

Danielovy dvorské příběhy jako vzor chování Žida uprostřed pohanské společnosti (Dan 1–6)*

Adam Mackerle

Kniha Daniel, jak je všeobecně známo, se skládá ze dvou částí. První (kap. 1–6) obsahuje příběhy z babylonského královského dvora, druhá část (7–12) různá vidění, kterých se Danielovi dostalo, a jejich výklad.¹ Obě části jsou sice spojeny z literárního hlediska rámcovou strukturou a mají i společné teologické a obsahové prvky, ale přesto se od sebe v mnohém liší. Zatímco obě části řeší obecně otázku vztahu mezi Židy a pohanskou vládou, rozdílná je především datace vzniku obou částí.² To nemá význam čistě akademický; datace vzniku je rozhodující pro pochopení dějinné situace, v níž texty vznikaly, na niž reagovaly a kterou předpokládaly. Zatímco apokalyptické vize z druhé části knihy se kladou do krizové doby vlády Antiocha IV., příběhy, i když svou konečnou podobu dostaly patrně též současně s celou knihou, předpokládají období poklidného soužití Židů a pohanů v diaspoře a pocházejí tedy z dlouhého období perské nadvlády. Z různého období vzniku plyne i různé pojetí světa, dějin a postav. Tak například zatímco dvorské příběhy hovoří o konkrétních postavách, které jsou obdařeny vlastní svéráznou osobností a charakterem, vidění z druhé části hovoří o národech (židovském, pohanském) a o jasně vymezených rolích (dobrý a zlý, pro Boha a proti Bohu). Příběhy reflektují mnohotvárnou každodenní

* Následující text je přepracovanou přednáškou přednesenou na setkání trvalých jáhnů v Nových Hradech 20. 6. 2006 a pro Českou křesťanskou akademii v Milevsku 26. 11. 2006.

¹ Toto dělení je jen názorné a není samozřejmé. Názory se liší zvláště ohledně přidělení kap. 7 k první či druhé části (po obsahové stránce). Jiné možné dělení může spíše reflektovat jazykovou stránku a rozdělení textu na jeho hebrejskou a aramejskou část. Deuterokanonické dodatky, zvláště příběhy ze 13. a 14. kapitoly, se řadí obsahově do první části, ale vznikem jsou mladšího data a nás nyní pro svůj obsah nebudou zajímat.

² Sledujeme zde většinový názor. Jiného mínění je např. Lebram, podle nějž celá kniha Daniel je svou podstatou apokalyptická a zaměřená na konec času, přičemž vyprávění je jednou z literárních forem užívaných v apokalyptice (srov. J. LEBRAM, „Daniel/Danielbuch,“ in *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 8, Berlin: Walter de Gruyter, 1981, s. 328–329). Paralely s jinými příběhy jsou sice možné, nicméně v rámci knihy Daniel jsou buď nástroji apokalyptického pojetí dějin, nebo odpovídají apokalyptickému zájmu o dokumentaci situace a života vizionáře (srov. tamtéž, s. 330). Podle Lebrama vznikly kapitoly 2–7 jako jednotné literární a apokalypticky zaměřené dílo v době Antiocha III. (srov. tamtéž, s. 336). Podobný náhled má i Albertz (R. ALBERTZ, *Der Gott des Daniel*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, zvláště s. 185–193). Z Lebramova či Albertzova pohledu tedy naše studie nemá význam, jak to vyplývá přímo ze slov Albertzových, který popírá, že by Danielovy dvorské příběhy mohly mít smysl, jaký jim přisuzujeme zde (srov. tamtéž, s. 185n.). My však (v závislosti zvláště na Collinsovi [J. J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress, 1993], Daviesovi [P. R. DAVIES, *Daniel*, Bradford-on-Avon: JSOT, 1985] a Rendtorffovi [R. RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 1996]) vycházíme z přesvědčení, že příběhy byly formovány v době politické stability a klidu a nesou své prvotní poselství právě pro tuto dobu, v jistém kontrastu ke kapitolám 8–12, se kterými jsou nicméně spjaty základním tématem otázky státní moci, jejího zneužití a střetu mezi mocí Boží a lidskou. Vedou nás k tomu mimo jiné popisované dobové pozadí a atmosféra, z literárního hlediska pak nejednotnost textu 2–7 (interpretační úpravy v kap. 2 a 7, skutečnost, že postavy Daniela a tří mládenců nejsou nikde skutečně propojeny aj.), která předpokládá delší vývoj a původní samostatnost některých oddílů.

zkušenost jednotlivého Žida, vidění popisují apokalyptickými termíny běh světa. Příběhy vkládají naději v Boží přítomnost a zásah v životě věřícího, vidění doufají v mocný Boží zásah na konci dějin.

Nás nyní zajímají právě dvorské příběhy, neboť vycházejí ze životní situace, která je tolik podobná té naší dnes. Pokusíme se zjistit, co vypovídají tyto kapitoly o vztahu mezi židovskou menšinovou skupinou žijící uprostřed pohanské většiny a pod pohanskou vládou:³ jaký postoj mají v pohledu autorů příběhů zaujmout Židé vůči svému okolí a vůči vládě? Jakou roli hraje v životě jejich víra, v jaké životní sféře a do jaké míry se uplatňuje? Jak víra ovlivňuje jejich postoj vůči pohanskému okolí? Jestliže je Danielova postava vzorem jednání pro své čtenáře, bude jeho postoj v této otázce rozhodující.

Na konec úvodu jedna metodologická poznámka: nesmíme zapomínat, že jsou v kánonu součástí celé knihy Daniel a je třeba je číst i ve vztahu k ostatním částem knihy. Proto náš výklad musí být považován za částečný, za příspěvek k četbě knihy Daniel. Základní myšlenkou, která prostupuje celou knihou Daniel, je otázka (Božího) království.⁴ Snažíme se o četbu jednoho aspektu tohoto širokého tématu, aniž bychom vylučovali ostatní, v knize Daniel též přítomné prvky, které dohromady vytvářejí ucelenou teologii.

1. OBECNÉ PRVKY

Příběhy jsou v křesťanských biblích členěny velmi přehledně do kapitol; každá kapitola obsahuje jeden samostatný příběh: 1. Úvod do celé knihy a otázka stravy; 2. Králův sen o soše a Danielův výklad; 3. Klanění soše a tři mládenci v ohnivě peci; 4. Královo ponížení; 5. Znesvěcení nádob a píšící ruka; 6. Zákaz modlitby a Daniel ve lví jámě. Všechny tyto příběhy mají společné základní prvky, kterými jsou jednající postavy a obdobné situace.

Jednající postavy jsou vždy v zásadě tři: Král, Žid a Bůh.

³ Slovem *pohan* zde míníme „ne-Žida“, příslušníka jiného národa. Termín zde tedy nemá ani specificky náboženský charakter (i když v tomto případě *ne-Žid* znamená též příslušník jiného náboženství), ani jinak pejorativní. Srovnej hebrejský termín *גוי*. Podle Clementse nebyl Izrael od babylonského zajetí *גוי* v pravém slova smyslu (nebyl lidem definovaným územím, rasou a vládou, případně s vlastním Bohem), ale žil v područí okolních *גוים* v naději, že jednou opět bude též zase *גוי*. Proto tento termín může mít současně jak negativní nádech (okolní národy s jiným Bohem), tak nádech neutrální (ostatní, okolní národní celky obecně). Srov. R. E. CLEMENTS, „גוי“, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 1, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973, sl. 965–973. Vztahem Židů k pohanům zde tedy míníme vztah Židů k okolním národům, které mají jiné kulturní a především náboženské smýšlení a jejichž jazyk, kultura (a víra) jsou ve společnosti dominantní.

