

Zjevení Janovo

OBSAH

O struktuře knihy Zjevení se vedou vášnivé spory. S pojetím struktury této knihy totiž velmi úzce souvisí porozumění historickým zmínkám v knize obsaženým i celkové chápání eschatologie tohoto dokumentu. Kniha se zpravidla člení podle důležitých obrátů, které se opakují. Zmínky o tom, „co se má stát“ (nebo podobně), se vyskytují v 1,1; 1,19; 4,1 a 22,6. Dalším takovým obratem jsou Janova slova „v Duchu“ (1,10; 4,2; 17,3; 21,10).¹ Tyto literární rozlišující znaky naznačují, že 1,1–20 (či 1,1–8) a 22,(6)10–21 tvoří předmluvu a závěr, a dále že dopisy sedmi církvím ve 2. a 3. kapitole tvoří zvláštní celek. Jak se zdá, určitý základ pro toto dělení představuje verš 1,19, kde lze slova „co jsi viděl“ vztáhnout na vidění v 1. kapitole, slova „co jest“ k dopisům z 2. a 3. kapitoly a výraz „co se má stát potom“ ke kapitole 4. a následujícím.²

Látka obsažená v 4,1–22,5 se dá rozdělit mnoha různými způsoby. Nejjednodušší je vyjít od míst, kde je vidění přerušeno a kde je vidoucí pozván, aby „přišel a viděl“. Takto se nám hlavní část spisu člení na tři oddíly: 4,1–16,21; 17,1–21,8 a 21,9–22,5. Jiní jsou přesvědčeni, že hlavní část spisu má dvě části, s tím, že kapitoly 12–22 opakují látku obsaženou v kapitolách 1–11.³ Kniha Zjevení se rovněž přirovnává k sedmiaktové hře, v níž se každé dějství skládá ze sedmi scén.⁴ Jiní

¹ Viz např. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 4–5; Christopher R. Smith, „The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions“, *NovT* 36 (1994), 373–393.

² Není však vyloučeno, že slova „věci, které jsi uviděl“ se vztahují ke všem viděním knihy Zjevení. Tato vidění se týkají jak toho, „co jest“, tak toho, co se má stát později (viz zvl. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1999], 152–170). Je ale také možné, že tyto obraty s členěním knihy nesouvisí (Jan Lambrecht, „A Structuration of Revelation 4,1–22,5“, v *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht, BETL 53 [Louvain: Louvain University Press, 1980], 79–80).

³ Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3. vyd. (London: Macmillan, 1911), xxx–vii–xliv.

⁴ John Wick Bowman, „Book of Revelation“, v *IDB* 4.64–65.

v knize nacházejí chiastickou strukturu.⁵ Častěji odborníci v knize vidí tři řady „sedmer“: sedm pečeti (6,1–17; 8,1), sedm polnic (8,2–9,21; 11,15–19) a sedm nádob (15,1–16,21). Kapitoly 4 a 5 (případně samotná 4. kapitola) jsou pak pojaty jako úvodní vidění, které je přípravou na následující zjevení. Oddíl 17,1–22,5 pak přináší podrobnosti eschatologického rozuzlení. Sled událostí je přerušen – mezi šestou a sedmou pečeti (7. kapitola), mezi šestou a sedmou polnicí (10,1–11,4) a mezi sedmou polnicí a nádobami (12,1–14,20) – dalšími viděními, které čtenáři umožňují vidět zjevovaná sedmera soudu z vyšší perspektivy. Poslední pojetí považujeme za nejlepší, a proto se ho držíme v osnově knihy, kterou nyní předložíme.⁶

Prolog (1,1–20). Kniha začíná krátkým úvodem (1,1–3), oslovením a pozdravem (1,4–8) a viděním oslaveného Krista (1,9–20). (Někteří badatelé toto vidění vnímají jako úvod k listům sedmi církvím z 2. a 3. kapitoly.)

Poselství sedmi církvím (2,1–3,22). Vzkříšený Kristus přikázal Janovi, aby napsal sedmi církvím v sedmi městech římské provincie Asie: církvi v Efezu (2,1–7), ve Smyrně (2,8–11), v Pergamu (2,12–17), v Thyatíře (2,18–29), v Sardech (3,1–6), ve Filadelfii (3,7–13) a v Laodiceji (3,14–22). Každý dopis obsahuje (1) pozdrav „andělu“ či poslovi (ἄγγελος [angelos]) dané církve, (2) popis vzkříšeného Krista, vycházející z vidění v 1,9–20, (3) ocenění církve (výjimkou je list do Laodiceje), (4) kritiku církve (výjimku tvoří listy do Smyrny a do Filadelfie), (5) varování, (6) výzvu uvozenou slovy „Kdo má uši...“ a (7) zaslíbení.

Vidění nebes (4,1–5,14). Jan je „v Duchu“ přenesen do nebe, kde vidí svrchovaného Boha, sedícího na trůnu a přijímajícího uctívání. Boží transcendence, líčená v tomto vidění, připravuje jeviště pro drama, které se začíná odvíjet: Jan vidí v Boží ruce zapečetěný svitek. Jen „Beránek, ten obětovaný“ je hoden rozlomit sedm pečeti a svitek otevřít (5,1–14).

Sedm pečeti (6,1–8,5). Jan líčí, co vidí, když Beránek postupně láme pečeti: dobývání (6,1–2), zabíjení (6,3–4), hlad (6,5–6), smrt (6,7–8), mučedníky volající po spravedlnosti (6,9–11) a přírodní katastrofy, jež jsou projevem „hněvu Beránkova“ (6,12–17). Než je rozlomena sedmá pečeť, dostane se Janovi dvojího vidění. V každém z nich vidí veliké zástupy lidí: 144 000 z pokolení Izraele, které Bůh označil (7,1–8), a ohromný zástup těch, kteří přišli „z velikého soužení“ (7,9–17). Po rozlomení sedmé pečeti nastane v nebi veliké ticho, které je úvodem k sedmi polnicím (8,1–5).

Sedm polnic (8,6–11,19). Jan nyní ve svém vidění spatří pohromy, které dopadnou na zemi, když jednotliví andělé zadují na své polnice: krupobití a oheň z nebes (8,7), hora vržená do moře (8,8–9), velká hvězda padající z nebe (8,10–11), astronomické změny (8,12–13), ničivé kobylky (9,1–12) a obrovská dobytelská ar-

⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenzová, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 174–177.

⁶ Tuto osnovu s malými obměnami najdeme u Leona Morrise, *The Revelation of St. John*, rev. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 43–44.

máda (9,13–21). Podobně jako u pečetí i nyní, před událostmi spojenými se sedmou polnicí, Jan vkládá dvojí vidění. Vidí anděla s malým svítkem a dostane příkaz, aby svítek snědl (10,1–11). Dále vidí dva svědky, kteří prorokují a kteří jsou zabiti a následně vzkříšeni (11,1–14). Sedmá polnice není spojena s žádnou konkrétní událostí, ale uvozuje chvalozpěvy, které velebí Boha za jeho vítězství i soudy (11,15–19).

Sedm významných znamení (12,1–14,20). Jan svá sedmera nyní přerušuje, aby popsal sled vidění. Sedmička, jež má pro Zjevení evidentně podstatný význam, ovšem nemizí. Popisovaných vidění je totiž sedm: žena, která porodí syna (12,1–6), válka na nebi mezi Michaelem a jeho anděly a drakem, který je ztožněn se satanem, jenž je svržen z nebe (12,7–12); satanova válka na zemi proti ženě a jejímu dítěti (12,13–13,1a), celosvětové uctívání šelmy, která vystupuje z moře (13,1b–10), celosvětová vláda šelmy, která vystupuje ze země (13,11–18), 144 000 chválí Beránka (14,1–5) a sklizeň země, kterou provádí někdo „podobný Synu člověka“ se svými anděly (14,14–20). Podobně jako je tomu u prvních dvou sedmiček (pečetí a polnic), i nyní je mezi šestý a sedmý výjev vloženo vidění (viz 14,6–13).

Sedm nádob (15,1–16,21). Nyní Jan v nebi vidí „jiné veliké a podivuhodné znamení: sedm andělů, kteří měli sedm posledních ran“ (15,1). Ti, kdo zvítězili nad šelmou, zpívají chvály Bohu (15,2–4), zatímco andělé vycházejí z chrámu se svými pohromami (15,5–8). Tyto pohromy jsou pak vylíčeny v podobě nádob, které andělé vylíjí na zemi (16,1). Vylití nádob přinese nejprve bolestivé vředy „na lidi, kteří měli cejch šelmy a kteří se klaněli jejímu obrazu“ (16,2), dále proměnu moře v krev (16,3), pak se v krev promění i řeka a prameny vod (16,3–7), na zemi dolehne sluneční žár (16,8–9), je zničena vláda šelmy (16,10–11), vyschne řeka Eufrat a objeví se zlí duchové, kteří se „shromáždili k boji v rozhodující den všemohoucího Boha“ u „Harmagedonu“ (16,12–16). Nakonec vše vyvrcholí slovy „Stalo se!“ a celá země je zničena (16,17–21).

Triumf Všemohoucího (17,1–21,8). Tato vidění popisují a oslavují Boží vítězství na světě. Boží svrchovanost, kterou Jan zahlédl v nebi (4. kap.), je nyní ve světě zjevná a projevuje se i ve světě, který přichází. Jan líčí jak soud nad bezbožníky, tak odměnu spravedlivých. Jeho první vidění zjevuje zlobu i osud „veliké nevěstky“, „se kterou se spustili králové světa“ (17,1–8). Toto veliké město, pojmenované Babylón, aby připomínalo bezbožného utiskovatele Božího lidu, je nyní odsouzeno a zničeno a ti, kteří z něj měli zisk, je oplakávají (18,1–19,5). Nicméně uprostřed soudu přichází spása – Jan slyší chvalozpěv velikého zástupu pozvaných na svatební hostinu Beránkovu (19,6–10). Pak Jan líčí jezdce na bílém koni, který vítězí nad šelmami a nad shromážděnými národy (19,11–21). Následuje Janův známý popis „tisícileté vlády“ (odtud „milénium“), během níž je satan spoután a která odděluje „první“ a druhé vzkříšení (20,1–6). Poté Jan líčí poslední satanovu vzpouru a jeho zničení (20,7–10). Bůh potom soudí všechny mrtvé před svým bílým trůnem (20,11–15). První země pomine a Jan zahlédne „nové nebe a novou zemi“. Tam přebývá Bůh se svým lidem (21,2–5) a spravedliví jsou odděleni od bezbožných (21,6–8).

Nový Jeruzalém (21,9–22,9). Tento oddíl má mnoho paralel s andělským viděním ze 17,1–19,10.⁷ Jan vidí „nevěstu Beránkovu“ ve vyobrazení nového Jeruzaléma, jehož rysy a rozměry jsou popsány do značných podrobností (21,9–21). V tomto městě nebude třeba ani chrámu, ani slunce či měsíce, neboť jsou v něm Bůh i Beránek. Nebude tam nic nečistého (21,22–25). V přechodovém oddílu Janovo proroctví vrcholí: Ježíš slibuje, že se brzy vrátí, a Jan se naposledy zmiňuje o svých prožitcích při vidění (22,6–9).

