

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Kdo je Izrael?
Proměny pojetí Izraele v Tóře a Prorocích.

Tomáš Doležel

Katedra Starého zákona
Vedoucí práce: doc. Petr Sláma, ThD.
Studijní program: bakalářské studium v kombinované formě
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem „Kdo je Izrael? Proměny pojetí Izraele v Tóře a Prorocích“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Mnichově dne 16.8.2016

Tomáš Doležel

Anotace

Obecná představa, že dějiny starověkého Izraele korespondují s biblickými dějinami a jejich chronologií byla ve světle moderní archeologie a biblické kritiky nabourána do té míry, že je dnes upírána historická realita příběhům praotců, exodu, násilného dobytí Kenaanu a dalších biblických vyprávění, včetně reálií Davidova království. Máme tedy dvoje rozdílné dějiny starověkého Izraele: dějiny *skutečné*, jejíž rekonstrukci poskytuje moderní historická věda, a dějiny *biblické*. První část této práce podává moderní rekonstrukci dějin starověkého Izraele, opřenou o interní, biblickou, evidenci a externí, archeologická, data. Na pozadí této *skutečné* historie jsou sledovány proměny historického společenství kolektivně označeného jako Izrael. Zároveň jsou biblické dějiny uvedeny do vztahu ke skutečným dějinám jako jejich specifická interpretace, vyjadřující sebepochopení tohoto společenství nabyté v jisté historické epoše. Dále, zpochybněním historicity Davidova království jakožto historického spojení mezi severním a jižním královstvím odpadá institucionální základ pro jakoukoli společnou identitu izraelské a judské populace. Objevuje se tedy otázka, jak je možné, že se „Judsko stalo Izraelem“, tj. vztáhlo na sebe toto kolektivní označení. Druhá část této práce se snaží na tuto otázku odpovědět a zároveň se pokouší nalézt historickou epochu, ve které se tento posun judské sebeidentifikace mohl realizovat. Konečně, třetí část práce je zaměřena na proměny pojetí Izraele v Bibli samé; tyto proměny jsou sledovány na základě proměn cílového společenství smlouvy v průběhu biblických dějin. Tato poslední část je stručná a slouží jako nástin budoucí možné další práce k tomuto tématu.

Klíčová slova

Starý zákon, dějiny Izraele a Judska, historická kritika, identita a sebepochopení judské populace, kolektivní označení Izrael, eklesiologický Izrael.

Summary

The common understanding of the history of ancient Israel as being coincident with its biblical account has been disrupted, mainly due to recently acquired archaeological data and modern biblical criticism, to such an extent that historicity is today denied to the Patriarchs, Exodus and to other biblical narratives. Disputed is also historical existence of the great and powerful kingdom of David. We are thus left with two histories of ancient Israel: the first one is a *real* history as it is given by a realistic reconstruction of the modern history science, while the second one is the *biblical* history, substantially differing from the first one. The first part of this work provides a modern reconstruction of the history of ancient Israel, based on internal, i.e. biblical, evidence as well as on external, i.e. archaeological, data. We track the development and changes of the community denoted as Israel in the course of this *real* history. Biblical history is considered to be a specific interpretation of the real history, expressing a fundamental self-understanding of that community. Further, the denial of historicity of the Davidic kingdom removes the once assumed institutional base for a common Israelite sense of belonging comprising the northern Israelite population as well as the southern population of Judah. A new question then arises: how do we explain Judah becoming Israel as well? The second part of this work provides an attempt to answer said question: we search for an historical context within which the population of Judah, or their descendants, might have adopted Israelite collective identity. Finally, the third part of this work aims at studying various communities which Bible itself associates with the notion of Israel. We propose in this context to study target communities of several pacts, which “*ecclesiological* Israel” concluded with God in the course of biblical history. This last part is concise and should only be regarded as giving direction towards a possible further development of the present thesis.

Keywords

Old Testament, history of Israel and Judah, historical-critical method, identity and self-identification of the population of Judah, Israelite collective identity, ecclesiological Israel.

Poděkování

Rád bych poděkoval doc. Petru Slámovi za konzultace, komentáře a rady při vzniku této práce.

Obsah

Úvod.....	8
1. Dějiny starověkého Izraele ve světle moderní historické vědy	13
1.1 Celková chronologie.....	13
1.2 Palestina v mladší době bronzové (14.-13. století)	15
1.3 Období krize a nového počátku (12. století).....	19
1.4 Nová společnost (1150 - 1050): etnogeneze Izraele	21
1.5 Davidovo království a historická realita (1050 – 930).....	29
1.6 Izraelské království: jeho vzestup a pád (930 – 722).....	34
2. Judsko a kolektivní označení Izrael	40
2.1 Judské království ve stínu království Izraele (930 - 722).....	40
2.2 Judsko ve stínu světové mocnosti (722 - 640).....	42
2.3 Jóšijášova reforma a první deuteronomistická dějeprava (640 - 609) ...	46
2.4 Pád Judska a exil: konec historické epochy (609-586)	52
2.5 Judsko a kolektivní označení Izrael	54
2.5.1 Judsko jako Izrael v monarchistické době	55
2.5.2 Judsko jako Izrael v době Jóšijášovy reformy	59
2.5.3 Judsko jako Izrael v době exilní a poexilní.....	62
2.5.4 Judsko jako Izrael v helénistické době	66
3. Proměny v pojetí Izraele od Tóry k Prorokům	72
Seznam literatury	74

Úvod

Kdo je Izrael, kdy se vynořil z temnoty dávnověku, jakým způsobem byl chápán sám sebou a okolními národy, a jakým způsobem se toto pochopení vyvíjelo a postupně stalo součástí globálních světových dějin – to jsou otázky, které nelze zodpovědět bez toho, abychom vypsali dějiny starověkého Izraele. Známe ovšem dějiny starověkého Izraele? Až donedávna bylo na tuto otázku odpovídáno kladně, neboť jakákoli rekonstrukce dějin starověkého Izraele byla odvozována z událostí líčených v Bibli, jejíž historická relevance nebyla, a ani nemohla být, zpochybnována. Jakákoli historie starověkého Izraele tak byla pouze parafrází biblického vyprávění. Dějiny starověkého Izraele byly takto pojímány až do nedávné minulosti. Důvodem tohoto pojetí izraelských dějin byla jednak teologická závažnost svědectví v Bibli obsaženého, a také až do nedávné doby chybějící historická data, neboť archeologický výzkum Palestiny začal ve srovnání s Egyptem, Mezopotámií či Řeckem později a jeho původním smyslem nebyla ani tak snaha o novou formulaci dějin starověkého Izraele na základě nových a autentických zdrojů informací, nýbrž spíše snaha o nalezení „důkazů“ potvrzujících historickou pravdivost biblického svědectví. Takto byl historicko-kritický pohled na dějiny starověkého Izraele dlouho odsouván stranou, ačkoli bylo s přibývajícemi novými historickými poznatky stále častěji kriticky připouštěno, že mnohým událostem biblického svědectví chybí historická průkaznost.

Obecná představa, že dějiny starověkého Izraele korespondují s biblickými vyprávěními a jejich chronologií, byla v posledních dvou stoletích nabourána nejprve zpochybněním historicity stvoření a potopy. Poté byla zpochybněna postupně historicita příběhů praotců, exodu a násilného dobytí Kanaanu, dále byla zpochybněna historická existence dvanácti kmenů izraelských, osob Mojžíše a Jozueho, a událostí s nimi spojených, a nakonec i osob a událostí knihy Soudců. Tato vyprávění byla vykázána do oblasti *mýtu*. To samo o sobě ovšem neznamená, že by tato vyprávění byla *nepravdivá* nebo neobsahovala jisté historické jádro. Jsou nepochybně součástí dějin starověkého Izraele a jakákoli rekonstrukce těchto dějin je nemůže pominout. Na druhé straně se jim upírá historická relevance, takže nemohou být považovány za hodnověrný historický pramen. V této situaci bylo zřejmé, že dějiny starověkého Izraele bude nutno převyprávět, a pro mytické biblické příběhy nalézt v jejich rámci nové místo.

Nové pojetí dějin starověkého Izraele vycházelo z obecného přesvědčení, že právo na historicitu nelze odeprít Davidovi a jeho potomkům, neboť nebylo možné si představit, že by davidovské království, považované za vrchol dějin starověkého Izraele, nebylo historicky realizované (ačkoli i zde chyběly archeologické nálezy ve prospěch této hypotézy). Nebylo pochybováno o tom,

že skutečně existovalo jednotné a mocné izraelské království, ve kterém kralovali David a Šalamoun, a ve kterém skutečně stál „první“ chrám. Mytické biblické příběhy, a zvláště Zákon a vyprávění o dobytí země zaslíbené, je pak nutno chápat jako texty zakládající právní a náboženskou identitu etnické skupiny vracející se z exilu, a ospravedlňující samotný onen návrat, po kterém se měly realizovat politické, etnické a náboženské skutečnosti, které na stejném území již v minulosti existovaly. Jedině skutečná předchozí existence Davidova království jako ideálu dějin starověkého Izraele mohla zakládat právo vracejících se exulantů na poexilní národní a náboženskou jednotu, a ospravedlnit jejich nárok na znovunabytí země. Takto bylo pochopeno, že redakce oněch biblických příběhů, které již nebylo možno považovat za historicky průkazné, musela probíhat v poexilní době, takže tyto příběhy nás ani tak neinformují o dobách velmi vzdálených a časově neurčitých, ale spíše vypovídají o poexilní realitě, kterou do těchto vzdálených dob promítají. Mytické příběhy byly nově pochopeny jako informující o poexilní historické epoše dějin starého Izraele.

Současná moderní biblická kritika¹ ovšem zpochybňuje existenci Davidova království v proporcích známých z biblických vyprávění. Tím, že popírá existenci jednotného a silného království zahrnujícího Izrael a Judu, popírá existenci historického spojení mezi severním a jižním královstvím, a takto redukuje historický starověký Izrael na jedno z mnoha malých království, která existovala na území Palestiny, a která byla nenávratně smetena asyrským výbojem. Je tedy nutné znovu přepsat dějiny starověkého Izraele – a tentokrát radikálně: historie starověkého Izraele se v moderním pohledu nemůže podstatně lišit od paralelních historií okolních malých království. Tyto historie lze ve světle nových archeologických nálezů a písemných pozůstatků přibližně zrekonstruovat od jejich pravděpodobného vzniku až po jejich definitivní zánik. Stejný osud by bezpochyby potkal i starověký Izrael, pokud by nám historie nebyla zanechala Bibli jako zápis jeho tradice, a tím zamezila tomu, aby tato tradice navždy zmizela. Vrcholem dějin starověkého Izraele není v moderním pohledu spojené Davidovo království, ale šťastné mezidobí mezi asyrskou a babylonskou okupací v období vlády judského krále Jóšijáše (640-609 př.Kr.). Jeho snaha o vytvoření co největšího územního celku na základě jednotného etnického a náboženského principu (jediný Bůh a jediný chrám) měla zahrnovat zevrubnou náboženskou reformu, a spolu s ní redakci písemných a ústních tradic do jednotného textu, tzv. *první* nebo *původní* verze *deuteronomistické dějepřavy*. Rozhodnost, se kterou měl král Jóšijáš realizovat svou náboženskou reformu, a s ní spojenou přípravu k expanzi na etnicky

¹[Liv] Mario Liverani: *La Bible et l'invention de l'histoire*; Collection Folio Histoire 178, Galimard, Paris, 2010; francouzský překlad italského originálu; [Fin] Israel Finkelstein a Neil Asher Silberman; *Objevování Bible*; Vyšehrad 2007.

příbuzná sousední území (tato expanze pravděpodobně zůstala pouze ve fázi projektu), svědčí o jeho přesvědčení, že judské království může přežít, v sousedství velkých imperiálních mocností, jakými byla tehdy už zřícená Asýrie, vždy přítomný Egypt nebo vzrůstající se Babylonská říše, jediné bude-li velkým, silným, etnicky jednotným a nábožensky centralizovaným státním útvarem. Ačkoli Jóšijášův projekt mocného státu podle vzoru Davidova království ztroskotal, to hlavní, na čem bylo možno v budoucnu stavět, bylo vykonáno. Zmíněná první deuteronomistická dějeprava byla výsledkem horečné historiografické a redakční práce, při níž mělo dojít k přepisu a transformaci tradovaných historických pramenů do podoby korespondující se smyslem a účelem Jóšijášovy reformy. Závažnost této práce byla podpořena (možná fiktivním²) nálezem knihy Zákona v jeruzalémském chrámu. Takto mohla být Jóšijášova náboženská reforma chápána a prezentována jako *znovuobnovení poměrů, které již v minulosti existovaly*, a byla ji tedy dodána autorita a vážnost tradice.

První deuteronomistická dějeprava svým rozsahem prochází biblické knihy Deuteronomium, Jozue, Soudců, 1. a 2. Samuelovu a 1. a 2. Královskou. Jejich dochované znění odráží pozdější redakci (či řadu redakcí), a není jasné, jaké textové jádro tvořilo celek původní dějepravy, redigované za krále Jóšijáše. Exilní či poexilní redakce, tzv. *druhá deuteronomistická dějeprava*³, měla aktualizovat deuteronomistické dějiny ve světle nové politické reality: krachu Jóšijášova projektu, pádu Jeruzaléma, zničení jeho chrámu, a odvlčení národní elity do babylonského vyhnanství (a to navzdory tomu, že Jóšijáš byl věrný Hospodinu). Pozdější redakce předsunuly před deuteronomistickou dějepravu spisy o Praotcích, čímž jí poskytly „před-dějiny“, a v jejich rámci první smlouvu, kterou uzavřel Hospodin s Abrahamem. Dějiny starověkého Izraele tak byly vsazeny do širšího kontextu dějin národů předního Orientu. Předřazením prvních kapitol Geneze byla nakonec dějeprava starého Izraele učiněna kompletní. Výlučnost dějin starého Izraele tak byla dosvědčena jejich vsazením do kontextu historie celého vesmíru.

Období Jóšijášovy vlády v Judsku je možno považovat za vrchol dějin starověkého Izraele v následujícím smyslu. Žádné období judských dějin se nevyznačovalo tak silnou náboženskou aktivitou a tak velkou snahou o sebepochopení a vyjádření národní identity. Národní dějiny dvou království palestinského regionu, izraelského a judského, které se zásadně neliší od dějin okolních národů, a které je moderní historiografie schopna na základě

² Tady nelze nezpomenout analogie v rámci českých dějin, kterou je redakce Rukopisů královédvorského a zelenohorského. Obecně akceptovaná hypotéza tvrdí, že nalezený text měl odpovídat deuteronomistickému zákoníku (Dt 12-25) rozšířenému o kontext, který jej prezentuje jako předmět smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem, reprezentovaným Mojžíšem (Dt 4-28).

³ Viz. [Fin], strana 269.

dostupných poznatků v podstatných rysech zrekonstruovat – tyto dějiny můžeme nazvat *skutečnou historií*⁴, se tady setkávají se svým vlastním přepisem do podoby (první verze) deuteronomistických dějin, které vyjadřují základní sebepochopení judské národní identity, a ve kterých je *lidu Hospodinovu* vyhrazena v dějinách role naprosto výjimečná. A je to právě tato *vykonstruovaná historie*⁵, zachycená v biblických vyprávěních, která měla ovlivnit celé světové dějiny, zatímco vliv skutečných, běžných, dějin se stal zanedbatelným.

Už samotná okolnost, že moderní biblická kritika nechává vrchol dějin starého Izraele probíhat v malém judském státě mimo historické izraelské království, které samo o sobě nemuselo mít s tím judským mnoho společného, svědčí o nejasnosti kolektivního označení Izrael. Je zřejmé, za prvé, že Izrael musí označovat jistou entitu, kterou nelze jednoduše ztotožnit s historickým severním izraelským královstvím a jeho lidem. Za druhé je zřejmé, že v průběhu dějin (*skutečných i biblických*) pojem Izrael označoval různá společenství, tj. jeho význam se vyvíjel v čase. Tím se tedy znovu vrací původní otázka: kdo je Izrael? Navíc, zpochybněním historicity Davidova Velkého Izraele jakožto historického spojení mezi severním a jižním královstvím odpadá institucionální základ pro jakoukoli společnou identitu jejich obyvatel. Jak je tedy vůbec možné, že Judsko je Izrael? Kdy a proč se Judsko stalo Izraelem, tj. vztáhlo na sebe toto kolektivní označení? Kdy došli Judejci, či jejich potomci, k tomuto sebepochopení, a s jakým Izraelem se identifikovali?

Předmětem této práce je pokusit se na tyto otázky odpovědět za pomoci souběžné konfrontace skutečných a biblických dějin⁶. Rekonstrukce skutečných dějin je provedena na základě kombinace *interní evidence*, tj. biblických textů, popřípadě textů z jejich okolí, a *externí evidence*, tj. uvážením mimobiblických textů a aktuálních archeologických poznatků. Kapitola 1 je

⁴ Liverani [Liv] tyto dějiny nazývá *l'histoire normale*, normální, běžné dějiny. Jedná se o historickou rekonstrukci dějin starověkého Izraele kterou poskytuje moderní historiografie na základě literární a textové kritiky dostupných literárních zdrojů, a se zřetelem k modernímu archeologickému výzkumu. Podle Liveraniho je *l'histoire normale* spíše nezajímavá, analogická dějinám ostatních království podobného vývoje, a nemající žádný vliv na budoucí dějiny; cf. [Liv], strana 23.

⁵ Liverani [Liv] nazývá biblickou verzi dějin Izraele *l'histoire inventée*, historie vykonstruovaná, vymyšlená; cf. [Liv], strana 24. Tento název je dle mého soudu zavádějící, neboť působí dojem, že první deuteronomistická dějeprava (a její následné poexilní redakce) je spíše než přepisem tradovaných historických pramenů originálním autorským dílem, což je nepravděpodobné. Vhodnějším termínem by byly např. *biblické dějiny*.

⁶ V podstatě se jedná o konfrontaci historiografické práce činěné ve dvou různých historických epochách: v době redakce biblického textu a v době přítomné.

věnována rekonstrukci dějin historického izraelského království, a stručně prochází časový úsek cca 700 let – od dávných dob egyptské dominance, až po jeho pád roku 722 př. Kr. V první polovině kapitoly 2 je provedena rekonstrukce skutečných dějin judského království, která je dovedena do konce monarchistické epochy roku 586 př. Kr. Fakta z této historické části práce jsou použity jako argumenty v druhé části kapitoly 2, ve které hledáme dějinnou epochu, ve které se „Judsko stalo Izraelem“. Konečně, kapitola 3 shrnuje proměny pojetí Izraele jako *lidu smlouvy* v průběhu biblických dějin – od Tóry k Prorokům, na základě proměn cílového společenství smlouvy. Zároveň se zde pokoušíme o zařazení těchto společenství, tj. společenství Izraele, do rámce skutečných dějin.

České přepisy biblických jmen a místních názvů respektují úzus ekumenického překladu Bible. V několika málo případech je nicméně preferován obecně zažitý termín; užíváme např. Hebron místo biblického Chebrón.

1. Dějiny starověkého Izraele ve světle moderní historické vědy

1.1 Celková chronologie

Z geografického hlediska není Palestina zemí nijak výjimečnou; je tomu spíše naopak. Se svými 20.000 kilometry čtverečními nedosahuje rozlohy historického území moravského, je chudá na nerostné bohatství, a s pouze jednou nevelkou řekou – Jordánem, i na vodu. Deštěm je zavlažována pouze malá část její rozlohy, především vyšší polohy galilejské a centrální vrchovina; zbytek se řadí mezi zóny polosuché, až suché. Půda vhodná pro zemědělství, které má nutně pluvialní charakter, se též nachází velmi omezeně: kolem středního toku Jordánu, v Jizreelském údolí a v dolních polohách Šefely. Zbytek tvoří kamenité terény a pahorkatina. Celkově je země svým charakterem vhodná pro kombinaci chovu dobytka (koz a ovcí), a zemědělství menšího formátu na úrovni rodinných podniků a nevelkých obcí. Tyto skromné podmínky zajišťovaly obživu pouze omezeného počtu obyvatel, což vysvětluje, že ve srovnání s Egyptem či Mezopotámií, jejíž populace se již v mladší době bronzové počítaly v milionech obyvatel, Palestina jich ve stejné době měla pouze kolem 250.000⁷. Z toho též vyplývá velmi omezený potenciál k rozvoji úrovně života a k formování vyspělé společnosti, podobné těm, jakých bylo dosaženo v jiných oblastech předního Orientu: v Egyptě, Mezopotámii, Sýrii nebo Anatolii. Palestina je geograficky těmito velkými kulturami obklopena, takže tvoří jakési transitní území mezi Egyptem a Malou Asií - území jehož význam je ve srovnání s těmito zeměmi zcela marginální. A přesto se v této zemi, chudé na lidské i přírodní zdroje, dokázalo zkoncentrovat velké množství událostí a vzpomínek, které se rozšíří prakticky do celého světa, a zásadním způsobem ovlivní dějiny jeho podstatné části. Tento paradox vyplývá z neobyčejné schopnosti jejích obyvatel naplnit tuto zemi symbolickými významy, které se stanou nositeli hodnot univerzálních a nadčasových, jež budou tito obyvatelé, a jejich potomci, schopni v průběhu postupných disperzí a opětovných koncentrací rozšířit daleko mimo původní území.

Výše zmíněné danosti geografické a ekologické budou determinovat společenské a politické dějiny Palestiny na dlouhá tisíciletí. Tabulka 1 přehledně uvádí archeologické epochy, a jejich časová období, a přiřazuje jim klíčové události palestinských dějin. Počátek urbanizace palestinského území spadá do starší doby bronzové (2800-2000 př. Kr.). Ve střední době bronzové (2000-1550 př. Kr.) se formují první ekonomické a politické teritoriální

⁷ Cf. [Liv], strana 30.

jednotky, jejíž obyvatelstvo je rozděleno podle svého určení, a stratifikováno podle společenské prestiže, tj. příjmu. Velikost a okruh vlivu těchto prvních měst je vždy podmíněn geografickými skutečnostmi a z nich vyplývající místní hospodářskou výtěžností. V chudé Palestině střední doby bronzové mohla tato města čítat nejvýše 3000-4000 obyvatel, a jejich rádius - do kterého je zahrnuta zástavba spolu s okolními polnostmi, lze odhadnout na desítku kilometrů. K městům mohla být připojena vzdálenější stepní nebo náhorní území využívaná jako sezonní pastviny. Města byla nezávislá a měla charakter městských států s centrálně položeným sídlem vládce, který spravoval celý kanton, tj. veškeré území asociované s městem. Srovnáním s počty obyvatel v kantonech vyskytujících se v bohatších severních oblastech, např. v Ugaritu, je možné odhadnout počet obyvatel v palestinských městských státech na maximálně 12.000 osob⁸, z nichž 20% tvořilo úřednictvo, 20% bylo pastevců, a zbylých 60% obhospodařovalo půdu.

Mladší doba bronzová (1550-1180 př. Kr.) je v Palestině charakterizována egyptskou dominancí. Na jejím konci došlo k dějinnému zlomu: ke krizi a zhroucení stávajícího regionálního systému městských kantonů, při kterém došlo k podstatné redukci obyvatel Palestiny. Na počátku první doby železné (1180-900 př. Kr.) se v Palestině objevuje nová společnost, ze které se bude postupně konstituovat „první Izrael“, v literatuře někdy označovaný jako „proto-Izrael“. Zde se poprvé setkáváme s označením jisté skupiny obyvatelstva jako Izrael. V jakém smyslu je tato skupina Izraelem, a co ji odlišuje od okolních společností, bude předmětem diskuze v kapitole 1.4. Předtím je ovšem ještě nutno se vrátit a pochopit příčiny onoho dějinného zlomu, který nastal na přelomu mladší doby bronzové a první doby železné, a který ve svých důsledcích k izraelské etnogenezi vedl.

Tabulka 1

Časové období	Archeologická epocha	Biblický pramen	Historická fáze
3500 – 2800	Chalkolit – doba měděná		
2800 – 2200	Starší doba bronzová		Počátek urbanizace
2000 – 1550	Střední doba bronzová	Praotcové	Nezávislé městské státy
1550 – 1180	Mladší doba bronzová	Exodus a dobytí Kenaanu (Joz)	Egyptská dominance

⁸ [Liv], strana 34.

1180 – 900	Doba železná I	Soudci a sjednocené království	Etnogeneze, období formování Izraele
900 – 600	Doba železná II	Rozdělená království Judy a Izraele	Rozdělená království a asyrská dominance
600 – 330	Doba železná III	Exil a doba poexilní	Babylonské království a Perská říše

1.2 Palestina v mladší době bronzové (14.-13. století)

Palestině mladší doby bronzové je možno přiřadit dvě základní charakteristiky: postupné soustředění obyvatel kolem několika málo úrodných lokalit a egyptská dominance.

Jak bylo výše zmíněno, zemědělsky využitelná půda⁹ je v Palestině přítomna pouze v několika oddělených zónách: kolem pobřeží a v kopcovité krajině která jej lemuje, v Jizreelském údolí, a ve středních a vyšších polohách údolí jordánského. Na základě informací získaných studiem tabulek nalezených v egyptské El-Amarně¹⁰ lze předpokládat, že se v těchto oblastech během mladší doby bronzové zkoncentrovalo prakticky veškeré obyvatelstvo Palestiny. Zbylá území jsou vhodná nejvýše k chovu dobytka a jeho pastvě, což je typické pro horní polohy Judska, Samaří a oblastí galilejských, a též pro stepní oblasti východní (Zajordánsko) a jižní (směrem k Negevské poušti). Politická mapa Palestiny mladší doby bronzové je tak tvořena hustou sítí městských států rozložených podél pobřeží, v Jizreelském údolí a v údolí Jordánu. Městská uskupení se vyskytují velmi zřídka v hornatých oblastech. Zde přítomná nepočetná a izolovaná sídla, ve kterých dominuje pastevectví, mají logicky větší potenciál k autonomnímu územnímu rozvoji. Dvě z nich se rozvinou v důležitá lokální centra: Šekem na severu a Jeruzalém na jihu se postupně stanou středisky nejrozlehlejších palestinských kantonů, a později se stanou středisky severního izraelského a jižního judského království. Permanentní osídlení je prakticky nulové jižně od Hebronu v Judsku, a jižně od Madaby v Zajordání.

