

Papoušek, Dalibor

Cesta Izraele k monoteismu

In: Chalupa, Aleš; Mendel, Miloš; Vrzal, Miroslav; Václavík, David; Papoušek, Dalibor; Zbíral, David. *Náboženství světa I : západní tradice*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 7-25

ISBN 978-80-210-7199-5; ISBN 978-80-210-7202-2 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131667>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Cesta Izraele k monoteismu

Dalibor Papoušek

Vymezení monoteismu

Jakkoli se judaismus, křesťanství a islám obvykle označují jako náboženské systémy nejtýpistiěji reprezentující monoteismus, téměř vždy se současně poukazuje na jejich různé prvky, které „čisté“ vymezení monoteismu narušují, ať už jde o víru v anděly, kult svatých nebo „rozpad“ Boha do tří osob v podobě křesťanského trinitárního dogmatu. Důvodem tohoto napětí mezi „krystalickým“ vymezením a žitými podobami náboženství jsou **dějiny samotného pojmu „monoteismus“**, který se poprvé objevil ve filozofii náboženství 17. století jako součást snah racionálně čelit nastupujícímu deismu.¹ Širšího uplatnění však dosáhl až s rozvojem religionistiky a kulturní antropologie ve druhé polovině 19. století, kdy byl zapojen do evolučních schémat vývoje náboženství, v nichž zpravidla představoval nejvyšší vývojovou formu (srov. tab. 1).

animismus démonismus / polydémonismus polyteismus henoteismus / monolatrie monoteismus (inkluzivní, exkluzivní)

Tab. 1: Příklad evolučního schématu vývoje náboženství.

Kulturní evolucionismus stavěl na **předpokladu univerzálních dějin náboženství**, v jejichž rámci lze přiřadit každé konkrétní náboženství k příslušnému stupni, kterého ve svém vývoji dosáhlo. Vývoj náboženství v tomto zobecňujícím pohledu směřoval

1 Pojem „monoteismus“ pravděpodobně poprvé užil významný představitel školy cambridgeských platoniků, Henry More (1614–1687), v díle *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness. or, A True and Faithfull Representation of the Everlasting Gospel of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (London: s.n. 1660). K dějinám pojmu „monoteismus“ viz např. Bernhard Lang, „Monotheismus“, in: Hubert Cancik – Burkhard Gladigow – Karl-Heinz Kohl (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, Stuttgart: W. Kohlhammer 1998, 148–165; Břetislav Horyna, „Monoteismus. Krátké dějiny jedinobožství“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 11–33.

od nejrannějších, neteistických forem (animismus, animatismus, dynamismus, fetišismus, manismus, totemismus atd.) přes navazující fázi (poly)démonismu, který charakterizuje uctívání démonických bytostí vyskytujících se ještě v nerozlišených skupinách (andělé, džinnové, zlí duchové apod.), až po systémy vyznačující se stále zřetelnější personifikací nadlidských sil. V této evoluční perspektivě vývoj náboženství ústil do teistických forem, v nichž se již objevili bohové a bohyně s individuálními jmény, kterým byly někdejší démonické bytosti zpravidla hierarchicky podřízeny, případně z božských panteonů zcela vymizely.

„Monoteismus“ (z řec. *monos* – „jediný, sám“, *theos* – „bůh“; tj. „jedinobožství“) začal být v evolučním smyslu užíván jako kontrastní pojem k „polyteismu“ (z řec. *polys* – „mnohý, četný“, *theos* – „bůh“; tj. „mnohobožství“). Z hlediska dějin náboženství tak vyvstala **otázka historického vývoje konkrétních náboženství směrem k monoteismu**, tedy k takovému náboženskému systému, v němž je vyznáván a uctíván jediný bůh, na rozdíl od polyteismu, v němž je předmětem víry a uctívání více bohů. V souvislosti s řešením tohoto problému bylo mezi polyteismus a monoteismus vsunuto několik zjemňujících pojmů, jejichž pomocí se badatelé pokoušeli vývoj k monoteismu přesněji uchopit a popsát.

Jako přechodová fáze mezi polyteismem a monoteismem byl do evolučního schématu zapojen pojem „henoteismus“ (z řec. *heis* – „jeden“, *theos* – „bůh“; tj. „jedinobožství“),² pro který je charakteristické výběrové uctívání jednoho boha, aniž by však byla popírána existence dalších bohů. Významově blízký pojem „monolatrie“ (z řec. *monos* – „jediný, sám“, *latreía* – „služba, bohoslužba“), kladoucí důraz na rituální rozměr téhož jevu, je často chápán jako synonymum henoteismu, případně jako jeho „přísnější“ modifikace přímo zakazující uctívání jiných bohů, ale nepopírající jejich existenci.³

Z jiného úhlu bylo užití pojmu „monoteismus“ zpřesněno rozlišením jeho inkluzivní a exkluzivní podoby. **Inkluzivní monoteismus** je ve starověkých kulturách celkem běžným jevem, který spočívá v postupném pohlcování panteonu jedním ústředním bohem, který často jména někdejších samostatných božstev přebírá jako svá epiteta. Tento proces většinou souvisí s centralizací státní moci a může nabývat různých podob, od mechanického řetězení božských jmen až po monistickou spekulaci o jednotném základu světa. Naproti tomu **exkluzivní monoteismus** je poměrně výjimečným jevem, který zásadně otrásá tradičním obrazem světa, neboť principiálně popírá existenci jiných božstev.

2 Pojem „henoteismus“ poprvé použil německý filozof Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), do širšího povědomí jej však uvedl až jeden ze zakladatelů religionistiky, Friedrich Max Müller (1823–1900), v díle *Chips from a German Workshop I. Essays on the Science of Religion* (London: Longmans 1867).

3 „Monolatrie“ se často považuje za opozitum k „idolatrii“ (z řec. *eidolon* – „obraz, podoba“, *latreía* – „služba, bohoslužba“; tj. „uctívání idolů, uctívání model, modloslužba“). Zatímco vůči pojmu „monolatrie“ by bylo vlastně adekvátní očekávat (nepoužívaný) pojem „polylatrie“ (analogicky vztahu „monoteismu“ a „polyteismu“), pojmu „idolatrie“ (uctívání zobrazených božstev) by jako opozitum spíše odpovídal pojem „anikonismus“ (z řec. *an* – zápornka, *eikón* – „obraz, podoba“; tj. „zákaz zobrazování božstev, zákaz uctívání obrazů božstev“). Opozice „monolatrie“ a „idolatrie“ vychází z biblické tradice, podle níž byla všechna „pohanská“ náboženství – na rozdíl od náboženství Izraele – idolatrická. Tato dichotomie tedy stojí na hodnotících předpokladech. Srov. André Lemaire, *The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington: Biblical Archaeology Society 2007, 9.

Zatímco exkluzivně monoteistická náboženství zdůrazňují hodnotu božské jednosti a z ní odvozovaného výlučného postavení, pro polyteistické systémy mnohost bohů žádnou zvláštní hodnotu nepředstavuje. Podsouvání moderních hodnot tolerance, plurality nebo dialogu starověkému polyteismu je čirým anachronismem.