Doslov (22,10–21). Janovi se dostává potvrzení, že zvěst obsažená ve viděních, která spatřil, je „věrná a pravá“. Ti, kdo zůstanou věrní a pravdiví, se dočkají odměny. Odměnění je sám Ježíš, který „přijde brzy“.

AUTOR

Raně křesťanská svědectví

Již v polovině druhého století bylo Zjevení připisováno Janovi, „jednomu z Kristových apoštolů“ (Justin, *Dial.* 81). Podobně svědčí další díla a autoři z druhého století – ztracený komentář ke Zjevení od sardského biskupa Melita (cca 165; viz Eusebius, *H. E.* 4.26.2); Irenej (cca 180, *Adv. Haer.* 3.11.1; 4.20.11; 4.35.2) a Muratoriho kánon (180–200?). Je sporné, zda k tomuto výčtu můžeme přidat i Papia, svědka ještě staršího (cca 130). Je však pravděpodobné, že Zjevení znal a že je připisoval Janovi.⁸ Svědectví těchto autorů je zvlášť významné, neboť dva z nich (pokud bychom počítali i Papia, pak tři) mohli mít své svědectví z první ruky: Meliton byl biskupem v Sardech, tedy v jedné z církví, jimž byly určeny dopisy z 2. a 3. kapitoly Zjevení (1,11; 3,1–6), a Irenej byl ze Smyrny, tedy rovněž z církve, o níž je ve Zjevení řeč (1,1; 2,8–11). Irenej tvrdí, že slyšel Polykarpa, který s apoštolem Janem osobně mluvil. Osobně znal apoštola Jana i Papias. Ranou tradici potvrzují Otcové ze třetího století: Tertullián, Hippolyt a Origenes. Tito autoři nejenže připisují Zjevení Janovi, ale ani náznakem se nezmiňují o tom, že by jejím autorem mohl být někdo jiný. Gerhard Maier dochází k závěru, že autorství žádné jiné novozákonní knihy není dosvědčeno tak záhy.⁹

Tradice spojující apoštola Jana se Zjevením je sice starobylá a dobře dosvědčená, nikoli však jednohlasná. Markion Zjevení odmítal (odmítal ovšem větší část Nového zákona, včetně Janova evangelia). V druhém století existovala skupina, která se nazývala „Alogoi“; tito lidé také popírali apoštolský původ Zjevení a tvrdili, že pochází od heretika Kerintha. Obzvláště výrazně se však od tradice apoštolského autorství odchyloval především Dionysios, alexandrijský biskup ze třetího století. Podle Eusebia (*H. E.* 7.25.7–27) měl Dionysios tři důvody pro tvrzení, že apoštol Jan nemohl Zjevení napsat: (1) Autor Zjevení nikde netvrdí, že je

⁷ Viz zvl. David E. Aune, *Revelation 1–5*, WBC 52A (Dallas: Word, 1997), xcv–xcvii.

⁸ Viz zvl. Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981), 1–69.

⁹ Ibid., 107.

apoštol nebo očítý svědek, ani se – na rozdíl od autora Janova evangelia – neoznačuje jako „učedník, kterého Ježíš miloval“; (2) pojmy a uspořádání Zjevení se velmi liší od čtvrtého evangelia a 1. Janovy a (3) řečtina Zjevení je zcela jiná než řečtina čtvrtého evangelia a 1. Janovy. Pokud apoštol Jan sepsal čtvrté evangelium a 1. Janovu (a o tom byl Dionysios přesvědčen), nemohl být autorem Zjevení. Zjevení musel napsat nějaký jiný Jan. Dionysios se také doslechl, že v Efezu jsou hroby dvou významných křesťanů, kteří se oba jmenovali Jan.

Mnozí současní badatelé mají podobný názor jako Dionysios a my se později budeme zabývat jejich argumenty. Na tomto místě se vyjádříme pouze k hodnotě Dionysiova svědectví jako starověké autority. Tato hodnota není vysoká. Dionysios se neodvolává na žádnou starší tradici; Janovo autorství odmítá výhradně na základě argumentů odvozených z obsahu knihy Zjevení. Nadto je jeho argumentace teologicky zaujatá. Několik církevních otců (např. Justin, Irenej či Tertullián) interpretovali Zjevení 20,1–6 *chiliasticky*, tj. tvrdili, že Kristus zřídí na zemi tisíciletou říši (dnes se této nauce říká premilenianismus). Jiným církevním otcům – včetně Dionysia – byla tato nauka odporná pro její údajné židovské kořeny a materialismus. Dionysios upíral Janovi autorství Zjevení, protože se mu nelíbilo, že Zjevení údajně učí chiliasmus.¹⁰ To samo o sobě neznamená, že Dionysios nemá pravdu nebo že jeho argumenty nejsou opodstatněné. Znamená to pouze, že jeho názor, za nímž nestojí žádná tradice a který je polemicky motivován, lze posuzovat pouze na základě jeho argumentů.

Současná diskuse

1. Vnitřní důkazy. Zjevení tvrdí, že je sepsal „Jan“ (1,1.4.9; 22,8). Když oslovuje čtenáře, označuje se jako „váš bratr, který má s vámi účast na Ježíšově soužení i kralování a vytrvalosti“ (1,9). Jinak o sobě autor nepíše nic; z toho se dá usoudit, že šlo o někoho, kdo byl čtenářům dobře znám. A kterého Jana by na konci prvního století znaly církve v Malé Asii lépe než apoštola Jana, o němž raná tradice dosvědčuje, že prožil závěr svého života v Efezu (viz níže)? Autor tvrdí, že zprostředkuje prorocká slova, jež jsou pro čtenáře autoritativní (např. 22,9.18–19); i to naznačuje apoštolské autorství.¹¹ I když na tomto argumentu něco je, nutno přiznat, že v rané církvi prorokovali i jiní lidé než apoštolové. Autorita, dokonce i autorita Písma, není na apoštolství závislá (např. Marek, Lukáš, autor listu Židům). Autorita Zjevení je dána spíše tím, kdo pisateli odhaloval ona vidění, než autorem samotným. Nicméně autor předpokládá, že čtenáři přijmou jeho líčení pouze na základě jeho jména, což skutečně ukazuje spíše na apoštola než na kohokoli jiného.

¹⁰ Viz *ibid.*, 96–107, zejména 107, kde Maier poznamenává, že Dionysiův úsudek byl motivován církevní politikou a dogmatikou. Viz též Ned B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929).

¹¹ Guthrie, 936.

2. Argumenty proti apoštolskému autorství. Přes tyto vnitřní důkazy většina současných badatelů popírá, že Zjevení sepsal apoštol Jan. Důvody, které uvádějí, jsou v podstatě stejné jako důvody Dionysiovy.

Chybějící tvrzení o apoštolství. Předně se tvrdí, že autor nemohl být apoštolem. Nikde to o sobě netvrdí, nepoukazuje na evangelijní události, nečiní si nárok na zvláštní vztah ke Kristu. Nadto místa jako 18,20 či 21,14, která naznačují, že apoštolové hráli významnou roli, svědčí o tom, že autor nepatřil k Dvanácti.¹²

Tento argument nemá velkou váhu. Autor své apoštolství nezmiňuje možná právě proto, že ti, jimž píše, ho znají tak dobře, že by takové sebeoznačení bylo nadbytečné. Zmínky o událostech Ježíšova života nebo o osobním vztahu mezi autorem a Ježíšem nelze očekávat v takovém spise, jakým je Zjevení. Význam připisovaný apoštolům není o nic větší než třeba v Ef 2,20 (viz též Mt 16,17–19).

Teologické rozdíly. Oba další klíčové argumenty proti tvrzení, že autorem Zjevení je apoštol Jan, jsou platné pouze za předpokladu, že apoštol Jan sepsal čtvrté evangelium a Janovy epištoly. Tyto argumenty tedy nebudou přesvědčivé pro mnohé současné kritiky, kteří popírají, že by apoštol Jan byl autorem těchto spisů. My však v této knize tvrdíme, že Jan jejich autorem je, a musíme se tedy vyrovnat s problémy plynoucími z přesvědčení, že všechny janovské spisy pocházejí od téhož autora.

Prvním problémem je, že teologie Zjevení se zdá být dosti odlišná od teologie čtvrtého evangelia a 1. Janovy. Tento rozdíl vyvstává zvláště ve třech oblastech: V teologii jako takové, dále v christologii a v eschatologii. Tvrdí se, že Bůh Zjevení je vznešený Bůh soudu, zatímco Bůh evangelia a epištol je Bůh lásky. Podobný kontrast je i v christologii: čtvrté evangelium se soustředí na Krista zjevujícího a vykupujícího, zatímco Zjevení líčí Krista jako dobyvatele a panovníka. Často se uvádí, že čtvrté evangelium obsahuje „uskutečněnou eschatologii“ – takový pohled na dějiny a věčnost, podle kterého se „poslední věci“ zcela naplnily v inkarnaci, smrti a vzkříšení Kristově. Na druhé straně Zjevení se téměř výhradně soustředí na Krista, jenž přichází na konci dějin. Obě knihy tedy nemohl sepsat týž autor – jejich teologická perspektiva je příliš odlišná.¹³

Tyto kontrasty jsou však uměle vyhrocené a moc toho nedokazují. Jak čtvrté evangelium, tak Zjevení učí, že Bůh je Bůh milující i Bůh soudu, Kristus je jak Vykupitel, tak svrchovaný Pán, a o „posledních věcech“ platí jak to, že se – přinejmenším ve své podstatě – udály v Kristově smrti a vzkříšení, tak i to, že dokonalého naplnění dojdou až na konci dějin. V těchto bodech byly rozdíly mezi Janovým evangeliem a Zjevením zveličeny úzkou a jednostrannou interpretací čtvrtého evangelia. Nikdo nemůže popřít, že teologické důrazy čtvrtého evangelia se liší od teologických důrazů Zjevení. Tyto rozdíly jsou ale dostatečně vysvětleny odlišnými účely obou těchto spisů i odlišnými okolnostmi jejich vzniku. Nejsou to důvo-

¹² Tak např. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920), 1.xliii–xliv; Aune, *Revelation 1–5*, li.