⁹ Poznamenejme, že její úrodnost je cca 3-5x nižší než půda nacházející se v okolí Nilu a Eufratu.

¹⁰ Jejich doba vzniku se odhaduje v rozmezí let 1370-1350 př. Kr.

Egyptská nadvláda trvala více než tři století, od roku 1460 do roku 1179 př. Kr. Kontrola Palestiny probíhala nepřímou. Egyptští místodržící, jak nás o tom informují archívy z El-Amarny, sídlili pouze v Gaze, v Kumidi v Libanonu¹¹, a v Sumuru¹² na dnešní syrsko-libanonské hranici. Tato sídla byla doplněna o malé posádky v Jaffě, Bet-Šeanu v Jizreelském údolí a v Ullaze severně od Byblu v Libanonu. Podrobnou analýzou archivních údajů je možné odhadnout, že na správu syro-palestinského území v dobách klidu Egypt využíval pouhých 700 osob¹³. Lokálním vládcům byla ponechána autonomie, za kterou byli nuceni platit roční tribut, a byl jim vnucen egyptský náboženský systém, ve kterém byl faraon vtěleným bohem. Lokální palestinští vládcové byli povinni se na něj obracet oslovením “Slunce všech zemí, *božstvo*“ (pojem bůh je zde vskutku v plurálu, což předznamenává biblický plurál *elohim*). Vazalský slib věrnosti byl překvapivě stručného znění¹⁴: „*nepovstaneme nikdy, nebo už nikdy, proti Jeho Excelenci*“, a ve svých důsledcích se prakticky rovnal otroctví. Obnášel výplatu ročního tributu, ubytování a provizi pro jeho výběrčí, povinnost ubytovat a živit procházející egyptské karavany, povinnost poskytovat dívky do faraonova harému – a to s velkým materiálním zajištěním, a tak dále. Lokální vládce se též zavázal udržovat v chodu město jemu svěřené Jeho Excelenci, *božstvem*, zajišťovat jeho obranu, a udržovat jeho infrastrukturu v takovém stavu, aby byla okamžitě použitelnou, pokud o to egyptská strana projeví zájem. Co nabízela Jeho Excelence, *božstvo*, na oplátku? Nic jiného než život, za jehož blahosklonného dárce (a též spravedlivého zpětného příjemce, bylo-li to nutné) se egyptský faraon považoval. Texty z El-Amarny se zmiňují o tom, že faraon byl dárce *dechu života*¹⁵, což je termín užitý v Gn 2,7 ve spojení s darem života, který Hospodin dává člověku. S rolí dárce života bylo spojeno výhradní právo rozhodovat o přídělích potravy, tj. obilí. Ačkoli se tato výsada zřejmě vztahovala pouze na egyptské poddané, je možné, že v dobách nouze obdrželo obilí také obyvatelstvo syro-palestinské – byla nalezena tabulka s textem, ve kterém král Byblu opětovně prosí o zaslání obilí, neboť jeho městu hrozí hlad¹⁶. Poznamenejme, že stejná realita je patrná v pozadí josefovské novely (Gn 39-50) a v situaci egyptského otroctví (Ex 1): autonomie syro-palestinských etnických skupin je pouze iluzorní, a vztah k egyptské centrální moci je vztahem životní závislosti a faktického otroctví. Původní látky těchto biblických textů tedy mohly mít svůj původ už v této době.

¹¹ Dnešní Kamed El Laouz severozápadně od Damašku.

¹² Dnešní Tell Kazel.

¹³ [Liv], strana 37.

¹⁴ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955; strana 238.

¹⁵ M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna*, I-II, Brescia 1998-99; strana 117.

¹⁶ [Liv], strana 40.

Za svou „věrnost“ syro-palestínští králové recipročně očekávali vojenskou pomoc v případě externích útoků, či vnitřních rebelií. Této pomoci se ovšem ve většině případů nedočkali, jak informují dopisy z El-Amarny; egyptská centrální moc zřejmě předpokládala, že jakýkoli budoucí vládce ji bude poddán stejně jako ten stávající, a do lokálních konfliktů vstupovala jen v případě ohrožení jejího přímého vlivu v oblasti.

Je zřejmé, že tento model vzdáleného a mlčícího boha¹⁷ mohl být účinný pouze v dobách relativního klidu. Konec mladší doby bronzové se ovšem vyznačuje zvýšenou imigrační aktivitou (příchodem tzv. mořských národů), a také zhoršující se ekonomickou situací, vedoucí k sociálnímu napětí a k formování skupin stojících mimo společnost, a přímo ji ohrožujících. Není divu, že v této nové situaci došlo k postupné ztrátě egyptské kontroly nad Palestinou, a k rozpadu relativně blahobytné syro-palestinské společnosti mladší doby bronzové.

Představu o podobě a organizaci palestinské společnosti mladší doby bronzové je si možno udělat na základě dobových archivů nalezených v tureckém Alalachu a syrském Ugaritu – získané informace je nutno extrapolovat do palestinského prostředí, přičemž je nutno uváděné počty obyvatel redukovat o třetinu. Život městského státu je soustředěn kolem královského paláce v jehož sousedství se nachází svatyně, či chrám¹⁸, skromných rozměrů, která je sídlem lokálního božstva a dějištěm symbolických rituů, ve kterých vystupuje král, případně, jde-li o ritus plodnosti, též královna. Role chrámu v politickém životě je naprosto sekundární, tj. kněžstvo je zcela závislé na králi (politika je laická, na rozdíl od reality egyptské nebo mezopotámské). Palác je centrem vzdělanosti a sídlem písařské školy babylonské tradice. Písemné pozůstatky vzniklé v těchto školách jsou ovšem velmi vzácné - na rozdíl od rozsáhlých archivů z Ugaritu nebo z El-Amarny.

Jak již bylo zmíněno, 80% obyvatel žilo mimo prosperující městská centra, zcela odkázáno na vlastní produkci. Tato většina obývala a využívala agropastorální prostor, soustředěna do vesnic malých rozměrů (průměrně 20 domů s cca 70 obyvateli). Většinové obyvatelstvo těchto vesnic se dělilo na dvě skupiny: na zemědělce trvale usazené ve vesnici a obhospodařující okolní půdu, a na pastevce usazené sezonně a putující v průběhu roku se svými stády. Vesnice jsou ovládány rodinnými klany, a na rozdíl od palácové byrokracie jsou řízeny jako „rodinné firmy“: na principu příbuznosti a kolegiality. Oba typy obyvatelstva ovšem tvořily jednu komunitu, která se shromažďovala okolo venkovních svatých míst, kde se konaly obětní obřady božstvu těmto

¹⁷ Popsaný egyptský model kontroly připomíná známý model „ochrany“, ve kterém jsou nuceni podnikatelé platit svým „ochráncům“, tj. různým mafím, výpalné.

¹⁸ Chrám ze 13. století př. Kr. byly nalezeny v Chacoru, Megidu a Šekemu.

místům zasvěcenému. Dva texty z Ugaritu dokládají již ve 13. století př. Kr. existenci význačných dubů, u kterých se manifestuje božstvo¹⁹. Biblické příběhy o Praotcích, ačkoli byly redigovány mnohem později, zachovávají tuto typologii: při božstích Móre a Mamre se Abrahamovi ukázal Hospodin (Gn 12,6 a 18,1), při božšti Mamre vybudoval Abraham Hospodinovi oltář (Gn 13,18), atd. Dá se též předpokládat, že tato svatá místa byla význačnými pohřebišti (při božšti Mamre jsou pochováni Abraham, Izák i Jákob; cf. Gn 23,20; 35,27 a 50,13).

Kromě usazené městské a vesnické společnosti dokládají texty z mladší doby bronzové existenci nomádských skupin žijících na okraji společnosti a vymykajících se kontrole královských paláců. Egyptské dokumenty tyto skupiny označují jako *Šošu*, a zmiňují se o tom, že tyto skupiny jednak představovaly nebezpečí pro karavany procházející Kenaanem, a také že pravidelně sestupovaly do Egypta v období materiální nouze (kde se s nimi zacházelo rozličně: od zajištění pomoci na vyhrazeném území až po jejich exterminaci²⁰). Ačkoli se nabízí přímá identifikace těchto skupin s biblickými izraelskými kmeny, neexistuje žádná externí evidence, která by doložila alespoň jediné jméno kmene uvedené v biblických textech. Je možné, že v této době ještě nebyly tyto skupiny utvořeny do té podoby, aby jejich identita, a tudíž jméno, byly pro egyptské úřady rozeznatelné. Existují nicméně dvě (a pouze dvě) zmínky o jistých kmenových skupinách, jejichž označení mohou být dána do souvislosti s biblickými reáliemi. Stéla faraona Setiho I. nalezená v Bet-Šeanu, a datovaná kolem roku 1300 př. Kr., pojednává o bojích mezi lokálními skupinami v okolí Bet-Šeanu, a zmiňuje jednak skupinu kterou označuje jako *abiru*, a také jistý kmen nesoucí jméno *Raham*²¹. Členové takového kmene se mohli identifikovat s jistým předkem, *otcem Rahamu*, tj. *Abu-Rahamem*, což přímo ukazuje na jméno praotce Abraháma. Druhá zmínka se nachází na známé Merneptahově stéle²² datované kolem roku 1230 př. Kr., která velebí faraonovo vítězné tažení do Palestiny. Mezi poražené nepřátele uvádí města Aškelon a Gezer, a též neusazený, putující, lid, který označuje *Izrael*. Zde se nachází první externí doklad existence lidu jménem Izrael, který se ke konci mladší doby bronzové potuloval Palestinou, a to patrně její centrální pahorkatinou. Toto je nejstarší Izrael.

Abrahamité a Izraelité jsou tedy ve 13. století skupiny pastevců křižující Kenaanskou zemi, a žijící na okraji společnosti. Původ těchto skupin je nejasný. Mohly to být skupiny nomádů, kteří přišli odjinud. Tyto skupiny

¹⁹ *Le palais royal d'Ugarit*, II-VI, Paris 1957-1970; část III, strany 109, 131.

²⁰ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955; strany 251 a 259.

²¹ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955; strana 255.

²² E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990; strany 292-295.

mohly být též utvořeny jedinci původně usazeného obyvatelstva, které beznadějná ekonomická situace vytlačila na okraj společnosti. Původně svobodné obyvatelstvo bylo nuceno se zadlužit, aby mohlo udržet v chodu svou živnost. Nemožnost splácet dluh, a s tímto spojená hrozba otroctví, je pak mnohými řešena útekem do sousedních zemí, nebo přebýváním na okraji společnosti – právě toto jsou *abiru* četných egyptských textů, o kterých již byla řeč. Je možné, že existuje etymologická souvislost mezi pojmem *abiru* a nejstarším doloženým výrazem „hebrejský“ – *ibri*²³.

Vše tedy nasvědčuje tomu, že Izrael se zkonstituoval právě z těchto skupin nomádů, pastevců, či loupežníků, přebývajících v hůře dostupné centrální vrchovině, kde tyto skupiny přežily naprostý kolaps syro-palestinské společnosti, ke kterému došlo na přelomu mladší doby bronzové a první doby železné. Prohlubující se problémy sociálně-ekonomické povahy vedly k radikalizaci venkovského obyvatelstva vzhledem k městským centrům. Narušení organizační struktury syro-palestinské společnosti se dále prohloubilo postupným opouštěním zemědělských oblastí a častými hladomory, takže v konečné fázi mladší doby bronzové již tato společnost nebyla schopna čelit agresím zvnějšku a účinně se postavit náporu nově přichozích obyvatel.

1.3 Období krize a nového počátku (12. století)

Příchod nových obyvatel do Palestiny zřejmě souvisel s postupnou desertizací savan v oblastech dnešní Sahary a Arabského poloostrova²⁴. Egyptské prameny se zmiňují o migrační vlně směřující kolem roku 1200 př. Kr. z oblasti dnešní Libye do nilské delty. Globální oteplení s následkem sucha a hladomoru zasáhlo také severovýchodní oblasti Středozeří: ugaritské texty nás informují o dovozu syrského obilí do Anatólie a egyptské texty se zmiňují o pomoci hattitské zemi. Texty z doby faraonů Merneptaha a Ramsese III píší o invazi tzv. „mořských národů“, která byla neobyčejně silná, prošla celým východním Středomořím, a byla zastavena až egyptskými vojsky v oblasti nilské delty. Egyptské prameny zaznamenávají postupnou devastaci prakticky všech syro-palestinských království, k jejichž pozdější obnově již nedošlo. Uzavření průchodu do Egypta způsobilo, že se tyto mořské národy v hojném počtu zastavily na palestinském pobřeží; největší z nich – Pelištejci, se usadili na jižním pobřeží, v Gaze, Aškelonu, Ašdodu, a v oblasti Ekronu. Mořský národ jménem Danuna se usadil na pobřeží kolem dnešní Jaffy, na území,

²³ [Liv]; strana 56.

²⁴ Proces desertizace savan byl údajně zrychlen kolem roků 3000 př. Kr, 2000 př. Kr., 1200 př. Kr. S těmito zrychleními souvisí silné migrační vlny, cf. [Liv], strana 66.

kteřé bylo losem přiděleno izraelskému kmeni Dan (Joz 19,40-46). Podoba obou jmen nemusí být náhodná.

Invaze mořských národů znamenala politický otřes v celé oblasti Blízkého východu. Velká království Egypta, Mezopotámie a Babylonu byla redukována a jejich vliv nepřesáhl jejich základní území. Palestina, jejíž politický systém se zhroutil a populace se z velké části vyměnila, našla po téměř půltisíciletí nezávislost na jakékoli vnější okupační moci. Tato nová situace, která bude trvat až do vzestupu Asýrie o pět set let později, umožní vnitřní svobodný politický vývoj. Malá palestinská království, zvyklá na vztah podřízenosti vzhledem k vnější (boha zastupující) politické moci, které se náhle nedostává, jsou nuceni adaptovat náboženský život, ceremonie a slovník, doposud svázané s kultem egyptského faraona, a přiřadit je městským nebo národním lokálním božstvům.

Rozpad palestinského politického systému založeného na řídicí funkci královského paláce znamenal silnou decentralizaci politiky, a s ní spojený vzestup kmenových, klanových a rodinných elementů v politickém a společenském dění. Skupiny pastevců a nomádů se počátkem 12. století př. Kr. začínají usazovat (jak o tom svědčí mnohá naleziště nových sídel z první doby železné), a počínají se opevňovat – je možné, že právě před nebezpečím, které představují potulné loupeživé skupiny podobného původu jako výše zmínění *abiru*. Takto vznikají nové vesnice, které se připojují k již existujícím přeživším sídlům, a jejich závislost na centrální politické moci (která je stále představovaná palácem) je redukována na minimum. Jelikož tato sídla ztratila pozici administrativních jednotek podřízených centrální vládě, postupem času se stabilizovala jako samostatná centra a ekonomické jednotky využívající teritorium blízkého okolí. Mezi sousedními vesnicemi vzniká vztah bratrské spřízněnosti, a dohromady tvoří celek, či *kmen*, v jehož rámci se udržují příbuzenské vztahy, uzavírají sňatky, organizuje obrana, poskytuje pomoc, atd. Toto vědomí vzájemné příslušnosti v rámci bratrského společenství je patrné ve způsobu, jakým Izák vybírá ženy svým synům: Jákob odchází pro ženu do domu svého prastrýce Lámana, a Ezau do domu svého strýce Izmaela (Gn 28, 1-9). Sociální vztahy ve vesnicích jsou uspořádány genealogickým způsobem, přičemž jméno vesnice se odvozuje od jejího zakladatele a veškeré obyvatelstvo je chápáno jako jeho potomstvo: takto se interpretují doložené názvy osad jako *Bet Adini*, *Bet Zamani*, atd., typicky znamenající *dům* Adiniho, resp. Zamaniho. Podobná označení se dochovala pro státní útvar judský (*dům Davidův*) i izraelský (*dům Omriho*). Ačkoli ve skutečnosti je genealogický model zřejmou idealizací, neboť sousední vesnice byly jistě příbuzensky promíchány smíšenými sňatky, vnáší do sítě vesnic (přeživších i nově založených) jednoznačnou organizační strukturu a umožňuje rodovou a kmenovou identifikaci jejich obyvatel. Jednotlivé vesnice a okolní oblasti jejich vlivu se tak stávají samostatnými správními jednotkami, a tvoří

politickou alternativu královskému paláci. Obec jakožto správní jednotka závislá na královském paláci byla nahrazena samostatně se spravující kmenovou entitou na královském paláci v podstatě nezávislou. Nové politické rovnováhy tak bylo dosaženo omezením vlivu královského paláce a decentralizací řídicí a vládní moci směrem ke kmenovým společenstvím ekonomicky samosprávných obcí. Takto organizovaná vstupuje Palestina do rané doby železné.

Proces usazování původně kočovných skupin a restrukturalizace zbylých původních obcí do nových entit, genealogicky organizovaných, byl zásadní měrou umožněn novými technologickými a kulturními inovacemi. Bronz, jako základní materiál na výrobu zbraní, byl nahrazen lehčím a lehce zpracovatelným železem, čímž byla umožněna výroba zemědělských nástrojů pro masové použití. Nástup železa byl tak razantní, že dal jméno nové, nastupující, kulturní epoše. Nové nástroje umožnily zavlažení, kultivaci a zemědělské využití dříve pustých nebo zalesněných náhorních ploch a strmých svahů, a postupné usazování nových zemědělských komunit v těchto dříve opuštěných oblastech. V Bibli nalezneme narážku na tuto rekultivaci: Efrajim a Manases dostávají zalesněná pohoří, která musí vykácet a zkultivovat (Joz 17,14-18).

Druhým zásadním faktorem je masové rozšíření jednoduchého písma. Gramotnost doby bronzové byla soustředěna v královských palácích, ve kterých se užívalo komplikované babylonské klínové písmo. Znalost tohoto písma byla omezena na malou a sociálně exkluzivní skupinu písařů, kterou bylo nutno dlouze a nákladně školit. Jednoduché abeceda je, na druhé straně, dostupná všem, a její rozšíření podél obchodních cest do Palestiny bylo neobyčejně rychlé. V Palestině se tvoří nová, gramotná a technologicky zdatnější společnost, ze které postupně povstane Izrael.

1.4 Nová společnost (1150 - 1050): etnogeneze Izraele

Jak jsme viděli, vstupuje Palestina do rané doby železné jako území téměř homogenně osídlené – na rozdíl od velmi selektivního osídlení doby bronzové, soustředěného kolem snadno kultivovatelných oblastí. Přibyly vesnice v nově zkultivovaných horských oblastech a neúrodných stepích. Obce doby železné jsou větší než obce doby bronzové, hospodářsky nezávislé a kmenově organizované. Obyvatelstvo je převážně gramotné. Nově nabytá gramotnost umožnila vzniklým kmenovým entitám vybudovat genealogický systém, který jednak reflektoval sebestopochopení jednotlivých kmenů, a jednak definoval skrze tradované příběhy jejich přátelské, či nepřátelské, vztahy k sousedním kmenům. Takový je první obraz Izraele podaný v Tóře (Gn 12-50). Linie

Izraele jakožto kmenu, odvozena od praotce Jákoba, je zasazena do širšího genealogického kontextu sousedních kmenů, a doprovázena příběhy, které osvětlují rozličné vztahy mezi kmeny různých genealogických větví. Biblický obraz tak v hlavních rysech odpovídá historické společnosti přelomu dob bronzové a železné. Součástí této nové společnosti je i budoucí Izrael.

Moderní historická věda se domnívá, že Izrael vzešel právě z nově vzniklých sídel na původně neosídlené centrální vrchovině²⁵. Na základě archeologických údajů je možné odhadnout, že počet těchto nových sídel se pohyboval kolem 250 a počáteční počet jejich obyvatel čítal 45000²⁶. Je možno předpokládat, že toto nové osídlení vzešlo z původně přítomné populace (např. z potulujících se *abiru*). Nové obyvatelstvo též mohlo připutovat – např. z Egypta, jak naznačuje nápis na již zmíněné Merneptahově stéle, odkazující na putující lid přítomný v Egyptě, a označující jej Izraelem; tento původ by byl ve shodě se základním směrem biblického vyprávění. Je též možné, nebo dokonce pravděpodobné, že nové osídlení centrální vrchoviny vzešlo smíšením několika putujících skupin, z nichž některé přišly z Egypta a jiné vzešly z původního obyvatelstva. Nová populace se vyznačuje dvěma základními rysy: za prvé, rozvíjí se na území zcela marginálním a vzdáleném od obchodních tras, které vedou kolem pobřeží a v Zájordánii; tato odlehlost je jednou z příčin jejího svérázu. Druhým rysem je absence kosterních pozůstatků prasat mezi kostmi získanými při archeologických výzkumech v osadách první doby železné na centrální vysočině. Tento překvapující fakt svědčí o absenci vepřového ve stravovacích návycích společnosti centrální vrchoviny, v ostrém kontrastu k jeho přítomnosti ve městech a osadách nižších poloh, ve kterých se vepřové kosterní ostatky zcela běžně vyskytují. Absence vepřového se stane charakteristickým znakem etnika, které postupně vzejde z nové populace centrální vrchoviny, kterou je zvykem označovat termínem „*první Izrael*“ nebo „*proto-Izrael*“.

Spíše než etnickou skupinu označuje termín *proto-Izrael* proces postupného nabývání vědomí příslušnosti k jisté etnické skupině, která bude plně konstituována až ve druhé době železné v podobě historických království Izraele a Judy. O tomto procesu konstituce mnoho nevíme. Historické textové prameny odkazující k první době železné se omezují pouze na biblické texty obsažené v knihách Jozue a Soudců, jejíž dnešní podoba je výsledkem pozdějších redakcí ideologické a náboženské povahy (moderní textová kritika datuje texty knih Jozue a Soudců do období mezi 8. a 4. stoletím př. Kr.), a které již prezentují jisté dovršení procesu sebepochopení Izraele jako výlučného etnika, a ne onen proces samotný, a jsou tedy z hlediska historické

²⁵ [Liv], strana 91; [Fin], strana 103.

²⁶ [Fin], strany 110, 111. [Liv] uvádí odhad nárůstu počtu sídel centrální vrchoviny z 29 přítomných v mladší době bronzové na 254 sídel první doby železné, strana 86.

spolehlivosti problematické. Postoj historiků vzhledem k těmto textům se pohybuje mezi dvěma extrémy: jednak je možné jim navzdory předchozí argumentaci přiznat historickou relevanci, a přijmout období Soudců a popis společnosti z hlediska dvanácti kmenů izraelských jako historický fakt. Tento přístup je dnes těžko obhajitelný, stejně jako je těžko obhajitelný opačný extrém: úplně se zřítí tohoto zdroje informací a považovat celé období první doby železné za „prehistorii“. Tato práce se přiklání k umírněnému přístupu, tj. přiznává textu historickou relevanci i s vědomím toho, že obsahuje deformace a dodatky zanesené pozdějšími redakcemi. Tyto deformace a dodatky totiž nejsou náhodné: vyjadřují záměr toho, kdo přepisuje, či interpretuje, historii (už toto samo o sobě nás informuje o kontextu, ze kterého redaktor vychází), a k realizaci tohoto záměru redaktor jistě může „vymyslet“ historii za účasti fiktivních osob zasazených do mytického, či bájného, vyprávění. Těžko si lze ovšem představit, že lze kompletně vymyslet sociální prostředí, které by nebylo existovalo. Stejně je obtížné si představit, že by měl redaktor zájem na radikální modifikaci sociálního prostředí, které bylo vylíčeno v pramenech, ze kterých vycházel.

Je tedy rozumné předpokládat, že z biblických textů je možné přinejmenším extrahovat historicky relevantní informace o struktuře proto-izraelské společnosti. Obecná shoda panuje v tom, že pojem *kmene* byl již v první době železné dobře etablovaný. Kmen okupoval jisté území (hranice mezi územími dvou kmenů nicméně není ostrá), a byl tvořen mnoha tzv. *klany*, které odpovídají populaci jedné obce. V rámci jedné obce je možno mluvit o pluralitě *širších rodin*, které jsou svázány příbuzenskými vztahy a v jejichž rámci je organizován přechod majetku z generace na generaci. Širší rodiny jsou tvořeny rodinami základními, tj. základními produkčními jednotkami společnosti, které archeologicky odpovídají jednomu domu. Otevřená je naproti tomu otázka počtu kmenů na palestinském území (ať izraelských nebo neizraelských), a jejich územního rozložení. Biblické zdroje nás jistě neinformují historicky přesně, předkládají nicméně geografickou situaci izraelských kmenů, u které je možné předpokládat historické jádro. Můžeme se tedy alespoň pokusit identifikovat různé izraelské kmene a jejich geografickou polohu, s hlavními koncentracemi nových vesnic první doby železné.

Je nesporné, že existoval kmen jménem Juda na jižním palestinském území mezi městy Jeruzalém a Hebron. Tato populace tvoří základ obyvatelstva pozdějšího jižního judského království. Je možné, že tento kmen existoval, tj. uvědomoval si svou identitu, již před zformováním Davidova království. Je možné si také představit, že proces sebeidentifikace byl odstartován a umožněn až po vzniku tohoto království. Existence druhého jižního kmene, Šimeóna, je na druhé straně problematická. Fakt, že jeho území se nachází uzavřeno v území Judově (Joz 19,9) hovoří spíše pro jeho fiktivnost. Podobný závěr je

možno udělat u kmene Leviho: jednak není Levimu přiděleno žádné území, a za druhé pochází definice jeho role až z doby poexilní²⁷.

