezmínit dynamickou analýzu v KOCH, 2005, s.104-105. Mj. odhaluje, že drak je popisován od hlavy k patě (předznamenání pádu?), zatímco žena od paty k hlavě (předznamenání vyvýšení?).

¹⁷⁶ BERGMEIER Roland, s.104-105. Bergmeier nepopírá, že měsíc byl používán jako jeden z atributů Isis, ani možnou souvislost Isis-Marie, nýbrž motiv stání na měsíci v tradici Isis (viz též obrazová příloha jeho článku). Důležitá je také poznámka, že žena ve Zj 12 „nestojí na“ měsíci, ale má jej pod nohama.

¹⁷⁷ 7,13: martyrové v bílém rouchu; 11,3: proroci v zíněném rouchu; 17,4: babylónská nevěstka v purpuru a šarlatu; 19,13: Někdo v pláští zbroceném krví.

Žena v porodních bolestech je častým obrazem nejen SZ, ale i blízkovýchodní literatury¹⁷⁸.

KALMS vztahuje tuto část textu na *mesiánské bolesti* při zrození přicházejícího věku, k nimž přináší velmi mnoho materiálu biblického i mimobiblického materiálu. Zblízka analyzuje vztah k třem SZ textům:

- Iza 26,17 LXX, kde jsou bolesti ženy (ὠδίνουσα) výrazem nouze Božího lidu. Formálně jde o *Klagelied*, která je součástí izajášovské apokalypsy. KALMS připomíná smrtelné úzkosti, které porod přinášel.
- Mich 4,10a.c: "Svíjej a válej se v křečích jako rodička, sijónská dcero, [...] tam budeš vysvobozena, tam tě Hospodin vykoupí z rukou tvých nepřátel." Nouze konce času tu hledá východisko: vyproštění z Babylóna.
- Iza 66,7 LXX: "πρὶν ἢ τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων ἐξέφυγεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν"¹⁷⁹.

Popis jednání ve v.2 probíhá ve třech stupňujících se paralelismech: je těhotná, křičí kvůli porodním křečím, je mučena (bolestí), aby (již) porodila. Již z hrubého překladu je zřejmé, že apokalyptik nás vrhá do napjaté porodní situace promyšleným způsobem – první výpověď znamená vágní "někdy přijde porod", druhá "porod je blízko", třetí "už aby to tu bylo". Takový popis je stupňovaným paralelismem. Každá výpověď říká totéž, ale intenzivněji. Stupňování evokuje stále bezprostřednější příchod mesiáše. Ve třetím případě Jan používá slovo βασανιζομένη, což je pro porodní bolesti zcela nezvyklý výraz ("mučena, trápena"), pro který najdeme nemálo paralel v příběžích makabejských knih¹⁸⁰ (např. 2. Mak 7,13), kde se mluví o pronásledování a *mučení* věrných. Souvislost s drakem, který jako by z oka vypadl Antiochovi IV., anebo spouště jiných vládců jemu podobných, je na stole!

Metafora porodu se v bibli často používá pro vysvětlení, že utrpení není nesmyslné, ale směřuje k budoucnosti, v níž nám Hospodin otevřel spásu. Bylo by chybou redukovat mesiánské bolesti pouze na pronásledování, jde prostě o nouzi Božího lidu, kterou mohlo být i duchovní vyprázdňení, nebo vnitřní krize. Text Zj 12 ale určitým způsobem téma pronásledování zvýrazňuje.

Charakteristika jednáním ženy je spojena s dalším textem pomocí slovesa τεκεῖν. Sloveso se v textu 5x opakuje (vv.2.4*2.5.13). Porod určuje ženino jednání: nejprve jej očekává, pak je jí dítě (τέκνον) odebráno a nakonec je kvůli "τεκεῖν" pronásledována (v.13). Kromě prchání (φυγεῖν) je rození jediná aktivní věc, kterou žena za celou 12.kapitolu dělá.

3.4.6 Drak

a) charakteristika vzhledem

¹⁷⁸ Iza 26,16-18; Iza 66,6-8; Jr 13,21; Mich 4,9-10a; 1.Enoch (řecký) 62,4. Synoptická apokalypsa (Mk 13,8.15). O mesiánských bolestech jako technickém termínu se mluví také v rabínské literatuře, odkazy viz KALMS, 2001, s.44, pozn.135.

¹⁷⁹ KALMS, 2001, ss.38-44.

¹⁸⁰ Je několikrát použito i ve Zj ve smyslu "trápení", např. Zj 9,5. Rovněž loď uředníků je u Mt 14,24 *trápena* vlnami; zřejmě bez souvislosti s naším textem.

Drakův popis začíná porušením zrcadlové struktury 1-4a: "καὶ ἰδοὺ", a hle. Poznámka by mohla být hebraismem, SZ syntaktickým signálem pro zjevení hNEāhiw¹⁸¹>. Vzhledem k tomu, že drak-d'ábel zjevením není, a v souvislosti s jeho následujícím popisem, který je jasnou narážkou na Da 7, má zřejmě toto spojení jiný význam. Buď jde o anticipaci zděšení přihlížejících (srv. Zj 6,8; 9,12; 16,15) nad nestvůrou, nebo je to vztyčený prst nad popisem, který posluchači dobře znají a mají jej chápat (srv. Zj 14,14; 19,11). Slovy obecné češtiny, jde o rozdíl mezi "bacha!" a "vida, koho tu máme".

Ohledně původu výrazu δράκων v naraci se vedou spory: jednak odpovídá LXX překladu SZ označení Livjátána, obludy v mořích !t"āy"w>li¹⁸² (resp. !yNI)t; mořský had, srov. Ex 7,9-12; Iza 27,1), jednak je hlavním navazovacím bodem pro většinu srovnávacích religionistických studií o Zj 12 (Typhon, Tiámat, ...). Ve všech případech kromě Typhona je obluda spojena s vodou a s chaosem, což je obtížně aplikovatelné na adjektivum πυρρός, "ohnivý"/"ohnivě rudý"¹⁸³ z 12,3 (my jej nicméně budeme interpretovat jinak). Každopádně je jasné, že Jan nepoužívá mechanicky představu vody spojenou s chaosem (srv. např. Zj 14), navíc je drak ve Zj na nebesích, a nikoli v hlubinách. Přesto apokalyptik ukazuje chaotický ráz jako drakovo typické jednání (v.12,4a).

Exkurs "πυρρός"

Přívlastek, který obarvuje draka na ohnivě červenou, je druhým bludným kamenem v paralelitě popisů obou protagonistů. U ženy nemá barva obdobu. O to víc dráždí čtenářovu zvědavost – co se tím míní? Proč se to dále v textu neozývá? A má-li drak blízko k ohni, proč někde ve Zj 12 efektně neblafne, třeba směrem k ženě, když mu tato odlétá do pouště? Místo toho pustí z tlamy vodu...

Jiné použití této barvy známe ze Zj 6,4, kde jde o barvu koně, na němž jede jezdec přinášející válku. Toto místo vyplývá ze Za 1,8nn. Je otázka, zda lze takto snadno odbýt výraz, který tu tak podivně přebývá a trčí. Často se používají mytologické paralely, jejich nedostatek je v tom, že drak svůj živel v naraci Zj 12 vůbec nepoužije.

Jako velmi opatrnou hypotézu chci proto navrhnout zcela jiné řešení. Je to narážka, a to neobyčejně zdařilá. Janovi v první řadě vůbec nejde o barvu, ani o oheň, využívá třetího významu slova πυρρός, čímž myslíme jméno, které každý středně vzdělaný obyvatel Římské říše dobře znal: Pyrrhos, slavný nepřítel Říma. To bylo i v novozákonní době běžně užívané (Sk 20,4). Ale především: tato slavná historická postava (cca 319-272) bývala přirovnávána svým vojenským uměním k Alexandrovi Velikému (sic! – Daniel). Kromě toho byl Pyrrhos ovšem znám jako muž, který sice skoro všechny bitvy vyhrál, ale nebylo mu to pranic platné. Naopak, každé vítězství nešťastnou shodou okolností přibližovalo jeho celkovou prohru.

Zda mohl mít Jan Theolog na mysli i Pyrrhovu slavnou větu po vítězství nad Římany u Aescula, kde Pyrrhos ztratil většinu svého vojska: "Ještě jednu vítěznou bitvu nad Římany, a

¹⁸¹ Pro SZ je typické spojení *a viděl (jsem)*, a hle - καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ -, které najdeme několikrát i ve Zj (4,4; 6,8; 7,9; 14,14). Přesto se užití nekryje se SZ, snad kromě 14,14: vidění Syna člověka na oblaku.

¹⁸² Jb 40,25; Ž 73,14; Iza 27,1.

