

Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu

Klára Břeňová

„Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země...“ Vyznání, kterým dnes křesťané římskokatolické konfese¹ při bohoslužbě slavnostně vyjadřují a stvrzují svůj vztah k Bohu, navazuje na starší křesťanská kréda, užívaná většinou při křtu, k vyučování lidí obrácených na víru a s cílem zřetelného odlišení vůči herezi; vzniklo ve 4. století. Nekatolické církve užívají obdobné formulace (zejména Apostolicum) církevními teology pečlivě propracované tak, aby co nejlépe vystihovaly obsah víry. Všechny mají jedno společné; přestože věřící hovoří o Otci, Synu a Duchu svatém, jejich víra se týká jediného Boha, jehož tři osoby vyjadřují tři různé způsoby zjevení.

Podobně vyjadřuje izraelské Šema (název podle prvního slova povolání *Šema Jisra'el*, „Slyš, Izraeli“), jehož základem jsou tři biblické pasáže,² bezpodmínečnou víru v Boha a podřízení jeho vůli, přičemž plnění obsažených příkazů je charakteristickým rysem tradičního judaismu. Izrael uposlechl a vyslyšel, a díky tomu se stal „Božím národem“ (*Iz 45,14*); národem, jehož Bůh mohl být označen jako „Svatý Izraele“ (*Iz 47,4*).

Také mezi základní principy islámu patří uznání jedinství Boha, vyjádřené vyznáním, šahádou: „Není božstva kromě Boha.“

Víra v jediného izraelského a následně také křesťanského a islámského Boha však musela projít dlouhým a složitým procesem, než byla vyjádřena tak, jak ji vnímáme dnes.

Studie 19. století, ovlivněné Darwinovou evoluční teorií, popisovaly vývoj izraelského náboženství jako pozvolný proces (Julius Wellhausen, William Robertson Smith)³ procházející řadou evolučních stupňů.

1 V 1. článku nikajsko-konstantinopolského vyznání je položen důraz explicitně na *unum Deum*, „jednoho Boha“. Pevné místo v tradicích všech křesťanských církví má Apostolicum, zachovávající triadickou strukturu (neřeší však, jak se o to snaží nízkajské krédo, vztahy, korelace mezi jednotlivými osobami trojice), formulující základní biblické pravdy, které se vztahují k Božímu dílu spásy v osobě a díle Krista, jak je dosvědčuje Starý a Nový zákon.

2 *Dt 6,4-9; Dt 11,13-21; Nu 15,37-41*.

3 Práce těchto badatelů znamenaly počátek moderního kritického přístupu v biblistice. Jejich evoluční „předpoklady“ ovlivnily po další generaci biblická studia. Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Gloucester: Peter Smith

Myšlenku postupného vývoje k etickému monoteismu vystřídal později představa mojžišské revoluce, díky níž dostal dosavadní vývoj nový, jedinečný směr. Podle této, dodnes v některých kruzích uznávané tradiční interpretace, byl monoteismus součástí smlouvy Hospodina s lidmi na hoře Sinaj a následná idolatrie, kterou zmiňuje většina knih Starého zákona, byla odklonem části národa od tohoto posvátného „dědictví“. William Foxwell Albright⁴ a řada jeho následovníků (v tomto směru dnes kráčí ve šlépějích slavného archeologa např. G. Mendenhall a J. Bright; zejména období monarchie mělo podle nich negativní vliv) viděli Mojžíše jako zakladatele monoteistické víry, později „znehodnocené“ synkretismem, a poukazovali na výzvy biblických proroků k návratu k víře otců. Svá tvrzení podpořili četnými archeologickými objevy, které však dnes vidíme v poněkud jiném světle.⁵

Tito badatelé, stejně jako jejich předchůdci, museli čelit řadě biblických otázek: Proč slova Desatera zakazují víru v jiné bohy, když Izrael tyto bohy oficiálně neuznává, případně vůbec neexistují? Proč jedna z nejstarších biblických pasáží, píseň o vítězství u Rudého moře (*Ex 15,11*) říká: „Kdo je mezi bohy jako ty, Hospodine?“ nebo *Žalm 82,1*: „Ve shromáždění bohů postavil se Bůh, vykoná soud mezi bohy“? Prorok Míkajáš bez ostychu zmiňuje nebeský zástup kolem Hospodina ve svém vidění (*1 Kr 22,19*). *Žalm 29,1* vyzývá: „Přiznejte Hospodinu, synové Boží, přiznejte Hospodinu slávu a sílu.“

