

Tadeusz Brzegowy

Ostateczne królestwo Boga i Jego świętych według Księgi Daniela

Collectanea Theologica 64/1, 17-34

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

OSTATECZNE KRÓLESTWO BOGA I JEGO ŚWIĘTYCH WEDŁUG KSIĘGI DANIELA

W tradycji chrześcijańskiej, nawiązującej do Septuaginty, Daniel jest czwartym z „wielkich proroków”, a jego pismo należy do literatury prorockiej. Ale tradycja hebrajska pojmowała Księgę Daniela jako pismo dydaktyczne, umieszczając ją w kanonie w trzecim, najmłodszym zbiorze hagiografów (hebr. Ketubim) między Księgami Estery i Ezdrasza-Neemiasza¹. Ta rozbieżność poglądów na charakter pisma Danielowego ma solidne uzasadnienie w tekście. Mniej więcej w środku księgi (między rozdziałami 6 i 7) obserwuje się wyraźną zmianę gatunku literackiego: gdy w części pierwszej mamy do czynienia z opowiadaniem o Danielu i jego towarzyszach, to w drugiej nie ma już owych towarzyszków, a w miejsce opowiadań o przeżyciach bohatera Daniela pojawiają się opisy jego wizji. Życie Daniela w pierwszej części księgi toczy się w niewoli babilońskiej i obfituje w cudowne wkroczenia Boga dla ocalenia Jego wiernych czcicieli. W drugiej części wzrok autora jest cały czas skierowany na czasy ostateczne i definitywne przyjście Boga dla założenia Jego królestwa, a całe przedstawienie pełne jest symboli i tajemnic.

Analiza danych historycznych zawartych w księdze pozwala stwierdzić niemal z pewnością, że pismo w dzisiejszej formie nie powstało w czasach niewoli babilońskiej (VI w. prz. Chr.), lecz najprawdopodobniej w okresie prześladowania machabejskiego, a więc w pierwszej połowie II w. przed Chr. Konsekwentnie Daniel, bohater pierwszej części pisma, nie może być identyczny z autorem aktualnej księgi. Ten autor, który w o wiele większym stopniu jest autorem wizji (Dn 8 – 12) aniżeli opowiadań (Dn 1 – 6), żył za czasów Antiocha Epifanesa IV i najprawdopodobniej podszyl się pod imię sławnego bohatera z przeszłości Izraela, o którym opowiadano tak wspaniale rzeczy, aby swemu przesłaniu dodać powagi. Różnorodność materiałów, zawartych w księdze, oraz ich charakterystyczny paralelny układ dowodzą, że księga dzisiejsza jest owocem pracy redakcyjnej, polegającej na połączeniu starszych materiałów narracyjnych o Danielu i materiałów własnych autora. Były to zaś materiały wyraźnie różne od strony literackiej formy i tę swoją odmienność zachowały pomimo pracy redakcyjnej autora.

¹ Zob. ogólną prezentację i świeżą bibliografię w: R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction*, Philadelphia 1986, 273-276; S.B. Frost, *Daniel, The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville 1991 (skr. IDB). I, 765-767.

I. Autor

O osobie autora nie możemy wiele powiedzieć. Był nim jakiś pobożny Żyd z czasów powstania machabejskiego. Egzegeci dość zgodnie widzą w nim przedstawiciela ugrupowania religijnego chasydejczyków². Stronictwo to wyłoniło się tuż przed powstaniem machabejskim jako wyraz sprzeciwu wobec narastającej hellenizacji. Chasydejscy postanowili walczyć o wierne zachowywanie Prawa Mojżeszowego w całej rozciągłości. Początkowo popierali oni całą duszą powstanie machabejskie. Ale skoro ruch ten okazał się w ich oczach bardziej sprawą polityczną niż religijną, zdystansowali się do niego. Ich spadkobiercami byli esseńczycy z Qumran oraz faryzeusze.

Nasz autor czuje odrazę do pogaństwa i do tych, którzy siłą chcą narzucić Żydom hellenizm. Jego zamierzeniem jest zachęcić do wytrwałości i umocnić swoich rodaków w wierze, głównie przez uświadomienie, że ich losy jak i losy całego świata, spoczywają w rękach wszechmocnego Boga. Aby temu pouczeniu przydać blasku i skuteczności, autor ukrył swoją osobę i pozwolił mówić szlachetnemu i mądrymu bohaterowi Danielowi, który również żył w czasach wielkich prób, a przecież dochował wierności religii ojców.

II. Apokalipsa Daniela

1. Na apokaliptyczną część pisma Daniela składają się opisy czterech wizji. Oto ich streszczenie:

Dn 7: W pierwszej i najslawniejszej wizji Daniela wyłaniają się z morza cztery bestie, z których ostatnia ma dziesięć rogów z najokrutniejszym rogiem ostatnim. Nad czterema bestiami, wyobrażającymi wielkie królestwa tego świata, Bóg dokonuje sądu, a królestwo zostaje przekazane Synowi Człowieczemu i świętym Najwyższego.

Dn 8: Druga wizja ukazuje walkę barana i kozła, które to zwierzęta wyobrażają królestwa perskie i macedońskie Aleksandra Wielkiego. Jeden z następców Aleksandra wystąpi przeciw kultowi Najwyższego i sprofanuje Jego Świątynię.

Dn 9: Anioł Gabriel objaśnia Danielowi sens prorocstwa Jeremiasza (Jr 25,11) o 70 latach niewoli. Według wykładni anioła cyfra ta oznacza 70 tygodni lat, co daje w sumie 490 lat i prowadzi do czasów pomachabejskich. Wtedy to ma nastąpić królestwo Boga.

Dn 10 – 12: W ostatniej i najdłuższej, bo obejmującej trzy rozdziały wizji, jakiś anioł objaśnia Danielowi bieg historii od Cyrusa do Antiocha IV oraz wypadki, które nastąpią po śmierci prześladowcy. Paganie poniosą ostatecznie klęskę, założone zostanie królestwo Boga i zmartwychwstaną

² Zob. L. E. Hartman, A. A. Di Lella, *The Book of Daniel (The Anchor Bible 23)*, Gardan City, New York 1985, 43-45; W. R. Farmer, *Hasideans*, IDB II, 528.

umarli, aby otrzymać odpłatę za swoje uczynki. W charakterze konkluzji jest podany termin realizacji tych wydarzeń: odpowiednio 1290 i 1335 dni.

2. Aby znaleźć klucz do Księgi Daniela, trzeba coś powiedzieć o genezie hebrajskiej literatury apokaliptycznej w ogóle. Apokaliptyka pojawia się pod koniec czasów Starego Testamentu jako ostatni wielki twór teologiczny izraelskiego ducha religijnego³.

Genezy apokaliptyki należy szukać w sytuacji warodu wybranego w czasach bezpośrednich po niewoli babilońskiej. Prorocy tego okresu również, jak wszyscy ich poprzednicy, kierowali słowo do współczesnej wspólnoty religijnej. Ale położenie tej społeczności było szczególnie. Wprawdzie skończyła się niewola, naród powrócił z rozproszenia, odbudował nawet świątynię. A jednak wszystko to było zaledwie cieniem w porównaniu z tym, co było w przeszłości, i zwłaszcza z zapowiedziami proroków niewoli (Deutero-Izajasz i Ezechiel) o chwalebnym odnowieniu Izraela po powrocie z wygnania. Dlatego z jakąś ogromną natarczywością powracało pytanie o to, czy Jahwe opuścił swój lud. Pod wpływem tego dręczącego pytania ożywały i pogłębiały się nadzieje na lepszą przyszłość, na ostateczne zwycięstwo synów Izraela, na poddanie im obcych narodów. Im trudniejsza stawała się sytuacja narodu, tym silniejsza stawała się nadzieja na rychłe wkroczenie Boga w historię świata i ustanowienie eschatologicznego królestwa Bożego. Gdy w ostatnich trzech stuleciach ST zamilknie charyzmat prorocki, jego miejsce zajmie stopniowo spekulacja apokaliptyczna.