¹⁸³ KALMS, 2001, s.50: Červená je *die Farbe der gottesfeindlichen Macht* (barva oděvu nevěstky, barva koně jezdce smrti). Jinou souvislost se smrtí najdeme v Závěti Abrahamově: "A [smrt] ukázala sedm ohnivých hlav draků a čtrnáct tváří." (ZAbr 17,14)

zahyneme nadobro¹⁸⁴.”, která by výtečně doplnila obraz padlého draka, který bude za nějaký čas doražen, nelze bohužel s jistotou určit. Citaci známe z Plútarchova díla *Souběžné životopisy*, přičemž Plútarchos byl sice Janův současník (cca 50-120 po Kr.), ale nemáme jisté datování Apk. U *Livia* se naneštěstí nedochovala právě ona část s Pyrrhovým životopisem. Bez ohledu na tento detail musel každý při vyslovení jména “Pyrrhos” pomyslet na toho silného a schopného, který byl snad nebesy předurčen k tomu, aby se vítězstvími probojoval k totální porážce...

Drak je mnohohlavý, podobně jako Livjátan v Ž 74,14. Sedmihlavá saň ale nemá v SZ obdobu. Vysvětlení vzhledu sedmihlavé bestie ve Zj 17 od anděla – interpretátora říká, že sedm hlav reprezentuje sedm kopců; Zj 13 mluví o hlavách bestie z moře jako o římských císařích. Roh samotný je v SZ obrazem moci. Deset rohů draka pak upomíná na Da 7,7, kde jsou rohy jednotliví po sobě jdoucí vládcové (srv. Da 7,24), což ještě podtrhují diadémy. Drak je ztělesněním bezbřehé a všudypřítomné moci nad světem, světovlády.

Tato druhá polovina chiasmu, popis draka – ženino jednání, je méně zřetelná. A přesto tu je: mesiáš se rodí z bezmoci a trablů, což předznamenává způsob jakým porazí onoho nejmocnějšího draka. To je to, co skrývá ženino břicho, to, co vyjde najevo v naraci: antagonismus dítěte-Mesiáše a draka-Božího nepřítele. Obojí lze již nyní vyčíst z popisu bolestí a z popisu draka.

V paralelní výpovědi Zj 12,1-4a o hlavách a korunách (iv.) ženy a draka vyvstává opět při totožné formulaci *καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς / τῆς κεφαλῆς* / u draka i ženy, kromě rozdílu v počtu hlav a korun, kontrast v typu koruny ženy a draka. Zatímco *στέφανος* (u ženy) označoval ozdobnou korunu, z pravých nebo stylizovaných lístků (zde 12 hvězd) a byl udělován jako *čestné znamení* nebo nošen jako ceremoniální předmět, značilo *διαδήμα* (drak) korunu královskou, tedy odznak *moci*. Ve Zj 2,10 je slíben věrným až na smrt *στέφανον τῆς ζωῆς*. Vůči drakovým korunám jako by dlouho nebyla ve Zj konkurence; teprve ve Zj 19,12 je představena bezkonkurenční podoba beránka: *καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά*. Tady už se nepočítá, proti deseti stojí ‘mnoho’.

b) charakteristika jednáním

Třetinu počtu používá Jan v souvislosti s katastrofami v případě sedmi polnic (8,7-9,19). V těchto případech znamená zničená třetina moře, třetina stromoví atd. obrovský zásah, zároveň se nechává stále dvojnásobný prostor k životu; ďábelská moc ničit je obrovská, ale omezená. Astrologická větev výkladu nabízí interpretaci drakova ocasu jako mléčné dráhy (prý zasahuje třetinu hvězd zodiaku, což je zřejmě neverifikovatelné tvrzení), resp. jako ocasu souhvězdí hydry. Připomínám také, že hvězdy reprezentují kosmický (časový) řád, což dokládá i výskyt v synoptické apokalypse (Mk 13,25: “hvězdy budou padat z nebe, a nebeské mocnosti se zachvějí”), kde jsou hvězdy padající z nebe příznakem hroucení kosmu a přicházejícího Božího soudu. Jak jsme řekli, drak ve Zj 12 vystupuje jako chaotický nepřítel, jehož pouhý ocas (co teprve hlavy!) ohrožuje a degraduje i nejstabilnější části kosmu.

Drak je v charakteristice svého jednání spojen se slovesem *βαλλειν*, které ho neopustí až do konce kapitoly, v aktivu i passivu (8x v kapitole, vv.4.9^{*3}.10.13.15.16). V aktivu realizuje drak svou chaotickou sílu: vrhá hvězdy, vrhá proud vody za ženou.

¹⁸⁴ *Ἄν ἐτι μιαν μαχην Ρωμαιοισ νικησωμεί απολουμεα παντελωδ*, informace o Pyrrhovi i citace podle www.bostonleadershipbuilders.com/plutarch/pyrrhus.html.

V pasivu (jde samozřejmě o *pass. divinum*) je drak vržen na zem. Spojení βαλλειν s určením εἰς τὴν γῆν je v kapitole 3x. Ten, který vrhá, bude svržen.

facit

Protikladnost protagonistů a povaha jejich bytostného rozporu byla vyjádřena ve vv.1-4a bez použití narace, nýbrž reminiscencí na danielovskou symboliku Nepřítele a svatých. Rysy ženy připomínají 12 izraelských kmenů a Sijón, který v bolestech snáší utrpení a nouzi, způsobené Nepřítelem; zároveň však již bolesti připravují a nyní otevírají příchod mesiáše. Žena i drak stojí proti sobě, jako nadčasové¹⁸⁵ veličiny kosmického významu a čeká se rozhodné slovo do jejich konfliktu.

3.5 Výklad Zj 12,4b-6

Καὶ ὁ δράκων ἔσθηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη. καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.

A drak se postavil před ženu, která měla porodit, aby sežral její dítě, jakmile porodí. Ona porodila syna, muže, který má pást všechny národy železnou berlou, ale její dítě bylo uchváčeno k Bohu a k jeho trůnu.

Žena uprchla na poušť, kde má od Boha připravené místo, aby tam byla živena po 1260 dní.

V tomto místě končí úvodní sekvence a začíná vlastní narace Zj 12. Komentáře tu mluví o **změně místa** děje vůči 1-4a kvůli v.5, kde je dítě vytrženo k Božímu trůnu¹⁸⁶. Ve v. 4b však není žádné určení. Připomínám otázku, zda se 1-4a "odehrává" na nebesích¹⁸⁷. Jak jsem ukázal v analýze textu výše, je problematické mluvit o 1-4a jako o příběhu (chybí děj); tím spíš jako o příběhu určeném časem a místem. Začíná-li kontaktem obou antagonistů ve v.4b vlastní tělo narace, pak je otázka po souřadnicích časoprostoru na místě. Text nám ale o nich neposkytuje žádné indicie – a to ani ve vv.5-6. Víme sice, že dítě je přeneseno k Bohu (do nebe) a žena prchá do pouště, ale místo *odkud* oba uniknou není – závažný detail – vůbec popsáno. Je to jakási ne-poušť, ne-nebe¹⁸⁸. KOCH upozorňuje na mýtickou povahu narace a mluví o sférách – nebeské (božské), astrální (kosmické) a pozemské (lidské).¹⁸⁹ Jinou možností je představa

¹⁸⁵ Tak spolu s KOCH, 2005, který mluví o *Überzeitlichkeit* celého textu.

¹⁸⁶ AUNE, 1998, s.686.

¹⁸⁷ KALMS, 2001, s.55, se domnívá, že scéna 1-4a je pozorována ze země jako předzvěstná projekce postav na nebesa; po ní následuje předviděný děj. Nevysvětluje ale, čemu z narace Zj 12 odpovídá stržení hvězd ocasem draka, čeho je předzvěstí.

¹⁸⁸ Příznačný pro rozpaky vykladačů je výklad u AUNE, 1998, s.686: "The confrontation takes place in heaven since that is the location of the two signs. [...] Yet (v.5) indicates that the confrontation between the dragon and the woman takes place on earth." Ačkoliv AUNE, který vykládá σημειον jako souhvězdí či konjunkci, dává nakonec přednost zemi jako jakémusi univerzálnímu místu děje, vidíme, že apokalyptik zachází s lokacemi dějů nejasným způsobem.

¹⁸⁹ KOCH, 2005, s.213. Takové rozlišení by umožnilo, aby se v.5 odehrával ještě v astrální sféře. Poušť by byla jediným popisem pro zemskou sféru.

spojená s Typhonem: obrovský drak naplňuje pozemský prostor, hlavami sahá na nebe¹⁹⁰. Drak v naraci skutečně ohrožuje téměř všechna místa, hvězdy, rodící ženu, nebe, poušť, jakoby byl všudypřítomný (srv. Da 8,10). Pak lze dobře chápat souřadnice typu "pryč" ("tam" do pouště, k Bohu). Když lze drakovi uniknout, tak leda na ,konec světa' nebo ,konec nebe'. Čas ve Zj 12 rovněž projevuje mýtické kvality¹⁹¹: žená má ihned porodit, ale ještě je dost času, abychom zjistili, co je zač drak. Tento si vzápětí (ještě jednu dost hroživou chvíli) počíná v příhodné poloze na dítě. Text pracuje s řadou obrazů, nikoliv nutně navazujících prostorově nebo časově v rámci jednotlivých úseků.