Ani Albrightova škola ani evoluce nedokázala také uspokojivě vysvětlit, jak z původního jahvismu, postrádajícího pozdější morální obsah, mohl vzniknout etický monoteismus proroků. Předpokládané babylónské, perské či jiné vlivy v těchto národech zásadní pokrok ve smyslu vyššího stupně monoteismu nezpůsobily. Současná pozice (pokud lze hovořit o určitém konsensu při stále značné divergenci názorů) představuje most mezi představami J. Wellhausena a W. F. Albrighta. Náboženský vývoj by podle této teorie představoval několik progresivních fází v době předexilní s tím, že absolutního monoteismu bylo dosaženo až v době babylónského zajetí (586-539 př.n.l.).⁶ Tyto fáze, nebo lépe stupně, zahrnují ze-

1973 (původní německé vydání *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer 1878); William Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, New York: Schocken 1972 (1. vyd. 1889).

- 4 William Foxwell Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Garden City: Doubleday 1957 (1. vyd. 1940); též, *Archaeology and Christian Humanism*, New York: McGraw-Hill 1964; též, *From the Stone Age to the Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore: John Hopkins University Press 1957, 257-272.
- 5 Tyto předpoklady i dnes hájí křesťanští teologové. Ve druhé třetině 20. století našly své pevné místo v „dějinách spásy“ (*Heilsgeschichte*) s důrazem na Boží konání v Izraeli (exodus, Sinaj, darování zaslíbené země, Ježíšova služba).

jména působení proroků Elijáše a Elíši (*1 Kr* a *2 Kr*), klasických proroků, reformní úsilí králů Chizkijáše a Jósijáše a samozřejmě proroka označovaného jako druhý Izajáš, který již jasně vyjádřil víru v jediného Boha. Bůh praotce Abraháma, odmítající obětí z nejcennějších, je podle tohoto chápání ještě jedním z mnoha, stejně jako bůh Mojžíšův, který prokázal svou moc a nadřazenost nad ostatními bohy a národy (*Sd* 11,24).

Monoteismus ve starověkém Izraeli je viděn stále více jako značně pozdní, postupně se vyvíjející fenomén. Svá tvrzení dokládají biblisté samotnými biblickými texty, praxí lidské oběti Molechovi (významně přispěly objevy v Kartágu), rituály, které svědčí o uctívání astrálních, podsvětních a řady dalších božstev („nebeský zástup“; *Dt* 4,19) a hojnými archeologickými nálezy, zejména množstvím sošek bohyně plodnosti z 8. a 7. století př.n.l. nalezených v Judsku. (V posledním desetiletí se při studiu izraelského náboženství uplatňují zejména tři základní trendy: studium ikonografie, systematický archeologický výzkum, jehož cílem je uvést do širšího kulturního kontextu biblické texty, a důraz na antropologii a sociologii.)

Na rozdíl od svých předchůdců, kteří poukazovali na kontrast mezi etickým přístupem Izraele a kanaánským náboženstvím tíhnoucím k opovržením hodným kultům plodnosti, mají dnes badatelé tendenci zdůraznit kontinuitu s okolním prostředím národů Blízkého východu:

Existence posvátných návrší a jiných forem uctívání domácích bůžků a zbožštěných předků nebyla – jak to vyplývá z *Královské knihy* – odpadnutím od starší, čisté víry. Byla součástí dlouhodobé tradice obyvatel Judské vrchoviny, kteří uctívali Jahva spolu s množstvím bohů a bohyň známých nebo převzatých z kultů sousedních národů.⁷

Ke značnému posunu názoru došlo v otázce fundamentální odlišnosti izraelské a kanaánské kultury. Dřívější představa byla nahrazena modelem společného kulturního dědictví, hovoří se o postupném odlišování, oddělování Izraele, stejně jako tomu bylo v případě vývoje „kultovního“ (například nálezy z horských oblastí Izraele doby železné naznačují konti-