Izrael a Judsko v kontextu starověké Syropalestiny

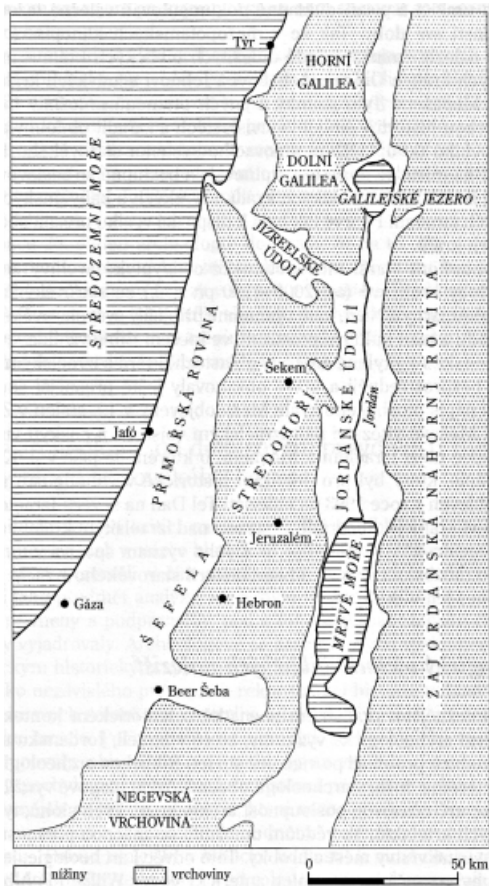
Existence Izraele jako blíže nespecifikovaného společenství je poprvé doložena na vítězné stéle egyptského panovníka Merenptaha (1213–1203 př. n. l.), kterou nechal vztyčit v Thébách v pátém roce své vlády.⁴ Tato letmá zmínka je na dlouhou dobu jedinou historickou referencí o Izraeli, přesahující o několik staletí nejstarší vrstvy biblického textu. Jako celek stéla oslavuje Merenptahovo tažení proti tzv. mořským národům, blíže neznámým etnickým skupinám tlačícím se z oblasti Egeidy a Malé Asie do Syropalestiny a Egypta. Pohyb mořských národů na přelomu doby bronzové a železné (srov. tab. 2) způsobil rozsáhlé změny, v jejichž důsledku kolem roku 1200 př. n. l. skončila v Syropalestině nadvláda dvou velmocí – Chetitské říše, která ustoupila ze severní Sýrie a posléze zanikla, a Egypta, jenž byl pod tlakem mořských národů donucen stáhnout se z oblasti jižní Sýrie a Palestiny.

Archeologická období	Hlavní období ve vývoji Izraele
Raná doba bronzová (3100–2100 př. n. l.)	První osidlovací vlna na centrální vysočině
Střední doba bronzová (2100–1550 př. n. l.)	Druhá osidlovací vlna na centrální vysočině
Mladší doba bronzová (1550–1200 př. n. l.)	Krise osídlení na centrální vysočině
Doba železná I (1200–900 př. n. l.)	Třetí osidlovací vlna na centrální vysočině Vznik Izraele (1200 př. n. l.), doba soudců
Doba železná II (900–586 př. n. l.)	Izraelské království (do 722 př. n. l.) Judské království (do 586 př. n. l.)
Babylonská a perská doba (doba železná III, 586–332 př. n. l.)	Babylonský exil (586–538 př. n. l.) Perská nadvláda (538–332 př. n. l.)

Tab. 2: Chronologie Izraele.

⁴ Blíže k Merenptahově stéle viz např. Kenneth A. Kitchen, „The Victories of Merenptah, and the Nature of Their Record“, *Journal for the Study of the Old Testament* 28, 2004, 259–272. Český překlad vybrané části textu stély (řádky 26–28) viz Alfred Jepsen, *Královská tažení ve starém Orientu. Prameny k dějinám starověké Palestiny*, Praha: Vyšehrad²1997, 102.

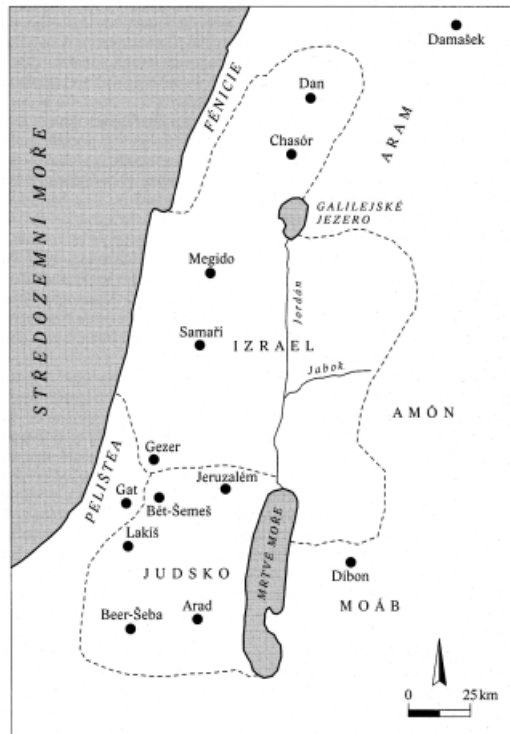
Jeden z mořských národů, označovaný v egyptských pramenech jako Pelešet, je zřejmě totožný s biblickými Pelištejci, kteří se usadili v jižním pobřežním pásu Palestiny, zatímco v dalších oblastech severního pobřeží a celého palestinského vnitrozemí zůstávalo většinové semitské obyvatelstvo. Ve starověkých pramenech je celá tato oblast označována jako Kanaán.



Obr. 1: Zeměpisná pásma Palestiny. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Objevování Bible. Svátá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007, 27, obr. 1.

Součástí těchto změn bylo také nové osidlování výše položených oblastí centrální vysočiny, rozkládající se mezi přímořskou rovinou a údolím Jordánu (viz obr. 1). Jde o oblast, kterou pozdější biblické prameny spojují s územím hebrejských kmenů Efrajim, Manases a Benjamín na severu a Juda a Šimeon na jihu. Na rozdíl od tradičního

biblického podání, dochovaného zejména v knihách *Exodus*, *Numeri* a *Jozue*, však nové osídlení nebylo výsledkem odchodu Izraelitů z Egypta, jejich putování Sinajskou pouští a násilného uchvácení zaslíbené země, nýbrž pozvolným přerodem většinově autochtonního obyvatelstva, které z původního nomadismu přešlo pod tlakem proměňujících se podmínek k usedlému způsobu života v prostých zemědělských vesnicích.⁵ Život nejstarších Izraelitů se zřejmě nijak podstatně nelišil od podobného osídlení v Zajordání nebo v Negevu. Jediným jejich specifikem, které se archeologicky podařilo zachytit a odlišuje Protoizraelity od Pelištejců i kmenů v Zajordání, je absence prasečích kostí na sídlištích centrální vysočiny, jež naznačuje, že zákaz požívání vepřového, tak charakteristický pro dietické předpisy pozdějšího judaismu, má velmi hluboké kořeny.