Verš 4b je dramaticky přehuštěn rozením: "μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον" nám připomíná, oč jde. Zobrazený antagonismus protagonistů se přenáší do děje. Dítě je *ohroženo* a nemůže se bránit; žena nemůže neporodit. Drak chce dítě pozřít, καταφάγειν – což může být narážka na Jer 28,34 LXX, kde je Nebúkadnezar srovnán s drakem pozřevším Jeruzalémské obyvatele. Sežráný z v. 4b má svůj protějšek ve spolknutí (κατέπιεν) vody ve Zj 12,16 – v prvním případě jde o ohrožení dítěte a důvod jeho uchvácení vzhůru (v.5); v druhém případě jde kontrastně o zázračnou ochranu ženy na zemi. Na tomto kontrastu je vystavěn vztah ženy a dítěte; dítě prchá na nebe, žena je zachráněna na zemi (viz schéma výše). Verš 12,4b vytváří krizi, *bezvýchodnou situaci*.

Všimněme si faktu, že drak čeká na dítě, místo aby prostě sežral ženu i s ním. Text nepostupuje podle vnější logiky jednajících postav. Je evidentní, že staví na jejich významových vztazích. Tak drak útočí nejprve pouze na dítě proto, že konflikt drak-dítě (Nepřítel-mesiáš), je primární, konflikt drak-žena odvozený. Úděl mesiášského dítěte je vytknut před závorkou, protože je *modelem pro situaci ženy*.

Ve verši 5 najdeme **nejasné zdvojení**: καὶ ἔτεκεν υἷον ἄρσεν, kde "ἄρσεν" může sice mít význam ,mužské' dítě, což však nejde dohromady s gramatickým rodem ,syna'. Proto nestačí ani vysvětlení, že ,syn' mohl být v koiné použit ve smyslu ,dítě'¹⁹². Nejde zřejmě ani o přepsání se autora, protože narážka je zesílena tím, že ji ve verši 13 apokalyptik opraví: ἔτεκεν τὸν ἄρσενα.

Jak lze toto zvláštní spojení interpretovat, vysvětluje BEALE¹⁹³. Verš 5 vznikl kombinací Iza 7,14 a 66,7 podle LXX. V obou případech jde o velmi známé texty, na něž již byla v předchozím učiněna narážka. V posluchači tak mělo být stvrzeno, že toto dítě je naplněním očekávání Sijónu – Izraele.

Iza 7,14 LXX καὶ τέξεται υἷον
Iza 66,7 LXX. καὶ ἔτεκεν ἄρσεν

¹⁹⁰ AUNE, 1998, s.686.

¹⁹¹ KOCH, 2005, s.285-290, analyzuje vztah času ke Zj 12. Dochází k několika závěrům: 1. v případě Zj 12 nejde ani o *Urzeit*, ani o *Endzeit*, nýbrž o "Umformung eines Mythos aus der Urzeit in eine eschatologische Weissagung", s.286. 2. Upozorňuje na *Vergegenwärtigungstendenz* mýtu, na možnost číst příběh jako ten, který "se sice nikdy nestal, ale stále platí", s.292. 3. Z takto (ne)postaveného časového rámce o to více vyčnívají časové údaje.

¹⁹² Srv. vývody u AUNE, 1998, s.687-688.

¹⁹³ BEALE, G.K. *John's use of the Old Testament in Revelation*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998. ISBN 1-85075-894-8, s.341.

Dobré vysvětlení verše 5 je jedním z hlavních argumentů pro spojení “znamení” ve v.1 s narozením mesiáše (Iza 7,14) a interpretaci ženiných bolestí ve v.2 jako narážky na sijónskou tradici mesiánských bolestí (Iza 66,7: πρὶν ἢ τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν). Verš pátý působí jako svorník obou těchto argumentací, bez něj by samy těžko obstály.

3.5.1 Minimální christologie

Narozené dítě je chlapec a aluzí na Ž 2,9 je dítě identifikováno jako mesiášské dítě. Ohledně vztahu 5. verše k Ježíši se nicméně vedlo a vede mnoho sporů. Verš 12,5 totiž způsobuje mnoho těžkostí téměř všem typům výkladu. Jeden ze sporných bodů (1) výstižně odráží Wellhausenovo dictum: “Was wäre das für ein Resümé des Lebens Jesu: geboren und entrückt!”¹⁹⁴ Může se popis, který ignoruje jak Ježíšovo působení, učení a uzdravování, tak jeho smrt¹⁹⁵, vztahovat pouze na Ježíšovo narození a na nanebevstoupení či vyvýšení¹⁹⁶? Popsal by takto křesťan I. století svou víru v Krista? Jiný problém (2): Nemáme text, který by sjednocoval představu personifikovaného Izraele (např. Siónská dcera) s rozením Mesiáše¹⁹⁷.

V obou sporných bodech se dnes většina komentátorů (s výjimkou KALMSE, který odmítá mytologický původ Zj 12) shoduje na hypotéze, která počítá s přepracováním původního (nám neznámého; eklektického atp.) mýtu a jeho christianizací odkazem na Ž 2,9. Mýtická složka však zůstala velmi silná. Jak poznamenává POKORNÝ k vv.5-6, “rozluštit křesťanské poselství bez předchozí znalosti křesťanských vyznání bylo téměř nemožné¹⁹⁸”. Přepracování by vysvětlilo jak nezvyklou stručnost pro podání o Ježíši, tak židovsko-křesťanskému prostředí původně nezvyklou paralelu narození z ženy // narození z lidu. Jinými slovy: křesťan by to takto nenapsal, ale mohl by takto přeformulovat cizí text. Na tomto tvrzení však shoda komentářů končí, o původu cizího textu i vyznění se vede debata. Problémem je i přenesení dítěte coby nanebevstoupení. Soudím, že tento motiv křesťanský redaktor zachoval, aby podtrhl bezmocnost a ohrožení dítěte mesiáše. Jeho situace je modelem pro ženu – když si to nechal líbit mesiáš, musí to snést i ona. Druhým důvodem může

¹⁹⁴ Cit. podle BERGMEIER, 1982, s.98.

¹⁹⁵ PRIGENT, 1988, s.189 navrhuje interpretovat 12,5 jako “velikonoční narození”, tj. smrt a vzkříšení. Odkazuje přitom na Ježíšovu řeč na rozloučenou k učedníkům z J 16,21: “Žena, když rodí, má zármutek, neboť přišla její hodina; ale když porodí dítě, nevzpomíná už na soužení pro radost, že na svět přišel člověk.”

¹⁹⁶ Vytržení (καὶ ἠρπάσθη) dítěte k Bohu může mít trojí význam: ochrana, vytržení pro den soudu (Eliáš podle Sir 48,9n), intronizace. K tomuto třetímu směřuje bližší určení: “k Bohu a k jeho trůnu”. srv. KALMS, 2001, s.60. Srv. též paralelu v 1. Tes 4,13-18: vytržení je 2. fází parusie po zmrtvýchvstání zemřelých.

¹⁹⁷ KALMS, 2001, s.60-64 ukazuje, jak mohl být text zkombinován. To však nevysvětluje, zda a proč byly “zkombinovány” dvě odlišné tradice: Izrael jako žena v bolestech a předpověď o narození Mesiáše z Iza 7,14. Jedinou možností je Janovo čerpání ze septuagintního znění Iza 26,17, kde je oproti hebrejskému textu vsunuto mesiánské očekávání pomocí “οὕτως ἐγενήθημεν τῷ ἀγαπητῷ σου”, srv. pečlivou argumentaci u KALMS, 2001, s. 52-56.

¹⁹⁸ POKORNÝ, 1999, s.195.

být tradice o již narozeném, skrytém mesiáši, která se tradovala v souvislosti s pádem chrámu.¹⁹⁹

Vytržení (καὶ ἠρπάσθη) dítěte k Bohu je *passivum divinum*. Je jasné, že jde o výjimečný zásah, dítě je pro Boha důležité, má přednostní místo. Výraz ἠρπάσθη může mít trojí význam: ochrana, vytržení pro den soudu (Eliáš podle Sir 48,9n), intronizace. K tomu prvnímu směřuje situace ohrožení, k tomu druhému budoucí mesiánská identita, k tomu třetímu bližší určení: "k Bohu a k jeho trůnu"²⁰⁰.

Důležitá je též paralela v 1. Tes 4,13-18, kde je vytržení druhou fází parusie po zmrtvýchvstání zemřelých. To znamená, že může být obrazem pro *překročení smrti* jako již nepodstatného prahu. Otázkou, kterou nám nabízejí dějiny působení, je, zda tu není mesiášovo přenesení ze smrtelné nouze útešným obrazem pro martyry (viz v.11c – "nemilovali svůj život tak, aby se zalekli smrti"). A částí porážky draka, který si na nich (podle příkladu jejich mesiáše, 11a), vylámal zuby.