⁴ Velmi výstižně to vyjádřil Dexinger: „Redaktor použil rozmanitý materiál, který měl k dispozici a který ... uspořádal pod *jedním* tématem. Toto téma může být nejlépe popsáno slovy Ž 145,13: „Tvoje království je království všech věků, tvoje vláda přechází všechna pokolení.““ (F. DEXINGER, *Das Buch Daniel und seine Probleme*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969, s. 72; kurzíva původní, překlad náš). Názorně tentýž závěr vyplývá z Haagova úvodu ke knize Daniel, kde při pojednávání o významu knihy jediným tématem, které pokrývá celý text, je téma „Božího království“ (E. HAAG, *Daniel*, Neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1993, s. 12–13). Toto téma v sobě zahrnuje několik aspektů; kromě toho, kterým se zabýváme zde, je to např. povaha královské moci jako takové (kap. 4 a 5) či její povaha a střet s ní v době krize, pronásledování a bezmoci židovských poddaných (kap. 7–12).

- 1) *Židem* je většinou Daniel, v některých případech (kap. 3) jeho tři společníci Šadrak, Mešak a Abed-Nego. Jedná se o konkrétní postavy s vlastní specifickou tváří. Žijí na královském dvoře, jsou sami, bez zázemí širší židovské komunity, naopak jsou obklopeni pohany. Jsou velmi schopnými královými úředníky, bezúhonnými královými přáteli, ale terčem závisti a nevraživosti ze strany králova okolí.
- 2) *Král* je – podobně jako např. v knize Ester – postava neutrální, nebo někde spíše pozitivní. Negativní vykreslení panovníka najdeme jen v kap. 5. Králova moc není nikdy zpochybňována. Král (pohan!) byl ustaven Bohem a byla mu svěřena vláda a správa země. Od krále se neočekává obrácení, ale jen zastání se Židů a spravedlivá rozhodnutí mezi poddanými. Od krále je třeba odlišit skupinu dvořanů, která brojí proti Židovi. Obvykle (opět ve shodě s Ester) pokud král činí protizidovská opatření, resp. opatření, která postihují Žida, pak je to na popud této skupiny. Král tak zůstává v rámci příběhu z velké části bez viny a je zachována jeho neutralita.
- 3) *Bůh* je hlavní agent, který drží v moci běh událostí. Je to on, kdo dává králi moc a kdo mu ji odnímá, je to on, kdo dává sen i moudrost porozumění, je to on, kdo vysvobozuje z moci krále a poskytuje záchranu. O Bohu se hovoří jako o Pánu světa, obecnými termíny přijímanými a pochopitelnými i v pohanském okolí, spíš než o „národním“, výlučném Bohu Izraele.⁵

Všechny příběhy řeší vztahy mezi těmito třemi postavami. Vztah mezi Bohem a králem – odkud má král svou moc? Je jeho vláda legitimní? Co si může dovolit vůči Bohu? Vztah mezi králem a Židem – jak daleko může zajít Žid ve své loajálnosti s králem? Jak daleko může zajít král ve svých nárocích na poddané (na Žida)? Vztah mezi Bohem a Židem – v čem spočívá věrnost Bohu a zákonu? Je možné vykonávat Boží vůli a sloužit Bohu službou pohanskému králi? Situace, v nichž se tyto otázky řeší, jdou od pokojného soužití, které je popsáno v 1. kapitole a které představuje standardní situaci, z níž vycházejí všechny ostatní příběhy, až po pronásledování a hrozbu smrti, jak o nich hovoří kapitoly 3. a 6.

Otázku, kterou příběhy řeší, lze shrnout následujícím způsobem: Nakolik může a má Žid, žijící uprostřed pohanské společnosti, přijmout její principy, kulturu, pravidla, a kde je hranice, kterou nemůže překročit, aby zůstal věrný Bohu a zákonu? Nakolik může a má být Žid loajální s vládnoucí mocí, a kde jeho loajálnost končí a začíná (pasivní) odpor a odmítnutí? Nebo jinými slovy, co může vládnoucí moc od Žida očekávat a vyžadovat, a kde její pravomoce končí a začínají pravomoce Boží?

V následujícím výkladu se pokusíme zodpovědět, jak kniha Daniel na tuto otázku odpovídá. Aby byl výklad názornější, rozdělíme jej na dvě části. V první vezmeme v potaz některé příběhy, které hovoří o přizpůsobivosti Žida svému okolí. Ve druhé části se naopak zamyslíme nad příběhy hovořícími o krajních situacích, které představují onu hranici únosnosti a kde začíná sféra odmítnutí a odporu. Předem upozorňuji, že žádný příběh z tohoto hlediska není výhradní, nýbrž ve všech se vyskytují oba aspekty, aspekt přijetí a otevřenosti, i aspekt hranice a odporu.

⁵ Srov. zvláště DAVIES, *Daniel*, s. 82–83.

2. LOAJÁLNOST S VLÁDNOUCÍ MOCÍ A KULTUROU

2.1 Spor o stravu (Dan 1)

První z příběhů, na kterém autor knihy Daniel ilustruje loajálnost a otevřenost cizí kultuře, je hned první kapitola. Jako celek tvoří úvod do celé knihy Daniel, neboť představuje hlavní hrdiny, zvláště Daniela, zdůvodňuje dvojí jména hrdinů (babylonská a hebrejská) a vypráví o tom, jak se dostali na babylonský dvůr.⁶ V závěru pak tato kapitola vysvětluje, jak Daniel přišel k moudrosti, která tvoří jeden z hlavních motivů následujících kapitol.

Kromě toho, že se první kapitola vyznačuje úvodní povahou, obsahuje i jeden samostatný příběh,⁷ jehož hlavním tématem je spor o jídlo. Ať už je primární smysl 1. kapitoly ryze úvodní nebo ne, má i samostatný význam, a ten nás nyní zajímá. Všichni čtyři židovští mládenci jsou odvedeni do Babylonu, kde jsou vzděláni v „chaldejském písmu a jazyku“, tj. nejen v umění číst klínopis, ale i v obsahu chaldejského písemnictví. Jelikož nebyli z krve babylonských kněží, nemohli se stát členy babylonské kněžské vrstvy a jejich vzdělání mělo za účel ryze službu při babylonském dvoru, přesto obsahovalo i prvky babylonského náboženství. Měli se stát, stručně řečeno, zběhlými ve vysoké babylonské kultuře. Ve stejném smyslu vyznívá skutečnost, že byli považováni za součást sboru babylonských mudrců. Přitom bydleli na babylonském královském dvoře a požívali – jak dává tušit biblický text na tomto i na pozdějších místech – všech výhod svého postavení. Biblický text uvádí jedinou výjimku, a tou je strava. Mládenci měli být stravováni přiděly z královské tabule, avšak odmítali jíst něco jiného než zeleninu a nechtěli pít víno.