¹³ Např. Kümmel, 472.

dy, proč by oba spisy nemohla napsat jedna a táž osoba. Nadto existuje řada důkazů, které svědčí ve prospěch společného autora: V obou spisech je Ježíš označen jako „Slovo“ (J 1,1; Zj 19,13), „Beránek“ (J 1,29; Zj 5,6 a – byť za použití jiného řeckého slova – na mnoha dalších místech) či „Pastýř“. Téma „náhrady za chrám“ (J 4,21; Zj 21,22) a záliba v protikladech (tma-světlo, pravda-lež) a mnoho dalších faktorů rovněž ukazují k jednomu autorovi.¹⁴

Stylistické rozdíly. Nejpřesvědčivější je Dionysiův třetí argument proti tvrzení, že Zjevení i Janovo evangelium pocházejí od téhož autora: je jím odlišnost řečtiny. Jak se vyjádřil R. H. Charles, řečtina Zjevení je „odlišná od řečtiny jakéhokoli jiného smrtelníka“.¹⁵ Velice nápadné je množství syntaktických chyb či nesrovnalostí. Jedním příkladem je nerespektování správného pádu po předložce, jako např. v 1,4: ἀπὸ ὃ ὦν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος (*apo ho ón kai ho én kai ho erchomenos*: dosl. „od ten jsoucí a ten byl a ten přicházející“). Charles dospěl k závěru, že jde o řečtinu člověka, který sice píše řecky, ale myslí hebrejsky.¹⁶ Stephen Thompson dále ukázal, že autora ovlivnila spíše biblická než postbiblická hebrejšтина či aramejšтина a že Zjevení téměř jistě není překladem díla sepsaného původně hebrejsky či aramejsky.¹⁷ Řečtina čtvrtého evangelia sice rovněž obsahuje řadu semitismů,¹⁸ na rozdíl od Zjevení je ale přesná a jasná.¹⁹ Většina současných odborníků soudí stejně jako Dionysios, že oba spisy nemohou pocházet od téhož autora.²⁰

Mnozí badatelé se však pokusili tyto rozdíly vysvětlit způsobem, který by nevylučoval společné autorství obou knih. Hort a Westcott uvádějí, že mezi sepsáním těchto spisů uplynula značná doba. Jan prý sepsal Zjevení v šedesátých letech a evangelium v letech devadesátých.²¹ Lze ale pochybovat o tom, že tyto spisy byly od sebe tolik časově vzdáleny, nehledě na to, že časová vzdálenost sama o sobě rozdíly nevysvětluje. Podle jiných jsou odlišnosti dány tím, že Jan, který byl ve

¹⁴ Viz zvl. F. Godet, *Commentary on the Gospel of St. John*, 3 sv. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899–1900), 1.182–190. V rozsáhlé studii nachází André Heinze mnoho podobností mezi Zjevením a jinými janovskými spisy; upozorňuje však také na některé významné rozdíly (*Johannesapokalypse und johanneische Schriften: forschungs- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, BWANT 142 [Stuttgart: Kohlhammer, 1998]).

¹⁵ Charles, *Revelation* 1.xliv. Podrobně rozebírá řečtinu tohoto spisu Aune v *Revelation* 1–5, clx–ccxi.

¹⁶ Viz Charlesův rozsáhlý rozbor v *Revelation* 1.cxvii–clix. Viz též Swete, *Apocalypse*, cxx–cxxx.

¹⁷ Stephen Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, SNTSMS 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Thompson ovšem sklídl kritiku za to, že z textu vyvodil více, než v něm je – viz Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (Bern: Peter Lange, 1989), 111–156 a tam citovaná literatura.

¹⁸ Častěji jde ovšem o semitská rozšíření. Viz výše 2. kap., pozn. 14.

¹⁹ Charles přehledně referuje o rozdílech (*Revelation* 1.xxix–xxxii).

²⁰ Viz např. *ibid.*, 1.xxix, a G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCB (London: Marshall, Morgan & Scott, 1974), 35–36.

²¹ F. J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John I–III* (London: Macmillan, 1908), xii; B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John* (reprint Grand Rapids: Eerdmans, 1971), lxxxvi.

vyhnanství na ostrově Patmos, se musel obejít bez pomoci sekretáře, s nímž psal své evangelium či epištoly.²² Na tom může něco být, ale je sporné, zda řečtinu Zjevení lze vysvětlit nedostatečnou znalostí jazyka. Autor totiž při nedodržování gramatických pravidel není nijak konzistentní. Například ve výše uvedeném příkladu (1,4) autor v téže verši pokračuje použitím správného pádu po předložce (ἀπό τῶν ἑπτὰ πνευμάτων [*apo tón hepta pneumatón*]: „od sedmi duchů“). Charles ve svém autoritativním pojednání o gramatice Zjevení objasňuje, že autor si vytvořil jakási vlastní pravidla a jeho syntaktické chyby se jeví jako záměrné. Mnoho odborníků se proto domnívá, že autor tento způsob vyjadřování zvolil záměrně, snad vlivem bezprostřednosti prožitku svého vidění²³ nebo jako protest proti vyšším třídám.²⁴ Nesmíme dále zapomínat, že Zjevení patří ke zcela odlišnému literárnímu druhu než evangelium. Ať už o literárním zařazení Zjevení smýšlíme jakkoli, je naprosto zřejmé, že jde o spis zcela jiného druhu než evangelium, což jistě ovlivnilo (možná velmi podstatně) styl, jímž je kniha napsána. Pokud autor Zjevení volil styl psaní záměrně (ať už k tomu měl jakýkoli důvod), pak nemůžeme s určitostí tvrdit, že ten, kdo psal evangelium, nemohl také napsat Zjevení. Jak říká G. B. Caird: „Pokud někdo píše ‚hebrejskou‘ řečtinou, nevyplývá z toho, že jinou řečtinou psát neumí.“²⁵ Než otázku jazyka definitivně opustíme, musíme ještě poukázat na to, že podobně jako v teologii i ve stylu obou knih nacházíme rovněž mnohé podobnosti.²⁶

Závěr

Rozdíl ve stylu nepochybně představuje problém. Nicméně argumenty Dionysiovy i jeho současných následovníků nás nepřesvědčují, že tentýž člověk nemohl sepsat jak evangelium, tak Zjevení. Jsme tedy nakloněni přijmout svědectví lidí, kteří o těchto otázkách mohli vědět více, a připisujeme obě knihy apoštolu Janovi, „milovanému učedníku“.²⁷

Pokud se přikloníme k názoru, že oba spisy nemohl napsat tentýž člověk, naskýtají se čtyři možnosti. Za prvé, Zjevení mohl sepsat jiný, starověké církvi dobře známý Jan. Dionysios vyslovuje domněnku (kterou vzápětí správně zavrhne),

²² George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 7–8; Morris, *Revelation*, 39.

²³ Zahn 3.432–433; Ibsen T. Beckwith, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction* (New York: Macmillan, 1919), 355.

²⁴ Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984), 47.

²⁵ G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (New York: Harper & Row, 1966), 5.

²⁶ Jejich soupis pořídil Charles, *Revelation* 1.xxix–xxxviii.

²⁷ Váhavě apoštolské autorství přijímají – mezi jinými – také Guthrie, 932–948; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 25–31; John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966), 11–14. Beale (*The Book of Revelation*, 34–36) považuje apoštolské autorství obou spisů za možné.

že mohlo jít o Jana Marka.²⁸ Dionysios ovšem kromě apoštola Jana zmiňuje ještě jiného Jana, který byl rovněž pohřben v Efezu. Tohoto druhého Jana mnozí ztožňují s „presbyterem Janem“, kterého zmiňuje Papias (viz Eusebius, *H. E.* 3.39.4–5); podle nich sepsal zjevení právě tento „presbyter Jan“.²⁹ Není ale vůbec jisté, že Papias měl na mysli dva různé Jany (viz oddíl „Autor“ v 6. kap.); celá tato teze je vysoce nepravděpodobná. Dalším Janem dobře známým v prvotní církvi byl Jan Křtitel. J. Massyngberde Fordová vyjádřila domněnku, že za značnou částí Zjevení mohl stát on.³⁰ Tato teorie je však příliš přitažená za vlasy, než aby se mohla těšit souhlasu. (viz níže „Literární stavba a literární druh“).

Druhá možnost je, že Zjevení je podobně jako židovské apokalypsy pseudonymní, tedy že je pod Janovým jménem sepsal neznámý autor. Charles ale prokázal, že něco takového je nepravděpodobné,³¹ a tato hypotéza mnoho zastánců nenašla.

V poslední době je mnohem populárnější třetí možnost: Zjevení sepsal – podobně jako jiné janovské spisy – anonymní člen janovské „školy“ či Janova „okruhu“. Zdá se, že tato hypotéza nabízí lákavé řešení problému s vysvětlováním podobných i odlišných rysů obou spisů.³² Jak ale poznamenala A. Y. Collinsová, tato hypotéza „zjevně není výsledkem pečlivého historickokritického bádání, nýbrž předpokladem, jenž ovlivňuje závěry celého bádání“.³³ Již jsme dokládali na jiných místech, že hypotéza „školy“ či „okruhu“ je neudržitelná (viz např. 6. kap. oddíl „Jednota stylu a janovské ‚společenství‘“).

Zbývá nám tedy jediná reálná alternativa k autorství apoštola Jana: Knihu napsal nějaký neznámý Jan. To je také řešení, které volí většina těch, kdo zpochybňují tradiční označení autora.³⁴ Klademe si ovšem otázku, zda jakýsi Jan, který není zmíněn nikde v hojných pramenech ze života maloasijské církve v prvním století, mohl mít dostatečné postavení, aby pod svým jménem mohl sepsat knihu tohoto druhu, tak odlišnou od všeho ostatního v Novém zákoně. Nízká pravděpodobnost této teorie vynikne obzvláště ve chvíli, kdy si připomeneme, že v této oblasti právě v tomto období žil jeden dobře známý Jan. Guthrie se právem ptá:

²⁸ Tuto myšlenku ale zřejmě hájí J. N. Sanders („St. John on Patmos“, *NTS* 9 [1962–63], 75–85).

²⁹ Toto řešení bylo oblíbené na počátku dvacátého století, později ale upadlo v nemilost. Přesto viz John J. Gunther, „The Elder John, Author of Revelation“, *JSNT* 11 (1981), 3–20; Martin Hengel, *The Johannine Question* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989), 127 (jako jedna z možností).

³⁰ J. Massyngberde Fordová, *Revelation*, AB 38 (Garden City: Doubleday, 1975), 3–37.

³¹ Charles, *Revelation* 1.xxxviii–xxxix

³² K prvním obhájcům této myšlenky patřil Johannes Weiss, *Offenbarung des Johannes*, FRLANT 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904), 146–164.

³³ Collins, *Crisis and Catharsis*, 33; viz též Fiorenzová, *Book of Revelation*, 85–113.

³⁴ Např. Kümmel, 469–472; Wikenhauser, 648–653; Collins, *Crisis and Catharsis*, 33. Charles ho nazval „prorokem Janem“ (*Revelation* 1.xxxviii–l); Aune, *Revelation* 1–5, xlviii–lvi.