Vedlejším důsledkem ohrožení draka je útěk ženy na poušť ve v.12,6. Tím je zdůrazněn dvojitý úděl mesiánského dítěte a ženy a vzniká napětí mezi 4b-6 a 13-17: očekávali bychom, že budou spolu jako matka a syn, ale jsou dočasně (dokud mesiáš "nevyroste" – do parusie?) rozděleni. Žena dostává *plán*: připravené místo (od Boha, *pass. divinum*), obživu (rovněž od Boha)²⁰¹ a ujištění, že celá záležitost má naplánový i konec. Motiv oddělení najdeme ve Sk 1, kde je rovněž spojen s nanebevstoupením Kristovým (καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν – Sk 1,9; srv. též upřené hledění do nebe a pozemský "program", dokud nepřijde – Sk 1,10n).

facit

Mesiášské dítě reprezentuje Ježíše, s minimalistickou christologií bezmoci a jedinečného vztahu k Bohu, který znamená ochranu před smrtí. Věkový rozdíl (podle narace) mezi dítětem a mesiášským králem značí – na základě legendy o Menachemovi - (teologicky) mezičas mezi vzkříšením a parusíí. Bezmoc mesiáše je vzorem pro ženu v přijetí pronásledování. Mnoho z významu této scény je skryto v otázce: Kdo vlastně vyhrál?

3.6 Výklad Zj 12,7-12

3.6.1 Boj na nebi

⁷Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμήσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, ⁸καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὐρέσθαι αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ.

⁹καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ

⁷A strhla se bitva na nebi: ten Michael a jeho andělé bojovali s drakem. Drak i jeho andělé bojovali, ⁸ale nezvítězili, a už pro ně nebylo v nebi místo.

⁹A byl svržen ten veliký drak, ten pradávny had, jenž se nazývá

¹⁹⁹ Rabínská legenda o Menachemovi, KALMS, 2001, s.63.

²⁰⁰ srv. KALMS, 2001, s.60.

²⁰¹ Toto *pass. divinum* v třetí os. pl. je specifické pro Zj.

ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.

d'ábel nebo Satan, jenž svádí z cesty celý svět, byl svržen na zem a jeho andělé byli svrženi²⁰² spolu s ním.

Jak jsme viděli již v dějinách výkladu, často byl Michael prostě zaměněn za Krista. I současné komentáře, které nestavějí na ryze mytologických základech (např. KALMS²⁰³) počítají se souvislostí mezi uchvácením dítěte vzhůru a vznikajícím bojem. Mluvíme o paralelní výpovědi: mesiáš uniká smrti a je vzat na nebe (4a-6), což zároveň znamená, že nastává nový eón, ve kterém je zásadně omezena Satanova moc, tj. je svržen z nebe (7-12).

Příběh dítěte a vítězný hymnus má snad alespoň jednu textovou spojnicí v popisu Žalobce, "ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ", což může být v napětí s dítětem u trůnu. Apokalyptik navazuje na christologii Ježíš Kristus – přímluvce / zastánce u Boha (srv. Řím 8,33nn.). Mesiáš, který byl ohrožený a pronásledovaný drakem, se zastává těch, kdo jsou ve stejné situaci, kdo jsou "následníky" jeho života v pronásledování (v.13).

V nebi vypukne boj (πόλεμος), boj mezi více než dvěma – tedy válka. Proti sobě stojí dvě skupiny, Drak a jeho andělé, a **Michael** a jeho andělé. Michael, jak jsme říkali, je v SZ zmíněn výhradně v knize Daniel, v NZ ještě v listu Judově (v.9), kde je nazván archandělem a postaven proti Satanovi (o boji však není řeč). Zato v mimokanonické literatuře jde o velmi užívanou postavu, zřejmě pod vlivem Da 10,13.20²⁰⁴, kde je vypodobněn jako bojovník-ochránce Izraelského lidu a bojuje s podobnými ochránci na straně nepřátel. Neobvyklá formulace ze Zj 12,7 "τοῦ πολεμῆσαι μετὰ..." je hebraismus, který doslova kopíruje znění z Da 10,20 LXX θ. Zatímco Gabriel hraje v Danielovi roli *angelus interpret* (Da 9,21), je "Míkael" andělem-aktérem, nejvyšším z andělů, bojovníkem. V závěru kapitoly Da 11 se popisuje vzestup protibožského krále Severu, který přijde "v době konce" (11,40). Víze obrovského tažení, které král pořádá "s velikým rozhořčením", je přerušena ohlášením konce: "v oné době povstane Míkael" (Da 12,1).²⁰⁵ Pro podklad 12,7-12 (možná i pro 12,1b) je tu dost souvislostí, ze kterých Jan může čerpat židovsko-křesťanskou verzi *combat myth*.

Z hlediska vnitřních vztahů Zj 12 je důležitý i **protiklad sluneční žena-Michael**. Tento protiklad má dvě komponenty: žena, na zemi – muž, na nebi. Zatímco mužský hrdina má s drakem bojovat, od ženské hrdinky se neočekává poměrování silou či mocí, ale vytrvalost, se kterou uniká. Je-li 'ostrý' boj situován na nebesa, představuje *antityp*

²⁰² Trojí opakování, slavnostní formule.

²⁰³ "Auch wenn Michael in seinem Kampf Gott repräsentiert, so ist dieser Kampf zugleich in engem Zusammenhang mit der Entrückung Christi zu sehen." KALMS, 2001, s.72. KALMS to podporuje odkazem na christologicky vykládaný Ž 110,1: "Posaď se po mé pravici, já ti polořím tvé nepřátele za podnoř k nohám."

²⁰⁴ KALMS, 2001, s.70.

²⁰⁵ KALMS, 2001, s.73. odkazuje na jeden ze zlomků Evangelia Hebrejců, kde je nástup Michaele spojen s vtělením a vyvýšením Ježíše. Srv. *Neznámá evangelia*, s. 200, zlomek IX., kde je ovšem tento koptský text zařazen mezi nepravé a nejisté texty a situován do VII.st. po Kr.

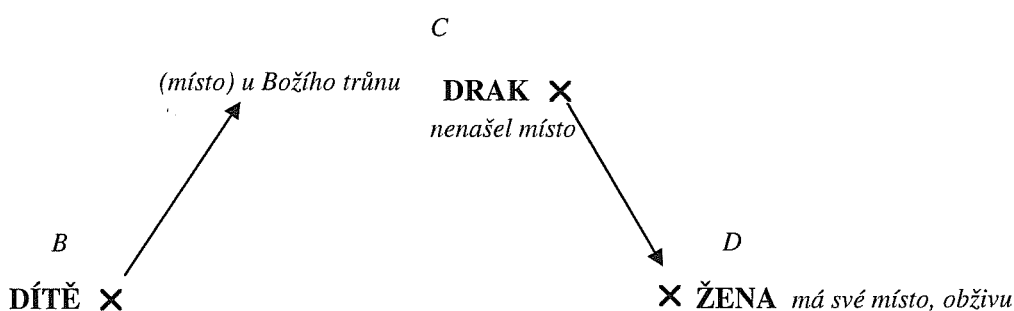
jednání pro čtenáře, který spolu se ženou prochází pozemským "bojem", tj. bezmocí a pronásledováním²⁰⁶. I když je drak protibožský, i když se v další kapitole plně odhalí jeho genetická spjatost s Římem, πόλεμος patří nebesům. Zj 12 jde tak daleko, že nechává i závěrečnou scénu (13-17) otevřenou. Nekončí vítězstvím ženy, ale jejím pouhým zachováním²⁰⁷ a odkazem na lhůtu, mezičas.

Boj s božím Nepřítelem má předobraz v mytologických látkách mnoha náboženství (tzv. "combat myth"²⁰⁸ – Marduk a Tiámat, Baal a Mót, Osiris a Typhon a další). Ve Zj 12 není jasné, kdo válku začal – i když jisté indicie nám dává narážku z verše 3 na rozpínavý roh z Da 8,10. Výsledek bitvy na nebesích je popsán velmi zvláštním způsobem, totiž jako:

(1) **ne-vítězství** draka, "καὶ οὐκ ἴσχυσεν" – nezvítězil, nepřemohl, doslova: neměl dost síly, aby zvítězil. Neprohrál, ale... vpravdě pyrrhovská situace. Tím se naznačuje, že jde o mezivýsledek; drak nebyl Michaelem zcela poražen, byla to remíza s ústupem, oddálení konce. Poslední vítězství se tedy teprve čeká. První "remíza" přesto již nyní učinila konec Nepřítelovy domnělé všemoci.

