

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

DISERTAČNÍ PRÁCE

**KULTICKÁ OČISTA V POLITICKÝCH KONCEPCÍCH
JUDSKÉHO VAZALSKÉHO STÁTU**

**CULTIC PURGE IN POLITICAL CONCEPTS OF VASSAL
JUDAH**

Doktorský studijní program: **Teologie**
Studijní obor: **Husitská teologie**

Školitel:
Doc. PhDr. Petr CHARVÁT, DrSc.

Autor:
ThDr. Alena HANZOVÁ

PLZEŇ 2010

Děkuji vedoucímu disertační práce panu profesorovi Blahoslavu Hruškovi, in memoriam, za vedení práce, konzultace a pomoc v orientaci v odborné literatuře.

Děkuji konzultantovi disertační práce panu Jiřímu Benešovi Th.D. za odborné konzultace v průběhu psaní práce, za podnětné rady, za odbornou konzultaci hebrejského textu a odkazy na odbornou literaturu.

Děkuji panu docentovi doc. PhDr. Petru Charvátovi, DrSc. za převzetí vedení disertační práce, za odborné konzultace nad korpusem práce a podnětné rady k odborné literatuře.

Děkuji svým kolegům PhDr. Lukáši Pechovi, Ph.D. a Mgr. Kateřině Šaškové, Th.D. za odborné konzultace nad akkadskými texty a nad terminologií akkadštiny.

Děkuji odbornému týmu na University of Cambridge, Faculty of Theology a Faculty of History, Jimovi Aitkenovi, Ph.D. a Chadovi van Dixhoornovi, Ph.D. za pomoc při studiu tématu disertační práce, za poskytnutí odborné literatury a pobytu na University of Cambridge.

Děkuji řediteli Institutu Tyndale House of Cambridge Peterovi Williamsovi, Ph.D., za poskytnutí odborné literatury a za odborné konzultace.

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Kultická očista v politických koncepcích judského vazalského státu* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Plzni 1.6. 2010

.....
ThDr. Alena Hanzová

OBSAH	1
Seznam zkratek	3
1. ÚVOD	4
2. REFLEXE DOSAVADNÍHO BĀDÁNÍ	9
2.1 Badatelské přístupy k archeologii a k dějinám starověkého Izraele	9
2.1.1 Archeologie a dějiny starověkého Izraele	9
2.1.2 Revisionistický diskurs dějin starověkého Izraele	15
2.1.3 Revisionistická kritika tradičního pojetí dějin starověkého Izraele	22
2.1.4 Chronologie starověkého Izraele	25
2.2 Dosavadní badatelské přístupy ke knihám Královským	26
2.2.1 Deuteronomistův záměr	26
2.2.2 Moše Weinfeldova interpretace knih Královských	30
2.2.3 Nalezená kniha Zákona	36
3. IZRAELSKÉ NÁBOŽENSTVÍ V KONTEXTU 8. A 7. STOLETÍ PŘ.KR. NA ÚZEMÍ IZRAELE A JUDSKA	39
3.1 Fenomén náboženských kultů	39
3.2 Kult Ašery	50
3.3 Význam תמוֹת	61
3.4 Význam תצבות	63
3.5 Další vybrané lexémy hebrejských idolatrických textů	65
3.5.1 פֶּסֶל	65
3.5.2 פֶּסֶל	69
3.5.3 תמונה	70
3.5.4 גלולים	71
3.5.5 תרפים	72
4. CHARAKTERISTIKA JUDSKÝCH KRÁLŮ VE SCHÉMATU AUTORŮ KNIH KRÁLOVSKÝCH	75
4.1 Obecná charakteristika	75
4.2 Deuteronomistické schéma judských králů	82
5. KULTICKÉ REFORMY V POLITICKÝCH KONCEPCÍCH JUDSKÉHO VAZALSKÉHO STÁTU	97
5.1 Koncepce mezinárodní smlouvy Asýrie a Judska	97
5.1.1 Judsko jako vazalský stát Asýrie	103
5.1.2 Povinnosti vazalského státu	108
5.1.3 Význam vazalské smlouvy	113
5.2 Koncepce náboženství v politice Judska	124
5.2.1 Achazovo náboženství ve službách politiky	124
5.2.2 Náboženská praxe krále Achala	136
5.3 Koncepce politické nezávislosti	143
5.3.1 Chizkijášův politický vzestup	144
5.3.2 Podivné setkání s Marduk-apla-iddinou	153
5.3.3 Hřích a pád	155
5.3.4 Asyrská delegace a válečné vyjednávání v Jeruzalémě	159

5.3.5 Sinacherib na svém válečném tažení	165
5.3.6 Politický, ekonomický a teritoriální dopad vzpoury	169
5.3.7 Rivalita kultů	171
5.3.7.1 Dočasná kultická opatření	175
5.3.7.2 Chronistův obraz reformy	179
5.4. Koncepce loajality Judska	182
5.4.1 Od vzpurného krále k loajálnímu	183
5.4.2 Obnova zdevastované země	186
5.4.3 Ideologický obraz krále Menašeho	187
5.4.4 Důsledek spojenectví s Babylónem	189
5.4.5 Návrat k tradičním kultům	191
5.4.6 Amón a palácový převrat	196
5.5. Koncepce nacionalismu a národní identity	200
5.5.1 <i>Am ha-arec</i> a období mladého krále Jóšijáše	202
5.5.2 Mezinárodní politické vztahy za vlády Jóšijáše	204
5.5.3 První kroky reformem jako reakce na politické změny na Předním východě..	207
5.5.3.1 Obnova Chrámu	212
5.5.3.2 Problém nalezené Knihy Zákona - סֵפֶר הַתּוֹרָה	214
5.5.3.3 Problematické Chuldino proroctví	217
5.5.3.4 Obřad obnovy smlouvy	218
5.5.3.5 Slavení Pesachu	219
5.5.4 Jóšijáš jako suverénní správce Judska a jeho další kroky v náboženské očistě země	221
5.5.4.1 Odstranění pohanských kultů	222
5.5.4.2 Inovace kněžského systému a zákaz pohanským kněžím obětovat	235
5.5.5 Jóšijášova expanzivní politika	238
5.5.6 Výzva faraónovi Nekovi u Megidda	239
5.6 Důsledek Jóšijášovy politiky a mezinárodní politické změny	243
5.6.1 Egyptská správa v Judsku	248
5.6.2 Vazalem babylónského krále	250
6. THESE	259
7. ZÁVĚR	265
8. SUMMARY	276
9. BIBLIOGRAFIE	280
Jmenný a věcný rejstřík	296
Seznam biblických odkazů	301

Seznam zkratek

<i>Aan</i>	<i>American Anthropologist</i>
<i>AHR</i>	<i>The American Historical Review</i>
<i>AJSLL</i>	<i>The American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
<i>ANET</i>	J. B. Pritchard, ed., <i>Ancient Near Eastern Texts</i> , 3d ed.
<i>AOS</i>	<i>American Oriental Society</i>
<i>ArOr</i>	<i>Archív orientální</i>
<i>ASOR</i>	<i>American Schools of Oriental Research</i>
<i>BA</i>	<i>The Biblical Archaeologist</i>
<i>BAR</i>	<i>Biblical Archeology Review</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BS</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>Dtr</i>	Deuteronomistické dějepisné dílo
<i>DtrH</i>	Deuteronomista-Historik
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JANES</i>	<i>Journal of American Near Eastern Studies</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOT (SS)</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament, Supp. Series</i>
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>MT</i>	Masoretský text
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>QAD</i>	<i>Qadmoniot</i>
<i>RE</i>	<i>Review and Expositur</i>
<i>TT</i>	<i>Theology Today</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

Zkratky biblických knih podle ČEP

1. ÚVOD

Disertační práce na téma „*Kultická očista v politických koncepcích judského vazalského státu*“ je mezioborovým počinem, která se snaží zohlednit několik hledisek. Z názvu je zřejmé, že práce bude uplatňovat historicko-analytický přístup s přihlédnutím k exegezi hebrejského textu. První z uvedených postupů se vztahuje na mimobiblické prameny, které poskytují komplexnější obraz izraelských dějin, ale i na jeho celkový rámec. Historická analýza bude mít za úkol zařadit historické a biblické texty do historických souvislostí. Druhá perspektiva se vztahuje na interpretaci samotných biblických textů a na jejich kanonický a historický rámec.

Abychom objasnili charakter a význam biblického jazyka, jednotlivá témata, jejich problematiku a instituce, musíme obrátit svou pozornost na historický,, náboženský a politický kontext Předního východu. Práce se bude zabývat především asyrskou politickou aktivitou, ale dotkne se i egyptské a v neposledu i babylónské politické intervence v regionu Syropalestiny se zřetelem na vazalství Judska.

Metodologicky budeme srovnávat a chronologicky řadit dějiny judského vazalství a střídání panovníků na judském trůně. Načrtnou se nejasné okolnosti počátku judského vazalství v době krále Achaza. Práce navrhne možné hypotézy spojené s postavou krále Azarjáše v asyrských pramenech. Sledování změn na judském trůně, jejich domácích i zahraničních okolností povede k tezím a otázkám, zda kult a jeho protagonisté ovlivnil domácí politiku a následně i vztah k mezinárodní politické situaci, nebo zda mezinárodní politický kontext ovlivnil domácí politiku a následnou centralizaci kultu.

Práce si klade za cíl analýzu judského kultu v jeho politických souvislostech. Proto je úkolem obsahově a pojmově zhodnotit náboženství starověkého Judska a snažit se vystihnout nejen jeho možný vývoj, ale především jeho historicko-politické souvislosti v rámci Předního východu. Výčet idolatrických významných míst nám umožní vstup nejen do izraelského a judského kultu, ale i do intence domácí a zahraniční politiky. Práce zároveň uchopí kult jako součást a jako nástroj domácí a mezinárodní politiky. Ve světle pramenné literatury se bude snažit zachytit její ideologickou stránku a východisko k rekonstrukci dějin judského vazalství. Analýza asyrských královských nálezů se bude snažit objasnit specifické historické a náboženské problémy, na které odkazuje biblická literatura. Prodiskutuje se vztah mezi

lidovým náboženstvím a oficiálním kultem v Jeruzalémě. Tato část bude analyzovat politiku judských králů s dopadem na kult v kontextu asyrské dominance v Syropalestině. V této souvislosti se rozvíjí propojenost politiky a náboženství na Předním východě, pojednají se cizí kultické praktiky v Izraeli a jejich prorockou kritiku. Práce se bude zabývat náboženskými reformami na sklonku judské monarchie a jejich spojením s emancipačními snahami krále Chizkijáše a pozdějším politickým obratem k Asýrii za vlády Menašeho. Bude brán zřetel na formování národní identity Judska, Jóšijášovu vládu a mocensko-politické změny na přelomu 7. - 6. století př. Kr.. Vezmou se v úvahu i konsekvence politiky Jóšijáše pro následnou expanzi Babylóna a pád judské monarchie s důsledky pro kult i vývoj biblických tradic.

Budou kladeny otázky týkající se vztahu biblických textů, které pojednávají o kultu a politice Judska dotčeného období k mimobiblickým pramenům asyrského původu. Budeme hledat impuls pro vytváření judského kultu v politických a dějinných souvislostech. Proběhne přezkoumání hypotézy, zda měla asyrská nadvláda rozhodující vliv na podobu kultu v Judsku. Práce se bude snažit odpovědět na otázku, jaké bylo místo Hospodinova kultu v politice Judska a jaké síly utvářely jeho podobu na konci monarchie. S tím souvisí i další otázka, jaké byly důsledky reformní politiky Jóšijáše pro exil a jaké mohly být její vklady pro formování exilního a poexilního židovstva a kultu.

Disertace se bude snažit postihnout mezinárodní politické souvislosti Judska jako vazala Asýrie v 8. - 7. století př. Kr.. Bude zaměřena pozornost na roli Judska v mezinárodním systému a na politiku jednotlivých panovníků Judska. Práce bude hledat objasnění charakteru a funkce Novoasyrské říše, a v jemných nástiněch i Egyptské a Novobabylónské říše a to ve vztahu k podrobeným národům, zvláště pak k vazalskému Judsku. Práce si bude klást otázku, jak Asyřané zavedli a přijali svou vládu v regionu Syropalestiny a jaké z toho vyplývaly důsledky pro statut vazalského Judska a jaký to mělo dopad na stav náboženství. Jaké byly změny v kultu v důsledku vazalství a jaký byl důsledek těchto náboženských změn na konec judského vazalství.

Obraz Asýrie a její vnímání judského vazalství se bude metodicky opírat o analýzu asyrských královských napsů a biblických pramenů, především 2. knihy Královské s přihlédnutím k dalším biblickým pramenům, jako je prorocká literatura a Chronistovo dílo.

Tato komparativní metoda není nová, existuje na poli biblických věd už od 19. století, avšak současné trendy na poli dějin a archeologie mohou vnést nové a pozitivní světlo na pochopení biblického korpusu a dějin judského vazalství.

Velmi obsáhlá část práce je věnována politickému fenoménu vazalských států a smluv. Je pojednána asyrská politika expanze prostřednictvím vazalských smluv. Práce provede rozbor Asarhaddonovy vazalské smlouvy v její politické a náboženské perspektivě. Pozornost je také upřena na ekonomický význam vazalské smlouvy pro vazala a ovládající velmoc. Stěžejní část práce se zaměřuje na smlouvu mezi Judskem a Asýrií. Práce se zde snaží najít základní koncepty náboženství, které stály za touto smlouvou. Rozebírá se charakter politiky a války jako svého druhu náboženské aktivity.

Nezbytnou součástí práce je komparace a analýza smluv judských králů. Jsou zde paralelně komparovány biblické texty a asyrské texty. Tato část poskytuje cenný vhled do pramenné báze tohoto období judských dějin. Na to navazuje charakteristika judských králů v knihách Královských Hebrejské bible. Tento úsek bude klíčový pro následující kapitolu zabývající se Achazovou náboženskou politikou. Nastíníme mezinárodní souvislosti Achazovy vlády. Část obsahuje charakteristiku pramenů pro toto období judských dějin. Z hlediska pramenů bylo toto období zlomové pro vývoj judsko-asyrských vztahů a podobu judského kultu. Zmiňuje se zde mezinárodní politická situace Judska v 8. století př. Kr. za Jótama a Achaza.

Kapitola obsahuje i citace z asyrských pramenů z doby Tiglapilesara III., z nichž si můžeme udělat velmi podrobnou představu o asyrské expanzivní politice v regionu. Kapitola exegeticky rozebere biblický text hovořící o žádosti Achaza o asyrskou pomoc. V části věnované náboženské praxi Achaza je nastíněn exegetický rozbor biblických textů. Kapitola také analyzuje historickou rekonstrukci Achazových náboženských počínů.

V další části disertace se přejde ke koncepci politické nezávislosti Judska a politiky krále Chizkijáše. Kapitola představuje historickou rekonstrukci a přehled vnitřního vývoje Judska, jeho populace a ekonomiky. Bude zde zdůrazněna asyrská nadvláda v regionu tzv. *pax Assyriaca*. Kapitola analyzuje rozsáhlé asyrské prameny týkající se vzpoury krále Chizkijáše vůči Sinacheribovi a i kritickému hodnocení skutečných výsledků Chizkijášových reforem. Kapitola se bude snažit odpovědět na otázku podivné záchrany Jeruzaléma a otázkou Chizkijášových kontaktů s Babylónany. Bude charakterizovat jeho náboženská opatření jako dočasná a proběhne diskuse o

tom, zda se jednalo o tak významné reformy jako za vlády Jóšijáše. Bude analyzován vztah reforem Chizkijáše na politiku Judska vůči Asýrii a načrtne se problematika jeho domácí politiky a jejího dopadu na vládu krále Menašeho. Nastíní se jeho zahraniční i domácí pozice a role náboženských kultů, jakožto i kultu Hospodina. Disertace zpracovává hodnocení krále Menašeho odlišně od biblické zprávy. Kapitola ukazuje na integraci Judska do asyrského mocenského systému, které přineslo judskému státu nebývalé období prosperity.

Obšrná kapitola koncepce nacionalismu a národní identity se bude zabývat klíčovými obdobími vlády krále Jóšijáše. Pojednává se zde úpadek moci Asýrie a nástup Babylóna. V kapitole je podrobně pojednána Jóšijášova náboženská politika a význam této převratné reformy pro vývoj izraelského náboženství. Rozbor je věnován klíčovému pojmu, který má vztah k reformě a rekonstrukci příčin Jóšijášova tažení k Megiddu a jeho tragické smrti. Rekonstruován je i průběh reforem a změn v náboženství Judska, kultu Hospodina, který se poprvé v dějinách stává striktně monoteistický. Obsáhlá analýza je věnována cizím kultům v biblických textech a jejich možnému vztahu ke kultu v Jeruzalémě a Jóšijášově reformě.

Následující část práce se zabývá nástupnictvím na trůn po smrti Jóšijáše a možnými hypotézami, které vysvětlují zásah faraóna do dynastických záležitostí Judska. Kapitola analyzuje politiku Judska, která oscillovala mezi orientací na Egypt a nuceným vazalstvím vůči Babylónu. Je zohledněna i vnitřní opozice v Judsku, která byla zaměřena na spolupráci s Babylónem. V kapitole jsou pojednány osudy posledních judských králů.

Z metodologického hlediska se práce s hebrejským textem bude vztahovat k daným tématům, přičemž se bude vycházet z vlastního překladu. Práce si nedělá nárok být prací exegetickou, tedy nepracuje s dějinnou tradicí textu. Vychází se z Masoretského textu. Hebrejské termíny nejsou transkribovány, ale jsou zachovány v hebrejském jazyce. Pokud je transkripce použito v poznámkovém aparátu, vychází z transkripce doc. B. Noska *Judaismus od A do Z*. Hebrejský text je použit z internetového zdroje: www.mechon-mamre.org.

Asyrské královské nápisy jsou použity z anglického překladu: LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol I*, Chicago, The University of Chicago Press, 1926; LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol II*, Chicago, The University of Chicago Press, 1927; WISEMAN, D., J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958;

PARPOLA, S., WATANABE, Kazuko, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria, vol. II*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988;
PARPOLA, S., *The Correspondence of Sargon II, Part I, Letters from Assyria and the West*, Helsinki University Press, Helsinki, 1987

Také znění Asarhaddonovy vazalské smlouvy bude čerpáno z anglického překladu D. J. WISEMANA *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958.

Transkripce akkadských termínů je převzato z on-line slovníků: Akkadian Dictionary http://www.premiumwanadoo.com/cuneiform.languages/dictionary/index_en.php a The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD) <http://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cad/>

Zkratky biblických knih jsou řízeny podle Českého ekumenického překladu (ČEP), 2001.

2. REFLEXE DOSAVADNÍHO BĀDÁNÍ

2.1 Badatelské přístupy k archeologii a k dějinám Izraele

2.1.1 Archeologie a dějiny starověkého Izraele

Nový diskurs historie starověkého Izraele zaměřil svou pozornost ke kultuře, dějinám, politice, společnosti a institucím, ve kterých se text formoval a sledoval tak sociální kontext. Tento nový kurs vzal v úvahu skutečnost, že nemůžeme mít přístup k celé autentické minulosti, tedy přístup k živé materiální skutečnosti minulosti, která by nebyla zprostředkována dochovanými textovými pozůstatky.

Přístup nových koncepcí dějin starověkého Izraele odmítá parafrázování biblického textu ve spojení s přehledem nejnovějšího archeologického bádání, které by bylo relevantní pro Bibli a znovuzařazení biblických vyprávění do historiografie, která by z části vycházela z dokumentů Předního východu. Polemizuje s historickými konstrukcemi, které se držely velmi těsně biblického textu a činily si nárok být historickými studiemi.¹

Abychom nastínily kontury dřívějšího bádání k dějinám starověkého Izraele, zmíníme jednoho z nejvýznamnějších badatelů v oboru dějin starověkého Izraele, který stál na počátku moderního bádání, totiž, Martina Notha. Jeho díla *Überlieferungsgeschichtliche Studien* a *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* se stala standardními pracemi ke studiím historických knih Hebrejské bible. Noth předpokládal existenci pěti na sobě nezávislých tradic, které se staly základem pro Pentateuch. Mezi ně řadil vyvedení z Egypta, vstup do země Kanaánu, zaslíbení dané patriarchům, vyvedení na poušť a zjevení na Sínaji. Noth připouštěl, že některé nebo i všechny tyto tradice mohou mít historické pozadí a kořeny. Avšak byl skeptický k možnosti rekonstruovat historii na základě těchto tradic. Nepovažoval tyto tradice za relevantní pro dějiny Izraele. Tyto tradice vznikly v rámci různých skupin obyvatel v době, ve které nesdílely koncept jednotného Izraele. Koncepce jednoty se objevila až

¹ CARROLL, R., P., Poststructuralist approaches New Historicism and postmodernism, *Cambridge Companions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 52-53

na konci pozdní doby bronzové ve spojitosti s amfiktyonním kmenovým zřízením, tedy dějiny Izraele začínají právě v tomto období.²

M. Noth se zabýval amfiktyonním svazem Izraele ve svém díle *Das System der zwölf Stämme Israels*, kde došel k závěru, že během předmonarchického období existovala izraelská kmenová konfederace, která se svojí strukturou podobala evropským amfiktyonním svazům. Využil evropského amfiktyonního modelu, aby vypracoval různé aspekty předpokládaného izraelského kmenového svazu. Mnozí badatelé kladli v této souvislosti velký důraz na roli vůdců předmonarchického Izraele. Tento model vůdců byl jedním z kořenů izraelské monarchie a počítal s velkým rozdílem mezi královskými ideologiemi dvou nezávislých izraelských království.³ Nothova hypotéza byla napadena proto, že nevěnoval dostatečnou pozornost archeologickým datům a jeho kritéria pro určení pentateuchálních tradic byla neadekvátní. Noth totiž přecenil homogenitu a jednotu izraelských kmenů a to jak z náboženského, tak i z politického hlediska. Je také otázkou, zda model charismatického vůdce nebyla dílem pozdější královské ideologie.

Další hypotézou bylo dílo Albrechta Alta *Die Landnahme der Israeliten in Palestina*, ve kterém tvrdil, že obsazení západní Palestiny proběhlo postupně a pokojně postupným pronikáním jednotlivých kmenů a klanů z oblasti pouště do vnitrozemí. Byl schopen prokázat na základě egyptských pramenů, že vnitrozemí bylo během pozdní doby bronzové jen řídko osídleno. Toto území bylo otevřené pro nomádské a polonomádské kmeny, které podle této hypotézy přicházely každý rok se svými stády, aby našly pastviny. Pronikaly postupně do vnitrozemí a v určité době si osvojily zemědělský způsob života a vytvořily první vesnická osídlení. Podle Alta doba Saulova a Davidova byla pokročilou fází osidlování země a v této době se izraelské kmeny dostaly do vážného konfliktu s kanaánskými městskými státy, které byly situovány v nížinách.

² KNIGHT, D., A., TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Chico, California, 1985, s. 8

Martin Noth tvoří mezník v historiografii dějin starověkého Izraele. Materiál Abrahama, korpus Exodu, dobytí Kanaánu a doby Soudců patří k tradicím kmenové amfiktyonie a ačkoliv tyto tradice obsahují historický materiál, nejsou ve své podstatě dějinami Izraele. První možná datace v dějinách Izraele se vztahuje ke smrti krále Šalomouna, v Nothově pojetí je tradice o Davidovi z větší části skutečným historickým spisem. Předchozí tradice byla kultická a lidová vyprávění. V líčení dějin Davida a Šalomouna Noth velmi věrně sleduje detaily biblického textu. BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 64

³ KNIGHT, D., A., TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Chico, California, 1985, s. 13

W. F. Albright kladl počátek dějin Izraele do střední doby bronzové, protože se zaměřil na zvyky a společensko-politické okolnosti, které jsou obsaženy v textech o praotcích. Vstup patriarchů do Kanaánu podle něj souviselo se širším amoritským stěhováním, které se nazývá *amoritská hypotéza*. Praotcové patřili do tohoto širšího hnutí, které vedlo polonomádský způsob života. Podle této hypotézy přišli patriarchové do Palestiny během 20. století př. Kr.⁴ Albright se snažil umístit dobu patriarchů do historického rámce na základě obecných charakteristik, které byly obsaženy v textech o praotcích a potom se snažil doplnit detaily, které se týkaly této doby z nebiblických pramenů. Albrightův přístup byl zpochybněn pokračujícím archeologickým bádáním.⁵ Jeho víra v historickou spolehlivost Bible určovala pak i jeho interpretaci archeologie. Na základě mezopotamských textů se snažil o určení jejich možné datace, srovnání životního způsobu polonomádů. A tak během 40.-60. let 20. století se vyprofilovala diskuse do dvou škol altovsko-nothoské školy a Albrightovy školy. Diskuse mezi těmito školami kulminovala v 50. letech 20. století mezi Brightem, Wrightem, von Radem a Nothem. Nothovo dílo *Geschichte Israels* reprezentuje Altovu školu a Brightovo dílo *A History of Israel* reprezentuje přístup Albrighta.⁶ Altova škola pracovala s pečlivou analýzou biblických textů jako počátečním bodem pro rekonstrukci dějin Izraele. Albrightova škola měla tendenci přehlížet problémy, které vznikly kritickou analýzou biblických textů. Dávala do souvislosti biblická tvrzení a archeologická data.

Nothova škola činila rozdíl mezi historickými událostmi a dějinami spásy. Autorita Bible spočívá na tvrzeních víry a platnost těchto tvrzení nezávisí na tom, zda plně odpovídají skutečnému průběhu historických událostí. Albrightova škola měla tendenci se spojovat s hnutím biblické teologie (*Biblical Theology Movement*).⁷

⁴ KNIGHT, D., A., TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Chico, California, 1985, s. 8; B. Mazar spojoval patriarchy s kulturním prostředím rané doby železné

⁵ KNIGHT, D., A., TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Chico, California, 1985, s. 11; V Albrightově teorii dobytí Kanaánu pokračoval J. Bright a Y. Yadin.

⁶ KNIGHT, D., A., TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Chico, California, 1985, s. 19

⁷ Hnutí biblické teologie kladlo důraz na kategorii biblické historie. Jejich cílem bylo obnovit teologický charakter Bible, objevit jednotu celé Bible, přitom tato jednotu mohla být chápána různými tématy, např. jako smlouva nebo zaslíbení-naplnění. Centrem biblické zvěsti byly dějiny spásy. Zjevení bylo soustředěno do historie, zatímco Bible byla svědectvím o Božím jednání, její zvěst nebyla výsledkem lidského myšlení. Hnutí biblické teologie namítalo proti nábožensko-dějinné škole, že Izrael je jedinečný mezi národy starého Orientu. Ovšem přílišný důraz na tuto odlišnost Izraele vedlo k tomu, že tato odlišnost byla považována za normativní pro víru. V jedinečnosti viděli aspekt jak správně porozumět Bohu. Hnutí biblické teologie bylo v Americe nejvýrazněji reprezentováno G. E. Wrightem. Jako žák W. F. Albrighta se účastnil vykopávek v Palestině, zejména se podílel na projektu vykopávek Šekem a Gezer, ale i jiných. CHILDS, B. S. *Biblical Theology in Crisis*. 1st ed. Philadelphia: The Westminster

K Albrightově škole patřili G.E. Wright, J. Bright a Yigael Yadin. Albrightova škola zastávala názor, že podání knihy Genesis vzniklo z mnoha pramenů a nemělo historickou výpovědní hodnotu, avšak tito autoři trvali na základní historicitě Genesis a opírali se o starověké texty z oblasti Předního východu. Nothova škola přijímala konsensus Wellhausenovy školy, v níž texty reflektovaly dobu, ve které byly sepsány. Altův záměr byl také získat údaje o náboženství z doby před osídlením země z biblických textů.⁸

G. E. Mendenhall uvedl svou hypotézu, že Izrael vznikl v důsledku socio-politických změn, které proběhly v Palestině ke konci pozdní doby bronzové. Některé

Press, 1970. s. 14-17 Za největší reprezentanty Albrightovy školy považoval Georga E. Mendelhallu, Franka M. Crosse, Davida N. Freedmanna a Johna Brighta. Stal se uznávanou postavou na poli archeologie, ale i biblické teologie. Mezi jeho přední díla patří *Biblical Archaeology, The Old Testament Against Its Environment, The Old Testament and Theology a God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. PARDUE, L., G., *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, 1st ed. Minneapolis: Fortress Press, 1994. s. 20-25

G. E. Wright přišel s novou tezí, že vlastní jádro biblické teologie není primárně v dogmatu, ale v historii. Z této teze vychází také jeho porozumění Bibli: „*Bible není statická, ale živá kniha, ve které je hlavní postavou Bůh, a kde je hlavním zájmem svědčit o tom, co Bůh učinil pro spásu člověka, a jak realizuje své království na zemi.*“ WRIGHT, G. E.; FULLER, R. H. *The Book of the Acts of God*. Garden City: N. Y. Doubleday Anchor Books, 1960, s. 43. In: GRENZ, S. J.; OLSON, R. E., *20th Century Theology. God and The World in a Transitional Age*. 1st ed. Carlisle: The Paternoster Press, 1992. s. 276: „*The Bible is not a static, but a living book, in which the central figure is God and in which the central concern is to bear testimony to the story of what he has done to save man and to bring his kingdom in to being on this earth.*“

Pracoval na poli archeologie a historie Izraele. Podle jeho tvrzení mohl člověk poznat Boha Izraele tím, že studoval historii. Wright byl přesvědčen, že biblická archeologie a teologie se navzájem doplňují, možno i říci, že se prolínají. Bible obsahuje jak dějiny lidu, tak dějiny spásy. Skrze archeologii se jasněji porozumí a potvrdí historický charakter biblické literatury. Tím, že Bůh působil v určitých událostech, se odhaluje význam biblické teologie. Takže můžeme říci, že biblická archeologie a teologie jdou ruku v ruce. WRIGHT, G. E. *Biblical Archaeology*. 1st ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1957. s. 17: „*Biblical theology and biblical archaeology must go hand in hand, if we are to comprehend the Bible's meaning.*“

Ve svém díle *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* tvrdí, že víra Izraele byla založena na historických událostech. Biblická teologie je teologií příběhů, ve kterých člověk vyznává svou víru opakováním událostí své historie, které považuje za vykupitelské Boží dílo. WRIGHT, G. E. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. 5th ed. London: SCM Press, 1960. s. 38: „*It is history as the arena of God's activity. Biblical theology is first and foremost a theology of recital, in which Biblical man confesses his faith by reciting the formative events of his history as the redemptive handwork of God.*“ Jeho záměrem bylo odhalit a interpretovat materiál biblických látek. Vykopávky měly rekonstruovat kulturní umístění a historické pozadí, které by pomohlo správně porozumět Bibli. Jeho hermeneutika je založena na proklamaci mocných skutků Božích. Hlavní prostředek, kterým Bůh komunikuje s člověkem, jsou jeho skutky, které jsou událostmi v historii. Bůh poskytuje interpretaci těchto událostí ve svém slově. Slovo nás vede ne od historie, ale k historii a zodpovědné účasti na historii. Bible tedy není primárně Božím slovem, ale záznamem Božích skutků. WRIGHT, G., E., *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, 5th ed. London: SCM Press, 1960.s. 107: „*Yet the primary means by which God communicates with man is by his acts, which are the events of history. This events need interpretation, it is true, and God provides in his Word by chosen heralds or messengers. ... The Word leads us, not away from history, but to history and to responsible participation within history. It is the accompaniment of history. The Bible thus is not primarily the Word of God, but the record of the acts of God, together with the human response thereto.*“

⁸ GRABBE, L., L., *Ancient Israel. What do we know and how do we know it?* TandtClark, New York, 2007, s. 30

skupiny, které tvořily raný Izrael, mohly přijít z Egypta nebo to byli polonomádi ze Zajordánska. Podle jeho názoru Izrael vznikl z heterogenní populace, která se nacházela na území Kanaánu, kde staří Izraelité pobývali pod nadvládou kanaánských městských států. Po získání nezávislosti se rozhodli obnovit centrum moci a centralizovat společnost, kterou před tím opustili.⁹ Mendenhallova hypotéza postuluje, že původní Izrael byl heterogenního původu a že kmenové uspořádání raného Izraele vzniklo až na území Palestiny. Tuto hypotézu rozvíjí N. K. Gottwald, který vysvětluje, že raný Izrael vznikl z marginálních a potlačovaných skupin kanaánského obyvatelstva.¹⁰ Izraelité se snažili uchovat svoji kmenovou identitu proti centralizačním tlakům kanaánské společnosti. Tribální společenství bylo instrumentem emancipace proto-izraelců od sociálního útlaku kanaánských vládnoucích vrstev - městských států, což ve svém důsledku vedlo k postupnému vzniku izraelské společnosti s centralizovanou mocí a vyvinutou strukturou společnosti. Gottwald v zásadě popisuje přechod od polonomádského a zemědělského způsobu života proto-izraelců k rozvinuté společnosti pozdějších městských států. Jeho přístup interpretace lze považovat za velmi schématický a poplatný marxistické interpretaci dějin.¹¹

Miller vznesl v 70. letech 20. století novou hypotézu pro osídlení země, totiž, že Izrael vznikl z obyvatelstva pobřeží a kmenů, které byly nuceny migrovat a byl skeptický k významu nomádských nájezdů. V 80. letech 20. století proběhly v Izraeli velké archeologické průzkumy, které poskytly velké množství dat a nová generace archeologů prolomila dosavadní archeologickou tradici, která byla ovlivněna Albrightem. Israel Finkelstein revidoval Altův model osídlení země. Své bádání doložil novými poznatky z oblasti archeologie, které Alt neměl k dispozici.¹² Předmětem zájmu v dějinách Izraele bylo monarchické období. Do této doby se historie Izraele zabývala obdobím patriarchů a dobou osídlení. Historie pro badatele začínala v době krále Saula. Zde zmíníme R. Cooteho a K. Whitelama a jejich sociologické bádání, které zahrnovalo osídlení a vznik izraelského království. H. M. Niemann tvrdil, že

⁹ MENDENHALL, G., E., *The Hebrew Conquest of Palestine, Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 162; MENDENHALL, G., E., *Ancient Oriental and Biblical Law, BA XVII*, s. 26-46

¹⁰ KNIGHT, D., A., TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Chico, California, 1985, s. 11

¹¹ GOTTWALD, N., K., *Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-Monarchic Israel*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 170-181

¹² GRABBE, L., L., *Ancient Israel. What do we know and how do we know it?* TandtClark, New York, 2007, s. 32

Izrael se stává státem v době vlády Omrího a Judsko v době krále Azarjáše.¹³ V 90. letech 20. století se zaměřila tel avivská archeologická škola, I. Finkelstein, N. Na'aman a také W. Dever, na diskusi, zda některé nálezy lze zařadit do doby krále Šalomouna.

Od 90. let 20. století se tedy profiluje akademická diskuse k dějinách Izraele dvěma směry tzv. „*minimalisté*“ a „*maximalisté*“. Rozdíl mezi minimalisty a maximalisty spočívá v hodnocení vztahu mezi biblickým vyprávěním o minulosti a skutečnou minulostí. Skupina „*minimalistů*“ akceptuje biblický text pouze tehdy, když může být potvrzen nebo dosvědčen z jiných pramenů. Badatelé tohoto kruhu vychází z interpretace nejnovějších archeologických dat, která uspořádávají odlišně od podání biblických textů. Proto považují většinu textů za nespolehlivé, zbytek textu pak velmi pečlivě zkoumají a snaží se jej verifikovat. Preferují pozdní datace Pentateuchu a ostatních textů, protože pozdní datace umožňuje prostor pro vznik příběhů. Pozdější data vzniku dávala lepší politický, společenský a náboženský kontext. Tyto kontexty jsou určeny ideologií, která je obsažena v textech.¹⁴ „*Maximalisté*“ popírají jakýkoli rozpor mezi biblickými texty a archeologií. Archeologie není v rozporu s biblickými texty. Podle maximalistů knihy Samuelovy a Královské uchovávají historickou informaci a odpovídají soudobým pramenům. Většina biblického materiálu vznikla v době monarchie a tato skutečnost podtrhuje spolehlivost materiálu.¹⁵ Neexistuje žádný kontinuální proces tradice, protože neexistují „původní události“, o kterých tradice hovoří a předává je. Zpochybňují také chronologii biblických králů, proto zpochybňují i některé detaily doby Chizkijáše a Jóšijáše. Davies používá termínu *kulturní paměť*, který mu slouží k popisu obsahu biblických textů, protože nefungují jako záznam minulosti, ale jsou prostředkem k vytváření vlastní identity.¹⁶

Téměř všichni badatelé jsou v určitých úsecích dějin Izraele v pozici minimalistů. To znamená, že mnozí badatelé opustili obraz biblického textu pro období patriarchů a pro období osídlení zaslíbené země a jen málo badatelů by se drželo biblického podání ohledně první monarchie.¹⁷ Mezi maximalisty se řadí Provan, Long, Longman. Minimalistický přístup nelze označit za metodologicky objektivní a

¹³ GRABBE, L., L., *Ancient Israel. What do we know and how do we know it?* TandTClark, New York, 2007, s. 33

¹⁴ DAVIES, P., R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History-Ancient and Modern*, Westminster John Knox Press, London, 2008, s. 148

¹⁵ Tamtéž, s. 149

¹⁶ Tamtéž, s. 149

¹⁷ GRABBE, L., L., *Ancient Israel. What do we know and how do we know it?* TandTClark, New York, 2007, s. 23

založený na stroze archeologickém přístupu, protože i interpretace archeologických dat je založena na použití textů.¹⁸

2.1.2 Revisionistický diskurs dějin starověkého Izraele

Revisionistický přístup dějin Izraele tvrdí, že materiál knih Královských je ideologického charakteru. Tento text je svou podstatou reflexí ideologie mnohem pozdější doby a nikoliv zdrojem vzpomínek nebo archivním pramenem, který je časově blízký k událostem popisovaným v textu. Revisionistický přístup přistupuje k biblickým textům s předporozuměním, že texty jsou ideologický materiál, ze kterého se dovídáme, co si autoři ve své době mysleli. Například knihy Samuelovy a Královské vznikly až v době perské nebo dokonce helenistické. Mezi revisionisty se řadí P. Davies, N.P. Lemche, T. L. Thompson, K. W. Whitlam, G. Ahlstrom, G. Garbini, R. Carroll.¹⁹

Robert Carroll dokazuje ideologickou podstatu textu na příběhu krále Omrího. Král je v biblickém textu líčen velmi stručně a stereotypně, ale v mimobiblických materiálech je znám jako velmi důležitý monarcha. Toto je dle Carrolla známkou ideologické povahy textu a také vážnou námitkou proti historické spolehlivosti biblických textů. Deuteronomistická ideologie je projudská a tedy protiizraelská. Carrollova výhrada neznamena, že biblický text obsahuje historicky nepravdivé informace, ale že je text příběhu krále Omrího příliš stručný.²⁰

Podle revisionistů je Hebrejská bible pouze jedním z mnoha pramenů raných dějin Izraele. Archeologická data přispívají do komplexního hodnocení dějin Izraele. Metodologický přístup revisionistů se nezaměřuje výhradně na dějiny Izraele, ale snaží se zachytit komplexní obraz regionu Syropalestiny.

Whitelam prosazuje koncepci psaní dějin Izraele takovým způsobem, ve kterém bychom neměli upřednostňovat izraelský národ a ostatní národy přehlížet. V oblasti pramenné báze nemůžeme upřednostňovat text Hebrejské bible a ignorovat jiné

¹⁸ GRABBE, L., L., *Ancient Israel. What do we know and how do we know it?* TandTClark, New York, 2007, s. 24

¹⁹ BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 60

²⁰ Tamtéž, s. 60

prameny. Podle něj se v historiografii dopouštíme omylu, když opomíjíme okolní národy Izraele, což má podle něj paralelu se založením Státu Izrael a mlčení o Palestincích.²¹ Jeho myšlení vychází z díla Edwarda Saida.²² Kritizuje Notha a Brighta, protože jejich přístupy nebyly schopny odhalit a zkoumat příčiny sociálních změn. V přístupu k biblickým textům se odvolává na Barra²³, který kategorizuje narativní komplex Hebrejské bible jako příběh a ne jako historii. Abychom pochopili vnitřní změny, které vedly k sociálním změnám a vzniku Izraele, musíme vzít v úvahu archeologické nálezy ve světle demografie, ekonomiky a politických vztahů. Korelace mezi biblickými texty a archeologickými nálezy jsou pro Whitelama sekundární, v čemž se liší od Devera.²⁴ Ve svém přístupu prezentuje vznik Izraele v průběhu 3. a 4. čtvrtiny 13. století př. Kr. a to kvůli ekonomickým změnám ve východním Středomoří, které byly důsledkem obchodního úpadku. Tyto změny se omezovaly pouze na území Palestiny. Izrael je unikátní ve světových dějinách ne kvůli svému původu, ale protože jeho ideologie prokázaly značnou adaptabilitu v různých politických a ekonomických podmínkách dějin. Společně s touto skutečností, hrály ostatní národy Palestiny z geografických důvodů význačnou roli ve světových dějinách.²⁵

Badatelé zabývající se tímto obdobím izraelských dějin se shodují, že vnější tlak ze strany Pelištejců byl rozhodujícím faktorem pro vznik monarchie. Tento konsensus trvá už od doby A. Alta.²⁶ Podle této teorie byla myšlenka monarchie cizí pro období Soudců. Království vzniklo v důsledku hrozícího pelištejského nebezpečí, kdy Izraelci potřebovali jednotné vedení pro svoji obranu. Pelištejci představovali mnohem vyspělejší kulturu jak technologicky, tak i politicky. Jejich vojenská převaha

²¹ V Deverově kritice rezignovali revizionisté na sepisování dějin Izraele. Místo toho prosazují palestinské dějiny, které bibličtí archeologové a historikové potlačili kvůli svým předsudkům. In: DEVER, W., G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2001, s. 27

²² BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 60-64

²³ Seminal Essay, 1980

²⁴ WHITELAM, K., W.; COOTE, R., B., *The Emergence of Israel: Social Transformation and State Formation following the Decline in Late Bronze Age Trade*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 339; také WHITELAM, K., W., *The social world of the Bible, Cambridge Companions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 35-49

²⁵ WHITELAM, K., W.; COOTE, R., B., *The Emergence of Israel: Social Transformation and State Formation following the Decline in Late Bronze Age Trade*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 345

²⁶ FINKELSTEIN, I., *The Emergence of the Monarchy in Izrael: The Enviromental and Socio-Economic Aspects*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 378

vyplývala z vyspělejší vojenské organizace, která byla velmi efektivní. Pelištejský tlak narůstal do poloviny 11. století př. Kr. Porážka Izraelců u Eben-ezeru a zničení kultického a správního centra v Šílo umožnilo Pelištejcům si vybudovat vojenské posádky v centru vrchoviny. Izraelci se tak ocitli v ohrožení ze strany svých dalších sousedů Amálekoců a Amónoců.²⁷ Avšak tato analýza vzniku izraelského království nebere v úvahu u Finkelsteina proces v rámci populace společnosti vrchoviny v průběhu 11. století př. Kr. Avšak díky akceptaci sociologických přístupů v biblickém bádání se pokročilo správným směrem. Tyto nové přístupy zkoumaly vznik izraelské monarchie ze socio-politické perspektivy.²⁸ Tento přístup se především zabýval zkoumáním povahy izraelského starověkého státu, příčinami jeho vzniku a fázemi jeho vývoje.

Revisionisté na rozdíl od Notha přesouvají datovatelný počátek dějin o několik století později, někteří dokonce nepracují s žádným datovatelným počátkem dějin. Pramen, který se vztahuje k dějinám království po Šalomounovi, je obsažen v deuteronomistickém díle, které rámcově odpovídá obsahu knihy Deuteronomia. Historicita Jóšijášovy reformy byla základem pro dataci Deuteronomia a byla rozhodujícím faktorem pro kritiku Pentateuchu. Barr si kladl otázku, zda můžeme připisovat Jóšijášovi celou reformu nebo zda její část nebyla aspirací reformní skupiny v pozdější době. V důsledku těchto změn v politicko-vojenské situaci vznikla potřeba strukturálních změn v Izraeli.²⁹

Lemche hovoří o tom, že tradiční materiály představují ideologickou programovou kompozici, která obsahuje mocenský nárok davidovské dynastie.³⁰ To by ale znamenalo pro Jamese Barra, že se dostáváme do bodu, kdy nemáme žádnou historickou jistotu existence Davida, Šalomouna a první monarchie.³¹

I. W. Provan kritizuje pozitivistický přístup k dějinám Izraele, i když uznává, že biblické texty jsou ideologického charakteru. Positivistický přístup v sobě obsahuje

²⁷FINKELSTEIN, I., *The Emergence of the Monarchy in Israel: The Environmental and Socio-Economic Aspects*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 379

²⁸FINKELSTEIN, I., *The Emergence of the Monarchy in Israel: The Environmental and Socio-Economic Aspects*, CARTER, CH.; MEYERS, C., L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, s. 379

²⁹BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 64

³⁰LEMICHE, N., P., *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, JSOT Press, Sheffield, 1988, s. 53

³¹BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 65

určité předporozumění, které musíme zohlednit a zasazuje se o liberální, pluralitní a široký přístup, kde se budou ostatní přístupy akceptovat jako rovnocenné. Provan nahlíží historické knihy Hebrejské bible jako pohled do reálného světa minulosti. V tomto přístupu se liší od Daviese, který tvrdí, že mnoho údajů z těchto knih nemá nic společného s tím, co se skutečně odehrálo.³² Davies odmítá význam a potenciál archeologie pro dějiny Izraele. A dokonce jde tak daleko, že ignoruje fakt, že je spousta artefaktů, které dosvědčují biblickou hebrejštinu.³³ V Thompsonově konceptu existoval Jeruzalém ve 2. století př. Kr. pouze jako politické a náboženské centrum. Také zpochybňoval existenci exilu a koncept Izraele byl literárním a teologických výtvořem perské nebo helenistické doby a do 2. století po Kr. neexistoval judaismus.³⁴

Deverovo pojetí se liší od revisionistů tím, že biblický text je výsledkem literárního zpracování pozdní elitní nacionalistické náboženské skupiny nebo skupin, které editovaly různé materiály do podoby Hebrejské bible. Uznává, že mnoho z biblických příběhů jsou jen mýty a legendy, které byly zapracovány s určitým faktografickým materiálem nebo historizující fikcí. Nelze ignorovat korelaci mezi biblickým textem a archeologickými nálezy. Z Deverových závěrů vyplývá, že podle archeologických dat, která máme k dispozici, je vyloučena možnost, že Hebrejská bible je pouhým literárním konstruktem z perské nebo helenistické éry promítnutým zpětně do minulosti. Dever charakterizuje revisionistický přístup k Hebrejské bibli jako ahistorický, zaměřený pouze na čistě literární analýzu biblických příběhů, které podle revisionistů odhalují sebepochopení autorů. Kritizuje tento ahistorický přístup jako exkluzivistický, který považuje ostatní přístupy za nelegitimní.³⁵ Podle Devera k revisionistickému proudu přechází v 90. letech 20. století i I. Finkelstein, který byl v 80. letech 20. století ovlivněn socio-antropologickou literaturou zabývající se problémem etnicity. Vědeckou pozornost si zasloužil svou revizí chronologie rané monarchie. Zpochybnil dataci první monarchie do 10. století př. Kr.. Stejně

³² BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 74

³³ DEVER, W.,G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2001, s. 30

³⁴ THOMPSON, T., L., *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*, Brill, Leiden, 1992, s. 30-37

³⁵ DEVER, W.,G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2001, s. 27

problematická byla podle něj datace vlády krále Šalomouna, kterou nejprve datoval do 9. století, ale nedávno ji zařadil do 12.-9. století př. Kr.³⁶

V post-procesuálním pojetí archeologie je artefakt svébytným druhem textu, který je třeba umět přečíst a interpretovat. Post-procesualismus klade archeologii důležité otázky, tj., jak artefakty vytvářejí data a zda jsou tato data primární nebo sekundární a kladou otázku, o jaký druh historie usilujeme. Artefakty jsou texty podobně informativní jako klasické texty, pokud je správně interpretujeme.³⁷ Dever ve svých studiích zdůrazňuje, aby archeologie dokázala pracovat v syntéze širšího dějinného kontextu a nestala se pouhým přehledem dokonalých technicky precizních archeologických studií.³⁸

Hlavním důvodem, proč se Barr dívá skepticky na přístup revisionistů, je, že jejich přístup klade velký důraz na koncept ideologie. Netvrdí však, že v Hebrejské bibli není obsažena ideologie nebo že bychom se jí měli vyhýbat při interpretaci, ale je přesvědčen, že celý program revisionistů je založen převážně na ideologii. Pokud je v textu obsažena ideologie, tak potom pro revisionisty nemá historickou hodnotu. Podle Barra však historické texty jsou ideologicky podbarvené, nemůžeme však přehlédnout, že ideologické texty obsahují historický materiál. Revisionisté však ve svém čtení textů vnáší své předporozumění zaměřené na ideologii.³⁹

Dalším představitelem revisionismu je Philips R. Davies, podle něhož je důležité si uvědomit, jak sama Bible chápe svá vyprávění o minulosti. Bible je jedním z historických dat (*historical datum*) a úkolem moderní historiografie starověkého Izraele a Judska musí umět vysvětlit – „*co je to (historical datum), jak a kdy to (historical datum) vzniklo, ale hlavně proč vzniklo*“. Davies ve svém konceptu užívá pro biblické příběhy termínu „*kulturní tradice*“ místo termínu „*dějiny*“ nebo „*tradice*“. Neexistují speciální metody, techniky nebo témata používaná ve vypracovávání biblické historie. Bible je jedinečným pramenem, ale je srovnatelná s ostatními starověkými prameny. Podle něj neexistuje jedno správné a autoritativní

³⁶ DEVER, W.,G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2001, s. 43

³⁷ Tamtéž, s. 66-67

³⁸ Tamtéž, s. 67-68

³⁹ BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 82-83

zpracování minulosti, protože minulost, o které píšeme, se skládá z reliktnů, které se dochovaly a nejsou spolehlivými vodítky pro úplnost minulých událostí.⁴⁰

Biblická archeologie procházela několika fázemi. Nejprve bylo záměrem osvětlit biblický text. Biblické příběhy měly být oživeny objevenými nálezy a lokalitami. Dalším cílem bylo reagovat na tvrzení badatelů, že Bible není vždy spolehlivou historií, proto byl úkol archeologie spíše apologetický. Dále bylo potřeba pomoci nalézt důvod a způsob sepsání biblických textů, tedy jak a proč byla Bible sepsána. Většina biblických příběhů nemůže být totiž osvětlena či dosvědčena archeologickými nálezy. Archeologie může ukázat, jaká data obsahuje biblický text, co tato data znamenají, jaká historie je konzistentní s těmito daty – tedy míra pravděpodobnosti biblického textu. Také pomáhá historikovi vytvářet historický rámec, ve kterém vznikly různé příběhy a jejich kombinace. Je třeba si proto uvědomit, jak byla v minulosti biblická archeologie ideologicky ovlivňována, a tak je nutné zrevidovat shromážděná archeologická data.⁴¹

Daviesovo bádání se zaměřilo na zkoumání reálných dějin Izraele (*real historical Israel*).⁴² Biblické bádání přehlíželo skutečný historický Izrael a nazývalo „starověkým Izraelem“ koncept, který definovala sama biblická literatura. To, co biblická literatura však představuje, je určitý „literární konstrukt“, i když prezentován geograficky a časově v rámci historie jako společnost s historickou, náboženskou a etnickou kontinuitou v Palestině. Současní badatelé už nepovažují „biblický Izrael“ (*biblical concept of Israel*) za literární konstrukt⁴³, ale hledají „historický Izrael“, tuto historickou verzi literárního Izraele (*literary Israel*) označuje Davies za starověký Izrael (*ancient Israel*).⁴⁴ Časové rozmezí biblického příběhu, tedy od Abrahama k Ezdrášovi, Davies nazývá biblickým obdobím. Většina korpusu biblické literatury,

⁴⁰ DAVIES, P., R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History-Ancient and Modern*, Westminster John Knox Press, London, 2008, s. 145-146; s. 58: Profesor Z. Herzog z Institutu archeologie univerzity v Tel Avivu: „V posledních desetiletích proběhla na poli biblické historie revoluce. Nyní odhalujeme rozdíl mezi mýtem a historií a mezi realitou a ideologií starověkých autorů. Toto je role naší generace archeologů – odkryt skutečnou historickou realitu, abychom zjistili, proč a jak byli sepsány biblické záznamy.“

⁴¹ DAVIES, P., R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History-Ancient and Modern*, Westminster John Knox Press, London, 2008, s. 59

⁴² „I am suggesting that there is no searching for the real (historical) ancient Israel because such a search is not thought to be necessary; but the thesis of this book is that a search is necessary, since „ancient Israel“ is not an historical construct, and that it therefore has displaced something that is historical.“ In: DAVIES, P., R., *In Search of „Ancient Israel“*, JSOT Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, s. 23

⁴³ Tedy Deuteronomistův nebo Chronistův koncept značně idealizovaný

⁴⁴ DAVIES, P., R., *In Search of „Ancient Israel“*, JSOT Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, s. 24

ve své současné podobě, vznikla v období Persie a helenismu. Je rozdíl hovořit o období od pozdní doby bronzové až po 5. století př. Kr. a o epoše od Abrahama po Ezdráše. V prvním případě můžeme kvantifikovat, ale u druhého postrádáme historickou, historikovu objektivitu.⁴⁵ Davies neshledává, že by byl literární Izrael apriori nehistorický, ale konstatuje, že dobré kritické bádání je schopno odhalit z literatury míru historicity. Tedy cílem tohoto kritického bádání je najít historický protějšek literárnímu dílu biblických autorů.⁴⁶ Příkladem literárního Izraele, který má svůj literární protějšek, je příběh izraelského krále Achaba a krále Jehú, protože zmínky o nich nacházíme i v asyrských pramenech. Dalším příkladem je obléhání Jeruzaléma asyrským králem Sinacheribem. V asyrských pramenech Sinacherib zdevastoval Judsko, zničil 46 pevností a deportoval obyvatele. V biblickém textu je Sinacherib líčen jako ten, kdo prohrál a ztratil 185 tisíc vojáků. Obě podání se od sebe moc neliší a lze z nich předpokládat, že Asyřané zničili Judsko, Jeruzalém však nepadl a král Chizkijáš byl nucen platit vysoký tribut. Biblický text viní Sinacheriba z podlosti a asyrské texty viní Chizkijáše. Oba prameny nejsou primárně historicky informativní texty, ale ideologicky tendenční.⁴⁷

Etnická dělení mezi usazenými skupinami byla postupná společenství se navzájem prolínala a dávala vznik politickým autoritám. Historický Izrael tvořily heterogenní, kulturně domorodé skupiny usídlenců, které obývaly venkov, a především vysočinu, kde postupně vytvořily stát. Tento proces byl postupný a probíhal v rámci klanů prostřednictvím sňatků a příbuzenských vazeb. Hranice se měnily především díky sňatkům, obchodním transakcím i válkám.⁴⁸

Davies potvrzuje, že na území Judska a Izraele existovaly různé kultury v každém z království. Nepopírá, že z mimobiblických dokladů můžeme docela spolehlivě rekonstruovat náboženský život v Izraeli. Měšova stéla popisuje „nádoby Hospodina“ ze svatyně Nébo. Dosvědčuje, že Hospodin byl božstvo Izraele uctíváné v zajordánské svatyni na sporném území. Nápisy z Kuntilet 'Arjudu také hovoří o Hospodinovi ze Samaří a jeho Ašeře a Hospodinovi z Tému a jeho Ašeře. Z archeologických vykopávek se dochovaly mnohé sošky ženského charakteru z Palestiny. Jednalo se o předměty uctíváné v kultech plodnosti. Elefantinské papyry datované do perské doby

⁴⁵ DAVIES, P., R., *In Search of „Ancient Israel“*, JSOT Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, s. 25

⁴⁶ Tamtéž, s. 25

⁴⁷ Tamtéž, s. 33-35

⁴⁸ Tamtéž, s. 66

sepsané kolonií, která vznikla v období monarchie, zmiňují „Jahu“ společně s Bét-elem a Anat. Jména některých izraelských králů jsou jahvistická, ale jsou dosvědčena i nejahvistická.⁴⁹ Z těchto archeologických dat vyplývá, že jméno Izrael existovalo na začátku doby železné, ať už patřilo určité skupině obyvatel nebo určité oblasti. Toto je zdroj, ze kterého historická společnost severopalestinské vysočiny získala svoje jméno, nejpozději v období království. Tato politická entita trvala do roku 722 př. Kr., ale nelišila se etnicky ani nebyla nábožensky unifikovaná. Monarchický Izrael nevytvořil etnickou ani náboženskou jednotu ani taková potřeba jednoty neexistovala. Davies upozorňuje, že většina populace Izraele a Judska uctívala Hospodina pod jménem Baalova typu božstva. Tedy biblický Izrael existoval jako politická entita, nikoliv jako náboženská nebo etnická.⁵⁰

2.1.3 Revisionistická kritika tradičního pojetí dějin starověkého Izraele

W. Dever byl jedním z oponentů revisionistického diskursu, který se snažil o obnovení jednoty Bible a archeologie a který hledal spojení mezi biblistikou a archeologickým bádáním. Také B. Halpern se ve svém konceptu historie snažil rehabilitovat zdiskreditované aspekty staré biblické archeologie. Dever podle Thompsona chtěl rozvinout historiografii na poli tzv. syropalestinské archeologie a historie jižní Levanty jako na sobě nezávislých disciplín. Thompson a celá revisionistická škola usilují o disciplínu historie jako takové, nezávislé, která bude klást své vlastní otázky a mít svou vlastní metodologii. Tyto otázky se mají týkat kritické historie a ne jakéhokoli specifického názoru na minulost vypracovaného biblickou tradicí.⁵¹ Thompson je přesvědčen, že biblická historiografie není legitimní výchozí bod pro moderní historiografii jižní Levanty. Zpochybňuje také, že cíle biblického bádání v oblasti historické kritiky a kritiky tradice nejsou více validní pro historika starověkého Předního východu.⁵²

⁴⁹ DAVIES, P., R., *In Search of „Ancient Israel“*, JSOT Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, s. 71

⁵⁰ Tamtéž, s. 73

⁵¹ THOMPSON, T., L.; W. G. Dever and Biblical Archaeology by Thompson, In: FRITZ, V.; DAVIES, P., R., *The Origins of the Ancient Israelite States*, s. 37

⁵² Tamtéž, s. 38

J. A. Montgomery našel dějepravné jádro v knihách Královských a argumentoval, že opakující se fráze⁵³ pochází původně z análů. Ale následný rozbor ukázal, že tyto fráze představují formu přechodu od jednoho tématu k druhému. V tomto ohledu tyto fráze ukazují na vztah k žánru, který se objevuje na inskriptech. Fráze jsou uspořádány tématicky nebo geograficky a ne chronologicky. Materiály blízké těmto žánrům v knihách Královských se týkají Šalomouna. Uspořádání kapitol není chronologické, ale tématické, tedy záměrem autora bylo vytvořit dojem chronologické sekvence.⁵⁴

Grabbe zmiňuje, že úkol historika starověké Palestiny nebo starověkého Izraele se neliší od historiků ostatních období dějin. Metody a přístupy určité doby, místa, předmětu se musí adaptovat na určité okolnosti, zvláště se to týká dostupných pramenů, ale obecné cíle mají zůstat stejné. V rámci historikovy práce musí být zohledněn také biblický text, protože velká část informací o starověké společnosti Izraele včetně náboženství není dostatečná. Velká část interpretace archeologie závisí přímo, či nepřímo na textu. Svědectví textů a archeologie se nemůže zpracovávat odděleně, ale při konstrukci dějin bychom měli z textů vytěžit maximum.