„Oplývala církev v Malé Asii skvělými křesťany jménem Jan, jimž stačilo uvést své jméno, a všichni křesťané hned věděli, o koho se jedná?“³⁵

MÍSTO SEPSÁNÍ

Jan píše z Patmu, nevládného skalnatého ostrova o rozměrech zhruba 10x15 km, ležícího v Egejském moři, asi 60–70 km jihozápadně od Efezu. Na tento ostrov posílala římská státní moc vyhnance (viz Plinius, *Nat. Hist.* 4.23). Jan naznačuje, že právě to byl důvod, proč se tam ocitl: „Já Jan ... dostal jsem se pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo na ostrov jménem Patmos“ (1,9).³⁶ Podle rané tradice (píše o tom např. Origenes) poslal Jana do vyhnanství na Patmos sám císař. Uvážíme-li však Janovu rozsáhlou službu v Malé Asii, pravděpodobnější je, že ho tam vypo-věděl nějaký římský úředník z této oblasti, aby se ho takto zbavil.³⁷

DOBA SEPSÁNÍ

Raná křesťanská tradice

Nejstarší křesťanští autoři starověku datují Zjevení do období vlády jednoho ze čtyř římských císařů (viz tabulka 8).

Tabulka 8

Raně křesťanské spisy a doba vzniku Janova zjevení

císař	dobu vlády	prameny datující Zjevení podle období vlády daného císaře
Claudius	41–54	Epifanios, <i>Haer.</i> 51.12
Nero	54–68	syrské překlady Zjevení
Domicián	81–96	Irenej (<i>Adv. Haer.</i> 5.30.3) („ke konci vlády Domiciánovy“); Victorinus, <i>Apoc.</i> 10.11; Eusebius, <i>H. E.</i> 3.18; Klement Alexandrijský (<i>Quis div.</i> 42) a Origenes (<i>Matt.</i> 16.6) – tito všichni kladou vznik Zjevení do období vlády „tyrana“, čímž zřejmě myslí Domiciána
Traján	98–117	Synopse života a smrti proroků, připisovaná Dorotheovi; Theofylaktos o Matoušovi 20,22.

Současná diskuse

Jak vyplývá z tabulky 8, nejvíce raných církevních otců se vyslovalo pro datování Zjevení do vlády Domiciánovy, a sice do jejího závěru (asi 95–96). Hlavním pra-

³⁵ Guthrie, 946.

³⁶ Několik odborníků se ovšem domnívá, že tam byl pouze na misijní návštěvě.

³⁷ Viz Sanders, „St. John on Patmos“, 76.

menem této tradice je Irenej, který mohl mít – jak jsme již upozornili výše – přístup k přímým informacím o této záležitosti.

Většina odborníků se drží Ireneje a datuje Zjevení do závěru vlády Domiciánovy. Datování do doby Claudiovy je příliš rané a do doby Trajánovy zase příliš pozdní, proto se ve prospěch těchto dvou možností téměř nikdo nevyslovil. Datování do doby krátce po vládě Neronově (tedy do let 68–69) ovšem získalo značnou podporu a je hlavní alternativou k datování do doby Domiciánovy.³⁸ Než dospějeme k rozhodnutí, měli bychom zvážit šest klíčových bodů.

Pronásledování křesťanů. Vedou se spory, do jaké míry křesťané, kterým Jan píše, trpěli pronásledováním. Mnozí jsou přesvědčeni, že muselo jít o rozsáhlé, intenzivní a oficiálně vyhlášené pronásledování. Většina moderních badatelů je ale v této věci opatrná. Objevil se i krajní názor, že se vlastně žádné pronásledování nekonalo a že Jan psal, jako kdyby k pronásledování skutečně docházelo pouze pro své nepřátelství vůči římské společnosti.³⁹ Nicméně většina odborníků dospívá k jednotnému názoru, že mnoho křesťanů bylo skutečně pronásledováno, že za pronásledováním byli jednak Židé, jednak obyvatelstvo obecně a částečně za ním patrně stála i vládní moc a že Jan očekával, že ve velmi brzké době se pronásledování vyostří.⁴⁰ Příznivci datování do doby Domiciánovy se většinou odvolávali na raně křesťanskou tradici, podle níž byly roky 95–96 dobou značného pronásledování. Přívrženci dřívějšího datování upozorňují, že důkazů o tomto pronásledování není mnoho. Nejvíce o něm mluví pozdější autoři (Orosius, Eusebius, Sulpicius Severus), zatímco ti, kdo žili Domiciánově době blíže – ať už křesťané nebo pohané – o systematickém pronásledování křesťanů mlčí.⁴¹ Naopak, důkazy o pronásledování křesťanů za Neronu jsou jasné a nevyvratitelné. Nemáme sice důkazy o tom, že se toto pronásledování týkalo i oblastí mimo Řím, nicméně pokud nás zajímá, v jakém období byli křesťané v Malé Asii pronásledováni, pak to bylo spíše v době, kdy byli pronásledováni i na jiném místě říše, než v době, o níž si nejsme jisti, zda se vůbec nějaké pronásledování odehrávalo.

Stoupenci raného datování mají v jednom pravdu: mnozí badatelé přeceňují důkazy pro pronásledování křesťanů za Domiciána. Údaje spíše nasvědčují tomu, že

³⁸ Nejvýznamnějšími přívrženci raného datování jsou Hort, *Apocalypse I–III*, xii–xxxiii, a J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 221–253. Viz též Albert A. Bell Jr., „The Date of John’s Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered“, *NTS* 25 (1979), 93–102; Kenneth L. Gentry Jr., *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation* (Tyler: ICE, 1989); Christopher Rowland, *The Open Heaven* (New York: Crossroad, 1982), 403–413; J. C. Wilson, „The Problem of the Domitianic Date of Revelation“, *NTS* 39 (1995), 587–605; P. E. Hughes, *The Book of Revelation*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 10.

³⁹ Např. Collins, *Crisis and Catharsis*, 69–73; Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

⁴⁰ Viz zejména důkladný přehled důkazů u Beala, *The Book of Revelation*, 12–15.eho

⁴¹ Viz např. S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Domicián v závěru svého panování vyvolal čistky mezi římskými aristokraty, kteří by mohli ohrožovat jeho vládu. Manželka jednoho z těchto aristokratů, Domitilla, jejíž choť Flavius Clemens byl popraven, byla pravděpodobně křesťankou. Není však jasné, zda si ji nebo jejího manžela Domicián vybral skutečně pro její víru.⁴² Máme ale rovněž málo důkazů o tom, že neronovské pronásledování římských křesťanů mělo trvalé následky nebo že se rozšířilo do provincií. Ani příznivci raného, ani příznivci pozdního datování tedy nemají jednoznačné důkazy o pronásledování v Malé Asii. Jsme odkázáni na domněnky a domněnka, že křesťané byli v Malé Asii pronásledováni za Nerona, se neopírá o žádné lepší důkazy než domněnka, že byli pronásledováni za Domiciána (viz následující bod).

Císařský kult. Předchozí závěr ale musíme modifikovat ve světle další úvahy: Ze Zjevení je patrné, že císařský kult se stal pro křesťany problémem (viz 13,4. 15–16; 14,9–11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4).⁴³ Nelze dokázat, od kterého data začali římscí císaři vyžadovat uctívání své osoby, existují však jasné důkazy o tom, že Domicián zdůrazňoval své božství a vyžadoval, aby byl oslovován *dominus et deus* („pán a bůh“).⁴⁴ Takové vyznání Domicián zřejmě považoval za zkoušku loajality. Skutečně je možné, že někteří křesťané se snažili z této situace uniknout a hledali útočiště v synagoze, na kterou se stále vztahovaly některé tradiční výjimky, jichž se Židům dostalo. To by vysvětlovalo napětí mezi Židy a křesťany, jež je patrné v dopisech sedmi církvím.⁴⁵ Zastánci raného datování knihy Zjevení však upozorňují, že všichni císaři počínaje Augustem (zemřel roku 14 po Kr.) si činili nárok na božství a že Nero tyto nároky vzhledem k svému charakteru pravděpodobně zdůrazňoval. Skutečností ale zůstává, že holá fakta svědčí spíše pro vládu Domiciánovu jako pro dobu, kdy se mohli křesťané snadno dostat do konfliktu s císařským kultem.

Stav církví. Tvrdí se, že některé prvky v dopisech sedmi církvím mnohem lépe odpovídají datování do let devadesátých než do let šedesátých. Některé církve duchovně stagnují, laodicejská církev je bohatá (toto město bylo přitom v letech 60–61 zničeno zemětřesením), existuje církev ve Smyrně (patrně nebyla založena dříve než v letech 60–64), není zmíněn Pavel, který dlouho působil v Efezu, možná až do roku 64. Ne všechny tyto body jsou stejně přesvědčivé,⁴⁶ ale Colin

⁴² Viz Dio Cassius, *Hist. Rom.* 68.14. Za povšimnutí stojí přehled situace u M. R. Charleswortha, „The Flavian Dynasty“, *CAH* 11 (1936), 41–42.

⁴³ Upozorňujeme, že zde neprosazujeme tzv. minulostní výklad Zjevení, podle něž se vše v knize týká pouze Janovy současnosti. Některé z těchto textů mohou být skutečně prorocké a mohou vypo-
vídat o situaci, která v prvním století nepřevažovala. Nicméně některé z textů naznačují, že pro Janovy čtenáře byl problém císařského kultu reálný (srov. Mounce, *Revelation*, 33).

⁴⁴ Srov. Suetonius, *Domitianus* 13; Charlesworth, „Flavian Dynasty“, 41–42.

⁴⁵ Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986), 7–12.

⁴⁶ Viz Robinson, *Redating*, 229–231, který se je snaží vyvrátit.

Hemer po vyčerpávajícím studiu dobového pozadí dospěl k závěru, že jeho bádání výrazně svědčí pro období Domiciánovy vlády.⁴⁷

Existence mýtu o Neronovi. Lidé Neronu tak nenáviděli a obávali se ho, že se po jeho smrti rozšířila pověst, podle níž se vrátí do Říma v čele parthské armády. Někteří badatelé tvrdí, že místa ve Zjevení, kde se píše o šelmě, která se zotavila ze smrtelné rány (viz 13,3–4), jsou narážky na mýtus o „Neronovi znovu příšlém“ (*Nero redivivus*). Avšak než tento mýtus vznikl a než se rozšířil, musela uplynout nějaká doba. Tento argument ale nelze považovat za podstatný; mýtus o Neronovi se příliš neshoduje s tím, co se píše o šelmě ve Zjevení. Kromě toho mnozí z těch, kdo se domnívají, že číslo 666 ze Zj 13,18 je skrytou narážkou na Neronu, soudí, že tato narážka s mýtem o Neronovi nesouvisí.

Existence jeruzalémského chrámu. Ve Zjevení 11,1–2 se píše o chrámu. Podle některých badatelů jde o důkaz, že chrám v Jeruzalémě v době vzniku Zjevení ještě existoval.⁴⁸ Tento argument je nutno brát vážně, nicméně oslabují ho dva faktory: Jan může pracovat s nějakým starším pramenem nebo – což je ještě důležitější – možná hovoří o znovuvybudovaném či metaforickém chrámu, a nikoli o chrámu doby Ježíšovy.