Toto je skutečný navazovací bod mezi B a C: drak dítě nedokázal sežrat, i když všechny okolnosti nasvědčovaly tomu, že to jinak dopadnout nemůže, žena rodila a drak číhal. Tento narativní moment má silné teologické podloží. **Mesiáš poznal, co to je být obětí draka, ale nebyl zahuben, nýbrž přenesen k trůnu Božímu.** A tam hájí jiné "oběti" před Boží tváří. Což má své důsledky, jak uvidíme, ve vytlačení žalobce z nebe. Moc pouze nedokázala přemoci bezmocného Krista. Což je ale pro "všemocného" bytostná prohra.

(2) οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ - ve druhé výpovědi nás má zarazit důraz na "místo" v celku vyprávění, které se topografickými podrobnostmi nezabývá. Je za tím skrytá významová hra. Dítě v nouzi našlo místo u samotného Božího trůnu (v nebi), drak nenašel místo v nebi (je na zemi a bojuje proti ženě), žena má své připravené místo na poušti (v. 14, εἰς τὸν τόπον αὐτῆς).



²⁰⁶ Srv. komentář ke chvalo zpěvu o martyrech, v.11.

²⁰⁷ Srv. AUNE, 1998, část V.: A Formalist Analysis of Rev 11:19-12:17, s.674-676. AUNE analyzuje Zj 12 využívaje metody V. Proppa, kterou ruský badatel vyvinul na základě srovnávání velkého množství ruských bajek. Žena je "victim-hero (rather than a seeker-hero) since she is entirely a passive figure". K závěru kap. Zj 12 konstatuje v analýze AUNE: "Since Rev 12 ends before the story has been satisfactorily concluded it must be regarded as the first 'move', with other moves to follow.", s.676.

²⁰⁸ Přehled a analýza v exkursu u AUNE, 1998, část IV. The Combat myth and Rev 12, s.667-676. Problémem těchto paralel je, že, vzdor velké podobnosti motivů, nenacházíme mýtus, který by vyprávění Zj 12 odpovídal, nebo mohl být identifikován jako výchozí předloha. Někteří autoři, např. KALMS, proto existenci pohanských předloh pro Zj 12 zcela odmítají.

Cílem autora je, kromě věroučných bodů (intronizace mesiáše, žalobce nemá místo u Božího soudu), pareneticky ujistit čtenáře o tom, že žena má stejně pečlivě chráněné místo proti drakovi, jako mělo mesiánské dítě ve verši 12,5. Ten, pro koho “už se nenašlo v nebi místa”, tj. ten, kdo ztratil pozice, je ďábel. A je to pozice u Božího trůnu, jak uvidíme. Ztráta pozic bude odteď dál pokračovat: v 18. kapitole “nebude již nalezen Babylón” (18,20-21), naopak bude nalezena “krev proroků a svatých”, kteří v něm zemřeli (18,24) A ačkoliv se jeví ďábel po pádu stejně mocný a jenom víc zuřivý, ztratí po posledním boji i toto místo, to když pro nebe ani pro zemi *nebude nalezeno místa* (Zj 20,11). Ďábel bude doslova vytěsněn do hořícího jezera.

Drak padá (vrhač byl vržen) a zároveň je odhalena jeho mnohonásobná zvrácená identita. Může to být čteno i naopak: padá protože byl odhalen Mesiášem, už ho v nebeském prostoru nestrpí. Je to jediná přímo identifikovaná postava Zj 12. Jan tu spojuje různé tradice o Božím nepříteli do jednoho vodopádu přístavků. (1) ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος odkazuje na pád člověka v Gn 3 (viz souvislost Zj 12,17 a Gn 3,15) a připravuje novou hru s dvojicí drak-had ve Zj 12,13-17. (2) Ďábel a (3) Satan jsou v tradici často synonymní, zpravidla je v LXX překládán ἰαβ, odpůrce, výrazem διάβολος. Řecký termín může mít i právní konotace, odpůrce u soudu, žalobce apod. S oběma termíny je spojen text Job 1,6, kde je satan jedním z andělů a zároveň má možnost, díky přístupu k Bohu, kdykoliv obviňovat lidi (srv. v.12,10) (4) ὁ πλανῶν, svůdce, je funkce, kterou ve Zj 13 využije šelma ze země²⁰⁹. Slavnostní výčet (jakési zúčtování) bude zopakován i při dalším “pádu” Božího Nepřítel, při spoutání satana a vhození do propasti ve Zj 20,2.

3.6.2 Velký hlas z nebe (10-12)

¹⁰καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν·

ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός. ¹¹καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. ¹²διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες, οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

¹⁰A slyšel jsem v nebi veliký hlas:

“Nyní nastala spása i síla i království našeho Boha a moc jeho Mesiáše, protože byl svržen žalobce našich bratrů, který je obžalovává před Bohem dnem i nocí. ¹¹Ale oni nad ním zvítězili krví beránkovou a slovem svých svědectví, nemilovali svou duši až na smrt. ¹²Proto se rozveselte, nebesa i vy, kdo v nich přebýváte. Běda zemi a moři, neboť k vám sestoupil ďábel, a je velmi rozlícený, protože ví, že mu zbývá maličko času.

²⁰⁹ Zj 13,14: καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι (zvýř. JB). Motiv svůdce patří k apokalyptickým spisům. V synoptické apokalypse varuje Ježíš učedníky před svedením na začátku i na konci řeči (Mk 13,5.22).

Poprvé a naposled vstoupí na scénu samotný vizionář a vypravěč - ἡκουσα, slyšel jsem. Po viditelných znameních na nebi a boji kosmických rozměrů předává Jan něco, co zcela zjevně zaslechl pouze on sám. Takový je běžný apokalyptický scénář, samotné děje a velké vize jsou jen prvním krokem, interpretace, druhý krok, přichází z božské sféry v podobě anděla, hlasu, rozhovoru s průvodcem. Apokalyptik slyší "veliký hlas", kterým ve Zj volali martyrové (6,10: "kdy už, Pane...") a zástup národů (7,10: "Díky, Spasiteli..."). Hlas ze Zj 12 zpívá chvalozpěv na vítězství nad Nepřítelem.

Funkcí chvalozpěvu, nebeského hymnu je zvýraznit vrchol 12. kapitoly a interpretovat její. Text hymnu je *v napětí s částmi mýtické narace*, spojuje totiž její diskontinuity. Michael není v hymnu jmenován, namísto toho se tu odkazuje pomocí *passiva divina* na Boha jako na skutečného aktéra vítězství. Pád Satanův je počátkem ἡ ἔξουσία τοῦ χριστοῦ, výkonné moci mesiáše – podle příběhu je to ale stále ještě dítě. To si ovšem nemusí nutně protirečit, pokud hymnus charakterizujeme spolu s KALMSEM jako intronizační²¹⁰, naopak to vysvětluje uchvácení dítěte *k Božímu trůnu* z v.5.

Drakovi je přiřčen nový titul a funkce, ὁ κατήγωρ²¹¹ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, žalobce našich bratrů. Odkaz na Jb 1,6-12, o němž jsme mluvili výše v souvislosti s "διάβολος", je tady rozepsán: Nepřítel žaloval dnem i nocí, tj. měl bezprostřední přístup k Bohu. Intronizací mesiáše byl tento přístup zrušen, jeho místo již není v nebi (v.8b). Výslovně uvedený titul Mesiáš (v. 12b) se objevuje ve Zj pouze sedmkrát, z toho jednou na začátku a jednou na konci knihy, vždy v klíčových místech. Zde, ve Zj 12, je titul použit v úzké souvislosti se Zj 11, kde jsou rovněž spojeny βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἔξουσία τοῦ χριστοῦ, čímž se utvrzuje provázanost Božího království a mesiášovy moci. Úzký vztah Boha a mesiáše je podtržen jeho přivlastněním: τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ.

Verš 12,11 anticipuje situaci věřících po pádu Nepřítele (viz v.17 a souvislost "svědectví"). Je to jakýsi dodatek k výše řečenému, cosi zmíněného v závorce za v.10. Tak jako jinde ve Zj má zvláštní případ martyřů posluchače upozornit, že se nebeské děje týkají i jeho: Zatímco Michael draka porazil v boji, **vítězství martyřů** je jiného typu:

(1) *ne z vlastní moci*, ale "pro Beránkovu krev". Toto je ozvěna zcela jiné christologie, než s jakou pracuje narace Zj 12²¹². POKORNÝ upozorňuje na relativizovaný význam utrpení (krve) Beránka ve Zj²¹³; zde, stejně jako v 7,14 ("vyprali svá roucha a vybílili je v krvi Beránkově") je spojena s martyry.

(2) souvisí s věrností, která počítá i s možnou ztrátou života, ("nemilovali svou duši až na smrt") a držením Ježíšova svědectví. V čase "klekání před šelmou", tj. v čase rozvoje imperiálního kultu v Malé Asii, bude držení Ježíšova svědectví znamenat ohrožení smrtí (srv. též Zj 20,14). Veřejný nátlak, ztráta výsad, minimálně tyto hrozby

²¹⁰ KALMS, 2001, s.79. KALMS také tvrdí, že tento hymnus není na rozdíl od předchozích pouze proleptické povahy (tak prý Zj 11,15-19), což je signalizováno pomocí "ἔρτι".