6 V diskusi o vývoji k etickému či „čistému“ monoteismu se často uplatňují pojmy hepteismus a monolatrie, popř. praktický monoteismus. V prvním případě je jedno božstvo nadřazeno ostatním, v druhém případě je uctíván jeden bůh, další božstva společenství ignoruje. Hlavní bůh často přebírá role a atributy ostatních bohů. Rozdíl mezi praktickým a čistým monoteismem spočívá v míře tolerance k ostatním božstvům: Pokud je jejich existence explicitně popřena (jak k tomu dochází v případě poexilního Izraele), jde o čistou formu monoteismu. Někdy se užívá též výraz etický monoteismus; v souvislosti s vírou v univerzální božstvo dochází k oficiálním reformám a je kladen důraz na lidská práva.

7 Israel Finkelstein – Neil A. Silberstein, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*, New York – Toronto: Free Press 2001, 241-242.

nuitu se západosemitskou kulturou dob předchozích v těchto oblastech i pobřežních městech; důkazem této kontinuity je i jazyk obou národů; z oblasti náboženství můžeme uvést řadu hebrejských obětních výrazů s korespondujícími ugaritskými termíny, označení pro kultovní personál apod.). V řadě prací nalezneme nyní termíny konvergence a diferenciace. První jev odkazuje ke slučování různých božstev či jejich rysů do postavy Jahva. Tento vývoj, jak se předpokládá, začal již v době Soudců; jahvistické náboženství tak získalo zejména rysy a atributy Baala, Ela a Ašery. Tento proces absorpce naznačují poetické kompozice, považované za nejstarší vrstvu izraelské literatury (*Gn* 49; *Sd* 5; *2 S* 22; *Ž* 29 a 68). Druhý jev, diferenciace, poukazuje na postupné odmítání různých prvků původního raného izraelského kultu jako prvků kanaánských a nejahvistických. Je poukazováno na roli monarchie v obou procesech: ve své první polovině monarchie významně přispěla k inkorporaci kultu cizích božstev do jahvismu, přičemž Jahva upřednostňovala jako hlavního boha, patrona říše. Během druhé poloviny náboženské programy králů-reformátorů napomohly diferenciaci od původní „kanaánské“ minulosti.

Také myšlenka souvislosti monoteismu s životem pouštních národů ustupuje do pozadí ve prospěch důrazu na městský způsob života starověkého člověka. To se týká i oblastí s převažujícím pastevectvím, jejichž obyvatelé aktivně spolupracují s městy. Teprve koncentrace městské inteligence a organizované náboženské komunity umožňuje podle současných teorií vznik, vývoj a přenos nových představ a názorů. Na příkladu Izraele je patrné, že významně přispívá také konfrontace s takovými otázkami, jako je problém teodiceje, Boží spravedlnosti apod. (situace babylónského exilu). Tento názor obhajuje například antropolog Denis Baly,⁸ který rozlišuje několik typů monoteismu: tzv. primitivní monoteismus vzniká, pokud je jeden bůh povýšen nad ostatní, většinou osobní božstva. Pro vznik tzv. protomonoteismu je třeba, aby inteligence určité dominantní kultury vešla do kontaktu s cizím prostředím, jehož regionální božstva by byla určitou formou syntézy podrobena národnímu bohu této kultury (egyptský Amon v období Nové říše). O pseudomonoteismus se podle Balyho jedná, pokud silný vládce v zájmu kulturní jednoty podrobených národů proazuje určitou formu protomonoteismu (kult Aššura v Asýrii).

Také Fritz Stolz⁹ říká, že raný Izrael s převažujícím pasteveckým způsobem života nemohl inspirovat pozdější vývoj, neboť osobní úcta k určitému bohu byla

8 Denis Baly, „The Geography of Monotheism“, in: Frank Harry – William Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament*, Nashville: Abingdon 1970, 253-78.