Zjevení 17,9–11. V tomto oddílu je uvedeno sedm králů, jimiž jsou zřejmě míněni římscí císaři (slovy o sedmi pahorcích v 9. verši je nepochybně míněn Řím). Jan píše: „Pět jich padlo, jeden kraluje, jeden ještě nepřišel. Až přijde, bude smět zůstat jen nakrátko. A ta dravá šelma, která byla a není, je osmý král, a přece jeden z těch sedmi; jde však do záhuby.“ Z textu tedy plyne, že král, který je v pořadí šestý, právě vládne. Vyjdeme-li z těchto údajů a začneme od Augusta jakožto prvního císaře, vyjde nám Galba, který panoval jen krátce po smrti Neronově. Dospěli jsme k tomu, co se jeví jako nestranný náznak toho, že Zjevení bylo sepsáno v letech 68–69.⁴⁹

Tento argument má svou váhu, ale zcela přesvědčivý není. Text totiž není zcela jasný. Mluví o císařích Janovy doby, nebo o nějakých budoucích králích? Máme císaře počítat od Augusta, nebo od Julia Caesara, který si dělal nárok na císařství jako první? Nebo snad od Caliguly, císaře, za jehož vlády proběhlo první pronásledování?⁵⁰ Máme započítat i tři nevýznamné císaře, kteří panovali jen velmi krátce v letech 68–69? Na žádnou z těchto otázek nemůžeme s určitostí odpovědět.⁵¹

⁴⁷ Hemer, *Letters to the Seven Churches*, 2–11.

⁴⁸ Např. Robinson, *Redating*, 238–242.

⁴⁹ Např. Hort, *Apocalypse I–III*, xxvi; Robinson, *Redating*, 242–248.

⁵⁰ Pro tuto poslední možnost se vyslovil A. Strobel, „Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kp. 17,9–12“, *NTS* 10 (1963–64), 433–445.

⁵¹ Blíže k této věci Collins, *Crisis and Catharsis*, 58–64.



Sedm církví vyjmenovaných v knize Zjevení

Závěr

Diskutuje se sice i o některých dalších drobnostech,⁵² my jsme však probrali hlavní argumenty. Zdá se, že poslední dva hovoří spíše ve prospěch doby krátce po smrti Neronově, nicméně situace, kterou Zjevení předpokládá, odpovídá spíše vládě Domiciánově než nějaké době dřívější (zejména druhý a třetí bod). Proto se v této věci držíme spíše staré tradice a datujeme Zjevení do posledních let vlády císaře Domiciána.

MÍSTO URČENÍ

Zápis o svých viděních adresuje Jan sedmi církvím římské provincie Asia, která zahrnovala zhruba západní třetinu Malé Asie. Jan, který v té oblasti sloužil, patrně znal zmiňované církve osobně. Důvod, proč zvolil těchto sedm církví, stejně jako pořadí, v němž je uvádí, patrně souvisí s geografickou polohou a komunikacemi. Jak již kdysi upozornil Ramsay, všechna města, v nichž byly uvedené církve, byla komunikačními centry. Posel nesoucí Zjevení do uvedených měst by se nejprve plavil z Patmu do Efezu, potom by cestoval vedlejší cestou na sever do Smyrny

⁵² Např. Charles (*Revelation* 1.xlvi–l) a s ním i někteří další tvrdí, že podle raných tradic zemřel Jan mučednickou smrtí někdy v letech 64–70. Tato tradice je ale mnohem méně věrohodná než ta, podle níž Jan sloužil v Efezu ještě ve velmi pokročilém věku (Leon Morris, *Studies in the Forth Gospel* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], 280–283; Beckwith, *Apocalypse*, 362–393).

a Pergama a odtud pak na východ římskou silnicí do Thyatiry, Sard, Filadelfie a Laodiceje.⁵³

LITERÁRNÍ STAVBA A LITERÁRNÍ DRUH

Prameny a teorie literární stavby

Žádná jiná novozákonní kniha nečerpá tolik ze Starého zákona jako Zjevení.⁵⁴ Většinou však nejde o přímé citáty, nýbrž o narážky či pojmové výpůjčky. Jan rovněž používá židovské apokalypsy, nicméně v menší míře, než se někdy soudí. Někteří badatelé jsou přesvědčeni, že Jan rovněž znal několik novozákonních spisů – Charles uvádí Matoušovo a Lukášovo evangelium, 1. Tesalonickým, 1. a 2. Korintským, Koloským a Efezským.⁵⁵ Úplně jisté to však není. Téměř všechny podobnosti mohly plynout z toho, že Jan znal ústní tradici o Ježíšově životě i učení a rovněž raná křesťanská učení. Nicméně jelikož je pravděpodobné, že v době, kdy psal Zjevení, znal Jan přinejmenším Markovo a Lukášovo evangelium (k jejich datování viz příslušný oddíl v kapitolách 4 a 5), musíme počítat i s možností přímého přejímání.

V době největšího rozkvětu analýzy pramenů Písma (koncem devatenáctého a počátkem dvacátého století) řada badatelů nacházela důkazy pramenů, z nichž byla údajně vytvořena kanonická kniha Zjevení. Kupříkladu Charles se domníval, že asi pětina textu Zjevení vychází z písemných pramenů v řečtině a hebrejštině, která pocházejí z židovského a křesťanského prostředí.⁵⁶ Charles rovněž tvrdí, že autor této knihy zemřel, než ji dokončil. Někjaký „věrný, leč nepřiliš inteligentní uředník“ pak ke knize přidal látku z 20,4–22,21, ovšem ve zcela jiném pořadí, než původní autor zamýšlel.⁵⁷ Charles látku uspořádal jinak – tím ovšem nadělal více problémů, než kolik jich vyřešil. Problematická je i jeho identifikace pramenů. Styl Zjevení je natolik konzistentní, že nedovoluje usuzovat na nějaké prameny na základě lingvistických úvah. Kromě toho je kniha natolik plná tradiční mluvy i tradičních pojmů, že prameny nelze identifikovat ani tímto způsobem. Důkazy pramenů zpravidla vycházejí z existence dublet či oddílů, které vypadají jako paralely. Opakování látky však patří k samotné povaze knihy Zjevení.

Někteří badatelé se těmito překážkami nenechali odradit a jdou ještě dále: Tvrdí, že kniha Zjevení se skládá ze dvou či více velkých bloků. Boismard vyjádřil

⁵³ William Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (London: Hodder & Stoughton, 1904), 171–196. Viz též Hemer, *Letters to the Seven Churches*, 14–15; Barry J. Beitzel, *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1985), 185.

⁵⁴ Seznam paralel viz Charles, *Revelation* 1. xviii–lxxxiii; Swete, *Apocalypse*, cxxxix–clii; a zvláště G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

⁵⁵ Charles, *Revelation* 1:lxxxiii–lxxxvi.

⁵⁶ *Ibid.*, lxii–lxv.

⁵⁷ *Ibid.*, 1–lv.

přesvědčení, že jde o spojení dvou paralelních apokalyps.⁵⁸ J. Massyngberde Fordová tvrdí, že kapitoly 4–11 pocházejí od Jana Křitele, kapitoly 12–22 od učedníka Jana. Kapitoly 1–3 a verše 22,16a, 22,20b a 22,21 doplnil nějaký křesťanský učedník pocházející z židovského prostředí.⁵⁹ Pro žádnou z těchto hypotéz neexistuje mnoho důkazů. Obě jsou založeny na představivosti a nepravděpodobných vývodech; zejména to platí pro hypotézu Fordové. V nedávné době předložil David Aune podrobné pojednání, v němž se pokouší doložit, že Zjevení vzniklo ve dvou etapách. Je přesvědčen, že „první vydání“ knihy, které obsahovalo 1,7–12a a 4,1–22,5, bylo silně apokalyptické a vzniklo někdy kolem roku 70. V „druhém vydání“ byly přidány zbývající oddíly a spis byl redakčně upraven tak, aby vyzněl spíše prorocky a pareneticky. V této podobě se Zjevení objevilo počátkem vlády Trajánovy.⁶⁰ Nám se však nezdá, že by data vyžadovala dvoustupňový proces. Každopádně je něco takového v rozporu s Janovým tvrzením, že vidění v knize zapsaná obdržel najednou, když byl na Patmu.

Literární druh

Jak poznamenává Beasley-Murray, úvodní verše Zjevení naznačují, že by tento spis mohl být buď apokalypsou (1,1), proroctvím (1,3) či epištolou (1,4).⁶¹ Každý z těchto literárních druhů má své příznivce a každý má své místo v tak složitém literárním jevu, jakým Zjevení je.

Jednoznačně říci, že jde o „apokalypsu“ či „apokalyptický spis“, není jednoduché, protože nepanuje jednota v otázce, co to vlastně apokalyptika je. Je to určitý typ eschatologie? Nebo je to literární druh? Nebo je to snad obojí? Současní badatelé se vesměs rozhodují pro poslední možnost. Přesto bychom měli rozlišovat, zda jde o druh eschatologie nebo o druh literární.

Apokalypsa jako literární druh se začala objevovat v druhém století před Kristem. Šlo o reakci na pronásledování a útlak. Autoři těchto spisů tvrdí, že předávají nebeská tajemství, jež jim zjevil anděl či jiná duchovní bytost.⁶² Typická apokalypsa je pseudonymní a nese jméno některé z významných postav izraelské minulosti (např. Adama, Mojžíše či Henocha). Tím, že se promítají do minulosti, mohou autoři apokalyps dávat historickým přehledům Božího jednání s Izraelem i se světem formu prorocví. Tyto historické přehledy nacházíme v mnoha apokalypsách, byť ne ve všech. Kulminují vždy průlomem Božího království, očekávaného v brzké budoucnosti.

⁵⁸ M. E. Boismard, „The Apocalypse“, v Robert/Feuillet, 701–707.

⁵⁹ Ford, *Revelation*, 3–37. Užitečný přehled kompilačních hypotéz a hypotéz o pramenech viz Fiorenzová, *Book of Revelation*, 159–180.

⁶⁰ Aune, *Revelation* 1–5, cv–xxxiv.

⁶¹ Beasley-Murray, *Revelation*, 12.

⁶² Christopher Rowland soudí, že toto je hlavní znak apokalyptiky (*The Open Heaven* [London: SPCK, 1982], 14, 21, 356–357).

Ve svých historických přehledech pracují autoři apokalyps zpravidla s velmi bohatou symbolikou. Typ eschatologie obsažený v těchto knihách (ovšem nikoli výlučně v nich) se nazývá apokalyptikou. Pro apokalyptiku je charakteristické dualistické pojetí dějin: současný svět plný hříchu, vzpoury proti Bohu a pronásledování Božího lidu ostře kontrastuje s nadcházejícím světem, kdy Bůh zasáhne a ustaví své království.⁶³ Právě v tomto bodě vidí mnozí rozdíl mezi „apokalyptikou“ a „proroctvím“, které údajně očekává, že se Boží spása projeví spíše v procesech tohoto světa než v průlomu světa nového. Rozdíl mezi prorokem a apokalyptikem je také někdy spatřován v prorokově tvrzení, že jeho slova pocházejí přímo od Boha.