Obr. 2: Izraelské a Judské království v 9. století př. n. l. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010, 89.

⁵ K rekonstrukci počátků Izraele na základě biblických a archeologických pramenů viz podrobněji např. Lester L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, London – New York: T & T Clark 2007, 65–122; Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Objevování Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007, 37–116.

Třebaže podle Merenptahovy stély nelze původní Izraelity přesněji lokalizovat, je zřejmé, že se severní a jižní části centrální vysočiny podílely na dalším vývoji různou měrou (viz obr. 2). Vzhledem k příznivějším přírodním podmínkám a většímu ekonomickému potenciálu začal sever brzy předstihovat jih. Již v 9. století př. n. l. je na severu doloženo vyspělé **Izraelské království**, které dosáhlo svého prvního vrcholu za vlády Omrího (884–873 př. n. l.) a jeho syna Achaba (873–852 př. n. l.), o nichž se zmiňují i mimobiblické prameny. Vedle hlavního města Samaří, založeného samotným Omrím (1Kr 16,24), byla za vlády Omríovců budována opevněná města s výstavnými paláci také v Megidu a Jizreelu.⁶

Navzdory velkolepému biblickému líčení spojeného království za Davida a Šalomouna odhalily archeologické výzkumy jižní judské oblasti podstatně skromnější vývoj. I když lze historickou existenci Davida a Šalomouna připustit, třebaže o nich referují pouze biblické prameny, šlo nejspíše jen o lokální judské vládce, které teprve pozdější projudské redakce biblických tradic vynesly na úroveň mocných vladařů 10. století př. n. l.⁷ **Judské království** v podstatě až do sklonku 8. století př. n. l. zůstávalo nevýznamnou periferií, a to včetně Jeruzaléma, který byl jen malým horským městem. Obrat v rozvoji judského státu nastal až po roce 722 př. n. l., kdy Samaří vyvrátili Asyřané a přivodili tak zánik severního Izraelského království.

Počátky jahvismu

Již v 18. století si kritičtí badatelé povšimli, že **Bůh má v hebrejské Bibli (Starém zákoně) dvě různá jména** – *Jahve* (v českých překladech „Hospodin“)⁸ a *Elohim* (v českých překladech „Bůh“). Na tomto základě usoudili, že dvě různá jména **odrážejí rozdílné prameny**, z nichž byl biblický text sestaven a jež mnohdy nerespektují tradiční

6 Vývoj severního království Izraele zpracovává nejnověji Israel Finkelstein, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2013; srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible...*, 156–178.

7 K postupnému utváření biblických tradic o Davidovi a Šalomounovi viz Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010; srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible...*, 117–135.

8 Přepis Božího tetragramu JHVH jako „Jahve“ je konvencí, která se opírá o řecký přepis Božího jména v podobě *Iaúe/Iaúai* (Kléméns Alexandrijský, *Stromata* V,6,34,5) nebo *Iabe/Iabai* (Epifanos ze Salamíny, *Adversus haereses* I,3,40,5). Vzhledem k tabuizaci Božího jména, jež se zřejmě prosazovala již od perského období, nelze původní výslovnost přesvědčivě rekonstruovat. Stejně nejasný je význam jména *Jahve*, navzdory tomu, že je v Bibli zachována sebezjevující formule, kterou se Bůh „představuje“ Mojžíšovi: „Jsem, který jsem (*ehje ašer ehje*)“ (*Ex* 3,14). České „Hospodin“ je jazykově ustrnulým překladem opisu Božího jména hebrejským titulem *Adonaj* („Můj Pán“; v řeckém překladu hebrejské Bible *Kyrios*), který při hlasitém přednesu hebrejského textu Bible Boží jméno tradičně nahrazuje.

členění biblických knih, nýbrž procházejí napříč dochovaným textem.⁹ I když se členění na jahvistický a elohistický pramen osvědčilo v dalším bádání jen částečně a bylo v 19. a 20. století zásadně zpřesňováno,¹⁰ otevřelo podstatnou otázku jahvistických a elohistických vlivů na utváření náboženského života Izraelců i Judejců.

Ze srovnání s okolními starověkými státy vyplývá, že se náboženský život Izraele a Judska nijak zvlášť nevymyká z kontextu kultur severozápadních Semitů. V čele státních útvarů obvykle stáli ústřední bohové, jako byli například tyrský Baal, moábský Kemóš, amónský Milkóm či edómský Kós. Jak v Izraeli, tak v Judsku vystupoval v této roli bůh Jahve, a jak naznačuje i biblický text, existence jeho protějšků u sousedních národů nebyla principiálně zpochybňována, třebaže byli často považováni za rivaly (srov. *1Kr* 11,5.33; *2Kr* 23,13).

Tomu odpovídá i nejstarší doklad uctívání Jahva Izraelci, který pochází z Měšovy stély, datované přibližně k roku 840 př. n. l. a nalezené již v roce 1868 na území někdejšího Moábu v jižním Zajordání. Moábský král Měša na stéle oslavuje svá vítězství nad izraelskými Omríovci a ve výčtu vlastních úspěchů mimo jiné uvádí, že ukořistil oltář (?) Jahva a „odvlekl jej před Kemóše“ (ř. 18).¹¹

Starohebrejské nápisy, objevené v letech 1975–1976 na velkých skladových nádobách (*pithoi*) v Kuntillet Adžrúd na severovýchodě Sinajského poloostrova a datované přibližně do první poloviny 8. století př. n. l. (obr. 3), uvádějí jahvistické žehnací formule, které dokládají uctívání Jahva na severu i jihu. Nápis na první zásobnici (*pithos* A) zní: „Požehnání buďte skrze Jahva Samařského a jeho Ašeru“, zatímco neúplný nápis na druhé nádobě (*pithos* B) zachoval část: „... skrze Jahva Témanského a jeho Ašeru“.¹² Výraz „Téman“ je v hebrejské Bibli užíván ve smyslu „jih, jižní“ a zpravidla označuje samotný jih Palestiny či Edóm (srov. *Am* 1,12; *Jr* 49,7), obývaný podle biblického podání potomky Ezaua (*Gn* 36,11.15.42). Na jižní původ Jahva odkazují také biblická vyprávění o Mojžíšovi, který se údajně s Jahvem poprvé setkal v Midjánu (*Ex* 3), tj. na arabském území východně od Akabského zálivu, a svůj lid poté vedl kolem Edómu (*Nu* 20) do jižního