Thompson kritizuje, že v historickém bádání byla přejímána biblická chronologie jako celek, který může být dán do souvislosti s absolutní chronologií. Tento koncept se udržel i v kritickém bádání 19. a 20. století, který byl vlivný na chápání historie Izraele a vnější chronologie palestinské archeologie a mimobiblických textů. Biblické texty neobsahují žádný systém chronologie, i když jsou přítomny různé chronologické prvky a motivy. Konečná redakce biblických textů vytvořila lineární posloupnost vyprávěných událostí. Původně tyto biblické texty byly na sobě nezávislé.⁵⁵

Velký zlom pro biblickou chronologii nastal s příchodem literární kritiky. Literární kritika zpochybnila pokusy datovat tradice do doby, o níž hovoří, tedy do potenciální vnější historie. Literární kritika řadila texty buď do doby její kompozice, nebo do období, které ideologicky souviselo s těmito tradicemi. Kritizuje literární kritiku, protože vychází z chybného předpokladu, že se zabýváme tradicí, která prošla procesem velmi hlubokých proměn a že měla své základní centralizující a jednostranné

⁵³ „pak-potom“ nebo „v tom čase“

⁵⁴ Portrét Šalomouna v knize Královské odpovídá dobovým portrétům asyrských králů (1 Kr 5, 13; 10, 1nn). Takovým protějškem Šalomouna je Tiglatpilešar I. (1114-1076 př. Kr.). In: HALPERN, B., *The Construction of Davidic State: An Exercise in Historiography*, s. 44-78

⁵⁵ THOMPSON, T., L., *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Brill, New York, 1992, s. 366

přijetí, což označuje za ideologii. Je tak na místě klást si otázku, zda sepisování biblických textů v období vzniku většího celku tradice mělo tvůrčí funkci nebo zda primární funkcí sepisování bylo předávání tradice. Thompson tvrdí, že koncept historie nebo žánr historiografie není vlastní narativní próze Hebrejské bible. Historické knihy nejsou ve vlastním smyslu líčením dějin Izraele. Dokládá své tvrzení srovnáním, kde uvádí, že 2Mak a Josephus Flavius vychází z tradice řecké historiografie, která je protikladem hebrejské narativní prózy. Role historiografie v biblické literatuře je předmětem sporu badatelů.⁵⁶ Abychom mohli definovat žánr historiografie, musíme analyzovat hebrejskou narativní prózu a hledat v ní určité formální typy. V biblickém textu musíme najít epizodní historiografické příběhy, které se odlišují od intencionálních historiografických příběhů, které informují o sbírání a procesu předávání tradice.⁵⁷

Provan, Long a Longman⁵⁸ vycházejí ze skutečnosti, že naše poznání je závislé na svědectví a to je v případě Izraele biblické svědectví, které tvoří hlavní zdroj informací o minulosti Izraele. Při rekonstrukci dějin Izraele musí být přihlédnuto i ke svědectví Bible. Biblické texty jsou stejně relevantní jako jakékoliv texty starověku. Hodnoty, teologické koncepty, které představuje Bible, nepotřebují archeologické potvrzení. Jsou platné samy o sobě a jsou jedinečným úspěchem starověkého Izraele. Úkolem archeologie není doložit biblická vyprávění, ale určení historického pozadí vzniku biblických příběhů a zjistit, zda tyto příběhy uchovávají cenná data pro studium dějin starověkého Izraele, tedy zjistit jejich *Sitz im Leben*. Oproti minimalistům Finkelstein zastává umírněné stanovisko, tzv. „reflektivní historiografii“.⁵⁹ Podle jeho pojetí mnozí bibličtí hrdinové jsou reflexemi krále Jóšijáše a jejich popis v biblických textech byl veden ideologickými motivy vlády Jóšijáše. Mazar argumentuje, že tento přístup není dostatečně doložitelný a odděluje příběhy od jejich původního prostředí. Izraelská „historiografie“ je produktem dlouhého a složitějšího procesu sbírání, psaní, redakce a opisování biblických textů, který trval po většinu 8. a 7. století př. Kr.. I přes ideologický charakter většiny textů archeologie a studium Předního východu ukazují, že mnohé příběhy vycházejí z reálií, které existovaly několik století před sbírkou

⁵⁶ THOMPSON, T., L., *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Brill, New York, 1992, s. 370-374

⁵⁷ Tamtéž, s. 377

⁵⁸ PROVAN, I.; LONG, V., P.; LONGMAN III, T., *A Biblical History of Israel*, Westminster John Knox Press, London, 2003, s. 74

⁵⁹ FINKELSTEIN, I.; MAZAR, A., *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007, s. 190-191

textů.⁶⁰ Čím byli autoři blíže událostem, které popisovali, tím byl jejich obraz minulosti věrnější. Příběhy, které se vztahují ke vzniku Izraele, zachovaly i přes velký časový odstup starobylá jména, termíny, geografii a mlhavé vzpomínky na jisté události.⁶¹

2.1.4 Chronologie starověkého Izraele

Dalším dílem dějin Izraele jsou chronologická data, kde se ve 40. letech 20. století prosadily dvě významné chronologie autorů Thieleho a Albrighta, které se od sebe příliš neliší, i když byly zpracovány odlišnými způsoby. Albright předpokládal v zásadě spolehlivost biblických dat, ale počítal s možností písařských chyb nebo se sekundárními změnami v procesu předávání. Přesná chronologie je podle Thieleho nezbytným základem historiografie. Do chronologie řadíme události národních dějin, které pak můžeme srovnávat a začlenit do událostí sousedních národů a států. Nejaktuálnější potřebou studia starozákonní historie je konstrukce přesné chronologie. Thiele charakterizuje, že „*biblická chronologie*“ a „*obecná chronologie*“ si navzájem protiřečí. Někteří badatelé používají materiály pramenů nenáboženského charakteru, aby dokázali přesnost biblické chronologie a jiní, kteří kladou důraz na historickou věrohodnost hebrejského textu pochybují o přesnosti sekulární chronologie.⁶² Není rozdíl mezi chronologií Izraele a chronologií sousedních států. Pokud existuje nesourodost biblické chronologie s chronologiemi okolních národů, může to být ze dvou důvodů jednak kvůli chybám, které se nacházejí v pramenech nebo kvůli tomu, že materiály chybně interpretujeme. Pokud je chronologie Izraele přesná, musí podle Thieleho souhlasit se vším, co je přesné v pramenech sousedních národů. Pro vytvoření spolehlivého schématu biblické chronologie je důležité najít absolutní pevné datum, od kterého je možné odvodit ostatní data.⁶³ I přes náhodné chyby v předávání textu poskytuje biblický text celkem přesný rámec pro chronologické schéma.⁶⁴

⁶⁰ FINKELSTEIN, I.; MAZAR, A., *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007, s. 190-191

⁶¹ Tamtéž, s. 190-191

⁶² THIELE, E., R., *The Chronology of the Kings of Judah and Israel*, *JNES*, vol. III, no. 3, 1944, s. 137

⁶³ Tamtéž, s. 144

⁶⁴ Tamtéž, s. 139-140

2.2 Badatelské přístupy ke knihám Královským

2.2.1 Deuteronomistův záměr

Jedním z nesporných konsensů literární kritiky je, že knihy Jozue, Soudců, Samuelovy a Královské, jsou dílem deuteronomistického autora nebo autorů, a to jak ve větších celcích, tak i v detailech. Autor tohoto díla je anonymní, jak je tomu podobně i u ostatních historických knih Hebrejské bible. Tento autor je nazýván Deuteronomista, protože svým jazykem a myšlením se velmi podobá deuteronomistickému zákonu a promluvám z knihy Deuteronomium.⁶⁵ Deuteronomista uvádí do popředí důležité osobnosti, které promlouvají, snaží se interpretovat události dějin a vyvodit z toho praktické závěry pro lid Izraele.⁶⁶

Deuteronomista založil svou poslední část historie na *Knihách letopisů králů izraelských* a na *Knihách letopisů králů judských*. Tyto knihy jsou materiálem pro jeho obraz královského období izraelských dějin. *Knihy letopisů* pochází z oficiálních análů izraelských a judských králů, ale nejsou s nimi totožné. Spíše se jedná o neoficiální historii králů, která byla přejata z oficiálních materiálů. Byly sepsány dlouho poté, co skončilo období, o kterém tyto knihy pojednávaly.⁶⁷ Deuteronomista sám přímo zmiňuje, že použil jen vybrané události z těchto kronik. Jeho záměrem nebylo psát dějiny jednotlivých králů, ale historii celého monarchického období. Opakující se fráze o jednotlivých králich ukazují na fakt, že se snažil zhodnotit celé monarchické období. Negativní charakter jeho soudu vyplývá z Deuteronomistova pohledu na toto období, které chápe jako jeden celek. Deuteronomistovým záměrem bylo popsat královské období jako celek, a to jej vedlo k užití *Knih letopisů* jako primárního pramene pro chronologický rámeček deuteronomistické historie. Snažil se dát své koncepci dějin pevnou chronologickou strukturu. Nesnažil se vytvořit vnitřně propojenou historii celého období monarchie, protože pravděpodobně neměl dostatek tradičního materiálu.⁶⁸ *Knihy letopisů* byly ztraceny, ale Deuteronomista zachoval z těchto kronik

⁶⁵ NOTH, M., *The Deuteronomistic History*, Translation of Martin Noth's *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. ; Includes bibliographical references and indexes, 2nd ed., Sheffield : Sheffield Academic Press 2001, s. 15

⁶⁶ Tamtéž, s. 18

⁶⁷ Tamtéž, s. 100

⁶⁸ Tamtéž, s. 102

stejně hodnotný materiál. Následnictví králů v knihách Královských tvoří chronologickou strukturu Deuteronomistova díla. Jsou zde obsaženy velmi důležité informace o specifických historických situacích a i když máme málo informací o historii králů, poskytuje nám ji ve vhodném historickém kontextu. Podává zprávu o převratech, aby ukázal, jak velmi rychle probíhal úpadek monarchie v Izraeli. Čerpal dataci střídání králů Izraele z *Knih letopisů* (1Kr 12, 25; 1Kr 16, 24) a z nich vychází i při vyprávění příběhů proroků.⁶⁹ Události týkající se Chrámu čerpal více z *Knihy letopisů králů judských*. Deuteronomista zmiňuje v souvislosti s tažením faraóna Šešonka I. Rechabeámův tribut, který platil nejen z královské pokladnice, ale i z chrámového pokladu. A informuje, že zlaté štíty Šalomounovy z Chrámu byly součástí tributu pro faraóna. Velmi detailně se zde zabývá chrámovým vybavením a ne politickými souvislostmi. Chrám zmiňuje v souvislosti s platbou tributu i u krále Ásy aramejskému králi Ben-hadadovi. To ukazuje na známost pramenů z chrámového archívu.

V deuteronomistické historii jsou knihy Královské kompozicí podobné Pentateuchu. Lze v nich rozpoznat různé prameny podle jejich stylu a podle toho, o čem hovoří. Ve skutečnosti se tu nachází odkazy na různé psané prameny jako například *Knihy skutků Šalomounových* סֵפֶר דְּבָרֵי שְׁלֹמֹה (1Kr 11, 41), *Knihy letopisů králů izraelských* סֵפֶר דְּבָרֵי הַיְיָמִים--לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל a *Knihy letopisů králů judských* סֵפֶר דְּבָרֵי הַיְיָמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה. Můžeme s velkou pravděpodobností určit obsah částí knih Královských, které byly převzaty z těchto pramenů.⁷⁰

Kritické přístupy ke knihám Královským ohalily, že jde o před-exilní sbírku a exilní redakci, která sbírku rozšířila. Tuto tezi zpochybnil Hoelscher, který datuje celou sbírku knih Královských do roku 500 př. Kr., a to proto, že knihu Deuteronomium a dílo deuteronomistické školy datuje do poexilního období před Nehemjášem. Tento pohled na sbírky knih Královských jako exilního díla zastává i M. Noth. A. Jepsen dospěl k předexilní dataci R1, kterou provedl člen z kněžského kruhu na konci doby královské. Datuje hlavní redakci do doby exilu, která spojila prorocké prameny s tradicemi z Šalomounovy vlády a příběh o Davidově následnictví. Tuto redakci R2 Jepsen nazývá vlastní deuteronomistickou redakcí s její charakteristickou teologií.

⁶⁹ NOTH, M., *The Deuteronomistic History*, Translation of Martin Noth's Überlieferungsgeschichtliche Studien. ; Includes bibliographical references and indexes, 2nd ed., Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001, s. 103

⁷⁰ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 6

Stejně jako M. Noth i Jepsen vidí pozdější úpravy, které nazývá „levitickou redakcí“.⁷¹ G. Fohrer reviduje názor, že současné knihy Královské jsou předexilním dílem Deuteronomisty s pozdější redakcí z deuteronomistických kruhů. Datuje předexilní deuteronomistickou sbírku mezi léta 622 př.Kr. a 609 př. Kr.⁷² J. Gray tvrdí, že předexilní deuteronomistická redakce skončila mezi počátkem vzpoury Jójakíma proti Nabukadnesarovi v roce 598 př. Kr. a jeho smrtí v roce 597 př. Kr.. Od tohoto historického data na práci pokračoval už exilní redaktor. Bez ohledu na to, jak datujeme redakci, se všichni autoři shodují na schématu *hřích-trest*.⁷³

Deuteronomistický redaktor, jak říká J. Gray, pracoval se staršími prameny, kterých se pečlivě držel. A tak Deuteronomistův výběr pramenů byl určen jeho teologií. Některé byly začleněny do díla beze změny, jiné byly použity selektivně. Deuteronomistické komentáře a interpretace jsou do textu zapracovány takovým způsobem, že můžeme rozlišit, co je původní pramen a co je redakční komentář. Hlavními zájmy deuteronomistického redaktora jsou kultická ortodoxie podle knihy Deuteronomium, centralizace kultu v Jeruzalémě, naplnění Božího slova v prorocství a Boží trest za porušování deuteronomistické ortodoxie. Knihy Královské jsou vyjádřením deuteronomistické koncepce dějin Izraele v Palestině.⁷⁴ Z hlediska historie se Deuteronomista jen povrchně zabývá velmi důležitými tématy a jen sporadicky cituje z análů. Zpracovává témata, která jsou méně důležitá z čistě historického hlediska.⁷⁵ Politické události v dějinách Předního východu jsou zmíněny jen stručně, a to z toho důvodu, že zahrnovaly i smrt krále Jóšijáše.⁷⁶ Hlavním zájmem je především kultická reforma. Nejdelší úseky v knihách Královských jsou věnovány králům za jejichž vlády se dodržovaly nebo porušovali principy kultické *ortodoxie*. Takovými příklady jsou texty pojednávající o vládě krále Chizkijáše a Menašeho. Redaktor zde čerpal především z tradic Izajáše Jeruzalémského. Při líčení krále Menašeho se Deuteronomista vůbec nezmiňuje o jeho aktivní politické angažovanosti ve službách Asýrie v Egyptě. Záznamy, které jsou k dispozici, jsou asyrské provenience. Toto je princip trestu za porušení deuteronomistické ortodoxie, která podmiňuje jeho prezentaci vlády krále Šalomouna. Politické události, které zapadají do jeho schématu -

⁷¹ JEPSEN, A., *Die Quellen des Koenigsbuches*, 1953, s. 76

⁷² SELLIN, E.; FOHRER, G., *Introduction to the Old Testament*, 1968, s. 248

⁷³ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 7

⁷⁴ Tamtéž, s. 9

⁷⁵ Například se nezabývá prvními deseti lety Jóšijášovy vlády, ale přechází přímo k jeho reformě, kterou datuje do 18. roku jeho vlády.

⁷⁶ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 10

trest za odchýlení se od deuteronomistických principů - jsou líčeny ve světle tohoto schématu.⁷⁷ Toto schéma jistě určovalo výběr historických událostí.

Podle G. von Rada má Deuteronomista svůj svébytný přístup k historii a tato historie nese svou charakteristickou teologii. Deuteronomista velmi dobře spojuje různé druhy pramenů, které se zabývají vládou krále a vytváří z nich jeden celek, který se nachází v rámci širšího díla a jen příležitostně vkládá svá vlastní slova, aby uvedl promluvy aktérů, nebo aby provedl reflexi. Toto historické dílo se nazývá deuteronomistickým, protože jeho autor používá k hodnocení minulosti standardy, které nacházíme pouze v knize Deuteronomium.⁷⁸ Podle von Rada není možné považovat deuteronomistické dílo za historické v moderním smyslu, protože Deuteronomista hodnotí izraelské a judské krále podle svého hlediska. Judští a izraelští králové jsou hodnoceni podle toho, jak se konformují s požadavky z knihy Deuteronomium.⁷⁹ Hodnocení králů je buďto kladné, nebo záporné, protože Deuteronomista se snaží v rámci svého teologického hodnocení vyjádřit Boží verdikt. Deuteronomista psal pod vlivem pádu Samaří a pádu Jeruzaléma, které pro něj měly velký teologický význam.⁸⁰ Deuteronomistovo modelování Boží aktivity v dějinách Izraele je konstruováno podle schématu: Hospodin promlouvá a Izrael je zavázán poslušností tomuto slovu, přestoupení Hospodinova slova indikuje trest, který se realizoval v dějinách a tím podle Deuteronomisty došlo k naplnění slova Hospodinova.⁸¹

Z literárního hlediska Deuteronomista pracuje s tradičním materiálem, který ne vždy přizpůsobí svému teologickému postoji. Nemůžeme ovšem podceňovat míru literární invence, kterou starověcí autoři používali při zpracování tradičního literárního materiálu.⁸² Pro Deuteronomistovu interpretaci dějin je důležité schéma *prorocství*-

⁷⁷ GRAY, J., 1964, s. 10-11: Ve stejném schématu vykresluje Deuteronomista i vládu Jerobeáma, jehož vláda byla politicky velmi důležitá díky jeho vazbám na Egypt, který se dopustil hříchu tím, že založil konkurenční kultu v Danu a Bét-elu. Tím, podle Deuteronomisty opustil principy Hospodinova kultu a všichni jeho nástupci jsou nahlíženi touto optikou. Konečný pád Samaří je vnímán jako trest za hříchy Jerobeáma a jeho nástupců.

⁷⁸ VON RAD., G., *The Problem of the Hexateuch and other essays, The Deuteronomistic Theology of History in I and II Kings*, Oliver a. Boyd, Edinburgh and London, 1947, s. 205-206

⁷⁹ Všichni izraelští králové spadají podle Deuteronomistova hodnocení do kategorie odsouzení, protože následovali hříchy Jarobeáma syna Nebatova. Pět z judských králů získává pozitivní hodnocení a dva velmi pozitivní hodnocení – Chizkijáš a Jóšijáš. In: VON RAD., G., 1947, s. 206

⁸⁰ Podle von Rada byly tyto události důležitým zlomem v „dějinách spásy“ Izraele, které byly těmito katastrofami přerušeny. Z toho vyplývalo, že to byla doba, kdy nebylo spásy. In: VON RAD., G., 1947, s. 207

⁸¹ VON RAD., G., *The Problem of the Hexateuch and other essays, The Deuteronomistic Theology of History in I and II Kings*, Oliver a. Boyd, Edinburgh and London, 1947, s. 208

⁸² Tamtéž, s. 212

zaslíbení. Schéma projektujeme do minulých událostí dějin Izraele. Toto schéma můžeme sledovat v Deuteronomistově líčení dějin Izraele a Judska, kde jsou pro Deuteronomistu události v minulosti kritérii, ze kterých poznáváme teologickou pravdu.⁸³ Deuteronomistovo podání textu o propuštění Jójakína z vězení má svůj teologický význam s ohledem na Deuteronomistovo schéma *proroctví-zaslíbení*. To, co tvoří dějiny Izraele nejsou reálné události, situace a problémy, ve kterých Izrael žije, ale dějiny Izraele závisí na několika jednoduchých teologických a prorockých tvrzeních, které se týkají podstaty Hospodinova slova. Slovo Hospodinovo dává fenoménu dějin smysl, cíl a význam, tak že spojuje v jeden celek různé události dějin v Boží perspektivě.⁸⁴

2.2.2 Moše Weinfeldova interpretace knih Královských

Deuteronomium je prezentováno jako řeč Mojžíše na rozloučenou, která byla pronesena krátce před jeho smrtí. Forma závěti dává knize jistou zvláštnost, ale tato forma má své předchůdce v egyptské metodě, která se používala pro šíření morálních pravd. Tato metoda měla velký vliv na izraelskou literaturu, hlavně z toho důvodu, že existovala určitá příbuznost mezi Deuteronomiem a naučnou a mudroslovnou literaturou. Ve skutečnosti je kniha Deuteronomium určitým typem příručky pro budoucí izraelské krále (Dt 17, 14-23), která byla sepsána podobně, jako byly sepsány instrukce pro budoucí egyptské a mezopotámské krále. Řeči na rozloučenou jsou v korpusu Deuteronomia spojeny s ceremonií následnictví a znovuzavření smlouvy, tedy ceremonií, která je dosvědčena v Novoasyrské říši ve vazalských smlouvách Asarhaddona. Tento koncept jako smluvního nástupnictví se odráží v řeckém čtení biblického výrazu *berit – diathéké*, tedy *smlouva*. Je obtížné rozlišit, zda Mojžíšovy řeči na rozloučenou jsou modelovány podle egyptského nebo asyrského vzoru. Deuteronomium přejalo formu řeči jako literárního prostředku pro šíření své zvěsti. Tato praxe připisování nábožensko-etických promluv vůdcům a králům byla použita redaktory izraelské historiografie, kteří byli ovlivněni knihou Deuteronomium.

⁸³ VON RAD., G., *The Problem of the Hexateuch and other essays, The Deuteronomistic Theology of History in I and II Kings*, Oliver a. Boyd, Edinburgh and London, 1947, s. 213

⁸⁴ Tamtéž, s. 220-221

Deuteronomističtí autoři zakončují období dobývání zaslíbené země Jozuovou řečí na rozloučenou. Popis Davidova života v deuteronomistické redakci končí Davidovou nábožensko-etickou závětí (1Kr 2, 3-4). Kromě řečí na rozloučenou deuteronomistická škola připisovala národním vůdcům promluvy prorockého charakteru nebo liturgické promluvy a vojenské proslovy. Vyjadřování ideologie prostřednictvím programových proslovů z úst vůdců a velkých osobností pokračovalo v izraelské historiografii v období druhého Chrámu. Chronista uvádí řeč krále Abijáše, syna Rechabeáмова, která zdůrazňuje věčný charakter davidovské dynastie a která zdůrazňuje výlučnost Chrámu.⁸⁵

Asyrský vládce, který sám sebe chápal jako krále celého světa, neformuloval své vazalské smlouvy způsobem jak to činili chetitští králové. V asyrských smlouvách absentují požehnání, ale na druhou stranu jsou v nich jmenovány dlouhé seznamy kleteb. Asyřané nedávali žádné sliby vazalům a ani jim nežehnali, na druhou stranu uváděli dlouhý seznam hrozeb a kleteb v případě porušení smlouvy. Jak izraelská smlouva, tak i chetitské smlouvy obsahovaly požadavek loajality, tak i zároveň příslib a požehnání pro loajálního vazala. V tomto ohledu Deuteronomium sleduje chetitskou linii nikoliv asyrskou.⁸⁶ Další paralelou mezi asyrskou přísahou loajality a Deuteronomiem je téma odsouzení v případě porušení přísahy (Dt 29, 21-24). Motiv tohoto textu se nachází i v novoasyrských textech, které hovoří o porušení přísahy. Tato forma sloužila pro politické potřeby a náboženské potřeby starověkého Předního východu a Izraele. Politický typ smlouvy dostal v Izraeli náboženský obsah a funkci. Náboženské užití tohoto typu smlouvy bylo obzvláště možné v Izraeli, protože pouze izraelské náboženství vyžadovalo výlučnou loajalitu vůči Bohu Izraele.⁸⁷ Náboženství Izraele vylučovalo více čtenou loajalitu vůči různým božstvům. Proto dikce politických smluv, které vyžadovaly výlučnou loajalitu vůči jednomu panovníkovi koresponduje s vírou v Hospodina. Idea královské moci Boha pravděpodobně přispěla ke konceptu Izraele jako vazala Hospodina krále. Je pravdou, že myšlenka boží královské moci byla všeobecně rozšířena ve na Předním východě. Dlouho před tím, než vzniklo království na území Izraele, přijal už dávno Izrael ideu boží královské moci. Důsledkem toho bylo, že jedinou institucionalizovanou formou královské moci v Izraeli byla Boží

⁸⁵ WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 4-5

⁸⁶ Tamtéž, s. 8

⁸⁷ Tamtéž, s. 8

královská moc.⁸⁸ Koncept vazalské smlouvy našel své stálé místo v izraelském náboženství. Tento koncept byl přijat knihou Deuteronomium. Koncept vazalské smlouvy je velmi vhodný pro knihu, která si klade za cíl literárně vyjádřit Boží jednotu a jedinečnost. Deuteronomium je závislé na dvou modelech smlouvy chetitském a asyrském. Chetitský model je starší a pravděpodobně tvoří základ biblické smluvní tradice. Kniha Deuteronomium má společné znaky se smlouvami z druhého a prvního tisíciletí př. Kr.. Chetitský model převažuje v starší biblické tradici, kterou kniha Deuteronomium přepracovala podle novějšího typu smluv.⁸⁹

Jóšijášova reforma byla převratnou změnou v dějinách izraelského náboženství. Znamenala odstranění systému, který byl po staletí považován za posvátný a umožnila transformaci izraelského náboženství do abstraktnější podoby, tím, že omezila jeho vnější formy. K tomuto účelu sloužila kniha Deuteronomium. Deuteronomistická koncepce kultu je odlišná od koncepce obsažené v ostatních částech Pentateuchu.⁹⁰ Deuteronomium definuje svatyni jako místo, které si Hospodin vybral, aby tam přebývalo jeho jméno. Deuteronomistická škola používá frázi o přebývání Hospodinova jména jako způsob boje s lidovou zbožností, v jejímž myšlení božstvo přebývalo na daném konkrétním místě. Je velmi možné a pravděpodobné, že deuteronomistická škola se takto snažila čelit možným polyteistickým konsekvencím, kde by byl Hospodin partikularizován.⁹¹ Celý Jeruzalém je chápán jako symbolický trůn Hospodina na rozdíl od „předdeuteronomistické tradice“⁹², kde to byla archa smlouvy. Svatyně je chápána jako dům modlitby a ne jako kultické centrum. Minimalizace kultu v knize Deuteronomium se objevila po odstranění posvátných návrší a provinčních svatyní.⁹³ V knize Deuteronomium se nevyskytuje praxe obětování pro obětování samotné. Božstvo z deuteronomistického pohledu nepotřebuje „libou vůni obětí“ a zde není zmínka o pokrmu pro božstvo, které je dosvědčeno v Levitiku.

⁸⁸ WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 9

⁸⁹ Tamtéž, s. 9

⁹⁰ Tamtéž, s. 37

⁹¹ WEINFELD, M., 1991, s. 37-38: uvádí příklad 1Kr 8, 11 – podle této deuteronomistické modlitby není Chrám místem Božího přebývání, ale slouží pouze jako místo bohoslužby, kde Izraelci a cizinci předkládají své modlitby Bohu, který přebývá v nebesích. Chtěli se vyhnout představě, že božstvo trůní na cherubínech v Chrámu. V Dt 26,15 fráze „z nebe“ je použita jako upřesnění, které má zabránit představě přebývání Hospodina ve svatyni.

J.A. Emerton ukazuje na své studii „New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud“ význam lokální proměnlivosti Hospodinova kultu. Autor vychází z analýzy frází *jhwh šmrn* a *jhwh tmn*, z fráze „*Jahwe Samařř*“ vyplývá, že byla pravděpodobně používána stoupencem tohoto místního kultu a zároveň to podporuje teorii, že ačkoli jednotu Hospodina nebyla popřena, měl jeho kult různé lokální formy.

⁹² pre-deuteronomistic tradition: podle M., WEINFELD

⁹³ WEINFELD, M., 1991, s. 40

Obětování není jediným rituálem, který je v knize Deuteronomium chápán rozdílně: „Což je obzvláště patrné v zákonech, které jsou obsaženy v kapitolách 12-19, které jsou přímým důsledkem centralizace kultu a jsou právní základnou náboženské reformy (reformace). Tyto zákony odrážejí změnu v náboženské víře a postojích, které se objevily společně s reformou.“⁹⁴ Před reformou zabití zvířete bylo posvátným obětním aktem a každé zabití zvířete, jehož krev nebyla vylita na oltář, bylo zakázáno. S reformou přichází změna, kdy zvíře mohlo být zabito, aniž by krev musela být vylita na oltář.⁹⁵ Deuteronomistická reforma kultu měla důsledky pro každodenní život Izraelců, který byl v mnohém odpoután od kultického provozu. V knize Deuteronomium se objevuje odlišný koncept placení desátků. Desátek v kněžském zákoníku je desátek svatý Hospodinu (Lv 27, 30-33). V knize Numeri se desátek platí levitům (Nu 18, 21,32). V knize Deuteronomium desátek zůstává majetkem původního vlastníka Dt 14, 22-27. Desátek je sekularizován a používán pro profánní účely. Mohl být placen i finančním ekvivalentem. Toto reformní nařízení bylo dalším znakem liberalizace kultu.⁹⁶

Očista izraelského kultu od pohanských prvků včetně zrušení posvátných návrší je spojována s reformami Chizkijáše a Jóšijáše, tato reforma má své kořeny v Izraeli. Boj s Baalovým kultem začal na severu za krále Achaba v 9. století př. Kr. a v období krále Jehúa (2Kr 10, 28) a vyvrcholil v polemice proti zlatým býčkům, což je vyjádřeno v knize proroka Ozeáše (Oz 10, 5; 13, 2). Je patrné, že uctívání Baala a zlatých býčků jsou podle deuteronomistické školy dva hlavní hříchy Izraele. Byly odsouzeny v severním Izraeli již dříve, než vzniklo deuteronomistické hnutí. Odsouzení astrálních kultů má své kořeny v Izraeli (Am 5, 26).⁹⁷ Také polemiku s pohanskými kultury najdeme převážně v Deuteronomiu a v deuteronomistické literatuře a podobně také v prorocké knize Ozeáš, kde se objevuje totožná frazeologie s knihou Deuteronomium. Oz 13, 2 identické s Dt 27, 15; Oz 14, 4 je charakteristické pro dtv literaturu. Můžeme mluvit o vlivu Ozeáše na deuteronomistickou školu, ale stejně můžeme mluvit i o vlivu ikonoklastického hnutí, původem ze severu, které přešlo do Judska po zničení Samaří Asyřany. Toto hnutí stálo za Chizkijášovým zničením kultu

⁹⁴ „This is particularly evident in the laws contained in chaps. 12-19, which are a direct consequence of the implementation of cult centralization and form the legal basis of the religious reformation. These laws clearly mirror the change in religious beliefs and attitudes that occurred in the wake of the reform.“ In: WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 42

⁹⁵ Dt 12, 15; 16, 20-24

⁹⁶ WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 43

⁹⁷ Tamtéž, s. 44-45

bronzového hada v Jeruzalémě. Chronista mluví o této události jako o odstranění posvátných návrší, rozbití sloupů a poražení Ašery a tyto prvky se vyskytují pohromadě. Znamenalo to očistu od pohanských prvků v izraelském náboženství. Posvátná návrší בְּמִזְבְּחֵי , kult posvátných sloupů מִצְבָּוֹת , kult posvátných kúlů אֲשֵׁרָה byly znakem kanaánského náboženství a je možné, že *ikonoklastické hnutí* v Izraeli zahájilo boj nejen proti zlatým býčkům, ale také proti בְּמִזְבְּחֵי , מִצְבָּוֹת a אֲשֵׁרָה .

Po pádu Samaří se král Chizkijáš snažil přilákat obyvatelstvo Izraele do Jeruzaléma, jak o tom hovoří 2Pa 30. I když kaniha Pa je ideologické dílo, nezpochybňuje tuto událost. Příliv uprchlíků ze severu do Jeruzaléma je dosvědčen i archeologickými nálezy. Na konci 8. století př. Kr. zažil Jeruzalém velkou expanzi a nejen Jeruzalém, ale i území celého Judska. V tomto období se populace Judska *zdvojnásobila*. *Období Chizkijáše bylo obdobím velké expanze v 2Kr 18, 18 čteme o expanzi Judska na území Pelištee a z 1Pa 4, 41-44 se dovídáme o expanzi až k Seíru na jihu.*⁹⁸ Toto období národního obrození může vysvětlovat nacionalistický a vlastenecký tón, který je typický pro knihu Deuteronomium a dtr literaturu. Kniha Deuteronomium obsahuje také vojenské promluvy, které měly posílit sebevědomí lidu při budoucích válečných konfliktech. Kniha Deuteronomium musela mít svou předlohu za krále Chizkijáše.⁹⁹ Je obtížné určit, co z knihy Deuteronomium patří do Jóšijášovské redakce a co existovalo už dávno před ní. Národní sebevědomí, které se rozvinulo za králů Chizkijáše a Jošijáše dalo do pohybu hnutí, které vypracovalo deuteronomistickou historiografii, která předkládala dějiny národa od Exodu až do konce monarchie. Tato proklamovaná obnova starého Izraele probudila nový zájem o minulost národa. A aby se dosáhlo tohoto cíle, bylo nutné sesbírat různé tradice ze severního Izraele. To se podařilo pomocí uprchlíků ze severu, kteří přicházeli do Jeruzaléma. Autoři tohoto díla rozdělili historii Izraele do tří období: dobytí, období soudců a království.¹⁰⁰

Nástup vlády krále Jóšijáše znamenal v izraelských dějinách velký přelom a mezník, probuzení národního vědomí. Podle autora knih Královských byl Jóšijáš jedinečným panovníkem. (1Kr 23, 25) Podobné hodnocení se vztahuje i na krále Chizkijáše. (1Kr 18, 5-6) Hodnocení obou králů se liší v tom ohledu, že král Jóšijáš je hodnocen specificky v souvislosti s knihou (Deuteronomium), která byla nalezena za

⁹⁸ WEINFELD, M., 1991, *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, s. 50-51

⁹⁹ Tamtéž, s. 51

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 53: Stopy očisty kultu se nachází také v Ozeášovi 10, 1-2; 8, 11-13. Tato prorocká kritika sloužila jako ideologická podpora pro centralizaci kultu v Judsku, i když hlavními motivy reformy byly politické zájmy.

jeho vlády.¹⁰¹ Měřitko kvality-loajality panovníka je v Dt 6,5, kde se hovoří o milování Boha celou lidskou bytostí. Jóšijášova reforma je tedy specifická tím, že byla autorizována knihou. (2Kr 23, 3, 21, 24) Jóšijáš má navíc jedinečné místo v izraelských dějinách díky tomu, že zbavil Judsko asyrské nadvlády a že učinil z Mojžíšova zákona zákon Judského státu, a také že rozšířil hranice Judska.¹⁰² Podle podání textu 2Kr 23, 19 Jóšijáš odstranil posvátná návrší ve městě Samaří, poté, co zničil oltář v Bét-elu. Z textu 2P 34 vyplývá, že dosáhl území měst Neftalí na severu. Z popisu Jóšijášova střetu s faraonem Nekem (2Kr 23, 29-30 a 2Pa 35, 20-24) není zřejmé, zda Megiddo bylo egyptskou základnou, nebo zda patřilo Jóšijášovi. Jóšijáš zde chtěl čelit faraonovu tažení na pomoc Asýrii ve válce s Babylónem. Tato historická událost velmi vypovídá o Jóšijášově politické odvaze a i o mezinárodní politické kampani, kterou Jóšijáš inicioval a ve které se pravděpodobně spojil s Babylónem, jako to podobně už před ním učinil Chizkijáš. (2Kr 20, 12-15)¹⁰³ O těchto válečných aktivitách vypovídají i mnohé archeologické nálezy. Podle nich měl Jóšijáš expandovat až do Pelištee.¹⁰⁴

Systém smluv byl pro starověký Přední východ klíčovým konceptem i politickým a náboženským instrumentem. Odrážel vztahy mezi suverénem a jeho vazaly. Bez ohledu na to, kdo byl suverénem, zda král či v případě Izraele božstvo. Podoba se týkala nejen struktury, ale také frazeologie jazyka smluv.¹⁰⁵ Autor deuteronomistické smlouvy našel své vzory v asyrských textech.¹⁰⁶ Smlouva z knihy Deuteronomium nese v sobě mnohé znaky politických smluv doby autora, ačkoliv uchovala i mnohé prvky chetitských smluv, jako např. historický prolog. Kdežto jiné typy biblických smluv tyto znaky postrádají (Ex 19-24, Joz 24).¹⁰⁷ Paragrafy smluv, které obsahovaly kletby a požehnání, jsou všeobecným znakem všech starověkých smluvních dokumentů. Nad těmito sankcemi byli garanty samotní bohové. Této struktuře odpovídá i kniha Deuteronomium. Existuje tu však patrný rozdíl mezi Deuteronomiem a ostatními smlouvami starověku. V Deuteronomiu totiž Hospodin nevystupuje v roli svědka smluvních stran, ale jako jedna ze smluvních stran. Hospodin

¹⁰¹ WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford s. 65

¹⁰² Tamtéž, s. 66

¹⁰³ Tamtéž, s. 66

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 66

¹⁰⁵ WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, The Clarendon Press, Oxford, 1972, s.

59

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 60

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 61

tady funguje jako suverén. Svědkem jsou tady „nebesa a zem“(Dt 4,26, 30,19).¹⁰⁸ Formulace přísahy ve smlouvě obsahovala podmíněnou kletbu, že pokud vazalská strana poruší smlouvu v kterémkoli bodě, dopadnou na ni kletby obsažené ve smlouvě. V deuteronomistické smlouvě se tím setkáváme v Dt 29, 9-28. Tato formulace vlastně dávala smlouvě její právní platnost a závaznost pro vazala.¹⁰⁹ Důležitým faktorem bylo uložení smlouvy, tj., její depozitum. Zpravidla to bývalo v chrámech u nohou božstev.¹¹⁰ V knize Deuteronomium na rozdíl od ostatních biblických textů o tom nacházíme zmínky. Archa smlouvy byla považována za důstojné úložiště textu smlouvy a kniha Tóry (Zákona) je tam umístěna na svědectví proti Izraeli (Dt 31,26). Samozřejmě že také existovaly nutné kopie takto důležitých dokumentů, které ovšem nenesly oficiální pečeti smluvních stran.¹¹¹ Také v textu Deuteronomia nacházíme zmínku o této praxi Dt 17,18. Král měl povinnost sepsat kopii zákona, kterou měli opatrovat levitští kněží. Bylo běžnou starověkou praxí, že smlouvy byly opakovaně a veřejně čteny Dt 31,9-13 a to v přítomnosti krále a jeho poddaných, kteří ji měli znát a dodržovat. Bible se však primárně zabývá vztahem mezi člověkem a Bohem, proto uchovala texty smluv náboženského charakteru, smluv mezi Hospodinem a jeho lidem. Ale analogicky musely existovat smlouvy mezi králem a izraelským lidem, jako tomu bylo u okolních národů.¹¹²

2.2.3 Nalezená kniha Zákona

K tématu vztahu Deuteronomia a nalezené knihy Zákona přispěl velkou měrou W. M. L. de Wette. De Wetteho doktorská práce *Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris*

¹⁰⁸ WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, The Clarendon Press, Oxford, 1972, s. 62

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 63

¹¹⁰ Tamtéž, s. 63

¹¹¹ Tamtéž, s. 63-4

¹¹² WEINFELD, M., 1972, s. 89 Takovou analogii nacházíme v knihách Královských, v politických aktivitách „lidu země“ 2. Kr 11, zde se jednalo o nástupnictví sedmiletého krále Jóaše. To samé se děje i v případě nástupnictví krále Jóšijáše po zavraždění Amóna. (2. Kr 21,24) Z toho by vyplývalo, že se tyto izraelské smlouvy podobaly Asarhaddonově nástupnické smlouvě. V severním království taková smlouva musela hrát mnohem důležitější roli, protože se neexistovala kontinuální dynastie, jako tomu bylo v Judsku. Svědčí o tom i biblický text proroka Ozeáše (Oz 10,3-4). Tento text velmi dobře odráží chaotickou politickou situaci v Samaří před jeho pádem.

auctoris opus esse monstratur z roku 1805 a jeho citace Jóšijášovy knihy Zákona s celým Deuteronomiem nebo jeho částí se stala klíčovým prvkem pro literární kritiku Pentateuchu. Ti, co souhlasili s jeho tezí, souhlasili s tím, že před Jóšijášem ležela část knihy současného Deuteronomia. Někteří akceptovali, že Deuteronomium bylo sepsáno během 7. století př. Kr., tedy za vlády Chizkijáše, Menašeho nebo Jóšijáše a že kniha byla svými autory umístěna v Chrámu, objevena v roce 622 př. Kr. a že se stala následně základem pro Jóšijášovu reformu.¹¹³ Další skupina badatelů v 19. století datovala kompozici Deuteronomia do exilní a poexilní doby.¹¹⁴ Teorie se snaží vysvětlit, že kniha Zákona, takový významný dokument, nemohla být ztracena a že musí být součástí SZ a právní částí Pentateuchu. Dále nachází důležité paralely mezi reformou Jóšijáše a požadavky Deuteronomia. Králova nařízení mohou být vysvětlena z větší části Deuteronomiem, zvláště pak zrušení Hospodinových posvátných návrší a centralizace kultu.¹¹⁵ Oponentem této teorie byl Gramberg, který zasazuje dataci a původ Deuteronomia do exilní nebo poexilní doby a nesouhlasí s tím, že jde o Jóšijášovu knihu Zákona.¹¹⁶ Kennett zastával názor, že autor příběhu o Jóšijášovi v 2Kř 22-23 byl časově vzdálený od událostí, které popisoval. Psal po pádu Judska 586 př. Kr. a možná i později. Předpokládal, že Jóšijáš, vykreslený jako zbožný král, se musel řídit deuteronomistickým zákonem.¹¹⁷

Identifikace knihy Deuteronomium s knihou Zákona krále Jóšijáše de Wettem získala na důležitosti poté, co Graf v roce 1866 navrhl možnost ranější datace Deuteronomia nežli je Kněžský kodex a také v následujících dvou dekádách rozvinul tuto hypotézu Wellhausen.¹¹⁸ Pro Welche, Grossmanna a Bentzena bylo Deuteronomium chápáno jako literární forma, vznikla někdy mezi polovinou 8. století a polovinou 7. století př. Kr. v Izraeli. Podle nich byla kniha zřejmě přinesena do Judska po pádu Samaří a uložena v Chrámu v Jeruzalémě, kde pak byla zapomenuta až

¹¹³ NICHOLSON, E., W., *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, s. 1

¹¹⁴ W. Vatke, L. Seinecke, E. Day, S.A. Fries. W. Vatkeho spis *Die Religion des A.T. nach den kanonischen Büchern*, 1835; L. Seineckeho spis *Geschichte des Volkes Israel*, 1876; E. Dayeho článek *The Promulgation of Deuteronomy*, *JBL* 21, 1902; S.A. Frieseho spis *Die Gesetzschrift des koenigs Josia*, 1903.

¹¹⁵ NICHOLSON, E., W., *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, s. 3-4

¹¹⁶ Tak jak ukazuje Nicholson ve své publikaci, Gramberg sám zastával, že to byla kniha Smlouvy v Ex 20,22-23,23; S.A. Friče uváděl, že šlo o Ex 34 (J); L. Seinecke argumentoval, že to byla krátká sbírka Jeremjášových prorocství; R.H. Kennett navrhoval, že to byl text Ex 34 nebo nějaká sbírka prorockých výroků.

¹¹⁷ NICHOLSON, E., W., *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, s. 5

¹¹⁸ KAISER, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969, s. 125

do obnovy Chrámu v 18. roce krále Jóšijáše.¹¹⁹ Alt také zdůrazňoval, že původ Deuteronomia pochází z Izraele.¹²⁰ Gerhard von Rad, který podpořil tuto myšlenku, připisoval knihu levitům ze Síchému nebo Bét-elu.¹²¹ Labuschagne tvrdil, že některé materiály sice mohou pocházet ze severu, ale že první deuteronomistická redakce mohla proběhnout již v Jeruzalémě.¹²² Pro Thompsona je Deuteronomium dokumentem mojžíšovské smlouvy, která byla sepsána později.¹²³ Steuernagel pokládá Deuteronomium za knihu obsahující koncept ranější reformy pocházející z období panování krále Chizkijáše, zatímco Driver ho připisuje do doby Menašeho.¹²⁴ Podle Loehra je Deuteronomium sbírkou zákonů z doby Chizkijáše, obsahuje však původní mojžíšovské jádro.¹²⁵ Podle Lohfinga je Deuteronomium výsledkem procesu neustálého rozšiřování a revizí starého dokumentu smlouvy, který je nyní zaznamenán v Ex 34, 10-28. Identifikuje ho s knihou Tóry krále Jóšijáše.¹²⁶ Weingreen navrhuje, že raný stupeň fáze utváření Deuteronomia musí být nějaký protorabínský dokument, který zpětně odkazuje k době krále Davida a Šalomouna.¹²⁷ Pro Weinfelda je autorem Deuteronomia dvůr písařů v Jeruzalémě.¹²⁸ Lindblom připisuje autorství levitům, kteří sloužili v jeruzalémském Chrámu.¹²⁹

Tento stručný přehled problematiky datace a autorství knihy Deuteronomia nemá na poli kritického bádání jediný ucelený konsensus. V kritické diskusi je kontroverzním tématem. Badatelské návrhy ohledně datace vzniku jsou různé, panuje zde velká pluralita pohledů - mohou být datovány od doby Mojžíše až po poexilní dobu. Je tedy očividné, že současná kniha Zákona v Deuteronomiu obsahuje materiály z různých dob od Exodu po poexilní éru.

¹¹⁹ WELCH, A.C., *The Code of Deuteronomy: A New Theory of its Origin*, London, 1924; GRESSMANN, H., Josiah und das Deuteronomium, *ZAW* 42, 1924, s. 313-337; BENTZEN, A., *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, Copenhagen, 1926

¹²⁰ ALT, A., Die Heimat des Deuteronomium, *KS 11*, München, 1953, s. 250-275

¹²¹ Von RAD, G., Das 5. Buch Mose: Deuteronomium, *ATD* 8, Göttingen, Vandenhöck Ruprecht, 1983, s. 16-21

¹²² LABUSCHAGNE, C., J., Redactie en Theologie van het Boek Deuteronomium, *Vox Th* 43, 1973, s. 181-184

¹²³ THOMPSON, J., A., *Deuteronomy*, TOTC, 1974

¹²⁴ STEUERNAGEL, C., *Deuteronomium*, *HKAT*, 2nd-3rd ed., Goettingen, 1923; DRIVER, S., R., *A Critical and exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC 3rd. ed., Edinburg, 1960

¹²⁵ LOEHR, M., *Untersuchungen zum Hexateuchproblem 11: Das Deuteronomium*, Berlin, 1925

¹²⁶ LOHFINK, N., Die Bundesurkunde des Königs Josias, *Bibl* 44, 1963, s. 261-288; 461-498

¹²⁷ WEINGREEN, J., *A New Approach to Old Testament Studies*, *PIA* 70, 1970, s. 3-12

¹²⁸ WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972, s. 230-233

¹²⁹ LINDBLOM, J., *Erwägungen zur Herkunft der Josianischen Tempelurkunde*, Lund, 1971

3. IZRAELSKÉ NÁBOŽENSTVÍ V KONTEXTU 8. A 7. STOLETÍ PŘ. KR. NA ÚZEMÍ IZRAELE A JUDSKA

3.1 Fenomén náboženských kultů

Kult a náboženství starověku byly integrální součástí společenského, ekonomického i politického života. Náboženství v té době tvořilo identitu národů, bylo jejich pevným základem. Ale i v oblasti náboženství existovaly rozdíly a rozmanitosti i přes existenci společných znaků a konceptů. Existoval velmi velký rozdíl mezi oficiálními kultury a rodinnými, venkovskými kultury. Ty se až do náboženských reforem v Judsku navzájem nevyklučovaly. S určitou nadsázkou můžeme říci, že starověk v tomto ohledu ještě neznal exkluzivní náboženství, i když jisté stopy centralizačního kultu sledujeme v jistých, dá se říci, politických záměrech krále Chizkijáše a Jóšijáše. Náboženská praxe byla proto velmi ovlivnitelná mocenskými zájmy a náboženství legitimizovalo mocenské ambice panovníků. Náboženské představy tvořily světobzor svých stoupenců, ti v něm interpretovali okolní svět a nacházeli své existenční zakotvení.

Kultická střediska byla i ekonomickými centry, kolem kterých se soustředoval veřejný nebo soukromý život. Kněžské vrstvy byly velmi často součástí elit, jejich vztah vůči královské moci byl ale proměnlivý. Kolísal mezi loajalitou a otevřenou opozicí. Pro tehdejší náboženský svět bylo typické přejímání cizích vzorů, např.oltáře, božstva, a tak náboženství té doby bylo silně synkretistické.

Badatelé za náboženskými reformami převážně vidí jejich politické motivy. Náboženská opatření judských králů tedy sledovala expanzivní ambice a vnitropolitické snahy o upevnění královské moci a královského monopolu na kult. V době před reformami totiž vedle sebe existovaly centrální svatyně a místní centra kultů. Reformy znamenaly velmi hluboký průřev v sociální a náboženské oblasti. Lid byl připraven o své tradiční formy náboženství, byla zničena i kultiště, kde se provozoval kult Hospodina.

Kultická očista postihla především personál místních svatyní, někteří kněží však získali možnost podílet se na kultu v Jeruzalémě. Kněží cizích kultů byli pobíjeni. Toto může vyvolat otázku, zda to nebyl preventivní krok k odstranění možné opozice a nejen pouhý náboženský akt. Tyto skutečnosti ukazují na fakt, že Deuteronomium, popřípadě nalezená kniha Zákona, byly dokumenty, které tvořily právní rámec

izraelského společenství a měly charakter královského nařízení, byť formálním suverénem byl Hospodin. Důkladnost očisty podtrhuje hypotézu, že kultická místa měla také charakter určitého politického centra, které přitahovalo obyvatelstvo a tato místa musela disponovat ekonomickým potenciálem.

T. Oestreicher zdůrazňoval, že kultické reformy Chizkijáše a Jóšijáše měly politické pozadí. Odstranění cizích kultů těmito králi vyjadřovalo osvobození od jha cizí velmoci. I když Asýrie nevnucovala cizí kultury Izraeli. Musíme přiznat, že v Izraeli již cizí kultury existovaly, jako kdekoliv jinde existovalo silné spojení mezi politickou závislostí a nábožensko-kulturní závislostí.¹³⁰

Ve starověku byly náboženství a nacionalismus neoddělitelným celkem. Je tedy možné, že kultické reformy dřívějších judských králů - Ásy, Jóšafata, Jóaše mohly mít politické důsledky. Chizkijáš a Jóšijáš, kteří se pokoušeli vymanit z asyrské nadvlády, chtěli jít v reformách mnohem dále než jejich předchůdci. Jejich nařízení, která začala ničit nelegitimní kult, jsou vysvětlována jak z politických, tak i náboženských důvodů, ale i přesto je těžké porozumět důvodům, které motivovaly tyto krále k eliminaci vesnických, místních, ale legitimních kultů a iniciovali kultickou reformu tak radikálně. Riskovali, že se země vzbouří proti těmto opatřením a královskému domu.¹³¹ Lidem, kteří byli denně svázáni se sakrálními institucemi místních svatyní na posvátných návrších, je najednou zakázáno obětovat v těchto svatyních a je jim vnucena pouze jedna svatyně. Centrální svatyně jim znemožnila každodenní uctívání a náboženskou spontaneitu místních kultů. Někteří se domnívají, že tento zákaz znamenal popření náboženské zkušenosti většiny obyvatel, že vzniklo jakési vakuum v jejich náboženské praxi.¹³² Fenomén centralizační reformy znamenal velkou změnu pro izraelské náboženství. Následující centralizace kultu znamenala, že izraelské náboženství přestalo být náboženstvím kultu a stávalo se náboženstvím knihy.¹³³ Kultické slavnosti na posvátných návrších a v místních svatyních byly nyní nahrazeny čtením z *knihy Zákona* a modlitbami. Kultické reformy Chizkijáše a Jóšijáše připravily základ pro očistu náboženství v poexilní době, i když to byla velmi drastická změna

¹³⁰ např. Achaz v Damašku 2Kr 16,10-18

¹³¹ WEINFELD, M., Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy, *JNES* 23/3, 1964, s. 202; (2Kr 18, 22)

¹³² Tamtéž, s. 203

¹³³ Tamtéž, s. 203

uplatňovaná na náboženském řádu lidu a jako taková neproběhla bez překážek a bez drastických prostředků.¹³⁴

Kořeny centralizace kultu nemůžeme hledat v době amfiktyonie, protože v této době byly vztyčeny oltáře a konaly se oběti na posvátných návrších.¹³⁵ Svatyně v době amfiktyonie, ve které byla umístěna archa sloužila pouze potřebám veřejného a společného kultu. V této době se konaly poutě¹³⁶ a toto místo bylo určeno pro společné shromáždění, které zahrnovalo veřejné slavnosti, společné oběti, pústy a modlitby.¹³⁷ Tato praxe ovšem nezměnila provozování soukromého kultu na posvátném návrší. Na každém jednotlivém posvátném návrší pokračovala praxe i poté, co byl postaven Chrám. V Judsku i v Izraeli se také nacházely významné chrámy králů, kam lidé vykonávali poutě, ale zároveň s nimi existovaly i domácí oltáře a menší svatyně.¹³⁸

Deuteronomista vnímá obětování na posvátných návrších jako něco nelegálního, ovšem musíme si uvědomit, že jde o intenci redaktora, poněvadž tato dřívější praxe byla v Izraeli běžná.

Taktéž je mylné se domnívat, že se centralizace kultu realizovala proto, aby ochránila víru Izraele od náboženského synkretismu na posvátných návrších, neboť Chrám nebyl vůbec imunní vůči fenoménu synkretismu.¹³⁹ Koncept jednoty Hospodina podle textu Dt 6,4 je nepochybně vztažen i na sjednocení kultu a jeho centralizaci. Dt bylo první rozvinuté náboženské dogma a tento verš reprezentuje jednu z centrálních doktrín izraelského náboženství. Tato doktrína následně pronikla do židovské liturgie a *Šema Jisra'el* je nyní jeho hlavním katechismem.¹⁴⁰ Válka proti polyteismu a synkretismu byla vedena v Izraeli po staletí, nikdo se však neodvážil rozbít tato místa uctívání kultu Hospodina.

Z 2Kr máme málo informací týkajících se izraelského náboženství z doby izraelského vazalství. 1Kr 12,25-33 nás informuje o oddělení Izraele od davidovské dynastie a jeruzalémské svatyně. Tuto událost nazývá redaktor „*hřích Jarobeáma syna Nebatova*“. Toto je podle redaktora hřích všech izraelských králů kromě krále Hóšey. O Hóšeoovi se říká, „*že činil špatné v očích Hospodinových, ale ne tak jak činili ostatní*

¹³⁴ 2Kr 23, 14; 2Kr 23, 20

¹³⁵ Sd 6,26; 13,19; Ex 20,21

¹³⁶ 1S 1

¹³⁷ Sd 20,26

¹³⁸ 1Kr 19,10: Eliáš neváhá postavit oltář na hoře Karmel a dokonce oplakává zničení Hospodinových oltářů těmi, kdo opustili smlouvu.

