

U N I V E R Z I T A K A R L O V A V P R A Z E
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Monoteismus jako téma starozákonního bádání

**Základní přehlednutí terénu se zaměřením na problematiku limitů
(užití) pojmu „monoteismus“**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor:	Jindřich Pospíšil
Katedra:	Katedra Starého zákona
Vedoucí práce:	Doc. ThDr. Martin Prudký
Studijní program:	Teologie
Studijní obor:	Evangelická teologie
Přidělovaný akademický titul:	Mgr.
Rok odevzdání:	2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Monoteismus jako téma starozákonního bádání : základní přehlednutí terénu se zaměřením na problematiku limitů (užití) pojmu „monoteismus“* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, dne 28. května 2007

Jindřich Pospíšil

Anotace

Tato práce mapuje monoteismus jak téma starozákonního bádání. V části I. jsou velmi stručně načrtnuty dějiny bádání a vyznačeny jeho hlavní okruhy i zlom, který nastal v posledních dvou dekáдах 20. st. II. část sumarizuje tři ze současných nejvážněji diskutovaných konceptů vzniku monoteismu (B. Lang, M. S. Smith, T. L. Thompson). Pozornost je také věnována vzájemným rozhovorům (polemikám) mezi těmito badateli. V části III. je na konceptu R. K. Gnuseho exemplárně představen typ pojetí monoteismu, který je kritizován mnoha starozákonními badateli – zejména teology. Tato kritika je zde reprezentována studií N. MacDonalda, který – po přehlédnutí dějin užití pojmu „monoteismus“ ve starozákonním bádání – upozorňuje na vliv osvícenského racionalistického konstruktů monoteismu; tento pak kontrastuje se vztahovým pojetím jedinství Boha ve Starém zákoně. V závěrečné IV. části pak autor předkládá vlastní zhodnocení celkové diskuze. Pokouší se také ukázat na propojenost „klasické“ otázky datování vzniku monoteismu s otázkou jeho definování. V závěrečných poznámkách k diskuzi poukazuje na limity (při užití) pojmu „monoteismus“. Pro starozákonní bádání považuje autor pojem monoteismus za vhodný pouze s vědomím jeho limitů.

Klíčová slova: monoteismus, polyteismus, Starý zákon, dějiny náboženství starověkého Israele, teologie Starého zákona, Bernhard Lang, Mark S. Smith, Thomas L. Thompson, Robert K. Gnuse, Nathan MacDonald.

Summary

Monotheism as a Theme in Old Testament Studies: A Basic Overview of the Area with a Focus on the Problematics of Limitations (in the Use) of the Term

„Monotheism“ This work surveys monotheism as a theme in Old Testament studies. The first part outlines the history of the research, and delineates its main domains and the twist that has occurred during the last two decades of 20th century. The second part summarizes three of the present most discussed concepts of the emergence of monotheism (B. Lang, M. S. Smith, T. L. Thompson). Attention is also paid to the mutual dialogues (polemics) of these scholars. The third part deals with the concept of R. K. Gnuse which shows in an exemplary way the type of conception of monotheism which has been criticized by many Old Testament scholars – by theologians in particular. The criticism is represented here by the analysis of N. MacDonald who – after surveying the history of Old Testament studies concerning “monotheism” – points out the influence of the Enlightenment rationalistic construct of monotheism, which he then contrasts with a relational understanding of God’s oneness in the Old Testament. In the final fourth part, the author offers his own evaluation of the overall discussion. He also attempts to show the interconnectedness between the “classical” issue of dating the emergence of monotheism and the issue of its defining. In his concluding remarks on the discussion, he points out the limitations (in the use) of the term “monotheism.” In the field of Old Testament studies the author regards the term monotheism as appropriate only with the recognition of its limitations.

Keywords: monotheism, polytheism, Old Testament, history of ancient Israelite religion, theology of the Old Testament, Bernhard Lang, Mark S. Smith, Thomas L. Thompson, Robert K. Gnuse, Nathan MacDonald.

Poděkování

Většinu materiálu pro tuto práci jsem načel při studijním pobytu na skotské *University of Glasgow*, kde jsem strávil akademický rok 2005/6. Chtěl bych touto cestou poděkovat Zahraničnímu oddělení ETF UK za zprostředkování výměnného programu *Erasmus* a glasgowské univerzitě za velkorysou nabídku pokrývat náklady na meziuniverzitní knihovní výpůjčky, které jsem pro svou práci hojně využíval.

Za cenné rozhovory nad rukopisem – podněty, kritiku i povzbuzení – velice děkuji Doc. ThDr. Martinu Prudkému, Mgr. Janu Rücklovi, Doc. Pavlu Hoškovi, ThD., a Doc. ThDr. Petru Mackovi.

Můj největší dík patří, a tuto práci věnuji...

Mé jedinečné manželce Vendule

אַחַת הַיָּא יוֹנָתִי תִּמְתִּי

- „Kdokoli odmítá uctívání jiných bohů se nazývá Židem.“
- Talmud^I
- „Ty věříš, že je jeden Bůh. To je správné. I démoni tomu věří, ale hrozí se toho.“
- Nový zákon^{II}
- „Bůh není, pokud Bůh není jeden.“
- Tertulián^{III}
- „Odpadnutí od monoteismu k polyteismu je nemyslitelné.“
- Abraham Kuenen^{IV}
- „Není Boha kromě JHVH a Israel je jeho prorok.“
- Julius Wellhausen^V
- „Mojžíš byl monoteistou stejně jako Hilel.“
- William F. Albright^{VI}
- „Tradice má pouze jeden druh monoteismu.“
- Theophile J. Meek^{VII}
- „Koncepte monoteismu jako více méně obecného stádia lidského poznání – dosaženého judaismem, zajištěného a šířeného křesťanstvím – ze kterého již nelze zdvořile ustoupit, se poprvé objevila v období osvícenství a v mnoha myslích je pevně usazena dodnes.“
- Gerhard von Rad^{VIII}
- „Jelikož monoteismus zde (ve Starém zákoně; pozn. jp) zřetelně nehraje významnou roli, možná by nemusel tak nápadně figurovat v křesťanském učení.“
- John F. A. Sawyer^{IX}
- „Jeden Bůh vyžaduje jedno zjevení; a obráceně, jedno zjevení vyžaduje jednoho Boha.“
- Ronald E. Clements^X
- „Ačkoli má historik náboženství všechno právo zahrnout pojem monoteismus do náboženství Israele v kontrastu k polyteistickým náboženstvím, pojem sám je teologicky inertní a z velké části selhává ve vyjádření základních rysů Božího sebe-zjevení Israeli.“
- Brevard S. Childs^{XI}
- „Monoteismus – jak je přítomný v klasické Západní křesťanské teologii – je intelektuální prohlášení, že veškeré existenci předsedá pouze jeden Bůh. Takovéto intelektuální prohlášení – jak je obvykle artikulováno – Bibli zajímá málo a způsobilo nekonečnou újmu v porozumění Bibli.“
- Walter Brueggemann^{XII}
- „Monoteismus‘ – Víra v jednoho Boha. Není vždy snadné bohy počítat.“
- *The Oxford Dictionary of Philosophy*^{XIII}

^I bM’gila 13a, citace z LANG, *Movement*, 45.

^{II} Jk 2,19.

^{III} Tertulián, citován v MAUSER, *God*, 257.

^{IV} A. Kuenen, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 26.

^V WELLHAUSEN, *Prolegomena* (resp. *Israel*), 493.

^{VI} ALBRIGHT, *Age*, 401.

^{VII} T. Meek, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 33.

^{VIII} RAD, *Monotheism*, 128.

^{IX} SAWYER, *Alternatives*, 173.

^X CLEMENTS, *Monotheism*, 338.

^{XI} CHILDS, *Theology*, 355.

^{XII} BRUEGGEMANN, *Monotheism*, 137.

^{XIII} ODP, „Monotheism“. Citováno úplné znění hesla.

Obsah

1. Úvod	1
1.1. Uvedení do tématu a rozvržení práce	1
1.2. Prolegomena	4

ČÁST I. – OKRUHY BĚDÁNÍ

2. „Klasické“ okruhy bĚdání	7
2.1. Teorie zpŮsobu vzniku monoteismu	7
2.2. Vliv nĚboženství okolnĚch nĚrodŮ na vznik monoteismu	11
2.3. DatovĚnĚ vzniku monoteismu	12
2.4. Terminologie (pojmy „monolatrie“, „henoteismus“ a „henolatrismus“) ...	13
2.5. Monoteismus v interdisciplinĚrnĚm rozhovoru	16
3. Zlom v dĚjinĚch bĚdĚnĚ	20
3.1. CelkovĚ zmĚna paradigmatu	20
3.2. KulturnĚ identita Israele	20
3.3. Povaha kultu JHVH	21
3.4. Ašera	22
3.5. DalšĚ otĚzky	23

ČĚST II. – KONCEPTY VZNIKU MONOTEISMU

4. Bernhard Lang	26
4.1. NĚstin konceptu	26
4.2. VybranĚ dŮrazy	29
5. Mark S. Smith	33
5.1. NĚstin konceptu	33
5.2. VybranĚ dŮrazy	38
5.3. Dialogy	41
6. (Diana V. EdelmanovĚ a) Thomas L. Thompson	43
6.1. NĚstin konceptu	43
6.2. VybranĚ dŮrazy	47
6.3. Dialogy	48

**ČÁST III. – Z DĚJIN NÁBOŽENSTVÍ K (TEOLOGII A) VĚDĚ
A BIBLICKO-TEOLOGICKÁ KRITIKA „MONOTEISMU“**

7. Robert K. Gnuse	51
7.1. Nástin hlavních tezí	51
7.2. Dialogy	55
8. Nathan MacDonald	57
8.1. Nástin hlavních tezí (pojmy „monoteismus“ a „polyteismus“)	57
8.2. Dialogy	65

ČÁST IV. – VLASTNÍ ZHODNOCENÍ DISKUZE A ZÁVĚRY

9. Předběžné shrnutí a zhodnocení: „vznik monoteismu“	68
9.1. Bernhard Lang a Mark S. Smith	68
9.2. (Diana V. Edelmanová a) Thomas L. Thompson	71
9.3. Nathan MacDonald a Robert K. Gnuse	73
10. Otázka datování vzniku monoteismu	78
10.1. Potíže s datováním vzniku monoteismu	78
10.2. Potíže s definováním „monoteismu“	80
10.3. Shrnutí	83
10.4. Přetrvávající otázky	84
11. Poznámky k celkové diskuzi	85
11.1. Problematika pojmu „monoteismus“	85
11.2. Mnoho „monoteismů“ (Israele)	90
11.3. „Jeden Bůh“ – lidská projekce nebo zjevení?	99
12. Závěr (a shrnutí)	101
Dodatek č. 1: Kázání na Žalm 82	105
Dodatek č. 2: Adjektivní atributy monoteismu	108
Bibliografie	113

1. Úvod

1.1. Uvedení do tématu a rozvržení práce

Až do doby osvícenství nebyla v evropské kulturní tradici, vyrostlé z křesťanství, problematika vzniku monoteismu¹ tematizovaná. Za základ do té doby sloužila Bible, chápána ovšem doslova, že totiž první lidé uctívali jednoho jediného Boha a teprve později tento vztah porušil hřích a lidé upadli do pohanství. Ostatní náboženství byla pokládána za odvrát člověka od pravého Boha k modlám, a tedy projev úpadku. Augustinovo „všichni bohové pohanů jsou démoni“² přílehavě vyjadřuje tuto pozici. Jiný způsob doslovného chápání biblických vyprávění vidí vstoupení monoteismu na světovou scénu až s objevením se Israele. V tomto pohledu se ústřední moment ve světových dějinách odehrál, když se Bůh Israele (JHVH) zjevil – nejprve praotcům a poté definitivně Mojžíšovi na hoře Sinaj.³

Tu už se ovšem dostáváme na zřetelný rozcestník, za kterým se čtenáři Starého zákona, vědomě či nevědomě, často ocitnou na půdě (moderně pojatých) dějin (lidí) starověku. To je také půda, s nástupem a rozmachem novověkých metodologií badatelsky „hutněná“ a „pěstěná“, na které se odehrává významná část starozákonního průzkumu; v našem tématu nejčastěji vedeného otázkou, kdy přesně monoteismus vznikl. Spolu s (v tomto období vytvořenými) opozičními kategoriemi „monoteismus“ a „polyteismus“⁴ se také objevuje nová diskuze nad povahou biblických látek a israelského náboženství. Větší pozornost začíná být věnována „stopám polyteismu“ v samotných biblických textech; např. tam, kde se Hospodinovy (JHVH) činy vnímají jako boj s jinými božstvy (např. Ex 12,12) či ve výrocích typu „Kdo je mezi bohy jako ty, Hospodine?“ (Ex 15,11). Takovéto „uznávání (i) jiných božstev“ – chápáné jako „polyteismus“ – pak bylo třeba smířit s „monoteistickými výroky“ Bible typu „Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného Boha není“ (Iz 45,5).

V devatenáctém století se k takové harmonizaci výtečně hodily právě rozvíjené evoluční teorie v kombinaci s Wellhausenovou hypotézou pramenů. Polyteismus byl viděn jako starší, méně rozvinuté stádium dějinného vývoje israelského náboženství (a

¹ Pojem monoteismus (podobně jako i ostatní příbuzné pojmy; viz níže) je odvozený z řečtiny: *μόνος* /jeden, jediný, sám/ + *θεός* /bůh/. *OED* monoteismus definuje jako „doktrínu či přesvědčení [belief], že Bůh je jen jeden (v protikladu k mnoha, jako je tomu v polyteismu).“ (*OED*, „Monotheism“).

² Augustin, citován v PETTAZZONI, *Formation*, 38.

³ Např. Mark Smith pokládá tento obraz za základní v obecném povědomí o vzniku monoteismu. Viz SMITH, *Origins*, 4.

⁴ Novotvar „monoteismus“ vytvořil v roce 1660 Henry More. V případě pojmu „polyteismus“ (Jean Bodin v roce 1580) šlo o jeho znovuoživení. (Podrobně k oběma termínům viz níže kap. 8.1.).

jeho polyteistických textů), které se později rozvinulo ve vyspělé stádium monoteismu (reflektovaném v monoteistických textech či výrocih vsunutých do starších polyteistických textů). V první polovině dvacátého století pak lze mj. pozorovat pokusy smířit (opětovné) datování vzniku monoteismu do raného období dějin Israele s „historickým procesem“. Biblické texty, pojednávající např. o pranýřování israelského lidu jeho proroky – onom „uctívání jiných bohů“,⁵ jsou interpretovány jako pokusy o vymýcení (posledních) polyteistů – zaostalců – jejichž praktiky představují vůči monoteistické většině pouhé anomálie.⁶ Ve starozákonním bádání posledních dekád, podpořeném četnými archeologickými vykopávkami, začala naopak (opět) být zdůrazňována rozšířenost polyteismu v israelském náboženství, a to až do období perského či helénistického. Tehdy teprve – po „monoteistickém průlomu“ – se měli příslušníci tohoto náboženství (hromadně) stát monoteisty.

Co to ale vlastně „monoteismus“ je? Kdo jsou „monoteisté“? A kdy přesně se tedy poprvé objevili? – Jak to zjistit? Jde to vůbec? A jde o to vůbec?! Tyto a nepřeborné množství dalších otázek lze rozpoznat za starozákonními studii na téma monoteismu. Poslední dvě dekády dvacátého století přinesly hotový „boom“ v nárůstu otázek nad tímto tématem. S rozrůzněností odpovědí na ně jistě nemalou měrou souvisí vskutku „post-moderní“ rozrůzněnost v názorech na předmět a metodologii starozákonní disciplíny samotné. Navzdory tomuto nesnadno přehlednému terénu oboru starozákonního bádání, rozhodl jsem se do něj vypravit, po tématu monoteismu se zde porozhlédnout, a oblasti, které mě nějakým způsobem zaujaly, ohledat důkladněji. Práci, kterou zde předkládám, strukturuji jako jakýsi itinerář z této výpravy, rozdělený do pěti hlavních částí:

Nejprve se v části I. rozhlížím po co možná nejširším terénu a s pomocí převážně sekundární literatury alespoň heslovitě načrtávám dějiny bádání a vyznačuji jeho hlavní okruhy. Podobně stručně je referován i zlom, který během osmdesátých a devadesátých let v dějinách tohoto bádání nastal zároveň s celkovou změnou paradigmatu ve starozákonní disciplíně.

V II. části se již obracím k literatuře primární, „pozlomové“, a to nejprve z oblasti *dějiny náboženství starověkého Israele*. Sumarizuji zde studie tří současných

⁵ Viz např. Jr 7,3-11; 13,10; Oz 3,1 apod.

⁶ „Neznalí nebo pitomí [ignorant or moronic] jsou hojní polyteisté či henoteisté ve věku monoteismu...“, píše W. F. Albright v jednom z nejvlivnějších děl o monoteismu v první polovině 20. st. – *Od doby kamenné ke křesťanství : monoteismus a historický proces* (ALBRIGHT, *Age*, 288).

významných badatelů, abych představil tři ze současných nejvážněji diskutovaných konceptů vzniku monoteismu. Bernhard Lang vidí za vznikem monoteismu působení malé prorocké skupiny či hnutí, nazvané „Jediný/ě JHVH“, kterému se v katastrofické exilní situaci podařilo svůj program vítězně prosadit. Mark S. Smith nahlíží vývoj monoteismu jako proces „konvergence“ a „diferenciace“ JHVH s a od ostatních božstev západosemitského panteonu. Diana V. Edelmanová a Thomas L. Thompson vidí diskuzi o předexilním monoteismu jako nepatřičnou. Thompson tak raději mluví o „inkluzivním monoteismu“ perského období, který v době helénistické ustupuje „exkluzivnímu monoteismu“. V této části si také všímám vzájemných rozhovorů, resp. polemik, mezi těmito badateli.

V části III. pojednávám monografii Roberta K. Gnuseho, který v historickém datování vzniku monoteismu zakládá svou teologickou koncepci „vznikajícího monoteismu“. *Dějiny náboženství starověkého Israele* se tu prolínají nejen s *teologií Starého zákona*, ale také s filosofií dějin a s moderní evoluční teorií. Jeho přístup – sám o sobě značně problematický – prozrazuje navíc určitý typ pojetí monoteismu. Ten je pak podroben kritice Nathana MacDonalda, který tvrdí, že pojem „monoteismus“ je i v dnešním užití úzce spjat se svým významem v době jeho vytvoření, tedy v době osvícenství. MacDonald podrobně zkoumá toto první použití pojmu „monoteismus“ a na základě srovnání tohoto s přehledem monoteismu ve starozákonním bádání zde upozorňuje na vliv racionalistického konstruktů monoteismu. Ten klade do kontrastu s pojetím jedinství Boha v Deuteronomiu (které MacDonald podrobně analyzuje) a potažmo v celém Starém zákoně, kde nachází pohled spíše vztahový. (Zřetelným východiskem MacDonaldovy kritiky je perspektiva *teologie Starého zákona*).

V části IV. pak předkládám vlastní zhodnocení nastíněné diskuze. Do této části jsem si vyhradil prostor i pro své kritické poznámky na adresu pojednávaných badatelů. Pro oblast dějin náboženství starověkého Israele považuji koncepty Langa, Smithe i Thompsona celkově za podobně plausibilní. Při přehlédnutí celkové diskuze dávám do značné míry za pravdu kritice MacDonalda a dalších badatelů, poukazujících na limity pojmu „monoteismus“ jako interpretační kategorie pro texty Starého zákona. Na tuto kritiku (jejíž ostří obzvláště pronikavě zatíná do Gnuseho konceptu) navazuji, když se pokouším ukázat propojenost potíží s datováním vzniku monoteismu s potížemi s jeho definováním. Zároveň poukazuji na limity mluvy o víře Israele jako náboženství monoteistickým. Pro starozákonní bádání považuji pojem „monoteismus“ vhodným pouze s vědomím jeho limitů; domnívám se, že nezbytně vyžaduje precizaci a širší

rozvedení. V závěru tak v několika kapitolách „vydávám počet“ z dobrodružného putování touto pozoruhodnou krajinou a předkládám, jak zformovalo mé vlastní pohledy na monoteismus jako téma starozákonního bádání.

1.2. Prolegomena

Impulsem pro tuto práci bylo téma – vypsané na Katedře Starého zákona ETF UK doc. ThDr. Martinem Prudkým – tohoto znění: „*Monotheismus izraelského náboženství. Zlom v dějinách bádání (80.-90. léta 20. st.); teze a hypotézy současného diskurzu o ‚klíčovém tématu‘ v /dějinách/ náboženství Izraele. (Obsáhlá německá a anglická literatura, vhodné pro studenta vyjíždějícího na zahraniční studium)*.“ Jak je patrné již z názvu a *Obsahu* této práce, vypsání tématu jsem se přidržel jen velmi volně. Studijní pobyt v zahraničí (viz výše *Poděkování*) se ovšem skutečně – díky zázemí tamější knihovny – ukázal pro tuto širokou oblast bádání jako příhodný.

Psát dlouhá prolegomena k práci tohoto rozsahu nepokládám za přiměřené. Několik poznámek přesto považuji za relevantní. Předně:

Této práci rozumím jako možnosti nahlédnout do konkrétní, specifické oblasti starozákonního bádání; jako cvičení v pokusu o představení oborových zásadních děl, jejich interpretaci, vlastní zhodnocení a formulování výtěžku do vlastních závěrů.

Výměr tématu. Ačkoli jsem se po letném přehlédnutí příspěvků *archeologie*⁷ zaměřil na související oblast *dějin náboženství starověkého Israele*, stěžejní důrazy a závěry této práce jsou věnovány kritické reflexi, vzešlé z perspektivy *teologie Starého zákona*. Při výběru literatury jsem se omezil na ty tituly, resp. autory, kteří monoteismus tematizují *přímo*. Jakkoli tak zůstalo stranou mnoho (jinak) významných badatelů, práce tím chce reflektovat právě ten výsek bádání, které si „monoteismus“ vybralo jako své primární téma. Předně jsem zamýšlel představit širší diskuzi spolu s třemi ze současných nejvýznamněji diskutovaných konceptů vzniku monoteismu a zároveň poukázat na problematiku limitů (užití) pojmu „monoteismus“. Tato práce je zaměřena převážně na anglickou jazykovou oblast.

Koncepty jednotlivých badatelů jsem se rozhodl prezentovat obsáhleji a s pomocí značného počtu přímých citací, jakkoli tím práce nabyla na délce.⁸ Naopak

⁷ Např. VRIEZEN, *Traces*; či příspěvky ve sborníku SHANKS, *Aspects*.

⁸ Obsáhlejší prezentace jednotlivých konceptů spolu s větším počtem citací (které navíc překládám i v poznámkách pod čarou) také odráží skromnou naději, že práce bude moci posloužit k seznámení s pojednáváním díly kupř. těm čtenářům, kteří neovládají angličtinu (odtud i neobvyklé překládání názvů děl), či jim tato literatura není jinak dostupná.

z důvodů předpokládané snadné dostupnosti Bible rozepisují z ní uvedené citáty jen ojediněle.

V podkapitolách *Vybrané důrazy* vyzdvihují reprezentativní a charakteristické myšlenky daného badatele. Zároveň zde „vybírám“ i ty důrazy, které považují za relevantní z hlediska badatelského zájmu této práce.

Na konec každé kapitoly připojuji podkapitolu *Dialogy*, ve které dohledávám a pozoruji, zdali a jak spolu pojednávání badatelé vstupují do rozhovoru. Jakkoli mají dialogy převážně kritický a polemický ráz – resp. právě proto – odráží dobře a prorýsovávají kontury celkové košaté diskuze. Netřeba snad dodávat, že nejde o vyčerpávající výčet textů, ve kterých na sebe badatelé nějak reagují; vybrány jsou opět pouze ty interakce, které pokládám pro tuto práci a své závěry za relevantní.

Za součást mého vlastního zhodnocení vybraného okruhu bádání je možno považovat už samotný výběr pojednávaných badatelů, vyzdvižení jejich důrazů a také důležitost, kterou příkládám jejich vzájemným dialogům. Přesto bych se v poslední části práce rád pokusil celou diskuzi přehlédnout a předložit své vlastní závěry.

K překladu. Alespoň pro náznak (pro tuto práci důležité) víceznačnosti anglického slova „oneness“ (jednota, jedinnost, jedinečnost, ojedinělost) jej neobvykle překládám jako „(o)jedin(ě)lost“ (takto dohromady). V souvislosti s „monoteismem“ překládám anglické „notion“ – tam, kde jsou možné obě varianty překladu (příp. obě zároveň, nebo spolu úzce souvisí) – jako „pojem/koncept“. Tam, kde se mi těžko hledal či vybíral vhodný ekvivalent důležitého anglického slova či sousloví, uvádím [v hranatých závorkách] i původní anglickou verzi.

Další poznámky. Tetragram JHVH ponechávám nevokalizován. I v případech, kde cituji jiné autory, kteří jej vokalizují, dovoluji si s ohledem na židovské kolegy zde tuto praxi nepřevzít a tyto varianty přepisují na JHVH. (Výjimkou jsou pouze názvy děl). Starověký Israel píše se „s“ pro odlišení od současného státu Izrael; při citování ostatních (českých) badatelů se ovšem držím jejich zvyklostí. Není-li uvedeno jinak, jsou veškeré letopočty *ante*. Veškeré biblické citáty jsou z Českého ekumenického překladu. Zkratkou M. Smith či pouze Smith míním vždy Marka S. Smithe. Tam, kde zmiňuji Mortona Smithe, uvádím vždy jeho jméno celé.

ČÁST I.

OKRUHY BĀDÁNÍ

2. „Klasické“ okruhy bádání

Hory monografií, sborníků a článků, které vycházejí k tématu monoteismu starověkého israelského náboženství, napovídají, že je toto téma ve starozákonním bádání pokládáno za jedno z centrálních.⁹ Proč? Snad proto, že je tento monoteismus pokládán za „dar lidstvu (od) náboženství Bible,“¹⁰ za „jeden z největších příspěvků starověkého Israele západní civilizaci.“¹¹ Raphael Patai říká přímo: „Představení monoteismu do vědomí lidstva je největším jednotlivým úspěchem starověkých Hebrejů.“¹²

V této kapitole, resp. části, zamyslím velmi stručně představit základní okruhy studia monoteismu, se kterými je nejčastěji možné se na poli starozákonní vědy setkat. V roce 1988 se tento nesnadno přehledný terén pokusil strukturovat David L. Petersen ve stati *Israel a monoteismus : nedokončená agenda*,¹³ jejíchž základních pět okruhů – které jsou natolik výrazné, že snad dnes již mohou být považovány za „klasické“ – tvoří osnovu této kapitoly.¹⁴

V kap. 3. se pak snažím o zběžné zmonitorování nových témat, která se vynořila v rámci výrazného zlomu ve starozákonním bádání během poslední čtvrtiny 20. století.¹⁵

2.1. Teorie způsobu vzniku monoteismu

„Odvažuji se věřit, že na počátku lidé znali pouze jednoho boha a teprve později byla – kvůli lidské slabosti – přijata mnohost bohů.“

- Voltaire¹⁶

⁹ Viz seznamy příslušné literatury v Úvodu v SMITH, *Origins*, 3-24 a Předmluvě k SMITH, *History*, xii-xxxviii. Seznam recentních sborníků lze najít v MACDONALD, *Deuteronomy*, 5. (Viz také nejnovější sborníky, jako např. KREBERNIK, M.; OORSCHOT, J. van. (eds.). *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des vorderen Orients*. /Alter Orient und Altes Testament. Vol. 298/. Münster : Ugarit-Verlag, 2002, či OEMING, M.; SCHMID, K. /Hrsg./. *Der eine Gott und die Götter : Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Zürich : Theologischer Verlag, 2003). Srov. s tvrzeními těchto (níže pojednaných) badatelů, Marka Smithe a Nathana MacDonalda, kteří se domnívají, že monoteismus je „jedno z nejdůležitějších témat v moderním studiu israelského náboženství“ (SMITH, *Origins*, 9), či že „je dobře známo, že monoteismus je centrálním zájmem recentního biblického bádání.“ (MACDONALD, *Monotheism*, 158).

¹⁰ LANG, *No God*, 45.

¹¹ SMITH, *History*, 14.

¹² R. Patai, citován v LANG, *Movement*, 13. Podobně R. Gnuse v GNUSE, *Emergence*, 315. Ne neprávem tedy V. Nikiprowetzky shrnuje: „Obvykle se má zato, že monoteismus představuje příspěvek Israele do intelektuálního fondu myšlení lidstva.“ (NIKIPROWETZKY, *Monotheism*, 69).

¹³ PETERSEN, *Israel*.

¹⁴ V obsazích se ovšem Petersona přidržuji pouze velmi volně. Některé jeho okruhy zde navíc výrazně rozpracovávám (např. kap. 2.1.), jiné zase zkracuji (např. kap. 2.5.) a celý tento oddíl doplňuji o postřehy z další literatury.

¹⁵ Petersen pozoruhodně ve své stati (1988) tyto změny ještě nereflektuje.

„Jestliže uvážíme pokrok lidské společnosti od primitivních počátků až po stav větší dokonalosti, polyteismus či idolatrie byly – a nezbytně musely být – první a nejstarší náboženství lidstva.“¹⁷
- David Hume

„Monoteismus předpokládá polyteismus jednoduše tím, že jej popírá... Zdaleka se z něj nevyvíjí evolučním procesem; monoteismus se utváří prostřednictvím revoluce.“¹⁸
- Raffaele Pettazzoni

Výše uvedené citáty vyjadřují tři základní hypotézy vzniku monoteismu, které stojí v pozadí (pokud nejsou přímo námětem) jednotlivých studií, a které je možno načrtnout hesly *devoluce*, *evoluce* a *revoluce*.¹⁹

Devoluce

V Úvodu popsané dva základní obrazy, které je možné získat z doslovně chápaného vyprávění Bible, stojí v pozadí dvou hypotéz; devoluce a revoluce. Devoluční hypotéza vychází z onoho úpadku (degradace, devoluce), nastalém poté, co první lidé zhřešili a odvrátili se tak od uctívání jednoho jediného Boha.

Raffaele Pettazzoni vtipně komentuje výše uvedený Voltairův výrok: „Voltaire, nevěrec, racionalista, nelítostný posměváček, byl tímto pro jednou v souladu – a to v důležitém bodě – s učením církve, podle které víra v jednoho Boha byla zjevena Bohem samotným prvním člověku.“²⁰ Někteří osvícenci, jako Herbert z Cherbury, Jean-François Lafitau či Voltaire,²¹ se skutečně – ať už byl jejich postoj ke křesťanství jakýkoli – paradoxně v této věci s tradicí církve shodovali.

Ve dvacátém století je v reakci na evoluční pojetí²² tato hypotéza znovu oživena především Wilhelmem Schmidtem. Ten navázal na Andrewa Langa a stal se snad vůbec nejznámějším badatelem obhajujícím (pra)původní prvopočáteční monoteismus, *Urmonotheismus*. Ve svých pracích se pokouší moderními metodami doložit, že víra

¹⁶ VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*. Paris : Garnier frères, 1967 (resp. 1764); citován v LANG, *Movement*, 14. (Podobně v PETTAZZONI, *Formation*, 34).

¹⁷ HUME, *The Natural History of Religion and Dialogues Concerning Natural Religion*. Oxford : Oxford University Press, 1976 (resp. 1757), 26; citován v PETTAZZONI, *Formation*, 34.

¹⁸ PETTAZZONI, *Formation*, 38.

¹⁹ Níže načrtnuté hypotézy do jisté míry odráží i hypotézy o původu náboženství. Viz HELLER, *Nástin*, 16-23.

²⁰ PETTAZZONI, *Formation*, 34.

²¹ Viz LANG, *Movement*, 13n.

²² Viz níže. Srov. výstižnou poznámku R. Pettazzoniho: „Rozdílné teorie (vzniku monoteismu, pozn. jp) nevyplývaly ani tolik z výzkumu, který by si za svůj cíl kladl monoteismus jako takový, ale spíše jako nepřímý výsledek přijetí nebo odmítnutí evolucionismu.“ (PETTAZZONI, *Formation*, 36).

v „nejvyšší bytost“ byla na počátku historie celému lidstvu společná. Jde tedy o jakýsi „návrat ke starému stanovisku učení o zjevení prostřednictvím vědy.“²³ Na poli starozákonního bádání je zastáncem této hypotézy např. Marie-Joseph Lagrange, obhajující, že „primitivní semitská bohoslužba znamenala uctívání Ela, boha, který se později rozvinul do celé škály vedlejších bohů.“²⁴

Schmidtova koncepce je problematičtější nejen pro svůj „dogmatický rámec“,²⁵ metodologii,²⁶ či proto, že „vychází z předpokladů, které jsou objektivně neprokazatelné,“²⁷ ale už i proto, že nepanuje shoda, že by „víra v ‚nejvyšší bytost‘“ (či *Urmonotheismus*) a „monoteismus“ byly totéž.²⁸

Evoluce

V druhé polovině 19. století přicházejí badatelé, ovlivnění hegelovským pojetím dějin a darwinovskými myšlenkami vývoje, s evolučními schémata náboženského vývoje lidstva. Monoteismus je pro ně vrcholem jednotlivých vývojových stádií.²⁹

Ve starozákonní vědě jsou typickými představiteli tohoto postoje Abraham Kuenen, Julius Wellhausen či William Robertson Smith. Popisují náboženský vývoj Israele jako průchod stále více sofistikovanějšími stádii evoluce, dokud – v učení israelských proroků osmého století – nebyl dosažen „etický monoteismus“.³⁰ Pro Kuenena³¹ „víra, že JHVH je jediným Bohem, pramenila z etické koncepce jeho bytí. *Monoteismus* byl pozvolný, ne náhlý, výsledek této koncepce.“³² V „etickém

²³ PETTAZZONI, *Formation*, 36. Podle J. Hellera měla Schmidtova koncepce ohlas především mezi katolickými bohoslovci a v Česku ji v knize *Dějiny náboženství* (1984) zastává Josef Kubalík. (HELLER, *Nástin*, 19; 81n).

²⁴ Tak PETERSEN, *Israel*, 93.

²⁵ Viz LANG, *Movement*, 14.

²⁶ Pettazzoni upozorňuje, že referenčními vzorky výzkumu byly vždy současné necivilizované národy. Viz PETTAZZONI, *Formation*, 36.

²⁷ Tak HELLER, *Nástin*, 19.

²⁸ Viz LANG, *Movement*, 14; PETTAZZONI, *Formation*, 36n. Srov. GNUSE, *Gods*, 134-136.

²⁹ Tak jde např. u F. Schleiermachera a A. Comta o schéma *fetišismus – polyteismus – monoteismus* (u Comta odpovídající třem velkým epochám lidstva – náboženské, metafyzické a pozitivní), u E. B. Taylora *animismus – polyteismus – monoteismus*. (Viz např. PETTAZZONI, *Formation*, 35).

³⁰ Srov. např. tento Kuenenův výrok: „Čeho israelští proroci dosáhli? Co byl výsledek jejich práce, a jakou hodnotu mu máme přisoudit? Jejich výtvoem je etický monoteismus. Oni sami vystoupali k víře v jednoho jediného, svatého, a spravedlivého Boha, který uskutečňuje svou vůli, nebo morální dobro, ve světě, a oni, skrze kázání a psaní, učinili tuto víru nezcižitelným vlastnictvím naší rasy.“ (KUENEN, *The Prophets and Prophecy in Ancient Israel*. London, 1877, 585; citován v LANG, *Movement*, 15). Pohled, ve kterém je „etický monoteismus“ dílem israelských proroků v období exilu zaujímá i V. Nikiprowetzky v NIKIPROWETZKY, *Ethical Monotheism*.

³¹ V následujícím velmi zběžném představení Kuenenovy, Wellhausenovy, Albrightovy a Kaufmannovi hypotézy vývoje monoteismu vycházím ze sumáře N. MacDonalda v MACDONALD, *Deuteronomy*, 22-40.

³² A. Kuenen, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 24. Kuenenova kurzíva.

monoteismu“ proroků spatřuje přechodové stádium mezi starší monolatrií a absolutním monoteismem,³³ vyznačujícím se „univerzalismem“.³⁴ Podobně Wellhausenovo pojetí směřuje k „univerzalismu“ exilních proroků. Nejprve ovšem oceňuje „partikularismus“ jejich prorockých předchůdců:

„Takzvaný ‚partikularismus‘ israelské ideje Boha byl ve skutečnosti pravou silou náboženství Israele; tím vyvázl z prázdného mytologizování, a stal se volným k soustředění se na morální úkoly... Jako Bůh národa se JHVH stal Bohem spravedlnosti a práva. Začal být myšlen jako nejvyšší a nakonec jako jediná moc na nebi i zemi.“³⁵

Nejrozvinutější vyjádření monoteismu a univerzalismu lze podle této koncepce nalézt v Deutero-Izajášovi. V poexilním období se ovšem, žel, nezdařilo ušlechtilé myšlenky proroků uskutečnit. Jejich vize byly vytlačeny kněžským pojetím judaismu. Jelikož ovšem „odpadnutí od monoteismu k polyteismu je nemyslitelné,³⁶ ideály proroků byly namísto toho naplněny v křesťanství.³⁷ A tím pomalý, postupný vývoj israelského náboženství pokračoval dál.

Současnými badateli bývá evoluční koncept monoteismu ve starozákonní vědě považován za dominantní až do druhé světové války,³⁸ někteří jej považují za vládnoucí pojetí dodnes.³⁹

Revoluce

V polovině dvacátého století přichází několik badatelů s plánem „zničit to, co viděli jako ‚Wellhausenovu hypotézu‘“⁴⁰ a předkládají myšlenku „mojžíšovské revoluce“.⁴¹

Průkopníkem a (vedle svých kolegů z „baltimorské školy“ i) nejznámějším zastáncem nového pohledu na vznik monoteismu je William Foxewell Albright. Ten chtěl nahradit starou (wellhausenovskou) „filologickou fází“ biblického bádání „fází

³³ Srov. pozoruhodný Kuenenův výrok, podle kterého u proroků nacházíme „opakované přešlapování hranice mezi monolatrií a rozpoznáním jednoho jediného Boha.“ (A. Kuenen citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 24. Kuenenova kurzíva).

³⁴ Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 25-26.

³⁵ J. Wellhausen, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 27.

³⁶ A. Kuenen, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 26.

³⁷ „Křesťanské náboženství je...dovršení israelského náboženství.“ (A. Kuenen, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 26).

³⁸ Tak např. N. MacDonald (MACDONALD, *Deuteronomy*, 29), či R. Gnuse (GNUSE, *Emergence*, 316).

³⁹ Tak např. D. Petersen (PETERSEN, *Israel*, 94n).

⁴⁰ MACDONALD, *Deuteronomy*, 29.

⁴¹ Viz GNUSE, *Emergence*, 316.

archeologickou“. Pro Albrighta byla Bible pravdivá „ne pouze z hlediska vjemů a konceptů náležitě artikulovaných a formulovaných, ale stejně tak i ve smyslu historickém.“⁴² Ve své knize *Od doby kamenné ke křesťanství : monoteismus a historický proces*⁴³ Albright dokazuje, že monoteismus je revolučním dílem Mojžíše, který jej představil Israelcům. Monoteismus tak pro Albrighta není záležitostí pozdních dějin Israele, ale spíše náhlým přerывem – revolucí – v období exodu.⁴⁴ Proroci pak nejsou žádnými tvůrci „etického monoteismu“, ale těmi, kdo vykládají Mojžíšovu zvěst a už jen domýšlí důsledky monoteismu. Zkrátka, „pro Albrighta byli Israelci monoteističtí, s výjimkou pár jednoduchých pověřivých lidí a také oněch období, kdy lid sklouzl zpátky do synkretismu, který mísil uctívání JHVH s polyteismem Kenaanců.“⁴⁵

Ještě méně takovýchto „výjimek“ připouští ve své koncepci Yehezkel Kaufmann. Má zato, že „navzdory zdání, že je tomu naopak, celá židovská Bible, stejně jako židovské náboženství byly naprosto monoteistické.“⁴⁶ S Albrightem mimo jiné sdílí přesvědčení, že monoteismus je dílem Mojžíšovým: „Bezpochyby to byl Sinaj, kde pohanským náboženstvím byla zasazena poslední rána a kde víra v JHVH byla v srdcích lidí potvrzena navěky.“⁴⁷

V šedesátých a sedmdesátých letech byly v dílech George Mendenhalla a Normana Gottwalda (ač se v mnohém vůči Albrightovi vymezovali) podtrženy revoluční rysy počátků israelského náboženství jako „mono-JHVHismu“.⁴⁸

2.2. Vliv náboženství okolních národů na vznik monoteismu

V této oblasti se badatelé porozhlíží po starověkých náboženstvích a všímají si, zdali se v nich nejedná o monoteismus, či alespoň nevykazují takové rysy, které bývaly

⁴² D. N. Freedman, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 30.

⁴³ ALBRIGHT, *Age*. (1. vyd. vyšlo v r. 1940). N. MacDonald o této knize mluví jako o „milníku“ v diskuzi o monoteismu v anglické jazykové oblasti. Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 29n.

⁴⁴ MACDONALD, *Deuteronomy*, 30. Srov. s postřehem R. Pettazzoniho, který poté, co představuje jednotlivá monoteistická náboženství, shrnuje, že „každé z nich je úzce spojeno s náboženskou reformou a s dílem nějakého reformátora“ (PETTAZZONI, *Formation*, 37) a s tvrzením H. Gressmanna: „Monoteismus... byl vždy úspěchem velkých osobností.“ (Gressmann, citován v LANG, *Movement*, 55).

⁴⁵ GNUSE, *Emergence*, 316.

⁴⁶ MACDONALD, *Deuteronomy*, 38. Srov. s poznámkou Gnuseho: „Pro něj (Kaufmanna; pozn. jp) byli Israelci natolik vzdáleni polyteismu, že tomu proroci a bibličtí autoři ani správně neporozuměli ve svých kritikách.“ (GNUSE, *Emergence*, 316).

⁴⁷ Y. Kaufmann, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 39.

⁴⁸ Viz PETERSEN, *Israel*, 95, a GNUSE, *Emergence*, 317. B. Halpern v této souvislosti mluví o „škole ‚mojžíšovské revoluce‘“. (Viz HALPERN, *Pipes*, 80). Pozoruhodný je názor Michaela A. Fishbane, který vybízí: „Nzapomeňme... že monoteistická revoluce starověkého Israele... je – z pohledu dějin náboženství – devolucí.“ (FISHBANE, *Garments*, 53).

mohly být předlohou či impulsem pro vznik israelského monoteismu. Mezi nejčastější varianty, které se v této diskuzi objevují, patří: Achnatonovo náboženství,⁴⁹ náboženství dokumentů z Ebly, mezopotamská náboženství, náboženství Kénijců („Kénijská hypotéza“) či řecká filosofie (již Xenofanés). Mnoho badatelů zvažuje vliv perského zoroastrismu.⁵⁰

D. Petersen ve svém sumáři uzavírá, že podle jeho názoru „žádný badatel nebyl schopen identifikovat jasný monoteistický vliv na náboženství starověkého Israele.“⁵¹

(Zde by snad bylo na místě také zmínit bádání o anikonismu israelského náboženství a jeho případných obdobách – specifika často dávaného do úzké souvislosti s monoteismem.⁵²)

2.3. Datování vzniku monoteismu

Jak Petersen správně podotýká, otázka „kdy“ se israelské náboženství stalo monoteistickým předpokládá kladně zodpovězenou otázku, „že se vůbec někdy“ monoteistickým stalo. Ovšem vzhledem k tomu, že „většina badatelů uzná, že se Israel v nějakou chvíli monoteistickým stal,“⁵³ pokračuje dál už jen výčtem možností „kdy“.

Jako nejzazší možnost Petersen uvádí Ernesta Renana a Ulfa Oldenburga, pro které „monoteismus, tj. uctívání jednoho semitského Boha, je starší než Israel.“⁵⁴

Po zmínce Albrightova mojžíšovského období a kmenového spolku von Rada Petersen pokračuje:

„Pozoruhodně, nikdo nechce tvrdit, že monoteismus vznikl během období

Spojeného království. Tato situace je v jistém smyslu překvapující, neboť by se

⁴⁹ Ve většině studiích či sbornících o israelském monoteismu nechybí pojednání o Achnatonově náboženské reformě v Egyptě 14. století. Nejen někteří historici náboženství, ale i např. Sigmund Freud v knize *Mojžíš a monoteismus* tvrdí „že původ židovského náboženství sahá až k monoteismu Achnatonovu.“ (MACDONALD, *Deuteronomy*, 19). Pro více viz např. REDFORD, *Monotheism*. Srov. ASSMANN, *Moses*.

⁵⁰ Podrobnější přehled (než PETERSEN, *Israel*, 96) lze najít v GNUSE, *Gods*, 153-176 a 220-226.

⁵¹ PETERSEN, *Israel*, 96. Srov. s postřehem J. Daye, který nárůst zájmu o tuto oblast uvádí do souvislosti se snižováním významu „zjevení v historii“ v současném bádání. Obojí totiž „tíhnou“ k tomu, „že jakákoli odlišnost v israelském náboženství musí být lokalizovatelná i jinde.“ (DAY, *Religion*, 437).

⁵² Dvojice anikonismus a monoteismus (příp. monolatrie) pak bývá považována za specifikum israelského náboženství, nemající ve starověkém světě obdoby. Viz např. Millerovo: „Zatímco byly předloženy nejružnější návrhy označit centrální prvky diskontinuity či jedinečnosti israelského náboženství, nejpravděpodobnějšími kandidáty jsou vstupní požadavky Dekalogu – prohlášení výlučného uctívání JHVH a požadavek anikonismu.“ (MILLER, *Religion*, 211-212. Viz také *IDEM*, *Yoke*, 24). Srov. s volbou podkapitoly *Monoteismus a zákaz zobrazování* Johna Daye v DAY, *Religion*, 437-439.

⁵³ PETERSEN, *Israel*, 96.

⁵⁴ PETERSEN, *Israel*, 96. B. Lang, který oba badatele představuje podrobněji, zde upřesňuje, že v této hypotéze byl vznik monoteismu kladen do doby před 3000 *ante*. Viz LANG, *Movement*, 17 a níže kap. 10.

dal předpokládat vzájemný vztah mezi přítomností imperiálního vládce v Izraeli a jedním silným božstvem pro stát.⁵⁵

Do devátého století kladou podle Petersena vznik monoteismu A. Causse, O. Procksch a Morton Smith, do osmého J. Wellhausen a do šestého R. H. Pfeiffer.

A Petersen uzavírá: „Po přehlédnutí takového bádání člověk vnímá určitou jalovost v pokusech definovat *to* století, během kterého se Israel stal monoteistickým.“⁵⁶

Mám zato, že tuto „jalovost“ je třeba nejen konstatovat, ale také analyzovat její důvody. V této práci se pokouším poukázat alespoň na jeden – z mého pohledu zásadní – problém, který snahy o dataci vzniku monoteismu podrývá. Prozatím alespoň předestřu, že základní potíže vidím v samotné hledané „věci“, tedy „monoteismu“ – jeho definování, koncepci. Již totiž v tom, „co“ se hledá, nepanuje shoda; a to pokládám za jeden z rozhodujících důvodů, proč se badatelé těžko shodují v otázce „kdy“. (K tomuto viz následující podkapitulu a předně část IV. V kap. 10 pak tuto problematiku samostatně tematizují).

2.4. Terminologie

Monoteismus a polyteismus

K bádání o monoteismu podstatně patří příslušná terminologie. Petersen označuje za základní deskriptory polyteismus, monolatrii, henoteismus a monoteismus, přičemž má zato, že první a poslední pojmy jsou „poměrně jasné“ [reasonably clear]. Říká k nim pouze toto:

„Monoteismus je pravidelně používán k popisu náboženství, ve kterém stoupenci vyjadřují víru v existenci a uctívají jen jednoho vysoce postaveného [high] boha. Naproti tomu polyteismus může být popsán jako náboženství, ve kterém stoupenci věří v existenci a uctívají celou škálu důležitých božstev.“⁵⁷

Jak jsem již před chvílí a v úvodu této práce předestřel, po přehledu monoteismu jako tématu starozákonního bádání se nedomnívám, že to, co se myslí monoteismem, lze bez dalšího pokládat za takto jasné. Problematiku jsem proto zahrnul do této práce především představením studií Nathana MacDonalda (kap. 8.), kde je také k nalezení

⁵⁵ PETERSEN, *Israel*, 96n.

⁵⁶ PETERSEN, *Israel*, 97. Petersenova kurzíva.

⁵⁷ PETERSEN, *Israel*, 97.

značně podrobná analýza (užití) pojmu/konceptu monoteismu (a v jeho rámci i polyteismu). Vlastní závěry pak předkládám v části IV.

Termíny monolatrie a henoteismus ovšem představím hned v následujících dvou podkapitolách.

Monolatrie

Tento a následující pojem (henoteismus) byly vytvořeny v rámci evolučních schémat pro popis prvotních vývojových stádií,⁵⁸ která měla později ústit ve stádium monoteismu.

První použití pojmu „monolatrie“ (μόνος /jeden, jediný/ + λατρεύειν /uctívát sloužit/) je nejpravděpodobněji k nalezení v knize Friedricha E. D. Schleiermachera *Křesťanská víra* (1830),⁵⁹ kde autor předkládá své schéma „fetišismus – polyteismus – monoteismus“. V tomto schématu je monolatrie popsána jako variantní forma fetišismu.⁶⁰

V současné diskuzi je ovšem monolatrie – v *OED* definována jako „uctívání jednoho boha, zvláště kde se má zato, že jiní bohové existují“⁶¹ – používána jako zvláštní forma polyteismu, resp. přechodové stádium mezi polyteismem a monoteismem.⁶²

Henoteismus

V r. 1860 vytvořil Max Müller pojem „henoteismus“⁶³ (εἷς /jeden/ + θεός /bůh/) pro prapůvodní intuici „nějaký ‚Bůh‘ je“; měl totiž zato, že polyteismus musí

⁵⁸ Původně tedy vlastně byly pojmy použity pro popis *Urmonotheismu*. Viz MACDONALD, *Origin*, 213-214.

⁵⁹ *OED* překvapivě zaznamenává první použití pojmu až v roce 1881 Williamem Robertsonem Smithem. Viz *OED*, „Monolatry“.