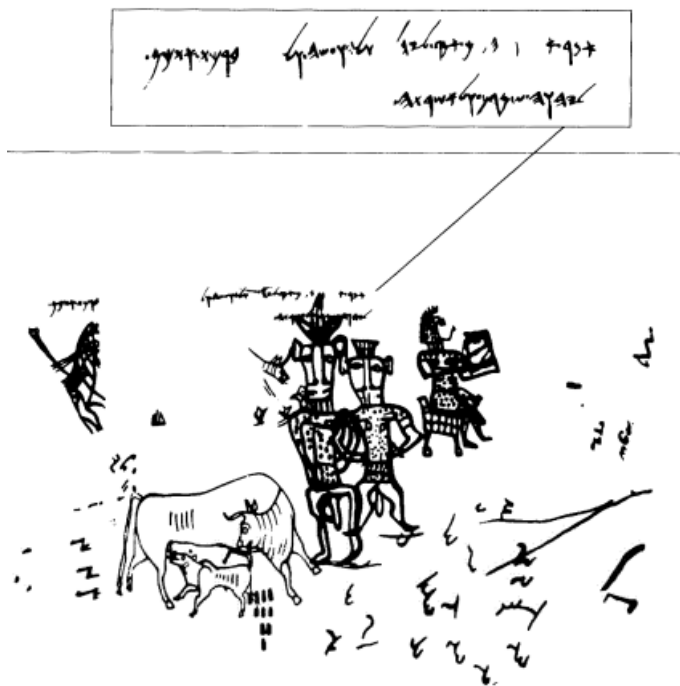
9 Průkopníkem literárně kritického rozboru biblického textu, označovaného později jako dokumentová hypotéza, se stal zejména francouzský lékař Jean Astruc (1684–1766), který své názory anonymně publikoval v díle *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Génèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures* (Bruxelles: s.n. 1753).

10 Klasickou syntézu bádání, soustředěného od počátku na rozdílná Boží jména, předložil koncem 19. století německý starozákoník Julius Wellhausen (1844–1918) v tzv. nové dokumentové hypotéze. Srov. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: s.n. 1883.

11 Blíže k Měšově stéle viz např. Nadav Na'aman, „Royal Inscription versus Prophetic Story. Meshah's Rebellion according to Biblical and Moabite Historiography“, in: Lester L. Grabbe (ed.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 421; European Seminar in Historical Methodology 6), London – New York: T & T Clark 2007, 145–183. Český překlad vybrané části textu stély (ř. 1–21) viz A. Jepsen, *Královská tažení...*, 143–144.

12 Shrnutí diskuse k interpretaci zásobnic z Kuntillet Adžrúd podává např. Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York: Continuum 2001, 370–405; souborné zpracování výzkumu lokality poskytuje Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud. An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society 2012.

Zajordání až k hoře Nebó, na níž zemřel (*Dt 32,48–52; 34*). Ohlas jižního původu Jahva zaznívá i v některých poetických textech Bible, například v tzv. Debóřině vítězné písni (*Sd 5,4–5; srov. Ž 68,8–9*) či Abakukově proroctví (*Ab 3,3.7*).



Obr. 3: Skladová nádoba (*pithos A*) z Kuntillet Adžrúd. Starohebrejský nápis „Požehnání budete skrze Jahva Samařského a jeho Ašeru (*brkt 'tkm ljhvh šmrn vlšrth*)“ byl zčásti překryt pozdější kresbou dvou postav, původně interpretovaných jako zobrazení Jahva a jeho družky. V současnosti se většina badatelů kloní k závěru, že jde o zdvojené zobrazení egyptského božstva nazývaného Bes, které s původním nápisem zřejmě nijak nesouviselo. Zdroj: Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London – New York: Continuum 2001, 382, obr. 5.7.

Pozoruhodné jsou zmínky v egyptských pramenech, které již za vlády Amenhotepa III. (1390–1352 př. n. l.) a Ramesse II. (1279–1213 př. n. l.) mluví o „Jahu v zemi kočovníků Šasu“, lokalizovaných právě do oblasti Midjánu a Edómu.¹³ I když je zde „Jahu“ použito jako toponym, je pravděpodobné, že šlo původně o jméno božstva, které se stalo označením konkrétního území, nebo se naopak původní pojmenování dané oblasti přeneslo na božstvo.

¹³ Detailní rozbor proměňujících se vztahů mezi Egyptem a Syropalestinou nabízí Donald B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press 1992.

Řada různorodých, byť fragmentárních pramenů tak naznačuje, že Jahve původně nebyl izraelským bohem, ani nebyl uctíván v Palestině, nýbrž v Midjánu nebo Edómu. Nabízí se otázka, jak se vyrovnal s kanaánským prostředím poté, co se nejpozději v 9. století př. n. l., jak dokládá Měšova stéla, ocitl na centrální vysočině Palestiny.

Vztah Jahva k elovským božstvům

Významnou oporou při řešení této otázky se staly mytologické texty, objevené při výzkumech přístavního města Ugarit na syrském středomořském pobřeží a datované povětšinou do 13. století př. n. l.¹⁴ Na vrcholu ugaritského panteonu stál nebeský bůh El se svou družkou Atirat, které v Bibli i na starohebrejských nápisech odpovídá Ašera. Tento božský pár byl nadřazen ideálnímu počtu svých sedmdesáti božských potomků tvořících ugaritský panteon.

Proces postupného Jahvova vstupu do podobného shromáždění bohů nejlépe ilustruje biblický text vymezující jeho místo uprostřed lidu Izraele (*Dt 32,8–9*):

- (8) Když Nejvyšší (*Eljon*) přiděloval pronárodům dědictví,
když rozsazoval lidské syny,
stanovil hranice každého lidu
podle počtu synů Izraele [synů Božích (*bene Elohim*)].
(9) Hospodinovým podílem je jeho lid,
vyměřeným dílem jeho dědictví je Jákob [tj. Izrael].¹⁵

Ve starších verzích této pasáže, předcházejících kanonizovanou podobu hebrejského textu, tj. v řeckém překladu ještě nekanonizované podoby (*Septuaginta*) a v kumránských textech (*4QDeut^j = 4Q37*), je doloženo původnější čtení ve smyslu „podle počtu synů Božích (*bene Elohim*)“, což umožňuje interpretovat Jahva jako Elova syna,¹⁶ jemuž je přidělen jen jeden z mnoha národů, totiž Izrael. To také vysvětluje, proč se v Bibli nikde nevyskytují výpady proti Elovi, zatímco Baal, jenž jako Elův syn zaujímá postavení podobné Jahvovi, je úhlavním nepřítelem (srov. *1Kr 18,1–40*).

14 Blíže k ugaritským náboženským textům, včetně jejich překladu do češtiny, viz Ondřej Stehlík, *Ugaritské náboženské texty. Kanaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad 2003.

15 Všechny biblické citace vycházejí z českého ekumenického překladu. Viz *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost³ 1985 ad.

16 Výraz *el* má prasemitské kořeny a v obecném smyslu znamená „bůh“ (srov. arabské *Alláh* s předsaženým určitým členem). Jak v ugaritském, tak v biblickém prostředí však může *el* současně nabývat významu vlastního jména. Vždy jen z kontextu lze tedy odvodit, zda má být výraz *el* interpretován jako „El“ (*proprium*) nebo jako „bůh/Bůh“ (*apelativum*). Biblické *elohim* je plurálem výrazu *eloah*, který vznikl rozšířením původního kořene *el*.