První zarážející skutečností je, že se postavili na odpor právě a jen v oblasti stravování, nikoli v případě babylonského vzdělání, které bylo spojeno s náboženskou vírou a způsobem života. Druhým zajímavým prvkem je samotná povaha jejich diety. Ta totiž neodpovídá žádnému zákoníku v Pentateuchu ani jiným zvykům (srov. Ex 34,15; Dt 32,38; Sk 15,29; 21,25). Různí vykladaatelé uvádějí odlišné motivace k podobnému postu: obecná pozitivní hodnota askeze (Flavius); půst působící krásu a sílu těla (srov. Júd 8,6–7; Závěti 12 patriarchů, Josef 3,4); způsob přípravy před obdržením vidění;⁸ snaha nejíst u stejného stolu s pohany (Est 4,17x; Júd 12,1–4; Tób 1,10–11; 1 Mak 1,61–62; Jubilea 22,16). Avšak ani jeden z těchto motivů neodpovídá

⁶ Jako úvod do dalších kapitol lze chápat i některé detailní zprávy: odnesení posvátných nádob z chrámu do Babylónie jako příprava na 5. kapitolu nebo věrnost v jídle jako anticipaci věrnosti židovských mužů v otázce náboženské úcty (kap. 3) a modlitby (kap. 6).

⁷ Jedná se o verše 1,8–21, případně 8–17. Jako se samostatným a plnohodnotným příběhem s tímto textem jedná Davies (srov. DAVIES, *Daniel*, zvláště s. 89–91), jako možnost to připouští Collins (srov. COLLINS, *Daniel*, s. 130) či Hartman (srov. L. F. HARTMAN – A. A. DE LELLA, *The Book of Daniel*, Anchor Bible, sv. 23, 2. vyd., New York: Doubleday, 2005 [1. vyd. 1978], s. 133). Hartman (srov. tamtéž, s. 132–133) jako druhou možnost uvádí, že celá první kapitola, a nejen verše 1–7, mohla být napsána závěrečným editorem knihy jako přípravný úvod k ostatním příběhům. Jako jeden z argumentů pro toto tvrzení slouží i jazyková povaha celé 1. kapitoly (hebrejščina). Následné souhrnné a názorné vyjádření pochází od O. Plögera: „Vyprávění o Danielově spontánním osvědčení se [autor hovoří o úryvku 1,8–17] ... nemáme zajisté rozumět ve smyslu druhotné úpravy. Naopak (toto vyprávění) odlehčuje strohé úvodní údaje a propůjčuje celé kapitole kromě funkce úvodu i charakter samostatného vyprávění se zvláštním tématem.“ (O. PLOGER, *Das Buch Daniel*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1969, s. 40).

⁸ Srov. HARTMAN, *The Book of Daniel*, s. 130–131.

zcela Danielovu textu. Danielův text uvádí důvod zcela zřejmě, totiž „že se neposkvrní“ (1,8). Motiv je tedy kultický, resp. se jedná o otázku kultovní čistoty. Avšak to je těžko slučitelné se zákony v Pentateuchu. Zatímco odmítání všech druhů masa by mohlo být zdůvodněno obavou, že by pokrm mohl obsahovat nepovolené druhy masa nebo že potrava mohla být připravena „nečistým způsobem“, žádný zákon nezakazuje pít víno.⁹ Snaha vyhnout se stolování s pohany jako možnosti poskvrnění je též vyloučena, neboť jednak se o tom v kontextu nehovoří, jednak přijímali z královské tabule zeleninu, a z tohoto hlediska by k poskvrnění došlo.¹⁰

Přestože jednotliví autoři vysvětlují abstinenci Daniela a jeho druhů většinou s odkazem na snahu nějakým způsobem dodržet židovský zákon,¹¹ přesto se dokonce všichni shodují v závěrečné úvaze, že se jednalo spíše o symbolický akt, jehož smyslem bylo zdůraznit a upevnit vědomí své odlišnosti od okolních národů.¹² Na situaci, kdy se z Židů stali poddaní cizí, pohanské mocnosti, přitom však získali příležitost zapojit se do života okolní společnosti, existovala dvojí odpověď: na jedné straně přijetí moudrosti, která jim byla nabídnuta, na druhé straně nutnost udržet si vědomí vlastní, odlišné židovské totožnosti. A právě tato dvojí odpověď je smyslem a základním tématem celé knihy Daniel. Totiž najít hranici a rovnováhu mezi těmito dvěma odpověďmi.

Celkově tedy smysl sporu o jídlo je v tomto kontextu následující: Daniel a jeho druhové se nedobrovolně ocitli na babylonském královském dvoře. To pro ně znamená příležitost žít svou víru v novém prostředí. Od krále a jeho dvora, kteří jsou svou podstatou neutrální, tedy ne explicitně antijudaističtí, přijímají vše, co je jim poskytnuto, hmotné zajištění i výchovu a vzdělání. Jejich inkulturace se zdá naprosto. Není nic, co by bylo v tomto okamžiku natolik špatného či protijidovského, že by to museli odmítnout. Přesto si udržují uvnitř pohanského pohlujícího prostředí vědomí vlastní identity, a to spíše symbolickým aktem odmítání masa a vína z královského stolu. V tomto aktu je možné, jak bylo výše zmíněno, najít stopy více tradic: půst pomáhá tělesnému vzhledu, půst je přípravou na zjevení,¹³ a především

⁹ Hartman (srov. HARTMAN – DE LELLA, *The Book of Daniel*, s. 133) připouští možnost, že Daniel a jeho druhové kráčeli ve stopách nazirejců, kteří víno nesměli pít, nebo že je nepili z obavy, že jeho část byla vylita jako úlitba babylonským bohům. Přestože se snaží vysvětlit tyto detaily, jeho závěrečný úsudek je shodný s ostatními autory (viz níže).

¹⁰ Proti tomu srov. DAVIES, *Daniel*, s. 90.

¹¹ „I když není toto jídlo Tórou zvlášť zakázáno, můžeme vegetariánské stravě rozumět jako pokusu o zachování levitských zákonů.“ (COLLINS, *Daniel*, s. 142); HARTMAN srov. výše.

¹² „Právě zachovávání těchto zákonů během exilu a po něm pomohlo uchovat Židy jako oddělený národ.“ (HARTMAN – DE LELLA, *The Book of Daniel*, s. 133); „Přese všechno, co jej poutá k životu na mezopotamském královském dvoře, se Daniel distancuje od pohanského okolí tím, že se vyhýbá společenství u stolu s králem...“ (HAAG, *Daniel*, s. 25); srov. COLLINS, *Daniel*, s. 142–143. Na s. 43 cituje Collins Jubilea 22,16, která též mohou sloužit jako vyjádření tohoto obecného ideálu: „Odděl se od národů, nejez s nimi, nejednej podle jejich způsobu a nebuď jim druhem, neboť jejich dílem je nečistota; všechny jejich cesty vedou do poskvrny, zavržení a ohavnosti.“ (český překlad: *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 2, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 82). Srov. též výstižná slova: „Odmítnutí královské stravy nebylo odmítnutím politické věrnosti, nýbrž prohlášením odlišné identity a stvrzením nepokořené důstojnosti exulantů.“ (COLLINS, *Daniel*, s. 146).