9 Fritz Stolz, „Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte“, in: Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (eds.), *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1994, 33-50.

tému kmenovému nebo rodinnému bohu je spíše snahou o přiblížení se prostřednictvím něj k bohu nejvyššímu. Jahve byl také podle tohoto badatele jedním z mnoha dalších. Stolz zdůrazňuje působení proroka Elijáše, jehož úsilí vidí nikoli jako boj za monoteismus, nýbrž jako snahu potlačit kult Baala ve prospěch Jahva. Jisté antipolyteistické narážky však lze podle něj vysledovat i u dalších proroků, jmenovitě u Amose, Ozeáše, Izajáše a Micheáše; druhý Izajáš již existenci jiných božstev jasně popírá. Teprve poexilní Izrael je čistě monoteistický, což prozrazuje i snaha implikovat sociální důsledky monoteismu do státní, resp. vládní sféry.

Hermann Vorländer¹⁰ upozorňuje na fakt, že počátky jahvismu je třeba vidět v souvislosti s vládou krále Davida, který zvolil Jahva jako boha dynastie a ten jím zůstal i po rozdělení království. Stéla moábského krále Méši (850 př.n.l.) hovoří o Jahvovi jako o národním bohu, podobně jako o moábském Kemošovi. Předexilní náboženství definuje jako polyteistické, což dosvědčují archeologické nálezy, sám biblický text i písemné materiály z egyptské Elefantiny, kde tamní diasporní Židé uctívali bohyni Anat-Bétel, Haram-Bétel, babylónského Béla, Nabúa, Nergala a Šamaše. Specifická situace v babylónském zajetí – snaha o udržení etnické identity, umožnila vznik monoteismu.

Jacques Berlinerblau, sociolog a lingvista, ředitel hebrejských a judaistických studií na univerzitě v Hofstře, se mimo jiné zabývá vztahem oficiálního náboženství (jeho reflexí nejsou biblické spisy!) a lidové víry předexilní doby. Je toho názoru, že skupinka uctívajícího Jahva se postupně rekrutovala v rámci populárního náboženství a z generace na generaci předávala, editovala a reeditovala své posvátné spisy, z nichž vznikla pozdější sbírka hebrejské Bible. Samotná Bible podává nejlepší důkazy o polyteistickém, „mytologickém“ charakteru izraelského náboženství. Upozorňuje například na řadu pasáží připisovaných deuteronomistickému okruhu (*Sd* 3,7; 10,6) či uvedených v prorocké literatuře (*Jr* 2,27; 32,35). Tyto texty obviňují Izrael z idolatrie, ignorance Tóry, konání toho, „co je zlé“ v očích Hospodina.

Chceme-li dosáhnout objektivního pohledu na náboženství starověkého Izraele, říká William Dever, je nutné zkombinovat kritickou analýzu biblických textů a archeologických nálezů. Hovoří o nutnosti dialogu mezi biblickými studií a archeologií. Připomíná, že Bible je *minority report*, dílo kněží, proroků, písařů a náboženských reformátorů. Nepředkládá skutečný obraz izraelského náboženství, nýbrž takového náboženství, jaké by bylo, kdyby rozhodovali její autoři. Ignoruje náboženství na úrovni rodi-

10 Hermann Vorländer, „Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils“, in: Bernhard Lang (ed.), *Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München: Kösel 1981, 84-113.

ny, lidovou víru a „ženské kultury“, stejně jako praktiky většiny. (Právě v tomto ohledu je velkým přínosem archeologie. Má jedinečný potenciál odhalovat náboženství lidové v kontrastu k náboženství textů, neboť materiální pozůstatky reflektují spíše masu než elitu, ilustrují konkrétní náboženskou praxi, nikoli abstraktní teologické formulace.)¹¹ Tak jako řada jeho kolegů se Dever domnívá, že v pozadí monoteismu stojí práce exilních deuteronomistických historiků a kněžských editorů, kteří jej promítli do starších dob.