Další vývoj naznačuje změna Jahvovy pozice ve shromáždění bohů (Ž 89,7–9):

(7) Vždyť kdo v oblacích se může Hospodinu vyrovnat?

Kdo z Božích synů (*bene Elim*) se podobá Hospodinu?

(8) Strašný je Bůh v kruhu svatých,
nesmírný, budící bázeň ve všech kolem sebe.

(9) Hospodine, Bože zástupů (*Jahve, Elohe cva'ot*), kdo je jako ty?

Z „řadového člena“ božského shromáždění se Jahve stává vůdčí postavou, které jsou ostatní bohové podřízeni a jíž je přiznána zásadní soudní pravomoc, třebaže ještě respektuje Elovu zastřešující pozici (srov. Ž 82,1.6). Nakonec však proniká do čela „nebeského zástupu (*cva ha-šamajim*)“ a plně disponuje soudním dvorem bohů (srov. *1Kr* 22,19–22).¹⁷ **Z někdejší podřízenosti Elovi se Jahve postupně posunul ke ztotožnění s Elem**, což je demonstrováno majestátním plurálem jeho „druhého“ jména *Elohim*.¹⁸ V dalším vývoji se pak bohové soudního dvora proměnili v jednoznačně podřízené anděly.

Po ztotožnění s Elem Jahve zřejmě převzal i jeho družku Ašeru, jak naznačují starohebrejské nápisy z Kuntillet Adžrúd v Negevu (obr. 3) i z Chirbet el-Kóm poblíž Hebronu.¹⁹ Uctívání Ašery, dokonce přímo v Jeruzalémském chrámu, dokládají v polemickém napětí i biblické texty. Většinou však rozlišují mezi vlastní bohyní (*Ašera*; srov. *1Kr* 18,19; *2Kr* 23,4.7) a jejím kultovním objektem v podobě posvátného stromu či dřevěného kůlu (*ašera*; srov. *Dt* 16,21).²⁰

Inkluzívně monoteistické tendence se ve vývoji jahvismu projevíly i přebíráním kosmogonických funkcí. Podobně jako Baal v ugaritských textech, také biblický Jahve přemáhá mocnosti vodního chaosu a nastoluje řád. Zatímco Žalmy tento proces podávají ještě v tradičních obrazech *teomachie* – božského boje s vodním živlem a jeho personifikacemi (*Livjatan*, *Rahab*; srov. Ž 33,7; 74,13–14; 89,10–11; 104,6–7), v mladší, kněžské „zprávě o stvoření“ (*Gn* 1,1–2,4a) je reprezentace chaosu již teologicky přetavena do neosobního obrazu „propastné tůně“ (*tehom*; *Gn* 1,2).

17 Srov. Mlada Mikulicová, *Nebeské shromáždění ve Starém zákoně. Dědictví kultur Předního východu*, Praha: Karolinum 2009.

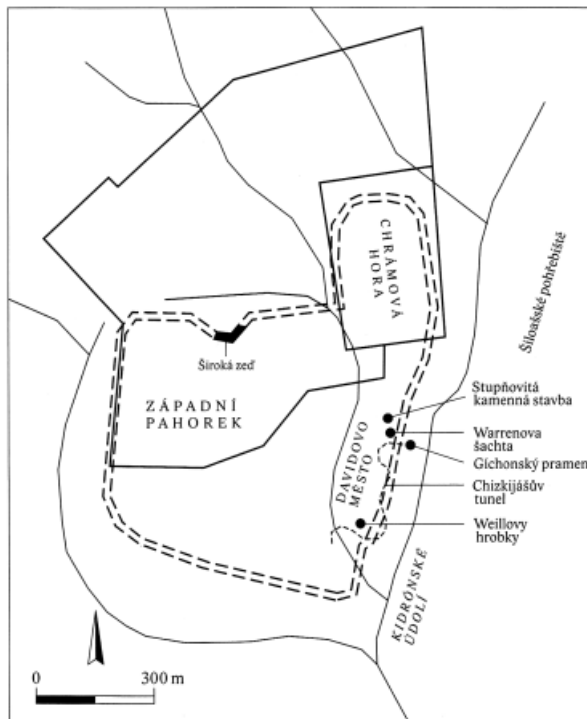
18 Naznačený proces podrobně rozebírá Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001; id., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids: Eerdmans – Dearborn: Dove 2002. Srov. Klára Břeňová, „Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu“, *Religio. Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, 65–76.

19 Shrnutí diskuse k nápisu z Chirbet el-Kóm viz např. Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel...*, 359–370.

20 Z rozsáhlé literatury k Ašeře viz např. Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, (Society of Biblical Literature, Monograph Series 34), Atlanta: Scholars Press 1988; Judith M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge: Cambridge University Press 2000; Bob Becking, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, (The Biblical Seminar 77), London: Sheffield Academic Press 2001; William G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2005. Srov. Dalibor Antalík, „Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4/2, 1996, 127–138; Ondřej Stehlík, „Jahve a (jeho) Ašera. Probíhající reorientace starozákonní bibliistiky“, *Teologická reflexe* 6/2, 2000, 159–169.

Chizkijášova a Jóšijášova náboženská reforma

S pádem severního Izraelského království v roce 722 př. n. l. se pro Judské království otevřely nové perspektivy, podpořené přílivem uprchlíků ze severu. V poslední čtvrtině 8. století př. n. l. prošel judský stát prudkým rozvojem, jenž se nejvýrazněji projevil v samotném Jeruzalémě (obr. 4). Osídlení Jeruzaléma, soustředěné dosud na skalní ostroh Chrámové hory a Davidova města, se rozšířilo na dříve neobydlený západní pahorek a celý komplex byl obehnán hradbou. Strategické zajištění města bylo též posíleno prokopáním tzv. Chizkijášova tunelu spojujícího Gichonský pramen, ležící vně města, s vodní nádrží uvnitř hradeb (srov. 2Kř 20,20). Rozsáhlá stavební činnost probíhala i v oblasti Šefely (Lakíš) a Beerševského údolí (Arad a Beerševa). Archeologické výzkumy dokládají napojení judského státu na dálkový obchod, rozvoj státní administrativy a centralizovanou redistribuci zdrojů.



Obr. 4: Rozšíření Jeruzaléma v druhé polovině 8. století př. n. l. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010, 110.