Území s největší koncentrací vesnic severně od Jeruzaléma je pokryto kmeny s úzkým vztahem k Josefovi: těsně severně od Jeruzaléma se nachází podíl Benjamínův, Josefova přímého bratra. Severní území mezi Jeruzalémem a Jizreelským údolím, na východě vymezené Jordánem, je rozděleno mezi Efrajima a Manasese, Josefovy syny. Těmto kmenům je možno přiznat historickou relevanci, jak bude diskutováno v dalším. Umístění kmenů zastupujících čistě pastorální populaci východně od Jordánu: Gádovců, Rúbenovců a poloviny kmene Manasesova (Joz 13) odpovídá historickým událostem, které lze částečně zrekonstruovat, a které korespondují s konflikty s Amónovci o vlastnictví zajordánské půdy; není tedy pravděpodobné, že by se zcela jednalo o pozdní falsifikace²⁸.

Osady Galilejské jsou rozděleny mezi Zabalóna a Neftalího, kteří se museli v této zóně usadit velmi brzo, jak dosvědčují archeologické nálezy z této oblasti. Autenticita zbylých tří kmenů je pochybná: jméno Isachar je odvozeno od hebrejského označení námezdního dělníka (v souladu s Jákobovou předpovědí a požeňáním v Gn 49,14-15), a může korespondovat se sezónní pracovní silou v královské oblasti Jizreelského údolí (kde leží Isacharův dědičný podíl). Ašer a Dan okupují oblasti, které pod úplnou izraelskou kontrolou ve skutečnosti nikdy nebyly: Ašer pokrývá fénická města na pobřeží, od Nahalolu, přes Akko až k Tyru. Dan o svůj původní podíl přišel a emigroval na sever do okolí Lajiše (Joz 19,40-48, Sd 18; dnes je toto místo známé jako Tel Dan). Nelze vyloučit, že začlenění těchto kmenů do celkového obrazu pochází až z doby Jóšiášovy reformy, kdy mohlo sloužit k ospravedlnění králova nároku na tato území. Vyloučen není ani exilní, či poexilní, původ v rámci jisté pan-izraelské redakce.

Otázka vztahu jednotlivých kmenů k historické realitě je tedy otevřená a u mnoha kmenů nejasná. Důležité ovšem je, že rozdělení hlavních kmenů, Efrajima, Manasese a Benjamina dobře odpovídá rozdělení nových proto-izraelských osad na centrální vrchovině. Tyto tvoří základ izraelského etnika. Je ovšem nepravděpodobné, že již skupiny, které založily obce na centrální vrchovině, se identifikovaly s nějakou izraelskou identitou: tato identifikace přišla později, zřejmě až po zformování Saulova království. Dominance kmenů spřízněných s Josefem nachází svoje vyjádření v josefovské novele (Gn 39-50). Josef je zde hlavní postavou, přičemž zbylí bratři, s výjimkou Judy, vystupují spíše jako komparz. Co se týče Judy, překvapující je vyváženost jeho prezentace ve vztahu k Josefovi. Jeho role v celém příběhu je význačná: jednak odvrátí Josefovu smrt (Gn 37,26-28), dále se Jákobovi zaručuje za Benjamina

²⁷ [Liv], strany 461-466.

²⁸ [Liv], strana 96.

(Gn 43,8-10), a poté o něj s Josefem vyjednává (Gn 44,13-34). Jákobovo požehnání vyhrazuje význačné a rozsahem stejné místo Judovi (Gn 49,8-12) i Josefovi (22-26), jakoby pisateli na této vyváženosti velmi záleželo. Tato kompozice zřetelně ukazuje jeho záměr: zdůraznit, že izraelská identita je tvořena stejnou měrou jižními i severními etnickými skupinami. Vyváženost vztahu „Josef *versus* Juda“ též sugeruje vyváženost politických a společenských relací mezi obyvateli obou území, což, jak uvidíme dále, neodpovídalo skutečné politické realitě.

Význačná Judova role v celém příběhu tedy naznačuje, že máme co do činění s pozdní redakcí tohoto textu²⁹, patrně z doby ve které Judův kmen nabýval vědomí příslušnosti k izraelskému etniku. Otevřenou otázkou zůstává *kdy* Judův kmen tohoto sebepochopení nabyt. Různí autoři argumentují ve prospěch různých období, od doby existence obou království, přes období Jóšijášovy reformy, dále přes dobu exilní a poexilní, až po dobu předkřesťanskou. K této důležité otázce se podrobně vrátíme v kapitole 2.5.

Je možné, že již proto-izraelská společnost převzala, zformulovala a tradovala právní předpisy, které se později objevily v Dekalogu (Dt 5,6-21; Ex 20,1-17). Biblické vyprávění nás informuje, že v době kdy dvanáct kmenů izraelských dobývalo zemi zaslíbenou, vlastnilo již Zákon, který byl předán Mojžíšovi na hoře Sinaj. Soubor právních textů, které jsou dány do souvislosti s osobou Mojžíšovou, je jistě výsledkem několika pozdějších redakcí. Totéž platí o textu Dekalogu. Jeho první tři přikázání, týkající se exkluzivity kultu Hospodinova, je jistě možné datovat až do období Jóšijášovy reformy, jejíž záměr s těmito úvodními přikázáními přesně koresponduje. Nicméně, zbylá přikázání jsou obecně morální povahy a je složité je přesně datovat. Je ovšem možné předpokládat, že jsou starší než proto-izraelská kmenová společnost první doby železné. Čtvrté přikázání, „*cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh*“, totiž nachází svůj předobraz v dochovaných syrských a babylonských textech mladší doby bronzové. Prokazovaná čest otcí i matce, a jejich zaopatření ve stáří, je chápána jako nutný předpoklad přístupu k dědictví, tj. k *zemi* a nemovitostem (dědic tedy není určen výhradně pořadím při narození). Dalším argumentem ve prospěch hypotézy, že Dekalog obsahuje látky velmi staré, je jeho *apodiktická* formulace, která ostře kontrastuje s obecně právní formulací legislativy národů starého Orientu³⁰, a která je považována za historicky předcházející. Látky obsažené v Dekalogu tedy mohly být shromážděny již v době proto-izraelské, a

²⁹ Je nutné si uvědomit, že v době o které mluvíme, tj. v první době železné, bylo území Judy ve srovnání s územími severně od Jeruzaléma velmi málo osídlené. Není tedy důvod prezentovat Judu ve vztahu k Josefovi vyváženě, tj. tak, jak se to v josefovské novele činí.

³⁰ Tady je míněna tzv. „hypotetická“ formulace v termínech přestupku, trestu a kompenzace.

dále tradovány v různých variantách, aby později, rozšířeny o monoteistický aspekt, mohly utvořit nejdůležitější izraelský legislativní text.

Nová, kmenově organizovaná, proto-izraelská společnost ovšem tvořila pouze minoritní část populace, která obývala Palestinu v závěru první doby železné. Proto-izraelská populace se stabilizovala pouze na cca polovině palestinské rozlohy: okupovala severní vrchovinu galilejskou, vrchovinu centrální (Manases, Efrajim, Benjamín), jižní teritorium (Juda) a část Zajordání (Gileád). Na zbytku území, které čítá majoritní dvou-třetinovou populaci palestinského území, přežívají sociálně-ekonomické a politické struktury, které přetrvaly z doby bronzové. Nejlidnatější byly oblasti úrodné a urbanizované nacházející se kolem celého pobřeží, od Gazy na jihu až po Akko na severu. Sem patří pejištejské pětiměstí – Gaza, Aškelon, Ašdod, Ekron a Gat (cf. Joz 13,3), které se v 11. století př. Kr rychle rozvíjelo a prosperovalo. Archeologické nálezy nenasvědčují tomu, že by bylo v Davidově době jakkoli podřízeno izraelským kmenům, v protikladu k tvrzení pozdější biblické dějepřavy (2S 8). Nálezy pelištejské keramiky svědčí spíše o opačné tendenci: pelištejská města se snažila rozšířit svůj vliv severně až k hoře Karmel, a dále západně podél Jizreelského údolí, a dále za Jordán. Tato expanze se nemohla obejít bez konfliktů s proto-izraelskými kmeny. Samsonův příběh nás informuje o střídavých obdobích soužití a bojů, což v základě odpovídá historické situaci (Sd 13-17).

Skutečnost, že tato území nebyla trvale podrobena izraelskými kmeny příznává i biblická tradice: Joz 13,2-6 a Sd 3,1-6 předkládá seznam národů, které nebylo možno podrobit – Kenaance, Chetejce, Emorejce, Perizejce, Chivejce a Jebusejce. Joz 17,12-17 informuje o tom že Manases nebyl schopen ovládnout města v Jizreelském údolí, k nimž patřily Bet-Šean a Megido. Je zajímavé, že dobové archeologické nálezy z Megida a Bet-šeanu dokládají egyptskou přítomnost (nebo přinejmenším egyptský vliv), zatímco těžce dostupné oblasti proto-izraelských kmenů tuto evidenci nenabízí. Je tedy možné, že Egypt nebyl zcela mimo hru, a že se jeho vliv omezoval pouze na obchodní stezky vedoucí kolem pobřeží a podél Jizreelského údolí. Do konfliktů mezi proto-izraelskými kmeny a obyvateli městských států, či okolních území, nejspíš nezasahoval: jak lze (s trochou fantazie) vyčíst z popisu vítězné bitvy, kterou Jozue vedl proti koalici pěti jihokenaanských městských králů: jeruzalémského, hebronského, jarmúského, lakíšského a eglónského (Joz 10,1-43). Verše „*Zmlkni, slunce, v Gibeónu, měsíci v dolině Ajalónu*“ (Joz 10,12), či „*Slunce stálo v polovině nebes a nepospíchalo k západu po celý den*“ (Joz 10,13) lze vyložit jako absenci zásahu faraonova (v egyptské symbolice zastoupeného sluncem) ve prospěch koalice pěti králů: tato absence angažovanosti Egypta v lokálních palestinských konfliktech je v souladu se způsobem egyptské správy palestinských území v době bronzové, jak o tom již byla řeč.

Podobná situace jako na pobřeží existuje v oblasti severně od Jizreelského údolí, kde leží městské státy, ve kterých je doložena fénická kultura (v pásu od Akka až k Tyru, a východně přes Chasór až k Jordánu), a které zřejmě protoizraelské kmeny nikdy stabilně neovládly. Kniha Jozue popisuje dobytí Chasóru v 11. kapitole; aplikace svaté války, při které je nutno vybit vše živé ostřím meče, nicméně svědčí pozdějším redakčním záměru. Alternativní popis této události (a též zřejmě historicky věrnější) se nachází v knize Soudců (Sd 4), na který v kapitole 5 navazuje vítězná Debořina píseň, jeden z nejstarších biblických textů. Bitvy u Taanaku při Vodách megidských se zúčastnily galilejské kmeny Zabulón, Isachar a Neftalí, spolu s centrálními kmeny Manases (Makír), Efrajim a Benjamín; tedy šest kmenů z deseti (Juda a Simeon nejsou zmíněni). Čtyři zbylé se svévolně vylučují ze společenství Izraele, z důvodů malicherných – a samotný text se na jejich adresu vyjadřuje posměšně: Rúben a Gád se raději zabývají svými stády, a Ašer a Dan daly přednost pobytu na mořském vzduchu.

Tento text je ovšem zajímavý z několika důvodů. Za prvé, je zde podána definice Izraele, a též lidu Hospodinova: je to koalice kmenů, které geograficky koincidují s pozdějším severním královstvím izraelským. Zde se již Izrael chápe úžeji: jako federace šesti kmenů, které se organizují ke společné obraně (nebo útoku), a které vymezují jisté území, které je možno zcelit a ubránit – tj. jako zárodek nového státu. Vyloučeny jsou čtyři kmeny, které nelze jednoduše územně zahrnout: Rúben a Gád se nacházejí až za přirozenou hranicí, Jordánem, a Ašer a Dan okupují mořské pobřeží, na kterém žije majoritně neizraelské obyvatelstvo.

Druhou zajímavostí je absence zmínky kmene Juda, který by teoreticky se severními kmeny zcelen být mohl, neboť bezprostředně sousedí s Benjamínovým podílem. Tento detail nasvědčuje tomu³¹, že Judův kmen mohl být zařazen „do rodiny“ až velmi pozdě, možná až po pádu severního království. K této hypotéze se vrátíme v kapitole 2.5. Nakonec, Izrael je označen jako *venkov* (Sd 5,7), a jsou opěvovány spravedlivé činy izraelských sedláků, či rolníků (Sd 5,11; ekumenický překlad klade *spravedlivé činy jeho vojevůdce v Izraeli*, nicméně Buberův překlad ponechává *Bewahrungen an seiner Bauernschaft in Jisrael*). Bitva u Taanaku je tedy prezentována též jako vzpoura venkova proti bohatým měst. Zjevně se zde naráží na sociálně-ekonomické problémy populace, která byla nucena města opustit, tj. na situaci *abiru*, a vítězství je považováno za nastolení spravedlnosti (Sd 5,13). Izrael se zde pojímá jako venkov (vymezený teritoriem zúčastněných kmenů), který je kulturním a společenským protikladem obyvatelstvu měst, vůči kterým se etnický (i jakožto lid Hospodinův, cf. Sd 5,11) vymezuje. Nejde o dobyvačnou

³¹ Vycházíme z toho, že Debořina píseň je velmi starý text.

válku, nýbrž o znovuoobnovení spravedlivých vztahů mezi venkovem a městskými centry.

Bitva u Taanaku, kterou je možné situovat na konec 11. století př. Kr., měla zřejmě rozhodující vliv na úpadek a destrukci severních kenaanských měst. Chaos v regionu je též způsoben nájezdy Midjanců, kterým se proto-izraelské kmeny snaží bránit (Sd 6-8). Neschopnosti proto-izraelských kmenů se sjednotit a vytvořit jistou centrální strukturu využili Pelištejci, kteří se rozšířili podél linie od pobřeží, přes Megido a Jizreelské údolí až k Jordánu – nálezy pelištejské keramiky v oblasti jejich přítomnost potvrzují, a tak vytvářejí bariéru oddělující galilejské kmeny od kmenů centrálních, jež zabrání spojení všech severních kmenů v stabilní statní útvar.

Proces utváření proto-izraelských kmenů v Zajordání byl obdobný tomu, který probíhal na centrální vrchovině: původně kočovné skupiny se usazovaly, kmenově organizovaly a vzájemně se vůči sobě vymezovaly. Od kmenů, které je možno na základě podobnosti návyků s kmeny centrálními označit jako proto-izraelské, se oddělují zajordánské národy, Amónovci, Moábci a Edómcí. Tyto národy, ač zřetelně nepřátelské, jsou s proto-izraelskými kmeny etnicky spřízněny a podobně organizovány (Gn 36 informuje o původu Edómců jako potomků Ezauových). Příčiny oddělení zajordánských národů od proto-izraelských kmenů není zcela zřejmý. Nabízí se hypotéza rozdílného kultu (tj. existence rozdílného, „národního“, boha). Proti této hypotéze lze ovšem argumentovat tím, že v období etnogeneze, tj. v 11.-10. století př. Kr., nebyly všechny proto-izraelské kmeny sjednoceny pod kultem Hospodinovým; proces sjednocení kultu byl ve skutečnosti dlouhý a složitý (a ve skutečnosti k němu nikdy zcela nedojde), přičemž fakt, že biblické texty informují o jednotném kultu již v období etnogeneze, je výsledkem pozdější historiografické práce. Jistě není náhoda, že žádný Praotec, žádný kmen, ani žádný soudce nenese jahvistické jméno. Pokud se tato jména vyskytují (např. Jozue nebo Jonatán), jsou stejně, či méně, časté než teoforní jména odvozená od jiných božstev, Baala, Sádoka, a dalších.

Dalším spřízněným národem jsou Amálekovci (Gn 36,12), kteří se usadili v okolí Negevské pouště, odkud kontrolují obchodní stezku spojující Edóm a Gazu, a podnikají loupeživé jízdy na centrální vrchovinu, kde logicky vstupují do konfliktu s proto-izraelskými kmeny. Tento konflikt životních zájmů mezi Amálekovci a proto-izraelskými kmeny stojí v pozadí extrémního nepřátelství mezi Amálekem a Izraelem, o němž informují biblické texty.

Palestina první doby železné je tedy etnicky a politicky složitě území, na kterém koexistují dvě rozdílné společnosti a kultury (stejně, jako je tomu dnes). První z nich je společnost městských států, která do jisté míry zdělila své organizační struktury po malých královstvích doby bronzové. Identita obyvatel městských států je v jejich kosmopolitním prostředí do značné míry potlačena, a jejich identifikace je dána místně – obyvatelé Megida, Tyru, Ašdodu, atd.

nejsou nic jiného než poddaní svých králů. Druhou kulturou je „etnický stát“ kmenově organizovaných obyvatel venkova, v oné době minoritní co do počtu obyvatel. Etnicky založené společenství, na rozdíl od společenství měst, zakládá identitu svých členů na vědomí společného původu, či kořenů. Postupně bude etnické společenství přijímat struktury městských států a organizovat se kolem královského paláce; nicméně zmíněné vědomí společných kořenů zůstane zachováno, a vyústí mnohem později do entity národního státu³². Izrael vyrostl na palestinském venkově, z marginální společnosti na území samém o sobě marginálním, ze společnosti kmenů přinejmenším teoreticky společného původu, společnosti „out-siderů“ ve vztahu k většinové společnosti městských států. Toto je Izrael konce první doby železné, a takto jej též chápe biblická tradice referující o oné době – Debořina vítězná píseň v páté kapitole knihy Soudců. Takto vstupuje proto-izraelská společnost do prvního tisíciletí před Kristem.

1.5 Davidovo království a historická realita (1050 – 930)

Na centrální vrchovině se nacházely pouze dva tradiční městské státy, které byly začátkem prvního tisíciletí cele obklopeny proto-izraelskými kmeny: Šekem na severu a Jeruzalém na jihu. Obě města měla tradiční palácovou strukturu zděděnou po době bronzové, a ovládala nevelký okolní region, který se pod tlakem proto-izraelských kmenů neustále zmenšoval. Obě města byla nakonec integrována do vznikajících severního a jižního království, obě jako jejich hlavní města, každé z nich ovšem rozdílným způsobem.

Již archívy z El-Amarny informují o Jeruzalému jako o městu, které kontroluje velké okolní území, a které je pravidelně ohrožováno nájezdy kočovných pastorálních skupin. Později mohly být těmito nájezdníky *abiru*. Postupným osidlováním centrální vrchoviny a jižních oblastí se poloměr regionu, který byl městem ovládán, snižoval. V 10. století Jeruzalém musel bezbranně přihlížet vzniku dvou státních úvarů v podstatě na svém vlastním území a v jeho nejbližším okolí: Saulova království na severu a Davidova království na jihu. Závěrečné připojení Jeruzaléma k Davidovu království, které nám biblická tradice líčí jako násilné dobytí města (i když nezvykle stručně, uvážíme-li, jak zásadní událost pro celé judské dějiny se tady odehrála; cf. 2S 5,1-12), může být historicky věrohodné. Panizraelský způsob prezentace této události, spolu s faktem, že poražení Jebúsejci jsou považováni za

³² V dnešní době jsme svědkem opačného fenoménu: mizení pocitu národní přináležitosti ve světových metropolích vlivem vysoké imigrace, a z ní plynoucí promíšenosti obyvatelstva rozdílných kořenů a kultur.

podřadné etnikum (které Izrael nebyl schopen vyhubit, a tudíž je král Šalamoun navždy podrobil nuceným pracím, cf. 1Kr 9,20-21), nicméně svědčí o pozdní a důkladné redakci původní zprávy o anexi Jeruzaléma judským královstvím. Absence archeologických dat svědčících o vypálení města v oné době nahrává hypotéze, že se spíše jednalo o převzetí moci a vyvolaný konflikt nevedl k destrukci města.

Proces zahrnutí Šekemu do severního království se naopak jeví jako postupná asimilace, jak o tom svědčí archeologická data, ve kterých se postupně vynořují četná proto-izraelská obydlí, která je možno datovat do první doby železné. Jako odraz událostí postupného obsazování Šekemu je též možné číst příběh o Šekemovi a Díně z 34. kapitoly Geneze: příběh mimo jiné zdůrazňuje naprostou nechuť proto-izraelských kmenů se mísit s původním obyvatelstvem, kdy na velkorysost a nabídku k soužití ze strany původního obyvatelstva je reagováno podlostí a eliminací celé mužské populace. Na zabor Šekemu kmeny Manases a Efrajim poukazuje též krátké a nešťastné kralování Abímelekovo, Izraelce jen po otci Gedeonovi, jež byl šekemskými prohlášen za krále po vraždě svých sedmdesáti bratrů, a jehož vláda končí destrukcí města a exterminací veškerých jeho obyvatel (Sd 9). Opět, zřetelný důraz na nepřípustnost jakékoli trvalé hodnoty, jež by vznikla míšením s původním obyvatelstvem – a který zřejmě vypovídá o postoji poexilních redaktorů ve vztahu k Samaří, může vyjadřovat postoj výlučnosti proto-izraelských kmenů ve vztahu k původnímu šekemskému obyvatelstvu. To bylo, zdá se, postupně vytlačováno, takže město následně ztratilo svůj charakter palácového kenaanského města, až se kolem 10. století př. Kr. stalo centrem jistého proto-izraelského kmenového uspořádání, a později centrem severního izraelského království.

První státní útvar, který tradice považuje za vskutku *izraelský* je království Saulovo. Nacházíme se kolem roku 1000 př. Kr. na centrální vrchovině mezi městy Jeruzalém a Šekem, v oblasti největší koncentrace proto-izraelských vesnic. Ačkoli externí evidenci o Saulově království nemáme, interní evidence je obsáhlá, a zahrnuje celou první knihu Samuelovu. Evidentně pozdní redakce této knihy ukotvila líčená fakta do panizraelského rámce, a vytvořila ze Saula veskrze zápornou postavu – nicméně také zanechala spoustu faktografických informací o Saulově vládě, které jsou kompatibilní s historickou dobou, o které je nyní řeč. Předně, je historicky velmi nepravděpodobné, že by Saul kraloval nad celým Izraelem, „od Danu až po Beer-šebu“, jak tvrdí biblický text (1S 3,20). Jak víme z předchozího, pásy prosperujících městských států majoritního kenaanského obyvatelstva odřízly proto-izraelské kmeny jak od pobřeží, tak od oblastí galilejských, a působily jako přirozené bariéry bránící propojení regionů skrze Jizreelské údolí do stabilního celku. Podobně odříznuto bylo Zajordání. Historicky realistický rozsah Saulova království tedy musel být limitován územím Benjamína (z něhož Saul pocházel), Efrajima a částečně Manasese, tj.

protěžované Jákobovy potomky. Význačná role Rácheliných synů, a vnuků, přímo koresponduje s akceptovatelným územím historického Saulova království. Tento závěr je dále podepřen faktem, že všechna důležitá dějiště Saulova příběhu: Šílo (úložiště Boží schrány), Ráma (rodiště a působiště Samuelovo), Bét-el (největší svatyně regionu), Gilgál (místo, kde byl Saul korunován), Mispa (místo lidového celo-izraelského shromáždění), Gibeá (Saulova rezidence) a Mikmás (místo vítězství nad Pelištejci) se nacházejí buď na území Benjamína, nebo Efrajima.

Otázkou zůstává, nakolik bylo Saulovo království skutečným královstvím. Biblická tradice neinformuje o žádné organizační ani státní struktuře. Spíše je nám předkládán obraz charizmatického vůdce Samsonova typu, který dokázal sjednotit svůj kmen (Benjamín), za účelem stabilizace jeho pozic na území, na kterém dokázal operovat, tj. mezi Jeruzalémem a Šekemem, a uhájit je proti Pelištejské hegemonii v oblasti. Počátek války proti Pelištejcům nese znaky revolty proti okupační moci: Jonatán porazí pelištejské výsostné znamení v Gibeji, domovském místě Saulově (1S 13,3). Spíše než s organizovaným královským vojskem se zde opět setkáváme s povstalcí proti centrální moci, s *abiru*, na což mimochodem odkazuje i Saulovo zvolání „*at' to Hebrejové slyší*“ (1S 13,4). Stutečnost, že Saul nemohl stabilně a organizovaně kralovat celému Izraeli, je též patrná z problematického vztahu k ostatním kmenům, o kterém nás informuje biblická tradice. Příběh trestné výpravy proti Benjamíncům (Sd 19-21) informuje o praktické nemožnosti sjednotit izraelské kmeny pod jejich vedením. Dále, Saul vybírá do vojska pouze prověřené bojovníky, kteří setrvali v Mikmásu a Gibeji Benjamínově, přičemž *zbytek lidu rozpustil, každého k jeho stanům* (1S 13,2), jako by si nebyl jist jejich loajalitou. Naopak, Saul zahrnoval do vojska *bohatýry a statečné muže* (1S 14,52), bez ohledu na kmenovou, či etnickou, příslušnost. Když Saul zasahuje proti Amálekovi v zájmu Judova kmene (ačkoli vztah Judy a Benjamína též nemohl být přátelský – jak naznačuje problematický vztah Davida a Saula), je zavržen Hospodinem. Od tohoto okamžiku bude hrát význačnou roli Judův kmen, který má rozhodujícím způsobem přispět v procesu definování izraelské identity.