Za ojca apokaliptyki żydowskiej uchodzi Ezechiel, głównie dzięki swoim niezwykłym i symbolicznym wizjom. Wyraźnie apokaliptyczny charakter ma monumentalna rozprawa Jahwe z tajemniczym królem Gogiem, który „przy końcu dni” na czele narodów pogańskich wyruszy przeciw Jerozolimie (Ez 38 – 39). Wśród poruszenia całego kosmosu, wśród znaków na niebie i na ziemi Bóg zniszczy nieprzyjaciół Izraela i zainauguruje na ziemi erę zbawienia.

W nocnych wizjach Zachariasza (rozd. 1 – 6) widać powolne przechodzenie prorocтва do apokaliptyki. Słowo prorockie przybiera formy niezwykle, fantastyczne, pobudzające wyobraźnię. Pojawiają się więc jacyś jeźdźcy, rzemieślnicy, konie, rogi, świecznik, których symboliczne znaczenie musi być objaśnione nawet samemu prorokowi. Rola interpretatora przypada aniołom, łącznikom między dwiema niezmiernie odległymi sferami, niebem i ziemią.

U proroka Joela (rozd. 3 – 4) eschatologiczna rozprawa z nieprzyjaciółmi Izraela ma wymiar wyraźnie uniwersalistyczny. Będzie to dzień Jahwe, który przy akompaniamencie wielkich znaków kosmicznych zapoczątkuje erę zbawienia.

³ Zob. F. D i n g e r m a n n, *L'annuncio della caducita di questo mondo e dei misteri della fine. Gli inizi dell'apocalittica nell'AT*, w: *Parola e Massaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, 521-540; L. S t a c h o w i a k, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 77 (1971) 57-68.

W Apokalipsie Izajasza (rozd. 24 – 27) era Bożego panowania nad narodami jest poprzedzona jakąś kosmiczną katastrofą o niezwykłych rozmiarach. Ziemia wybuchnie, a moce niebieskie zostaną wstrząśnięte. Dla wybranych Bóg zastawi na Syjonie wspaniałą ucztę i tak zostanie zainicjowane – po zniszczeniu śmierci – ostateczne królestwo Boże. Według Deutero-Zachariasza (rozd. 9 – 14) Bóg stoczy rozstrzygającą batalię z narodami pogańskimi i zniszczy wszelkie narzędzia wojny, a mesjański Król Dawidowy zainicjuje w Jerozolimie Królestwo pokoju.

Przedmiotem wszystkich tych pism jest objawienie (gr. *apokalypsis*) tajemnic końca świata i historii oraz nastania nowej rzeczywistości. Wyliczone proroctwa pokazują, jak od wygnania począwszy dokonuje się stopniową przejście od proroctwa eschatologicznego do apokaliptyki. Apokaliptycy będą wciąż nawiązywać do tych proroctw, ale też coraz więcej będą je zabarwiać motywami czerpanymi z zewnątrz, z mitologii, z religii irańskiej, z żydowskiej spekulacji. Trzeba sobie mocno uświadomić, że różnica między proroctwem eschatologicznym a apokaliptyką nie polega na obecności jakiejś konkretnej treści czy jakiegoś konkretnego motywu, lecz na całości charakteru dwóch rodzajów. Okres pełnego rozkwitu apokaliptyki żydowskiej przypada na dwa ostatnie stulecia przed i pierwsze stulecie po Chr., czyli mniej więcej od powstania machabejskiego do drugiego powstania żydowskiego przeciw Rzymowi. Pierwszą i doskonałą apokalipsą żydowską jest Księga Daniela.

3. Nie jest wprost możliwy systematyczny opis apokaliptyki, gdyż ona sama jest czymś zupełnie nie usystematyzowanym. Można się najwyżej pokusić o podanie jej najbardziej charakterystycznych znamion⁴.

Pismo apokaliptyczne różni się od prorockiego już zewnętrzną formą. Gdy „słowo prorockie” – z reguły krótkie, zwarte i najczęściej w metrycznej formie – było wkładane w szczupłe ramy opowiadania biograficznego, to w apokalipsach pojawiają się długie mowy prozą. Autorzy apokalips są już nie tyle oratorami, co pisarzami. Opowiadanie autobiograficzne staje się ich ulubioną formą.

Apokaliptyka stworzyła swój odrębny język, wyróżniający się zamiłowaniem do symbolizmu i zagadkowości. Jest to język ezoteryczny, dostępny tylko dla wtajemniczonych. Sens wypowiedzi jest zwykle ukryty w parabolach, alegoriach i symbolach. Ludy, królestwa i ich królowie nie występują inaczej jak w symbolach metali, zwierząt czy gór. Liczbom przypisuje się najczęściej znaczenie symboliczne. Do ulubionych liczb należą 3 i 1/2, 4, 7, 70, 12, 1000. Tak wyrażona rzeczywistość daje się tylko z trudem odczytać i to dla wtajemniczonego czytelnika.

Najczęstszym sposobem objawienia apokaliptycznego staje się wizja.

⁴ Zob. J.B. Frey, *Apocalyptique*, DBSuppl I, 326-358; H. Ringgren, *Jüdische Apokalyptik*, RGG³ I, 464-466; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 597-613 (rozd. *Daniel i apokaliptyka*); J. Stępień, *Apokaliptyka. Podręczna encyklopedia biblijna*, Red. E. Dąbrowski, Poznań 1959, t. I, 71-74; J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia³ 1981, 455-457.

U proroków była ona również czymś znanym, ale u apokaliptyków staje się ona zwyczajnym i niemal wyłącznym środkiem komunikacji między Bogiem i człowiekiem. W opisie przedmiotu widzianego apokaliptyka wysiła się z jednej strony, aby opowiedzieć wszystkie szczegóły rzeczywistości nadprzyrodzonej, a z drugiej – boi się, aby nie odsłonić za dużo, zwłaszcza dla niepowołanych, istoty transcendencji. Dlatego Bóg ukazuje się zawsze jako istota tajemnicza, określana równie tajemniczymi tytułami. Człowiek może się zbliżyć do tej tajemnicy jedynie przez posługę aniołów-tłumaczy. Często więc wizja przekształca się w trakcie jej trwania w dialog z aniołem. Także i ta rozmowa ma zastąpić bezpośredni kontakt człowieka z Bogiem. W poszczególnych przypadkach trudno jest rozstrzygnąć, czy chodzi o realną wizję, czy też jest to pseudoekstaza. Dość często okazuje się, że opowiadania o wizjach są sztucznymi tworem literackimi, czymś w rodzaju wykładu alegorycznego.

W parze z tajemniczością przedstawienia świata i transcendencji idzie pseudonimia pism apokaliptycznych. Gdy prorok jest widoczny w całej swej osobowości przez posłannictwo, które głosi, to apokaliptyk woli pozostać w ukryciu. Chętnie ukrywa się on pod imieniem jakiegoś mędrca czy proroka z przeszłości, najlepiej z czasów starożytnych (jak Daniel, Henoch, Abraham, Mojżesz, Eliasz). Chce on w ten sposób dodać swemu przesłaniu większego autorytetu. „Nie chce być sobą, lecz głosem wołającego z przeszłości, któremu Bóg objawił swoje sekrety”⁵. Ten związek z przeszłością dyktuje często apokaliptykowi formę *vaticinium post eventum* (proroctwo dotyczące czegoś, co się już spełniło). Autor zakłada, że czytelnik odnajdzie klucz do zrozumienia takiego wykładu i rozpozna, że pisarzowi chodzi o przeszłość. Dzięki takiemu ujęciu mógł autor apokaliptyczny bardzo dobitnie wyrazić swe zasadnicze pouczenie, że Bóg jest panem historii i że tylko On doprowadzi wszystko do z góry zamierzonego celu.