¹³⁹ WEINFELD, M., Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy, *JNES* 23/3, 1964, s. 203

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 204

králové izraelští“.¹⁴¹ Informace o náboženských aktivitách krále Hóšey byly redaktorem záměrně zastřeny.¹⁴² Tradice zaznamenala, že navzdory asyrské dominanci zůstal loajální Hospodinovi. Biblický text nenasvědčuje, že by šlo o asyrské vměšování do izraelského kultu před rokem 720 př. Kr., před připojením Samaří k Asýrii. J. Gray tvrdí, že z textu 2Kr 17, 16 vyplývá, že se jedná o asyrský astrální kult zavedený za králů Menachéma a Hóšey jako projev izraelské loajality vůči Asýrii.¹⁴³ Tento text je částí deuteronomistického díla 2Kr 17, 7-23 a nemůže být považován za opravdovou reflexi izraelské náboženské praxe před anexí.¹⁴⁴ V polovině 8. století př. Kr. za vlády Jarobeáma II. byl Izrael po svém znovu ovládnutí Damašku a Chamátu vystaven novým vlivům aramejské kultury¹⁴⁵, která obsahovala mezopotámské prvky. Tato kultura byla silně eklektická a objevila se v Izraeli už v druhé polovině 9. století př. Kr..¹⁴⁶ Astrální kultury ze severní Sýrie pronikaly do Izraele prostřednictvím aramejské kultury. Totéž následovalo v 7. století př. Kr. v Judsku. Izrael jako vazalský stát nebyl povinen zavádět asyrské kultury. Přímý kultický vliv Asýrie v Izraeli můžeme zaznamenat po dobytí a okupaci Samaří. Sargonova zpráva o Samaří zní:

*ilāni tiklīšun šallatiš amnu*¹⁴⁷

bohy, ve které oni věřili, jsem počel jako kořist (jsem považoval za kořist)

Z tohoto textu nám může zdát, že existoval v Izraeli polyteismus.¹⁴⁸ Sargon mohl považovat ukořistěné sochy za božstva Samaří. Zvláště bét-elské býčky mohl považovat za izraelská božstva, i když původně měli představovat podstavec, na kterém sídlil Hospodin.¹⁴⁹ Největší kultické změny v Izraeli nastaly po reorganizaci

¹⁴¹ 2Kr 17, 2

¹⁴² MONTGOMERY, *Kings*, s. 464

¹⁴³ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 648

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 649; MONTGOMERY, *Kings*, s. 470; NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 6, 85 Cogan je názoru, že i kdyby se jednalo o historicky spolehlivý text, astrální kultury by v žádném případě nebyly asyrského původu. Už před asyrským pronikáním do Syropalestiny za Tiglatpilesara III. kritizoval prorok Ámos izraelské uctívání mezopotámských stélových božstev Am 5, 26. Ámosova citace byla nesprávně považována za pozdní (po roce 722 př. Kr.) nebo byla považována za pozdní redakci ranějšího textu. In: COGAN, s. 104

¹⁴⁵ Šíření aramejských a izraelských kultů probíhalo mezi usídlenci v Samaří – 2Kr 23, 15 – kanaánské kultury a posvátný kůl Ašery v Bét-elu.

¹⁴⁶ 2Kr 14, 28

¹⁴⁷ *Iraq* 16, 1954, 179, col. 4:32-33, In: COGAN, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 104

¹⁴⁸ COGAN, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 104

¹⁴⁹ ALBRIGHT, W., F., *From the Stone Age to Christianity*, Garden City, Doubleday Anchor, 1957, s. 299; Oz 10, 5-8

Samaří na asyrské královské provinční město. Byli vyškoleni noví úředníci, bylo zavedeno placení tributu a uctívání boha a krále.¹⁵⁰

Z královského pověření bývalý kněz obnovil svatyni v Bét-elu, která měla přispět k uchování asyrské nadvlády v Izraeli.¹⁵¹ Původní asyrský rozkaz o přesídlení měl obyvatelstvo přimět k loajalitě vůči Asýrii, důsledkem čehož měla být homogenita obyvatelstva. Asyrská politika vyžadovala po obyvatelstvu uctívání Aššura, ale toto nařízení se nijak nedotýkalo jejich soukromého nebo veřejného náboženského života.¹⁵² Albright a Bright vidí v obnově bét-elské svatyně asyrskou snahu čelit konkurenčnímu jeruzalémskému Chrámu a Chizkijášově reformní politice. Ale Cogan odmítá tuto hypotézu poukazem na to, že se asyrské texty nikde nezmiňují o tomto konkurenčním vztahu. Protože Asýrie vždy čelila nepřátelské politice výhradně vojenskou silou nikoliv náboženskými reformami nebo aktivitami.¹⁵³ Jóšijáš rozšířil své kultické reformy i na Samaří, tato očista byla směřována proti izraelským heterodoxním kultům: Jarobeámův oltář¹⁵⁴, venkovské svatyně postavené izraelskými králi.¹⁵⁵ Reforma nebyla zaměřena proti nově importovaným kultům. Jóšijášovo zničení bét-elského oltáře pravděpodobně proběhlo v rané fázi reformní expanze na sever.¹⁵⁶ Nikde nenajdeme zmínku o tom, že by zbytek Izraele přijal cizí kultury během asyrské okupace a ani tady nenacházíme zmínku o synkretistickém samaritanismu.¹⁵⁷ Podle názoru M. Weinfelda stojí za odmítnutím Samařanů náboženská ideologie exkluzivních přísných „tóraistů“, kteří kladli důraz na výlučné vyvolení Izraele.¹⁵⁸

V oblasti Sýrie a Kanaanu bylo dominantním systémem království, i když se občas vyskytoval systém rady starších podle textů z El-Amarny a biblického textu

¹⁵⁰ GRAY, *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 644; 2Kr 17, 24n: Cogan se staví za historickou věrohodnost tohoto textu.

¹⁵¹ COGAN, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 106

¹⁵² Tamtéž, s. 106

¹⁵³ Tamtéž, s. 107

¹⁵⁴ 2Kr 23, 15

¹⁵⁵ 2Kr 23, 19

¹⁵⁶ COGAN, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 108

¹⁵⁷ V této souvislosti si Cogan klade otázku, že je zářežící konflikt, který vznikl mezi judskými navrátilci a jejich samařskými sousedy v 5. století př. Kr.. Samařané se totiž chápali jako nábožensky blízcí judským navrátilcům, kteří odmítli jejich snahy připojit se k obnově Chrámu Ez 4, 1-3. Tento antagonismus se odráží v knihách Paralipomenon. KAUFMANN, Y., vysvětluje vymizení pohanství v Samaří judaizací asyrských přesídlenců během dvoustleté okupace. Byli odmítnuti navrátilci z Jeruzaléma, což je podle Kaufmanna důsledkem jejich odlišné národně historické identity. Samařané zůstali neizraelci (Ez 4,2). Samařané požadovali uznání za legitimní stoupence jeruzalémského kultu, ovšem dlouho před tím než si Izrael definoval pojem náboženské konverze.

¹⁵⁸ COGAN, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 110

knihy Soudců (Sd 20, 5). Králové tohoto regionu uplatňovali vojenskou soudní, administrativní, ekonomickou a také náboženskou moc. Jejich koncept království měl náboženské základy. Podle sumerského královského seznamu bylo mezopotámské království sesláno z nebes a podle všech důkazů byl i tento koncept přijat v syrokanaanské oblasti jako bohem ustanovený úřad. Jednotliví králové popisovali své monarchie jako božsky ustanovené, například v 8. století př. Kr. aramejský král Zakkur děkuje bohu Baal-Šamemovi za to, že ho ustanovil za krále v Chamátu a v Lakíši a v 5. století př. Kr. nápis krále Jehaumilka z foinického města Byblosu ztotožňuje monarchu s božsky ustanoveným králem od bohyně města *Paní Byblosu*.¹⁵⁹ Na důkaz vděčnosti bohům králové stavěli chrámy svým božským patronům. Král Jehaumilk v 10. století př. Kr. postavil v Byblosu chrámy pro Baal-Šamema, *Paní Byblosu* a shromáždění svatých bohů Byblosu. V 9. století př. Kr. moábský král Méša postavil posvátné návrší pro Kemóše, národní božstvo Moábců poté co vojensky porazil Izrael. Méša zasvětil válečnou kořist bohu Kemóšovi. Podobně král Jehaumilk z Byblosu zasvětil bronzový oltář a zlatou bránu svatyni patronce *Paní Byblosu*. Král Jehaumilk popisuje bránu *Paní Byblosu* jako stojící proti jeho vlastní bráně, z čehož vyplývá, že chrám tohoto božstva stál vedle královského paláce. Toto spojení paláce a chrámu je velmi dobře dosvědčeno v celém syrokanaanském světě a to především v Jeruzalémě, kde Šalomoun postavil Chrám přímo vedle paláce.¹⁶⁰ Král nebyl jen vládcem s božskou autoritou, ale ve skutečnosti reprezentoval bohy na zemi. Vládl jejich jménem nad územím nebo národem, nad kterým vládlo dané božstvo. Ve své roli regenta sloužil božstvu, přinášel oběti, předsedal náboženským ceremoniím, svátkům a ustanovoval kněží. O králi se mluvilo jako o synu božstva, toto spojení je nejlépe dosvědčeno v biblických textech (2 S 7, 14; Ž 2, 7-9; Ž 89, 26-27). Badatelé preferují metaforické pojetí božství králů, což mělo znamenat, že se král pomyslně účastnil rodinného vztahu s božstvem. Také královna matka v syrokanaanském světě požívala značnou moc. Velmi často vládly jako regentky místo svých nezletilých synů. V Ugaritu mohla královna matka vlastnit majetek, i když to nebylo dovoleno ugaritským ženám. Podobně jako Bat-Šeba hrála klíčovou roli v určení královského nástupnictví po smrti manžela. Její mocenská pozice měla nábožensko-ideologické základy.¹⁶¹

¹⁵⁹ Zřejmě šlo o Ašeru, JOHNSTON, S., I., *Religions of the Ancient World*, Harvard Uni Press, 2004, s. 551

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 551

¹⁶¹ Tamtéž, s. 551

Monarchie Izraele i Judy byla typickým příkladem kmenového království, v jehož rámci některé proudy jahvismu podporovaly stát a jiné zase stály v opozici. Tento kult musel být přizpůsobován nárokům imperiálních mocností, z čehož vyplývaly náboženské kontroverze. Politická vláda těchto králů je hodnocena primárně podle náboženských kritérií knihy Deuteronomium. Tato kritéria vznikla z reformního hnutí v 7. století př. Kr., které umístilo uctívání Hospodina výlučně do Chrámu a násilně byly potlačeny všechny formy uctívání a praktik, které nebyly v souladu s těmito reformami.¹⁶² Reforma nebyla koordinována diplomaticky, vojensky a administrativně. Proroci, kteří byli současníci králů, nám poskytují určité politické informace, ale jejich hlavním záměrem byla ostrá kritika a odsouzení společenského, politického a náboženského jednání izraelských králů. Proroci stáli v opozici k cizím aliancím a odmítali ekonomickou nespravedlnost, která postihovala celou populaci.¹⁶³

Jedním z problémů izraelského náboženství byl kult Móleka. Biblické texty se rozcházejí v podání tohoto kultu. Právní biblické texty se shodují, že kult Móleka byl zakázaným kultem. Zákon svatosti staví mimo zákon zasvěcení dětí bohu Mólekov, aniž by poskytoval jakékoliv informace, které by se týkaly rituálu. Z kontextu knihy Levitikus vyplývá, že Molekův kult používal sexuální a magické rituály. V Lv 18, 21 je nařízení o zákazu přistupovat k Molekově kultu, fráze *וּמִזְרָעוֹ לְאִ-תַּתּוֹ, לְהַעֲבִיר לְמִלֶּךְ*, je v kontextu zákazů sexuálních praktik. Další text Lv 20, 1-5 mluví o ukamenování a vyobcování těch, kteří by smilnili *כָּל-הַזֵּי נִים* nebo se nějakým způsobem poskvrnili kultem Móleka.¹⁶⁴

Deuteronomistický zákon, text Dt 18,10, používá podobnou terminologii, když popisuje v textu provázení synů a dcer ohněm *מַעֲבִיר בְּנוֹ-וּבַתּוֹ בְּאֵשׁ*, což je seznam tradičních kanaánských divinačních praktik. Praxe provedení ohněm je v textu následována praxí ordálů, která má své místo ve společnosti sousedních národů a je

¹⁶² JOHNSTON, S., I., *Religions of the Ancient World*, Harvard Uni Press, 2004, s. 552

¹⁶³ Tamtéž, s. 552

¹⁶⁴ Ti, co praktikovali kult Móleka, činili takto:

přinášeli své potomstvo jako dar *לְמִלֶּךְ* יִתֵּן מִזְרָעוֹ

a provozovali sexuální praktiky s Mólekem

וְהִקְרַתִּי אֶת-הַזֵּי נִים אֲחֵרָיו, לְזִנוּת אֲחֵרֵי הַמֶּלֶךְ--מִקְרָב עַמּוֹ

Sankce za tyto praktiky: ukamenování ; *וְהָגַדְתִּי בְּאָזְנוֹ* ,

hněv božstva *הָיָה אֵת-פְּנֵי, בְּאֵישׁ הַהוּא* , rozvázání smlouvy či potrestání smrtí-vyobcování ze společenství (vyobcování ze společenství znamenalo jistou smrt pro jedince)

וְהִקְרַתִּי אֶת-הַזֵּי נִים ,

(sloveso *k-r-t* v hifilu znamená vyhladit, vyobcovat, vykořenit), což zaručilo ztrátu identity jedince a tedy smrt.

zavržena, tyto národy Hospodin zbaví vlastnictví země, vyžene je ze země¹⁶⁵. Také Deuteronomium zakazuje pálení synů a dcer v ohni v Hospodinově kultu podle praktik kanaánských národů אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בָּנוֹתֵיהֶם, יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לְאֵלֵהֶם, používá však jinou terminologii než předchozí texty.¹⁶⁶ Nejen že tady chybí slovo Mólek, ale užití slovesa *s-r-p*, kontrastuje s kněžskou terminologií, která nikdy nepoužívá toto sloveso v souvislosti s obětováním. Z kontextu právních textů vyplývá, že se jedná o dva odlišné kultury. Jednak je to divinační Mólekův kult ohně, který nezahrnoval obětování dětí, a nebo je to běžný kanaánský kult, který také zahrnoval obětování dětí. Historické knihy zachycují podobný rozdíl. V textech 2Kr 16,3¹⁶⁷ a 2Kr 21,6¹⁶⁸ se hovoří o tom, že králové Achaz a Menaše provedli své syny ohněm. Konec tohoto královského kultu Móleka přichází s reformami krále Jóšijáše, jak o tom hovoří 2Kr 23, 10¹⁶⁹. Mólekova kultovní svatyně *tofet*¹⁷⁰, která se nacházela v údolí Ben Hinóm a která byla za vlády Jóšijáše kulticky znesvěcena. Na druhou stranu se o obětování dětí hovoří v 2Kr 17, 31, kde nově usídlení obyvatelé Samaří upalovali své děti.¹⁷¹ V textech Jer a Ez se

¹⁶⁵ Sloveso ' - r-š v hifilu znamená vyhnat, vyvlastnit

¹⁶⁶ Dt 12, 31

¹⁶⁷ וְגַם אֶת-בְּנוֹ, הֵעֲבִיר בָּאֵשׁ, כְּתַעֲבוֹת הַגּוֹיִם "a také syna svého provedl ohněm podle ohavnosti pronárodů" (podle vzoru pronárodů)

¹⁶⁸ וְהֵעֲבִיר אֶת-בְּנוֹ, בָּאֵשׁ "a provedl syna svého ohněm". Praktika krále Menašeho je spojena s praxí omín tak, jak jsme ji zaznamenali v textu Deuteronomia 18,10.

¹⁶⁹ לְבָרְתִי, לְהֵעֲבִיר אִישׁ אֶת-בְּנוֹ וְאֶת-בָּתּוֹ בָּאֵשׁ--לִמְ לֵךְ "aby žádný muž neprovedl syna svého a dceru svou ohněm Mólekovi"

¹⁷⁰ *Tofet* je aramejský termín pro označení ohniště nebo pro zařízení k upalování oběti.

¹⁷¹ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 78;

וְהָעֲבָדִים וְהָעֲבָדָתִים וְהָעֲבָדָתִים וְהָעֲבָדָתִים "spalovali syny své v ohni Adra-melekovi a Ana-melekovi" Jan Heller uvádí ve svém slovníku (2003, s. 38), že Sefarvaim mohli pocházet z arabské krajiny podle hory *Sefar* v Arábii. Dále vysvětluje etymologii slova *Adra-melek* jako „*Nádhera krále*“ (*majestát krále*) nebo podle Albrighta *Adad-melek* „*Adad (Hadad) Král*“. Albrightův návrh považují za velmi spekulativní, protože Adad (Iškur, Hadad) bylo božstvo, jejichž kult byl na Předním východě velmi rozšířený a nepředstavoval kult lidských obětí, kultovní místa byla spojována s obětními rituály zvířat, šlo především o atmosférické božstvo. Jméno *Adramelek* se objevuje ještě v textu 2Kr 19, 37, kde jde podle autora textu o syna asyrského krále Sinnacheríba, který zavraždil svého otce. Etymologie slova *Ana-melek*. Slovník nabízí Albrightovu možnost, že se mohlo jednat i o bohyni Anat „*Anat Melekova*“ v tomto případě by opět nemohla být tato bohyně plodnosti, lásky a války spojována s lidskými oběťmi. Možné ztotožnění slova s bohem *An, bohem nebe*, je také zavádějící. (2003, s. 361); také v JAMES, E., O., s. 74; YOUNGER, K., L., *Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 307: Umístil Sefarvajim na jih od Nippuru. Jednalo se o sídliště na chaldejském území Bit Awukani, toto místo je zmiňováno v textech Sargona II. a podle Zadoka je to město Sipra'ani, chaldejské místní jméno, které se objevuje v archivu Murašu v Nippuru. Je zmiňováno v Sinacheribových análech, kde má psanou podobu *Šá-par-ri-e* (LUCKENBILL, 1924, 53). Božstvo spojované s lidem Sefarvajim je Adra-melek. Někteří badatelé přepisují z Adram na Adad a spojují jméno Adra-melek s Adad-milki (astro-babylónské božstvo, které bylo známé z osobních jmen v archivu z Tell Halafu). Kaufman a Pedersén vznesli námitky ke ztotožnění Adra-meleka a Adad-milki. Správná interpretace termínu *'adrammelek* znamená vokalizaci termínu jako adjektiva a substantiva: *'dr + mlk* „slavný je král“, což by naznačovalo, že

tento terminologický rozdíl ztrácí. Slovesa *projít, provést ohněm* a *spálit* jsou používána synonymně. Jeremjáš obviňuje jeruzalémské obyvatelstvo z toho, že obětuje své děti Baalovi a Mólekovi, což bylo z jejich hlediska považováno za legitimní zasvěcení Hospodinu.¹⁷² Tyto texty nerozlišují mezi pálením dětí jako obětováním Baalovi a přechodem synů a dcer k Mólekovi v baalovských svatyních v údolí Ben Hinóm. Prorocká polemika rezignovala na rozlišování mezi těmito dvěma rituály. Po smrti Jóšijáše tato svatyně mohla být obnovena, avšak jen pro potřeby obětování lidu. Oba kulty se obracely k božstvům, která nesla společný přívlastek *melek*.¹⁷³ J. Gray tvrdí, že boží jméno Mólek se odvozuje z božského titulu král a bylo spojováno v kanaánské kultuře s různými projevy astrálního božstva pouštního původu *attr*.¹⁷⁴ Už od raných dob byl v Judsku uctíván kult Móleka, což je patrné z přítomnosti kultu amónského boha Milkóma v době Šalomounově¹⁷⁵. Autor textu 2Kr 23, 10-13 evidentně rozlišuje mezi Mólekem a Milkómem. Samařské děti byly obětovány bohům, jejichž jména obsahovala slovo *melek*. Izraelské náboženství přijalo kanaánskou praxi obětování prvorozených jako oběť bohu.¹⁷⁶ V biblickém náboženství zasvěcené dítě bylo fyzicky nahrazeno zvířetem.¹⁷⁷ Za vlády Menašeho lidé veřejně obětovali děti, aby usmířili hněv Hospodina, protože se jejich země ocitla v ohrožení, ale takováto krutost byla odsuzována judskými proroky jako modlářství.¹⁷⁸ Podle

božstvo bylo fénického původu, protože kořen 'dr se nenachází v aramejštině. Díky migraci a deportacím obyvatelstva se mohlo jednat o skupinu foinického obyvatelstva, která uctívala *'adrammeleka* v babylónském prostředí. *Anammelek* bylo interpretováno jako složenina babylónského božského jména *Anu+melek* západosemitské substantivum. První jméno je západosemitský mužský protějšek bohyně Anat a druhý prvek *melek* by tvořil větu „*Anu je král*“. Toto božstvo bylo také spojováno s dětskými zápalnými oběťmi.

¹⁷² Jr 7,31 וַבְּנוֹת בָּמֹת הַתְּפֹת “*a postavili posvátná návrší tofet (to obětiště)*”

וַיִּשְׂרֹף אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בָּנוֹתֵיהֶם, בְּאֵשׁ “*aby provedli syny své a dcery své ohněm*”

Jer 19,5 וַבְּנוֹת בָּמֹת הַבַּעַל, לְשֵׁרֵף אֶת-בְּנֵיהֶם בְּאֵשׁ--עֲלוֹת לְבַעַל “*a postavili posvátná návrší Baalovi, aby spalovali syny své v ohni jako zápalnou oběť Baalovi*”

Jr 32,35 וַיִּבְנוּ אֶת-בָּמֹת הַבַּעַל “*a postavili posvátná návrší Baalovi*”

וַיִּשְׂרֹף אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בָּנוֹתֵיהֶם לְמִלְכָּם “*aby prováděli syny své a dcery své Mólekovi*”. Všechny tři verše mluví o údolí Ben Hinóm jako o místě, kde se stavěla posvátná návrší, kultiště a obětiště cizím bohům. Autor textu nedbá na přesnou terminologii, když hovoří o kultu lidských obětí, používá jak sloveso *s-r-p*, tak i *'-b-r*.

¹⁷³ Nachmanides zmiňuje pokus rozlišovat mezi těmito dvěma kulty ve svém komentáři k Leviticu 18,21.

¹⁷⁴ GRAY, J., *The Desert God Attr in the Literature and Religion of Caanan*, JNES 8, 1949, s. 72-83

¹⁷⁵ 1Kr 11,7 וַיִּבְנוּ שְׁמֹנֶה עָשָׂר בָּמֹת, לְקִמּוֹשׁ שֶׁקֶץ “*posvátné návrší Kemóšovi ohavné modle*

וְלִמְלֵךְ, אֶת-מֹלֶכֶת “*a Molekovi ohavné modle*

¹⁷⁶ Ex 22, 28

¹⁷⁷ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 80; Ex 34, 20

¹⁷⁸ Jr 7, 30 וַיִּשְׂמוּ שְׁמוֹתָם, בְּבֵית יְהוָה, לְקִמּוֹשׁ וְלִמְלֵךְ--וְלִשְׂמֹנֶה עָשָׂר בָּמֹת “*...postavili ohydné modly v domě, který je nazýván mým jménem.*”

Talmudu to označuje iniciační obřad během kterého byli mladí lidé svými rodiči předáni pohanským kněžím, kteří je pak provedli uličkou mezi dvěma velkými ohni.¹⁷⁹ Smíšením kanaánské a neasyrské kultury vznikla nová kultura, která se v regionu prosazovala díky asyrské vojenské přítomnosti. Ve Foinicii přestalo existovat obětování dětí v období už před koncem 7. století př. Kr., zatímco v aramejsky mluvící oblasti dále pokračovalo.¹⁸⁰

Dalším fenoménem bylo uctívání „nebeského zástupu“, které zavedl Menaše v Chrám v Jeruzalémě.¹⁸¹ Jednalo se o slunce, měsíc, hvězdy a planety.¹⁸² Objevily se také oltáře ve dvou chrámových nádvořích (2Kr 21, 5) a na střeše královské rezidence byl uctíván nebeský zástup klaněním, pálením kadidla a obětováním (2Kr 23, 12). Slunci byly zasvěceny koně a vozy, které byly dodány do Chrámu (2Kr 23, 11). Nebeský zástup byl kultem, který nepoužíval zobrazení, ačkoliv byl občas spojován s kultem Baala a Ašery.¹⁸³ Zmínka o Baalově kultu a o dvou střešních oltářích může ukazovat na to, že astrální kulty obsahovaly vizuální zobrazení, které bylo předmětem uctívání.¹⁸⁴ Také Menaše podporoval kněžstvo kultu nebeského zástupu na judském venkově, dokonce po Jóšijášově kultické reformě je Jeremjášem dosvědčena bohoslužba kultu „*královny nebes*“. V Jer 7, 18 se hovoří o rodinném typu uctívání „*královny nebes*“. Děti shromáždily dřevo, muži zapálili oheň a ženy připravovaly obětní koláče.¹⁸⁵ Rozvinuté astrální kulty se objevily s nástupem asyrské nadvlády, jako část nařízení pro vazalské státy.¹⁸⁶ Kult byl oblíbený mezi ženami, ženy následovaly své muže a předky v uctívání kultu „*královny nebes*“.¹⁸⁷ Obsluhovaly kult, připravovaly jídlo a oběti ženskému božstvu. Jeremjáš mluví o velmi zarputilé obraně tohoto kultu mezi ženami. Královna nebes je ztotožňována s mezopotamskou

Jr 7, 31 בָּאֵשׁ וַיִּבְנוּ בְּמֹת הַתְּפֹת, אֲשֶׁר בְּגִיא בֶן-הַנֶּזֶם, לְשֵׁרֵף אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בְּנֹתֵיהֶם, בְּאֵשׁ ... *postavili posvátná návrší v Tofetu, který je v údolí Ben Hinóm, aby spalovali své syny a své dcery ohněm.*“

Ez 20, 25 וְהָטַמְּא אֹתָם בְּמַתְנוֹתָם, בְּהַעֲבִיר כָּל-פֶּטֶר רַחֵם „*a znečistil jsem je jejich dary, když prováděli (ohněm) všechno prvorozené*“

¹⁷⁹ Sanhedrin, 64a

¹⁸⁰ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 81

¹⁸¹ 2Kr 21, 3

¹⁸² 2Kr 23, 5; Dt 4, 19

¹⁸³ V tomto kultu nebylo vzýváno specifické božské jméno (2Kr 17, 16; 21, 3; Ez 8, 16 uvádí případ, kdy se muži klaněli směrem k vycházejícímu slunci)

¹⁸⁴ Jr 32, 29; Jr 19, 13; Dt 4, 19; COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 84

¹⁸⁵ Jr 44, 19 se mluví o tvaru koláče

¹⁸⁶ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 84

¹⁸⁷ Jr 44, 17.19

bohyní Ištar¹⁸⁸. Slunce *šemeš* je označováno jako bůh Šamaš, který přijímal koně jako určitou formu daru a v akkadštině je znám jako vozka.¹⁸⁹ Podle Cogana je nepravděpodobné, že by Asýrie nařizovala zavádění těchto kultů.¹⁹⁰ Astrální kulty se neobjevovaly jen v asyrském náboženství. Montgomery a Šanda poznamenali, že biblický seznam o uctívání Baala, Slunce a Měsíce je typicky syrský – aramejský.¹⁹¹ Uctívání nebeských těles na území Syropalestiny můžeme najít ve druhém tisíciletí př. Kr. jako součást společné semitské tradice. Bibličtí autoři patří právě do této tradice.¹⁹²

Tyto kulty v Judsku vyrůstaly z místních tradic lidové zbožnosti. Je možné, že prostřednictvím aramejců pronikaly asyrské kulty v průběhu 7. století př. Kr. do Judska. Starokanaánské rituály vzaly na sebe novou podobu.¹⁹³ Kult Měsíce se musí chápat jako asyrsko-aramejský vliv. Některá palestinská místní jména ukazují na starobylé astrální kulty, kult Slunce a kult Měsíce. V předdavidovském Chrámu se obětovalo Slunci a možná i Měsíci, před tím než byl Chrám zasvěcen Hospodinu králem Šalomounem. Oslavy Sabatu a Novoluní probíhaly v rodinách (1S 2, 5.18.24.27.34) i na veřejnosti (Oz 2, 13; Iz 1, 13-14). Tyto dva svátky znamenaly odpočinek od práce Am 8, 5.¹⁹⁴ Byla to doba, kdy se chodilo pro věštbu k „božím mužům“ 2Kr 4, 23.¹⁹⁵ V Oz 5, 7 se pravděpodobně hovoří o tradici válečného Novoluní známého v severní Sýrii v 8. a 7. století př. Kr.. Kult Měsíce v Charránu se stal v této době velmi oblíbeným. Astrální božstva zažila velký rozkvět za asyrsko-aramejské okupace v 7. století př. Kr. Deuteronostický autor zdůvodnil potlačení tohoto kultu poukazem na to, že Slunce, Měsíc a hvězdy jsou uctívány ostatními národy, ale ne Izraelci, kteří uctívají svého Hospodina (Dt 4, 19).¹⁹⁶

¹⁸⁸ *šarrat šamê* – Královna nebes

¹⁸⁹ *rākiḅ narkabti*

¹⁹⁰ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 85; také v JAMES, E., O., *The Ancient Gods, The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960, s. 74; JAMES, E., O., *Myth and ritual in the Ancient Near East*, Thales and Hudson, London, 1958

¹⁹¹ MONTGOMERY, *Kings*, s. 530; Šanda, *Koenige 2*, s. 348

¹⁹² Dt 4, 19; Jr 44, 18; COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 85

¹⁹³ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 87

¹⁹⁴ KEEL, O., *Goddesses and trees, new moon and Yahweh: Ancient Near Eastern art and the Hebrew Bible*, Sheffield, 1998, s. 105

¹⁹⁵ V Ez je mnoho věštev, které byly vyřčeny na den novoluní: Ez 26,1; 29,17; 31,1; 32,1; Ag 1,1; Iz 47,13

¹⁹⁶ Nepřímý důkaz o vlivu novoluní na náboženství poexilního Judska se nachází v Zacharijášovi: Za 4, 1-6. 10.11.13.14. Prorok vidí svícen mezi dvěma stromy na místo tradičního antropomorfního obrazu Boha sedícího na trůnu (Iz 6; Ez 1). Také Ž 81 je důležitý ohledně slavení novoluní. In: KEEL, O., 1998, s. 105

3.2 Kult Ašery

Ašera představuje jeden z nejstarších vykladačských problémů starozákonního bádání.¹⁹⁷ Hebrejský termín *ašera* v biblických textech nabývá širších konotací. Nejen že jej nacházíme ve významu posvátného kůlu (předpokládáme dřevěný kultický předmět), ale také v některých pasážích biblických textů se setkáváme s výrazem *ašera* v souvislosti tzv. „*posvátných okrsků-hájíčků*“¹⁹⁸. Výraz *ašera*, jak již termín napovídá, označuje tak též starověkou kanaánskou bohyni plodnosti a mateřství. Z ugaritských textů ji známe jako manželku Ela, která nese titul „*Matka bohů*“. Termín může pocházet z kořene 'š-r, což znamená *chodit, kráčet* nebo 'šr mající význam substantiva štěstí, požehnání.¹⁹⁹

Z etymologického hlediska slovo 'šrh je obecným podstatným jménem, ale z literárního kontextu označuje bohyni se jménem Ašera. Aširat byla jednou z nejdůležitějších postav západosemitského panteonu v amoritské době, kde vystupovala jako družka Amuru. Mezi Kanaánci ve 2. polovině 2. tis. př. Kr. se Aširat těšila stále velké popularitě. V biblické době nacházíme Ašeru (Aširat) jako kanaánskou bohyni.²⁰⁰ Albright tvrdí, že Ašera v Bibli spíše označuje posvátné místo, symbol.²⁰¹

Hebrejské slovo Ašera stejně jako ugaritský a amoritsko-akkadský ekvivalent reprezentuje dlouho opomíjené severozápadní semitské podstatné jméno odvozené z

¹⁹⁷ Na přelomu 19. a 20. století vyšla monografie P. Torgeho *Aschera und Astarte*. Dalším významným badatelem, který se zabýval Ašerou ve svém díle *The Religion of the Semites (1889)*, byl W. Robertson Smith.

¹⁹⁸ V biblických textech můžeme sledovat odlišnosti mezi termínem *ašera* a termínem *ašerim*, z některých vyplývá rozdíl v jejich funkci. *Ašera* jako posvátný kůl je umístěna vedle oltáře, „*Nevsadiš si posvátný kůl (ašera) ani žádný strom při oltáři Hospodina, svého Boha, který si uděláš. Nevztyčíš si posvátný slou; to Hospodin, tvůj Bůh, nenávidí.*“, ale *ašerim* se objevují vedle či pod stromem na vyvýšených místech „*Na každém vysokém pahorku a pod každým zeleným stromem si stavěli i oni posvátná návrší, posvátné sloupy a kůly (ašerim).*“ nebo v knize proroka Jeremjáše nacházíme obdobný text: „*I jejich synové si připomínají jejich oltáře a posvátné kůly u zelených stromů na vysokých pahorcích.*“ Ašera byl dřevěný předmět symbolizující strom. Byl to předmět, který byl zhotoven 's-h, postaven b-n-h, vztyčen n-s-b (hif. '-m-d) nebo zasazen n-t'. Zřejmě se jednalo o stylizovaný strom, který symbolizoval božstvo a na který se věšely různé votivní předměty. In: HANZOVA, A., *Posvátný v izraelském náboženství, Orientalia Antiqua Nova VII.*, Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Dryada, Plzeň, 2007, s. 75-82

¹⁹⁹ HADLEY, Judith M.: *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*. Cambridge University Press. Cambridge 2000. str. 49-50; *The New Brown-Gesenius Hebrew-English Lexicon*. str. 80-81: 'šr - taktéž *prohlásit za šťastného, nazvat někoho požehnaným*. Termín také mohl být odvozen z akkadského *aširtum, ešertum* a z aramejského 'atra vyjadřující *posvátné místo, svatyni*.

²⁰⁰ MARGALIT, B., *The Meaning and Significance of Asherah, VT, XL, 3, 1990, s. 267*

²⁰¹ DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press Ltd, London, 2002, s. 388

’tr, což znamená „někoho následovat“ a také znamená „manželku, družku“. Variantní formy amoritsko-akkadského *ašir(a)tu(m)* a *ašratu(m)*²⁰² odrážejí různé nominální formace. Stejně jako El je prototypem boha a Baal je prototypem manžela, tak Athirat je prototypem manželky, která ztělesňuje ženskou sexualitu a plodnost.

V nápisech z Kuntilet ’Ajrud a Kh. El-Qom se nachází fráze „*Hospodin a jeho družka*“. Hospodin je ztotožněn s Elem a nebo Baalem a výraz *’šrth* ukazuje na ugaritskou Athirat.²⁰³ I vyobrazení na nápisu odpovídá etymologické analýze. Starověký umělec zobrazil menší ženskou postavu, která kráčí za větší mužskou postavou, pravděpodobně za svým manželem. Mužská postava je zobrazena s hlavou býka a odpovídá existujícímu jahvistickému býčímu kultu v severoizraelských svatyních Bét-elu a Danu, které jsou kanaánského původu. Podle Margalita nemáme v Hebrejské bibli jednoznačný doklad Ašery jako manželky, ale mnohé sz pasáže na ni poukazují, hlavně ty pasáže, které hovoří o Hospodinově vztahu k Izraeli, který je vyjádřen metaforou manželství. Myšlenka Izraele jako Hospodinovy manželky se poprvé vyskytuje u Ozeáše v 8. století př. Kr.. Tato prorocká polemika reagovala na náboženský synkretismus, který se odrážel v těchto nápisech. Jahvismus čelil hrozbě, že se stane kanaánským kultem plodnosti, v jehož středu stál bůh bouřky Baal a jeho družka Astarte. Další prorocká tradice rozvinula myšlenku Izraelova manželství s Hospodinem a začlenila ji do hlavního rámce izraelského náboženství a spojila ji se staršími právními pojmy a konceptem teologie smlouvy. Ezechiel popisuje vztah Izraele k Hospodinu v termínech lásky, stejně jako jej popisuje v termínech zákona. Pokud je Izrael Hospodinovou manželkou, musí mu prokazovat poslušnost a úctu, ale také lásku a věrnost. Hospodin je zavázán pečovat a chránit Izrael. Tento koncept ukazuje na posun v náboženství a spiritualitě, kdy nejde už jenom o přísné plnění povinností a závazků, ale jde o vztah lásky a oddanosti.²⁰⁴ Někteří Izraelci ztotožnili Hospodina s Elem a přiřadili mu manželku Ašeru, což je ekvivalentem kanaánského páru Baala a Athirat.

Z textu 2Kr 21, 7 vyplývá, že termín *pesel ha ašera* znamená podobu nebo zpodobeninu bohyně Ašery. Z dalších textů jako 1Kr 15, 13 a 2Pa 15, 16 můžeme usuzovat, že kultický předmět jednoznačně implikoval božstvo, které bylo

²⁰² a) Athirat je participium *qatilat*, což znamená „ten, který následuje“; b) *Atrat* je základem *qatlat* podle vzoru *attat* (*antat*), což označuje ženu. Athirat má své jméno odvozené z náboženské funkce a mytologické role družky Ela.

²⁰³ MARGALIT, B., *The Meaning and Significance of Asherah*, *VT*, *XL*, 3, 1990, s. 284

²⁰⁴ Tamtéž, s. 285-286

zpodobňováno nebo spojováno s tímto předmětem. Kultický předmět byl určitým ukazatelem k božstvu. V textu 1Kr 18, 19 se jednoznačně mluví o bohyni, nikoliv o jejím kultickém předmětu. Když vezmeme v úvahu zmínku o prorocích Ašery jako poexilní redakční vsuvku vyplývá z toho, že mezi poexilním židovstvem přetrvávalo vědomí o této bohyni. Z toho dále vyplývá, že Ašera byla uctívána jako bohyně v Izraeli.²⁰⁵

Ašera jako Hospodinův protějšek se objevila v článku Z. Meshela z r. 1979.²⁰⁶ Tato hypotéza vznikla na základě nové interpretace nápisů, které byly publikovány o rok dříve. Objevení těchto nápisů přispělo k obnově zájmu o Ašeru. Diskuse se především soustředila na otázku, zda Ašera v těchto textech označuje bohyni nebo její dřevěný kultický symbol, a zda Ašera vystupovala jako družka Hospodina. Tyto nápisy byly nalezeny na džbánech v Kuntillet 'Ajrudu, lokality 50 km vzdálené na jih od Kádeš-barnee, kde se kříží několik cest, a kde se nachází budova, kterou Meshel považuje za náboženské centrum, svatyni.²⁰⁷

²⁰⁵ DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press Ltd, London, 2002, s. 45

²⁰⁶ MESHEL, Z., Did Yahweh Have a Consort? *Biblical Archaeology Review* 1979, s.24-35

²⁰⁷ DAY, J., 2002, s. 49; J.A. Emerton: New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud. *ZAW* 94, 1982. s. 9-13: Otázka, zda je Ašera Hospodinův protějšek, se objevila v článku Z. Meshela z r. 1979. Jeden z nápisů obsahuje slova: „*Požehnal jsem ti Hospodinem Samaří a jeho Ašerou.*“ Podle Meshela nápis obsahuje jak přání, tak i výrok, a tedy se přiklání k překladu „*at' jsi požehnan*“ (*buď požehnaný*) - *berachti*. Slovo *šmrn* bylo z počátku chápáno jako aktivní participium slovesa *šmr* s koncovkou 1.os.pl. „*ten, kdo nás chrání*“.

Další řešení tohoto nápisu nabídl o rok později M. Gilula, který dával přednost čtení slova *šmrn* Šomron – Samaří, tedy „*At' jsi požehnan Hospodinem Samaří*“. Tato interpretace byla potvrzena čtením několika dalších nápisů, které mají jiné místní jméno: „*Témanský Hospodin a jeho Ašera*“ Je tedy pravděpodobné, že tyto nápisy z doby kolem 8.st. př. Kr. odkazují na Hospodina Samaří a Hospodina Témanu a jeho Ašeru. Účelem těchto nápisů bylo vzít v úvahu možné důsledky vyplývající z těchto textů pro studium izraelského náboženství. Někteří badatelé z toho vyvozují, že jméno Hospodin se používalo pro více božstev, jiní tvrdí, že existují různé projevy Hospodina. Hospodin se přestal považovat za vlastní jméno a přijal obecnější význam „*bůh*“. M. Gilula prosazuje, že v Izraeli existovaly dvě jahvistické tradice. Tradice Hospodina Sebaót, která byla spojená s Archou v Šilu, později v Jeruzalémě a tradice severních kmenů, kterou identifikovali s Hospodinem Samaří. Každá tato tradice měla odlišné kultické symboly.

Co vyplývá pro náboženství Izraele z těchto výrazů *Hospodin Samaří a Hospodin Témanu*? První fráze znamená, že Hospodin byl uctíván v Samaří a tato slova byla napsána někým, kdo cestoval ze Samaří. V druhém textu slovo *Téman* také může znamenat jižní region obecně, než konkrétní město. V textu se spojuje s Edómem, protože „*z Témanu přichází Bůh, Svatý přichází z hory Páranu*“. Stejně jako v knize Dt : „*Hospodin přišel ze Sínaje, jako slunce jim vzešel ze Seiru, zaskvěl se z hory Páranu.*“. Sínaj, Páran, Seir jsou místa spojená s očekáváním na Boha, hory a vyvýšená místa, kam lidé pozvedají své oči a vyhlíží pomoc. „*Pozvedám své oči k horám: Odkud mi přijde pomoc?*“

Místo v Kuntillet 'Ajrud bylo zastávkou pro cestovatele, z nichž mnozí cestovali na jih, a tedy spojení Jahveho s Témanem bylo relevantní pro toho, kdo žádal o požehnání, kdo doufal v Boží ochranu na cestě. Hebrejská bible někdy mluví o „*baalim*“ a „*ašerot*“ v plurálu, můžeme tak předpokládat, že bylo mnoho různých božstev, které nesly jméno Baal a Ašera. Zaměříme se teď na poslední úsek nápisů.²⁰⁷

„*Hospodin Samaří a jeho Ašera(ašera)*“

„*Hospodin Témanu a jeho Ašera (ašera)*“

Judský koncept královské moci interpretoval davidovského krále jako adoptivního syna Hospodina, božského otce. 2S 7,14a, Ž 2,7, Ž 89, 20-38, Ž 110, 1-7, Iz 9,5. Klíčovou adoptivní formulí pro judskou královskou ideologii je text Ž 89, 27-28. Tento text je motivem božského synovství v judské královské ideologii. To poskytuje klíč pro pochopení role královny matky v Judsku. Protože pokud judská královská ideologie tvrdí, že Hospodin je adoptivní otec krále, pak je možné považovat za adoptivní matku krále Ašeru, která byla jak ve státním kultu tak i v lidové formě náboženství družkou Hospodina. Královna matka proto musí být považována za představitelku Ašery nebo za „náhradní“ Ašeru, měla na starosti kultické záležitosti kultu bohyně Ašery, které měly úzkou vazbu na dvůr jejich syna.²⁰⁸

Ašerou se zabývají četné texty pokrývající období od dobytí země až po exil a krátkou dobu po něm. Jak byla Ašera uctívána mezi Izraelci přesně nevíme kromě zmínky o ženách, které zhotovovaly roucha pro Ašeru v Chrámu.

Kult Ašery pronikl do Judska za vlády Šalomounova syna Rechabeáma. Jeho matka Naama byla amonitskou manželkou jeho otce, která ho uvedla do kultu Milkóma. Po smrti Rechabeáma plnila Maaka roli královny matky, která měla úzké vazby na kult Ašery.²⁰⁹ Maaka využila svého vlivu a zavedla kult Ašery v Judsku v Jeruzalémě, postavila jí modlu, která byla pravděpodobně umístěna v Chrámu. Ása provádí první reformu, nejdříve odstává od moci královnu matku a pak odstraní i modlu Ašery z Chrámu, tato očista zahrnovala Judsko a území Benjamin.

Další významná skupina badatelů se domnívala, že Ašera byla kultickým předmětem, tzv. posvátný kůl, zpodobenina, strom nebo falický symbol, ale který nebyl jménem božstva.²¹⁰

V roce 1893 přišel hypotézou Max Ohnefalsch-Richter, že Ašera byla předmětem, což byl pravděpodobně strom nebo kůl. Vycházel z archeologických

Slovní spojení „jeho ašera“ můžeme chápat jako symbol nebo se můžeme přiklonit k názoru, že „jeho ašera“ znamená bohyni nebo její symbol. Z tohoto důvodu někteří religionisté považují Ašeru jako Hospodinův protějšek. Není být vyloučeno, že v určitých typech lidového náboženství nebo dokonce i některých formách oficiálního kultu, může Ašera vystupovat jako Hospodinův protějšek. Ašera je v Hebrejské bibli zmíněna ve spojení nejen s Baalem (Sd 6,25-30), ale také ve spojení s Hospodinovým oltářem (Dt 16,21) a je dokonce instalována v jeruzalémském Chrámu a musí být odstraněna v době reformy (2Kr 21,7; 2Kr 23,4-7). In: HANZOVA, A., Posvátný v izraelském náboženství, *Orientalia Antiqua Nova VII.*, Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Dryada, Plzeň, 2007, s. 75-82 Také v: Z. Meshel: Did Yahweh Have a Consort? *BAR* 1979, s.24-35

²⁰⁸ ACKERMAN, S., The Queen Mother and the Cult in Ancienit Izrael, *JBL*, 112/3, 1993, s. 400-401

²⁰⁹ PATAI, R., The Goddess Asherah, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24, no. 1/2, January-April, 1965, s. 48

²¹⁰ REED, W., L., *The Ashera in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 11

nálezů na Kypru. Jeho následovníci používali Masub nápis, kde se vyskytuje odkaz jak na Ašeru tak i na Aštarot. Tento nápis byl důkazem, že obě bohyně byly spolu spojovány.²¹¹ Dalším badatelem, který ztotožňoval Ašeru s Aštarot, byl P. Torge. Považoval Ašeru za posvátný kůl, pravděpodobný pozůstatek uctívání posvátných stromů, které se vyskytovalo v kultu Aštarte.²¹² Připouštěl, že jméno kůlu se mohlo odvozovat ze jména této starověké bohyně, ale tvrdil, že se tento kůl používal v chrámech Aštarte. Torge byl přesvědčen, že slova Ašera a Aštarot jsou různá jména pro jedno božstvo.²¹³

Druhým trendem mezi badateli je názor, že Ašera byla kultický předmět, posvátný strom nebo kůl a byla popírána její existence jako božstva. Prvním zastáncem této pozice byl W. Robertson Smith. Tvrdil, že Hebrejská bible neznala bohyni jménem Ašera. Jeho názor byl, že hebrejské slovo označovalo dřevěný předmět, kůl, který stál v pohanské svatyni. Odvolával se při tom na biblický text Dt 16,21.²¹⁴ Ašera-kůl byl podle Smithe používán jako symbol jakéhokoliv božstva, ale pravděpodobně se používal pro bohyni Aštarte. Což je patrné ze skutečnosti, že Jehú ponechal v Samaří Ašeru při své očistě kultu.²¹⁵ Proto Ašera není nikde v Hebrejské bibli bohyní, ale jen posvátným kůlem zasvěceným božstvu, který se nachází vedle oltáře.²¹⁶

Badatel K. Budde považoval Ašeru za předmět, který byl součástí veřejného kultu, a že Ašera nebyla vůbec reprezentantem božstva, ale jen dalším kultickým předmětem. Podle jeho pohledu nebyla Ašera v Hebrejské bibli vlastním jménem. Byla kultickou paraferalií, jako byl například oltář a posvátné sloupy. Budde vycházel z předpokladu, že Ašera stála vedle model a že tedy nebyla modlou.²¹⁷ Popíral možnost, že Ašera patřila do kultu bohyně toho jména, protože vycházel z úvahy, že Ašera byla součástí inventáře každého předdeuteronomistického národního obětního místa

²¹¹ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 13

²¹² Tamtéž, s. 13

²¹³ Tamtéž, s. 13

²¹⁴ Tamtéž, s. 17

²¹⁵ 2Kr 13,6

²¹⁶ REED, W., L., 1949, s. 18; SMITH, M., S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed., William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2002, s. 109-

110: Většina izraelské společnosti buď Ašeru akceptovala, nebo se k ní nestavěla kriticky.; HADLEY, J., M., *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

DEVER, W., G., Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud, *BASOR* 255, 1984

²¹⁷ REED, W., L., 1949, s. 19

v Kanaánu. Předmět se používal pro uctívání Hospodina i Baala.²¹⁸ Pomíjel ovšem biblické pasáže, které mluvily o existenci bohyně Ašery.

Třetí přístup k interpretaci Ašery tvrdí, že se jedná jak o kultický předmět tak i o bohyni stejného jména, která patřila do semitského panteonu a lišila se od jiné bohyně jménem Aštarot. Mezi stoupence této interpretace patří Kuenen. Ve svém výkladu se opíral o bblické pasáže Sd 3,7; 1Kr 15,13; 18,19; 2Pa 15,16; 2Kr. 21,7 a 2Kr 23,7. V těchto textech se podle něj hovoří o bohyni Ašeře. Pasáže, které hovořily o kultickém předmětu, interpretoval jako strom nebo kmen stromu.²¹⁹ Kuenen se domníval, že starověcí lidé nerozlišovali mezi božstvem a jeho symbolem, zpodoběním. Proto je podle něj přirozené předpokládat, že jméno Ašera označovala jak bohyni tak i její kultické zpodobění.²²⁰ Kuenen považoval bohyně Ašeru a Aštarote za své protějšky. Aštarote chápal jako bohyni Měsíce, která byla cudná a s níž se nepojily žádné sexuální výstřednosti. Ašera byla na druhou stranu ženskou družkou Baala, která byla smyslná, jejíž uctívání zahrnovalo sakrální prostituci.²²¹

Z biblických textů vyplývá, že Ašera byla starobylým kultem přijímaným většinou izraelského obyvatelstva. Bible hovoří o tom, že během vlády Rechabeáma si lid vybuodoval posvátná návrší, sloupy a ašery. Ašera stála ve svatyni vedle oltáře, kde zaujímala prominentní místo.²²²

²¹⁸ REED, W., L. *The Ashera in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 19

²¹⁹ Tamtéž, s. 23

²²⁰ KUENEN, A., *The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State*, s. 88 IN REED, W., L., *The Ashera in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 23; Ve své argumentaci používal texty 2Kr 21,3,7 a 2Kr 23,6 a odmítal ztotožňovat Ašeru s bohyní Aštarote. Texty, které by hovořily ve prospěch totožnosti těchto dvou bohyň jsou Sd 2,3; Sd 10,6; 1S 7,4. Interpretoval, že Aštarot pasáže pocházejí od pozdějšího pisatele pravděpodobně z doby babylónského exilu. V této době už rozdíl mezi oběma byl už dávno zapomenut.

²²¹ REED, W., L., *The Ashera in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 23-24

²²² Slovní spojení s Ašerou: Oltáře Ex 34,13; Dt 7,5 a 12,3; 16,21; Sd 6, 25-30; 1Kr 16,32; 2Kr 21,3; 23,15; 2Pa 14,3; 31,1; 33,3; 34,4-7; Iz 17,8; 27,9; Jr 17,2

Návrší 1Kr 14,23; 2Kr 17,10; 18,4; 21,3; 23,14; 2Pa 14,3; 17,6; 31,1; 33,3; 33,19; 34,3

Sloupy Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3; 16,22; 1Kr 14,23; 2Kr 17,10; 18,4; 23,14; 2Pa 14,2; 31,1; Mi 5,13

Tesaná zpodobenína Dt 7,5; 12,3; 2Kr 21,7; 2Pa 33,19; 34,3-7; Mi 5,12

Kadidlové oltáře 2Pa 14,4; 34,4-7; Iz 17,8; 27,9

Modly 2Pa 24,18

Odlité zpodoběny 2Kr 17,16; 2Pa 34, 3-7

Ohavnost 1Kr 15,13

Býčci 2Kr 17,16

Bronzový had 2Kr 18,4

Vrchy-kopce 1Kr 14,23; 2Kr 17,10

Tuniky nebo domy 2Kr 23,7

Nádoby 2Kr 23,4

Z mnoha výskytů Ašery s termínem אֲשֵׁרָה je patrné, že se velmi často bjevovala ve svatyních. Ex 34,13 je typickým příkladem textů, které o tomto výskytu ovoří. Text Ex 34, 12-14a nařizuje zničení oltářů, sloupů a Ašer, protože Izraelci mají úlučně uctívat svého Hospodina. Tento text nespecifikuje, jaká božstva jsou uctívána těchto oltářů, sloupů a ašer, které mají být zničeny. Z biblických textů lze však ředpokládat, že šlo o božstva Amorejců, Kanaánců, Chetitů a dalších národů. odobný zákaz také nacházíme v textu Dt 7,5. V textu Deuteronomia je však použito ové slovo אֲשֵׁרָה, které není zmíněno v Exodu. Je proto pravděpodobné, že Ašera byla podobním a že zmínka o ní v ranějším textu znamenala zákaz idolatrie. Proto Deuteronomium zmiňuje jak ašery, tak i tesané zpodobeniny, které chápe jako dvě dlišné věci z kultického vybavení. Nejznámější příklad ašery s oltářem nacházíme v textu Dt 16,21, jehož účelem bylo varovat před stavěním ašery vedle Hospodinova oltáře.²²³ Pokud Ašera byla míněna jako zpodobenina, pak taková zpodobenina esměla stát vedle Hospodinova oltáře, aby lid neuctíval Ašeru a tak nezapomněl na Hospodina. Kůl byl akceptovatelný, pokud byl imitací stromu, protože ty ředstavovaly v raných tradicích Izraelců spojení jejich boha s posvátným stromem. Když Abraham stavěl oltář vedle posvátného stromu Gn 13,18, pak je otázkou, proč autoři Deuteronomia měly námitky proti zasazování posvátného stromu vedle oltáře. edinou možností jak výše uvedené zdůvodnit je, že Ašera nebyla posvátným stromem, le musela být tedy zpodoběním bohyně.²²⁴

Dalším textem, který se zmiňuje o Ašere je Sd 6. Zde máme příběh o soudci Gedeónovi, jehož úkolem je zničit Baalův oltář a Ašeru, která je vedle něj. Ašera stála v blízkosti oltáře.²²⁵ Pravděpodobně patřila Baalovi, takže nemohla patřit Hospodinovi. Pokud Ašera reprezentovala družku Baala, nemohla být začleněna do Hospodinova kultu.²²⁶ Současnou podobu textu o Gedeónovi lze rozdělit na dva prameny, Jahvistu a Elohistu. Sd 6, 11-24 je Jahvista a Sd 6, 25-32 je Elohista. V jahvistické části se Gedeón setkává s Hospodinovým andělem u terebintu a staví oltář Hospodinu. V elohistické části však Hospodin promluvil ke Gedeónovi a povolal jej, aby zničil

³ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 41; OLMO LETE, Gregorio del, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II: Semitas occidentales*. 2 sv. Aula Orientalis Supplementa: Estudios Orientales 8-9; Sabadell (Barcelona): Editorial AUSA, 1995

⁴ REED, W., L., 1949, s. 42

⁵ Tamtéž, s. 42

⁶ Tamtéž, s. 42

oltář Baala a Ašeru stojící vedle něj a pak postavil oltář Hospodinovi.²²⁷ Ašera byla zhotovena ze dřeva a musela být velmi velká, protože byla použita jako palivo pro oběť. Nebyla znovu postavena, jako byl postaven oltář pro Hospodina.