²¹¹ V tomto tvaru jde o *hapax legomenon*.

²¹² Proto byl také 11.verš v dějinách výkladu důvodem k úvahám o redakčních zásadách, viz Grotius a další.

²¹³ POKORNÝ, 1999, s.197.

byly ovšem podle dokladů reálné. To v ojedinělých případech podnítilo snaživé jedince k malému pogromu.

K významu pádu Nepřítele ve vztahu ke knize Zj se vyjádřím pouze stručně, protože jde o rozsáhlé téma, samo o sobě zasluhující vlastní pojednání. Cílem této studie jsou, spíše než souvislost s celkem Zj, vnitřní vztahy Zj 12. V 10. verši je Satanův pád charakterizován jako přelomový pomocí ἄρτι ἐγένετο.

Ve 12. verši pak čteme dvojí interpretaci Satanova pádu: "rozveselte se nebesa" – "běda zemi a moři". Dprostřed triumfálních tónů chvalo zpěvu zazní Janovo οὐαὶ velmi disonantně. Posluchač zběhlý v Písmech ví, že když je v SZ radost na nebi, tak i na zemi. U proroka Izajáše slyšíme chvalo zpěv: "εὐφραίνεσθε οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθε ἡ γῆ" (Iza 49,13), "plesejte nebesa, a jásej, země". O to větší váhu má "běda", které tu náhle zazní. *Dvojí interpretace* pádu Nepřítele totiž ukazuje apokalyptické paradigma knihy Zj: "pozemská utrpení neznamení rostoucí moc ďábla, jsou spíše důsledkem jeho pádu z nebes, faktu, že prohrál rozhodující boj" (POKORNÝ).²¹⁴ (Toto pojetí se pokusíme upřesnit a rozšířit v závěru práce.)

To je první odpověď na "Kdy už, Pane..." (6,10) a na zdánlivou absenci Boží moci ve víru zlých událostí (srv. 16,21) – „už se stalo!“ Druhou odpověď bude omezený zbývající čas pro draka, resp. šelmu, 1260 dnů, tj. 42 měsíců či 3,5 roku, pro jeho pozemské běsnění. Dvojí interpretace se odráží i v pojmenování události: „padl žalobce“ (v.10c) odpovídá „sestoupil ďábel“. Pád má ambivalentní důsledky.

Zj 12,10c ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ

Zj 12,12a

εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς ...

οὐαὶ τῆν γῆν καὶ τῆν θάλασσαν

Zj 12,12b

Zj 12,12c ὅτι κατέβη ὁ διάβολος

3.6.3 Exkurs: ďáblův hněv a hněv Boží

Motiv zlosti draka kvůli nedostatku času, který najdeme na konci hymnu, je důležitým komplementem pro parenetické vyznění sestupu ďábla na zem. Mluví do situace, kdy se křesťanům zdá parusie vzdálená a vidí kolem sebe rozmáhající se pohanský kult, cítí se ohroženi budoucím a neznámým zlem. Jan je utěšuje nepřímou úměrou: čím větší zlo, tím méně času zbývá do příchodu Páně. Drakův hněv provází jeho prohry; vypukne znovu na konci kapitoly vůči ženě (v.17). A navíc se stupňuje: drak po pádu pouze vzplane (ἔχων θυμὸν μέγαν), ale pak se jeho hněv stává trvalý (καὶ ὠργίσθη). Tento nový podnět připravuje nástup šelmy z moře a šelmy ze země.

²¹⁴ POKORNÝ, 1999, s.195.

Připomínám také, že hněv byl zmíněn také v anticipaci Zj 11,18a, a to hněv národů i hněv Boží. Považuji za signifikantní, že se tu mluví nejprve o vzteku (v.12,12) a hněvu (v.12,17) draka, stejně jako v 11,18a se mluví nejprve o hněvání národů, a **pak teprve**, v reakci na lidský hněv, o hněvu Božím. Čtenář je důrazně upozorněn na to, že mluvit v souvislosti s utrpením o Božím hněvu je lehkovážné – to první, o čem je třeba mluvit, je hněv lidský a mezilidská zášť. Boží hněv – a Jan užívá tohoto v SZ obvyklého termínu neobyčejně opatrně! – je pouze reakcí na zlo, na které z Boží strany již nelze mlčet.

O Božím hněvu se začíná mluvit až od této 12. kapitoly²¹⁵. A bude se rovněž stupňovat. Má-li být naštvání draka příznakem blížícího se konce, začátkem konce bude, až se ve Zj 15,1 skrze jiné velké znamení (andělé s nádobami hněvu) začne naštvávat Bůh. Jan “hněv Boží” zjevně chce zbavit jeho temného mytologického hávu a démonických rozměrů, a tak jej teologizuje: je to Boží soud, který je již nyní zpřítomňován ve světě. Jak? Ve znameních času, kdy jsou ničeny důsledky působení šelmy. Dlužno dodat, že nádoby budou spojeny s působením šelmy (takže je otázka, kdo je vlastně způsobil) a budou se jevit jako poslední varování před zlými důsledky lidských konání. Drakův hněv přináší zkázu, hněv Boží volá světoobčany k pokání a omezuje působení šelmy.

Facit

Střed textu Zj 12 spočívá (podle narace) v pádu Božího nepřítele, (teologicky) v Kristově vyvýšení, které je průlomem nového věku, v němž je zásadně omezena působnost zlého. To v důsledku znamená (podle narace) nepřítomnost Žalobce, přítomnost dítěte u trůnu, (teologicky) ospravedlnění před Bohem a jistotu místa u Boha, tj. spásy (Rím 8,33nn). Příznakem pádu nepřítele a blízké parusie je (pouze podle narace) jeho “hněv”, tj. intenzita pronásledování. Poslední bod je zdůrazněnou, specifickou výpovědí Zj 12.

Tento drakův hněv nelze teologicky uchopit – ale lze říct, že Bůh na něj začíná odpovídat (pódle narace) svým rostoucím hněvem, kterým potírá následky řádění draka a vytlačuje jej z pozic; (teologicky) Bouží soud nad zlým se naplňuje již v dějinách.

3.7 Výklad Zj 12,13-17

¹³Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν

¹³Když drak viděl, že padl na zem, proásledoval tu ženu, která porodila

²¹⁵ Vůči mému tvrzení lze najít ve Zj 6,12-16 (6.pečeť) opak. Na tomto teologicky velmi temném místě se mluví o “hněvu Beránkově” – což nemá ve Zj obdoby - dokonce opakovaně (6,16n). I další obrazy jako by byly vystavěny protikladně vůči 12.kapitole, hvězdy padají z oblohy jako fíky (6,13) a slunce má smuteční šat a měsíc je krvavý (6,12). Jsem přesvědčen, na základě analýzy 12. kapitoly, že tento obraz je jakýmsi jejím negativem, nejspíše **karikaturou** nebo **falešnou představou** (doporučuji k povšimnutí, že výpovědí o Beránkově hněvu nechává apokalyptik cizím postavám, což jindy nedělá – je to cizí vize) křesťanské naděje po Kristu. Ve 12. kapitole přece zazní naprostý opak: Bůh se nehněvá, Bůh zvítězil, hněvá se ten, který prohrává a přichází o pozice. Což nezůstane dlouho bez odezvy.

τὸν ἄρσενά. ¹⁴καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.

¹⁵καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ. ¹⁶καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμόν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

¹⁷καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

chlapce. ¹⁴A ženě byla dána dvě křídla velkého orla, aby mohla uletět na poušť na své místo, kde je o ní postaráno čas a časy a půl času, daleko od hada.

¹⁵Had vyvrhnul ze svých úst proud vody jako řeku za ženou, aby ji strhl. ¹⁶Ale země jí pomohla, země otevřela svá ústa a pohltila řeku, kterou vyvrhl drak ze svých úst.

¹⁷Drak plný hněvu na tu ženu odešel rozpoutat válku s ostatními z jejího potomstva, s těmi, kdo dodržují příkázání Boha a mají svědectví Ježíše.

Přechod - v.13

Verš 13 shrnuje dosavadní výsledek a otevírá poslední kapitolu narace, která, jak se domnívám, je místem, odkud se na příběh dívá čtenář. Setkávají se charakteristická slovesa draka a ženy: on byl svržen, ona porodila. Antagonismus, na nějž byl čtenář upozorněn už v úvodním předznamenání, má nyní novou tvář: spočívá v ženě spojené s dítětem-mesiášem (τεκεῖν) a drakově pádu (βαλλεῖν). V návaznosti na vysvětlení pádu ve v.12 se díváme očima draka: "Když drak viděl, že padl na zem...". Nemůže-li drak útočit na úrovni nebeských a božských mocností, útočí alespoň na pozemské úrovni. Zlost draka (v.12) se projevuje pronásledováním ženy. Apokalyptik využívá typického chování, jaké se projevuje v lidských skupinách: zlý, který se nemůže měřit se silným, se vybije na slabé oběti. Žena je náhradní, sekundární cíl vzhledem k dítěti²¹⁶. To má své teologické důsledky: pronásledování je pokračováním konfrontace s Nepřítelem, která začala už u mesiáše a pokračovala v nebi. Následování znamená pronásledování.