Od strony treści apokaliptyka jawi się jako dualistyczna, kosmiczna, eschatologiczna wiara w dwa odrębne światy: Boga i szatana; wiara w dwa odrębne wieki: teraźniejszy (hebr. ha'olam hazze, gr. *ho aion houtos*), tymczasowy, absolutnie zły i będący pod władzą szatana oraz wiek przyszły (hebr. ha'olam habba', gr. *ho aion mellon*), w którym Bóg zniszczy moc szatana, a sprawiedliwi zostaną uszczęśliwieni na wieki⁶. W apokaliptyce losy człowieka są splecione najściślej z losami kosmosu. Całą zaś historię kosmosu znamionuje konflikt pomiędzy *civitas Dei et civitas diaboli* (państwem Bożym i państwem diabła) i to od czasów pierwotnych aż po czasy ostateczne. Apokaliptyka czerpie ze ST pewne dane dotyczące Boga, Izraela czy nieprzyjaciół, ale wiąże te dane w sobie właściwy sposób i poszerza ich zasięg do rozmiarów kosmicznych. Perspektywa obejmuje cały świat i całą historię. W dramat historii zaangażowane są ziemia i niebiosa, morza i góry, ogień, obłoki i gwiazdy. Przy końcu czasów, po

⁵ F. Dingermann, art. cyt., 528.

⁶ Por. M. Rist, *Apocalypticism*, IDB I, 157.

wszystkich uciskach historycznych (babilońskim, perskim i macedońskim) nastanie jakiś eschatologiczny ucisk sprawiedliwych, zło dojdzie do paroksyzmu i nastąpi jakaś ogólna katastrofa. Znane z proroków nieszczęścia, jak wojna, głód, zaraza, ciemność, trzęsienie ziemi doznają koncentracji i wzmocnienia przez inne wątki. Cała natura popadnie w chaos, społeczność ludzka pograży się w jakimś niewypowiedzianym zamieszaniu, więzy rodzinne ulegną zerwaniu. Dzięki jednak nadzwyczajnej interwencji Boga zostanie pokonany Smok (Belial) uosabiający zło, przyjdzie zwycięstwo sił dobra i nastanie nowy świat. To już nie jest punkt przelomowy historii, jakby nie był on dramatyczny, ale to jest koniec tego świata i nastanie nowej rzeczywistości (nowego eonu), już poza historią. Zniszczona zostanie śmierć i grzech, umarli zostaną wskrzeszeni do wiecznego życia, nastąpi odnowienie stworzenia, założone zostanie królestwo Boże, w którym lud Boży, dziedzic Abrahama, będzie oglądał ziszczenie wszystkich obietnic.

Apokaliptyczny pisarz usiłuje wyrzec wrażenie bardziej przez ogólny, całościowy obraz aniżeli przez logiczny i uporządkowany wykład. Stąd poszczególne teksty są z reguły niejasne, zawikłane, bez logicznego powiązania między sobą. Dlatego przy interpretacji pism apokaliptycznych trzeba raczej zwracać uwagę na ogólną myśl wyrażoną w całości dzieła, aniżeli na sens poszczególnych obrazów.

Jeśli teraz spojrzymy na Księgę Daniela, to jej złożona rzeczywistość stanie się dla nas bardziej uchwytana. Księga nie zawiera przepowiadania jakiegoś proroka, posłanego przez Boga z misją do współczesnych. Księga (zwłaszcza zaś jej druga część) została skomponowana i bezpośrednio napisana przez jakiegoś autora, który posłużył się pseudonimem i zechciał przemówić ustami starożytnego mędrca i bohatera Daniela. Po opisaniu nieprzeciętnej mądrości i godnej naśladowania wierności Daniela w pierwszej części dzieła, przechodzi w drugiej do objawienia Bożego sekretu przez serię wizji, rzekomo otrzymanych przez tegoż Daniela i tłumaczonych przez aniołów. Ukryta od wieków w niebie mądrość zostaje teraz odsłonięta, ale tylko wtajemniczonym i tylko w jakimś przybliżeniu. Księga zostaje „zapieczętowana” (Dn 12,4,9), aż w Apokalipsie Nowego Testamentu pieczęcie zamkniętej księgi zostaną złamane (Ap 5 – 6), gdyż „czasy są bliskie”, bo „nadszedł wielki dzień” Pana⁷.

Można teraz powrócić do pytania, czy Księga Daniela jest pismem dydaktycznym, czy też prorockim; czy raczej mieli kanoniści palestyńscy, zaliczając ją do hagiografów, czy uczeni aleksandryjscy, umieszczając ją wśród proroków. Jest ona oczywiście pismem dydaktycznym, gdyż naucza skutecznie swoich czytelników prawdziwej pobożności, wierności Bogu nawet w obliczu największego prześladowania. Ale jest to również księga prorocka. Nawet w swej pierwszej, opowiadającej części, Księga Daniela wybiega w przyszłość i zapowiada nawrócenie się pogan na prawdziwy kult

⁷ Por. *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973, 1985.

Boga najwyższego. Druga zaś część jest cała skoncentrowana na wielkim temacie klasycznych proroków Izraela, a mianowicie na eschatologicznym wkroczeniu Boga w dzieje świata i zainaugurowaniu definitywnego królestwa Bożego. I choć ten temat traktuje za pomocą specyficznego, właściwego apokaliptykom języka, to przecież – jak Apokalipsa Janowa – jest Księga Daniela rzeczywistym proroctwem (por. Ap 22,18-19).

III. Królestwo Boga

W dziedzinie moralnej autor Księgi Daniela zachęcał Izraela do wytrwałości w wierze nawet za cenę życia, a poganom ukazywał drogę nawrócenia na prawdziwą religię. A czego nauczał autor o Bogu Izraela?

W tym względzie Księga Daniela ukazuje się jako dzieło wyjątkowo jednolite. Zarówno opowiadania jak i wizje uczą konsekwentnie, że Bóg Jedyny jest Panem wszystkiego i wszystkich, że Bóg jest Królem świata i historii. W teologii Izraela formuła „Jahwe jest Królem” wyrażała fakt, że on jest Sędzią i Zbawcą⁸. Księga Daniela rozbrzmiewa tą nauką na każdej swej stronie. Wszystkie epizody i wizje zaczynają się od wzmianki o latach królowania Nabuchodonozora lub któregoś z jego następców. Więcej niż 200 razy powracają w księdze pojęcia króla, królestwa czy panowania. M. Delcor powiada nawet, że „księga jest zanurzona w atmosferze królewskiej”⁹. Niezwykły tytuł „Króla Nieba” tylko raz został wyraźnie związany z Bogiem Izraela i to przez samego Nabuchodonozora (Dn 4,34). Często natomiast występują inne tytuły, które wyrażają prawie dokładnie to samo: „Bóg bogów” (2,47; 3,90; 11,36), „Pan królów” (2,47), „Ten, który usuwa królów i ustanawia królów” (2,24), „Książę książąt” (8,25), „Książę wojska” (8,11), „Pan Bóg” (9,3), „Pan Nieba” (5,23) i tytuł specyficznie królewski „Bóg Najwyższy” (4,29; 5,18,21). W teologii jerozolimskiej od najdawniejszych czasów za pomocą tego tytułu sławiono królewskość Jahwe (por. Rdz 14; Ps 47). Wszystkie te tytuły wyrażają niczym nie ograniczone panowanie Boga, obejmujące niebiosy i ziemię, rozciągające się na wszelką potęgę i władzę, co więcej, będące przyczyną i źródłem wszelkiej ziemskiej władzy.

Skoro Bóg jest Królem panujących, to przysługuje Mu prawo sądzenia ziemskich władców. Zamieszczone w środku pierwszej części dwie historie opowiadają o takim właśnie sądzie nad Nabuchodonozorem i Baltazarem, a więc pierwszym i ostatnim królem państwa nowobabilońskiego, które przez ponad siedemdziesiąt lat (od 612 do 539) kontrolowało scenę polityczną Bliskiego Wschodu czyli ówczesnego świata.

W pierwszej z nich (Dn 4) jest potęga i pycha Babilonu w symbolu wspaniałego drzewa, które rosło w środku ziemi, widoczne było po krańce

⁸ Por. T. Brzegowy, «Miasto Boże» w *Psalmach*, Kraków 1989, 161-189.