Konsensus dosažený většinou biblistů poněkud „narušuje“ J. H. Tigay,¹² který na základě výzkumu hebrejských teoforních jmen v palestinských nápisech došel k názoru, že kultury cizích bohů a bohyň byly v podstatě menšinovou záležitostí a že starověký Izrael můžeme definovat od počátku jako monolatrický. Zjistil totiž, že jahvistická jména se vyskytují šestnáctkrát více než jména „pohanská“. Synkretický obraz, který podává Starý zákon, připisuje záměrné rétorice jeho autorů. Samozřejmě s jeho závěry lze polemizovat; autoři argumentují zejména geografickým a časovým omezením Tigayem použitého epigrafického materiálu (pochází z judské oblasti z doby pozdní monarchie), faktem, že převaha jahvistických jmen ukazuje spíše na úlohu Jahva jako nejvýznamnějšího božstva, a také faktem, že hebrejská teoforní jména nemusí nutně odrážet přesný obraz kultu toho či onoho božstva; jejich použití může být čistě tradiční záležitostí.

Za své značně konzervativní názory byl kritizován Yehezkel Kaufmann, bývalý profesor biblických studií na Hebrejské univerzitě, který viděl v biblické kritice náboženství pouhé rétorické obraty, slovní hříčky autorů, stěžujících si nikoli na polyteismus, nýbrž na jev, který lze označit za fetišismus, popřípadě idolatrii, „prostou pověru toho druhu, kterou nevědomé vrstvy monoteistických národů praktikují dodnes“.¹³ Izraelité byli podle něj vcelku neteční k pohanským obřadům a magii, stěží věděli, co tyto jevy skutečně znamenají. Jejich svět byl od světa pohanů od základů odlišný; monoteistický ve svém jádru. V monoteistickém dialogu „proti sobě“ stálo pouze oficiální (biblické) a populární náboženství (většiny lidí).

Určitý odklon od většinového konsensu představuje také generace biblistů, kteří se světu představují jako revizionisté; jejich přístup bývá nazýván též moderním nihilismem či minimalismem. Jak již sám název napovídá, tyto badatelé jsou skeptičtí v otázce rekonstrukce obrazu starověkého

-
- 11 William Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It*, Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2001, 173.
 - 12 Jeffrey H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, (Harvard Semitic Studies 31), Atlanta: Scholar Press 1986.
 - 13 Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, New York: Schocken 1972, 142.

Izraele. Bibli v její současné podobě vidí jako fikci, produkt helénistické éry, který nelze respektovat jako zdroj informací pro dobu předchozí. Také monoteismus je podle nich výtvorem exilní a poexilní doby, minimalisté většinou odmítají uznat předexilní stupně či vývojové fáze. Podle N. P. Lemcheho (univerzita v Kodani) Izrael v biblickém slova smyslu neexistuje. Zůstává pouze tradice dvou malých států na území Palestiny v době železné, které byly dlouho poté, co zanikly, vybrány jako základ pro dějiny nového národa, který vznikl na půdě Palestiny v poexilní době. Izraelské náboženství bylo typickým polyteistickým náboženstvím pozdní doby bronzové. Jahve, podřízený Elovi a rovný Baalovi, byl božským vládcem města Jeruzaléma, panovník zde vystupoval jako jeho adoptivní syn.¹⁴ Thomas Thompson, odpůrce Albrighta a jeho školy, hovoří o biblickém Izraeli jako o literární fikci. Monarchie tak nikdy neexistovala, stejně tak je bezvýznamné hovořit o předexilních prorocích a jejich spisech. Zdůrazňuje roli perského zoroastrismu v náboženské syntéze, kterou provedli obyvatelé nového judského státu, vytvořeného Babylónany a Peršany, kteří si přisvojili identitu Židů, ačkoli nebyli jejich přímými potomky.¹⁵

V rámci diskuse o charakteru předexilního náboženství se značná pozornost soustřeďuje na problematiku ženského protějšku izraelského Boha, bohyně Ašery, často zmiňované ve spisech Starého zákona. Než byly roku 1929 nalezeny ugaritské texty, badatelé často popírali existenci této bohyně v biblických spisech, popřípadě ji ztotožňovali s Astarté. Nyní se předpokládá, že pojmem Ašera je označena v určitých případech samotná bohyně (*Sd* 3,7; *1 Kr* 18,19; *2 Kr* 21,7; 23,4), v řadě textů jde o její kultovní symbol (*2 Kr* 18,4). Bohyně vystupuje v ugaritské mytologii pod názvem Atirat jako družka Ela, nejvyššího boha panteonu, jehož rysy Jahve v Bibli převzal a s nímž byl pravděpodobně ztotožněn (tak např. John Day a Mark S. Smith; F. M. Cross zastává naproti tomu názor, že Jahve je původně kultickým označením kanaánského Ela).¹⁶ Teorie o uctí-

14 Niels Peter Lemche, *The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies on the Early History of Israel: Congress Volume (Leuven 1989)*, (Vetus Testamentum, Supplements 43), Leiden: E. J. Brill 1991, 97-115.

