

KS. JÓZEF HOMERSKI

## SYN CZŁOWIECZY W WIZJI PROROKA DANIELA (Dn 7, 13-14)

Jednym z ważnych z teologicznego punktu widzenia i zarazem bardzo dyskutowanych tekstów ST jest wizja Syna Człowieczego w "Księdze Daniela". Znajduje się ona w 7 rozdziale, pisany w języku aramejskim, który zapoczątkowuje część apokaliptyczną Księgi. Biorąc pod uwagę treść, rozdział ten daje się podzielić na dwie części: wizje - w. 1-14 i wyjaśnienie wizji - w. 15-28. Wizje, jak wynika z objaśnień anioła tłumacza, mają charakter symboliczny. Są 3 wizje, w rzeczywistości przedstawiają one wielki dramat o wymiarze kosmicznym, jakby w trzech odsłonach. Akcja tego dramatu zaczyna się na ziemi, a kończy się u tronu Bożego w niebie. Wizja pierwsza /w. 1-8/ mówi o czterech bestiach /lew, niedźwiedź, pantera i anonimowy potwór o dziesięciu rogach/, które wyłoniły się z morza wzburzonego czterema wichrami. Zwierzęta symbolizują czterech sukcesywnie po sobie następujących królów, sprawujących władzę na ziemi /w. 17/. Wizja druga /w. 9-12/ przedstawia zasiadającego na tronie Boga sędziego i Pana wieków - stąd Jego symboliczne imię: Starowieczny /'ettîq jômîn/ - który w otoczeniu niezliczonego dworu niebieskiego - aniołów odbywa sąd nad bestiami i odbiera im władzę na ziemi. I wreszcie trzecia wizja /w. 13-14/:

"Patrzyłem w widzeniach nocnych:

Oto z obłokami niebieskimi przybył jakby Syn Człowieczy.  
Przyszedł do Starowiecznego i przyprowadzono Go do Niego.  
I została Mu dana władza, cześć i królowanie.  
Wszystkie ludy, narody i języki służyły Mu.  
Jego władza jest władzą wieczną, która nie przemienie,  
a Jego królestwo nie zniszczeje".

Po osądzeniu bestii, królujących na ziemi, Bóg osobiście przekazał władzę królewską na ziemi tajemniczej postaci Syna

Człowieczego. Wiersz 14 stanowiący swego rodzaju komentarz oglądane w wizji wydarzenia mówi, że panowanie Syna Człowieczego będzie niezniszczalne. Wizja sugeruje, że w momencie gdy On obejmie władzę, rozpocznie się na ziemi nowa rzeczywistość, bardzo silnie związana ze Starowiecznym, i będzie już odtąd trwać na wieki. Jego zatem królestwo ma wyraźnie eschatyczny charakter. W swoim założeniu jest ono uniwersalne, bo obejmie wszystkich ludzi. Ponieważ należy do ziemi, a jego władcą będzie Syn Człowieczy, dlatego dojdzie do pełnej chwały wśród trudności właściwych ludzkiej naturze<sup>1</sup>.

Przy czytaniu opisu tej wizji niemal spontanicznie narzucają się pytania: Kim jest ów Syn Człowieczy? Co oznacza ta tajemnicza nazwa? Co hagiograf chciał powiedzieć czytelnikowi wprowadzając tę postać niespodzianie do swej wizji i nigdzie już później o niej nie mówiąc?

#### KWESTIA PRZEKŁADU NAZWY: k<sup>e</sup>bar 'ēnās

Starowieczny po osądzeniu bestii przekazał władzę królewską na ziemi komuś, kogo hagiograf określa aramejskim terminem k<sup>e</sup>bar 'ēnās. Tłumaczenie dosłowne: "jakby Syn Człowieczy" przyjęło się powszechnie. Ojciec A. A. Di Lella OFM., profesor Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie, nie akceptuje takiego przekładu<sup>2</sup>. Jest on przekonany, że adekwatne tłumaczenie tego aramejskiego terminu winno brzmieć: "na podobieństwo syna rodzaju ludzkiego" /"in the likeness of son of mankind"/. Toteż mówiąc o tej postaci, nie nazywa jej Synem Człowieczym /"Son of Man"/, lecz "kimś na podobieństwo ludzkie" /"one in human likeness"/. Skłaniają go do tego następujące racje: aramejski termin bar 'ēnās jest równoznaczny z hebrajską nazwą ben 'ādām, która w TM pojawia się 108 razy i we wszystkich tych przypadkach oznacza człowieka jako istotę należącą do rodzaju ludzkiego, nie akcentując płci. Zatem nazwa ta nie sugeruje, że jest to wyłącznie istota męska. Dlatego Di Lella uważa, iż w ten sam sposób należy przełożyć wyrażenie bar 'ēnās w tekście Dn 7, 13. Partykuła k<sup>e</sup> /jakby, na podobieństwo/ przed nazwą bar 'ēnās podobnie jak przed nazwami zwierząt - lwa /w. 4/ i lamparta /w. 6/ wskazuje, że mamy do czynienia z symbolami, a nie z rzeczywistymi zwierzętami czy rzeczywistym człowiekiem. Podobnie jak owe bestie nie były rzeczywistymi i realnymi zwierzętami, lecz symbo-

lami, tak samo bar 'enās nie jest rzeczywistą i realną postacią ludzką, ziemską ani postacią niebieską, lecz tylko symbolem świętych Najwyższego, czyli wiernych Żydów: mężczyzn, kobiet, dzieci, którzy mężnie przeciwstawiali się prześladowaniom Antiocha IV. Autor uważa, że na przykład nazwy bar 'enās na: Syn Człowieczy, sugerujący istnienie rzeczywistej osoby ludzkiej, wpłynęło wyrażenie ben 'ādām z "Księgi Ezechiela", gdzie odnosi się ono do samego Ezechiela, oznacza zaś człowieka, istotę śmiertelną, absolutnie różną od Boga, oraz nowotestamentalny termin ho hyiōs tōū anthrōpu, którym posługiwał się Chrystus Pan mówiąc o sobie samym. Przekład nazwy bar 'enās na: Syn Człowieczy jest na rękę zwolennikom tych hipotez, które w omawianej wizji Daniela chcą widzieć wpływy legendy o mitycznej postaci pierwotnego człowieka /"Urmensch"/ czy święta intronizacji jakiegoś bóstwa.