⁶⁰ „Jako takováto podřadná stádia jsme zaznamenali, obecně řečeno, řádnou modloslužbu (zvanou také fetišismus) a polyteismus; ve kterých, opět, první stojí mnohem níže než druhé. Modloslužebník může docela klidně mít pouze jednu modlu, ale to nezpůsobuje takovéto monolatrii žádnou podobnost s monoteismem, protože je tím modle připisován vliv pouze na omezené pole objektů a procesů, za které její vlastní zájem a účast už nedosahuje.“ (SCHLEIERMACHER, *Christian Faith*, 34-39, resp. 34).

⁶¹ *OED*, „Monolatry“. Jde tedy o to, že existence jiných bohů není explicitně popřena. Srov. s definicí R. Gnuseho jako „uctívání jednoho boha, které ostatní bohy ignoruje“. (GNUSE, *Emergence*, 315).

⁶² Srov. VOGEL, *Monotheism*, 260; PETERSEN, *Israel*, 97-98, a MACDONALD, *Origin*, 213-214. Pro příklad takového použití viz např. GNUSE, *Gods*, 128.

⁶³ Tak *OED*, „Henotheism“. R. Gnuse tvrdí, že „podle Raffaele Pettazoniho a Davida Petersena jsme slovo ‚henoteismus‘ zdělili od filozofa Friedricha Schellinga a klasicisty Friedricha Welckera.“ (GNUSE, *Gods*, 132). Domnívám se ovšem, že jde o zavádějící, resp. chybnou interpretaci Pettazoniho, na kterého se se stejnou chybou odvolává i Petersen (Viz PETERSEN, *Israel*, 97). Otázku, kdo pojem „henoteismus“ užil jako první, Pettazoni ve své stati neřeší. Viz PETTAZZONI, *Formation*, 36.

předpokládat tuto intuici – neboť plurál předpokládá singulár.⁶⁴ Od té doby byly pojmu přisuzovány nejrozmanitější významy jako např. „dočasná oddanost jednomu bohu“,⁶⁵ „oddanost jednomu bohu, ve kterém jsou ostatní bohové pohlceni“ atd.⁶⁶

Přes důrazný Müllerův protest používat termín henoteismus ve významu monolatrie,⁶⁷ se dnes tyto termíny používají jako synonyma.⁶⁸ Srov. s *OED*, kde je pojem definován jako „víra v jednoho boha coby božstva jednotlivce, rodiny, nebo kmene, aniž by bylo trváno na tom, že je jediným Bohem; považován za stádium náboženské víry mezi polyteismem a monoteismem.“⁶⁹

Henolatrismus (henolatrie)

Pražský starozákoník Martin Prudký navrhuje mluvit o víře Israele jako o náboženství „henolatrstickém“: „Monoteistický systém totiž předpokládá reálnou existenci jediného božstva; starozákonní svědectví však stojí na jiné pozici; v prostředí, které je nábožensky pestré, vyznává a uctívá *výlučně jednoho*, totiž Hospodina.“⁷⁰ Zatímco v *monoteistickém* přístupu je „náš bůh“... ten jediný možný, jediný

⁶⁴ „Jestliže tedy byla vyjádřena tato prapůvodní intuice Božstva, která je hnací silou všeho pozdějšího náboženství, jednalo by se o intuici „nějaký „Bůh“ je“ [„There is a God“], ale ještě ne o „je pouze „Jeden Bůh““ [„There is but „One God““]. Tato pozdější forma víry – víra v Jednoho Boha, je správně nazývána monoteismem, kdežto pojem henoteismu by nejlépe vyjadřoval víru v jednoho boha.“ (MÜLLER, *Monotheism*, 415).

⁶⁵ Tento význam konotuje s „kathenotheismem“ (καθηθεϊσμός /po jednom/), dalším Müllerovým neologismem, který používal speciálně pro védské náboženství, ovšem výslovně jako synonymum henoteismu. Viz *OED*, „Kathenotheism“, a BAAREN, *Belief*, 561.

⁶⁶ Viz tyto a další příklady v MACDONALD, *Origin*, 214, a v *OED*, heslo „henoteismus“. Srov. s definicí henoteismu W. Brueggemanna jako „běžného předpokladu ve starověkém světě, že každý bůh předsedal svému území, ale byl na toto území omezen“ (BRUEGGEMANN, *Monotheism*, 137) či R. Gnuseho jako „radikální vyvýšení jednoho božstva nad ostatní bohy.“ (GNUSE, *Emergence*, 315; podobně i v *IDEM*, *Gods*, 157). G. Theissen pokládá henoteismus za „dočasnou monolatrii“ (THEISSEN, *Faith*, 56) a M. Lyčka henoteismem rozumí „výlučnost jednoho boha mezi jinými božstvy.“ (LYČKA, *Pojetí*, 105).

⁶⁷ Tak upozorňuje T. J. Meek v MEEK, *Origins*, 206.

⁶⁸ Viz PETERSEN, *Israel*, 97-98, MACDONALD, *Origin*, 213-214, GNUSE, *Emergence*, 315, *IDEM*, *Gods*, 132 a 266, či GIBSON, *Language*, 43. Např.

⁶⁹ *OED*, „Henotheism“. Srov. GNUSE, *Gods*, 132. Srov. interpretaci Müllerova pojmu od J. Hellera: ten mluví o „postoji, který sice nepopírá a nevyklučuje existenci jiných bohů ani jejich kult, ale obrací se prakticky i fakticky jen k jedinému bohu a od něho vše očekává, jako by byl bohem jediným. Pak se mluví o henoteismu v souvislosti s národními bohy nebo s bohy, kompetentními pro určitou oblast.“ (HELLER, *Nástin*, 117).

⁷⁰ PRUDKÝ, *Vztah*, 23. Prudkého stať je věnována vztahu k jiným náboženstvím ve Starém zákoně a autor zde považuje rozlišení monoteistických a henolatrstických postojů za velmi důležitou distinkci, neboť „monotheistické postoje, zejména tam, kde jsou formovány aristotelskou filosofií (v tradici západního křesťanství), totiž poměrně logicky vedou k netolerantnímu postoji vůči „jiným náboženstvím“.“ (*Ibid.*).

myslitelný,⁷¹ „jediný přicházející v úvahu“, v přístupu *henolatristickém* je tento pouze „jedním z řady myslitelných“.⁷²

Jakkoli trefné a užitečné se mi toto rozlišení jeví, na pojem „henolatristismus“ jsem v žádné jiné literatuře nenarazil.⁷³ Jedinou výjimku, resp. dvě, tvoří stať Benedikta Hartmanna, který volí pojem „henolatrie“ v souvislosti s náboženstvím starověké Mezopotámie,⁷⁴ a od kterého pojem dále přebírá R. Gnuse („henolatry“, resp. „radical henolatry“).⁷⁵

2.5. Monoteismus v interdisciplinárním rozhovoru

V této kapitole Petersen zběžně mapuje různé druhy vědních oborů (psychologie, sociologie, literární studia, dějiny náboženství a teologie), ve kterých se příslušní badatelé zabývají monoteismem, resp. – jak říká Petersen – jeho implikacemi. Podtrhuje důležitost se těmito perspektivám věnovat, neboť jejich souhra by měla být „plodná a tvořivá“ pro starozákonní bádání na téma monoteismus.⁷⁶

Psychologie

Zde, po připomenutí Freudovy slavné knihy (viz výše), Petersen cituje výsledky rozsáhlé psychoanalytické studie B. Stembergerové, podle které

„monoteismus je – na základě psychoanalytického posudku – původní forma náboženství. Je to obnovení prapůvodní formy vztahu rodič–dítě... Po oidipovské fázi, kdy je otec rivalem, je Bůh projektován jako ideální otec. A poté, co je otec zabit – coby výsledek oidipovské rivality – je otcovská postava

⁷¹ PRUDKÝ, *Vztah*, 23.

⁷² M. Prudký, citován ze soukromé korespondence. (E-mail ze dne 13. 7. 2006).

⁷³ Dle osobního rozhovoru s doc. Prudkým on sám výše vymezenou distinkci mezi „mono-“ a „heno-“ přejal od prof. Jana Hellera.

⁷⁴ HARTMANN, B. Monotheismus in Mesopotamien? In KEEL, O. (Hrsg.). *Monotheismus im Alten Testament und seiner Umwelt*. (Biblische Beiträge 14). Fribourg : Schweizerisches Katholisches Biblewerk, 1980, 50-81. Viz s. 79.

⁷⁵ Viz GNUSE, *Gods*, 157, 160 a 266, 348. *OED* pojem „henolatry“ nezná ani ve full-textu (prověřováno 31.3.2006). Problematika rozlišování mezi „mono-“ a „heno-“ se ovšem dá tušit z názvu stať U. Mausera „Εἰς θεὸς und Μόνος θεός in Biblischer Theologie.“ In *Jahrbuch für Biblische Theologie*. 1986, No. 1, 71-87. (Uvedeno v seznamu bibliografie na s. 23 v AHN, G. ‘Monotheismus’ – ‘Polytheismus’ : Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen. In DIETRICH, M.; LORETZ, O. *Mesopotamien – Ugaritica – Biblica : Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*. AOAT, Vol. 232.). Srov. také pojem „unilatry“ v TIGAY, *You*, 38; a *vysvětlení cizích výrazů* od Vladislava A. Žáka v ŽÁK, *Theos*, 39, mezi nimiž jsou k nalezení i pojmy „xenolatrie“, „heterolatrie“ či „paralatrie“.

⁷⁶ PETERSEN, *Israel*, 98n.

zbožštěna. Židovský monoteismus zahrnuje obnovení původního vztahu dítěte k otci.⁷⁷

Psychologické, sociologické a nábožensko-dějinné otázky (násilí)

Zde Petersen upozorňuje na stať Paula Ciholase, ve které Ciholas tvrdí, že je přímá korelace mezi monoteistickými náboženstvími a přítomností násilí. Jakkoli je nebezpečí násilí vlastní každému náboženství, představa jediného a navíc „žárlivého“ božstva tyto tendence násobí. Důsledky jsou pak patrné (nejen v monoteismu JHVH, ale) u všech monoteistických náboženstvích v jejich misionářském zanícení a násilnické eschatologii.⁷⁸

Podobně feministické bádání zde poukazuje na důsledky mluvy o jediném bohu jako o muži, které se pak ve vztazích mezi mužem a ženou mohou projevit v neprospěch (či přímo utiskování) ženy.⁷⁹

Sociologie

V této oblasti je odkazováno na dílo Normana Gottwalda, který v monoteismu, resp. v „mono-JHVHismu“⁸⁰ vidí následek nové, egalitářské formy sociálního uspořádání. A naopak – totiž vzájemně – platí: „Nejen, že mono-JHVHismus byl funkcí socio-politického egalitářství, ale...v určitém smyslu bylo přinejmenším také socio-politické egalitářství funkcí mono-JHVHismu.“⁸¹

Gotwaldovu tezi implicitně zpochybňuje Guy Swanson, když na základě důkladné analýzy padesáti nejrůznějších společností (včetně starověkého Israele) dochází k závěru, že pouze některé typy společností vytvořily častěji monoteistická náboženství; a v těchto případech se nejednalo o nejjednodušší formy společností.⁸²

⁷⁷ B. Stembergerová, citována v PETERSEN, *Israel*, 99.

⁷⁸ Srov. také stať Giuseppe Ruggieriho *Bůh a moc : politická funkce monoteismu?* (RUGGIERI, *God*), kde je také představena kniha Erika Petersona *Monoteismus jako politický problém*. Snad v reakci na tyto námitky proti monoteismu se jiní naopak snaží zdůrazňovat klady monoteismu. Např. R. Gnuse (v návaznosti na N. Gotwalda) považuje za důsledek monoteismu egalitářství. (Viz níže kap. 7.1. a 9.3.).

⁷⁹ V této souvislosti stojí za povšimnutí už snad jen název knihy *Boží falus a další problémy pro muže a monoteismus*. (EILBERG-SCHWARTZ, H. *God's phallus and other problems for men and monotheism*. Boston : Beacon Press, 1994).

⁸⁰ Pojem „mono-JHVHismus“ resp. „Monojahvismus“, byl podle N. MacDonalda poprvé užit (vytvořen) v BADE, W. F. *Der Monojahwismus des Deuteronomium*. *ZAW*. 1910, Vol. 30, 81-90. (MACDONALD, *Deuteronomy*, 67).

⁸¹ N. Gottwald, citován v PETERSEN, *Israel*, 100.

⁸² PETERSEN, *Israel*, 100.

Literární vědy

V tezi Herrmanna Gunkela, že v monoteistickém prostředí není možný žádný mýtus,⁸³ lze vidět předzvěst slavného díla Roberta Altera z roku 1981 *Umění biblického vyprávění*. Zde Alter tvrdí, že monoteistické náboženství má za následek odlišnou formu literárního výrazu (odlišné vyprávění), než texty vycházející z polyteistického prostředí. Podle D. M. Gunna Alter tvrdí, že

„tento nový typ vyprávění byl inovací ze strany hebrejských spisovatelů, jedinečný, úzce svázán s ‚na historii soustředěným‘ monoteismem, který odmítnul polyteismus a ‚mytologický‘ pohled na svět, typicky spojovaný s veršovaným vyprávěním. Hebrejové přišli s jedinečnou koncepcí jednoho jediného, vševidoucího [all-seeing] Boha.“⁸⁴

Alter zde tedy vytváří kontrastní dvojice „historie-monoteismus“ versus „mýtus-polyteismus“.⁸⁵ Gunn, který ve své stati Alterovu knihu sumarizuje, zde předkládá i značně důkladnou kritiku Alterových tezí. Na Alterovo „tvrzení, že by pro objasnění rozmachu biblického vyprávění bylo možné se dovolávat monoteismu“, podle Gunna reagovali téměř všichni recenzenti negativně.⁸⁶

Teologie

Dle Petersena jsou důsledkem monoteistických formulací velmi důležité teologické otázky. Situace je teď totiž problematizována skutečností, že „JHVH musí vystupovat v celé škále rolí.“ Tak např. „v kontextu zákona můžeme pozorovat JHVH vystupovat jako žalobce, soudce, apelačního soudce i popravčího... Zdá se, že JHVH na sebe vzal rozmanité role starověkých blízkovýchodních božstev.“⁸⁷ Neproblematické je to tehdy, jde-li o spojení komplementárních rolí (např. v Gn 1 a 2, kde je v JHVH spojena „mardukovská“ role stvořitele kosmu z Enúma eliš a zároveň role stvořitelky lidstva Bélet-ilí z eposu o Atrachasisovi). Naopak potíže nastává tam, kde jsou JHVH přiřčeny role konfliktní. To Petersen ilustruje na příkladu příběhu o potopě z Gn 6-9.

⁸³ PETERSEN, *Israel*, 107.

⁸⁴ GUNN, *Narrative*, 234.

⁸⁵ GUNN, *Narrative*, 235.

⁸⁶ GUNN, *Narrative*, 233-238, resp. 234. (Gunn zde mluví o sériích recenzí, které vyšly v *Journal for the Study of the Old Testament* v r. 1983 /No. 27/ a 1984 /No. 29/). Mark Smith v této souvislosti hned na dvou místech poukazuje na „devastující kritiku Alterových pohledů/interpretací“ od S. B. Parkera (PARKER, S. B. *Stories in Scripture and Inscriptions : Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*. New York ; Oxford : Oxford University Press, 1997, především strany 137-142). Viz SMITH, *Origins*, 200 a 216.

⁸⁷ PETERSEN, *Israel*, 101.

Poukazuje na to, že zatímco v mezopotamské paralele (vyprávění o potopě) je základním prvkem zápletky konflikt mezi Enlilem a Enkim, v israelské variantě vyprávění jsou obě role připsány JHVH. To způsobuje, že JHVH má „velmi komplexní charakter. Tato komplexita se zdá být zřejmou v četných starozákonních epizodách, ve kterých musí JHVH změnit názor, taktiku, nebo jednoduše zmizet z lidské scény.“⁸⁸

Svou přehledovou stať pak Petersen končí výzvou, že by se do diskuze o „JHVHismu a monoteismu“⁸⁹ mohlo zapojit mimo deskriptivního hlediska i hledisko normativní. Za relevantní zde považuje zejména úvahy Jamese Sanderse o hebrejské Bibli jako „monoteizující literatuře“: „Monoteizovat...neznamená postupovat nebo se vyvíjet směrem k monoteismu, ale zápasit v polyteistickému kontextu a proti němu za potvrzení Boží (o)jedin(ě)losti; jak ve starověku, tak i dnes.“⁹⁰

⁸⁸ PETERSEN, *Israel*, 102-103.

⁸⁹ Petersen citlivě rozlišuje mezi monoteismem a JHVHismem, resp. mono-JHVHismem, coby specifickým typem monoteismu.

⁹⁰ J. Sanders (SANDERS, *Canon*, 52), citován v PETERSEN, *Israel*, 103.

3. Zlom v dějinách bádání

3.1. Celková změna paradigmatu

„Paradigma se mění“ konstatuje ve stejnojmenné stati v r. 1993 Rolf Rendtorff,⁹¹ který si vypůjčuje slavné slovní spojení a teorii Thomase Kuhna pro popsání rozsáhlých změn v biblistice za poslední dvě desetiletí. Následující vývoj jen potvrdil rozpad starých paradigmat v podstatě ve všech subdisciplínách současné starozákonní biblistiky. Ani „relativní konsensus a celková ucelenost představ o dějinách starověkého Izraele, o vzniku a utváření biblických tradic a o metodách výkladu a interpretace Písma, jak s ním biblisté mohli pracovat zhruba do konce šedesátých let 20. století, není v současné době přítomen,“⁹² píše v r. 2001 Martin Prudký.

Obzvlášť radikální změny se pak odehrály v oblasti historiografie.⁹³ Jelikož významně ovlivnily diskuzi o monoteismu israelského náboženství, alespoň velmi stručně tu některé z relevantních zmíním.

3.2. Kulturní identita Israele

V bádání o historii starověkého Israele se během posledních desetiletí radikálně proměnil přístup k vyhodnocování archeologických a epigrafických dat. Postupně se totiž prosadil požadavek, aby za základ tohoto bádání nebyl brán dějepravný příběh, vyčtený ze Starého zákona, ale takový obraz historie, který vykreslují historicky zpracovaná data.⁹⁴ Touto metodologií zpracovaná historie (doplněná o archeologické materiály z nové vlny vykopávek sedmdesátých a osmdesátých let) pak zásadně změnila představy především o počátcích („konstitutivním období“) Israele, se kterými se donedávna pracovalo.

Tímto také – více než kdy předtím – vynikla *svébytnost* obrazu(ů), se kterým pracuje Starý zákon.⁹⁵ Na příkladu oddílu Ex 34,11-16 Mark Smith ilustruje, že text

⁹¹ RENDTORFF, *Paradigm*.

⁹² Viz PRUDKÝ, *Biblistika, passim*, zde 118. Srov. IDEM, *Teologie*, 119nn.

⁹³ Viz např. WHITELAM, *History*, a DAY, *Religion*. Za počáteční impuls k proměně v této oblasti bývají považovány dvě monografie: *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (Berlin) z roku 1974 od (níže pojednaného) Thomase T. Thompsona a *Abraham in History and Tradition* (New Haven) od J. Van Seterse z r. 1975. Viz např. MACDONALD, *Deuteronomy*, 43; BARSTAD, *History*, 38; GNUSE, *Gods*, 12. V r. 1995 Thompson ke změně paradigmatu konstatuje: „Staré paradigma již nelze vrátit zpět, bez ohledu na to, jak příjemně nám s ním bylo.“ (Thompson, citován v PRUDKÝ, *Biblistika*, 123). Naopak Hans M. Barstad na základě nevyjasněnosti, co vlastně je možné za historii pokládat, považuje „změnu paradigmatu“ za neexistující. Viz BARSTAD, *History*.

⁹⁴ „V průběhu devadesátých let si ... tento přístup a uplatnění jeho pohledu na dějiny Izraele získal již natolik silnou pozici, že dřívější stav založený v rámcové konstrukci biblické chronologie doplněné ‚ověřenými fakty‘ nenávratně patří minulosti.“ (PRUDKÝ, *Biblistika*, 123).

⁹⁵ Tím se také zvýraznila hranice mezi *historií náboženství starověkého Israele a teologií Starého zákona*.

prohlašuje následující: 1) Etnická identita Israele byla původně oddělena od ostatních národů země, 2) Israel původně nebyl mezi těmito národy v zemi, 3) zvláštní kultické předměty byly Israeli cizí a 4) JHVH byl jediným božstvem Israele.⁹⁶ Všechna tato tvrzení do současného obrazu historie (náboženství) starověkého Israele nezapadají. Dle současného bádání totiž pro pozdní dobu bronzovou a ranou dobu železnou není možné kulturně odlišit přítomnost „Israelců“ v „zemi Kenaanců“, tedy tradiční biblickou polaritu, vykreslenou na pozadí jozuovského „dobyť země kenaanské zvenčí přišedšími Israelci“. Naopak,

„v perspektivě, jež se zaměřuje na dlouhodobé trendy osídlení a materiální kulturu zkoumaného území vyhodnocuje ve vazbě na širší kulturně-civilizační kontexty ... vyplývá, že obyvatelstvo, z něhož se později utvářel Izrael, nepřišlo do oblasti zvnějšku a v daném prostředí nevykazuje kulturní odlišnost.“⁹⁷

Tím byla zpochybněna i základní terminologie, jakou byla např. „historie starověkého ‚Israele‘“, „Kenaanci“, „obsazení země“,⁹⁸ či „spojené království“.¹⁰⁰ Všechny tyto závěry, vycházející z kontinuity mezi pozdní dobou bronzovou a ranou dobou železnou, se ovšem netýkají pouze kulturní identity starověkého Israele, ale i problematiky specifik jeho náboženství.¹⁰¹

3.3. Povaha kultu JHVH

Z výše nastíněného vyplývá, že k historicky nejasné, nepřesné, či přímo nevhodné terminologii, patří pro pozdní dobu bronzovou a ranou dobu železnou i polarita „israelské náboženství“ versus „kenaanské náboženství“.¹⁰² V novém paradigmatu jsou pak nahlíženy (jak biblické výpovědi o Israelcích sloužících Baalům, tak) archeologické a epigrafické nálezy spíše jako běžná náboženská praxe tamějších obyvatel. Jejich náboženství se v takovém pohledu jeví ne jako „synkretismus“

⁹⁶ SMITH, *History*, 3n.

⁹⁷ PRUDKÝ, *Biblistika*, 124. Srov. s přehledovými články K. Whitelama a J. Daye (WHITELAM, *History*; DAY, *Religion*).

⁹⁸ Srov. k tomu poznámku K. Whitelama: „Je ironií, že se pátrání po starověkém Israeli, které inspirovalo a motivovalo oblastní výzkum a mnoho archeologických výkopávek, nepodařilo nalézt objekt svého pátrání.“ (WHITELAM, *History*, 383).

⁹⁹ Přehled současné diskuze o raném období Israele (spolu s třemi staršími základními hypotézami osídlovacího procesu) podává také R. Gnuse v GNUSE, *Gods*, 23-61.

¹⁰⁰ Whitelam sem dokonce řadí i termín „předexilní“. Viz WHITELAM, *History*, 376 a 380.

¹⁰¹ K. Whitelam vidí vznikat nový konsensus (zahrnující pohledy „maximalistů“ i „minimalistů“), ve kterém je „nový výchozí bod pro israelskou historii“ spatřován v osmém století. Viz WHITELAM, *History*, 395-396.

¹⁰² Srov.: „Materiální kultura dané oblasti nepotvrzuje tuto polaritu, ale namísto toho vykresluje kontinuitu kultury, včetně náboženské kultury, po celém regionu.“ (WHITELAM, *History*, 380).

„israelského“ náboženství s „kenaanskými“ sousedy, ale spíše jako „staré (israelské) náboženství“, které se později stává terčem israelských proroků. „Otázkou pak už není proč monarchie akceptovala takové praktiky navzdory jejich odsuzování prorockými kritiky, ale proč někteří proroci *druhotně* došli k odsuzování těchto praktik.“¹⁰³ Či jak věc trefně klade Seth Sanders: „Skutečná historická otázka, která se vynořuje, není Jeremjášova ‚proč se tito lidé odvrátili od Hospodina,‘ ale ‚proč se tito proroci odvrátili od Baala‘.“¹⁰⁴

V diskuzi o synkretismu se vedle uctívání Ašery (viz níže) objevuje např. vztah mezi uctíváním JHVH a slunce, obětování Molekovi, uctívání na posvátných návrších (*bámót*), posvátná prostituce, věštění či kult mrtvých.¹⁰⁵

3.4. Ašera

V souvislosti s naším tématem patří v recentní době jistě největší pozornost otázce po Ašeře, resp. po možnosti, že by po vzoru starověkých božských párů mohla figurovat jako družka JHVH. Impulsem pro výrazný „boom“ tohoto bádání bylo (kromě vzrůstu feministického bádání) objevení džbánů (*pithoi*), datovaných do období cca 850-750, v Kuntillet el-ʿAdžrud (v r. 1975-6). Na dvou z nich je součástí nápisu „JHVH A JEHO AŠERA“. Totéž obsahující nápis byl objeven už i předtím, v roce 1967, na sloupu uvnitř hrobky v Chirbet el-Qom (nápis je datován do období 800-700),¹⁰⁶ ovšem teprve v novém paradigmatu těmito indiciím příkládají historici náboženství mnohem větší význam.¹⁰⁷ Někteří z nich mají zato, že tyto nápisy dokazují uctívání Ašery coby družky JHVH jako běžnou součást israelského náboženství. Jiní poukazují na přítomnost zájmenného sufixu v „JEHO AŠERA“ (kde je gramaticky otázkou, zdali může být použit ve spojení se jménem bohyně), z čehož vyvozují závěr, že je zde poukazováno na kultický objekt.¹⁰⁸ Tak např. J. Day, reprezentant první skupiny, tvrdí:

„Vzhledem k tomu, že existuje dobrá evidence, že Ašeřin kultický objekt symbolizoval bohyni stejného jména..., můžeme zde předpokládat implicitní

¹⁰³ SMITH, *History*, 189. Moje kurzíva.

¹⁰⁴ SANDERS, *Review*. Podobně Petr Sláma: „Podíváme-li se v tomto světle na působení proroků, spíše než jako kazatele *návratu* k jahvistické víře, vidíme je jako ty, kteří tuto víru vyjadřují *na zelené louce*, jako ty, kteří jsou jejími – často velmi osamělými – zvěstovateli-zakladateli.“ (SLÁMA, *Bylo I.*, 36. Slámová kurzíva).

¹⁰⁵ Viz např. SMITH, *History*.

¹⁰⁶ Viz např. přehledový článek DIJSKRA, *YHWH*.

¹⁰⁷ Zde bychom také mohli mluvit o vzájemném ovlivňování, neboť tyto objevy jistě zároveň k novému paradigmatu přispěly.

¹⁰⁸ Srov. biblické אֲשֵׁרָה, které je v ČEPu překládáno jako „posvátný kůl“. Např. Sd 6,25; 1Kr 16,33; 2Kr 17,16; 18,4.

spárování této bohyně s JHVH, a že skutečně fungovala jako družka JHVH; což se dobře slučuje s referencemi k Ašerám v chrámu JHVH v 2Kr 21,7 a 23,4.6 nebo vedle JHVH oltáře (Dt 16,21). To není překvapující, neboť v Ugaritu byla Ašera družka Ela, a JHVH byl ve starověkém Izraeli s Elem ztotožněn.¹⁰⁹

Naopak, např. M. Prudký se jednoznačně kloní k výkladu, že se zde „nejedná o ženský božský protějšek (Ašera), nýbrž o idol (*pesel*) typu ašery (dřevěný kůl či strom),“¹¹⁰ v nápisech vidí „lidovou zbožnost, stírající hranici mezi funkcí reprezentace a identifikace.“¹¹¹

Ať už se přikloníme k té či oné interpretaci,¹¹² zdá se, že nalezené texty „nebudou už dál vyhovovat dlouho přetrvávajícímu modelu čistého monoteistického JHVHismu v kontrastu k ostatním božstvům.“¹¹³

3.5. Další otázky

V souvislosti s historií (náboženství) starověkého Izraele se během devadesátých let rozpoutala diskuze o tak základních otázkách, jakou je např. otázka po tom, co vlastně „historie“ je.¹¹⁴ Diskutuje se o to, co historii zakládá, o jejím vztahu ke „kolektivní paměti (v narativní formě)“. Relevantní je zde také otázka, do jaké míry

¹⁰⁹ DAY, *Religion*, 431. Podobně v *IDEM, Yahweh*, 227. Tato varianta je podpořena i dalšími staršími archeologickými nálezy (jako např. kultický stojan z Taanachu), které postrádaly nápisy a nyní jsou interpretovány jako důkazy uctívání Ašery. Suzan Ackerman v *The Oxford Companion to the Bible* přímo prohlašuje, že „recentní archeologické nálezy potvrdily, že kult Ašery byl součástí JHVHisticke tradice pro přinejmenším některé Izraelce.“ (ACKERMAN, *Asherah*, 62). „Že někteří v Judsku viděli jeho (tj. JHVH; pozn. jp) družku v Ašeře, není již více diskutabilní,“ domnívá se T. Thompson v THOMPSON, *Matrix*, 119.

¹¹⁰ PRUDKÝ, *Duo loci*, 116. Tedy *pesel* „typu“ ašery, a ne *pesel* „bohyně“ Ašery. Pro spor je příznačné, že i pro zastávce tohoto čtení „z biblických látek ukazuje obdobným směrem líčení modloslužebných zlořádů judského krále Menašeho ve 2Kr 21,7.“ (*Ibid.*).

¹¹¹ PRUDKÝ, *Nezobrazíš*, 173. V tomto, pozdějším, hodnocení lze ovšem pozorovat zmírnění předchozí, vyhraněné pozice.

¹¹² Případně ke kombinaci obou, jak ji podle Smithe zastávají O. Keel and Ch. Uehlinger (v KEEL, O.; UELINGER, C. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Trans. T. H. Trapp. /Orig. 1992/. Edinburgh : T&T Clark, 1998); totiž že „symbol ašery ztratil své asociace k bohyni v osmém století pouze aby je znovu nabyl v druhé polovině sedmého století.“ (SMITH, *Origins*, 238).

¹¹³ SMITH, *Yahweh*, 206. Mark Smith mimochodem se v této věci taktéž řadí k druhé skupině (viz SMITH, *History*, 108-147), jakkoli ošem už v roce 1996 přiznává (byť s rozpaky), že Ašera coby družka JHVH „reprezentuje v současnosti konsensus v oboru“ (SMITH, *Review of EDELMAN*, 504), a jednoznačnost své celkové pozice v této otázce s časem zmínil (viz SMITH, *Origins*, 47, 49, 72-74; a především *IDEM, History*, xxx-xxxvi). Více k tomuto tématu celkově viz např. VRIEZEN, *Traces*; DIJSKRA, *YHWH*; MCCARTER, *Reforms*; či (v češtině) STEHLÍK, *Hospodin*. (Velmi často bývá odkazováno k práci HADLEY, J.M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. UCOP 57. Cambridge : Cambridge University Press, 2000).

¹¹⁴ Viz např. BARSTAD, *History*.

biblická prezentace minulosti tuto minulost tvaruje, aby vyhovovala aktuální situaci atd.¹¹⁵

Celá diskuze je samozřejmě také spojena nejen s otázkami po povaze biblických látek, ale také s problematikou jejich datování, kde lze pozorovat trend k pozdějším (mladším) datacím.

¹¹⁵ Viz SMITH, *History*, xxvii-xxix.

ČÁST II.

KONCEPTY VZNIKU MONOTEISMU

4. Bernhard Lang

“Monoteismus je darem lidstvu (od) náboženství Bible.“

- Bernhard Lang¹¹⁶

„Bernhard Lang má dlouhý výkaz příspěvků našemu porozumění historie náboženství ve starověkém Izraeli. Zejména pak předložil vysvětlující popis vzniku izraelského monoteismu“, napsal Walter Brueggemann o tomto německém badateli¹¹⁷ v roce 2005 – téměř dvacet pět let poté, co Lang publikoval první ucelenou verzi své vlivné hypotézy. Slavnou stať *Hnutí „Jediný/ě JHVH“ a zrod židovského monoteismu*, publikovanou ve sborníku *Monoteismus a prorocká menšina*,¹¹⁸ Lang později publikuje s mírnými změnami a ve zkráceném rozsahu i jinde.¹¹⁹ V této kapitole se pokouším jeho „vysvětlující popis“ sumarizovat.

4.1. Nástin konceptu

Lang navazuje na dílo Mortona Smithe¹²⁰ a půjčuje si od něj představu menšinového prorockého hnutí či malé skupiny – hnutí „Jediný/ě JHVH“. ¹²¹ Tak jak se příznivci tohoto hnutí v průběhu izraelských dějin objevovali, spatřovali své kořeny „v mlhách prehistorie, v legendárních časech Mojžíše.“¹²² Právě v jejich činnosti Lang nalézá impulsy, které postupně vedly od polyteismu – „nejstarší formy izraelského náboženství“¹²³ – ke vzniku izraelského monoteismu. Svou hypotézu strukturuje do pěti fází:

¹¹⁶ LANG, *No God*, 45. [„Monotheism is the gift to mankind of the religion of the Bible“].

¹¹⁷ BRUEGGEMANN, *Review*, 64. Srov. *IDEM*, *Exodus*, 125. Podobně vysoko Langa hodnotí také např. R. Gnuse a mluví o něm jako o „nejspíše vůdčím autoru obhajujícím nový model porozumění vniku monoteismu.“ (GNUSE, *Gods*, 88).

¹¹⁸ Viz LANG, *Movement*. (Předtím, než byl v roce 1983 tento článek přeložen do angličtiny, publikoval jej Lang o dva roky dříve v němčině). Karel A. Deurloo se s odkazem na tuto stať domnívá, že „diskuze okolo monoteismu“ byla „uvedena do pohybu [set in motion] především B. Langem“ (DEURLLOO, *God*, 33).

¹¹⁹ Zde je také butno poznamenat, že ve třech textech, ze kterých zde Langovu hypotézu představuji (LANG, *Movement*; *IDEM*, *No God*; *IDEM*, *Hebrew God*), lze pozorovat i autorovy posuny v jejich jednotlivostech. Nejvýraznější z nich je postupná relativizace historicity biblických výpovědí (především Fáze 1; viz níže). I v nejnovější knize *The Hebrew God* z r. 2002 ovšem trvá na tom, že hnutí „Jediný/ě JHVH“ (viz níže) působilo „ne později než okolo roku 750“ (LANG, *Hebrew God*, 188). Základní koncept i důrazy (které shrnuji v podkapitole 4.2.) Lang nadále drží.

¹²⁰ SMITH, *Parties*.

¹²¹ Takto zde překládám Smithovo (Mortona), resp. Langovo „Yahweh-alone“ movement/party“ s tím, že „Jediný/ě JHVH“ interpretuji jako jakési programové zvolání udávající název hnutí (pro přehlednost jej dávám vždy do uvozovek) a tedy upouštím od pokusů jej skloňovat. (K tetragramu viz výše *Prolegomena*).

¹²² LANG, *No God*, 42.

¹²³ LANG, *Movement*, 20. „Během čtyř a půl století izraelského království (ca. 1020-586 *ante*) je dominantní náboženství polyteistické.“ (*Ibid.*).

Boj proti Baalovi v devátém století (Fáze 1). Podle 1Kr 18-19,1 měl Achab se svou manželkou Jezábel zavést cizí kultury v severním království, a mezi nimi i kult fénického Baala. V ostrých konfrontacích mezi hnutím „Jediný/ě JHVH“ a uctívači Baala se Eliáš dožadoval výlučného uctívání *JHVH jako národního božstva*.¹²⁴ Lang upozorňuje, že „ať už je to s historickou pravdou krvavých bojů za Achaba a Jezábel jakkoli, Achabův druhý nástupce, Jóram, nese, snad záměrně, jméno obsahující JHVH, a z JHVH chrámu v hlavním městě odstraňuje kamenný monument zasvěcený Baalovi.“¹²⁵ Nástupce Jehorama, Jehú, pak zničil Baalův chrám a nakázal zabít jeho kněze a proroky.¹²⁶

Lang nepovažuje protivníky fénického Baale za monoteisty, ani podle něho neuctívají JHVH exkluzivně – tedy že by „způsobili újmu“ všem ostatním bohům. Nicméně, „teprve později vychází najevo, že počátky fanatismu ‚Jediný/ě JHVH‘ leží zde, a právě toto nakonec vytlačí polyteismus.“¹²⁷

Prorok Ozeáš (Fáze 2). V knize Ozeáš – „nejstarším, klasickém dokumentu hnutí“¹²⁸ – Lang nachází „první jasné vyhlášení požadavku uctívání jediného JHVH,“¹²⁹ a to v Oz 13,4: „Ale já jsem Hospodin, tvůj Bůh, už z egyptské země. Nepoznal jsi Boha kromě mne; mimo mne jiného zachránce není.“ S odkazem k dalším místům¹³⁰ Lang tvrdí, že opozice hnutí „Jediný/ě JHVH“ už teď není jen vůči fénickému Baalovi, ale i vůči všem jeho místním manifestacím. Hnutím navíc již nejsou atakovány jen kultury Baalů (ať už jakýchkoli), nýbrž i jiných bohů nebálovského typu, jakými byli např. bůh moru, smrti, bohyně lásky apod. Všechna tato božstva jsou nakonec – snad díky vzpomínce na „původní konflikt“ z devátého století – odsouzena jako „Baalové“, tedy (údajní) konkurenti JHVH.¹³¹

Chizkijášova reforma (Fáze 3) je Langem považována za první stopu vlivu myšlenek hnutí „Jediný/ě JHVH“ v jižním království. Předpokládá, že několik přívrženců hnutí se po zániku severního království (722) vypravilo do Jeruzaléma, kde – za pomoci spojenců, které zde našli – Chizkijášovu reformu ovlivnili. Podle 2Kr 18,4

¹²⁴ Snad po vzoru národů, které měly svého (jednoho) národního boha. Tak měli například Moábci Kemoše, Amónovci Milkoma, Asyřané Ašura nebo Babyloňané Marduka. Srov. Mi 4,5, Ž 137,4 či Sd 11,24.

¹²⁵ LANG, *Movement*, 28. Srov. 2Kr 3,2.

¹²⁶ Srov. 2Kr 9-10.

¹²⁷ LANG, *Movement*, 30.

¹²⁸ LANG, *Movement*, 30.

¹²⁹ LANG, *No God*, 43.

¹³⁰ Např. Oz 2,13.17; 3,1 či 11,2.

¹³¹ LANG, *No God*, 43.

měl Chizkijáš z chrámu odstranit mimo jiné posvátný kůl¹³² a jakýsi hadovitý předmět, v čemž Lang vidí zavedení ikonoklasmu do chrámového kultu. Tento ikonoklasmus je zároveň rozšířením starého zákazu zobrazování JHVH i na kultické předměty a je „zjevně součástí programu hnutí.“¹³³

Lang si všímá politického zřetele reformy a navrhuje pro ni toto vysvětlení: Ti, co přišli ze zničeného severního království spojují jeho traumatický pád se skutečností, že jejich záměry – jak byly například obhajovány Ozeášem – nebyly následovány. To má pak efekt na krále Chizkijáše, který se musí chvět o přežití svého království.¹³⁴

Jóšijášova reforma (Fáze 4), líčena v 2Kr 22-23, zachycuje i situaci, do které Jóšijáš zasahuje: Lidé „...pálili kadidlo Baalovi, slunci, měsíci, souhvězdím a veškerému nebeskému zástupu.“¹³⁵ Lang upozorňuje, že tento text „dává dobrou představu o tradičním *polyteistickém* náboženství Israele.“¹³⁶ V proroku Sofonijáši pak vidí „stoupence hnutí ‚Jediný/ě JHVH‘“ a „předchůdce událostí roku 622.“¹³⁷ Tehdy měl král Jóšijáš, poté, co mu kněz Chilkijáš předložil knihu nalezenou během rekonstrukce chrámu, roztrhnout své roucho, přijmout nařízení nalezené knihy a snažit se je naplnit. Podobně jako mnoho badatelů, komentuje i Lang tento „nález“ slovy: „Když je kniha čtena králi Jóšijášovi, inkoust je sotva zaschlý“ a pokračuje:

„Když uvážíme fanatismus a neochotu ke kompromisu v kázáních ‚Jediný/ě JHVH‘ u některých proroků, stejně jako zaslepenost k historii, se kterou je v hnutí posuzována minulost Israele, pak tento ‚nález‘ rozhodně není nezapadající. Stoupenci ‚Jediný/ě JHVH‘ se nezastaví před ničím aby dosáhli svých cílů.“¹³⁸

Lang shrnuje nedůležitější ustanovení reformy do třech bodů: a) centralizace kultu, b) očištění kultu¹³⁹ a c) vyhlášení ústavy vyjadřující nový společenský řád. S tímto posledním ustanovením „stoupenci ‚Jediný/ě JHVH‘ dosáhli svého skutečného cíle, trvalé kontroly veškeré bohoslužby v Judsku.“¹⁴⁰

Lang uzavírá, že v tomto období „Judsko...mělo sepsanou kodifikaci svého náboženství, a to typu, který je v komparativní religionistice znám jako ‚monolatrický‘“

¹³² Lang zde překládá „posvátný strom“. Srov. níže jeho přístup k otázce A/ašery.

¹³³ LANG, *No God*, 44.

¹³⁴ LANG, *Movement*, 37-38.

¹³⁵ 2Kr 23,5.

¹³⁶ LANG, *No God*, 41. Langova kurzíva.

¹³⁷ Předně s odkazem na Sofonijášovo výroky ze Sf 1,4-6. Viz LANG, *Movement*, 38.

¹³⁸ LANG, *Movement*, 39.

¹³⁹ S odvoláním předně na 2Kr 23,4.

¹⁴⁰ LANG, *Movement*, 39-41, resp. 40.

a že za Jóšijáše byla nastoupena cesta k monoteismu.¹⁴¹ V posledních letech monarchie našla myšlenka „Jediný/ě JHVH“ výmluvné řečníky v prorocích Jeremjáši a Ezechieli. Oba byli „zakořeněni v hnutí ‚Jediný/ě JHVH‘ Jóšijášovy doby a přenesli monolatrickou ideu do babylonského exilu.“¹⁴²

Průlom do monoteismu. (Fáze 5). „V roce 586 *ante*, když Jeruzalém leží v troskách, hodina stoupců ‚Jediný/ě JHVH‘ nastala. Polyteistický Israel je mrtvý a z tohoto popela povstává judaismus – pevně založen na učení hnutí ‚Jediný/ě JHVH‘.“¹⁴³ Je to prorok tzv. Deutero-Izajáš, kdo „poprvé vidí JHVH jako *jednoho a jediného Boha*, mimo kterého nejsou žádní jiní bohové.“¹⁴⁴ Texty, jako jsou např. Iz 43,10; 45,14 nebo 45,21n „mají zájem na završení monolatrické víry tím, že zavádí naprosto nový princip: popření existence jiných bohů, tj. monoteismus.“¹⁴⁵

Lang je také přesvědčen, že pod vlivem Deutero-Izajáše monoteismus vstoupil do deuteronomistické dějepavy. Proto považuje výroky jako např. Dt 4,35 a 39 či 1Kr 8,60 a 2Kr 19,19 za monoteistické, do dějepavy vložené až když dostávala svou konečnou podobu. Následně se pak totiž „monoteistické vyznání víry stalo měřítkem pro formování biblického kánonu. To mohlo převzít pouze to, co bylo slučitelné s ideou ‚Jediný/ě JHVH‘ nebo její rozvinutou podobou – monoteismem.“¹⁴⁶

4.2. Vybrané důrazy¹⁴⁷

Hnutí „Jediný/ě JHVH“

Jak je i z tohoto krátkého nástinu jistě zřejmé, Langova hypotéza je založena na existenci a působení hnutí „Jediný/ě JHVH“.

Osamělost JHVH a popření bohyně Ašery

Pozoruhodným Langovým důrazem je propojení „jedinosti“ JHVH s jeho „osamělostí“. V tom totiž, že JHVH postrádá příbuzenstvo, „mohou spočívat důležité příčiny myšlenky ‚Jediný/ě JHVH‘ a tímto i nakonec kořen monoteismu. Osamělý JHVH se stává jediným bohem.“¹⁴⁸

¹⁴¹ LANG, *No God*, 41.

¹⁴² LANG, *No God*, 44.

¹⁴³ LANG, *Movement*, 41.

¹⁴⁴ LANG, *No God*, 44. Langova kurzíva.

¹⁴⁵ LANG, *Movement*, 45. Je jistě pozoruhodné, že se Lang nikde nedovolává textů, jako např. Iz 45,5n či 46,9, která jsou jinak v této souvislosti citována nejčastěji.

¹⁴⁶ LANG, *No God*, 45.

¹⁴⁷ K podkapitolám *Vybrané důrazy* viz kap. 1.2.

¹⁴⁸ LANG, *Movement*, 36. [„The lonely...becomes the only...“].

Toto propojení se také do značné míry opírá o Langovo odmítnutí interpretovat biblické slovo אֲשֵׁרָה jako jméno bohyně a tedy i případné družky JHVH.¹⁴⁹ Ašera, kterou Lang interpretuje jako „posvátný strom“ reprezentující moc JHVH zjevnou v rostlinné formě,¹⁵⁰ podle něj „není osobním jménem bohyně, tak jak předpokládají moderní překlady.“¹⁵¹ Lang dokonce sahá až k tak pozoruhodným výrokům, jako: „žádná bohyně jménem Ašera není.“¹⁵²

Politické krize a „dočasná monolatrie“

Mezi nejdůležitějšími faktory vedoucími ke vzniku monoteismu Lang vyzdvihuje politiku.

„Monoteismus je reakcí na politickou krizi, takovou, ve které už nic nemůže být očekáváno od diplomacie a zahraniční vojenské pomoci. Zbývá jen jeden zachránce: jeden Bůh. Historie vzniku monoteismu je součástí širší historie: totiž historie zničení jednoho malého státu.“¹⁵³

Tak mluví Lang např. o Ozeášově „dočasné monolatrii“ jako pravděpodobné náboženské strategii v dobách krize, kdy je „uctívání namířeno k jedinému božstvu, od kterého je – po této mimořádné pozornosti – očekávána pomoc.“¹⁵⁴

„Výlučné uctívání JHVH v krizové situaci je smysluplné v osmém a sedmém století *ante*, protože tehdy rostl asyrský tlak na Palestinu a stále více poznamenával její politický život. Když se pak krize stala trvalou, všichni Israelci a Judejci byli žádáni se výlučně a trvale přimknout k jednomu božstvu, které slibovalo pomoc. Počáteční monoteismus tedy může být nejlépe pochopen jako rituální odezva na výzvu vážné politické krize.“¹⁵⁵

¹⁴⁹ Srov. výše kap. 3.4.

¹⁵⁰ LANG, *Movement*, 39.

¹⁵¹ LANG, *Movement*, 160.

¹⁵² LANG, *Movement*, 39. [„There is no goddess called Asherah“]. Srov. LANG, *No God*, 49.

¹⁵³ LANG, *No God*, 48.

¹⁵⁴ LANG, *Movement*, 33. Lang tak navazuje na holandského asyriologa A. van Selmsse, který v této souvislosti mluví o „dočasném henoteismu“. (SELMS, *Henotheism*). Tato hypotéza se opírá o akkadský epos o Atrachasisovi (1700 *ante*), ve kterém lidé po takové „dočasné monolatrii/henoteismu“ sahají hned dvakrát; nejprve v případě moru k bohu Namtarovi, poté, když přijdou sucha, k bohu deště – Adadovi. Viz shrnutí v LANG, *No God*, 46-47.

¹⁵⁵ LANG, *Hebrew God*, 187. Lang také uvádí tři příklady dočasné monolatrie v Bibli: Jr 44,18, Da 6,8 a 11,37n. Viz LANG, *No God*, 47.

Tedy: jak se postupně prohlubuje politická krize, prohlubuje a prodlužuje se i „dočasná monolatrie“ a „když Judsko, coby politická entita, je roztržena supervelmocí, myšlenka jediného boha je zrozena.“¹⁵⁶

Marduk a Ahura Mazda

Náboženství Babylonu a Persie podle Langa významně přispělo ke vzniku monoteismu. Tak je Jeremjáš ovlivněn babylonským bohem-stvořitelem Mardukem a vidí JHVH jako stvořitele světa.¹⁵⁷ „JHVH byl povýšen na místo Stvořitele s nadvládou nad světem a je už téměř univerzálním Bohem monoteismu.“¹⁵⁸

Tento „koncept je završen“ v Deutero-Izajášovi („JHVH jako *jeden a jediný Bůh*, mimo kterého nejsou žádní jiní bohové“; viz výše), jehož setkání s „velmi starým monoteistickým náboženstvím Zarathuštry ... zdá se, dalo proroku tuto myšlenku.“¹⁵⁹

Evoluce nebo revoluce?

Lang se připojuje do diskuze „evoluce nebo revoluce“ a ptá se: „Roste monoteismus pomalu a jistě tím, že jak zvládá obtíže a antagonismy, se vytrvale posouvá vpřed ke své konečné podobě... nebo je vědomou kreací jednotlivce, která překračuje hranice své kultury, času a prostředí...?“¹⁶⁰ Odmítá se ovšem ztotožnit s jednou či druhou z takto postavených alternativ a formuluje svou představu jako vzájemně se doplňující součinnost obou faktorů a shrnuje: „Jakkoli fragmentární jsou naše znalosti vývoje israelského náboženství, můžeme je popsat jako řetězec revolucí, které v rychlém sledu následují jedna druhou.“¹⁶¹

Vztahový a soteriologický charakter monoteismu

V Langově díle nelze přehlédnout důraz na zvláštní charakter monoteismu Israele. To k čemu Israel dospěl, je sice „monoteismus, ale ten nikdy nepřehlídí národní přesvědčení, že JHVH je a zůstane bohem Israele; tento *jediný* bůh je bohem *Israele*.“¹⁶²

¹⁵⁶ LANG, *Movement*, 54.

¹⁵⁷ Např. v Jr 27,5: „Já jsem učinil zemi, člověka i zvířata, která jsou na zemi, svou velikou silou a svou vztaženou paží a dávám ji tomu, kdo je toho v mých očích hoden.“

¹⁵⁸ LANG, *No God*, 44.