15 Thomas L. Thompson, „How Yahweh Became God“, *Journal for the Study of the Old Testament* 68, 1995, 57-74; též, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 55), Sheffield: JSOT Press 1987; též, „The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative“, in: Diana V. Edelman (ed.), *Triumph of Elohim: From Yahwism to Judaism*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 1996, 108-124.

16 John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 265), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 13-41; Frank Moore Cross, *Myth and Hebrew Epic*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 60-75.

vání bohyně Ašery ve starověkém Izraeli je dnes velice atraktivní a má řadu zastánců. V publikaci S. M. Olyana čteme: „Ašera a její kultovní symbol byly legitimní součástí nejen lidového jahvismu, ale také oficiálního kultu.“¹⁷ Tento autor také upozorňuje na fakt, že útoky proroků Elijáše, Eliši a krále Jehúa byly namířeny proti týrskému Baalovi a jeho podporovatelům ze strany omriovské dynastie, kult Ašery ani její vyznačací však osočování nebyli. V našem prostředí se problematice ženského protějšku Jahva v rámci svého studia kanaánského a starověkého izraelského náboženství okrajově věnovali například Dalibor Antalík a Ondřej Stehlík.¹⁸

Máme však dostatečné důkazy pro tvrzení, že bohyně byla uctívána po celou dobu trvání monarchie a že symbol spojený s bohyní neztratil po celou dobu svůj původní význam? Tuto otázku si položil Mark S. Smith, profesor studií Bible a Blízkého východu, ve své publikaci *The Early History of God*,¹⁹ kde připouští možnost, že kult Ašery začal zanikat ještě před koncem předmonarchického období. Zmiňuje mimo jiné i často diskutované nálezy z Kuntillet al-Adžrúd a Chirbet el-Qóm. Nápisy na střepech z první lokality, karavanní stanice využívané v 8. či 9. století př.n.l., hovoří o *jhvh* temanském a samařském a jeho Ašeře; na nápisech z druhé lokality čteme: „Nechť je požehnán Urijáš Jahvem a jeho Ašerou.“ Problém, zdali jméno bohyně na sebe může brát pronominální sufix se často řeší tím, že výraz *l'šrt* je chápán jako symbol úzce spojený s bohyní. Bohyně a symbol, který ji reprezentuje, jsou často viděny jako totožné. Tak podle W. Devera by „ašera jako pouhý symbol typu stromu neměla žádný význam; ten získává, pouze zprostředkuje-li věřícím existenci a moc skutečného božstva, kanaánské bohyně Matky, Ašery“.²⁰ (Týž autor by nepochybně odpověděl kladně na výše položenou Smithovu otázku. V jedné z četných publikací píše: „stará mateřská bohyně Ašera – fakticky vypuzená z textů hebrejské Bible a skoro zapomenutá v rabínské době – nikdy nevymizela, nýbrž prokazovala nezdolnou vitalitu po celou dobu monarchie.“)²¹ J. Day uvádí, že „nejen identické jméno, ale fakt, že Ašera a ašera se objevují v témže kultickém kontextu, je důkazem úzkého vztahu mezi oběma.“ Pokud jde o otázku trvání kultu bohyně, domnívá se,

17 Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta: Scholar Press 1988, 74.

18 Dalibor Antalík, „Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio* 4/2, 1996, 127-138; Ondřej Stehlík, „Jahve a (jeho?) Ašera: Probíhající reorientace starozákonní biblistiky“, *Teologická reflexe* 6/2, 2000, 159-169.

19 Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, (Biblical Resource Series), Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2002.

20 William Dever, „Archaeology and the Ancient Israelite Cult: How the Khirbet el-Qom and Kuntillet 'Ajrud 'Asherah Texts Have Changed the Picture“, *Eretz Israel* 26, 1999, 9-15: 11.