Po Saulově smrti přešla vláda na jeho syna Íš-bóšeta, který nebyl schopen vytvořit stabilní poměry na královském dvoře. Po jeho vraždě (2S 4) připadla vláda nad Saulovým teritoriem Davidovi (2S 5,1-3), toho času již králi Judska. Tím končí historie prvního izraelského království, historie první politické zkušenosti dvou centrálních izraelských kmenů, která při absenci struktur zajišťujících stabilní vládnutí nemohla skončit jinak než katastrofou. Kenaanské státně-organizační struktury převezme a zabuduje do svého státního útvaru až David, poté co je bude mít k dispozici v anektovaném Jeruzalémě. Pokud tyto struktury považujeme za nutnou část každého stabilního státního útvaru, je Davidovo království skutečně první stabilní politickou entitou na části území, obývaném proto-izraelskými kmeny.

Davidovo království se muselo konstituovat paralelně k Saulovu království na území mezi Jeruzalémem a Negevskou pouští, ačkoli biblická tradice Saulovo království časově předsazuje, a činí z něj jakési přechodné období mezi čistě kmenovou organizací, a prosperující a stabilní panizraelskou říší, Davidovým „Velkým Izraelem“. Davidovo království nabyde větší důležitosti než zaniklé království Saulovo, a bude patrně disponovat dokonalejšími prostředky „státní propagandy“, schopnými zachytit a rozšiřovat své verze historických událostí. Lze tedy očekávat, že bohatý biblický materiál vztahující se k jednotné celo-izraelské říši (2S 5 – 1Kr 11) prodělal celou sérii redakcí, na různých místech a v různých časech, a postupně vykrytalizoval v rozsáhlou ságu oslavující krále Davida a Šalamouna, ve které jsou historicky relevantní informace zcela zastřeny.

Proces postupné konstituce Davidova království nemohl být v úvodní fázi rozdílný od procesu, který probíhal severněji pod Saulovým vedením, snad jen s tím rozdílem, že probíhal na menším a mnohem řídkěji osídleném území kmene Juda. Všechny důležité události se odehrávají na judském území: David je rodák z Betléma, a památná bitva, ve které zabije Golijáše se odehrává v judském Sóku (1S 17). Revolta proti pelištejské hegemonii se odehraje v judské Keíle (1S 23), odkud David musí nakonec prchnout před Saulem. Pomoc nalezne u samotných Pelištejců, kteří mu darovali judské město Siklag³³, a v jejichž zájmu koná loupeživé výpravy k okolním národům, čímž „vzbudil velkou nelibost u svého lidu Izraele“ (1S 27). Později je David Pelištejci zapuzen pro nedostatek důvěry, opouští se svými muži pelištejské vojsko (1S 29), a po Saulově smrti se stane králem na území Judy, se sídlem v Hebronu (2S 2). V této první fázi se Davidovo kralování, je-li možno jeho činnost takto nazvat, neliší od Saulova. Charismatický vůdce kolem sebe shromáždí všechny své příbuzné (1S 22,1), ke kterým se přidal společensky vyloučený lid, tj. *abiru: shromáždili se kolem něho všichni utlačovaní, všichni stíhaní věřitelem a všichni, jejichž život byl plný hořkosti*³⁴ (1S 22,2). Davidovo válčení má podobu revolty proti okupační moci, se kterou nicméně kolaboruje, když nemá jiného východiska. Jeho politika je politikou šéfa bandy, který si dokonce zajišťuje proviant způsobem podobným placení výpalného (1S 25).

Konsolidace Davidova státního útvaru by nebyla možná bez dvou zásadních událostí. Za prvé, David se stává králem Judy a Izraele (2S 5,1-3), kde „Izrael“, v historickém kontextu, který tady sledujeme, nemohl znamenat nic většího než bývalé království Saulovo, tj. teritorium kmenů Benjamín a Efrajim. Jednalo se nicméně o podstatné zvětšení území a citelný nárůst populace, která Davidovi

³³ Archeologické nálezy ze Siklagu (Tel Sera) dokládají existenci pelištejské keramiky společně se základy domů typickými pro Davidovu epochu: [Liv], strana 137. Siklag tedy mohl být místem smíšené pelištejsko-judské populace.

³⁴ Paralela s okruhem Ježíšových učedníků je očividná.

podléhala (neboť centrální vrchovina byl hustěji osídlena než Judsko), což jistě zvětšilo sílu a bojeschopnost nového státního útvaru. Druhou zásadní událostí bylo obsazení Jeruzaléma, města s existující státní byrokracií, kterou bylo možno, a nutno, využít pro nově vzniklý stát – absence tohoto aspektu se stala, jak víme, osudným Saulovu království. Biblická tradice dochovala jména státních špiček: vrchního velitele vojska, kancléře, písaře a několika kněží (2S 8,15-18). David přenesl kult Hospodinův z Hebronu do Jeruzaléma, kde ho přiřadil k lokálním božstvům. O žádné výlučnosti Hospodinově nemůže být řeči, což naznačují jména Davidových kněží: Ebjátar a jeho synové jsou jistě kněžími Hospodinovými (1S 22,20-21), zatímco Sádokovo jméno naznačuje tradiční spojení s lokálním kultem (cf. Joz 10,3).

Biblická tradice považuje Davidovo království za vrchol dějin starého Izraele. Obsáhlé vyprávění románové povahy líčí četná vítězství nad okolními národy a rozšíření Davidovy jednotné izraelské říše, zahrnující i Judu, za hranice původního teritoria proto-izraelských kmenů na úkor nově porobených národů. Podaří se mu též zajistit kontinuitu vlády svého rodu, kdy za svého nástupce na královském trůně prosadí svého syna Šalamouna. Šalamoun se nejen proslaví moudrostí a množstvím žen, nýbrž hlavně učiní to, co David učinit nestihl: postaví v Jeruzalémě honosný královský palác a první Hospodinův chrám. Šalamounova smrt ovšem znamená rozpad jednotné izraelské říše na severní a jižní království, což prakticky znamená opětovné oddělení Judy od zbytku izraelských kmenů.

Nicméně, všechna dostupná historická a archeologická data naznačují, že historická realita Davidovy jednotné říše byla značně odlišná. Davidova a Šalamounova údajná stavební činnost v Jeruzalémě nezanechala žádné archeologické stopy. Rozměry Šalamounova královského paláce a chrámu, máme-li věřit jejich popisu v 1 Kr 6-9, značně přesahují rozměry Jeruzaléma v 10. století př. Kr., a jedná se tudíž o projekt mnohem pozdější, jež biblický text zasazuje do Šalamounovy doby. Podobně chybějí jednoznačná archeologická data svědčící ve prospěch rozsáhlé stavební činnosti Davidově a Šalamounově mimo Jeruzalém. Na druhé straně nás aramejský nápis z poloviny 9. století př. Kr., nalezený v Tel Danu, informuje, že judské království bylo zvykem nazývat *domem Davidovým*³⁵. Ačkoli lze tedy existenci Davidova království považovat za historicky doloženou, není pravděpodobné, a ani dobře možné - uvážíme-li strukturu palestinského obyvatelstva oné doby, že by David ovládal teritorium rozlehlejší než Judsko spolu s centrální vrchovinou. Sjednocené království Judy a Izraele tudíž historicky představuje sjednocení nanejvýš tří kmenů (Judy, Benjamína a Efrajima), pokud takovému svazku David vůbec kraloval. Biblická tradice informuje o velmi ambivalentním vztahu izraelských kmenů ke kmeni judskému. Na jedné straně

³⁵ Pokud je možno tento nápis takto interpretovat; názory odborníků se různí.

je judskému obyvatelstvu přiznána etnická příbuznost, stejná „*krev a tělo*“ (2S 5,1). Evidentní je na druhé straně averze, kterou vůči Davidovi pocítují zbylé izraelské kmeny (1S 27,12); stejně tak je evidentní jejich neochota se pořídit Davidovu vedení. Šebovo povstání proti Davidovi (2S 20) je zřejmě motivováno etnicky, neboť se judskému obyvatelstvu dává najevo jeho odlišnost, tj. upírá se mu příslušnost k rodině izraelských kmenů: „*my nemáme podíl v Davidovi, nemáme dědictví v synu Jišajovu; každý ke svým stanům Izraeli!*“ (2S 20,1). V tomto kontextu je obtížné si představit, že by obyvatelstvo Saulova království, mnohokrát převyšující obyvatelstvo Judska, nebylo schopno se domluvit na Saulově nástupci, a muselo přenechat vedení sousednímu etniku, na které se zároveň poukazuje jako na odlišné.

Z předchozího vyplývá, že je možno pracovat s hypotézou, že severní kmeny nikdy nesdílely s judským kmenem společný státní útvar (pokud ano, byl to pouze přechodný a nestabilní politický kompromis). Judský kmen se mohl vyvíjet zcela nezávisle na severní populaci. Bezprostřední vznik dvou samostatných státních útvarů, severního izraelského království, a jižního království judského, tak vyjadřuje logický vývoj dvou etnicky a místně blízkých, a přesto odlišných, skupin obyvatelstva, a přesně odpovídá politické a společenské realitě Palestiny konce první, a počátku druhé doby železné.

Zpochybnění historicity Davidova Velkého Izraele překonává tradiční pohled na pochopení judské identity jako logické součásti širší identity izraelské. Pokud severní kmeny nikdy nesdílely s judským kmenem společný státní útvar, chybí institucionální základ pro jakoukoli společnou identitu severních kmenů a Judy. Pokud navíc sám biblický text poukazuje na odlišnost judského a severních kmenů, jak je tedy vůbec možné, že Juda je Izrael? *Kdy a proč* se Judsko stalo Izraelem, tj. vztáhlo na sebe toto kolektivní označení? Živá diskuze na toto téma probíhá; vrátíme se k ní podrobně v kapitole 2.

1.6 Izraelské království: jeho vzestup a pád (930 – 722)

Biblická tradice informuje o konfliktu mezi Šalamounovým synem Rechabeámem a zástupci „celého Izraele“ ohledně vůdčí úlohy domu Davidova na celo-izraelském území. Rechabeámovi je odepřeno nástupnictví po Šalamounovi, čímž fakticky dojde o opětovnému oddělení Judska od zbylých kmenů. Rechabeámovi byla opět připomenuta odlišnost judského kmene, *a Izrael se rozešel ke svým stanům* (1Kr 12,16-17). Králem Izraele se stává Jarobeám, a začne budovat izraelské království s centrem v Šekemu (1 Kr 12,25), kde se právě popsané události odehrály, zatímco Rechabeámovi zůstává pouze dům Davidův, spolu s malým podílem Benjamínovým (1 Kr 12,21). Současně došlo k ustanovení center lokálního kultu („*už jste se dost nachodili*

do Jeruzaléma, zde jsou tvoji bohové Izraeli, kteří tě vyvedli z egyptské země“ v Bét-elu a Danu (1 Kr 12,28-29).

Co se pravděpodobně skutečně stalo na úsvitu druhé doby železné bylo připojení kmenů na území Manasese k Efrajimským, což vedlo k vytvoření kompaktního územního celku mezi Jeruzalémem a Jizreelským údolím, který mohl sloužit jako základ budoucího stabilního státního útvaru. Nová politická entita se začala označovat jménem Izrael, a král Jeroboám tudíž obdrží titul král Izraele. Výběr jména odkazem na praotce Jákoba jednak vypovídá o staré tradici praoteckých příběhů, přítomnou na území centrální vrchoviny, a také o snaze zajistit nově vznikajícímu státu historicko-územní nárok.

Josefovská novela jasně vyjadřuje historické okolnosti z perspektivy severního království Izraele, a je tedy evidentní, že textový základ biblické verze musel vznikat na jeho území. Centrální roli koalice Efrajim-Manases odpovídá význačné postavení Josefovo, jako *primus inter pares* mezi svými bratry. Josefova význačná role je patrná z líčení jeho původu: je narozen z milované ženy a tudíž nejvíce milován otcem, který ho protěžuje na úkor ostatních bratrů *jako syna svého stáří* (Gn 37,3-4). Význačná je i jeho schopnost vykládat sny, na základě které si mezi bratry výsadní postavení nárokuje, a tento nárok jim oznamuje (což bratři samozřejmě odmítají řkouce „*to budeš nad námi kralovat jako král či mezi námi vládnout jako vladař?*“, Gn 37,8). Zajímavý je i další motiv, kdy se Juda nabízí Jákobovi jako Benjamínův ochránce: zřetelně se zde naráží jak na geografickou blízkost obou kmenů, tak na příklon Benjamína k domu Davidovu ve fázi vzniku izraelského království. Tento příklon se, na druhé straně, jeví jako nepřirozený, uvážíme-li přímou příbuznost Josefa a Benjamína, a jejich velmi blízký sourozenecký vztah (Gn 45,14). Celou diskusi mezi Josefem a Judou ve věci Benjamín je tak možné číst jako obraz sporu mezi severním a jižním královstvím o toto malé území severně od Jeruzaléma. Toto vše, zdá se, odkazuje na historické reálie spojené se vznikem a budováním království Izraele. Zmiňme nakonec Judův argument, který dává Jákobovi v oné scéně, ve které se zaručuje za Benjamína: „*pust' toho chlapce se mnou ať můžeme jít; tak zůstaneme naživu a nezemřeme – ani my ani ty ani naši maličci*“ (Gn 43,8). Juda se nejen zaručuje za Benjamína, ale dává na vědomí, že přežití Izraele (Jákoba a jeho potomstva) je v jeho rukou. K tomuto motivu se vrátíme při diskusi týkající se přivlastnění izraelské kolektivní identity lidem Judska, či jeho potomky (kapitola 2.5).

Ve čtvrtém roce Jarobeámovy vlády prošla Palestinou dobovačná výprava faraona Šešonka (jenž je identifikován s biblickým Šíšakem), který vyloupil Jeruzalém, a zpustošil cca 180 kenaanských měst (jejich seznam se zachoval na nápisu v chrámu v Karnaku³⁶). Z tohoto itineráře vyplývá, že Šešong se

³⁶ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955; strany 242,243,263,264.

rozhodnul vyhnout centrální vrchovinu a s výjimkou Jeruzaléma i Judsku. Galilea byla zasažena jen okrajově. Tyto události mohly způsobit, že galilejské kmeny se přiklonily k obranné koalici s „domem Josefovým“, a k začlenění do izraelského království (neboť bariéra kenaanských měst v Jizreelském údolí byla velmi oslabena Šešonkovým výbojem). Biblická tradice uvádí, že král Baeša (908-886) pocházel k domu Isacharova (1Kr 15,27): zde poprvé vstupují galilejské kmeny do politického vedení severního království.

Během půlstoletí, které uplynulo mezi smrtí Šalamounovou, a nástupem význačné dynastie Omriovců, tj. mezi lety 925-885, se izraelské království dokázalo z původního jádra tvořeného domem Josefovým rozšířit severně přes Megido až do Galileje, a východně, přes Jordán, začlenilo území Gádu. Dále si dokázalo zajistit přístup moři: Pelištejci, ač přítomní, nepředstavují již vážnější hrozbu (1Kr 16,15-17). Vláda dynastie Omriovců představovala pro izraelské království věk ekonomické prosperity a politické dominance v Palestině. Dynastická stabilita představovaná nezvykle dlouhými vládami králů Omriho (885-874) a jeho syna Achaba (874-853) je reflektována v asyrských pramenech, které označují severní království jako „*dům Omriho*“. Hlavním dílem Omriho bylo založení Samaří, a přenesení centra izraelského království do tohoto města (čemuž biblický text věnuje pouze jednu větu, 1Kr 16,24). Severnější poloha Samaří byla vhodnější k efektivní správě územně rozšířeného království.

Achab pokračuje v budovatelské politice svého otce, rozšíří Samaří a stabilizuje království na severní hranici dosažením kompromisu s Aramejci (1 Kr 20,31-34). Období relativní prosperity trvá i za vlády následující dynastie Jehúovců, i když politická samostatnost byla na šedesát let omezena závislostí na Damašku (v letech 845-cca 800; 2Kr 8,7-15). Obroda Izraele začala za Jehúova vnuka Joáše (798-783), a největšího rozkvětu izraelské království dosáhlo za Jarobeáma II. (783-743; 2Kr 8,23-29). V roce 745 nastoupil na asyrský trůn král Tiglat-Pileser III., a dlouhé období nezávislosti malých států syro-palestinského prostoru, které trvá od počátku 12. století, kdy nájezdy mořských národů smetly egyptskou dominanci, se pomalu chýlí ke svému konci.

Asyrská říše nabývala na síle postupně. Její přítomnost v oblasti byla patrná již za krále Achaba, který se jako jeden z kolice dvanácti syro-palestinských králů zúčastnil v roce 853 bitvy u Karkaru, která zbrzdila asyrský postup do Kenaanu³⁷. Asýrie v této době upustila od přímé anexe, a spokojila se s placením válečného tributu, který, jak je doloženo, platili izraelští králové Jehú, Joáš a Menachém. Tiglat-Pileser III. se nicméně znovu pustil do expanzivní politiky, jeho vojska se postupně dostala do Sýrie, a roku 732

³⁷ O Achabově přítomnosti informuje Salmanassarova stéla nalezená v asyrském Nimrudu. Jedná se o nejstarší nebiblický dokument zmiňující izraelského krále.

dobyla Damašek, čímž se Asýrie dostala do přímého kontaktu s Izraelem. Události, které následovaly vypovídají jednak o vnitřní nestabilitě izraelského království, a také o nevyjasněném vztahu k Judsku. Izraelský král Pekach, v koalici s aramejským králem Resínem (kterému už Damašek nepatří), oblehne Jeruzalém³⁸. Judský král Achaz (736-716) se obrací na Tiglat-Pilesera s prosbou o pomoc, a zároveň se deklaruje jeho vazalem (2Kr 16). Tiglat-Pileser Achazovi s radostí vyhoví, napadne Izrael ze severu a dobude celé jeho území s výjimkou starého jádra: Efrajima a Manasese. Zatímco na dobytém území probíhají deportace a výměna obyvatelstva, dosazuje Tiglat-Pileser na trůn izraelského království, nově redukovaného na dům Josefův, posledního krále Hóšeu, a podrobuje ho placení tributu (2Kr 17). Hóšea po několika letech placení tributu vypoví (patrně očekává egyptskou pomoc, která, jak je v regionu zvykem, nepřichází), čímž přivodí asyrskou odvetnou akci. Roku 722 padne po tříletém obléhání Samaří, a na 30000³⁹ Samařanů je deportováno do Asýrie, kde jejich dějinná stopa mizí. Nová populace přichází na jejich místo (2Kr 17,24-41) a postupně se mísí s těmi, kteří zůstali. Tímto fakticky historie starého Izraele končí.

Je zřejmé, že na období prosperity a převážné politické nezávislosti mezi lety 885-745 muselo být dlouho vzpomínáno jako na zlatý věk Izraele, a že tato vzpomínka se musela otisknout i do historické paměti jižního judského národa, ze které se vynořila o sto let později, aby hrála svou roli během Jóšijášovy náboženské reformy v Judsku.

Jakým státem bylo izraelské království, a odkud se vzalo bohatství, které bylo třeba na jeho udržení a rozvoj? Za prvé, izraelské království nemohlo být etnicky unitárním státem. Severní království spojilo do jednoho celku územní regiony s rozdílnými ekosystémy a různorodým obyvatelstvem. V hranicích severního království žilo kromě obyvatelstva izraelského (vzešlého z regionů obývaných proto-izraelskými kmeny) také obyvatelstvo pelištejské, fénické, potomci obyvatel starých městských států doby bronzové, atd. Všichni přispívali svou měrou ku prosperitě Izraele. Spíše než národnímu státu byl Izrael podoben dnešním ekonomicky silným multinárodnostním státům, např.

³⁸ Důvody tohoto obléhání nejsou zcela jasné.

³⁹ [Liv], strana 202. [Fin] uvádí, že počet deportovaných z celého Izraele bylo asi 40000, což představovalo asi 20% obyvatelstva severního království, západně od Jordánu. Vzhledem k etnické různorodosti severního království nemohla výměna 20% obyvatelstva vést k radikální změně etnického profilu obyvatelstva, ačkoli ke změně profilu sociálního jistě vedla.

Německu, ve kterém „je doma každý, kdo platí daně“. Smíšená manželství byla běžná: král Achab si bere Jezábel, dceru fénického krále Etbaala, a tento sňatek musel být ve své době vládnoucími kruhy Izraele považován za výborný diplomatický tah. Ještě po smrti Achabově bylo možno v izraelském vojenském táboře slyšet pokřik: „*každý do svého města, každý do své země!*“ (1 Kr 22,36). Ekonomická síla Izraele byla skryta v jeho rozmanitosti.

Za druhé, izraelské království bylo nábožensky pluralitním státním útvarem. Vedle kultu Hospodinova a Baalova (který nemusel být importován Jázabel, jak naznačuje biblický text, 1Kr 16,31-33, ale odpovídal staré tradici), jsou doloženy kultury dalších tradičních božstev: Astarty, Ašery, Melkarta, a dalších. Vedle Hospodinových svatyní (Bét-el, Silo, Dan), existovaly svatyně Baalovy (1Kr 16,32), na dvoře byli přítomni jak proroci Hospodinovi, tak Baalovi, a pokud připustíme, že kult Hospodinův se mohl prosazovat jako „kult národní“, vždy byl praktikován ze zřetelem k ostatním, oficiálně akceptovaným kultům. Ostrakon nalezený v Samaří a datovaný do první poloviny 8. století zachoval seznam jmen vysoce postavených osob království: proti devíti jménům jahvistickým stojí šest baalovských.

V této situaci je evidentní, že kolektivní označení Izrael muselo být vztaženo ke státní příslušnosti: Izraelec byl obyvatel, či občan, izraelského království. Kmenová identifikace části obyvatelstva, především těch obývajících centrální vrchovinu, s potomky Jákobovými jistě přežívala jako stará tradice: o tom svědčí již výběr jména Izrael pro nově vznikající státní útvar. Je nicméně pravděpodobné, že kmenová identita byla postupně převážena identitou státně-občanskou, a obě též mohly existovat vedle sebe, podobně jako se v dnešní době identifikují rozdílně obyvatelé měst a vesnic.

Chápali se Izraelci v monarchistické době jako Hospodinův lid? Debořina vítězná píseň (Sd 5), o které bylo pojednáno v kapitole 1.4 v souvislosti s bitvou u Taanaku, označuje deset kmenů severoizraelských jako Hospodinův lid (Sd 5,11). Kmeny Juda a Simeon nejsou zmíněny. Původ tohoto textu je obvykle kladen do období existence izraelského království, i když pozdní redakce nejsou vyloučeny. Pokud by byl pojem Hospodinova lidu do textu vnesen pozdní, judskou, redakcí, tato by jistě neopomenula připojit Judův kmen k ostatním. Je tedy pravděpodobné, že identifikace Izraele jakožto Hospodinova lidu má svůj původ v severním království, ačkoli se mohlo jednat o pouhý teoretický koncept, pěstovaný v kněžských kruzích a vzdělávacích zařízeních souvisejících s Hospodinovým kultem. Vzhledem povaze izraelského státu je jisté, že takovéto pochopení izraelské identity mezi obyvatelstvem nepřevažovalo, a nebylo zásadní.

Neboť biblická tradice právě takto Izrael definuje a tuto identifikaci předkládá jako zásadní, je pochopitelné, že celá epocha severního království je biblickými autory ostře odmítnuta. Všichni izraelští králové se měli provinít proti Hospodinu a dopouštět se toho, co je zlé v Hospodinových očích:

modlářství a nespravedlností (příběh o Nábotově vinici z 1Kr 21 ilustruje svévolné jednání vládnoucí garnitury). I přes varování proroků a přes jejich volání po nápravě poměrů směřovalo izraelské království ke zkáze. Pád Izraele měl být Hospodinovým trestem za nevěru lidu i jeho králů.

Ve skutečnosti se izraelské království zásadně nelišilo od okolních, podobně velkých, syro-palestinských království oné doby, se kterými povstalo, a se kterými též opustilo scénu dějin. A právě proto bylo biblickými autory ostře odmítnuto: identifikace Izraele (a též jakéhokoli jiného národa) založena výhradně na vztahu k něčemu tak pomíjivému, jako je státní útvar, totiž nemůže stačit k trvalému přežití na rychle se měnícím jevišti dějin.

2. Judsko a kolektivní označení Izrael

2.1 Judské království ve stínu království Izraele (930 - 722)

Paralelně s izraelským královstvím vzniklo, a dále se v jeho těsné blízkosti vyvíjelo, jižní království judské. Jeho původní teritorium zahrnovalo Jeruzalém a okolní území Judy a Benjamína. Území Benjamína bylo patrně od počátku předmětem sporu mezi Judou a Izraelem a vedlo k táhlým konfliktům, které pokryly celá období vlád judských králů Rechabeáma, Abijáše a Ásy (2Pa 12,13-16,14). Aby Ása zabránil porážce, spojil se proti Izraeli s aramejským králem Ben-hadadem (1Kr 15,19). Tato koalice nicméně nezabránila tomu, aby se mezi Izraelem a Judskem postupně ustavil nerovný vztah závislosti, nikoli nepodobný vztahu českého království ke Svaté říši římské. Byl to vztah nerovný a nejednoznačný: období politické autonomie střídala období přímé závislosti, doprovázená obdobími otevřeného vzdoru - pokud to schopnosti a síla judské vládnoucí garnitury umožňovaly. Judští králové Jóšafat (870-848) a Jóram (848-841) bojují na straně svých izraelských protějšků v četných lokálních konfliktech. Těsné vztahy s Izraelem Jóram stvrdí sňatkem s Achabovou dcerou Ataljou, a jejich syn Achazjáš (841) vyjede coby spojenec izraelského krále Jórama (izraelský a judský Jóram jsou dvě různé osoby) do boje proti aramejskému králi Chazaelovi (2Kr 8,25-29): o této události máme mimobiblickou evidenci, neboť právě Achazjáš je citován jako král z domu Davidova na nápisu z Tel Danu, o kterém již byla řeč. Tato výprava stojí Achazjáše život – ovšem nikoli na poli válečném, nýbrž v důsledku zraedy během státního převratu v severním království.