¹⁵⁹ LANG, *No God*, 44-45. Mimo těchto dvou Lang připouští i vliv představ z kultů dalších bohů (Aten, Amen-Re, El, Ašur). Viz LANG, *Hebrew God*, 187-188. „Samozřejmě, víra v hebrejského Boha mohla být vyjádřena v jazyce vypůjčeném z jiné monoteistické tradice.“ (*Ibid.*)

¹⁶⁰ LANG, *Movement*, 55.

¹⁶¹ LANG, *Movement*, 56.

¹⁶² LANG, *Movement*, 45. Langova kurzíva.

Lang také upozorňuje, že hned v „prvním jasném vyhlášení požadavku uctívání jediného JHVH“ v Oz 13,4 (viz výše) je výlučné uctívání JHVH spojeno s tradicí exodu.¹⁶³ Zdá se, že Lang ve své hypotéze pokládá právě tuto tradici za pozadí, na kterém pak monoteismus Israele vyrůstá. To dokládá v závěrečných odstavcích obou svých hlavních studií o monoteismu. Vzhledem k významu, jaký bude mít tato teze pro další části této práce, ji zde ocituji celou:

„Jistěže monoteismus jako *doktrína* nemohl vyřešit politické problémy Israele. Ovšem i při důrazu na doktrinální aspekt monoteismu, se stoupenci ‚Jediný/ě JHVH‘ i raně židovští monoteisté nezajímali o dogma. To se vyvinulo až s církevními Otcí a scholastickými teology s jejich primárně spekulativními zájmy. Teologie hnutí ‚Jediný/ě JHVH‘ je teologií naděje; teologií, která vše sází na *jednu* osobu, na JHVH. Vše se očekává od něho. Ozeáš a Deutero-Izajáš to zdůrazňují: kromě JHVH není jiného boha, který by jednal jako zachránce (Oz 13,14, Iz 45,21). V teologickém žargonu bychom to mohli vyjádřit takto: soteriologický monoteismus je starší než dogmatický monoteismus. Nebo: naděje je starší a původnější než vyznání [belief].“¹⁶⁴

¹⁶³ Viz LANG, *Hebrew God*, 186.

¹⁶⁴ LANG, *No God*, 48. Langova kurzíva.

5. Mark S. Smith

„Ve společnosti, kde nejvyšším stupněm asociace a identifikace byla rodina, a ne jednotlivec, by polyteismus božské rodiny býval byl inteligibilnější, než jakákoli představa monoteismu. Jinými slovy, božská rodina byla pro polyteismus druh ‚mono-teismu‘.“
- Mark S. Smith¹⁶⁵

Ze dvou, resp. tří Smithových monografií a několika článků se chci v této kapitole pokusit sumarizovat (mimořádně komplexní) koncept monoteismu israelského náboženství tohoto předního badatele současnosti.¹⁶⁶

5.1. Nástin konceptu

Ve své knize z roku 1990, *Raná historie Boha*,¹⁶⁷ Smith představuje svou koncepci vývoje israelského náboženství, který nahlíží jako proces „konvergence“ a „diferenciace“.

Smith vychází z toho, že v druhém miléniu *ante* nebyl Israel v zásadě odlišitelný od okolních západosemitských společností, a to „ani v počtu, ani v sestavě božstev. Spíše byl počet božstev v Israeli relativně typický pro daný region.“¹⁶⁸ V „období soudců“ ovšem v Israeli nastává proces konvergence,¹⁶⁹ ve kterém dochází ke splynutí Ela, „původního boha Israele“, s JHVH, „původně bohem-válečníkem ze Sinaje/Paranu/Edómu/Teimanu.“¹⁷⁰ V tomto procesu JHVH také přebírá rysy dalších božstev, předně Baala¹⁷¹ a Ašery.¹⁷²

K tomu, „ne dříve než v devátém století a v plném rozkvětu... až v osmém a následujících stoletích,“ přistupuje proces diferenciaci kultu národního boha JHVH.¹⁷³ V něm se podle Smithe Israel vymezuje vůči své minulosti, později viděné jako

¹⁶⁵ SMITH, *Origins*, 8.

¹⁶⁶ Srov. vysoké hodnocení Smithe v BARR, *Concept*, 95; MILLER, *Foreword*, x; či GNUSE, *Gods*, 100.

¹⁶⁷ SMITH, *History*. Druhé vydání z r. 2002 obsahuje novou *Předmluvu* stručně shrnující bádání (vč. bibliografie) za uplynulých 12 let.

¹⁶⁸ SMITH, *History*, 64.

¹⁶⁹ Smith začátek této etapy spojuje s „nejranějšími stádii israelské litaratury“. Viz SMITH, *History*, 184.

¹⁷⁰ SMITH, *History*, 32. „El a JHVH splynuli, zatímco JHVH a Baal koexistovali a později spolu soupeřili jako bohové-bojovníci.“ (SMITH, *History*, 33).

¹⁷¹ Baal je v této době ještě „uznávaný israelský bůh... Kritika jeho kultu začala v devátém nebo osmém století... Neexistuje žádná evidence, že by před devátým stoletím byl Baal považován za vážné ohrožení kultu JHVH.“ (SMITH, *History*, 75).

¹⁷² Srov.: „Polemika proti božstvům jiným než JHVH dokonce tomuto procesu přispěla. Jakkoli totiž polemika odmítla jiná božstva, JHVH polemika předpokládala, že JHVH v sobě zahrnoval pozitivní charakteristiky právě těch božstev, která odsuzovala.“ (SMITH, *History*, 9). Nebo: „JHVH v sobě zahrnuje jak mužské, tak ženské; oba – Ela i Ašeru.“ (SMITH, *History*, 200).

¹⁷³ SMITH, *History*, 197.

„kenaanské“ a „ne-JHVHistorické“.¹⁷⁴ Četné rysy raně israelského kultu, jako např. kult mrtvých, dětské oběti či uctívání na návrších, jsou v tomto procesu odmítnuty jako cizí. „Tyto dva hlavní vývoje, konvergence a diferenciacie, zformovaly kontury jasného [distinct] monoteismu, který Israel praktikoval a definoval v exilu... následujícím po posledních dnech judského království.“¹⁷⁵

Smith uzavírá: „Ačkoli příčiny israelské ‚konvergence‘ nejsou zřejmé, spletené cesty od konvergence k monolatrii a monoteismu lze sledovat.“¹⁷⁶

A právě o to se pokouší o jedenáct let později v knize *Počátky biblického monoteismu*,¹⁷⁷ kterou předkládá jako „pokračování“ *Rané historie*.¹⁷⁸

Jak napovídá podtitul knihy – *Polyteistické zázemí Israele a ugaritské texty*, Smith se ve zkoumání původního israelského polyteismu dovolává ugaritských textů,¹⁷⁹ neboť obojí texty – jak biblické tak ugaritské – pro něj reprezentují tentýž širší kulturní svět. Smith se zde předně pokouší prokázat „konceptuální jednotu a koherenci“¹⁸⁰ polyteismu starověkých západních Semitů. Na tomto základě se pak chce ptát na „okolnosti biblického monoteismu“, jako např. „proč biblický monoteismus dával smysl v době svého vzniku.“¹⁸¹

V první ze tří částí knihy, nazvané *Struktury božství*, Smith nejdříve představuje ugaritský a israelský panteon v tradiční představě „shromáždění božstev“, ve kterém jednotlivá božstva třídí do čtyř úrovní¹⁸² (od předsedajícího Ela s Athirat/Ašerou až po anděly ve čtvrté úrovni) a snaží se ukázat, jak obraz božského „shromáždění poskytuje jeden způsob pro vyjádření řádu a (o)jedin(ělo)sti (one-ness) v konceptualizaci božství.“¹⁸³ Odtud Smith – s důrazem na „centrální roli rodiny pro vyjádření vzájemných vztahů mezi ugaritskými božstvy“ – přechází k představě „božské rodiny“

¹⁷⁴ Viz např. SMITH, *History*, 9 či 202.

¹⁷⁵ SMITH, *History*, 9. „Texty, datované do exilu nebo krátce před ním,“ mezi které Smith klade především Ezechiele a Deutero-Izajáše, „jsou prvními, jenž dosvědčují jednoznačné vyjádření israelského monoteismu.“ (SMITH, *History*, 191).

¹⁷⁶ SMITH, *History*, 198.

¹⁷⁷ SMITH, *Origins*.

¹⁷⁸ Smith zdůrazňuje, že jeho nová kniha „staví na“ staré, a „navazuje tam, kde diskuze o monoteismu... v *Rané historii Boha* přestala.“ Viz SMITH, *History*, xxxvii.

¹⁷⁹ Metodologické otázky, které takový postup vyvolává, se snaží zodpovědět v několika částech v *Úvodu* (SMITH, *Origins*, 3-24).

¹⁸⁰ SMITH, *Origins*, 5.

¹⁸¹ SMITH, *Origins*, 6.

¹⁸² Srov. s HANDY, *Appearance*, kde Lowell Handy hájí tutéž představu čtyřúrovňového západosemitského panteonu.

¹⁸³ SMITH, *Origins*, 52.

jako (vedle shromáždění božstev) dalšímu rysu „soudržné vize náboženské reality.“¹⁸⁴ Čtyři úrovně panteonu totiž odpovídají čtyřem úrovním rodinné domácnosti v ugaritské společnosti, která (zpětně) koresponduje s rodinnou domácností bohů: vrchní dvě tvoří (božský) rodičovský pár a jejich děti, spodní dvě pak pracovníci (božské) domácnosti. Smith poukazuje na vztahovost mezi božstvy, která je obrazem božské rodiny zdůrazněna a mluví o „patrimoniální domácnosti“ [patrimonial household], která poskytuje „konceptuální jednotu pro popis božství.“¹⁸⁵

Svou „obhajobou polyteismu“ [a plea for polytheism] , resp. „přímluvou za výrazně větší pochopení a ocenění toho, jak polyteismus fungoval pro své stoupence v ugaritských i israelských textech,¹⁸⁶ chce Smith poukázat k inteligibilitě polyteismu pro západní Semity daného období, podobně jako se pro ně později, v osmém až šestém století – kdy začaly být rodinné vazby nabourávány individualizací – stal inteligibilním monoteismus.¹⁸⁷

Ve druhé části knihy, kde Smith zkoumá *Charakteristiky božství*,¹⁸⁸ lze pozorovat pokračující výstavbu autorova pojetí monoteismu; např. v tvrzení, že „lidé starověku nerozvíjeli abstraktní metafyzické systémy zahrnující filosofickou logiku.“¹⁸⁹

Smithova kniha kulminuje ve třetí části, kde jsou pojednány *Počátky monoteismu v Bibli*. Nejprve Smith pojednává o vzájemném vztahu Ela a JHVH. Jak již předeslal v *Rané historii*, podle něho původním bohem raného Israele (a rovněž exodu) nebyl JHVH, ale El – předsedající bůh západosemitského panteonu. Tato teze je podpořena nejen jménem El ve jméně IsraEL, ale především biblickými texty, ve kterých El figuruje jako samostatný bůh nejvyšší úrovně a JHVH úrovně druhé. Pro tento pohled se Smith nejčastěji dovolává Žalmu 82 a Dt 32,8-9 (resp. překladu Septuaginty tohoto textu).¹⁹⁰ Tyto texty podle něho uchovávají tradici, ve které JHVH

¹⁸⁴ SMITH, *Origins*, 54.

¹⁸⁵ SMITH, *Origins*, 67. „Ve starověkém Ugaritu byla konceptuální náboženská jednotu vyjádřena nejsilněji v identifikaci božského koncilu jako božské rodiny. Tato rodina má vnitřní spojitost [connectedness] ne díky jedinému božstvu, ale díky jediné rodině božstev.“ (SMITH, *Origins*, 78-79).

¹⁸⁶ SMITH, *Origins*, 77.

¹⁸⁷ „Ve společnosti, kde nejvyšší úroveň sociálních asociací a identifikací byla rodina, a ne jednotlivec, polyteismus božské rodiny by byl více inteligibilní než jakékoli pojetí monoteismu.“ (SMITH, *Origins*, 8). Změnu perspektivy z rodinných a dědičných vazeb k individualismu Smith mj. dokládá na příkladu výroků proroků šestého století (Jr 31,29-30; Ez 18; 33,12-20) a deuteronomické literatury (Dt 24,16) o dětech, které již déle nebudou trestány za hříchy svých otců. Viz SMITH, *Origins*, 79.

¹⁸⁸ Smith zde tematizuje čtyři atributy božstev: sílu a velikost, tělo a pohlaví, svatost, a nesmrtelnost. Analyzuje, jak tyto ovlivňují porozumění JHVH.

¹⁸⁹ SMITH, *Origins*, 93. Srov. níže s tezí o „rétorice“ monoteismu.

¹⁹⁰ Smith dále odkazuje na Gn 49 a Nu 23-24. V případě Dt 32,8-9 jde o to, že masoretský text patrně reflektuje rozpaky nad septuagintní verzí mluvící o „božských synech“ (tak i ve svitcích od Mrtvého moře), když na tomto místě („monoteisticky“) čte „synové Israele“. Viz SMITH, *Origins*, 47-53 a

nebyl předsedajícím bohem, ale jedním z jeho synů. Teprve později se JHVH stal hlavním bohem Israele a nakonec byl identifikován s Elem, inkorporuje jeho charakteristiky (proces konvergence).¹⁹¹ (Odras tohoto pojetí lze nalézt např. v Ex 6,2n).¹⁹² V tomto procesu zároveň dochází k proměně (panteonu),¹⁹³ na jejímž konci se JHVH – „se svou genealogií, z velké části vymazanou z biblického záznamu – stává bohem nejen nemajícím sobě rovného, ale i nemajícím precedens.“¹⁹⁴

Již názvem kapitoly *Vznik monoteistické rétoriky ve starověkém Judsku* Smith – poté co tematizuje problém s definováním monoteismu (viz podrobněji níže) – prozrazuje svou základní tezi; totiž, že monoteistické výroky v Bibli jsou povahou rétorické (viz podrobněji níže). Vznik této rétoriky datuje do doby krátce před exilem, resp. sedmého a šestého století (a lokalizuje jej do Judska), a že se jedná „jen“ o rétoriku dokládá relativní vzácností monoteistických prohlášení,¹⁹⁵ a trvající přítomností polyteismu v této době¹⁹⁶ a „snad i po exilu.“¹⁹⁷ Ke vzniku monoteistické rétoriky přispěla královská teo/ideologie podporující národního boha JHVH (viz podrobněji níže). Biblický monoteismus podle Smithe dával v době svého vzniku smysl také díky sociálně-historickým aspektům judské kultury. Dva z nich označuje Smith za hlavní: Prvním z nich je měnící se sociální dynamika. Nejde jen o již zmiňovaný proces rozpadu rodiny a nástup individualizace, ale také „zhoubné efekty královské moci na tradiční patriarchální autoritu, kupování rodinné půdy rostoucí vrchní třídou a devastující efekty válečných konfliktů na krajinu.“¹⁹⁸ Druhým hlavním aspektem je nová politická situace Judska, vznikající rozmachem Novoasyrské a Babylonské říše a jejich – dnes už nad-národních – božstev. Tím se i v Izraeli mění obraz národního boha. „Vzestupující říše učinily model národního boha překonaným... S tím, jak se situace

155-157. (Mimoходом, Smith se ve své knize značně opakuje. Např. právě odkazované strany 48 a 156 jsou dokonce v podstatě naprosto totožné! Srov. také se stranou 143).

¹⁹¹ Smith má zato, že tímto způsobem zbylo „jediné shromáždění s JHVH coby jeho předsedou“, vytvářející „konceptuální jednotu israelského polyteismu“, kterou podle něho většina badatelů nazývá „henoteismem.“ Upozorňuje také, že (pozdější) biblické texty proto oproti ugaritským (zdůrazňujícím rodinný charakter) akcentují v popisu shromáždění božstev spíše vůdcovství jednoho Panovníka (JHVH) – obraz královského uspořádání v čele s absolutním monarchou. Viz SMITH, *Origins*, 78.

¹⁹² Viz SMITH, *Origins*, 141, a dále 48n (156n) a 135-148.

¹⁹³ Smith mluví o „procesu teleskopování [telescoping] božství do jediného božského krále se svými služebníky.“ (SMITH, *Origins*, 155). Tuto představu pak odráží i frekventovaný titul „Hospodin zástupů“ (יהוה צבאות) např. v 2K 3,14, Iz 6,3 či Jr 6,6.

¹⁹⁴ SMITH, *Origins*, 78.

¹⁹⁵ Srov.: „Vzhledem k post-biblické důležitosti monoteismu je relativní řídkost jeho vyjádření zcela ohromující.“ (SMITH, *Origins*, 154).

¹⁹⁶ Smith zde opět odkazuje k Ž 82 a Dt 32,8-9 s tím, že „minimální evidence, kterou Bible poskytuje, by měla být nahlížena spíše jako pouze špička ledovce.“ (SMITH, *Origins*, 157).

¹⁹⁷ SMITH, *Origins*, 154.

¹⁹⁸ SMITH, *Origins*, 164.

Judska zhoršila v historii na pozemské úrovni, kosmický statut jeho božstva prudce stoupnul v jeho literatuře.¹⁹⁹

Do této chvíle se Smith zabýval texty, ve kterých spatřuje, jak říká, „deklaraci“ monoteismu. Tento výraz monoteismu byl poté rozšířen do monoteistických „deskripcí“ a příběhů. Těmi se zabývá v kapitole *Formace monoteistických teologií v biblické literatuře*. Pojednává zde tři monoteistické adaptace staršího modelu israelského národního boha: kněžský model na příkladu Gn 1, obraz zosobněné Moudrosti z Př 1-9, a apokalyptickou literaturu na příkladu Dn 7. Smith tvrdí, že všechny tři příklady zahrnují starý mýtický materiál, který je ovšem pro měnící se podmínky inovován. „Biblický monoteismus zahrnoval transformace kenaanského mýtu... (a) konstituoval část vlastního zakladatelského mýtu Israele, v určitých ohledech srovnatelného s vlastními mýty Kenaanu.“²⁰⁰

Poslední kapitolu Smith věnuje „ukázkovému příkladu biblického monoteismu“²⁰¹ – *Monoteismu v Izajášovi 40-55*.²⁰² Zahajuje ji poukázáním na to, jak je v daném textu pozměněna stará královská teologie vyzdvihující národního boha JHVH. Předně, judský král mizí ze zorného pole; je vlastně nahrazen samotným Israelem, který teď prostředkuje požehnání; a „JHVH se stává více než jen bohem nad všemi ostatními bohy: existence jiných bohů je popřena... JHVH není jen bohem Israele (jako obojího – země i národa), ale všech zemí a národů.“²⁰³ Je to JHVH, kdo je odpovědný zato, co se stalo (a ne babylonští bohové), a kdo si pro své záměry s Israelem použil cizí národy. Smith poukazuje na rétorický a polemický kontext textu.²⁰⁴ Na straně jedné je tu polemika s ne-israelským, novobabylonským polyteismem, resp, tamější výrobou model,²⁰⁵ a na straně druhé je zde rozměr rétorický, zacílený přesvědčit Judejce o svrchované vládě JHVH i v éře a oblastech cizích říší. Smith vyzdvihuje líčený kontrast mezi JHVH, bohem plným síly a vitality, a modlami ostatních národů, které jsou bez moci a života a shrnuje zdejší monoteistická prohlášení do třech tezí:

„1) JHVH coby stvořitel světa a pán jeho přítomnosti; 2) JHVH si nyní vyvoluje Israel napořád, stejně jako si JHVH vyvolil Israel napořád v minulosti a stejně

¹⁹⁹ SMITH, *Origins*, 165. „Israel už teď nebyl národem, ale bohové ostatních národů – včetně největších mocností – nebyly vlastně bohy; a JHVH byl jedinou silou nad vším.“ (SMITH, *Origins*, 9).

²⁰⁰ SMITH, *Origins*, 177n. Smith nicméně mluví o „redukci mýtu“. Viz SMITH, *Origins*, 176.

²⁰¹ SMITH, *Origins*, 179.

²⁰² Nejvíce monoteistických prohlášení je v první části tohoto celku (Iz 40-48); viz např. Iz 43,10n; 44,6.8; 45,5-7.14.18.21; 46,9.

²⁰³ SMITH, *Origins*, 179.

²⁰⁴ Je „namířen k a proti“ posluchačům. L. Alonso Shökel, citován v SMITH, *Origins*, 180.

²⁰⁵ Smith nazývá tento kontext „outsider context“. Viz SMITH, *Origins*, 180-188. Srov. předně Iz 44.

jako se v minulosti JHVH rozhodl Israel trestat; a 3) Israel by měl rozpoznat JHVH jako svého boha, protože jiní bohové nejsou, neboť zobrazení jsou prázdnými modlami.²⁰⁶

Výsledkem těchto líčení pak je obraz JHVH – stvořitele světa, coby žijícího boha v kontrastu k domnělým božským konkurentům, kteří jsou stvoření. Smith zdůrazňuje rétoriku takových líčení a jejich zacílenost dovnitř komunity (viz níže).

Smithova kniha končí zamyšlením, jak věřící i dnes, podobně jako už ti v biblických dobách,

„čtou [read for] monoteistického Boha ve všech potvrzených tradicích, včetně ranějších, které obsahují stopy polyteistické minulosti Israele a jeho národního boha. Tímto procesem čtení, věřící, stejně jako starověcí tradenti Bible, smazávají tyto stopy a konstruují ‚historický mýtus‘ monoteistického Boha jako původní historickou zkušenost starověkého Israele na Sinaji a poté.“²⁰⁷

(Výše sumarizované dvě odborné monografie Smith v roce 2004 představil v popularizující knize *Memoáry Boha : historie, paměť, a zkušenost božského ve starověkém Izraeli*. Zde navíc zapracovává i recentní bádání o kolektivní paměti a amnézii. Paměť podle Smithe osvětluje proces konstituování monoteismu; předně uchováním a postupným vyzdvižením sinajské tradice. Zároveň působila kolektivní amnézie – předně zapomnění polyteistických počátků Israele).²⁰⁸

5.2. Vybrané důrazy

„Metody monoteismu“

Jak je patrné, utváření monoteismu je ve Smithově pojetí procesem „konvergence“ a „diferenciace“. K těmto dvěma procesům, které ve své knize *Memoáry Boha* nazývá „metodami monoteismu“, zde přidává ještě třetí – metodu „reinterpretace starších polyteistických stop“.²⁰⁹ Smithem mnohokrát zmiňovaný Žalm 82 a Dt 32,8n uchovává podle něho starší teologii, kterou ovšem zároveň zavrhuje.

²⁰⁶ SMITH, *Origins*, 181.

²⁰⁷ SMITH, *Origins*, 194.

²⁰⁸ Viz SMITH, *Memoirs*. Vzhledem k populárnímu charakteru knihy, se na ni odvolávám pouze tam, kde doplňuje jeho odborné publikace. Problematiku kolektivní paměti a amnézie ponechávám – vzhledem k rozsahu této práce – stranou. Pro Smithův pohled na tuto problematiku odkazuji – kromě zmíněné knihy – na jeho odbornou stať SMITH, *Remembering*.

²⁰⁹ SMITH, *Memoirs*, 151.

Konceptuální jednota polyteismu

Patrně nejvíce provokující Smithovou myšlenou je jeho teze o konceptuální jednotě západosemitského polyteismu, ve které je – zjednodušeně řečeno – tato forma polyteismu nahlížena jako (již) svého druhu forma monoteismu (viz výše).

Významná role monarchie

Jak jsem již předeslal, Smith má zato, že ke vzniku monoteistické rétoriky přispěla královská teo/ideologie podporující národního boha JHVH. Již v *Rané historii* hájil, že „monarchie byla odpovědná za některé vývoje vedoucí nakonec ke vzniku monoteismu.“²¹⁰ V knize *Počátky biblického monoteismu* Smith tuto tezi rozvíjí a mluví o „fundamentálním paradigmatu kosmické a lidské královské síly,“²¹¹ tedy o paralele JHVH s králem vládnoucím v Jeruzalémě, a kosmických nepřátel vzdorujících JHVH s lidskými nepřáteli odporujícími judskému monarchovi. Pro tyto paralely se Smith dovolává mj. tzv. královských žalmů (např. Ž 2 a 89) a – s vědomím problematičnosti jednoznačné interpretace מַלְכֵנוּ pro krále – i Ž 45,7n. Zkrátka, „tradiční královská teologie vyzdvihovala/oslavovala [exalted] JHVH jako národního boha, který garantoval vládu monarchy.“²¹²

Problematičnost terminologie

V *Úvodu v Rané historii* Smith definuje monoteismus takto: „Monoteismus Israele... může být definován jako uctívání a víra v JHVH a nevíra [disbelief] v realitu jiných božstev.“ A o kousek dál ještě v jiné souvislosti upřesňuje: „Byla to monolatrie Israele, která vedla k monoteismu těsně před a během exilu..., když Israel explicitně popřel moc všech ostatních božstev.“²¹³ V téže knize v podkapitole *Předpoklady této studie* upozorňuje, že studium israelského monoteismu je komplikováno tím, že monoteismus je obvykle definován jako záležitost víry [belief] v jedno božstvo, zatímco monolatrií se rozumí záležitost praxe, tedy uctívání pouze jednoho božstva. A tedy,

²¹⁰ SMITH, *History*, 11.

²¹¹ SMITH, *Origins*, 157.

²¹² SMITH, *Origins*, 162n.

²¹³ SMITH, *History*, 1 a 3.

„pakliže starověké israelské náboženství má být nahlíženo primárně jako záležitost praxe, potom je moderní rozlišení mezi monoteismem a monolatrií problematické.“²¹⁴

V knize *Počátky biblického monoteismu* se Smith problematikou terminologie zabývá podrobněji.²¹⁵ Hned v úvodu píše: „Porovnávání starověkých polyteistických náboženství s monoteistickými je anachronistické, neboť pojem ‚polyteismus‘ má význam či smysl pouze, když je kontrastován s monoteismem.“ Vědom si problematičnosti těchto pojmů Smith předesílá, že je bude používat pouze jako „vstupní bod“ [entry point].²¹⁶ V *Memoárech Boha* k těmto pojmům doplňuje: Vzhledem k tomu, že je „dnes lidé na Západě používají... zůstávají užitečnými termíny alespoň pro vstoupení...do této celkové diskuze...Používám tyto pojmy, zatímco zároveň rozpoznávám jejich nedostatky.“²¹⁷

Smith také jasně vymezuje texty, kterých se bude dále dovolávat jako „monoteistických“.²¹⁸ Jde o dvě skupiny prohlášení:

První jsou taková, která proklamují „Jediný(ě)“ JHVH/Bůh (יְהוָה לְבַדָּךְ / אֱלֹהִים). Sem patří např. Dt 4,35; 2Kr 19,15 a 19 (= Iz 37,16 a 20); Neh 9,6; Ž 86,10. Kromě prvního jsou všechny tyto výroky součástí modliteb a Smith jejich monoteismus řadí do kategorie „rétorika chvály“ [rhetoric of praise]. První z odkazů (Dt 4,35) je součástí Mojžíšova „kázání“ a Smith jej řadí do kategorie „rétorika přesvědčování“ [rhetoric of persuasion]. Do té, a zároveň ještě do této první skupiny, patří i proklamace typu „není Boha kromě tebe“ (אֵין אֱלֹהִים זולָתְךָ), jako např. v 2S 7,22.

Druhou skupinu tvoří ta prohlášení, která popírají realitu ostatních božstev; ať už tvrzením, že „nejsou“ (אֵין בְּלִתְךָ / עוֹד; např. Dt 4,39 a 1S 2,2), že jsou „nic“ (אֵלִילִים; např. Ž 96,5), či že jsou „mrtví“ (מֵתִים; např. Ž 82,7).

Smith uvádí i třetí typ monoteistických vyjádření, která ovšem vidí jako krajně problematická. Jde o ta prohlášení, která „zavrhují uctívání ostatních božstev, aniž by

²¹⁴ SMITH, *History*, 17. Smith dále uvádí, že přesto toto rozlišení ve své práci drží, a to proto, že 1) objevení se obou – jak monolatrie, tak monoteismu – zůstává záležitostí současného zájmu a 2) rozlišení mezi těmito dvěma jevy se objevilo uvnitř israelského náboženství. (*Ibid.*)

²¹⁵ Reflexe problematiky terminologie je dobře patrná již ze Smithova příspěvku do sborníku z roku 1994, věnovanému otázkám monoteismu, kde se od něho lze dočíst: „Další diskuze nad terminologií zůstává *sine qua non* pro studium israelského náboženství.“ (SMITH, *Yahweh*, 225).

²¹⁶ SMITH, *Origins*, 11. Srov. i přidružená témata, která Smith na této straně pojednává.

²¹⁷ SMITH, *Memoirs*, 2.

²¹⁸ Níže sumarizované vymezení je ze SMITH, *Origins*, 151-154.

komentovala jejich existenci.²¹⁹ Sem patří např. Ex 20,3 (= Dt 5,7), Dt 32,12.15b-21 a 37-39. Do této skupiny bývá často řazeno i Dt 6,4, kde je ovšem předmětem polemik interpretace hebrejského **יְהוָה**. Smith trvá na tom, že „v diskuzi o monoteismu musí být vyloučena realita jiných bohů... Je vhodnější omezit diskuzi na příklady, které jasně artikulují monoteismus, a ne jen jednoduše vylučují uctívání jiných božstev.“²²⁰

Rétorika monoteismu

Smith vychází z toho, že „monoteistická prohlášení neohlašují novou epochu náboženství, ale vysvětlují JHVHstickou monolatrii v absolutních požadavcích.“²²¹ Monoteismus podle něj „ve skutečnosti“ byl

„druh starověké rétoriky posilující výlučný vztah Israele s jeho božstvem.

Monoteismus je druh vnitro-komunitního diskurzu, který používá jazyk výjimečného božského statutu JHVH nad a uvnitř veškeré reality, aby absolutizoval nárok JHVH na Israel, a aby vyjádřil nejzazší věrnost Israele vůči JHVH, v reakci na svět, ve kterém politické hranice nebo instituce již více nenabízely inteligibilní linie náboženské identity. Ve svém politickém a sociálním zredukování ve světě... Israel rozšířil meze svého porozumění světové vlády svého božstva.“²²²

Tento „vnitro-komunitní diskurz“ podle Smithe zároveň „ustavuje odstup vůči těm, kdo jsou vně.“²²³

V samém závěru knihy pak ještě svou tezi vtipně završuje, když dodává, že „monoteismus není nové stádium náboženství, ale nové stádium rétoriky.“²²⁴

5.3. Dialogy

Jak jsem zmínil v kap. 2.3., D. Petersen se pozastavuje nad tím, že pozoruhodně nikdo netvrdí, že monoteismus vzniknul během období království, neboť by se dal předpokládat vzájemný vztah mezi jedním vládcem a jedním božstvem. Jakkoli se Petersenova poznámka týkala „spojeného království“, Smith se zdá být dnes jedním

²¹⁹ SMITH, *Origins*, 153. Pozoruhodně zde Smith nepoznamenává, že existence ostatních božstev je v takových prohlášeních implicitně příznána.

²²⁰ SMITH, *Origins*, 153.

²²¹ SMITH, *Origins*, 154.

²²² SMITH, *Origins*, 9.

²²³ SMITH, *Origins*, 154.

²²⁴ SMITH, *Origins*, 193.

z nemnoha badatelů, kteří značně zdůrazňují *roli monarchie*, resp. paralely mezi pozemským a božským vládcem, a datují vznik monoteismu do *předexilního* období.

Tímto se Smith také liší od B. Langa, který zdůrazňuje vznik monoteismu jako *reakci na exilní krizi*. Smith oproti tomu nepovažuje exil za „formativní období pro vznik israelského monoteismu“. Představa, že „radikální okolnosti exilu ústily v radikální redefinici JHVH“ podle něj „vyžaduje přinejmenším drobnou úpravu.“ Své výhrady vůči Langovi formuluje takto:

„Konvergence byla raným vývojem, který anticipoval pozdější vznik monolatrie a monoteismu... Strana ‚Jediný/ě JHVH‘ reprezentovala modifikaci kultu národního božstva a důležitý krok ve vývoji monolatrie. Stejně tak další faktory daly definici a podnět této náboženské pozici. Diferenciace vytvarovala podobu, kterou náboženství strany ‚Jediný/ě JHVH‘ na sebe vzalo ve druhé polovině monarchie. Navíc... ačkoli prorocká úsilí poskytují nejlepší svědectví pozici ‚Jediný/ě JHVH‘, israelské proroctví bylo z velké části závislé na jiných částech společnosti. Jinými slovy, strana ‚Jediný/ě JHVH‘ se nemusela vyvinout jako čistě prorocká pozice.“²²⁵

Problematické je pro Smithe také přičítat významný vliv na vznik biblického monoteismu zoroastrismu (především pro jeho dualismus).²²⁶

²²⁵ SMITH, *History*, 195n.

²²⁶ Viz SMITH, *Origins*, 165n. Srov. s toutéž poznámkou J. Daye v DAY, *Religion*, 437n.

6. (Diana V. Edelmanová a) Thomas L. Thompson

„Nastal čas přehodnotit proces, který vedl ke vzniku monoteismu; a to tím, že vědomě odstraníme jak zděděné, tak osobní – na víře založené – filtry, které v minulosti mnoho z obrazu zastřely.“

- Diana V. Edelmanová²²⁷

Výše uvedený citát je závěrečná věta *Úvodu* ve sborníku *Triumf Elohim* [Triumph of Elohim] : *od jahvismů k judaismům*, editovaný Dianou V. Edelmanovou,²²⁸ a dobře vystihuje proklamovaný záměr zde publikovaných příspěvků k dějinám náboženství starověkého Předního východu. Vzhledem k tomu, resp. právě proto, že jde o přístup výrazně odlišný od Langova a Smithova, rád bych jej²²⁹ zde představil a následně zahrnul do svých vlastních závěrů (část IV.). Nejprve, dle *Úvodu* ke sborníku od D. Edelmanové, velmi stručně představím pracovní hypotézu, ze které příspěvky v tomto sborníku vychází, a poté nastíním, čím ji doplňuje a rozpracovává T. Thompson ve svém příspěvku o vzniku monoteismu.

6.1. Celkový rámec hypotézy

Jak píše **Edelmanová** v *Úvodu*²³⁰ sborníku, statě zde publikované jsou psány badateli, kteří „nezastávají standardní pohledy a odpovědi“; jde o příspěvky, které naopak „standardní pozice“ bádání o monoteismu na starověkém Předním východě „přehodnocují“.²³¹ Edelmanová upozorňuje, že „studium vývoje monoteismu je snadno zabarveno osobními náboženskými přesvědčeními a badatelé, když vyhodnocují určité biblické texty, často sklouzávají do perspektivy víry, namísto své běžné akademické perspektivy.“²³² Sborník je předkládaný s nadějí, že napomůže diskusi a následnému bádání, které „nakonec povede k vytvoření nového modelu, který nahradí onen přijímaný mnoho let – obhajující vývoj exkluzivního monoteismu během období

²²⁷ EDELMAN, *Introduction*, 25.

²²⁸ EDELMAN, *Triumph*.

²²⁹ Představitelé tohoto přístupu bývají označováni jako „minimalisté“ (viz např. GNUSE, *Emergence*, 325, či MACDONALD, *Deuteronomy*, 45); sami ovšem považují takovouto „nálepku“ za nevhodnou. Viz DAVIES, *Minimalism*.

²³⁰ EDELMAN, *Introduction*.

²³¹ EDELMAN, *Introduction*, 15 a 16.

²³² Pokládá za „obzvláště důležité, aby každý, kdo se zabývá záležitostmi týkajícími se vývoje monoteismu, si byl uváženě vědom, jak jeho či její náboženská přesvědčení [beliefs] mohou ovlivňovat závěry, které jsou vyvozovány.“ (EDELMAN, *Introduction*, 16).

judského státu.²³³ Edelmanová poté načrtává pracovní hypotézu, ze které příspěvky v tomto sborníku vychází:

Národní bohové těch zemí, které byly dobyty Novoasyrskou a Novobabylonskou říší, byly tímto dobytím degradovány z předsednictví²³⁴ svého panteonu do nižší úrovně²³⁵ a nahrazení říšským bohem, který byl označován jako „král bohů“ (ať už šlo o Ašura, Marduka, nebo Sina).

Posun v přístupu nastává až s Perskou říší; Peršané totiž konceptualizují říšský panteon odlišně:

„Namísto degradování státních bohů dobytých území... se tito zdají být postaveni na stejnou úroveň s novým říšským bohem, Ahrou Mazdou, pomocí užití nového abstraktního titulu, אלהי השמים. V tomto novém systému, se všechna hlavní božstva národních panteonů stávají manifestacemi jediné kategorie božství, אלהי השמים, která slouží jako obecná deskriptivní designace pro hlavu říšského panteonu.“²³⁶

V rámci tohoto posunu dochází také ke spojení božstev z vrchních dvou úrovní do úrovně jediné – božského páru, který konstituoval nejvyšší autoritu. Titul השמים אלהי pak označoval mužskou hlavu panteonu, která byla konceptualizována jako stvořitel vesmíru.²³⁷ Edelmanová má zato, že „plurálová forma slova v tomto novém titulu by mohla dobře být záměrným pokusem vyjádřit mnohočetné specifické manifestace, které abstraktní kategorie hlavy panteonu mohla pojmout.“ Navíc navrhuje, že „použití designace ‚Elohim‘ jako alternativy k božstvu jménem JHVH v biblických textech odráží teologii inkluzivního monoteismu, a tedy nemůže být staršího data než je perské období.“²³⁸

²³³ EDELMAN, *Introduction*, 25.

²³⁴ V judském státě (960-586) byl podle Edelmanové na vrcholu panteonu božský pár JHVH a Ašera.

²³⁵ Tj. druhé vrchní z celkových čtyřech. Lowell Handy v tomto sborníku hájí, podobně jako Mark Smith, představu čtyř-úrovňového západosemitského panteonu. Viz HANDY, *Appearance*.

²³⁶ EDELMAN, *Introduction*, 22. Citace pokračuje: „Ahura Mazda již déle nenosí titul ‚král bohů‘, ale místo toho je nazýván ‚velkým bohem, který (nám) dal tuto zemi, který nám dal toto nebe, který nám dal lidskost, a který dal svým uctíváčům prosperitu.“ (*Ibid.* Vložený citát je z ANET). Tento vývoj nazývá T. Thompson „inkluzivním monoteismem“ (viz níže); na rozdíl od Edelmanové je (podle ní samé) Thompson ochoten (či alespoň v *Rané historii* byl) tento datovat i o něco dříve – viz EDELMAN, *Introduction*, 21n, pozn. č. 17.

²³⁷ Podle Edelmanové se „ženská polovina božského páru mohla ztratit ve prospěch jediného, mužského božstva – stvořitele“. V tomto procesu došlo také ke spojení božstev dvou spodních úrovní do jedné skupiny božských poslů. (EDELMAN, *Introduction*, 23).

²³⁸ EDELMAN, *Introduction*, 22n.

Během helénistického období ovšem tento *inkluzivní monoteismus* ustoupil formám *exkluzivního monoteismu*. Tyto nové (exkluzivní) monoteismy²³⁹ sice „zachovaly abstraktní koncept hlavního stvořitelského božstva, ale odmítly existenci mnohočetných manifestací takového božstva ve prospěch jediné manifestace: JHVH.“²⁴⁰

Thompson zahajuje svou stať *Intelektuální prostředí raného biblického vyprávění : inkluzivní monoteismus v Palestině perského období*²⁴¹ upozorněním, že období exilu a stavba druhého chrámu pod vedením Ezdráše a Nehemjáše nejsou historicky doložitelné nezávislou evidencí.²⁴² Shrnuje také důvody, které podle něho problematizují datovat „konečnou redakci hebrejské Bible jako celku významně před druhou polovinu druhého století.“²⁴³ A vzhledem k tomu, že „jsme vázáni začít ne z teorie, ale od základu, co je o dané tradici známo historicky,“²⁴⁴ navrhuje vést další diskuzi ve třech samostatných kategoriích:²⁴⁵

1. Přeživší fragmenty z minulosti. Sem Thompson řadí tradice a fragmenty tradic, které předcházely procesu jejich kolekce a mohou být ověřitelně vysledovány do ranějších období, či odráží původ v sebrané tradici.²⁴⁶ Zde ovšem platí: „Jejich fragmentární povaha a přemístění z jejich původních kontextů zabraňuje rekonstrukci původních významů.“²⁴⁷

2. Světonázor inkluzivního monoteismu. Thompson vychází z předpokladu, že „mudroslovná literatura se má ke sbírce Tóry a Proroků stejně jako hermeneutika k tradici. Tedy, že specifické sbírky spisů, jako Přísloví, Kazatel a Jób, poskytují vstup do intelektuálních vizí, které přidělily roli sbírkám, jakými se staly Tóra a Proroci.“²⁴⁸

²³⁹ Celý sborník je nesen plurálovými/pluralitními koncepcemi a zdůrazňuje různé formy JHVHismů a judaismů.

²⁴⁰ EDELMAN, *Introduction*, 23.

²⁴¹ THOMPSON, *Matrix*.

²⁴² „Jsou známy jako tradice, ne historie, a jako takové nejsou zcela schůdné coby historický kontext.“ (THOMPSON, *Matrix*, 108).

²⁴³ THOMPSON, *Matrix*, 109.

²⁴⁴ THOMPSON, *Matrix*, 108.

²⁴⁵ Za axiomatické pro svůj přístup Thompson pokládá, že „tradice byla formována v koherentní literární celek, který vytvořil sebe-identitu Israele pod vlivem fluidního a měnícího se *Zeitgeistu* a skrze úsilí učitelů a jejich spolupracovníků. Tyto zodpovědné za tradici nazývají Řekové a Josephus filosofové a Židé צדיקים“ (THOMPSON, *Matrix*, 112). Pro Thompsona je צדקה ררך a filosofie totéž. Viz THOMPSON, *Matrix*, 122.

²⁴⁶ Za takové Thompson pokládá např. části izmaelské tradice, genealogie Šéma a Cháma, legendu Bileáma či israelský dynastický seznam od Omrího dál.

²⁴⁷ THOMPSON, *Matrix*, 112. Thompson této první části věnuje půl stránky textu, zatímco kategorii č. 2 (*Světonázor inkluzivního monoteismu*) stran deset. Třetí kategorii pak věnuje jeden a půl strany své stati.

²⁴⁸ THOMPSON, *Matrix*, 113.

Podobně jako se v Řecku staly bohové a kosmologie Homéra a Hesioda déle neudržitelnými, „v semitském světě byla tato krize tradice vyřešena kontrastem mezi vjemovým a kontingentním – mezi omezenými lidskými vjemy skutečnosti, oproti těm nevjemovým a nevýslovným kvalitám ducha, které byly božskou skutečností.“²⁴⁹ Tato „krize“ je vyřešena konceptuálním rámcem, který Thompson nazývá „inkluzivním monoteismem“, definuje jako víru v „jednoho B/boha ducha“ [one G/god of spirit],²⁵⁰ považuje za „pluralistický světónázor“,²⁵¹ a jehož počátky datuje do perského období. Na rozdíl od Řeků se „intelektuálové Asie rozhodli nezamítnout, ale potvrdit staré tradice jako výrazy pravé skutečnosti, které jen byly v minulosti pochopeny v tehdejších omezených lidských výrazech.“ Tak zůstávají uchovány staré „polyteistické a henoteistické koncepce v univerzalistickém rámci.“ Ztotožnění „יהוה“, starověkého boha státu Israel...tj. Samaří“, s „Bohem, tj. אלהי השמים“,²⁵² pak Thompson ilustruje na textech jako např. Ezd 1,1-3 (kde יהוה אלהי השמים pověřuje Kýra k výstavbě בית יהוה אלהי ישראל),²⁵³ Ex 3 a Ex 6 či Iz 44,28-45,13.

Thompson má zato, že těmi, kteří v tomto období utvářeli tradici, bylo „božství vyjádřeno nespecifickým inkluzivním literárním konceptem אלהים, který z povahy věci není Bohem žádného kultu, příběhu či orákula“,²⁵⁴ konceptem „nezbytným, pokud má JHVH přežít.“²⁵⁵ Tím je také JHVH srovnatelný s perským Ahurou Mazdou.

3. Světónázor exkluzivního monoteismu. *Univerzalistický a inkluzivní monoteismus* ovšem později, v reakci na helénistický synkretismus,²⁵⁶ ustupuje *univerzalistickému*, ovšem *exkluzivnímu* monoteismu – „logicky sekundárnímu a zpátečnickému vývoji v intelektuálních dějinách idejí.“²⁵⁷ Dochází k odmítnutí tolerance alternativních náboženských vyjádření. Tuto „diskriminující ideologii“ vidí

²⁴⁹ THOMPSON, *Matrix*, 114.

²⁵⁰ THOMPSON, *Matrix*, 115, 118. Thompson mluví o „regionálně-formulovaných jménech“ a „provinciálních tradicích... (coby) specificky lidských vyjádřeních o nakonec jednom a pravém božském duchu.“ (THOMPSON, *Matrix*, 115).

²⁵¹ THOMPSON, *Matrix*, 111.

²⁵² THOMPSON, *Matrix*, 116.

²⁵³ Srov. níže se základní tezí Thomase M. Bolina.

²⁵⁴ THOMPSON, *Matrix*, 119.

²⁵⁵ THOMPSON, *Matrix*, 120.

²⁵⁶ Tedy podle Thompsona v době, kdy korpus Starého zákona dostává svou konečnou podobu.

²⁵⁷ THOMPSON, *Matrix*, 124.

Thompson v „exkluzivistických náboženských kampaních“ – ať už jsou prezentovány jako boj mezi Ahurou Mazdou a *daévy*, či jako boj mezi JHVH a Baalem.²⁵⁸

6.2. Vybrané důrazy

Edelmanová sama v *Úvodu* předesílá, že sborník vznikl na základě diskuze o čtyřech tématech:

1. *Pozdní vznik monoteismu* (perské období).
2. Potřeba rozpoznat *novou, ranou formu monoteismu* – „*inkluzivní monoteismus*“ (který je teprve později následován „exkluzivním monoteismem“).
3. Inkluzivní a pluralitní význam a pravděpodobně pozdní datum termínu **אלהים**.
4. Rozmanitost monoteistických přesvědčení v raném judaismu.²⁵⁹

Tyto teze jsou v jednotlivých příspěvcích sborníku rozvedeny, a to na pozadí vytyčeného programu „*odstranění jak zděděných, tak osobních – na víře založených – filtrů*.“²⁶⁰

K důrazům nastíněným Edelmanovou²⁶¹ a rozvedeným Thompsonem, bych zde rád zmínil ještě jeden, obhajovaný v témže sborníku Thompsonovým žákem, **Thomasem M. Bolinem**. Ve své stati *Chrám יהוה v Elefantině a perská náboženská politika*²⁶² Bolin zkoumá ztotožnění יהוה s אלהים שמיים v dopise elefantinských Židů perskému místodržiteli Bagohimu,²⁶³ ve kterém ho žádají o povolení ke znovuvybudování jejich chrámu pro יהוה. Bolin tvrdí, že toto ztotožnění je „pokusem židovské posádky postavit na roveň svého boha s perským *Ahurou Mazdou* ve snaze zajistit si příznivější přijetí jejich žádosti,“ že jde o „jeden z pokusů Židů, aby byl jejich regionální bůh Peršany identifikován jako jeden pravý bůh *Ahura Mazda*.“²⁶⁴

²⁵⁸ Viz THOMPSON, *Matrix*, 122n. Thompson má ovšem zato, že Deutero-Izajáš není přímo závislý na zoroastrismu. Podoby ve vývoji obou tradic pokládá za paralely. Viz THOMPSON, *Matrix*, 123.

²⁵⁹ Viz EDELMAN, *Introduction*, 15. Posledním tématem se podrobně zabývá Philip R. Davies ve své stati DAVIES, *Scenes*.

²⁶⁰ EDELMAN, *Introduction*, 25. Moje kurzíva.

²⁶¹ Hovořím vždy pouze o jejím *Úvodu* (EDELMAN, *Introduction*); příspěvek Edelmanové k bádání o anikonismu pomocí numismatiky (otištěný taktéž v tomto sborníku) z rámce této práce vynechávám.

²⁶² BOLIN, *Temple*.

²⁶³ COWLEY, A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, 1923, n. 30 = PORTEN, B.; YARDENI, A. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Vol. 1 : Letters.* Jerusalem, 1986, n. A4.7.

²⁶⁴ BOLIN, *Temple*, 128. Bolinova kurzíva.

6.3. Dialogy

Přístup, který zastávají badatelé ve sborníku Edelmanové k dějinám starověkého Předního východu, se od Smithova a Langova odlišuje vskutku radikálně. To lze pozorovat i na jejich vzájemných recenzích a kritických poznámkách, nejpřesvědčivěji v ostře kritické recenzi Smithovy *Rané historie* od Edelmanové,²⁶⁵ kde nenajdeme ani jedinou kritiku kladnou. Jak by se dalo předpokládat, Edelmanová zde Smithovi klade otázky typu „Můžeme nabýt spolehlivé informace o předkrálovském JHVHismu z Bible?“,²⁶⁶ poukazuje, že jeho „historie“ je založena takřka výlučně na textech,“ ale také, že zde chybí „pokus sledovat vývoje století za stoletím.“²⁶⁷ Radikálně odlišný přístup k biblickým látkám, a metodologie vůbec, pak s sebou nevyhnutelně nese nepřehledné množství odlišných dílčích pohledů a závěrů.²⁶⁸

Podobně, resp. naopak, Smith má zato, že badatelé jako T. Thompson – ve své snaze umístit biblické texty a monoteismus do perského, či dokonce helénistického období – „necháávají bez povšimnutí mnoho lingvistických a historických potíží svého druhu.“²⁶⁹ V *Počátcích biblického monoteismu* píše, že „jazyk biblického monoteismu, zdá se, reprezentuje – přinejmenším ve svých formulacích – vývoje staršího jazyka vyvyšujícího národního boha. Zastánci umístění biblického monoteismu do perského období se zřídka kdy, pokud vůbec, s tímto vyrovnávají.“²⁷⁰ V recenzi sborníku Edelmanové sklízí nejostřejší kritiku ze všech otištěných statí právě ta Thompsonova. Thompsonovu tezi o vývoji inkluzivního monoteismu do exkluzivního Smith označuje za „spekulativní“,²⁷¹ pozastavuje se nad definováním monoteismu jako víry v „boha ducha“, a ptá se, proč Thompson předpokládá, že se Židé pokoušeli, „aby byl jejich regionální bůh peršany identifikován jako jeden pravý bůh *Ahura Mazda*.“²⁷² Smith upozorňuje, že Thompsonův a Bolinův argument vposledku stojí na neprokázaném

²⁶⁵ EDELMAN, *Review*.