Verše 14-17 představují sekvenci výpovědí, které charakterizují novou situaci ženy po pádu Nepřítele. V. 14 demonstruje, že žena má nyní stejně *bezpečné místo* (i když je to provizorium), jako mělo dítě uchvácené k Božímu trůnu. Bůh totiž ženu *skrytě* chrání, přestože je tato na zemi (v dosahu draka). Vv. 15-16

Útočiště na zemi - v.14

Ve čtrnáctém verši rozehrává apokalyptik pozoruhodnou **metamorfózu** obou postav. Zatímco ženě jsou dána dvě křídla velkého orla a odletí na poušť, o draku se náhle mluví jako o hadovi. Nápadné je, že "velký orel" je se členem (τοῦ ἀετοῦ τοῦ

²¹⁶ Jen připomínám výše řečené: situace ženy je paralelní k situaci dítěte v ohrožení, v bezmoci a v útěku hrdinky. Dalším společným rysem je pasivita, v níž je ovšem skryto Boží jednání, skrze *passivum divinum*. Proto je, domnívám se, dítě-mesiáš popisováno v textu tak atypicky.

μεγάλου), čímž se naznačuje, že by jej čtenář měl znát či rozpoznat. Nabízí se orel ze Zj 8,13, který ohlašuje trojí běda, završené ve Zj 12,12; zdá se však pouze marginálním motivem Zj, je nejasná jeho funkce. Komentátoři dávají přednost SZ kontextu – konkrétně tradici spojené s vyjítím z Egypta. V Dt 32,10-14 čteme:

¹⁰Našel ho v zemi divokých pouští,

v pustotě kvílících pustin,

zahrnul ho svou péčí,

chránil ho jako zřítníci oka.

¹¹Jako bdí orel nad svým hnízdem

a nad svými mláďaty se vznáší,

svá křídla rozprostírá, své mládě bere

a na své peruti jej nosí,

¹²tak Hospodin sám ho vedl,

žádný cizí bůh s ním nebyl.

¹³Dovolil mu jezdit po posvátných návrších země,

aby jedl, čím oplývá pole

¹⁰αυτάρκησεν αὐτὸν ἐν γῆ ἐρήμῳ

ἐν δίψει καύματος ἐν ἀνύδρῳ

ἐκύκλωσεν αὐτὸν καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν

καὶ διεφύλαξεν αὐτὸν ὡς κόραν ὀφθαλμοῦ

¹¹ὡς ἄετὸς σκεπάσαι νοσοῖαν αὐτοῦ

καὶ ἐπὶ τοῖς νεοσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν

διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ

ἐδέξατο αὐτοὺς καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς

ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ

¹²κύριος μόνος ἦγεν αὐτούς

καὶ οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν θεὸς ἀλλότριος

¹³ἀνεβίβασεν αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ἰσχὺν τῆς γῆς ἐψώμισεν αὐτοὺς γενήματα ἀγρῶν

Tak se spojují hned čtyři motivy, poušť, orel, křídla a obživa v jednom odkazu²¹⁷. V návaznosti na tradici Exodu byla poušť chápána jako útočištné místo, odkud má být očekáván příchod mesiáše nebo spása od Hospodina²¹⁸. Ženě jsou dána (pass. divinum) křídla, ale uletí nikoliv k Bohu, jako chlapec, nýbrž jen na dočasné, přechodné místo, kde bude, živena (pass. divinum) očekávat spásu. Vzhledem ke kontextu exodu a pouště, lze předpokládat, že obživa je odkazem na manu ze Zj 2,17. V souvislosti s životem obce by mohlo jít o janovský důraz na eucharistii. Časové vyjádření "καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμῖς καιροῦ" odpovídá 1260 dnům z v.6 a lhůtě šelmy ze Zj 13,10 (vše v návaznosti na Da 7,25 a 12,10). Jde o 3,5 roku, což je symbolická, polovičatá doba, kterou je omezena moc bestie; tím je jasné, že moc draka je již nyní kontrolována a časově omezena.

Náhle se **mluví o hadu**, mezi 14. a 16. veršem (v.17 má opět: drak). Zde Apokalyptik využívá jednoho z ďábelských označení (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, "ten dávný had") k zdůraznění důsledků drakova pádu. V celé řadě mytologií a mytologických zobrazení je drak zobrazován jako okřídlený had. Padl-li drak z nebe, zobrazuje Jan následky jeho pádu i na zemi. Zatímco se Nepřítel plazí (stále hrozící²¹⁹), žena dostala křídla a může snadno uniknout z jeho dosahu. Dochází k výměně rolí, je to jako hra na chromou kočku a chytrou myš: kdysi všudypřítomný drak nedokáže ublížit ženě. Nepřítel pádem ztratil jeden rozměr, žena získala svobodu.

²¹⁷ Další možnou paralelou je Ex 19,4: "Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě."

²¹⁸ Srv. KALMS, 2001, s. 92.

²¹⁹ Smrtelně nebezpeční hadi na poušti mají rovněž své místo v tradici exodu (Num 21,6-9).

Ohrožení a záchrana vv.15-16

V další epizodě dramatu mezi drakem-hadem a ženou vrhá drak – věrný svému chatoickému charakteru (βαλλειν) – za ženu záplavovou vlnu, "proud vody jako řeku"²²⁰. Důležitý je protiklad mezi záplavovou vlnou a pouští, místem, kde lze očekávat Boží ochranu. Hadův útok na ženu napadá i ochranné prostředí ženy, chce zničit plán i připravené místo. Celá scéna evokuje svůj model, ohrožení dítěte z v.4b a bezvýhodnou situaci. Ale drakova moc, která docháze mimoděk hýbat světovým řádem (v.4a), je překvapivě neutralizována.

Opět se nabízejí konotace vyjítí z Egypta: vody Rákosového moře jako překážka Božího lidu. V Ez 29,3 LXX najdeme spojení faraóna - velkého draka a jeho řeky:

λέγει κύριος

ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ Φαραῶ τὸν δράκοντα τὸν μέγαν

τὸν ἐγκαθήμενον ἐν μέσῳ ποταμῶν αὐτοῦ

τὸν λέγοντα ἐμοὶ εἰσιν οἱ ποταμοὶ καὶ ἐγὼ ἐποίησα αὐτούς

Tyto souvislosti jsou o to významnější, že tradice Exodu zná i *pohlčení Božích nepřátel – zástupů zemí*. Tato tradice se týká i Faraóna a jeho vojska při přechodu moře (Ex 15,12): ἐξέτεινας τὴν δεξιάν σου κατέπειν αὐτοὺς γῆ. Ještě výraznější, doslovná shoda je u deuteronomistické zprávy o pohlčení vzpurných Kórachovců (Dt 11,6):

καὶ ὅσα ἐποίησεν τῷ Δαθαν καὶ Αβιρων υἱοῖς Ελιαβ υἱοῦ Ρουβην

οὓς ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς κατέπειν αὐτούς

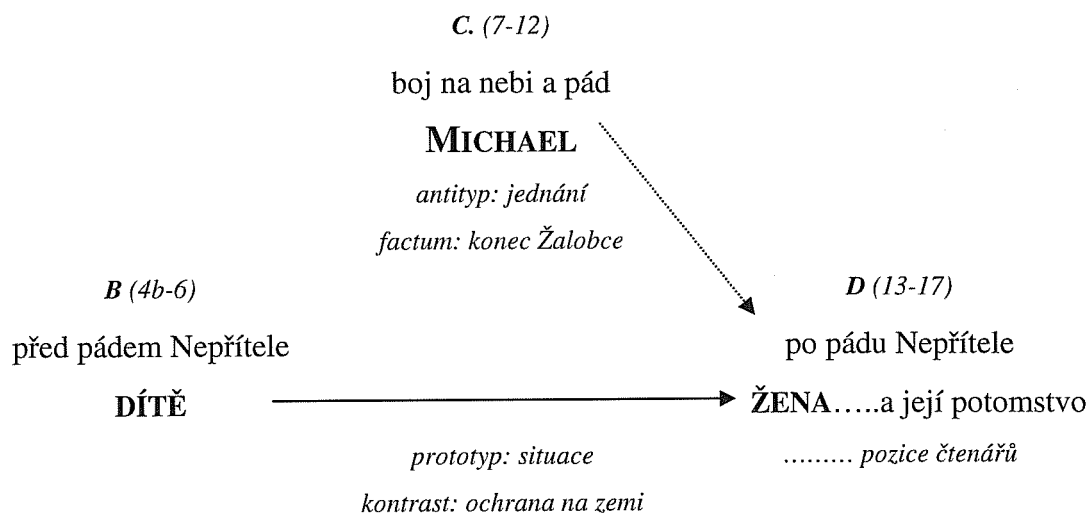
Pro vnitřní stavbu Zj 12 je ovšem sloveso κατέπεινω postaveno jako synonymum vůči καταφάγω – obojí znamená ‚spolknout‘, s tím, že při prvním se myslí na tekutinu a při druhém na pokrm. V situaci, která tvoří v textu narace (4b-17) zrcadlový protějšek vůči pokusu o sežrání dítěte, dojde k přesnému opaku: drakův útok je pozřen. Ve verši 16 není použito *passivum divinum*, což je nápadné. Přesto se zjevně počítá s Božím zásahem (viz tradice exodu). Zdůrazňuje-li text zemi jako aktérku záchrany – po prvé zmíněna coby *místo děje* v celé naraci! – je to jen silné potvrzení ženiny pozemské budoucnosti. "Běda zemi" z v. 12 tu dostává silný kontrast, ženy se toto prokletí zvláštním způsobem netýká. Proč, to zůstává otázkou textu, a její identity z v. 12,1-2.