Achazjášova smrt ukončí dobu vlády dynastie Omríovců v Izraeli. V reakci na tuto událost nastoupí na judský trůn Atalja, poté co odstraní všechny potomky Achazjášovy až na jednoho – budoucího judského krále Joáše (835-796), jenž zůstane naživu jen díky zásahu judských kněžských kruhů, čímž je též zachráněna Davidova linie (2Kr 11,1-12,3). Joáš kraloval stabilně 40 let, a byl úkladně zavražděn svými generály poté, co se rozhodl platit tribut aramejskému králi Chazaelovi, aby zachoval Jeruzalém⁴⁰. Po něm nastoupil na trůn jeho syn Amasjáš (796-781), který porazil Edómce, čímž si posílil sebevědomí do té míry, že vyzval izraelského krále Joáše na souboj v naději, že zbaví Judsko izraelské hegemonie. V pohrdlivé odpovědi Joášově nám biblický text zanechal výmluvný důkaz povýšenosti, kterou pociťoval Izraelec vůči Judejci, a která přesně korespondovala s poměrem sil mezi oběma královstvími: „*Na Libanónu vzkázalo trní libanonskému cedru: Dej svou dceru*

⁴⁰ Tato vražda se motivem podobá té, která byla spáchána na českého knížete Václava.

za ženu mému synovi. I přešlo tudy libanónské polní zvíře a to trní rozšlapalo. Vítězně jsi pobil Edómce, proto se tvé srdce tak vypíná. Užívej si slávy, ale sed' doma! Proč si zahráváš se zlem? Abys padl ty i Juda s tebou?“ (2Kr 14,9-10). Celá historie samozřejmě končí vyrabováním Jeruzaléma. Dějiny Judska pokračují dále ve stejném duchu, přičemž projdou několika krvavými palácovými převraty, až do osudné vlády Achazovy, který proti izraelskému království požádá o asyrskou pomoc. Tato událost vyústí v likvidaci Izraele jako samostatného království (jak bylo pojednáno v kapitole 1.6), zatímco judské království má před sebou ještě dalších 136 důležitých let autonomní existence.

Podobně jako Izrael, ani Judsko nebylo nábožensky unitární země. Starou tradici osídlení vysočiny představovalo uctívání mnoha bůžků a bohyní, spojených s kultem plodnosti, a mnoho z nich bylo importováno zvenčí. Biblický text vzpomíná četná obřadní místa a posvátná návrší, spojená s tímto tradičním judským náboženstvím. Archeologické nálezy obsahují stovky sošek nahých bohyň plodnosti. Nápisy z 8. století nalezené v Kuntillet Ajrud na severovýchodě Sinajského poloostrova jasně dosvědčují synkretickou náboženskou praxi: o bohyni Ašeře se píše jako o Hospodinově choti. Synkretická náboženská praxe byl běžná i v Jeruzalémě. Prorok Ezechiel informuje o tom, že kultické předměty zasvěcené Baalovi a Ašeře byly přítomny v Hospodinově chrámu, a že *tam dokonce sedí ženy a oplakávají mezopotámského boha Tamúza (Ez 8). „Vždyť máš tolik bohů, kolik měst, Judo. A kolik je jeruzalémských ulic, tolik oltářů jste zřídili Ohavě, oltářů pro pálení kadidla Baalovi“*, trefně komentuje Jeremjáš (Jr 11,13). Na druhé straně je možno se domnívat, že kult Hospodinův měl v Judsku hlubší kořeny než v Izraeli, přinejmenším se dříve prosadil na královském dvoře. Prakticky všichni judští králové počínaje Jóšafatem (870-846) mají jahvistická jména. Není též pochyb o tom, že v Jeruzalémě byl Hospodinův chrám, pravděpodobně jako součást královského paláce. Je možné, že právě tento chrám pozdější tradice připíše Šalamounovi. Příklon královské dynastie ke kultu Hospodinově ovšem neznamenal existenci jednoho státního kultu, ačkoli polovina judských králů se snažila vymýtit hluboce zakořeněné judské náboženské praktiky. Vysloužili si za to pozitivní hodnocení biblických autorů, i když tito těž konstatují marnost takového snažení (2 Kr 12,4; 14,4; 15,4).

V každém případě se zdá, že kult Hospodinův byl v Judsku pevnější, a prosadil se dříve než v Izraeli jako kult národně-státní, tj. jako kult, ke kterému se vztahovalo řízení státních záležitostí. Tento fakt můžeme podepřít dvěma argumenty. Prvním z nich je marginální poloha a význam Judska: království se nacházelo mimo obchodní stezky a tím prakticky zcela mimo zahraniční vlivy, které by Hospodinovi přinášely vážnou konkurenci, o kterou nebyla nouze v otevřeném a kosmopolitním severním království. Druhým důvodem může být skutečnost, že kult Hospodinův má původ v krajích blízkých Judsku. První

teofanie se odehrála na jižním midjánském území, kde Mojžíš přebýval u svého tchána Jitra (Ex 3). Podobně se putování po Sinaji, zcela v Hospodinově režii, odehrává v jižních krajích. Debořina vítězná píseň nechává Hospodina přijít ze Seíru v Edómu (Sd 5,4).

Existence národního kultu v Judsku nebyla v politickém kontextu států syro-palestinského prostoru ničím výjimečným. Odpovídala politické ideologii, kterou sdílela v 9.-8. století př. Kr. všechna království v regionu. Tuto ideologii lze shrnout do následujících konceptů: (1) národní bůh jako řídící princip, (2) aplikace svaté války ve jménu národního boha, a (3) potrestání nevěry vůči národnímu bohu. Aplikace této ideologie je externě doložena v kontextu království moábského: stéla moábského krále Měši z 9. století př. Kr. (jejíž dochované části jsou dnes k vidění v pařížském Louvru), uvádí jméno moábského národního boha Kemóše, dále dokládá praxi svaté války, „*vybil jsem všechny obyvatele města, jako podívanou pro Kemóše*“, a též mluví o božím trestu, „*Omri, král izraelský, utlačoval Moáb mnoho dní, neboť Kemós se odvrátil od Moábu*“. Osvobození z útlaku tak musí přijít skrze národního boha, jehož vůle je tlumočena skrze proroka. Doložena jsou i další národní božstva v regionu: Qaus v Edómu, Molech v království amonském, Hadad v Damašku, Melkart v Tyru a Ašúr v Asýrii. Hospodina je možno považovat za národního boha judského království, zatímco Izrael, zdá se, kolísal mezi Hospodinem a Baalem. Dodejme, že každé z těchto národních božstev bylo uctíváno synkreticky; každé bylo doprovázeno „nebeským zástupem“, který mohl dokonce zahrnovat národní božstvo sousedního království. Synkretická praxe byla běžná, a jako na nepřipustnou na ni bylo poukazováno až v posledních letech existence izraelského království. Myšlenka důsledného odstranění synkretické praxe bude předmětem až pozdější judské náboženské reformy, a skrze ni se stane základní a originální zvěstí biblické tradice.

Navzdory význačnému postavení, které judskému království připisuje biblická tradice, neexistují historická data, která by dosvědčovala, že by toto malé a slabě zalidněné území mělo v kontextu syro-palestinského regionu nějaký zvláštní význam. Zůstávalo ve stínu svého mocnějšího severního souseda. Za nevýznamné a chudé ho patrně považoval i asyrský král Salmanassar V., neboť místo přímé okupace a deportace obyvatelstva zvolil v roce 722 pro Judsko lepší alternativu: jako asyrský vazal mohlo zůstat zachováno.

2.2 Judsko ve stínu světové mocnosti (722 - 640)

Po pádu Samaří a zániku izraelského království se Judsko ocitlo ve zcela nové situaci, která měla jednak příznivé implikace hospodářské, a také ve

svých důsledcích přivodila změnu poměrů společensko-náboženských. Judsko se stalo součástí asyrské globální ekonomiky. Tisíce uprchlíků ze severního království se usadilo v Judsku, a přispělo k tomu, že během jedné generace se z judského království stal plně rozvinutý státní útvar, plně centralizovaný v Jeruzalémě. Obrovský nárůst populace Judska v 8. století př. Kr. je dosvědčen archeologickými daty. Na dříve vylidněných územích jižně od Jeruzaléma vznikly nové zemědělské usedlosti, a původně malé vesnice se staly středně velkými městy. Velký hospodářský rozvoj zažila Šefela s hospodářským centrem v Lakíši, okolí Beer-šeby a také samotné město. Historikové odhadují, že během jedné generace se populace Judska zvětšila z původních několika desítek tisíc na 120000 obyvatel. Z Jeruzaléma se stala metropole s novými sídlišti, a počet obyvatel se během jedné generace navýšil z původních cca 1500 na 15000⁴¹. Proces „budování státu“ v 8. století je doložen četnými nálezy pečetí a nápisů odkazujících ke královské správě. Dochází k ostré sociální stratifikaci společnosti, jak dokazují nálezy bohatě zdobených hrobů v Jeruzalémě, což též svědčí o ostrém nárůstu úhrnného bohatství judské společnosti.

Změnu náboženského klimatu přinesl nový důraz na výlučnost kultu Hospodinova, s čímž byly spojeny nové snahy o eliminaci tradiční judské synkretické náboženské praxe (což, jak víme, se nedařilo v období před pádem severního království). Snaha o novou náboženskou praxi vyjádřenou heslem „*nikdo jiný než Hospodin*“ měla dvě hlavní příčiny. První příčinou byl vliv kněžské imigrace severního království, která přenesla do Judska historickou paměť Izraele v podobě textů zachycujících dlouho tradované příběhy a jejich výklady⁴². Tyto texty, nebo jejich části, mohly tvořit onu knihu Zákona, která byla později skutečně, či fiktivně, nelezena v Jeruzalémě, a mohly odstartovat Jósijášovu náboženskou reformu. Myšlenkové hnutí trvající na nepřipustnosti synkretické náboženské praxe, a na důsledném a čistém kultu Hospodinově, mohlo vzniknout už v severním království. Tvrdá slova proroků Amose a Ozeáše, obou působících v severním království, nabádají k bezvýhradnému obrácení se k Hospodinu. V podobném duchu jsou vedena Elijášova a Elišova kázání. Ačkoli se tyto myšlenky v severním království neprosadily jako politický program, mohly být akceptovány v kněžském prostředí, přeneseny do Judska izraelskými exulanty, a rozšířeny do kněžského prostředí judského.

⁴¹ [Fin], strana 219.

⁴² Je možné, nebo dokonce pravděpodobné, že kněžské kruhy Hospodinova kultu v obou královstvích spolu přirozeně komunikovaly, a sdílely texty a myšlenkové koncepty – podobně jako spolupracují spřízněné fakulty vysokých škol. Připomeňme, že vzdálenost mezi centry severního a jižního království, Šekemem a Jeruzalémem, je stejná jako vzdálenost mezi Brnem a Olomoucí. Jinak řečeno, severoizraelské texty mohly být, a pravděpodobně byly, v judském kněžském prostředí známé již před pádem severního království.

Mohly se též dostat do Judska již před pádem severního království v rámci přirozené výměny informací mezi izraelskými a judskými kněžími Hospodinova kultu. V judském království pak mohly nalézt, díky větší zakořeněnosti Hospodinova kultu, vhodnější podmínky k politické a společenské realizaci.

Druhým důvodem odmítnutí synkretické náboženské praxe byla snaha Jeruzaléma o naprostou kontrolu nad náboženským, a tudíž politickým, životem v zemi. Jednotný kult Hospodinův na celém území Judska byl chápán jako prostředek k vybudování silného unitárního státu. Zároveň měl zajistit loajalitu všech judských obyvatel vůči tomuto státu - a zvláště vůči jeho centru, a mobilizovat obyvatelstvo tváří v tvář hrozícímu asyrskému nebezpečí. Takto centralizovaný a výlučný kult Hospodinův pak mohl obyvatelům Judska poskytnout silný sebeidentifikační princip. Záměrem asyrské politiky na okupovaných územích byla výměna a promíšení obyvatel s cílem založit novou společnost tvořenou vykořeněnými skupinami obyvatelstva, jež by se nezmohly na politický odpor, a zároveň by zachovaly dřívější ekonomickou prosperitu (aby nebylo ohroženo placení tributu). Ustanovení silného sebeidentifikačního principu tak muselo být v Judsku pocíťováno jako nutné a neodkladné, zvláště za reálného předpokladu, že asyrská politika by mohla být v budoucnu v Judsku aplikována. Judsko mělo na očích příklad izraelského království, které bylo bez silného sebeidentifikačního principu vůči takové asimilační politice bezmocné.

Bible nás informuje o krocích judského krále Chizkijáše (716-687), které měly odstranit tradiční judské venkovské náboženské praktiky (2 Kr 18,1-7). Není jasné, jak dalece byla tato reforma úspěšná. Pravděpodobně se nepodařilo zrušit státní chrámy ve správních centrech království, tj. soustředit Hospodinův kult v Jeruzalémě. Ačkoli reforma nemohla být dovedena do konce, protože byla přerušena Chizkijášovým rozhodnutím vzbouřit se proti asyrské říši, význačná změna se jistě udála. Chizkijáš je první judský král, kterému bibličtí autoři přiznávají odstranění „posvátných návrší“ (2Kr 18,4); u předchozích pozitivně hodnocených se vždy objevuje výtka, že tohoto nebyli schopni docílit (2Kr 15,35). Judsko udělalo první krok ke svému sebepochopení jakožto *eklesiologické entity*. Toto byla radikální novost, nevídaná v okolních královstvích, a nevídaná ani v severním izraelském království v době jeho existence.

Během Chizkijášovy vlády dosáhlo Judsko takové ekonomické úrovně a politického vlivu v oblasti, že král usoudil, že si může dovolit neplatit Asýrii vazalský tribut. Opevnil jeruzalémské hradby (což se nelíbilo Izajášovi, který

zmiňuje, že stavbě musely ustoupit staré domy⁴³; Iz 22,10-11), a vybudoval důmyslný systém zásobování města vodou, takže město mohlo vydržet delší obléhání. Poté utvořil koalici s Egyptem, a začal praktikovat protiasyrskou politiku aktivní podporou protiasyrských revolt v Ekrónu a Aškelonu. Odpověď na sebe nenechala dlouho čekat: asyrská vojska vedená králem Sancheribem vyplenila značnou část Judska, a deportovala, nebo vyměnila, podstatnou část jeho obyvatelstva⁴⁴. Asyřané oblehli Jeruzalém; jeho obrana se nicméně ukázala tak efektivní, že asyrské vojsko po jisté době odtáhlo, a asyrský král se spokojil s obnoveným placením tributu.

Není divu, že záchrana Jeruzaléma (roku 701) musela být viděna jako Hospodinův zásah ve prospěch krále Chizkijáše, a jako potvrzení správnosti jeho náboženských reforem (2Kr 19,35 popisuje událost úspěšné obrany Jeruzaléma jako přímý zásah Hospodinova anděla v asyrském táboře). Ačkoli vyšlo z konfliktu jako poražené a územně redukované: katastrofy byl ušetřen pouze Jeruzalém a jižní hornaté kraje, Judsko, na rozdíl od Izraele, nepřestalo existovat a mohlo být obnoveno. Právě tato událost mohla stát v základě pozdější interpretace dějin izraelského království a jeho pádu, tak jak ji předkládá biblická tradice: pád Izraele byl způsoben právě tím, že nebyl schopen a ochoten provést reformu podobnou té, o kterou se pokusil judský král Chizkijáš. Odtud vyplynul jasný závěr: pokud chce Judsko i napříště uniknout katastrofě, musí se výhradně spolehnout na Hospodina. Doufat v účinnost válečných koalic s jakkoli silnými partnery je pošetilé. Takto již varoval Ozeáš izraelského krále (Oz 10,7; 12,2), a pád Izraele tuto pravdu dosvědčuje. Pokud Judsko nebude Hospodinovi prokazovat větší věrnost než Izrael, jeho pád bude stejný. Nejvýznamnějším představitelem tohoto způsobu myšlení na Chizkijášově dvoře byl proto-Izajáš (Iz 1-39), jehož prorockví se zřetelně vyvíjí od zájmu v sociálně-ekonomických tématech ke konceptu bezvýhradné věrnosti Hospodinu jako prostředku záchrany.

Chizkijášovy reformy musely být bolestivě pocíťovány venkovským obyvatelstvem hluboce zakořeněném v tradičních agrárních kultech. Není proto divu, že Chizkijášův nástupce Manases (698-642), který si vytkl za cíl hospodářskou obnovu Judska, znovu pragmaticky obnovil náboženský pluralismus. Podařilo se mu ze spálené země, kterou po sobě zanechala asyrská vojska, znovuvybudovat fungující a prosperující stát. Cenou byl „*pax assyriaca*“ s naprostou závislostí na asyrské říši. Té už ovšem zbývalo jenom

⁴³ Co by asi Izajáš říkal na stavbu mostu SNP v Bratislavě, nebo na stavby předimenzovaných obchodních domů v centrech měst v komunistickém Československu, kde musely těmto stavbám ustoupit celé čtvrti historických domů.

⁴⁴ Asyrské zdroje uvádí, že z dobytých judských území bylo deportováno 200150 obyvatel, což Liverani považuje za realistický odhad, [Liv], strany 203,205. Tento údaj je v příkrém rozporu s Finkelsteinovým odhadem celkové populace Judska, která v oné době měla čítat cca 120000 lidí, [Fin], strana 219.

pár let existence, a půda byla připravena pro krále Jóšijáše, který se k myšlenkám zakládajícím Chizkijášovu reformu přiznal, a dokázal je realizovat na takové úrovni, že budoucím generacím mohl zanechat myšlenkový základ, ze kterého postupně vyrostla hebrejská Bible.

2.3 Jóšijášova reforma a první deuteronomistická dějeprava (640 - 609)

Asyrská říše nabyla největšího rozkvětu a vlivu za vlády Ašurbanipala (668-631), zakladatele ninivské knihovny. Od poloviny 7. století ovšem Asýrie postupně ztrácí kontrolu nad nejbližšími provinciemi, a po nástupu babilónského krále Nabopolasara (625) je zřejmé, že Asýrie nebude schopna dlouhodobě udržet svoje velmocenské pozice. Postupně dochází k demolici asyrských mocenských center Chaldejci a jejich spojenci; faktický konec fungování asyrské říše je pak možno spojit s pádem Ninive v roce 612. Nastupuje nový státní útvar s velmocenskými ambicemi, jehož centrem je Babylon.

Mezi počátkem asyrského ústupu ze syro-palestinské oblasti a nástupu babilónské hegemonie proběhlo padesát let relativní svobody (640-590), ve kterých mohla království syro-palestinského prostoru převzít iniciativu a uskutečňovat vlastní politiku. Radost porobených národů z nové situace je dobře ilustrována zpěvem proroka Nahuma (Na 3). Vykořeněné oblasti redukováné na provincie, jako např. území bývalého izraelského království, mohly těžko nalézt vlastní politiku. Na územích, která si zachovala vlastní státní struktury a jistou identitu, jako Judsko, Tyr či Amón, je nicméně možno pozorovat snahu o expanzi na sousední území, a také úsilí o položení nových ideologických základů těchto státních útvarů, v situaci kdy závislost a věrnost vzhledem k asyrskému vládci (a jeho božstvu) musela být nahrazena novým státním a sebeidentifikačním principem. V případě judského království byla spojena jeho minulost, přítomnost i jeho budoucí osud s bezpodmínečnou věrností Hospodinu.

Období postupného pádu asyrského impéria v Judsku šťastně koincidovalo s dlouhou vládou silného krále Jóšijáše (640-609), panovníka s jasnou vizí a odhodláním. Jóšijáš jednak zdědil zemi v dobré ekonomické kondici (díky pragmatickému, a právě proto biblickými autory zavrženému králi Manasesovi), a také byl jistě obeznámen s myšlenkovým jádrem Chizkijášových reforem. Stejně tak jistě znal historii záchrany obleženého Jeruzaléma v roce 701, interpretovanou jako přímý zásah Hospodinův. Všechny těchto příznivých okolností a znalostí dovedl Jóšijáš využít, a inicioval hlubokou náboženskou reformu, která měla být ideovým základem k

vybudování velkého, silného, etnicky jednotného a nábožensky centralizovaného státního útvaru, jež by mohl přežít v sousedství přítomných i budoucích imperiálních mocností. Tato reforma též mohla poskytnout ideový základ pro eventuální expanzi na etnicky příbuzná sousední území, a poskytnout této expanzi legální bázi. A opět: měla poskytnout obyvatelům Judska silný sebeidentifikační princip.

Biblický text uvádí, že Jóšijášova reforma začala v osmnáctém roce jeho vlády (r. 622) nálezem rukopisu knihy Zákona v jeruzalémském chrámu (2Kr 22,8-10; 2Pa 34,14-16). Jóšijáš při čtení roztrhl své roucho: uzřel jak moc se náboženská praxe judského království lišila od Zákona Hospodinova, a nahlédl příčinu Hospodinovy chybějící podpory při četných politických a vojenských událostech minulosti. Okamžitá a důsledná reforma náboženské praxe je tedy nutná, aby bylo zabráněno budoucí katastrofě. Byl-li skutečně nalezen nějaký starý text v jeruzalémském chrámu v oné době není jisté. Jasný je ovšem účel této informace: nové reformě je tady dodána váha tradice; jinak řečeno, to co bude předmětem reformy nebude novinka, nýbrž návrat k poměrům, které na tomto území, a na části území sousedního, byly v minulosti etablované. Podobnou událost známe z českých národních dějin: redakce Rukopisů královédvorského a zelenohorského byla provedena za stejným účelem. Návrat k poměrům v minulosti již existujícím pak znamená legitimizaci prováděné politiky, přičemž je nově budovanému státnímu útvaru dodána silná zakládající idea⁴⁵, která přirozeně zahrnuje spravedlivý nárok na území, která měl v minulosti kontrolovat, a tudíž ospravedlňuje možný projekt expanze na tato území.

Biblický text informuje o období Jóšijášovy vlády velmi stručně, uvážíme-li, jakou důležitost Jóšijášově vládě biblická věda připisuje: mělo se během ní zformovat myšlenkové jádro Bible. Nemáme informaci o rozsahu textu, který měl být v jeruzalémském chrámu nalezen. Obecně přijímaná představa je, že nalezený text tvoří základ tzv. *Deuteronomického zákoníku* (Dt 12-26), tj. má vztah ke knize Deuteronomium, která tento zákoník prezentuje jako předmět smlouvy věrnosti mezi Hospodinem a jeho lidem skrze předsmrtnou řeč Mojžíšovu na hranicích kenaanské země. Ujednaná smlouva žádá bezpodmínečnou věrnost Hospodinu výměnou za jeho dobrodiní a ochranu. Textové jádro Deuteronomia, které má pocházet z Jóšijášovy doby, a které nelze v textu této knihy jednoduše vymezit (debata tohoto problému stále pokračuje), má být produktem redakční vrstvy, která se označuje jako *deuteronomistická*⁴⁶.

⁴⁵ Cf. „státy se udržují těmi idejemi, na kterých vznikly“ (TGM).

⁴⁶ Pojem *deuteronomistický* není jednoznačný a jeho význam se mění s časem. Základní informace související tímto pojmem je možno nalézt v: Jan Rückl, Martin Prudký, *Literární a teologický charakter Předních proroků – tzv. deuteronomistické dějpravné dílo*, v: Martin

Výsledkem této redakce měla být i tzv. *první* (nebo *původní*) *deuteronomistická dějeprava*, která svým rozsahem prochází biblické knihy Deuteronomium, Jozue, Soudců, 1. a 2. Samuelovu a 1. a 2. Královskou, a která měla být výsledkem objemné historiografické a redakční práce, při níž mělo dojít k přepisu a transformaci tradovaných historických pramenů, včetně těch, které byly přeneseny ze severního království, do podoby korespondující se smyslem a účelem Jóšijášovy reformy.

Deuteronomistická dějeprava, *jak ji dnes známe*⁴⁷, formuluje odpověď na otázku „kdo je Izrael?“ v následujících fundamentálních konceptech⁴⁸: (1) Hospodin je jediný bůh; (2) vztah Hospodina a jeho vyvoleného lidu je založen na smlouvě, jejíž jádrem jsou desky Zákona předané Mojžíšovi; (3) Hospodin vyvedl Izrael z egyptského otroctví a daroval mu zemi Kanaan; (4) země Kanaan musí být dobyta prostředky svaté války; (5) Hospodin musí být uctíván pouze v jeruzalémském chrámu, a to bez jakéhokoli zobrazení a (6) prosperita lidu smlouvy je přímo závislá na tom, jestli lid ke smlouvě přilne, nebo se od ní naopak odvrátí.

Na základě těchto konceptů je předložena verze dějin starověkého Izraele, která sleduje osudy lidu Izraele, od počátečního bodu převzetí smlouvy Mojžíšem, až po současnost Jóšijášovy vlády, z hlediska proměnlivých vztahů mezi Hospodinem a jeho lidem, a vysvětluje vzestupy či pády království izraelského a judského jako přímý důsledek věrnosti či nevěrnosti lidu (nebo krále jakožto zástupce lidu) Hospodinově smlouvě. Tento výklad dějin, který označujeme jako *biblické dějiny Izraele*, formuluje smysl skutečných dějin starého Izraele, přičemž definuje Izrael jako Hospodinem vyvolený lid, neboli *lid smlouvy*. Deuteronomistická redakce tedy chápe Izrael *eklesiologicky*, tj. jeho identita spočívá primárně ve vztahu k Hospodinu, a ne ve vztahu přináležitosti ke státnímu útvaru: Izrael je *Izraelem eklesiologickým*.