⁹ M. Delcor, *De Livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris 1971, 36

świata, a wierzchołkiem sięgało samego nieba. W obrazie tym z łatwością rozpoznać można rysy i rozmiary wieży Babel z Rdz 11,1-9. Według Danielowego wykładu symboliczna wizja wyraża królestwo Nabuchodonozora, które z woli Najwyższego zostanie mu odjęte, a król zostanie wypędzony, zdegradowany i niewypowiedzianie upokorzony, zmuszony do życia na sposób dzikich zwierząt. Kara będzie trwać tak długo, aż król uzna, że Najwyższy jest „władcą nad królestwem ludzkim i powierza je komu zechce” (w. 22). Po upływie określonego czasu król „podniósł oczy ku Niebu”, odzyskał rozum i począł wychwalać Króla Nieba, którego drogi są sprawiedliwe i który poniża pysznych (ww. 31-34).

Drugie opowiadanie ukazuje sąd nad Baltazarem (Dn 5). Miara jego pychy i arogancji dopełniła się, gdy rozochocony pijatyką kazał przynieść ze skarbcza święte naczynia Hebrajczyków, zrabowane z Jerozolimy przez jego poprzednika, i kazał z nich pić pospolite wino swoim możnowładcom, żonom i nałożnicom. Pijąc to wino, wypowiadali beztrosko imiona swoich różnych bożków. Ale w jednym momencie na ścianie pojawiła się ręka i pozostawiła tajemniczy napis, „a król tak się przeraził, że jego kolana uderzały jedno o drugie”. Daniel wyłożył Baltazarowi treść napisu jako wyrok na króla i jego królestwo. Podał też jego uzasadnienie: „Ty zaś nie unżyłeś swęgo serca [...] lecz uniosłeś się przeciw Panu Nieba [...] Bogu, w którego mocy jest twój oddech i wszystkie twoje drogi, czci nie oddałeś” (ww. 22-23). Tej samej nocy zapowiedź stała się rzeczywistością: Baltazar został zabity, a jego królestwo dane innemu.

Wymowa apologetyczna i parenetyczna tych opowiadań jest jasna i sformułowana w konkluzji przypowieści o Nabuchodonozorze (4,34). Bóg odnosi zwycięstwo nad szatanem i jego sprzymierzeńcami. Kto nie jest z Bogiem, jest przeciw Niemu, ale los każdego jest zdecydowanie inny. Nabuchodonozor nie zaczyna się w swej pysze, lecz – doświadczony – zwraca się do Boga i staje się Jego adoratorem. Baltazar nie wyciągnął nauki z lekcji udzielonej jego ojcu i nie upokorzył się, dlatego został nieodwołalnie potępiony. I wszyscy, którzy nie przyjmą tej lekcji, zostaną nieodwracalnie poniżeni i pokonani.

Charakterystyczne dla autora Księgi Daniela jest to, że nie zacieśnia on działania Bożego do jednego, choćby to było wszechświatowe jak Babilonia, imperium, ale umieszcza w jego zasięgu cały ciąg imperiów powstających, upadających i następujących po sobie. Tak pomyślana historia światowa przygotowuje nadejście królestwa Bożego. Temat ten znajduje się w centrum opowiadania Dn 2 i wizji Dn 7.

Przedmiotem snu Nabuchodonozora jest gigantyczny posąg (2,31-43), którego głowa jest z czystego złota, piersi i ramiona ze srebra, brzuch i biodra z miedzi oraz nogi częściowo z żelaza, częściowo z gliny. W ten niesamowity posąg uderzył nagle kamień, „którego nie dotknęła ręka ludzka”, i zniszczył posąg, a sam rozrósł się w wielką górę i napełnił całą ziemię. Według wykładu Daniela poszczególne kruszce, z których zbudowany był posąg, wyobrażają odpowiednio królestwa: babilońskie,

medyjskie, perskie i macedońskie¹⁰. Dwa elementy tego ostatniego symbolizują dwie dynastie spadkobierców Aleksandra Wielkiego, Seleucydów i Legidów, które będą rywalizować ze sobą o panowanie nad Palestyną. Przychodzący z góry kamień oznacza królestwo Boga Nieba, które zastąpi wszystkie dotychczasowe królestwa, a samo będzie wieczne i niezniszczalne (w. 44).

Rozwinięciem tego obrazu jest wizja czterech bestii, które wynurzają się ze wzburzonego morza w Dn 7. Okrucieństwo i żarłoczność bestii dochodzi do apogeum w czwartej bestii, która miała dziesięć rogów. Te cztery bestie¹¹ to znowu symbole czterech królestw, a ostatni, szczególnie pyszny i krwawy róg, który się wyłonił z owych dziesięciu, wyobraża Antiocha IV Epifanesa, wielkiego prześladowcę Hebrajczyków za czasów machabejskich (ww. 17-21). Ale Przedwieczny wezwał na sąd potęgi światowe, bestię zabito i odebrano jej władzę, a królestwo powierzono Synowi Człowieczemu i świętym Najwyższemu (ww. 14.18). Ten sam wątek kontynuuje następna wizja Dn 8, gdzie pod postacią barana i kozła ukazano walkę wzajemną królestw Persów i Aleksandra Wielkiego (ww. 20-21). Ten ostatni powalił i podeptał Persów, ale wkrótce rozpadł się na cztery królestwa, którym jednak odebrano władzę (w. 22). „Inny mały róg”, który przypomina tamten wyrosły spośród dziesięciu rogów wizji poprzedniej, to znowu prawdopodobnie symbol Antiocha Epifanesa, bluźniercy i prześladowcy ludu świętego (ww. 9-12 i 23-26). Ale gdy dojdzie do szczytu swej potęgi i zuchwałości, wtedy „bez udziału ręki ludzkiej zostanie skruszony” (w. 25).

Zamierzeniem autora jest pokazać, że historia nie jest ślepą grą losu ani też jakąś igraszką potęg tego świata. W tej historii realizuje się bowiem plan Boży i po osiągnięciu pewnej granicy upadnie ostatnie imperium, aby ustąpić miejsca królestwu Bożemu. Historia ma więc sens i mierzy wciąż do wyznaczonego celu, a wszystkie wydarzenia, które stanowią jej ramy, pozostają pod kontrolą wszechmocy Bożej. Prześladowca Izraelitów, Antioch Epifanes, nie jest niczym innym jak tylko narzędziem, w rękę

¹⁰ Starożytni pisarze greccy i rzymscy posługiwali się schematem trzech królestw: asyryjskie, medyjskie i perskie, do którego to listy po zwycięstwie Aleksandra Wielkiego pod Gaugamelą w 331 r. dołączono jako czwarte królestwo macedońskie. Żydzi przyjmując ten schemat, zastąpili królestwo asyryjskie babilońskim, jako że Babilonia była im bliższa przez fakt niewoli babilońskiej. Apokaliptycy uzupełnili tę serię, włączając w czwarte królestwo panowanie Seleucydów, a zwłaszcza Antiocha IV Epifanesa, jako ostatnią fazę historii, po której bezpośrednio nastąpi królowanie samego Boga. Zob. L.F. Hartman – A.A. Di Lella, *Daniel*, 31-42; M. Noth, *Historia d'Israël*, Paris 1970, 376-7.

¹¹ Szukając genezy obrazu czterech bestii, uczeni zwracają się do mitologicznych wyobrażeń starożytnych Babilończyków o walce Marduka z bóstwem chaosu, Tiamat. Tak czynił już H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen ²1922, 325-335. W ikonografii babilońskiej bardzo rozpowszechnione były ujęcia dziwnych bestii, jak lwy ze skrzydłami, zwierzęta wyprostowane na dwóch nogach i z ludzką twarzą itp. Zob. ANEP 614, 617, 646, 651 i in. Ale z podobną serią drapieżnych i żarłocznych zwierząt spotykamy się także w złóżceńiach dołączonych do starożytnych przymierzy, a nadto w prorockich zapowiedziach sądu, jak Oz 13,7-8; Jr 5,6 Por. Th. Wittstruck, *The Influence of Treaty Curse Imagery on the Beast Imagery of Daniel 7*, JBL 97 (1978) 100-102.