Argumentacja Di Lella nie jest przekonująca. Najpierw dlatego, że u apokaliptyków, zwłaszcza gdy chodzi o szczegóły, wcale nie musi istnieć adekwatny paralelizm między wizją a jej wyjaśnieniem i dlatego nie można za wszelką cenę domagać się go i szukać. Przykładem tego jest choćby pierwsza wizja Daniela /7, 7-8/ i jej wykaśnienie /7, 19-21/ oraz tekst Dn 2, 34 i 2, 41-42. Dalej, sam Autor w swym komentarzu zwraca uwagę, że hagiograf podkreśla różnicę, jaka istnieje między pochodzeniem bestii a pochodzeniem Syna Człowieczego. Bestie wynurzają się z morza, które symbolizuje chaos, Syn zaś Człowieczy przychodzi z chmurami niebieskimi i staje przed Starowiecznym, wprowadzony przed Niego. Jest to znak, iż absolutnie różni się od bestii tak co do swej godności, jak i świętości. Trudno też przeoczyć fakt, że starożytne przekłady greckie dają jednobrzmiący przekład: hōs /hōsei/ hyiōs tōū anthrōpu. Zdaniem H. Haaga<sup>3</sup> przekład: "Syn Człowieczy", czyli: "człowiek" - jest jedynie sensowny<sup>4</sup>. Przed tron bowiem Bóży przyszedł i został wprowadzony nie symbol, jakaś nierzeczywista postać, coś na podobieństwo ludzkie, lecz konkretna osoba, której cechy ziemskie i niebieskie, nadprzyrodzone hagiograf dość widocznie podkreślił. Toteż te właśnie cechy sprawiają, że nie ma adekwatnego paralelizmu między wyrażeniami: "jakby lew" /k<sup>e</sup>'ariēh w. 4/ czy: /jakby pantera" /kin<sup>e</sup>mar - w. 6/ a określeniem "jakby Syn Człowieczy" /k<sup>e</sup>bar 'enās - w. 13/. Zresztą na partykule k<sup>e</sup> nie można opierać wniosku identyfikującego charakter bestii i Syna Człowieczego<sup>5</sup>.

## PROBLEM GENEZY IDEI SYNA CZŁOWIECZEGO

Obrazowość i symbolika wizji "Księgi Daniela" wykraczające poza formy znane z pism prorockich czy Psalmów ST, i nieraz bardzo sugestywne skojarzenia czy podobieństwo tych wizji z opisanymi legendarno-mitycznymi postaciami lub wydarzeniami, z jakimi można się zetknąć czytając religijną literaturę pozabiblijną starożytnego Bliskiego Wschodu, sprawiły, że wielu egzegetów zaczęło się dopatrywać w tych właśnie opisach pozabiblijnych swego rodzaju twórczości, z którego korzystał hagiograf Daniela przy opisach jego wizji<sup>6</sup>. Już w tym miejscu można zwrócić uwagę, że w większości wypadków egzegeci nie motywują sugerowanych zapożyczeń. W niektórych zaś nie weryfikują nie tylko autentyczności, ale nawet istnienia tych materiałów, które stanowią rzekome źródło zapożyczeń /np. kult słońca w Jerozolimie/. Gdy chodzi o wizję Syna Człowieczego /Dn 7, 13-14/, najczęściej owej zależności dopatrywano się w różnego rodzaju tekstach intronizacyjnych bóstw orientalnych. I tak np. niektórzy egzegeci<sup>7</sup> chcieli widzieć w idei Syna Człowieczego z wizji Daniela reminiscencję centralnej postaci irańskiego mitu zbawczego, będącej wcieleniem pierwotnego człowieka Gayōmarta, który prezentował w ludzkiej postaci cały kosmos. Przy końcu obecnej rzeczywistości ma on wrócić jako eschatologiczny Saosyant zbawca, wcielenia Zaratustry<sup>8</sup>. Hipotezę tę zarzucono dlatego, że irański mit o pierwotnym człowieku i jego wywyższeniu był obcy religii jahwistycznej i nieznaną w Izraelu. Nie ma też wyraźnych punktów stykowych między biblijną a irańską ideą owego wywyższonego człowieka.

Od czasów H. Gunkela<sup>9</sup> zaczęto szukać wyjaśnień tekstu Dn 7 w babilońskiej mitycznej postaci bóstwa zwycięzcy i łączyć ideę Syna Człowieczego już to z postacią Adapa /człowiek/<sup>10</sup>, już to z Mardukiem, bóstwem o ludzkich kształtach, który zwyciężył bestię zrodzoną przez Tiamat, pierwotny ocean. Cała ta historia z początku dziejów ludzkości /"Urzeit"/, o której mówi babiloński poemat o stworzeniu Enuma Elis, ma się powtórzyć przy końcu czasów /"Endzeit"/. Hagiograf wizji Daniela miał rzekomo wykorzystać ten stary mit, dostosowując go do nowej sytuacji Izraela swoich czasów. Według tej hipotezy Syn Człowieczy przejął rolę Marduka, zwycięskiego bóstwa z legendy, i stał się reprezentantem Izraela, mającego zgodnie z obietnicami objąć panowanie nad światem<sup>11</sup>.