¹³ O tom, že „díky tomu, že se chování čtyř mladých mužů s věděním a porozuměním ve všem písemnictví a moudrosti vyplatí, v případě Daniela dokonce schopností vykládat sny a vidění, se požívání rostlinné stravy a vody – pravého postního jídla – jeví jako přípravný akt k následně popsanému přijetí zjevení,“ hovoří HAAG, *Daniel*, s. 25–26.

je zde do značné míry přítomna snaha vyhnout se poskvrně z nečistého jídla. Ale jak jsme viděli, žádný z těchto důvodů není výlučný ani plně obhajitelný. V posledním důsledku se jedná právě o svou podstatou symbolický akt, jehož účelem je udržet si vědomí odlišnosti a vlastní identity.

Autor textu zmiňuje v závěru příběhu ještě jednu velmi důležitou skutečnost, která doplňuje roli „limitu“ či „hranice“ přijetí babylonského vzdělání a moudrosti a jejich aktivnímu provozování na babylonském dvoře. Autor dbá na to, aby zdůraznil, že vzdělání, kterého se židovským mládencům dostalo, sice bylo ryze babylonské, ale moudrost a dar pochopení pochází od Boha. Tím autor tvrdí, že přiznává hodnotu babylonské kultury, avšak připomíná, že pravý zdroj poznání neleží v ní, nýbrž v daru od Boha. Tím podruhé v tomto příběhu omezuje nárok babylonského dvora na absolutní vděčnost od židovských přistěhovalců.

Davies¹⁴ jde o krok dál a na základě autorova tvrzení ohledně původu Danielovy moudrosti a v souladu s jinými pasážemi z dvorských příběhů¹⁵ interpretuje analogicky i abstinenci mládců od masa a vína. Podobně jako bezprostředním dárce moudrosti je sice Babylon, ale prvotním pramenem moudrosti je Bůh, tak i dárce všeho, co židovské mladíky zajišťuje, je královský dvůr, ale skutečným a rozhodujícím dárce života, kterému mají být v první řadě vděční, je Bůh. Dvůr poskytuje bohatou stravu, ale židovští mládenci ji nepotřebují, jsou zdraví a silní i bez ní, čímž autor zdůrazňuje opět pravý zdroj hodnot. Spor se tedy nevede o hodnoty samé, ale o jejich prvotní zdroj.¹⁶

Je též možné otevřenost cizí kultuře a odmítání některých jejích prvků z důvodu věrnosti židovskému zákonu či tradici chápat tak, že věrnost zákonu otců je nejlepším způsobem, jak dosáhnout úspěchu v rámci pohanské společnosti. Věrnost víře spojená s rozlišováním toho, co je dobré, a co již ne, nikoli nekritické přijímání všeho za cenu ztráty vlastních kořenů či víry.

2.2 Výklad králova snu (Dan 2)

V druhé kapitole pokračuje vyprávění praktickým použitím nabyté moudrosti. Ponecháme stranou literárně kritické otázky po původu králova snu nebo nesrovnalosti ohledně Danielova postavení na královském dvoře¹⁷ a zapojení do děje zbylých tří mládců.¹⁸ Stejně tak opustíme interpretaci králova snu a zaměříme se na vztah mezi králem, Bohem a Danielem.

¹⁴ Srov. DAVIES, *Daniel*, s. 89–92.

¹⁵ Davies (srov. tamtéž, s. 91) zmiňuje jako analogie z jiných příběhů např. mládence v ohnivé peci nebo Daniela ve lví jámě (kap. 3 a 6, spor o to, kdo dává život a kdo usmrcuje, Bůh, či král). Viz níže.

¹⁶ „Podobné poznámky neodporují dojmu, že hrdinové čerpají svou moudrost ze svého vzdělání na dvoře, ale pouze stanovují poslední zdroj oné moudrosti. V této kapitole se tedy nejedná o otázku hodnot – strava, učení, jazyk, jména –, ale o *původ hodnoty*“ (tamtéž, s. 90; kurzíva původní).

¹⁷ Daniel zpočátku vystupuje jako jeden ze „zaměstnanců“ královského dvora, a je tedy ohrožen královským ediktem nařizujícím vyhlazení všech (2,13). Ve druhé části příběhu (2,24–28) někteří vidí odlišnou verzi, snad původní, kde Daniel je nezávislou a dvoru téměř neznámou postavou, která se ujímá úkolu zachránit babylonské mudrce a převyprávět a vyložit králi jeho sen. V tomto druhém případě musí být Daniel králi dokonce nově představen!

¹⁸ Daniel se spolu s třemi mládenci Šadrakem, Měšakem a Abed-Negem vyskytuje jen v úvodu (kap. 1). V ostatních příbězích vystupuje buď jen Daniel (kap. 2, 5 a 6, příp. 13 a 14), nebo jen tři mládenci (kap. 3). V případě 2. kapitoly se diskutuje, zda vsunutá dvojí zmínka o třech mládcích je skutečně původní, či zda je výsledkem závěrečné redakce, která spojila všechny příběhy do dnešního uzavřeného cyklu.

Z textu lze vyčíst především pozitivní postavení pohanského vládce. Král není Božím nepřitelem, ale jeho vyvoleným (v neutrálním smyslu), je to člověk, kterému Bůh svěřil moc. Bůh má o něj péči a sesílá mu sen, aby jej informoval o svých záměrech, a skrze Daniela mu předkládá i výklad snu. Tomuto pozitivnímu Božímu postoji odpovídá i pozitivní přístup Danielův. Daniel je veden starostí o blaho krále, země i svých kolegů. I když se nejprve praví, že „je vyzval, aby prosili Boha nebes...“, aby Daniel a jeho druhové nebyli zahubeni se zbytkem babylonských mudrců“ (2,18), o něco dále prokazuje starost i o své babylonské kolegy (2,24).¹⁹ Při výkladu snu se Daniel stává Božími ústy, prostředníkem, skrze nějž Boží záměr promlouvá ke králi. To znamená, že v zásadě není rozpor mezi blahem a zájmem státu a zájmem židovského obyvatelstva. Židé chápou svého pohanského krále jako Bohem ustanovenou moc, a naopak král v Židech nachází věrné a loajální poddané ochotné mu přispět na pomoc.²⁰ Krajně bude tato shoda zájmů vyjádřena v 6. kapitole.

Ale i zde, podobně jako v 1. kapitole, má tato loajálnost a vstřícnost pohanskému okolí a vládě svá omezení. 2. kapitola přejímá z předešlé kapitoly téma původu a pramene moudrosti a více je rozvádí. Moudrost netkví ve studiu babylonských mantických textů, ale jen v Boží vůli, a Bůh ji zjevuje, komu chce.

Tajemství, na které se král ptá, nemohou králi sdělit ani mudrci ani zaklínači ani věštcí ani planetáři. Ale je Bůh v nebesích, který odhaluje tajemství. On dal králi Nebúkadnesarovi poznat, co se stane v posledních dnech (2,27–28).