Přestože významným faktorem nadregionálního vzestupu Judska byla jeho vazalská vazba na Asýrii, biblické texty vztahují největší rozmach k vládě judského krále Chizkijáše (asi 727–698 př. n. l.), jenž se pokusil z asyrského područí vymanit. Bible vyzdvihuje především jeho reformní náboženská opatření (2Kr 18,4–5):

(4) Odstranil posvátná návrší (*bamot*), rozbil posvátné sloupy (*macevot*), skácel posvátný kůl (*ašera*), na kusy roztloukl bronzového hada, kterého udělal Mojžíš a jemuž až do oněch dnů Izraelci pálili kadidlo; nazvali jej Nechuštán. (5) Doufal v Hospodina, Boha Izraele. Po něm už nebyl mezi všemi judskými králi žádný jemu podobný, ani mezi těmi, kteří byli před ním.

Je však obtížné rozlišit, které z náboženských změn mohly náležet již do doby Chizkijáše, jehož protiasyrské vystoupení skončilo drtivou porážkou Judska,²¹ a které spadají až do doby krále Jóšijáše (639–609 př. n. l.), jenž vládl na samém sklonku asyrské moci. Archeologické doklady záměrného zrušení svatyně v Aradu a druhotné použití demonstovaného oltáře v Beerševě nicméně naznačují, že k určitým změnám ve státním kultu došlo již za vlády Chizkijáše.²² Dřívější rozlišování mezi očistou jahvistického kultu za Chizkijáše (polyjahvismus) a rušením jahvistických svatyní mimo Jeruzalém za Jóšijáše (monojahvismus)²³ se tak ukazuje jako přílišný schematismus.

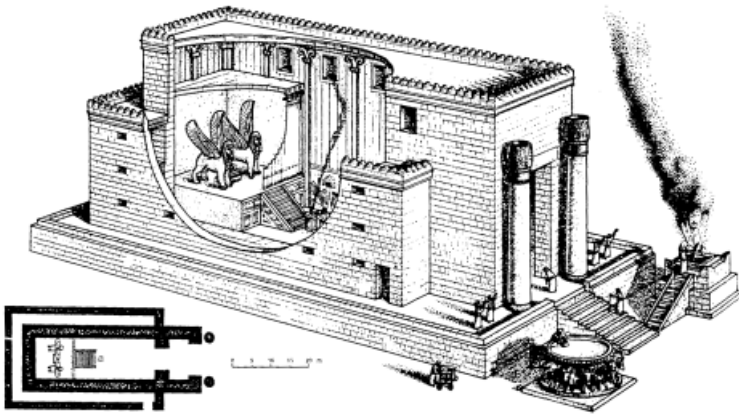
Snaha Jóšijáše využít mocenského vakua a ovládnout severní oblasti někdejšího Izraelského království se projevila v radikální proměně státní ideologie a náboženského provozu judského státu. Podle biblického podání byly Jóšijášovy reformní kroky inspirovány „náhodným“ objevem „Knihy zákona“, který při opravě Jeruzalémského chrámu učinil velekněz Chilkijáš (2Kr 22,8–23,3). Nález „Knihy zákona“ spadající do osmnáctého roku Jóšijášovy vlády, tj. k roku 622 př. n. l., však sloužil spíše jako propagandistické stvrzení reformy než její počáteční inspirace. Objevený text, nesoucí formální znaky vazalské smlouvy mezi Hospodinem a lidem Izraele, byl s velkou pravděpodobností totožný s jádrem biblické knihy *Deuteronomium* (Dt 4,44–28,68), jež byla jako celek posléze legitimizována podobou Mojžíšovy předsmrtné řeči.

21 I když biblické texty líčí Chizkijáše jako úspěšného náboženského hrdinu, konfrontace s asyrskými prameny i archeologickými doklady ničivého asyrského vpádu ukazují spíše opak. K vojenskému střetu Chizkijáše s asyrským králem Sinacheribem viz podrobněji Lester L. Grabbe (ed.), *Like a Bird in a Cage. The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, (European Seminar in Historical Methodology 4; Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 363), London – New York: Sheffield Academic Press 2003.

22 Shrnutí diskuse k chrámu v Aradu a oltáři v Beerševě viz např. Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel...*, 156–176, 298–302. Srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible...*, 224; iid., *David a Šalomoun...*, 230–232.

23 Srov. Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin: Walter de Gruyter 1969.

Zákoník *Deuteronomia* představoval zásadní impuls pro revizi a nové redakční zpracování dosavadních tradic, jež se v kritickém bádání označuje jako deuteronomistické dějiny a jež zásadně ovlivnilo dochovanou podobu biblických knih *Jozue*, *Soudců*, 1. a 2. *Samuelovy* a 1. a 2. *Královské*.²⁴ Judské ambice, spojené s davidovskou dynastií v Jeruzalémě, se mohly napříště opřít o koncept jednotného lidu Izraele, který se bezvýhradně přimyká k Hospodinu. Územní nároky Judska byly v deuteronomistických dějinách posíleny retrospektivním konceptem násilného zaboru zaslíbené země Jozuem a jednotného království za Davida a Šalomouna. Předcházející izraelští i judští králové pak byli zpětně podrobena přísné náboženské kritice sledující kontury deuteronomistické teologie.²⁵



Obr. 5: Ideální rekonstrukce Jeruzalémského chrámu. Vzhledem k tomu, že na Chrámové hoře nelze provést archeologický průzkum, opírají se všechny rekonstrukce Jeruzalémského chrámu jen o písemné prameny. V případě prvního, tzv. Šalomounova chrámu je východiskem biblický popis (*1Kr 6*) v konfrontaci s jeho nejbližšími archeologickými analogiemi v severní Sýrii (Ajn Dara) a jižním Turecku (Tel Tajinat). Zdroj: Jiří Prosecný (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri 1999, 163.

24 Termín „deuteronomistické dějiny (*Deuteronomistisches Geschitswerk* [DtrG])“ zavedl ve 40. letech 20. století německý starozákoník Martin Noth (1902–1968), který však jejich vznik kladl až do exilního období (6. století př. n. l.). V roce 1968 americký biblista Frank Moore Cross (1921–2012) rozlišil v deuteronomistických dějinách dvě vrstvy – starší, spadající do konce 7. století př. n. l. (Dtr1), a mladší, utvářenou až v exilním období (Dtr2). Viz M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle: Niemeyer 1943; M. Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: University of Sheffield 1981; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge – London: Harvard University Press 1973, 274–288. K současnému stavu bádání viz např. Thomas C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London – New York: T & T Clark 2005.

25 Srov. Lester L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, (European Seminar in Historical Methodology 5; Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 393), London – New York: Sheffield Academic Press 2005.

Hlavním bodem Jóšijášovy náboženské reformy byla centralizace jahvistického kultu výlučně do Jeruzaléma a eliminace kultu jiných božstev. Monolatrickou tendenci, soustředěnou výhradně na Jeruzalémský chrám (obr. 5), jasně ukazují i základní teze textu Desatera (*Dt* 5,7–11; srov. *Ex* 20,3–7), jež bylo poprvé zaznamenáno právě v této době:

- (3) Nebudeš mít jiného boha mimo mne.
- (4) Nezbrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.
- (5) Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.
- ...
- (7) Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.