21 W. Dever, *What Did the Biblical Writers Know...*, 197.

že zanikl pravděpodobně někdy v době exilu.²² Smith však logicky upozorňuje na zájmný sufix *jeho* Ašera a ptá se, zdali symbol, dříve spojený s bohyní, nefiguroval v době naší epigrafické evidence již spíše jako jedno ze symbolických zobrazení Jahva.

Zmíněná Smithova publikace, stejně jako práce, která vyšla o rok dříve, *The Origins of Biblical Monotheism*,²³ přináší řadu zajímavých a cenných informací z oblasti vývoje izraelského náboženství. Smith je uvádí do souvislosti s původním ugaritským „monismem“ vyjádřeným v představách božského shromáždění a rodiny. Tyto dvě struktury chápe jako jednotnou entitu na čtyřech úrovních: nejvyšší bůh a jeho družka (El a Ašera), sedmdesát jejich božských potomků tvořících ugaritský panteon, božský řemeslník Kotar a služebníci (bibličtí andělé). Ve svých počátcích byl Jahve (původně bůh typu božského válečníka z oblasti Sinaje nebo Edómu) podle Smitha jedním ze sedmdesáti potomků Ela a patronem jednoho ze sedmdesáti národů. Své tvrzení podpírá například řeckým a kumránským zněním *Dt* 32,8-9. Nejvyšší zde přiděluje jednotlivé národy božím synům, Jahvovým podílem je Jákob (Izrael). V *Žalmu* 82 vystupuje Jahve s obviněním ostatních bohů před Ela předsedajícího božské radě. Poté, co došlo ke ztotožnění Ela s Jahvem (jednou z indikací tohoto ztotožnění je i biblická absence polemiky vůči kultu Ela) a převzetí Elovy družky, Jahve se stává božským panovníkem a získává moc nad bohy. Tuto situaci reflektuje *Žalm* 29,2, kde jsou boží synové (později se stávají pouhou manifestací Jahvovy moci) vyzváni k uctívání Jahva, božského krále. V této fázi také dochází k převzetí „jazyka“ Baalovy teofanie a převzetí motivu božské bitvy se silami chaosu, který odrážejí především žalmy.

K tomuto vývoji dochází v důsledku vlivu řady faktorů. Zejména jde o změny v sociální struktuře rodiny. Rodina byla základní jednotkou v Ugaritu i v Izraeli (*Joz* 8), jejím odrazem byla rodina božská. Po dramatických změnách v 8. století př.n.l. v sociální stratifikaci a po asyrském vpádu se situace dramaticky mění. *Dt* 26,16; *Jr* 31,29-30 a *Ez* 18 prozrazují důraz na identitu individua. Kultura, která nelpí na tradičních rodinných svazcích, je podle Smitha schopna vidět individuální odpovědnost člověka za své chování i jednoho božstva za celý kosmos. Další faktor souvisí s politickou situací, zejména vzestupem Novoasyrské a Perské říše. Podle staršího chápání je síla národa odrazem schopnosti jeho boha-patrona. To by Jahva přirozeně značně diskreditovalo v tehdejší situaci asyrského a babylónského zajetí, v situaci značně „zredukováného“ statu-

22 J. Day, *Yahweh and the Gods...*, 43.

23 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press 2001.

su Judského státu; bylo nutné separovat korelaci mezi pozemským a nebeským královstvím. Jahve se stává tím, kdo řídí veškerý chod nebes i země, univerzálním Bohem, který využil cizí národy ke svému plánu potrestat a zároveň očistit lid Izraele. I takový panovník jako perský Kýros je pouze nástrojem v jeho rukou. Významná role v celém procesu připadla prorokům, kteří kritizovali praxi dříve běžnou (uctívání Baala, boha plodnosti), nyní, zvláště pod vlivem cizích náboženských vlivů, neakceptovatelnou.