V souladu s tím stojí královo vyznání po sdělení a výkladu snu: „Vpravdě, váš Bůh je Bůh bohů a Pán králů, který odhaluje tajemství...“ (2,47). Všimněme si, že se nejedná o kritiku pohanských kultů jako takových. Daniel se řadí oficiálně mezi babylonské astrology a má o jejich osud obavu. Královo vyznání nekončí příkloněním se k jedinému pravému Bohu a pobitím služebníků falešných bohů,²¹ král dokonce ani neopouští explicitně své náboženství. Autor textu nepředpokládá, že by se pohanský panovník obrátil na židovskou víru, ani to nevyžaduje. Král se omezuje v praxi na to, že uznává, že v Židech (a jejich Bohu) má své věrné poddané (a ochránce). Text tak upevňuje principiálně pozitivní vztah mezi pohanskou vládnoucí mocí a Židy. Daniel tedy nejen uznává pohanského krále, ale přímo se aktivně zapojuje do jeho vlády.

Druhým „omezením“ babylonské moci je skutečnost, která prosvítá zřetelně ze všech dvorských příběhů, že moc, kterou král má, je mu dána od Boha. A je to Bůh, který řídí dějiny, který rozhoduje, kdy a komu svěří svou moc. Není to jen Bůh, který zjevuje, co se stane; je to v první řadě Bůh, který to ve své svobodné moci vykoná. Králova moc je tak omezena na osobu pověřenou vládou. Aspektem povahy královské moci se však detailněji zabývají jiné části knihy Daniel, zvláště kapitoly 4 a 5, které se vymykají našemu tématu.

¹⁹ Je jistě možné tento rozpor interpretovat z hlediska diachronního jako spojení dvou tradic. V rámci synchronní analýzy nás ale momentálně zajímá celkové vyznění příběhu.

²⁰ DAVIES, *Daniel*, s. 91, kterého zde následuji, shrnuje výpověď textu 2. kapitoly v následujících bodech: starost o babylonské mudrce; starost o krále; diasporní judaismus není do sebe uzavřenou společností, protože její zájmy jsou shodné se zájmy okolní společnosti.

²¹ Srov. např. 1 Král 18,40. Tato kapitola 1 Král vypráví o střetu mezi Eliášem a Baalovými proroky, který končí pobitím falešných proroků.

3. OMEZENÍ A HRANICE LOAJALITY

Loajalita s královskou mocí a s okolní pohanskou kulturou však má svá omezení. Zatímco v předešlých příbězích se klade důraz na vstřícnost vůči okolnímu prostředí a vládní moci, v jiných se hovoří o situacích, v nichž se Žid ocitá na samé hranici přijatelnosti, kdy se musí rozhodnout, na čí straně stojí, zda na straně pohanské vládní moci, nebo na straně své víry a tradice. V rámci dvorských příběhů v knize Daniel se budeme zabývat 3. a 6. kapitolou.

3.1 Spor mezi králem a Bohem (Dan 3)

Příběh ve 3. kapitole vypráví o tom, jak Nebúkadnesar postavil zlatou sochu a přikázal všem svým dvořanům a úředníkům, aby se jí klaněli. Jedná se o velmi pěkně zpracovaný příběh ozdobený mnoha folklorními prvky, které příběh neznehodnocují, naopak vyzdvihují jeho poselství.

Celý příběh lze označit za vyprávění o mučednictví. Hlavním motivem je králův zákon, protivící se židovské víře. Židé, kteří odmítnou tento zákon splnit, jsou vydáni na smrt. Nakonec však vše dopadne dobře, neboť Bůh, pro nějž nasazují svůj život, je neopustí a nenechá je zahynout. Příběh však není takto jednoduchý a naivní. Obsahuje detaily, které jej dělají – přes folkloristické motivy – velice reálným, co se týká problematiky i řešení. Stačí si položit základní otázku: jaký rozkaz nemohli tři judští muži splnit? Proč? Tato otázka tvoří jádro našeho zkoumání, protože v tomto příběhu představuje králův rozkaz právě onu hranici, kdy již není možné vstřícně přijímat požadavky pohanského okolí, ani je tolerovat, ale je nutné se jim (pasivně) postavit a odmítnout je. Co tedy v tomto příběhu tvoří onu „hranici“?

Na první pohled se zdá, že je to modloslužba. Zatímco ostatní, pohanští obyvatelé nepocítovali nic zvláštního na tom, když se pokloní králem postavené soše, pro Židy je to nepřijatelné rouhání proti Bohu. Je to tedy spor o židovský monoteismus? Je to vyzdvižení jedinečnosti pravého Boha proti falešným modlům? Otázka se komplikuje: Co to bylo za sochu? Představovala nějakého babylonského boha, nebo samotného krále?²² V druhém případě by se spíše než o modloslužbu jednalo o uctívání božského krále, o zbožštění královské moci. I když je možné připustit druhou možnost, co se týče povahy samotné sochy, je pravděpodobnější první verze, totiž že se jedná o sochu boha, nikoli krále. Věřím však, že příběh je složitější. Královský dekret nebyl namířen proti Židům. Jednalo se o „neviný“ příkaz, který „shodou okolností“ byl pro Židy nepřijatelný. V podstatě by se mohlo jednat o libovolný, z nejrozmanitějších důvodů

²² Collins připouští teoreticky obě možnosti, i že se jedná o Nebúkadnesara, i že se může jednat o sochu boha (srov. COLLINS, *Daniel*, s. 181–182). Sám se však, již podle veršů 3,12.14.18, kloní k tomu, že se jedná o sochu boha. Hartman k tomu uvádí: „V každém případě, jelikož se jednalo o předmět náboženské úcty spojený s kultem Nebúkadnesarových bohů, musela to být nějaká pohanská modla.“ (HARTMAN – DE LELLA, *The Book of Daniel*, s. 161). Rozdíl mezi oběma alternativami smývá Haag (srov. HAAG, *Daniel*, s. 32): „Pohanští bohové, vytvoření jako ztělesnění pohanské politické, etické a ekonomické moci, jsou proto jen důsledkem sebeabsolutizování člověka a jeho nároku na autonomii.“ Autor následně považuje tento akt za obdobu stavby babylonské věže. Obdobně a výstižně se vyjadřuje Plöger: „Biblické vyprávění ponechává zcela otevřeno, zda se jedná o zpodobení boha, nebo o zpodobení krále podobné bystám panovníků z císařského období... Na začátek vyprávění je bez bližšího popisu postavena spíše než s tím spojená politika královského zbožštění, ... sebeabsolutizující moc panovníka, který svévolně nařizuje a vyžaduje slepou poslušnost, a tím uvádí rozhodující téma.“ (PLOGER, *Das Buch Daniel*, s. 62).

nepřijatelný zákon. Ke skutečnému sporu dochází až při vyšetřování nastalé situace a při rozhovoru mezi králem a judskými muži. Těžiště sporu mezi Židy a králem tak leží v jejich rozhovoru (3,13–18), až tam se ukazuje, co je skutečně jejich proviněním. Z textu vysvítají dva velmi důležité body.