Existence jiných bohů není v Desateru popírána, ale jejich uctívání „žárlivě milující“ Hospodin tvrdě postihuje. Desatero nejenže vytlačovalo kult jiných bohů, ale také bránilo magické manipulaci s Jahvem, ať už prostřednictvím jeho zobrazení nebo jména.²⁶

Deuteronomistické dějiny připisují Jóšijášovi řadu radikálních kroků, které státní monolatrii posilovaly (*2Kr* 23,4–14):

- (4) Nato král přikázal veleknězi Chilkijášovi a kněžským zástupcům i strážcům prahu, aby vynesli z Hospodinova chrámu všechny předměty zhotovené pro Baala, Ašeru a veškerý nebeský zástup. Venku za Jeruzalémem na polích kidrónských je spálili a prach z nich odnesli do Bételu. (5) Zakázal činnost žrecům, které dosadili judští králové a kteří pálili kadidlo na posvátných návrších (*bamot*) judských měst a v okolí Jeruzaléma, i těm, kteří pálili kadidlo Baalovi, slunci, měsíci, souhvězdím a veškerému nebeskému zástupu. (6) Dal vynést z Hospodinova domu posvátný kůl (*ašera*) ven za Jeruzalém do Kidrónského úvalu. V Kidrónském úvalu jej spálil, rozdrtil na prach a prach z něho rozházel po hrobech prostého lidu. ... (10) Poskvrnil i Tófet v Údolí syna Hinóмова, aby už nikdo neprovedl svého syna nebo dceru ohněm k počtě Molekově. ... (13) Těž posvátná návrší (*bamot*) naproti Jeruzalému, jižně od Hory zkázy [Olivová hora], jež vybudoval Šalomoun, král izraelský, pro Ašoretu, ohyzdnou modlu Sidónanů, pro Kemóše, ohyzdnou modlu Moábců, a pro Milkóma, ohavnou modlu Amónovců, král poskvrnil. (14) Posvátné sloupy (*macevot*) roztříštil, posvátné kůly (*ašerim*) skácel a místa po nich naplnil lidskými kostmi.

26 K otázce zobrazování Jahva viz Eva Janáčková, „Ikoničká a anikoničká tradice v náboženství starověkého Izraele“, *Religio. Revue pro religionistiku* 14/1, 2006, 69–86.

Výčet těchto opatření mimoděk prozrazuje značnou polyteistickou různorodost dosavadního náboženského života v Judsku, která měla být reformou monolatricky omezena ve prospěch centralizace judského státu. Dosah Jóšijášovy reformy však nelze přeceňovat vzhledem k tomu, že se na deuteronomistickém utváření biblických pramenů zřejmě podílela jen nevelká skupina stoupců „hnutí za jediného Jahva“,²⁷ jakkoli blízká – alespoň v některých obdobích – královskému dvoru. Četné nálezy ženských figurek s prsy v dlaních, dávané obvykle do souvislosti s kultem Ašery,²⁸ naznačují, že většinu judských domácností Jóšijášova reforma přímo nezasáhla.

Babylonský exil

Po nečekaném Jóšijášově skonu v Megidu, kde se judský král postavil egyptskému faraonu Nékovi II. (610–595 př. n. l.), špelo Judské království k rychlému zániku. Postupně bylo vystaveno narůstajícímu tlaku Novobabylonské říše, jež v oblasti Mezopotámie nahradila zaniklou moc Asýrie. V roce 586 př. n. l. babylonský král Nabukadnezar II. (604–562 př. n. l.) dobyl Jeruzalém, pobořil jeho hradby a zničil Jeruzalémský chrám. Jako součást anexe Judska nechal do Babylónie deportovat nejen krále (jako již o deset let dříve při prvním dobytí města), ale také značný počet příslušníků judských elit včetně kněžstva.

V běžném dobovém chápání měla tato událost jednoznačný význam: Hlavní babylonský bůh Marduk se osvědčil jako mocnější božstvo v konfrontaci s judským Jahvem, jehož palác, tj. chrám v Jeruzalémě, dokonce zbořil.²⁹ Judské společenství, odvečené do babylonského exilu, se muselo vyrovnat s rozpojením místa a kultu v důsledku přerušení chrámových obětí, centralizovaných navíc krátce předtím výlučně do Jeruzaléma. **Exil v obklíčení nepřátelských bohů vyvolal řadu změn v náboženském životě deportovaných Judejců,** jež se odrazily zejména v dobových prorockých textech zachovaných v biblických knihách *Ezechiel* a *Izajáš*. Exiloví proroci svorně ujišťují,³⁰ že příčinou katastrofy nebylo Hospodino selhání, nýbrž odpadnutí Izraele a Boží trest, který Hospodin na svůj nevěrný lid seslal.

V mladší vrstvě *Izajáše*, spadající do poslední třetiny 6. století př. n. l. a označované jako *Deuteroizajáš* (dosl. „druhý Izajáš“; *Iz* 40–55), se poprvé objevily náboženské proklamace, které tváří v tvář zničující porážce pozdvihly jedinou zbývající zbraň – **popření existence jiných bohů**. Ústy proroka Jahve zjevuje (*Iz* 45,5.21–22):

27 Klasické rozpracování této teze viz Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York: Columbia 1971.

28 Srov. Raz Kletter, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, (BAR International Series 636), Oxford: Tempus Reparatum 1996.

29 Srov. Dalibor Papoušek, „Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa“, in: kol., *Konec světa*, Brno: Masarykova univerzita 2014, 7–21.

30 Jeremjáš, třetí z velkých exilových proroků, působil v Egyptě.

(5) Já jsem Hospodin a jiného už není,
mimo mne žádného Boha není.

...

(21) Kromě mne jiného Boha není!
Bůh spravedlivý a spasitel
není mimo mne.

(22) Obratě se ke mně a dojdete spásy,
veškeré dálavy země.
Já jsem Bůh a jiného už není.

Důsledky této exkluzivně monoteistické proklamace nechal Deuteroizajáš dopadnout na babylonská božstva a jejich pohanské vyznavače, kteří se klanějí pouhým výtvořům vlastních rukou (srov. *Jr* 10,1–5), se zničující ironií (*Iz* 44,9–10):

(9) Výrobci model (*pesel*) jsou všichni k ničemu; modly, které mají za žádoucí, jim nijak neprospějí. Jejich svědkové, ti nic nevidí a nic nevědí, jsou jen pro ostudu. (10) Kdo si boha vyrábí, jen modlu si odlévá; nebude z toho mít žádný prospěch.

Deuteroizajáš nenechal nikoho na pochybách, že konkrétními adresáty těchto inaktiv jsou právě vládcové babylonského panteonu, bůh Marduk a jeho syn Nabu (*Iz* 46,1):

Bél³¹ klesl, Nébo se zhroutil,
jejich modlářské stvůry
byly naloženy na zvěř a na dobytek[.]