Prawdą jest, że hagiografom ST nie był obcy mit o chaosie /por. Iz 27, 1; Ps 68, 31; 74, 14 itd./. Różnice jednak między ideą Syna Człowieczego z "Księgi Daniela" a Mardukiem z legendy babilońskiej są tak wielkie, że jest wprost nieprawdopodobne, by autor wizji Daniela usiłował przedstawić mit babiloński jako proroctwo Daniela. W wizji Daniela działa Bóg. Syn zaś Człowieczy ani nie jest Bogiem, ani nie walczy o panowanie nad światem, lecz otrzymuje je od Starowiecznego.

Z tych samych względów mało prawdopodobny jest również rzekomy wpływ na wizję sądu Starowiecznego /Dn 7, 9-12/ oraz Syna Człowieczego /Dn 7, 13-14/ kosmogonii egipskiej ze sprawującymi władzę królewską nad światem bóstwami słońca: z podeszłym wiekiem Atumem oraz młodym i pięknym Re<sup>12</sup>.

Od czasów znalezienia i odczytania tekstów ugaryckich zaczęto dopatrywać się zapożyczeń treści z rozdziału 7 wizji Daniela z mitów starokanaanejskich<sup>13</sup>. W smoku symbolizującym chaos lub w potworze morskim Yam usiłowano dostrzec rysy czwartej bestii /Dn 7, 7-8/, w Ba'alu, bóstwie burzy, zwycięzcy jeżdżącym na chmurach podobieństwo Syna Człowieczego /Dn 7, 13/, a w Elu, "ojcu lat" o białoszarej brodzie - ideę Starowiecznego<sup>14</sup>. J. Morgenstern<sup>15</sup> widział rzekome podobieństwo w tyryjskiej religii słońca z bóstwami narodowymi Ba'al Šamem i jego synem Melkartem, która miała odżyć za czasów panowania Antiocha IV Epifanesa.

Jakkolwiek niektórzy uczeni<sup>16</sup> uważają, że tzw. kanaanejska hipoteza jest najbardziej prawdopodobna i najbliższa lansowanej zależności wizji Syna Człowieczego z "Księgi Daniela" od źródeł pozabiblijnych, należy zauważyć, że mitologia ta nie daje konkretnych i przekonująco umotywowanych danych, które pozwoliłyby stwierdzić ową zależność, nie mówiąc o tym, iż w całości jest ona całkowicie obca religijnemu duchowi "Księgi Daniela".

Spora liczba egzegetów jest przekonana, iż apokaliptyk, autor wizji Daniela /Dn 7/, wykorzystał tradycyjne elementy biblijne i te odpowiednio tak adaptował, żeby obrazom nadać jak najbardziej nadprzyrodzony charakter<sup>17</sup>. A. Bentzen<sup>18</sup> dał wyraz przekonaniu, że wizje Daniela w rozdziale 7 to eschatologiczno-mitologiczna prezencja Ps 2 z okazji intronizacji Jahwe w święto Nowego Roku. Hipoteza ta jest między innymi dlatego mało prawdopodobna, że istnienie noworocznego święta intronizacji Jahwe

jak dotąd jest również jedynie hipotezą, która nie znajduje w tekstach biblijnych swego potwierdzenia<sup>19</sup>. J. Coppens<sup>20</sup> sądził, że można się dopatrzeć pewnych powiązań idei Syna Człowieczego z wizji Daniela z personifikowaną mądrością /hokmāh/ z ksiąg dydaktycznych Pism /k<sup>e</sup>tûbîm/ ST. Wchodziłyby tu w grę takie teksty, jak Prz 1-9, zwłaszcza Prz 8, Bar 3,9 - 4,4 i Syr 1, 1-10. Fakt, że w wersji hebrajskiej tekstu biblijnego wyrażenie ben 'ādām /syn człowieczy/ zachodzi w tekstach wcześniejszych od "Księgi Daniela" - u Ezechiela 93 razy, u Jeremiasza 4 razy, w "Księdze Psalmów" 3 razy, w "Księdze Hioba" 3 razy oraz u Deutero i Trito Izajasza po 1 razie - nasunął niektórym komentatorom myśl, że hagiograf Dn 7, 13 ideę Syna Człowieczego przejął od Ezechiela, zwłaszcza z wizji nad kanałem Kebar /Ez 1, 26/, i odpowiednio ją do swoich myśli dostosował<sup>21</sup>. F. Stier<sup>22</sup> początkowo sądził, że pierwowzoru Syna Człowieczego należy szukać w postaci Anioła Jahwe /mal<sup>e</sup>,ak Jhwh/ z Pięcioksięgu i "Księgi Sędziów" i brał pod uwagę te teksty, w których Anioł Jahwe jest przedstawiony jako osoba różna od Jahwe. Myśl ta miała tę słabą stronę, że postać Anioła Jahwe nie ma rysów eschatologicznych. Toteż sam Autor zmienił swoje zdanie i począł szukać idei Syna Człowieczego w optymistycznym obrazie człowieka, jaki kreśli tradycja P w "Księdze Rodzaju" /1, 1-2, 4/ i Ps 8/<sup>23</sup>. Obraz ten na pewien czas, zdaniem Autora, przysłoniła pesymistyczna w ocenie człowieka tradycja J /Rdz 2, 4b-3, 24/. Ale kapłańskie środowisko apokaliptyków wróciło do tradycji P, łącząc jej obraz człowieka z oczekiwaniem zbawienia. W tym ujęciu postać Syna Człowieczego stała się figurą centralną nowej wizji przyszłego Królestwa Bożego.