Již při pozorném čtení formulace obvinění judských mužů ze strany „chaldejců“²³ si všimneme, že důraz neleží na tom, že by se obvinění neklaněli babylonskému bohu, čímž by odmítali babylonské náboženství a protěžovali své, židovské náboženství, nýbrž v tom, že neuposlechli rozkazu krále:

Jsou zde muži Judejci, které jsi pověřil správou babylónské krajiny, Šadrak, Měšak a Abed-nego. Tito muži nedbají, králi, na tvůj rozkaz, tvé bohy neuctívají a před zlatou sochou, kterou jsi postavil, se neklanějí. (3,12)

Formulace obvinění je trojí a ve všech třech případech je zdůrazněno, že muži přestoupili králův rozkaz. Zatímco tedy obsahově, jak to vnímá židovská víra, je nemožné se poklonit soše boha, pro dvořany a pro krále jsou pohoršením proto, že neuposlechli krále, že se staví jeho příkazům.²⁴ Spor tedy není veden mezi modlami a Bohem, ale mezi králem a Bohem. Nejsou to modly, které si dělají nárok na uctívání, je to král, který si osobuje něco, co mu nepřínáleží, co nespadá do sféry jeho pravomoci. Ještě patrnější to je, když si přečteme pozorně králůva slova adresovaná judským mužům: „Jestliže se nepokloníte, v tu hodinu budete vhozeni do rozpálené ohnivé pece. A kdo je ten Bůh, který by vás vysvobodil z mých rukou!“ (3,15b). Král se zcela vědomě staví nad Boha a vyžaduje od judských mužů poslušnost, neboť je mocnější než jejich (či snad než jakýkoli?) Bůh. Je to tedy, opakuji, světská moc, která si osobuje absolutní moc nad životem a smrtí svých poddaných a nad jejich činy, která nerespektuje žádnou sféru života svých poddaných, dnešními slovy jim nepřiznává žádnou svobodu, ani svobodu vyznání. V tento okamžik král přesahuje své meze a staví se proti Bohu, a proto již nelze stát, jako dosud, na straně krále. Jak jsme viděli dříve, král je Bohem povoláný, aby spravoval říši, a tedy je třeba jej ctít a poslouchat. V této chvíli však, když král vyzývá Boha, je třeba si zvolit, na čí straně budou judští muži stát. A zde se objevuje onen limit loajality s královskou mocí.

Druhý významný prvek, který lze spatřit v rozhovoru mezi králem a třemi judskými muži, se nachází v jejich odpovědi. Zatímco příběh sám hovoří o zázračné záchraně z ohnivé pece a působí značně naivním dojmem, odpověď mužů králi je oproti tomu značně realistická a střízlivá. Nelze čelit reálné hrozbě pronásledování a smrti odkazem na jistotu záchranu ze strany jakéhosi *deus ex machina*. Příběh nepočítá automaticky se záchranou, naopak bere v potaz i možnost, že Bůh odsouzené nezachrání:

²³ Termín „chaldejci“ (כַּלְדָּיִם) v Dan 3,8 neoznačuje etnickou skupinu, nýbrž povolání hvězdopřavců či obecně lidí zběhlých v astrologii/astronomii a výkladu snů a podobných uměních. Podle Hartmana se jedná především o výraz profesní závisti (srov. HARTMAN – DE LELLA, *The Book of Daniel*, s. 161).

²⁴ To velmi pěkně vystihuje Haag: „Neboť podle názoru chaldejců, kteří se uvádějí ke králi se zdůrazněnou oddaností a s přáním dlouhého života, zpochybnili zmínění tři Židé královy bohy, a tím i stát.“ (HAAG, *Daniel*, s. 34; kurzíva naše).

Jestliže náš Bůh, kterého my uctíváme, nás bude chtít vysvobodit z rozpálené ohnivé pece i z tvých rukou, králi, vysvobodí nás. Ale i kdyby ne, věz, králi, že tvé bohy uctívat nebudeme a před zlatou sochou, kterou jsi postavil, se nepokloníme (3,17–18).²⁵

To znamená, že věrnost „není závislá na záruce Božího vysvobození. Je to otázka principu, bez ohledu na důsledky. Naděje na záchranu posiluje a utěšuje, ale není sama o sobě základem pro etické jednání.“²⁶ Co je tedy nadějí? Co má posílit pronásledované? Je to verš 3,28: „Král zvolal: „Hle, vidím čtyři muže, jsou rozvázaní a procházejí se uprostřed ohně bez jakékoli úhony. Ten čtvrtý se svým vzhledem podobá božímu synu.““ Je to naděje, že Bůh zůstane věrný, že je neopustí ani v okamžiku smrti a že bude vždy s nimi.²⁷

3. kapitola je hraniční příběh, který připouští možnost pronásledování, možnost, že královská moc se postaví – byť možná původně neúmyslně – proti Židům. Počítá se smrti jako s eventualitou a připravuje na to své čtenáře. Pohanská většinová společnost vždy hrozí, že se postaví proti menšině, a ta potom nemá naději se sama ubránit. Autor v tom případě nevybízí k boji, nýbrž k pasivnímu odporu, přičemž své čtenáře ujišťuje, že Bůh bude s nimi, že je může zachránit a že věrnost jejich vlastnímu výhradnímu kultu je v posledku nejlepší cestou k úspěchu.²⁸

Ani tento příběh však není zcela negativní a apriorně zaměřený proti královské moci. Král, když vidí záchranu tří judských mužů, vyznává, že přestoupení královského rozkazu bylo oprávněné, a vyznává též moc židovského Boha. Nakonec vydává dekret na ochranu židovského náboženství a Židů pro celou říši. Nejedná se tedy v žádném případě o panovníka typu Antiocha Epifana. Stále se počítá s principiálně pozitivní hodnotou královské, byť pohanské, moci a pronásledování se chápe spíš

²⁵ Hartmanův překlad odpovědi v Dan 3,16b–18 je odvážnější: „There is no need for us to give you an answer to that question. If there is a God able to save us, such as our God whom we serve, he will save us from the white-hot furnace and from your hand, O king. But even if there were not, you can be sure, O king, that we would not serve your gods or worship the golden image you have set up.“ (srov. HARTMAN – DE LELLA, *The Book of Daniel*, s. 155). Dáváme však přednost překladu יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִצְלֵנוּ (3,17) „jestliže náš Bůh ... může“, nikoli „jestliže existuje Bůh, jako ten náš ...“, který může“, a לֹא נִשְׁתַּחֲוֶה לַסּוּסָה (3,18) pouhým „a ne-li“ či „a i kdyby ne“. Srov. též F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, §95, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961, s. 41.

²⁶ COLLINS, *Daniel*, s. 194. Obdobně se vyjadřuje Plöger: „...že tento věrný Izrael je ochoten se pevně držet svého vyznání, i když se v důvěře a naději očekávaná záchrana v imanentně-dějinném prostoru přes veškerou pochybnost nedostaví.“ (PLOGER, *Das Buch Daniel*, s. 67). Plöger následně srovnává tento příběh s 2 Mak 7, kde je řešen tentýž problém, ovšem s nadějí na transcendentní záchranu vyjádřenou vírou ve vzkříšení.