²²⁷ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 43; Tak například nekompromisní Jozue svolává izraelskou pospolitost do Šekemu, města s významnou Baalovou svatyní, do které sami Izraelci chodili a prohlásili Baala smlouvy za svého Boha (Sd 8, 33), aby očistil kult Hospodina a nastolil tak správnou bohoslužbu. Přitom poukazuje na důležitý aspekt, že **služba cizím bohům byla jejich dlouholetou praxí**. Termín, který je zde použit pro božstvo, není *baalim*, ale *elohim* (Joz 24, 14-18). Tato bohoslužba byla zpečetěna rituálem, při kterém byl vztyčen velký kámen pod posvátným stromem (Joz 24,26). Posvátný strom stál u Hospodinovy svatyně. Mohlo jít také o posvátný okrsek (hájk) Hospodina v Šekemu. Posvátný strom LXX označuje jako *terebinthos* terebintový strom, který rostl v kopcích a byl jedním z druhů stromů, pod nimiž se obětovalo a jejichž stín byl příjemný (Oz 4, 13)

*„Obětují na vrcholcích hor,
Na pahorcích páli kadidlo,
Pod dubem a topolem
A kdejakým posvátným stromem,
Protože jejich stín je příjemný.“*

Tedy pokud se jednalo o posvátné vyvýšené místo a tam postavený oltář, předpokládáme vztyčenou *ašeru*. Obdobný charakter má text v knize Exodus, kde se s termínem *ašera* setkáváme v souvislosti s budováním nového oltáře. Lid unavený putováním a vyčerpaný čekáním na svého vůdce si zhotovuje zlatou sochu býčka, staví si před ní oltář a obětuje oběti zápalné a pokojné. Obnovením smlouvy s Hospodinem má Izrael za úkol rozbořit oltáře sousedních národů, rozbít, rozdrtit posvátné sloupy a rozsekat, rozřezat – *ašery*. Izrael pronikajíc do nitra kanaánské země přizpůsoboval styl svého života kanaánskému prostředí, z kočovníků se stávali úspěšní zemědělci, přebírali znalosti od původního obyvatelstva, ale nejen to, aby jejich úroda vzkvétala, musela být zasvěcena božstvu. Původní obyvatelé Kanaánu, úspěšní pěstitelé si svou hojnou úrodu „zajišťovali“ svými bohy plodnosti a úrody - Aštarty (Ašery) a Baala. „*Chodili za jinými bohy, za božstvy těch národů, které byly kolem nich, a klaněli se jim.*“ Opustili Hospodina a konali bohoslužbu Aštoretě a Baalovi. Vyrobili si oltáře, při nich stavěli *ašery* a uctívali baaly s *ašerami* a sloužili jim (Sd 3, 7). Termínem *ašerot* se údajně mínila bohyně Aštarta – *astarot*. Tento text LXX překládá „*uctívali ty Baaly a ty ašery - posvátné lesy.*“ Soudce býval povolán jako vůdce v době ohrožení nebo útlaku. Tak se dělo v sedmiletém období nájezdů Midjanců, před kterými si Izrael udělal úkryty v horských jeskyních. Do situace pustošení a ničení země, přichází posel Boží, usedá pod posvátný strom v Ofře. „*I přišel Hospodinův posel a posadil se v Ofře pod posvátným stromem, který náležel Joášovi Abiezerskému; jeho syn Gedeón mlátil pšenici v lisu, aby s ní utekl před Midjanci*“ Je zřejmé, že se tu setkáváme se symbolikou posvátného stromu a oltáře u něj vybudovaného. Gedeón připravuje dar Bohu, aby mohla být jeho oběť přijata. Gedeónův otec vlastnil Baalův oltář, u kterého stála *ašera*. Bůh úrody a deště - Baal mu měl zaručit hojnost, a jak můžeme sledovat v textu úroda byla hojná, avšak se nedostala do ruky Joáše, ale Midjanců. Gedeón musel vzít k oběti býka ze stáda svého otce, ovšem býka, který nebyl zasvěcen Baalovi, ale který byl kulticky čistý pro nové obětování. Oběť „nového“ býka se měla vykonat na rozsekané *ašere*. Starý Baalův oltář měl být rozbořen a zpodobení *ašery* rozsekáno a použito na spálení oběti. Ofra byla střediskem uctívání Baala, usuzovat můžeme z toho, že Gedeón svou oběť nevykonává za bílého dne, ale v noci beze svědků. Mluvíme nejen o Baalově oltáři, ale máme za to, že se jednalo o svatyni a že Gedeónův otec zastával funkci kněze, a tedy disponoval služebníky Baalova kultu. Stejně jako Baalův oltář, je zde silně zdůrazněna posvátná *ašera*. „*Izraelci se dopouštěli toho, co je zlé v Hospodinových očích. Zapomněli na svého Boha Hospodina a sloužili baalům a ašerám.*“ V kultu *ašery* se pouze obětovalo, což vysvětluje umístění *ašery* vedle oltářů. Zřejmě se jednalo o „podpurný kult“. To může vést k domněnce, že *ašera* byla ženský protějšek maskulinního božstva, jakoby *ašera* stála ve stínu svého partnera, pána.

Tato pasáž je pravděpodobně částí deuteronomické redakce. Vystihuje charakteristický styl deuteronomisty, ve kterém Izrael koná něco zlého v očích Hospodina, ať už na něj zapomíná nebo chodí za jinými bohy, i když ví, že bude potrestán. V Chronistovi se setkáváme s plurálem termínu *ašery* a Baala, možná, že tendence pisatele byla pluralizovat *ašeru* a Baala. Také rozlišuje mezi *ašerim* - odkazující k oltářům, posvátným návrším, modlám a *ašerot*, které zobrazují bohyně. In: HANZOVÁ, A., Posvátný v izraelském náboženství, *Orientalia Antiqua Nova VII.*, Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Dryada, Plzeň, 2007, s. 75-82

V biblických textech máme další zmínky o oltáři a Ašery 1Kr 16,31-33. Z toho textu se dovídáme o uctívání Baala a Ašery za doby vlády krále Achaba. Je překvapující, že se v textu v souvislosti s Achabem neuvádějí modly, sloupy a jiné kultické vybavení. Protože uctívání Baala takové prostředky jistě obsahovalo. Biblický text však jen uvádí, jak byl zaveden kult Baala do Samaří. Král dal bezpochyby vystavět Baalův dům, Baalův oltář a Ašeru.²²⁸

Další zmínka o Ašery je v 1Kr 21,3; 2Pa 33,3; 34,4.13, kde se hovoří spojení Ašery s kanaánským oltářem. První pasáž líčí zlou vládu Menašeho, který dal postavit posvátná návrší, oltář pro Baala a Ašeru podle vzoru Achaba. Následující verše pasáže detailně popisují zpodobeninu Ašery *כִּסְלֵי הַשִּׁשְׁרֵה* v Chrámu. To může znamenat, že Ašera ve veši 3. byla zpodobeninou, kterou zhotovil Menaše. V tomto případě by ze spojení Ašery s oltářem Baala vyplývalo, že uctívání božského páru Baala a Ašery probíhalo v Chrámu v Jeruzalémě.²²⁹ Iz 17,8 a 27,9 obsahují zmínky o oltářích a ašerách. Avšak ani v jedné z pasáží není oltář uveden pod jménem božstva, pro které byl používán. Iz 17,5 predikuje dobu, kdy bude probíhat čistá bohoslužba Hospodinu. Iz 27,9 zase hovoří o tom, že ustane uctívání cizích kultů.

Slovo Ašera se vyskytuje jak v singuláru *ašera*, tak i v plurálu *אִשֵּׁרִים*. Podobně i oltář je v singuláru *אֹתָרִים* i plurálu *אֹתָרִים*. Vzniká tak otázka, zda Ašera byla pouze jedna, či zda jich bylo více u každého z kanaánských oltářů. Hebrejské rituální zákony zakazují cizí oltáře a ašery (Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3). Z toho je možné usoudit, že existovalo několik ašer u každého oltáře. Ale v případě, kdy je zmiňován pouze jeden oltář, se také objevuje pouze jedna ašera (Dt 16,21; Sd 6,25.28.31; 1Kr 16,33; 2Kr 23,15).²³⁰

Další možný výskyt Ašery spadá do doby krále Achaba. V 1Kr 16,33 je uvedeno, že Achab s Jezábel, sidónskou princeznou, dal zhotovit Ašeru. 1Kr 18,19

²²⁸ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 44; HANDY, L., K., *Among the Host of Heaven, The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994 ; Také v HERBERT, N., *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*. Die neue Echter-Bibel, Ergänzungsband 5, zum Alten Testament; Würzburg: Echter-Verlag, 1998

²²⁹ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 44

²³⁰ Tamtéž, s. 45. Deset z osmnácti zmínek o oltáři a ašery nespécifikuje jméno božstva, kterému patří oltář nebo Ašera. Ale osm zmínek uvádí Baala jako toho, komu je oltář zasvěcen. 2. Protože Ašera byla spojována s oltářem tohoto božstva, byla pravděpodobně předmětem, který se používal při uctívání Baala nebo jeho družky. 3. Skutečnost, že Dt 16,21 zakazuje Ašeru vedle oltáře Hospodina, znamená, že někteří Izraelci umísťovali Ašeru na takové místo. 4. Ašera stála na významném místě vedle oltáře. 5. Pouze Ašera byla postavena vedle oltáře, ačkoliv jich mohlo stát několik vedle oltáře ve svatyních.

zmiňuje proroky Ašery. Pokud tato pasáž hovoří o bohyni, i když je nejdříve zmiňován předmět, pak tento výraz musel mít dvojí význam. Označoval jak kultický předmět, tak i božstvo stejného jména Ašera.²³¹ V Izraeli nemáme zmínku o Ašeře před rokem 874 př. Kr., i když je možné, že Ašera byla známa již dříve. Jestliže tedy kult Ašery a kultický předmět byly zavedeny poprvé za Achaba pod vlivem foinické manželky krále, pak Izraelci neznali Ašeru v době osidlování země. Můžeme zde vidět paralelu u krále Šalomouna, který pravděpodobně pod vlivem svých manželek začal uctívat Aštarot a jiná cizí božstva 1Kr 11,5n. Achab byl podobně přiveden svou manželkou k uctívání Ašery a Baala. Je však velmi možné, že Aštarot byla v Izraeli známa už před Šalomounem, jak to vyplývá z textu 1S 31,10, kde se hovoří o tom, že *בֵּית, עֲשֵׂתָרוֹת* patřil Pelištejcům. Můžeme se také domnívat, že Ašera byla známa na severu ještě před Achabem. Její kult trval vlastně až do pádu Samaří. Avšak datace uvedených pasáží je velmi obtížná, protože je máme v textovém celku, který prošel několika redakcemi. Z biblických textů o izraelských králich Achabovi a Jóachazovi vyplývá, že byly spojovány se stavěním Ašery, a že Ašera je sama fikcí pozdního judského písaře, který byl obeznámen s tímto kultickým předmětem a následně jej extrapoloval do doby dvěstě až tři sta let zpátky. Avšak Ašera byla známa v Judsku už za krále Ásy, takže je možné, že tento kultický předmět existoval v Samaří za panování Achaba, Jóachaze a Hóšey. Tedy že pozdní pisatel vycházel ze spolehlivé tradice a nejednalo se o žádnou autorovu fikci.²³²

Dále je Ašera zmiňována až v souvislosti s Chizkijášem, tedy kolem roku 715 př. Kr.. Můžeme však předpokládat, že Ašera se naprosto nevytratila z náboženského života po reformě krále Ásy. 2Kr 18,4 připisuje Chizkijášovi odstranění posvátných návrší, zničení sloupů, ašery a bronzového hada. Tento text má formu sumáře, takže je možné, že pochází od pozdějšího pisatele. Ale i když verš 4. ve své současné podobě může pocházet z pozdější doby, můžeme se domnívat, že Chizkijáš podnikl reformu, která vyústila ve zničení kultického vybavení.²³³ Ovšem následující král Menaše ašery

²³¹ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 61

²³² REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 62; KAPELRUD, A., S., *Baal in the Ras Chamra Texts*, Copenhagen, 1952; POPE M., H., ROELLIG, W., „Syrien: Die Mythologie der Ugariter und Phönizier.“ In: Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*. Sv.1: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart: Ernst Klett, 1965, s.217-312

²³³ REED, W., L., 1949, s. 63; HANZOVÁ, A., Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu. *Bet-ab* v izraelském společenství. *Křesťanstvo, náboženství a společenská kohézia*, ed. HANESOVÁ, D.,

obnovil 2Kr 21,3,7. Opět se zdá, že tato část pochází z pera pozdějšího redaktora, ale může mít svůj základ ve starší tradici. Totiž z názoru Kittela a Benzingerova nevyplývá, že pasáž odsuzující Menašeho. Je dílem pozdějšího pisatele. Pasáž ukazuje na skutečnost, že za jeho vlády neexistovaly ašery.

Jistou zmínku o Ašeře máme za vlády krále Jóšijáše. 2Kr 23, 4-15 obsahuje několik zmínek o ašerách, které byly zničeny v Jeruzalémě a v Bét-elu. Během poslední čtvrtiny 7. století př. Kr. podnikl král Jóšijáš převratnou reformu. Protože jeho reformy nebyly pravděpodobně dlouhodobě úspěšné, přetrvala Ašera i nadále po nějakou dobu. Protože text Mišny se zmiňuje o Ašeře jako o stromu, který byl uctíván.²³⁴

Z výčtu biblických textů můžeme konstatovat, že symbol ašery byl obecným fenoménem izraelského náboženství. Kult Ašery prostupoval celou izraelskou společností, nebyl výlučný jen pro určitou skupinu společnosti.²³⁵ S. Olyan tvrdí, že kritika z pozice prorocké tradice pochází z 8. století př. Kr. a prorocké texty, které kritizují ašeru, jsou deuteronomistické nebo odvozené z deuteronomistických pasáží.²³⁶

Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Katedra evanjelikálnej teológie a misie, Banská Bystrica, 2008, s. 17-28

²³⁴ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 64; Také v NEUSNER, J., *Performing Israel's Faith. Narrative and Law in Rabbinic Theology*, Baylor Uni Press, 2005

Podle mišnaického traktátu *Avoda Zara* 3,5 je ašera zakázána, protože *ji zhotovily lidské ruce*. Podle tohoto textu je ašera jakýkoliv strom, pod kterým se nachází modla. Rabi Simon říká: „*Jakýkoliv strom, který je uctíván*.“ Mišnaický text podobně jako biblický text definuje ašeru jako mrtvý nebo živý strom. Některé posvátné stromy byly pravděpodobně předchůdci ašery. Symbol ašery se původně vyvinul z kultického užití skutečného stromu. U Mišnaických textů se pravděpodobně jedná o vliv fenoménu *posvátných hájů* v helénistickém náboženství. SMITH, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. paperback. William B. Eerdmans Publishing Company. Michigan 2002. str. 115: Tato interpretace zdůrazňuje myšlenku Albrighta, že hebrejský výraz *'elah* může pocházet z Ašeřina přídomku *'ilt* – bohyně. Jak hebrejský termín *'elah*, tak ugaritský termín *'ilt* jsou feminina sg. substantiva odpovídající maskulinním formám *'el* v hebrejštině a *'il* v ugaritštině. In: HANZOVÁ, A., *Posvátný v izraelském náboženství*, *Orientalia Antiqua Nova VII.*, Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Dryada, Plzeň, 2007, s. 75-82

²³⁵ SMITH, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. paperback. William B. Eerdmans Publishing Company. Michigan 2002. str. 109-110: Většina izraelské společnosti buď ašeru akceptovala, nebo se k ní nestavěla kriticky.

²³⁶ SMITH, M. S., s. 110: Prohibitivní texty týkající se ašery vycházejí z knihy Deuteronomium, kromě textu Ex 34,13. Ovšem tento text někteří badatelé včetně Olyana interpretují jako deuteronomistický dodatek, jiní jej vysvětlují jako ranou kritiku ašery. Biblická evidence týkající se ašery je důkazem toho, že ašera byla izraelským fenoménem, proto zde není zachována dichotomie: kult Jahveho versus kanaanské náboženství nebo versus lidové náboženství.

3.3 Význam תּוֹמֵז

Nejčastěji byly תּוֹמֵז situovány na vyvýšeninách. Tato skutečnost je dosvědčena mnoha texty Bible. Například král Saul se setkává s proroky, když scházel od תּוֹמֵז v Gibeat-elóhím. Šalomoun postavil posvátné návrší na hoře ležící na východ od Jeruzaléma. Posvátné návrší v Bét-elu se také pravděpodobně nacházela na vyvýšenině. Tyto reference pocházejí z různých období a všude se תּוֹמֵז vyskytuje na vyvýšenině. Ale ne všechny výskyty se váží na vyvýšená místa. Některé zmínky v knihách Královských ukazují na fakt, že se תּוֹמֵז vyskytovaly i ve městech Samaří a Judska. Typickým příkladem je 2Kr 17,9, kde se hovoří o tom, že byly postaveny ve všech městech. I v Jeruzalémě se nacházely תּוֹמֵז, vedle Jozuovy brány nalevo od vstupu do města. Také prorok Ezechiel se zmiňuje o תּוֹמֵז uvnitř města Ez 16, 15-25, tato pasáž velmi detailně popisuje תּוֹמֵז, jednalo se o zvláštní architektonický útvar. Ale prorok také uvádí výskyt תּוֹמֵז v nížině Ez 6,3. Také v údolí Ben Hinóm pravděpodobně na nějaké plošině byla postavena תּוֹמֵז.²³⁷

Protože text Hebrejské bible, hlavně deuteronomistické spisy, se více zabývají kritikou než popisem תּוֹמֵז, doklady o nich jsou spíše kusé. Avšak je zřejmé, že byly spojovány s pálením kadidla, obětováním, konzumací obětního jídla, modlitbou, sakrální prostitucí a obětováním dětí.²³⁸ Prorok Izajáš popisuje moábskou תּוֹמֵז v souvislosti s modlitbou. Ezechiel líčí, jak se na תּוֹמֵז Izraelci zabývali sakrální prostitucí. Deuteronomista popisuje rituály ustálenou jazykovou formou, že „*lid stále obětoval a páčil kadidlo na תּוֹמֵז*.“²³⁹ Není ovšem z toho jazyka jasné, zda se páčilo na nebo u תּוֹמֵז. Vezmeme-li v úvahu možnost, že se obětovalo přímo na תּוֹמֵז, pak plnila תּוֹמֵז funkci oltáře. Tuto možnost lze podpořit i některými biblickými texty.

V knihách Královských je mnoho míst, kde jsou vyjmenovány parafernálie pohanských kultů. V těchto seznamech jsou תּוֹמֵז spojovány s מַצְבֹּת, אֲשֵׁרִים a

²³⁷ VAUGHAN, P., H., *The Meaning of Bama in the Old Testament*, Cambridge University Press, London, 1974, s. 30; ZEVIT, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, Kontinuum, London, 2001

²³⁸ VAUGHAN, P., H., 1974, s. 31; FRIED, L., S., *The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation*, *JAOS*, Vol. 122, no. 3, 2002, s. 437-465

²³⁹ Tamtéž, s. 31; viz. 4. kap.

zpodobeninami.²⁴⁰ Ale navzdory častým zmínkám o obětech v knihách Královských nejsou oltáře nikde zahrnuty do těchto seznamů. Zmínka o מִזְבֵּחַ je pravděpodobně odkazem na oltář. To by znamenalo, že obě slova byla pro Deuteronomistu synonyma. Dalším synonymním textem je 1Kr 3,4. Z mnoha biblických pasáží vyplývá, že občas se obětovalo na návrší, a že v důsledku této praxe návrší fungovala jako synonymum k מִזְבֵּחַ.

LXX překládá posvátné návrší mnoha způsoby. Nejčastější řecký překlad je *tó hypselón*, asi padesátkrát. Avšak v sedmi případech je překlad *bomós*. Podle dostupné literatury je význam *bomós* termín označující vyvýšenou platformu-plošinu.²⁴¹ Podle Vaughana není *bomós* kultický předmět, ale je to předmět určitého tvaru, který sloužil jako podklad či podloží, platforma. Byl to tedy určitý stavebně architektonický prvek.²⁴² Avšak pro překladatele do řečtiny LXX *bomós* znamenal oltář nebo podloží-platformu, na které stál oltář. Byl to tedy kulticky zabarvený výraz. Toto potvrzuje i skutečnost, že pro překlad מִזְבֵּחַ asi dvacetkrát použili *bomós*. V každém tomto výskytu se jednalo o pohanské oltáře nikoliv o oltáře Hospodina.²⁴³ Výraz *tchysiastérón* je použito pro překlad מִזְבֵּחַ v LXX v knihách, které jsou součástí hebrejského kánonu.

Na jedenácti místech je zmíněna Ašera a posvátná návrší spolu a to výhradně v knihách Královských a Paralipomenon. Rituální nářízení Exodu a Deuteronomia neuvádějí termín מִזְבֵּחַ, ale lze předpokládat, že když byly zakázány kanaánské svatyně, byla také zakázána מִזְבֵּחַ.²⁴⁴ Objasnění vztahu Ašery a מִזְבֵּחַ je komplikováno skutečností, že מִזְבֵּחַ měla více významů. Někdy znamenala posvátné návrší ve smyslu vysokého kopce, kde byla snažší obrana Dt 32,13 a 33,29 nebo Iz 58,14. Nejčastěji bylo posvátné návrší označením místa uctívání-kultu 1S 9,13.19; 10,5; Ez 20,29. Ale posvátné návrší nebylo vždy vyvýšeným kopcem, nacházelo se i v údolích Jr 7,31 ;19,5; 32,35; Ez 6,3 a nebo i ve městech 1Kr 13,22; 2Kr 17,9.29 a 23,4. U Ámose Am

²⁴⁰ VAUGHAN, P., H., 1974, s. 32; GITTLEN, B., M., *Sacred Time Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2002

²⁴¹ VAUGHAN, P., H., 1974, s. 34; FRIED, L., S., *The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation*, *JAOS*, Vol. 122, no. 3, 2002, s. 437-465

²⁴² VAUGHAN, P., H., *The Meaning of Bama in the Old Testament*, Cambridge University Press, London, 1974, s. 34; RINGGREN, H., *Religions of the Ancient Near East*, SPCK, London, 1973

²⁴³ VAUGHAN, P., H., 1974, s. 35; ZEVIT, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, Kontinuum, London, 2001

²⁴⁴ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 46

7,9 jsou המָּזָבֵּת synonymem pro svatyně. Někdy המָּזָבֵּת označuje místo jindy zase kultické vybavení 1Kr 11,7; 14,23; Ez 6,3.

V každém případě, kde se Ašera a המָּזָבֵּת vyskytují spolu, jde o vybavení pohanského kultu. Ašery a posvátná návrší byla postavena za vlády Rechabeáma 1Kr 14,23, Hóšey 2Kr 17,10 a Menašeho 2Kr 21,3; 2Pa 33,3.19. Byla odstraněna za Ásy 2Pa 14,3, Jóšafata 2Pa 17,6, Chizkijáše 2Kr 18,4 a Jošijáše 2Kr 23,15 a 2Pa 34,3.

3.4 Význam מַצֵּבֵּת

V Bibli se nachází velmi zvláštní spojení Ašery a posvátného sloupu, sloup je zhotoven z kamene a ašera je zhotovena jako kůl ze dřeva. Pokud se ašera vyskytuje ve SZ společně s kamenným sloupem, pak odráží popularitu Ašery a potvrzuje teorii, že Ašera byla dřevěným kulem.²⁴⁵ V biblických textech se oba předměty vyskytují s ostatním vybavením pohanských kultů. Oba předměty byly zakázány Zákonem a oba byly zničeny judskými králi. Posvátný kůl a sloup se lišily v podobě a v kultické funkci.²⁴⁶

Z některých biblických textů vyplývá, že Ašera byla kultický předmět odlišný od tesané modly. V těchto biblických textech se výraz מַצֵּבֵּת objevuje jak v singuláru, tak v plurálu. Z těchto pasáží není jasné, zda מַצֵּבֵּת patřily Baalovi, Astarte, Ašeře nebo jinému božstvu. Ale je jisté, že zpodobeniny byly zhotovovány pro všechna božstva. Ašera byla zpodobena ve tvaru ženské postavy a to by ji řadilo do kategorie מַצֵּבֵּת . 2Kr 21, 7 hovoří o zpodobenině bohyně Ašery מַצֵּבֵּת הַאֲשֵׁרָה. Příběh v knize Soudců k.17. a 18. zachycují příběh Míky, který vlastnil tesanou a odlitou zpodobeninu. Sd 17, 5 popisuje, že Míka vlastnil מַצֵּבֵּת אֱלֹהֵי הַיָּם. Verš 4. hovoří, že Míka přinesl do domu מַצֵּבֵּת וּמַסֵּכָה. Pokud soukromé svatyně obsahovaly zpodobeniny, je pravděpodobné, že se nacházely i v chrámech. Takže je možné, že v době Menašeho znamenala tesaná modla Ašery zpodobeninu bohyně Ašery a tento předmět se zřejmě nazýval Ašera. Takže מַצֵּבֵּת הַאֲשֵׁרָה se může přeložit tesaná zpodobenina Ašery. Pokud Ašera

²⁴⁵ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 48

²⁴⁶ Tamtéž, s. 48-49

označovala jak zpodobeninu bohyně a také bohyni, autor v knize 2Kr 21, 7 nemusel rozlišovat mezi zpodobeninou a božstvem.²⁴⁷

Na rozdíl od posvátného sloupu se Ašera neobjevuje v příbězích patriarchů. Pravděpodobně z toho důvodu, že byla náboženským prvkem Izraelců až v době po obsazení země.²⁴⁸ A pokud text Ex 34,13 interpretujeme jako zákon daný Mojžíšem, pak tento text je nejranější zmínkou tohoto slova. Je ovšem možné, že tento biblický úsek je pozdějším textem sepsaným několik století po udávané smrti Mojžíše.²⁴⁹ Podobně i příběh o Gedeónovi v Sd 6,25n pochází velmi pravděpodobně z pozdější doby, než jak se zdá v koloritu příběhu. O Saulovi, Davidovi, Šalomounovi není řečeno, že by znali Ašeru, ačkoli o Šalomounovi se v Bibli uvádí, že uctíval Aštarot, božstvo Sidónanů 1Kr 11,5. První král, který je zmiňován v souvislosti s Ašerou, je Jarobeám, ale textem 1Kr 14,15 si nemůžeme být jisti, zda se jedná o první zmínku. Verš 23. té samé kapitoly obviňuje Jarobeáma, že dovolil svým poddaným, aby si vystavěli posvátná návrší, sloupy a Ašery na každém vrchu a pod každým zeleným stromem. Oba verše však patří k redakci, která zpracovala text v intencích Deuteronomia či deuteronomistické ideologie.²⁵⁰ Tato tendence je vyjádřena tím, že redaktor či redaktori v těchto pasážích přisouvali tuto zlou praxi - stavění Ašery a מַצְבֹּת - králi Jarobeámovi a Rechabeámovi. Text svědčí o uctívání Ašery už v 10. století př. Kr.. Biblické podání reformy krále Ásy je velmi stručné (1 Kr 15,9n), což je

²⁴⁷ REED, W., L., 1949, s. 51

²⁴⁸ REED, W., L., 1949, s. 59

²⁴⁹ Kniha Exodu (Ex 34, 13) zmiňuje problematiku posvátných sloupů a posvátných kůlů jen na jediném místě, a to v souvislosti s dobýváním nové země obsazené národy jako byly Emorejci, Kanaánci, Chetejsi, Perizejci, Chivejci a Jebúsejci. Ve verši 12. zakazuje Hospodin Izraeli uzavírat smlouvu s těmito národy a 13. veršem přikazuje zničit a pokácet posvátné sloupy a kůly. Alice L. Perlman se snažila zařadit tento text do jahvistické tradice, tedy do pramene J. Před vstupem do Kanaánu, v rané fázi izraelských dějin nebyl záznam o Ašeře, z toho vyplývá, že teprve po vstupu Izraele do Kanaánu se Izrael poprvé setkal s uctíváním posvátných kůlů. Perlman konstatuje, že pokud je toto pozorování z textu pravdou, potom musíme tento text datovat do doby po osídlení a před Deuteronomium. Podle Alice L. Perlman je pravděpodobné, že Ašera byla známa v Kanaánu ještě před vstupem Izraele do této země, byla známa už potomkům Izraele, kteří nesestoupili do Egypta, z toho může pochybovat o tom, že kult Ašery ocházel z Egypta. Velmi zajímavé je srovnání textu Ex 34,13 s textem z Dt 7,5. Proto se mnoho exegetů domnívá, že text Ex 34 je deuteronomistický dodatek.

Childs ve svém komentáři k Exodu vidí deuteronomistickou expanzi této redakce. Tuto část nazývá homiletickým úvodem ke smlouvě, která zdůrazňovala, aby se Izrael jasně oddělil od svých sousedů.

Verš 13. začíná spojkou, která dává verši emfatické spojení s předešlým veršem. Verš je přikázání, které je varováním, aby se Izrael od svého příchodu do Kanaánu nezapojoval do pohanských kultů okolních národů. V následujících verších text popisuje následky, které Izrael ponese, pokud přistoupí na uctívání jiných kultů. In: PETTEY, R., J., *Asherah. Goddess Of Israel*, Peter Lang Publishing, New York, 1990, str. 85; CHILDS, B., S., *Exodus a commentary*, SCM Press, London, 1974

²⁵⁰ REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 60

podle badatele Morgensterna vzor pro následné reformy Chizkijáše a Jóšijáše.²⁵¹ Morgenstern interpretuje Ašeru tak, že אֲשֶׁרָה není zpodoběním Ašery, ale samotného Hospodina. Domnívá se, že v době Šalomouna existovala jeho socha v Chrámu v Jeruzalémě, ale také že faraon Šešonk ji odnesl do Egypta jako svou kořist.²⁵² Maaka měla právě tuto sochu nahradit Ašerou, ale její syn Ása odstavil pod vlivem proroků svou matku od politické, kultické, moci a postu a zničil ji.²⁵³ Avšak podání o Šešonkově nájezdu na Judsko se nezmiňuje o odstranění Hospodinovy sochy, a ani není jisté, že Šalomoun postavil takovou sochu. Navíc אֲשֶׁרָה byla zhotovena Maakou ne pro Hospodina, ale pro Ašeru. Hřích tedy nebyl v tom, že zhotovili modlu zasvěcenou Hospodinovi, ale že umístili sochu-zpodobění bohyně do Hospodinova Chrámu. Je pravděpodobné, že za vlády krále Ásy byl poprvé kult bohyně Ašery nebo předmět tohoto jména oficiálně zavržen a odmítnut. Z této biblické pasáže není jasné, zda byl kult přejat ze Sýrie, nebo zda byl populární mezi lidem. Je zřejmé, že za panování Maaky byl kult tohoto božstva novinkou. Zpodobení tohoto božstva i jeho uctívání byly převzaty od lidu, který obojí velmi dobře znal.²⁵⁴

3.5 Další vybrané lexémy hebrejských idolatrických textů

3.5.1 קֶשֶׁף

Kořen²⁵⁵ se objevuje v Hebrejské bibli 46x, a to 16x v Pentateuchu, 6x v deuteronomistickém díle, 19x v prorocích; 1x v Žalmech; 1x v Chronistovi a 3x v Danielovi. Termín קֶשֶׁף se objevuje 28x: 1x Dt; 6x deuteronomistické dílo; 5x Jeremjáš; 8x Ezechiel; 1x Izajáš, Ozeáš, Nahum, Zacharjáš, Chronista; 3x Daniel.

²⁵¹ MORGENSTERN, *Amos Studies*, I, s. 256 IN REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 60

²⁵² REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, s. 60

²⁵³ Tamtéž, s. 60

²⁵⁴ Tamtéž, s. 61

²⁵⁵ Kořen *š-k-c* znamená *pohrdat, učinit ohavným*. Je etymologicky spojován s akkadským slovem *šaḡasu*, což znamená „hledět na někoho, na něco s odporem“. . In: KLEIN, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, Jerusalem, 1987

Dále se v biblickém textu nachází 21 výskytů v plurálu. Tento kořen patří do lexikálního pole jako nečistota.²⁵⁶ V deuteronomistické literatuře a v předexilních prorocích se vyskytuje ve spojení s uctíváním cizích božstev a model. Nejranější text je Oz 9, 10, v tomto textu je שִׁקְצִים Baal a ti co ho uctívají jsou שִׁקְצִים.

כַּעֲנָבִים בַּמִּדְבָּר, מִצְאָתִי יִשְׂרָאֵל--כַּבְּכוּרָה בְּתֵאֵנָה בְּרֵאשִׁיתָהּ, רְאִיתִי אֲבוֹתֵיכֶם
הִמָּה בָּאוּ בַעַל-פְּעוֹר, וַיִּנָּזְרוּ לִבְשֵׁת, וַיְהִיו שִׁקְצִים, כְּאֵהָבָם

*Jako hrozny na poušti našel jsem Izrael, jako prvotiny úrody fíkovníku, ty rané, viděl jsem otce vaše. Oni chodili za Baal-peórem a zasvětili se hanebnosti a stali se ohavnostmi jako to, co milovali.*²⁵⁷

Text Ozeáše upozorňuje na dlouhodobou praxi cizích kultů v severním Izraeli. Termín שִׁקְצִים “a stali se ohavnostmi” znamená, že se stali posluhovači kultů ohavných model.

V Deuteronomiu a knihách Královských שִׁקְצִים odkazuje na uctívání cizích bohů a model. Dt 7, 25-26 zakazuje touhu po zlatu a stříbře, kterým jsou zdobeny modly, toto se má považovat za hrůzu a ohavnost.

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם, תִּשְׂרֹפוּן בָּאֵשׁ; לֹא-תַחַמְדוּ כֶסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם
וְלִקְחֵתָם לָךְ--כִּן תִּנְקֹשׁ בּוֹ, כִּי תוֹעֵבֶת יִהְיֶה אֵלֹהֵיךָ הוּא
וְלֹא-תִבְיֵא תוֹעֵבָה אֶל-בֵּיתְךָ, וְהָיִיתָ חֹרֵם כָּמֹהוּ
שִׁקְצִן תִּשְׂקָצְנוּ וְתַעֲב תִּתְעַבְּנוּ, כִּי-חֹרֵם הוּא

Modly bohů jejich spalte ohněm. Nebudeš dychtit po stříbře a zlatě, které jsou na nich a nevezmeš si je, abys neupadl do pasti. Protože je to ohavnost Hospodinu Bohu tvému.

²⁵⁶ BOTTERWECK, G., J., RINGGREN, H., FABRY, HEINZE J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, vol. XIV, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2004

²⁵⁷ Oz 9, 10 slovesa, která se vyskytují v tomto verši jsou: našel jsem מִצְאָתִי, kal perfekta (nacházel jsem); viděl jsem רְאִיתִי, kal perfekta (vídával jsem); chodívali הִמָּה בָּאוּ, kal perfekta; a zasvětili se , וַיִּנָּזְרוּ, nifal s waw konsekutivním v imperfektu; a stali se וַיְהִיו, nifal s waw konsekutivním v imperfektu;

*A nepřineseš hnusnou modlu do domu svého, aby ses nedostal pod klatbu jako ona. Naprosto si to oškliv a zcela tím opovrhuj, protože je pod klatbou.*²⁵⁸

Dt 29, 16 používá שְׁקוּצִיָּהֶם a גְּלִלְיָהֶם za označení model, které Izrael spatřil mezi národy.

וַתִּרְאוּ, אֶת-שְׁקוּצִיָּהֶם, וְאֵת
, גְּלִלְיָהֶם--עֵץ וְאֶבֶן, פָּסָף וְזָהָב אֲשֶׁר עִמָּהֶם

*A viděli jste jejich ohavné a hnusné modly, dřevo a kámen, stříbro a zlato, které (jsou) s nimi.*²⁵⁹

V kontextu budování nebo ničení posvátných návrší שְׁקָץ odkazuje na cizí bohy, například na Milkóma שְׁקָץ Amónců (1Kr 11, 5.7; 2Kr 23, 13).

וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה--אֲחֵרֵי עֲשֵׂת רֶתֶת, אֶל־הַיְצֵד נִים
אֲחֵרֵי מֶלֶכ־ם, שְׁקָץ עַמ־נִים

*A chodil Šalomoun za Ašoretou, bohyní Sidóňanů a za Milkómem, hnusnou modlou Amónců.*²⁶⁰

וְאֵת-הַבַּמֹּת אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי יְרוּשָׁלַם, אֲשֶׁר מִימִין לְהַר-הַמִּשְׁחִית
אֲשֶׁר בְּנָה שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל לְעֲשֵׂת רֶתֶת שְׁקָץ צִיד נִים
וְלְקַמֹּשׁ שְׁקָץ מוֹאָב, וְלְמֶלֶכ־ם תוֹעֵבֶת בְּנֵי-עַמּוֹן--טַמְאָה, הַמֶּלֶךְ

*A ta posvátná návrší, která (jsou) naproti Jeruzalému, na jih od Hory Zkázy, která postavil Šalomoun, král Izraele Ašoretě, ohavné modle Sidóňanů a Kemóšovi, ohavné modle Moábců a Milkómovi, hnusné modle synů Amónových, znečistil král.*²⁶¹

²⁵⁸ Dt 7, 25-26 sloveso „mít v opovržení, opovrhovat“ שְׁקָץ se vztahuje k tesaným modlám פְּסִילֵי, stejně sloveso v pielu „mít za ohavnost“ חָעַב,

²⁵⁹ Dt 29, 16 výraz גְּלִלְיָהֶם hnusné modly jejich

²⁶⁰ 1Kr 11, 5

Kemóš ץקשׁ Moábců a Astarte צקשׁ Sidóňanů, toto jsou příklady, kde ץקשׁ označuje určitého boha. 2Kr 23, 24 שקוצים slouží jako kolektivní termín pro kultické hodnostáře a předměty, které byly odstraněny Jóšijášem. V deuteronomistickém díle odkazuje ץקשׁ na všechny projevy kanaánského náboženství, tedy na bohy, sochy nebo kult. Jediný srovnatelný výskyt je v 2Pa 15, 8, kde se říká, že Ása odstranil všechny שקוצים z Judska a Benjamína, to znamená eliminace pohanského kultu a všeho, co s tím souvisí.

V knize Jeremiáš se termín שקוצים vyskytuje 5x v souvislosti s modlami nebo jejich kultu Jr 7, 30; 32, 34, což znamená buď kultické předměty nebo kultické praktiky spojované s těmito modlami. Jer 4, 1b může odkazovat buď na modly nebo na kultické praktiky. Jr 13, 27 fráze שקוצים obsahuje takové pohoršlivé skutky jako smilstvo a prostituce na návrších na venkově.

Ezechiel spojuje שקוצים s modlami Ez 7, 20 וצלמי תועב'תם שקוציהם a také v Ez 20, 7-8. Podobně jako v Jer další výskyty odkazují jak na modly, tak i na jejich uctívání. Žádný další prorok nezdůrazňuje tak jasně jako Ezechiel spojení mezi rituální nečistotou, ohavností v Izraeli. Prorok kombinuje kněžské a deuteronomistické užití kořene š-k-c použitím výrazu צקשׁ a שקוצים. V Ez 8, 10 je k popisu kultických reliéfů použit jazyk z Dt 4, 17-18, které vidí prorok v Chrámu. Greenberg poznamenává, že tento verš popisuje zobrazení zakázaných zvířat. Tato zobrazení nerepresentují jen modly, ale také ohavná zvířata.²⁶²

V Danielovi se צקשׁ vyskytuje 3x ve spojení s ohavností zpusťování, která se udála v Chrámu za Antiocha Epifana.²⁶³

²⁶¹ 2Kr 23, 13

²⁶² BOTTERWECK, G., J., RINGGREN, H., FABRY, HEINZE J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, vol. XIV, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2004

²⁶³ Da 9, 27; 11, 31; 12, 11

3.5.2 פֶּסֶל

Tento termín označuje *zpodobení, tesanou sochu*.²⁶⁴ Je užito v pěti kontextech Hebrejské bible, ve vyprávěních, v textech týkajících se kultické reformy, v polemických textech, v textech zaměřujících se na neizraelská božstva a kultické praktiky, v prohibitivních textech týkajících se soch a zpodobení. Objevuje se výlučně v náboženské sféře. פֶּסֶל je nejběžnější termín, který je spojován v Hebrejské bibli s modlami. Jsou to texty spojované se zákazem soch a zpodobení, texty zabývající se cizími kulty. Mezi tyto texty řadíme také text Dekalogu (Dt 5). V textu Dekalogu se פֶּסֶל objevuje spolu s výrazem zpodobení תְּמוּנָה. Jde o to, že Zákon nařizuje zákaz jakéhokoliv zpodobení Hospodina, jakoukoliv tesanou modlu, na níž by byl vyobrazen Hospodin.

לֹא-תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל, כָּל-תְּמוּנָה

“Neuděláš si tesanou modlu, jakékoliv zpodobení...”²⁶⁵

Za nejznámější text ve SZ, kde se zmiňuje פֶּסֶל je příběh Menašeho a kde termín označuje kultickou podobu Ašery, kterou Menaše zhotovil. Texty používají výraz pro kultickou zpodobeninu.

וַיִּשֶׂם, אֶת-פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָשָׂה--בְּבֵית

אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֶל-דָּוִד וְאֶל-שָׁלֹמֹה בְּנֵוֹ

בְּבֵית הַגָּדוֹל וּבִירוּשָׁלַם. אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי מִכָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשִׁים אֶת-שְׁמִי לְעוֹלָם

“A postavil tesanou modlu Ašery, kterou zhotovil, v Chrámu, o kterém řekl Hospodin Davidovi a Šalomounovi: V tomto domě a v Jeruzalémě, který jsem vyvolil ze všech izraelských kmenů, postavím navěky své jméno.”²⁶⁶

²⁶⁴ Kořen *p-s-l* znamená *tesat-vytesat, rýt-vyrýt (dlátem)*. . In: KLEIN, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, Jerusalem, 1987

²⁶⁵ Dt 5, 8

²⁶⁶ 2Kr 21, 7; (2Pa 33, 7)

Text proroka Nahuma Na 1, 14 je chápán jako řeč proti Menašemu. Výraz **פְּסֵל וּמִסְכָּה** se vztahuje na tuto kultickou sochu nebo zpodobení.²⁶⁷

מִבֵּית אֵל הַיָּד אֲכָרִית פְּסֵל וּמִסְכָּה

“...Z domu tvých bohů vyhladím tesanou i litou modlu...”²⁶⁸

Spojení **פְּסֵל וּמִסְכָּה** je velmi důležitý, protože má řídicí roli v sémantickém vývoji výrazu **פְּסֵל**, vyskytuje se také v – Dt 27, 15; Sd 17, 3-4; Sd 18, 14.

אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פְּסֵל וּמִסְכָּה תוֹעֵבַת יְהוָה

“Proklet bud’ muž, který si učiní tesanou či litou modlu, ohavnost pro Hospodina.”²⁶⁹

הִידְעָתֶם כִּי יֵשׁ בְּבֵתַיִם הָאֵלֶּה אֶפֹּד וּתְרָפִים וּפְסֵל וּמִסְכָּה

“Zdalipak víte, že je v těchto domech efód, domácí bůžek, tesaná a litá modla...”²⁷⁰

3.5.3 תְּמוּנָה

Termín znamená *ztvárnění, zpodobení*.²⁷¹ Výraz se vyskytuje ve SZ pouze 10x, především se zákazem zpodobenin. Vyskytuje se v obou verzích Dekalogu (Ex 20, 4; Dt 5, 8). Výraz se také objevuje v Dt 4, kde zakazuje zpodobeniny. V této souvislosti se běžně objevuje ve spojení s **פְּסֵל** (Ex 20, 4; Dt 4, 16; Dt 5, 8).²⁷²

V Ex 20, 4 se objevují oba termíny **נֶכֶל-תְּמוּנָה**, **פְּסֵל**, a znamenají dva různé předměty. Dt uchovává původní verzi Dekalogu, která chápe zákaz zpodobenin jako výklad

²⁶⁷ BOTTERWECK, G., J., RINGGREN, H., FABRY, HEINZE J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, vol. XIV, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2004

²⁶⁸ Na 1, 14

²⁶⁹ Dt 27, 15

²⁷⁰ Sd 18, 14

²⁷¹ Někteří termín odvozují z kořene *m-v-n* nebo *m-j-n*, což znamená *vyrobit, vytvořit*. Jiní se drží odvození od *t-m-n*, tedy významu *zobrazovat*. Odvozenina je také *temunija*, čemuž odpovídá řecký termín *eidylion* – malý obrázek. . In: KLEIN, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, Jerusalem, 1987

²⁷² S. 689

prvního článku Dekalogu. V tomto kontextu Ex 20, 4 פֶּסֶל označuje modlu zhotovenou řemeslníkem, umělcem.

3.5.4 גלולים

Patří ke skupině termínů vyjadřujících polemiku s modlami. Je používáno ve spojení s dalšími termíny v této skupině a to v textech Dt 29, 16; Ez 20, 7; 30, 13; 37, 23. Pravděpodobně pochází z kněžských kruhů v Jeruzalémě a to kvůli svému spojení s nečistotou, v Ez a Dtr ve většině případů označuje cizí bohy.

V Ez se גלולים používá k označení idolatrie, kterou Izrael spáchal v minulosti a v exilu. Slovo je použito v prorockých demonstracích, které obsahují ohlášení soudu a zdůvodnění soudu. Hlavním důvodem soudu je, že se Judsko obrátilo zpět ke גלולים (Ez 6, 8-10; 8, 10; 16, 36) a tento soud ukončí uctívání model. Ez 6, 11-14 se setkáváme s výrokem, že idolatrie je v Judsku ohavností Hospodinu. Toto kultické slovo se používá v Dt, Jer a Ez jako definice synkretistických forem uctívání, které jsou cizími kultury.²⁷³ Důraz knihy Ez na znečištění ukazuje na základní téma izraelských dějin, kterým je střetávání Hospodina s modlami.²⁷⁴

Text Lv 26, 30 má souvislost s knihou Ezechiel, protože užívá גלולים pro tesané zpodobeniny Kanaánu, které se nacházely ve svatyních na posvátných návrších.

נתראו, את-שקוציהם, ואת, גלליהם--עץ ואבן, כסף וזהב אשר עמיהם

“A viděli jste jejich ohavné modly a jejich hnusné modly, dřevo a kámen, stříbro a zlato, které mají.”²⁷⁵

ואמר אליהם, איש שקוצי עיניו השליכו, ובגלולי מצרים, אל-תטמאו

„Nato jsem jim řekl: každý ohavné modly od svých očí odvrhněte a bůžky egyptskými se neposkvrňujte.”²⁷⁶

²⁷³ S. 3

²⁷⁴ BOTTERWECK, G., J., RINGGREN, H., FABRY, HEINZE J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, vol. XIV, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2004

²⁷⁵ Dt 29, 16

²⁷⁶ Ez 20, 7

כֹּה-אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה, וְהָאֲבֹדְתֵי גִלּוּלִים וְהַשְׁבֵּתֵי אֱלִילִים מִנְּךָ

“Proto praví Panovník Hospodin: Ostraním bůžky a odklidím nicotnosti z Memfidy.”²⁷⁷

וְלֹא יִטְמְאוּ עוֹד, בְּגִלּוּלֵיהֶם וּבְשִׁקּוּצֵיהֶם, וּבְכֹל, פִּשְׁעֵיהֶם

“A neznečistí se už svými bůžky, svými ohavnými modlami ani žádnými svými přestoupeními.”²⁷⁸

וְהַשְׁמַדְתִּי אֶת-בָּמֹתֵיכֶם, וְהִכַּרְתִּי אֶת-תְּמֻנֵיכֶם

וְנָתַתִּי אֶת-פְּגָרֵיכֶם, עַל-פְּגָרֵי גִלּוּלֵיכֶם; וְנָעְלָה נַפְשִׁי, אֶתְכֶם

“A zničím vaše posvátná návrší, vyhladím vaše kadidlové oltáře a dám vaše mrtvolky na mrtvolky vašich bůžků a zoškliví si vás má duše.”²⁷⁹

תַּרְפִּים 3.5.5

Termín se objevuje v Hebrejské bibli 15x a ve většině případech označuje nějaký druh domácích bůžků.²⁸⁰ Gn 31, 19; Sd 18, 14; 1S 15, 23; 1S 19, 13; 2Kr 23, 24; Ez 21, 26; Oz 3, 4; Oz 10, 2. Forma slova je v plurálu, i když slovo označuje jednu zpodobeninu (1S 19, 13).

וַתִּקַּח מִיכָל אֶת-הַתְּרָפִים, וַתְּשֵׂם אֵל-הַמָּטָה, וְאֵת כְּבִיר הָעֵזִים, שָׁמָּה מִרְאֵשׁ תְּיֹ; וַתְּכַס, בְּבָגָד

“A vzala Míkal domácího bůžka a položila ho do postele a roušku z kozí srsti položila do hlav a přikryla oděvem.”

²⁷⁷ Ez 30, 13

²⁷⁸ Ez 37, 23

²⁷⁹ Lv 26, 30

²⁸⁰ Podle Neubauera a dalších se vztahuje k výrazu *refaim*, což byl název pro předizraelské obyvatele Kanaanu a jméno vyhynulé rasy obrů. V plurálu označoval termín *stíny, duchy a duchy mrtvých*. . In: KLEIN, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, Jerusalem, 1987

Není dostatečně jasné, zda forma תְּרָפִים se v průběhu izraelských tradic nezměnila. Gn 31, 34 ukazuje, že předměty byly relativně malé velikosti, protože se daly uschovat v sedle.

וְרָחֵל לָקְחָה אֶת-הַתְּרָפִים, וַתִּשְׂמֶם בְּכַר הַגָּמֶל--וַתִּשָּׁב עָלֵיהֶם

„A Ráchel vzala domácí bůžky, vložila je do velbloudího sedla a posadila se na ně...“²⁸¹

Další zmínka o vzhledu תְּרָפִים se nachází s 1S 19, 11-17. Mohlo jít o určité kultické masky, které představovaly lidskou hlavu. תְּרָפִים označovalo materiální předmět, který mohl ležet na posteli nebo vedle ní. Z tohoto textu vyplývá, že tento předmět mohl mít antropoidní vzhled nebo se také mohlo jednat o smotanou kozí srst. Byl to pravděpodobně předmět denní potřeby. Funkce תְּרָפִים je již naznačena v textech Gn 31 a 1S 19. Z příběhu Ráchel a Míkal se ukazuje, že תְּרָפִים se nacházely na poměrně nejasném místě, ale jejich nepřítomnost byla okamžitě patrná. I když si Lában všiml jejich zmizení, musíme předpokládat, že Ráchel počítala s určitým zpožděním. תְּרָפִים se nacházely v tmavé modlitební komoře a z textů vyplývá, že תְּרָפִים označovalo domácí božstva. A můžeme je považovat za tradici v izraelském náboženství, tedy že označovaly bůžky předků. תְּרָפִים představovaly sochy, které zobrazovaly předky. Byla jim připisována uzdravující moc a mohly také sloužit jako varovné znamení, že se v domě vyskytovala nemoc.

Také se objevují ve veřejném kultu Sd 17-18; Oz 3, 4. Tyto texty zmiňují terapim společně s efódem. Efód nahradil původní kombinaci תְּרָפִים a archou, společně s archou תְּרָפִים fungovaly jako svatyně. Oz 3, 4 zmiňuje efód a תְּרָפִים v rámci náboženství severního Izraele. תְּרָפִים a efód se také objevují v souvislosti s domácí svatyní Míky Sd 17-18, proto mohly být součástí standardního vybavení chrámů ve starověké Palestině.²⁸²

וַיַּעֲשֶׂהוּ פֶסֶל וּמַסֵּכָה, וַיְהִי, בְּבַיִת מִיְכָיָהוּ

²⁸¹ Gn 31, 34

²⁸² BOTTERWECK, G., J., RINGGREN, H., FABRY, HEINZE J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, vol. XIV, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2004

וְהָאִישׁ מִיכָה, לוֹ בַּיִת אֶל־הֵימ; וַיַּעַשׂ אֶפֹד, וַתְּרָפִים

“a zhotovil mu tesanou modlu a litou modlu a byla v domě Míkajáše. A ten muž Míka měl dům bohů a zhotovil si efód a domácího bůžka.”²⁸³

V souvislosti s efódem mohlo mít תְּרָפִים věštickou funkci. Všechny relevantní biblické texty tuto interpretaci připouštějí, jinak svědčí text 1S 19. I příběh Ráchel v Genesis 31 má souvislost s divinací.

Podle textu Ezechiele se babylónský král dotazoval תְּרָפִים, aby obdržel věštbu ohledně svého vojenského tažení. Jednalo se tedy o velmi běžnou věštickou techniku. Vzhled תְּרָפִים jako sošek podtrhuje jejich věštickou roli. Jsou zmiňovány v souvislosti s reformou krále Jóšijáše, který dal odstranit mimo jiné i domácí bůžky תְּרָפִים .

וְגַם אֶת-הָאֲבוֹת וְאֶת-הַיְדֻעֹנִים וְאֶת-הַתְּרָפִים וְאֶת-הַגִּלְלִים וְאֶת כָּל-הַשִּׁקְצִים

אֲשֶׁר נִרְאוּ בְּאֶרֶץ יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלַם--בְּעֵר, י' אֲשִׁיָּהוּ

“A také ty, kdo vyvolávají duchy zemřelých, a věštce, domácí bůžky a všechny ohavné modly, které byly vidět v Judsku a Jeruzalémě, Jóšijáš vyhladil.”²⁸⁴

Podle Graye byly תְּרָפִים spojovány se sochami Ašery a Aštarte, které byly nalezeny v Palestině. Tyto sochy fungovaly jako תְּרָפִים a byly používány v rituálech plodnosti.²⁸⁵ Především však תְּרָפִים představovaly předky.

²⁸³ Sd 17, 4-5

²⁸⁴ 2K 23, 24

²⁸⁵ GRAY, J., *1 and 2 Kings*, s. 745; BECK, P., *TAJ* 17, 1990, s. 289-290

4. CHARAKTERISTIKA JUDSKÝCH KRÁLŮ VE SCHÉMATU AUTORŮ KNIH KRÁLOVSKÝCH

4.1 Obecná charakteristika

Léta mezi rozdělením království a obdobím judského vazalství byla všeobecně stabilní. Ekonomická a sociální napětí, která vznikla spolu s monarchií, trvala i v tomto období, ale nikdy nenabyla takové intenzity, aby ohrožovala monarchický systém judského státu. Společenské instituce se i nadále vyvíjely a adaptovaly na nové podmínky. Kultický život v Judsku v předasyrském období reflektoval dynamické, ale v zásadě sociálně stabilní prostředí. Tak jak se vyvíjely sociální faktory, tak se vyvíjelo i náboženské chápání. Relativně stabilní společenský vývoj tohoto období připravil cestu pro náhlé změny za asyrské éry, a to obzvláště kultické reformy podněcené deuteronomistickým hnutím. Pochopení oficiálního kultu v předasyrském Judsku je klíčem k pochopení deuteronomistické reformy v asyrském období. Jasný obraz předasyrské kultovní praxe ukazuje na to, co vedlo k reformám a co podtrhlo jejich radikální charakter.²⁸⁶ Achaz vyvolal v Judsku krizi, kterou musela vyřešit Chizkijášova protodeuteronomistická reforma.

Forma a obsah hodnocení králů periodizuje historii judského království do tří hlavních období. První je od Rechabeáma k Chizkijášovi, druhé od Menašeho k Jóšijášovi, třetí od Joachaze k Sidkijášovi. Ačkoliv není jisté, zda to odpovídá redakční práci, přesto však zachycuje důležité historické momenty v historickém vědomí deuteronomistické školy.²⁸⁷ Deuteronomistické hodnocení judských králů v období od Rechabeáma k Chizkijášovi vykresluje pozitivní obraz davidovské dynastie. Hodnocení monarchie však není jednoznačné, např. někteří králové jsou na jedné straně chváleni za věrnost Hospodinovu kultu, a na straně druhé obviňováni za odpadlictví od Hospodinova kultu. Hodnocení králů před Chizkijášem slouží dvojímu účelu k odhalení nesprávných kultických praktik a k potvrzení věčného vyvolení

²⁸⁶ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 62; FRICK, F., S., *The formation of the state in ancient Israel: a survey of models and theories*, Sheffield, Decatur, 1985; GARBINI, G., *History and Ideology in Ancient Israel*, SCM Press LTD, London, 1989

²⁸⁷ LOWERY, R., H., 1991, s. 63

dauidovské dynastie Hospodinem.²⁸⁸ Autoři knih Královských začínají charakteristiku Judského království obecnou formulí, již nacházíme v popisu vlády krále Rechabeáma, *וַיַּעַשׂ יְהוּדָה הַרְעָ, בְּעֵינֵי יְהוָה*.²⁸⁹ Formule se nevztahuje přímo na krále Rechabeáma, ale na Judsko. Vysvětlení této fráze máme v následujícím verši, který mohl pocházet z jiné redakční školy, v níž chtěl autor vysvětlit svou formulaci z předešlého verše 1Kr 14, 22. Následné vysvětlení se týká také posvátných návrší *בְּמֹת*, kde je popsán ucelenější obraz kultů na posvátných návrších.

*וַיִּבְנוּ גַם-הַמֶּהָלָה לְהֵם בְּמֹת וּמִצְבוֹת, וְאֲשֵׁרִים, עַל-כָּל-גְּבָעָה גֵב הָהָ, וְתַחַת כָּל-עֵץ רַעֲנָן*²⁹⁰

Autor pokračuje v interpretaci své první formule a dodává, že Juda činil modlářské praktiky podle okolních národů. Opakuje se motiv Deuteronomisty „*činění ohavností podle pronárodů*“, toto je formule označující cizí náboženské prvky v izraelském náboženství.

*וְגַם-קִדְשׁ, הָיָה בְּאֶרֶץ: עָשׂוּ, כְּכֹל הַתּוֹעֵבוֹת הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה, מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*²⁹¹

„*A opět smilníci byli v zemi, činili všechny ohavné věci těch pronárodů, které vydědil (vyhostil) Hospodin před syny Izraele.*“

Z následujících devíti králů, kteří vládli v období mezi Rechabeámem a Achazem, jsou pouze tři z nich hodnoceni negativně:

וַיִּלֶךְ, בְּכָל-חַטֹּאת אֲבִיו אֲשֶׁר-עָשָׂה לְפָנָיו

*וְלֹא-הָיָה לְבָבוֹ שְׁלֵם עִם-יְהוָה אֱלֹהֵי הָאָרֶץ, כְּלָבֵב דָּוִד אֲבִיו*²⁹²

*וַיִּלֶךְ בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ בֵּית אַחָאָב--כִּי בֵּית אַחָאָב הָיָה לְאִשָּׁה; וַיַּעַשׂ הַרְעָ, בְּעֵינֵי יְהוָה*²⁹³

וַיִּלֶךְ, בְּדֶרֶךְ בֵּית אַחָאָב, וַיַּעַשׂ הַרְעָ בְּעֵינֵי יְהוָה, כְּבֵּית אַחָאָב

²⁸⁸ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 63

²⁸⁹ 1Kr 14, 22 „*A činil Juda to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodina).*“

²⁹⁰ 1Kr 14, 23 „*A stavěli tam sobě posvátná návrší a posvátné sloupy a posvátné kůly na každém vyvýšeném pahorku a pod každým stromem úrodným (plodným).*“

²⁹¹ 1Kr 14, 24; termín *וְהַתּוֹעֵבוֹת* označuje kultickou osobu provozující prostituci (sg.m.); termín *וְהַתּוֹעֵבוֹת* označuje ohavnou, hnusnou, odpornou věc nebo zvyk (pl.,fm.,st. con.)