²⁶⁶ EDELMAN, *Review*, 90. Zde konkrétně jde o narážku na text Sd 6, kterého se Smith dovolává coby zdroje odrážejícího tuto dobu.

²⁶⁷ EDELMAN, *Review*, 89. Podobně kritickou recenzi Smith obdržel i od Lowella K. Handyho (další z badatelů, který přispěl do sborníku Edelmanové), který považuje Smithovu metodologii a dílo vůbec za z velké části duplikát prací Franka M. Crosse. Viz HANDY, *Review*.

²⁶⁸ Smith většinu kritických poznámek Edelmanové později tematizuje v *Předmluvě k druhému vydání Rané historie*. Viz SMITH, *History*, xii-xxxviii.

²⁶⁹ SMITH, *History*, xxvii. Smith zde vedle Thompsona jmenuje P. Daviese a N. P. Lemcheho.

²⁷⁰ SMITH, *Origins*, 166. Zde Smith také – v souvislosti s kladením vzniku monoteismu do perského období – vyjadřuje své pochybnosti nad podobností dualismu zoroastrismu s biblickým monoteismem.

²⁷¹ SMITH, *Review of EDELMAN*, 505.

²⁷² Smith zde (po mém soudu neprávem) cituje a přičítá Bolinovu formulaci (viz výše) Thompsonovi, jakkoli i Thompsonova koncepce je pro takový pohled otevřena. (Bolinův příspěvek Smith vzápětí pojednává také).

předpokladu, neboť אֱהֵרָא a Ahura Mazda nejsou přímo nikde identifikováni. Ale i kdyby se takové ztotožnění prokázalo, Smith oběma badatelům vytýká, že se „neptají, zdali je taková identifikace rétorikou, uzpůsobenou k přesvědčení posluchačů, nebo nějaký druh reprezentace vlastního myšlení autorů o tom, kdo je jejich božstvem.“²⁷³

Na příkladu interpretování evidence o A/ašeře²⁷⁴ Smith v závěru recenze sborníku konstatuje, že „někteří autoři kopírují – třebaže revizionisticky – tentýž metodologický problém, který nacházejí v dílech ostatních; konkrétně považování textů za historické zdroje bez rozmýšlení, samo sebou, bez skutečného ověřování jejich historického pozadí.“²⁷⁵

²⁷³ SMITH, *Review of EDELMAN*, 506.

²⁷⁴ Dle Úvodu Eldemanové sborník reprezentuje pohled první skupiny pojednané v kap. 3.4.

²⁷⁵ SMITH, *Review of EDELMAN*, 507.

ČÁST III.

**Z DĚJIN NÁBOŽENSTVÍ K (TEOLOGII A) VĚDĚ
A
BIBLICKO-TEOLOGICKÁ KRITIKA „MONOTEISMU“**

7. Robert Gnuse

„Monoteismus ve své radikální formě může být klíčem k porozumění evolučnímu pokroku biblické víry.“

- Robert K. Gnuse²⁷⁶

V roce 1997 vyšla v rámci *JSOT Supplement Series* kniha Roberta K. Gnuseho *Žádní jiní bohové : vynořující se monoteismus v Izraeli*²⁷⁷ – ucelená studie o monoteismu, ve které autor sumarizuje širokou diskuzi z pole *dějiny náboženství starověkého Israele* (spolu s dalšími oblastmi) a zároveň zahrnuje své závěry z tohoto bádání do vlastní *teologické koncepce*. Východisko této koncepce nachází v určitém typu procesuální teologie,²⁷⁸ přičemž tvrdí, že pro popis vývoje monoteismu je nejvhodnější evoluční biologický model *Přerušovaná rovnováha*.²⁷⁹ Právě tento příměr vývoje monoteismu s teorií *přerušované rovnováhy* spolu s dalšími Gnuseho závěry a návrhy ovšem prozrazuje takové pojetí monoteismu, které se stalo předmětem kritiky mnoha starozákonních badatelů. Podle nich jde o značně rozšířené, ovšem povaze starozákonních textů nepřiměřené pojetí monoteismu. Jelikož považují jejich kritiku za relevantní, rozhodl jsem se ji níže v podkapitole *Dialogy* a především v kap. 8. zevrubněji představit.²⁸⁰

7.1. Nástin hlavních tezí

Podle samotného Gnuseho je „základní teze této práce... (že) se monoteismus vyvíjel během mnoha staletí ve starověkém světě a rozvíjí se ještě i dnes, a tato vývojová stádia často přicházejí jako ‚výbuch‘ v reakci na konkrétní sociální a náboženské krize.“²⁸¹

Po přehledu základních hypotéz osidlovacího procesu Israele²⁸² Gnuse sumarizuje koncepty vývoje monoteismu více než dvaceti současných badatelů, kteří podle něj konstituují současný konsenzus v této oblasti bádání (Bernhard Lang a Mark

²⁷⁶ GNUSE, *Gods*, 128.

²⁷⁷ GNUSE, *Gods*.

²⁷⁸ GNUSE, *Gods*, 298-320.

²⁷⁹ „Teorie přerušované rovnováhy [punctuated equilibrium]... vysvětluje evoluci střídáním období vývojové stagnace a prudkých evolučních výbuchů. (*WOE*, „Vývoj člověka“). Více viz níže.

²⁸⁰ Gnusovo dílo zde představuji už jako součást této kritiky (předně Nathana MacDonalda); mnoho oblastí, do kterých se Gnuse ve své monografii pouští (a které by pro svou zajímavost jistě stály za zmínku), zde tedy ponechávám stranou.

²⁸¹ GNUSE, *Gods*, 16.

²⁸² Gnuse se zde s většinou současných badatelů kloní k modelům pokojného osidlování.

Smith jsou mezi nimi). Na čem se tito badatelé společně shodují, vyhodnocuje Gnuse takto:

„Zjišťují evoluční proces, který postupuje skrze různá stádia monolatrické či henoteistické intenzity v době předexilní k podobě čistého monoteismu, vynořujícímu se v době exilní. Jakkoli tento proces popisují ve stádiích vývoje, často zdůrazňují radikální či revoluční povahu této trajektorie. Vidí monoteismus vynořovat se v sériích konfliktů či krizí, ve kterých významní mluvčí artikulují porozumění či se ujímají činností, které podporují hnutí.“²⁸³

Gnuse poté sleduje „disentující hlasy“ těch, kteří (následuje Albrighta a Kaufmanna) obhajují raný vznik monoteismu s tím, že tyto hlasy „v současné diskuzi nebudou vítěznými. Badatelé stále více nahlíží vznik monoteismu jako pozdější fenomén.“²⁸⁴ Podobně, „extrémně kritický badatelský pohled je vyjádřen badateli, kteří vidí biblickou literaturu jako zcela exilní a poexilní výtvar“ a (proto) „minimalizují jakékoli významné předexilní příspěvky ke vzniku monoteismu.“²⁸⁵ (Mezi autory, jejichž díla zde Gnuse hodnotí, je i Thompson). Jakkoli je jim dopřáváno sluchu v Evropě, jejich ideje se „v amerických kruzích neujmou.“²⁸⁶

Za svůj Gnuse přijímá většinový pohled vzniku monoteismu v exilní době a při pohledu na diskuzi o teoriích vzniku monoteismu, chce „navrhnout zvrat v diskuzi tvrzením, že monoteismus vzniká jak evolucí, tak revolucí,“ neboť „takové paradigma by, zdá se, sumarizovalo, k čemu spějí současní teoretici, reflektovalo by svědectví biblického textu spíše čestně [rather honestly] a korespondovalo by s pohledy v oblasti současné vědecké spekulace.“²⁸⁷ Gnuse se rozhlíží po dějinách takřka celého známého starověkého světa a zabíhá do množství nejrůznějších vědeckých oblastí, aby si zde vytvořil půdu pro argument, že vývoj monoteismu může být dobře popsán použitím biologického modelu *přerušované rovnováhy*; model totiž „vysvětluje ono ironické napětí evoluce a revoluce.“²⁸⁸ Vědci – biologové, kteří zastávají tuto teorii, navrhuji, že

²⁸³ GNUSE, *Gods*, 45 a IDEM, *Emergence*, 325. (Gnusova stať *Vznik monoteismu ve starověkém Izraeli* /GNUSE, *Emergence*/ z r. 1999 je zkrácenou a přepracovanou verzí druhé kapitoly z GNUSE, *Gods*).

²⁸⁴ GNUSE, *Gods*, 109.

²⁸⁵ GNUSE, *Gods*, 109n.

²⁸⁶ GNUSE, *Gods*, 115. Jako důvody neúspěchu těchto myšlenek Gnuse mj. uvádí, že se „nebudou snadno konvertovat do použitelných úvodových učebnic pro vyšší střední školy [college] a semináře, ani nebudou příliš dobře přijaty církevní audiencí. Navíc archeologové nebudou ochotni připustit, že výzkum jejich oboru se zabývá životem a historií lidí, kteří mají malou nebo dokonce žádnou spojitost s biblickým textem.“ (*Ibid.*).

²⁸⁷ GNUSE, *Gods*, 141.

²⁸⁸ GNUSE, *Gods*, 69.

„evoluce není následkem stupňování malých genetických změn, pozvolna během dlouhého období. Spíše jde o dlouhá období stagnace v životě jednotlivého druhu, ve kterých sice může být nějaký genetický posun, ale v zásadě žádná změna významného rozsahu k vytvoření existence nového druhu. Tato období stagnace jsou přerušována krátkými obdobími rapidního evolučního vývoje, ve kterém vzniká nový druh a nahrazuje druh předchozí.“²⁸⁹

Přerušovaná rovnováha podle Gnuse představuje užitečný heuristický model pro porozumění vývoje monoteismu v Izraeli. Navíc:

„Jak sociální, tak i náboženská dynamika Izraelců a Židů může být objasněna [elucidated] paradigmaty souvisejícími s touto biologickou teorií. Stará otázka ‚evoluce nebo revoluce‘ v izraelském myšlení může být vyřešena pomocí tohoto paradigmatu, které nabízí středovou pozici. Identita Israele evolvovala z hodnot starověkého Předního východu, ovšem s několika nesmírně pokrokovými skoky, zejména v procesu osídlení a exilu.“²⁹⁰

Pomocí *přerušované rovnováhy* lze popsat nejen jednotlivá stádia historie (náboženství) Israele, ale i lidstva vůbec. Gnuse rozděluje historii lidstva do čtyř fází: 1) primitivní neboli ‚cyklická‘ (cca do r. 3000); 2) ‚post-cyklická‘ či ‚post-mýtická‘ fáze (cca 3000-400); 3) ‚před-lineární‘ či ‚před-historická‘ fáze (cca 800-1800 *post*) a 4) lineární či historická, tedy moderní racionální svět (od renesance až po dnešek).²⁹¹ Gnuse, který volá po návratu myšlenek „teologů *Heilsgeschichte*“ (ovšem) ve „více nuancovaném stylu“,²⁹² navrhuje nahlížet jimi prosazovaný kontrast mezi myšlením Israele a ostatního Předního východu jako kontrast mezi druhou a třetí fází vývoje myšlení lidstva – tedy mezi post-cyklickým a před-lineárním myšlením.²⁹³ Vrcholná stádia vývoje israelského monoteismu jsou pak nahlížena jako součást přerodu těchto dvou fází, tedy v období zhruba od roku 800 do 400, charakterizovaném Karlem Jaspersem jako *axiální epocha*.²⁹⁴

Před-lineární, biblické, monoteistické myšlení Israele, resp. „světonázor vznikajícího monoteismu mezi Židy“²⁹⁵ Gnuse charakterizuje v šesti bodech:²⁹⁶ 1) rozvinutější vyličení Božího jednání v historii, 2) oddělení Boha od přírody, 3) důraz

²⁸⁹ GNUSE, *Gods*, 325n.

²⁹⁰ GNUSE, *Gods*, 345.

²⁹¹ GNUSE, *Gods*, 233-236.

²⁹² GNUSE, *Gods*, 235n.

²⁹³ GNUSE, *Gods*, 240.

²⁹⁴ GNUSE, *Gods*, 210-226. Srov. *Ibid.*, 330-345.

²⁹⁵ Název 5. kapitoly v GNUSE, *Gods*, ze které zde shrnuji.

²⁹⁶ GNUSE, *Gods*, 241-263.

spíše na etiku než kult,²⁹⁷ 4) důraz na lidskou svobodu (s postupným vymizením magie či věštění a pověr),²⁹⁸ 5) centralita sociální spravedlnosti a egalitářství (neboť „ruku v ruce s vírou v jedno univerzální božstvo jde důraz na lidská práva a důstojnost v některém z egalitářských světónázorů“)²⁹⁹ a 6) univerzalismus/monoteismus „zdola“,³⁰⁰ prosazující „univerzální bratrství a sesterství“.³⁰¹

Ve velkém obraze dějin, od Řecka až po Indii a Čínu, Gnuse zasazuje vznik izraelského monoteismu – „monumentálního evolučního průlomu v lidské kultuře“³⁰² – do celkového „velkého průlomu axiální epochy.“³⁰³ Axiální epocha je pro Gnuseho koncepci „centrálně důležitá“; je to „éra, kdy se napříč Asií a Středomořím objevily velké intelektuální skoky...Mnoho kultur provedlo posun směrem k monoteismu, ale Židé – zdá se – byli neúspěšnější.“³⁰⁴ Jejich monoteismus je podle Gnuseho „procesem, který trvá šest století, od usazení v Palestině až po babylonský exil.“³⁰⁵ Tehdy, v axiální epoše dochází k „monoteistickému průlomu“ mezi Židy. Ti ovšem „neobjevili, ale více rozvinuli univerzální monoteismus.“³⁰⁶ „Trajektorie, která přichází do bodu průlomu, je jako makro-evoluční zkušenost, která se objeví, když se zrodí nový druh. Židé po exilu jsou takovým ‚novým druhem‘.“³⁰⁷ Monoteistická revoluce je ovšem nedokončená,³⁰⁸ „jsme stále součástí probíhající monoteistické revoluce,“³⁰⁹ totiž „na cestě k plnější monoteistické víře budoucnosti.“³¹⁰

²⁹⁷ „Monoteismus ustanovuje jednu božskou vůli a jeden jasný etický imperativ.“ Stoupenci takového náboženství pak mluví „více o vině než nečistotě a více o odpuštění než o očišťování... Imperativ je nyní jasnější a vede lidi více k sociálnímu jednání než ke kultické aktivitě.“ (GNUSE, *Gods*, 251n).

²⁹⁸ „V biblickém textu lze nalézt evidenci magických a věšteckých konceptů, které jistě odráží lidovou zbožnost Israelců v předexilním období... Během exilního a poexilního období Židé raději vědomě zavrhnou věštění, vzhledem k jeho pokusům manipulovat JHVH. Israelci a později Židé započali proces vymanění se z ‚pevného sevření magie‘. Konečný výsledek byl pohled na svět, ve kterém se lidé již více nebáli sil přírody či neznámé budoucnosti. Svět se stal racionalizovaný/vysvětlený [rationalized]. (GNUSE, *Gods*, 254).

²⁹⁹ GNUSE, *Emergence*, 315.

³⁰⁰ Jakkoli koncept univerzalismu ve starověkém světě existoval, šlo o „nacionalistickou, militaristickou, a tedy omezenou vizi univerzální vlády jednoho boha... Můžeme pozorovat, že Židé nevyalezli koncept univerzálního božstva. Ale byli jedinými lidmi, kteří jej mohli vyjádřit ‚zdola‘.“ (GNUSE, *Gods*, 260n). Ke Gnuseho „monoteismu zdola“ – totiž, že je používán záměnně s „univerzalismem (zdola)“ viz např. GNUSE, *Gods*, 224.

³⁰¹ GNUSE, *Gods*, 261.

³⁰² GNUSE, *Gods*, 214.

³⁰³ GNUSE, *Gods*, 272n. Podle Gnuseho „bibličtí teologové nyní zaznamenávají, že monoteismus evolvoval v revolučním procesu... a že byl součástí většího, celosvětového intelektuálního pokroku.“ (GNUSE, *Gods*, 226).

³⁰⁴ GNUSE, *Gods*, 267.

³⁰⁵ GNUSE, *Gods*, 295.

³⁰⁶ GNUSE, *Gods*, 261.

³⁰⁷ GNUSE, *Gods*, 273.

³⁰⁸ Viz GNUSE, *Gods*, 275.

³⁰⁹ GNUSE, *Gods*, 265.

³¹⁰ GNUSE, *Gods*, 279.

7.2. Dialogy

Gnuse samozřejmě oceňuje Langovo a Smithovo popsání vývoje monoteismu³¹¹ použitím obou hesel, evoluce i revoluce.³¹² Mezi Gnusem a Smithem lze ovšem následně pozorovat zajímavou – a po mém soudu důležitou – diskuzi. Gnuse se totiž Smithova konceptu (představeného v *Rané historii*) často dovolává a zapracovává jej do konceptu svého, kde je období vzniku monoteismu nahlíženo jako nové stádium v náboženském vývoji. Smith naproti tomu v *Počátcích biblického monoteismu* tvrdí, že „monoteismus není samostatné ‚stádium‘ náboženství ve starověkém Izraeli;“³¹³ totiž, že „není nové stádium náboženství, ale nové stádium rétoriky.“³¹⁴ Gnuse už pak v recenzi Smithovy knihy z r. 2001 jen potvrzuje, že v tomto bodě se skutečně neshodnou, stejně jako když Smith (slovy Gnuseho) „navrhuje, že slova jako polyteismus a monoteismus jsou moderní intelektuální výtvoři, které jsme lidem starověku a jejich textům vnutili“ a dodává: „(Smith) má možná pravdu, ale intelektuálně to nahání hrůzu, neboť nás to vybízí změnit náš vědecký a pedagogický jazyk ještě radikálněji. Já osobně bych musel přepsat minulé a budoucí rozepsané rukopisy.“³¹⁵

Smith ovšem také³¹⁶ upozorňuje na to, v čem vidí „základní problém“ Gnuseho monografie, totiž „onu nesmírnou důležitost spojenou s ideou monoteismu.“ Monoteismus je zde představen jako „největší objev Israele, takový, který jej nejen staví nad a proti starověkému světu, ale zároveň představuje jediný nejvýznamnější vývoj v následujících náboženských dějinách.“ Navíc:

„Zatímco biologie, konkrétně evoluční teorie, je v této knize nabídnuta jako heuristický nástroj, chvílemi jsou zde náznaky ‚velké syntézy‘ lidského vývoje a evoluční teorie. To je esteticky působivé, nicméně historicky a teologicky problematické (neboť to předpokládá svůj vlastní *telos ex post facto*). Říci, že

³¹¹ K zamítnutí Thompsonova pohledu Gnusem viz výše.

³¹² Viz např. GNUSE, *Gods*, 141. (Smith v *Rané historii* píše: „Vývoj israelské monolatrie a monoteismu zahrnoval jak ‚evoluci‘, tak ‚revoluci‘, použijí-li kategorií D. L. Petersena.“ /SMITH, *History*, 198/. Srov. BARR, *Concept*, 95. Smith mimochodem i nadále používá tuto dvojici kategorií pro popis vývoje monoteismu /viz SMITH, *Memoirs*, 5 či 121/).

³¹³ SMITH, *Origins*, 9. „Monoteismus je stěží ‚náboženským stádiem‘ . . . , ale spíše rétorickou strategií.“ (*Ibid.*, 10). „Z důvodu relativní vzácnosti monoteistických tvrzení a pokračující přítomnosti polyteismu ve starověkém Izraeli, nikdo nemůže potvrdit jasnou evoluci z monarchické monolatrie . . . do nového stádia náboženství

³¹⁴ SMITH, *Origins*, 193.

³¹⁵ GNUSE, *Review of SMITH*. Gnuse se zde ve své obhajobě opět odvolává na *axiální epochu*. Smith k tomu pouze konstatuje, že „načasování vzniku israelského monoteismu v pozdní době železné zapadá do doby, nazvané ‚axiální epocha‘.“ (SMITH, *Origins*, 10).

³¹⁶ Tedy poté, co kritizuje Gnuseho metodologii a jeho postulát sociálního vědomí israelského monoteismu „zdola“: „Zde – zdá se – je čtení starověkých historických záznamů vedeno moderními zájmy (monoteistická víra a sociální vědomí).“ (SMITH, *Review of GNUSE*, 126).

monoteistická víra [belief] je ultimátním vývojem v lidském náboženském vývoji, je otázkou víry [belief], neboť ateista by mohl tvrdit, že vývoj od polyteismu k monoteismu může nakonec mířit k ateismu coby poslednímu cíli této trajektorie... Monoteismus v biblických textech neslouží jako inspirující či dokonce osobně vyzívající [challenging] myšlenka, ale jako výraz víry v paradoxní realitu ukazující naráz k božské transcendenci a imanenci, k moci jak nad a za fyzickým světem, tak také v něm.³¹⁷

³¹⁷ SMITH, *Review of GNUSE*, 126-127.

8. Nathan MacDonald

„Chci ukázat, že počátek konceptu ‚monoteismu‘ v raném anglickém osvícenství a zřetelně *moderní* ideje, se kterými je spojen, je důvodem, proč existuje zející propast mezi ‚monoteismem‘ a Starým zákonem.“

- Nathan MacDonald³¹⁸

V r. 2003 vydalo německé nakladatelství Mohr Siebeck v řadě *Forschungen zum Alten Testament* zrevidovanou doktorskou disertaci Nathana MacDonalda *Deuteronomium a význam ‚monoteismu‘*.³¹⁹ Rozborem významu pojmu/konceptu ‚monoteismu‘ u významných starozákonních badatelů, MacDonald podniká – dle vlastních slov – „nejdůkladnější pokus prozkoumat otázku, v jakém významu je termín obvykle používán a jak toto může vyhovovat specifickému biblickému textu.“³²⁰ Za takový text si MacDonald pro své porovnání vybral knihu Deuteronomium; výsledkem je pak masivní kritika (neproblematizovaného) použití pojmu ‚monoteismus‘³²¹ pro výroky (natož pak koncept) Deuteronomia a potažmo celého Starého zákona.

8.1. Nástin hlavních tezí

Pečlivé lexikální a exegetické analýze Deuteronomia předchází v této knize obsažná první kapitola, ve které si MacDonald klade za cíl prozkoumat význam pojmu monoteismus a historii starozákonního bádání o monoteismu.

MacDonald začíná analýzou *Počátku ‚monoteismu‘*,³²² tedy prvního známého použití tohoto pojmu. Zdůrazňuje, že tak činí „ne proto, že by(ch) měl zato, že první použití slova v nějakém ohledu determinuje pozdější užití, ale protože – jak tvrdí mnoho teologů – toto první použití sdílí mnoho rysů s pozdějšími užitími.“³²³ První známé použití slova monoteismus je možné nalézt v díle cambridgeského platonika Henry Mora (1614–87); konkrétně v jeho knize *Vysvětlení velkého tajemství zbožnosti*

³¹⁸ MACDONALD, *Deuteronomy*, 52. MacDonaldova kurzíva.

³¹⁹ MACDONALD, *Deuteronomium*. Původní doktorská práce byla předložena pod názvem *Jeden Bůh nebo jeden Pán? Deuteronomium a význam ‚monoteismu‘*.

³²⁰ MACDONALD, *Deuteronomy*, 216.

³²¹ MacDonald dává tento pojem důsledně vždy do uvozovek.

³²² Následující odstavce jsou sumářem této první kapitoly MacDonaldovy monografie (MACDONALD, *Deuteronomy*, 1-58), resp. stať MACDONALD, *Origin*, která je revidovanou verzí části této kapitoly. Sumář strukturují podle MacDonalda.

³²³ MACDONALD, *Deuteronomy*, 2. Hned lze předestřít, že MacDonald tvrdí (jak shrnuje jinde), že „vytvoření (pojmu monoteismus; pozn. jp) je v nemalé míře spojeno s určitou racionalitou a přístupem k náboženství.“ (MACDONALD, *Monotheism*, 159).

z roku 1660.³²⁴ Podle MacDonalda More uspořádal tuto systematickou prezentaci křesťanského evangelia (kterou More prezentoval jako kulminaci svého badatelského díla) do čtyř částí, ve kterých demonstroval záhadnost [obscurity], inteligibilitu, pravdivost a užitečnost velkého tajemství evangelia. V první části věnované inteligibilitě tajemství, More rozdělil náboženství z období před Kristem a mimo křesťanský svět do pěti kategorií: 1. polyteisté; 2. uctívači samotného slunce; 3. panteisté; 4. uctívači věčného, duchovního bytí (to v Morově pohledu charakterizovalo velmi málo pohanů, bylo poskvrněno idolatrií a pravděpodobně bylo odvozeno z judaismu) a 5. Židé. Právě ve spojení s panteisty se poprvé vyskytuje slovo monoteismus. More tvrdí, že „učinit Svět Bohem, znamená neučinit žádného Boha; a proto tento druh *monoteismu* bezvěrců je *ateismem* stejného druhu, jakým byl předtím prokázán jejich *polyteismus*.“³²⁵

„*Monoteismus*“ a *typologie náboženství*. MacDonald vyzdvihuje skutečnost, že se Morovo vytvoření „monoteismu“ objevuje s ambiciózním pokusem vytvořit univerzální typologii náboženství podle vědeckého vzoru druhu a rodu.³²⁶ Tento první pokus o vědu o náboženství nebyl dostatečný, neboť zkušenost s jinými náboženstvími byla omezená. Navíc – slovy Petera Harrisona – „zatímco se v sedmnáctém a osmnáctém století konalo mnoho srovnávání ‚náboženství‘ (plurál; pozn. jp), většina z toho nebyla motivována hlubokým zájmem o náboženskou víru jiných národů, ale touhou získat výhodu nad teologickými protivníky.“³²⁷

Morovu klasifikaci mimokřesťanských náboženství lze zredukovat na pouhé dvě kategorie. Na jedné straně jsou dvě deficientní formy „monoteismu“ – judaismus a osvícené pohanství (viz výše kategorie 4. a 5.), a na druhé „ateismus“ (kat. 1.-3.). Podle MacDonalda má Moreův (spíše kuriózní) posun v Morově argumentu – totiž, že jak polyteismus, tak panteismus jsou variantní formy ateismu – dva důvody. Za prvé, More již v dřívějším díle ukázal omyl ateismu,³²⁸ a tedy zredukování polyteismu a panteismu na ateismus bylo efektivní strategií pro rychlé odbytí. Za druhé, jak kniha jasně ukazuje,

³²⁴ MORE, H. *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*. London, 1660.

³²⁵ H. More, citován MACDONALD, *Origin*, 206. Morova kurzíva. [„To make the *World* God, is to make no God at all; and therefore this kind of *Monotheisme* of the Heathen is as rank *Atheism* as their *Polytheisme* was proved to be before”].

³²⁶ MacDonald zde (a vůbec často) referuje k dílu Petera Harrisona, který „v jeho ‚*Náboženství*‘ a *náboženství* /plurál; pozn. jp/ v *Anglickém osvícenství* ukázal, že první kroky k vědě o náboženství se udály v sedmnáctém století, spíše než ve století devatenáctém.“ (MACDONALD, *Origin*, 206). Viz také MACDONALD, *Monotheism*, 159n.

³²⁷ Peter Harrison, citován v MACDONALD, *Origin*, 207.

³²⁸ MORE, H. *An Antidote Against Atheisme*. London, 1653.

More (který byl spolu s dalšími cambridgeskými platoniky hlavním apologetem v Anglii) viděl největší nebezpečí pro církve právě v *ateismu*,³²⁹ kterým myslel *učení materialismu*.³³⁰ Pro Mora tedy hlavním antonymem *monoteismu* nebyl *polyteismus*, ale materialistický *ateismus*.

„*Monoteismus*“, *rozum a vrozené ideje*. Morova apologetická strategie, jak získat zpět ke křesťanské víře ty, kteří byly svedeni spekulativním rozumem, byla učinit tak rozumem, příčinou jejich odpadnutí. More věřil, že rozum může dokázat existenci duchovního světa, existenci boje mezi říší dobra a zla a jistotu posledního soudu.³³¹ Tento přístup k problému ateismu byl podle MacDonalda přirozeným důsledkem typické epistemologie platoniků; jakkoli věřili v jednotu prostředků poznání, *role rozumu byla centrální*.

Rozumu podléhaly i smysly. Platonici tak vzdorovali vlivu myšlenky empiriků *tabula rasa*, kterou empirici zastávali jako stav počátku lidské mysli. Namísto toho platonici hájili myšlenku *vrozených idejí*. Latentně přítomné ideje stačí stimulovat. Tak je tomu i s představou jednoho Boha, která v tomto systému může být univerzálně potvrzena.

„*Monoteismus*“ *jako původní náboženství*. Stejně jako většina jeho současníků, i More považoval ranou historii náboženství za dějiny degenerace. (Pra)původní [primeval] náboženství bylo čisté a duchovní; pád přinesl obsesi se smyslovostí. Polyteismus a idolatrie byly důsledkem této degenerace. Přesvědčení, že původním náboženstvím byl monoteismus, nebylo v sedmnáctém století výrazněji zpochybňováno. Převaha tohoto pohledu byla podle MacDonalda výsledkem dvou předpokladů; že je monoteismus přirozený a že pravda je starší než omyl.

„*Monoteismus*“ *jako organizující princip a intelektualizace náboženství*.

S binárními oposity „monoteismus“–„ateismus“ mohl More kategorizovat spleť svět náboženství. S takto pojatým monoteismem mohou být měřena všechna náboženství,

³²⁹ Srov. poznámku Petera Harrisona: „Panovalo všeobecné přesvědčení, že ateisté jsou již v branách.“ (Harrison, citován v MACDONALD, *Origin*, 207).

³³⁰ Jehož hlavním představitelem byl Thomas Hobbes.

³³¹ Jak píše More v úvodu *Vysvětlení velkého tajemství zbožnosti*, usiluje ukázat, že „není žádný článek křesťanské víry, ani žádný zázrak – zmíněný v evangeliích či kdekoli jinde v Novém zákoně – který by byl udělán naším Spasitelem či se mu přihodil, jehož bych zde nepodal solidní a racionální vysvětlení, takže jsem si jistý, že každý člověk, který používá svého porozumění [Understanding] by někdy byl schopen předstírat jakýkoli Rozum proti křesťanskému náboženství.“ (MACDONALD, *Origin*, 205). MacDonald zde také zmiňuje Ralpha Cudwortha (Morova přítele a také cambridgeského platonika), který věřil, že „i Trojice byla přístupná rozumem. Jádro jeho *Pravého intelektuálního systému univerza* bylo „ukázat, že všichni lidé přirozeně tíhnou věřit v jednoho boha a mohou – skrze cvičení rozumu – dosáhnout dokonce těch pravd, které byly prohlašovány za doménu zjeveného náboženství.“ (MACDONALD, *Origin*, 209. Citace v druhé polovině je od P. Harrisona).

včetně křesťanství. V Morově knize se panteismus falešně prohlašuje za pravý monoteismus. Podobně v knize *Apokalypsa apokalyps*³³² Saraceni prohlašují, že zůstávají oddáni monoteismu. To je ovšem „ignorantské předstírání *monoteismu*, jako kdyby křesťanské náboženství bylo nekonsistentní v uctívání jednoho Boha, zatímco jasnější poznání tohoto jednoho Boha nás nedělá méně *monoteisty*, než jsou oni.“³³³

MacDonald upozorňuje na skutečnost, že „jakkoli působivý byl tento organizující princip, kladl důraz na jeden konkrétní aspekt náboženství“³³⁴ a opět odkazuje na P. Harrisona, který ukázal, jak v šestnáctém a sedmnáctém století začala být všechna náboženství – včetně křesťanství – definována propozičními výrazy: „Pravost či nepravost náboženství se stala funkcí pravosti či nepravosti propozic, které je konstituovalo. Pravé náboženství nebyla ryzí zbožnost, ale soubor určitého poznání.“³³⁵ Tato změna je také reflektována v tehdejší prudkém nárůstu „ismů“,³³⁶ jejíž je Moreův „monoteismus“ součástí.

Polyteismus

Křiklavým příkladem je v souvislosti prudkého nárůstu „ismů“ triumf „polyteismu“ nad „idolatrií“ coby nevhodnější antiteze pravého náboženství.³³⁷ Polyteismus byl znovuobjeven³³⁸ Jeanem Bodinem v roce 1580.³³⁹ MacDonald sumarizuje stať Gregora Ahna,³⁴⁰ ukazující, že

„polyteismus‘ ...reflektuje klasifikaci náboženství (plurál; pozn. jp) založenou na monoteistické perspektivě. Dále jazyk ‚polyteismu‘– ‚monoteismu‘ priorizuje jednu konkrétní otázku, otázku počtu božstev. Tato věc je zřídka, pokud vůbec, zájmem polyteistických náboženství.“³⁴¹

³³² MORE, H. *Apocalypsis Apocalypseos : Or the Revelation of St John the Divine Unveiled*. London, 1680.

³³³ H. More, citován v MACDONALD, *Origin*, 211.

³³⁴ MACDONALD, *Origin*, 211.

³³⁵ P. Harisson, citován v MACDONALD, *Origin*, 211.

³³⁶ Srov. *OED*, „ism, suffix“.

³³⁷ MacDonald zde (MACDONALD, *Origin*, 211) odkazuje ke studii SCHMIDT, F. *Naissance des polythéismes (1624-1757)*. *Archives de sciences sociales des religions*. 1985, Vol. 59, No. 1, 77-90.

³³⁸ Srov. πολυθεία u Filóna.

³³⁹ Tak to tvrdí MacDonald (MACDONALD, *Origin*, 211, resp. *Deuteronomy*, 6); *OED* připisuje první použití S. Purchasovi do r. 1613. Viz *OED*, „Polytheism“.

³⁴⁰ AHN, G. ‘Monotheismus’ – ‘Polytheismus’ : Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen. In DIETRICH, M.; LORETZ, O. *Mesopotamia – Ugaritica – Biblica : Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*. AOAT, Vol. 232. Neukirchen-Vluyn : Neukirchen Verlag, 1993, 1-24.

³⁴¹ MACDONALD, *Origin*, 212.

MacDonald tvrdí, že tímto nejsou zkeslena pouze polyteistická náboženství, ale že stejně zkeslena jsou i tzv. monoteistická náboženství³⁴² a shrnuje:

„První použití ‚monoteismu‘ jako klasifikace, do které patří křesťanství, se odehrává v konfliktu s filosofickým učením ‚materialismu‘. Cambridgeskými platoniky a Descartem bylo odsouhlaseno, že pojmy, kterými měla být tato bitva bojována, budou filosofické, spíše než teologické, a pojem ‚monoteismus‘ tuto dohodu odráží. Jinými slovy, ‚monoteismus‘ odráží klasifikaci náboženství (plurál; pozn. jp) založenou nikoli na vnitro-křesťanské perspektivě, ale na perspektivě odvozené z raného osvícenství... Souhlas s existencí jednoho Boha nepopisuje důkladně křesťanství, ani adekvátně neartikuluje jeho odlišnosti od ostatních náboženství. V raném křesťanství je víra [belief] v jednoho Boha vyjádřena ve vyznavačském kontextu kréda, které samozřejmě zahrnovalo mnoho dalších přesvědčení [beliefs].“³⁴³

„Monoteismus“ v moderním studiu Starého zákona a v Deuteronomiu

Po krátkém náčrtu dalšího vývoje „monoteismu“ po Moreovi³⁴⁴ se MacDonald obrací k diskuzi o monoteismu ve starozákonním bádání. Vybírá si tři reprezentativní dvojice: z pozdního devatenáctého století J. Wellhausena a A. Kuenena, z poloviny dvacátého století W. F. Albrighta a Y. Kaufmanna, a z pozdního dvacátého století R. Gnuseho a W. Dietricha.³⁴⁵ Díla všech těchto badatelů jsou podle MacDonalda postižena osvícenskou intelektualizací náboženství, jejich popis israelského (biblického) „monoteismu“ odráží vlastní osvícenský autoportrét.³⁴⁶ Tak např. již v Kuenenově díle – a po něm i v ostatních – lze podle MacDonalda najít „ostrou dichotomii mezi kultickým a etickým náboženstvím.“³⁴⁷ Israelské náboženství je vykresleno jako etické

³⁴² MacDonald zde uvádí judaismus a křesťanství.

³⁴³ MACDONALD, *Origin*, 212.

³⁴⁴ Zde MacDonald mj. upozorňuje na pozdější (nechtěný, ale přesto) dopad myšlenek cambridgeských platoniků na deisty, kteří dichotomii „duchovního“ a „materiálního“ přejali jako potažmo dichotomii etického a ceremoniálního a rozvinuli tak anticeremonialismus a antiklerikalismus. Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 16; a *IDEM*, *Origin*, 212.

³⁴⁵ Kromě těchto badatelů zde MacDonald zkoumá i pohled G. von Rada, kterého ovšem cení, neboť jako jediný ze všech pojednávaných badatelů upozorňuje na jasný rozdíl mezi israelským pojetím monoteismu a pojetím moderním. Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 40-42.

³⁴⁶ MacDonald také poukazuje k paralelní problematice v knize *Egyptan Mojžíš* (ASSMANN, *Moses*), ve které se Jan Assmann mj. taktéž zabývá zkeslením (v jeho případě) egyptského náboženství evropskými intelektuály, sebe-projektujícími do něj své osvícenské představy. Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 17-21.

³⁴⁷ MACDONALD, *Deuteronomy*, 29 a 51. MacDonald si všimá, jak (už) Kuenenem popsané náboženství proroků jako „etický monoteismus“ vede Kuenena k závěru, že právě etické je „tím jedním kanálem, který vede k pravému univerzalizmu. Neboť etické je tím univerzálně lidským.“ (Kuenen,

a anti-ceremoniální.³⁴⁸ S odkazem na R. Gnuseho (viz výše) upozorňuje, jak „navzdory oprávněné kritice rituálně–etické dichotomie ve studiu Starého zákona, tu jsou jednoduchá ztotožnění monoteismu s etikou stále k nalezení.“³⁴⁹ Zkrátka, je třeba se ptát, zdali „monoteismus“ adekvátně zachycuje, co Starý zákon říká o JHVH.³⁵⁰ (MacDonaldovu odpověď na tuto otázku jsem použil jako úvodní citát této kapitoly /viz výše/).

„Zející propast“, kterou nahlíží mezi „monoteismem“ (ve významu mu vymezeném pojednávány badateli) a Starým zákonem, MacDonald dokládá rozsáhlou analýzou specifických textů z Deuteronomia, které se v diskuzi o monoteismu objevují.³⁵¹ Je nad rámce této práce zde MacDonaldovu interpretaci představit,³⁵² nicméně jeho závěry jsou následující:

„Deuteronomium neprezentuje – a to v žádné části – učení o Bohu, které by mohlo být popsáno jako ‚monoteismus‘. To, že potvrzuje, že JHVH je jeden, který je jedinečný [unique], a že pro Israel žádný jiný není, je nepopíratelné. To ovšem není ‚monoteismus‘, alespoň ne ve významu, ve kterém je tento pojem obvykle užíván. V případě *Šemy* toto neznamená tvrdit nic nového. Můj argument ovšem je, že to platí i o takových pasážích, jako je Dt 4,35 a 39.“³⁵³

V otázce, „co je v Deuteronomiu míněno, když prohlašuje, že ‚JHVH je jeden‘ či něco podobného,“ dochází MacDonald k závěru: „Moderní ‚monoteismus‘ reprezentuje výzvu rozpoznat objektivní status metafyzické záležitosti,“ zatímco v Deuteronomiu „rozpoznání (o)jedin(ě)losti JHVH je výzvou k lásce JHVH, lásce, vyjádřené v poslušnosti a uctívání. Požadavek prokázat výlučnou věrnost (k) JHVH závisí

citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 25). Univerzalizmus (resp. etický univerzalizmus) je podle Kuenena tím, co umožňuje označit víru proroků za „monoteismus“. (*Ibid.*).

³⁴⁸ MACDONALD, *Deuteronomy*, 51.

³⁴⁹ MACDONALD, *Origin*, 213.

³⁵⁰ MACDONALD, *Deuteronomy*, 52.

³⁵¹ Např. Dt 6,4; 4,35 a 39; 32,39.

³⁵² MacDonlad hned na začátku avizuje, že jeho přístup je možné považovat za „kanonický“ v širším smyslu a blíže jej vymezuje na příkladech pojetí monoteismu u Johna Sawyera, Ronalda E. Clementse a Jamese A. Sanderse, se kterými sdílí jejich „synchrónní přístup k problému ‚monoteismu‘“, ale zároveň ukazuje, jak se od nich jeho vlastní přístup liší. (Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 1 a 52-58). Celou práci pak strukturuje podle jednotlivých výroků *Šemy*. Ta má v jeho práci centrální význam a je MacDonaldem mj. intertextuálně interpretována paralelou k Pís 6,8n. (Pro detailní rozbor viz *IDEM*, *Deuteronomy*, 59-96). Kontextuální a lingvistickou analýzou se MacDonald snaží dokázat, že v deuteronomickém kontextu slouží výše uvedené „monoteistické“ výroky Deuteronomia stejným nárokům JHVH na Israel jako *Šema* a nevyklučují existenci jiných bohů.

³⁵³ MACDONALD, *Deuteronomy*, 209. A o kousek níže: „Popis sdělení Deuteronomia jako ‚monoteistického‘ zatemňuje přinejmenším tolik, kolik osvětluje.“ (MACDONALD, *Deuteronomy*, 209n).

– pro svou rétorickou účinnost – na obecném [common] rozpoznání, že jiní bohové existují a představují vážnou výzvu závazku Israele (k) JHVH.³⁵⁴

Tyto rozdíly pokládá MacDonald za naprosto zásadní. „Jako článek poznání [knowledge] ‚monoteismus‘ selhává v porozumění důrazu Deuteronomia na ‚lásku‘ coby přílehlavou [appropriate] lidskou odpověď na (o)jedin(ě)lost JHVH.“³⁵⁵ Jde o lásku, která v sobě – oproti „článku poznání“ – zahrnuje i afektivní prvek. S ideou monoteismu coby „článku poznání“ také ostře kontrastuje důraz Deuteronomia „pamatovat na (o)jedin(ě)lost JHVH a nebezpečí zapomnění.“ Všeobecným předpokladem všech badatelů, kteří byli v knize pojednáni, bylo, že „monoteismus“ bylo poznání [realization], kterého Israel dosáhl v určitém bodu své historie, ze kterého již nemohl být návrat k polyteismu.³⁵⁶ Podle Kuenena je „odpadnutí od monoteismu k polyteismu... nemyslitelné“³⁵⁷ a pro Albrighta pouze „neznalí nebo pitomí [ignorant or moronic] jsou hojní polyteisté či henoteisté ve věku monoteismu.“³⁵⁸ Zkrátka, monoteismus Israele je obvykle považován za „krok/stupeň, ze kterého není cesta zpátky, a tento krok je primárně intelektuální.“³⁵⁹

Podobně Gnuseho modelem *přerušované rovnováhy* je monoteismus popisován jako evoluční vývoj v myšlení Israele exilní doby; nový druh nahrazuje níže postavený druh starší.

„Pro Gnuseho je tímto novým druhem prelineární *myšlení* a nahrazuje *myšlení* post-cyklické. Opět, co se změnilo je záležitost lidského poznání [knowledge], a toto nové poznání je o tolik racionálnější, že devoluce k polyteistickému post-cyklickému myšlení je nemyslitelná.“³⁶⁰

³⁵⁴ MACDONALD, *Deuteronomy*, 210.

³⁵⁵ MACDONALD, *Deuteronomy*, 210. K tomuto srov. teze *Ibid.*, 122n.

³⁵⁶ MACDONALD, *Deuteronomy*, 211n. Srov. výše s výrokem A. Kuenena: „Odpadnutí od monoteismu k polyteismu je nemyslitelné.“

³⁵⁷ A. Kuenen, citován v MACDONALD, *Deuteronomy*, 26 a 212.

³⁵⁸ ALBRIGHT, *Age*, 288.

³⁵⁹ MACDONALD, *Deuteronomy*, 212. MacDonald opět připomíná G. von Rada, který jako jediný z pojednávaných badatelů takto pojatý israelský monoteismus nepřijímá. Namísto statické, propoziční a racionalistické interpretace starozákonních textů von Rad trvá na konfesionalitě, vztahovosti a dynamice biblického monoteismu. Srov. von Radovo: „Vyznání Bohu, které říká ‚mimo Tebe není spasitele‘ – toto vyznání obrovské důvěry není usazené navždy, ale člověk se jej musí odvažovat znovu a znovu.“ (RAD, *Monotheism*, 138). Srov. MacDonalдово: „Zdá se být nepravděpodobné, že by *Urmonoteismus* zažil návrat v odborném bádání, nicméně Moreovo pojetí monoteismu obsahuje dynamiku, která byla často ztracena, když bylo křehké evoluční schéma zkombinováno s intelektualizovaným pojetím monoteismu. Morovo pojetí monoteismu dovoluje neustálou změnu v historii monoteismu na úrovni jedince i lidského pokolení jako celku. Monoteismus může být opuštěn i znovu získán. V mnoha moderních pojetích monoteismu tento vzhled chybí, a to včetně mnoha diskuzí o israelském monoteismu. Nejlepším příkladem tohoto je touha lokalizovat rozhodující moment průlomu monoteismu – bod, ze kterého se Israel již nemohl vrátit zpět, upadnout [backslide].“ (MACDONALD, *Origin*, 214n).

³⁶⁰ MACDONALD, *Deuteronomy*, 212. MacDonalдова kurzíva.

Takový přístup dává MacDonald do kontrastu s tím, co je o Izraeli po tomto „průlomem do monoteismu“ známo. S odvoláním např. na monografii Suzan Ackermanové,³⁶¹ která zde dokládá, že a jak „populární kultury pokračovaly během exilního i poexilního období.“³⁶² MacDonald podtrhává, že „náchylnost Israele k idolatrii není vyřešena poznáním jednoduchého faktu.“ Naopak, „zpráva o (o)jedin(ě)losti JHVH svědčí o tom, že rozpoznání a správná odpověď celým srdcem na panství JHVH je úkol, který je nesmírně namáhavý.“³⁶³

Další výrazný rozdíl v obou pojetích „monoteismu“ lze podle MacDonalda najít v hodnocení, výměru Israele. V moderním pojetí „monoteismu“ je jeho průvodní okolností „univerzalizmus“ (a je už jedno, co předchází čemu – jdou ruku v ruce). Zde upozorňuje na důraz Deuteronomia na „vyvolení Israele“. Pro Deuteronomium je „(o)jedin(ě)lost JHVH, vskutku JHVH sám, nemyslitelný bez Israele. V srdci pareneze Deuteronomia je vztah mezi JHVH a Israelem.“³⁶⁴

„Monoteismus“ také podle MacDonalda nepostihuje, co v Deuteronomiu znamená říci, že „JHVH je Bůh“ (יהוה אלהים). Věrnost, milost a žárlivost JHVH, v Deuteronomiu demonstrována na vyvolení Israele, je zde založena na konkrétním jednání JHVH se svým lidem. Na nich JHVH ukazuje, že je Bohem. Existence ostatních bohů zde, podle MacDonalda, popřena není. V teologickém diskurzu lze říci, že „prohlášení JHVH za Boha není primárně ontologickým, ale více soteriologickým prohlášením (ačkoli takovéto prohlášení s sebou nese ontologické implikace).“³⁶⁵

V samém závěru MacDonald shrnuje: „Analýza významu ‚monoteismu‘ ukazuje, že prohlášení Deuteronomia, že ‚JHVH je jeden‘ pro Israel, nemůže být vymezena pojmem ‚monoteismus‘. Vskutku, v mnoha bodech je toto dvojí neslučitelné.“³⁶⁶ Ve hře jsou tak podle MacDonalda možnosti užívání pojmu monoteismus ve starozákonním bádání vůbec. Zcela nezbytná je jeho další precizace.³⁶⁷

³⁶¹ ACKERMAN, S. *Under Every Green Tree : Popular Religion in Sixth-Century Judah*. HSM 46. Atlanta, 1992.

³⁶² S. Ackerman, citována v MACDONALD, *Deuteronomy*, 212.

³⁶³ MACDONALD, *Deuteronomy*, 213.

³⁶⁴ MACDONALD, *Deuteronomy*, 215.

³⁶⁵ MACDONALD, *Deuteronomy*, 215.

³⁶⁶ MACDONALD, *Deuteronomy*, 221.

³⁶⁷ „S mým argumentem – že užití pojmu má obecně za následek intelektualizaci isrealského náboženství, plochý ‚univerzalizmus‘, a důraz na metafyzickou realitu Boha, spíše než na jeho charakter, a že jako takový neposkytuje dobrý popis isrealského náboženství – je třeba se vypořádat, má-li pojem hrát užitečnou roli ve starozákonním bádání.“ (MACDONALD, *Deuteronomy*, 218).