Nie wszystkie hipotezy dotyczące genezy idei Syna Człowieczego przetrwały próbę czasu. Ale niektóre, jak np. hipoteza kanaanejska, mają jeszcze dziś swoich zwolenników. Chcąc jednak ogólnie ocenić ten wielki wysiłek egzegetów w tym względzie, można się zgodzić z trochę uszczypliwą uwagą. A. A. Di Lella, który mówi, że ta różnorodność hipotez o zapożyczeniach ze źródeł pozabiblijnych czyni czasem wrażenie, jakby hagiograf apokaliptyk nie miał ani na tyle inwencji, ani zdolności i samodzielności, żeby napisać coś od siebie, coś własnego<sup>24</sup>. Zdaniem tegoż egzegety hagiograf "Księgi Daniela" w opisach wizji wyko-

rzystała biblijne obrazy i słownictwo. Posługując się tym tradycyjnym elementem-tworzywem, przedstawił swoje własne myśli oraz idee w pełnych koloru i dynamiki obrazach.

Wydaje się, że ten pogląd jest ze wszech miar słuszny. Apokaliptyk pisał dla ludzi wierzących swojego czasu. Rozwiązania trudnych problemów wynikłych z dysharmonii między wizją przyszłości, skreśloną niegdyś przez proroków i innych pisarzy natchnionych, a współczesną mu rzeczywistością szukał opierając się na nowej interpretacji dawnych zapowiedzi. Autentyczność zaś swej interpretacji usiłował uzasadnić słownictwem, obrazowością oraz ideami czerpanymi z poprzednich i uznanych za natchnione pism mężów Bożych. To stanowisko zdaje się potwierdzać równie bogata różnorodność opinii co do kwestii kim jest Syn Człowieczy.

#### INTERPRETACJE DOTYCZĄCE POSTACI SYNA CZŁOWIECZEGO

Fakt, że hagiograf w drugiej części rozdziału 7 "Księgi Daniela" w wierszach objaśniających wizje nie powiedział, kim jest owa tajemnicza postać Syna Człowieczego i już nigdy jej nie wspomniał i do niej nie nawiązał, pozwala przypuszczać, że uczynił to celowo. Otaczając ją nimbem tajemniczości szedł po linii rodzaju apokaliptycznego, który obrał dla przekazania orędzia Bożego, jakie w piśmie swym zamierzył umieścić. Równocześnie zaś, być może mniej lub więcej świadomie, poszedł śladami tych wielkich mężów słowa Jahwe, którzy równie tajemniczo mówili o zapowiadającym przez nich Królu, Pasterzu czy Mesjaszu. W ten sposób chciał wzbudzić dla swej postaci zaciekawienie i szacunek. Cokolwiek jednak zadecydowało, że hagiograf "Księgi Daniela" nie powiedział o Synu Człowieczym nic więcej niż mówi tekst Dn 7, 13-14, dla egzegetów postać ta stanowi problem, którego rozwiązania oczekuje zarówno ST, jak i NT. W zależności bowiem od tego, kim ta postać była w myśli i wypowiedzi hagiografa, będzie się mierzyć ciężar gatunkowy "Księgi Daniela", tj. jej wkład w starotestamentalne dzieje zbawienia i rolę, jaką nazwa "Syn Człowieczy" odgrywa w ewangelicznym samookreśleniu się Jezusa z Nazaretu, Chrystusa, który najchętniej nazywał siebie właśnie Synem Człowieczym.

Usiłując wniknąć w myśl hagiografa i odpowiedzieć na pytanie, kim jest Syn Człowieczy z wizji Daniela, znakomita większość

egzegetów widzi rozwiązanie tego problemu w zestawieniu w. 14 z wizji Syna Człowieczego z wierszami 18. 22 i 27 części wyjaśniającej wizję. W w. 14 Syn Człowieczy otrzymuje na zawsze władzę królewską nad wszystkimi narodami i zapewnienie, że jego królestwo nie ulegnie zagładzie. Tymczasem w wyjaśnieniu wizji w wyżej wymienionych wierszach podobną władzę królewską, niezniszczalną, wieczną i uniwersalną mają otrzymać święci Najwyższego lub lud świętych Najwyższego, których ogólnie biorąc identyfikuje się z prześladowanymi wiernymi prawu Bożemu Izraelitami. W rozumieniu zatem wielu egzegetów wiersze 18. 22 i 27 stanowią swego rodzaju klucz do rozwiązania zagadki, jaką stanowi postać Syna Człowieczego z wizji Dn 7, 13-14.

Biorąc pod uwagę współczesne komentarze do "Księgi Daniela" i publikacje dotyczące interpretacji tekstu Dn 7, 13-14 można powiedzieć, że opinie egzegetów dają się ująć w dwie dość zróżnicowane w sobie grupy<sup>25</sup>. Jedną stanowią zwolennicy tzw. interpretacji zbiorowej, drugą zaś tworzą zwolennicy tzw. interpretacji interpretację zbiorową reprezentują różne punkty widzenia w zależności od tego, kim są w ich przekonaniu: "święci" /w. 22/, "święci Najwyższego" /w. 18. 22/ i "lud świętych Najwyższego" /w. 27/, a mianowicie czy są nimi aniołowie, czy też wierni prawu Bożemu Izraelici. Stąd jedni<sup>26</sup> sądzą, że za postacią Syna Człowieczego kryją się aniołowie, inni zaś<sup>27</sup>, że wierni prawu Bożemu Izraelici. Ale i w tym ujęciu różnice zdań są dość znaczne. Są egzegeci<sup>28</sup>, którzy najchętniej widzą w Synu Człowieczym czysty symbol wiecznego królestwa Boga, danego ludowi Bożemu, a więc uhonorowaną, jakby ludzką postać interpretowaną w sensie zbiorowym. Niektórzy zaś<sup>29</sup> dostrzegają w nim symbol świętych Najwyższego czyli wiernych Izraelitów, a więc jakąś nierzeczywistą postać, bo jej odpowiednikiem są również nierzeczywiste zwierzęta, symbole królów ziemskich z ich królestwami. A. Feuillet<sup>30</sup> sądzi, że Syn Człowieczy symbolizuje królestwo Izraela i jego władcę, a równocześnie jest wcieleniem chwały Bożej. Postać ta o podobieństwie człowieka uwidocznia niejako niewidzialnego Boga, identyfikuje się z rzeczywistością ziemską i choć wstępuje z ziemi do nieba, nie należy do dworu niebieskiego. M. Deloor<sup>31</sup> uważa, iż Syn Człowieczy "par excellence" jest symbolem ludu Bożego, czyli Izraela wraz z Mesjaszem królem. Niektórzy komentatorzy<sup>32</sup> w postaci Syna Człowieczego chcą widzieć osobistość zespołową /"corporate personality"/