3.7.1 Ostatní potomstvo – v.17

Přichází výzva o níž jsme mluvili na začátku v analýze.

Když stručně zobrazíme postavy a jejich vztahy, dostaneme:

²²⁰ KALMS, 2001, s.92, navrhuje srovnání s mořskou stvůrou, Leviathanem. Podobně AUNE, 1998, s.76-78, rozvíjí náznaky v různých mytologických tradicích. Výhodou takové interpretace je, domnívám se, spojitý kontext s knihou Job, která určuje nebeský obraz *katégora*. Zdá se nám nicméně smysluplnější vnitrotextový protiklad záplava – poušť; aluze na exodus; útok na "ochranné prostředí" ženy.



Závěr

Namísto jedné odpovědi se pokusím v tezích shrnout text Zj 12.

- 1) Zj 12 není popis dějin spásy, ale jejich vize, **narativní přesazení** buď do světa “danielovských vizí” a tradic exodu nebo do mytologické látky (látek) nejistého původu.
- 2) **Velké znamení na nebi** je obrazem univerzálního zjevení Boha v Kristu.
- 3) Žena a drak jsou popsáni jako **alternativní znamení**, ale drak se ženě nemůže rovnat na nebi, stejně jako se mu ona nemůže rovnat na zemi.
- 4) **Žena** je sebeidentifikační postava pro čtenáře, která prochází dějinami a nese věc textu, hlavní otázku narace. Žena reprezentuje Boží lid staré i nové smlouvy.
- 5) **Věcí textu** je otázka po původu zla po Kristu.
- 6) **Mesiáš** je popsán jako bezbranné dítě, ohrožené a pronásledované. Je vzorem pro situaci ženy.
- 7) Je prototypem **martyra** jako bezmocného vítěze nad všemocným drakem.
- 8) Velké vítězství nad drakem je totožné s jakoby-porážkou mesiáše.
- 9) **Bůh** ve Zj 12 mlčí, neprojevuje se zjevně, pouze skrytě (passivum divinum).
- 10) Nevyslovenou úzkostí křesťanů – adresátů textu je představa, že **zlo** působí Bůh, že je **projevem Božího hněvu**. Zj 12 je proto příběhem o hněvu ďábla, který byl poražen. Boží hněv je reakcí na zlo, ne jeho původem. Je namířen proti ďáblu.
- 11) Boží hněv znamená **již nyní uskutečňovaný soud nad zlým**.
- 12) Text **vyzývá adresáta** k rozhodnutí dvěma způsoby: nutností volit mezi velkým znamením a tím jiným a rozhodnutím, zda chce být identifikován se ženou – a vzít na sebe břemeno pronásledování.

Seznam použitých zkratek

kom.výklad čerpáme z komentáře
kom. 1593komentář sepsaný roku 1593
hom.výklad čerpáme z homilie
DVdějiny výkladu
Zj, Apk kniha Zjevení Janovo
Zj 12zkoumaný text, tj. Zj 12,1-17
zvýr. JBzvýraznil Jiří Bureš (v citacích)
PLDAPatrologia Latina Database
WDBAcitace z M. Luthera (viz lit.)

Seznam citované literatury

primární literatura

ALAND, B. et K. *Novum Testamentum Graece et Latine : Nestle-Aland*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. ISBN 3-438-05401-9

COURTH, Franz. *Texte zur theologie : Mariologie*. přel. Beinert, Wolfgang. Graz : Styria, 1991. ISBN 3-222-11994-5

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 6. vyd. Praha : Biblická společnost, 1992. 863 s., 287 s.

Martin Luther Studiensausgabe. hrsg. von Berlin : Evangelische Verlaganstalt, Berlin, 1979. Band I.

Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy. I. usp. DUS, Jan A. Praha : Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-406-6

Patrologia Latina: The Full Text Database [online]. Cambridge : ProQuest Information and Learning Company, 1996 [cit. 2006-07-22]. Dostupný z [www.<http:pld.chadwyck.com>](http://pld.chadwyck.com).

Septuaginta. ed. RAHLFS, Alfred. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1982. vol. I a II. ISBN 3-438-05120-6

VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ. *Husitská kronika*. Z lat. přel. Fr. Heřmanský. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.

sekundární literatura

AUNE, David Edward. *Revelation 6-16*. Waro - Texas : Word Books, c1998. Word biblical commentary. Volume 52B. ISBN 0-8499-0786-1

BACKUS, Irena. *Reformation readings of the Apocalypse : Geneva, Zurich and Wittenberg*. Oxford : Oxford University Press, 2000. ISBN 0195138856

BEALE, G.K. *John's use of the Old Testament in Revelation*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998. ISBN 1-85075-894-8

BERGMEIER, Roland. Altes und Neues zur "Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)" : Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1-17. *ZNW* 73 (1982), s.97-109.

BACKUS, Irena. *Reformation readings of the Apocalypse : Geneva, Zurich, and Wittenberg*. Oxford : Oxford University Press, 2000. ISBN 0195138856

BÜHLER, Hannelore. *Die Marienlegenden als Ausdruck mittelalterlicher Marienverehrung*. Köln : b.n., 1965.

FEUILLET, André. *L'Apocalypse : État de la question*. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.

GOLLINGER, Hildegard. *Das "grosse Zeichen" von Apokalypse 12*. Würzburg : Echter Verlag, 1971. ISBN 3-429-00196 X

KALMS, Jürgen H.: *Der Sturz des Gottesfeindes : Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verl., 2001. ISBN 3-7887-1859-5

KANNENGIESSER, Charles. *Handbook of patristic exegesis : The Bible in Ancient Christianity*. Leiden : Brill, 2004. vol. I. and II. ISBN 90-04-09825-1

KASSING, Altfrid: *Die Kirche und Maria : Ihr Verhältnis im 12.Kapitel der Apokalypse*. Düsseldorf : Patmos-verl., 1958.

KOCH, Jakob Ernst. "Das grosse Zeichen" Offbg. Joh. 12 : Der Versuch einer Israellogie nach dem prophetischen Wort. *Judaica 13* (1957) s.29-60

KOCH, Michael: *Drachenkampf und Sonnenfrau*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. ISBN: ISBN 3-16-148419-3

MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. Peabody : Hendrickson, 1995.. ISBN 1565630408

MOLNÁR, Amedeo: *Apocalypse XII dans l'interprétation hussite*. Paris : Presses universitaires de France, 1965. extrakt z *Révue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, (č.1, 1965).

POKORNÝ, Petr. *Struktura a záměr Zjevení Janova*. In: NYTROVÁ, Olga. "Pouštěj svůj chléb po vodě..." : *sborník pro Milana Balabána*. Brno : CDK, 1999. s.191-200. ISBN 80-8959-51-8

POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha : Vyšehrad, 2006. Studie ve stejnojmenném sborníku, . ISBN 80-7021-779-0

PRIGENT, Pierre. *Apocalypse 12 : Histoire de l'exegese*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1959.

PRIGENT, Pierre. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 1988. Commentaire du Nouveau Testament. ISBN 2-8309-0114-2

QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Allen : Christian Classics, 199?. vol. II. ISBN: 0-87061-085-6

REEVES, Marjorie. *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages : A Study in Joachimism*. 2.vyd. Oxford : Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-827030-5

ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven*. London : SPCK, 1982. ISBN 0-281-04171-7

ŘÍČAN, Rudolf; MOLNÁR, Amedeo. *12 století církevních dějin*. Praha : Kalich, 1990. ISBN 80-7017-060-3

ŠMAHEL, František. *Husitská revoluce : Kořeny české reformace*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-074-2.

VÖGTLE, Anton. *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*. in: Tradition und Glaube : das frühe Christentum in seiner Umwelt. ed. JEREMIAS, Gert. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. s. 395-415.

www.bostonleadershipbuilders.com/plutarch/pyrrhus.html