Nejlepší „startovní bod“ této precizace MacDonald vidí v „tradičních výrazech zbožnosti vycházející z církve a synagogy.“³⁶⁸

8.2. Dialogy

Výše jsem již uvedl několik bodů z MacDonaldovy značně ostré kritiky Gnuseho (viz výše).³⁶⁹ MacDonald také poukazuje na podobnost Gnuseho konceptu s konceptem Albrighta³⁷⁰ (Gnuseho „hlavního antagonisty“): „Oba vidí lidské intelektuální dějiny se vyvíjet v jasných stádiích, a oba vidí ‚monoteismus‘ jako revoluční moment v dějinách, jehož dalekosáhlé důsledky si žádají čas, aby byly plně rozpoznány.“³⁷¹ Gnusova práce „postupuje od popisu historických počátků ‚monoteismu‘ ke světónázoru ‚monoteismu‘“, což v mnoha ohledech odráží „přesvědčení [belief], že předtím, než je vyvozen význam, musí být podána historická zpráva....Učinit tento posun bez pojednání významu ‚monoteismu‘, se zdá nebezpečným.“³⁷² MacDonald se navíc ptá, zdali „pojmy jako ‚racionalizovaný‘, ‚lidská práva‘, ‚egalitářský‘ ‚univerzální bratrství a sesterství‘, ‚univerzalismus zdola‘ přiléhavě zachycují ať už biblický text či israelské náboženství.“³⁷³ A hodnocení Gnuseho ironicky zakončuje: „Jakmile bylo dosaženo pravého ‚monoteismu‘, nelze si návrat k ‚polyteismu‘ představit, neboť revoluční změna nás posunula na novou úroveň, která nyní pomalu evoluuje, dokud nás jiná dramatická změna nevezme na další úroveň lidského vývoje.“³⁷⁴

Gnuseho recenze MacDonaldovy knihy se nese ve velmi bodrém duchu.³⁷⁵ „Na tom, co říká, je mnoho pravdy,“³⁷⁶ soudí Gnuse a pokračuje:

„Ačkoli MacDonald kritizuje ostatní badatele v oboru, jeho teze není k těm jejich v diametrálním protikladu. Takoví badatelé, jako Bernhard Lang, Mark Smith a já, bychom souhlasili, že Deuteronomium nezastává monoteismus tak, jak by ho chápali moderní křesťané a židé. A ještě významněji – my všichni bychom souhlasili s MacDonaldem, že výroky víry v Deuteronomiu by měli být

³⁶⁸ MACDONALD, *Deuteronomy*, 221. Srov. *IDEM, Deuteronomy*, 218n.

³⁶⁹ Podrobněji viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 44-51 a MACDONALD, *Whose Monotheism*, 162n.

³⁷⁰ Pro MacDonaldovo pojednání Albrightova díla viz. MACDONALD, *Deuteronomy*, 29-34.

³⁷¹ MACDONALD, *Deuteronomy*, 48. A pokračuje: „Významný rozdíl mezi nimi je pouze v tom, kdy datují tento rozhodující zlom a jak ostře si jej představují.“ (*Ibid.*).

³⁷² MACDONALD, *Deuteronomy*, 48.

³⁷³ MACDONALD, *Deuteronomy*, 48.

³⁷⁴ MACDONALD, *Deuteronomy*, 49.

³⁷⁵ MacDonaldovu ostrou kritiku jeho díla hodnotí slovy: „Musím uznat, že jeho zhodnocení mého díla bylo výjimečně bystré [exceptionally insightful].“ (GNUSE, *Review of MACDONALD*, 558).

³⁷⁶ GNUSE, *Review of MACDONALD*, 558.

chápaný z hlediska výlučné náboženské oddanosti, ne z hlediska intelektuálního uznání [acknowledgement]. Nicméně je dobře, že MacDonald vynaložil úsilí se zaměřit na jeden důležitý soubor textů či jedno stádium v náboženském vývoji Izraele, aby toto bylo jasně zdůrazněno. Shrnující paradigmaty často nejsou zcela práva jednomu konkrétnímu stádiu náboženské evoluce.³⁷⁷

Gnuse se domnívá, že „někdy je nezbytné se na Starý zákon podívat našimi moderními kategoriemi, abychom dovolili starověkým textům promluvit potřebné a důležité poselství současnému světu.“³⁷⁸ Tvrdí, že MacDonald „nemůže popřít nějakou formu vývojového procesu, jinak bychom se nikdy nedostali z jejich (náboženství Izraele, pozn. jp) světónázoru k našemu světónázoru;“ že přeci „v nějakém bodě vzniklo poznání existence jediného [sole] božstva.“³⁷⁹ Gnuse upozorňuje, že biblická reference k tomuto „bodu“ je spojována s Deutero-Izajášem a uzavírá, že by ocenil, kdyby MacDonald býval do své práce zahrnul i koncepce Bernharda Langa a Marka Smithe, neboť právě v jejich dílech (ještě spolu s díly Mortona Smithe a Williama Devera) jsou nabídnuta „významná paradigmaty náboženského vývoje Izraele“.³⁸⁰

³⁷⁷ GNUSE, *Review of MACDONALD*, 559.

³⁷⁸ GNUSE, *Review of MACDONALD*, 559.

³⁷⁹ GNUSE, *Review of MACDONALD*, 560.

³⁸⁰ GNUSE, *Review of MACDONALD*, 560. Pokud jde o MacDonaldův rozhovor s dalšími (mnou pojednanými) badateli, lze najít MacDonaldovu zmínku o Smithově knize *Počátcích biblického monoteismu*, na kterou MacDonald odkazuje v souvislosti s „recentním zdráháním se [reluctance] mezi některými badateli prohlašovat těžký ontologický význam pro Deutero-Izajášovu rétoriku.“ (MACDONALD, *Monotheism*, 163. MacDonaldova kurzíva).

ČÁST IV.

VLASTNÍ ZHODNOCENÍ DISKUZE A ZÁVĚRY

9. Předběžné shrnutí a zhodnocení: „vznik monoteismu“

„Mezi otázkami, týkajícími se israelské náboženské odyseje, je ta po počátku monoteismu intelektuálně a teologicky primární.“

- Baruch Halpern³⁸¹

Hned první větou v *Úvodu* byla čtenáři této práce vnucena otázka monoteismu jako otázka po jeho vzniku. Ne náhodně. Představit monoteismus jako téma starozákonního bádání znamená představit bádání obrovskou měrou vedené právě touto otázkou. Své celkové zhodnocení cesty, které v této IV. části předkládám – kde se průběžně pokouším o zhodnocení pojednaných autorů, jejich konceptů a vzájemných dialogů, jako i další literatury³⁸² – začnu proto právě u této problematiky.

Celkově pokládám za důležité mít na paměti, že u zrodu moderní biblistiky³⁸³ stála snaha jí přiřknout roli historickou.³⁸⁴ Ve starozákonní biblistice je důsledkem tohoto nároku „koter osvícenského racionalismu a historismu“³⁸⁵ oddělení a neustálé napětí mezi perspektivou *dějin (náboženství) starověkého Israele a teologií Starého zákona*.³⁸⁶ Toto napětí lze samozřejmě dobře pozorovat i v bádání o monoteismu.

9.1. Bernhard Lang a Mark S. Smith

Přístup badatelů pojednaných v části II. této práce je více určen *dějinnou* perspektivou (jakkoli odlišně, specificky, je u každého dále přístup rozpracován). Hned na konceptu Langa lze, myslím, dobře ilustrovat dva základní rysy či důrazy, které se v současné diskuzi objevují (kromě těch nejjobecnějších, které jsem v souvislosti se zlomem v bádání zmínil již v kap. 3.): Za prvé, monoteismus vznikl v dějinách (náboženství) starověkého Israele relativně pozdě. Lang – a většina současných historiků náboženství – tento vznik situuje do období exilu, resp. šestého století.³⁸⁷ Israelské náboženství před tímto obdobím je popisováno jako polyteistické, resp. henoteistické či monolatrické (V dnešním úzu jsou ovšem henoteismus i monolatrie pouze podoby hierarchického polyteismu s teleologickým směřováním k monoteismu).

³⁸¹ HALPERN, *Pipes*, 77.

³⁸² V této části odkazuji k dalším pracem, jejichž podrobnější představení jsem již nezahrnul do rámce této práce.

³⁸³ Počátky moderní biblistiky bývají spojovány s (inaugurační) „programovou“ přednáškou Johanna Ph. Gablera. Viz BOERS, *Gabler*.

³⁸⁴ Viz PRUDKÝ, *Biblistika*, 118n.

³⁸⁵ PRUDKÝ, *Biblistika*, 118n.

³⁸⁶ Srov. kontroverzi mezi Ondřejem Stehlíkem a Filipem Čapkem v STEHLÍK, *Hospodin* a ČAPEK, *Zákon*.

³⁸⁷ Pro podrobnější přehled datování vzniku monoteismu viz níže kap. 10.

Za druhý základní rys lze označit snahu vysvětlit vznik monoteismu jako odraz společensko-náboženského dění a vposledku produkt tehdejších politických událostí.³⁸⁸

Lang konkrétně přičítá vznik monoteismu působení hnutí „Jediný/ě JHVH“. S postulátem existence tohoto menšinového prorockého hnutí jeho hypotéza takřikajíc stojí a padá. Základní postulát přitom Lang zakládá pouze na značně vysoko datovaných biblických textech (tradicích), které mu jsou primárním zdrojem pro rekonstrukci dějin (náboženství) starověkého Israele. Jakkoli lze ve třech textech, v nichž jsem Langovu hypotézu sledoval, pozorovat posuny,³⁸⁹ i ve své nejnovější knize trvá na tom, že toto hnutí působilo „ne později než okolo roku 750.“³⁹⁰ Hodina stoupenců „Jediný/ě JHVH“ pak nastává v kritické situaci, způsobené dobytím Jeruzaléma, kdy se jim jejich program konečně podaří vítězně prosadit – vzniká monoteismus.

Smith vidí za vnikem monoteismu více vlivů než jen (Langovu) prorockou menšinu. Vznik monoteismu je komplexním procesem „konvergence“ a „diferenciace“ JHVH s ostatními božstvy západosemitského panteonu a od nich; procesem, který je nesen všemi složkami tamější společnosti.³⁹¹ Vzniklý monoteismus je ovšem pro Smitha pouze transformovanou podobou „konceptuální jednoty“ předchozího polyteismu této širší kulturně-náboženské oblasti.

Lang i Smith se ovšem ve výše uvedených základních rysech podobají.³⁹² Navíc lze v dílech obou autorů pozorovat několik shod v důrazech, které pokládám za mimořádně důležité. Dvě z nich bych zde rád vyzdvihnul: Za prvé, jakkoli oba ve svém bádání postupují metodami historiků náboženství a přijímají deskriptivní kategorie této disciplíny (polyteismus, monolatrie, monoteismus), Lang spěchá zdůraznit, že israelský monoteismus má povahu soteriologicky fundovaného vztahu: „kromě JHVH není jiného boha, který by jednal jako zachránce“³⁹³ a „tento *jediný* bůh je bohem *Israele*.“³⁹⁴

³⁸⁸ Srov. níže kap. 11.3.

³⁸⁹ Viz pozn. č. 119 v kap. 4.

³⁹⁰ LANG, *Hebrew God*, 188.

³⁹¹ Jde o proces vedoucí „od polytistického Ugaritu přes polyteistický Israel k monoteistickému Israeli.“ (Viz podtitul kapitoly v SMITH, *Memoirs*, 101).

³⁹² Ne nepodobná je i jejich metodologie. Primárními prameny jsou ovšem Smithovi vedle biblického textu navíc ugaritské texty. (Celkově však jeho poznámka v *Rané Historii* „tato práce se soustředí více na literární data než na archeologické informace“ /SMITH, *History*, 17/ platí i pro ostatní jeho díla).

³⁹³ LANG, *No God*, 48.

³⁹⁴ LANG, *Movement*, 45. Langova kurzíva.

Podobně Smith (který si je dobře vědom limitů nábožensko-deskriptivních kategorií; viz výše kap. 5.2.) mluví o monoteismu jako o „druhu starověké rétoriky posilující výlučný vztah Israele s jeho božstvem.“³⁹⁵

Za druhé, oba badatelé shodně uznávají, že samý počátek trajektorie „monolatrie – monoteismus“ vysledovat nelze. Lang (který se pokouší o výčet možných faktorů, které „mohly přispět k... formaci“ monolatrie) jasně říká, že „nemůžeme s jistotou rekonstruovat počátky monolatrie.“³⁹⁶

Podobný tah lze pozorovat i u Smithe. Ten v závěrečné kapitole své knihy *Raná historie* seřazuje badatele podle jejich představ o dataci vzniku monoteismu („mojžíšovské období“, „království“ a „exil“) a poukazuje na nedostatky každé z těchto hypotéz. Poté předkládá svou pozici takto:

„V analýze prezentované v předchozích kapitolách je klasický problém monoteismu odsunut dále do minulosti. Nejde o to určit nejranější případy monolatrie; spíše se stará otázka po vysvětlení monoteismu stává novým problémem objasnění fenoménu konvergence, stádia israelského náboženství ještě staršího, než je vznik monolatrie.“³⁹⁷

Podle Smithe je konvergence v raném Izraeli ovlivněna třemi rovinami vývoje: První odráží kenaanské dědictví Israele (El, Baal, Ašera apod.). Druhá zahrnuje rysy, které Izrael v prvním miléniu sdílel se svými sousedy (vzestup nového národního božstva, přítomnost bohyně-družky a malé množství doložených božstev v porovnání se západosemitskými kulturami druhého milénia). Do třetí pak patří „charakteristiky specifické israelské kultuře, jakými jsou nový bůh, JHVH, tradice odlišného původu a jižní svatyně, požadavek anikonismu a pokles antropomorfismu. Žádného z těchto prvků třetí skupiny se nelze dovolávat pro vysvětlení konvergence.“ A to i přesto, že právě tyto prvky „jsou těmi nejslibnějšími vysvětleními, které dnes známe.“³⁹⁸ Smith vysvětluje, že

„dovolávat se jich by bylo založeno na předpokladu, že tyto náboženské prvky byly příčinami, ne důsledky. Historický vztah, ležící za těmito položkami... není znám a jak vysvětlit vznik kterékoli z těchto položek je pro dobu železnou I historicky problematické ... Vývoj ležící za israelským monoteismem se stává

³⁹⁵ SMITH, *Origins*, 9.

³⁹⁶ LANG, *Movement*, 19.

³⁹⁷ SMITH, *History*, 197.

³⁹⁸ SMITH, *History*, 198.

nemožné vysledovat zpátky až do bodu historického vzniku starověkého Israele kolem 1200.³⁹⁹

Tím ovšem, že „příčiny israelské ‚konvergence‘ nejsou zřejmé,⁴⁰⁰ Smith, který zde vytváří rozšířené schéma ‚konvergence – monolatrie – monoteismus⁴⁰¹ a hledá počátky monoteismu právě v konvergenci, odsunuje vlastně – taktéž jako Lang – problematiku kořenů monoteismu za hranice možností historického bádání.⁴⁰²

9.2. (Diana V. Edelmanová a) Thomas L. Thompson

Zcela za hranicemi možností historického bádání – přímo jako nepatřičnou – vidí diskuzi o předexilních podobách israelského monoteismu (a „israelského“ náboženství vůbec) Edelmanová a Thompson. Taková diskuze je podle nich předznamenána zděděnými a osobními – na víře založenými – filtry, zastírajícími čistý historický obraz. Ten je možné sledovat až v období poexilním. Po vyhodnocení dostupného materiálu Thompson mluví o „inkluzivním monoteismu“ perského období, který později, v reakci na helénistický synkretismus, ustupuje „exkluzivnímu monoteismu“.

Je mimo mé schopnosti posoudit konkrétní odborné spory mezi těmito badateli a např. Smithem.⁴⁰³ Tematizovat zde budu jejich metodologické a teologické/filosofické předpoklady. Hans M. Barstad ve svém pojednání *Historie a Hebrejská Bible*⁴⁰⁴ označuje Thompsona a badatele k dějinám (náboženství) starověkého Israele podobně přistupující za reprezentanty „prvních z posledních modernistů.“⁴⁰⁵ Stejným směrem míří i poznámka Filipa Čapka na adresu těchto badatelů:

„Historický a archeologický výzkum pojmávaný jako práce ‚hard facts‘, s jejichž pomocí lze dešifrovat ‚jak se věci měly‘, a tím je odlišit od spekulativních a

³⁹⁹ SMITH, *History*, 198.

⁴⁰⁰ SMITH, *History*, 198. Sledovat lze podle Smithe pouze „spletité cesty od konvergence k monolatrii a monoteismu.“ (*Ibid.*).

⁴⁰¹ Srov. SMITH, *History*, 13 a 198; a SMITH, *Origins*, 246, pozn. č. 31.

⁴⁰² Srov. hodnocení Stephena Gellera: „Žádnému historikovi se nikdy nepodařilo definitivně zodpovědět ‚Proč‘ jakékoli historické záležitosti – natož pak záležitosti takové náboženské a psychologické komplexnosti, jakou je počátek monoteismu.“ (GELLER, *God*, 315).

⁴⁰³ Viz výše bibliografii v kap. 6.3.; především EDELMAN, *Review*. (Podobně jako nejsem schopen posoudit adekvátnost Smithova /či Handyho/ čtyř-úrovňového modelu božstev. Viz např. kritiku v WIGGINS, *Review*).

⁴⁰⁴ BARSTAD, *History*.

⁴⁰⁵ BARSTAD, *History*, 51. „Lemche a Thompson – očividně si neuvědomující skutečnost, že to, co bychom mohli nazvat konvenčním konceptem historie dneška je *vysoce* problematické – stále pracují v rámci historického kritického výzkumu, předpokládajíce, že historie je vědou a že je třeba pracovat s ‚ověřenými‘ [hard] fakty.“ (*Ibid.* Barstadova kurzíva).

nevědeckých tezí starozákonních teologií, je pouze jednou z možností, jak problematiku vztahu Starého zákona a ‚skutečných‘ dějin Izraele vnímat.⁴⁰⁶

Thompsonovi a jeho souputníkům bych nevyčítal jejich zdráhání a skepsi nad možnostmi psát dějiny Izraele ranějších období, než jsou ta, pro která shledávají v jimi zvolené metodologii patřičnou oporu. Spíše se chci ptát, jak jimi vytyčenému programu byli právy v předložené koncepci mapující dobu perskou a helénistickou. Domnívám se totiž, že jejich koncepce vykazuje do značné míry totéž, co se tito badatelé snaží odstranit: „zděděné a osobní – na víře založené – filtry.“⁴⁰⁷ Thompsonovu „víru“, či „filtr“ v předložené práci spatřuji v jeho dogmatické/spekulativní koncepci původn(ějš)ího „inkluzivního“ monoteismu, který autor kontrastuje s následným – ovšem „zpátečnickým“ – „exkluzivním“ monoteismem.⁴⁰⁸ Na tomto se – po mém soudu – ukazuje, že – jak podotýká Čapek – „dogmatismus badatelů... (této; pozn. jp) skupiny, který je při rekonstrukci dějin (náboženství) Izraele ve hře, nemusí být o nic menší než dogmatismus stoupců teologie Starého zákona.“⁴⁰⁹ Domnívám se, že zcela odstranit „zděděné a osobní – na víře založené – filtry“ není možné (a snad ani ne žádoucí).⁴¹⁰ Fakta jsou němá a bez subjektu (vždy zaujatého) interpreta nicneřikající; v nejlepším případě velmi málo říkající.⁴¹¹

Barstad ve své stati vyzdvihává *narativní historii* a její *pravdu* s tím, že se domnívá, že nám – díky naší „obsesi s historickými fakty“ – „bude ještě dlouho trvat, než se plně naučíme respektovat a chápat, že narativní pravda se liší od pravdy

⁴⁰⁶ ČAPEK, *Zákon*, 71.

⁴⁰⁷ Viz úvodní citát v kap. 6. (EDELMAN, *Introduction*, 25). Srov. se Smithovo poznámkou, kterou cituji v samém závěru kap. 6.3.

⁴⁰⁸ Navíc, jak ukazuje Pavel Hošek (HOŠEK, *Na cestě*) na příkladu křesťanství, exkluzivismus a inkluzivismus jsou pojetí, která jsou v daném náboženství svými stoupcem zastávána ve všech obdobích paralelně, vedle sebe. Srov. CLEMENTS, *Monotheism*, 339n; a také oddíl *Politika, inkluzivita, exkluzivita a univerzalizmus* v kap. 11.2.

⁴⁰⁹ ČAPEK, *Zákon*, 72. Srov. poznámku Jamese Barra: „V mé zkušenosti nejsou historici náboženství znatelně méně umínění a předpojatí než (řekněme) teologové.“ (BARR, *Concept*, 130).

⁴¹⁰ Srov. s Barstadovou domněnkou: „Pokud by naším jediným zájmem měla být historická (ověřitelná) pravda, pak by historie starověkého Izraele měla být pouze velmi krátká (napsaná na deseti stránkách nebo tak nějak), ale byla by také nesmírně nudná.“ (BARSTAD, *History*, 64).

⁴¹¹ Srov. tvrzení historika a sociologa Davida Horrela: „Jakýkoli přístup k historii je veden metodami, předpoklady a přesvědčeními badatele, a přijetí pouze empirického zájmu v datech je nutno vidět jako zatajení (implicitní) teorie... Nelze jednoduše hledat sociální fakta, neinterpretovaná data, prosta potřeby teoretické diskuze či reflexe o předpokladech konkrétních přístupů k historii... filosofických a epistemologických předpokladech, které podepírají jednotlivé typy přístupu.“ (HORREL, *Introduction*, 10n). Na Smithovi je v tomto ohledu sympatické, jak přiznává, resp. zdůrazňuje, že obraz, který vykresluje, je „nezbytně dílčí, zaujatý [partial] a subjektivní.“ (SMITH, *History*, 18). Smith neustále připomíná, jak je jeho bádání nutno vidět ve světle jeho zázemí coby římského katolíka, spolu s jeho sňatkem s ortodoxní židovkou. Viz např. SMITH, *Pattern*, 18n; *IDEM*, *Memoirs*, 132, 159, či 167.

konvenční historie, ale že to není podřadnější pravda.“⁴¹² Jistě. Pokud ovšem přijmeme, že se narativní historii, resp. obrazu, který Israel sám o sobě ve Starém zákoně vykreslil, věnuje *teologie Starého zákona*, zůstává otázkou, kdo bude (mezitím) dělat onu „konvenční historii“ (náboženství) starověkého Israele; i z Barstadovy stati se totiž lze dočíst, že nám „bude ještě dlouho trvat“, než se zbavíme naší „obsese s historickými fakty“. S Barstadem (i Čapkem) tedy souhlasím potud, pokud je zachována pluralita metodologií. Domnívám se, že skutečné jádro věci spočívá v uvážení a rozhodnutí, pro co je ta která metodologie – a potažmo jí dosažená „pravda“ – dobrá.⁴¹³

9.3. Nathan MacDonald a Robert K. Gnuse

MacDonaldův přístup k interpretaci Deuteronomia může být podle jeho vlastních slov celkem řazen mezi „kanonické“ přístupy, zajímavící se synchronně o „konečný tvar“ starozákonního textu – tedy přístup *teologický*.⁴¹⁴ Srovnáním tímto způsobem interpretovaného Deuteronomia a v něm obsaženého „monoteismu“ s užitím pojmu/konceptu „monoteismu“ v dějinách starozákonního bádání, dochází MacDonald k závěru, že tyto dva „monoteismy“ se radikálně liší. Moderní koncept monoteismu je veskrze racionalistický, zatímco Deuteronomium představuje pohled spíše vztahový. V užití „monoteismu“ ve starozákonním bádání nachází implicitně dědictví intelektualizace náboženství a osvíceneckých představ Boha (konstrukt „monoteismu“), který postupně dichotomizuje kult a etiku, partikularitu a univerzalitu, a to ve prospěch etiky a univerzality; ukazuje, jak již první použití tohoto pojmu Henry Morem sdílí mnoho rysů s pozdějšími užitími.

S trochou nadsázky lze říci, že MacDonald posunuje klasický problém „vzniku monoteismu“ do r. 1660, tedy do období vzniku tohoto pojmu, resp. svébytného typu konceptu. Nejen tímto se MacDonald rozchází s typickou cestou, kterou se ubírá většina starozákonního bádání o monoteismu. V přístupu k biblickému textu chce postupovat induktivně.⁴¹⁵ Dochází tak k podobným závěrům, jako mnoho *starozákonních*

⁴¹² BARSTAD, *History*, 53.

⁴¹³ Jedním z praktických průmětů takového zvažování v oblasti biblistiky je i církevní život. V *Dodatku č. I* předkládám své kázání, kde jsem se mytologický („polyteistický“) obraz panteonu starověkých západosemitských náboženství – použitý v Žalmu 82 – pokusil zpracovat homileticky.

⁴¹⁴ Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 1 a 53. Domnívám se, že MacDonaldovo dílo lze považovat za (na dané téma) konkrétní aplikaci metody, kterou rozvíjí Brevard S. Childs. (Viz např. CHILDS, *Context; IDEM, Biblical Theology; IDEM, Old Testament Theology*). Srov. také níže kap. 11.1. a 11.2.

⁴¹⁵ Viz MACDONALD, *Monotheism*, 167. Srov. s poznámkou L. Hurtada, týkající se novozákonního bádání o monoteismu: „Je zde tendence postupovat, jako kdybychom předem věděli, co ‚monoteismus‘

teologů.⁴¹⁶ Jakkoli se MacDonald ve své monografii zabývá pouze Deuteronomiemi (což mu vyčítá především Gnuse, který tyto texty považuje pouze za „jedno stádium v náboženském vývoji Israele“; viz výše kap. 8.2.), v *Závěru* se ptá, zdali „to, co bylo ukázáno, že platí o Deuteronomiu, by mohlo také platit o zbytku Starého zákona, včetně kněžského materiálu a Izajáše 40-55.“⁴¹⁷ Přestože pro takový závěr zde MacDonald přiznává potřebu „detailní exegetické práce“, o několik stránek dále se odvažuje tvrdit, že jeho argument „nedovoluje [prohibits] přímočarou aplikaci tohoto pojmu na jakoukoli jinou biblickou knihu.“⁴¹⁸ MacDonalduv (jinak smělý) závěr je podepřen i skutečností, že – jak potvrzuje Petersen – rozhlédne-li se člověk po dílech starozákonních teologů, „monoteismus v Israeli je relativně bezvýznamný.“ Podle Petersona to dokládají např. díla Reventlowa a Clementse, podobně jako dřívější práce von Rada a Eichrodta.⁴¹⁹ Recentní teologie Starého zákona z pera např. Brevarda S. Childse či W. Bruegemanna, jako i několik dalších článků a komentářů od dalších současných badatelů, ukazují podobným směrem jako práce MacDonalda. (K tomuto viz kap. 11.).

MacDonald si přesto musí nechat líbit otázku, zdali si pro svou práci nevybral takřikajíc „snadné terče“. Vybrané tři páry badatelů, podobně jako biblická kniha Deuteronomium, přeci jen v současné diskuzi o monoteismu nejsou hlasy nejsilnějšími; s Gnusem lze souhlasit, že za takové lze spíše považovat B. Langa či M. Smithe a z biblických knih Deutero-Izajáše. MacDonalduvu volbou autorů a textu lze (na straně druhé) nahlížet jako příklady, které (mu) slouží spíše pro zdůraznění jeho hlavních tezí.

O náznak vskutku grandiózní syntézy se pokusil **Gnuse**,⁴²⁰ který v historiky (náboženství) datovaném vzniku monoteismu zakládá svou teologickou koncepci již

musí znamenat, což se ukazuje jako velmi moderní, monistická forma monoteismu... Namísto tohoto spíše aristotelského přístupu se zasazují pracovat více induktivně, zjišťováním toho, co je „monoteismus“ na základě takřikajíc evidence toho, čemu ti, co se sami prohlašují za monoteisty, věří a co praktikují.“ (HURTADO, *Monotheism*, 354).

⁴¹⁶ Viz níže kap. 11.

⁴¹⁷ MACDONALD, *Deuteronomy*, 209.

⁴¹⁸ MACDONALD, *Deuteronomy*, 219.

⁴¹⁹ PETERSEN, *Israel*, 92. V poznámce pak Petersen ovšem poukazuje k dílu R. Knierima a J. Sanderse, kteří se – každý svým způsobem – tématem monoteismu zabývají. Na druhé straně Petersen – ne zcela výstižně (i přesto, že stať píše v r. 1988) – považuje téma monoteismu za „marginální“ i v bádání o dějinách (náboženství) Israele.

⁴²⁰ MacDonaldu spolu se Smithem patří k nemnoha badatelům, kteří recezovali Gnuseho knihu s kritickými poznámkami (taktéž ještě např. Richard S. Hess v HESS, *Review of GNUSE*); obecně kniha sklídila v zásadě kladný ohlas (viz ACKERMAN, *Review*; CRAGHAN, *Review*; HENDEL, *Review of GNUSE*) či indiferentní (WHITELAM, *Review*).

vzniklého⁴²¹ – a přece ještě i dnes „vznikajícího monoteismu“ univerzalistického charakteru. *Dějiny (náboženství) starověkého Israele* se v Gnusově monografii prolínají nejen s *teologií Starého zákona* a teologií systematickou, ale také s filosofií dějin a moderní evoluční teorií.⁴²² Vzniku „monoteismu“ – ať už jako velevýznamné historické události (nejen) Předního východu v axiální epoše, či jako ultimátnímu úběžníku evoluce (náboženství) lidstva⁴²³ – je v tomto konceptu přisouzena zásadní centrálnost.

Jakkoli lze ocenit Gnuseho interdisciplinární rozhled, na jeho pojetí israelského monoteismu lze dobře pozorovat ty rysy, které jsou předmětem MacDonalldovy kritiky,⁴²⁴ jak je ostatně snad patrné i z nástinu hlavních tezí obou badatelů i jejich vzájemné interakce.⁴²⁵ Pokládám za vhodné rozdělit možnou kritiku Gnuseho do tří rovin: první je jeho pojetí monoteismu; druhou rovinou je jeho specifický nábožensko-dějinný, resp. historicko-teologický přístup; a třetí jeho model specifické procesuální teologie a evoluční teorie. K rovině první viz obsáhlou kritiku MacDonalldovu. Co se týče roviny druhé, přikláním se zde k metodologickému pluralismu,⁴²⁶ ve kterém ovšem každý vykladač hledá nejpřiměřenější metodu pro daný předmět, a ve kterém si je vědom limitů zvolené metody.⁴²⁷ S tímto úzce souvisí rovina třetí: Jakkoli mohou mít evoluční paradigmaty svůj heuristický význam i pro biblistiku,⁴²⁸ Gnuse si pro tuto oblast – po mém soudu nepřiměřeně – vynucuje jejich hegemonii; podle něho „musíme

⁴²¹ Srov. jeho: „V určitém bodě v lidské historii jsme se dostali od polyteismu k monoteismu.“ (GNUSE, *Review of SMITH*).

⁴²² Ne neprávem takový koncept Smith označuje za „prolegomena k“ či „náznaky ‚velké syntézy‘“ náboženské a sociální historie, teologie, evoluce, resp. lidského vývoje a evoluční teorie. (SMITH, *Review of GNUSE*, 125 a 127). Ne neprávem se také Smith brání zapracování své vlastní koncepce do té Gnusovy. (Viz výše kap. 7.2.).

⁴²³ Srov. také Gnuseho teze v GNUSE, *Directions*, předně s. 901-904.

⁴²⁴ Podle MacDonalda lze v odborných kruzích snad jen těžko hledat ukázkovější příklad pojetí monoteismu, na kterém by se důrazy jeho kritiky daly představit lépe. (V tomto smyslu se MacDonald sám vyjádřil v soukromém rozhovoru, který mi laskavě poskytl dne 13. července 2006 v St. Andrews, UK. *Rozhovor s Nathanem MacDonaldem*). Nicméně tytéž aspekty MacDonald nalézá i např. v *Teologiích ve Starém zákoně* Erharda S. Gerstenbergera (GERSTENBERGER, *Theologies*); viz MACDONALD, *Monotheism*, 163-167.

⁴²⁵ Nad Gnuseho recenzí MacDonalldovy knihy se snad lze i ptát, zdali tento badatel MacDonalldově kritice svého díla vůbec porozuměl. (Srov. GNUSE, *Review of MACDONALD*; a MACDONALD, *Deuteronomy*, 44-52 a *passim*).

⁴²⁶ Toto přesvědčení vyjadřuje i MacDonald. Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 1.

⁴²⁷ Srov. poznámku Marka G. Bretta, který v přehledovém článku o kanonickém přístupu (resp. kritice) a starozákonní teologii – poté, co pojednal přístup Childse a Brueggemanna – říká: „Badatelé, jakými jsou Albertz a Gnuse, by nesouhlasili s tímto kanonickým zarámováním práce, a měli by na své straně podporu pohledu teologické reflexe Schuberta Ogdena. Nicméně, vzhledem k tomu, že máme disciplínu zvanou Starozákonní teologie (či ‚Teologie hebrejské bible‘), zdálo by se, že biblické texty budou hlavním předmětem práce.“ (BRETT, *Criticism*, 80).

⁴²⁸ Viz pronikavé poznámky Jamese Barra v BARR, *Concept*, 85-99. (Obzvlášť upozorňuji na zdařile vtipnou poznámku o dinosaurovi na s. 92).

rozumět biblickému jazyku v jeho evolučním kontextu, abychom ocenili hloubku jeho smyslu.⁴²⁹

Za podobně pochybné pokládám i Gnuseho trvání na egalitářství, které podle něj jde s (jím představeným) monoteismem ruku v ruce. Podle něj „historici a teologové zaznamenávají, že sociální reforma – ať už jako ideální výraz či skutečná praxe – často nastává, když se zprvu objeví monoteistická víra.“⁴³⁰ Nejen, že pro doložení tohoto tvrzení uvádí pouze svou vlastní knihu (mimořádně právě monografii *Žádní jiní bohové*), předně opomíjí mnoho badatelů, kteří tyto klady naopak (v protikladu k monoteismu) oceňují na polyteismu.⁴³¹ Domnívám se, že všem těmto postojům je společná jakási ideologizace – ať už „monoteismu“ či „nemonoteismu“. Jak v této souvislosti trefně vystihuje Smith, takoví badatelé „předpokládají, že monoteismus je kulturní a náboženský fenomén sám o sobě. Tyto diskuze zhmotnily myšlenku monoteismu a oddělily ji od jejího širšího náboženského kontextu.“⁴³² „Monoteismus“ je v práci používán jako jakýsi všepostihující teologumenon.

Na Gnusově knize ovšem lze ocenit pokojný styl, ve kterém je psána. Za hlavní přednost pak pokládám Gnusovy sumáře konceptů vývoje monoteismu několika desítek nejpřednějších současných badatelů.⁴³³

⁴²⁹ GNUSE, *Gods*, 122. Celkově jsou navíc v práci (nebezpečné) náznaky smazávání rozdílu mezi biologickým a kulturně náboženským vývojem (s naivním optimismem o pokroku).

⁴³⁰ GNUSE, *Emergence*, 315.

⁴³¹ Viz výše kap. 2.5., oddíl *Psychologické, sociologické a nábožensko-dějinné otázky (násilí)*. Srov. také např. s knihou Reginy M. Schwartzové *Prokletí Kaina : násilnický odkaz monoteismu* poukazující na nebezpečí biblického monoteismu, v jejímž závěru Schwartzová volá: „Ta stará ‚monoteistická‘ kniha musí být zavřena.“ (SCHWARTZ, *Curse*, 176). Ne v nepodobném duchu se také nese stat' českého religionisty Břetislava Horyny *Monoteismus : krátké dějiny jedinobožství*, pro kterého jsou „dějiny monoteismu... dějinami krve... Vzpouza proti monoteistické netoleranci přinesla do evropské kultury znovu ideu náboženské tolerance, jež je nemonoteistickým náboženstvím vlastní.“ (HORYNA, *Monoteismus*, 11n). Viz s. 6161n v přehledovém článku T. M. Ludwiga v *The New Encyclopædia Britannica* (LUDWIG, „*Monotheism*“). Pokusu docenit „polyteistické systémy“ je věnována ročenka Tradiční kosmologické společnosti z r. 1989 (DAVIES, G. /ed./, *Polytheistic Systems. /Cosmos : The Yearbook of the Traditional Cosmology Society 5/*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1989. Viz předně vstupní příspěvek Deirdre Greena *Na cestě k přehodnocení polyteismu* /GREEN, *Towards/*). Jistou „obhajobou polyteismu“ [a plea for polytheism] (SMITH, *Origins*, 77) je i Smithova kniha *Počátky biblického monoteismu*: „Tato kniha je mým prvním pokusem ocenit konkrétní polyteismus známý ze starověkého Ugaritu.“ (SMITH, *Origins*, 13). Náznak takového docenění lze vidět i ve stati německého starozákonníka Norberta Lohfinka *Polyteistický a monoteistický způsob mluvy o Bohu ve Starém zákoně*, který teze o israelském „polyteismu“ přecházejícím do „monoteismu“ (méně nuancovaně než Smith) přijímá s tím, že v těchto způsobech mluvy jde o „dvojí řeč“, ne dvojí věc.“ (LOHFINK, *God*, 147). Srov. také kritiku monoteismu a jeho politických implikací (ve prospěch trinitarianismu) od Jürgenena Moltmanna v MOLTSMANN, *Trinity*, 192-200 a *IDEM*, *Unity*, resp. i další příspěvky ve sborníku GEFFRÉ, *Monotheism*.

⁴³² SMITH, *Origins*, 11.

⁴³³ Viz GNUSE, *Gods*, 62-128; resp. *IDEM*, *Emergence*.

V jisté schematizaci se snad dá říci, že Lang se Smithem – kteří jsou si svým přístupem (i závěry) pravděpodobně nejbližší – se vlastně pokouší o jakousi historickou prezentaci starozákonního náboženství; v dílech obou jsou ovšem značné (a u takového přístupu v tomto rozsahu nevyhnutelné) přesahy do disciplíny, kterou je možné označit jako chronologicky zaměřenou teologii Starého zákona (na způsob historické teologie).⁴³⁴ Na tento přístup navazuje i Gnuse; v jeho díle jsou ovšem starozákonní materiál i závěry ostatních starozákonních badatelů (včetně závěrů Smithe a Langa) natlačeny do jeho specifického dějinně-evolučního konceptu vývoje náboženství lidstva. Ani program Edelmanové a Thompsona se (samozřejmě) neubráníl teologickým, filosofickým či jinak „ideologickým“ premisám. Zcela odlišně monoteismus tematizuje MacDonald, který chce k biblickým textům přistupovat „kanonicky“ a teologicky je interpretovat v synchronní perspektivě.

V následujících kapitolách bych rád formuloval některé ze svých dalších postřehů a závěrů. Nejprve rozvinu základní MacDonalldovu tezi na příkladu problematiky datování vzniku monoteismu (kap. 10) a poté (v kap. 11) se – s pomocí dalších badatelů – pokusím shrnout několik poznámek k diskuzi.

⁴³⁴ Tímto směrem také – zdá se – ukazuje např. James Barr v BARR, *Concept*.

10. Otázka datování vzniku monoteismu

10.1. Potíže s datováním vzniku monoteismu

„Ve světle nyní dostupných dat je dokonale jasné, že období mezi 1350 a 1250 *ante* se ideálně hodilo pro zrod monoteismu.“

- William F. Albright⁴³⁵

Časté přijetí historické role pro starozákonní bádání lze v oblasti studia o biblickém monoteismu pozorovat velice zřetelně, neboť bádání je zde provázeno snahou zachytit vznik monoteismu na časovou osu takto pojatých dějin. O odpověď na otázku „kdy vznikl monoteismus?“ se vskutku pokouší většina badatelů; ne neprávem ji Mark Smith nazývá „klasickým problémem monoteismu.“⁴³⁶

Již dříve (v kap. 2.3.) jsem citoval D. Petersena, který po přehlédnutí variant nabídnutých starozákonními badateli uzavírá, že „člověk vnímá určitou jalovost v pokusech definovat *to* století, během kterého se Israel stal monoteistickým.“⁴³⁷ Přestože lze registrovat jako současný většinový názor datování do období exilu (kam je většinově datován text tzv. Deutero-Izajáše),⁴³⁸ je celkový rozptyl v datování značně široký.⁴³⁹ Petersenův přehled⁴⁴⁰ lze rozšířit na ještě výrazně širší spektrum, než které zachytil. Na jedné straně jej lze doplnit např. o studii Alana R. Millarda *Abraham, Achnaton, Mojžíš a monoteismus*,⁴⁴¹ ve které Millard obhájí „historickou a logickou možnost monoteismu“ pro Abrahama a Mojžíše.⁴⁴² Na druhé straně spektra Petersenova

⁴³⁵ ALBRIGHT, *Age*, 12.

⁴³⁶ SMITH, *History*, 197.

⁴³⁷ PETERSEN, *Israel*, 97. Petersenova kurzíva.

⁴³⁸ Tak to vyjadřuje např. J. Day ve svém přehledovém článku z r. 2000: „Během posledních desetiletí zde bylo pokračující obecné odmítnutí pojetí, že by plně-rozkvetlý [full-blown] monoteismus sahal do raných dob Israele (myšlenka kdysi spojená s W. F. Albrightem). Byl zde všeobecný návrat k pohledu Wellhausena, že absolutní monoteismus nebyl dosažen až do Deutero-Izajáše v exilu, a že jeho úspěch byl postupným procesem ve vývoji, ve kterém monolatrická výzva Elijáše, dílo klasických proroků a deuteronomistické reformní hnutí, hrálo významnou roli. (DAY, *Religion*, 438. Srov. IDEM, *Yahweh*, 228n). Podobně R. Gnuse: „Druhý Izajáš... nám zajišťuje to, co je revolučním průlomem do monoteismu, a většina badatelů rozpoznává, že zastává absolutní a univerzalistický monoteismus, rozvinutý daleko za myšlení jeho předchůdců.“ (GNUSE, *Gods*, 207). A G. Theissen: „O počátcích monoteismu se živě diskutuje. Současný konsensus je, že nestál na počátku historie Israele, ale že byl výsledkem dlouhého vývoje zahrnujícího mnoho konfliktů, a že se prosadil a stal etablovaným až v čase exilu s Deutero-Izajášem.“ (THEISSEN, *Theory*, 333).

⁴³⁹ V roce 2002 hodnotí Patrick D. Miller bádání v posledním čtvrtstoletí: „Ohledně počátků monoteismu ve starověkém Israeli nebylo dosaženo žádného konsenzu. Naopak, vzdálenost mezi perspektivami v této otázce je snad větší než kdy předtím.“ (MILLER, *Foreword*, x).

⁴⁴⁰ Srov. s přehledem Marka Smithe v SMITH, *Origins*, 149-151 a R. Gnuseho v GNUSE, *Gods*, 62-115 a IDEM, *Emergence*.

⁴⁴¹ MILLARD, *Abraham*.

⁴⁴² Viz MILLARD, *Abraham*, 120n. (Již z takového tvrzení je patrné – snad netřeba podotýkat – že obě zmíněné biblické postavy Millard považuje za „historické“ osoby). Podle MacDonalda (MACDONALD, *Deuteronomy*, 32), Marka Smithe (SMITH, *Origins*, 149) a R. Gnuseho (GNUSE, *Gods*, 108n) israelskému náboženství přičítá monoteismus v době Mojžíše i Johannes C. de Moor v MOOR, J. C. de.

přehledu stojí období exilu. Sem snad lze zařadit i závěr bádání výše pojednaného Langa a Smithe, ačkoli Smith je připraven vznik monoteismu Israele datovat i o století dříve.⁴⁴³ Naopak Thompson (spolu s dalšími vlivnými badateli)⁴⁴⁴ mluví o monoteismu až pro období poexilní. Patrně nejdále na této straně pomyslné časové osy lze najít názor edinburgského historika náboženství Petera Haymana ve stati nazvané *Monoteismus – zneužitě slovo v judaistice?*,⁴⁴⁵ který zde tvrdí, že monoteismu judaismus nedosáhl dříve než v období středověku.⁴⁴⁶

Důvodů „jalovosti“ v pokusech datovat vznik monoteismu by mohlo být jmenováno mnoho. Mohlo by např. být poukázáno na absenci konsenzu v datování a historické povaze biblických materiálů (předně těch, které byly tradičně považovány za předexilní). Po mém soudu má ovšem MacDonald v souvislosti s touto problematikou zdaleka nejzávažnější postřeh, když tvrdí:

„Je typické, že badatel správně definuje ‚monoteismus‘ ještě předtím, než přistoupí k biblickým textům (seřazeno chronologicky), aby zjistil přesný moment, kdy se ‚monoteismus‘ objevil. Mé tvrzení je, že takovéto úvahy o definici ‚monoteismu‘ nejsou dostatečně důkladné, neboť konceptualizace ‚monoteismu‘ s sebou nese specifickou koncepci náboženského přesvědčení [belief], která může ovlivnit úlohu historického popisu.“⁴⁴⁷

Jinými slovy, jak říká MacDonald na jiném místě, „otázkou není pouze jaké datum pro původ ‚monoteismu‘ ve starověkém Israeli určití badatelé předložili, ale jaké konkrétní porozumění ‚monoteismu‘ vedlo jejich historickou rekonstrukci.“⁴⁴⁸

Konkrétní pojetí (konceptu) ‚monoteismu‘, které má ten který badatel na mysli, když se

The Rise of Yahwism : The Roots of Israelite Monotheism. Revised and enlarged 2nd ed. (1990). BETL 91. Leuven : Leuven University Press ; Uitgeverij Peeters, 1997. R. Gnusem jsou v kapitole s de Moorem pojednání také Irving Zeitlin, Jeffrey Tigay a Jeanne Fowler. Viz GNUSE, *Gods*, 105-109; *IDEM*, *Emergence*, 325.

⁴⁴³ Viz SMITH, *Origins*, 10. Srov. výše (kap. 5.2.) jeho důraz na roli monarchie.

⁴⁴⁴ V sumáři R. Gnuseho je do blízkosti Thompsonových závěrů řazen Niels P. Lemche, Giovanni Garbini, Lowell Handy, Herbert Niehr a Philip Davies. Viz GNUSE, *Gods*, 109-115; *IDEM*, *Emergence*, 325-328.

⁴⁴⁵ HAYMAN, *Monotheism*.

⁴⁴⁶ Na základě zkoumání židovského přesvědčení o „existenci dvou bohů“ (a angelologie) Hayman tvrdí, že „monoteismus se zdá být nevhodným termínem pro popsání celé té pestré škály židovských přesvědčení o Bohu; alespoň před středověkem.“ Do té doby je totiž „Bůh... jediným objektem uctívání, ale není jedinou božskou bytostí.“ (HAYMAN, *Monotheism*, 11 a 15). Viz shrnutí jeho tezí v HURTADO, *Monotheism*, 352n; a DAY, *Religion*, 438n. Hayman si je dobře vědom výstřednosti své pozice; jinde prozrazuje, že sám za současnou středovou [middle-of-the-road] pozici v otázce datování vzniku monoteismu považuje období poexilní. Viz HAYMAN, *Review*, 355.

⁴⁴⁷ MACDONALD, *Origin*, 204.

⁴⁴⁸ MACDONALD, *Deutonomy*, 2.

jeho vznik pokouší datovat, zásadně ovlivní výsledné datování. Neshoda v tom, „co“ se hledá, je jedním z rozhodujících důvodů, proč se lze jen těžko shodnout v otázce „kdy“.

10.2. Potíže s definováním „monoteismu“

„Nikdo zatím neposkytl definici ‚monoteismu‘, která by uspokojila každého!“

- C. J. Labuschagne⁴⁴⁹

V předchozí podkapitole vyznačenou souvislost mezi datováním vzniku monoteismu a jeho definováním, lze obzvlášť zřetelně pozorovat na příkladu definice, kterou si pro své bádání vytyčil William F. Albright.⁴⁵⁰ Jeho definice monoteismu byla – podle Theophila J. Meeka – jádrem legendárního sporu mezi těmito badateli. Albright, přesvědčený, že Mojžíš byl monoteistou, byl v dopise z r. 1938 Meekem kritizován:

„Od té chvíle, co jsem se vrátil domů, jsem dohledával slovníkové definice henoteismu, monolatrie a monoteismu, a jsem přesvědčen více než kdy předtím, že používáte monoteismus ve významu, který není slovníky podporován. Ve své knize (*Hebrejské počátky*)⁴⁵¹ monoteismem míním výlučné uctívání a víru [belief] v jednoho boha a popření i samotné existence jiných bohů, kteří, pokud v ně někdo věří, jsou pouhými výtvoři fantazie bez jakékoli reality. Rozdíl mezi námi se zdá být do značné míry rozdílem v definici, ale je nešťastné, když lidé definují slova odlišnými způsoby.“⁴⁵²

Albright na tyto námitky reagoval a ve své monografii o monoteismu se rozhodl blíže určit, koho za monoteistu pokládá takto:

„Byl Mojžíš pravým monoteistou? Jestliže je ‚monoteistou‘ míněn myslitel s takovými názory, jako byly názory Filóna Judejského nebo rabbiho Akiby, sv. Pavla nebo sv. Augustina, Mohammeda nebo Maimonida, sv. Tomáše nebo Kalvína, Mordechaje Kaplana či H. N. Wiemana, Mojžíš monoteistou nebyl. Na straně druhé, jestliže je pojmem ‚monoteista‘ míněn ten, kdo učí existenci pouze jednoho Boha, stvořitele všeho, zdroje spravedlnosti, který je stejnou měrou mocný v Egyptě, na poušti a v Palestině, který je bez sexuality a bez mytologie, který je lidský formou, ale nemůže být spatřen lidským okem a nemůže být

⁴⁴⁹ LABUSCHAGNE, *Incomparability*, 143.

⁴⁵⁰ Ponechávám zde stranou poznámky k Albrightovu (i dalších) předporozumění a metodologii. Podrobně v LONG, *Albright*.

⁴⁵¹ MEEK, *Origins*.

⁴⁵² T. Meek (*Letter dated January 22, 1938, American Philosophical Society Albright Personal Corresp. 1936-38*), citován v SMITH, *Origins*, 150; a IDEM, *Stories*, 34.

žádnou formou reprezentován – pak byl zakladatel YHWHismu jistě monoteistou.⁴⁵³

Meek trvá na tom, že „monoteista je ten, kdo věří, že je pouze jeden Bůh (s velkým *b*) a rozhodně [definitely] nevěří v existenci žádných jiných.“⁴⁵⁴

Z mnoha poznámek, které by se daly k uvedeným definicím říci,⁴⁵⁵ chci zde poukázat na tyto aspekty: Za prvé a nejdříve: je patrné, že Albright si vymezil širší definici „monoteismu“ (resp. „monoteisty“)⁴⁵⁶ než Meek.⁴⁵⁷ Navíc, jak podotýká MacDonald, Albright nikde neukázal, že by Mojžíš „učil existenci pouze jednoho Boha.“ V porovnání se zbytkem jeho definice se zdá, že Albright zde pracuje s (nevyřčeným) předpokladem; totiž, že jsou-li kromě víry v jednoho Boha přítomny všechny ostatní prvky, pak i ten poslední musí být jako důsledek ostatních přítomen. Pro Meeka pokud není víra v jednoho Boha vyjádřena explicitně, nelze mluvit o „monoteistovi.“ MacDonald zde poukazuje k tomu, že Meek⁴⁵⁸ nikde netvrdí, že ostatní prvky Albrightova popisu „monoteisty“ nejsou důsledky víry v pouze jediného Boha. Pro Meeka má pravý „monoteismus“ za své důsledky univerzalizmus a etiku. Podle něj musí ovšem být explicitně uvedeny tyto důsledky *spolu s* vírou v jednoho Boha.