symbolizującą to, co nadprzyrodzone i to, co ludzkie w ludzkiej Bożym i w całej jego historii. A. Lacocque<sup>33</sup> jest zdania, że Syn Człowieczy jest personifikacją ludu sprawiedliwego, doskonałym obrazem jednostki sprawiedliwej. J. Coppens<sup>34</sup> identyfikuje Syna Człowieczego z Izraelem jako wspólnotą, która dzięki teokratycznym rządóm różniła się od pogańskich królestw. Warto zauważyć, że egzegeta ten należy do kręgu tych komentatorów, którzy w sprawie identyfikacji Syna Człowieczego zmieniali swe poglądy. S. Zedda<sup>35</sup> jest przekonany, iż postać Syna Człowieczego jest uosobieniem wspólnoty, ale wspólnota ta ogniskuje się niejako w swoim królu, w tym wypadku w Synu Człowieczym. O. Plöger<sup>36</sup> w postaci Syna Człowieczego widzi Izraela "widzącego", który miał kontakt z nadprzyrodzonością. Dostrzega on u Syna Człowieczego wyraźne rysy jednostkowe, ale nie mesjańskie. W sumie postać ta uwidocznia i personifikuje niejako cele tej wspólnoty, jaką tworzy Izrael. Spośród egzegetów, którzy przyjmują interpretację zbiorową, wielu<sup>37</sup> dostrzega w postaci Syna Człowieczego kogoś więcej niż symbol czy personifikację, a mianowicie reprezentanta świętych Najwyższego i władzy Boga nad światem wykonywanej przez człowieka.

Drugą grupę komentatorów tworzą reprezentanci tzw. interpretacji jednostkowej. Uważają oni, że Syn Człowieczy z wizji Daniela jest konkretną osobą. Z obietnicy bowiem, iż święci Najwyższego otrzymają królestwo, wypowiedzianej po złożeniu władzy w ręce Syna Człowieczego, nie wynika konieczność przyjęcia, że Syn Człowieczy jest postacią kolektywną lub nieosobowym przedstawicielem czy symbolem wiernych Bogu Izraelitów. Przyjmując, że reprezentuje on aniołów, jedni<sup>38</sup> sądzą, że jest aniołem Gabrielem, inni<sup>39</sup>, że aniołem Michałem, a jeszcze inni<sup>40</sup> uważają go ogólnie za istotę transcendentną. A. Jefferey<sup>41</sup> wyraża pogląd, że Syn Człowieczy to istota niebiańska w postaci ludzkiej. Reprezentuje ona świętych Najwyższego i jest zarazem królem mesjańskim. J. J. Collins<sup>42</sup> widzi w nim reprezentanta nadnaturalnej mocy Bożej. Jest to zatem postać jednostkowa, ale symboliczna. Zdaniem G. Vermesa<sup>43</sup> Syn Człowieczy jest człowiekiem śmiertelnym, który ma się stać doskonalszym. Inni utrzymują<sup>44</sup>, że jest postacią ludzką, obdarzoną przez Boga władzą królewską powszechną i wieczną. G. W. Buchanan<sup>45</sup> identyfikuje go z Judą Machabejczykiem. Oryginalną interpretację daje W. Wifall<sup>46</sup>. Badania poświęcone

mianu "Syn Człowieczy" doprowadziły go do twierdzenia, że nazwa ta dawniej oznaczała tytuł szlachecki. W czasach jednak późniejszych straciła to znaczenie i stała się synonimem zwykłego człowieka. W tekście Dn 7, 13 Syn Człowieczy reprezentuje księcia niebieskiego, będącego odpowiednikiem Dawida z dziejów ludu Bożego, oraz zastępy aniołów i świętych Najwyższego, czyli wiernych prawu Bożemu Izraelitów. C. Schedl<sup>47</sup> natomiast jest przekonany, że Syn Człowieczy z wizji Daniela jest księciem /sar/ powszechnego królestwa czasów ostatecznych. Królestwo to nie jest identyczne z królestwem Izraela, którego księciem jest anioł Michał. Autor identyfikuje Syna Człowieczego z postacią, o której mówią teksty: Dn 8, 16; 10, 16 i 12, 8, i uważa, że jest on osobą stojącą blisko Boga, wyższą co do godności od wszystkich innych książąt niebieskich. Tym różni się od zapowiadanego przez proroków Mesjasza, że nie ma żadnych powiązań z dynastią Dawidową ani nic wspólnego z ziemskimi nadziejami i aspiracjami narodu izraelskiego, jakkolwiek jego władza pochodzi od Boga, podobnie jak Mesjasza.