Bożym. Bóg posłużył się nim dla ukarania swego ludu, ale nadchodzi koniec utrapienia i wkrótce nastąpi ostatnia faza dramatu, a będzie to królestwo samego Boga.

W przeciwieństwie do królestw historycznych, pogrążających się w ustawicznych wzajemnych walkach i skazanych na zagładę, eschatologiczne królestwo Boże będzie czymś zupełnie nowym, przynależnym do innego porządku. Nadejdzie ono niespodziewanie i tajemniczo, eliminując wszystkie dotychczasowe imperia, i będzie się odznaczać jakimś tajemniczym dynamizmem. Będzie to królestwo niezniszczalne i wieczne, zaś zasięgiem swoim ogarnie wszystkie narody i cały świat.

IV. Królestwo Syna Człowieczego

Wizja czterech bestii stanowi pierwszą fazę wielkiego dramatu. W drugiej fazie następuje generalne poszerzenie horyzontów, pojawiają się nowi bohaterzy i sprawy świata rozstrzygają się definitywnie.

Druga część wizji Dn 7 przedstawia to następująco:

„Patrzyłem, aż wzniesiono trony,

I Starowieczny zasiadł.

Jego szata była biała jak śnieg,

a włosy Jego głowy jak czysta wełna;

Jego tron – płomień ognia

koła zaś Jego [tronu] – płonący ogień.

Strumień ognia wypływał i tryskał przed Nim.

Tysiąc tysięcy służyło Mu,

a dziesięć tysięcy dziesiątków tysięcy stało przed Nim.

Sąd zasiadł i otworzono księgi.

[...] Widziałem w widzeniach nocnych:

Oto na obłokach niebieskich przybył jakby Syn Człowieczy:

przyszedł aż do Starowiecznego

i przyprowadzono Go przed Niego.

I zostało Mu dane panowanie, majestat i królowanie.

I wszystkie ludy, narody i języki służyły Mu.

Jego panowanie to wieczne panowanie,

które nie przeminie,

a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” (Dn 7,10-14).

W wersetach tych zawarty jest typowy obraz teofanii, wzorowany na Iz 6 (por. 1 Krl 22,19-23) i zwłaszcza na Ez 1. Ustawienie tronów oznacza przygotowanie do rozprawy sądowej (por. Ps 122,5). Ale „zasiada” na tronie tylko jedna postać, określona mianem „Starowieczny”. Określenie aramejskie *'attik jomin*, dosłownie „posunięty w dniach, latach, starzec”, jest analogiczne do ugaryckiego „El, ojciec lat”, i znaczy tyle co „przedwieczny, odwieczny”. Ikonografia ugarycka ukazywała Ela jako zasiadającego na tronie starca z siwą brodą i siwymi włosami oraz z rogami na

głowie¹². Rysy Starowiecznego w wizji Daniela mają podkreślić Jego mądrość, nieskazitelność, transcendencję. Ogień, który otacza Jego tron, należy do stałych fenomenów towarzyszących teofaniom w ST (por. Wj 19; 1 Krl 18; Ps 29). Otoczenie Boskiego Sędziego stanowią niezliczone zastępy aniołów, którzy też przynoszą i otwierają „księgi”. Boska księga jest rejestrem uczynków ludzkich (MI 3,16), ale jest to też „księga życia” (Ps 69,29) albo „księga losów”, w której są spisane dni człowiecze „zanim zaistniał choćby jeden z nich” (Ps 139,16). W obecnej wizji to ostatnie znaczenie wydaje się najodpowiedniejsze z tym, że w księdze szuka się nie losów poszczególnych ludzi lecz królestw i całego świata.

W tym momencie przelotne spojrzenie wizjonera pada na ziemię i ogląda, jak wśród zgłębku odbierana jest władza bestii, a sama bestia zostaje zabita i spalona.

Na tym tle pojawia się nowa postać: „przychodzi jakby Syn Człowieczy”, przyprowadzają Go przed Oblicze Boga i dokonuje się u r o c z y s t a i n w e s t y t u r a, a więc n a d a n i e g o d n o ś c i k r ó l e w s k i e j. Owa godność wypowiedziana jest z niezwykłą emfazą przez użycie trzech trójczłonowych formuł

- 1) godność – panowanie, majestat królowanie;
- 2) zasięg – wszystkie ludy, narody, języki;
- 3) trwanie – wieczne, które nie przemienie, nie ulegnie zagładzie.

Teraz można postawić zasadnicze pytanie, kim jest owa tajemnicza postać, która otrzymuje to niezwykle królestwo. Wokół tego pytania egzegeci wypisali morze atramentu¹³, a problem ten ma dla nas ogromną wagę z tej racji, że Chrystus Pan określał się najchętniej mianem „Syna Człowieczego”.

Wychodząc z czysto filozoficznych założeń, że aram. *bar'enasz*, odpowiednik hebr. *ben 'adam*, oznacza po prostu człowieka, niektórzy egzegeci twierdzą, iż w wizji Daniela królestwo zostało dane człowiekowi, synowi Adama. Określenie to wskazuje w ST przeważnie na ułomność człowieka (Iz 51,12; Hi 25,6), jego małość w obliczu Boga, czasem grzeszność (Ps 11,4; 14,2n; 31,20). Synem Człowieczym nazwał Bóg

¹² G.R. Driver, J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978, 103-122; ANET 493, 826; por. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1989, 80.

¹³ Oprócz komentarzy zob.: G.R. Beasley-Murray, *The Interpretation of Daniel 7*, CBO 45 (1983) 44-58; J.J. Collins, *The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel*, IBL 93 (1974) 50-66; C. Colpe, *ho hyios tou anthropou*, TWNT VIII, 403-481; J.B. Cortés-F.M. Gatti, *The Son of Man or the Son of Adam*, Biblica 49 (1968) 457-502; A. di Lella, *The One in Human Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7*, CBQ 39 (1977) 1-19; A.M. Dubarle, *Daniel*, DBSuppl VIII (1972) 736-758; A.J. Ferch, *Daniel 7 and Ugarit: A Reconsideration*, JBL 99 (1980) 75-86; A. Feuillet, *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60 (1953) 170-202; 321-346; H. Haag, *ben-adam*, TWAT I, 682-9; A. Jankowski, *Syn Człowieczy*, Podr. enc. bib. II, 561-4; M.J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, RB 1 (1904) 494-520; F. Roštanec, *Sensus genuinus et plenus locutionis «Filius Hominis»*, Romae 1920; M.S. Smith, *The «Son of Man» in Ugaritic*, CBQ 45 (1983) 59-60.

Ezechiela, kiedy ten upadłszy twarzą na ziemię, adorował chwałę Jahwe (Ez 2,1). Określenie to uświadamiało człowiekowi jego dystans w stosunku do Boga i jego śmiertelność¹⁴. Ponieważ w dalszym ciągu Dn 7 jest powiedziane, że królestwo zostało dane „świętym Najwyższemu” (ww. 18.27), egzegezi ci utrzymują, że postać Syna Człowieczego jest symbolem owego „ludu świętych Najwyższego” albo symbolem ludzkości. Za symbolicznym rozumieniem tej postaci ma przemawiać paralelizm z pierwszą częścią wizji, w której cztery bestie symbolizują królestwa. Tak oto postać Danielowa staje się w tej egzegezie czymś nierealnym, symbolicznym, kolektywnym. Nie jest więc też postacią mesjańską. Ktoś nawet w naukowym zapale powiedział, że Żydzi II wieku nie mogli tego tak rozumieć jak ewangelisci i tradycja chrześcijańska¹⁵.