I povrchní seznámení se se Zjevením postačí, abychom poznali, že má mnohé z výše uvedených rysů. Jeho poselství přichází ve viděních, jež zprostředkují andělé. Je předáváno prostřednictvím bohaté symboliky, dává do ostrého protikladu tento věk a věk přicházející a vysvobození očekává v brzké budoucnosti. Vezme-li v úvahu tyto znaky, které se vyskytují rovněž v židovské apokalypce, a jasně znějící tvrzení v 1,1 (první tři řecká slova jsou Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ [Apokalypsis Iésu Christú], „Zjevení od Ježíše Krista“), nepřekvapí nás přesvědčení řady odborníků, že Zjevení lze z hlediska literárního druhu klasifikovat jako apokalypsu. Nicméně toto zařazení naráží na problémy. Nejvýznamnějším z nich je skutečnost, že na rozdíl od židovských apokalyps Zjevení není pseudonymní. Jan píše pod svým vlastním jménem. Považujeme-li pseudonymitu za podstatný rys literárního druhu „apokalypsa“, pak je zřejmé, že Zjevení apokalypsou není.⁶⁴ Jiní ovšem namítají, že pseudonymita není pro apokalypsu podstatná a že Zjevení je apokalypsa „svého druhu“. Existuje ovšem další rozdíl: židovští apokalyptici vkládali své naděje do nějaké budoucí události, zatímco Jan zakládá svou naději na události, která se již stala – na obětování Ježíše Krista, „zabitého Beránka“.⁶⁵ Není tím nutně řečeno, že Zjevení není apokalyptická kniha. Základní apokalyptické schéma lze totiž modifikovat, aniž by byla opuštěna apokalyptická perspektiva jako taková. Toto vše nás ale vede přinejmenším k úvahám, zda nemáme uvažovat i o jiném literárním zařazení.

⁶³ Sbírkou apokalyps v anglickém překladu vydal J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, sv. 1 (Garden City: Doubleday, 1983). Ke klíčovému pojednáním o apokalypce patří H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 2. vyd. (London: Lutterworth, 1947); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM, 1964); Klaus Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (London: SCM, 1972); Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 2. vyd. (Philadelphia: Fortress Press, 1979); a Leon Morris, *Apocalyptic* (London: Tyndale, 1973). Tři sbírky důležitých esejů naleznete v *Semeia* 14 (1979); u Paula D. Hansona, ed., *Visionaries and Their Apocalypses* (Philadelphia: Fortress Press, 1983); a u D. Helmbolda, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983).

⁶⁴ Viz např. Bruce W. Jones, „More About the Apocalypse as Apocalyptic“, *JBL* 87 (1968), 325–327. O správnosti zařazení Zjevení do literárního druhu „apokalypsa“ pochyboval i James Kallas, „The Apocalypse: An Apocalyptic Book?“ *JBL* 86 (1967), 69–80.

⁶⁵ Kümmel tvrdí, že Zjevení představuje „totální přenesení apokalyptického pohledu na dějiny z židovského kadlubu do kadlubu křesťanského“ (461).

Není ale snadné najít jiný literární druh, kam by bylo možno Zjevení zařadit. Jan bezesporu naznačuje, že má prorocké postavení, a v současném bádání je patrná tendence nahlížet na Zjevení jako na proroctví. Lépe je ale říci, že ve Zjevení nacházíme jak prvky prorocké, tak prvky apokalyptické.⁶⁶ Někteří badatelé sice kladou mezi proroctví a apokalypsu jasnou dělicí čáru, ale skutečnost je jiná. Řada starozákonních knih oba tyto prvky kombinuje (např. Daniel, Izajáš, Zacharjáš). Totéž platí o Ježíšově promluvě na Olivové hoře.⁶⁷ Vědomí inspirovanosti a autorita, s níž vystupuje, dělá z Jana skutečného proroka. Při svém prorokování ale využívá formy současné židovské apokalyptiky.

Dalším literárním druhem, který je třeba vzít v úvahu, je epištola. Na první pohled to může někomu připadat zvláštní, nicméně tento literární druh je velmi široký (viz výklad v 8. kap.). Zjevení obsahuje úvodní oslovení a pozdrav (1,4–5.9–11) a vystupuje jako okružní dopis sedmi církvím v Malé Asii. Nicméně celkový obsah Zjevení vůbec přirozeně neodpovídá kategorii epištol. Charakter knihy Zjevení je natolik složitý, že bychom se neměli pokoušet zařadit tuto knihu do jedné jediné kategorie. Prvky proroctví, apokalypsy a epištoly jsou ve Zjevení propojeny způsobem, jenž nemá v literatuře obdoby.⁶⁸

TEXT

Kurt a Barbara Alandovi tvrdí: „Historie textu knihy Zjevení i tento text samotný se výrazně odlišují od zbytku Nového zákona.“⁶⁹ Mohou za to dva faktory. Za prvé, řeckých rukopisů knihy Zjevení je mnohem méně než kterékoli jiné novozákonní knihy. Zjevení původně kolovalo nezávisle na zbytku Nového zákona. Vezmeme-li v úvahu ráz této knihy a podezření, jemuž musela čelit na Východě, kde vznikala většina řeckých rukopisů, nepřekvapí nás, že rukopisů není mnoho. Zachovalo se pouze pět papyrových rukopisů. Nejdelší z nich, (P⁴⁷ ze třetího století) obsahuje osm kapitol. Dále se zachovalo jedenáct uncíál, ale jen šest z nich obsahuje větší část textu a pouze tři obsahují text celý (Sinaiticus [x] ze čtvrtého století, Alexandrinus [A] z pátého století a 046 z desátého století). Textový kritik má tedy mnohem užší základ pro svá rozhodování. Naštěstí je na tom ale lépe než Erasmus. Ten pro své první vydání novozákonního textu neměl pro některé verše knihy Zje-

⁶⁶ Viz např. John J. Collins, „Pseudonymity, Historical Reviews, and the Genre of the Revelation of John“, *CBQ* 39 (1977), 329–343; Fiorenza, *Book of Revelation*, 133–158; Aune, *Revelation* 1–5, lxx–xc.

⁶⁷ Viz zvl. George Eldon Ladd, „Why Not Prophetic-Apocalyptic?“ *JBL* 76 (1957), 192–200.

⁶⁸ Bádání vesměs směřuje k tomuto „smíšenému“ pojetí – viz Fiorenzová, *Book of Revelation*, 164–170; Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 1–17; J. Ramsey Michaels, *Interpreting the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1992), 29–33; Wilfrid J. Harrington, *Revelation*, SacPag 16 (Collegeville: Liturgical, 1993), 1–8; Jürgen Roloff, *The Revelation of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 5–8; Beale, *The Book of Revelation*, 37–43.

⁶⁹ Kurt Aland a Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, 2. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 246.

vení k dispozici *ani jeden řecký rukopis*, a proto je přeložil z latinské Vulgáty zpět do řečtiny!⁷⁰

Druhý faktor, který činí text knihy Zjevení jedinečným, je hodnota dostupných svědectví. U většiny ostatních novozákonních dokumentů je text Sinajského kodexu (Ⲱ) zpravidla mnohem lepší než text Alexandrijského kodexu (A). Co se týče Zjevení, je tomu naopak. Text zachovaný v Alexandrijském kodexu je spolu s onou částí textu zachovanou kodexem Efrémovým (C) považován za nejlepší nám dostupný text.⁷¹ Na těchto unciálách jsme závislí o to více, že jedna z nejkvalitnějších novozákonních unciál (Vaticanus [B]) Zjevení neobsahuje. Existuje-li tak málo svědků a máme-li několik typů textu, je třeba rozhodnutí o textu Zjevení zakládat na metodách odpovídajících tomuto stavu.⁷²

PŘIJETÍ DO KÁNONU

Narážky na Zjevení se možná vyskytují u Ignáce (110–117) a Barnabáše (před 135). Knihu Zjevení patrně použil autor *Hermova Pastýře* (okolo 150).⁷³ Jak jsme již zmínili v oddílu „Autor“, jako autoritativní citoval knihu Zjevení patrně Papias († 130), určitě Justin (polovina druhého století) a Irenej (180). Zjevení považuje za kanonickou knihu i Muratoriho kánon (180–200?). Markion Zjevení odmítl (viz Tertullián, *Adv. Marc.* 4.5); to nás ovšem nepřekvapuje, neboť Markion odmítl jakoukoli novozákonní knihu, která zaváněla Starým zákonem či souvisela s judaismem – a Zjevení je plné nárážek na Starý zákon. Eusebius zmiňuje, že Zjevení odmítl i Gaius, jeden z představitelů římské církve z počátku 2. století (*H. E.* 3.27.1–2). Důvodem patrně bylo, že Zjevení hojně užívali montanisté, křesťanská sekta, která zdůrazňovala proroctví a jež počítala s brzkým koncem světa. Gaius doufal, že montanistické hnutí zdiskredituje, upře-li jedné, pro ně důležité, knize kanonicitu.⁷⁴ Ze stejného důvodu zřejmě Zjevení odmítala skupina známá pod názvem „Alogoi“. Nicméně skutečnost, že tu a tam někdo v západní církvi Zjevení odmítl, neměla na kanonicitu této knihy vliv. Po Gaiovi už nikdo na Západě kanonicitu Zjevení nezpochybňoval.

Na Východě byla situace velmi odlišná. Papias a Justin viděli knihu Zjevení jako autoritativní a později je podpořili učenci třetího století, jako například Klement Alexandrijský a Origenes. Egyptský biskup Dionysios ale nesoehlasil. Jak jsme viděli, snažil se knize upřít apoštolský původ, aby minimalizoval její autoritu. Jeho pochybnosti přiměly i ostatní duchovní na Východě, aby začali zpochyb-

⁷⁰ Viz Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2. vyd. (New York: Oxford University Press, 1968), 99–100.

⁷¹ Charles, *Revelation* 1.clx–clxvi; Aland a Aland, *Text*, 247.

⁷² J. Delobel, „Le text de l'Apocalypse: Problemes de methode“, v *L'apocalypse johannique*, 151–166. Dvě důležité studie věnované textu Zjevení sepsali H. C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 2 sv. (London: Bernard Quaritch, 1929), a Josef Schmidt, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*, 3 sv. (München: Kaiser, 1955–1956).

⁷³ Guthrie, 929–930.

⁷⁴ K této otázce viz výše 6. kap. oddíl „Autor“ a dále Maier, *Johannesoffenbarung*, 79–85.