Ta ostatnia hipoteza zasługuje na szczególną uwagę dlatego, że nie ulega ogólnej sugestii, iż królestwo Syna Człowieczego pokrywa się i w czasie, i w przestrzeni z królestwem świętych Najwyższego. W rzeczywistości są to dwie odrębne rzeczywistości, choć nie wykluczają się wzajemnie. Fakt, że apokaliptyk Daniela tylko w wizji wspominał o władzy królewskiej Syna Człowieczego, a w wyjaśnieniu wizji pominął zupełnie milczeniem tę postać i jej królestwo, świadczy, że w jego przekonaniu nie można identyfikować królestwa Syna Człowieczego z królowaniem, jakie przez walkę z bestią i cierpienia wynikłe z jej prześladowań posiadzie lud świętych Najwyższego dzięki zapewnieniu Bożemu. Zmaganie się ludu Bożego z królowaniem bestii tu na ziemi jest daniem świadectwa wierności Bogu i uczestnictwem zarazem w budowaniu królestwa Bożego na własnym jakoby terenie, tego królestwa, które jest częścią królestwa powszechnego, jakie Bóg przeznaczył Synowi Człowieczemu. Apokaliptyk nie interesuje się rolą Syna Człowieczego w tym zmaganiu. On tylko mówi, że w ostatecznym wyniku królowanie nad całą ziemią zostało dane przez Boga osobiście komuś, kto jest postacią ludzką, a równocześnie tak bliską Bogu, jak żaden z członków dworu niebieskiego. Natomiast całą uwagę i zainteresowanie skupił na tym, co się dzieje na ziemi, a mia-

nowicie na walce wiernych Bogu ludzi ze złą bestią. W przekonaniu apokaliptyka to zmaganie jest w istocie realizacją Bożego panowania na ziemi i dlatego w usta anioła wyjaśniającego wizję włożył zapewnienie, że końcowy wynik tej nierównej i pełnej ofiar ze strony ludu Bożego walki będzie pomyślny i zwycięski dla ludu Bożego. Cierpienia i ofiary nie są daremne. To one przyczynią się do realizacji królestwa Bożego na całej ziemi, powszechnego królestwa Syna Człowieczego, w którym to królestwie lud Boży będzie partycypował, bo sobie na to zasłużył. W tym ujęciu wzmianka w wizji o przekazaniu wiecznego królestwa Synowi Człowieczemu ma takie znaczenie, jak w przeszłości w podobnym kontekście różnych politycznych i religijnych trudności ludu Bożego miały niespodziane wzmianki hagiografów o nasieniu niewiasty, które zmiążdży głowę węża /Rdz 3, 15/, tajemniczym śiloh, który zdobędzie posłuch u narodów /Rdz 49, 10/ lub określanym mianem môšēl, którego pochodzenie jest "od początku, od dni wieczności" /Mt 5, 1/, nie mówiąc o Emmanuelu, synu matki dziewicy /Iz 7, 14/, obdarzonym niezwykłymi Dziecięciu imionami /Iz 9, 5/, pełnej Ducha Jahwe różdźce Jessego /Iz 11, 2/, o jakiejś Odrośli sprawiedliwej /Jr 23, 5/ Pasterzu, Księżcu i nowym Dawidzie /Ez 34, 23-24/ czy Cierpiącym Słudze Pańskim, dającym swoje życie za grzeszników /Iz 53, 1-12/. Wszystkie te wzmianki są równie nieoczekiwane w swoim kontekście, sprawiają egzegetom wiele trudności w ich interpretacji i są nie mniej rozbieżnie interpretowane, jak tekst Dn 7, 13-14 o Synu Człowieczym. Ale gdy się wszystkie te wzmianki obok siebie zestawi i rozważy ich sens w duchu wiary, to wtedy wizja Syna Człowieczego z "Księgi Daniela" nabiera rumieńców autentycznego proroctwa, które ową rysowaną przez proroków w ciągu wieków tajemniczą postać "zapowiadanego" nie tylko ubogaca, ale stawia w całkiem nowym świetle. Toteż nic dziwnego, że patrząc na postać Syna Człowieczego z wizji Daniela i na rysy Mesjasza z wyroczni prorockich ST i zestawiając je z olbrzymią kolekcją hipotez odnośnie do obydwu tych postaci, jakoś samorzutnie nasuwa się na myśl scena spod Cezarei Filipowej, w której Jezus niespodzianie, jakby od niechcenia, rzucił uczniom pytanie: "Zakogo ludzie uważają Syna Człowieczego?" /Mt 16, 13/. Odpowiedź uczniów odzwierciedla mniej więcej podobną rozbieżność opinii, jaka i dzisiaj istnieje w stosunku do pytania stawianego tekstowi Dn 7, 13-14 i innym tekstom mesjańskim.

Podsumowując przedstawione wyżej opinie egzegetów na temat wizji Syna Człowieczego z "Księgi Daniela" należy stwierdzić, że apokaliptyk celowo nie dał objaśnienia tej postaci. Nie identyfikował jej ani z aniołami, ani ze świętymi Najwyższego, ani też nie sugerował, iż jest ona reprezentantem kogokolwiek. Nazwał ją Synem Człowieczym, bo widział w niej prawdziwą postać ludzką. Równocześnie jednak wskazał, iż droga tego człowieka idzie ku Bogu. Postawił go obok Boga, żeby zaznaczyć, że jest to wyjątkowy człowiek, godny z rąk Pana wieków przyjąć Boże królestwo i władać całym światem, wszystkimi ludźmi, nie tylko ludem świętych Najwyższego. I nic więcej nie powiedział, jakby zostawiając dalsze wyjaśnienie Bożej opatrności. A ta dała je w postaci Jezusa z Nazaretu, Syna Bożego, który z wszystkich mesjańskich tytułów nazw ST upodobał sobie i obrał tytuł Syna Człowieczego. Tytuł pozornie najmniej mówiący i najprostszy, a tak bardzo dyskutowany i szaty mesjańskiej pozbawiony, ale jakże dzięki tej właśnie prostocie przez Niego ulubiony i ubogacony.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Na ten aspekt zwraca uwagę D. S. Russell /Daniel. Edinburgh 1981 s. 122-125. Zob. także J. Homerski. Idea królestwa Bożego w "Księdze Daniela". W: Królestwo Boże w Piśmie świętym. /Red. S. Łach, M. Filipiak. Lublin 1976 s. 58-60/.