²⁹² 1Kr 15, 3-4 (král Abijám), „*A chodil ve všech hříších otce svého, které činil před ním a nebylo srdce jeho cele s Hospodinem, jeho Bohem, jako srdce Davidovo, otce jeho.*“

²⁹³ 2Kr 8, 18-19 (král Joram), „*A chodil po cestě králů izraelských tak, jak činil dům Achaba (činili na dvoře Achaba), protože Achabova dcera byla jeho ženou a činil to, co je zlé u Hospodina*“ (často se překládá frází: *co je zlé v Hospodinových očích*)

²⁹⁴כִּי חָתַן בֵּית-אֲחָאָב, הוּא

Ve frázích, které charakterizují krále negativně, se opakuje motiv zlých skutků, „hříchů“, jež jsou ve dvou frázích spojovány s linií izraelských králů, zvláště pak s dvorem, „domem“ krále Achaba.

Dalších šest králů je hodnoceno pozitivně.

²⁹⁵וַיַּעַשׂ אָסָא הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה, כְּדָוִד, אָבִיו

²⁹⁶וַיִּלְךְ, בְּכָל-דֶּרֶךְ אָסָא אָבִיו--לֹא-סָר מִמֶּנּוּ: לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה

²⁹⁷וַיַּעַשׂ יְהוֹאָשׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה, כָּל-יָמָיו

²⁹⁸וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה--כִּי, לֹא כָדָד אָבִיו

²⁹⁹וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה, אֲמַצְיָהוּ אָבִיו

³⁰⁰וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה: כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה עֲזַיָּהוּ אָבִיו, עָשָׂה

Tato kladná hodnocení jsou spojena s tematikou kultických כַּמּוֹת, která se provozovala i za dnů „věrných“ králů.

²⁹⁴ 2Kr 8, 27 (král Achazjáš) „A chodil po cestě domu Achabova, a činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodina) jako dům Achabův, protože zetěm domu Achaba on.“

²⁹⁵ 1Kr 15, 11-14 „A činil Ása to, co je správné v Hospodinových očích jako David, otec jeho.“

²⁹⁶ 1Kr 22,43-44 (král Jóšafát) „A chodil po všech cestách Ásy, otce svého, neodvrátil se od nich, aby činil to, co je správné v Hospodinových očích.“

²⁹⁷ 2Kr 12, 3-4 „A činil Jóáš to, co je správné v očích Hospodinových po všechny své dny...“

²⁹⁸ 2Kr 14, 3-4 (král Amasjáš) „A činil to, co je správné v očích Hospodinových, ne jako David, otec jeho ...“

²⁹⁹ 2Kr 15, 3-4 (král Azarjáš) „A činil to, co je správné v očích Hospodinových stejně tak, jak to činil Amasjáš, otec jeho.“

³⁰⁰ 2Kr 15, 34-35 (král Jótam) „A činil to, co je správné v očích Hospodinových činil stejně jako činil Uzijáš, otec jeho.“

substantivum s předložkou ve významu adverbia místa	verbum, participium, piel, pl. m.	עוד + הַ člen + substantivum, sg. m.	verbum, perfektum, kal, 3.os.pl.+ ל' א' záporka	רק, אך, + הַ člen + substantivum, pl. fem.
בְּמֹת	מְזַבְּחִים	עוֹד הָעַם	ל' א-סְרוּ:	³⁰¹ אַךְ הַבְּמוֹת,
בְּמֹת	וּמְקַטְרִים,	עוֹד הָעַם	ל' א-סְרוּ:	³⁰² רַק הַבְּמוֹת,
בְּמֹת	מְזַבְּחִים	עוֹד הָעַם	ל' א-סְרוּ:	³⁰³ רַק הַבְּמוֹת,
בְּמֹת	וּמְקַטְרִים,	עוֹד הָעַם	ל' א סְרוּ	³⁰⁴ רַק הַבְּמוֹת,
בְּמֹת	מְזַבְּחִים וּמְקַטְרִים, מְזַבְּחִים וּמְקַטְרִים, מְזַבְּחִים וּמְקַטְרִים,	עוֹד הָעַם	ל' א-סְרוּ:	³⁰⁵ רַק הַבְּמוֹת,
			verbum, perfektum, kal, 3.os.pl.+ ל' א' záporka	waw+ substantivum, pl. fem.
		רַק לְבַב-אֶסָּא, הִזְיָה שְׁלֹם עִם-יְהוָה--כָּל-יָמָיו	ל' א-סְרוּ;	³⁰⁶ וּבְמוֹת,

³⁰¹ 1Kr 22, 44

³⁰² 2Kr 12, 4

³⁰³ 2Kr 14, 4

³⁰⁴ 2Kr 15, 4

³⁰⁵ 2Kr 15, 35

³⁰⁶ 1Kr 15, 14

³⁰⁷ וְבָמֹת, ל' א-סָרו; רַק לְבַב-אֶסָא, הִיָּה שְׁלֵם עִם-יְהוָה--כָּל-יָמָיו
³⁰⁸ אֲךָ הַבָּמֹת, ל' א-סָרו: עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמִקְטָרִים, בְּבָמֹת
³⁰⁹ רַק הַבָּמֹת, ל' א-סָרו: עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמִקְטָרִים, בְּבָמֹת
³¹⁰ רַק הַבָּמֹת, ל' א-סָרו: עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמִקְטָרִים, בְּבָמֹת
³¹¹ רַק הַבָּמֹת, ל' א-סָרו--עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמִקְטָרִים, בְּבָמֹת
³¹² רַק הַבָּמֹת, ל' א-סָרו: עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמִקְטָרִים, בְּבָמֹת

V textech se opakuje fráze וְבָמֹת, ל' א-סָרו--עוֹד „*ovšem ta posvátná návrší nebyla odstraněna*“ . Nachází se ve všech zmíněných textech. Dále následuje formule עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים „*dál lid obětuje*“, tato chybí jen v 2Kr 15, 34-35. A text se uzavírá dalším konstatováním בְּבָמֹת וּמִקְטָרִים, „*a pálí kadidlo na posvátných návrších.*“ Praxe posvátných návrší byla běžnou skutečností, v níž Izrael žil a s níž se i ztotožňoval, jak bude v práci pojednáno dále. Praxe pohanských kultů i lokálních kultů Hospodina je tedy neustále reflektována, zvláštností autorova textu je, že tato praxe není v rozporu s kladnou charakteristikou krále, a tudíž není překážkou Hospodinovu kultu.

Mohli bychom se domnívat, že udržování posvátných míst by mohlo narušit dobrou pověst těchto králů, ale nebylo to dostatečným argumentem pro jejich odsouzení. Judští králové sice mohli udržovat kultický provoz v zemi na בָּמֹת, stále však mohli být dobří „*v očích Hospodina*“. Deuteronomista mezi těmito králi zmiňuje vyvýšené místo pro bohoslužbu pouze ve spojení s oněmi monarchy, kteří činili „*správné skutky v očích Hospodinových*“. Uvádí dvojnásobný počet dobrých králů nežli králů špatných v období mezi Rechabeámem a Achabem. Uctívání na posvátných návrších pokračovalo a je zajímavé, že je zmíněno pouze ve spojení s „*dobrymi*“ králi. Zatímco dobří králové v tomto období jsou kritizováni jen proto, že nezrušili posvátná

³⁰⁷ 1Kr 15, 14 (Ása) „*A posvátná návrší nebyla odstraněna, ovšem srdce Ásovo bylo cele s Hospodinem všechny jeho dny.*“

³⁰⁸ 1Kr 22, 44 (Jóšafat) „*Ovšem posvátná návrší nebyla odstraněna, dál lid obětoval a páčil kadidlo na posvátných návrších.*“

³⁰⁹ 2Kr 12, 4 (Jóaš) „*Ovšem posvátná návrší nebyla odstraněna, dál lid obětoval a páčil kadidlo na posvátných návrších.*“

³¹⁰ 2Kr 14, 4 (Amasjáš) „*Ovšem posvátná návrší nebyla odstraněna, dál lid obětoval a páčil kadidlo na posvátných návrších.*“

³¹¹ 2Kr 15, 4 (Azarjáš) „*Ovšem posvátná návrší nebyla odstraněna, dál lid obětoval a páčil kadidlo na posvátných návrších.*“

³¹² 2Kr 15, 35 (Jótam) „*Ovšem posvátná návrší nebyla odstraněna, dál lid obětoval a pilil kadidlo na posvátných návrších.*“

návrsí, zlí potvrzují platnost vyvolení davidovské dynastie. Obě dvě skupiny králů mají zdůraznit skutečnosti, že se Hospodin rozhodl vyvolit Davidovu dynastii a že se rozhodl změnit kultický status quo *odstranit posvátná návrsí*.

Počínaje vládou krále Achaza se v knihách Královských setkáváme s kladným hodnocením pouze u dvou králů - Chizkijáše a Jóšijáše. Další formulace a hodnocení sedmi záporných králů jsou představena jako následovnictví předchůdců a králů izraelských, činících „zlé skutky“ a opětné zdůrazňování vyvolení davidovské dynastie.

וְלֹא-עָשָׂה הַיְשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה אֵל־הַיּוֹ--בְּדוֹד אָבִיו וְנִלְךְ, בְּדַרְךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל³¹³

וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה--כְּתוֹעֵב תַּת, הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה, מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל³¹⁴

וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה, כְּאֲשֶׁר עָשָׂה, מִנְּשֵׂא אָבִיו³¹⁵

וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה, אָבִי תִּיּוֹ³¹⁶

וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה, אָבִי תִּיּוֹ³¹⁷

וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה, אָבִיו³¹⁸

וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה, יְהוֹיָקִים³¹⁹

Hodnocení krále Achaza, Menašeho a Amóna pochází z podobného záměru Deuteronomisty, totiž snahy tyto krále vykreslit jako kulticky nespolehlivé a nevěrné Hospodinovu kultu. Achazovy zlé činy jsou vysvětleny praxí kultu Móleka. Menašeho zlé činy jsou spojeny s obnovou pohanských kultů a posvátných návrsí, Amónovy s pokračováním kultické praxe z dob jeho otce Menašeho. Celý rámeček těchto hodnocení tak zapadá do předešlého schématu.

³¹³ 2Kr 16, 2-3 (král Achaz), „A nečinil to, co je správné u Hospodina (v očích Hospodinových) jako David jeho otec. A chodil po cestě králů izraelských.“

³¹⁴ 2Kr 21, 2 (král Menaše), „A činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodina) podle ohavnosti pronárodů, které vyhostil Hospodin před syny Izraele.“

³¹⁵ 2Kr 21, 20 (král Amón), „A činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodinových) tak, jako činil Menaše otec jeho.“

³¹⁶ 2Kr 23, 32 (král Jóachaz) „A činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodinových) zcela tak, jak činili otcové jeho.“

³¹⁷ 2Kr 23, 37 (král Jójakím) „A činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodinových) zcela tak, jak činili otcové jeho.“

³¹⁸ 2Kr 24, 9 (král Jójakín) „A činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodinových) zcela tak, jak činil otec jeho.“

³¹⁹ 2Kr 24, 19 (král Sidkijáš) „A činil to, co je zlé u Hospodina (v očích Hospodinových) zcela tak, jak to činil Jójakím.“

Negativní hodnocení následovníků krále Jóšijáše musí zřejmě pocházet z jiné redakce, neboť po formulaci přichází informace o dění v Judsku. Neobjevuje se zde Deuteronomistovo ideologicky zaměřené vysvětlení, co jsou a nejsou „zlé činy“.

Kladné hodnocení Chizkijáše a Jóšijáše nestojí na historických událostech. Jejich kladné hodnocení je spojeno s centralizací Hospodinova kultu a, ačkoliv se oba zmítali v bouřlivých mezinárodních vztazích a vedli vzpurnou vazalskou politiku, za níž byli kritizováni opozičními stranami, jsou pisatelem vykresleni kladně.

³²⁰ וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכְלֵל אֲשֶׁר-עָשָׂה, דָּוִד אָבִיו

³²¹ וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה; וַיֵּלֶךְ, בְּכָל-דְּרָכָי דָּוִד אָבִיו

³²⁰ 2Kr 18, 3 (král Chizkijáš), „A činil to, co je správné u Hospodina (v očích Hospodinových) zcela tak, jak to činil David jeho otec.“

³²¹ 2Kr 22, 2 (král Jóšijáš), „A činil to, co je správné u Hospodina (v očích Hospodinových) a chodil po všech cestách Davida otce svého.“

4.2 Deuteronomistické schéma judských králů³²²

ÚVODNÍ FORMULE

- 1. chronologie nástupnictví judských králů v závislosti na chronologii panování izraelských králů
- 2. důraz na linii judské dynastie
- 3. nástupnický věk krále
- 4. délka vlády
- 5. jméno a původ královny matky

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. činy krále
- 2. následování kultu
- 3. králova konkrétní kultická praxe

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ – KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 1. informace o mezinárodní situaci
- 2. informace o judské vnitrostátní situaci
- 3. informace o Chrámu a kultu Hospodina
- 4. další informace vykreslující činy a vládu krále

ZÁVĚREČNÁ FORMULE

- 1. odkaz na ostatní činy a příběhy krále
- 2. všeobecně předpokládaná znalost těchto činů a příběhů a odkaz na *Knihu letopisů králů judských*
- 3. pohřební formule
- 4. nástup následníka trůnu

³²² Jednotlivé body, které se v příběhu jednotlivých králů nevyskytují jsou v diagramech vynechány.

ÚVODNÍ FORMULE

- 1. בשנת שבע-עשרה שנה, לפקח בן-רמליהו.
- 2. מלך אֶחָז בן-יוֹתָם, מלך יהודה.
- 3. בן-עשרים שנה, אֶחָז בְּמָלְכוֹ.
- 4. ויש-עשרה שנה, מלך בירוּשָׁלַם.

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. וְלֹא-עָשָׂה הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֵי--בְּדָוִד אָבִיו.
- 2. וַיֵּלֶךְ, בְּדַרְךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל.
- 3. וְגַם אֶת-בְּנוֹ, הָעֵבִיר בָּאֵשׁ, כֵּת עֲבוֹת הַגּוֹיִם. וַיִּזְבַּח וַיִּקְטֹר בַּבָּמוֹת, וַעֲלֵה-הַגְּבְעוֹת, וַתַּחַת, כָּל-עֵץ רַעְעָן.

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ –
KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 1. אִז יַעֲלֶה רָצִין מֶלֶךְ-אָרָם וּפְקַח בֶּן-רַמְלִיָּהוּ מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם--לְמַלְחָמָה; וַיִּצְרֻו, עַל-אֶחָז, וְלֹא יָבִלּוּ, לְהַלְחֵם בַּעַת הַהִיא, הַשִּׁיב רָצִין מֶלֶךְ-אָרָם אֶת-אֵילַת לְאָרָם, וַיִּנְשַׁל אֶת-הַיְהוּדִים מֵאֵילוֹת; וְאֲרָמִים (וְאֵד מִים), בָּאוּ אֵילַת, וַיִּשְׁבּוּ שָׁם, עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּשְׁלַח אֶחָז מַלְאָכִים, אֶל-תְּגִלַת פִּלְסֵר מֶלֶךְ-אַשּׁוּר לֵאמֹר, עֲבֹדְךָ וּבְנֶךָ, אֲנִי עֹלֶה וְהוֹשַׁעְנִי מִפֶּן מֶלֶךְ-אָרָם, וּמִפֶּן מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, הַקּוֹמִים, עָלַי וַיִּשַׁח אֶחָז אֶת-הַבְּסֹף וְאֶת-הַזֹּהֵב, הַנִּמְצָא בַּיַּת יְהוָה, וּבָא צְרוֹת בַּיַּת הַמֶּלֶךְ; וַיִּשְׁלַח לְמֶלֶךְ-אַשּׁוּר, שִׁחָד וַיִּשְׁמַע אֵלָיו, מֶלֶךְ אַשּׁוּר, וַיַּעַל מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶל-דְּמִשְׁק וַיַּתְפֹּשֶׂה וַיִּגְלֶה קִירָה; וְאֶת-רָצִין, הַמֵּית וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ אֶחָז לְקִרְאֵת תְּגִלַת פִּלְאֶסֶר מֶלֶךְ-אַשּׁוּר, דּוֹמֶשֶׁק וַיִּרְא אֶת-הַמִּזְבֵּחַ, אֲשֶׁר בְּדִמְשֶׁק; וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ אֶחָז אֶל-אוּרִיָּה הַכֹּהֵן אֶת-דְּמוֹת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת-תְּבִנֹתָיו--לְכָל-מַעֲשָׂהוּ וַיִּבֹא הַמֶּלֶךְ מְדַמְשֶׁק, וַיִּרְא הַמֶּלֶךְ אֶת-הַמִּזְבֵּחַ; וַיִּקְרַב הַמֶּלֶךְ עַל-הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעַל עָלָיו וְאֵת הַמִּזְבֵּחַ הִנֵּחַ שָׁת, אֲשֶׁר לְפָנָי יְהוָה, וַיִּקְרַב מֵאֵת פְּנֵי הַבַּיִת מִבְּיַן הַמִּזְבֵּחַ וּמִבְּיַן בַּיַּת יְהוָה; וַיִּתֵּן אֶת-עַל-יָרֵךְ הַמִּזְבֵּחַ, צְפוּנָה וּמִזְבֵּחַ הִנֵּחַ שָׁת יְהוָה-לִי, לְבַקֵּר וַיִּקְצֹץ הַמֶּלֶךְ אֶחָז אֶת-הַמִּסְגְּרוֹת הַמְּכוֹנֹת וַיִּסֹּר מֵעֲלֵיהֶם וְאֶת-(-) הַפִּיֶר, וְאֶת-הַיָּם הוֹרֵד מֵעַל הַבְּקָר הִנֵּחַ שָׁת אֲשֶׁר תַּחְסִייה; וַיִּתֵּן אֶת-עַל מַרְצֶפֶת אֲבָנִים וְאֶת-מִסַּד (מוֹסַד) הַשִּׁבְת אֲשֶׁר-בְּנוֹ בַּבַּיִת וְאֶת-מְבוֹא הַמֶּלֶךְ הַחִיצוֹנָה--הַסֵּב, בַּיַּת יְהוָה: מִפְּנֵי, מֶלֶךְ אַשּׁוּר

ZÁVĚREČNÁ FORMULE

- 1. וְיִתֵּר דְבָרֵי אֶחָז, אֲשֶׁר עָשָׂה.
- 2. וְיִתֵּר דְבָרֵי אֶחָז, אֲשֶׁר עָשָׂה.
הֵל' א-הֵם כְּתוּבִים, עַל-סֵפֶר דְבָרֵי הַיָּמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה
- 3. וַיִּשְׁכַּב אֶחָז עִם-אֵב תָּיו.
וַיִּקְבֹּר עִם-אֵב תָּיו בְּעִיר דָּוִד
- 4. וַיִּמַּלְךְ חִזְקִיָּהוּ בְּנוֹ, מִחֲתָתָיו.

ÚVODNÍ FORMULE

- 1. וַיְהִי בַשָּׁנָה שְׁלֹשׁ, לְהוֹשִׁיעַ בֶּן-אֵלֶּה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל.
- 2. מֶלֶךְ חֲזַקְיָה בֶן-אֲחִיז, מֶלֶךְ יְהוּדָה.
- 3. בֶּן-עֲשָׂרִים וְחֲמֵשׁ שָׁנָה, הָיָה בְּמִלְכוֹ.
- 4. וְעֲשָׂרִים וְחֲמֵשׁ שָׁנָה, מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם.
- 5. וְשֵׁם אָמוֹ, אֲבִי בֵת-זְכַרְיָה.

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר, בְּעֵינֵי יְהוָה, כִּכֹּל אֲשֶׁר-עָשָׂה, דָּוִד אָבִיו.
- 2. בֵּיהוָה אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל, בְּטָח.
- 3. וַיִּדְבַק, בֵּיהוָה, ל' אֶסֶר, מֵאֲחֵרָיו; וַיִּשְׁמַר, מִצְוֹתָיו.
- אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה, אֶת-מֹשֶׁה וְנָחִיָּה יְהוָה עִמּוֹ, כִּכֹּל אֲשֶׁר-צִוָּה יִשְׂכִּיל

וַיִּקְרַע, אֶת-בְּגָדָיו; וַיִּתְכַּסּ בַּשָּׂק, וַיָּבֵא בַּיִת יְהוָה

וַיִּקַּח חֲזַקְיָהוּ אֶת-הַסְּפָרִים מִיַּד הַמַּלְאָכִים, וַיִּקְרָאם
וַיַּעַל בַּיִת יְהוָה, וַיִּפְרָשֶׂהוּ חֲזַקְיָהוּ לִפְנֵי יְהוָה
וַיִּתְפַּלל חֲזַקְיָהוּ לִפְנֵי יְהוָה

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ –
KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 1. וַיִּמְרֹד בְּמֶלֶךְ-אֲשׁוּר, וְל' אַ עֶבְדוֹ
הוּא-הִכָּה אֶת-פְּלִשְׁתִּים עַד-עֵנָה, וְאֶת-גְּבוּלֶיהָ
מִמְּגִדָּל נוֹצְרִים, עַד-עִיר מִקְצָר

עָלָה שְׁלֹמֹנָאֶסֶר מֶלֶךְ-אֲשׁוּר, עַל-יְשׁוּ מְרוֹן--וַיִּצַר עֲלֶיהָ
וַיִּגַּל מֶלֶךְ-אֲשׁוּר אֶת-יִשְׂרָאֵל, אֲשׁוּרָה

עָלָה סַנְחֶרִיב מֶלֶךְ-אֲשׁוּר עַל כָּל-עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת--וַיִּתְּשֵׁם
וַיִּשְׁלַח חֲזַקְיָה מֶלֶךְ-יְהוּדָה אֶל-מֶלֶךְ-אֲשׁוּר לְכִישָׁה

וַיִּשֶׂם מֶלֶךְ-אֲשׁוּר עַל-חֲזַקְיָה מֶלֶךְ-יְהוּדָה
שְׁלֹשׁ מֵאוֹת כֶּפֶר-כֶּסֶף, וְשֵׁלֹשִׁים, כֶּפֶר זָהָב

עַתָּה הִנֵּה כְּטַחַת לֶךְ עַל-מִשְׁעַנֵּת הַקֶּנֶה הַרְצוּץ הַזֶּה, עַל-מִצְרַיִם

וַיִּסַּע וַיֵּלֶךְ, וַיָּשָׁב סַנְחֶרִיב מֶלֶךְ-אֲשׁוּר; וַיָּשָׁב, בְּנִינְוָה
וַיְהִי הוּא מִשְׁתַּחֲוֶה בַּיִת נֶסֶר דָּ אֱלֹהֵי, וְאֶדְרֵמֶלֶךְ וְשֹׂרְאָצָר
הִבְהוּ בַחֲרִב, וְהִמָּה נְמִלְטוּ, אֶרְיָ אֶרְבֹּט
וַיִּמְלֹךְ אֶסֶר-חַדָּן בְּנוֹ, שְׁחַתְיָו

4.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-
3.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-
2.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-
1.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-

ZAVREČNA FORMULE

4.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-
3.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-
2.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-
1.	ገጽ ፩ ላይ ያለውን ስርዓት ለማሟላት ለሚያስፈልጉት ሰው ስም ማሳሰብ።	-

INFORMACE POSKYTNUTE Z AUTOROVYCH PRAMENU -
 KRONIK JUDSKYCH KRALU

1. informace o mezinarodni situaci
 2. o vnitřní situaci, vnitřní dějství, vnitřní dějství
 3. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství
 4. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství

CHARAKTERISTIKA
 KRÁLE TYKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

1. o vnitřní situaci, vnitřní dějství, vnitřní dějství
 2. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství
 3. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství

UVODNÍ FORMULE

3. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství
 4. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství
 5. vnitřní dějství, vnitřní dějství, vnitřní dějství

ZÁVĚREČNÁ FORMULE

- 1. וַיִּתֵּר דְּבָרֵי מִנְּשָׂה וְכָל-אֲשֶׁר עָשָׂה, וְחִטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא
- 2. הֲלֹא-הֵם כְּתוּבִים, עַל-סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה
- 3. וַיִּשְׁכַּב מִנְּשָׂה עִם-אֶבְתָּיו, וַיִּקְבֹּר בְּגוֹן-בֵּיתוֹ בְּגוֹן-עֲזָא
- 4. וַיִּמְלֹךְ אָמוֹן בְּנוֹ, תַּחֲתָיו

Amón

ÚVODNÍ FORMULE

- 3. בֶּן-עֲשָׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה, אָמוֹן בְּמַלְכוּתוֹ
- 4. וּשְׁתַּיִם שָׁנִים, מָלַךְ בִּירוּשָׁלַם
- 5. וְשֵׁם אִמּוֹ, מִשְׁלֶמֶת בַּת-חֲרוּץ מִן-יִטְבָּה

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. וַיַּעַשׂ הַרְעָה, בְּעֵינֵי יְהוָה, בְּאֲשֶׁר עָשָׂה, מִנְּשָׂה אִבּוֹ
- 2. וַיִּלְךְ, בְּכָל-הַדָּרֶךְ אֲשֶׁר-הִלְךְ אִבּוֹ
- 3. וַיַּעֲבֹד, אֶת-הַגִּלְגָּלִים אֲשֶׁר עֲבָד אִבּוֹ, וַיִּשְׁתַּחֲוֶה, לָהֶם
וַיַּעֲזֹב, אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵי אֶבְתָּיו
וְלֹא הִלְךְ, בְּדַרְכֵי יְהוָה

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ – KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 2. וַיִּקְשְׂרוּ עֲבָדֵי-אָמוֹן, עֲלָיו
וַיִּמְיתוּ אֶת-הַמֶּלֶךְ, בְּבֵיתוֹ
וַיָּבֵן, עִם-הָאֲרָץ, אֶת כָּל-הַקְּשָׁרִים, עַל-הַמֶּלֶךְ אָמוֹן
וַיִּמְלִיכוּ עִם-הָאֲרָץ אֶת-יִ'אֲשִׁיהוּ בְּנוֹ, תַּחֲתָיו
וַיַּעֲזֹב, אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵי אֶבְתָּיו; וְלֹא הִלְךְ, בְּדַרְכֵי יְהוָה

ZÁVĚREČNÁ FORMULE

- 1. וַיִּתֵּר דְּבָרֵי אָמוֹן, אֲשֶׁר עָשָׂה: הֲלֹא-הֵם כְּתוּבִים
עַל-סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה
- 2. וַיִּתֵּר דְּבָרֵי אָמוֹן, אֲשֶׁר עָשָׂה: הֲלֹא-הֵם כְּתוּבִים
עַל-סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה
- 3. וַיִּקְבֹּר אִתּוֹ בְּקַבְרָתוֹ, בְּגוֹן-עֲזָא
- 4. וַיִּמְלֹךְ יִ'אֲשִׁיהוּ בְּנוֹ, תַּחֲתָיו

ני' אמר חלקיהו הפ' הו הגדול
על-שפון הס' פר, ספר התורה מצאתי, בבית יהנה
וניגד שפון הס' פר, למלך

וניצמד המלך על-העמוד ניכרות את-הברית לפני יהנה

- 3. ניצו המלך את-חלקיהו הפ' הו הגדול ואת-כ' הני המשנה, ואת-ש' מרי הסף.
להוציא מהיכל יהנה, את כל-הכלים העשויים לבעל ול'אשה
לכל צבא השמים; וישקפם מחוץ לירושלם.
בשדמות קדרון, ונשא את-עפרם, בית-אל

- 4. ניצו המלך, את-כל-העם לאמר, עשו פסח
ליהנה אל' היכם--בכתוב, על ספר הברית הנה

נקמה הו ל'א-הנה לפני מלך, אשר-שב אל-יהנה
בכל-לכבו ובכל-נפשו ובכל-מא' דו--ככל, תורת מ'שה
ואתקרו, ל'א-קם כמה הו

ZÁVĚREČNÁ FORMULE

- 1. ככל, תורת מ'שה
- 2. ויתר דברי י'אשיהו, וכל-אשר עשה
הל'א-הם כתובים, על-ספר דברי הימים--למלכי יהודה
- 3. וירפיהו עבדיו מת, ממגדו, ויבאהו ירושלם.
ויקברהו בקברתו
- 4. יקח עם-הארץ, את-יהואחז בן-י'אשיהו.
וימשחו אותו וימליכו אותו, תחת אביו

ÚVODNÍ FORMULE

- 3. בן-עשרים ושלש שנה, יהואחז בּמלכו
- 4. ושלשה חדשים, מלך בירושלם
- 5. נשם אמו, חמוטל בת-ירמיהו מלכנה

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. ויעש הרע, בעיני יהוה
ככל אשר-עשו, אב תיו

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ –
KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 1. ויאסרהו פרעה נכיה ברבקה בארץ חמת
במלך (ממלך) בירושלם
ויתן-ע נש, על-הארץ, מאה כפר-כסף, וכפר זקב
וּמלך פרעה נכיה את-אלקים בן-יאשיהו
תחת יאשיהו אביו, ויסב את-שמו, יהויקים
- 2. ואת-יהואחז לקח, ויבא מצרים וימת שם

ÚVODNÍ FORMULE

- 3. בן-עשרים וחמש שנה, יהויקים במלכו
- 4. ואחת עשרה שנה, מלך בירושלם
- 5. ושם אמו, זבדה (זבדה) בת-פדיה מן-רומה

CHARAKTERISTIKA
KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. ויעש הרע, בעיני יהוה, ככל אשר-עשו, אב תיו
- 2. אך על-פי יהוה, היתה ביהודה, להסיר, מעל פניו--בחס את מנשה, ככל אשר עשה וגם דם-הנקי אשר שפך, וימלא את-ירושלם דם נקי ול'א-אבה יהוה, לסלח

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ –
KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 1. בימיו עלה, נבכדנאצר מלך בבל ויהי-לו יהויקים עבד של ש שנים, וישב וימרד-בו וישלח יהוה בו את-גדודי כשדים ואת-גדודי ארם ואת גדודי מואב, ואת גדודי בני-עמון וישלחם ביהודה, להאבדו כדבר יהוה--אשר דבר, ביד עבדיו הנביאים ול'א-ה'סוף עוד מלך מצרים, לצאת מארצו פי-לקח מלך בבל, מנחל מצרים עד-נהר-פרת כל אשר היתה, למלך מצרים
- 2. והפסוף והזקב, נתן יהויקים לפרעה--אך העריך את-הארץ לתת את-הפסוף על-פי פרעה ה' איש כערפו, נגש את-הפסוף ואת-הזקב את-עם הארץ לתת, לפרעה נכ'ה

ZÁVĚREČNÁ FORMULE

- 1. וַיִּתֵּר דְבָרֵי יְהוֹנָדָּאִים, וְכָל-אֲשֶׁר עָשָׂה
הֵלֵא-הֵם כְּתוּבִים, עַל-סֵפֶר דְבָרֵי הַיָּמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה
- 2. וַיִּתֵּר דְבָרֵי י' אֲשֵׁיָהוּ, וְכָל-אֲשֶׁר עָשָׂה
הֵלֵא-הֵם כְּתוּבִים, עַל-סֵפֶר דְבָרֵי הַיָּמִים--לְמַלְכֵי יְהוּדָה
- 3. וַיִּשְׁכַּב יְהוֹנָדָּאִים, עִם-אֵבֶתָיו
- 4. וַיִּמָּלֵךְ יְהוֹיָכִין בְּנוֹ, מִחֲמַתּוֹ

ÚVODNÍ FORMULE

- בן-שִׁמְנֹה עֶשְׂרֵה שָׁנָה, יְהוֹיָכִין בְּמֶלְכוֹ. 3.
- וְשֵׁלֶשָׁה חֳדָשִׁים, מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם. 4.
- וְשֵׁם אָמוֹ, נְחֻשְׁטָא בַת-אַלְנָתָן מִירוּשָׁלַם. 5.

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. וַיַּעַשׂ הָרַע, בְּעֵינֵי יְהוָה. 1.
כִּכְלֹ אֲשֶׁר-עָשָׂה, אָבִיו

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ –
KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 2. בַּעַת הַהִיא--עֵלָה (עָלוּ) עֲבָדֵי נְבֻכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ-בָּבֶל, יְרוּשָׁלַם. 2.
וְתַב־אֶהְעִיר, בְּמִצּוֹר
וַיִּבֹא אֶבְנֵי נְבֻכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ-בָּבֶל
עַל-הָעִיר; וְעַבְדָּיו, צָרִים עָלֶיהָ
וַיֵּצֵא יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ-יְהוּדָה, עַל-מֶלֶךְ בָּבֶל
הוּא וְאָמוֹ, וְעַבְדָּיו וְשָׂרָיו וְסָרִיסָיו
וַיִּשְׁחֹ אֶת-מֶלֶךְ בָּבֶל, בַּשָּׁנָה שְׁמֹנֶה לְמַלְכוֹ
וַהֲגִלָּה אֶת-בְּיָרוּשָׁלַם וְאֶת-כָּל-הַשָּׂרִים וְאֶת-כָּל-גְּבוּרֵי הַחֵיל
עֹשֵׂה (עֹשֶׂה) אֲלָפִים גּוֹלָה, וְכָל-הַחֶרֶשׁ, וְהַמְּסַגֵּר
לֹא נִשְׁאַר, וַיִּלְתְּ דָלַת עִם-הָאָרֶץ
וַיִּגַּל אֶת-יְהוֹיָכִין, בְּבָבֶל; וְאֶת-אִם הַמֶּלֶךְ וְאֶת-נָשֵׁי הַמֶּלֶךְ,
וְאֶת-סָרִיסָיו, וְאֶת אוֹלֵי (אֵלֵי)
הָאָרֶץ, הוֹלִיךְ גּוֹלָה מִירוּשָׁלַם, בְּבָבֶל
וְאֶת כָּל-אֲנָשֵׁי הַחֵיל שְׂבַעַת אֲלָפִים
וְהַחֶרֶשׁ וְהַמְּסַגֵּר אֶלֶף--הַכֹּל
גְּבוּרִים עֹשֵׂי מְלָחָמָה; וַיְבִיאֵם מֶלֶךְ-בָּבֶל גּוֹלָה, בְּבָבֶל
וַיִּמְלֶךְ מֶלֶךְ-בָּבֶל אֶת-מַתְנִיָה דָדוּ

תַּחֲתָיו; וַיִּסַּב אֶת-שְׁמוֹ, צְדַקְיָהוּ

וַיְהִי בְשָׁלֹשִׁים וְשֶׁבַע שָׁנָה, לְגָלוּת יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ-יְהוּדָה
בַּשָּׁנִים עֶשְׂרֵה חֹדֶשׁ, בְּעֹשְׂרִים וְשֶׁבַע לַחֹדֶשׁ
וַיָּשָׂא אֶת-מֶלֶךְ בָּבֶל בַּשָּׁנָה מְלָכוֹ
אֶת-רֹאשׁ יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ-יְהוּדָה--מִבֵּית כְּלָא

- 3. ניוצא משם, את-כל-אוצרות בית יהנה, ואוצרות בית המלך; ויקצץ את-כל-קלי הזקב אשר עשה של מ'ה מלך-ישראל קהיכל יהנה, באשר, דבר יהנה

ÚVODNÍ FORMULE

- 3. בן-עשרים ואחת שנה, צדקיהו במלכו.
- 4. ואחת עשרה שנה, מלך בירושלם.
- 5. ושם אמו, חמיטל (חמוטל) בת-ירמיהו מלבנה.

CHARAKTERISTIKA

KRÁLE TÝKAJÍCÍ SE KULTICKÉ PRAXE

- 1. ויעש הרע, בעיני יהוה. ככל אשר-עשה, יהויקים.
- 2. כי על-אף יהנה, היתה בירושלם וביהודה. עד-השלו א'תם, מעל פניו וימרד צדקיהו, במלך בבל.

INFORMACE POSKYTNUTÉ Z AUTOROVÝCH PRAMENŮ – KRONIK JUDSKÝCH KRÁLŮ

- 1. ויתפשו, את-המלך, ויעלו א'תו אל-מלך בבל, רבלתה. וינדברו אתו, משפט ואת-בני, צדקיהו, שחטו, לעיניו ואת-עיני צדקיהו, עור, ויאסרהו בנחשתים, ויבאהו בבל ויהי בשנת התשיעית למלכו, בח'דש העשירי בעשור לח'דש. בא גבכדנאצר מלך-בבל הוא וכל-חילו על-ירושלם. ויסחן עליה; ויבנו עליה דיק, סביב וקב'א העיר, במקצור, עד עשתי עשרה שנה למלך צדקיהו. בתשעה לח'דש, ויחזק הרעב בעיר ול'א-היה לחם, לעם הארץ ותבקע העיר, וכל-אנשי המלחמה הלילה דרך שער בין הח'מים אשר על-גן המלך, וכשדים על-העיר סביב; וילך, דרך הערבה וירדפו חיל-כשדים אחר המלך וישגו א'תו בערבות ירחו וכל-חילו--גפ'צו, מעליו.

5. KULTICKÉ REFORMY V POLITICKÝCH KONCEPCÍCH JUDSKÉHO VAZALSKÉHO STÁTU

5.1 Koncepce mezinárodní smlouvy Asýrie a Judska

Mezinárodní smlouva nebyla jen politickým konceptem, ale lze ji zařadit i do sféry náboženské. Smlouvy byly uzavírány ve jménu bohů, kteří byli jejich garanty. Porušení smlouvy proto nebylo jen politickým aktem, ale i náboženským prohřeškem, urážkou božstva suveréna - Asýrie. Suverén byl pak vykonavatelem božího trestu a spravedlnosti nad vzbouřeným vazalem. Kult a náboženství tedy utvářely politický a národní charakter svých stoupenců. Politika byla v Asýrii chápána jako náboženská aktivita. Úkolem asyrského krále bylo šířit vládu asyrského božstva Aššura expanzivní politikou, ostatní státy a jejich božstva měla být podřízena Aššurovi. Válečná tažení proti vzbouřeným vazalům byla náboženským podnikem. Některé národy starověkého Předního východu měly jasnou představu o tom, co tvoří základ jejich národní jednoty a co je odlišuje od ostatních národů. Takovéto pojetí identity nemuselo mít vztah k historické skutečnosti. Izraelské kmeny a následně i monarchie jsou příkladem lidu s jasnou identitou, jejíž základy máme doloženy pouze z literatury náboženského charakteru. Jejich tradice se vyznačovaly dvěma faktory, jež tvořily základ jednoty a odlišnosti od ostatních. Podle vlastního pojetí byly izraelské kmeny potomky jednoho praotce. Se svým bohem Hospodinem vytvořily exklusivní smlouvu. Izraelci cítili národní vědomí, jež bylo založeno na konceptu společného původu a separaci od ostatních národů na dodržování vlastních tradic a zákonů. Izraelská víra měla hluboké kořeny ve své kmenové historii. Asyřané, jak víme, nebyli založeni na kmenovém principu, víra v původ ze společného praotce tedy nebyla součástí jejich identity. Neexistovala také žádná tradice konkrétní smlouvy Asyřanů s jejich božstvy. Ačkoliv v asyrské identitě hrál významnou roli bůh Aššur, nemůžeme ho nazvat národním bohem.³²³ Asyřané sami sebe nikdy neposuzovali za exkluzivní národ, od počátku

³²³ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 125; GRESSMANN, H., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin, Leipzig, 2nd ed., 1927; LIVERANI, M., *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995; POSTGATE, N., J., *Assyria: the Home Provinces*, in: LIVERANI, Mario, *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995, s. 1-17; van SOLDT, W., H., *Ethnicity in Ancient Mesopotamia, Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1-4 July 2002*, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2005

akceptovali obchodování s jinými národy jako základní prvek života, na rozdíl od Izraelců, v tom neviděli žádný problém, a podobně tomu bylo i v případě manželství. Lidé z různých částí Předního východu putovali do Asýrie, usazovali se zde jako farmáři, řemeslníci, obchodníci nebo vojáci a do Asýrie se plně integrovali. Asyřané děkovali svým božstvům za to, že jsou kolébkou veškerého známého světa.

Jednotícím prvkem asyrské identity byl jazyk a náboženství.³²⁴ Aššurovi byla připisována nadřazenost v určité zemi, která se pak jmenovala země Aššur-Asýrie. Aššurova kolébka zahrnovala celý civilizovaný svět, úlohou krále bylo šířit a udržovat Aššurovu svrchovanost. V asyrském myšlení byl Aššur nezávislý a oddělený od svého lidu a své země. Nebyl s nimi také vázán žádnou smlouvou. Mohl však svůj lid zahrnout a potrestat.³²⁵ Politicky byla Asýrie po mnoha staletí stabilní velmocí. Občas se vyskytovaly tendence krále odstranit, nejsou však známy žádné případy lidové vzpoury nebo pokusů radikálně změnit společenské instituce. Politická stabilita byla jak reflexí, tak důsledkem stabilního a celistvého základu asyrské společnosti. Asyřané mající velmi pestrou etnickou historii, si byli vědomi svého smíšeného etnického původu. Viděli, že pocházejí z národů nacházejících se mimo Asýrii a že neustále mezi sebe přijímali nová etnika. Politika deportací hrála velkou roli v utváření charakteristické etnické pestrosti Asýrie.³²⁶

Bohové byli přímo zapojeni do mezinárodních vztahů a států, jejichž osud pak posléze určovali. Dohlíželi také na mezinárodní vztahy, podobně jako na běžné životní osudy lidí. Válka či mír, vše se odehrávalo z vůle bohů. Válečná tažení byla výsledkem boží iniciativy, což je jedním z aspektů starověkého myšlení sdílející názor, že bohové vykonávají svou autoritu nad lidmi, kontrolují je a určují jejich osudy a že všechny události jsou božsky předurčeny.³²⁷ Bůh nařídil zničit nepřátelské země, nic se nemohlo stát bez jeho souhlasu. Bohové sami vlastnili právo zahájit válku. Před jejím zahájením se vyhledal boží souhlas, neboť bez něj by se takový podnik považoval za bezbožný a nelegitimní. To lze demonstrovat na příkladu krále Aššurnasirpala II., kdy o bitvě rozhodla bohyně Ištar.³²⁸ Aššurnasirpal tvrdil, že bůh Aššur mu nařídil, aby si podmanil a ovládl země a nebezpečné horské regiony. Aššurbanipal připustil, že

³²⁴ SAGGS, H., W., F., 1984, s. 125

³²⁵ Tamtéž, s. 126; také v JAMES, E., O., *The Ancient Gods, The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960

³²⁶ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 126

³²⁷ ODED, B., *War, Peace and Empire, Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1992, s. 10

³²⁸ (AKA, p. 267:38)

bohyně byla rozhněvána na krále Arábie, a že se rozhodla vydat ho do rukou Sinacheriba. Sargon II. žádal o svolení k válečnému tažení bohy proti zemi Urartu a toto svolení také obdržel. Asarhaddon obdržel svolení k válce a k znovuosídlení a rozšíření hranic Asýrie.

Nepřítel byl vždy vykreslen jako ten, kdo nevěří v Aššurovu moc, jako ten, kdo spoléhá na svou vlastní sílu. Byl proto považován za hříšníka i v náboženském slova smyslu, neboť nespolehal na Aššura. Všemocná autorita bohů je také reflektována ve starověkém pojetí hranic, podle kterého měly být určeny a garantovány bohy a respektovány vládci. Nápisy z hraničních kamenů jsou spojeny s vírou, že je určili bohové, že jsou jimi chráněny a na jejich příkaz rozšiřovány.³²⁹ Bohové jsou také garanti dohod uzavíraných mezi státy. Ty byly uzavírány prostřednictvím náboženských obřadů, měly tedy své náboženské implikace. Bohové sloužili jako svědci těchto smluv. Figurovali nejen jako jejich garanti, ale i jako potenciální soudci nad porušiteli smlouvy. Ty pak volali k odpovědnosti za zločin křivé přísahy.³³⁰ Smlouva byla recitována a podepsána před tváří bohů. Bohové byli vzýváni, aby postihli kletbou toho, kdo by smlouvu porušil.³³¹ Asyrský král byl pověřen bohy, aby vykonal jejich rozsudek nad porušitelem smlouvy. Trest byl vykonán podle kleteb uvedených ve smlouvě. Toto byl právní základ válečného tažení.³³² „*Válka je svatou válkou, protože nekončící expanze Asýrie je rozšiřováním území boha Aššura a dalších asyrských božstev.*“³³³ Válka je vnímána jako náboženský podnik, který má vyústit v konečnou porážku nepřítele. Toto je obvykle považováno za podrobení si nepřítele nejvyššímu božstvu Asýrie. Dary přinesené bohům do chrámu jsou symbolem myšlenky, že válka je způsobena vůlí bohů, rovněž tak i vítězství. Válka je vedena, aby oslavila vítězství boha Aššura.³³⁴ Válečného tažení se účastní i delegace zastupující božstva, která ve voze veze jejich emblémy a insignie.³³⁵ Tukulti-Ninurta I.

³²⁹ ODED, B., *War, Peace and Empire, Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1992, s. 11-12

³³⁰ Tamtéž, s. 12

³³¹ Viz. Asarhaddonova smlouva s vazaly

³³² ODED, B., *War, Peace and Empire, Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1992, s. 13

³³³ Tamtéž, s. 14

³³⁴ ODED, B., *War, Peace and Empire, Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1992, s. 14

³³⁵ Ez 38, 3-4 Eschatologizovaná ceremonie podle biblické literatury proroka Ezechiele, kde máme zmínku o válečném tažení, které vede Hospodin sám s veškerou výzbrojí armády. Podnikne vítězné tažení v doprovodu svého posla (krále, velitele), který se má postavit proti svému nepříteli:

וְאָמַרְתָּ, כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה: הֲנִי אֵלֶיךָ, גּוֹג--נְשִׂיא, רֹאשׁ מִשְׁרַח וְתַבְל

„A řekni: Toto promlouvá Pán, Hospodin, hle já na tebe Gógu přitáhnu, hlavo Měšek a Túbalu.“

poznává, že božstva ho předcházejí na jeho válečném tažení. Aššurnasirpal II. a Sargon II. zmiňují boží standardy, která jde před nimi. Armáda s sebou měla astrology a kněze, kteří byli schopni manipulovat věštbou a souhlasem božstev. Bohové instruovali krále při vedení války, poskytli mu zbraně, které musely být rituálně očištěny v průběhu kampaně nebo po ní. Celý rituál tedy probíhal následovně – *rituální očista zbraní, armády, obětování bohům, vlastní oslava*. Toto byl kompletní rituál při vztyčování sochy. Božstva chránila asyrskou armádu a přímo také intervenovala v průběhu samotné bitvy.³³⁶

Fenomén vztyčování výsostných monumentů králů v průběhu vojenských tažení je známý už od raných dějin Mezopotámie. Příklady takového označení a rituální dedikace dobytého území nacházíme již v prvním roce krále Salmanasara III. v roce 858 př. Kr. u střeozemního pobřeží. Z análů čteme:

„sestoupil jsem k moři zapadajícího Slunce a umyl jsem své zbraně v moři a obětoval svým bohům. Zhotovil jsem nádherné zobrazení svého majestátu, na který jsem vytesal chválu bohu Aššurovi. Velký pán, můj pán a vítězství mé moci, kterého jsem dosáhl v zemi Hatti, a až k tomuto moři.“³³⁷

וְשׁוֹבְבִתִּיךְ, וְנָתַתִּי חַחִים בְּלִחְיֶיךָ; וְהוֹצֵאתִי אוֹתְךָ

„obrátím tě zpět a dám ti do čelisti kruhy a odvedu tě,

ואת-כל-חילך סוסים ופָּרָשִׁים, לְבָשִׁי מְכֻלָּל כָּלֵם

i celou sílu tvou, koně a jezdce a všechny dokonale vyzbrojené,

קָהַל כָּבֵד וְגָוֹן, תִּפְשִׁי חֲרָבוֹת כָּלֵם

shromáždění početné, štíty velké (pavézy) a štíty malé a všechny, kdo drží meče.“

V této bitvě Hospodin porazí „knížete Měšek a Túbalu“ zajme a odvede celou armádu. Armádu a samotného velitele použije a jeho armádou napadne Izrael. Hospodin táhne s celou armádou se svou mocí a znamením,

Ez 38, 16

לְמַעַן דַּעַת הַגּוֹיִם אֲתִי בְּהַקְדָּשִׁי בְּךָ לְעֵינֵיהֶם, גּוֹג

„aby mě pronárody poznaly, až budu sanktifikován v tobě před jejich očima, Gógu.“

Ez 38, 23

וְהִתְגַּדַּלְתִּי, וְהִתְקַדַּשְׁתִּי, וְנִוְדַעְתִּי, לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים; וְיָדְעוּ, כִּי-אֲנִי יְהוָה

„a budu manifestovat svou velikost a budu sanktifikován a dám se poznat pronárodům (budou o mém božství vědět pronárody; budou o mně vědět). A poznají, že já (jsem) Hospodin.“

³³⁶ ODED, B., *War, Peace and Empire, Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1992, s. 15

³³⁷ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 277; ELAT, M., *The Campaigns of Shalmaneser III. against Aram and Israel*, *IEJ* 25, 1975, s. 25-35

„Na širokém pobřeží moře jsem pochodoval spravedlivě a vítězně a zhotovil jsem zobrazení mého panství, kterým jsem ustanovil své jméno na věky u tohoto moře.“³³⁸

Rok 3. jeho vlády, rok 856 př. Kr.

„Při svém návratu jsem sestoupil k moři Nairi a v tomto moři jsem umyl strašlivé zbraně Aššurovy a obětoval mým bohům a zhotovil jsem, nádherně jsem zobrazil svůj královský majestát, na nějž jsem vyryl chválu Aššurovi, velkému pánu, mému pánu, svým hrdinským skutkům a činům mého triumfu. A vztyčil jsem ji u moře.“³³⁹

Rok 15. jeho vlády, rok 844 př. Kr.

„Sestoupil jsem k pramenu Eufratu, obětoval mým bohům, a umyl jsem v něm Aššurovy zbraně. Asia, král země Dajeni, políbil mé nohy, já jsem od něj přijal koně jako tribut a zhotovil jsem svou sochu a vztyčil ji v jeho městě.“³⁴⁰

Rok 15. jeho vlády, rok 844 př. Kr.

„Přistoupil jsem k Eufratu, před zemí Melid a přijal jsem tribut od Lalli, ze země Melid, zlato stříbro a cín, a zhotovil jsem svou sochu a umístil ji na břehu Eufratu.“³⁴¹

Rok 21.-22. jeho vlády, rok 838/837 př. Kr.

„Ba'il z Týru, políbil mé nohy. Přijal jsem jeho tribut, umístil jsem svou královskou sochu v Marubě, v opevněném městě v jeho chrámu, a přijal jsem tribut od lidu Týru, Sidónu a Byblosu.“³⁴²

Pasáže popisující vztyčování monumentů se skládají ze tří prvků: zhotovení sochy (*epēšu* nebo *banû* - zhotovit, postavit), vyrytí nápisu na monument (*šaṭāru* - napsat, vyryt) a vztyčení sochy (*izuzzu* nebo *zaqāpu* vztyčit, postavit). V některých případech jsou přítomné všechny prvky, někde některý z prvků chybí. Pro slovo monument je použit výraz *salmu* - socha. Termín *salmu* je dosvědčen buď samostatně nebo s přívlastky „*šalam šarrūtija*“ „*moje krásná královská socha*“ (nesoucí mé

³³⁸ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 277

³³⁹ Tamtéž, s. 280

³⁴⁰ Tamtéž, s. 283

³⁴¹ Tamtéž, s. 284

³⁴² Tamtéž, s. 285

jméno); „*šalam bělūtija*“ „*moje nádherná panovnická socha*“; „*šalam bunnannija*“ „*moje podobizna*“; „*šalam gešrūtija*“ „*moje hrdinská socha*“.³⁴³ V nápisech můžeme spatřit další často se opakující prvky jako chvála boha Aššura, chvála královských vítězství nebo mocných činů.

Umístění monumentů může být klasifikováno do dvou kategorií: jako významná geografická dominanta bez jakéhokoliv osídlení – na kopcích, horách, na pobřeží moře, břehu jezera, břehu řeky, v dobytých městech. Monumenty s královskou sochou vztyčené na výrazných geografických místech jsou pamětního charakteru, mají připomínat králův kontakt s tímto rádobou božským znamením, které má symbolizovat hranici světa a má připomínat královská vítězství budoucímu princovi, jenž toto místo navštíví.³⁴⁴ Sochy nebo stély byly umístovány do velkých měst dobytého území. Většinou se zde nacházely na těchto místech:

„*uprostřed jeho města, v jeho chrámu (ina ekurrišu)*; „*v jeho opevněném městě, v jeho chrámu (ina ekurrišu)*; „*v jeho královském městě, v jeho domě bohů (ina bit ilānišu)*).

Tyto případy odkazují na kultická místa ve městech, na chrám nebo místo *eqû*. Podobné zprávy se nacházejí v inskripcích dalších asyrských králů. Aššurnasirpal II. umístil svoji sochu *na eqû* na hoře (*ina šadē ēqi*), *ve městě v zemi Habhu*. Je také známo, že umístil svoji sochu *salmu* v paláci, *ve městě Hindanu*, na středním toku Eufratu. Tiglatpilezar III. umístil svoji sochu *salmu*, která byla zhotovena ze zlata v paláci dobytého města Gazy a započtl ji mezi bohy města Gazy (*ana ilāni mātišunu amnuma*). Monument je popisován jako *šalam ilāni (rabûti) bělēja (u) šalam šarrūtija ša ħurāši*, „*socha(y) (velkých) bohů (nebo to je) má královská socha ze zlata*“.³⁴⁵

Není jasné, zda *salmu* byla socha vyrytá na stělu nebo zda to byla socha samotná, zda božské podoby nebo insignie byly vyryty na ten samý předmět, a nebo zda byly vyrobeny jako oddělené sochy nebo jako jiné symboly. Královská socha byla umístěna společně se sochami nebo symboly místních božstev ve svatyni podrobených měst, stejně tak jako v chrámech Asýrie. Tyto sochy zobrazovaly asyrského monarchu jako uctívající. Asyrský král byl tedy spojován s každým aktem bohoslužby ve svatyni, a to

³⁴³ YAMADA, S., 2000, s. 291; TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pilezer III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994; NA'AMAN, N., Letter to God on His Campaign to Judah, *BASOR*, 214, 1974, s.25-39

³⁴⁴ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 294; COGAN, M., Tyre and Tiglath-pilezer III., *JCS* 25, s. 96-99, 1973

³⁴⁵ Tamtéž, s. 294

jako pozemský reprezentant asyrských a místních božstev a účastník jakéhokoliv dobrodiní, která tato božstva darovala. S. Yamada upozorňuje na právní a politickou roli královských soch umístěných ve svatyních. Ve starověku byly vykonávány přísahy prostřednictvím různých symbolů božstev. Do těchto ceremonií byly také příležitostně zapojeny a královské sochy. Podobně Asarhaddonova nástupnická smlouva byla stvrzena přísahou před podobami Asarhaddona a Aššurbanipala, a to společně se sochou boha Aššura a jiných bohů. Pokud byl podobný zvyk praktikován v podrobených městech za Salmanasara III., královská socha společně se symboly bohů sloužila jako svědek. A měla působit na místní elitu, která přišla stvrdit přísahu věrnosti asyrskému impériu, měla jí připomínat vazalskou smlouvu, které byla podrobena a kterou složila před božstvy Asýrie.³⁴⁶

Asyrský král byl prostředníkem božstva, jeho prostřednictvím božstva jednala na zemi. Porážka nepřítelů byla projevem božího hněvu. Asarhaddon obviňuje krále Šubrie „zbudil jsi hněv Aššura a jeho mocných zbraní“³⁴⁷. Král je tedy mocnou zbraní rozhněvaných bohů, král je božím nástrojem.³⁴⁸

5.1.1 Judsko jako vazalský stát Asýrie

Judsko jako vazalský stát Asýrie se objevuje na dějinné scéně v souvislosti s obrannou politikou krále Achaza až v 8. století př. Kr.. Okolnosti vzniku vazalského státu jsou nejasné a zůstávají předmětem badatelské diskuse. Z biblických textů však vyplývá, že popud vyšel od judského krále. Potřeboval naléhavou vojenskou a politickou pomoc proti koalici Izraele a Damašku. S Achazem nastupuje do oblasti jižní Syropalestiny asyrský vliv. Tím se stal dobrovolně vazalem Asýrie, prohlásil se za otroka a syna asyrského krále, čímž své království dostal do velmi tíživé situace. Stal se cílem útoku protiasyrské koalice Aramu a Izraele. Asýrie tak získala loajálního vazala a spojence pro svoji expanzi do oblasti Syropalestiny. Judsko však nestálo v centru pozornosti asyrské zahraniční politiky, tím bylo spíše severní království.

³⁴⁶ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 296; NA'AMAN, N., Letter to God on His Campaign to Judah, *BASOR*, 214, 1974, s.25-39; COGAN, M., Tyre and Tiglath-pileser III., *JCS* 25, s. 96-99, 1973

³⁴⁷ *kakkē Aššur ezzūti tatkā ina šubtišun*

³⁴⁸ *ina qibūt; ina tukulti; kašūš ilāni rabūti*

Postupně přišlo o většinu svého území a stalo se jako neloajlní vazal asyrskou provincií.