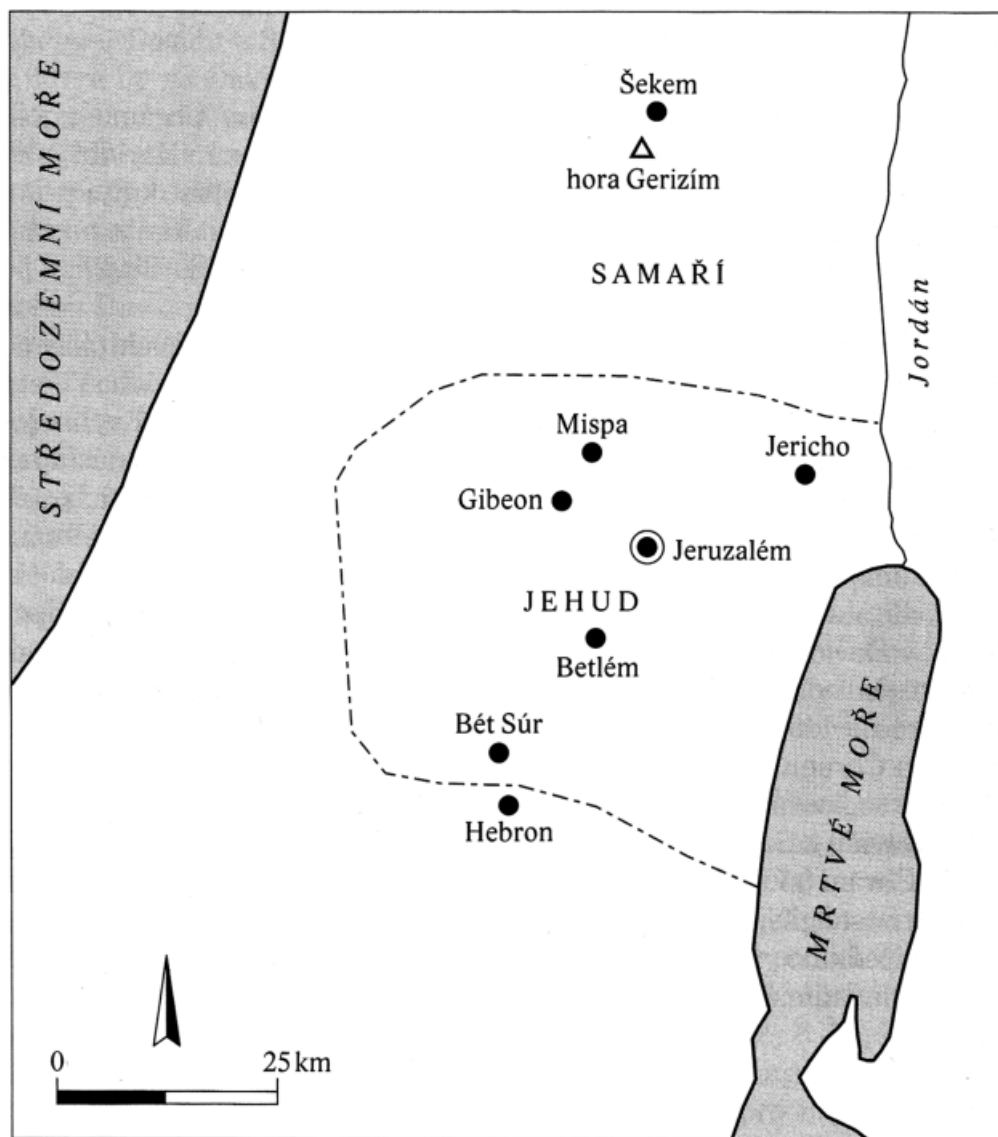
Text *Deuteroizajáše* byl dotvořen v těsně poexilním období jako aktuální reakce na osvoboditelský čin perského krále Kýra II. (559–530 př. n. l.), který v roce 539 př. n. l. vyvrátil Novobabylonskou říši a o rok později dovolil judským exulantům návrat do Palestiny (srov. *Ezd* 1,1–4). Mechanismus exkluzivního monoteismu³² dokonce Deuteroizajáš dovilil označit Kýra za „Hospodinova pomazaného“ (*mašiach Jahve; Iz* 45,1), který – s ohledem na pohanská, reálně neexistující božstva – nakonec může jednat pouze z Hospodinovy vůle.

31 Mardukův titul „Bél“ znamená „Pán“, podobně jako opis Jahvova jména „Adonaj“ („můj Pán“, Hospodin). Obdobný výraz severozápadních Semitů *baal*, původně s tímž obecným významem „pán“, si ve funkci vlastního jména Baal podržel bůh bouře Hadad, hlavní Jahvův konkurent v syropalestinských panteonech.

32 Podrobný rozbor monoteistické rétoriky Deuteroizajáše viz např. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001, 179–194.

Politické prosazení monoteismu

Přes revoluční význam Deuteroizajášových proklamací zůstával exkluzivní monoteismus pouze na úrovni prorocké rétoriky a širší společenské uplatnění mohl nalézt až po konsolidaci judských poměrů v rámci perské nadvlády. Z někdejšího Judského království se v perském období stala provincie s aramejským názvem Jehud (obr. 6), jejíž obyvatelé začali být označováni jako *Jehudim*, tj. Židé. U prvních židovských představitelů, Šéšbasara a zvláště Zerubábela, s nímž byla spojena obnova Jeruzalémského chrámu přibližně v letech 520–515 př. n. l. (srov. *Ezd* 6,15), se ještě zdůrazňovala jejich rodová souvislost s davidovskou dynastií. Jejich následovníci Ezdráš a Nehemjáš však již působili „jen“ jako vysocí úředníci v perských státních službách. Úvahy o obnovení království se v podmínkách perské nadvlády přesouvaly na rovinu mesianistických očekávání. Především s Ezdrášem a Nehemjášem bylo spojeno postupné a bolestné prosazování nového pojetí náboženského života, které lze v tomto období již považovat za nejranější podobu judaismu. Jeho těžištěm však bylo především **praktické uplatňování exilem inspirovaných náboženských změn, jež se soustředily spíše na rituální čistotu a obnovu chrámového provozu než na exkluzivní monoteismus v dogmatickém smyslu.** Součástí tohoto procesu bylo i vyloučení Samařanů z obnovy Jeruzalémského chrámu a nakonec jejich vypuzení z rámce judaismu. Novým samaritánským centrem se stala svatyně na hoře Gerizím mimo území provincie.



Obr. 6: Perská provincie Jehud. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010, 184.

Řada proměn, pevněji usazujících exkluzivní monoteismus v samotném judaismu, se zřejmě odehrála později, až v helénistickém a římském období.³³ Nejstarším nežidovským pramenem, který zmiňuje monoteistický a anikonický charakter judaismu, je dílo *Peri Iúdaíón* (O Židech) řeckého autora Hekataia z Abdér, sepsané kolem roku 300 př. n. l. a fragmentárně dochované u Diodóra Sicilského (XL,3,1–7).

33 Přehled vývoje poexilního judaismu, opřený o detailní výčet dostupných pramenů, podává např. Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York: Routledge 2000.