<sup>2</sup> The Book of Daniel. Garden City /N. Y./ 1978 s. 85-87. 218-219 Anchor Bible 23. Wnioski, do jakich dochodzi autor, przypominają stanowisko H. Lietzmanna w tym względzie. Zob. O. Culmann. Christologie des Neuen Testaments. 2. Aufl. Tübingen 1958 s. 140.

<sup>3</sup> ben 'ādām, TWAT I 682-689, zwłaszcza s. 687-688. M. Black /Aramaic barnābā and the "Son of Man". ExT 95:1984 s. 200-206/ uważa aramejskie wyrażenie bar 'enas za autentyczny tytuł.

<sup>4</sup> M. S. Smith w artykule "The 'Son of Man' in Ugaritic /CBQ 45:1983 s. 59-60/ badając jeden z tekstów ugaryckich doszedł do wniosku, że występujące tam wyrażenie bn 'dm należy przełożyć: istota ludzka /human being"/. Zob. E. Sjoberg. bn 'dm und br 'ns im Hebräischen und Aramäischen. AcOrL 21:1953 s. 107; G. Vermes. The Use of Bar Nash/Bar Nasha in Jewish Aramaic. W: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. 2. ed. Oxford 1967 s. 18-19/.

<sup>5</sup> P. Joüon /Grammaire de l'hebreu biblique. Ed. 2. Rome 1947 s. 407 § 133 g/ omawiając partykułę ke stwierdza, że może ona wyrażać doskonałe podobieństwo i nazywa ją ke veritatis, a może też określać podobieństwo niedoskonałe. W. Baumgartner /Ein Verteljahrhundert Danielforschung. ThR 11:1939 s. 216-217/ uważa, że ten właśnie sposób wypowiedzania się przez porównanie,

podobieństwo lub aluzję jest cechą charakterystyczną stylu apokaliptycznego i dominuje przy opisach wizji.

6 Przegląd hipotez w tej materii dają: C. C o l p e. ho hyios tou anthrōpou. TWNT VIII 403-481 zwłaszcza s. 408-422; F. H. B o r s c h. The Son of Man in Myth and History. Philadelphia /PA./ 1967 s. 139-143; C. S c h e d l. Geschichte des Alten Testaments. Bd. 5: Die Fülle der Zeiten. Innsbruck 1964 s. 73-77.

7 Zob. R. R e i t z e n s t e i n. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921; S. M o w i n c k e l. He that Cometh. Oxford 1956 s. 422-423; D. S. R u s s e l l. The Method and Message of Jewish Apocalyptic. London 1964 s. 346-348.

8 Wyobrażenia o pochodzeniu człowieka są bardzo liczne i tworzą złożone zespoły mitów prehistorii ludzkości. Idea pierwotnego człowieka /"Urmensch"/ jest zasadniczą, choć wcale nie jednolitą myślą przewodnią szkoły historii religii w jej badaniach pism religijnych, obejmujących okres od najstarszych indo-irańskich legend po pisma manichejskie /zob. H. S c h l i e r. Urmensch. 2. Aufl. LThK X s. 563-565; K. R u d o l p h. Urmensch. 3. Aufl. RGG VI 1195-1197; H. K r u s e. Compositio libri Danielis et idea Filii Hominis. VD 37:1959 s. 206.

9 Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. 2. Aufl. Leipzig 1921 s. 313-335.

10 Zob. ANET 101-103.

11 Zob. C. H. K r a e l i n g. Anthropos and Son of Man. New York 1927 s. 74-127.

12 Zob. H. G r e s s m a n n. Der Messias. FRLANT 26. Göttingen 1929 s. 403-405.

13 Zob. K. S c h u b e r t. Der Zeitalter der Apokalyptik. W: Bibel und zeitgemässer Glaube I. Hrsg. von K. Schubert. Klosterneuburg 1965 s. 275.

14 Zob. J. A. E m e r t o n. The Origin of the Son of Man Imagery. JTS 9:1958 s. 225-242; F. M. C r o s s. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge /Mass./ 1973 s. 112-144.

15 The Son of Man of Daniel 7, 13 s. A New Interpretation. JBL 80:1961 s. 65-77.

16 Np. C o l p e, jw. TWNT VIII 421-422.

17 Temat ten opracowują: F. D e x i n g e r. Das Buch Daniel und seine Probleme. Stuttgart 1969 s. 59-67 SBS 36; G. R. B e a s l e y - M u r r a y. The Interpretation of Daniel 7. CBQ 45:1983 s. 47-50; M. D e l c o r. Le livre de Daniel. Paris 1971 s. 164-167.

18 King and Messiah. London 1955 s. 73-76.

19 Por. R. de Vaux. Les institutions de l' Ancien Testament.

T. 2. Paris 1960 s. 407-409. Autor wątpi również w istnienie święta intronizacji Jahwe /zob. s. 411-413/.

20 Le messianisme sapiential et les origines litteraires du Fils de l Homme danielique. W: Wisdom in Israel and in Ancient Near East. Leiden 1955 s. 33-41 VTSupl 3; zob. A. Feuillet. Le Fils de l Homme de Daniel et la tradition biblique. RB 60:1953 s. 320-346.