Historiografické dílo deuteronomistické redakce se nám nicméně nezachovalo v první, či původní, podobě. Dochovaná verze nemohla vzniknout v předexilní době, neboť je zřetelně psaná z perspektivy konečné destrukce judského království, a tato událost v ní hraje významnou teologickou roli. Deuteronomistickou redakci je tedy nutno chápat jako myšlenkový směr, či školu, jejíž činnost překlenula několik generací a jejíž počátek je možno klást do doby Jóšijášovy vlády, nebo ještě před ní. Je též možné situovat počáteční fázi této školy do posledních let severního království, a dát ji do souvislosti s kněžskou emigrací po jeho pádu.

Prudký, Jan Heller a kol., *Obtížné oddíly Předních proroků*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2013, 367-381.

⁴⁷ V souladu s obecným přesvědčením předpokládáme, že první deuteronomistická dějeprava prošla řadou dalších, pozdějších, redakcí, než se stabilizovala v dnešní podobě.

⁴⁸ Soubor těchto konceptů se označuje termínem deuteronomistická ideologie.

Podobně, jako není možno jednoznačně zodpovědět otázku po skutečném obsahu textu, který měl být nalezen v jeruzalémském chrámu veleknězem Chilkijášem (2Kr 22,8), nelze jednoznačně extrahovat z textu dnešní podoby deuteronomistické dějepravy její původní verzi, odpovídající redakční práci uskutečněné ve spojitosti s Jóšijášovou reformou. Nemáme tedy jednoznačné informace o tom, do jaké míry Jóšijášova doba chápala Izrael eklesiologicky, a jaké bylo sebepochopení Judska samotného v tomto kontextu (k tématu se vrátíme v kapitole 2.5).

Při absenci externích zdrojů stran rozsahu Jóšijášovy reformy se na základě historických argumentů můžeme alespoň pokusit identifikovat ty z konceptů deuteronomistické ideologie, které mohly být formulovány již v Jóšijášově době. S jistotou můžeme do Jóšijášovy doby datovat ty, které byly již předmětem reformy Chizkijášovy. V první řadě je to výlučnost Hospodinova (koncept 1), která odpovídá prvním třem přikázáním Dekalogu (Dt 5,6-21). Protože zbylá přikázání jsou sociálně-právními normami, jejíž původ jde hluboko do minulosti (a které jsou strašší než proto-izraelská kmenová společnost doby železné, viz. kapitola 1.4), je možné že Dekalog byl napsán již v Jóšijášově době ve znění, které se nám dochovalo – a mohl tedy být součástí textu údajně nalezeného v jeruzalémském chrámu.

Dále jistě byla součástí Jóšijášovy reformy centralizace Hospodinova kultu v Jeruzalémě (koncept 5), jež koresponduje s konceptem politické unifikace judského království, kterou se snažila prosadit už předcházející generace judských králů. Soudě podle Jóšijášovy rozhodnosti a energie, se kterou se pustil do likvidace všech modloslužebných předmětů (2Kr 23,4-14), a s přihlédnutím k faktu, že bronzového hada, kterého měl zhotovit Mojžíš, nechal zlikvidovat už Chizkijáš (2Kr 18,4), je možné se domnívat, že požadavek na uctívání Hospodina bez jakéhokoli zobrazení pochází z doby Jóšijášovy, nebo těsně před ní. Koncepty (4) a (6), tj. princip svaté války, a závislost prosperity lidu na jeho věrnosti Hospodinu, jsou reformulacemi principu věrnosti národnímu bohu, který zahrnuje též potrestání nevěry a vedení vyhlazovací války v jeho jménu. Tento princip byl součástí politické kultury, kterou sdílela v 9.-8. století př. Kr. všechna království v regionu, jak bylo zmíněno v kapitole 2.1.

Konečně, koncept (3) odkazuje na historickou paměť obyvatel judského království, která mohla být částečně formována izraelskými texty. Tato mohla obsahovat vzpomínky na postupné nabývání politické kontroly Kenaanu po rozpadu egyptské dominance, popř. na skutečnost, že jistá část obyvatel území, které obsadily proto-izraelské kmeny, přišla z Egypta (viz kapitola 1.4). Záchranná Hospodinova akce při obléhání Jeruzaléma (701), která byla v Jóšijášově době bezpochyby v živé paměti, mohla být promítnuta do vzdálené minulosti, přičemž ústup egyptské dominance na konci doby bronzové (kapitola 1.2) mohl být vyložen jako důsledek obdobné záchranné

Hospodinovy akce, jejíž důležitost se měla připomínat slavením hodů beránka (2Kr 23,21-22). Biblický text zmiňuje, že hod beránka nebyl slaven ode dne soudců, čímž – opět, je v rámci reformy ustanovenému hodu beránka dodána váha tradice, ke které je nutno se vrátit, ačkoli se pravděpodobně jednalo o originální přeznačení staré bukolické slavnosti při příležitosti vyhánění stáda po prvním jarním úplňku⁴⁹.

Koncept (6) je pak projekcí do budoucnosti: pokud nás Hospodin zbavil egyptské nadvlády v minulosti (a toto otroctví nyní znovu hrozí) a asyrského otroctví v nedávné době, jistě zachová svůj lid politicky svobodným i v budoucnosti, pokud tento zachová Hospodinu věrnost.

Na základě předchozí argumentace můžeme učinit následující hypotézu rozsahu Jóšijášovy reformy a první deuteronomistické dějepřevy: koncepty (1),(3)-(6) tvořily jejich myšlenkové jádro, přičemž nemusely být formulovány v právním jazyce, používajícím pojem smlouvy. Všechny body (1),(3)-(6) totiž obsahují myšlenky, které byly v Jóšijášově době buď hluboko vtištěny v historické paměti judské populace, nebo odpovídaly politickým realitám tohoto regionu v oné době, a jejich implementace byla v politickém zájmu judského království. Myšlenkový základ Jóšijášovy reformy mohl skutečně spočívat „pouze“ v tom, že *Hospodin je jediný bůh, který vyvedl svůj lid z egyptského otroctví a daroval mu zemi Kanaan, při jejíž dobývání je nutno aplikovat prostředky svatých válek; Hospodin musí být uctíván pouze v jeruzalémském chrámu, a to bez jakéhokoli zobrazení; Hospodin garantuje prosperitu judského království, pokud mu judské království zachová bezvýhradnou věrnost*. Poznamenejme, že tyto formulace netvrdí nic konkrétního o vztahu Judska a Izraele, s výjimkou faktu, že onen sám Hospodin, který má v budoucnu zasahovat ve prospěch Judska, v minulosti zasahoval ve prospěch lidu kolektivně označeného jako Izrael. To ovšem samo o sobě neimplikuje žádnou identifikaci Judska s Izraele, ani taková identifikace není nutnou podmínkou Jóšijášovy náboženské reformy, přinejmenším pokud tato probíhala ve výše navržené, historicky realistické verzi.

V roce 609 se egyptský faraón Néko vydal se svým vojskem na sever, aby pomohl slábnoucí asyrské říši v konfliktu, který vedla proti Babyloňanům. Jóšijáš si zřejmě vyhodnotil, že případný úspěch egyptského vojska by pro judské království znamenal nové „egyptské otroctví“, a naprosto v souladu se smyslem své reformy se mu postavil. Maje důvěru v Hospodinovu pomoc, přislíbenou jasným slovem Hospodinovým (nebo přinejmenším jasným slovem Deteronomistovým; cf. Dt 20,1), vyjel Jóšijáš proti egyptské přesile, a u Megida přišel o život. Biblická tradice podává nejednoznačný popis této události. 2Pa 35,20-24 informuje o tom, že Jóšijáš padl u Megida v boji, který si nenechal egyptskou stranou vymluvit, zatímco 2Kr 23,29 stručně informuje

⁴⁹ [Liv], strana 241.

o tom, že ho faraon v Megidu usmrtil. Je možné, a historicky plausibilní, že Jóšijáš byl faraonem do Megida povolán aby faraonovi složil vazalský slib, a bylo mu uloženo placení tributu. Poté, co Jóšijáš samozřejmě nabízené otroctví odmítnul, se ho faraon rozhodl odstranit – pravděpodobně stál v cestě jeho zájmům v syro-palestinském prostoru.

Jóšijášova smrt znamenala přerušení náboženské reformy, která – podobně jako předchozí Chizkijášova, zůstala nedokončená. Revoluční doba skončila a reformní hnutí se zřejmě rychle rozpadlo. Bezpodmínečná důvěra v Hospodina byla zpochybněna, a na její místo nastoupil politický pragmatismus (Jóšijášův nástupce Jóachaz je opět biblickými autory hodnocen negativně, čehož dosáhl za pouhé tři měsíce, během kterých Judsku vládl). Informace o postupném rozpadu reformy je možné vyčíst z promluv proroka Jeremjáše, který byl za králova života zastáncem a propagátorem reformy, neboť v ní viděl jediný způsob, jak předejít osudu, který o sto let dříve potkal Izrael (Jr 11,3-8). Jeremjáš informuje o rychlém návratu baalismu a tradiční judské zbožnosti (Jr 11,9-13), což naznačuje, že se reforma mimo Jeruzalém prosazovala jen těžko. Je nicméně jisté že reforma měla zastánce v kněžských kruzích (reprezentovaných Chilkijášem, nálezcem zákona), jejichž nárok na výkladový monopol Hospodinova zákona (a sklon k chamtivosti) Jeremjáš též kritizuje (Jr 8,8-11). V nové politické situaci, a v prostředí konfliktu několika nepřátelých politických frakcí (proegyptské, probabylónské a strany hájící nezávislost za každou cenu), byla energie reformy rychle utlumena.

Doba Jóšijášovy vlády byla přesto dobou revoluční. Žádné období judských dějin se nevyznačovalo tak silnou náboženskou aktivitou a tak velkou snahou o sebepochopení a vyjádření národní identity. Akce související s Jóšijášovou reformou: redakce první deuteronomistické dějepavy a model jednoty nábožensko-etnické a státní, který nebyl předtím nikde realizován – a vlastně ani formulován, měly v dlouhodobém historickém horizontu zásadní dopad.

Doba Jóšijášovy vlády bývá moderními historickými vědci považována za vrchol dějin starého Izraele. Jak tomuto výroku rozumět? Jak může být ona doba vrcholem dějin sousedního státního útvaru, který již stovku let neexistoval, a který ani s judským královstvím nemusel mít mnoho společného? Odpovědí je skutečnost, že v tomto dějinném bodě se setkává skutečná historie judského království, v jejíž historické paměti je zřetelně uložena historie etnicky a jazykově příbuzného severního království a jeho pádu, se svým vlastním výkladem, reprezentovaným první deuteronomistickou dějepravou. Tou byl položen základ postupné zpětné rekonstrukci dějin Izraele, dějin *biblických*⁵⁰, skrze které se *Izrael historický* stane *Izraelem eklesiologickým*, přičemž se jejich integrální částí stanou i dějiny judské. Tímto způsobem byly zachráněny dějinné události starého Izraele pro budoucí

⁵⁰ Liverani [Liv] používá termín *l'histoire inventée*, dějiny vykonstruované.

generace, a zároveň, což se ukázalo mnohem důležitější – vpravdě Bohem inspirované, byly skrze tyto dějiny budoucím generacím předány univerzální hodnoty, které se postupně stanou součástí globálních dějin lidstva.

2.4 Pád Judska a exil: konec historické epochy (609-586)

Po Jóšijášově smrti nastoupil na trůn jeho syn Jóachaz, kterého po třech měsících Néko sesadil z trůnu a odvedl do Egypta. Nahradil ho jeho bratr Jójakím (609-598), který platil Egyptu vazalský tribut (2Kr 23,35). Nebylo to však nadlouho, neboť Egypt nebyl schopen udržet syro-palestinský prostor vůči stále silnějšímu Babylónu, jehož vojska se vydala na pochod, aby si podrobila (a zpusťovala) bohatá západní města. Některá města statečně vzdorovala, jako např. fénický Tyr, který profitoval ze své poloostrovní polohy, a který byl dobyt až po třináctiletém obléhání roku 585. Smyčka se utáhla také kolem Jeruzaléma, který byl obležen roku 601, ale král Jójakím prozatím odvrátil destrukci města tím, že babylonskému králi Nebúkadnesarovi zaplatil vazalský tribut. Tři roky nato se dalšímu placení vzepřel, čímž na Judu poštvál hordy Chaldeců a jejich spojenců (2Kr 24,1-2). Téhož roku král zemřel a na judský trůn nastoupil jeho syn Jójakín, který se rozhodl vydat Jeruzalém Chaldecům. Ti vyrabovali chrám a přesídlili do Babylónu Jójakína s celou královskou rodinou, a s nimi „*celý Jeruzalém*“, takže „*kromě chudiny z lidu země tam nikdo nezůstal*“ (2Kr 24,14). Díky přesunu Jójakínovy rodiny mimo válečné území se mohla Davidova linie zachovat až do novozákonních časů.

Nebúkadnesar mezitím dosadil na judský trůn Jójakínova strýce Sidkijáše, který bude svědkem konečné destrukce města v roce 586. Během jedenácti let jeho vlády, tj. v období mezi předchozí blokadou Jeruzaléma a jeho konečnou destrukcí, probíhala v Jeruzalémě složitá politická diskuse ohledně směřování země, diskuse typická pro malý stát snažící se udržet národní a kulturní identitu tváří v tvář tlaku dvou velmocí, mezi kterými se nachází. Tento konflikt různých politických postojů postavených na různých výběrech teologických principů, je možno sledovat v knihách proroků Jeremjáše a Ezechiela. První postoj reflektuje ducha Jóšijášovy reformy a příklání se k rebelii, neboť je předpokládáno, že Hospodin nedopustí, aby Chaldejci vstoupili do Jeruzaléma (Jeremjáš se na takto prorokující odvolává v Jr 37,19). Tento postoj se ukáže být nejbližší králi Sidkijášovi. Druhým postojem je spolupráce s Egyptem, tj. opětovné vkročení do jeho sféry vlivu, což ovšem v oné době již není realistické, neboť Egypt se s Babylónem nemůže měřit ani politicky ani vojensky (Ez 17,15-18; Jr 37,5-7). Třetím postojem je poddání se Babylónu,

protože jen tak je možno zachránit Jeruzalém pro budoucnost⁵¹, neboť chaldejská přesila je mnohonásobná (Jr 37,7-10). Tento postoj zastává i prorok Jeremjáš, který králi radí, aby zachoval vazalský pakt s Babylonem, neboť Babylon je nástrojem v ruce Hospodinově (Jr 37,5-10). Judský lid musí projít touto katarzí, neboť se odchytil od Hospodinovy cesty. Jeremjáš se tak staví proti koalici s Egyptem. Stejně tak se staví proti jakékoli koalici syropalestinských království proti Babylonu (Jr 27,1-8). Odtud obšírné výroky proti pronárodům v kapitolách 46-49. Z politického hlediska je Jeremjášova pozice, otevřeně nabádající k opuštění města (Jr 21,9; 38,2), kolaborací a defetismem, a proto je prorok králem internován.

I přes důrazné varování Jeremjášovo (Jr 21,1-9) se král Sidkijáš rozhodne vypovědět vazalskou smlouvu, čímž přivodí závěrečné obléhání Jeruzaléma. Město statečně odolává dva roky a poté se král s rodinou pokusí Jeruzalém opustit, je dostižen, oslepen a odveden do Babylonu - v souladu s proroctvím Jeremjášovým (Jr 34,2-5). Z jeho synů žádný nepřežije. Město bez krále se brání ještě několik dalších měsíců, a nekonec roku 586 podlehne. Následuje naprostá destrukce Jeruzaléma (2Kr 25), která je archeologicky velmi dobře zdokumentovaná, a poté deportace většiny národní inteligence do Babylonu. Nebúkadnesar po sobě zanechal v Judsku spálenou zemi. Ekonomický systém a státní struktury judského království byly navždy rozvráceny. Judský stát potkal stejný osud jako Izrael, a podle proroka Jeremjáše tomu nemohlo být jinak. Státní útvar sám o sobě neposkytuje žádné trvalé hodnoty a nezajišťuje trvalé přežití jeho obyvatelstvu a jejich kultuře.

Stejně jako Asyřané, praktikovali Babyloňané na dobytých územích strategii deportace lokálních elit, následovanou sociální, kulturní a politickou degradací regionu. Asyrský a babylonský přístup se nicméně lišil v několika bodech, které se ukázaly velmi důležitými ve světle navazujících dějin judaismu. Zatímco Asyřané dobytá území doplnili populací z jiných částí říše, aby tak dosáhli etnického míšení a jisté etnické uniformity všech provincií, kterým pak vnutili asyrskou lokální správu, Babyloňané nechali dobytá území ve stavu degradace. Biblické texty se nezmiňují o tom, že by Babyloňané organizovaně importovali do Judska obyvatelstvo z jiných částí impéria. Judsko tak sice zůstalo v žalostném stavu, tlak na etnické míšení však byl menší než tomu bylo v případě severního království, kde se Asyřanům podařilo zcela eliminovat kulturní svéráz a národní, či státní, identitu původního obyvatelstva. Původně deportované izraelské obyvatelstvo se proto nemělo kam vrátit – a ani žádné zprávy o jeho návratu nemáme. Biblických „deset kmenů izraelských“ se rozplynulo v okolním světě, s teoretickou výjimkou těch, kteří se po pádu Samaří uchýlili do judského království. V judském případě mohly být na jeho území zachovány základní sociální vazby, spolu s historickou pamětí

⁵¹ Tento postoj je identický s postojem československého prezidenta Beneše v roce 1938.

odkazující k nedávné slavné minulosti reprezentované Jóšijášovou reformou. Jinak řečeno, podmínky pro eventuální návrat nebyly zcela zahlazeny.

Zatímco Asyřané deportovali obyvatelstvo po celé říši, biblické texty se nezmiňují o jiných organizovaných deportacích po roce 586 než o těch do Babylonu. Judská elita tak byla zkoncentrována na jednom místě, a navíc jí bylo umožněno se zařít podle vlastních kulturních pravidel. Takto byly vytvořeny podmínky pro zachování identity deportovaných obyvatel, a jejich intelektuální potenciál jim dovoľoval její nové promýšlení, a redefinici v podmínkách, kdy žádnou identifikaci se státním útvarem už nebylo možno očekávat. Tady leží kořeny židovství, jehož dějiny se v deportacích judského obyvatelstva do Babylonu otevírají.

Babylonským výbojem končí, v průběhu několika desítek let, historie všech království syro-palestinského prostoru a jejich národů, které dokázaly na tomto území vybudovat kulturně svéráznou a čínorodou společnost první a druhé doby železné. Jejich historická epocha se uzavřela. Všechny tyto národy zmizely ze scény dějin – až na jeden. Jeho sebepochopení se zachovalo v podobě biblických textů, které zakládají jeho identitu tak, že je nezávislá na existenci jakéhokoli státního útvaru. Jak prorokoval Jeremjáš: pád judského království byl nevyhnutelný, ale neznamená konec Hospodinova lidu. Hospodin uzavře s domem izraelským a domem judským novou smlouvu, kterou vepíše do jejich srdcí (Jr 31,31-34), a dům Davidův bude vládnout navěky (Jr 33,14-26).

2.5 Judsko a kolektivní označení Izrael

Biblické dějiny, tak jak je dnes známe, jednoznačně považují Judsko za součást eklesiologického Izraele. Na druhé straně jsme v dosavadním výkladu paralelních izraelských a judských dějin nikdy nemohli konstatovat, že by se Judejci nějakým způsobem identifikovali s Izraelem, ačkoli příbuznost etnickou a přítomnost Hospodinova kultu (mezi jinými kulty) na území obou států jsme připustit mohli. Zpochybnění historicity Davidova Velkého Izraele překonává tradiční chápání judské identity jako logické součásti širší identity izraelské. Pokud severní kmeny nikdy nesdílely s judským kmenem společný státní útvar, chybí institucionální základ pro jakoukoli společnou identitu severních kmenů a Judy.

K hlubší identifikaci Judska s Izraelem nemuselo dojít ani v období Jóšijášovy reformy, pokud jejím hlavním cílem byla centralizace kultu Hospodinova v Jeruzalémě, a prosazení jeho výlučnosti (viz kapitola 2.3). Vztah Judska a v oné době již neexistujícího království Izraele je možno omezit na konstatování, že ten sám Hospodin, který má v budoucnu zasahovat

ve prospěch Judska, v minulosti zasahoval ve prospěch lidu označeného jako Izrael. Jinak řečeno, Judsko se mohlo chápat ve vztahu k Hospodinu jako pokračovatel, či následník, Izraele, ale ne nutně jako jeho součást.

Pokud navíc sám biblický text poukazuje na odlišnost judského a severních kmenů, jak je tedy vůbec možné, že Juda je Izrael? *Kdy a proč* se Judsko stalo Izraelem, tj. vztáhlo na sebe toto kolektivní označení? Kdy došlo Judsko, či jeho potomstvo, k tomuto sebepochopení, a s jakým Izraelem se identifikovalo? V současné živé diskuzi na toto téma se objevují zastánci různých historických epoch: Judsko se mohlo chápat jako Izrael již v době monarchistické, mohlo k takové identifikaci dojít díky Jóšijášově reformě, mohlo se takto pochopit v exilu nebo v době poexilní, a mohlo se dokonce takto začít chápat až velmi pozdě – v době těsně předkřesťanské, ve které se již hojně objevují mimobiblické historické prameny. Ve prospěch všech uvedených možností je možné argumentovat, lze ovšem též argumentovat proti nim.

2.5.1 Judsko jako Izrael v monarchistické době

Mohli se Judejci chápat jako Izraelité již v době existence izraelského království? Kristin Weingartová⁵² míní že ano. Argumentuje na základě analýzy Jákobova cyklu (Gn 29f) a josefovské novely (Gn 39-50) (o kterých jsme pojednali v kapitolách 1.3, 1.4 a 1.6), a zároveň přihlíží k výrookům z osmé kapitoly knihy Izajáš (Iz 8,14).

Weingartová zasazuje původ textů Jákobova cyklu a josefovské novely před rok 722 a odmítá výsledky několika nedávných studií, podle nichž je nutné tyto texty datovat do doby po pádu Samaří, kdy bylo nutno se vyrovnat s krizí identity rozprášené izraelské populace. V tomto kontextu měla být vykonstruována kmenová struktura náhradou za ztracenou národně-státní identitu izraelské populace. Weingartová naproti tomu předkládá tezi, podle níž jsou genealogické systémy sociální konstrukce velké přizpůsobivosti, které nemizí se vznikem státních struktur (Weingartová neargumentuje nijak přesvědčivě odkazujíc na anonymní etnologické studie). Politické a kmenové struktury tedy mohou koexistovat, a dle Weingartové tedy musely koexistovat i v izraelském království. Genealogický systém je *sociální konstrukce*, tj. prostředek k vyjádření sociální struktury společnosti. Vztahy mezi bratry v

⁵² Kristin Weingart, *ישראל בתי שני* (Isa 8:14). *Concepts of Israel in the monarchic period*, in: M. Oeming, P. Sláma (Hgg.), *A King Like all the Nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History* (BVB 28), LIT Verlag, Berlin/Münster et.al. 2015, 21-32.

josefovské novele tak informují o základní sociální realitě a interní struktuře společnosti severního království.

Weingartová dále konstatuje, že oba texty – jak Gen 29-30, tak josefovská novela, vyjadřují výsadní postavení Josefovo ve vztahu k ostatním bratrům. To je vyjádřeno implicitně v příběhu Josefova narození (dlouho očekávaný syn z preferované ženy), a explicitně jeho rolí v egyptském příběhu. Ve sporu o Benjamína, jediného plnorodého bratra Josefova, se vyjevuje Judovo subalterní postavení. Juda přijímá ve vztahu k Josefovi roli otroka a přiznává mu vládu nad ostatními bratry (Gn 37,5-11 versus Gn 44,18-33). Dle Weingartové propaguje josefovská novela panizraelský koncept příslušnosti s vůdčí úlohou Josefova kmene, jež zahrnuje též Judu, kterému však nepřiznává nijak významné místo mezi ostatními bratry⁵³. Fakt, že důležité aspekty prezentované genealogické struktury nemusely odpovídat realitě severního království (jako např. přítomnost všech kmenů ve státním svazku), vysvětluje Weingartová tím, že se jedná o politickou propagandu severního království, vyjadřující jeho ambici ovládat celé kenaanské území včetně Judy. Analyzované severoizraelské texty tedy indikují, uzavírá Weingartová, že již v monarchistickém období *převažovalo* pojetí Izraele ve smyslu příslušnosti ke společné genealogické linii, vycházející z Jákoba-Izraele. Již ze samého začlenění Judy do těchto severoizraelských textů pak má vyplývat, že Judsko spadalo pod kolektivní označení Izrael již před pádem severního království, přinejmenším viděno izraelskou perspektivou. A že i judská strana to viděla stejně a chápala se jako součást širší identity izraelské dokládá Weingartová pouhou citací Iz 8,14: *Hospodin bude ... oběma domům izraelským kamenem úrazu, a skálou, o kterou budou klopýtat, bude osidlem a léčkou obyvatelům Jeruzaléma.*

S Weingartovou je možno souhlasit v tom, že sebeidentifikace na bázi genealogického systému byla bezpochyby vryta v historické paměti obyvatel severního království. Jak bylo diskutováno v kapitolách 1.3 a 1.4, kmenová organizace sociálních vztahů mimoměstského syro-palestinského prostoru odpovídala historické realitě pozdní doby bronzové a rané doby železné. Tato realita se odráží i v biblických textech: jakkoli mohla pozdější redakce původní text zdeformovat a sladit ho se záměrem redaktora, těžko bylo možné kompletně vymyslet sociální prostředí, které by nebylo existovalo (viz kapitola 1.4). Skutečnost, že genealogické struktury nezmizí z povědomí obyvatelstva ze vznikem pokročilejších státních struktur, je zjevný a argumenty, které Weingartová předkládá jsou plausibilní. Učiněný závěr, že Judsko se již v monarchistické době chápalo jako součást širšího Izraele je, naproti tomu, unáhlený, a lze proti němu postavit následující argumenty:

⁵³ *It also puts Judah in a rather ordinary place within the sibling sequence* (kapitola 2.3, předposlední odstavec).