²⁷ Král i následně tři judští muži chápou onu čtvrtou osobu (podobající se „božímu synu“) jako Božího posla, který je ve Starém zákoně považován často za způsob zjevení Hospodina a který je v našem příběhu vykonavatelem zázračného zachránění. Jak však poznamenává PLOGER (*Das Buch Daniel*, s. 65–66), v kontextu celé knihy Daniel (tj. pro závěrečného autora knihy) lze nalézt souvislost mezi touto postavou a někým jako syn člověka“ v 7. kapitole. Tři judští muži představují pronásledovaný Izrael v době exilu; v tomto kontextu „ten, jenž vypadá jako Bůh, zachraňuje Židy, kteří jsou kvůli víře v něj pronásledováni a kteří představují pravý Izrael; ten, jenž ve srovnání s pozemskými světovými říšemi, znázorněnými jako zvířata, vypadá jako člověk, dostává na nebeském soudním zasedání vládu, odňatou pozemským světovým říším (kap. 7).“ (tamtéž, s. 66). Plöger spatřuje v této souvislosti jeden z možných důvodů, proč byl tento příběh připojen k vyprávěním o Danielovi. Jedná se o názornou ukázkou, jak může převzatý příběh v novém kontextu získat nový význam.

²⁸ Srov. COLLINS, *Daniel*, s. 194: „... ujišťuje je, že jejich Bůh je může ochránit a že věrnost jejich vlastnímu, vylučnému kultu je v posledku nejlepší cestou k úspěchu.“

jako dočasná krize, kterou třeba věrně a pevně přestát. Odpor, ke kterému autor vybízí, je pasivní a v žádném případě není zaměřený proti vládní moci.

3.2 „Obvinění pro loajálnost“ (Dan 6)

Druhým, k 3. kapitole paralelním příběhem je 6. kapitola pojednávající o Danielevi, který pro svou věrnost modlitbě ke svému Bohu byl uvržen do lví jámy. Příběh je svou zápletkou i dějem velmi podobný 3. kapitole, jen místo tří judských mužů je hrdinou Daniel. Je možné jej chápat jako danielovský protějšek příběhu o třech mládencích v ohnivé peci.²⁹ V obou případech se jedná o „vyprávění o osvobození“ s typickými prvky: a) vydání královského rozkazu; b) neposlušnost hrdiny; c) přípravy k vykonání trestu; d) vysvobození; e) odměna hrdiny a potrestání jeho nepřátel; f) královo vyznání.³⁰ Kromě několika zásadních prvků, v nichž se oba příběhy liší od obecného schématu (a tím i např. od Ester, Josefa, Mojžíše), se oba příběhy liší v detailech i mezi sebou. A právě tyto detaily mění značně výpověď příběhů. Co je specifického pro 6. kapitolu?

V tomto případě je pozitivní hodnota krále daleko zřejmější než ve 3. kapitole. Konflikt, který se zdá být velmi podobný předcházejícímu, se však značně liší svou podstatou. Nejedná se o spor mezi králem a Bohem nebo mezi králem a Danielem, ale o spor mezi Danielem a ostatními dvořany, kteří usilují o jeho záhuby z výslovně profesní závisti.³¹ Oba, král i Daniel (či obecně řečeno Žid) jsou vylíčení v těch nejpozitivnějších barvách. Daniel je velmi schopný a naprosto loajální a spolehlivý poddaný, naopak jsou to ostatní, „domorodí“ poddaní, kteří se snaží krále oklamat. Paradoxně to tedy není v konečné platnosti nějaký židovský zákon, pro který by byl Daniel osočován, nýbrž loajalita v královských službách. Král je podveden svými poddanými a vydává dekret, o kterém netuší, jaké bude mít důsledky. Když se dozví pravdu, je již příliš pozdě – dekret nelze zrušit, král prohrál a je nucen Daniela vydat. Král se stává vězněm a obětí své vlastní absolutní moci. Jediný, kdo jej (a Daniela) může zachránit, je židovský Bůh, král to ví a vkládá svou naději v něj: „Kéž tě tvůj Bůh, kterého stále uctíváš, vysvobodí“ (6,17). A skutečně, králova starost o Daniela, jeho zoufalství a nakonec ulehčení jsou nepřehlédnutelné, až dojemné. Příběh velmi průzračně vypovídá, že král, Daniel a Bůh, tedy státní zájem, Židé a jejich víra mají stejné zájmy, a že pokud je někdo nečestný a má zlé úmysly, lze jej nalézt v řadách ostatních poddaných. Daniel je osouzen a odsouzen k smrti kvůli své věrnosti králi a Bůh tím, že jej zachrání, tuto věrnost stvrzuje jako sobě milou.

Tento příběh pojednává o pronásledování, o „hraniční“ situaci, kdy je potřeba se postavit proti králově rozkazu, a to i za cenu smrti. Motiv je podobný jako ve 3. ka-

²⁹ Oba příběhy, tj. 3. a 6. kapitola, nastiňují velmi podobnou situaci. Skutečnost, že ve 3. kapitole jsou hrdiny tři judští muži a zcela chybí Daniel, v 6. kapitole naopak figuruje pouze Daniel bez jediné zmínky o třech mládencích, vede k závěru, že oba příběhy jsou samostatné a pocházejí z různých výpravných cyklů. Srov. HARTMAN – DE LELLA, *The Book of Daniel*, s. 157.

³⁰ Srov. analýzu „deliverance story“ v DAVIES, *Daniel*, s. 51, či méně schematické, ale přehledné srovnání obou kapitol v PLÖGER, *Das Buch Daniel*, s. 95.

³¹ Plöger hovoří jako o jiné možné motivaci králových dvořanů o starosti o říši („die Sorge um das Reich“) a dokládá to popisem národnostní situace v Perské říši za králů Kýra a Dareia (srov. tamtéž, s. 97). Domníváme se však, že v případě Danielových dvorských příběhů je třeba chápat babylonský a perský dvůr jako kulisy příběhu, nikoli jako analýzu dobové situace. V rámci příběhu samotného pak biblický autor zmiňuje jako motivaci právě onu profesní závist.

pitole; není to klanění se modle, ale modlitba ke králi. Věcně se jedná o modloslužbu a o zbožštění vládní moci, avšak toto téma není hlavní, poněvadž králi vůbec nevadí (na rozdíl od 3. kapitoly), že Daniel tento příkaz porušil. Slouží jen jako záminka, neboť Danielova loajalita s Persií je naprostá a perští správci jsou si toho vědomi. Vyjádřeno jejich slovy: „Nenajdeme proti Danielovi žádnou záminku, ledaže bychom našli proti němu něco, co se týče zákona jeho Boha“ (6,6). To znamená, že Danielova loajalita k vládnoucí moci je úplná s výjimkou věrnosti židovské víře. V této výpovědi perských správců zaznívá kritérium pro hodnocení „hraničních“ situací; vše je třeba přijmout, kromě toho, co jde proti naší víře. „Vina“ je kladena na odpor a nenávisť okolních pohanů, nikoli na bedra státu či státního zájmu. Ten je do příběhu vtažen zcela proti své vůli. Dochází tak k naprosté rehabilitaci vládní moci. Závěrečný Dareiův výnos, obdobný výnosu Nebúkadnesarově na konci 3. kapitoly, je téměř královým osobním vyznáním a obrácením se k víře v židovského Boha.