21 Zob. Feuillet, jw. s. 170-202.

22 Gott und sein Engel im Alten Testament. Münster 1934 s. 61.

23 Por. F. Stier. Adam. HTG I 23-24.

24 The One in Human Likness and the Holy Ones of the Most High in Daniel. CBQ 39:1977 s. 4.

25 Opinie na ten temat podają: A. Gelin. Messianisme. DBS V 1200-1202; Colpe, jw. TWNT V 422-433; N. Perrin. The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity. A Sugestion. "Biblical Research" 11:1966 s. 17-28. Autor daje raczej przegląd sposobów posługiwania się obrazem Syna Człowieczego, a nie interpretację tej postaci.

26 Oto kilka nazwisk: J. Coppens. Le Fils de l'Homme danielique et les relectures de Dan. VII, 13 dans les apocryphes et les ecrits du Nouvau Testament. EThL 37:1961 s. 5-19; t e n ż e La vision danielique du Fils d Homme. VT 19:1969 s. 171-182; L. Dequaker. The Saints of the Most High in Qumran and Daniel. OTS 18:1973 s. 108-187; B. Lindars. Re-Enter the Apocalyptic Son of Man. NTS 22:1975 s. 55-56; G. von Rad. Theologie des Alten Testaments. T. 2. München 1960 s. 325-326.

27 Między innymi J. Coppens. L'interpretation collective du Fils d Homme danielique. Miscellanees bibliques 86. EThL 53:1977 s. 189-191.

28 Tak np. Russel, jw. s. 122; J. J. Collins. Daniel, 1-2 Maccabees. Wilmington /Del/ 1981 s. 82. Old Testament Message 16.

29 Tak np. Di Lella. The One in Human s. 7-19.

30 Jw. s. 188-189.

31 Jw. s. 155-156. 167; zob. T. W. Manson. The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels. BJRL 32:1950 s. 174.

32 Tak np. N. W. Porteous. Daniel. A Commentary. London 1965 s. 111; R. A. Anderson. Signs and Wonders. A Commentary on the Book of Daniel. Grand Rapids 1984.

33 Le livre de Daniel. Neuchâtel 1976 s. 111. CAT 15b.

34 L'interpretation s. 189-191.

35 L'escatologia biblica. T. 1. Brescia 1972 s. 85.

36 Das Buch Daniel. Gütersloh 1965 s. 113-114. KAT 18.

37 Do nich należą między innymi: Baumgartner, jw. s. 214-217. i Cullmann, jw. s. 140-141.

38 Z. Zevit. The Structure and Individual Elements of Daniel 7. ZAW 80:1968 s. 395-396. Autor powołuje się na tekst Dn 8, 16, w którym jest wzmianka, że anioł Gabriel wyjaśnił wizję. Autor utrzymuje, że była nią wizja Dn 7, 13-14.

39 Pierwszy takie zdanie wygłosił N. Schmidt /The Son of Man in the Book of Daniel, JBL 19/1900/22-28/. Po nim: F. C. Porter /The Message of the Apocalyptic Writers. London 1905 s. 131-133/, H. H. Rowley /Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. 2. ed. Cardiff 1959 s. 61-62/, A. Lacocque /jw. s. 103/ i in.

40 Tak E. Sjoberg. Der Menschensohn in aethiopischen Henochbuch. Lund 1946 s. 97-101; Feuillet, jw. s. 191-193; R. B. Y. Scott. Behold. He Cometh with Clouds. NTS 5:1959 s. 127-132; M. Girard, Le semblant de fils d'homme de Daniel 7 un personnage du monde d'en haut: approche structurelle. ScE 35:1983 s. 265-296.

41 The Book of Daniel. Nashville 1956 s. 460-461. IntBib 6.

42 Jw. s. 82.

43 The Present State of the "Son of Man" Debate. JJS 19:1978 s. 123-134.

44 J. Bowker. The Son of Man. JTS 28:1977 s. 19-48; P. P. Salydon. Daniel. W: A Catholic Commentary on Holy Scripture. London 1957 s. 634, § 503 i.

45 To the Hebrews. Garden City /N.Y./ 1972 s. 42-48 The Anchor Bible 36; H. Sahlin. Antiochus IV. Epiphanes und Judas Mackabäus. Einige Gesichtspunkte zum Verständnis des Danielbuches. StTh 23:1969 s. 41-68.

46 Son of Man - A Pre-Davidic Social Class? CBQ 37:1975 s. 331-340.

47 Jw. s. 75-77.

#### DER MENSCHENSOHN IN DER VISION DES PROPHETEN DANIEL /Dn 7, 13-1 Zusammenfassung

Der erste Teil befasst sich mit der Übertragung des aramäischen Ausdrucks kēbar 'enās /Diskussion mit A. A. Di Lella/. Der zweite Teil enthält eine Übersicht über die Hypothesen zur Genese des Ausdrucks Menschensohn. Der Autor spricht sich für die biblische Herkunft aus. Im dritten Teil werden verschiedene Hypothesen zur Bedeutung der Gestalt des Menschensohnes vorgestellt: Wer ist er? Der Autor ist der Ansicht, dass es sich hier um einen Menschen handelt, der die Züge grosser Heiligkeit trägt, dank der er in der Nähe Gottes stehen und aus Seiner Hand die ewige und allumfassende Königsherrschaft empfangen kann. Diese schliesst auch das Reich der Heiligen des Höchsten mit ein, die sie durch ihre Treue zu Gott und

den Kampf mit dem Bösen verwirklichen und die Verheissung haben,  
an ihr zu partizipieren.

Übersetzung: Herbert Ulrich