Smith má zato, že „Meek měl správný postřeh“, protože „Albright předložil takové vymezení významu slova, které se hodilo jeho pohledu na věc.“⁴⁵⁹ Albrightova definice podle něho měla „málo co společného s významem monoteismu *per se*,“ resp. s „normálním významem tohoto slova.“⁴⁶⁰ Poté, co k oběma badatelům uvádí své kritické poznámky, Smith uzavírá, že „debata mezi Albrightem a Meekem nic nevyřešila.“ Smith má ovšem na mysli předně nevyřešenost „historických otázek“.⁴⁶¹ Na straně druhé lze (spolu s MacDonaldem) pokládat za významné, že Albrightova práce iniciovala diskuzi okolo významu „monoteismu“. (Jakkoli je nepravděpodobné, že by

⁴⁵³ ALBRIGHT, *Age*, 271-272.

⁴⁵⁴ MEEK, *Monotheism*, 22.

⁴⁵⁵ Podrobný rozbor sporu je pojednán např. v MACDONALD, *Deuteronomy*, 32-36; IDEM, *Monotheism*, 161-163; SMITH, *Origins*, 150n; a IDEM, *Stories*, 34-36. MacDonald navíc sleduje, jak se do sporu zapojil H. H. Rowley. Srov. také s pojednáním o monoteismu od Jamese Barra v BARR, *Problem* (spor Albrighta a Meeka Barr pojednává na s. 52n); byť je nutno registrovat, že Barr později považuje tuto svou stat' za „nevyzrálou“ (ačkoli neuvádí proč). (Viz BARR, *Law*, 18; a IDEM, *Faith*, 144).

⁴⁵⁶ Jakkoli lze v Albrightově definici pozorovat posun v monoteismu Mojžíše a monoteismu Filóna a dále, monoteismus Mojžíšův byl podle Albrighta stejný jako monoteismus např. Hilelův – farizeje žijícího v druhé polovině 1. století: „Mojžíš byl tolik monoteistou, co Hilel.“ (ALBRIGHT, *Age*, 401).

⁴⁵⁷ Co je zde řečeno o Meekovi, platí podle MacDonalda taktéž i pro H. H. Rowleyho.

⁴⁵⁸ Totéž platí pro H. H. Rowleyho.

⁴⁵⁹ SMITH, *Stories*, 34.

⁴⁶⁰ SMITH, *Origins*, 150, resp. IDEM, *Stories*, 34.

⁴⁶¹ Viz SMITH, *Origins*, 151, resp. IDEM, *Stories*, 35n.

Albright takovou diskuzi rozpoutat zamýšlel, a jakkoli je tato diskuze vposledku podřízena „klasické“ otázce po datování vzniku monoteismu).

Smithova (a podobně i Meekova) výtku Albrightovi, že „předložil takové vymezení významu slova, které se hodilo jeho pohledu na věc,“ se zdá být oprávněná. Po mém soudu je ovšem oprávněná i otázka, zdali vposledku není bádání již vždy ovlivněno „pohledem na věc“, resp. vlastním porozuměním jednoho B/boha („monoteismu“) daného badatele, ve kterém se zprvu jednoduché otázky ohledně existence jednoho Boha a popření existence jiných bohů mohou jevit jako mimořádně složité. Ukazuje se totiž, že přestože slovo „monoteismus“ je odborný termín (a jako takový by měl být jednoznačně určen svou definicí), jeho význam se – vzhledem ke skutečnosti, že tyto definice i pojem sám pracují s těžko uchopitelným pojmem $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ – s kontextem daného badatele proměňuje a není tedy beze zbytku vymezen termínem samým. I přes shodu v důrazu první části slova „monoteismus“, $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, lze jen těžko očekávat shodu ve způsobu, jakým je pojat $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, tedy to, čeho – resp. ten, koho – má být jeden.⁴⁶² Tyto obtíže, resp. neprojasněnost (neprojasnitelnost?) definice monoteismu, se kterou se pracuje, lze např. pozorovat i u tak kritického badatele, jakým je James Barr. Od něj se lze dočíst:

„Považuji za možné, vskutku plausibilní, že monoteismus – ve smyslu situace, kde lidé měli pouze jednoho boha, o kterého vskutku a zásadně šlo [who really and essentially mattered] – byl v Israeli ‚přirozený‘. Jednalo se již o přesvědčení obecné a společensky akceptované; bezpochyby zpočátku v konkrétní skupině, nakonec ovšem napříč israelskou společností. To mělo bezpochyby svůj ‚počátek‘ či ‚vznik‘, ale tyto leží daleko v minulosti, mimo dosah jakékoli skutečné biblické evidence... Skupina – snad zpočátku značně malá skupina – byla fanaticky monoteistická a její soustředění na svého jednoho boha se prosadilo, když bylo ustanoveno za národní víru [faith].“⁴⁶³

I v Barrově definici monoteismu tedy – podobně jako v Albrightově – zcela chybí (jinak časté) vymezení monoteismu aspektem „existence pouze jednoho B/boha“, resp. „popření existence bohů jiných.“

⁴⁶² Srov. VOGEL, *Monotheism*, 261n.

⁴⁶³ BARR, *Law*, 19.

Ve světle užití pojmu „monoteismus“ starozákonními badateli⁴⁶⁴ se Meekova teze, že „tradice má pouze jeden druh monoteismu,“⁴⁶⁵ jeví jako nepřesvědčivá, ba přímo jako zcela neudržitelná.

10.3. Shrnutí

„Další diskuze nad terminologií zůstává *sine qua non* pro studium izraelského náboženství.“

- Mark S. Smith⁴⁶⁶

Pokud ponecháme stranou mnoho otázek týkajících se povahy a datování biblických látek, spolu s otázkami metodologickými a epistemologickými,⁴⁶⁷ můžeme snad učinit předběžné (jakkoli schematické a zjednodušující) shrnutí:

Teorie historicky prvotních monoteismů se spokojí s pojmem „monoteismus“ fenoménem vymezeným pouze tak, že má jít o *představu vůbec nějakého (jednoho) boha*.⁴⁶⁸ Jiní, kteří hledají *uctívání pouze jednoho jediného boha*, jej mohou nalézt už u Abrahama,⁴⁶⁹ Achnatona,⁴⁷⁰ Mojžíše,⁴⁷¹ či izraelských proroků devátého a osmého století. Achnatonovi ale chybí *etický rozměr*, namítají další,⁴⁷² a u zmíněných izraelských proroků postrádají *popření existence ostatních bohů*⁴⁷³ a *univerzalizmus*.⁴⁷⁴

MacDonaldův postřeh o souvislosti mezi datováním vzniku monoteismu a jeho definováním mi přijde jako trefný,⁴⁷⁵ i když se zdá, že většina současných badatelů vymezuje monoteismus všemi výše uvedenými podmínkami a tento pak nachází v textu

⁴⁶⁴ Srov. MACDONALD, *Deuteronomy*, 22-52.

⁴⁶⁵ MEEK, *Monotheism*, 24.

⁴⁶⁶ SMITH, *Yahweh*, 225.

⁴⁶⁷ Některé tematizují v části IV.

⁴⁶⁸ Srov. výše s henoteismem M. Müllera.

⁴⁶⁹ Tak např. v MILLARD, *Abraham*. (Millard zde počítá s historicitou starozákonních postav).

⁴⁷⁰ U Achnatona samozřejmě nelze mluvit o „izraelském“ monoteismu, nicméně vzhledem k tomu, že jím v této diskuzi bývá argumentováno pro podporu monoteismu u Abrahama a Mojžíše, je jeho „monoteismus“ pro tuto diskuzi relevantní.

⁴⁷¹ Tak např. v ALBRIGHT, *Age*.

⁴⁷² Např. DAY, *Religion*, 437.

⁴⁷³ V souvislosti s „uctíváním pouze jednoho jediného boha“ bývá zvykem mluvit (přesněji) o monolatrii. B. Lang pak vznik (menšinové) monolatrie situuje do 9. st., zatímco např. T. N. D. Mettinger a R. Albertz ji pokládají za ještě starší (METTINGER, *Essence*, 412; ALBERTZ, *History*, 62). Mark Smith vzniku monolatrie (kterou – pokud je mi známo – nikde přesně nedatuje) předsouvá proces konvergence.

⁴⁷⁴ Srov. také oddíl *Politika, inkluzivita, exkluzivita a univerzalizmus* v kap. 11.2.

⁴⁷⁵ Podobný postřeh jako MacDonald (jakkoli pouze v poznámce pod čarou) má i Smith, když podotýká, že přístup „disidentů“ dnes běžného datování monoteismu do doby okolo exilu – jakými jsou J. C. de Moor a W. H. C. Propp – „je zavěšen na úskočné [slippery] definici monoteismu.“ (SMITH, *Origins*, 279).

tzv. Deutero-Izajáše, který je (opět většinou) datován do období exilu.⁴⁷⁶ To je vymezení „monoteismu“ i výsledný názor, který snad lze v současnosti pokládat za badatelský konsensus. Přesto v diskuzi přetrvávají důležité otázky (mimo té, jak tento fenomén interpretovat; viz kap. 11.).

10.4. Přetrvávající otázky

„V nebi jsou vskutku dvě moci/dva bozi [powers].“
- 3 Henoch 16,3⁴⁷⁷

Jak jsme viděli výše, Thompson nepovažuje za možné mluvit o monoteismu dříve, než v období poexilním. Takový názor by mohl být vysvětlen Thompsonovu celkovou metodologií – předně nízkého datování starozákonních textů. Názor Haymana, který nepovažuje za možné mluvit o monoteismu dříve, než v období středověku, již ovšem takto vysvětlit nelze. Předně: Hayman poukazuje k období, které již nespadá do „rajónu“ vymezeného starozákonnímú badání. Uvedená stať je příspěvkem (spíše) do novozákonní diskuze o monoteismu, které má zase svůj „kánon“ otázek.⁴⁷⁸ Za společné oběma debatám lze ovšem považovat MacDonaldovu otázku, co je vlastně „monoteismem“ míněno. Za výstředním (?) závěrem Haymana lze totiž najít jiné (výstřední?) vymezení „monoteismu“, než se kterým pracuje většina (alespoň – pokud mohu posoudit – starozákonních) badatelů. Hayman poukazuje k představě „dvou mocí/bohů“ v antickém judaismu. Podobně J. J. Collins⁴⁷⁹ uvádí celý výčet polo(?)božských figur judaismu tohoto období a upozorňuje, že jejich existence „nás nutí reflektovat, co je míněno pojmem ‚monoteismus‘.“⁴⁸⁰ V diskuzi tak přetrvává problematika pojednaná MacDonalodem. A nejen jím; řada dalších badatelů vyslovila závažné poznámky k významu a užití pojmu „monoteismus“. Alespoň některé z nich se v následujících kapitolách pokusím stručně nastínit. V popředí stojí hledisko terminologické – „co (všechno /ještě/, resp. co už) lze rozumět pojmem ‚monoteismus‘“; za nejzávažnější ovšem pokládám otázky teologické, otázky nad metodologií a vůbec samotnými předpoklady, které diskuzi o monoteismu strukturují.

⁴⁷⁶ Mimořádně zajímavé je také pozorovat, jak toto „nové“ jednotliví badatelé pojmenovávají. Např. B. Halpern zde mluví o přerodu od „monoteismu, neuvědomujícímu si sebe sama [unselfconscious m.]“ (který také pak nazývá „monolatrickým henoteismem“) k „monoteismu, uvědomujícímu si sebe sama [self-conscious m.]“, tedy k „radikálnímu monoteismu“. (HALPERN, *Pipes*, 85-88). (Pro nejruznější atributy monoteismu viz Dodatek č. 2 na konci této práce).

⁴⁷⁷ 3 Henoch 16,3 (*Sefer Hekalot*), citován v COLLINS, *Monotheism*, 87.

⁴⁷⁸ Snad z nejpřednějších je otázka, jak mohlo v „monoteistickém“ judaismu 1. st. *post* dojít k uctívání Ježíše. Viz např. příspěvky ve sborníku NEWMAN, *Roots*; či STUCKENBRUCK, *Monotheism*.

⁴⁷⁹ COLLINS, *Monotheism*.

⁴⁸⁰ COLLINS, *Monotheism*, 83.

11. Poznámky k celkové diskuzi

11.1. Problematika pojmu „monoteismus“

„První problém s monoteismem je výraz sám.“

- David Tracy⁴⁸¹

„Monoteismus“ jako kategorie pro biblicko teologickou interpretaci (?)

„Možná jsme neporozuměli kanonickému náboženství Israele, neboť preferovaná kategorie ‚monoteismus‘ mohla v důležitých ohledech překážet uchopení povahy starozákonního porozumění Boha.“

- R. Walter L. Moberly⁴⁸²

MacDonaldem podrobně pojednaná teze, že „mnoho popisů israelského monoteismu reflektuje intelektualizaci implicitní v pojmu ‚monoteismus‘ a jsou silně prodchnuty osvícenskými představami Boha,⁴⁸³ není ve starozákonním bádání ničím výjimečným. Již např. u von Rada se lze dočíst, že „koncepce monoteismu jako více méně obecného stádia lidského poznání – dosaženého judaismem, zajištěného a šířeného křesťanstvím – ze kterého již nelze zdvořile ustoupit, se poprvé objevila v období osvícenství a v mnoha myslích je pevně usazena dodnes.“⁴⁸⁴ Ústřední aspekty MacDonalldovy teze jsou artikulovány i např. v inaugurační přednášce Ulricha Mausera na princetonské univerzitě: „Je mou tezí, že *biblické trvání na (o)jedin(ě)losti Boží je natolik odlišné od současného monoteistického povědomí, že téměř všeobecný postup čtení Bible skrze brýle moderního monoteisty musí ústít ve vážné neporozumění její zvěsti.*“⁴⁸⁵ Podobné postoje lze nalézt i u Brevarda S. Childse (viz níže kap. 11.2.) či Waltera Brueggemanna:

„Monoteismus – jak je přítomný v klasické západní křesťanské teologii – je intelektuální prohlášení, že veškeré existenci předsedá pouze jeden Bůh.

Takovéto intelektuální prohlášení – jak je obvykle artikulováno – Bibli zajímá málo a způsobilo nekonečnou újmu v porozumění Bibli.“⁴⁸⁶

Ze stejných důvodů jako MacDonald dokládá ve stati nazvané otázkou *Jak vhodný je „monoteismus“ jako kategorie pro biblickou interpretaci?* i durhamský

⁴⁸¹ TRACY, *Paradox*, 30.

⁴⁸² MOBERLY, *Monotheism*, 233.

⁴⁸³ MACDONALD, *Deuteronomy*, 4.

⁴⁸⁴ RAD, *Monotheism*, 128.

⁴⁸⁵ MAUSER, *God*, 257. Mauserova kurzíva.

⁴⁸⁶ BRUEGGEMANN, *Monotheism*, 137.

starozákonník R. Walter L. Moberly⁴⁸⁷ zásadní nevhodnost tohoto pojmu pro biblistiku.⁴⁸⁸

(V mnoha z myšlenek o vzniku pojmu „monoteismus“ jako součásti osvícenecké konceptualizace náboženství navazují MacDonald i Moberly přiznaně⁴⁸⁹ na mimořádně pronikavou stať *Začátek a konec „náboženství“?* ze stejnojmenné knihy teologa a filosofa Nicholase Lashe.⁴⁹⁰ Lash celý tento osvícenský pokus nazývá „jednoduchou strategií pro komplexní svět.“⁴⁹¹)

Předtím, než se pokusím shrnout některé důvody a důrazy, kvůli kterým je „monoteismus“ z hlediska teologie Starého zákona problematizován (kap. 11.2.), předkládám některé postřehy o tomto pojmu jako nábožensko deskriptivní kategorii.

„Monoteismus“ (a/vs. „polyteismus“) jako nábožensko deskriptivní kategorie (?)

„Vskutku je možné, že klást alternativu monoteismus–polyteismus postuluje systém myšlení, do kterého fenomén mojžíšovské víry nemůže být vůbec inkorporován.“

- Gerhard von Rad⁴⁹²

S MacDonaldivými postřehy o vzniku pojmu monoteismus úzce souvisí i zavedení binární dvojice „monoteismus“–„polyteismus“. K jeho poznámkám, týkajícím se více otázek teologických (viz kap. 8.1., oddíl *Polyteismus*), bych rád položil otázku po přiměřenosti „monoteismu“⁴⁹³ jako nábožensko deskriptivní kategorie pro israelské (ale vlastně jakékoli) náboženství. Navazuji tímto na pozorování Haymana a Collinse, která jsem předestřel v kap. 10.4. Hayman i Collins se domnívají, že nad užitím pojmu „monoteismus“ pro popis judaismu i ještě (např.) prvního století *post* je třeba klást

⁴⁸⁷ MOBERLY, *Monotheism*. Moberly je mimochodem(?) vedoucím MacDonaldivy disertační práce..

⁴⁸⁸ Většina těchto badatelů rozšiřuje tento pohled na celou biblistiku. Stojí za povšimnutí, že MacDonaldiva (MACDONALD, *Origin*) i Moberlyho stať vyšly ve sborníku věnovaném problematice monoteismu v novozákonním (*sic!*) bádání. Podobně U. Mauser je profesorem novozákonní literatury a exegeze. Dobře známá je skutečnost, že B. Childs napsal svou teologii jako *Teologii Starého a Nového zákona*. Srov. reflexi limitů pojmu „monoteismus“ ve stati Michaela Macha (MACH, *Concepts*) či Larryho W. Hurtada (HURTADO, *Monotheism*).

⁴⁸⁹ Srov. MACDONALD, *Deuteronomy*, 5, 15; *IDEM*, *Monotheism*, 159n; a MOBERLY, *Monotheism*, 219-222.

⁴⁹⁰ LASH, *Religion*. (V názvu Lashovy knihy je oproti názvu stať vypuštěn otazník na konci). Srov. poznámku Tomáše Halíka o Lashovi: „Křesťanství se nechalo po osvícenství vmanévrovat do úplně nové podoby a ... právě tato podoba novověkého „náboženství“ – nikoliv víra, naděje a láska – je to, co je dnes v krizi a co skončí; za toto poznání vděčím zejména Nicholasu Lashovi.“ (HALÍK, *Noc*, 128).

⁴⁹¹ LASH, *Religion*, 10. Podobně např. David Tracy ve své – taktéž pronikavé – stati upozorňuje, že „monoteismus“ je osvíceneckým vynálezem... , který nese všechny znaky osvíceneckého racionalismu... Žel většina filosofických a i mnoho teologických užití slova „monoteismus“ stále nese tento dehistorizovaný a dekontextualizovaný osvícenský význam.“ (TRACY, *Paradox*, 30n).

⁴⁹² RAD, *Monotheism*, 129.

⁴⁹³ Resp. této dvojice; se Smithem předpokládám, že „polyteismus“ má význam či smysl pouze, když je kontrastován s monoteismem.“ (SMITH, *Origins*, 11).

otázky, neboť odhalují, že zde existovala představa více než jen jedné božské figury; totiž, že je tento méně „mono“, než se obvykle má zato. James Barr v této souvislosti (a v souvislosti se zmiňovaným článkem Haymana) poznamenává:

„Přijímám varování vyjádřené Dr. Peterem Haymanem z Edinburghu... V rámci světa židovského náboženství může být ‚monoteismus‘ jednoduchým a univerzálním pojmem. Ale z hlediska srovnání se – řekněme – světem Homéra, se židovské náboženství zdá extrémně odlišné a ‚monoteismus‘ se jeví přirozeným slovem k vyjádření tohoto rozdílu.“⁴⁹⁴

Jistě, ovšem takto užitá, resp. vymezená (nábožensko deskriptivní) kategorie „monoteismus“ zde dostává již zcela jiné, mnohem mlhavější kontury a další diskuze je tímto nasměrována k uvědomění si, že jakkoli jsou „monoteismus“ a „polyteismus“ „užitečnými termíny alespoň pro vstoupení... do této celkové diskuze“ – řečeno se Smithem – je třeba je užívat zároveň s rozpoznáním jejich limitů⁴⁹⁵ (*kontra* Gnuse). Podobně Collins mnohé vystihuje, když při bližším ohledání helénistického judaismu poznamenává: „Pojem ‚monoteismus‘ není úplně šťastný jako popis židovských přesvědčení [beliefs] v... předkřesťanském období. Přesto není ani úplně nevhodný.“⁴⁹⁶ Toto vědomí limitů binární dvojice „monoteismus“ a „polyteismus“ pokládám za mimořádně cenný výtěžek těchto badatelů.⁴⁹⁷

V českém prostředí si této problematice monoteismu jako nábožensko deskriptivní kategorie všimá a za „nepřiměřené a nepřesné mluvit o víře Izraele jako o náboženství *monoteistickém*“ pokládá pražský starozákoník Martin Prudký.⁴⁹⁸ Jeho, resp. Hellerova, kategorie „henolatristmus“ by i v tomto ohledu⁴⁹⁹ snad mohla být pro

⁴⁹⁴ BARR, *Faith*, 144.

⁴⁹⁵ Viz SMITH, *Memoirs*, 2. Srov. výše kap. 5.2., oddíl *Problematičnost terminologie*.

⁴⁹⁶ COLLINS, *Monotheism*, 86.

⁴⁹⁷ Srov. také články ve sborníku editovaném Barbarou N. Porterovou *Jeden Bůh nebo mnoho? : Koncepty božství ve starověkém světě* (PORTER, *God*), kde jsou taktéž reflektovány limity kategorií „monoteismus“ a „polyteismus“. S hlediska této práce si obzvláštní pozornost zaslouží Gellerův příspěvek o Izraeli (GELLER, *God*) a závěrečná (diskuzní) část (s. 321-342), která končí shrnutím: „Příspěvky spolu s diskuzí odhalily ohromující rozmanitost v konceptech božství jak jsou zřetelné v daném období ve zkoumaných kulturách, která nás zanechává se zvýšeným uvědomováním si neadekvátnosti moderních analytických pojmů jako jsou ‚monoteismus‘ pro popsání složitostí, kontradikcí a dvojznačností, které se odhalují v rozmanitých konceptech božství jako singulárních či plurálních, sjednocených či roztržštěných, zastávaných národy starověké Asýrie, Egypta, Izraele a Řecka.“ (PORTER, *God*, 342). Srov. také stať Josepha Comblina (COMBLIN, *Monotheism*), ve které tvrdí, že monoteistické či polyteistické náboženství neexistují – všechna jsou někde mezi těmito extrémními systémy. Podobně Baruch Halpern říká, že „hranice mezi monoteismem a polyteismem by neměla být příliš přesně kreslena.“ (HALPERN, *Monotheism*, 525).

⁴⁹⁸ Viz PRUDKÝ, *Vztah*. (Uvedená citace je ze s. 23. Prudkého kurzíva).

⁴⁹⁹ Viz výše kap. 2.4. pro kontext Prudkého úvah.

popis víry Israele nejpřiléhavější, neboť zachovává jak *vylučnost jednoho* (Hospodina), tak tuto vylučnost *mezi dalšími* božstvy či mocnostmi.⁵⁰⁰

(Otázky po vhodných kategoriích jsou ovšem aktuální i pro popis současných náboženství. Vezmeme-li dnes judaismus, křesťanství a islám – náboženství považovaná za monoteistická – najdeme v každém z nich víru v satana, démony, anděly, svaté a další „mocnosti“. Nabízí se tak nejen otázka, zdali např. judaismus a křesťanství vůbec někdy bylo monoteistické, ale zdali by byly – z nábožensko deskriptivního hlediska – popsateľné jako monoteistické dnes. Na stranu druhou, pokud nejsou tyto tradice monoteistické, pak nejspíše není žádné náboženství monoteistické a tento pojem ztrácí svůj význam).⁵⁰¹

Limity pojmu „monoteismus“

„Pokud vůbec použijeme slovo monoteismus, musíme být připraveni je kritizovat.“

- Joseph Comblin⁵⁰²

Svým navázáním na MacDonalldovy základní teze i výše shrnutými poznámkami nevyjadřuji přesvědčení, že pojem „monoteismus“ je neužitečný a měl by (proto) být opuštěn.⁵⁰³ (Pokud je toto závěr MacDonalldovy práce, pak se s ním v tomto bodě rozcházím).⁵⁰⁴ Za důležité považuji poukázání na jeho limity. Domnívám se, že s vědomím jeho limitů a s jeho další precizací může „pro vstoupení do této celkové diskuze“ – a to ať z hlediska nábožensko deskriptivního i z hlediska teologického – dobře posloužit.⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ Srov. s poznámkou Smithe v SMITH, *Review of EDELMAN*, 505, který koexistenci obou těchto představ o JHVH (v Deuteronomiu) uvádí jako tezi stati Y. Hoffmana „The Conception of ‚Other Gods‘ in Deuteronomistic Literature“. In ALON et. al. *Concepts of the Other in Near Eastern Religions*. Leiden, 1994, 103-188. (Stat' samotnou se mi již žel nepodařilo obstarat a zapracovat do této práce).

⁵⁰¹ Srov. návrh L. Hurtada: „Definice (plurál; pozn. jp) monoteismu musí být formována na základě přesvědčení [beliefs] a praxe [practices] těch, kteří sami sebe popisují jako monoteisty. To znamená, že pravděpodobně budou rozdíly uvnitř a mezi monoteistickými tradicemi, a že je historickým účelům nepřiměřené vnutit jednu definici či příliš snadným způsobem použít jednu definici jako standardu ‚striktního‘ nebo ‚čistého‘ monoteismu.“ (HURTADO, *Monotheism*, 367).

⁵⁰² COMBLIN, *Monotheism*, 91.

⁵⁰³ To ostatně platí i o dalších příbuzných pojmech.

⁵⁰⁴ Srov. jeho: „Tvrdím, že v této specifické oblasti pojem ‚monoteismus‘ adekvátně nepopisuje dynamiku israelské víry a praxe vztahených k prohlášení Israele, že JHVH je jeden. Zamítnutí tohoto konkrétního pojmu...“ (MACDONALD, *Deuteronomy*, 218). MacDonald zde tuto otázku rozvádí značně mlhavě a tak není zřejmé, zdali jeho práce ústí v jednoznačné zamítnutí pojmu „monoteismus“; otázkou také je, co MacDonald myslí „touto specifickou oblastí.“ Naopak Moberly tuto otázku otevírá explicitně a – po mém soudu vhodně – navrhuje pojem podržet, ale „soustředit se na pečlivé definice toho, co je a co není pojmem myšleno v jeho různých kontextech.“ (MOBERLY, *Monotheism*, 233).

⁵⁰⁵ Snad si i lze jen těžko představit lepší „vstupní bod“. Tak např. již na přelomu 4. a 3. st. Hekataios z Abdéry říká o Mojžíšovi, že Židům „neustanovil žádné obrazy bohů, protože se nedomníval, že bůh má

Z hlediska náboženské fenomenologie pokládám za takovou precizaci nezbytné vymezení konkrétního fenoménu, který je pozorován (viz kap. 10.3. a 12.). Byť i takto vymezené bádání naráží na další limity; předně zde vyvstává otázka po možnostech datování textů, ve kterých se poprvé objevuje „popření existence ostatních bohů“ a zároveň otázka, co je možné za takové „popření existence“ považovat. Tak se např. J. J. Collins domnívá, že u Deutero-Izajáše nejde o „zpochybňování jejich existence“, ale o „zpochybňování jejich moci“. Otázky po existenci ostatních bohů podle něj nejsou kladeny dříve, než v helénistickém období.⁵⁰⁶ Naopak (?) Smith se domnívá, že „Moc a moci [Power and powers] reprezentují starověký způsob vyjádření ontologického statusu srovnatelného se středověkým filosofickým konceptem Bytí a jsoucen.“⁵⁰⁷ Podobně J. Barr navrhuje nerozlišovat mezi „nemohoucností“ [powerlessness] a „neexistencí“ [non-existence].⁵⁰⁸ Podle něj „starozákonní myšlení nerozlišuje mezi nejasnou bezmocnou existencí [shadowy powerless existence] a zcela žádnou existencí [no existence at all].“⁵⁰⁹

Z hlediska (starozákonně) teologického je zase nezbytná precizace rozvedením, o *konkrétně jaký* monoteismus (ve Starém zákoně) jde. Tomuto tématu chci věnovat následující podkapitolu.

lidskou podobu, ale že nebe obklopující zemi jediné je bůh a pán všeho.“ (ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρώπομορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὄλων κύριον. /STERN, *Authors*, 26/). (Za tento postřeh vděčím Janu Rücklovi). Otázkou ovšem zůstává, jakou hodnotu má takový popis – je-li osamocen – pro výpověď o daném náboženství. Petersen v této souvislosti připomíná, že tak různorodá náboženství, jako např. starověkých Sumerů, Amerindiánů i Hindů, by všechna mohla být označena jako „polyteistická“. (Viz PETERSEN, *Israel*, 97). Jistě i teologicky je židovské „שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד“ a křesťanské „Credo In Unum Deum“ nejlepším „vstupním bodem“ pro vyznání těchto tradic. Smysluplnost takových výpovědí je ovšem dána až jejich doplněním a dalším rozvedením.

⁵⁰⁶ Viz COLLINS, *Questions*, 116.

⁵⁰⁷ SMITH, *Memoirs*, 155.

⁵⁰⁸ Viz BARR, *Problem*, 53n. (Viz ovšem pozn. č. 455 v kap. 10.2.).

⁵⁰⁹ BARR, *Problem*, 53. A dále Barr pokračuje: „Je také možno se ptát, zdali otázka pouhé existence je tak důležitá, jak se obecně má zato, v případě pozdějších textů Deutero-Izajáše, které jsou pokládány za příklady nejplnějšiho typu monoteismu [fullest type of monotheism].“ (BARR, *Problem*, 53n). Srov. BOER, *Message*, 47; a níže pozn. č. 537.

11.2. Mnoho „monoteismů“ (Israele)

„Monoteismus Achnatona je natolik odlišný od JHVHismu, že se podivují, proč jsou tyto dva porovnávány.“

- Donald B. Redford⁵¹⁰

I letmý pohled na jednotlivé náboženské tradice stačí pro rozpoznání, že vyznávají-li stoupenci některých z nich „jednoho Boha“, vypovídá to pramálo o hlubší (pokud vůbec nějaké) shodě mezi nimi. „V rámci takzvaného monoteismu učinil konkrétní rozdíl představ Boha a živých vztahů s Bohem řezy, které jsou často mnohem důležitější, než hranice mezi určitým ‚monoteismem‘ a určitým ‚polyteismem‘,“ říká k tomu Martin Buber.⁵¹¹ Domnívám se, že pojem „monoteismus“ má bez dalšího jen malou vypovídací hodnotu o daných náboženstvích. Konkrétní pojetí onoho „jednoho Boha“ může být snad i důležitější, než skutečnost, že jde o „jednoho Boha“. Ukazuje se tak, že přestože slovo „monoteismus“ je odborný termín (a jako takový by měl být jednoznačně určen svou definicí), jeho význam se – podobně jako je tomu u běžných slov přirozeného jazyka – s kontextem proměňuje.⁵¹² David Tracy dokonce soudí: „Wittgensteinovo naléhání, že význam není abstraktním vlastnictvím slov, ale je odhalen povšimnutím si užití slova v kontextu, neplatí nikde více než v případě, jakým je slovo ‚monoteismus‘.“⁵¹³ Málokterý pojem vyžaduje potřebu být konkretizován, zasazen do širokého kontextu pro postihnutí jeho významu jako právě „monoteismus“. Např. pro Thompsona samotný pojem monoteismus zřejmě vylučuje jakoukoli partikulárnost daného náboženství, takže výrazy typu „JHVHistický monoteismus“ mu nedávají smysl.⁵¹⁴

Skutečnost, že „není ‚monoteismus‘ jako ‚monoteismus‘“ je patrná i v jeho rozdílných užitích ve starozákonním bádání.⁵¹⁵ Přes tyto rozdílnosti poukázal MacDonald na některé podobnosti, které tato použití často společně sdílí (a které jsou

⁵¹⁰ REDFORD, *Questions*, 113.

⁵¹¹ BUBER, *Moses*, 8.

⁵¹² V souvislosti s tímto mi přijde pozoruhodné, když J. A. Sanders hovoří o „víře [belief] v monoteismus“ (SANDERS, *Review*, 105).

⁵¹³ TRACY, *Paradox*, 30.

⁵¹⁴ Srov. jeho výrok: „‚JHVHistický monoteismus‘ (jako kdyby pravý monoteismus potřeboval takového determinativu)...“ (THOMPSON, *History*, 124).

⁵¹⁵ S jistou nadsázkou by se také dalo říci, že pojednat „monoteismus ve starozákonním bádání“ by vlastně znamenalo pojednat koncepty Boha Israele všech starozákonních badatelů. Již hlavní název této práce (*Monoteismus jako téma starozákonního bádání*) je tak pokusem tento nepřehlený materiál nějak užěji vymezit. (Vymezením tématu na *starozákonní bádání* jsem také vytlačil nad rámec práce pokus sledovat pojetí Boha /monoteismu/ v jednotlivých knihách /či vrstvách/ Starého zákona). Nad rámec této práce se žel dostalo i mnoho otázek biblické hermeneutiky, které s tímto tématem mimořádně souvisí. Srov. OEMING, *Úvod*; a některé postřehy konkrétně pro téma monoteismu v MOBERLY, *Monotheism*.

pak předmětem jeho kritiky). Jeho postřehy jsou dobře patrné i ve sporu o „monoteismus“ mezi dvěma velikány recentního starozákonního bádání – Jamesem Barrem a Brevardem S. Childsem, který se odehrál na stránkách jejich stěžejních děl. Spor je natolik exemplární, že všechna tři předmětná místa nejprve v následujícím oddíle představím, resp. přeložím, a některé postřehy pak v dalších oddílech rozvedu.

Spor o monoteismus: James Barr vs. Brevard S. Childs

Spor o monoteismus je jedním z mnoha mezi těmito dvěma velikány starozákonního bádání. Barr, kritizující interpretační metodu Childse, poukazuje ve svém *opus magnum* hned na dvou místech k Childsově poznámce, ve které označuje pojem „monoteismu“ za „teologicky inertní“.

„Zatímco ve starověké i moderní kultuře byl monoteismus oslavován, některé recentní biblické teologie na toto téma pohlíží s opovržením, majíc zato, že tento pojem je ‚abstraktní‘ či ‚filosofický‘, nebo jinak postrádající ‚kérygmatický‘ rys, jehož spojení s biblickými koncepty je předpokládáno. Ale jaký je rozdíl mezi ‚monoteismem‘ a ‚kérygmatickým‘ požadavkem ‚Slyš, Israeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný‘? Gramaticky jsou rozdílné, ale historicky hluboce souvisejí. A ve skutečnosti ‚monoteismus‘, i když vyložený Childsem jako ‚teologicky inertní‘, mohl dobře být – spolu s opozicí k modlám – chápán jako jeden z nejdůležitějších elementů judaismu v letech Řecké a Římské říše a v čase křesťanských počátků. Pro spoj [junction] mezi Starým a Novým zákonem to mohlo být stejně důležité jako – a vskutku možná ještě důležitější než – všechny ty ideje ‚událostí‘, dějin spásy a ‚kérygmatických‘ proklamací. ‚Teologie‘, která toto opomíjí – na základě toho, že je to otázka pro historii náboženství – ignoruje jedno z nejvýznamnějších témat celého předmětu.“⁵¹⁶

„Neboť to, v čem (Childs; pozn. jp) selhává, je prezentace teologie Starého zákona *jak se musela jevit osobě prvního století*... Childs nám dává dobrý příklad s *monoteismem*. Pojem ‚monoteismus‘, říká nám, je ‚teologicky inertní a z velké části selhává vyjádřit základní rysy Božího sebe-zjevení Israeli.‘ To je, nicméně, pouze výraz jeho nynější teologie. Považuji za pravděpodobné, že

⁵¹⁶ BARR, *Concept*, 137n.

v prvním století byl monoteismus daleko důležitější než všechny dějiny spásy, kérygma a kanonicita, které jsou tolik vyzdvihovány v tomto svazku.⁵¹⁷

Barr tímto reaguje na místo z Childsovy *Teologie Starého a nového zákona*,⁵¹⁸ kde Childs píše:

„Ačkoli má historik náboženství všechno právo zahrnout pojem monoteismus do náboženství Israele v kontrastu k polyteistickým náboženstvím, pojem sám je teologicky inertní a z velké části selhává ve vyjádření základních rysů Božího sebezjevení Israele. Jednak Boží existenciální požadavek na absolutní věrnost relativizuje teoretické otázky existence jiných božstev, připisujíc tomuto periferní roli. Stejně důležité je rozpoznat, že jednota [unity] a jedinečnost [uniqueness] Boha (Dt 6,4n), která si žádá naprostou oddanost – srdce, duše, síly – nevyjadřovala Boží bytí jako bytí monády či monolitické, neměnicí se entity... Starý zákon také nečiní onen tah k oddělení Božího ‚skutečného bytí‘ od jeho historického zjevení v jednání, i když užívá predikáty které jsou adaptované z pohanské mytologie (Abk 3,3nn).“⁵¹⁹

Kvantita versus kvalita? Jednost, jedinnost, jednota nebo jedinečnost?

„Náboženství má být testováno podle charakteru, ne pouze podle množství bohů....“

- Harold Henry Rowley⁵²⁰

Spor mezi Barrem a Childsem odráží v první řadě jejich zásadní neshodu v *metodologii*.⁵²¹ Barr si volí za příklad právě monoteismus, když se snaží poukázat na důležitost historického přístupu k textům Starého zákona:

„Pro některé druhy zkoumání, jako je hebrejská idea lidství či těla a duše, se otázka historické diference může ukázat nedůležitou... zatímco pro jiné, jako je idea monoteismu, se historický rámec s datováním odlišných zdrojů velmi pravděpodobně ukáže nezbytným.“⁵²²

⁵¹⁷ BARR, *Concept*, 420. Barrova kurzíva.

⁵¹⁸ CHILDS, *Theology*.

⁵¹⁹ CHILDS, *Theology*, 355n.

⁵²⁰ H. H. Rowley, citován v PETERSEN, *Israel*, 98.

⁵²¹ Zřetelně tu proti sobě stojí chronologicky zaměřená teologie Starého zákona a teologie orientující se na „konečném tvaru“ textu.

⁵²² BARR, *Concept*, 61. (Je jistě pozoruhodné, že monoteismus zde slouží jako takový příklad historického zkoumání, který ani nevyžaduje dalších argumentů).

Naproti tomu *kanonický (teologický, synchronní)* přístup Childse (v této otázce i vůbec) nezbytnost historického rámce s datováním odlišných zdrojů nesdílí.

Spor ale také, myslím, dobře poukazuje k důležité otázce této práce – *otázce limitů pojmu „monoteismus“ jako interpretační kategorie*. Moberly ve své stati (správně) upozorňuje, že není „ani možné, ani žádoucí pokoušet se interpretovat Bibli bez heuristického zužitkování postbiblických kategorií“ a připomíná, že i základní kategorie – jako „historie“, „teologie“, ale i „biblický“ a „postbiblický“ – jsou postbiblické. Podle něj jde o to, zdali daná kategorie „(negativně) nev tlačuje biblický obsah do nevhodných forem, ale (pozitivně) umožňuje pronikavé uchopení povahy a obsahu biblického textu.“⁵²³ Podobně i Childs má zato, že

„mnoho moderních snah o obnovení pouze vnitřních biblických kategorií bylo extrémně naivních. Zásadní hermeneutické téma spíše závisí na tom, jak dobře lze slyšet a porozumět biblickému svědectví i skrze dobově podmíněné lidské kategorie, které každý interpret zdědil či adoptoval.“⁵²⁴

Do diskuze se tak opět vrací *otázka, co je obsahem biblického svědectví*.

MacDonald a Moberly kteří na Childse navazují, si uvedeného sporu všimají a jejich komentáře míří stejným směrem.⁵²⁵ MacDonald to formuluje takto: „Dovolávat se důležitosti ‚monoteismu‘ pro židy a křesťany prvního století nepotvrzuje Barrův argument, neboť rozpoznání jednoho Boha – v kontextu obětování kadidla císaři – bylo především činem *věrnosti*.“ Viděno v tomto světle, Barrův argument – podle MacDonalda – pouze podepírá Childsovu pointu, tj. že Barrovo užití „monoteismu“ spíše „umožňuje, aby nejcharakterističtější rys židovského a křesťanského rozpoznání jednoho Boha byl zatemněn.“⁵²⁶

Domnívám se, že (kromě odlišné zvolené metodologie) zde zřetelně vystupují do popředí *dva ze základních důrazů*, které bývají na starozákonním monoteismu vyzdvihovány. Tak stojí na jedné straně (Barrem zdůrazněné) *vyznání o kvantitativní složce povahy Boha* a na straně druhé (Childsem zdůrazněné) *vyznání o kvalitativní složce povahy Boha*. V prvním případě jde o důraz spíše na *jednost, jedinnost, jednotu* Boha, v druhém spíše na jeho *jedinečnost* či *ojedinělost*. (Pro poznámky v následujících odstavcích pořadí obracím).

⁵²³ MOBERLY, *Monotheism*, 218.

⁵²⁴ CHILDS, *Theology*, 42.

⁵²⁵ Viz MOBERLY, *Review*, 44; a MACDONALD, *Deuteronomy*, 216-218.

⁵²⁶ MACDONALD, *Deuteronomy*, 218. MacDonalдова kurzíva. Příklad raně křesťanských martyrií jako ukázky „velmi ‚striktního monoteismu““ lze v podobném smyslu jako u MacDonalda najít i v HURTADO, *Monotheism*, 364.

Vztah mezi Izraelem a jeho Bohem, soteriologie a rétorika

„Zda je jenom *jeden* Bůh, je otázka *druhořadá*; ale že *tento* Bůh je *naším* Bohem, v tom je spása prvního řádu. O *tohle* jde v bibli: o povahu, charakter toho, který se k nám pravdivě a věrně zjevil.“
- Kornelis H. Miskotte⁵²⁷

Childs mezi „základními rysy Božího sebezjevení Israeli“ předně jmenuje „Boží existenciální požadavek na absolutní věrnost,“ který „relativizuje teoretické otázky existence jiných božstev, připisujíc tomuto periferní roli.“ To jsou důrazy, které lze najít u mnoha starozákonních teologů (z výše pojednaných především MacDonalda). Na „monoteismu“ Israele je akcentována *vztahová* složka, kotvící v *soteriologickém činu* – a tedy *jeho, jedinečného* – Boha.⁵²⁸ Hospodin je to, kdo si svůj lid *vyvolil* (zamiloval) a rozhodl se s ním vejít do vztahu. Pro tento vztah, který má *smluvní* povahu,⁵²⁹ stejně jako pro skutečnost, že Bůh je „jeden“ (יְהוָה), je spatřována jako nejpřiléhavější metafora *vztahu milého a milé*⁵³⁰ – Hospodina a „dcerky Israelské“ – ve kterém je zdůrazněna Hospodinova *věrnost*. Opětovaná *láska* a věrnost Hospodinu je pak dcerce Israelské výzvou, aby se nenechala „svést“ či sama „nechodila za cizími bohy“⁵³¹ – zkrátka aby se Hospodin nestal „zrazeným milencem“.⁵³² V tomto přístupu je řeč o jednom Bohu a cizích bozích předně teologickou výpovědí. Např. Prudký tak může v souvislosti se vztahem k jiným náboženstvím ve Starém zákoně mluvit o „cizích

⁵²⁷ MISKOTTE, *Abeceda*, 43. Miskotteho kurzíva.

⁵²⁸ Srov. výše se závěry Langa (kap. 4.2.).

⁵²⁹ Např. S. A. Geller a J. D. Levenson tak raději mluví o „smluvním [covenantal] monoteismu“ (GELLER, *God*, 296; LEVENSON, *Idiom*, 441).

⁵³⁰ Srov. interpretace Šemy, ve kterých je יְהוָה interpretováno ne jako „jeden“ v numerickém smyslu, ale v nenumerickém, kvalitativním – jako „číslo jedna“, prostě nejlepší, „jednička“. To je centrální důraz nejen MacDonalda, ale i dalších, kteří יְהוָה interpretují např. intertextuálně skrze Pís 6,8n. (Viz MACDONALD, *Deuteronomy*, 59-96, MOBERLY, *Yahweh; IDEM, Toward*; srov. GELLER, *God*, 291-293; PRUDKÝ, *Vztah*, 9). Tito badatelé pak zdůrazňují, že zde nejde o „numerický monoteismus“ (Geller), ale o otázku *vztahu*. Srov. také s pozoruhodným pojednáním hesla „Monoteismus“ v *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, kde George I. Mavrodes pro vyjádření složitosti kontrastujícího páru „monoteismus“–„polyteismus“ volí jako pomocnou analogii pár „monogamie“–„polygamie“ (MAVRODES, *Monotheism*.) (Zajisté si ovšem každý teolog /či filosof/ musí být vědom skutečnosti, že jakákoli analogie pro „řeč o Bohu“ /teologie/ je *pouze* /více či méně vhodnou/ nepřesnou analogií). Na přesah takto pojaté (o)jedin(ě)losti je často poukazováno k 1Kor 8,5n. Srov. např. MACDONALD, *Deuteronomy*, 59; MOBERLY, *Monotheism*, 234; PRUDKÝ, *Vztah*, 12; DEURLOO, *Monoteismus*, 13.

⁵³¹ Srov. už podtituly názvů kapitol v MacDonalldově knize: „vyznávání ‚monoteismu‘“, „monoteismus“ jako oddaná láska“, „pamatování ‚monoteismu‘“, „monoteismus“ a vyvolení“, „monoteismus“ a idolatrie“. Tyto důrazy jsou také patré v Prudkého stati (PRUDKÝ, *Vztah*); srov. opět už jen názvy kapitol, resp. podkapitol: „Povaha víry v Hospodina – ryzí výlučnost“, „Vztah, nikoli ontologie“ či „Vztah založený v soteriologickém díle Božím“.

⁵³² Tak GELLER, *God*, 303.

božích‘ aneb pohanství v nás“.⁵³³ Stejně jako idolatrie (polyteismus?) byla vždy problémem Israele, bylo a je uctívání pouze jediného – Hospodina (monoteismus?) – trvalou výzvou jeho lidu. Jedinečnost – *zvláštnost* – Hospodina, má být osvědčena jeho lidem, „zvláštním lidem Páně“.⁵³⁴ V tomto pohledu je „monoteismus“ vnímán jako vyznání.⁵³⁵

S takto pojatým a konkretizovaným starozákonním „monoteismem“ je úzce spojena interpretace „monoteistických“ výroků – především v Deuteronomiu a Deutero-Izajášovi – jako *rétoriky zacílené dovnitř komunity*. Tento aspekt byl z výše pojednaných badatelů výrazně akcentován Smithem (viz výše kap. 5.2. a 5.3.). I zde se vychází ze vztahu mezi Israelem a jeho Bohem. Výroky typu „já jsem (tvůj) Bůh a žádní jiní bohové nejsou“ jsou interpretovány „intramurálně“,⁵³⁶ ve vztahovém smyslu „*pro tebe, Israeli, žádná jiná alternativa není*“, „nic jiného nepřipadá v úvahu“.⁵³⁷

To vše – slovy Childse – „relativizuje teoretické otázky existence jiných božstev, připsujíc tomuto periferní roli.“

Jednota

„JHVHstický monoteismus‘ (jako kdyby pravý monoteismus potřeboval takového determinativu)...“

- Thomas L. Thompson⁵³⁸

Thompsonovo užití „monoteismu“, resp. „pravého [true] monoteismu“, v uvedeném citátu vykazuje právě ty rysy, na které upozorňuje MacDonaldova kritika. Výše jsme viděli, že MacDonald je kritický i k citovanému Barrovu užití „monoteismu“, které – podle něj – spíše „umožňuje, aby nejcharakterističtější rys židovského a křesťanského rozpoznání jednoho Boha (tj. podle MacDonalda *věrnost*;

⁵³³ PRUDKÝ, *Vztah*, 25n.

⁵³⁴ PRUDKÝ, *Lid*, 11-25. Prudký zde poukazuje na zvláštnost lidu Páně ve smyslu *pars pro toto* (viz *Ibid.*, s. 18). Srov. též níže oddíl *Inkluzivismus, exkluzivismus a univerzalizismus*.

⁵³⁵ Např. W. Brueggemann tak raději mluví o „doxologickém monoteismu“ (BRUEGGEMANN, *Monotheism*, 137) – ve Starém zákoně nalézáme „teologickou touhu po monoteismu [theological passion for monotheism].“ (BRUEGGEMANN, *Council*, 55).

⁵³⁶ Tak SEITZ, *Name*, 255.

⁵³⁷ K rétorickému aspektu výroků Deutero-Izajáše viz např. GIBSON, *Language*, 46n; PRUDKÝ, *Vztah*, 22n; MOBERLY, *Monotheism*, 230; MAUSER, *God*, 259. (Mauser navíc ohledně „neexistence“ ostatních bohů upozorňuje, že tak, jak Deutero-Izajáš považuje za „nic“ bohy, považuje za „nic“ i pronárody /Iz 40,17/, hodnostáře a soudce /40,23/, a ty, kdo proti Israeli válčí /Iz 41,12/). Taktéž MacDonald v soukromém rozhovoru, který mi laskavě poskytl, přehodnocuje svou interpretaci „monoteistických“ výroků v Deuteronomium ze své monografie: „Bylo by bývalo přesvědčivější argumentovat, že tyto výroky jsou rétorické, než cokoli jiného... Myslím, že toto je pravdou i o výrociích v Deutero-Izajášovi. Takto to dává nejvíc smysl.“ (*Rozhovor s Nathanem MacDonaldem*).