Asyrská nadvláda se rozšiřovala a konsolidovala posílením již stávající infrastruktury komunikací. N. J. Postgate zdůrazňuje trvalou existenci asyrských provincií jako základního prvku asyrského teritoria, a to již od doby středoasyrské. M. Liverani zdůrazňoval vazalský status místních dynastií jako přechodného stádia, do doby nežli byly tyto státní útvary pohlceny Asýrií. Královské nápisy před nástupem Tiglatpilešara III. neobsahují přímé zmínky o vzniku provincií. V nápisech Salmanasara III. můžeme najít zmínky o transformacích okupovaných měst na města asyrská frází „vzal jsem ta města mezi svá královská města“.³⁴⁹ Výstavba asyrských měst je známa pouze ze západní hranice, což odráží Salmanasarův zájem rozšířit hranice Asýrie tímto směrem. Postup konstrukce asyrských měst buď jako provinčních center, nebo jako předsunutých bodů je charakterizovaný následovně: obnova hradebního systému, výstavba asyrských královských paláců, usazení asyrského obyvatelstva, zavedení asyrských božstev, jejich zobrazení a jiné symboly.³⁵⁰ Osídlení asyrským obyvatelstvem bylo dosaženo za předpokladu přesídlení části původní populace. Tato strategie byla volena proto, aby se garantovala asyrská nadvláda nad obsazeným územím. S. Yamada tuto politiku nazývá *strategií demografické změny*.³⁵¹ Nová asyrská města jsou zmíněna v *Análech* jako „moje královské město“ (*āl šarrūtija*). V některých případech byla tato města nově pojmenována. V Salmanasarových záznamech se nachází výrok, kde jsou zmíněni guvernéri a jejich pravomoce „v zemích a horách, nad nimiž jsem získal nadvládu, jsem navždy ustanovil guvernéry a dal jim moc vybírat daně, tribut a nucené práce“.³⁵² Podobné výroky se nacházejí v nápisech Aššurnasirpala II. „v zemích a horách nad kterými jsem získal nadvládu, jsem navždy ustanovil guvernéry (a já přijímám od nich tribut, oni vykonávají službu)“.³⁵³ Podle S. Yamadovy interpretace tyto výroky zahrnují území, jako jsou provincie a předsunuté body, ale také ta území, která byla ovládána místními

³⁴⁹ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 301

³⁵⁰ Tamtéž, s. 302; COGAN, M., Tyre and Tiglath-pileser III., *JCS* 25, s. 96-99, 1973

³⁵¹ Tamtéž, s. 302

³⁵² YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 303

³⁵³ Tamtéž, s. 303

dynastiemi, jež byly považovány za asyrské guvernéry.³⁵⁴ Některé vazalské státy se jimi staly po vojenské konfrontaci s Asýrií, mnohé se jimi však staly dobrovolně, proto aby získaly asyrskou pomoc proti svým rivalům. Podrobení těchto států je popsáno v *Análech* symbolickým aktem *políbení nohou* asyrského krále a *placením tributu*, zatímco další detaily vazalství zůstaly nezaznamenány.³⁵⁵

Největší expanzi Asyrské říše znamenala vláda Tiglatpilesara III.. Dramatická změna v mezinárodní situaci vyústila ve velké administrativní reformy, které umožnily králi přímo řídit a kontrolovat všechny zdroje jeho říše. Některá guvernérská místa se obsazovala aristokratickými rodinami a často byla chápána jako dědičná funkce. Tato praxe však byla zrušena, naopak se zavedla úřednická hierarchie řízená přímo samotným králem. Byl vytvořen rychlý a kvalitní komunikační systém poštovních stanic, později převzatý Peršany. Společně s ním byli po celém impériu ustanoveni provinční úředníci, pravidelně podávali zprávy králi. Ten disponoval sborem cestujících inspektorů, kteří dohlíželi na výkon služby provinčních úředníků. Ve vazalských státech Tiglatpilesar ustanovil zástupce, kteří měli dohlížet na ochranu asyrských zájmů v obchodu a zahraniční politice vazalských států.³⁵⁶ Místní vládnoucí dynastie požívaly určitou míru nezávislosti podle toho, jak byly schopny platit tribut Asýrii. Ta jako dominující mocnost jim poskytovala vojenskou i politickou ochranu před vnitřním i vnějším útokem.³⁵⁷ Například aramejský nápis zachycuje poděkování syrského krále Sam'ala Tiglatpilesarovi za pomoc jeho otci proti vzpouře a znovuustanovení jeho otce na trůn. Biblický text nám zprostředkovává příběh judského krále Achaza, který - ohrožen koalicí států - se obrátil o pomoc na svého pána Tiglatpilesara.³⁵⁸ Aššurnasirpal II. a Salmanasar III. považovali Eufrat za západní hranici Asyrské říše, za níž se nacházejí vazalské státy sice smluvně spojené s Asýrií, ale formálně nezávislé. S vládou Tiglatpilesara přichází změna: jeho vláda a expanze mění tyto státy na přímo ovládané provincie impéria. Z biblického textu se dovídáme detailní informace o anexi Izraele. Podle H. W. Saggse byla politika asyrského krále vůči severnímu království vstřícná, snažil se o spolupráci s Izraelem jako vazalským

³⁵⁴ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 304

³⁵⁵ Tamtéž, s. 305; COGAN, M., Tyre and Tiglath-pileser III., *JCS* 25, s. 96-99, 1973

³⁵⁶ 2Kr 18, 17-22

³⁵⁷ 2Kr 16, 7-9

³⁵⁸ SAGGS, H.,W.,F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 86: Do doby Sinacheribova napadení Jeruzaléma v roce 701 př. Kr. byli asyrští úředníci velmi dobře informováni o vnitřní politické situaci v Judsku.

státem. Po selhání této koncepce politiky vpadla Asýrie do severního Izraele. Jelikož Judsko požádalo o vojenskou pomoc přímo asyrského krále, nemuselo se obávat asyrské agrese. Loajální vazalové byly pod ochranou asyrského krále, jejich vazalský status jim poskytoval pevné postavení v mezinárodní politice regionu.³⁵⁹

Tiglatpilesar III. získával z oblasti Palestiny důležitý tribut, který byl transportován do Arpádu v roce 740 př. Kr.. Je avšak možné, že některé vzdálenější státy jižní Sýrie a Palestiny nebyly schopny tribut dodat, což bylo znamením ztráty jejich loajality. Proto Tiglatpilesar v roce 738 př. Kr. demonstroval svoji vojenskou sílu v jižní Sýrii. Bylo to pravděpodobně při té příležitosti, kdy Menachém platil tribut (2Kr 15, 19-20). Biblické verše, které předchází této pasáži zmiňují, že Menachém nastoupil na trůn v pozdním období vlády judského krále Azarjáše. Je zajímavé, že Tiglatpilesar čelil jistému *Azriyau z Yaudi*, který měl podporu až ze severu z Chamátu. Někteří ztotožňují tohoto krále s judským králem a předpokládají, že Azarjáš se připojil nebo dokonce že vytvořil jihosyrskou koalici proti Asýrii.³⁶⁰ V letech 737-735 př. Kr. byl Tiglatpilesar zaměstnán vojenskými taženími, na východ od Zagrosu a v severozápadním Íránu. Stažení hlavních asyrských sil z jižní Sýrie proto vyvolalo mylný dojem, že Asýrie není schopná déle udržet svoji nadvládu. To dalo popud ke vzniku protiasyrské koalice, tvořené Damaškem a státy Palestiny. Ačkoliv se Achaz jednoznačně držel mimo, pravděpodobně na radu proroka Izajáše, požádal Tiglatpilesara o pomoc. Ten tuto záležitost zvládl bez větších obtíží, změnil Damašek a přilehlé části Izraele ve své provincie, avšak v Izraeli ponechal na trůně krále Hóšeu, který nahradil vzpurného Pekacha. Tiglatpilesar se nesnažil z těchto území vytvořit za každou cenu provincie, spíše upřednostňoval politiku vazalských států.³⁶¹ Asyrský král musel řešit pronikání Chaldejských kmenů do Babylónie a jimi způsobenou nestabilitu vojenskou silou. Většina nechaldejské populace Babylónie to uvítala, např. nechaldejské kmeny Pukudu.³⁶² Toto tažení se popisuje v záznamech korespondence, v níž generálové podávají zprávu svému králi. Kampaň Tiglatpilesara proti Chaldejčům se táhla po celé tři roky. Asýrie byla úspěšnější díky své diplomacii nežli vojenské

³⁵⁹ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 85-86; TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994; BURY, J., B.; COOK, S., A.; ADCOCK, F., E., *The Cambridge Ancient History, The Assyrian Empire, vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925

³⁶⁰ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 89

³⁶¹ Tamtéž, s. 89

³⁶² Tamtéž, s. 90-91

síle.³⁶³ V královské korespondenci z této doby existují dopisy, z nichž je patrné, že Tiglatpilešar udržoval kontakty s různými chaldejskými náčelníky, včetně jistého Marduk-apla-iddiny, což byl Merodach-baladan, zmíněný i jako vyjednaváč s judským králem Chizkijášem (2Kr 18,12).

V roce 701 př. Kr. čelila Asýrie vzpourám na více frontách. Judský král Chizkijáš pravděpodobně motivovaný Merodach-baladanem (2Kr 20,12), se připojil ke koalici pobřežních měst pod vedením Egypta. Sinacheribova armáda vstoupila do Palestiny, dobyla pobřežní města, vytlačila Egypt, obklíčila Judsko a jeho hlavní město Jeruzalém (2Kr 18,17). Sinacheribova inskripta se shodují s biblickým podáním. Chizkijáš zaplatil tribut na znamení svého podřízení a Jeruzalém byl zachován. Bible toto líčí poměrně střízlivě, neboť návrat asyrské armády do Mezopotámie byl způsoben zhoršující se situací v Babylónii, kde Merodach-baladan intrikoval proti Asýrii.³⁶⁴

Na západě Asýrie postupně rozšiřovala svoji nadvládu do severní Sýrie a Kylíkie. Zde narazila na odpor Kymeřanů a Skythů. Sidón společně s Kilíkií, s níž byl spojen svými ekonomickými zájmy, se proti Asýrii vzbouřil, ale podcenil její sílu. Asýrie je dobyla a učinila z nich své provincie. Stále preferovala nepřímý způsob vlády, protože král sousedního Týru zůstal Asýrii loajální a Sidón mu připadl jako odměna za jeho loajalitu. Kromě Sidónu zůstala loajální také Sýrie a Palestina, takže Asarhaddon byl schopný od králů těchto států vybrat materiál pro přestavbu svého paláce v Ninive. Byli to králové Týru, Judska, Edómu, Moábu, Gazy, Aškelónu, Ekrónu, Byblosu, Amónu, Ašdódu a Kypru. Judský král Menaše, zmíněný v 2Pa 33,11-13, byl odveden do Babylóna k veliteli asyrské armády, posléze se však mohl vrátit. Pravděpodobně navštívil Asýrii v souvislosti s Asarhaddonovou přestavbou paláce.³⁶⁵ Východní a jižní státy Zajordánska - Amón, Moáb a Edóm, které byly pod asyrskou kontrolou, byly pouštním regionem obývaným arabskými kmeny. Tyto hrály pro Asýrii velmi důležitou roli. Arabové kontrolovali důležitý obchod s kadidlem a kořením. Byli to oni, kteří mohli bezpečně vyjednat Sinajskou poušť mezi jižní Palestinou a Egyptem. Asýrie již měla své kontakty s pouštními Araby od doby vlády Tiglatpilešara III., postupně tak rozšiřovala svůj vliv do pouštních oblastí. Asarhaddon pokračoval v politice svých předchůdců, když rozšířil asyrskou nadvládu intervencí do těchto oblastí, kde prosazoval loajální náčelníky. Společně s Palestinou a

³⁶³ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 91

³⁶⁴ Tamtéž, s. 101; BURY, J., B.; COOK, S., A.; ADCOCK, F., E., *The Cambridge Ancient History, The Assyrian Empire, vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925

³⁶⁵ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 107

Zajordánskem, které byly pod asyrskou kontrolou a Araby, Asarhaddon podnikl pokus o rozšíření své říše. V této oblasti existovaly dlouholeté obchodní kontakty mezi Asýrií a Egyptem. Aššurbanipalovým problémem bylo nedokončené tažení v Egyptě. V r. 667 př. Kr. byl schopen poslat vojenské síly a znovu dobýt Memfis. Někteří ze severních egyptských princů pod vedením Neka odepřeli Asýrii poslušnost, byli však potrestáni.³⁶⁶

5.1.2 Povinnosti vazalského státu

Ke klíčovým nástrojům expanzivní politiky Asýrie patřil koncept vazalských smluv. Ty hrály v zahraniční politice Asýrie klíčovou roli, neboť jejich prostřednictvím se rozšiřovala jak mocenská sféra vlivu, tak území Asýrie. Vazalské smlouvy nebyly založeny na rovnoprávnosti smluvních stran, neboť vazal měl mnohem více závazků než suverén. Otázkou z hlediska mocensko-politického je, zda se již při uzavírání těchto smluv apriori nepočítalo s porušením jeho loajality. Stát, který uzavřel takovou smlouvu, tak přišel o svoji nezávislost a suverenitu. I když v míře závislosti - vazalství na Asýrii existoval určitý rozdíl. Jiné byly podmínky smlouvy uzavřené z iniciativy vazala, jiné byly při vynucení této smlouvy ze strany Asýrie. Mezi povinnosti vazala patřily pravidelné tributy, dodávky luxusního zboží, stavebního materiálu, poskytnutí vojenské síly či umožnění průchodu asyrských vojsk. Neposlušný vazal byl buď sesazen a nahrazen jiným loajálním místním vládcem, nebo bylo území vzbouřeného státu anektováno. Zajímavou výjimkou je vzpoura judského krále Chizkijáše proti Sinacheribovi, která byla potlačena, ale král Chizkijáš byl ponechán na trůnu. Obvykle byl vzbouřený vazal popraven Asyřany. Vazalové poskytovali Asýrii cenné ekonomické zdroje, což bývalo často důvodem vzpoury. Bylo to vyčerpání domácích zdrojů a s tím spojené omezování vlastní suverenity. Velmi často se na dvorech vazalských panovníků vyskytovali asyrští úředníci či agenti. Svou roli sehrála i proasyrská lobby na královských dvorech. Tento faktor byl velmi důležitý pro dějiny Judska.

³⁶⁶ SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984, s. 107; BURY, J., B.; COOK, S., A.; ADCOCK, F., E., *The Cambridge Ancient History, The Assyrian Empire, vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925

Uvalení vazalství na podrobené státy bylo vyjádřeno formou politické smlouvy mezi králi. Etablovaný vztah vazala a pána byl příležitostně stvrzován diplomatickými sňatky. Dcery vazalů byly posílány do Asýrie a tyto princezny sloužily jako politická rukojmí. Základní povinností vazalů bylo placení ročního tributu Asýrii a přinášení daru pro audienci.³⁶⁷

Tribut v historických textech můžeme rozdělit do dvou kategorií - na tribut přijímaný králem nebo jeho zástupcem na určitém místě v průběhu tažení a na tribut roční, který byl každoročně dopravovaný do asyrské metropole.³⁶⁸

Salmanasar III. byl titulován jako „*ten, kdo přijímá tribut a dary od celého světa*“.³⁶⁹ Většina tributů přijatých Salmanasarem III. spadá do kategorie tributů placených v průběhu válečných kampaní. Obvykle se zde objevují formulace „*přijal jsem tribut; přijal jsem jejich tribut; přijal jsem od nich, od něho*“. Kromě běžného termínu *maddattu* se objevují i jiné termíny *biltu*³⁷⁰, *biltu maddattu* nebo *igisû*³⁷¹. Všechny termíny jsou užívány jako varianty pro *maddattu*, aniž by znamenaly jiný druh tributu. Můžeme rozlišit dva druhy tributu podle okolnosti placení. Prvním případem bylo jeho placení bezprostředně po vojenské konfrontaci, druhým případem tribut placený bez jakékoliv předchozí konfrontace, mající vyjádřit loajalitu k asyrské říši.³⁷² Pro roční tribut se používá formule „*uvalil jsem ... jako daň, tribut na něj*“, po níž příležitostně následuje fráze „*přijal jsem ročně v mém městě Aššuru*“. Ukazuje, že tribut byl placen v ročních intervalech, a že byl doručován do asyrského hlavního města.³⁷³ Roční tribut se přibližně rovnal jednomu procentu tributu, který se platil po vojenské konfrontaci. Většinou obsahoval zlato, stříbro a zboží typické pro daný region, např. cedrové dřevo, cedrovou kůru, barvená vlna. Roční tribut sloužil k tomu, aby poskytoval luxusní zboží pro asyrský dvůr a vysoké státní úředníky. Naproti tomu tribut placený po vojenské konfrontaci byl určen pro potřeby asyrské ekonomiky. Roční tribut hrál velmi důležitou roli v politice, byl to prostředek, podle něhož se určovala míra loajality

³⁶⁷ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 307; CHAVALAS, M., W., YOUNGER, L., K., *Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, JSOT Supp. Series 341, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002

³⁶⁸ YAMADA, S., 2000, s. 236

³⁶⁹ Tamtéž, s. 236

³⁷⁰ daň, tribut

³⁷¹ dar, příspěvek

³⁷² peněžní hodnota tributu po válečném konfliktu byla značně vyšší

³⁷³ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 240

vazalů, kteří každoročně dodávali tribut do hlavního města Asýrie. Sloužil také jako potvrzení vazalské smlouvy.³⁷⁴

Termín *maddattu* se používal pro povinnou sbírku peněz, rozhodně však neznamenal dobrovolnou sbírku peněz. Termín se překládá jako *platba*. Je asyrským termínem pro *tribut*, uvalený na vazalský stát. Záznamy o placení tributu najdeme v královských asyrských análech, popisujících dávku platby států, které se zúčastnily války. Zatímco tato platba nespádala pod hlavní daň, podle W. J. Martina existují případy, jež najdeme v dopisech a administrativních dokumentech, které většinou odkazují na seznam tributu.

Tribut platila města a státy, jež si podmanili Asyřané, nebo ty, které spadaly do jejich podřízenosti. Pokud nebyla země plně začleněna do impéria, bylo obvyklou praxí ponechat u moci místní vládce a ustanovit nad ní asyrské dohlázele. Místní vládce byl nazýván *bēl ali vládce města*. Asyrský dohlázele je obvykle označován jako *qēpu*. Mezi vládci vazalských států a asyrskými králi byly uzavírány smlouvy. Byly zavazující, neplacení tributu se rovnalo vzpourě.³⁷⁵ V historických textech je patrný rozdíl mezi anektovanými státy a státy, které si ponechaly svou vlastní identitu. Jakmile byla oblast začleněna do Asýrie, spadala pod autoritu místního guvernéra a jakékoliv platby probíhaly formou daní obvyklou administrativní cestou.³⁷⁶

Nemáme průkazně doloženo, kdy se platby měly konat, ale je možné, že z praktických důvodů probíhaly buď na jaře, na začátku nového roku, nebo na podzim, po období vojenských tažení. V jiných ročních obdobích nebylo vhodné dlouhodobé putování s tributem. Nebylo vhodné ani v létě, kdy byl král na vojenských taženích.³⁷⁷

Tribut přiváželi asyrští dohlázele, ale příležitostně vyjížděli vybrat tribut sami Asyřané. Demonstrace vojenské síly byla totiž v tomto případě dostatečnou motivací přimět váhajícího vazalského vládce k platbě. Většinou však tribut dopravovali vyslanci vazalských států. Dopravení tributu bylo směřováno do nejbližšího města

³⁷⁴ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 241: *Tribut přijatý nebo uvalený králem Šalmanasarem III. v 18. roce jeho vlády na krále Týru Ba'ali-manzeri a krále Jehú izraelského* (Ann. 7,iv 11f.; Ann. 14, ll. 133f.) *na lid Týru, Sidónu a Jehú izraelského* (Ann. 9, ll. 29f.). Obsah tributu nebyl zaznamenán.

Tribut přijatý nebo uvalený králem Šalmanasarem III. v 21.-22. roce jeho vlády na lid Týru, Sidónu a Byblosu (Ann. 14, ll. 161f.; Ann. 13, ll. 103f.), po dobytí čtyř měst krále Chazaele, krále Damašku. Obsah tributu nebyl zaznamenán.

³⁷⁵ POSTGATE, N.,J., *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome, 1974, s. 119-120

³⁷⁶ Tamtéž, s. 120

³⁷⁷ POSTGATE, N.,J., *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome 1974, s. 121

nebo centra na asyrském území, a to z toho důvodu, že tribut obsahoval i živý inventář, jako koně, ovce a hovězí dobytek. Tento způsob dopravy tributu byl umožněn vzdálenějším státům, jimiž byly na západě Foinicie, Palestina a Taurus. Tyto státy dopravovaly tribut do západních provincií Asýrie, kde byl buď ponechán, anebo později dopraven do metropole. Tam se většinou dopravovali koně. Tribut nebyl dodáván nejbližšímu provinčnímu guvernérovi, ale jeho placení spadalo pod pravomoc centrální administrativy. To mohlo být důvodem, proč dodávky neprošly místním provinčním systémem. Primární funkcí tributu bylo naplnit centrální pokladnu impéria drahými kovy ve formě peněz. Centrální vláda nesla povinnost za distribuci koní v impériu. Z toho důvodu byli koně dodáváni přímo do metropole. Tribut byl osobní platbou vazalského krále králi Asýrie. Roční tribut byl formálně spojen s obnovou vazalského statutu daného státu.³⁷⁸ Jeho platba byla vyjádřením loajality, musela být vykonána pověřeným reprezentantem vazalského vládce, kteří byli nazýváni *šrāni*.³⁷⁹

Ceremonie předávání tributů probíhala formou procesí, jenž procházelo hlavním městem a zakončilo svoji pouť ve vnitřním nádvoří paláce, kde reprezentant vazalské země rituálně políbil nohy asyrskému králi.³⁸⁰ Pro vyslance byla připravena hostina, někdy i dary, což však nemuselo být pravidlem. Praxe odměny loajálními vazalům formou darů se nevztahovala jen na vyslance, ale také na místní náčelníky a jejich služebnictva. Účelem pohostinnosti bylo zajistit placení tributu a motivovat vazalské vládce k tak dlouhé cestě.³⁸¹

K materiálům, jež se získávaly pomocí tributu, patřil bronz a cín. Dodávaly je země, jako Melid, Týr, Sidón, Karchemiš. Izrael dodával pouze cín. Zlato je zmíněno u tributu Izraele formou různých nádob, Suhu formou věder, Bit-Agusi formou lůžka.³⁸² Z dalších materiálů to bylo zlato, stříbro, textilie – *šaddinnu*, stany, vlna, papyrus, olej, ryby, ovce, hovězí dobytek, osly, koně a muly.³⁸³ Zlato a stříbro bylo do Asýrie dodáváno z mnoha zemí. Na západě kromě jiných k nim patřily také Aleppo, Izrael,

³⁷⁸ POSTGATE, N.,J., *Taxation and Conscriptio in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome 1974, s. 122-123

³⁷⁹ Tamtéž, s. 123

³⁸⁰ Tamtéž, s. 126-127

³⁸¹ Tamtéž, s. 127

³⁸² YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 267

³⁸³ POSTGATE, N.,J., *Taxation and Conscriptio in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome, 1974, s. 129

Karchemiš, Týr a Sidón.³⁸⁴ Textilie byly pouze objektem tributu. Mnohobarevné a plátěné oděvy jsou zmíněny v tributu Patin, Sam'al, králů mořského pobřeží a králů Eufratu a Suhu. Na seznamech tributu se vyskytovaly také plátěné oděvy zdobené obarvenou vlnou nebo různé druhy barevných vlněných oděvů, dále pak oděvy z bílého plátna. Země, z nichž pocházel tento tribut, byly v severní Sýrii a Foinicii. Rudě purpurová vlna byla dodávána z Karchemiše, Patinu, Týru a Sidónu. Tento materiál byl ceněn ne pro vlnu, ale pro použité barvy. Barvená vlna byla pravděpodobně dovážena z Foinicie.³⁸⁵ Tributem mohlo být také dřevo. Jako stavební materiál se dodávaly cedrové trámy, a to ze tří zemí - Sýrie - Patinu, Sam'alu a Kummuhu. Dodávala se také cedrová kůra pro rituální a medicínské účely.³⁸⁶

Další cestou, kudy putovaly zdroje z provincií do centra říše, byly chrámové oběti. Chrámy ve velkých asyrských městech ztratily svoji ekonomickou nezávislost. Nemohly již být podporovány kontribucemi, ať již dobrovolnými, či vynucenými od komunit, jimž tyto chrámy sloužily. Na místo toho se staly závislými na králich, kteří je zbudovali a vybavili je potřebným personálem, jež si místní komunita nemohla dovolit vydržovat. Proto vznikla praktická i náboženská potřeba, aby byl král povinnen se ekonomicky postarat o chrámy.³⁸⁷ Guvernéři a nejvyšší úředníci měli do chrámu dodávat pravidelné oběti – ovce a obilí. Královna, korunní princ, *turtānu*, nejvyšší číšník *rab šāqê*, guvernér provincie Aššur a jiní služebníci *abarakku* byly osoby pověřené dodávkami *ginû* do chrámu.³⁸⁸ Tyto chrámové dodávky primárně směřovaly do Aššurova chrámu jako výraz uznání jeho svrchovanosti coby národního boha. Probíhaly ve velkém měřítku a byly svázeny i z provincií.³⁸⁹

³⁸⁴ YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000, s. 265: M. Liverani poukazuje na to, že ještě v době Aššurnasirpala II. nedokázala Asýrie ekonomicky využívat tributy.

³⁸⁵ Tamtéž, s. 268

³⁸⁶ Tamtéž, s. 269

³⁸⁷ POSTGATE, N., J., *Taxation and Conscriptio in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome, 1974, s. 213

³⁸⁸ Tamtéž, s. 214

³⁸⁹ Tamtéž, s. 215

5.1.3 Význam vazalské smlouvy

Ve vazalských smlouvách byly povinnosti vazala velice přesně stanoveny, zatímco závazky suveréna byly spíše vágní. Prostředkem asyrské imperiální expanze byly smlouvy, uzavírané s cizími panovníky, kteří žádali u Asýrie vojenskou či jinou pomoc. Podepsáním takové smlouvy smluvní strana vyměnila svoji národní nezávislost za vazalství Asýrii. Uzavřením této smlouvy byla formálně potvrzena asyrská nadvláda, z níž již nebylo úniku. Porušení takové smlouvy vedlo k velmi krutým trestům a sankcím vůči vzbouřené zemi, která se často stala asyrskou provincií. Nemůžeme proto pochybovat o tom, že asyrští králové preferovali tento způsob expanze oproti přímé vojenské agresi. Vedení války bylo velmi drahé a časově náročné, vyčerpávalo jak zdroje Asýrie, tak cílové země. Výhody těchto vazalských smluv jsou průkazné. Vojáci vazalského státu byli začleněni k asyrské imperiální armádě. Prostřednictvím tributu proudilo do asyrské pokladny velké bohatství. Podmaněná země často podlehla procesu asyriзации, což zajistilo její úplné připojení k Asýrii.³⁹⁰ Porušování těchto smluv však také vyhovovalo asyrské expanzivní politice. Nezbytná brutální vojenská opatření, byla ospravedlněna kletbami, které byly zapsány právě v těchto smlouvách. V ideologické rovině byla každá porušená smlouva hříchem proti bohu Aššurovi. Invaze asyrské armády byla tedy chápána jako Aššurův trest, který na sebe a na svou zem přivolal vzpurný vazal. Aby byla Asýrie schopna čelit vnitřnímu nebezpečí, zavázala si vazaly přísahou, jež byla uzavřena designovanému nástupci na asyrský trůn. Zároveň jim uložila za povinnost bojovat a informovat o jakékoliv aktivitě, která by vedla ke svržení legitimního asyrského krále.³⁹¹ Asyrské smlouvy byly velmi účinným nástrojem imperiální politiky, tento nástroj by však byl nemyslitelný bez asyrské vojenské síly a ochoty ji okamžitě a bezohledně použít. Smlouvy pokrývaly různé oblasti politiky, jako byl mezinárodní obchod, bezpečnost, mezinárodní vztahy a zajištění nástupnictví na trůn.³⁹²

³⁹⁰ PARPOLA, S., WATANABE, K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria, vol. II*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988, s. XVI ; KELLE, B., E., What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation, *JBL*, 121/4, 2002, s. 639-666; TETLEY, M., CH., The Date of Samaria's Fall as a Reason for Rejecting the Hypothesis of Two Conquests, *CBQ*, 64, 2002, s. 59-77

³⁹¹ PARPOLA, S., WATANABE, K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria, vol. II*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988, s. XXIV

³⁹² Tamtéž, s. XXIV

Vazalská smlouva krále Asarhaddona³⁹³ vyjasňovala vztah Asýrie k vazalským státům, přísahu ve jménu jmenovaných božstev, povinnosti, jimiž se vazal zavázal, ochranu korunního prince a zajištění jeho nástupnictví a kletby za porušení smlouvy.

Text této vazalské smlouvy je výmluvným svědectvím o vzájemném propojení světa politiky a náboženství starověkého Předního východu. Dovolávání se božstev, zákony jistých kultických, věšteckých praktik nejsou jen formálním rámcem politického obsahu smlouvy. Patří integrálně k jádru tehdejšího „světonázoru“ Předního východu, Mezopotámie i Syropalestiny. Samotné politické akty jsou ve své podstatě náboženskými událostmi, mající svá vyjádření v rituálech. Smlouva také reflektuje představu, že tento svět je místem střetů božstev, jejichž agenty jsou panovníci a jejich země. Určité náboženské praxe jsou vnímány jako regulérní politické akty kteréhokoliv druhu - válka, revolta. Podle dobového chápání tedy tyto akty neměly jen symbolický význam, ale byl jim přikládán „reálný“ funkční dopad, jako by se např. jednalo o válku či vraždu.

S ohledem na náboženskou a politickou situaci Judska jsou tyto skutečnosti klíčové pro naše pochopení a interpretaci politiky v kontextu starověkého Předního východu.

§ 1 Smlouva, kterou Asarhaddon, král světa, král Asýrie,

§ 2 syn Sincheriba, také král světa, král Asýrie,

§ 3 s Ramataja, vládce města Urakazabanu

§ 4 s jeho syny, vnuky, se všemi obyvateli Urakazabanu,

§ 6 se všemi vámi, vašimi syny, vašimi vnuky,

§ 7 kteří budou existovat ve dnech, které přijdou po této smlouvě,

§ 8 od východu do západu slunce,

§ 9 nad všemi, nad kterými Asarhaddon, král Asýrie, kraluje

§ 10 a pamuje – tak, že uzavřel smlouvu

§ 11 s tebou, která se týká Aššurbanipala, korunního prince,

§12 syna Asarhaddonova, krále Asýrie.

Zásadní byla role titulování asyrského krále jako krále světa. Tato formulace totiž implikovala univerzální mocenské ambice a sebepochopení Asýrie jako nadřazené

³⁹³ WISEMAN, D.,J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958, s. 23; Následující překlad Asarhaddonovy vazalské smlouvy budu čerpat z anglického překladu D. J. WISEMANA.

mocnosti nejen vojensky, ale i kulturně a nábožensky. Nejdůležitějším prvkem úvodu smlouvy je kontinuita a legitimita nástupnictví panovníka Aššurbanipala. Zavazuje tak vazaly a jejich potenciální dynastické následníky, na něž automaticky přechází závazek loajality budoucímu panovníku Asýrie.

§13 *V přítomnosti Jupitera, Venuše,*

§14 *Saturna, Merkuru,*

§15 *Marse, Siria;*

§16 *V přítomnosti Aššura, Anu, Nelila, Ea,*

§17 *Sina, Šamaše, Adada, Marduka,*

§18 *Nabu, Nusku, Uraše, Nergala,*

§19 *Ninlila, Šerua, Belit-ilani,*

§20 *Ištar z Ninive, Ištar z Arbílu,*

§21 *bohů přebývajících v nebi a na zemi,*

§22 *bohů Asýrie, (bohů Sumeru a Akkadu),*

§23 *bohů zemi, kteří všichni potvrdili,*

§24 *a kteří stráží a uzavřeli tuto smlouvu.*

Smlouva jmenuje božstva jako svědky a stvořitele smlouvy. Nejsou zde uváděna jen božstva asyrská. Vazal tedy eo ipso přísahal i při svém božstvu. Zřetelně to uvidíme v příběhu krále Chizkijáše a polemiky asyrské delegace s judskou při obléhání Jeruzaléma.

§25 *Ty (přísahej při?) Aššurovi, otci bohů, pána zemi,*

Následuje výčet bohů, při kterých se přísahá:

§26-40 *Anu, Nelil, Ea, Sin, Šamaš, Adad, Marduk, Nabu, Nusku, Uraš, Nergal, Ninlil, Šerua, Belit-ilani, Ištar z Ninive, Ištar z Arbílu*

§41 *Smlouva, (kterou) Asarhaddon, král Asýrie, uzavřel s tebou,*

§42 *v přítomnosti velkých bohů nebe a země*

§46 *až Asarhaddon, král Asýrie, zemře,*

§47 *dosadiš Aššurbanipala, korunního prince,*

§48 *na královský trůn, on bude kralovat*

§49 *(a) panovat v Asýrii nad tebou. Ty budeš*

§50 *chránit jej v zemi a ve městě; budeš bojovat*

§51 a dokonce za něj zemřeš.

Vazal se zavazuje dosadit následníka trůnu, zavazuje se ho chránit, dokonce i položit za něj život. Jakkoli je jazyk světský, nemůže zakrýt jistý náboženský koncept. Loajalita vazala připomíná vztah „zbožnosti“ vůči panujícímu božstvu – tedy závazek položit za něj život.

§55 (Přísaha), že nebudeš jemu nepřítelem.

§56 ani neusadíš jednoho z jeho bratří, staršího nebo mladšího, na asyrský trůn

§57 místo něho. Toto slovo Asarhaddona, krále Asýrie,

§58 ani nezměníš, ani nenahradíš.

§59 ty budeš sloužit pouze Aššurbanipalovi, korunnímu princí.

Tato část smlouvy postuluje exkluzivitu přísahy, loajalita se vztahuje jen na specificky jmenovaného nástupce. Jde o určitý pravzor monoteismu či henoteismu? Možná, že šlo původně o politicko-náboženské koncepty, a to nejen čistě náboženské. Paragrafy jednoznačně předjímají dynastické spory o nástupnictví, důvod, proč suverén, Asýrie si tak snaží zajistit vnitřní stabilitu a mocenskou pozici jak navenek, tak i ve vnitřní (rodinné) politice?

§60 kterého Asarhaddon, král Asýrie, tvůj pán (doporučuje),

§61 že on bude kralovat a vládnout nad tebou.

§108 (Přísaha) že nebudeš naslouchat nebo zatajovat jakékoliv slovo

§109 které je zlé, nevhodné nebo namířené proti Aššurbanipalovi, korunnímu princí.

§117 ani z úst extatického kněze nebo ani z úst proroka

§118 ani z úst lidu.

Smlouva nařizuje „zpravodajskou“ činnost ve prospěch následníka trůnu proti možným spiknutím a vzpourám. Text také zakazoval jakoukoli „agitaci“ proroků, kněží a lidu proti následníku. § 117 ukazuje na politickou roli kněží a proroka, jejichž „výpovědi“ neměly jen náboženský charakter ve smyslu „pravověrnosti“ náboženské, ale „pravověrnosti“ ve smyslu politickém. V této souvislosti je velmi zajímavé působení proroka Izajáše na judském dvoře za krále Chizkijáše. Výše zmíněné ukazuje na nedělitelnost politiky a náboženské praxe.

§123 (Přísaha), že neučiníš cokoliv ... zlého a nevhodného,

§126 nestaneš se jeho uchvatitelem

§127 neusmrtíš ho. Tedy nevydáš ho nepříteli.

§128 nevyženeš ho z království Asýrie

§129 a ani nebudeš přísahat jakémukoli jinému králi nebo pánu

§133 (Přísaha), že kdyby kdokoli mluvil s tebou o vzpouře a zabití

§136 zajmeš tyto zrádce

§137 předvedeš je před Aššurbanipala, korunního prince

§138-141 pak je zajmi a usmrť a znič jejich jméno a semeno ze země

§162-172 (Přísaha) že kdyby asyrský nebo provinční úředník nebo občané jakékoli země nebo lid nenáviděli Aššurbanipala a podněcovali vzpouru, ty se proti nim postavíš a budeš chránit Aššurbanipala. Loajálně porazíš vzbouřené vojáky.

§162-172 jsou zajímavé tím, že dávají vazalovi povinnost, ale vlastně i způsobem, jakým bylo možné zasahovat do záležitostí Asýrie. Pokud tam došlo k jakékoli akci proti Asýrii, vazal se proti nim musel aktivně postavit a chránit následníka (Aššurbanipala). Paragraf se však vztahoval i na cizí země. Byl velmi účinným nástrojem asyrské zahraniční politiky, způsobem jak zachovat mezi svými vazaly rovnováhu sil a i míru loajality.

§173-179 (Přísaha), že kdyby se kdokoli oddělil od Aššurbanipala, ty se s ním nespolečíš, že kdyby tě napadli silou ty uprchneš a přijdeš k Aššurbanipalovi.

Smlouva nařizuje přímou loajalitu v případě vzpoury i v případě, že loajální vazal bude v menšině a sám ohrožen jako v případě judského krále Achaza.

§183-185 Pokud bys neposlal tribut, tvoje srdce je zlé proti Aššurbanipalovi

§186-187 nevzbouříš se proti němu a ani neuděláš cokoli, co není dobré

Nejdůležitějším prvkem smlouvy je placení tributu. Neplacení bylo považováno za hřích „zlé srdce“. Je zde explicitně uveden zákaz vzpoury či politiky nepřátelsky zaměřené proti Asýrii.

§262-265 nepodáš žádného jedovatého nápoje, ani jej nepomažeš, co by bylo otrávené, ani proti němu nebudeš praktikovat magii, ani proti němu nebudeš popouzet bohy a bohyně, aby se na něj hněvali.

§262-265 odkazují na královražedné praktiky té doby a i na „reálné“ chápání magie jako aktivity srovnatelné s vedením války, vzpoury. Chizkijášova a Jóšijášova náboženská očista může být chápána jako akt vzpoury vůči Asýrii.

§291 Střež tuto smlouvu

§292 nepřestupuj tuto smlouvu,

§293 nebo ztratíš svoje životy

§294 tvoje příbytky budou zničeny

§295 tvůj lid bude odveden

Závěrečná shrnutí sankcí za porušení smlouvy včetně deportace obyvatel.

§410-413 (Přísaha), že ji nenahradíš, že ji nespálíš, ani že ji nehodíš do vody, ani ji nezakopeš do země, ani ji nezničíš, ani ji neztratíš a nezpůsobíš, aby zmizela.

§414-416 pokud tak učiníš, ať Aššur král bohů, který určuje osudy, určí tobě zlý a ne dobrý osud.

Vazal je zavázán uchovat „kopii“ smlouvy. Nemá ji jakýmkoliv způsobem zničit či poškodit, pokud by nedodržel tato ustanovení přivolá na sebe hněv Aššura. Zajímavý je teologický dodatek, kde se o něm hovoří, že je ten, který určuje osudy.

Vazalové mají nařízeno sloužit Aššurovi tak, jako by byl jejich vlastním bohem. Přísahají, že nikdy ani nenahradí nebo nezničí tabulku smlouvy, ani neporuší svoji přísahu. Protože bohové jsou svědky uzavření smlouvy, dopadly by jejich kletby na toho, kdo by smlouvu porušil. Při přísaze byla vzývána formule hněvu božstev (dvaceti dvou) nad jakýmkoliv porušitelem smlouvy. Jsou to Aššur, Ninlil, Sin, Šamaš,

Ninurta, Dilibat-Venuše, SAG.ME.GAR – Jupiter, Marduk, Sarpanitu, Belit-ilani, Adad, Ištar, Nergal, Ištar z Ninive, Ištar z Arbelu, Gula, Sibitti.³⁹⁴

Vazal byl povinen loajálně pomáhat Aššurbanipalovi jako následovníkovi Asarhaddona. Nesměl jej ani urazit, ani jej sesadit z trůnu. Vzpoura byla pod sankcí deportace nebo smrti. Musel uznat Aššurbanipala králem Asýrie, chovat se k Aššurbanipalovi upřímně a s úctou ho chránit. Musel buď porazit a přivést vzbouřence před Aššurbanipala, nebo je potrestat smrtí. Musel pomáhat při potlačování vzpour. Nesměl se ani spojovat se s rebely, ani podporovat jakoukoliv armádní vzpouru. Musel se podřídit Aššurbanipalovi, který má plnou moc nad životem i smrtí a nepodporovat a nehledat jiného následníka Asarhaddona.³⁹⁵ Musel opakovat ustanovení smlouvy *adê* a sankce za její porušení svým synům. Protože *adê* je platná navždy, nesměl ji porušit, a nesměli ji přerušit ani následovníci na trůnu, tedy vazal byl zodpovědný za předávání závazků smlouvy na své potomky.³⁹⁶

Jako vládce supervelmoci, byl asyrský král v pozici, kdy mohl diktovat podmínky většiny smluv, které uzavřel. Zároveň tak získal jednostranné ústupky od druhé smluvní strany. Vznikaly situace, v nichž byl asyrský král donucen učinit jisté ústupky, aby získal dohodu. Pro bilaterální smlouvy byly typické ústupky obou smluvních stran, pro unilaterální pouze ústupky slabší strany. Velká většina těchto smluv však patří do kategorie unilaterálních smluv, jež byly uzavřeny z iniciativy „slabší strany“. Slabší strana chtěla získat od Asýrie - vojenskou pomoc, spojenectví, politické zajištění a mír za ústupky. Tyto dohody představovaly pro slabší stranu celkem dobrý politický zisk. Každá smlouva byla uzavřena asyrským králem, který byl

³⁹⁴ WISEMAN, D.,J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958, s. 25; V českém akademickém kruhu biblistů se tématem smlouvy vazalů a smlouvy v deuteronomistickém díle věnuje P. Chalupa ve své publikaci CHALUPA, P., *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, projevy a další působení*, Univerzita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, Olomouc, 2008

³⁹⁵ WISEMAN, D.,J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958, s. 23

³⁹⁶ Tamtéž, s. 24, s. 15: Jak bylo zvykem Asarnaddon používal pečeť svého otce a předchůdce Sinacheriba. Tato praxe ukazovala, že asyrští králové používali pečeti svých předků v záležitostech, které vyžadovaly precedent, podobně jak tomu bylo u Chetitů a syrských států. Asarhaddon měl i svou vlastní pečeť, která nesla jeho jméno a tituly. Královská státní pečeť byla používána v kopiích vysokými státními úředníky v jeho nebo jeho jménem. Na Sinacheribově pečeti čteme:

„Pečetí osudů,

Aššur, král bohů,

zpečetuje osudy bohů

vyššího a nižšího světa,

nebe, země a lidstva,

cokoliv zapečetí, se nemá měnit

a ten, kdo to může změnit, je Aššur,

král bohů a Ninlil.“

popisován jako ten, kdo prokazuje laskavost *ṭābtu* druhé straně, která ho přišla požádat, aby získala smlouvu *adē*.³⁹⁷ Výhody těchto smluv měly svoji vysokou cenu, kterou byla ztráta politické nezávislosti. Když král menšího území požádal Asýrii o pomoc v případě nouze, stal se z něj vazal a za tuto pomoc poslal bohaté dary.

Mezi asyrskými smlouvami se nenacházely dokumenty, které hovořily o uzavření smluv Asýrie s poraženými nepřáteli. Takoví partneři neměli pro asyrskou politiku žádnou cenu, proto byli popraveni nebo odstraněni a byli nahrazeni loajálními lidmi. Tak to bylo i v případě města Ekrónu, kdy protiasyrská strana svrhla krále a poslala jej do zajetí ke králi Chizkijášovi.

*„Guvernéři, aristokracie a lid Ekrónu, kteří spoutali Padiho jejich krále železnými řetězi, který byl zavázán smlouvou a přísahou Asýrii a vydali ho Chizkijášovi z Judska, se začali bát ... Přitáhl jsem do blízkosti Ekrónu a popravil jsem guvernéry a aristokraty, kteří spáchali hřích a pověsil jsem jejich těla na kůly okolo města. Obyvatele, kteří zhřešili, jsem vzal jako kořist, těm, co se neprovinili hříchem, jsem odpustil. Přivedl jsem Padiho jejich krále z Jeruzaléma, dosadil jsem ho na královský trůn nad nimi a uvalil jsem na něj tribut mého panství.”*³⁹⁸

Den, kdy se měla potvrdit nebo uzavřít smlouva, spadal po sérii divinací na 16. den měsíce, ve kterém se skládala přísaha všemi písaři, věštcí, divinačními médii, chrámovými a palácovými úředníky. Písaha se složila novému korunnímu princí. U ceremonie byla přítomna celá armáda se všemi důstojníky, shromážděna byla i aristokracie se svými rodinami a představitelé podmaněných území. V tomto procesí se nesly sochy božstev a celá ceremonie se odehrála v přítomnosti Asarhaddona a jeho dalších synů, mezi nimiž byl Aššurbanipal jako první. Tabulky, které jsou kopií smlouvy ukazují, že národy z jihu a jihovýchodu Asýrie, které měly platit tribut, byly zastoupeny vlastními vládci a delegáty.³⁹⁹ Aššurbanipal si později činil nárok na každou část impéria, která byla zastoupena, uzavřela smlouvu a podrobila se Asarhaddonově nadvládě. V roce 672 př. Kr. byl Asarhaddon na vrcholu své politické moci a země, jejichž delegáti byli přítomni, Médie, Ellipi, Zamua, měly nutit ostatní

³⁹⁷ Jak Parpola uvádí termín *ṭābtu* byl synonymum pro *adē*. In: PARPOLA, S., WATANABE, K., 1988, s. XVI

³⁹⁸ PARPOLA, S., WATANABE, K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria, vol. II*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988, s. XXII

³⁹⁹ WISEMAN, D., J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958, s. 3-4

země, aby uznaly Asarhaddonovu suverenitu, byly to Egypt, Elam, Arabové ze západní pouště, městské státy Syropalestiny, včetně Menašeho - judského krále, Týru, Sidónu, Kilíkie a Kypru, severní Arábie a všech národů, které mu měly přinášet tribut v jeho následujících kampaních. Demonstrativní přítomnost zástupců podmaněných zemí měla slavnostní charakter, ale také měla zajistit pokračování smlouvy i s novým zástupcem na trůn. Podmínky vyžadovaly, že každý reprezentant tohoto teritoria měl kopie textu smlouvy pro znovupotvrzování smlouvy. Při této ceremonii vyhlásil Asarhaddon Aššurbanipala korunním princem Asýrie a současně jmenoval Šamaš-šum-ukína korunním princem Babylónie. Šamaš-šum-ukínův úřad jak politický, tak i náboženský, mu nesvěřoval přímou kontrolu nad asyrskými vazaly na jižní hranici Babylónie, takže je ve smlouvě zmiňován jen okrajově. Ekonomické texty ukazují, že vykonával svoje pravomoce v oblasti práva v Sumeru a Akkadu a to jedinečným způsobem.⁴⁰⁰ Dva mladší Asarhaddonovi synové byli jmenováni do vysokých pozic v náboženských centrech Aššuru a Charránu.

⁴⁰⁰ WISEMAN, D.,J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958, s. 7

Příklady smluv

ACHAZOVA SMLOUVA

2Kr 16, 7-8.18

וַיִּשְׁלַח אֶחָז מִלְאָכִים, אֶל-תִּגְלַת פְּלֶסֶר מֶלֶךְ-אַשּׁוּר

Sebeurčení a postavení:

עֲבָדָךְ וּבְנֶךָ, אֲנִי

Obsah prosby:

עֲלֵה וְהוֹשַׁעֲנִי

Pomoc stvrzena zvláštním tributem:

וַיִּקַּח אֶחָז אֶת-הַכֶּסֶף וְאֶת-הַזָּהָב

Uskutečněna smlouva vojenské pomoci a ochrany.

Se smlouvou je spojeno i uzpůsobení

kultu a Chrámu:

וְאֶת-מִבּוֹא הַמֶּלֶךְ הַחַיִּיצוֹנָה--הַסֵּב, בֵּית יְהוָה

מִפְּנֵי, מֶלֶךְ אַשּׁוּר

CHIZKIJÁŠOVA SMLOUVA

2Kr 18, 13-16

וַיִּשְׁלַח חִזְקִיָּא מֶלֶךְ-יְהוּדָה אֶל-מֶלֶךְ-אַשּׁוּר לְכִישָׁה

Přiznání porušení smlouvy a ochota nést

sankce:

הִטָּאתִי, שׁוֹב מֵעָלִי

אֶת אֲשֶׁר-תִּמְנֶן עָלַי, אֲשָׂא

Vyměření dávky za vzpouru:

שְׁלֹשׁ מֵאוֹת כֶּפֶר-כֶּסֶף, וְשֵׁלֹשִׁים, כֶּפֶר זָהָב

„tribut ...

Mitintího z Aškelonu, Achaza z Judska, Qaušmalaka z Edómu, Mus ...

...

a Hanunu z Gazy: zlato, stříbro, olovo, železo, cín, mnohobarevné pláště, lněné pláště, pláště ze země, purpurově barvená vlna, všechny druhy drahého zboží, produkty moře a suché země, komodity z jejich země, královské poklady, koně a muly zbavené jha ... jsem přijal.“⁴⁰¹

Protože Chizkijáš Judejec, který se nepodřídil mému jhu. Dobil jsem 46 jeho opevněných měst a stejně tak malá města v jejich blízkosti, která se nedala spočítat a útokem pomocí dobovacích strojů jsem je dobyl, útokem a pěchotou, minami, tunely a beranidly, jsem dobyl a obsadil tato města. 200,150 lidí velké a malé muže a ženy, koně, muly, osly, velbloudy, dobytek a ovce, které se nedali spočítat, jsem odvedl a počítal jako kořist.

Přidal jsem k 30ti talentům zlata a 800 stům talentům stříbra, drahokamy, drahé kovy, šperky, velké stavební kameny, lůžka ze slonoviny, křesla ze slonoviny, sloní kůže a sloní kly, javorové dřevo, dřevěné truhlice, různé cenné poklady, jeho dcery, jeho harém, jeho zpěváky a zpěvačky, které přivedl za mnou do Ninive, mého královského města. Aby zaplatil tribut a přijal službu, vyslal své posly.⁴⁰²

⁴⁰¹ TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 171

⁴⁰² LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 119-121

MENAŠEHO SMLOUVA

2Kr 21, 3-7

S nedoloženou smlouvou je spjata

kultická praxe:

וַיְבֹרֵךְ אֶת-הַבְּמֹת

וַיִּקַּם מִזְבְּחֹת לְבַעַל

וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם

וַיְבֹרֵךְ מִזְבְּחֹת, לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם

וְהַעֲבִיר אֶת-בְּנָו, בְּאֵשׁ

וַעֲזָבוּ וַנְחַשׁ, וַעֲשָׂה אוֹב

וַיִּדְעוּ נְיָם: הַרְבֵּה

וַיִּשָּׂם, אֶת-פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה

וַיַּעַשׂ אֲשֵׁרָה

„Zmobilizoval jsem krále Hatti a Zaeufrati: Ba'lu, krále Týru, Menaše, král Judy, Qauš-Gabri, král Edómu, Musuri, král Moábu, Silbel, král Gazy, Mitinti, král Aškelónu, Ikausu, král Ekrónu, Milkiashapa, král Byblosu, Matanba'al, král Arvadu, Abiba'al, král Samsimurunu, pudilu, král Bet- Amónu, Ahimilki, král Ašdódu, dvanáct králů pobřeží ... deset králů Iadnany (Kypru) uprostřed moře, společně s dvaceti dvěma králi Hatti, pobřeží a ostrovů uprostřed moře, jsem dal příkazy a přepravil jsem je za velkých obtíží, cokoli bylo nutné pro můj palác v Ninive, města mého panství.“⁴⁰³

JÓŠIJÁŠOVA SMLOUVA

2Kr 23, 3

Smlouva Jóšijášova a judského lidu

nikoli mezinárodní, ale

smlouva s Hospodinem.

וַיִּקְרָא אֶת-הַבְּרִית לִפְנֵי יְהוָה

לְלֶכֶת אַחַר יְהוָה וְלִשְׁמֹר

מִצְוֹתָיו וְאֶת-עֲדוֹתָיו

וְאֶת-חֻקֹתָיו בְּכָל-לֵב וּבְכָל-נַפְשׁ

לְהַקִּים אֶת-דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת

וַיַּעַמְדוּ כָל-הָעָם, בַּבְּרִית

⁴⁰³ Prism A (Poslední vydání: R. Borger, Asarhaddon, 60-61, col. V:54-VI:1; Překlad ARAB 2.690; ANET, 291)

5.2 Koncepce náboženství v politice

5.2.1 Achazovo náboženství ve službách politiky

Během 9. a první poloviny 8. století př. Kr. se Asýrie spokojila s hranicemi říše ležícími na východ od Eufratu. I když podnikala nájezdy na západ od Eufratu a v tomto regionu zakládala obchodní kolonie, nepřipojovala tato území k říši. Za Aššurnasirpala II. se vedla sporadická tažení na západ od Eufratu, během nichž se Asýrie dostala až na pobřeží Středozemního moře. Království Týru a Sidónu jí platila tribut. Mnohem systematictější a důslednější v uplatňování asyrské nadvlády byla Salmanasarova tažení. Již za Salmanasara III. se stala jižní Syropalestina cílem asyrských tažení. Některé státy Syropalestiny, jako Týr, Sidón, Damašek, Izrael a Pelištea, platily Asýrii tribut nejpozději na sklonku vlády Adad-Níráriho III.. Za Tiglatpilesara III. začal úspěšný program asyrské expanze. Tato politika zahrnovala anexi teritorií, deportaci obyvatel z dobytých území a měla zajistit trvalou nadvládu Asýrie nad dobytým územím.

Tiglatpilesar se ve své politice snažil omezit nebo dokonce odstranit vliv Urartu v severní Sýrii a konsolidovat asyrskou moc v této oblasti. Státy v severní Sýrii se staly vazaly říše Urartu, což zabraňovalo expanzi Asýrie.⁴⁰⁴ Tiglatpilesar opustil politiku uzavírání smluv svého předchůdce Aššur-Níráriho IV. a rozhodl se pro přímou vojenskou přítomnost v oblasti. Tiglatpilesar chtěl získat kontrolu nad obchodem ve Středomoří. Říše Urartu komplikovala dodávku potřebných materiálů a komodit pro Asýrii, což vedlo k nedostatku zboží v Asýrii. Vypukaly nepokoje. Asyrská kontrola nad obchodními cestami byla nutná pro zachování dodávek a pokrytí domácí potřeby Asýrie. Tiglatpilesar III. proto táhl do jižní Syropalestiny, aby získal kontrolu nad mezinárodním obchodem při pobřeží Středozemního moře. Svému nástupci zanechal impérium, zahrnující téměř celou Mezopotámii a horský region na severu, východě a také území na pobřeží Středozemního moře.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press, London, 1986, s. 317; AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962 ; MAZAR, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10 000-586 B.C.E.*, Center for Judaic-Christian Studies, Doubleday, New York, 1990

⁴⁰⁵ MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press, London, 1986, s. 319: Sargon II. pokračoval v této politice a zajistil si hegemonii na území sahajícím až k Egyptu. Tato expanzivní politika musela narazit na zájmy Egypta, kde se 25. dynastie sídlící v Horním Egyptě snažila

Na počátku Tiglatpileasarovy vlády zahrnoval politický systém v oblasti dvě relativně velká království - Aram a Izrael a velký počet malých království. Izrael a Aram hrály vůdčí roli v regionu a vedly mezi sebou boj o hegemonii od 10.- 8. století př. Kr. Malá království zahrnovala oblast Foinicie, Pelišteje, Zajordání a Judska. Mezi foinická království patřil Týrus, Byblos a ostrov Arvad, mezi pelištejská království se řadily městské státy Ašdód, Aškelón, Gaza, které se nacházely na pobřeží a Ekrón, ležící v severní Šefele poblíž hranic s Judskem. V zajórdánském regionu se nacházela království Amón, Moáb, Edóm. V oblasti kočovaly také arabské kmeny, jež žily podél jižní a východní hranice těchto království a účastnily se protiasyrských koalic v 9.- 8. století př. Kr.⁴⁰⁶ Všechna tato malá království včetně územně zmenšeného Izraele se stala vazaly Asýrie.

Dříve než se budeme věnovat dějinám judského vazalství krále Achaza, připomeňme, že primární literaturou k izraelským a judským dějinám v období druhé poloviny 8. století př. Kr. jsou biblické prameny knih Královských 2 Kr 15-17 a knih Paralipomenon 2Pa 26-29. Druhá kniha Paralipomenon se zabývá především Judskem, o izraelské situaci podává jen málo informací, jen tehdy má-li Izrael přímý vliv na dějiny Judska. Poslední období Izraele a judské dějiny jsou dobře zaznamenány v Druhé knize Královské. Konec Izraele spadá do období krále Achaza, což musí nutně ovlivnit politickou, ekonomickou, sociální a náboženskou situaci Judska. V severním království končí po sto letech dynastie Jehú zavražděním krále Zekarjáše.⁴⁰⁷

Další biblický materiál se nachází v prorockých knihách Ozeáš a Izajáš. Ozeáš nastupuje na scénu během posledních let Jehúovy dynastie a je svědkem vnitřní situace, která je poznamenána boji v Izraeli a expanzí Asýrie na západ. Judský prorok Izajáš působil v Jeruzalémě po větší část druhé poloviny 8. století př. Kr.. Mnoho jeho řečí se týkalo Izraele a mezinárodní politické scény oné doby. Konkrétní texty Iz 7-8 poskytují důležité informace, které jsou nezávislé na 2Kr, týkající se útoku krále Pekacha a Resína na Jeruzalém a jejich snahy sesadit nepohodlného Achaza.

získat nadvládu nad Dolním Egyptem a nilskou deltou a rozšířit tak svůj vliv do Středomoří. V polovině 8. století př. Kr. už spolupracoval Egypt se státy Syropalestiny proti Asýrii. Sřety Asýrie a Egypta v regionu ovlivňovaly politickou a ekonomickou situaci až do 7. století př. Kr..

⁴⁰⁶ NA'AMAN, N., Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period, *Neo-Assyrian Geography*, LIVERANI, M., Roma, 1995, s. 103; Megiddo bylo střediskem asyrské provincie *Magidu*, která vznikla anexí izraelského území po syro-efrajimské válce. V Megiddu vybudovali Asyřané opevněné město s rezidencí pro guvernéra.