4. ZÁVĚR

Prošli jsme čtyři kapitoly z dvorských příběhů knihy Daniel (1., 2., 3. a 6.) a blížíme se k závěru. Co mají tyto kapitoly společného? Co vypovídají o Danielovi a o jeho životě a prioritách na babylonském dvoře? Jestliže je Daniel „pohádkovým“ vzorem³² pro běžné židovské obyvatelstvo v diaspoře, v čem má jít vzorem?

Snad nejvýstižnějším vyjádřením Danielovy povahy je následující věta: „Jedná se o profil muže, který je skrz naskrz Žid, ale také skrz naskrz Babyloňan.“³³ Daniel (a jeho tři společníci) jsou těmi nejloajálnějšími poddanými babylonského a perského krále; nejen že nikdy nenapadají legitimitu královny vlády, ale dokonce aspirují na vysoká úřednická postavení; nesou babylonská jména, hovoří babylonským jazykem, jsou vychováni v babylonské kultuře; radí se mezi astrology, jsou představiteli moudrosti, která není totožná s moudrostí starozákonní, ale je babylonská. Jen stěží by si bylo lze představit víc babylonského občana než Daniela. Daniel a jeho společníci jsou tedy vzorem Žida plně začleněného do společnosti, v níž žije, neuchylují se do ghett, která by si sami budovali, aby se odlišili a oddělili od okolní, pohanské společnosti. Na druhé straně jsou Daniel a jeho společníci pravověrní Židé: zachovávají zákony týkající se stravy,³⁴ povinnost modlitby,³⁵ výlučnost kultu...³⁶ „Diasporní Žid je tedy, jak se nám jeví v Danielových příbězích, definován svým náboženstvím

³² Není naším úmyslem zabývat se tu dopodrobna otázkou literárního žánru danielovských dvorských příběhů. Collins je definuje jako „legends“ („legends“), přičemž legendu chápe jako „vyprávění obsahující zázračné prvky, jehož cílem je povzbudit“ („narrative primarily concerned with the wonderful and aimed at edification“; COLLINS, *Daniel*, s. 44).

³³ DAVIES, *Daniel*, s. 53.

³⁴ K diskusi ohledně povahy zřeknutí se masa a vína z královského stolu srov. výše.

³⁵ Vezmeme-li v potaz kromě (námi již zmíněné) 6. kapitoly i kapitolu 9., je Daniel vzorem diasporního Žida pravidelně se modlícího směrem k Jeruzalému. Srov. např.: „To, že se přitom na kolenou modlí třikrát denně směrem k Jeruzalému a svůj nárek korunuje chválou Boha, odráží izraelskou diasporní zbožnost.“ (HAAG, *Daniel*, s. 53).

³⁶ Je zvláštní, jak poznamenává DAVIES, *Daniel*, s. 54, že chybí jakýkoli odkaz na zachovávání soboty, na obřizku či na četbu zákona nebo synagogální shromáždění vůbec.

a zachováváním vnějších praktik, nikoli jazykem, vlastními jmény nebo profesí,³⁷ přičemž „náboženstvím se míní zvláště náboženská praxe.“³⁸

Příběhy počítají s celým spektrem možností, které mohou nastat: od poklidného života ve vysokých funkcích až po pronásledování³⁹ a nepřátelské chování pohanů vůči Židům. Pronásledování je tu chápáno spíše jako králův „omyl“ než jako apokalyptické nevyhnutné zlo,⁴⁰ králova moc není nikdy v principu zpochybněna. Autor chce jen své čtenáře připravit i na eventualitu, že náboženská praxe přijde do střetu s vládní mocí, což můžeme vnímat jako „stále se opakující noční múru diasporního judaismu“.⁴¹ Jinými slovy:

Teologický význam [knihy Daniel] je patrný ze zřetelného střetu, který se v průběhu dějin jejího vzniku stal zřetelným, totiž střetu mezi vírou v Hospodina a nárokováním si moci pohanských států, v jejichž mocenské sféře se Izrael po babylonském exilu musel osvědčit jako Boží lid.⁴²

V rámci celé knihy Daniel můžeme souhlasit s Haagem a říci, že jedním z hlavních aspektů knihy Daniel je Boží vláda; ve světle této Boží vlády pak kniha Daniel hodnotí všechny světové mocnosti v dějinách, ať už uskutečňují Boží plán (či dokonce výslovně uznávají nejvyššího židovského Boha), nebo naopak se proti němu staví.⁴³

Daniel tak představuje vzor věřícího, který žije uprostřed pohanské společnosti. Přijímá její způsob života, velkou část jejích hodnot, kulturu, ale současně si uchovává vědomí své odlišnosti a pasivním, přesto pevným odporem si nekompromisně nárokuje svobodu vyznání a náboženské praxe, zvláště oproti přílišným zásahům státní moci do sféry náboženství a – dnes bychom snad řekli – svědomí. Collinsovy slovy, nárokuje si „všeobecné právo na svobodu náboženství a právo menšiny postavit se proti požadavkům absolutního panovníka“.⁴⁴

³⁷ Tamtéž, s. 55.

³⁸ Tamtéž, s. 54.

³⁹ „Obecnost“ popisovaných pronásledování může být patrná i z povahy trestů, které jsou ve 3. a 6. kapitole uloženy všem, kdo přestoupí králův zákon, totiž uvržení do ohnivé pece nebo do lví jámy. Ať už je jejich původní smysl jakýkoli, skutečností zůstává, co zmiňují Haag i Plöger, že totiž v uchu židovského čtenáře (resp. v rámci starozákonního kánonu) tyto tresty připomínají výrazy používané pro zkoušku či očistný soud (ohnivá pec) a pro pronásledování spravedlivého hříšníky a smrtelné nebezpečí (lví jáma), které nalezneme v mudroslovné tradici. Srov. PLOGER, *Das Buch Daniel*, s. 63–64, 97–98; HAAG, *Daniel*, s. 35–36, 53.

⁴⁰ To je jeden z bodů, v nichž se Danielovy dvorské příběhy liší od apokalyptických vidění v druhé části knihy.

⁴¹ COLLINS, *Daniel*, s. 194.

⁴² HAAG, *Daniel*, s. 9–10. Haag tu hovoří o teologii celé knihy, tedy včetně druhé části (kap. 7–12), které spektrum vztahů mezi pohanským panovníkem a Židy značně rozšiřuje.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 12.

⁴⁴ COLLINS, *Daniel*, s. 194.

Daniel's Court Tales as a Model for the Behavior of a Jew in the Midst of Pagan Society
(Dan 1–6)

Keywords: Biblical Studies; Old Testament; Book of Daniel; Court tales

Abstract: The court tales in the first six chapters of the Book of Daniel reflect the social situation during the relatively peaceful time preceding the Maccabean crisis. Daniel represents a model of Jewish behavior in the midst of a pagan society with its demands and values. A Jew in such a situation has two possible answers or reactions to the surrounding society: acceptance or refusal. The present article analyses four tales from the Book of Daniel (chapters 1, 2, 3, and 6) and the criteria Daniel and his companions used for deciding whether the demands and values of the surrounding pagan society are to be accepted, or if there is a case for refusal and, eventually, martyrdom.