⁵³⁸ THOMPSON, *History*, 124.

pozn. jp) byl zatemněn.⁵³⁹ S MacDonaldem zde souhlasím v tom, že „Barrův atak minul svůj terč,⁵⁴⁰ domnívám se totiž, že Childs srozumitelně vyjádřil důvody, proč ve své teologii nechce používat „pojem ‚monoteismus‘“. Odhlédneme-li ovšem od tohoto, chtěl-li Barr v uvedeném textu zdůraznit Boží „jednotu“, pak mu v určitém smyslu přitakávám. Svědectví Israele o tom, že jeho Bůh je יהוה , chápu totiž přeci jen šířeji; domnívám se, že Hospodinovu *kvalitu* vyjadřuje *i* jeho *jednota*. Israelovo vyznání Hospodinovy jedinečnosti vychází z jeho jednoty, sjednocenosti, nerozpolcenosti. Interpretace vyznání *Šemy* skrze obraz milé, o které – ač „tu bylo šedesát královen a osmdesát ženin a dívek bez počtu“ – její milý vyznává $\text{אֶתְּ הַיָּהּ יוֹנְתִי תִּפְתִּי}$,⁵⁴¹ zahrnuje také *kvalitu sjednocenosti*.⁵⁴²

Politika, inkluzivita, exkluzivita a univerzalizmus

Thompson spolu s Edelmanovou a Bolinem mluví o *inkluzivním* monoteismu israelského náboženství v perském období a tuto svou koncepci podpírají tehdejšími užitím titulu „Bůh Nebes“ – אלהי השמים – pro יהוה . Pozoruhodná je předně jejich interpretace *vlivu politické situace* na monoteismus Israelců/Judejců/Židů v období perské nadvlády. Ten je v Thompsonově – a nejpregnantněji v Bolinově – konceptu oproti většinovému výkladu obrácen. Zatímco v konceptu Langa a Smithe znamenala babylonská a perská nadvláda katalyzaci *exkluzivity* judského národního boha JHVH, Thompson má naopak zato, že toto období svědčí naopak o *inkluzivitě*. Situaci ztráty samosprávnosti, kterou Lang, Smith, a většina badatelů interpretuje jako katastrofu pro Judsko, v reakci na níž bylo požadováno (exkluzivní) přimknutí se

⁵³⁹ MACDONALD, *Deuteronomy*, 218.

⁵⁴⁰ MACDONALD, *Deuteronomy*, 217.

⁵⁴¹ Pís 6,8n.

⁵⁴² Stephen A. Geller (který *Šemu* taktéž interpretuje skrze Pís 6,8n) na tento aspekt sjednocenosti (lásky „celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou“ /Dt 6,5/) – a to i sjednocenosti sebe sama – výstižně poukazuje, když tvrdí, že „pod rouškou deklarování Boží (o)jedin(ě)sti, je také – či hlavně – požadováno, aby byla dosažena jednota sebe [unity of the self]...skrze singulární přimknutí se k Bohu. Členové smlouvy musí být jedno, celek s a cele s Bohem. Jinými slovy, monoteismus nezahrnuje pouze Boha, ale také osobnost věřícího...Šema míří k jednotě osobnosti stejně jako Boha.“ (GELLER, *God*, 295n a 298). (Gellerovi bych zde ovšem vytknul, že své teologizování vkládá do samotného odborného pojmu „monoteismus“). Tento důraz na (mystickou) jednotu, nerozpolcenost Boha i člověka – sjednocenou osobnost – pokládám za právě tak důležitý, jako důrazy představené v předchozím oddílu. (O boží jednotě [unity] mluví ovšem v uvedeném textu i Childs).

k JHVH a vyhranění vůči božstvům Babylonu a Persie (Ahury Mazdy),⁵⁴³ vykládá Bolin opačně – tedy jako situaci, ve které se Židé pokouší, aby „byl jejich regionální bůh Peršany identifikován jako jeden pravý bůh *Ahura Mazda*.“⁵⁴⁴ Proč vlastně ale Židé o takové ztotožnění stojí?

Hlavní Smithovo výtkou Bolinovi i Thompsonovi je,⁵⁴⁵ že se „neptají, zdali je taková identifikace rétorikou, uzpůsobenou k přesvědčení posluchačů, nebo nějaký druh reprezentace vlastního myšlení autorů o tom, kdo je jejich božstvem.“⁵⁴⁶ Bolin si ovšem ve svém příspěvku tuto otázku klade a navrhuje, že jde o snahu židů „zajistit si příznivější přijetí jejich žádosti.“ Podle něho je takové ztotožnění „nezbytné, neboť oficiální perská náboženská politika v tomto období tíhla k inkluzivnímu monoteismu (víra v jediného boha ducha [single god of spirit] s regionálními refrakcemi)⁵⁴⁷ soustředěného [centered on] na *Ahuru Mazdu*.“⁵⁴⁸ Bolin jasně deklaruje, že „ztotožnění nemůže být připisováno vzhledu generovanému teologickou reflexí, ale – jako perská náboženská politika sama – má být připsáno záležitostem politické vypočítavosti.“ Ztotožnění „není evidencí... nového israelského světonázoru hnaného inkluzivním monoteismem.“⁵⁴⁹ Inkluzivní monoteismus (přesněji – tíhnutí k němu) Bolin shledává pouze v „perské náboženské politice“ a za Židy užitím titulu **אלהא שמיא** pro יהוה tedy vidí jakýsi politický, či přesněji nábožensko-politický manévr.⁵⁵⁰

Thompson užití titulu **אלהא השמיא** pro יהוה nepovažuje ze strany Židů za nábožensko-politický manévr, ale za doklad jejich prohlášení *inkluzivního* monoteismu.⁵⁵¹ Slovy Smithe, interpretuje jej jako „druh reprezentace vlastního myšlení autorů o tom, kdo je jejich božstvem.“ Jakkoli je i taková hypotéza plausibilní, považují ji za číře spekulativní a tedy v rozporu s vytyčeným programem tohoto badatele.

⁵⁴³ Srov. typickou interpretaci Gerda Theissen: „V reakci na zničení Jeruzaléma... bylo jedinou možností buď uznat superioritu vítězných národů a jejich bohů – nebo neústupně držet víru v JHVH kompenzováním katastrofy na zemi vítězstvím v nebi. O ostatních bozích bylo prohlášeno, že neexistují.“ (THEISSEN, *Theory*, 43. Theissen zde navazuje na závěry své podrobnější studie THEISSEN, *Faith*). Srov. Andrew Mayes: „Vítězství, které babylonané připisovali Mardukovi bylo dílo JHVH, který trestal svůj lid za přestoupení smlouvy.“ (MAYES, *Emergence*, 30).

⁵⁴⁴ BOLIN, *Temple*, 128. Bolinova kurzíva. Viz výše kap. 6.2.

⁵⁴⁵ Viz výše kap. 6.3.

⁵⁴⁶ SMITH, *Review of EDELMAN*, 506.

⁵⁴⁷ (Pro tuto definici Bolin odkazuje k THOMPSON, *History*, 383-99; 415-23).

⁵⁴⁸ BOLIN, *Temple*, 128. Bolinova kurzíva.

⁵⁴⁹ BOLIN, *Temple*, 128. Tato teze se jeví jako *kontra* Thompson.

⁵⁵⁰ Taková interpretace se zdá být plausibilní; pokud měla perská administrativa povolit určitý záměr některého ze svých vazalů, dalo se předpokládat, že ji nejprve bude třeba nějak přesvědčit. V případě záměrů Židů postavit chrám se za daných okolností (vlády Xerxa I.) mohlo jednat o přesvědčování, že národní bůh vazalského národa je manifestací Ahury Mazdy. (Za tuto poznámku vděčím Janu Rücklovi).

⁵⁵¹ Srov. předně THOMPSON, *Matrix*, 114n.

(Vztahový důraz konkrétně v souvislosti s užitím titulu **אלהי השמים** pro **יהוה** zdůrazňuje např. Karel Deurloo ve svém článku *Monoteismus není zvláštní*.⁵⁵² Zde se ohrazuje proti „modernímu monoteismu, ve kterém zvláštní ‚Jméno‘ Boha Izraele mizí za tím, co je obecné.“⁵⁵³ Deurloo zdůrazňuje „ono zvláštní na království **יהוה**: jeho osvoboditelský čin! A právě toto monoteismu chybí: že není zvláštní.“⁵⁵⁴ Podle něj „ten, kdo chce říkat, že Izrael je monoteistický, musí k tomu jedním dechem dodat, že jde o Jediného Osvoboditele.“⁵⁵⁵ Právě v tom, že **יהוה** osvobozuje, zachraňuje, je „jediný-jedinečný“. Teprve jako takový může být nazván Bohem Nebes.“⁵⁵⁶)

Dalším atributem, který je monoteismu připisován je *univerzalismus*. Většina badatelů vidí právě univerzalismus jako nezbytnou podmínku monoteismu, resp. monoteismus s univerzalismem přímo ztotožňuje; v rysech exkluzivity či partikularity náboženství Izraele pak vidí předstupeň tohoto monoteismu-univerzalismu (viz výše *passim*).⁵⁵⁷ Ovšem i u Deutero-Izajáše, který je v centru této diskuze, lze pozorovat partikulární ukotvení takového univerzalismu,⁵⁵⁸ jak je (oprávněně) podotýkáno (viz výše *Vztah mezi Israelem a jeho Bohem, soteriologie a rétorika* a kap. 8.).⁵⁵⁹

⁵⁵² DEURLOO, *Monoteismus*.

⁵⁵³ DEURLOO, *Monoteismus*, 11.

⁵⁵⁴ DEURLOO, *Monoteismus*, 15. Deurloova kurzíva. Srov.: „Monoteismus a polyteismus jsou rubem a lícem téhož... ‚Šemá Israel‘ však hovoří o něčem jiném.“ (DEURLOO, *Monoteismus*, 13).

⁵⁵⁵ DEURLOO, *Monoteismus*, 16.

⁵⁵⁶ DEURLOO, *Monoteismus*, 17.

⁵⁵⁷ Pouze u Thompsona jsou oba navrhované monoteismy (inkluzivní i exkluzivní) považovány za univerzalistické. Nicméně oba tyto monoteismy jsou již poexilní. I Thompson ve svém konceptu vychází z myšlenky pokroku k univerzalismu, neboť v inkluzivním monoteismu zůstávají uchovány staré „polyteistické a henoteistické koncepce v univerzalistickém rámci“ (THOMPSON, *Matrix*, 116) a následný exkluzivní monoteismus pokládá za „logicky sekundární a zpátečnický vývoj v intelektuálních dějinách idejí.“ (THOMPSON, *Matrix*, 124).

⁵⁵⁸ MacDonald důsledně kritizuje „zavedenou logiku ‚jeden Bůh, jeden svět‘“ s poukazem, že v Bibli „jeden Bůh neřádá jeden svět, ale jeden vyvolený národ z tohoto světa.“ (MACDONALD, *Monothéisme*, 165). Na mou otázku ohledně tématu stvoření u Deutero-Izajáše (které v jím pojednaném Deuteronomiu nehraje téměř vůbec žádnou roli) MacDonald odpovídá, že má zato, že „u Deutero-Izajáše diskuze o stvoření slouží diskuzi o vyvolení Izraele, a ne naopak.“ (*Rozhovor s Nathanem MacDonaldem*). Srov. k tomuto SEITZ, *Name*. V souvislosti s (domnělým) univerzalistickým monoteismem Deutero-Izajáše Seitz také poznamenává: „Představa, že je jen jeden Bůh vedla v moderní době ironicky ke kurióznímu kvazi-polyteismu... máme teoretický monoteismus spojený s funkčně polymorfní religiozitou, pěkně shrnuté do fráze ‚Všichni uctíváme stejného Boha‘.“ (SEITZ, *Name*, 256). Domnívám se, že tato fráze se vskutku ukazuje jako – v nejlepším případě – zkusmé pozvání k náboženskému dialogu, častěji však (v případě nejhorším) jako onen (Bolinem poukázáný) nábožensko-politický manévr (nepočítám-li případ populární indiferentní glosy náboženského rozhovoru zcela nezúčastněných). Srov. také stať Jona D. Levensona *Univerzální horizont biblického partikularismu* (LEVENSON, *Horizon*), kde autor poukazuje na limity,

11.3. „Jeden Bůh“ – lidská projekce nebo zjevení?

„Zdá se, že debata prakticky (bez ohledu na osobní přesvědčení některých z jejich příspěvatelů) přijala za vlastní moderní vysvětlení božství jako lidské projekce, ve které otázky o Bohu/bohu/božích jsou beze zbytku (alespoň pro badatelské účely) otázkami o lidských přesvědčeních [beliefs] a praxích.“

- R. Walter L. Moberly⁵⁶⁰

Domnívám se, že Moberly má v mnohém pravdu, hodnotí-li debatu o monoteismu ve starozákonním bádání výše uvedenými slovy. Moberly si všímá, jak jsou formulace monoteistického přesvědčení považovány za produkt politických událostí vyvolávající sociální a psychologické procesy,⁵⁶¹ jako jednoduše kompenzaci ztráty národní, sociální, politické či osobní identity. V konceptu Langa se pozastavuje nad jeho pojetím monoteismu jako „díla malé ideologické skupiny... která v nejlepším případě reinterpretovala a v nejhrošším potlačila náboženské perspektivy a praxe těch, kteří nesdíleli ideologii této skupiny.“⁵⁶² Smithovi v recenzi knihy *Počátky biblického monoteismu* Moberly⁵⁶³ vyčítá, že navzdory jeho širokému pojednání této problematiky v *Úvodu*,⁵⁶⁴ zbytek knihy tyto úvahy neodráží.⁵⁶⁵

resp. nevhodnost, kontrastní dvojice „univerzální“–„partikulární“ pro popis biblického svědectví, judaismu a náboženství vůbec.

⁵⁵⁹ Moberly zde shrnuje: „Konsenzus, že Iz 40-55 (a související texty) vyjadřují jiné porozumění než Šema či zbytek Starého zákona, je, navrhuji, nesprávné pochopení těchto textů. (MOBERLY, *Monotheism*, 231). V souvislosti s tímto tématem bývá také tematizován vztah k jiným náboženstvím ve starověkém Izraeli a ve Starém zákoně. K tomuto viz podkapitolu *Univerzalizmus a exkluzivismus* v DAY, *Religion*, 443-446, resp. PRUDKÝ, *Vztah*. Aspekt exkluzivity izraelského náboženství je dnes obzvláště zdůrazňován i egyptologem Janem Assmannem, který na základě „Mojžišovské distinkce“ mluví o absenci „translatibility“ božství v izraelském náboženství, které proto nazývá „proti-náboženství“ [counter-religion] (Viz ASSMANN, *Moses*, 1-8, 32, 44-54, 208-218). Smith pak Assmannovi vytká, že pojímá izraelské náboženství jako *pouze* revoluční, exkluzivistické (Viz např. SMITH, *Memoirs*, 121). Z hlediska teologie náboženství a s ohledem na současný mezináboženský dialog tato témata uceleně zpracovává Pavel Hošek v HOŠEK, *Na cestě*. Hošek ve své práci klade velký důraz na biblickou a žido-křesťanskou *dialektiku* partikularity a univerzality a poukazuje, jak je těmto tradicím (a náboženství vůbec) vlastní paradoxní *partikulární nárok univerzality*. (Hošek také ukazuje, jak je tato dialektika dále rozvíjena v dějinách křesťanství a cituje Josepha S. O’Learyho, který toto napětí charakterizuje jako „boj Jedinečného [Unique] proti Jednonu [One] /s čímž koresponduje, např. u Hegela, boj Jednoho proti Jedinečnému/.“ /HOŠEK, *Na cestě*, 63/).

⁵⁶⁰ MOBERLY, *Monotheism*, 218.

⁵⁶¹ Pro typickou formulaci viz G. Theissen v pozn. č. 543 (kap. 11.2). Srov. Langovo: „Monoteismus... může být nejlépe pochopen jako rituální odezva na výzvu vážné politické krize.“ (LANG, *Hebrew God*, 187).

⁵⁶² MOBERLY, *Monotheism*, 217. V tomto ohledu v Langovu koncepci také vnímám určité ambivalence. Jak např. skloubit jeho popis „fanatismu“ stoupenců hnutí „Jediný JHWH“, kteří „se nezastaví před ničím aby dosáhli svých cílů“ (Např. v LANG, *Movement*, 30, 39) s „monoteismem“ – výsledkem jejich působení – který je podle Langa „darem lidstvu“? (LANG, *No God*, 45).

⁵⁶³ Viz MOBERLY, *Review of SMITH*.

⁵⁶⁴ Viz např. Smithovo: „Mnoho studií o Bohu zachází s božstvím z velké části jako se společenským konstruktem, psychologickou projekcí či literární postavou.“ (SMITH, *Origins*, 3).

Moberlyho poznámky tak lze vnímat jako (oprávněnou) výzvu, aby v celkové diskuzi o monoteismu (či vzniku monoteistické rétoriky) nebylo pojetí božství zúženo na jen a pouze lidskou projekci.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Srov. s toutéž výtkou T. H. Trappa na adresu téže Smithovy knihy: „Celé dílo se zdá předpokládat, že všechno co je napsáno – jak v ugaritských, tak v biblických materiálech – není něčím než pouhým lidským dílem a že změny směrem k monoteismu jsou zakořeněny v lidské práci s tradicemi. (TRAPP, *Review*).

⁵⁶⁶ *The Oxford Dictionary of Philosophy* říká k pojmu monoteismus pouze toto: „Monoteismus“ – Víra v jednoho Boha. Není vždy snadné bohy počítat.“ (*ODP*, „Monotheism“). /Citováno úplné znění hesla/. Bohy jistě snadné počítat není. Na konci každého rozvažování nad monoteismem zůstává otázka, co vlastně myslíme tím, čeho – resp. koho – má být pouze „jeden“.

12. Závěr (a shrnutí)

„Není nic, co by o Bohu mohlo být snadno řečeno; totiž, pokud nám bude připadat, že říci určité věci o Bohu je snadné, pak je možné, že když je řekneme, ztratíme Boha ze zřetele.“

- Nicholas Lash⁵⁶⁷

„Při popisování charakteru a činnosti božstva, které nazývali JHVH, měli pisatelé Starého zákona sklony použít jak mluvy, která se nám jeví jako polyteistická, tak mluvy, kterou bychom akceptovali jako monoteistickou,“ říká Gibson. Takové charakteristice přitakávám. Stejně jako Gibsonovu závěru, že „moderní starozákonní bádání – konfrontováno s takovou směsí jazyka – je znepokojeno; zaznamenává problém a – jak je jeho akademickým zvykem – rozhlíží se po historickém řešení.“⁵⁶⁸ Badatelé proto vytvořili různé strategie, jak „problém“ vysvětlit. Přestože byly artikulovány teorie *Urmonoteismu(ů)*, od devatenáctého století jsou různorodé nálezy (ve starozákonním textu i archeologických nálezech) nejčastěji harmonizovány pomocí vývojových schémat. To je snad nejlépe vidět na přinucení pojmů „monolatrie“ a „henoteismus“ pro označení přechodných stádií mezi „polyteismem“ a „monoteismem“ v těchto schématech (navzdory jejich původu coby pokusu popsat /pra/původní monoteismus). Tento tah pak ve starozákonní biblistice vytvořil sémantické pole s nápadným zájmem o historickou analýzu starozákonních textů.⁵⁶⁹ Je nápadné, jak je „popis vývoje monoteismu... často poznamenán teologickou oddaností konkrétnímu historickému modelu... V každém z těchto modelů historického vývoje stojí monoteismus jako vrchol a organizující princip“⁵⁷⁰ – ať už na (pra)počátku či jako vrchol evolučního vývoje.

Oproti takovému pohledu je možné starozákonní svědectví o Bohu nahlédnout synchronně a všimnout si, že „v Bibli se vyznání striktního monoteismu vždy dělo *současně* se zavrhováním model.“⁵⁷¹ Strukturující opoziční dvojice „monoteismus–polyteismus“ (stejně jako „partikularita–univerzalita“, „exkluzivita–inkluzivita“ apod.) se v takovém pohledu jeví užitečnou pouze zároveň s rozpoznáním svých limitů. Spolu s Gibsonem se totiž také domnívám, že „pisatelé Starého zákona (resp. já bych raději

⁵⁶⁷ LASH, *Believing*, 22. (Lashův výrok je z jeho pojednání Kréda, části „Věřím v jednoho Boha“).

⁵⁶⁸ GIBSON, *Language*, 43.

⁵⁶⁹ Srov. výše typický výrok J. Barra ohledně nezbytnosti „historického rámce s datováním odlišných zdrojů“ pro debatu o monoteismu Israele (kap. 11.2., oddíl *Kvantita versus kvalita? Jednost, jedinnost, jednota nebo jedinečnost?*).

⁵⁷⁰ MACDONALD, *Origin*, 215.

⁵⁷¹ GEFRE, *Editorial*, xiii. Moje kurzíva. Srov. výše Barrův výrok z BARR, *Concept*, 138.

mluvil o redaktoru; pozn. jp) dobře věděli, co dělají, když kombinovali ve svých popisech JHVH to, co bychom my považovali za jak polyteistické, tak monoteistické rysy.⁵⁷²

Na monoteismu jako tématu starozákonního bádání lze také zřetelně pozorovat střet různých metodologií a jejich nároků na uchopení problematiky „jednoho Boha“ Israele. Jistě platí Moberlyho připomínání, že „otázka *jak* někdo interpretuje text, je do jisté míry neoddelitelnou od otázky *proč* jej interpretuje“, stejně jako že „*kontext* může být zrovna tak významný pro interpreta, jako pro text, který je interpretován; rozdíl v záměru může s sebou opodstatněně nést i jistý rozdíl v metodě.“⁵⁷³ Tyto poznámky se jeví samozřejmými, stejně jako nutnost vnitřní kongruence zvolené metody. Přesto se ve sborníku *Pouze jeden Bůh? : Monoteismus ve starověkém Israeli a uctívání bohyně Ašery*⁵⁷⁴ poté, co byly představeny argumenty takového uctívání, v závěrečném článku *Pouze jeden Bůh : O možných implikacích pro biblickou teologii*⁵⁷⁵ Bob Becking ptá: „Jak tato archeologická a epigrafická evidence ovlivňuje dnešní teologii? Znamená to konec víry v jednoho Boha? ...Měla by židovská nebo křesťanská komunita začít uctívat Ašeru?“⁵⁷⁶ Becking sice uznává, že kladná odpověď na tuto poslední otázku by byl „ukvapený [premature] a nesprávný závěr“, přesto doufá, že „blahosklonná mluva o „jiných božstvech, kteří jsou pouhým nic“ bude považována za obtěžující ostatní.“⁵⁷⁷ Takový závěr pokládám nejen za podivný, ale především za metodologicky zcela chybný manévr, neoddelující jednotlivé perspektivy bádání. Ty, kterých se to týká, se naopak nechávají „cizími bohy“ aneb pohanstvím v nás“⁵⁷⁸ neustále znepokojovat.

Shrnutí

„V poněkud nepřehledném, pluralitním a kontroverzním dění v současné starozákonní biblistice,⁵⁷⁹ pokusil jsem se v této práci přehlédnout monoteismus jako téma starozákonního bádání. Po načrtnutí dějin bádání, vyznačení jeho hlavních okruhů a zlomu v dějinách tohoto bádání jsem sumarizoval tři ze současných nejvážněji diskutovaných konceptů vzniku monoteismu. Pro oblast *dějin náboženství starověkého*

⁵⁷² GIBSON, *Language*, 43.

⁵⁷³ MOBERLY, *Monotheism*, 227. Moberlyho kurzíva.

⁵⁷⁴ BECKING, *Monotheism*.

⁵⁷⁵ BECKING, *Implications*.

⁵⁷⁶ BECKING, *Implications*, 200.

⁵⁷⁷ BECKING, *Implications*, 200n.

⁵⁷⁸ Viz PRUDKÝ, *Vztah*, 25n.

⁵⁷⁹ Viz PRUDKÝ, *Biblistika*, 118.

Israele považují koncepty Langa, Smithe i Thompsona celkově za podobně plausibilní. Při přehlednutí celkové diskuze dávám do značné míry za pravdu kritice MacDonalda a dalších badatelů, poukazujících na limity⁵⁸⁰ pojmu „monoteismus“ jako interpretační kategorie nejen pro texty Starého zákona, ale i pro tradice, které tyto texty odráží a tradice, které v těchto textech koření. Tito badatelé zdůrazňují, že užití pojmu „monoteismus“ často odráží vliv osvícenského konstruktů monoteismu, zatímco svědectví Starého zákona o jednom Bohu představuje pohled ukotvený v dynamickém vztahu tohoto (jednoho, jediného, protože jedinečného) Boha se svým (vyvoleným, tj. /za/milovaným) lidem. Tímto upozorňují na nebezpečí racionalizace náboženství – zúžení celkové problematiky monoteismu na záležitost jednoduché aritmetiky (redukce kvality na kvantitu) a na jednoduše-představovaný evoluční pokrok. Rysy, na které tato kritika poukazuje jsem exemplárně představil na Gnuseho konceptu.

Na důrazy této kritiky jsem navázal, když jsem se pokusil ukázat, že potíže s datováním vzniku monoteismu (otázkou, která stojí v popředí tohoto bádání) jsou velkou měrou spojeny s potížemi definovat, co je vlastně předmětem tohoto výzkumu. Za nutný předpoklad (historického zkoumání) totiž považuji co možná nejobsáhlejší vymezení fenoménu, který je zkoumán, spolu s vědomím, že předmětem zkoumání je právě *fenomén*. Tak např. chceme-li v dějinách israelského náboženství pozorovat jev, ve kterém uctívači vyznávají víru v jedno božstvo (jednoho Boha) s tím, že v rámci tohoto vyznávání tito užijí i výroky, ve kterých ostatní božstva označí za bezmocná či neexistující, a jsme-li ochotni považovat Bibli jako možný podklad tohoto zkoumání – přičemž jsme ochotni přidržet se současného většinového datování biblických látek – můžeme někdy okolo sedmého či šestého století takovéto monoteistické výroky pozorovat (Lang, Smith). Plausibilní se ovšem zdá i názor Edelmanové a Thompsona, kteří takové vymezení, resp. podmínky, považují pro dané historické období (z hlediska historiografické korektnosti) za nemyslitelné, a mluví o monoteismu jako o jedno či dvě století pozdějším fenoménu. Jinou obtíž představuje otázka, jak tyto výroky interpretovat: jsou v nich ostatní božstva považována *pouze za méně* či *bez-mocná*, anebo *skutečně za neexistující*? Někteří badatelé se domnívají, že v Bibli je to totéž (Smith, Barr), jiní upozorňují, že ontologické otázky po existenci mohly být kladeny až s vlivem řecké filosofie a tedy ne dříve než v období helénistickém (Collins), případně až ve středověku (Hayman).

⁵⁸⁰ Vzhledem k tomu, že v MacDonalldově případě je kritika vyostřena až k takové „nevhodnosti“ pojmu, že hovoří o jeho *zavržení*, chci zdůraznit, že od takto vyhraněné pozice se distancuji.

V návaznosti na vážné připomínky mnoha badatelů jsem se v této práci také pokusil poukázat na limity mluvy o víře Israele jako o náboženství „monoteistickém“. Nejen, že výsledky náboženské fenomenologie odhalují náboženství starověkého Israele jako ne striktně „mono“; „monoteismus“ pro starozákonní bádání považuji za vhodný pouze omezeně také proto, že má pro danou tradici jen velmi malou vypovídací hodnotu. „Monoteismů“ (Israele) je totiž mnoho. Vyznává-li (vlastně jakákoli) tradice víru v „jednoho Boha“, hodnotná výpověď o takové tradici nezbytně vyžaduje další precizaci a širší rozvedení; vždy jde o vyznání, které má specifický kontext.⁵⁸¹

Pojem „monoteismus“ zůstává ovšem užitečným jako „vstupní bod“⁵⁸² do této celkové diskuze; tím více, čím patrněji je použit zároveň s rozpoznáním jeho limitů.

⁵⁸¹ Srov. např. široký kontext židovského vyznání *Šema* či obsáhlé rozvedení křesťanského *Kréda* („Věřím v jednoho Boha...“). Právě proto, že bez tohoto kontextu pojem teologicky postihuje danou tradici jen zčásti – a může se tedy stát i zavádějícím – jej např. Childs chce přenechat historikům náboženství. (Viz výše). Ani ti o něj ovšem nemusí nutně stát, jak dokládá Moberly, když cituje Simona Price, který při zkoumání starověkého náboženství Řecka tvrdí, že „bude nejlepší, když pojmy ‚polyteismus‘ a ‚monoteismus‘ budou přenechány teologům.“ (S. Price, citován v MOBERLY, *Monotheism*, 219).

⁵⁸² Srov. se Smithovo vymezením (kap. 5.2., oddíl *Problematičnost terminologie*).

Dodatek č. 1: Kázání na Žalm 82⁵⁸³

Na první pohled se v tomto žalmu ocitáme v odlišném světě myšlení o Bohu a o světě, než jaký známe z většiny Starého zákona. Jde totiž o jeden z nejzřetelněji mytologických textů v Bibli, a pro tuto svou formu – dnes již těžko přístupnou – vyvolává rozpaky a bývá raději nějak odsunut, vystříhnut, či alespoň přečten jaksi rychleji. Navíc, na první pohled jakoby tu nebylo s kým se ztotožnit. Oproti jiným žalmům zde chybí přímo vyjádřené „já“ či „my“ odhalující sklíčenost utrápeného srdce nebo pozdvihující jásavou chválu k oslavě Boha. Snad také proto nepatří tento žalm k těm významným v dějinách zbožnosti či bohoslužeb.

Pojďme přesto dnes tento žalm a jeho představy otevřít, pojďme se ptát po jeho záměru, zkusme vstoupit do jeho světa. Kde to ale vlastně jsme? „V shromáždění bohů postavil se Bůh, vykoná soud mezi bohy.“ Shromáždění bohů, jakýsi koncil božstev, kde bohové všech národů a kompetencí rokují, radí se či hašteří a spolu pak rozhodují o záležitostech na zemi. Tento motiv – dobře známý náboženskému světu starověkého Předního východu – byl v dějinách interpretace mezi prvními, které měli křesťanští čtenáři potřebu nějak potlačit. Posečkejme s tímto chvíličku. Vždyť touto metaforou chce žalmista vyjádřit základní přesvědčení o svém Bohu. Použil sice myšlenkové formy, jazyk a představy, které znal ze svého prostředí, ale použil je a přeměnil do specifického pohledu na svého Boha, jeho záměry, jeho charakter.

Tak hned na začátku Bůh povstává a mění shromáždění v soudní proces, ve kterém sám ostatní bohy soudí. „Dlouho ještě chcete soudit proti právu, stranit svévolníkům?“ Takhle už to přece dál nejde! Vždyť vy místo abyste dopomohli nuznému a sirotkovi k právu, poníženému a chudému zjednali spravedlnost, pomohli vyváznout nuznému ubožáku z rukou svévolníka, vy namísto toho podporujete právě svévolníky! Kdybychom si celý žalm představili jako posvátnou, liturgickou hru – drama, jistě bychom nepřeslechli burácivý hlas Boží obžaloby. Mohli bychom také v následujícím, pátém verši zaslechnout – snad tišší – hlas jakéhosi moudrého pozorovatele, mudrce, který se k obžalobě přidává komentářem: „Nic nevědí, nic nechápou, chodí v tmách, a celá země v základech se hroutí.“ Co je to vlastně za obžalobu, o co tu jde?

⁵⁸³ V tomto dodatku předkládám své kázání na Žalm 82, kde jsem se doložený mytologický („polyteistický“) obraz panteonu starověkých západosemitských náboženství – často sledávaný pro starozákonní pojetí Boha („monoteismus“) rušivým a problematickým – pokusil zpracovat homileticky.

Ve hře je téma pro Israel a jejího Boha klíčové. Spravedlnost. Spravedlnost, která je charakterizována zvláštní pozorností pro slabé a bezmocné. Právě ti bez-moci jsou v této spravedlnosti privilegováni. Právě o ně jde. Bohu leží na srdci právě ti, kterým se na světě příliš sluchu nedostává. Bůh je jejich advokátem u vpravdě Nejvyššího soudu. Tam jsou také obviněni a odsouzeni ti, kteří svou moc nevyužili pro tyto nuzné – kteří své pravomoci ke spravedlnosti zneužili. Jak moc záleží na spravedlnosti? Israel snad nikde nedal jasnější a radikálnější odpověď na tuto otázku – a to ani v nejsilnějších slovech Ámose, Jeremjáše, Izajáše či Micheáše – než jak ji máme v tomto žalmu. Spravedlnost je úhelným kamenem univerza. Spravedlnost je oněmi sloupy, na kterých dle starověkých představ svět stojí. Náзор, že na spravedlnosti záleží, nebyl vynález israelského náboženství. Ale intenzita a centrálnost práva a spravedlnosti jsou specifickým prubířským kamenem této tradice. Když není zachována spravedlnost, pak se celá země v základech hrouť a světu znovu hrozí rozpadnutí do chaosu. Tak moc záleží na spravedlnosti.

Boha, o kterém Israel svědčí, vyznačuje svrchovaná síla projevená solidaritou. Jeho moc a solidarita jdou spolu zároveň, ruku v ruce. V tradici, ve které spolu s žalmistou stojíme, je solidarita tím, čím se vůbec ustavuje a s čím padá to boží. Pravý Bůh, ten nejsilnější, je ten, který nejsilněji projevuje solidaritu. Boží preference pro chudé a potřebné není jen jakýmsi náhodným dodatkem k Božím vlastnostem. Patří k samotnému jádru Božího charakteru, Boží lásky. Naopak ti, kdo nedopomáhají nuznému a sirotkovi k právu, – byť si byli bohové – „nic nevědí, nic nechápou“...; „to“, nebo lépe – „ty“ podstatně ignorují, a kvůli takovému zneužití moci končí. Můžou, resp. musí to zabalit. Zasazování se o spravedlnost a právo slabým je centrální aktivitou, kterou je nejen člověk člověkem, ale i Bůh Bohem. Právě toto náš žalmista vyznává, právě tohoto se dovolává.

Liturgická hra, do které bychom mohli náš žalm ztvárnit, by mohla nést název „Smrt bohů“ či „Jedinečný, Jediný“. Vstupujeme-li totiž na začátku žalmu do světa bohů, pak jen proto, abychom jej na jeho konci zase opustili. Pro jediného, Hospodina. Představa shromáždění bohů zůstává součástí mocného jazyka, kterým je ve Starém zákoně dramaticky vyjádřena Hospodinova vláda a panování, zatímco ostatní bohové-nebohové mizí ze scény. Mizí ze scény těm, kteří byli Hospodinem osloveni, kterým bylo dopřáno zahlédnout podstatu jeho charakteru; podobně jako autoru vize našeho žalmu. Však je také připisán Asafovi, Asafovi, který je v 2. Paralipomenon charakterizován jediným slovem – jako „vidoucí“. Vize, kterou dnešní žalm předkládá,

je vizí naděje v Hospodina, který je garantem spravedlnosti a práva. Augustin, Luther, Kalvín i kraličtí vidí v bozích dnešního žalmu lidské mocnáře, jejich obžalobu a napomenutí. A jistě – i ti, kteří mají moc či moc mají, si mají z tohoto žalmu co odnést. Žalm ovšem předně může být povzbuzením těm, kterým záleží na sirotcích, ponížených a bídých, či těm, kteří všelijak nuznými přímo sami jsou. O ty Bůh stojí! Ti jsou zde ujištěni z nejvyšších míst že nejsou přehlédnuti, ale naopak mají v Bohu svého zastávce. Spolu s nimi můžeme Boha, který se k nám v Kristu sklonil, oslavovat a k němu volat: „Bože, povstaň, rozsud' zemi, dědičně ti patří všechny pronárody!“ Spolu s nimi se můžeme spojovat v modlitbě za mír na celé zemi.

Dodatek č. 2: Adjektivní atributy monoteismu

V tomto *Dodatku* předkládám některé adjektivní atributy monoteismu, na něž jsem během pročitání literatury k této práci narazil. Jde o jakýsi „vedlejší produkt“ mé práce,⁵⁸⁴ který zde (nicméně) otišťuji jako případný námět pro další promýšlení problematiky pojmu „monoteismus“. Snad jimi lze podpořit tezi o značné vágnosti pojmu monoteismus, neboť atributy tento problém řeší pouze zčásti. Jak trefně upozorňuje M. Smith, např. kategorie „praktický monoteismus“ je držena – „dosti paradoxně, těmi badateli, kteří vidí monoteismus jako stěží jedinečný pro Israel a také snad jako pozdní (tak Lemche), i těmi badateli, kteří vidí monoteismus jako jedinečný i raný (tak Tigay).“⁵⁸⁵

(Za atributem vždy uvádím kdo jej použil, a v závorce pak kde je k nalezení. Abych se vyhnul zkreslení překladem, ponechávám atributy v jejich původním anglickém znění).⁵⁸⁶

- „absolute m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 257); J. Day (DAY, *Yahweh*, 228; *IDEM*, *Religion*, 439); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 69, 224).
- „abstract m.“ U. Mauser (MAUSER, *God*, 260); C. Schwöbel (SCHWÖBEL, *Monotheism*, 73).
- „affective m.“ G. Widengren (NIKIPROWETZKI, *Monotheism*, 75)
- „anti-polytheistic m.“ G. Theissen (THEISSEN, *Faith*, 70).
- „m. „from below““ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 150).
- „christological m.“ použito v názvu knihy tří editorů. Viz NEWMAN, *Roots*.
- „classical m.“ T. P. van Baaren (BAAREN, *Monotheism*, 562).
- „clean m.“ U. Mauser (MAUSER, *God*, 260).

⁵⁸⁴ Knihy jsem nečetl primárně se záměrem takovýto seznam sromáždit. Jde o pouze namátkový výčet, neúplný. (Tím spíše jsem se omezil jen na jeden či několik málo odkazů). Stranou jsem ponechal atributy typu „Jewish“, „Semite“, „Israel's“, „Hebrew“, „Zoroastrian“, „biblical“, „early“, „late“ apod., byť i ty by na seznam v určitém smyslu patřily. Vynechán je samozřejmě také bezpočet víceslovných atributů jako „monotheism in its radical form“ apod.

⁵⁸⁵ SMITH, *Origins*, 281.

⁵⁸⁶ Tím, že v tomto výčtu nezohledňuji kontext (!), ve kterém je výraz použit – a který je jistě pro jejich autory (i čtenáře) naprosto zásadní – nelze jej (sám o sobě, v takovéto podobě) v žádném případě brát za cokoli vypovídající o jednotlivých autorech a jejich koncepcích; a to tím spíše, že autoři v několika případech používají atributů polemicky. (Kontext je ovšem možný dohledat podle vždy uvedených odkazů). Za jistě pozoruhodnou zajímavost pokládám skutečnost, že zatímco Mark Smith v knize *Počátky biblického monoteismu* používá výhradně (*sic!*) atributy „biblical m.“, „Israelite m.“ a „Judean m.“ (s jedinou výjimkou „stricter m.“ na s. 155), Robert Gnuse ve své knize použil bez mála všechny.

- „consistent m.“ G. Theissen (THEISSEN, *Faith*, 58). R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 225).
- „compromised m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 71).
- „concrete m.“ P. Tillich (TILLICH, *Theology*, 228).
- „covenantal m.“ S. A. Geller (GELLER, *God*, 296); J. D. Levenson (LEVENSON, *Idiom*, 441).
- „critical m.“ V. Nikiprowetzky (NIKIPROWETZKY, *Monotheism*, 75).
- „de facto m.“ J. H. Tigay o Y. Kaufmannovi a W. F. Albrightovi (TIGAY, *Deuteronomy*, 433); V. Nikiprowetzki o W. F. Albrightovi, G. E. Wrightovi, J. Brightovi, P. van Imschootovi a E. Jacobovi (NIKIPROWETZKI, *Monotheism*, 75).
- „definite m.“ A. van Selms (SELMS, *Henotheism*, 348).
- „distinct m.“ R. Hendel (HENDEL, *Review of GNUSE*, 726).
- „doctrinal m.“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 81)
- „dogmatic m.“ B. Lang (LANG, *No God*, 48).
- „dominant m.“ J. Barr (BARR, *Concept*, 10).
- „doxological m.“ W. Brueggemann (BRUEGGEMANN, *Monotheism*, 137).
- „dualistic m.“ R. Stark (STARK, *God*, 28).
- „dynamic m.“ J. Lindblom (LINDBLOM, *Prophecy*, 333).
- „early m.“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 85).
- „early-primitive m.“ W. Brueggemann (BRUEGGEMANN, *Theology*, 13).
- „effective m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 259).
- „emergent m.“ R. K. Gnuse (v podtitulu knihy GNUSE, *Gods*).
- „ethical m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Emergence*, 315). V. Nikiprowetzki (NIKIPROWETZKI, *Ethical Monotheism*); T. P. van Baaren (BAAREN, *Monotheism*, 561). „historical ethical m.“ – T. M. Ludwig (LUDWIG, *Monotheism*, 6160).
- „explicit m.“ M. S. Smith (SMITH, *Origins*, 281).
- „exclusive m.“ M. Mach (MACH, *Concepts*, 26); T. L. Thompson (THOMPSON, *Matrix*, 111); „výlučný, exkluzivní m.“ – J. Heller (HELLER, *Náboženství*, 41).
- „full-blown m.“ T. N. D. Mettinger (METTINGER, *Essence*, 412); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 354); J. Day (DAY, *Religion*, 438).
- „genuine m.“ A. Gardiner (MILLARD, *Abraham*, 122).

- „ideologický m.“ V. A. Žák (ŽÁK, *Theos*, 38).
- „implicit m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 138).
- „imperial m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 267).⁵⁸⁷
- „incipient m.“ H. H. Rowley (MACDONALD, *Deuteronomy*, 35); B. Lang (LANG, *Hebrew God*, 187).
- „inclusive m.“ T. L. Thompson (THOMPSON, *History*, 124).
- „instinctive m.“ V. Nikiprowetzky (NIKIPROWETZKY, *Monotheism*, 75).
- „intellectual m.“ T. P. van Baaren (BAAREN, *Monotheism*, 561).
- „intolerant m.“ B. Halpern (GNUSE, *Gods*, 98).
- „latent m.“ N. Lohfink (GNUSE, *Gods*, 91).
- „lofty m.“ W. F. Albright (LONG, *Planting*, 134).
- „modified m.“ J. Day (DAY, *Religion*, 439).
- „modern m.“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 82).
- „monarchic m.“ T. M. Ludwig (LUDWIG, *Monotheism*, 6159); „monarchical m.“ – H. Wildberger (GNUSE, *Gods*, 206).
- „monotheism-by-default“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 80).
- „moral m.“ M. Halbertal a A. Margalit (HALBERTAL, *Idolatry*, 22).
- „mystical m.“ P. Tillich (TILLICH, *Theology*, 226); T. M. Ludwig (LUDWIG, *Monotheism*, 6160; resp. „emanational mystical m.“).
- „nascent m.“ R. Hendel (HENDEL, *Review of GNUSE*, 726); J. A. Sanders (SANDERS, *Review*, 105).
- „normative m.“ J. H. Tigay (TIGAY, *You*, 37).
- „numerical m.“ S. A. Geller (GELLER, *God*, 293).
- „original m.“ V. Nikiprowetzky (NIKIPROWETZKY, *Monotheism*, 73).
- „personal m.“ M. H. Vogel (VOGEL, *Monotheism*, 262).
- „philosophical m.“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 81); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 93). „filozofický m.“ – J. Heller (HELLER, *Nástin*, 106);
- „pluriform m.“ T. P. van Baaren (BAAREN, *Monotheism*, 561).
- „practical m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 76). G. A. Barton (SMITH, *Origins*, 149); W. Brueggemann (BRUEGGEMANN, *Theology*, 581).
- „primary m.“ A. Bausani (PERI, *Construction*, 138).

⁵⁸⁷ Gnuse zde sice atribut připisuje D. Balymu, ale u něj jsem jej nenašel.

- „primitive m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 257); R. Cudworth (HARRISON, *Religion*, 162).
- „primordial m.“ B. Lang (LANG, *Movement*, 13).
- „progressive m.“ J. A. Sanders (GERSTENBERGER, *Response*, 118).
- „proper m.“ B. Lang (LANG, *Movement*, 14); N. Lohfink (LANG, *YHWH-Alone*, 46).
- „proto-m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 257); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 130).
- „pseudo-m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 257).
- „pseudo-Urmonotheismus“ V. Nikiprowetzsky (NIKIPROWETZKI, *Monotheism*, 86).
- „pure m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 74, 144, 197, 214).
- „quasi m.“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 79); „quasi-m.“ – T. P. van Baaren (BAAREN, *Monotheism*, 560).
- „radical m.“ B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 81); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 179, 243); Ch. Schwöbel (SCHWÖBEL, *Radical Monotheism*).
- „rational m.“ J. Barr (BARR, *Problem*, 55).
- „refined m.“ T. Frymer-Kensky (SMITH, *Yahweh*, 225).
- „regional m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 75).
- „restrictive m.“ M. Smith (SMITH, *Origins*, 281).
- „rigorous m.“ R. Rendtorff (RENDTORFF, *Paradigm*, 46); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 102).
- „rudimentary m.“ F. W. J. Schelling (PETTAZZONI, *Formation*, 36).
- „secondary m.“ A. Bausani (PERI, *Construction*, 138).
- „segregation m.“ G. Theissen (THEISSEN, *Faith*, 60).
- „self-conscious m.“ B. Halpern, (HALPERN, *Pipes*, 89; i v dalších spojeních jako např. „self-consciously radical m.“, *Ibid.*, 97).
- „severe m.“ W. Brueggemann (BRUEGGEMANN, *Angel*, 4).
- „soteriological m.“ B. Lang (LANG, *No God*, 48).
- „strict m.“ E. Gerstenberger (GERSTENBERGER, *Theologies*, 240); J. J. Collins (COLLINS, *Monotheism*, 81); „stricter m.“ – M. Smith (SMITH, *Origins*, 155); „striktní m.“ – O. Stehlík (STEHLÍK, *Hospodin*, 165).
- „strident m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 240).
- „stringent m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 121).

- „sublime m.“ Ch. Seitz (SEITZ, *Word*, 255).
- „synthetic m.“ B. Halpern, (HALPERN, *Brisker Pipes*, 105); „syntetický m.“ – J. Heller (HELLER, *Náboženství*, 152).
- „syncretistic m.“ G. Theissen (THEISSEN, *Faith*, 70).
- „temporary m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 137).
- „theistic m.“ M. H. Vogel (VOGEL, *Monotheism*, 261); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 349).
- „theological m.“ W. Brueggemann (BRUEGGEMANN, *Exodus*, 126).
- „theoretic m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 68).
- „theoretical m.“ R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 122); B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 81); U. Mauser (MAUSER, *God*, 259).
- „thoroughgoing m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 266).
- „total m.“ L. K. Handy (HANDY, *Review*, 157).
- „transcendent m.“ D. Baly (BALY, *Geography*, 257); T. L. Thompson (THOMPSON, *History*, 123); S. A. Geller (GORDON, *Comparativism*, 59).
- „trinitarian m.“ P. Tillich (TILLICH, *Theology*, 228).
- „true m.“ F. Stolz (GNUSE, *Gods*, 84); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 267); N. MacDonald (MACDONALD, *Origin*, 211).
- „uncompromising m.“ W. Brueggemann (BRUEGGEMANN, *Theology*, 21); A. R. Millard (MILLARD, *Abraham*, 122).
- „universal m.“ T. L. Thompson (THOMPSON, *History*, 124); R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 261).
- „unique m.“ M. S. Smith (SMITH, *Review of GNUSE*).
- „unequivocal m.“ S. A. Geller (GELLER, *God*, 296).
- „unselfconscious m.“ B. Halpern, (HALPERN, *Pipes*, 88).
- „unsullied m.“ P. Hayman (HAYMAN, *Monotheism*, 1).
- „*Urmonotheismus*“ W. Schmidt (GNUSE, *Gods*, 135).
- „virtual m.“ M. S. Smith (SMITH, *Origins*, 149).⁵⁸⁸

⁵⁸⁸ Srov. také: „comprehensive henotheism“ – A. R. Millard (MILLARD, *Abraham*, 122); „momentary h.“ – R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 160); „monolatrous h.“ – B. Halpern, (HALPERN, *Pipes*, 85); „natural h.“ – H. R. Niebuhr (SCHWÖBEL, *Monotheism*, 60); „political h.“ – R. K. Gnuse (GNUSE, *Gods*, 160); „proprietary h.“ – B. Halpern (HALPERN, *Pipes*, 89); „chronic monolatry“ – G. Theissen (GNUSE, *Gods*, 93); „naive monolatry“ – A. Dearman (GNUSE, *Gods*, 102); „fetishistic polytheism“ – J. H. Tigay (TIGAY, *You*, 2); či „unlimited polytheism“ – T. P. van Baaren (BAAREN, *Monotheism*, 561).

Bibliografie⁵⁸⁹

Bibliografické zkratky⁵⁹⁰

<i>ABD</i>	FREEDMAN, D. N. (ed.). <i>The Anchor Bible Dictionary</i> [CD-ROM]. New York : Doubleday, 1995-98. (Převeden z tištěné verze, Vol. 1-6, 1992).
<i>AJSR</i>	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
<i>AOAT</i>	Alter Orient und Altes Testament
<i>ANET</i>	PRITCHARD, J. B. (ed.). <i>The Ancient Near Eastern Texts</i> . 3 rd ed. Princeton : Princeton University Press, 1969.
<i>BETL</i>	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
<i>BIS</i>	Biblical Interpretation Series
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CBET</i>	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CV</i>	<i>Communio viatorum</i>
<i>DBI(C)</i>	COGGINS, R. J.; HOULDEN, J. L. (eds.). <i>A Dictionary of Biblical Interpretation</i> . London : SCM Press, 1990.
<i>DBI(H)</i>	HAYES, J. H. (ed.). <i>Dictionary of Biblical Interpretation</i> . Vols. 1-2. Nashville : Abingdon Press, 1999.
<i>DDD</i>	TOORN, K. van der; BECKING, B.; HORST, P. W. van der (eds.). <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible : DDD</i> . Extensively Revised 2 nd ed. (1995). Leiden ; Boston ; Köln : Brill ; Eerdmans, 1999.
<i>DJ</i>	<i>Dever Journal</i>
<i>EncBrit</i>	<i>The New Encyclopædia Britannica</i> . 15 th ed. Vol. 1-32. Chicago, Ill. ; London : Encyclopædia Britannica, 2005.
<i>EncJud</i>	ROTH, C. (ed.). <i>Encyclopaedia Judaica</i> . Vol. 1-16. Jerusalem : Encyclopaedia Judaica, 1971-1972
<i>EncRel87</i>	ELIADE, M. (ed.). <i>The Encyclopedia of Religion</i> . Vols. 1-16. New York : Macmillan ; London : Collier Macmillan, 1987.
<i>EncRel05</i>	JONES, L. (ed.). <i>The Encyclopedia of Religion</i> . 2 nd ed. (1987, Original edition edited by Mircea Eliade). Vols. 1-15. Detroit, Mich. : Macmillan, 2005.
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>FAT</i>	Forschungen zum Alten Testament
<i>HBD</i>	ACHTEMEIER, P. J. (ed.). <i>Harper's Bible Dictionary</i> . San Francisco : Harper & Row Publishers, 1985.
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>

⁵⁸⁹ Není-li uvedeno jinak, jsou veškeré publikace 1. vydání.