1. Identifikace obyvatelstva severního království s kmenovými strukturami předmonarchistického období sice ve společnosti přežívala jako stará tradice, rozhodně však nebyla převažující. Převažující sebeidentifikace byla vztažena ke státní příslušnosti, což odpovídalo mnohonárodnostnímu charakteru tohoto státního útvaru (obširnější argumentace byla podána v kapitole 1.6).

2. Vznik biblických textů, které Weingartová analyzuje, nelze datovat do monarchistického období, tj. před rok 722; přinejmenším ne v podobě, ve které je známe. Do monarchistického období lze nanejvýš situovat jejich jisté textové jádro, které ovšem nemuselo zahrnovat judský kmen, stejně jako velmi stará Debořina vítězná píseň (Sd 5) mezi izraelské kmeny judský nezahrnuje. Zahnutí Judy mezi izraelské kmeny mohlo být produktem až pozdější judské redakce, a tuto tezi podporuje několik textových skutečností. Za prvé, na rozdíl od závěru Weingartové, Judovo místo mezi bratry *je význačné*. Spolu s Josefem je Juda hlavním hráčem, přičemž ostatní bratři vystupují spíše v pasivních rolích (Benjámín), nebo jako komparzisté (viz kapitola 1.6). Vyváženost Josef versus Juda je překvapující a neodpovídá politické realitě severního království. Historicky se judské království vyvíjelo ve stínu království Izraele jako odlišný státní subjekt. Vyvíjelo se v nerovném vztahu vynucené závislosti. Politická superiorita Izraele vyvolávala v Judsku hnutí vzdoru, které v konečném důsledku vedlo k přímému podílu Judska na likvidaci izraelského království (viz kapitola 2.1). Politickou superioritu Izraele ve vztahu k Judsku jasně dosvědčuje povýšené chování izraelského krále Joáše vzhledem k judskému králi Amasjášovi (2Kr 14,9-10), a na odlišnost obou entit odkazuje i neochota izraelských kmenů podřídit se Davidovu velení (2S 20,1, *“každý ke svým stanům Izraeli“*). Politická a hospodářská inferiorita Judska by se jistě bývala odrazila v marginální pozici Judy v josefovské novele, a pokud tato měla být redigována v monarchistickém období, postačovala by jako propaganda izraelské hegemonie v Judsku pouze Judova přítomnost mezi komparzisty.

Naopak se zdá, že vyváženost prezentace Judy ve vztahu k Josefovi je redakčním záměrem, který je ještě patrnější v kompozici Jákobova požehnání (Gn 49). Zde je Juda zcela postaven na roveň Josefovi: jednak významem (z otroka se stává tím, *jemuž vzdají čest jeho bratři, a který nikdy nebude zbaven žezla*) a též počtem veršů, které jsou mu věnovány. Konečně, Judův argument, který předkládá Jákobovi v oné scéně, ve které se zaručuje za Benjamína: *„pusť toho chlapce se mnou ať můžeme jít; tak zůstaneme naživu a nezemřeme – ani my ani ty ani naši maličci“* (Gn 43,8) lze číst jako informaci, že přežití Izraele (Jákoba a jeho potomstva) je nutno vložit do rukou Judovu kmeni, což, jak je známo, bude historicky realizováno.

Výše uvedené textové skutečnosti indikují, že máme co do činění s pozdní redakcí těchto textů: patrně z doby, ve které Judejci, či jejich potomci, nabývali vědomí příslušnosti k širšímu Izraeli. Nejdříve se tak mohlo stát v období Jóšijášovy reformy, mohlo tomu být ještě později⁵⁴. Zasazení Jákobova cyklu a josefovské novely (v dochovaných verzích) do monarchistické doby však nelze uspokojivě obhájit.

3. Genealogický systém nemusí být nutně *sociální konstrukcí*, tj. prostředkem k vyjádření struktury sociální reality jistého společenství. V kapitole 1.4 jsme navrhli genealogický systém izraelských kmenů číst jako *geograficko-politickou konstrukci*. Vztahy mezi bratry a jejich důležitost odpovídají geograficko-politickým poměrům ustavujícího se izraelského království. Význačná role Ráchelinyh synů a vnuků přímo koresponduje s historicky akceptovatelným územním rozsahem Saulova království. Benjamín geograficky kolísá mezi Izraelem a Judskem, v době současného vzniku obou království je předmětem sporu, a nakonec připadá Izraeli. Josefova dominance odpovídá stabilnímu územnímu jádru severního království, tj. etnicky unitární centrální vrchovině, reprezentované kmeny Efrajim a Manases. Území ostatních kmenů jsou etnicky smíšená, nebo přirozeně oddělená od jádra království, a představují tudíž nestabilní a složitě kontrolovatelné oblasti. Judsko je územím přilehlým a kontrolovatelným, a jeho kmen se tedy objevuje mezi výčtem izraelských kmenů (kapitola 1.6). V tomto smyslu kóduje josefovská novela politické poměry a ambice severního království, a textové jádro reflektující tyto skutečnosti mohlo být redigováno v monarchistické době. Opět: není důvod proč by prezentace Josefa a Judy v tomto hypotetickém textovém jádru měla být vyvážená. Skutečnost, že tomu tak bezpochyby je, odkazuje k pozdějšímu přepisu textu učiněnému v judském zájmu.

4. I kdybychom připustili, že Judsko spadalo do rámce izraelské identity již v době existence severního království, jednalo by se výlučně o *severoizraelský pohled*. Kromě citace z Iz 8,14, jejíž současné znění mohlo být produktem pozdější redakce, a není tudíž přesvědčivým argumentem, z ničeho nevyplývá, že judský pohled na vlastní identitu odpovídal pohledu izraelskému. Uvážíme-li politickou realitu Judska, muselo tomu být spíše naopak. V politicky nevyváženém vztahu dvou územních částí jistého celku se ten silnější vždy identifikuje s celkem, zatímco u slabšího převažuje snaha o vymezení se vůči celku. Obyvatelé Slovenska se nikdy neidentifikovali s československou federací, na rozdíl od obyvatel českých zemí. Podobnou paralelu bychom našli ve vztahu českého království a Svaté říše římské. V případě Judska, které bylo

⁵⁴ Liverani obšírně argumentuje, že josefovská novela nemohla být koncipována dříve než v 5. století př. Kr.; [Liv], strany 363-365.

schopno požádat proti izraelskému království o asyrskou pomoc, a tím vědomě zapříčinit jeho pád (podobně jako plánovaný vznik slovenského státu pod patronací Německa napomohl k pádu českých zemí), se jakákoli vědomá identifikace judského obyvatelstva s kolektivním označením Izrael jeví jako nereálná.

Shrňme tedy: Je sporné datovat dochované verze textů Gn 29-30 a josefovské novely do doby před rokem 722, neboť obsahují indicie odkazující k redakcím činěným v judském zájmu. Je tudíž sporné o ně opřít průkaznou argumentaci týkající se elementárních sociálních struktur severního království. Identifikace Judska jako součásti širšího Izraele v severním království jistě nepřevažovala, ačkoli idea určité příslušnosti Judska k severnímu království zde mohla být přítomna jako výraz hegemonie ve vztahu k Judsku. Judský pohled na věc byl jistě jiný, odpovídající jeho marginálnímu politickému postavení.

2.5.2 Judsko jako Izrael v době Jóšijášovy reformy

V kapitole 2.3 jsme došli k závěru, že Jóšijášova reforma žádnou identifikaci Judska a Izraele ani nepředpokládá, ani neimplikuje, přinejmenším pokud ona reforma probíhala v historicky realistické verzi, kterou jsme se snažili zrekonstruovat. Zahnutí Judska do rámce širší identity izraelské je však možné vidět jako Jóšijášův politický záměr. Jóšijášova náboženská reforma se mohla odehrávat v rámci snahy o vytvoření co největšího územního celku na základě jednotného etnického a náboženského principu. Tato představa je historicky realistická: tváří v tvář osudu silnějšího severního souseda došla judská elita k přesvědčení, že judské království může přežít - v sousedství velkých imperiálních mocností, jakými byla tehdy již zřícená Asýrie, vždy přítomný Egypt nebo vzrůstající se Babylonská říše, jedině bude-li velkým, silným, etnicky jednotným a nábožensky centralizovaným státním útvarům. V tomto politickém kontextu mohla být náboženská reforma chápána a prezentována jako snaha o znovuoobnovení poměrů, které již v minulosti existovaly, tj. byla jí dodána váha tradice – a to nejenom na území Judska, nýbrž i na okolních územích, donedávna obývaných etnicky a kulturně příbuzným obyvatelstvem. Je tudíž představitelné, že v rámci deuteronomistické ideologie byla redigována dějeprava, která považuje za vrchol judských dějin prosperující království Davidovo, zahrnující jak území bývalého severního království, tak Judska, a ve které je Judsko považováno za integrální část Velkého Izraele. Jinými slovy, je představitelné, že v Jóšijášově době došlo ke vztažení kolektivního označení Izrael na judské etnikum. Projekt expanze na bývalá izraelská území by takovýto posun v chápání

judské identity dodal přirozené ospravedlnění, přičemž nabytí těchto území by muselo být prezentováno jako historicky oprávněný návrat⁵⁵.

Byla Jóšijášova expanzivní politika historickou realitou? Na tuto otázku nemáme jednoznačnou odpověď. Ve věci rozšíření reformy na území bývalého severního království je totiž biblický text nezvykle diskrétní. Poté, co je obšírně popsán efekt reformy provedené v Bét-elu, se pouze suše konstatuje, že podobně se postupovalo v samařských městech (2Kr 23,19-20). Podobně stručný je pramen citovaný ve 2. knize Letopisů: stejně jako v Judsku měl Jóšijáš postupovat na území kmenů Efrajim, Manases, Šimeon, až po Neftalího (2Pa 34,6). Knihy Letopisů jsou poexilním dílem, a poznámku ve 2. knize královské je možno považovat za pozdní vsuvku, uvážíme-li její jednoduchost.

Dostupná externí evidence je též nejednoznačná. Archeologické nálezy z Megida, datované do oné doby, jsou interpretovány jako dosvědčující Jóšijášovu přítomnost těmi, kteří na jeho severní expanzi věří. Ti, kteří jeho expanzi popírají vidí ve stejných nálezech důkaz efemérní přítomnosti egyptské⁵⁶. Jednoznačná data ukazují pouze na územní kontinuitu mezi Bét-elem a Beer-šebou, bez jednoznačného průniku na sever, či směrem k pobřeží. Jóšijášova reforma tak byla, zdá se, realisticky omezena pouze na judské území, a rozšíření Judska na území Velkého Izraele, věrného Hospodinu, zůstalo pouze ve fázi projektu.

I přes nedostatek přesvědčivé interní a externí evidence je hypoteticky možné, že základy judského sebezpochopení v kontextu širší identity izraelské byly položeny za krále Jóšijáše. Tuto pozici zastává např. Israel Finkelstein⁵⁷. Finkelstein též považuje za možné, že v Jóšijášově době vznikly rozsáhlé biblické texty, neboť úroveň gramotnosti v judském administrativním aparátu byla velmi vysoká; po pádu judského království bylo stejné úrovně gramotnosti dosaženo až okolo roku 200 př. Kr.⁵⁸. Tento poznatek zapadá do našeho celkového obrazu: v Jóšijášově době byly redigovány první verze textů, které položily základ takové sebeidentifikaci Judska, na kterou mohlo být navázáno v situaci, kdy identifikace s judským státním útvarem byla minulostí, a nebylo možno očekávat, že tomu v blízké budoucnosti bude jinak. Posledně zmíněný fakt se v dnešním pohledu jeví přinejmenším jako udivující: v době největší

⁵⁵ Podobná argumentace byla užita v kontextu vytvoření novodobého státu Izrael.

⁵⁶ [Liv], strana 236.

⁵⁷ [Fin] prezentuje tuto perspektivu.

⁵⁸ Shira Faigenbaum-Golovin et al., *Algorithmic handwriting analysis of Judah's military correspondence sheds light on composition of biblical texts*, PNAS of the USA, n. 1522200113, 2016. Aplikovaní matematikové z Tel-Avivské univerzity analyzovali 16 nápisů z judské pevnosti v Aradu, datovaných kolem roku 600 př. Kr. Moderní počítačové metody odhalily 6 různých rukopisů použitých v těchto vojenských textech. Z tohoto faktu autoři vyvozují, že judské království disponovalo rozvinutou vzdělávací strukturou, která umožňovala kompozici literárních textů ještě před destrukcí prvního chrámu.

státní prosperity, kdy možnou budoucí neexistenci státu není možno předvídat (a Jóšijáš si budoucí neexistenci státu, který tak energicky budoval, jistě nepřipouštěl), zakládá intelektuální elita onoho státu identitu jeho lidu ve společenství, které na existenci onoho státu potenciálně nezávisí⁵⁹.

Argument gramotnosti je nicméně nutno brát s rezervou. Vyvozovat z její vysoké úrovně redakci konkrétních, velmi speciálních, textů totiž nelze (logicky korektní je opačná implikace). Na druhé straně je možno hypotézu skutečnosti, že se v období Jóšijášovy vlády odehrálo něco velmi speciálního, co nemělo paralelu v žádném syro-palestinském království, podpořit následující úvahou. V předchozím bylo vícekrát zmíněno, že skutečné dějiny starověkého Izraele a Judska se v moderním pohledu nemohly zásadně lišit od paralelních dějin okolních království. Stejně jako v království judském, byla instance „národního boha“ přítomna v každém syro-palestinském království: v moábském, edómském, tyrském, damašském a dalších. Každé z těchto království disponovalo kněžskou elitou, spojenou s národním kultem. Dále je nutno předpokládat – a není důvod, aby tomu bylo jinak, že se všemi syro-palestinskými královstvími bylo ze strany Babylonu nakládáno stejně. Po dobytí jejich území byla národní elita deportována do Babylonu, a bylo jí umožněno se zařídit podle vlastních kulturních pravidel. Intelektuální elita všech syro-palestinských království musela po zániku jejich státních útvarů zažívat krizi identity, se kterou bylo nutno se vyrovnat. V této situaci se nabízí otázka, *proč nám biblické texty, tj. svědectví o pokusu vyřešit tuto krizi, zanechala pouze elita judská, či její potomstvo?* Pokud byl koncept eklesiologického Izraele, zahrnující Judsko, vypracován v exilu, pak je nutno předpokládat, že judská komunita v Babylonu navazovala na základ položen za Jóšijášovy reformy, a že tato reforma neměla ve svých důsledcích období v žádném jiném syro-palestinském království.

Poznamenejme závěrem, že položenou otázku lze v principu zodpovědět i zcela odlišně: biblické texty formulující sebepochopení Judska jako součásti širšího Izraele nemohou pocházet z exilní a těsně poexilní doby (jinak by nám obdobná svědectví zanechala také kněžská elita sousedních zaniklých států), ale jsou mnohem mladšího data. K hypotéze, která je zasazuje až do doby těsně předkřesťanské (kolem roku 200 př. Kr.), se vrátíme v kapitole 2.5.4.

⁵⁹ Tato úvaha může být též použita jako argument *proti* hypotéze, že tomu tak skutečně bylo. V prosperujícím státním útvaru lze spíše očekávat, že se bohaté obyvatelstvo bude převážně identifikovat právě s ním.

2.5.3 Judsko jako Izrael v době exilní a poexilní

Hypotéza, kladoucí proces sebeidentifikace Judejců s širší identitou izraelskou do doby exilní, a těsně poexilní, byla donedávna považována za standardní, a proto o ní bude pojednáno velmi stručně. Tuto hypotézu sdílí i Liverani, a argumentům v její prospěch věnuje přibližně polovinu své monografie⁶⁰.

Judská elita byla po pádu Jeruzaléma v roce 586 př. Kr. deportována do Babylonu, a bylo jí umožněno se zařídit podle vlastních kulturních pravidel. Součástí kulturního dědictví, které bylo přeneseno do Babylonu, byly texty redigované během Jóšijášovy reformy, popřípadě staré písemné prameny severního království. Bylo tedy možno vytvořit kreativní prostředí, které mohlo čelit krizi národní identity po ztrátě vlastního státního útvaru, a postavit se proti postupné asimilaci, která obecně hrozí každé expatriované, byť kulturně svébytné, komunitě. V této situaci jistě došlo k posílení národního henoteismu jako sebeidentifikačního elementu: diaspora neměla jinou možnost, než se shromáždit kolem Hospodina. Myšlenkový posun od henoteismu (Hospodin pro nás) k monoteismu (Hospodin nejen pro nás, ale i pro ostatní) mohl být motivován kontaktem s babylonským božstvem Mardukem, který byl pojímán jako unifikující pojem obsahující všechna ostatní božstva jako své aspekty, či funkce⁶¹. Základy univerzálního monoteismu, tak, jak jeho perspektivu otevírá Deuteroizajáš (Iz 43,10-15), mohly být položeny v Babylonu.

Dále je zřejmé, že pokud měla být diasporní komunita identifikována jako lid shromážděný kolem Hospodina, muselo dojít ke změně náboženské praxe, obvyklé v časech judského království. Exulanti se ocitli bez vlastního centrálního kultického místa (chrámu), a v prostředí, ve kterém bylo nebezpečí „*pálení kadidla jiným bohům a klanění se dílům svých rukou*“ (cf. Jr 1,16) mnohem větší, než v staré vlasti. V této situaci se musela náboženská praxe skupinově-rituální posunout k praxi personálně-etické. Individuum připravené o tradiční struktury zakládající jeho náboženskou praxi, vykořeněné v obrovském říšském prostoru, se kterým se neidentifikuje, muselo hledat vlastní přístup k božstvu v kontextu svých každodenních problémů: štěstí, spravedlnosti, nemoci, selhání, úspěchu, atd. (cf. Ž 7,2-7). Personálně-etický „interní“ kult je zřetelným krokem směrem k univerzalizmu, tj. k asimilaci, a tudíž musel na druhé straně vést k posílení formálních elementů, které měly sloužit jako znaky identifikující člena diasporní komunity (obřizka, svěcení soboty, pravidla čistoty, endogamické sňatky, atd.). Intronizace náboženské praxe musela vést ke zvýšené snaze o sebevymezení ve vztahu k většinové, a z pohledu diaspory idolatrické, společnosti.

⁶⁰ [Liv], strany 275-496.

⁶¹ [Liv], strany 279-280.

Konečné, nejsilnějším faktorem motivujícím snahu o zachování národní identity byla *naděje na návrat*. Naděje na návrat byla kontinuálně živena výroky proroků návratu a „nové smlouvy“ (Ezechiela a Deuterioizajáše), a zároveň velmi posilována uznáním Jójakína babylonskou stranou za judského krále v exilu (2Kr 25,27-30; Jr 52,31-34). Samotný fakt, že není doložena existence žádné babylonské synagogy v exilní době (ačkoli bylo v principu možno nějakou zřídit), svědčí o tom, že myšlenka návratu byla centrálním konceptem, který zakládal veškeré dění kolem babylonské diasporní komunity. Než k návratu dojde je nutno žít aktivně, stavět domy, množit se a přispívat k obecnému blahu (Jr 29,4-7), neboť pasivita vede k depresi a rychlé asimilaci. Je též nutno zaznamenat kmenovou a klanovou příslušnost, rozsah vlastnických práv a další údaje, které by navrátilce jednoznačně identifikovaly (cf. Ezd 2,59). Judští exulanti se semkli kolem hodnot, které upevnily jejich národní a náboženské cítění: nepřestávali připomínat jeruzalémský chrám (ačkoli již neexistoval) a nenahradili ho chrámem lokálním⁶². V perspektivě brzkého návratu upnuli svou naději k „domu Davidovu“.

Na rozdíl od deseti severních kmenů izraelských, které se rozptýlily v Mezopotámii a Médii, si tedy judští exulanti v Babylonu podrželi identitu jak náboženskou, tak etnickou – paradoxně též na rozdíl od judského obyvatelstva, které zůstalo ve staré vlasti. Mohli se judští exulanti chápat jako Izrael? Pokud se takto chápali před pádem Jeruzaléma, pak jistě ano. Pokud se však předexilní Judsko s širší identitou izraelskou neidentifikovalo, je nutno zodpovědět otázku, zda by myšlenka návratu mohla motivovat k takovému sebezpochopení. Na tuto otázku lze odpovědět kladně: ano, mohla. Kolem babylonské komunity se mohly semknout též deportované skupiny a ekonomičtí, či političtí, imigranti předcházejících desetiletí, mezi kterými se jistě nacházeli jedinci mající kořeny v severním království (kněžstvo, inteligence). Snaha o uzavřenost židovské komunity mohla tedy být doprovázena pocitem panizraelské vzájemnosti, který mohl přetrvat v paměti jako vzpomínka na Jóšijášův projekt. Povědomí vzájemnosti mohlo dát vzniknout vizi o společném vysvobození a návratu obou „domů izraelských“ na základě mýtu o dobytí země zaslíbené společností dvanácti kmenů, přičemž severní jákoberská tradice mohla být považována za společný výchozí bod. Vize společného návratu je patrná u Ezechiela (Ez 37,19-22; na dřevo Josefovo bude naroubováno dřevo Judovo, a budou dřevem jedním v Hospodinově ruce).

Soudržnost babylonské exilní komunity byla též udržována historiografickou prací. Stávající verzi deuteronomistických dějin bylo nutno aktualizovat ve světle národní katastrofy roku 586, pro kterou bylo nutno nalézt

⁶² Brzké nahrazení jeruzalémského chrámu chrámy lokálními je doloženo v komunitách egyptských.

teologické vysvětlení. Nová verze musela být otevřena směrem do budoucnosti, přičemž muselo být vyjasněno proč ani Jóšijášova spravedlnost nemohla odvrátit zkázu Jeruzaléma: mohla ji pouze oddálit (2Kr 22,18-20). Liverani má za to, že exilní přepis deuteronomistické dějepřavy nijak nezměnil základní teologické principy Deuteronomistovy. Výsledkem této redakce mělo být především líčení monarchistické epochy, přibližně korespondující s textem knih Samuelových a Královských. Prezentace těchto knih, dle Liveraniho, odpovídá babylonským vzorům⁶³. Zvláště společnou a provázaně vyloženou historií obou království je možno nalézt v dobových babylonských análech⁶⁴. Z babylonského pohledu tedy obě království tvořila jeden historický celek, a tento pohled mohla židovská komunita přijmout za svůj už v babylonském exilu.

Pod nájedzy Peršanů se Babylon zhroutil roku 539 př. Kr. O rok později následoval dekret perského krále Kýra II. Velikého, který nařizoval obnovení chrámu *Boha Izraele* v Jeruzalémě (Ezd 1,1-3). Tato událost umožnila diasporním komunitám návrat do staré vlasti. Návrat nebyl jednorázovou událostí. Byl rozprostřen do časového rozmezí asi jednoho století, a zahrnoval pouze část původně deportovaného obyvatelstva, a jeho potomstva. Ti kteří se rozhodli vrátit se vraceli do situace politické a ekonomické nejistoty, poznamenané nevyřešenými vztahy s usazeným obyvatelstvem. Během tohoto dynamického století měl být, dle obecného konsenzu biblických vědců, podniknut přepis veškeré textové tradice, obohacené o babylónské mýty, do podoby biblických textů, jak je *grosso modo* známe dnes. Jejich výsledné znění mělo reflektovat postupnou stabilizaci vztahů jak mezi příchozími a usazenými, tak mezi různými skupinami repatriantů. Výsledné znění mělo být též odrazem diskuze o možných budoucích politických a náboženských poměrech v zemi.

Genesis představuje typický *mythe fondateur* ospravedlňující samotný onen návrat, a zasazující jej do kontextu historie celého starověkého Orientu, či dokonce do kontextu historie celého vesmíru. Po očistě Země a novém počátku (Gn 8) se (obrazně) zhroutí Babylon (Gn 11), a Abrahamově potomstvu je zalíbena kenaanská země (Gn 12). V tomto rámci je možné argumentovat ve prospěch kompromisu mezi repatrianty a okolní populací v otázce soužití: není

⁶³ [Liv], strana 313.

⁶⁴ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955, strany 272-274.

důvod k uzavření příchozí komunity, neboť země patří všem (takový „otevřený“ postoj mohl být vlastní první generaci repatriantů, časově předcházejících návrat Ezdráše a Nehemjáše). Postupně však převáží postoj naprosté exkluzivity, který je v textech reprezentován nejvíce, a který je vyjádřen omezením vlastnického práva na kenaanskou zemi pouze ve prospěch potomků Jákobových (Gn 35,9-12).

Příběhy Praotců samy o sobě mohly stěží sloužit jako legální báze pro repatriaci části babylonského obyvatelstva, neboť jsou zasazeny do dávné minulosti (předcházející konstituci lidu Izraele) a jejich legendární povaha je evidentní. Byly proto doplněny mýtem o dobytí zaslíbené země Jákobovými potomky vedenými Jozuem (Joz), poté co unikli z egyptského otroctví. Praxe svaté války, aplikovaná Jozuem, je kompatibilní s vizí „tvrdého jádra“ repatriovaných: usazená populace má být (pokud možno) nahrazena novou komunitou, a má být zajištěna bezpodmínečná poslušnost Hospodinu ze strany všech těch, kteří by ji chtěli tvořit (cf. Jz 24,11-15). Prvním dějovým svorníkem mezi oběma mýty je josefovská novela, která vysvětluje proč se Jákobova rodina ocitla v Egyptě, a která nemohla být koncipována dříve než v 5. století př. Kr., neboť – jak se domnívá Liverani, předpokládá přítomnost početných skupin palestinských imigrantů v Egyptě, zasazených do egyptských dobových ekonomických poměrů⁶⁵. Druhým dějovým svorníkem jsou pak knihy Exodus a Numeri, které popisují onen samotný únik z otroctví, definují Izrael jako *eklesiologické společenství smlouvy*, jejíž druhou smluvní stranou je Hospodin, a které dovedou Jákobovy potomky v čele s Mojžíšem na hranici země zaslíbené.