Trzeba sobie przy interpretacji tej wizji zdać sprawę, że jest to język ekstazy, wizjonera, który sam z trudnością ogarnia „ogrom objawień” (por. 2 Kor 12,7) i bynajmniej nie sili się na kompletność podręcznikowego wykładu, lecz poprzestaje na jakichś skrótowych rzutach, na zaznaczeniu podstawowych rysów tego, co widzi. Podobnie jak Ezechiel w wizji chwały Bożej, nasz wizjoner posługuje się językiem przybliżeń, a nie adekwatnych terminów.

Tak więc Daniel przed określeniem „Syn Człowieczy” postawił partykułę porównawczą *ke* („podobny do”, „jakby”), co w języku apokaliptyków wypukła bardziej niepodobieństwo niż podobieństwo, wyraża nie tyle przynależność postaci do rodzaju ludzkiego, co transcendencję w stosunku do niego¹⁶. Postać ta „przychodzi z obłokami niebieskimi”. „Obłok” (*'anan*) występuje w ST aż 70 razy w opisach teofanijskich jako zjawisko towarzyszące objawieniu się samego Jahwe. Jest to bardzo stare ujęcie teofanijskie, adaptacja izraelska ugaryckiego ujęcia Baala jako „Jeźdźca chmur”, najlepiej widoczne w Ps 18, 10-11: „dosiadł cheruba i leciał [...] a obłok pod Jego stopami”. Dlatego też z dużą dozą słuszności Septuaginta, Mateusz i wiele współczesnych tłumaczeń przekłada Danielowe „z obłokami” (przyimek *'im*) zwrotem „na obłokach”. Sceneria taka nigdzie w ST nie przysługuje aniołom, lecz wyłącznie objawieniom się Boga. I ta sceneria, związana w Dn 7 z Synem Człowieczym, wskazuje na jego transcendencję, czy nawet wprost bóstwo postaci, dla której stanowi aureolę. Ten wniosek nasuwa się z analogii naszego przedstawienia z Ez 1, gdzie objawienie się chwały Jahwe w scenerii ognia i obłoków jest pokazane „jakby zarys postaci człowieka” (w. 26)¹⁷.

Syn Człowieczy jest jednak kimś różnym od Boga, gdyż sam staje

¹⁴ Por. A. Delorme, *Syn Człowieczy*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, 921.

¹⁵ J.J. Collins, w: *Catholic Study Bible*, New York 1990, 347; Hartman – Di Lella, *Daniel*, 219; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 1985, t. 2. 204.

¹⁶ A. Gelin, *Le idee dominanti dell'Vecchio Testamento*, Modena 1970, 56 n.

¹⁷ A. Feuillet, *art. cyt.*, 18 n; por. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, 274. Podobnie Eichrodt, Procksch.

przed Bogiem i otrzymuje od Niego królestwo. To zaś dowodzi, że jest on postacią indywidualną, a nie jakimś symbolem czy zbiorowością. Bo tylko osoba może otrzymać i przyjąć takie prerogatywy, jakie otrzymuje w Dn 7 Syn Człowieczy. Zaś wieczne i uniwersalne królestwo prorocy zawsze wiązali z osobowym Mesjaszem (por. Iz 7–11; Ps 2; 72; 110). Za jednostkowym rozumieniem określenia przemawia tak geneza obrazu (objawienie Baala, Jahwe) jak i jego interpretacja przez całą tradycję żydowską: „Dn 7, 13n. nie był nigdy przez starożytną Synagogę rozumiany kolektywnie w sensie „ludu świętych” (= Izrael, Dn 7,27), ale zawsze był brany indywidualnie w odniesieniu do Mesjasza”¹⁸. Warto przy tym zauważyć, że świadectwa takich pism jak Księga Henocha 9,37 i 4 Ezdrasza 13, 1nn pochodzą prawie z tego samego czasu co Księga Daniela. A więc nie jest to jakieś późniejsze stadium interpretacji, lecz pierwotny sens wypowiedzi Daniela. Jeśli by już mówić o jakiejś tendencji interpretacyjnej wizji, to Dn 7 pokazuje kierunek właśnie odwrotny: od indywidualnej do zbiorowej.

Otóż w dalszej części Dn 7 następuje objaśnienie wizji przez anioła i tutaj nosicielami królestwa stają się święci Najwyższego: „Te wielkie bestie w liczbie czterech – to czterech królów, którzy powstaną z ziemi. Królestwo jednak otrzymają święci Najwyższego, i będą posiadać królestwo na zawsze i na wieki wieków” (ww. 17-18). Po rozwinięciu wypowiedzi o „małym rogu” (Antiochu) następuje charakterystyka eschatologicznego królestwa: „A panowanie i władzę i wielkość królestw pod całym niebem otrzyma lud święty Najwyższego. Królestwo Jego będzie wiecznym królestwem: będą Mu służyły wszystkie moce i będą Mu uległe” (w. 27).

Odnoszenie określenia „święci Najwyższego” do „aniołów, zgodnie z pewną opinią apokaliptyczną, głoszącą, że przy końcu świata Królestwo Boże zostanie powierzone aniołom”¹⁹, nie ma sensu, gdyż Prorok mówi cały czas o prześladowanych Izraelitach i oni niewątpliwie stanowią ów święty lud. Również w pismach qumrańskich określenie „święci” stosowane jest do „ludu świętych Przymierza”²⁰. W Dn 7 jest najpierw możliwe, że wyjaśnienie wizji (ww. 17-27) należy do drugiej, późniejszej warstwy interpretacyjnej tekstu podstawowego, pochodzącej z czasu prześladowań machabejskich i mającej na celu pocieszenie prześladowanych. Ale można też przyjąć, że wizja i jej interpretacja pochodzą od tego samego autora, który wyraża się zgodnie z hebrajskim pojmowaniem współzależności społeczności i jej reprezentatywnych członków. Ten sposób myślenia

¹⁸ H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1961, Bd. 1, 956.

¹⁹ Tak utrzymują M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, w: *Gesammelte Studien zum AT*, München 1957, 274-290; G. von Rad, *Teologia ST*. Warszawa 1986, 611; H.P. Müller, *gdś – heilig*, THAT II, 602, L. Dequeker, *Daniel VII et les Saints du Très Haut*, ETThL 36 (1960) 353-392, twierdzi, że w redakcyjnej wersji Dn 7 „święci” oznaczali aniołów, a dopiero jakiś glosator machabejski nadał im znaczenie „lud pobożnych Izraelitów”.

²⁰ Zob. L. Dequeker, *tamże* 382 n.

i wyrażania się W. Robinson określił mianem *corporate personality*²¹, tzn. „osoby wspólnotowej”, gdzie przejścia od jednostki do wspólnoty są bardzo delikatne i niemal ustawiczne. I choć autor w danym momencie mówi tylko o jednej części owej całości, to druga jest w niej również i równie obecna. Ten sam sposób wyrażania się jest widoczny i w pierwszej części wizji Dn 7, gdzie autor przechodzi niepostrzeżenie od bestii, wyobrażającej królestwo, do rogu, symbolizującego indywidualnego króla (por. ww. 7 i 8; 11 i 12). Królestwo jest nie do pomyślenia bez króla, ale i król nie jest królem, gdy nie ma poddanych. Autor nasz, po tak dobitnym zarysowaniu postaci króla (ww. 13-14), zwraca się w dalszym ciągu do jego poddanych, którzy będą beneficjentami tego królestwa, bez potrzeby przypominania osoby króla, którą przecież wszyscy mają w pamięci. „Święci Najwyższego”, tworzący nowy lud Boży, będą posiadać królestwo, posiadają władzę nie inaczej jak przez partycypację, uczestnictwo w panowaniu ich uniwersalnego i wiecznego króla. W ten sposób sens kolektywny, również mesjański, nie przekreśla sensu indywidualnego, lecz go niejako przedłuża, albowiem uwypukla tę prawdę, że Syn Człowieczy jest zarazem wodzem, reprezentantem i modelem ludu świętych²².