ňovat kanonicitu knihy Zjevení. Týkalo se to i Eusebia, který píše, že v jeho době mnozí o autoritě knihy Zjevení pochybují (H. E. 3.25.1–4). Sněm v Laodiceji (360) tuto knihu za kanonickou neuznal a chybí i v nejstarších vydáních syrské Pešitty.

Na první pohled jsou tyto pochybnosti o Zjevení poněkud zneklidňující. Po důkladném prozkoumání zjistíme, že kanonicity jako takové se příliš netýkají. Jak velmi podrobně rozebral Maier, pochybnosti o Zjevení nevyplyvaly z pečlivého zvážení argumentů či z historických znalostí. Byly důsledkem nechuti vůči eschatologii v knize obsažené.⁷⁵ Zdálo se, že nauka knihy Zjevení je příliš soustředěná na tuto zemi – tak to alespoň chápali mnozí v rané církvi. Pro mnohé z východních Otců bylo toto učení příliš materialistické. Proto bychom se jimi neměli v otázce kanonicity nechat ovlivňovat výrazněji. Stejně je tomu i s pozdějšími kritiky knihy Zjevení. Kupříkladu Luther považoval Zjevení za druhořadou novozákonní knihu. Řekl o ní: „Můj duch se nedokáže s touto knihou srovnat. Mám jeden postačující důvod, proč si jí příliš nevážím: Neučí a nezjevuje Krista.“⁷⁶ Zde se nabízí otázka, zda Luther četl tutéž knihu, kterou máme v Novém zákoně my – knihu, podle níž je „Beránek zabitý“ klíčovou postavou v Božím plánu s dějinami i jejich vyvrcholením. Tyto teologické předsudky by v žádném případě neměly ovlivňovat naše úvahy o právoplatném místě knihy Zjevení.

JANOVO ZJEVENÍ V SOUČASNÉM BÁDÁNÍ

Současné studium knihy Zjevení se – v souladu s celkovým vývojem novozákonní vědy – méně zabývá prameny a historickým pozadím a více se věnuje výslednému literárnímu dílu a jeho zarámování.⁷⁷ Pozornost se soustřeďuje jednak na literární druh Zjevení (viz výše) a na literární druh dopisů sedmi církvím,⁷⁸ jednak na strukturu knihy a literární techniky v ní použité.⁷⁹ Zkoumala se také sociálně teologická situace, z níž kniha vyrůstá. K zajímavějším teoriím v tomto ohledu patří hypotéza, že Zjevení je produktem křesťanské „prorocké skupiny“.⁸⁰ Collinsová pomocí sociologických teorií dokazuje, že Jan chtěl svým čtenářům pomoci najít novou

⁷⁵ Maier, *Johannesoffenbarung*, passim.

⁷⁶ Z předmluvy k Lutherově Bibli z roku 1522.

⁷⁷ Viz Fiorenzová, *Book of Revelation*, 20–21. Její esej „Research Perspective on the Book of Revelation“ (str. 12–32) je cennou pomůckou při mapování terénu. Viz též U. Vanni, „L'Apocalypse johannique: État de la question“, v *L'Apocalypse johannique*, 21–46, a Jon Palien, „Recent Developments in the Study of the Book of Revelation“, *AUSS* 26 (1988), 159–170.

⁷⁸ John T. Kirby, „The Rhetorical Situations of Revelation 1–3“, *NTS* 34 (1988), 197–207; D. E. Aune, „The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3)“, *NTS* 36 (1990), 182–204.

⁷⁹ Např. Fiorenzová, *Book of Revelation*, 159–180; Lambrecht, „Structuration“, 77–104.

⁸⁰ Viz David E. Aune, „The Social Matrix of the Apocalypse of John“, *BR* 26 (1981), 16–32; idem, „The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16“, *JSNT* 37 (1989), 103–116; Fiorenza, *Book of Revelation*, 133–156.

identitu a překonat pocit, že selhali a nenaplnili své vlastní představy.⁸¹ Několik dalších studií se zaměřuje na společenský kontext knihy Zjevení a zároveň na jazyk a rétoriku.⁸² Tyto studie zpravidla rozlišují mezi skutečným světem, v němž Jan žil, a světem, jak jej vnímal a jak jej vylíčil ve Zjevení. Kniha je „dekonstruována“ a zbavena osobních hledisek, jimiž Jan interpretoval svá vidění. Studium knihy Zjevení je rovněž ovlivňováno trvajícím zájmem o apokalyptiku. Tento zájem se v současné době věnuje především širším souvislostem hnutí a jeho společenskému podhoubí.⁸³

Objevily se i jiné studie tradičnějšího rázu. Nadále je zájem o Janovu řečtinu; vyšly o ní dvě významné monografie.⁸⁴ Alan James Beagley napsal monografii o nepřátelích církve ve Zjevení a dospěl k závěru, že v knize hraje klíčovou roli antipatie mezi židy a křesťany.⁸⁵ Zvláště dvě studie jsou významné. První je studie Colina J. Hemera o situaci sedmi církví z knihy Zjevení, která zájemcům o tuto knihu poskytuje celou záplavu doplňujících údajů, jenž novým způsobem osvětlují biblický text.⁸⁶ Druhou je autoritativní studie Gerharda Maiera, která se věnuje interpretaci knihy Zjevení (a postojí k ní) v dějinách církve.⁸⁷ Jeho práce vyvrací řadu teorií, jež popírají apoštolský původ knihy Zjevení či její místo v kánonu.

PŘÍNOS KNIHY ZJEVENÍ

Metody výkladu

Chceme-li zhodnotit, jak kniha Zjevení přispěla k našemu chápání Krista a evangelia, musíme si ujasnit, čemu se kniha vlastně věnuje a oč v ní jde. O čem Janova vidění vypovídají? Co se z nich můžeme naučit? V této věci nebyla církev nikdy ani vzdáleně jednotná. Poté, co Gerhard Maier předložil svůj přehled různých interpretací, konstatoval: „Zjevení je skutečným cvičišťem hermeneutiky.“⁸⁸ Většinu interpretací můžeme roztrdit do čtyř běžných kategorií.⁸⁹

⁸¹ Collins, *Crisis and Catharsis*.

⁸² Viz např. Thompson, *The Book of Revelation*; Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1994); E. S. Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991). (Poslední dílo je „kritickou feministicko-politickou“ interpretací.)

⁸³ Viz např. Helmbold, *Apocalypticism*.

⁸⁴ G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John*, NovTSup 27 (Leiden: Brill, 1971); Thompson, *Semitic Syntax*.

⁸⁵ Alan James Beagley, *The „Sitz im Leben“ of the Apocalypse, with Particular Reference to the Role of Church's Enemies*, BZNW 50 (Berlin: De Gruyter, 1987).

⁸⁶ Hemer, *Letters to the Seven Churches*.

⁸⁷ Maier, *Johannesoffenbarung*.

⁸⁸ Ibid., 622.

⁸⁹ Viz např. Merrill Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 135–146. R. H. Charles sepsal výborné dějiny interpretace sahající až do počátku dvacátého století ve svých *Studies in the Apocalypse*, 2. vyd. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1915), 7–78.

Dobově-historický přístup. Tento přístup, německy zvaný *zeitgeschichtlich*, je dnes nejrozšířenější. Tvrdí, že Janova vidění vyrůstají z událostí jeho doby a tyto události zachycují. Všechny symboly Janových vidění se týkají lidí, zemí a událostí tehdejšího světa. Jan chce své čtenáře povzbudit, aby zůstali věrní Kristu a očekávali, že Bůh je uvede do svého věčného království.

Církevně-historický přístup. Ve středověku vzniklo několik hnutí, která byla přesvědčena, že zanedlouho nastane tisíciletá říše. Tito lidé opírali svou víru o knihu Zjevení, v níž nacházeli přehled dějin od dob Kristových až po dobu vlastní. Tento přístup, německy označovaný jako *kirchengeschichtlich*, byl blízký i reformátorům. Šelmu z knihy Zjevení ztotožňovali s papežstvím.

Eschatologický přístup. Konzistentně budoucnostní přístup (německy označovaný slovem *endgeschichtlich*) počítá s tím, že vše, co se píše ve Zjevení 4 a dále, se teprve naplní v posledních dnech lidských dějin. Umírněnější forma tohoto přístupu počítá s tím, že některé události těchto kapitol – zvláště ty počáteční – se uskuteční ještě před koncem dějin.

Idealistický přístup. Někteří odborníci jsou přesvědčeni, že snaha identifikovat události líčené v Janových viděních je zásadně chybná. Tvrdí, že symbolika nám zde má pomoci v tom, abychom pochopili Boží osobu a její jednání se světem obecně, nikoli v tom, abychom si dokázali zmapovat sled událostí. Zjevení nás tedy učí, „jak se uplatňují hlavní principy, nikoli jak probíhají konkrétní události“.⁹⁰

Spolu s některými dalšími současnými autory⁹¹ shledáváme, že zrnko pravdy je v každém z uvedených přístupů. Nicméně povaze a záměrům knihy Zjevení odpovídá nejvíce přístup eschatologický. Již jsme viděli, že Zjevení upravuje a obměňuje apokalyptický pohled. Autoři židovské apokalyptiky sami sebe přenášeli do minulosti, aby mohli vyličit očekávaný průlom Božího věčného království jako vyvrcholení dějin. Jan píše pod vlastním jménem a vynechává historický přehled. Čtenářům předkládá podrobné vidění o tom, jak bude nastolena Kristova vláda v dějinách. Zjevení se týká eschatologie, nikoli dějin.⁹²

Zvláštní přístup prvotní církve k eschatologii však vyžaduje, abychom nenechali bez povšimnutí, do jaké míry Jan líčí eschatologické vyvrcholení na pozadí událostí své doby. Je tedy například pravděpodobné, že Janovo líčení „velké nevěstky“, „Babylónu“, který padne (18,1–4), obsahovalo narážky na Římskou říši doby Janovy, a hrozné pronásledování popisované ve Zjevení připomínalo Janovým čtenářům jejich vlastní pronásledování. Jan tedy popisuje konec, nicméně do určité míry ho líčí na pozadí situace prvního století. To je ovšem pro biblické proctví ve Starém i Novém zákoně typické. Při odhalování svého dějinného záměru, Bůh ne vždy zároveň zjevil i časový okamžik, kdy se tak stane. Bibličtí proroci

⁹⁰ William Milligan, *The Revelation of St. John*, 2. vyd. (London: Macmillan, 1887), 153.

⁹¹ Např. Morris, *Revelation*, 15–22; Mounce, *Revelation*, 41–45; Tenney, *Interpreting Revelation*, 145–146.