⁴⁰⁷ 2Kr 15, 8-12; Následují léta nestability na izraelském trůně. 2Kr informuje, že čtyři z posledních šesti izraelských králů byli zavražděni, jeden zemřel nenásilnou smrtí a jeden dožil v asyrském exilu.

K celkovému obrazu dějin Judska tohoto období slouží materiál mnoha asyrských nápisů z období vlády Tiglatpilešara III., Salmanasara V. a Sargona II.. Některé z nich hovoří přímo o jednotlivých izraelských i judských vládcích a o asyrské politice vůči syropalestinským státům. Včetně těchto pramenů tu jsou i jiné materiály různého původu a formy, jsou tu dopisy adresované od asyrských úředníků královskému dvoru, nápisy upomínající na vojenská tažení a anály, podávající zprávy o událostech králů.

Deuteronomistický autor hodnotí krále Achaza negativně. V případě krále Achaza je to *Knihy letopisů králů judských*, z níž autor vychází a přidává své komentáře. Ve svém úvodu autor informuje o nástupu krále Achaza na trůn. Podle něj nastoupil na trůn v sedmnáctém roku vlády izraelského krále Pekacha⁴⁰⁸ a v textu pokračuje identifikace krále, je synem judského krále Jótama, při nástupu na trůn je mu dvacet let a v Jeruzalémě vládne šestnáct let.⁴⁰⁹

K porozumění politické situace krále Achaza je třeba informovat o skutečnostech, jimiž procházel Izrael a Judsko před jeho nástupem. Jak bylo zmíněno výše asyrský král Tiglatpilešar expanduje na západ a rozšiřuje hranice Asyrské říše. Tažení Tiglatpilešara se však lišila od jeho předchůdců. Jejich cílem bylo dobytí a rozšíření říše. Tiglatpilešar musel tato nová území konsolidovat. Začal uplatňovat politiku, která - ačkoliv nebyla úplně novátorská - předtím nikdy nebyla uplatňována tak důsledně. Na místo toho, aby se spokojil s přijetím tributu a brutálními represemi vůči vzbouřencům, Tiglatpilešar vzbouřence deportoval a jejich území začlenil jako provincie do říše, čímž chtěl potlačit nacionalistické nálady, které za vzpourami stály.⁴¹⁰ Deportoval obyvatelstvo především z vyšších vrstev společnosti do jiných oblastí asyrské říše.⁴¹¹

Této skutečnosti čelí intenzívně izraelský král Menachém, který splácí jednorázově větší část tributu.⁴¹² H. Tadmor uvádí, že tribut, který je zmíněn v 2Kr 15,

⁴⁰⁸ Pekachova vláda se datuje do let 735-732 př. Kr.

⁴⁰⁹ 2Kr 16, 1-2

⁴¹⁰ BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2000, s. 271

⁴¹¹ AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 333

⁴¹² 2Kr 15, 19-20;

בָּא כּוֹל מֶלֶךְ-אַשּׁוּר, עַל-הָאָרֶץ, וַיִּתֵּן מִנְחָם לְפוֹל
אֶלֶף כֶּפֶר-כֶּסֶף--לְהַיּוֹת יָדָיו אֹתוֹ, לְהַחֲזִיק הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ
וַיֵּצֵא מִנְחָם אֶת-הַכֶּסֶף עַל-יִשְׂרָאֵל, עַל כָּל-גְּבוּרֵי הַחַיִּל
לְתֵת לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר, חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים כֶּסֶף לְאִישׁ אֶחָד
וַיִּשָּׁב מֶלֶךְ אַשּׁוּר, וְל' א-עֲמֹד שָׁם בְּאָרֶץ
„Přitáhl Púl, král asyrský, proti zemi. A dal Menachém Púlovi

19-20 byl zaplacen v roce 740 př. Kr., nebo možná i mnohem dříve, a tribut, který platily západní státy v roce 738 př. Kr., včetně Menachéma, byl považován za dar *tāmartu*⁴¹³, jimiž chtěly potvrdit svou věrnost Asýrii.⁴¹⁴ Tato platba měla podle biblického textu zajistit ochranu izraelského území a zároveň potvrdit či obnovit vazalskou smlouvu Tiglatpilesarovi. Proč přišel Tiglatpilesar se svojí družinou k Menachémovi je sporné a zakládá se jen na rekonstrukci neúplných zpráv. Z později uzavřené Asarhaddonovy vazalské smlouvy můžeme však usuzovat, že existovaly případy, kdy asyrský král vytáhl se svojí družinou na vazalské území, aby vybral tribut. Buď si tím chtěl potvrdit svoji autoritu a loajalitu vazala, nebo tuto výpravu použil jako výstrahu pro opožděné platby, v neposlední řadě se s touto platbou Menachém opravdu opozdil. Z krátké biblické zprávy můžeme usuzovat, že izraelský král musel ve své zemi čelit velkému vnějšímu politickému tlaku ze strany Aramu a protiasyrské skupiny. Tiglatpilesar tak vyjíždí na pomoc izraelskému králi, aby v jeho zemi vybral platbu pro výstrahu této proti asyrské frakce v Izraeli, neboť Menachém platil daleko větší částku, než bylo běžné.⁴¹⁵ Aby si uhájil svůj královský mandát, musel být asyrský král požádán o pomoc izraelským králem. Po odchodu asyrské družiny se situace v Izraeli zřejmě nezměnila, protože Tiglatpilesar se na území Izraele vrací za vlády Pekacha⁴¹⁶, který se po obsazení části území spojil s Aramem a dalšími státy. Zda to bylo z důvodu vnitropolitických sporů Izraele a nespolehlivosti jeho vazalství, nebo zda to byl plán asyrské politiky učinit z vazalských států své provincie, o tom nemáme jasné záznamy. Toto byl ale jistě podnět k syro-efrajimské koalici, která posiluje své záměry za vlády judského krále Jótama, Achazova otce. Judsko odolávalo nátlaku Damašku a Samaří,

tisíc talentů stříbra, aby byly jeho ruce s ním a upevnilo se království v ruce jeho.

A vybral Menachém to stříbro od Izraele ode všech mocných hrdinů,

aby dal asyrskému králi padesát šekelů stříbra za jednoho muže.

A vrátil se asyrský král a nezůstal tam v zemi.“

Jedním z problémů v této souvislosti je identifikace Púla s Tiglatpilesarem III.. Podle knihy Královské Menachém platil tribut Púlovi, 1Pa 5, 26 uvádí jména Púl a Tiglatpilesar jako jména dobyvatelů Izraele. Někteří badatelé se proto přiklání k hypotéze, že se jedná o dvě osoby. Toto neobstálo ve světle Tiglatpilesarových analů, kde se uvádí, že Tiglatpilesar přijal tribut od Menachéma a podle biblického textu Menachém platil tribut asyrskému králi, z čehož vyplývá, že se jedná o jednu a tu samou osobu. Jméno Púl bylo babylónský titul pro Tiglatpilesara. THIELE, E., R., *The Chronology of the Kings of Judah and Israel, JNES vol. 3, no. 3, 1944, s. 155*

⁴¹³ Jednalo se o zvláštní audienční dar, který vyžadoval mimořádné slyšení u asyrského krále, tedy důležitou diplomatickou návštěvu. S termínem *tāmartu* se pojí i výraz *amāru - ina/ana muḥḥi X amir*, což se překládá jako *být někomu, něčemu oddán*

⁴¹⁴ TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 276

⁴¹⁵ „Uvalil jsem na ně tribut: Kuštašpi z Kummuhu, Resína z Damašku a Menachéma ze Samaří.“ TADMOR, H., 1994, s. 69

⁴¹⁶ 2Kr 15, 29 בְּיָמֵי פְּקַח מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל, בָּא תְּגַלַּת פִּלְאֶסַר מֶלֶךְ אַשּׁוּר

kteří požadovali, aby vstoupilo do této koalice. Jótam, znalý asyrské politiky a záměru Aramu a Izraele, odolával náporům aramejské a izraelské armády.⁴¹⁷ Na sklonku jeho vlády však chtěli králové Aramu a Izraele dosadit na judský trůn jim loajálního krále. V Judsku však vládl silný politický konsensus proasyrské politiky. Na judský trůn nastupuje Jótamův syn Achaz⁴¹⁸, který podporován prorockou i královskou stranou pokračuje v otcových politických záměrech. Je však pod velkým mezinárodním tlakem a navíc řeší na jihu své země problémy s Edómci.⁴¹⁹ Ti za podpory Resína získávají část jižního území Judska. V těchto událostech neváhala Pelištea využít okamžiku judského oslabení a zabrala území směrem k Šefele a až po Negev.⁴²⁰ Je důležité si podle Aharoniho všimnout změn v mezinárodní politice, které se odehrály během krátké doby, během níž Uzijáš vedl velkou koalici států a obsadil celkem důležitá území, a obdobím, kdy Judsko čelilo náporu svých sousedů s cílem uhájit své územní zisky.

Po roce 735 př. Kr. čelí Achaz vážné krizi, neboť na Jeruzalém zaútočili aramejský a izraelský král. Obraz této události částečně podává text proroka Izajáše, kde se hovoří o tom, že tito dva králové chtěli sesadit Achaza a nahradit jej synem Tabeala. Jaký byl motiv tohoto tažení se z biblických záznamů nedozvídáme. Z textu knihy Královské máme k dispozici jen krátkou zprávu o válečném tažení a útoku Resína a Pekacha na Jeruzalém a o jeho neúspěchu. Tato historická informace je vložena v textu mezi formulí, stereotypně charakterizující judské krále, jež se kromě

⁴¹⁷ 2Kr 16, 5-6

⁴¹⁸ Vládu krále Achaza datuje Cogan a Tadmor do let 743-727 př. Kr.. J. Bright se přiklání k dataci do let 735-715 př. Kr.. Brightovo datování by tak vysvětlovalo výskyt jména krále Azarjáš v Tiglatpilesarových nápisech. Král Azarjáš vládnoucí v letech 783-742 př. Kr., expandoval na sever a do centrální Sýrie a vedl protiasyrskou koalici. Tiglatpilesar kolem roku 743 př. Kr. podnikl několik tažení na západ, do Syropalestiny, aby jednak zabránil rozmáhající se proti asyrské koalici a také rozšířil teritorium Asýrie. In: BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2000, s. 270

⁴¹⁹ 2Kr 16, 6; 2Pa 28, 17-18

עוֹד אֲדוֹמִים, בָּאוּ; וַיִּכּוּ בִיהוּדָה, וַיִּשְׁבוּ-וְשָׁבִי
וּפְלִשְׁתִּים פָּשְׁטוּ, בְּעָרֵי הַשְּׁפֵלָה וְהַנֶּגֶב לַיהוּדָה, וַיִּלְכְּדוּ אֶת-בֵּית-שֶׁמֶשׁ וְאֶת-אֶלּוֹן
וְאֶת-הַגְּדֵרֹת וְאֶת-שׁוֹכֹ וְבְנוֹתֶיהָ וְאֶת-תַּמְנָה וְבְנוֹתֶיהָ
וְאֶת-גִּמְזוֹ וְאֶת-בְּנֵי תִיָּה; וַיִּשְׁבוּ, שָׁם

“Edómci totiž znovu přitáhli, pobili Judejce a odvedli zajatce.”

Pelištejci vtrhli do měst v Šefele a v Negebu Judově a dobyli Bét-šemeš, Ajalón, Gederót, Sóko, a jeho vesnice, Timnu a její vesnice, Gimzo a jeho vesnice a usadili se tam.”

⁴²⁰ AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 328

jiného věnuje návštěvě Damašku a rekonstrukci Chrámu. Informaci o tomto útoku na Jeruzalém autor čerpá zřejmě z historické kroniky, přičemž se nevěnuje rozboru válečné a politické atmosféry, ačkoliv politická situace syro-efrajimské koalice byla závažná a pro další vývoj dějin Judska klíčová. Resín a některá pelištejská města, jejichž politika byla protiasyrská se snažila ovlivnit izraelskou politiku a podpořit proti asyrskou stranu v Izraeli, aby odstranila jim nevhodného Menachéma a dosadila krále Pekacha. Někteří bibliční historici, zvláště pak J. Bright, pracují s teorií, podle níž se Aram a Izrael snažili získat Judsko na svoji stranu protiasyrské koalice. Aby zlomili Achazův odpor, vytáhli proti Jeruzalému a plánovali dosadit na trůn krále, který by vyhovoval jejich politickým cílům.⁴²¹ Z asyrských záznamů vyplývá, že tato koalice proti Tiglatpilešarovi zahrnovala více států, než jak ukazuje biblický text.⁴²² Pisatel zmínil pouze Damašek a Izrael, protože ostatní pro jeho záměr textu nebyli významní. Damašek mu vyhovoval, protože na něj pisatel navazuje dalším příběhem či informací o Achazově diplomatické misi. Izrael je pro pisatele důležitý, a to vykreslil nejen jako podnik modloslužebných praktik, ale také jako vojenského a politického nepřítele. Z asyrských záznamů víme, že členy koalice byl týrský král Chíram⁴²³ a pelištejská města Aškelón a Gaza. Musíme vzít na vědomí také politickou rivalitu mezi Izraelem, Judskem a Aramem, pramenící z judské expanze do Gileádu za vlády krále Uzijáše a

⁴²¹ BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2000, s. 272

⁴²² 2 Kr 16, 5 Syro-efrajimská liga, kterou tvořil Resín z Damašku a Pekach z Izraele, vedla tedy otevřenou válku s Judskem.

אָז יַעֲלֶה רִצְיוֹן מֶלֶךְ-אַרָם וּפְקַח בֶּן-רֵמְלִיאִשׁוּב מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל

יָרוּשָׁלַם--לְמַלְחָמָה; וַיֵּצְאוּ, עַל-אַחָז, וְלֹא יָבִיאוּ, לְהִלָּחֵם.

„Potom vytáhl Resín, král Aramu a Pekach, syn Remaljášův, král izraelský,

do bitvy proti Jeruzalému a oblehli Achaza a nebyli schopni války.“

Iz 7, 1

וַיְהִי בַיָּמִי אֲחָז בֶּן-יֹתָם בֶּן-עֲזַרְיָהוּ מֶלֶךְ יִהוּדָה

עָלָה רִצְיוֹן מֶלֶךְ-אַרָם וּפְקַח בֶּן-רֵמְלִיאִשׁוּב מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל יָרוּשָׁלַם

לְמַלְחָמָה, עָלָיָה; וְלֹא יָבִיאוּ, לְהִלָּחֵם עָלָיָה

„A stalo se za dnů Achaza, syna Jótama, syna Uzijášova, krále judského, že vytáhl Resín král Aramu a Pekach syn Remlajášův, král Izraele do bitvy proti Jeruzalému a nemohl ho dobýt.“

⁴²³ „Chíram z Týru, který se spikl společně s Rasínem ...

zajal jsem Mahalab, jeho opevněné město, společně s dalšími velkými městy.

jejich kořist ...

Přišel přede mne a políbil moje nohy. 20 talentů zlata ... mnohobarevné pláště, lněné pláště, eunuchy, zpěváky a zpěvačky, ... koně z Egypta ... jsem přijal.“ In: TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 189

Jótama. Pravděpodobně tito dva králové dali také podnět Pekachovi, aby se připojil k silám krále Resína v boji proti judské expanzi. Útoky Izraele a Aramu proti Judsku probíhaly již za vlády Jótama Achazova otce. Obraz těchto událostí se nachází v pozdní tradici, uchovávaní v 2Pa 28, 7-15 a pocházející ze severoizraelského pramene.⁴²⁴

Záznamy Tiglatpilesara z těchto let jsou velmi kusé. Kolem roku 738 př. Kr. Tiglatpilesar přijímá tribut od většiny států Sýrie a Palestiny, Chamátu, Týru, Byblosu, Damašku a Izraele, dokonce i královny Arábie.⁴²⁵ Asyrské záznamy podávají zprávu o asyrském tažení do Pelišteje⁴²⁶ v roce 734 př. Kr. a o tažení do Damašku v roce 733 př. Kr. a v roce 732 př. Kr..⁴²⁷

Tiglatpilesarovou strategií bylo nejprve izolovat Aram od jeho jižních spojenců a poté zaútočit na samotný Damašek.⁴²⁸ Historici si kladou otázku, kdy se Achaz obrátil o pomoc k Asýrii. Jednu z teorií nabízejí bibličtí historici M. Cogan a H. Tadmor, kteří tvrdí, že pokud by Achaz požádal Tiglatpilesara o pomoc před tažením do Pelišteje v roce 734 př. Kr., znamenalo by to, že by toto byl první krok k vazalství Judska. Pokud by se tato přihodila po tažení do Pelišteje, byl by již Achaz dávno vazalem Asýrie.⁴²⁹ Cesta Achaza do Damašku nebyla prvním aktem vazalského vztahu k Asýrii. Už Azarjáš zaplatil Tiglat-Pilesarovi odškodnění v roce 738 př. Kr. Z análu 22 a 26, tabulky XVI-XVIII čteme:

⁴²⁴ COGAN, M., TADMOR, H., *Kings II*, 1988, s. 191

⁴²⁵ BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2000, s. 271; „Uvalil jsem na ně tribut: Kuštašpi z Kummuhu, Resína z Damašku a Menachéma ze Samaří, Chírama z Týru, Sibittibi'ila z Byblosu, Urikkia z Que, Pisirise z Karchemiše, Eni-ila z Chamátu, Panammua ze Sam'alu, Tarhulara z Gurgumu, Zulámala z Melidu, Dadi-ilu z ...“ TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglat-Pilesar III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 69; Jedná se o tribut, který je zmíněn v 2Kr 15, 19-20

⁴²⁶ Tiglatpilesar si podmanil vzbouřená pelištejská města, obzvláště Gazu, která byla vůdcem koalice a postupoval až k hranicím Egypta, kde si vytvořil základnu a oddělil tak státy koalice od možné egyptské pomoci. In: BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2000, s. 274

⁴²⁷ „Iauhazi, král judský, platil Tiglat-Pilesarovi III.“ v roce 734 př. Kr. (*ANET*, s. 282, Pritchard, J., B., 1969)

⁴²⁸ AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 329

⁴²⁹ COGAN, M., TADMOR, H., *Kings II*, 1988, s. 191; M. Sweeney podává svoji hypotézu judského vazalství následovně. Judsko bylo vazalem Asýrie kvůli svému spojení s Izraelem za vlády dynastie Jehú, kdy se stal Izrael vazalem Asýrie, tedy jeho vazalství bylo zprostředkované. Stéla asyrského krále Adad Nírárího V. ukazuje, že izraelský král Jóáš byl asyrským vazalem na začátku 8.století př. Kr.. Achazova žádost o pomoc Tiglatpilesarovi byla tedy aktem loajálního vazala. Jeho skutky nemohly být motivovány odpadlictvím, ale zoufalou situací mezinárodní izolace, ve které se ocitl mladý král na počátku své vlády. Izajášova rada Iz 7, 1-9,6 byla takticky velmi cenná, protože počítala s vyčerpáním syro-efrajimské koalice při obléhání Jeruzaléma a následným asyrským útokem na nechráněný tyl koalice. In: SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 380

„Azriyau ... uchvátil jsem a ...⁴³⁰

... tribut jako, který Asyřanů ...⁴³¹

... město ...jeho pomocník(pomocníci). Město Élovo ...

...města...Chamátu společně s městy v jejich okolí, která jsou na pobřeží moře na západě,

kteřé byly ve vzpouře uchváceny pro Azriyau,

Připojil jsem je k Asýrii a dosadil jsem nad nimi dva své eunuchy za guvernéry ...

83 000 lidí ...

... z těchto samých měst v provincii Tuš (han) jsem usídlil 1 223 lidí v provincii Ulluba jsem usídlil. Mé qurru(butu úředníky ...“

Achaz sám zaplatil Tiglatpilesarovi tribut v roce 734 př. Kr.. Tiglatpilesar tehdy podnikl válečné tažení proti Pelištei. Tento tribut nebyl totožný s úplatkem z 2Kr 16, 8.⁴³² Tadmor dodává, že nevylučuje možnost, že Achaz v tomto případě požádal o asyrskou pomoc, a to ještě před Tiglatpilesarovým tažením do této oblasti.⁴³³

Achaz je zmíněn mezi plátcí tributů. V análu o tom čteme:

„tribut ...

Mitintiho z Aškelonu, Achaza z Judska, Qaušmalaka z Edómu, Mus ...

...

a Hanunu z Gazy: zlato, stříbro, olovo, železo, cín, mnohobarevné pláště, lněné pláště, pláště ze zemí, purpurově barvená vlna,

všechny druhy drahého zboží, produkty moře a suché země, komodity z jejich zemí,

⁴³⁰ Smith (III R 1,3) čte „Azriau moje ruka velkolepě zajala“. Na dvou místech v Tiglatpilesarových análech nacházíme zmínku o Azriyau, jméno jeho země se na nápise nedochovalo (ICC 65). V rekonstruovaném textu G. Smitha se hovoří o 19 oblastech Chamátu, které byly uchváceny pro Azriyau a následně anektovány. Smith na základě dalších rekonstruovaných textů identifikoval Azriyau s Azarjášem (Uzijášem) judským králem (Yaudi).

⁴³¹ *ilku tupšikku* se používalo v rámci impéria; *maddatu* bylo nařizováno podrobeným národům, ale ne na Asyřany. POSTGATE, N., J., *Taxation and Conscriptioin in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome, 1974, s. 81, 92, 119-120

⁴³² COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 76

⁴³³ Někteří datují Achazův tribut z 2Kr 16, 8 do roku 735 př. Kr., z čehož vyplývá, že aramesjo-izraelský útok na Judsko byl příčinou tažení do Pelištee v roce 734 př. Kr.. Jiní datují tento tribut do roku 733 př. Kr. po asyrském stažení z oblasti. Podle současného bádání zůstávají obě varianty možné. TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 277

královské poklady, koně a muly zbavené jha ... jsem přijal. ⁴³⁴

V reakci na sílící koalici syropalestinských států spojených proti Asýrii dobývá v letech 733-732 př. Kr. Tiglatpilešar Damašek a odstraňuje vzpurného krále Resína. Ten je podle biblického podání zabit a obyvatelstvo deportováno. Tiglatpilešarovy anály nás neinformují o jeho smrti, pouze o potrestání Damašku, kde sídlila Resínova dynastie.⁴³⁵ Tiglatpilešar tábořil 45 dní v blízkosti Damašku, vyplenil okolní venkov, anály však nehovoří o tom, že by zaútočil na město. Na území Aramu vzniklo 4-5 asyrských provincií – Damašek, Karnaim, Hauran, Zobah (Subite), snad i Mansuate.⁴³⁶ Tiglatpilešar pokračoval ve svém tažení a obsadil území Gileádu a území Neftalího. V roce 733 př. Kr. bylo zahájeno tažení na Izrael. Tiglatpilešar obsadil území Gileádu, část Galilee a území Neftalí. Tyto oblasti byly následně připojeny k asyrským provinciím.⁴³⁷ Byly rozděleny na Megiddo, Dor a Gileád. Pouze Samaří, Judsko, pelištejská města a království v Zajordánsku zůstala vazalským územím. Za Sargona II. se k provinciím připojuje Samaří a Ašdód.⁴³⁸ Verše z 2 Kr⁴³⁹ podávají seznam dobytých

⁴³⁴ TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 171

⁴³⁵ „... Resína z Damašku, velkou kořist jsem dobyl ... jeho poradce ... krví jeho bojovníků řeka ... valící se proud, obarvil jsem červeně ... jeho dvořany, vozataje a ..., jejich zbraně jsem zničil, a ... jejich koně, já ... jeho bojovníky, lučištníky, štítonosiče a nosiče kopí jsem zajal, a jejich bitevní formaci jsem rozptýlil. Král z Damašku, aby si zachránil svůj život, sám uprchl, a vstoupil do brány svého města jako mungo (promyka indická (Herpestes edwardsii)). Jeho nejvyšší úředníky jsem živé napíchl na kůl a jeho zemi jsem nechal, aby se na ně dívala. Po 45 dní můj tábor jsem rozložil okolo jeho města, a zavřel jsem ho do kurníku jako ptáka do klece. Jeho zahrady, ... mnohé ovocné sady jsem porazil. Nenechal jsem ani jediný. ... město ... hadary, domov dynastie Resína z Damašku, místo, kde se narodil, jsem obklíčil a dobyl. 800 obyvatel s jejich majetky, jejich dobytek a jejich ovce jsem vzal za kořist.” TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 79-81: Tadmor interpretuje hyperbolu “a zavřel jsem ho do kurníku jako ptáka do klece.” jako úplnou blokádu Damašku, ale nešlo o přímý útok na město. S podobnou taktikou obléhání a popisem je spojován i král Sinacherib při obléhání Jeruzaléma.

⁴³⁶ AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 333

⁴³⁷ COGAN, M., TADMOR, H., *Kings II*, 1988, s. 192

⁴³⁸ AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 333

⁴³⁹ 2Kr 15, 29

בַּא תְּגַלַּת פְּלֶאֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר
וַיִּקַּח אֶת-עֵיוֹן וְאֶת-אֲבֵל בֵּית-מַעֲכָה וְאֶת-יְנוּחַ וְאֶת-קַדְשׁ

měst v horní Galileji. Vzpurného izraelského krále Pekacha nahrazuje na trůně král Hóšea, který na podnět proasyrských izraelských kruhů a asyrského krále zosnuje převrat a zavraždí Pekacha.⁴⁴⁰ Jeho pád byl ale také důsledkem porážky syroefrajimské koalice a dobytí Damašku. Pekachovo svržení by mohlo být datováno nejpozději do roku 732 př. Kr., protože v roce 731 př. Kr. Tiglatpilešar už bojuje v Babylónu. Tato datace souhlasí s biblickým textem. Hóšea vládl devět let, jeho vláda končila před dobytím Samaří, které začalo v letech 724/723 př. Kr.⁴⁴¹ Po připojení Samaří k Asýrii v roce 722 př. Kr. byl Judsku ponechán statut vazalství z důvodu jeho absolutní loajality. Zůstává jako jeden z posledních vazalů v Palestině obklopené asyrskými provinciemi na severu, severovýchodě i na západě.

נְאֻת-חֲצוֹר נְאֻת-הַגְּלִיעָד נְאֻת-הַגְּלִילָה, כֹּל אֶרֶץ נִפְתָּלִי
 וַיְגַלְמֵם, אֲשׁוּרָה

„Přítáhl Tiglatpilešar, král asyrský

a zabral Ijón וַיִּזְוֶן אֶבֶל-בֵּת-מַעֲכָה, a Janóach וַיְנַחֵם, a Kedeš וַיְקַדֵּשׁ, a Chasór וַיְחַצֹּר,

a Gileád וַיְגַלְעָד, a Galileu וַיְגַלְלֵה, a celou zemi Neftalí וַיְנִפְתָּלֵם, a předsídlil (je) (do) Asýrie.”

⁴⁴⁰ Summ 4:17-18, kde se píše „nastolil jsem Hóšeu jako krále nad nimi“. TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 274: Vztah současného bádání na poli biblické historie a chronologie izraelských a judských králů musí probíhat v diskusi s inskripty Tiglatpilešara III., které přitahovaly pozornost už od dob Rawlinsona a George Smitha. G. Smith se věnoval zkoumání biblické a asyrské chronologie. Studium biblické historie a chronologie musí brát v úvahu vztah mezi Tiglatpilešarem a králem Menachémem, Achazem, Pekachem a Hóšeu a také vtaž mezi Tiglatpilešarem a Azarjášem, který byl ztotožněn s *Azriyau Yaudi* z análu 19:10.

Jméno Azarjáš je zmíněno ve dvou Tiglatpilešarových záznamech, jméno jeho země se však nedochovalo. V roce 1893 H. Winckler přišel se svou hypotézou, že *Azriyau* byl král Sam'alu, malého království v jihovýchodní Anatolii, tato hypotéza převládala více než půl století. V roce 1961 D.D. Luckenbill předložil historické vysvětlení, jak mohl být mocný král Judska Azarjáš zapojen do událostí v centrální Sýrii. Nedávno N. Na'aman spojil K 6205 s jinou tabulkou a obě dvě umístil do doby Sinacheribovy vlády. Vyjmul ji z korpusu Tiglatpilešarových inskriptů a ponechal *Azriyau* bez území. *Azriyau* byl nedoložený král Hatarikka (biblický Hadrach), syrský stát sousedící s Chamátem a Na'aman navrhl alternativní rekonstrukci událostí z let 739-738 př. Kr., v období, kdy Tiglatpilešar anektoval Unki, Hatarikka a 19 oblastí Chamátu. Tato nová rekonstrukce historie měla mezi badateli však velmi malou podporu. E. R. Thiele ve své práci chronologie Izraele a Judska komentuje, že pokud k ní badatel přistupuje jako k absolutní chronologii, potom tato absolutní chronologie Izraele a Judska je synchronní s absolutní chronologií Asýrie. Samozřejmě musíme počítat se skutečností, že pro toto období neexistuje žádná absolutní synchronie určitých let izraelských a judských a asyrských králů. Ale kontakty mezi Azarjášem, Menachémem a Tiglatpilešarem nám poskytují určitou chronologickou linii. Thiele uvádá rok 738 př. Kr. jako datum pro potlačení vzpoury západních států králem Tiglatpilešarem, která byla vyvolána králem Azarjášem (*Azriau Yaudi*) a zároveň datem přijetí tributu od Menachéma. Podle této zmínky je pro Thieleho *Azriau* jednoznačně Azarjášem judským. Rok 738 př. Kr. nezpochybňuje rok 740/739 př. Kr. pro určení Azarjášovy vlády a nezpochybňuje to rok 742/741 př. Kr. jako poslední rok Menachémovy vlády.

⁴⁴¹ TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 277

„... města ... Gileádu a Abel ..., která jsou na hranici Bit-Humri(a) (Izraele)
celou zemi Bit Haza'ili (Aram) jsem připojil k Asýrii.

Dosadil jsem nad nimi eunuchy za guvernéry. Hanunu z Gazy,
který uprchl před mými zbraněmi a uprchl do Egypta – Gazu
jeho královské město, jsem dobyl jeho majetek a jeho bohy jsem uchvátil.

Zpodobení bohů mých pánů a moje královské (vlastní) zpodobení
ze zlata jsem vytvořil. V paláci v Gaze jsem to umístil a počel to
mezi bohy jejich země.

Jejich ... jsem ustanovil. Protože jeho (Hanunu) přemohl strach z mého majestátu
a jako pták

odletěl zpět z Egypta Navrátil jsem ho na jeho místo a jeho

... a obrátil jsem ho do asyrského impéria. Zlato, stříbro, mnohobarevné oděvy (pláště),
lněné oděvy (pláště)

velké koně ... jsem přijal. Země Bit Humria (Izrael)

... jeho pomocnou armádu, ... všechn jeho lid,

... odvedl jsem do Asýrie. Pekacha, jejich krále (jsem/oni zabil/zabili) a dosadil jsem
Hóšeu

jako krále nad nimi. 10 talentů zlata, x talentů stříbra, společně s jejich majetkem,
jsem přijal od nich a

odnesl jsem je do Asýrie.⁴⁴²

To by znamenalo, že Hóšea odpřisáhl věrnost Asýrii a zachránil tak Samaří před jeho
přímou anexí.⁴⁴³

„Zemi Bit Humra (Izrael) v celé její velikosti jsem dobyl ... společně s jejich majetkem
jsem odnesl do Asýrie,

... Hóšeu jsem nad nimi dosadil za krále.

... přede mnou ve městě Sarrabani ...

... od ... x + 100 talentů stříbra jsem odnesl a přinesl do Asýrie.“⁴⁴⁴

⁴⁴² TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 139-141

⁴⁴³ Summ 9:r.11: Hóšea se objevuje před Tiglatpilesem v Sarrabanu. TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 279-280: Podle fragmentů analů je pojednání o těchto kampaních velmi detailní a přesné, zejména jména měst, počet deportovaných. Zatímco v Sumářích jsou informace velmi kusé kromě Sumáře 8, který je velmi podrobný a zmiňuje se o kampani v Izraeli.

Tato vnitřní desintegrace Izraele měla za následek úplný kolaps právního řádu, který tvoří páteř národa. Stát ztratil svoji moc a kontrolu nad územím, ztrácel i dynastickou stabilitu. Atmosféru národního chaosu nám popisují prorocké záznamy Ámose a Ozeáše.⁴⁴⁵

V této vypjaté politické a vojenské situaci, v níž se Judsko zmítalo, muselo žádat o pomoc Asýrii v Damašku.⁴⁴⁶ Achaz vyslal své posly מְלֶאכִיִּים k Tiglatpilesarovi. Králova družina měla tlumočit toto poselství:

וַיִּשְׁלַח אֶחָז מְלֶאכִיִּים

אֶל-תִּגְלַת פִּלְסֶר מֶלֶךְ-אַשּׁוּר לֵאמֹר

Poselství začíná nabídkou slabší strany, která žádá silnějšího. Král nabízí svou loajalitu vazala frází:

עֲבָדְךָ וּבְנֶךָ, אֲנִי

„otrok tvůj a syn tvůj, já (jsem)“.

Následuje obsah žádosti, naléhavá prosba, která začíná imperativním důrazem sloves (přičemž druhý slovesný tvar nese sufix 1. os. sg.)

עֲלֵה נְהוֹשָׁעַנִּי

„vytáhni a zachraň mě“,

pokračuje zdůvodnění, proč má asyrský král přijít na pomoc

מִכַּף מֶלֶךְ-אַרָּם, וּמִכַּף מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל

„ z ruky krále aramského a z ruky krále izraelského “

הַקּוֹמִים, עָלַי

„kteří stojí proti mně.“

Po vyřčení prosby následuje finanční závazek, který měl stvrdit a zpečetit osud slabší strany, tedy dovršit akt vazalství.

וַיִּקַּח אֶחָז אֶת-הַכֶּסֶף וְאֶת-הַזָּהָב

„a vzal Achaz stříbro a zlato ... „

וַיִּשְׁלַח לְמֶלֶךְ-אַשּׁוּר, שְׂחָד

„a poslal králi asyrskému úplatek.“

⁴⁴⁴ TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, s. 189

⁴⁴⁵ BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2000, s. 272; Van Der MEER, P., *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt*, Brill, Leiden, 1963

⁴⁴⁶ 2Kr 16, 7-9

„Dar“, hebrejský termín דָּרֹשׁ označuje *úplatek*, pocházel z chrámového a královského pokladu וּבֵית הַמֶּלֶךְ, וּבֵית יְהוָה, וּבֵית הַמִּזְבֵּחַ „*nacházející se v Hospodinově domě a v pokladnicích domu královského*“. Z toho vyplývá, že Achaz platil zvláštní tribut svému suverénovi za poskytnutí vojenské pomoci.

Poté, co asyrský král podnikl svou výpravu proti Damašku a severní části Izraele a poté, co obléhal Damašek, vydal se judský král osobně i se svou družinou ke králi Tiglatpileсарovi. Otázka, proč se Achaz vypravil do Damašku, by vyplývala z výše provedeného aktu loajality. Aby potvrdil svou vazalskou smlouvu, přišel Achaz osobně ke asyrskému králi. Bylo obvyklou praxí, že s tributem cestoval i král, aby se poklonil svému suverénovi a vyjádřil tak uznání jeho autority, svrchovanosti a aby potvrdil svou loajalitu.

Záchrana Judska je reflektována velmi stručně. Podle Cogana a Tadmora text 2Kr 16, 5-9 pochází z královských a chrámových archívů, není však přejata, jako přímý citát, ale upravena Deuteronomistovým negativním hodnocením krále Achaza.

Jako vazal musel podpořit vojensky Asýrii při jakémkoliv konfliktu nebo vzpouře. Výrok „jsem tvůj otrok a tvůj syn“ je vyjádřením loajality Achaza vůči Asýrii. Starověké předovýchodní smlouvy jsou typické tím, že označují suverénního monarchu jako otce a monarchu vazala jako syna. Asyrské smlouvy však používají pro označení vazala termínu otrok.⁴⁴⁷

5.2.2 Náboženská praxe krále Achaza

V Achazově době, jak uvádí biblický text, dochází k několika inovacím v rámci náboženského kultu v Judsku. Upozornění, že Achaz praktikuje cizí náboženské kultury, podává pisatel knihy Královské. Achaz navazuje na náboženskou praxi izraelských králů וַיֵּלֶךְ, בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל.⁴⁴⁸

Podle vysvětlení Chronisty šlo o uctívání vyrobených model baalům. Termín, který pisatel použil pro vyrobené, lité modly מַסְכֹּת, označuje modly cizích národů a jejich

⁴⁴⁷ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 384

⁴⁴⁸ 2Kr 16, 3a; 2Pa 28, 2a „*A chodil po cestě králů izraelských*“

kultů. Chronista v úvodním představení krále zmiňuje několik závažných věcí o králi Achazovi⁴⁴⁹:

1. וַיִּלֶךְ, בְּדַרְכֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל

2. וְגַם מִסִּכּוֹת עֲשָׂה, לְבַעֲלִים

Zatímco autor knihy Královské ve své úvodní formulí používá stereotypní charakteristiky s dodatkem praxe kultu Móleka, rozepisuje se Chronista podrobněji o kultické praxi krále Achaza. V 2Pa 28, 3 uvádí, že král obětoval v údolí Ben Hinóm

3. וְהוּא הִקְטִיר, בְּגִיא בֶן-הַנָּחַשׁ

pálil své syny ohněm podle ohavností pronárodů. Při popisu kultu se zde používá slovesa *b - ' - r* pálit.

4. וַיִּבְעַר אֶת-בְּנָיו, בְּאֵשׁ, כֵּת עֲבוֹת הַגּוֹיִם

Provozoval kultickou praxi na posvátných návrších, na pahorcích a pod každým zeleným stromem.

5. וַיִּזְבַּח וַיִּקְטֹר בְּבָמוֹת, וְעַל-הַגְּבָעוֹת, וְתַחַת, כָּל-עֵץ רֵעָנָו

Z výše uvedeného vyplývá, že se provozoval kult baalů a ašer na posvátných návrších a kopcích. Vyráběly se modly, praktikoval se kult Móleka a podle vzoru Damašku se uctívaly syrské kultury. Uctívání syrských kultů bylo spojeno podle Chronisty s ochranou před válečným nebezpečím

6. וַיִּזְבַּח, לְאֵלֵי הַיָּם דְּרַמְשֵׁק הַמַּיִם בּוֹ

וַיֵּאמֶר כִּי אֵלֵי הַיָּם מַלְכֵי-אַרְם הֵם מַעֲזִירִים אֶתְּךָ

לְהֵם אֲזַבַּח וַיַּעֲזֹרוּנִי⁴⁵⁰

Nastavěl nové oltáře v jeruzalémských ulicích a v judských městech postavil návrší pro uctívání cizích kultů.

7. וַיַּעַשׂ לוֹ מִזְבְּחוֹת בְּכָל-פְּנֵה, בִּירוּשָׁלַיִם

וּבְכָל-עִיר וָעִיר לְיְהוּדָה עֲשָׂה כְּמֹת, לְקַטֵּר לְאֵלֵי הַיָּם אֲחֵרִים

Chronistovo konstatování, že Achaz „zavřel dveře Hospodinova domu“, je problematické pro interpretaci. Jednalo se o symbolickou řeč, podle níž kult Hospodina

⁴⁴⁹ 2Pa 28, 2-4 „Chodil po cestách izraelských králů a také udělal lité modly baalům. Obětoval v údolí Ben Hinóm a spálil své syny ohněm podle ohavností pronárodů, které Hospodin před syny Izraele vyhnal.“

⁴⁵⁰ 2Pa 28, 23

„A obětoval bohům Damašku, kteří ho porazili, a řekl, protože bohové králů aramejských, oni pomohli jim obětují jim a pomohou mi.“

musel konkurovat inovacím v Chrámu, a nebo šlo opravdu o definitivní uzavření chrámové bohoslužby, což je podle proroků nepravděpodobné. Inovace kultu měly dopad pouze na funkci Hospodinova kultu, nikoliv na jeho zrušení. Co se týká rekonstrukce Chrámu, oltářní reformy krále Achaza, musíme vycházet ze záznamu knihy Královské.

Při návštěvě v Damašku v roce 732 př. Kr. zaujal Achaza tamější oltář. Jeho návrh poslal knězi Uriášovi do Jeruzaléma. Ještě než se král vrátil, postavil kněz Urijáš oltář podle králova návrhu. Nový oltář nahradil Šalomounův bronzový oltář, který pak sloužil královi osobní bohoslužbě.⁴⁵¹

וַיֵּרָא הַמֶּלֶךְ אֶת-הַמִּזְבֵּחַ

וַיִּקְרַב הַמֶּלֶךְ עַל-הַמִּזְבֵּחַ

וַיַּעַל עָלָיו⁴⁵²

Podle M. Notha musel být oltář přestavěn podle asyrského vzoru v Damašku. Oficiální asyrský kult tak zaujal místo ve svatyni společně s kultem Hospodina.⁴⁵³ Podle A. Olmsteada byl v Chrámu postaven trůn pro božského krále, vnější královský vchod byl otočen k domu Hospodina směrem od tváře krále Asýrie, tedy jeho stély. Tento nový velký oltář byl určen k pálení obětí a k pokojným obětem. Předtím byly všechny oběti přinášeny Hospodinu nyní přinášeny Aššurovi a zbožštěnému asyrskému králi, kteří byli nejvyššími judskými božstvy.⁴⁵⁴

V rámci přestavby Chrámu se odstranilo moře, spočívající na dvanácti bronzových býcích, to bylo přesunuto na kamenný podstavec.

וַיִּקְצֹץ הַמֶּלֶךְ אַחָז אֶת-הַמִּסְגָּרוֹת הַמְּכוּנוֹת, וַיִּסַּר מֵעֲלֵיהֶם וְאֶת-הַיָּם הַזֶּה הוֹרֵד

מֵעַל הַבְּקָר הַנָּח אֶשֶׁת תַּחֲתֶיהָ; וַיִּתֵּן אֹתוֹ, עַל מַרְצָפֹת אֲבָנִים⁴⁵⁵

⁴⁵¹ 2Kr 16, 10-18; Bright, J., *History*, s. 259 COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 73

⁴⁵² 2Kr 16, 12

„A uviděl král ten oltář,
a přistoupil k oltáři
a obětoval na něm.“

⁴⁵³ NOTH, M., *History*, s. 266; taktéž BRIGHT, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000, s. 259

⁴⁵⁴ OLMSTEAD, A.T., *History of Palestine and Syria*, Grand Rapids, Michigan, 1965, s. 452

⁴⁵⁵ 2Kr 16, 17

„A odsekal král Achaz lišty podstavců a odstranil z nich nádrže a také moře sundal z býků, kteří byli pod ním a dal ho na kamenný chodník.“

Býci tedy přestali symbolizovat moc Hospodinovu. Hospodin byl snížen na nižší božstvo a zbaven svých pravidelných obětí. Jeho hlavní funkcí bylo pouze předávat věštby u bronzového oltáře. Achaz učinil nejvyšší oběť Hospodinu, ale Hospodin jej nezachránil, což podle tehdejší praxe znamenalo, že asyrští bohové jsou mocnější, protože nikoliv Hospodin, ale oni byli příčinou jeho záchrany. Proto si zasloužili uctívání v Judsku.⁴⁵⁶ V textu 2Kr 16, 17-18 zbavil Achaz Chrám určitého vybavení a změnil dva jeho architektonické prvky - baldachýn מוֹסֵךְ a královský vchod מְבוֹא הַמֶּלֶךְ.⁴⁵⁷

וְאֶת-מִיֶּסֶךְ (מוֹסֵךְ) הַשֵּׁבֶת אֲשֶׁר-בָּנּוּ בְּבֵית, וְאֶת-מְבוֹא הַמֶּלֶךְ הַחִיצוֹנָה--הִסֵּב, בֵּית יְהוָה⁴⁵⁸

Tyto změny byly učiněny kvůli králi Asýrie מְלֶכְ אַשּׁוּר מִפְּנֵי. Chrám, který navštívil Achaz v Damašku, byl hlavní aramejskou svatyní, chrámem Adad-Rimmóna.⁴⁵⁹ Zde popsané rituály, se pak praktikovaly na novém oltáři v Jeruzalémě. Byly typicky izraelské a nebyly se v rozporu s tím, co je známé o akceptované praxi jeruzalémského Chrámu.⁴⁶⁰ Mezopotámské rituály neznaly zápalné oběti a kropení krví, je proto nepravděpodobné, že by oltář v Damašku byl asyrského původu. Názor o foinickém původu se zakládá na spojenectví Jeruzaléma a Týru v roce 734 př. Kr., ale tuto hypotézu však nelze obhájit.⁴⁶¹ Achazovy inovace nebyly ani idolatrické, ani synkretistické. Byly kritizovány, neboť narušily uspořádání Chrámu z dob krále Šalomouna. Velice jsou naopak ceněny jiné úpravy, například úpravy krále Jóaše, Chizkijáše a Jóšijáše. K odstranění bronzových předmětů z Chrámu došlo proto, aby král zaplatil tribut Tiglatpilesarovi III.. Verše 2Kr 16, 17-18 tedy pochází z chrámového pramene. Jsou posledním příkladem zlých skutků krále Achaza.⁴⁶²

M. Cogan cituje Hugo Winklera, který srovnává texty 2Kr 16, 7-9.17.18 s textem 2Kr 18, 13-15.16. Všimá si, že texty hovoří o odstranění drahých kovů, jimiž se měl zaplatit asyrský tribut. Baldachýn a královský vchod byly odstraněny a společně s bronzovými

⁴⁵⁶ OLMSTEAD, A.T., *History of Palestine and Syria*, Grand Rapids, Michigan, 1965, s. 452

⁴⁵⁷ MONTGOMERY, *Kings*, s. 464

⁴⁵⁸ 2Kr 16, 18

⁴⁵⁹ 2Kr 5, 18

⁴⁶⁰ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 192

⁴⁶¹ Popis příběhu Achazova oltáře podle M. Cogana a H. Tadmora zřejmě pochází z kněžského pramene a ne z královské kroniky. Terminologie zde používaná je velmi podobná s Priesterschriftem. Např. krev oběti Lv 7, 14, úlitby Lv 23, 18, Nu 6, 15

⁴⁶² COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 193

býky poslány jako dary králi Asýrie.⁴⁶³ Jiní komentátoři se domnívají, že model oltáře byl syrský a že byl převzat pouze z estetických důvodů.⁴⁶⁴

M. Cogan upozorňuje, že v textu 2Kr 16,15 je důležité si všimnout, že nový oltář sloužil jedinému legitimnímu Hospodinovu kultu. Podle této teorie přežil kultické reformy Chizkijáše a Jóšijáše. Musel být na svém místě i v posledních dnech Jeruzaléma, neboť prorok Ezechiel podává své vidění původního bronzového oltáře u severní brány Chrámu, kam byl přemístěn Achazem (Ez 9,2). Jelikož se však západní část Předního východu kulturně i nábožensky lišila od regionu Mezopotámie, jsou tyto skutečnosti dostatečným důvodem, abychom odmítli teorii, a uplatňování asyrského vlivu na kultické reformy krále Achaza.

Podobně poznamenává i H. W. F. Saggs, který si všímá obětních rozdílů mezi Asýrií a Izraelem a návrh přestavby oltáře spojuje s foinickým prostředím. Oltář byl podle něj postaven jako výraz snahy posílit vazby s Týrem, hlavním přístavem Foinicie, a prolomit tak nepřátelský prstenec, který Judsko obklopoval. Saggs hledal za rekonstrukcí oltáře politické motivy.⁴⁶⁵ Judský politický status v roce 732 př. Kr. nenasvědčuje, že by Asýrie na Judsko uvalila nějaké kultury. Achazův oltář zhotovený podle syrského vzoru a umístěný v Jeruzalémském chrámu byl zhotoven podle foinických vzorů a musel být dobrovolným přijetím všeobecných kulturních vzorců, respektive módních trendů. Rovněž nebyl závislý na placení tributu.⁴⁶⁶ Chronista byl velmi dobře informován o událostech vlády krále Achaza.⁴⁶⁷ I když je jeho záznam primárně teologický, některé jeho interpretace je nutné považovat za seriózní. Doplnuje oddíl 2K 16, 9-12 o informaci, že Achaz obětoval božstvům uctívaným v Damašku, aby mu pomohla zvítězit, neboť ta pomohla zvítězit Aramejcům.⁴⁶⁸ Chronistovy informace můžeme pokládat za věrohodné. Pravděpodobně čerpal z kněžských a chrámových pramenů, které zde interpretuje, jak nejlépe umí. Konkrétně podává zprávu o tom, že Achazův oltář byl kopií Hadadova oltáře z Damašku, nikoliv asyrského oltáře. Nový oltář byl používán pro zápalné oběti podle praktik jeruzalémského Chrámu. Asyřané

⁴⁶³ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 74

⁴⁶⁴ DeVAUX, *Ancient Israel*, s. 410

⁴⁶⁵ SAGGS, H., W., F., *Assyriology and the Study of the Old Testament*, Uni of Wales Press, Cardiff, 1969, s. 19-22

⁴⁶⁶ COGAN, M., 1974, s. 77

⁴⁶⁷ 2Pa 28, 16-18: Text informuje o povstání Edómu, o intervenci Pelištejců. V 2Pa 28, 5-15 máme záznam o syro-efraimském válečném konfliktu.

⁴⁶⁸ 2Pa 28, 23 „Obětoval damašským bohům, kteří způsobili jeho porážku. Řekl: „Bohové aramejských králů, ti jim pomáhají, budu jim obětovat a pomohou i mně.“

však neměli oltáře s praxí zápalných zvířecích obětí. Můžeme tvrdit, že Asyřané vztyčili oltář v Damašku, nikoliv jen dočasný - vojenský. Achaz na jeho kopii změnil tvar i velikost, aby oltář vyhovoval odlišným kultickým praktikám v Jeruzalémě. Nový oltář tedy znamenal cizí kult v Chrámu. Nové oficiální božstvo vyžadovalo i nového kněze, v tomto případě Urijáše kněze Hospodinova, jehož Izajáš prohlásil za „věrohodného svědka“. Nový oltář postavený přímo před Chrámem byl obsluhován Hospodinovým knězem, takže šlo o jeho uctívání. Muselo zde být však něco nejahvistického, jinak bychom těžko pochopili, proč se Deuteronomista tak široce rozepisuje o novém oltáři a obětování. V textu nečteme ani kritiku toho, co činil král Achaz, ale ani chválu na jeho činy. Achaz byl povinen představit uctívání Ašura v Chrámu. Jedna z možných interpretací může být, že oltář z Damašku byl uveden do Chrámu jako pokus posílit judské obchodní kontakty s Foinicií.⁴⁶⁹ Archeologie ukazuje, že během poslední třetiny 8. století př. Kr. judská ekonomika zůstala stabilní bez ohledu na tribut, který Judsko platilo Asýrii. Z toho by vyplývalo, proč Achaz trval na setkání s Tiglatpilesarem, aby si udržel dobré obchodní vztahy s Týrem. Plán byl úspěšný a Juda si byl schopen udržet stabilitu a prosperitu. Podle této hypotézy by nový oltář byl syro-foinický. Dohoda s Asýrií by znamenala, že Hospodin byl nyní bohem vazalského státu, a tak již nemohl být dále uctíván na starém oltáři, symbolizující jeho jedinečnou svrchovanost. Jeho oltář musel být přizpůsoben novému statutu národa a musel být vztažen k dohodě, která Judsko definovala jako vazalský stát. Nový oltář byl proto syrofoinický, protože Asyřané by pravděpodobně trvali na obětování obojího druhu, aby se tak zpečetila dohoda. Dále bronzový oltář měl sloužit k věštění. Tato praxe nebyla pro Asýrii nic zvláštního. Praktikovala se i v Judsku. Problém je s hebrejským slovesem לְבַקֵּר, které znamenalo *dotazovat se* ve smyslu *vykonávat kultický akt*, aby se obdržela věštba.⁴⁷⁰ Také vrchní místnosti, na jejichž střeších byly vybudovány oltáře k uctívání astrálních božstev, jsou rovněž zmíněny v Jr 19,13 a Sf 1,5⁴⁷¹. Střecha v Syropalestině byla místem, kde se uctíval Baal.⁴⁷² Jak Deuteronomista, tak i Chronista popisují krále Achaza jako toho, který uctívá kanaanská božstva. Je vykreslen jako ten, který chodí po cestách králů Izraele, provádí pohanské praktiky, uctívá pohanská božstva Baala a Móleka a povoluje kanaanské rituály kultů plodnosti

⁴⁶⁹ McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 7

⁴⁷⁰ McKAY, 1973, s. 8

⁴⁷¹ Vrch střechy byl vhodný v Mezopotámii k uctívání hvězd, v Palestině k uctívání nebeských bytostí

⁴⁷² Jr 32, 29; V 2Kr 3,27 Méša vystoupil na městské hradby, aby obětoval svého syna bohu Kemošovi. Také Nabatejci používali vrch střechy k uctívání Slunce a obětování.

na בַּמֹּת. Je divné, že Deuteronomista, který jmenuje všechna asyrská a jiná božstva importovaná do Izraele po roce 722 př. Kr., nezmiňuje Aššura, jehož kult byl oficiálně představen v Jeruzalémě v roce 732 př. Kr.. Jestliže asyrská božstva nebyla tak důležitá než jiná pohanská božstva v době kralování krále Achaza, byla určitě prominentní v době krále Chizkijáše. 2 Kr 18,4 uvádí

⁴⁷³ הוּא הַסִּיר אֶת-הַבְּמֹת, וְשִׁבַּר אֶת-הַמִּצֵּבֹת, וְכָרַת, אֶת-הָאֲשֵׁרָה

Téma בַּמֹּת, מִצֵּבֹת a אֲשֵׁרִים se stalo důležitou problematikou v Deuteronomistovi. Podle něho leží kořeny těchto kultů v rané době monarchie, již za krále Rechabeáma je poznámka v textu

וַיִּבְנוּ גַם-הֵמָּה לָהֶם בַּמֹּת וּמִצֵּבֹת

⁴⁷⁴ וְאֲשֵׁרִים, עַל כָּל-גְּבֻעָה גֹב'הָ, וְתַחַת כָּל-עֵץ רַעְנָן

Také had je dobře známý symbol v kanaánském kultu plodnosti, je často spojován s matkou bohyní v kanaánském sakrálním umění. Také Midjanci, kteří jsou s Izraelem spojeni prostřednictvím Mojžíše, uctívali bronzového hada ve své svatyni v Timně. Je pravděpodobné, že Nechuštan patřil ke kulturnímu kontextu domorodých kultů.⁴⁷⁵

⁴⁷³ „Odstranil posvátná návrší, rozbil posvátné sloupy a skácel posvátný kůl“

⁴⁷⁴ 1Kr 14, 23, „A stavěli si také oni posvátná návrší a posvátné sloupy a posvátné kůly na každém vysokém pahorku a pod každým zeleným stromem.“

⁴⁷⁵ McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973 s. 14

5.3 Koncepce politické nezávislosti

Badatelé I. Finkelstein a N. A. Silberman charakterizují období krále Achaza a Chizkijáše (732-701 př. Kr.) jako dobu, ve které měl judský stát plně rozvinutý úřednický aparát, monumentální stavební aktivity, nadbytek zemědělské produkce, která sloužila k vydržování královského dvora a královského aparátu. Judsko bylo podle interpretace moderní archeologie hustě osídlenou krajinou.⁴⁷⁶ V druhé polovině 8. století př. Kr. prošlo Judsko dramatickou ekonomickou změnou. Jeruzalém se stal největším městem v zemi a byl opevněn masivním systémem hradeb.⁴⁷⁷ V letech před Sinacheribovou invazí dosáhlo Judsko svého maxima teritoriální expanze a velkého nárůstu populace. Impulsem pro tak dramatické ekonomické změny bylo začlenění Judska do vazalského systému Asýrie a pád Izraele.⁴⁷⁸ Moderní archeologie zaznamenává v této době vysoký demografický nárůst, který byl důsledkem přílivu uprchlíků ze severu po pádu Samaří. Během posledních tří dekad 8. století př. Kr. se Judsko transformovalo z izolovaného kmenového státu do plně hodnotného státu, který byl začleněn do asyrské ekonomiky. Populace se dramaticky změnila z čistě judské na smíšenou díky přistěhovaleckým skupinám ze severu.⁴⁷⁹ Tito přistěhovalci ze severu si přinesli své vlastní tradice, zejména týkající se kultu bételské svatyně, které tvořily jejich dějiny i identitu. Toto bylo klíčem a výzvou pro judský královský dvůr, aby přistěhovalce začlenil do svého kultického systému a vytvořil tak jednu národní entitu.⁴⁸⁰

Z pohledu N. Na'amana byl judský stát na konci 8. století př. Kr. mnohem silnější jak demograficky, ekonomicky, vojensky, tak i politicky, než na konci 7. století př. Kr. Archeologický průzkum v Judsku prokázal destruktivní charakter Sinacheribova tažení. Počet lokalit z 8. století př. Kr. a odhadovaný počet obyvatelstva byl několikrát

⁴⁷⁶ FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006, s. 260

⁴⁷⁷ Jeruzalém pokrýval plochu 60 ha, což byl desetinásobný nárůst. Populace se odhaduje na 10 000-12 000 obyvatel. In: FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006, s. 263

⁴⁷⁸ FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006, s. 264-5

⁴⁷⁹ Na přelomu 8. a 7. století př. Kr. se odhaduje, že až polovina populace Judska bylo původem ze severu. K podobné změně mohlo dojít i v Jeruzalémě mezi obyvatelstvem, ačkoliv se to nemuselo týkat vládnoucích vrstev. FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006, s. 266

⁴⁸⁰ FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006, s. 266

větší než u lokalit ze 7. století př. Kr..⁴⁸¹ Broshi a Finkelstein odhadují, že celková populace Judska byla na konci 8. století př. Kr. přibližně 110 000 obyvatel. Podle novějších průzkumů v Šefele se odhad navýšil na 130 000 obyvatel. Tudíž počet deportovaných obyvatel Sinacheribem (200 150) je zřejmě přehnaný, ale toto číslo je mnohem bližší historické skutečnosti, než jak se dřívější badatelé domnívali. Sinacherib se snažil oslabit vzbouřené Judské království systematickým ničením a masovými deportacemi, tato taktika mu přinesla úspěch. Judsko postrádalo lidské zdroje potřebné pro znovuosídlení zničených a opuštěných oblastí. Důsledky asyrského tažení byly v zemi patrné i o sto let později.⁴⁸² Na'aman sděluje, že Ekrón byl v 9. -8. století př. Kr. malým a nevýznamným městem. Jeho masivní růst a prosperita v 7. století př. Kr. je přímým důsledkem úpadku Judska. Jedinou oblastí Judského království, která se rozvíjela, bylo údolí Beer-šeby. Zde byly zakládány nové lokality a jejich počet narůstal na dvojnásobek. Prosperita jižní oblasti Judského království je přímým důsledkem *pax Assyriaca* a důsledkem rozkvětu arabského karavanního obchodu v Asyrské říši.⁴⁸³

5.3.1 Chizkijášův politický vzestup

Deuteronomista vynechává význačné události z dějin judských a izraelských králů, vynechává jakoukoli zmínku o Chizkijášových intrikách mezi vazaly Asýrie na pobřeží Středozemního moře. Vynechává zmínku o velkých územních ztrátách Judska, které vyplývaly z Chizkijášovy politiky, která je velmi dobře doložena v záznamech Sinacheriba. Abychom získali realistický obraz Chizkijášovy vlády, musíme nahlédnout do asyrských análů a do prorockých knih Izajáš a Micheáš, které ovšem poskytují nepřímé zmínky.⁴⁸⁴ Deuteronomista vykresluje Chizkijáše jako úspěšného reformátora, což odráží jeho teologické stanovisko, které spíše zdůrazňuje pozitivní náboženský přínos reformy než skutečný průběh reálných dějin. Ve skutečnosti reforma nebyla v politické sféře úspěšná, protože Judsko ztratilo značnou část svého území.