Jak Mesjasz Dawidowy (2 Sm 7 i teksty od niego zależne) tak i Syn Człowieczy Daniela jest królem, który z boskiego nadania otrzymuje wieczne panowanie nad wszystkimi narodami. Ale u Daniela pojawia się coś nowego. Daniel odrywa myśl mesjańską od izraelskiego nacjonalizmu i osadza ją w bardziej uniwersalistycznych perspektywach Księgi Genesis czy Psalmu 8. Zarówno Mesjasz Izajasza, Emanuel, a potem Sługa Pański Deutero-Izajasza posiadają rysy metafizyczne i transcendentne. Jednakże jako Mesjasz, zawsze z zachowaniem tamtych rysów niebiańskich, jest człowiekiem, którego pochodzenie jest ziemskie, który pojawia się na świecie drogą ludzkiego, choć cudownego – dziewiczego, zrodzenia. Z Synem Człowieczym jest inaczej. On cieszy się niebieską preegzystencją, a postawę ludzką przyjmuje tylko po to, aby się objawić. Tę prawdę o preegzystencji Mesjasza przygotowała sapiencjalna doktryna o odwiecznej Mądrości Bożej, która zamieszkała na ziemi pośród ludzi (Prz 8; Syr 24; Mdr 7 – 9). Jest to więc nowy nurt mesjański, obok królewskiego mesjanizmu Dawidowego i obok mesjanizmu cierpiącego Sługi Jahwe, ale ani nie sprzeczny z poprzednimi, ani nie wymagający obcych, pozaizraelskich inspiracji.

Objawienie Danielowe dorzuciło ostatnie rozwinięcie do mesjanizmu starotestamentowego i stanowi już bezpośrednie przygotowanie dla Nowego Testamentu. Warto w tym momencie uświadomić sobie specyfikę

²¹ H.W. Robinson *Corporate Personality in Ancient Israel*, 1931, repr. Philadelphia 1984; por. J. de Fraigne, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, Biblica 33 (1952) 324-355; 445-475; J.L. McKenzie, *Aspects of Old Testament Thought*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 1296.

²² Por. *Bible de Jérusalem*, 1310; A.M. Dubarle, *Daniel*, DBSuppl VIII, 744.

prorockich zapowiedzi mesjańskich. P. Heinisch przedstawił ją następująco: „Żaden z proroków nie narysował kompletnego portretu Zbawiciela, ale poszczególne rzuty, jakie poczynili różni prorocy, uformowały ostatecznie harmonijny obraz pomimo pozornie przeciwstawnych rysów, jak np. Mesjasz pochodzący od człowieka i od Boga; chwalebny Król wyszydzony przez własny naród, prześladowany i wydany na śmierć; syn Dawida zrodzony z dziewicy; król pokoju i potężny wojownik, umierający choć żyjący na wieki; przynoszący pełnię błogosławieństwa i domagający się samozaparcia; uwalniający od grzechu i smagający mieczem swoich ust”²³. Wszystkie te nurty mesjańskie, same w sobie niekompletne i pozornie nawet sprzeczne, nie doczekały się w swym historycznym rozwoju ani scalenia, ani doskonałej syntezy. Dopiero w osobie Jezusa Chrystusa dokonano się ich wyjaśnienie i doskonale spełnienie.

W Nowym Testamencie określenie „Syn Człowieczy” pojawia się zawsze – za wyjątkiem tylko Dz 7,56 i J 12,34 – na ustach Jezusa. W zdecydowanej większości wypadków widać, że Jezus posługuje się tym tytułem jako samookreśleniem. Nie ulega też najmniejszej wątpliwości, że jest to aplikacja Danielowego tytułu i że autorem tej aplikacji jest sam Jezus Chrystus²⁴. W pewnych miejscach określenie to wskazuje na władzę sędowniczą Jezusa, mającego przyjść powtórnie w czasach ostatecznych (Mt 16,27; 19,28; 25,31-32; 26,64; Łk 17,24; J 5,26-29). W innych wypowiedziach ten sam tytuł zdaje się wskazywać na obecną kondycję Jezusa, a więc na Jego słabość, wyrzeczenie, a może i cierpienie (Mt 8,20; 17,22-23; 20,18; 26,2; 24,45; Mk 8,31; J 6,53). W trzeciej kategorii tekstów tytuł „Syn Człowieczy” niesie obydwie powyższe znaczenia, a więc i sytuację obecną Jezusa jak i Jego eschatologiczne wyniesienie i władzę (Mt 9,6; 12,8; 13,37; J 4,35).

Jest znamienne, że Jezus Chrystus, mówiąc o swojej misji i godności, nigdy nie użył tytułu „Mesjasz” (hebr. *Mesziah*), a tak chętnie określał siebie Danielowym mianem Syna Człowieczego. Za francuską Biblią ekumeniczną (TOB 1716) przypuszczamy, że Jezus świadomie wybrał ten nowy, tajemniczy i nie będący w powszechnym użyciu tytuł, aby uniknąć tytułu Chrystus-Mejasz, który w pospolitym używaniu późnego judaizmu nabrał znaczenia tak odbiegającego od autentycznej myśli prorockiej i tak różnego od Jezusowej Ewangelii.

V. Chwała świętych Najwyższego

Zanim nastąpi upragnione królestwo Boga, szaleje straszliwe prześladowanie ze strony pogańskiego władcy Antiocha Epifanesa. Dzieci ludu Bożego doznają ucisku, jakiego nie doświadczył żaden inny naród.

²³ P. Heinisch, *Theology of the Old Testament*, Collegeville 1955, 366.

²⁴ Por. H. Langhammer, *Syn Człowieczy w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 329-344; J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, Stuttgart 1977, 208-210; P. Grelot, *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai – Paris 1962, 380-383 i 401.

Wszystko nawet wygląda tak, jakby prześladowca tryumfował. Wielu wiernych jahwistów poszło na męczeństwo, nie oglądając zwycięstwa swej prawdy. W duszach wielu pobożnych musiało się rodzić pytanie, czy nie jest to sprzeczne ze sprawiedliwością Bożą, aby ci, którzy służyli Bogu wiernie aż do złożenia ofiary z życia, nie mieli jakiegoś udziału w Jego przyszłym królestwie. Niewypowiedziane doświadczenia sprawiedliwych i zwłaszcza śmierć męczeńska za wiarę postawiły z całą ostrością problem osobistej odpłaty. Nie było wątpliwości, że należy oczekiwać na królestwo Boże i na ostateczny tryumf ludu świętych Boga Najwyższego. Ale co się stanie z tymi, którzy polegli za wiarę? Na tym tle objawienie Boże zajaśniało nauką o zmartwychwstaniu umarłych.

W oznaczonym przez Boga czasie przyjdzie Michał, wielki książę niebieski, aby ożywić i ocalić wszystkich zapisanych w Księdze:

„W owym czasie wystąpi Michał, wielki książę,
który jest opiekunem dzieci twojego narodu.
Wtedy nastąpi okres ucisku, jakiego nie było,
odkąd powstały narody aż do chwili obecnej.
W tym czasie naród twój dostąpi zbawienia:
ci wszyscy, którzy są zapisani w Księdze.
Wielu zaś z tych, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się:
jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie,
Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia,
a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości,
jak gwiazdy na wieki i na zawsze” (Dn 12,1-3).

Cierpienia Izraela nie skończą się ze śmiercią tyrana Antiocha (Dn 11,45), ale nadejdzie jeszcze większy, towarzyszący wojnie eschatologicznej ucisk (por. Jr 30,7). Jednak i tym razem wielki książę Michał wystąpi w obronie swego narodu i przyniesie mu zbawienia. Pojawienie się Michała, już przez samo jego imię (hebr. *Mika'el* = Któż jak Bóg?) wskazuje, że owo zbawienie będzie dziełem samego Boga. Zbawienia dostąpi mianowicie naród Daniela (zaimek dzierżawczy „twój” podkreśla związek i solidarność Daniela z jego narodem), przy czym obietnica dotyczy głównie tych, „którzy śpią w prochu ziemi”. To ostatnie opisowe wyrażenie, tak popularne w późnym języku żydowskim jak i chrześcijańskim, określa po prostu zmarłych (por. Hiob 14,12; Jr 51,39.57; Mt 9,24; J 11,11-13). Zbawienie jest obiecanie tym, „którzy są zapisani w Księdze”, w Księdze Bożej, zwanej Księgą Życia w Iz 4,3 (por. Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,15 i hymn *Dies irae*). Otóż ci umarli „obudzą się”, czyli zostaną przywróceni do życia (por. Iz 26,19; Jr 51,39.57; Hi 14,12). Tak więc męczennicy, z nastaniem eschatologicznego królestwa Bożego, zostaną mocą Bożą wyprowadzeni z Szeolu, aby razem z tymi, którzy unikną śmierci, mieć udział w nowym życiu bez końca.