J. Day, který se ve své poslední studii zabývá kanaánskými božstvy a jejich vztahem k Jahvovi v předexilním Izraeli,²⁴ chápe Jahva jako hlavní božstvo s tím, že řada dalších bohů byla uctívána v této době jako součást panteonu. Je přesvědčen, že „monolatrická strana“ hrála určitou roli již v době předexilní (nepřisuzuje jí však tak významnou úlohu jako například zmíněný Tigay); pro zánik kanaánských božstev, resp. minimalizaci jejich role a vývoj monolatrie měla rozhodující význam Jóšijášova reforma roku 621 př.n.l. (připomíná však, že také krále Davida a Chizkijáše chválí deuteronomista za jejich náboženskou „politiku“). Podle 2 Kr 23 nechal Jóšijáš zbořit posvátná návrší, z Hospodinova chrámu dal vynést předměty zhotovené pro „Baala, Ašeru a veškerý nebeský zástup“ (23,5), purifikovaný Jahvův kult centralizoval do Jeruzaléma. Zprávu z *Druhé knihy Královské* vidí Day jako skutečný, současný zápis událostí, na rozdíl od popisu stejných událostí v knize *Paralipomenon*. Kanaánská božstva byla v poexilním náboženství transformována: Sedmdesát Božích synů získalo status andělů (*První kniha Henochova*). Princ Baal, *zbl b'l*, vystupuje v evangeliích jako Belzebub či Satan. Vztah Baala a Ela vyjadřuje apokalyptický obraz Věkovitého a Syna člověka knihy *Daniel*; sedmihlavý Livjatan kanaánské mytologie vstupuje do Nového zákona jako sedmihlavý drak knihy *Zjevení*.

Z uvedeného je zřejmé, že většina současných badatelů chápe biblické texty jako projevy názoru menšiny, zejména tzv. deuteronomistické skupiny, ve svých počátcích kritizované, ignorované, později tolerované až akceptované v dobách exilu a po něm. Vyhnanství se týkalo pouze určité části národa, vůdčí elity, „horních deseti tisíc“, která prošla v zajetí pod vlivem prorockého působení náboženskou reformou. „Hnutí za jediného Jahva“ (*Yahweh alone movement*), skupinka, která nemohla po svém návratu do země jednoduše přijmout polyteisticky zabarvené náboženství těch, co zůstali, přesvědčila ostatní o Boží jedinečnosti, o nutnosti skoncovat s Ašerami a Baaly i o tom, že právě ochota Izraelitů sloužit těmto božstvům a odpírání loajality Jahvovi je příčinou veškerých neštěstí, kte-

24 J. Day, *Yahweh and the Gods...*, 228-233.



rá Izrael postihla (*Izajáš, Jeremjáš*). Tito lidé zdůraznili, že nikoli Baal, bůh plodnosti, nýbrž „Hospodin tvoří bouřková mračna, hojnými dešti je naplňuje, bylinu na poli dopřeje každému“, a že „bůžkové mluvili ničemností, co viděli věštcí, byl klam“ (*Zach 10,1-2*).

Yahweh alone party získala v poexilní době pro Jahvův kult většinu obyvatelstva. Písemnosti, které se předávaly z generace na generaci, upravovaly a reeditovaly, se staly posvátnými texty oficiálního náboženství a základem judaismu, křesťanství a částečně také islámu.



SUMMARY

In One God I Trust: Recent Views on the Origins of Israelite Monotheism

Biblical scholars envision now the emergence of Israelite monotheism to be a later gradual process than heretofore has been assumed both by nineteenth-century writings influenced by Darwinian evolution and scholars endorsing the idea of a Mosaic monotheistic “revolution”. Scholars suppose that religious development evolved in several progressive stages in the pre-exilic period until the absolute monotheism was achieved in the Babylonian era and subsequent years. These stages include especially the activity of the prophets Elisha and Elisha, the reform of the king Josiah, Deuteronomistic reform and oracles of the Second Isaiah. In the past, many archaeological data, such as Asherah worship, human sacrifices, solar veneration and other religious practices were considered testimony for syncretism between Israelite and Canaanite religions. Now they are recongized as an integral part of Israelite worship in the pre-exilic era.

Orientální ústav
Akademie věd ČR
Pod vodárenskou věží 4
180 00 Praha 8

KLÁRA BŘEŇOVÁ

e-mail: brenova@orient.cas.cz