⁹² Fiorenzová, *Book of Revelation*, 46.

vždy líčili „den Páně“, eschaton, z hlediska své současnosti. Kromě toho je zřejmé, že dějiny samy obsahují náznaky konce; Jan sám nás upozorňuje: „... jak jste slyšeli, že přijde antikrist, tak se nyní vyskytlo mnoho antikristů“ (1J 2,18).⁹³

Přínos knihy Zjevení

Janovo zjevení je podstatným přínosem pro řadu oblastí novozákonní teologie. Boží svrchovanost líčí způsobem, jenž nemá obdoby v žádném jiném novozákonním spise. Vidění Boha sedícího na trůnu a přijímajícího uctívání nám pomáhá odhlédnout od našich pozemských okolností a soustředit se na Pána nebes i země. Připomíná nám rovněž, že v konečném důsledku jen Bůh je hoden našeho uctívání a velebení. Jak píše Richard Bauckham: „Janova vidění působí, že čtenářův svět se takřkajíc rozšiřuje, a to jak prostorově (do Nebe), tak časově (do eschatologické budoucnosti); jinými slovy, otvírá se pro Boží transcendenci.“⁹⁴

Zjevení obsahuje rozvinutou christologii – Ježíš je napařád lícen tak, jak to náleží jedině Bohu. Beasley-Murray upozorňuje, že v této souvislosti je významné, že úvodní vidění celé knihy se týká Ježíše Krista, nikoli Boha Otce (1,12–20), a že jak o Bohu Otci, tak o Ježíši Kristu je řečeno, že je „alfa a omega“ (1,8 a 22,13).⁹⁵ Je to jeden z mnoha způsobů, jimiž Jan vyjadřuje, že svrchovaný Bůh uskutečňuje své záměry se zemí skrze Syna, který je rovněž Bůh.

I když se kniha Zjevení soustřeďuje na Kristovu slávu, moc, jeho vládu i soudcovskou roli, kříž se nikdy neztrácí z dohledu. Neustále se nám připomíná, že mocný jezdec na bílém koni není nikdo jiný než „Beránek zabitý“. Jan sice ukřižování nezmiňuje, nenechává nás ale na pochybách, že vše, co Kristus dělá, když završuje lidské dějiny, vyvěrá z jeho smrti, kdy se za nás obětoval. Jan přebudoval typickou židovskou apokalyptickou perspektivu tím, že učinil Krista středem.⁹⁶

Pokud se podle našeho soudu Janovo zjevení zaměřuje na konec dějin, pak je to právě oblast eschatologie, v níž se projevuje největší přínos této knihy. Nikde jinde nenacházíme podrobnější vyličení událostí konce. Někteří vykladači se proviňují tím, že nacházejí v Janových viděních více konkrétních údajů, než nám jejich symbolika dovoluje, a nemoudře hlásají, že oněm konkrétním údajům odpovídá právě jejich dějinná situace. To však neznamená, že bychom se měli dopustit opačné chyby a nevšímat si i těch podrobností, které Jan líčí poměrně jasně.

Bylo by ovšem krátkozraké představovat si pod eschatologií pouze to, co se stane na konci časů. Konec v biblickém pojetí ovlivňuje a utváří minulost i přítomnost. Víme-li, jak dějiny skončí, pomůže nám to v našem dnešním rozhodování. Konec konců Nový zákon jasně ukazuje, že již teď žijeme „v posledních dnech“. Zjevení nám připomíná, že zlo již nyní je skutečné a závažné a že v dějinách půso-

⁹³ K tomuto přístupu viz zejména Ladd, *Revelation*, 10–14.

⁹⁴ *The Theology of the Book of Revelation*, 7.

⁹⁵ Beasley-Murray, *Revelation*, 24.

⁹⁶ Viz Childs, 311–312.

bí démonické síly. Beasley-Murray má pravdu, když vyjádřil pronikavou myšlenku: „Je ironické, že století, v němž se z teologie vytratili ďábel a antikrist, zkusilo nejhrůznější projevy démonické státní moci, nejničivější války a nejhorší pronásledování křesťanů v dějinách.“⁹⁷ Zároveň bychom neměli opomíjet ani výzvy křesťanům ve Zjevení obsažené. Z listů sedmi církvím ve 2. a 3. kapitole je zřejmé, že ne všichni křesťané, kterým Jan psal, byli věrní. Ve Zjevení se píše nejen o konfliktu mezi církví a světem, ale i o konfliktu uvnitř církve samotné.⁹⁸

Janova vidění rovněž jasně hovoří o realitě Božího soudu. Přejde den, kdy bude vyliť Boží hněv a lidé se budou zodpovídat ze svých hříchů. Osud každého jednotlivce bude záviset na tom, zda je jeho jméno „zapsáno v Beránkově knize života“. Stejně jasně se hovoří i o odměně, kterou Bůh připravil těm, kdo „dosvědčili trpělivost a víru“ a postavili se proti ďáblu a jeho pozemským přísluhovačům, byť za cenu vlastního života. Janova vidění jsou ve všech dobách zdrojem útěchy pro pronásledované a trpící křesťany.

BIBLIOGRAFIE

Kurt Aland a Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, 2. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); D. E. Aune, „The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3)“, *NTS* 36 (1990), 182–204; idem, *Revelation 1–5*, WBC 52A (Dallas: Word, 1997); idem, *Revelation 6–16*, WBC 52B (Dallas: Word, 1998); idem, *Revelation 17–22*, WBC (Dallas: Word, 1998); idem, „The Social Matrix of the Apocalypse of John“, *BR* 26 (1981), 16–32; idem, „The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16“, *JSNT* 37 (1989), 103–16; Margaret Barker, *The Revelation of Jesus Christ* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000); Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); idem, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Alan James Beagley, *The „Sitz im Leben“ of the Apocalypse, with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*, BZNW 50 (Berlin: de Gruyter, 1987); G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); idem, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCB (London: Marshall, Morgan & Scott, 1974); Ibsen T. Beckwith, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction* (New York: Macmillan, 1919); Barry J. Beitzel, *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1985); Albert A. Bell Jr., „The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered“, *NTS* 25 (1979), 93–102; Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, rev. vyd. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906); John Wick Bowman, „Book of Revelation“, v *IDB*, 4.58–71; G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, HNTC (New York: Harper & Row, 1966); R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St.*

⁹⁷ Beasley-Murray, *Revelation*, 43.

⁹⁸ Viz např. Michaels, *Interpreting Revelation*, 40–41; Beale, *The Book of Revelation*, 28–33.

John, 2 sv., ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920); idem, *Studies in the Apocalypse*, 2. vyd. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1915); J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, sv. 1 (Garden City: Doubleday, 1983); M. R. Charlesworth, „The Flavian Dynasty“, *CAH* 11 (1936), 41–42; Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984); John J. Collins, „Pseudonymity, Historical Reviews, and the Genre of the Revelation of John“, *CBQ* 39 (1977), 329–43; J. Delobel, „Le text de l'Apocalypse: Problèmes de méthode“, v *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht, BETL 53 (Louvain: Louvain University Press, 1980), 151–66; A. Feuillet, *The Apocalypse* (Staten Island: Alba House, 1965); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress Press, 1985); idem, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991); J. Massyngberde Ford, *Revelation*, AB 38 (Garden City: Doubleday, 1975); Kenneth L. Gentry Jr., *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation* (Tyler: ICE, 1989); John J. Gunther, „The Elder John, Author of Revelation“, *JSNT* 11 (1981), 3–20; Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 2. vyd. (Philadelphia: Fortress Press, 1979); idem, ed., *Visionaries and Their Apocalypses* (Philadelphia: Fortress Press, 1983); Wilfrid J. Harrington, *Revelation*, SacPag 16 (Collegeville: Liturgical Press, 1993); André Heinze, *Johannesapokalypse und johanneische Schriften: Forschungs- und traditionsgegeschichtliche Untersuchungen*, BWANT 142 (Stuttgart: Kohlhammer, 1998); D. Helmbold, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983); Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986); William Hendriksen, *More than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*, 6. vyd. (Grand Rapids: Baker, 1952); F. J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John I-III* (London: Macmillan, 1908); H. C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 2 sv. (London: Bernard Quaritch, 1929); Philip Edgcumbe Hughes, *The Book of Revelation: A Commentary*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990); Dennis E. Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2001); Bruce W. Jones, „More About the Apocalypse as Apocalyptic“, *JBL* 87 (1968), 325–27; James Kallas, „The Apocalypse: An Apocalyptic Book“, *JBL* 86 (1967), 69–80; Craig S. Keener, *Revelation*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000); John T. Kirby, „The Rhetorical Situations of Revelation 1–3“, *NTS* 34 (1988), 197–207; Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation*, NTC (Grand Rapids: Baker, 2001); Klaus Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (London: SCM, 1972); Judith L. Kovacs a Christopher Rowland, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ* (Oxford: Blackwell, 2003); George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972); idem, „Why Not Prophetic-Apocalyptic?“, *JBL* 76 (1957), 192–200; Jan Lambrecht, „A Structuration of Revelation 4,1– 22,5“, v *L'Apocalypse johannique*, 77–104; Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981); Bruce J. Malina a John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Revelation* (Minneapolis: Fortress Press, 2000); Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2. vyd. (New York: Oxford University Press, 1968); J. Ramsey Michaels, *Interpreting the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1992); William Milligan, *The Revelation of St. John*, 2. vyd. (London: Macmillan, 1887); Paul S. Mi-

near, *I Saw a New Earth* (Washington, D.C.: Corpus, 1968); Leon Morris, *Apocalyptic* (London: Tyndale, 1973); idem, *The Revelation of St. John*, TNTC, rev. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John*, NovTSup 27 (Leiden: Brill, 1971); Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1994); Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2002); Jon Paulien, „Recent Developments in the Study of the Book of Revelation“, *AUSS* 26 (1988), 159–70; Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (Berne: Peter Lang, 1989); Vern Poythress, *The Returning King: A Guide to the Book of Revelation* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2000); S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: University Press, 1984); William Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (London: Hodder & Stoughton, 1904); Matthias Rissi, *Time and History: A Study of the Revelation* (Richmond: John Knox, 1966); J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976); Jürgen Roloff, *The Revelation of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Christopher Rowland, *The Open Heaven* (New York: Crossroad, 1982); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 2. vyd. (London: Lutterworth, 1947); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM, 1964); J. N. Sanders, „St. John on Patmos“, *NTS* 9 (1962–63), 75–85; Josef Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*, 3 sv. (Munich: Kaiser, 1955–56); Christopher R. Smith, „The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions“, *NovT* 36 (1994): 373–93; Ned B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929); A. Strobel, „Abfassung und Geschichtstheologie des Apokalypse nach Kp. 17, 9–12“, *NTS* 10 (1963–64), 433–45; Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3. vyd. (London: Macmillan, 1911); Merrill Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957); Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1990); Stephen Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, SNTSMS 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); U. Vanni, „L'Apocalypse johannique: Etat de la question“, v *L'Apocalypse johannique*, 21–46; John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966); Johannes Weiss, *Offenbarung des Johannes*, FRLANT 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904); J. C. Wilson, „The Problem of the Domitianic Date of Revelation“, *NTS* 39 (1995), 587–605; Ben Witherington III, *Revelation*, NCBC (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).