Za pomocą pewnych terminów apokaliptycznych autor stara się wyrazić istotę życia wiecznego tych, którzy zostaną wskrzeszeni. Przyrównanie ich do blasku sklepienia i do gwiazd oznacza, że zmartwychwstanie

nie będzie powrotem do poprzedniego, ziemskiego, cielesnego życia, lecz będzie to nowe życie, przemienione, niebieskie, w jakiejś mierze boskie, Przeciwnością do uwielbienia ciał sprawiedliwych będzie niewypowiedziana brzydota odrzuconych, wzbudzająca odrazę podobną do tej, jaką budzą trupy toczone przez robactwo u bram miasta (por. Iz 66,24, gdzie jedyny raz w ST poza Dn występuje w tym samym eschatologicznym kontekście słowo *dera'on* – odraza).

Kwestią najbardziej w tym doniosłym proroctwie intrygującą i nie rozstrzygniętą jest zakres zapowiadanego zmartwychwstania: czy ma ono być udziałem całego narodu izraelskiego, czy tylko jakiejś elity tego narodu, czy też rozciąga się na wszystkich ludzi.

Biblia Poznańska zajmuje w tej sprawie stanowisko, które jest niemal powszechne w dzisiejszej egzegezie: „Wydaje się, że w tym kontekście Autor nie chciał poruszać prawdy o powszechnym zmartwychwstaniu. W perspektywie zbliżającego się wypełnienia czasu dał wyraz swemu przekonaniu, że Bóg na pewno odda sprawiedliwość tak prześladowanym za wiarę męczennikom, jak również prześladowcom i apostatom”²⁵.

Zauważmy najpierw, że zbudzi się „wielu” (tych, co śpią w prochu ziemi). Liczba mnoga przymiotnika-rzeczownika *rabbim* z następującym przymikiem cząstkowym *min* może mieć znaczenie „wielu, liczni spośród (śpiących)”. Ale wydaje się bardziej prawdopodobnym, że wyraz „wielu” ma tutaj znaczenie takie, jak greckie *polloi* czy *hoi polloi* w Nowym Testamencie, a mianowicie „mnóstwo, wszyscy” (zob. zwłaszcza słowa konsekracji w Mt 20,28). Ważne jest następnie to, że linia podziału w proroctwie nie przebiega według kryterium narodowego lecz moralnego. Gdy „prześadowani” należą do ludu Izraela, to „prześadowcy i apostaci”, czyli bezbożni obejmują Izraelitów i nie-Izraelitów. Nie ma zaś żadnej racji, by Bóg karał tylko grzeszników spośród Izraela, zostawiając bezkarnie pogańskich prześladowców i bluźnierców. Prorok wyraźnie dzieli ludzi na dobrych i złych, a tacy są zarówno w Izraelu jak i wśród pogan. Zresztą w czasach Daniela przynależność do Izraela była już kwestią nie tylko rasową co religijną: ludzie wszystkich narodów pod niebem mogli się stać czcicielami prawdziwego Boga i na tej drodze stać się członkami Izraela (por. Dn 3,98; 6,26). Jeśli nawet zgodnie z kontekstem zapowiedź dotyczy wprost prześladowanych i prześladowców, to można z niej wnioskować o zmartwychwstaniu wszystkich, bo jednakowa jest dla wszystkich racja²⁶.

Tak oto Izrael doczekał się wyraźnego sformułowania prawdy, którą już wcześniej liczni natchnieni pisarze przeczuwali i w jakiś sposób niedoskonale wyrażali. Zwłaszcza psalmiści zanosili nieustannie do Boga

²⁵ Biblia Poznańska, II, 1192; por. B.J. Alfrink, *L'idée de résurrection d'après Dan XII,1.2*, *Biblica* 40 (1959) 355-371; M. Delcor, *Le Livre de Daniel*, 251-256; A.M. Dubarle, *Daniel*, DBSuppl VIII, 754-756.

²⁶ „...concludere licet ad omnium resurrectionem, quia par est pro omnibus ratio” – J. Prádo, *Praelectiones biblicae. Vetus Testamentum, Liber primus*, Torino – Madrid 1956, 590.

Żyjącego, a więc żyjącego na wieki, próśby o życie, o przełamanie mocy śmierci, o bycie z Bogiem na wieki. Ps 16,9-11 wyraża wiarę, że psalmista, znalazłszy się w krainie umarłych, zostanie zachowany od zepsucia, obdarowany nowym życiem „po prawicy Boga”, pełnym radości i rozkoszy (por. Ps 73,23-26;49,16). Deutero-Izajasz zapowiadał o Słudze Pańskim, że jego los nie zakończy się ze śmiercią i pogrzebaniem, lecz właśnie wtedy otrzyma on w nagrodę nowe życie w jakiejś nadzwyczajnej światłości (Iz 53,10-11; por. Ps 22,30-31). Na tej drodze doczekało się rozwiązania dręczące pytanie o sens niezawinionego cierpienia, którego to problemu nie rozwiązywali tacy mędrcy jak Hiob, Kohelet czy Syracydes. Powstańcy machabejscy już nie wahają się „przyjąć śmierci”, gdyż wierzą, że „krótkie cierpienia prowadzą do życia wiecznego” (2 Mch 7,29.36). Od tego czasu nauka o zmartwychwstaniu staje się dobrem wspólnym judaizmu (za wyjątkiem sekty Saduceuszów, zob. Dz 23,8). Jeżeli zapowiedź Daniela mogła pozostawić jakieś wątpliwości, co do powszechności zmartwychwstania, to Chrystus je rozwiązał definitywnie, mówiąc: „Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego” (J 5,29).

ks. TADEUSZ BRZEGOWY

LE ROYAUME DE DIEU ET DE SES SAINTS SELON LE LIVRE DE DANIEL

L'auteur de Livre de Daniel, un pieux Juif de l'époque de l'insurrection maccabéenne, a voulu renforcer la foi de ses compatriotes et de les inviter à persévérance au milieu des persécutions. Il leur disait, que leur sort et le sort du monde entier reposent dans les mains de Dieu, la roix très puissant. Dans toute l'histoire du monde, dans la subséquence des empires mondiaux se réalise un plan divin, qui aboutira à à l'inauguration du Royaume définitif de Dieu. Dans ce moment décisif apparit une figure mystérieuse nommée „Fils d'homme”, qui obtient de la main de Dieu le royaume universel et éternel. Cette figure préexistante et transcendante, qui descend du ciel dans l'entourage caractéristique de théophanies divines, est diverse de Dieu. Elle n'est pas le symbole du peuple de Dieu ni la personification de ce peuple. Ce personnage est le messie associé très nettement à son peuple messianique, qui s'appelle „les Saints du Très Haut”. Maintenant ce peuple est pauvre et persécuté, mais à la fin il participera à tous les biens messianiques et à la gloire divine. A ce temps là les morts seront ressuscités, mais le sort des justes et des pécheurs sera complètement différent. Les premiers obtiendront la vie nouvelle, glorieuse et éternelle, tandis que les persécuteurs et les apostates seront condamnés à une vie ignominieuse. Il semble, que la prophétie parle de la résurrection universelle et non seulement de la résurrection des Juifs, parce que la ligne de division na cours pas entre les Juifs et les païens, mais entre les justes et les pécheurs, qui se trouvent également parmi les uns et les autres.