⁵⁹⁰ Zde použité bibliografické zkratky jsou převzaté z kapitoly *Zkratky* v HAYES, J.H. (ed.). *Dictionary of Biblical Interpretation*. Vols. 1-2. Nashville : Abingdon Press, 1999, xxi-xlvi. Chybějící jsou doplněny; některé pouhým poupravěním, resp. doplněním – jako např. *EncRel(87)*, *EncRel(05)* and *DBI(C)* – a některé jsem převzal odjinud či je sám vytvořil – např. *CV*, *DBI(H)*, ale také *DJ*, *JHSc*, *IIRev*, *MT*, *NZSTR*, *OCB*, *OED*, *PFES*, *RBL*, *RRT*, *SWBASup*, *TGUOS* či *TREF*. Zkratka *RelSRev* je převzata z *Instrukcí pro přispěvatele v Journal of Biblical Literature* (1988, Vol. 107, No. 3, 579-596, resp. 594). Názvy hesel ze slovníků a encyklopedií dávám pro přehlednost do uvozovek.

<i>HS</i>	<i>Hebrew Studies</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
IDB	BUTTRICK, G. A. (ed.). <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyklopedia</i> . Vols. 1-4. New York ; Nashville : Abingdon Press, 1962.
IDBSup	CRIM, K. (ed.). <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyklopedia : Supplementary Volume</i> . Nashville : Abingdon Press, 1962.
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>IlRev</i>	<i>Illiff Review</i>
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JHSc	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPSTC	Jewish Publication Society - The Torah Commentary
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JSJSup	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. Supplement Series
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
KR	<i>Křesťanská revue</i>
MT	<i>Modern Theology</i>
NZSTR	<i>Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie</i>
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OCB	METZGER, B. M.; COOGAN, M. D. (eds.). <i>The Oxford Companion to the Bible</i> . New York ; Oxford : Oxford University Press, 1993.
ODP	BLACKBURN, S. <i>The Oxford Dictionary of Philosophy</i> [online electronic resource]. 2 nd ed. (1996). Oxford : Oxford University Press, [2005].
OED	<i>Oxford English Dictionary</i> [online electronic resource]. Oxford : Oxford University Press, [2001].
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PFES	Publications of the Finnish Exegetical Society
<i>PerspRelStud</i>	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
PSB	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
RBL	<i>Review of Biblical Literature</i>
RelSRev	<i>Religious Studies Review</i>
REP	CRAIG, E. (ed.). <i>Routledge Encyclopedia of Philosophy</i> [online electronic resource]. London : Routledge, 1998 [2000].
RRT	<i>Reviews in Religion and Theology</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SBLBMI	SBL The Bible and Its Modern Interpreters
ScrHier	Scripta hierosolymitana
SHANE	Studies in the History of the Ancient Near East
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>

<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SWBASup	Social World of Biblical Antiquity. Supplement Series
TGUOS	<i>Transactions of the Glasgow University Oriental Society</i>
TREF	<i>Teologická REFLEXE</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
TToday	<i>Theology Today</i>
TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i>
UCOP	University of Cambridge. Oriental Publications
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih : český ekumenický překlad. 6. vyd. Praha : Biblická společnost, 1995.

Bibleworks. Version 6.0.005y. BibleWorks, L.L.C., 2003.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. (Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph; editio quinta emendata opera A. Schenker). Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ACKERMAN, S. „Asherah“. *OCB*, 62.

ACKERMAN, S. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel.* *JBL.* 2000, Vol. 119, No. 1, 113-114.

ALBERTZ, R. *A History of Israelite religion in the Old Testament Period.* Trans. J. Bowden. (Orig. 1992). Vols. 1-2. London : SCM Press, 1994.

ALBRIGHT, W. F. *From the Stone Age to Christianity : Monotheism and the Historical Process.* (1940). 2nd ed. Baltimore : Johns Hopkins Press, 1957.

ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative.* London : Basic Books, 1981.

ANDERSON, B. W. „God, OT view of“. *IDB*, Vol. 2, 417-430.

AMIT, Y. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“* [online]. *RBL.* 2005, Vol. 7, No. 16. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW:
<<http://bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=4297&CodePage=4297>>

ASSMANN, J. *Moses the Egyptian : The Memory of Egypt in Western Monotheism.* Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press, 1997.

ASSMANN, J. *Kultura a paměť : Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku.* Přel. M. Pokorný. (Orig. 1997). Praha : Prostor, 2001.

- BAAREN, T. P. van. „Religious and Spiritual Belief, System of“. *EncBrit*, Vol. 26, 560-563.
- BALY, D. The Geography of Monotheism. In FRANK, H. T.; REED, W. L. (eds.). *Translating and Understanding the Old Testament : Essays in Honor of Herbert Gordon May*. Nashville, Tenn. : Abingdon Press, 1970, 253-278.
- BARR, J. The Problem of Israelite Monotheism. *TGUOS*. 1957-58, Vol. 17, 52-62.
- BARR, J. „Monotheism“. *HBD*, 652.
- BARR, J. „Polytheism“. *HBD*, 806-807.
- BARR, J. Biblical Law and the Question of Natural Theology. In VEIJOLA, T. (ed.). *The Law in the Bible and in its Environment*. PFES 51. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 1-22.
- BARR, J. *Biblical Faith and Natural Theology : The Gifford Lectures for 1991, Delivered in the University of Edinburgh*. Oxford : Clarendon Press, 1993.
- BARR, J. *The Concept of Biblical Theology : An Old Testament Perspective*. London : SCM Press, 1999.
- BARSTAD, H. M. History and the Hebrew Bible. In GRABBE, L. L. (ed.). *Can a History of Israel Be Written?* JSOTSup 245. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997, 37-64.
- BAUCKHAM, R. The Throne of God and the Worship of Jesus. In NEWMAN, C. C.; DAVILA, J. R. ; LEWIS, G. S. (eds.). *The Jewish Roots of Christological Monotheism : Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, 21-42.
- BECKING, B. A Task for Theology? In DIETRICH, W.; KLOPFENSTEIN, M. A. (Hrsg.). *Ein Gott allein? : JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, 387-390.
- BECKING, B.; DIJSKRA, M.; KORPEL, M. C. A.; VRIEZEN, K. J. H. (eds.). *Only One God? : Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. (The Biblical Seminar, Vol. 77.) London : Sheffield Academic Press, 2001.
- BECKING, B. Only One God : On Possible Implications for Biblical Theology. In DIJSKRA, M.; KORPEL, M. C. A.; VRIEZEN, K. J. H. (eds.). *Only One God? : Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, 189-201.
- BLACHOWITZ, J. Monotheism and the Spirituality of Reason. *Zygon*. 2002, Vol. 37, No. 2, 511-529.
- BOER, P. A. H. de. Second-Isaiah's Message. *OTS*, Vol. 52. Leiden : Brill, 1956.

- BOERS, H. „Gabler, Johann Philipp (1753-1826)“. *DBI(H)*, Vol. 1, 425-426.
- BOLIN, T. M. The Temple of יְהוָה at Elephantine and Persian Religious Policy. In EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*, 127-142.
- BRETT, M. G. Canonical Criticism and Old Testament Theology. In MAYES, A. D. H. (ed.). *Text in Context : Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, 63-85.
- BRUEGGEMANN, W. „In the Image of God“...Pluralism. *MT*. 1995, Vol. 11, No. 4, 455-469.
- BRUEGGEMANN, W. *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis, Minn. : Augsburg Fortress Press, 1997.
- BRUEGGEMANN, W. Review of SCHWARTZ, R. *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*. *TToday*. 1998, Vol. 54, 534-537.
- BRUEGGEMANN, W. Exodus in the Plural (Amos 9:7). In *Texts That Linger, Words That Explode : Listening to Prophetic Voices*. Minneapolis, Minn. : Augsburg Fortress Press, 2000, 89-103, 125-129. (Originally published in: IDEM; STROUP, G. (eds.). *Many voices, one God*. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 1998, 15-34).
- BRUEGGEMANN, W. „Angel“. In IDEM. *Reverberations of Faith : A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2002, 3-5.
- BRUEGGEMANN, W. „Monotheism“. In IDEM. *Reverberations of Faith : A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2002, 137-140.
- BRUEGGEMANN, W. A Response to Gerstenberger. (Review of GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*). *HBT*. 2003, Vol. 25, No. 1, 78-87.
- BRUEGGEMANN, W. Review of LANG, B. *The Hebrew God : Portrait of an Ancient Deity*. *BibInt*. 2005, Vol. 13, No. 1, 64-66.
- BRUEGGEMANN, W. *Worship in Ancient Israel : An Essential Guide*. Nashville, Tenn. : Abingdon Press, 2005.
- BUBER, M. *Moses*. Oxford : Phaidon Press, 1946.
- BYRNE, J. M. Some Elementary Remarks on the Work „God“. In IDEM (ed.). *The Christian Understanding of God Today*, 119-129.
- BYRNE, J. M. (ed.). *The Christian Understanding of God Today*. Dublin : Columbia Press, 1993.

- CARROLL, R. P. Strange Fire : Abstract of Presence Absent in the Text Meditation on Exodus 3. *JSOT*. 1994, No. 61, 39-58.
- CARROLL, R. P. Review of SCHWARTZ, R. *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*. *JSOT*. 1998, No. 79, 132.
- COLLINS, J. J. Jewish Mnotheism and Christian Theology. In SHANKS, H.; MEINHARDT, J. (eds.). *Aspects of Monotheism : How God is One*, 81-105.
- COOPER, A. Review of SMITH, M.S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *Int*. 1992, Vol. 46, No. 2, 196-197.
- CLEMENTS, R. E. Monotheism and the Canonical Process. *Theology*. 1984, Vol. 87, No. 719, 336-344.
- CLEMENTS, R. E. „Rowley, Harold Henry (1890-1969)“. *DBI(H)*, Vol. 2, 423–424.
- CLIFFORD, H. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. *JSOT*. 2004, Vol. 28, No. 5, 134.
- CRAGHAN, J. F. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel*. *BTB*. 1998, No. 28, 123.
- CURTIS, A. H. W. Review of DAY, J. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. *JSOT*. 2002, No. 99, 159.
- ČAPEK, F. Review of BARR, J. *The Concept of Biblical Theology : An Old Testament Perspective*. *CV*. 1999, Vol. 41, No. 3, 270-275.
- ČAPEK, F. Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost? *TREF*. 2000, Vol. 6, No. 1, 13-25.
- ČAPEK, F. Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele : Několik poznámek. *TREF*. 2001, roč. 7, č. 1, 66-74.
- DAVIES, P. R. Scenes from the Early History of Judaism. In EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*, 145-182.
- DAVIES, P. R. Minimalism, „Ancient Israel,“ and Anti-Semitism. In *The Bible and Interpretation* [online]. [cit. 2006-01-04]. Dostupný z WWW: <<http://www.bibleinterp.com/articles/Minimalism.htm>>
- DAVILA, J. R. Of Metodology, Monotheism and Metatron : Introductory Reflection on Divine Mediators and the Origins of the Worship of Jesus. In NEWMAN, C. C.; DAVILA, J. R.; LEWIS, G. S. (eds.). *The Jewish Roots of Christological Monotheism : Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, 3-18.

- DAY, J. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. JSOTSup 265. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000.
- DAY, J. The Religion of Israel. In MAYES, A. D. H. (ed.). *Text in Context : Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, 428-453.
- DEURLOO, K. Monoteismus není zvláštní. In HOBLÍK, J. (ed.). *Pouštěj svůj chléb po vodě ... : Sborník pro Milana Balabána. Z nizozemštiny přel. J. A. Dus*. Brno : CDK, 1999, 11-19.
- DEURLOO, K. The One God and all Israel in Its Generations. In GARCÍA MARTÍNEZ, F. et al. (eds.). *Studies in Deuteronomy : In Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*. VTSup 53. Leiden : Brill, 1994, 31-46.
- DEVER, W. G. What Remains of the House That Albright Built? *BA*. 1993, Vol. 56, No. 1, 25-35.
- DEVER, W. G. Folk Religion in Early Israel : Did Yahweh Have a Consort? In SHANKS, H.; MEINHARDT, J. (eds.). *Aspects of Monotheism : How God is One*, 27-56.
- DIETRICH, W.; KLOPFENSTEIN, M. A. (Hrsg.). *Ein Gott allein? : JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. (OBO 139). Freiburg, Schweiz : Univ.-Verl., 1994.
- EDELMAN, D. Review of MOOR, J. C. de. *The Rise of Yahwism : The Roots of Israelite Monotheism*. (1st ed., 1990). *JR*. 1991, Vol. 71, No. 4, 572-573.
- EDELMAN, D. V. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1st ed., 1990). *JR*. 1992, Vol. 72, No. 1, 89-90.
- EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*. CBET 13. Kampen : Kok Pharos Publishing House, 1995.
- EDELMAN, D. V. Introduction. In *IDEM* (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*, 15-25.
- EISSFELDT, O. El and Yahweh. *JSS*. 1956, Vol. 1, No. 1, 25-37.
- ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu : Archetypy a opakování*. Přel. E. Streibingerová. Praha : OIKOYMENH, 1993.
- EMERTON, J. A. Review of LANG, B. *Monotheismus and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*. *VT*. 1984, Vol. 34, No. 3, 377.
- FISHBANE, M. *The Garments of Torah : Essays in Biblical Hermeneutics*. ISBL. Bloomington : Indiana University press, 1992.

- FINKELSTEIN, J. Bible and Babel : A Comparative Study of the Hebrew and Babylonian Religious Spirit. *Commentary*. 1958, Vol. 26, No. 5, 431-44.
- FLAVIUS, JOSEPHUS. *Judean Antiquities*. (I-IV : Translation and Commentary by L. H. Feldman, ed. by S. Mason). Leiden : Brill, 2000.
- FREEDMAN, D. N. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *JBL*. 1991, Vol. 110, No. 4, 693-698.
- FREEDMAN, D. N. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. *JQR*. 2002, Vol. 92, No. 3-4, 276-279.
- GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J.-P. (eds.). *Monotheism*. Concilium 177. Edinburgh : T&T Clark, 1985.
- GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J.-P. Editorial. Trans. J. G. Cumming. In GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J.-P. (eds.). *Monotheism*, ix-xiii.
- GELLER, S. A. The God of the Covenant. In PORTER, B. N. (ed.). *One God or Many?*, 273-319.
- GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*. Trans. J. Bowden. (Orig. 2001). Edinburgh : T&T Clark, 2002.
- GERSTENBERGER, E. S. Response. *HBT*. 2003, Vol. 25, No. 1, 109-120.
- GIBSON, J. C. L. Language about God in the Old Testament. In DAVIS, G. (ed.). *Polytheistic Systems*. (Cosmos : The Yearbook of the Traditional Cosmology Society, Vol. 5). Edinburgh : Edinburgh University Press, 1989, 43-50.
- GNUSE, R. Review of OLLENBURGER, B. C.; MARTENS, E. A.; HASEL, G. F. (eds.). *The Flowering of Old Testament Theology : A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*. *CBQ*. 1993, Vol. 55, No. 2, 415-416.
- GNUSE, R. New Directions in Biblical Theology : The Impact of Contemporary Scholarship in the Hebrew Bible. *JAAR*. 1994, Vol. 62, No. 3, 893-918.
- GNUSE, R. Contemporary Evolutionary Theory as a New Heuristic Model for the Socio-scientific Method in Biblical Studies. *Zygon*. 1990, Vol. 25, Vol. 4, 405-431.
- GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel*. JSOTSup 241. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997.
- GNUSE, R. The Emergence of Monotheism in Ancient Israel : A Survey of Recent Scholarship. *Religion*. 1999, Vol. 29, No. 4, 315-336.

- GNUSE, R. Redefining the Elohist. *JBL*. 2000, Vol. 119, No. 2, 201-220.
- GNUSE, R. Words that testify of God : The Theology of the Old Testament by Walter Brueggemann. (An Extended Book Review). *BTB*. 2001, Vol. 31, No. 3, 90-95.
- GNUSE, R. *The Old Testament and Process Theology*. St. Louis, Mo. : Chalice Press, 2001.
- GNUSE, R. Review of DAY, J. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. Bib.* 2001, Vol. 82, No. 4, 589-591.
- GNUSE, R. The Critic of Biblical Theologians : A Review of James Barr's The Concept of Biblical Theology : An Old Testament Perspective. (An Extended Book Review). *BTB*. 2001, Vol. 31, No. 2, 44-52.
- GNUSE, R. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* [online]. *JHSc*. 2002-2003, Vol. 4. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/review031.htm>>
- GNUSE, R. Review of LANG, B. *The Hebrew God : Portrait of an Ancient Deity*. *BTB*. 2002, Vol. 32, No. 4, 192-193.
- GOLKA, F. W. „German Old Testament Scholarship“. *DBI(C)*, 258-264.
- GORDON, R. P. „Comparativism“ and the God of Israel. In GORDON, R. P.; MOOR, J.C. de (eds.). *The Old Testament in its World*. *OTS*, Vol. 52. Leiden ; Boston : Brill, 2005, 45-67.
- GORDON, R. P.; MOOR, J. C. de (eds.). *The Old Testament in its World*. *OTS*, Vol. 52. Leiden ; Boston : Brill, 2005.
- GREEN, D. Towards a Reappraisal of Polytheism. In DAVIS, G. (ed.). *Polytheistic Systems*. (Cosmos : The Yearbook of the Traditional Cosmology Society, Vol. 5). Edinburgh : Edinburgh University Press, 1989, 3-11.
- GUINAN, M. D. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *TS*. 1991, Vol. 52, No. 2, 347-349.
- HALBERTAL, M.; MARGALIT, A. *Idolatry*. Trans. N. Goldblum. Cambridge, Ma. ; London : Harvard University Press, 1992.
- HALPERN, B. „Brisker Pipes than Poetry“ : The Development of Israelite Monotheism. In NEUSNER, J.; LEVINE, B.A.; FRERICHS, E.S. (eds.). *Judaic Perspectives on Ancient Israel*. Philadelphia, Pa. : Fortress Press, 1987, 77-115.
- HALPERN, B. „Monotheism“. *OCB*, 524-527.

- HANDY, L. K. Review of SMITH, M.S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *JNES*. 1993, Vol. 52, No. 2, 157-159.
- HANDY, L. K. The Appearance of Pantheon in Judah. In EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*, 27-43.
- HÄRING, H. Introduction : The Many Faces of the Divine? In *IDEM*; METZ, J. B. (eds.). *The Many Faces of the Divine*. Concilium 1995/2. London : T&T Clark, 1995, vii-ix.
- HAYES, J. H. „Kaufmann, Yehezkel (1889-1963)“. *DBI(H)*, Vol. 2, 16–17.
- HAYMAN, P. Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies? *JJS*. 1991, Vol. 42, 1-15.
- HAYMAN, P. Review of SMITH, M.S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (2nded., 2002). *ExpTim*. 2003, Vol. 114, No. 10, 354-355.
- HELLER, Jan. *Bůh sestupující : Pokus o christologii Starého zákona*. Praha : Kalich, 1994.
- HELLER, J. *Starověká náboženství : náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*. Praha : Kalich, 1978.
- HENDEL, R. S. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *CBQ*. 1992, Vol. 54, No. 1, 132-133.
- HENDEL, R. S. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel*. *CBQ*. 2000, Vol. 62, No. 4, 725-726.
- HESS R. S. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *Themelios*. 1992, Vol. 18, No. 1. 27.
- HESS R. S. Review of MOOR, J. C. de. *The Rise of Yahwism : The Roots of Israelite Monotheism*. (1st ed., 1990). *Themelios*. 1992, Vol. 18, No. 1. 27-28.
- HESS, R. S. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel* [online]. *DJ*. 1998, No. 1. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.denverseminary.edu/dj/articles1998/0100/0111.php>>
- HESS, R. S. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* [online]. *DJ*. 2002, No. 5. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.denverseminary.edu/dj/articles2002/0100/0104.php>>

- HESS, R. S. Review of DAY, J. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* [online]. *DJ*. 2002, No. 5. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.denverseminary.edu/dj/articles2002/0100/0102.php>>
- HESS, R. S. Review of SMITH, M.S. *The Memoirs of God : History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel* [online]. *DJ*. 2005, No. 8. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.denverseminary.edu/dj/articles2005/0100/0105.php>>
- HORRELL, D. G. Introduction. In HORRELL, D.G. (ed.). *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. Edinburgh : T&T Clark, 1999.
- HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu : Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha : Návrat domů, 2005.
- HUMPREYS, W. L. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *JAAR*. 1993, Vol. 61, No. 1, 157-160.
- HURTADO, L. W. *One God, One Lord : Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. London : SCM Press, 1988.
- HURTADO, L. W. What Do We Mean by „First-Century Jewish Monotheism?“. In LULL, D. (ed.). *SBL 1993 Seminar Papers*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 1993, 348-368.
- CHILDS, B. S. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. London : SCM Press, 1985.
- CHILDS, B. S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments : Theological Reflection on the Christian Bible*. London : SCM Press, 1992.
- CHILDS, B. S. Old Testament Theology. In MAYS, J. L.; PETERSEN, D. L.; RICHARDS, K. H. (eds.). *Old Testament Interpretation : Past, Present, Future*. Nashville, Tenn. : Abingdon, 1995, 293-301.
- CHILDS, B. S. Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation. *ZAW*. 2003, Vol. 115, No. 2, 173-184.
- CHRISTEN, R. J.; HAZELTON, H. E. (eds.). *Monotheism and Moses : The Genesis of Judaism*. (Problems in European civilization). Lexington, Mass. : Heath, 1969.
- JANSON, P. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. *Themelios*. 2004, Vol. 29, No. 2, 56-57.
- JANSON, P. Review of GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*. *Themelios*. 2005, Vol. 30, No. 2, 55-56.
- JANZEN, J. G. On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5). *VT*. 1987, Vol. 37, No. 3, 280-300.

- JANZEN, J. G. Yahweh our God, Yahweh is One. *Encounter*. 1987, Vol. 48, No. 1, 53-60.
- JANZEN, J. G. The Claim of Shema. *Encounter*. 1998, Vol. 59, No. 1-2, 243-257.
- KEEGAN, T. J. Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism. *BibInt*. 1995, Vol. 3, No. 1, 1-14.
- KOOPMANS, W. T. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *CTJ*. 1991, Vol. 26, No. 2, 475-477.
- KÖCKERT, M. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel*. *ZAW*. 2000, Band 112, Heft 1, 127-128.
- LABUSCHAGNE, C. J. *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*. (Pretoria Oriental Series, Vol. 5.). Leiden : Brill, 1966.
- LANG, B. The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism. In *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*. SWBASup 1. Sheffield : Almond Press, 1983, 13-59. (Adaptováno z: Die Jahwe-allein- Bewegung. In *IDEM* (ed.). *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. München : Kösel, 1981, 47-83).
- LANG, B. No God but Yahweh! The Origin and Character of Biblical Monotheism. Trans. J. G. Cumming. In GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J.-P. (eds.). *Monotheism*, 41-49.
- LANG, B. *The Hebrew God : Portrait of an Ancient Deity*. New Haven, Conn. ; London : Yale University Press, 2001.
- LASH, N. *Believing Three Ways in One God : A Reading of the Apostles' Creed*. London : SCM Press, 1992.
- LASH, N. The Beginning and the End of „Religion“? In *The Beginning and the End of „Religion“*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996, 3-25.
- LASH, N. Creation, Courtesy and Contemplation. In *The Beginning and the End of „Religion“*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996, 164-182.
- LIND, M. C. Monotheism, Power, and Justice : A Study in Isaiah 40-55. *CBQ*. 1984, Vol. 46, No. 3, 1984, 432-446.
- LEMKE, W. E. „Theology (Old Testament)“. *ABD*.
- LEVENSON, J. D. Idiom of Creation and Covenant. In OLLENBURGER, B. C.; MARTENS, E. A.; HASEL, G. F. (eds.). *The Flowering of Old Testament Theology : A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*. Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns, 1992, 429-444. (Část statí, ze které

v této práci cituji, je přetiskem z LEVENSON, *Sinai & Zion : An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco : Harper, 1987).

- LEVENSON, J. D. The Universal Horizon of Biblical Particularism. In BRETT, M. G. (ed.). *Ethnicity and the Bible*. BIS 19. Leiden : Brill, 1996.
- LEVENSON, J. D. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. *SJT*. 2004, Vol. 58, No. 2, 237-250.
- LINDBLOM, J. *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford : Blackwell, 1962.
- LOHFINK, N. The Polytheistic and Monotheistic Way of Speaking About God in the Old Testament. In *Great Themes from the Old Testament*. Trans. R. Walls. Chicago : T&T Clark, 1982, 135-153.
- LONG, B. O. Review of LANG, B. *Monotheismus and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*. *JBL*. 1984, Vol. 105, No. 1, 116-117.
- LONG, B. O. *Planting and Reaping Albright : Politics, Ideology, and Interpreting Bible*. University Park, Pa. : Pennsylvania University Press, 1997.
- LOUGHLIN, G. Review of SCHWARTZ, R. *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*. *MT*. 1999, Vol. 15, No. 1, 108-110.
- LYČKA, M. Pojetí božství v judaismu. In *Bůh a bohové : pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2004, 99-129.
- LUDWIG, T. M. Monotheism. *EncRel87*, Vol. 10, 68-76.
- LUDWIG, T. M. Monotheism. *EncRel05*, Vol. 9, 6155-6163.
- MCCARTER, P. K. The Religious Reforms of Hezekiah and Josiah. In SHANKS, H.; MEINHARDT, J. (eds.). *Aspects of Monotheism : How God is One*, 57-80.
- MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. FAT, 2. Reihe (2/1). Tübingen : Mohr Siebeck, 2003.
- MACDONALD, N. The Origin of „Monotheism“. In STUCKENBRUCK, L. T.; NORTH, W. E. S. (eds.). *Early Jewish and Christian Monotheism*. London ; New York : T&T Clark International, 2004, 204-215.
- MACDONALD, N. Review of GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*. *BibInt*. 2005, Vol. 13, No. 2, 191-194.
- MACDONALD, N. Whose Monotheism? Which rationality? : Reflections on Israelite Monotheism in Erhard Gerstenberger's *Theologies in the Old Testament*. In GORDON, R. P.; MOOR, J. C. de (eds.). *The Old Testament in its World. OTS*, Vol. 52. Leiden ; Boston : Brill, 2005, 158-167.

- MACEK, P. The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture : A Preliminary Comparison. *CV*. 1987, č. 30, 89-97.
- MACH, M. Concepts of Jewish Monotheism in the Hellenistic Period. In NEWMAN, C. C.; DAVILA, J. R.; LEWIS, G. S. (eds.). *The Jewish Roots of Christological Monotheism : Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, 21-42.
- MACHINIST, P. The Question of Distinctiveness in Ancient Israel : An Essay. In COGAN, M.; EPH'AL, I. (eds.). *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*. *ScrHier* 33. Jerusalem : Magnes Press, 1991, 196-212.
- MAUSER, U. W. *Review of Larry Hurtado's One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. *HBT*. 1988, Vol. 10, 71-74.
- MAUSER, U. W. One God Alone : A Pillar of Biblical Theology. *PSB*. 1991, Vol. 12, No. 3, 255-265.
- MAVRODES, G. I. „Monotheism“. *REP* [cit. 2006-04-13]. Dostupný z WWW: <<http://www.rep.routledge.com/article/K049>>
- MAYES, A. D. H. The Emergence of Monotheism in Israel. BYRNE, J. M. (ed.). *The Christian Understanding of God Today*. Dublin : Columbia Press, 1993, 26-33.
- MAYES, A. D. H. (ed.). *Text in Context : Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. New York : Oxford University Press, 2000.
- MEEK, T. J. *Hebrew Origins*. (Revised, 2nd ed., 1936). New York : Harper, 1950.
- MEEK, T. J. Monotheism and the Religion of Israel. *JBL*. 1942, Vol. 61, No. 1, 21-43.
- METTINGER, T. N. D. The Elusive Essence : YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith. In BLUM, E. et al. (eds.). *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte : Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchen Verlag, 1990, 393-417.
- METTINGER, T. N. D. Review of LANG, B. *The Hebrew God : Portrait of an Ancient Deity*. *Bib*. 2003, Vol. 84, No. 1, 129-131.
- MILLARD, A. R. Abraham, Akhenaten, Moses and Monotheism. In HESS, R. S.; SATTERTHWAITTE, P. E.; WENHAM, G. J. (eds.). *He Swore an Oath : Biblical Themes from Genesis 12-50*. Cambridge : Tyndale House, 1993, 119-129.
- MILLER, P. D. God and the Gods : History of Religion as an Approach and Context for Bible and Theology. In *IDEM*. *Israelite Religion and Biblical Theology : Collected Essays*. *JSOTSup* 267. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000, 365-396. (Originally published in: *Affirmation*. 1973, No. 1., 37-62).

- MILLER, P. D. The Most Important Word : The Yoke of the Kingdom. *IIRev.* Vol. 41, 17-29.
- MILLER, P. D. Israelite Religion. In KNIGHT, D. A.; TUCKER, G. M. (eds.). *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*. SBLBMS 1. Philadelphia, Pa. : Fortress Press ; Chico, Calif. : Scholars Press, 1985, 201-237.
- MILLER, P. D., Jr. When The Gods Meet : Psalm 82 and The Issue of Justice. *Journal for Preachers*. 1986, Vol. 9, No. 4, 2-5.
- MILLER, P. D. A Strange Kind of Monotheism. (Editorial). *TToday*. 1997, Vol. 54, 293-297.
- MILLER, P. D. Review of GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*. *TToday*. 2004, Vol. 61, No. 2, 244-246.
- MILLER, P. D. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. *BibInt*. 2004, Vol. 12, No. 3, 303-305.
- MILLER, P. D. Foreword to the Second Edition. In SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. (1990). Grand Rapids, Mich. ; Cambridge, U.K. : Eerdmans, 2002, x-xi.
- MOBERLY, R. W. L. „Yahweh is One“ : The Translation of the Shema. In EMERTON, J. A. (ed.). *Studies in the Pentateuch*. VTSup 41. Leiden : Brill. 1990, 209-215.
- MOBERLY, R. W. L. *The Old Testament of the Old Testament : Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, Minn. : Augsburg Fortress Press, 1992.
- MOBERLY, R. W. L. Toward an Interpretation of the Shema. In SEITZ, C.; GREENE-McCREIGHT, K. (eds.). *Theological Exegesis : Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Grand Rapids, Mich. ; Cambridge : Eerdmans, 1999, 124-144.
- MOBERLY, R. W. L. Review of BARR, J. *The Concept of Biblical Theology : An Old Testament Perspective*. *RRT*. 2000, Vol. 7, No. 1, 41-45.
- MOBERLY, R. W. L. How May We Speak of God? : A Reconsideration of the Nature Of Biblical Theology. *TynBul*. 2002, Vol. 53, No. 2, 177-202.
- MOBERLY, R. W. L. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (2nd ed., 2002). *RRT*. 2003, Vol. 10, No. 3, 348.
- MOBERLY, R. W. L. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. *BibInt*. 2004, Vol. 12, No. 2, 200-203.

- MOBERLY, R. W. L. How Appropriate is „Monotheism“ as a Category for Biblical Interpretation? In STUCKENBRUCK, L. T.; NORTH, W. E. S. (eds.). *Early Jewish and Christian Monotheism*. London ; New York : T&T Clark International, 2004, 216-234.
- MOLTMANN, J. *The Trinity and the Kingdom : The Doctrine of God*. Trans. M. Kohl. (Orig. 1980). Minneapolis : Fortress Press, 1993.
- MOLTMANN, J. The Inviting Unity of the Triune God. Trans. R. Nowell. In GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J.-P. (eds.). *Monotheism*, 50-58.
- MORROW, W. S. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“* [online]. *JHSc*. 2006, Vol. 6. [cit. 2006-10-29]. Dostupný z WWW: < <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/review232.htm>>
- MÜLLER, F. M. Semitic Monotheism. (Review of *Histoires Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques* by E. Renan). In *IDEM. Selected Essays on Language, Mythology and Religion*. Vol. 2. London : Longmans, Green, and Co., 1881, 402-441. (Originally published in *The Times*, 1860, 14 April, 6, and 16 April, 12).
- MÜLLER, F. M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India : Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey, in April, May, and June, 1878*. (The Hibbert Lectures 1878). London : Longmans, Green, and Co. ; Williams and Norgate, 1878.
- NELSON, R. D. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. *TToday*. 2004, Vol. 60, No. 4, 612.
- NEWMAN, C. C.; DAVILA, J. R.; LEWIS, G. S. (eds.). *The Jewish Roots of Christological Monotheism : Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. JSJSup, Vol. 63. Leiden : Brill, 1999.
- NIEHR, H. The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion : Methodological and Religio-Historical Aspects. In EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*, 46-72.
- NIEHR, H. Religio-Historical Aspects of the „Early Post-Exilic“ Period. In BECKING, B.; KORPEL, M. C. A. (eds.). *The Crisis of Israelite Religion : Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, 228-244.
- NIELSEN, N. C. Review of THEISSEN, G. *Biblical Faith : An Evolutionary Approach*. *MT*. 1985, Vol. 1, No. 3, 284-250.
- NIKIPROWETZKY, V. Ethical Monotheism. *Daedalus*. 1975, Vol. 104, No.2, 69-89.
- OLLENBURGER, B. C.; MARTENS, E. A.; HASEL, G. F. (eds.). *The Flowering of Old Testament Theology : A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*. Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns, 1992.

- OLLENBURGER, B. C. "Theology, Old Testament". *DBI(H)*, Vol. 2, 562–568.
- OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*. Přel. F. Čapek. (Orig. 1998). Praha : Vyšehrad, 2001.
- PARKER, S. B. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1sted., 1990). *HS*. 1992, Vol. 33, 158-162.
- PERI, C. The Construction of Biblical Monotheism : An Unfinished Task. *SJOT*. 2005, Vol. 19, No. 1, 135-142.
- PETERSEN, D. L. Israel and Monotheism : The Unfinished Agenda. In TUCKER, G. M.; PETERSEN, D. L.; WILSON, R. R. (eds.). *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation : Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Philadelphia, Pa. : Fortress Press, 1988, 92-107.
- PETTAZZONI, R. The Formation of Monotheism. In LESSA, W. A.; VOGT, E. Z. (eds.). *A Reader in Comparative Religion : An Antropological Approach*. 2nd ed. (1958), New York : Harper & Row Publishers, 1965, 34-39. (Ve výše uvedené publikaci jde o reprint z PETTAZZONI, Raffaele. *Essays on the History of Religions*. Trans. H. J. Rose. Leiden : E. J. Brill, 1954. Originál ve francouzštině byl ovšem otištěn již v roce 1950 v *Revue de l'Université de Bruxelles*, March-April).
- PORTER, B. N. (ed.). *One God or Many? : Concepts of Divinity in the Ancient World*. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, Vol. 1. Chebeague, Me. : Casco Bay Assyriological Institute, 2000.
- PRUDKÝ, M. Duo loci vel locus duplex unanimis : K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu. In BENEŠ, L. (ed.). *Ministerium Verbi Divini : Sborník k 60. narozeninám Pavla Filipiho*. Praha : Kalich, 1996, 103-117.
- PRUDKÝ, M. Starozákonní teologie v éře moderny : Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada. *TREF*. 2001, roč. 7, č. 2, 101-124.
- PRUDKÝ, M. »Nezobrazíš si Boha« – poznámky k významu a důsledkům biblického přikázání. In PURŠL, L. (ed.). *Při brodu Jabok : sborník pro Mireiu Ryškovou*. Praha : Advent-Orion, 2001, 159-173.
- PRUDKÝ, M. Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem. *TREF*. 2003, roč. 9, č. 2, 117-159.
- PRUDKÝ, M. Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně. (Přednáška na Evangelikální teologické konferenci, ETS Praha 11.-12.11.2002). In TASCHNER, K.; HOŠEK, P. (ed.). *Křesťané a jiná náboženství*. Praha : Návrat domů, 2004, 5-27.
- RAD, G. von. The Origin of Mosaic Monotheism. In *God at Work in Israel*. Trans. J. H. Marks. (Orig. 1974). Nashville, Tenn. : Abingdon, 1980, 128-138.

- REDFORD, D. B. The Monotheism of Akhenaten. In SHANKS, H.; MEINHARDT, J. (eds.). *Aspects of Monotheism : How God is One*, 11-26.
- RENDTORFF, R. The Paradigm is Changing : Hopes – and Fears. *BibInt*. 1993, Vol. 1, No. 1, 34-53.
- RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny : Úvod do starozákonní literatury*. Přel. J. Hoblík. Transl J. Hoblík. (Orig. 1988). 2.vyd. (1996). Praha : Vyšehrad, 2000.
- RUGGIERI, G. God and Power : A Political Function of Monotheism? In GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J.-P. (eds.). *Monotheism*, 16-27.
- RUNNING, L. G. “Albright, William Foxwell (1891-1971)“. *DBI(H)*, Vol. 1, 22–23.
- SANDERS, J. A. „Hermeneutics“. *IDBSup*, 402-407.
- SANDERS, J. A. Adaptable for Life : The Nature and Function of Canon. In CROSS, F. M.; LEMKE, W. E.; MILLER, P. D. (eds.). *Magnalia Dei : The Mighty Acts of God : Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*. Garden City, N.Y. : Doubleday, 1976, 531-560.
- SANDERS, J. A. *Canon and Community : A Guide to Canonical Criticism*. 2nd ed. (1984). Eugene, Oreg. : Wipf and Stock Publishers, 2000.
- SANDERS, J. A. Review of Gerstenberger’s *Theologies in the Old Testament*. *HBT*. 2003, Vol. 25, No. 1, 100-108.
- SANDERS, S. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (2nded., 2002). [Online]. *JHSc*. 2002-2003, Vol. 4. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/review119.htm>>
- SAWYER, J. F. A. Biblical Alternatives to Monotheism. *Theology*. 1984, Vol. 87, No. 717, 172-180.
- SAWYER, J. F. A. Review of LANG, B. *Monotheismus and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*. *JTS*. 1987, Vol. 38, No. 1, 151-152.
- SEITZ, C. Old Testament or Hebrew Bible? : Some Theological Considerations. In *IDEM. Word Without End : The Old Testament as Abiding Theological Witness*. Waco, Tex. : Baylor University Press, 2004, (Originally published: Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1998), 61-74.
- SEITZ, C. Divine Name in Christian Scripture. In *IDEM. Word Without End : The Old Testament as Abiding Theological Witness*. Waco, Tex. : Baylor University Press, 2004, (Originally published: Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1998), 251-262.
- SÉRANDOUR, A. On the Appearance of a Monotheism in the Religion of Israel (3rd Century BC or Later?). *Diogenes*. 2005, Vol. 52, No. 205, 33-45.

- SHANKS, H.; MEINHARDT, J. (eds.). *Aspects of Monotheism : How God is One : Symposium at the Smithsonian Institution, October 19, 1996*. Washington, DC : Biblical Archeology Society, 1996.
- SCHLEIERMACHER, F. *The Christian Faith*. Trans. and edited from second german ed. (1830) by H. R. Mackintosh and J. S. Steward. Edinburgh : T. & T. Clark, 1928.
- SCHWARTZ, R. *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago ; London : University of Chicago Press, 1997.
- SCHWÖBEL, C. Radical Monotheism and the Trinity. *NZSTR*. 2001, Vol. 43, No. 1, 54-74.
- SLÁMA, P. Bylo nebylo : historie, historicita a pravda Bible. I. část. *KR*. 2006, roč. 73, č. 4, 31-37.
- SLÁMA, P. Bylo nebylo : historie, historicita a pravda Bible. II. část. *KR*. 2006, roč. 73, č. 5, 28-32.
- SMEND, R. "Wellhausen, Julius (1844-1918)". *DBI(H)*, Vol. 2, 629–631.
- SMITH, M. S. God Male and Female in the Old Testament : Yahweh and His „ASHERAH“. *TS*. 1987, Vol. 48, No. 2, 333-340.
- SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. (1990). Grand Rapids, Mich. ; Cambridge, U.K. : Eerdmans, 2002.
- SMITH, M. S. Review of MOOR, J.C. de. *The Rise of Yahwism : The Roots of Israelite Monotheism*. (1st ed., 1990). *CBQ*. 1991, Vol. 53, No. 2, 297-301.
- SMITH, M. S. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel : Observations on Old Problems and Recent Trends. In DIETRICH, W.; KLOPFENSTEIN, M. A. (Hrsg.). *Ein Gott allein? : JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, 197-234.
- SMITH, M. S. Review of EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*. *JQR*. 1996, Vol. 86, No. 3-4, 504-507.
- SMITH, M. S. *The Pilgrimage Pattern in Exodus : with contributions by Elizabeth M. Bloch-Smith*. JSOTSup 239. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997.
- SMITH, M. S. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel*. *Bib*. 1999, Vol. 80, No. 1, 124-127.
- SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

- SMITH, M. S. *Untold Stories : The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century*. Peabody, Mass : Hendrickson Publishers, 2001.
- SMITH, M. S. *Monotheistic Re-reading of the Biblical God*. (An Extended Review of MILES, J. *God : A Biography*. New York : Vintage Press, 1996; RICOEUR, P. *Figuring the Sacred : Religion, Narrative and Imagination*. Trans. D. Pellauer. Minneapolis, Minn. : Augsburg Fortress Press, 1995; and SHANKS, H.; MEINHARDT, J. (eds.). *Aspects of Monotheism : How God is One*). *RelSRev*. 2001, Vol. 27, No. 1, 25-31.
- SMITH, M. S. *Remembering God : Collective Memory in Israelite Religion*. *CBQ*. 2002, Vol. 64, No. 4, 631-651.
- SMITH, M. S. *The Memoirs of God : History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Minneapolis, Minn. : Augsburg Fortress Press, 2004.
- SMITH, M. *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*. New York ; London : Columbia University Press, 1971.
- STARK, R. *One True God : Historical Consequences of Monotheism*. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2001.
- STEHLÍK, O. Hospodin a (jeho?) Ašera : Probíhající reorientace starozákonní bibliistiky. In *TREF*. 2000, roč. 6, č. 2, 159-169.
- STERN, M. (ed.) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Trans. M. Stern. (Vol. 1. From Herodotus to Plutarch). Jerusalem : Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- STUCKENBRUCK, L. T.; NORTH, W. E. S. (eds.). *Early Jewish and Christian Monotheism*. London ; New York : T&T Clark International, 2004.
- THEISSEN, G. *Biblical Faith : An Evolutionary Approach*. Trans. J. Bowden. (Orig. 1984). London : SCM Press, 1984.
- THEISSEN, G. *A Theory of Primitive Christian Religion*. Trans. J. Bowden. (Orig. 1999). London : SCM Press, 1999.
- THISELTON, A. C. Barr on Barth and Natural Theology : A Plea for Hermeneutics in Historical Theology. (Extended review of BARR, J. *Biblical Faith and Natural Theology : The Gifford Lectures for 1991, Delivered in the University of Edinburgh*). *SJT*. 1994, Vol. 47, No. 4, 519-528.
- THOMPSON, T. L. *Early History of the Israelite People : From the Written & Archaeological Sources*. SHANE 4. 2nd ed. (1992). Leiden : Brill, 1994.
- THOMPSON, T. L. A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship? *JBL*. 1995, Vol. 114, No. 4, 683-98.

- THOMPSON, T. L. The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative : Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine. In EDELMAN, D. V. (ed.). *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms*, 107-124.
- TIGAY, J. H. *You Shall Have No Other Gods : Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. HSS 31. Atlanta, Ga. : Scholars Press, 1986.
- TIGAY, J. H. *Deuteronomy דְּבָרֵי מֹשֶׁה : The Traditional Hebrew Text with the JPS Translation*. (JPSTC). Philadelphia ; Jerusalem : Jewish Publication Society, 1996.
- TILLICH, P. *Systematic Theology*. (Volume 1). Chicago : University of Chicago, 1951.
- TOLLINGTON, J. E. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. *JSOT*. 2002, No. 99, 179.
- TOORN, K. van der. YAHWEH יהוה . *DDD*, 910-919.
- TRACY, D. W. The Paradox of the Many Faces of God in Monotheism. In HÄRING, H.; METZ, J. B. (eds.). *The Many Faces of the Divine*. *Concilium* 1995/2. London : T&T Clark, 1995, 30-38.
- TRAPP, T. H. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* [online]. *JHSc*. 2002-2003, No. 4. [cit. 2006-03-02]. Dostupný z WWW: <<http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/review105.htm>>
- TREMMELE, W. C. *Religion, What Is It?* 2nd ed. (1976). New York : Holt, Rinehart and Winston, 1984.
- TUCKER, D. Review of GERSTENBERGER, E. S. *Theologies in the Old Testament*. *PerspRelStud*. 2003, Vol. 30, No. 1, 116-121.
- UFFENHEIMER, B. Biblical Theology and Monotheistic Myth. *Immanuel*. 1982, No. 14, 7-25.
- VOGEL, M. H. „Monotheism“. *EncJud*, Vol. 12, 260-263.
- VRIES, S. J. de. „Kuenen, Abraham (1828-1991)“. *DBI(H)*, Vol. 2, 38–39.
- WELLHAUSEN, J. *Prolegomena to the History of Israel (With a Reprint of the Article Israel from the „Encyclopædia Britannica“)*. Transl. J. S. Black and A. Menzies. (Orig. 1878, resp. 1883). Edinburgh : Adam & Charles Black, 1885.
- WHITELAM, K. W. Review of GNUSE, R. *No Other Gods : Emergent Monotheism in Israel*. *JSOT*. 1998, No. 79, 146.

- WHITELAM, K. W. The History of Israel : Foundations of Israel. In MAYES, A. D. H. (ed.). *Text in Context : Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, 376–402.
- WIDMER, M. Review of MACDONALD, N. *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*. *TS*. 2004, Vol. 65, No. 2, 381-383.
- WIGGINS, S. A. Review of SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism : Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. *RBL*. 2003, No. 5, 202-205.
- WILLIAMS, R. J. „Meek, Theophile James (1881-1966)“. *DBI(H)*, Vol. 2, 142–143.
- WILLIAMSON, H. G. M. Review of MOBERLY, R. W. L. *The Old Testament of the Old Testament : Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. *Themelios*. 1995, Vol. 21, No. 1, 17.
- ZEVIT, Z. Review of SMITH, M. S. *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. (1st ed., 1990). *AJSR*. 1992, Vol. 17, No. 1. 93-97.
- ŽÁK, V. A. MONOS THEOS (Výňatek z větší práce). In SOUŠEK, Z. (ed.). *Brána i klíč : soubor starozákonních studií : k šedesátinám prof. Miloše Biče*. Praha : Kalich, 1971, 37-39.

Hesla z *Oxford English Dictionary*

- „Deism“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50059903?single=1&query_type=word&queryword=deism&first=1&max_to_show=10>
- „Henotheism“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50104847?single=1&query_type=word&queryword=henotheism&first=1&max_to_show=10>
- „-ism, suffix“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50121824?query_type=word&queryword=ism&first=1&max_to_show=10&sort_type=alpha&result_place=2&search_id=v9hs-19Bxii-9406&hilite=50121824>
- „Kathenotheism“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50125554?single=1&query_type=word&queryword=kathenotheism&first=1&max_to_show=10>
- „Monolatrist, n.“. *OED*. Dec. 2002 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00314673?single=1&query_type=word&queryword=monolatrist&first=1&max_to_show=10>

„Monolatry, *n.*“. *OED*. Dec. 2002 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00314675?single=1&query_type=word&queryword=monolatry&first=1&max_to_show=10 >

„Monotheism, *n.*“. *OED*. Dec. 2002 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00315031?single=1&query_type=word&queryword=monotheism&first=1&max_to_show=10 >

„Monotheist, *n.* and *a.*“. *OED*. Dec. 2002 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00315032?single=1&query_type=word&queryword=monotheist&first=1&max_to_show=10>

„Polytheism“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50183550?single=1&query_type=word&queryword=polytheism&first=1&max_to_show=10 >

„Polytheist, *n.* (*a.*)“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50183551?single=1&query_type=word&queryword=polytheist&first=1&max_to_show=10>

„Theism¹“. *OED*. 2nd ed., 1989 [cit. 2006-03-30]. Dostupný z WWW:
<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50250520?query_type=word&queryword=theism&first=1&max_to_show=10&sort_type=alpha&result_place=1&search_id=v9hs-AuIRwq-9470&hilite=50250520 >

Heslo z *The Oxford Dictionary of Philosophy*

„Monotheism“. *ODP*. [cit. 2006-04-11]. Dostupný z WWW:
<<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t98.e1568>>

Heslo z *Wikipedie : Otevřená encyklopedie (WOE)*

„Vývoj člověka“. *WOE*. [cit. 2007-03-19]. Dostupný z WWW:
<http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=V%C3%BDvoj_%C4%8Dlov%C4%9Bka&oldid=1240575>

Digitální audio záznam

Rozhovor s Nathanem MacDonalodem, uskutečněný 13. července 2006 v St. Andrews, UK. Ptal se Jindřich Pospíšil. Digitální audio záznam. (Soukromý archiv autora).

Tato práce byla zpracována dle předpisů *Formální náležitosti akademických písemných prací*. (Vyhlášeno opatřením děkana č. 6/2001). Praha : UK ETF, 2001; a *Kvalifikační písemné práce, jejich formální náležitosti a pravidla pro odevzdání, uložení a zpřístupnění*. (Vyhlášeno opatřením děkana č. 6/2007). Praha : UK ETF, 2007.