Diskuse týkající se zamýšleného politického uspořádání nově se ustavující společnosti se odráží v mýtech obsažených v knihách Soudců, Samuelových, a v úvodních jedenácti kapitolách první knihy Královské. Tyto texty obsahují svébytnou rekonstrukci izraelských dějin⁶⁶, a dovádějí čtenáře až do historické doby existence dvou separátních království Izraele a Judska. Klady a záporů decentralizované správy soudcovské jsou předmětem diskuze v knize Soudců, a tato varianta je zavržena jako nevhodná z hlediska dlouhodobé perspektivy. Jako neefektivní je též zavržena varianta Saulova království, která při absenci silného hlavního města a výkonného státního aparátu, nemá naději na úspěch (1S). Svoje *pro et contra* má také sekulární varianta monarchistická, která je diskutovaná na pozadí mýtu o panizraelském Davidově království (2S), v jehož rámci je domu Davidovu vykonstruována slavná imperiální minulost, a domům izraelskému a judskému společné dějinné východisko. Konečně, variantě sekulárního království je postaven do opozice model království sacerdotálního, reprezentovaného mýtem o Šalamounově (prvním) chrámu, kolem kterého se

⁶⁵ [Liv], strana 365; veškerá půda je majetkem faraonovým.

⁶⁶ Liveraniho *l'histoire inventée*.

soustředí veškerý život království, přičemž králova role je posunuta do polohy sapienciální (1Kr 1-11).

V tomto kontextu je možno předpokládat, že Tóra, zahrnující legislativní korpus, který definuje koncept izraelské přináležitosti, byla v době Ezdrášově dovedena do *grosso modo* dnešní podoby (Ezd 7,14; Neh 8). Na rozdíl od podobných staroorientálních kodexů, které byly realizovány z iniciativy panovníka, a též spojeny s jeho jménem, byl zrod Tóry posunut do vzdálené - fiktivní minulosti, a spojen se zakladatelskou osobou Mojžíšovou. Tím byla Tóra učiněna základním identifikačním znakem izraelského společenství. A na rozdíl od staroorientálních kodexů, jejichž úkolem bylo udržet stávající prosperitu k velké slávě vladařově, izraelská legislativa má formu projektu: říká, co je třeba činit, aby se prosperita – která je zatím v nedohlednu, vrátila. Tento specifický rys Tóry je indicií, že byla koncipována v časech neklidných a politicky nestabilních, v podobných, jaké panovaly v době poexilní. Pokud tedy byla Tóra v hlavních rysech završena v této době, muselo se židovstvo již chápat v širším kontextu izraelské identity, neboť Tóra k takovému sebeepochopení jednoznačně odkazuje.

2.5.4 Judsko jako Izrael v helénistické době

V dnešní době biblisté vážně diskutují ještě další hypotézu: Izrael jako eklesiologická entita se vynořil až v předkřesťanské době, a do oné doby je tudíž nutné datovat zasazení judské identity do širšího izraelského rámce. Bernd Jörg Diebner formuluje tuto hypotézu stručně a jasně⁶⁷: *eklesiologický Izrael naší biblické tradice, jejíž judská perspektiva je evidentní, se nemohl objevit dříve než v poslední třetině 2. století př. Kr.*

Diebner metodicky odhlíží od biblické evidence, kterou, kvůli nemožnosti přesného časového zasazení dochovaných verzí jednotlivých knih, nelze považovat za hodnověrný historický pramen. Jeho argumentace se opírá výlučně o externí evidenci, a jeho závěr pak vyplývá z toho, že neexistuje žádná externí evidence starší než ze 2. století př. Kr., ve které by se judské kruhy označovaly jako Izrael. Starší evidence, dle Diebnera, ukazují spíše opačným směrem. Jako příklad uvádí dochovanou korespondenci z pozdního 5. století př. Kr., která cirkulovala mezi židovskou kolonií v jihoegyptském Elefantinu, a mezi židovskými představiteli v Jeruzalémě, a též v Samaří. Část této korespondence se týká podpory výstavby lokálního Hospodinova chrámu pro jihoegyptské Židy, k níž vydá souhlas perský správce Judey (tedy ne

⁶⁷ Bernd J. Diebner, Seit wann gibt es „jenes Israel“ (Martin Noth), in: V. Dinkelaker, B. Hensel, F. Zeidler (Hgg.), Seit wann gibt es „jenes Israel“, gesammelte Studien zum TNK und zum antiken Judentum (BVB 17), LIT Verlag, Berlin/Münster et.al. 2011, 67-84.

židovská autorita⁶⁸). S výjimkou celopalné oběti (קָרְבַּן עֹלָה, *korban olah*), jejíž provedení je vyhrazeno Jeruzalému, jsou v Jeruzalémě srozumění s decentralizací všech ostatních kultických praktik, a dokonce i se synkretickou náboženskou praxí (elefantinské papyry dokládají panteon pěti různých božstev, který je předmětem lokální židovské náboženské praxe). Jóšijášova reforma je tedy v 5. století př. Kr. v jižním Egyptě neznámá, a, jak se zdá, není známa ani v poexilním Jeruzalémě. Navíc, v celém korpusu židovských textů z Elefantiny se ani jednou nevyskytuje pojem „Izrael“, a ani žádná narážka na cokoli, co by mělo spojitost s texty biblické tradice, které dle mínění většiny biblických vědců měly být v té době už sepsány a běžně známy v židovském kulturním prostředí. Nikde tedy ani známky po tom, že by se elefantinští Židé kolem roku 500 př. Kr. chápali v širším smyslu jako Izrael.

Diebnerovi lze odpovédět, že na tom není nic překvapivého. Egyptské komunity byly tvořeny převážně dobrovolnými, politickými či ekonomickými, imigranty, a ne násilně deportovaným obyvatelstvem. Tyto komunity se velmi záhy shromáždily kolem lokálních chrámů, na rozdíl od komunity babylonské. Mnohé z nich si ponechaly synkretickou náboženskou praxi, čehož si byl vědom i prorok Jeremjáš, který egyptským imigrantům vytýká jejich modlářství (Jr 44). Konkrétně je Jeremjáš nabádá k tomu, aby opustili kult „královny nebes“, proti čemuž se tyto komunity postaví, a zvláště jejich ženy⁶⁹. Jeremjáš tedy ponechá tyto komunity jejich osudu, a předpoví jim Hospodinův trest v podobě babylónské okupace Egypta – trest, který se nicméně nedostaví. Co se týče elefantinské komunity, její zakladatelé mohli pocházet z venkovského prostředí, ve kterém nebyla Jóšijášova reforma nikdy plně přijata, a ve kterém nebyla synkretická praxe nikdy plně potlačena. V této situaci je pravděpodobné, že poměry panující v odlehle elefantinské komunitě (1160 km vzdálené od Jeruzaléma, a 2100 km od Babylonu) odrážely těsně předexilní stav judské náboženské praxe, ve které byly po Jóšijášově smrti poměrně rychle obnoveny předreformní synkretické tendence (cf. kapitola 2.3). Není tedy důvod k tomu, aby se egyptské komunity nutně chápaly stejně jako komunita babylonská. Odlišný způsob jejich zformování implikoval odlišný - převážně pozitivní - vztah k majoritní společnosti⁷⁰, který způsobil menší důraz těchto komunit na jejich kohezi, a tudíž větší míru asimilace. Navíc, při absenci myšlenky návratu, která by zakládala možnost širší panizraelské identifikace, se egyptské komunity mohly skutečně chápat pouze jako judské kulturní minority obklopené většinovou egyptskou společností. V Babyloně a Egyptě

⁶⁸ Tento důležitý detail Diebner opomene zmínit, takže je čtenáři sugerováno, že se jednalo o povolení jeruzalémských židovských kruhů.

⁶⁹ Zřetelná mariánská paralela.

⁷⁰ Český občan protektorátu, poslaný na práci do Německa, měl k většinové společnosti jistě jiný vztah, než český emigrant v Americe.

jsme v rámci židovství svědky prvního případu existence různých názorových a konfesních proudů.

Diebner se dále domnívá, že helenistický svět nevzal na vědomí židovstvo jako svéráznou skupinu, identifikující se s jistým *zákonem*, dříve než ve 3. století př. Kr.⁷¹. Hekataios z Abdér (zemřel roku 285 př. Kr.) identifikuje židovstvo jako skupinu následující osobitý soubor příkazů a řádů, a cituje v této souvislosti Nu 36,13⁷². Ve 2. století př. Kr. se objevují texty, které popisují (druhý) jeruzalémský chrám a jeho vnitřní vybavení. Konečně, první externí odkaz na židovskou komunitu jako na Izrael pochází až z přelomu letopočtu od galského historika Pompeia Troga, pokud lze takto interpretovat jeho větu „*Israhelem felix decem filiorum proventus maioribus suis clariorem fecit*“⁷³. V kombinaci s předchozí evidencí bere Diebner v úvahu, že Kumránské svitky obsahující zlomky biblických textů nemohly vzniknout dříve než v poslední třetině 2. století (což koresponduje s předpokládaným stářím nejstarších biblických rukopisů), aby učinil závěr, že „*Židé se zjevně nechápali jako Izrael dříve než ve 2. až 1. století př. Kr., odhlédneme-li od biblického textu a jeho datování dle současné starozákonní vědy*“⁷⁴.

Kdy a v jakém kulturně-politickém kontextu tedy došlo k tomu, že se židovská komunita pochopila jako Izrael? Mohly k tomu, podle Diebnera, vést dvě následující události, či jejich důsledky. První událostí je založení nebo znovuoobnovení kultické praxe na samařské hoře Gerizím (kolem roku 330 př. Kr.), a vzniklá komunita mohla přijmout tehdy již obsoletní regionální název Izrael, odkazující na dávno zaniklý prosperující státní útvar. Zřízením kultovní praxe na hoře Gerizím – jako alternativy jeruzalémské praxe, vyvrcholil náboženský konflikt mezi repatrianty, a usazeným obyvatelstvem. Komunita shromážděná kolem hory Gerizím, tj. komunita Samaritánů⁷⁵ je, podle Diebnera, primárním dědicem jákoberské tradice. Na otcovském požehnání totiž závisí legitimní přenos tradice, a toto požehnání je v josefovské novele jednoznačně předáno Josefovi (cf. Gn 49,22-26; Josefovi se 6-krát žehná, srv. též Gn 48,20), a nikoli Judovi (cf. Gn 49,8-12; tomu se předpovídá vláda nad bratry). Pojem Izrael v eklesiologickém smyslu si tedy měla (jako legitimní dědička tradice) primárně přisvojit samaritánská komunita, a teprve později,

⁷¹ Hérodotos z Halikarnassu (480-430) si už v 5. století př. Kr. všiml, že „palestinští Syřané“ praktikují obřízku, spolu s ostatními národy, a že tuto praxi přebrali od Egyptanů. Tato poznámka je citována Josefem Flaviem v *Adversus Apionem*. Židé jako podskupina palestinské populace nejsou Hérodotem rozlišeni.

⁷² *Toto jsou příkazy a právní řády, které přikázal Hospodin synům Izraele skrze Mojžíše na Moábských pustinách u Jordánu naproti Jerichu.*

⁷³ Pompeius Trogus, *Historiae Philippicae*, apud Iustinus, Hist. Phil., libri xxxvi, Epitoma, 2:4, Stern 1974, 335.

⁷⁴ Diebner, strana 79, poslední odstavec.

⁷⁵ V dnešní době je tato komunita lokalizována ve vesnici Kirjat Luza pod horou Gerizím, a čítá 721 osob (součet roku 2007).

nejdříve ve 2. století př. Kr., se s Izraelem jakožto eklesiologickou entitou měla identifikovat komunita židovská.

Samotný proces židovské sebeidentifikace s izraelskou kolektivní identitou měl být motivován druhou význačnou událostí, kterou bylo dobytí Palestiny Hamoneovci, a nastolení vlády Jana Hyrkana I. (134-104 př. Kr.). Opět se jedná o okupaci se silným unifikačním trendem; tentokrát je jím Helénismus. Obě kultické komunity, gerizímská i jeruzalémská, byly postaveny před stejný úkol ve snaze zachovat si svůj svéráz, a tím i přežití: vymezit svou identitu vzhledem k helénistické kultuře a definovat se jako lid semknutý kolem Tóry. V této době též mohla vzniknout Tóra ve znění, které se nám dochovalo, a které mohlo být kompromisním zněním, akceptovatelným jak v Jeruzalémě, tak v Samaří. V kapitole 1.4 jsme zmínili, že josefovská novela prezentuje Josefa vzhledem k Judovi do té míry vyváženě, že se vnučuje hypotéza přesného redakčního záměru. Podobně vyváženě věnuje Jákob stejný počet veršů Josefovi i Judovi v rámci své poslední řeči (Gn 49): pisatel, zdá se, zdůrazňuje, že izraelská identita je tvořena stejnou měrou severními i Judovým kmenem. Tato vyváženost je patrná v celé Tóře, což podporuje Diebnerovu hypotézu, že se jedná primárně o text kompromisní, Tóru celého Izraele, který zahrnuje jak Samaří tak Jeruzalém, a který byl redigován v hasmoneovském období. V tomto politickém kontextu, a ne dříve, se tedy, dle Diebnera, Judsko stalo Izraelem.

Ačkoli Diebnerova argumentace nepostrádá důvtip, je přesvědčivá pouze částečně. Pokud totiž má být dochované znění Tóry kompromisem mezi Samařím a Jeruzalémem, muselo v židovské komunitě již preexistovat povědomí o její příslušnosti k širší identitě izraelské. Není možné si totiž představit, že by *v rámci kompromisu* byla židovské komunitě samařskými vnučena identita, která by jim až dosud byla cizí. Nejednalo by se totiž o kompromis, ale o radikální redefinici židovského sebepochopení, což je vzhledem k problematickému vztahu obou komunit téměř vyloučené. Tento fakt je mimochodem možno podpořit Hekataiovou citací Nu 36,13, kterou Diebner zmiňuje, byť nekomentuje. Ti kteří zachovávají Hospodinovy příkazy a řády jsou jednoznačně identifikováni jako *synové Izraele*. Povědomí židovské komunity o její příslušnosti k širšímu Izraeli se tedy muselo zformovat již před 3. stoletím př. Kr., a v hasmoneovské době již muselo být etablované. Helenizace Palestiny mohla vést ke kompromisní a vyvážené redakci Tóry, která měla být základním identifikačním dokumentem jak pro samařské, tak pro jeruzalémské. Nezdá se však pravděpodobné, že by tato redakce byla do té míry rozsáhlá, že by až s ní vstoupil Judův kmen do rodinného kruhu izraelských kmenů. Pokud by tomu tak bylo, není jasné jakým způsobem by překlenuly židovské komunity období cca 400 let po pádu Judska, a jakým způsobem by se identifikovaly mimo Izrael. Tuto otázku si však Diebner neklade.

Kdy a proč se tedy Judsko stalo Izraelem, tj. vztáhlo na sebe toto kolektivní označení? Každá z diskutovaných epoch se vyznačovala existencí dějinného rámce, ve kterém se takovéto sebepochopení mohlo uskutečnit. Na druhé straně je možno předložit argumenty, které tento proces v každé z těchto epoch zpochybňují, pokud ne přímo vylučují. Povědomí přináležitosti obou etnik mohlo mít svůj původ již v severním království, kde mohlo být výrazem jeho politické a hospodářské hegemonie, jakož i pocitu superiority jeho obyvatelstva, vzhledem k menšímu a chudšímu Judsku. Odkud ale víme, že se Judejci viděli stejně? Neimplikuje subalterní postavení spíše opačný pohyb, tj. tendenci k vlastnímu vymezení se vůči hegemonu? Posun v judském sebepochopení mohl nastat za Jóšijášovy vlády ve spojitosti s projektem expanze na území, kdysi obývaném kulturně příbuzným etnikem. Vhodná sebeidentifikace v rámci širší izraelské přináležitosti mohla poskytnout legální bázi jakémukoli rozšíření judského státu nad jeho historické hranice. Byla však Jóšijášova expanzivní politika historickou realitou? Pokud ano, proč o ní nemáme žádný externí písemný doklad, zvláště uvážíme-li skutečnost, že úroveň gramotnosti, dle Finkelsteina, tehdy dosahovala stejně vysoké úrovně jako ve 2. století př. Kr. - době bohaté na písemné pozůstatky. Exil přinesl ideu návratu, hypoteticky obou „domů izraelských“, a poexilní doba její realizaci. V tomto politickém kontextu mohl být koncipován Zákon, který chápe potomky obou zaniklých království jako Izraelity a zavazuje je ke společné náboženské praxi. Odkud ale víme, že Zákon, který měl v rukou Ezdráš, a který se předčítal v chrámu, byl totožný s textem, který dnes známe jako Tóru. A jak je možné, že egyptské komunity Tóru neznaly? Konečně, tlak helénského kulturního prostředí mohl sjednotit jak židovské tak samařské komunity k opozici vůči tomuto fenoménu. Tato mohla vyústit v kompromisní řešení: redakci „ekumenického“ textu Tóry, ve které jsou příslušníci obou komunit sjednoceni pod širokou identitou izraelskou. Nechali by si ovšem židovské komunity vnutit takovéto zařazení, pokud by se samy již předtím takto neidentifikovaly?

Na pozadí všech *pros et contras* můžeme učinit závěr, že identifikace Judejců s Izraelem byla dlouhým dějinným procesem, v němž každá epocha hrála svou roli. Superiorita severního království budila v jeho populaci pocit

jisté přináležitosti, byť povýšené⁷⁶, vzhledem k subalterní judské straně. Ačkoli takto vnímané povědomí přináležitosti nebylo jistě Judejci opětováno, mohlo jimi být v posunutém významu adoptováno v odlišné politické situaci, ve které se judský stát pokoušel o expanzi na území bývalého hegemonu. V období Jóšijášovy vlády musely být položeny základy sebepochopení Judska, které s tímto širším povědomím přináležitosti mohlo souviset, a ve svých důsledcích bylo aplikovatelné i v situaci neexistence státního útvaru. Rozsah těchto základů není možné s jistotou vymezit. V každém případě se muselo stát něco mimořádného, co nemělo paralelu v žádném ze syro-palestinských království (a co někteří badatelé považují za vrchol dějin starého Izraele). Mimořádnost tohoto dědictví je evidentní, neboť pouze judská exilová komunita měla na co navazovat: nemáme totiž žádné bible jiných národů, které by svědčily o jejich snaze řešit krizi identity. Povědomí dávné přináležitosti (kde všechny křivdy jsou už zahlazeny) tak shromáždilo kolem judské komunity v Babylonu i potomky izraelské, a připravilo půdu pro společný návrat obou „domů izraelských“. Při jeho realizaci vznikla Tóra v podobě reflektující tuto skutečnost, a jednoznačně identifikující Judsko v širším izraelském kontextu. Judsko se stalo Izraelem, přinejmenším pro syro-palestinské židovské komunity. Mohlo nicméně trvat celá staletí, než se vzdálené diasporní komunity s takovouto identifikací sžily, a přijaly ji za svou. Možná k tomu byl nutný další dějinný impulz, tentokrát v podobě Helénismu. Dochovaná mimobiblická evidence takovému závěru neodporuje.

⁷⁶ S podobným pocitem povýšené přináležitosti se lze příležitostně setkat v dnešním Německu ve vztahu „Wessi vs. Ossi“

3. Proměny v pojetí Izraele od Tóry k Prorokům

Biblické dějiny odpovídají na otázku „kdo je Izrael?“ jednoznačně: Izrael je lid Hospodinův, či lid smlouvy. V průběhu dějin, biblických i skutečných, je ovšem smlouva vícekrát obnovována, pokaždé s jiným cílovým společenstvím. Tím se též postupně mění definice biblického pojmu Izrael. Tóra obsahuje dvě různé smlouvy. První smlouvu, spojenou se zaslíbením země, uzavře Hospodin s Abrahamem (Gn 12). Smlouva s Abrahamem implikuje široké kmenové společenství zahrnující rovněž okolní národy, čemuž odpovídá rozsah zaslíbené země: od Nilu až k Eufratu (Gn 15,18-19). Zaslíbení země kenaanské potomkům Jákobovým (Gn 35,9-12) přináší užší definici lidu smlouvy, tentokrát definičně označeného jako Izrael. S tímto lidem je uzavřena smlouva, kterou prostředkuje Mojžíš na Sinaji. Smluvní stranou, tj. Izraelem, je tu jednotné společenství reprezentované dvanácti kmeny, které je zasazeno do abstraktního prostoru pouště. Je to společenství putující, které nedisponuje žádným územním zakotvením. Právě s touto podobou Izraele jsou sdruženy jednak základní definice smlouvy věrnosti (věrnost výměnou za prosperitu), tak i nabytí celého legislativního korpusu Tóry, vymezujícího izraelskou identitu.

Izraeli jako putující společnosti historicky odpovídají nomádské skupiny mladší doby bronzové, které se potulují syro-palestinským prostorem. Egyptské dokumenty označují tyto skupiny názvem *Šošu* nebo *abiru*, a Merneptahova stéla přímo názvem Izrael. Mohlo se jednat o skupiny pastevců, či ekonomických vyhnanců, žijících na okraji společnosti, a v dobách nouze sestupujících do Egypta (viz kapitola 1.2).

Pojetí Izraele v Prorocích je charakterizováno přechodem od putujícího společenství ke společenství usazenému. Smlouva uzavřená v Šekemu, garantována Jozuem, je adresovaná společenství dvanácti kmenů, které se nacházejí v procesu usazování. Toto pojetí odpovídá historickému proto-Izraeli v procesu izraelské etnogeneze první doby železné (kapitoly 1.3 a 1.4). Nově usazená populace centrální vrchoviny se konstituuje v odlehlosti od městských center a obchodních stezek, a vyznačuje se osobitými stravovacími návyky (absencí vepřového). Organizuje se genealogicky a pokouší se nalézt stabilní územní zasazení. Historický proto-Izrael tohoto období je „venkovem“, který je kulturním a společenským protikladem měst, vůči kterým se vymezuje (Sd 5,11). Na rozdíl od městské společnosti je proto-Izrael „etnickým útvarem“, založeným na pocitu příslušnosti u vědomí společných kořenů. Politicky je koalici šesti kmenů (které nezahrnují Judu), jejichž územní zasazení koinciduje s hlavními koncentracemi vesnic nového osídlení. Tyto kmeny se organizují ke společným vojenským operacím (Sd 5), a postupně vytvoří severní izraelské království.

Smlouva Davidova (tlumočena prorokem Nátanem; 2S 7,8-17) se vztahuje k lidu usazenému, a organizovanému do panizraelského státního útvaru, jehož panovnickému rodu je zaslíbena věčná vláda. Toto je Velký Izrael, který odkazuje k judskému království v době vrcholného rozmachu, a k Jóšijášovu nerealizovanému projektu. V tomto pojetí Izraele je kmenová struktura odsunuta do pozadí, a společenství smlouvy se fixuje na státní útvar. Smlouva Nehemjášova (Neh 10) pak cílí na postupně se uzavírající poexilní židovskou komunitu v Jeruzalémě. Při opětovné absenci územního zakotvení se musí toto společenství znovu odkázat ke kmenovému modelu Izraele putujícího pouští, který tentokrát přijme jako projekt, skrze něž bude v blízké, či vzdálené, budoucnosti znovuobnovena ztracená prosperita. Konečně, Proroci vyzývají k budoucímu obnovení smlouvy mimo etnický rámec, a otevírají tím prostor pro univerzalistickou interpretaci pojmu Izrael, později adoptovanou křesťanstvím.

Seznam literatury

[Liv] Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Collection Folio Histoire 178, Galimard, Paris, 2010; francouzský překlad italského originálu.

[Fin] Israel Finkelstein; Neil Asher Silberman, *Objevování Bible*; Vyšehrad 2007.

Alfred Jepsen, *Královská tažení ve starém Orientu. Od Sinuheta k Nabukadnezarovi*, Vyšehrad 1997.

Adolf Novotný, *Biblický slovník*, Kalich a ČBS, Praha 1992; fotomechanický přetisk vydání z roku 1956.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad z r. 1985, ČBS 1991.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990.

Die Schrift, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1992.

Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, eds., *The New Jerome Biblical Commentary*, Bloomsbury, 2013.

J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955.

Shira Faigenbaum-Golovin et al., *Algorithmic handwriting analysis of Judah's military correspondence sheds light on composition of biblical texts*, PNAS of the USA, n. 1522200113, 2016.

Kristin Weingart, *ישראל בתי שני (Isa 8:14). Concepts of Israel in the monarchic period*, in: M. Oeming, P. Sláma (Hgg.), *A King Like all the Nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History (BVB 28)*, LIT Verlag, Berlin/Münster et.al. 2015, 21-32.

Bernd J. Diebner, *Seit wann gibt es „jenes Israel“ (Martin Noth)*, in: V. Dinkelaker, B. Hensel, F. Zeidler (Hgg.), *Seit wann gibt es „jenes Israel“*,

gesammelte Studien zum TNK und zum antiken Judentum (BVB 17), LIT Verlag, Berlin/Münster et.al. 2011, 67-84.

Günter Stemberger, *Úvod do judaistiky*, Vyšehrad, 2010.

Jan Rückl, Martin Prudký, *Literární a teologický charakter Předních proroků – tzv. deuteronomistické dějpravné dílo*, v: Martin Prudký, Jan Heller a kol., *Obtížné oddíly Předních proroků*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2013, 367-381.

Filip Čapek, *Dějiny Izraele a Judska v době královské*, v: Martin Prudký, Jan Heller a kol., *Obtížné oddíly Předních proroků*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2013, 383-392.

Herbert G. May (ed.), *Oxford Bible Atlas*, third edition, Oxford University Press, 1995.