⁴⁸¹ NA'AMAN, N., *Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period, Neo-Assyrian Geography*, LIVERANI, M., Roma, 1995, s. 113

⁴⁸² Tamtéž, s. 113

⁴⁸³ Tamtéž, s. 113

⁴⁸⁴ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 657

Součástí pozitivního hodnocení Deuteronomisty je zmínka a přirovnání ke králi Davidovi.⁴⁸⁵ Chizkijášova protiasyrská politika je vykreslena v textu 2Kr 18, 7 kladně a kontrastuje s politikou jeho otce Achaza. Tím je zdůrazněna davidovská tradice věrných králů Hospodinova kultu. Odvržením asyrského jha reprezentoval Chizkijáš odklon od předchozí politiky otce Achaza, který se stal dobrovolným vazalem Tiglatpilesara III..⁴⁸⁶

Nejen z asyrských textů, ale také podle Deuteronomistovy zprávy se dozvídáme, že Chizkijáš rozšiřoval Judsko na úkor pelištejského území, zaútočil na Gazu. Dobył toto opevněné město a vedl vzpouru proti asyrskému králi

„a vzbouřil se proti králi Asýrie“ אֲשֶׁר-בָּמָלְךָ-אֲשֶׁר

„a nesloužil mu“ אֲלֵא עָבָדוֹ.⁴⁸⁷

Podle datace útoku a pádu Samaří 723-722 př. Kr. musel Hóšea nastoupit na trůn v roce 731 př. Kr. a Chizkijáš byl ustanoven za dědice v roce 729 př. Kr..⁴⁸⁸

Na počátku jeho vlády, Deuteronomista uvádí ve 4. roce jeho vlády⁴⁸⁹, což bychom mohli datovat do roku 723 př. Kr., pokud předpokládáme nástup na trůn v roce 727 př. Kr. a zároveň za 7. rok krále Hóšey, oblehl Salmanasar V. město Samaří. V 6. roce Chizkijášovy vlády a v 9. roce krále Hóšey, tedy v roce 722 př. Kr., dobył Salmanasar V. město Samaří. Dle biblické zprávy deportoval obyvatelstvo do Asýrie, usadil jej v Chalachu a v Chabóru a v médských městech. Můžeme tvrdit, že za vlády Salmanasara V. a Sargona II. se změnilo postavení Izraele z loutkového státu na statut provincie. Sargonova tažení dokumentují poslední fázi tohoto procesu přechodu od nezávislého státu k statutu provincie.⁴⁹⁰ V roce 726/725 př. Kr. je doloženo tažení Salmanasara V., avšak podle asyrských análů není jasná destinace tohoto tažení. Z tohoto hlediska bylo Samaří dobyto Salmanasarem V. v roce 723-722 př. Kr..

Sargon II. však ve svém Nimrudském inskriptu tvrdí, že dobył Samaří a táhl dále na jih proti Judsku. Jelikož text tohoto inskriptu se datuje na konec roku 717 př. Kr. nebo na

⁴⁸⁵ COGAN, M., TADMOR, H., 2 Kings, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 216

⁴⁸⁶ 2Kr 16, 7

⁴⁸⁷ 2Kr 18, 7-8

⁴⁸⁸ 2Kr 18, 1 věk Chizkijáše, když se stal jediným vládcem v roce 714 př. Kr. a z toho vyplývá, že se Chizkijáš narodil v roce 738 př. Kr.. In: GRAY, J., I-II Kings, SCM Press LTD, London, 1964, s. 670

⁴⁸⁹ Miller datuje počátek a konec vlády krále Chizkijáše do let 727-698 př. Kr.

⁴⁹⁰ YOUNGER, K., L., Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 289

začátek roku 716 př. Kr., hovoří se tedy na tomto místě o Sargonově tažení z roku 720 př. Kr.. Je možné, že o této události hovoří také text proroka Izajáše.⁴⁹¹

Podle Youngera musel král Salmanasar V. podniknout izolovanou vojenskou akci proti Samaří, protože mezopotámské prameny nespojují Salmanasarovo a Sargonovo tažení v jeden celek. Hlavní díl zodpovědnosti na zániku izraelského státu a deportaci obyvatelstva nese asyrský král Sargon II..⁴⁹²

Text od verše 2Kr 18, 9 do 2Kr 18, 11 informuje o historických událostech a můžeme jej nahlížet jako jeden celek. V textu máme tři důležité informace:

„vytáhl Salmanasar král Asýrie proti Samaří a oblehl jej“

עָלָה שְׁלִמְנַאֲסָר מֶלֶךְ-אַשּׁוּר, עַל-שׁ מְרוֹן--וַיִּצַר עָלֶיהָ

dále “dobyli je ...”

וַיִּלְכְּדוּהָ

⁴⁹¹ YOUNGER, K., L., Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, *Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 292: V roce 1974 přišel Na'aman s teorií, že fragment K 6205, který byl původně řazen do doby Tiglatpilešara III., ve skutečnosti patří k jinému fragmentu BM 82-3-23, 131,, který patřil do doby Sargona II.. Tento rekonstruovaný dokument se nazývá - *Azeka nápis*. Obsahuje zmínku o judském městě Azeka a dvakrát se zde vyskytuje jméno Chizkijáš. Není pochyb, že se v tomto textu hovoří o vojenském tažení proti Judsku. Datace nápisu je problematická a badatelé navrhují několik variant - 720, 715, 712, 701, 689 př. Kr.

⁴⁹² V Sargonových záznamech (texty z Khorsabadu) se uvádí jeho dobytí Samaří, deportace a uvalení tributu. Tribut byl uvalen nejen na Samaří, ale i na Gazu, Egypt a na další. “Od roku mého nástupu na trůn až po patnáctý rok své vlády, jsem porazil Humbanigaše z Elamu na pláni Déru. Oblehl jsem a dobyl jsem Samaří, odvedl jsem 27 290 obyvatel, kteří tam pobývali. Shromáždil jsem od nich 50 vozů a donutil jsem ostatní(deportované obyvatelstvo), aby si vzali svůj majetek, ustanovil jsem nad nimi své úředníky a uložil jsem jim tribut bývalého krále.” LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 26-27

YOUNGER, K., L., Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, *Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 294:

Už Tiglatpilešar III. začlenil zajaté izraelské vojáky do zvláštní jednotky, která se skládala z profesionálních vojáků z řad deportovaného obyvatelstva. V jeho nápisu 4, 16 se mluví: „odvedl do Asýrie pomocnou armádu země Bit Humria, všechny z jejího lidu.“ Termín *tillāti* znamená pomocní vojáci a užívá se v omen literatuře *Šumma Izbu*, kde se objevuje ve větě *šarru / rubû tillāti irrašši*, což znamená *král/princ bude mít pomocné vojáky*. Pomocní vojáci mohli pomáhat králi k vítězství, ale mohli být také velmi nespolehlivými. Jedna jednotka asyrské armády se od dob Aššurnasirpala II. skládala pouze z vojáků, kteří patřili mezi deportované obyvatelstvo *šaglûte*. Tato jednotka měla svého vlastního velitele *rab šaglûte* - velitel deportovaných. Tento velitel spadl pod přímé velení hlavního eunucha *rab ša rēši*. Sargon II. po svém tažení v roce 720 př. Kr. vytvořil podle asyrských dokumentů zvláštní jednotku, která se skládala ze samařských vojáků. Tito vojáci si mohli uchovat svoji vlastní národní identitu a nebyli začleněni do jednotky *šaglûte*. Jeden ze samařských vysokých úředníků získal klíčové místo na asyrském dvoře a stal se Sargonovým poradcem ve vnitřních záležitostech země. Je uveden v TFS 99.1 jako Samařan, který byl velitelem oddílu *rab urate*. Podle Dalley hráli Samařané důležitou roli v asyrských městech Nimrodu a Ninive na přelomu 8. a 7. století př. Kr.. Mezi deportované obyvatelstvo patřili kromě vojáků a úředníků také kněží, řemeslníci a obchodníci. s. 297-299

a poslední "a vystěhoval asyrský král Izrael do Asýrie"

וַיִּגְלֵל מֶלֶךְ-אַשּׁוּר אֶת-יִשְׂרָאֵל, אֲשׁוּרָה

Verš 2Kr 18,12, který vysvětluje katastrofu Izraele jako jejich důsledek neposlušnosti vůči Hospodinu, je buď Deuteronomistova teologická snaha vysvětlit tuto tragédii Izraele nebo jde o pozdější dodatek.

Po roce 725 př. Kr. se král Hóšea vymanil z loajality vazalství vůči Asýrii, Salmanasarovi V. a spojil se s Egyptem v protiasyrské vzpouře (2Kr 17,4). I když byl Hóšea zajat, přesto Samaří odolávalo vojenskému náporu tři roky až nakonec padlo v roce 722 př.Kr. (2Kr 17, 4-5; 2Kr 18, 9-10). Salmanasarova smrt přerušila boje v Samaří, ale nový asyrský král Sargon II. se rozhodl ukončit trvajícím odporem a v roce 720 př. Kr. se znovu zmocnil města a deportoval jeho obyvatelstvo⁴⁹³ a učinil ze Samaří královské provinční město. Po první Sargonově kolonizaci v roce 722 př. Kr. následovaly další vlny přesídlenců do Samaří buď jako náhrada za muže povolované do vojenské služby nebo jako snaha „pacifikovat“ původní obyvatelstvo. Tyto přesuny obyvatel znamenaly velkou změnu v etnickém složení severního Izraele a to ve prospěch cizích přistěhovalců. Původní obyvatelstvo zůstalo v menšině ve své vlastní zemi. V Sargonových záznamech se píše „Vyplenil jsem město Šinuhtu, Samirina (Samaria) a celou zemi Bit Humria (Izrael).“⁴⁹⁴ Podle Cogana sloužila samařská provincie jako konečná destinace pro velký počet deportovaných včetně osob jiného než cizího původu, patřily sem arabské kmeny, což znamená, že oblasti kolem hlavního města byly otevřené novému osídlení. V poslední fázi začlenění Izraele do asyrského impéria přestal Izrael existovat jako nezávislý stát a nebyl již později obnoven, když se asyrská armáda stáhla.⁴⁹⁵ První fází bylo krátké období vazalství 745 př. Kr. – 720 př. Kr.. V tomto období Izrael ztratil značnou část svého území. A druhou fází bylo století provinciální správy v rámci asyrské říše.

Když Chizkijáš nastoupil na trůn, bylo Judsko pod přímou asyrskou nadvládou jako vazalský stát. První změna v geopolitické situaci přišla po porážce pelištejského

⁴⁹³ COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 99: Cogan uvádí 27 290 obyvatel (jiní 27 280)

⁴⁹⁴ LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 40

⁴⁹⁵ Za vlády Babylóňanů a Peršanů bylo Samaří obnoven jako provincie těchto říší, bez ohledu na to, zda bylo před tím anektováno Jóšijášem či nikoliv.

povstání proti Asýrii. Sargonovo dobytí Ašdódu v roce 712 př. Kr. nejen potlačilo revoltu v Pelišteji, ale také umožnilo mocenský nástup Judska na západě. Po podmanění měst v Pelišteji a v Zajordánsku Tiglatpilesarem III. se z Judského království stala hlavní politická a vojenská mocnost tohoto regionu.

Sargonova tažení do jižní Syropalestiny proběhla třikrát během jeho vlády. Tažení v roce 720 př. Kr. mělo potlačit širokou koalici vzbouřenců v západní části říše, během které také vypuklo povstání Marduk-apla-iddiny v Babylónii, které bylo podporováno Elamem. Situace v Judsku příznivá pro protiasyrskou skupinu byla posílena vzpourou v Babylóně, takže ji musel Sargon II. potlačit. Možným náznakem, že Judsko bylo zapojeno do vzpoury západních států, je zmínka v Sargonově nápisu z roku 717 př. Kr., kde se hovoří o Sargonovi jako „podmaniteli judské země, která leží velmi daleko“.⁴⁹⁶ Z toho vyplývalo, že se Judsko podřídilo a nadále patřilo mezi satelity Asýrie za podmínek, které platily od dob krále Achaza. Absence jakéhokoli výroku o Judsku v Sargonově líčení jeho tažení z roku 720 př. Kr. může znamenat, že pokud Judsko participovalo na těchto vzpourách, hrálo pouze druhořadou roli. Chizkijáš se velmi obratně podřídil Asýrii a zaplatil tribut. Biblický text hovořící o tažení Sargona proti Jeruzalému v této době je oddíl Izajáše Iz 10, 27b-32, ale i tento text je velmi sporný.⁴⁹⁷ Nápis z Ninive krále Sargona nás informuje o nepřátelském postoji vazalských států Syropalestiny k Asýrii:

„ ... jejich sousedství, hradba ...20 kubiků spodních vod dosáhlo hradeb. Králové země Pelišteje, Iaudi (Judska), Edómu, Moábu, kteří přežívají u moře, plátcí tributu a daně Aššurovi, mému pánu, oni poslali bezpočetné pobuřující a urážlivé zprávy, aby vůči mně zaujali nepřátelský postoj, Pir'u, králi Egypta, princí, který je nemohl zachránit, poslali své dary (úplatky) a pokusili se ho získat jako spojence. Zatímco já, Sargon, spravedlivý vládce, který se bojí kletby Šamaše a Marduka, který dodržuje rozkaz nebo příkaz Aššura, překročil Tigris a Eufrat při nejvyšším průtoku (největší povodni), jarní vodě toho roku, v člunech jsem se dostal na suchou zem.“⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd., London, 1986, s. 351

⁴⁹⁷ Tamtéž, s. 351

⁴⁹⁸ ⁴⁹⁸ LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s.

Text nápisu explicitn zminuje Judsko a to hned na zaatku, z lokace vyplývá, že šlo o koalici sousedících stt, které spoléhaly na Egypt jako protiváhu Asýrie. Text usvědčuje Egypt z jeho protiasyrsk politiky. Vyskytuje se zde zajímav skutečnost, že tažení probíhalo na jaře v čase největších záplav. Tato vzpoura je reflektována i v biblickm textu proroka Izajáše (Iz 20).

Chizkijášova protiasyrsk politika se snažila odstranit proasyrsk vládce v Pelištei, mezi něž patřil Pad z Ekrónu, který byl zadržován v Jeruzalémě. Gaza se obrátILA proti Sargonovi pod vedením Hanna, ale později byl v Gaze dosazen loajln vazal Silli-Bel, který byl odměněn anex částí judského území po roce 701 př. Kr.⁴⁹⁹ Gaza byla od dob Tiglatpilesara III. v zjmov sféře Asýrie a Chizkijášovy útoky na Gazu byly vlenm počinem a byly koordinovány s místními protiasyrskmi kruhy, které se vzbouřily po smrti Sargona. Tyto útoky se odehrávaly v letech 705-702 př. Kr.⁵⁰⁰

Sargonova smrt v roce 705 př. Kr. přinesla období politick nestability v Asýrii a byla signálem pro vzpouru mezi západními vazaly. Luli král Tru a Sidónu se vzbouřil a blokoval tak přm spojení Asýrie a Palestiny.⁵⁰¹ Chizkijáš posílil svoji kontrolu nad pelištejskými msty, vytvořil spojení s králem Aškelónu a navázal diplomatick vztahy s Egyptem v letech 705-701 př. Kr.⁵⁰² a zajistil si vojenskou pomoc od egyptského faraona Šabataka z 25. dynastie.⁵⁰³

„Na svém třetím vlenm tažení jsem vytáhl proti zemi Chetitsk. Luli, král Sidónu byl přemožen mm majestátem a z Týru uprchl do Iadnany (Kypřu), který leží uprostřed moře a tam zemřel. Tuba lu jsem dosadil na jeho krlovsk trůn a uvalil na něj svůj krlovsk tribut. Krlov Amurru, všichni, přinesli svůj tribut přede mne v blízkosti msta Ušu, a Sidka, král Aškelónu, který se nepodrobil mému jhu, bohy jeho otcovského domu, jeho samého společn s jeho rodinou jsem porazil a odvedl do Asýrie. Šarru-lu-dariho, syna Rukibti, jejich bývalého krále, jsem dosadil nad lidem Aškelónu a uvalil na něj svůj krlovsk tribut. V průběhu svého tažení jsem dobyl jeho msta, která se nepoklonila u mých nohou, odvedl jsem jejich kořist. Guvernéry a lid Amkaruny

⁴⁹⁹ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 671

⁵⁰⁰ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 217: Nedvn archeologick výzkumy odkryly síť pevností v Negevské poušti. Jejich původ a datace je stále předmětem debaty. Podrobněji v R. Cohen: *The Iron Age Fortresses in the Central Negev*, *BASOR* 236, 1979, s. 61-

⁵⁰¹ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 142

⁵⁰² Iz 31, 1

⁵⁰³ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 142

(Ekrónu), kteří uvrhli do železných pout Padiho, jejich krále, který byl zavázán přísahou Asýrii, a vydali ho Chizkijášovi, Judejci, a ten jej držel ve vězení, začali se bát a požádali o pomoc egyptské krále, lučištníky, vozy a koně, krále Meluhhy, nespočetný zástup. Na pláni Altaku jsem s nimi bojoval, porazil jsem je, vozataje a egyptské prince společně s vozataji krále Meluhhy jsem zajal živé svou vlastní rukou. Přitáhl jsem do blízkosti Amkaruny. Guvernéry, kteří se vzbouřili (zhřešili), jsem pobil mečem. Obyvatele, kteří se vzbouřili (zhřešili), jsem vzal jako kořist, zbytek, ti, kteří byli bez viny, jsem omilostnil. Padiho, jejich krále jsem vyvedl z Jeruzaléma a dosadil na trůn nad nimi. Svůj královský tribut jsem uvalil na něj. Protože se Chizkijáš, Judeje, nepodrobil mému jhu, dobyl jsem, zajal a vyplenil 46 jeho opevněných měst a města, která byla v jejich blízkosti, počítal jsem je za kořist. Jeho jako ptáka v kleci v Jeruzalémě, jeho královském města, jsem uzavřel, obklopil jsem Jeruzalém valy. Jeho města, která jsem vyplenil, jsem odebral z jeho země a dal je králům Ašdódu, Aškelónu, Ekrónu a Gazy. Zmenšil jsem jeho zemi. K předešlému tributu jsem přidal roční platbu darů jako daň a uvalil jsem to na něj. Chizkijáše přemohl můj královský majestát, a Arabové a jeho vojáci, které přivedl do Jeruzaléma, svého královského města, uprchli. Společně s 30 talenty zlata, 800 talenty stříbra a různými poklady ze svého paláce, poslal své dcery, své palácové ženy, své zpěváky a zpěvačky do Ninive a vyslal své posly, aby zaplatili tribut.“⁵⁰⁴

Text velmi detailně líčí politickou situaci v západní Syropalestině. Popis tažení postupuje směrem od severu k jihu. V textu jsou zmíněny tresty a protiopatření asyrského krále vůči vzbouřeným vazalům. Ve vztahu k Judsku se text nápisu vzájemně doplňuje s biblickými texty knih Královských. Je popsáno obklíčení Jeruzaléma a zpusťování Judska. Není ovšem uvedena příčina, proč nebyl Jeruzalém dobyt. Text líčí jen úspěchy, o ztrátách na straně Asýrie nápis mlčí.

V roce 705 př. Kr. Asýrie sahala od Egypta až po Perský záliv. Na jihovýchodě Sargon dobyl Babylonii v roce 710 př. Kr. a prohlásil se za babylónského krále a používal titulu *šakkanak Bābili* „guvernér Babylónu“. Jeho náhlá smrt v roce 705 př. Kr. způsobila neklid mezi vazaly Asýrie. Vazalské státy předpokládaly, že asyrská

⁵⁰⁴ LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 142-143: *Záznamy zapsané po šestém válečném tažení. Záznamy šesté válečné výpravy nás informují o králi Chizkijášovi: „Vyplenil jsem velkou provincii Judsko, silného, pyšného Chizkijáše, jejich krále, jsem si podrobil u svých nohou.“* In: LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 148

nadvláda skončila. Došlo i k politickým změnám v Egyptě, kde nastoupil na trůn faraó Šabataka z núbijské dynastie a mírové vztahy s Asýrií skončily.

Faraon Šabataka⁵⁰⁵ byl mnohem odhodlanější než jeho předchůdce a měl mnohem větší možnosti pro efektivní pomoc vzbouřeným vazalům. Koalici tvořil Týr stojící v čele foinických měst, v Pelištei to byly Aškelón a Ekrón a v Zajordání to byly Amón, Moáb a Edóm. Musíme si uvědomit, že se Chizkijáš nacházel v tomto politickém napětí pod tlakem koalice a vlasteneckých aristokratických kruhů v Judsku. Navzdory Izajášově varování se Chizkijáš přidal k této koalici a začal vyjednávat smlouvu s Egyptany. V důsledku tohoto vyjednávání se stal vůdcem koalice. Chizkijáš, který použil sílu proti váhajícím pelištejským městům, aby je získal na svoji stranu. Proto se Chizkijáš chystal na obranu⁵⁰⁶ a zajistil si zásoby vody pro případ obléhání. V tuto dobu byl vybudován tunel, který přiváděl vodu z pramene Gíchónu do Jeruzaléma.⁵⁰⁷

V této koalici hrál Chizkijáš dominantní roli. Zaútočil na pelištejská města⁵⁰⁸, která zůstala loajální Asýrii, aby se mohlo konsolidovat povstání vůči Asýrii a uvěznil proasyrského krále Ekrónu Padiho v Jeruzalémě. Toto judské spojenectví s Egyptem bylo kritizováno prorokem Izajášem.⁵⁰⁹ Ve svých přípravách na válku se Chizkijáš soustředil na budování opevnění Jeruzaléma. Byly přestavěny hradby a byly nalezeny vodní zdroje, které měly pokrýt potřeby města v případě jeho obležení. Voda se měla dopravovat tunelem z Gíchónského pramene do rybníku Šíloa v Jeruzalémě.⁵¹⁰ U vstupu do tohoto tunelu se nachází nápis připomínající toto inženýrské dílo starověku a tento monumentální nápis v biblické hebrejštině je jediným z období prvního Chrámu. Všechny tyto Chizkijášovy aktivity mohou být datovány do let 705-701 př. Kr..⁵¹¹

⁵⁰⁵ 710-695 př. Kr.

⁵⁰⁶ 2Pa 32, 3-5

⁵⁰⁷ BRIGHT, J., s. 281-282; COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 221; 2Kr 20,20; 2Pa 32, 30

⁵⁰⁸ 2Kr 18, 8

⁵⁰⁹ Iz 31, 1-3

⁵¹⁰ 2Kr 20, 20; 2Pa 32, 3-4; Iz 22, 11

⁵¹¹ Chizkijáš, král judský (727-698 př. Kr.) *Siloam Tunnel Inscription (Latest Edition: KAI, No. 189. Translations: ANET, 321, DOTT, 210)*

/ / tunel. Toto se týká tunelu: Zatímco / / (byly) stále /sekery proti sobě a zatímco zbývaly tři kubíky k vykopání, byl slyšet hlas volající na spolupracovníka, protože tam byla skulina ve skále napravo a nalevo. A v den, kdy byl tunel prokopán, kopáči kopali proti sobě, sekera proti sekerě. Pak voda tekla z pramene do rybníku, který měl objem 1 200 kubíků a výška skály byla sto kubíků nad hlavami kopáčů. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 337; V roce 1996 badatelé J. Rogerson a P. R. Davies zpochybnili dataci vzniku Šiloamského tunelu v době vlády krále Chizkijáše a navrhli alternativní řešení, umístili vznik tunelu a inskriptu do doby Makabejců. Tato hypotéza však byla nepřijatelná pro širokou badatelskou obec. E. A. Knauf navrhuje také přesunout vznik tunelu do doby krále Menašeho. L. Grabbe ponechává otázku vzniku tunelu otevřenou a připouští jak doby krále

Podle J. Brighta byl Sargon nelegitimním vládcem, uzurpátorem na trůnu. Toto mohlo být formální příčinou pro širokou frontu vzpoury mezi vazalskými státy proti Sargonovi. Vazalové zřejmě použili ustanovení smlouvy, které hovořilo o boji proti uzurpátorovi na asyrském trůně. Asarhaddonova smlouva, která o tomto ustanovení přímo hovoří, se mohla stát precedentem a vzorem pro následující ustanovení panovníků na asyrský trůn. U říše jako Asýrie se musela předpokládat dynastická stabilita, tudíž je velmi pravděpodobné, že i Chizkijáš a Achaz byli vázáni dokumentem, který byl téměř totožný s Asarhaddonovou smlouvou. Události v Egyptě, který byl sjednocen pod 25. núbijskou dynastií, nasvědčovaly tomu, že palestinští vazalové mohli žádat Egypt o pomoc. Po sjednocení mohl Egypt usilovat o intervenční politiku do Asie. Prvním krokem egyptské politiky bylo podkopat moc Asýrie v Palestině. V Palestině se vytvořily politické kruhy, které se mylně domnívaly, že nastal čas pro vzpouru proti Asýrii.⁵¹² Nejpozději do roku 714 př. Kr. se vzbouřil Ašdód, tamní král odmítl platit tribut Asýrii, byl odstraněn svým bratrem, ale vzbouřený lid jej vypudil a přijal uzurpátora jako svého krále. Jiná pelištejská města se také připojila ke vzpouře, jak o tom hovoří Sargon. To, že egyptská pomoc byla přislíbena, víme jak z asyrských textů, tak i z biblických textů (Iz 20). Iz 18 ukazuje na to, že velvyslanci egyptského krále čekali, že se k nim Chizkijáš připojí (Iz 14, 28-32). Prorok nás informuje, že se Chizkijáš snažil navázat diplomatické styky s Etiopií a podle Childse tato pasáž popisuje Chizkijášovu snahu získat menší státy Syropalestiny na svoji stranu v boji proti Asýrii. Z Iz 18, 2 bychom mohli vyrozumět, že prorok popisuje výměnu delegací Etiopie a Judska. Text Iz 18, 2a mluví o etiopské delegaci a text Iz 18, 2b mluví spíše o judské delegaci směřující do Etiopie.⁵¹³ Judsko nebylo sjednoceno v postoji, zda se připojí ke vzpouře. Z knihy Izajáš víme, že prorok byl velmi proti. Požadoval po králi, aby odmítnul žádost etiopských velvyslanců. J. Bright se domnívá, že Egypt popouzel Judsko ke vzpouře a nabízel mu spojení proti Asýrii. Protože Judsko nebylo poškozeno po potlačení vzpoury, můžeme se domnívat, že zůstalo stát stranou. Podle Tadmora Sargon zaútočil na město Azeka a donutil tak Judsko k loajalitě (Iz 22, 1-14).⁵¹⁴

Chizkijáše, tak i dobu krále Menašeho. In: GRABBE, L., *Good Kings and Bad Kings*, T Clark Biblical Studies, London, 2007, s. 83

⁵¹² BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 281

⁵¹³ CHILDS, B., S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001, s. 138

⁵¹⁴ BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 281-282

5.3.2 Podivné setkání s Marduk-apla-iddinou

Diplomatická mise Marduk-apla-iddiny בְּרִאֲוֹתַי מְרֹדַךְ אֲפִלְאִידִין⁵¹⁵ proběhla pravděpodobně v letech 713⁵¹⁶-711 př. Kr., ale není vyloučena datace let 703-702 př. Kr.⁵¹⁷ B. Halpernova hypotéza uvádí, že pokud Judsko hrálo nějakou roli v Marduk-apla-iddinových plánech, musel Chizkijáš začít s přípravou vzpoury krátce po roce 712 př. Kr., což by podpořila i skutečnost, že sidónští spojenci byli ve vzpouře proti Asýrii už v roce 709 př. Kr.⁵¹⁸

Tato delegace navštívila krále Chizkijáše pravděpodobně dříve než jak o tom mluví biblický text. Je možné, že redaktor zařadil text jako úvod k textu, který hovoří o uzdravení krále Chizkijáše. Jeho delegace byla více než zdvořilostní, jak je uvedeno v textu, zřejmě se jednalo o politickou návštěvu, která proběhla v roce 711 př. Kr., kdy Sargon táhl do Egypta, nebo proběhla před vzpourou krále Chizkijáše v roce 701 př. Kr. Prorok Izajáš stál v opozici k účasti na této akci. Izajášova opozice způsobila, že Chizkijáš zůstal neutrální v roce 711 př. Kr.⁵¹⁹ Tuto delegaci babylónského krále musíme vidět v kontextu jeho protiasyrské politiky. Proběhla v roce, kdy se formovala protiasyrská koalice na západě, ovšem nelze s jistotou říci, že by byla Babylónie přímo zapojena do tohoto povstání. Nicméně Beródak-baladán rozhodně mohl tiše podporovat tuto opozici proti Asýrii. V biblickém textu není náznak, že by delegace měla za cíl vyvolat povstání. Jejím cílem mohlo být udržení dobrých diplomatických vztahů s nejsilnějšími asyrskými vazaly na západě. Také mohlo jít o podporu dobrých obchodních vztahů se západem prostřednictvím spřátelených arabských kmenů.

Udržení diplomatických vztahů by vyplývalo textu 2Kr 20, 12, kde termín מְרֹדַךְ אֲפִלְאִידִין znamená dar⁵²⁰. Fráze „král uslyšel, že je Chizkijáš nemocen“ je podle interpretů

⁵¹⁵ Beródak - baladán (Marduk-apla-iddina II. – 721-710 př. Kr. (Marduk-apla-iddina II. – 703 př. Kr.) In: PECHA, L., *Babylónie*, Stručná historie států, Libri, Praha, 2006) se vzbouřil proti Asýrii a vládl v Babylóně v letech 720-709 př. Kr. (nebo 722-710 př. Kr.), kdy byl poražen Sargonem II. a musel uprchnout do dolní Mezopotámie. Objevuje se znovu na scéně po smrti Sargona, ale vládne v Babylóně jen krátce, pouhých devět měsíců v roce 703-704 př. Kr. In: GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1970, s. 701

⁵¹⁶ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 261

⁵¹⁷ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1970, s. 701

⁵¹⁸ HALPERN, B., HOBSON, D., W., London, *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991s. 20

⁵¹⁹ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, 1970, s. 701

⁵²⁰ 2Kr 16, 13; 2Kr 17, 3 termín znamená i tribut i rituální obětování, v tomto případě však jde o dar

vsuvkou, aby se spojila tato návštěva s příběhem o Chizkijášově onemocnění. Chizkijáš reaguje ukázkou svého bohatství a moci. Delegaci ukazuje:

אֶת-כָּל-בַּיִת נְכֹתָהּ
אֶת-הַכֶּסֶף וְאֶת-הַזָּהָב
וְאֶת-הַבְּשָׂמִים
וְאֶת שֶׁמֶן הַטּוֹב
וְאֶת בַּיִת כְּלָיו
וְאֶת כָּל-אֲשֶׁר נִמְצָא בְּאוֹצָרֵי תֵיּוֹ

“celou pokladnici

stříbro a zlato

a balzámy

a olej vonný

a zbrojnici

a všechno, co (bylo) v jeho skladech”

Ambiciózní, ctižádostivý a pyšný a pošetilý Chizkijáš odpovídá, že delegace viděla všechno jeho bohatství. Takové chování ovšem bylo velmi netypické a nerozumné a bylo kritizováno prorokem Izajášem. Prorokova otázka směřována králi מָה רָאוּ בְּבֵיתְךָ byla varující výzvou.

O Chizkijášovu bohatství se dozvídáme z tributu krále Sinacheriba. V textu⁵²¹ jsou zřejmě jmenovány kromě třiceti talentů zlata a osmi set talentů stříbra i jiné položky:

„Přidal jsem k 30ti talentům zlata a 800 stům talentům stříbra, drahokamy, drahé kovy, šperky, velké stavební kameny, lůžka ze slonoviny, křesla ze slonoviny, sloní kůže a sloní kly, javorové dřevo, dřevěné truhlice, různé cenné poklady, jeho dcery, jeho harém, jeho zpěváky a zpěvačky, které přivedl za mnou do Ninive, mého královského města. Aby zaplatil tribut a přijal službu, vyslal své posly.“⁵²²

⁵²¹ 2Kr 20, 13

⁵²² LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 119-121: *Third campaign. Against Syria-Palestine; siege of Jerusalem*. Další zmínky o třetí válečné výpravě krále Sinnacheriba se nacházejí na „Rassam Cylinder“ v Britském muzeu, výčet tributu obsahuje: „30 talentů zlata, 800 talentů stříbra, drahé kameny, vzácné kovy, šperky, stavební kameny, lůžka ze slonoviny, křesla ze slonoviny, sloní kůže a kly, javorové dřevo, dřevěné truhlice, barvené vlněné pláště, lněné

5.3.3 Hřích a pád

Chizkijáš se začal připravovat na vzpouru proti Asýrii už velmi brzy, mezi lety 712-705 př. Kr.. Po smrti Sargona přišlo období politického napětí, které podnítilo vzpoury mezi vazalskými státy proti Asýrii. Informace o jeho přípravách máme jak z biblických textů, tak i z archeologických nálezů. Podle nich zhotovoval zbraně, budoval skladiště pro potraviny a budoval stáje pro dobytek a dokonce i města pro vlastní potřebu (2Pa 32). Vybudoval hradební opevnění okolo Jeruzaléma, zbudoval druhý okruh hradeb a postavil věže. Zhotovil vodní nádrž a tunel, který přiváděl vodu do města (2Kr 20, 20; 2Pa 32, 30; Iz 22, 11; Si 48, 17).⁵²³ Můžeme předpokládat, že Chizkijáš počítal s obléháním hlavního města. Z nápisu v Šiloamském tunelu v Jeruzalémě vyplývá, že byl postaven Chizkijášem pro obranu obléhaného Jeruzaléma. Z archeologických nálezů vyplývá, že Chizkijáš zavedl systematický výběr naturálních daní, které shromažďoval do čtyř regionálních center, odkud měly být distribuovány pro administrativní a vojenské účely. Těmito centry byla města Sóko pro Šefelu, Zif pro Negev, Chebrón pro jižní vysočinu, Jeruzalém pro severní Judsko.⁵²⁴ Aby posílil judskou vojenskou připravenost na válku s Asýrií provedl také náboženské reformy, které měly vztah k jeho národním ambicím. V jaké době začal Chizkijáš uplatňovat své reformy, není jasné.

Asyrský král Sinacherib se rychle snažil vypořádat s Chizkijášovou vzpourou, aby mohl intervenovat proti Merodach-baladanovi v Babylóně. Do doby než se Sinacheribovi podařilo znovu ovládnout situaci, Chizkijáš úspěšně zformoval silnou regionální koalici proti Asýrii, do jejíhož čela se postavil.

Ovšem asyrská vojska pod vedením Sinacheriba znovu získala kontrolu na západě v roce 701 př. Kr. a vydala se na pochod proti Jeruzalému a izolovala Chizkijáše v jeho hlavním městě „jako ptáka v kleci“⁵²⁵.

pláště, fialová a purpurová bavlna, nádoby z mědi, železo, bronz, olovo, vozy, štíty, kopí, zbroj, meče, luky a šipy, dýky, další válečné vybavení, jeho dcery, jeho palácové ženy, jeho zpěváky a zpěvačky, kteří byli přivedeni za mnou do Ninive, mého královského města. Aby zaplatil tribut a zůstal ve službě (v podřízenosti), vyslal své posly.“ „Z kořistí těchto zemí, které jsem vyplenil, jsem si vzal 10 000 luků, 10 000 štítů, a přidal jsem je ke svému královskému vybavení. Zbytek kořisti nepřítelů jsem rozdělil jako ovce ve své armádě, stejně tak jsem to rozdělil svým guvernérům a obyvatelům měst.“

⁵²³ MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd., London, 1986, s. 354

⁵²⁴ Miller zmiňuje, že text Joz 15,21-62 reflektuje Judsko Chizkijášovy doby. In: MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd., London, 1986, s. 356

⁵²⁵ ANET, s. 287

Chizkijáš sám dosadil v Ekrónu loutkovou vládu, kde sesadil proasyrského krále Padiho, který byl zřejmě dosazen na trůn Sargonem v roce 720 př. Kr.. I přes tuto vypracovanou spojeneckou strukturu Chizkijášova obranná strategie spoléhala na systém pevností. Chizkijášova opatření počítala s asyrskou vojenskou reakcí. Události u Rafie v roce 720 př. Kr. ukazují na to, že egyptská pomoc buď nedorazila včas nebo byla málo efektivní (Iz 20, 3-6; 19, 19-25; 30, 1-11; 31, 1-3). Izajáš hovoří o této události velmi často a zdá se, že začíná komentovat tuto událost od roku 712 př. Kr.. Izajášova řeč nebyla určitě útokem na politiku jeho krále. Navíc máme také řeč o egyptské síle v 2Kr 18, 21.⁵²⁶ Chizkijáš se uzavřel do Jeruzaléma, aby vyčkával dokud nedorazí pomoc od spojenců. Chizkijáš předpokládal, že se nepřítel zdrží dobýváním systému pevností do doby než dorazí pomoc. V tomto smyslu opakoval strategii svého otce Achaze. Příprava této strategie zahrnovala tyto kroky. Nejprve musely být pevnosti opraveny, tedy král provedl demolici předměstí, vybuďoval Siloamský tunel, vybuďoval vodní díla, aby pevnosti a Jeruzalém měly dostatečné vodní zdroje. Nemáme dostatečný záznam o přípravných pracích na jih od Jeruzaléma. Znovu vybuďoval bastiony. Dalším krokem bylo zajistit velké počty profesionálních vojáků a provést konskripty. Úkolem těchto vojáků bylo zabránit vzpouře lidu.⁵²⁷ Třetím krokem bylo soustředit venkovské obyvatelstvo do pevností, aby tak ochránil své ekonomické zdroje před Asýrií. Evakuoval obyvatelstvo, z čehož vyplývalo, že venkovské obyvatelstvo bylo zapojeno do oprav pevností. Přesun obyvatelstva do pevností byl určitou zkouškou těchto pevností před bojem. Také to signalizovalo, že král hodlá vylidnit venkov a uzavřít lid do pevností. Úkolem bylo uskladnit v pevnostech potraviny.⁵²⁸ Výstavba pevností, zajištění vojenských posádek a koordinace přesunu obyvatelstva, byly náročné úkoly. Bylo třeba mobilizovat vlastníky půdy a ostatní obyvatelstvo. Ve skutečnosti opuštění venkova znamenalo opuštění zaslíbené země Hospodinem. Není tedy náhodou, že se o Chizkijáši hovoří jako o králi, který zrušil posvátná návrší, místa venkovského kultu. Je nepravděpodobné, že jeho reformy byly náhodné. Reformy musely být spojeny s realitou země, tedy reflektovaly přípravy na vojenský konflikt. Proroctví, které korespondovalo s Chizkijášovou reformou, bylo jeho politickým programem. Politika

⁵²⁶ HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 21

⁵²⁷ Tamtéž, s. 22; 2Pa 32, 28-29; CHILDS, B., S., *Isaiah and the Assyrian crisis*, London, S.C.M. Press, 1967

⁵²⁸ HALPERN, B., HOBSON, D., W., 1991, s. 26

centralizace kultu tak předcházela Sinacheribově invazi.⁵²⁹ Reforma dávala politický smysl jako následný krok po opuštění venkova. Přerušily se tradiční vazby k zemi, ale měla se vytvořit vazba jednotlivce nebo rodiny k centrální autoritě. Venkovské obyvatelstvo, které bylo vždy nakloněné politice smíření, bylo podrobena vojenské disciplíně, aby se zabránilo možné vzpouře.

*„Úředníci, aristokracie a lid Ekrónu, kteří odvrhli Padiho, svého krále, který byl zavázán smlouvou Asýrii, v poutech ze železa byl předán Chizkijášovi Judejci (Iaudai), který jej držel v zajetí jako nepřítele, se začali bát a povolali egyptské krále, lučištníky, vozy a koně krále Meluhha (z Etiopie), nespočetný zástup, a tito všichni jim přišli na pomoc. V blízkosti města Altaku (Elteke) jejich řady předstoupily přede mně, chtěli jít do bitvy. S důvěrou v pomoc Aššura, mého pána, jsem s nimi bojoval a porazil je. Egypťští vozatajové a princové, společně s vozataji etiopského krále byli zajati mou rukou živí uprostřed této bitvy. Altaku (a) Tamna jsem dobyl, zajal a vzal s sebou kořist. Přitáhl jsem do blízkosti Ekrónu a popravil guvernéry a šlechtice, kteří spáchali hřích (vzbouřili se), a pověsili jejich těla na kůly okolo města. Občané, kteří zhřešili a zlehčili si Asýrii, jsem počítal za kořist. Zbytek, ti, kteří se neprovinili hříchem a pohrdáním, ti, kteří byli bez hříchu viny, jsem omilostnil. Padiho, jejich krále jsem vyvedl z Jeruzaléma, posadil jsem ho na královský trůn nad nimi a uvalil jsem na něj svůj královský tribut. **Protože Chizkijáš Judejec, který se nepodřídil mému jhu. Dobył jsem 46 jeho opevněných měst a stejně tak malá města v jejich blízkosti, která se nedala spočítat a útokem pomocí dobývacích strojů jsem je dobył, útokem a pěchotou, minami, tunely a beranidly, jsem dobył a obsadil tato města. 200,150 lidí velké a malé muže a ženy, koně, muly, osly, velbloudy, dobytek a ovce, které se nedali spočítat, jsem odvedl a počítal jako kořist. Jeho (Chizkijáše) jako ptáka v kleci jsem uzavřel v Jeruzalémě, v jeho královském městě. Náspy a valy jsem použil proti němu, jeden val, který vycházel z jeho městské brány jsem použil proti němu. Jeho města, která jsem zničil, jsem odebral z jeho země (území) a dal jsem je Mitinti, králi Ašdódu, Padimu, králi Ekrónu a Silli-Belovi, králi Gazy. A tedy zmenšil jsem jeho zemi. Přidal jsem k předchozímu tributu a uvalil na něj roční platbu, daň (ve formě) darů pro můj majestát. A protože Chizkijáše, kterého můj hrozný majestát přemohl, a Urbi (Arabové) a jeho vojáci, kteří přitáhli, aby posílili Jeruzalém, jeho královské město, jej opustili.***

⁵²⁹ HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 27

Přidal jsem k 30ti talentům zlata a 800 stům talentům stříbra, drahokamy, drahé kovy, šperky, velké stavební kameny, lůžka ze slonoviny, křesla ze slonoviny, sloní kůže a sloní kly, javorové dřevo, dřevěné truhlice, různé cenné poklady, jeho dcery, jeho harém, jeho zpěváky a zpěvačky, které přivedl za mnou do Ninive, mého královského města. Aby zaplatil tribut a přijal službu, vyslal své posly.⁵³⁰

Jiný nápis, který líčí ty samé události z doby Chizkijášovy vzpoury a obléhání Jeruzaléma, hovoří o Egyptu – etiopské dynastii, o vzpouře v Ekrónu a jejím krutém potrestání a vítězné líčení bitvy u Elteke. V textu je Chizkijáš vykreslen jako osnovatel vzpoury, její hlavní organizátor. Nápis detailně popisuje obléhání a ničení judských měst a Jeruzaléma. Seznamuje s použitou taktikou a válečnými stroji a přesto text přechází fakt nedobytí Jeruzaléma popisem toho, jak Sinacherib vyplenil Judsko. Obléhání Jeruzaléma stojí v pozadí za dobytými městy, což je v případě hlavního města organizátora vzpoury velmi zvláštní. Text se nezmiňuje o nahrazení krále Chizkijáše králem loajálnějším, tak jako to bylo v případě Ekrónu.

V této době čelil Chizkijáš dvěma krizím - válce a své nemoci⁵³¹. Byl zázračně uzdraven skrze proroka Izajáše a bylo mu přidáno 15 let života. Čelil válečné hrozbě ze strany Asýrie a prorok mu oznámil Hospodinovo rozhodnutí zachránit Jeruzalém a jeho jako davidovského vládce.

⁵³⁰ LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 119-121: *Third campaign. Against Syria-Palestine; siege of Jerusalem.* Další zmínky o třetí válečné výpravě krále Sinacheriba se nacházejí na „Rassam Cylinder“ v Britském muzeu, výčet tributu obsahuje: „30 talentů zlata, 800 talentů stříbra, drahé kameny, vzácné kovy, šperky, stavební kameny, lůžka ze slonoviny, křesla ze slonoviny, sloní kůže a kly, javorové dřevo, dřevěné truhlice, barvené vlněné pláště, lněné pláště, fialová a purpurová bavlna, nádoby z mědi, železo, bronz, olovo, vozy, štíty, kopí, zbroj, meče, luky a šípy, dýky, další válečné vybavení, jeho dcery, jeho palácové ženy, jeho zpěváky a zpěvačky, kteří byli přivedeni za mnou do Ninive, mého královského města. Aby zaplatil tribut a zůstal ve službě (v podřízenosti), vyslal své posly.“ „Z kořisti těchto zemí, které jsem vyplenil, jsem si vzal 10 000 luků, 10 000 štítů, a přidal jsem je ke svému královskému vybavení. Zbytek kořisti nepříteli jsem rozdělil jako ovce ve své armádě, stejně tak jsem to rozdělil svým guvernérům a obyvatelům měst.“

⁵³¹ 2Kr 20, 1-11

5.3.4 Asyrská delegace a válečné vyjednávání v Jeruzalémě

Asyrský král Sinacherib vysílá své nejvyšší úředníky k judskému králi Chizkijášovi do Jeruzaléma a to s doprovodem početného vojska, jak se dovíme z textu. Asyrská delegace přichází z Lakiše. V následujícím rozboru hebrejského textu spatříme několik důležitých momentů, které z nějakého důvodu autor deuteronomistického díla zdůraznil. Jde o sledování dialogu a polemiky dvou delegací, jedné vyslané asyrským králem silného impéria, která vyzývá stranu judského vazala. Text sledujeme z 2Kr 18, 17-36 v následujících dvou sloupcích:

Výzva asyrské delegace	Reakce judské delegace
<p>v. 17</p> <p>וַיִּשְׁלַח מֶלֶךְ-אַשּׁוּר</p> <p>אֶת-תַּרְמוֹן</p> <p>וְאֶת-רַב-סָרִיס</p> <p>וְאֶת-רַב־שָׂקָה</p> <p>מִן-לָכִישׁ אֶל-הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּאֵהוּ, בְּחֵיל כָּבֵד--וַיְרִישְׁלָם.</p> <p>„A poslal král asyrský nejvyššího velitele velitele vojska a nejvyššího číšníka z Lakiše ke králi Chizkijášovi s velkým vojskem do Jeruzaléma.“</p>	<p>v. 18</p> <p>וַיֵּצֵא אֵלֵיהֶם</p> <p>אֶלְיָקִים בֶּן-תַּלְמִיָּהוּ אֲשֶׁר עַל-הַבַּיִת</p> <p>וְשָׂבְנָה</p> <p>וַיֹּאחַז בֶּן-אַסָּף</p> <p>הַמְזֻכָּר</p> <p>“Vyšel k nim Eljakim syn Chilkijášův – majordomus</p>

a Šebna – písař

a Jóach syn Asafův - kancléř

v. 19

וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם רַב־שָׂרָא
מָה הַבְּטָחוֹן הַזֶּה, אֲשֶׁר בְּטַחְתֶּם
עִתָּה עַל-מִי בְטַחְתֶּם, כִּי מֵרַדְתֶּם בִּי

„A řekl jim nejvyšší číšník

Co to je za naději, v niž doufáš?

*Na koho spoléháš, že se proti mně
bouříš? “*

v. 21

עִתָּה הַזֶּה בְּטַחְתֶּם לָךְ עַל-מִשְׁעַנַּת הַקָּנָה הַרְצוּץ הַזֶּה,
עַל-מִצְרַיִם

„Hle, spoléháš na tu zlomenou třtinovou
hůl, na Egypt... “

v. 22

וְכִי-תֹאמְרוּ אֵלַי
אֶל-יְהוָה אֵלֵינוּ בְּטַחְנוּ

„A jestliže mi řeknete „Spoléháme na
Hospodina, svého Boha“

הַלּוֹא-הוּא, אֲשֶׁר הִסִּיר חֲזַקְיָהוּ אֶת-בְּמֹתָיו וְאֶת-
מִזְבְּחֹתָיו

„což to není on, jehož návrší a oltáře
Chizkijáš odstranil... “

v. 23

וְאַתָּנָה לָךְ, אֲלֵפִים סוּסִים, אִם-תּוּכַל, לָתֵת לָךְ
רֹבְבִים עֲלֵיהֶם

„A dám ti dva tisíce koní, jestlipak budeš
na ně schopou dodat jezdcu.“

v. 25

עִתָּה הַמְּבַלְעָדִי יְהוָה, עָלִיתִי עַל-הַמָּקוֹם הַזֶּה
לְהִשְׁחָתוֹ

יְהוָה אָמַר אֵלַי, עֲלֵה עַל-הָאָרֶץ הַזֹּאת וְהִשְׁחִיתָהּ

“Vytáhl jsem snad proti tomuto místu bez Hospodina, abych ho ničil? Hospodin mi řekl: Vytáhni proti této zemi a znič ji.”

v. 27

העל אד' אד' ואלך ואלך שלחני אד' נִי
לְנֶבֶר, אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה; הֲלֹא עַל-הָאֲנָשִׁים
הֵי שְׂבִימִים עַל-הַחַמָּה

“Což mě poslal můj pán mluvit tato slova jen ke tvému pánu a k tobě? Cožpak ne k těm mužům, kteří pobývají na hradbách ...”

v. 28

וַיַּעֲמֵד, כְּבִשְׁקָה, וַיִּקְרָא בְּקוֹל-גָּדוֹל יְהוּדִית
“A stál nejvyšší číšník a hlasitě judsky volal...”

v. 29

כִּי אָמַר הַמֶּלֶךְ, אֶל-יִשָּׂא לֵךְ חִזְקִיָּא
כִּי-לֹא יוּכַל, לְהַצִּיל אֶתְכֶם מִיָּדוֹ
“Toto říká král: Ať vás Chizkijáš nepodvádí. Vždyť vás není schopen vysvobodit z mé ruky.”

v. 31

כִּי כִּי אָמַר מֶלֶךְ אַשּׁוּר, עֲשׂוּ-אִתִּי בְרִכָּה וּצְאוּ אֵלַי
“neboť toto říká král Asýrie: Učiňte se mnou pokoj a vyjděte ke mně...”

v. 26

דְּבַר-נָא אֶל-עַבְדֶּיךָ אַרְמִית--כִּי שְׂמַעִים, אֲנִיחֶנּוּ
“Mluv prosím ke svým otrokům aramejsky, vždyť my rozumíme.”

וְאֶל-תְּדַבֵּר עִמָּנוּ, יְהוּדִית, בְּאֲזְנֵי הָעָם, אֲשֶׁר עַל-
הַחַמָּה

“Nemluv k nám judsky před lidem, který je na hradbách.”

v. 32

וְאֵל-תִּשְׁמָעוּ, אֵל-חִזְקִיָּהוּ

כִּי-יִסִּית אֶתְכֶם לֵאמֹר, יִהְיֶה יִצְיָלְנוּ

„*Neposlouchejte Chizkijáše, když vás navádí slovy: Hospodin vás vysvobodí.*“

v. 33

הֲהִצִּיל הַצִּילוֹ אֵלֵי הַגּוֹיִם

אִישׁ אֶת-אֶרְצוֹ, מִיַּד, מֶלֶךְ אֲשׁוּר

“*Cožpak některý z bohů národů vysvobodil svou zemi z ruky asyrského krále?*”

v. 34

אִיֶּה אֵלֵי הֵי תִמַּת נַאֲרַפָּד, אִיֶּה אֵלֵי הֵי

סַפְרֵינִים--הֲנֵנֶה נַעֲנֶה: כִּי-הַצִּילוֹ אֶת-

שׁ־מְרוֹן, מִיַּדִּי

“*Kde bohové Chamátu a Arpádu? Kde bohové Sefarvajimu, Heny a Ivy? Jestlipak vysvobodili Samaří z mé ruky?*”

v. 35

מִי בְּכָל-אֵלֵי הֵי הָאֲרָצוֹת, אֲשֶׁר-הַצִּילוֹ אֶת-אֲרָצָם

מִיַּדִּי

“*Který ze všech bohů těchto vysvobodil svou zemi z mé ruky?*”

כִּי-יִצְיָל יִהְיֶה אֶת-יְרוּשָׁלַם, מִיַּדִּי

“*Jestlipak Hospodin vysvobodí Jeruzalém z mé ruky?*”

v. 36

וְהִתְרִישׁוּ הָעָם, וְלֹא-עָנוּ אֶתֹ דְבָר

כִּי-מִצְוַת הַמֶּלֶךְ הִיא לֵאמֹר, לֹא תַעֲנֶהוּ

“*A lid mlčel a nic mu neodpověděli, protože to byl králův příkaz: Neodpovídejte mu.*”

V textu 2Kr 18⁵³², 13-18 se Chizkijáš připravoval na vzpuru před rokem 701 př. Kr.. Jeho hlavním cílem bylo to, že hranice mezi Judskem a Pelišteou byla předmětem vojenského zájmu Sinacheriba.⁵³³ Ani biblické záznamy ani asyrské záznamy nehovoří o přímém útoku na Jeruzalém. Sinacheribovy prameny hovoří o deportaci více než 200 000 obyvatel z území, která byla Judsku odebrána.⁵³⁴ Město Lakíš hrálo důležitou roli pro asyrské vojenské a politické zájmy v regionu Judska, Pelištee a Egypta. Z reliéfů Sinacheribových paláců v Ninive je asyrský král vykreslen jako sedící na trůnu a přijímající kapitulaci a tribut od poraženého města a jeho obyvatelé jsou zobrazeni jako váleční zajatci spolu s kořistí u nohou sedícího asyrského krále.⁵³⁵ Sinacherib urovnal věci s Chizkijášem a dovolil mu zůstat na trůnu. Sinacheribovy záznamy zdůrazňují zničení Judska a vynucenou kapitulaci Chizkijáše, zatímco judské prameny zdůrazňují Hospodinovu ochranu Jeruzaléma a davidovské dynastie.⁵³⁶

V textu 2Kr 18, 17-19 termín תַּרְתָּנָא (akk. *turtānu*) znamená vrchního velitele asyrské armády, který vedl královská tažení v nepřítomnosti krále.⁵³⁷ רַב־שָׂרִיס (akk. *rab ša reši*) znamená v hebrejštině vrchního eunucha a je to hodnost staršího vojenského důstojníka.⁵³⁸ Může jít také o vědomé upravení asyrského titulu *rab ša reši*, což doslovně znamená vrchní velitel. Pravděpodobně se jednalo o velitele královny tělesné

⁵³² Sweeney je přesvědčen, že záznam o králi Chizkijášovi v 2 Královské je pozdním a retrospektivním pohledem, který byl zamýšlen primárně ideologicky jako obhajoba Hospodinovy moci ochránit Jeruzalém a davidovskou dynastii. Je pozoruhodné, že Sinacheribovo podání událostí se shoduje v hlavních bodech s biblickou tradicí: Sinacheribovo dobytí Judska, obléhání Jeruzaléma, přijetí tributu od Chizkijáše. Navíc Sinacherib nikdy netvrdil, že by dobyl Jeruzalém nebo že by sesadil Chizkijáše z trůnu. Důvodem proč Chizkijáš situaci politicky přežil bylo, že Sinacherib musel čelit současně dvěma povstáním - Judsko a Babylón. Klíčové pro vzpuru vazalů bylo to, že musela vzniknout dvě ohniska vzpoury. Jedno na východě v Babylónu a druhé na západě v Judsku. Sinacheribovo vítězství na západě od Týru až po Judsko přesvědčilo spojence Babylónu, aby se vzdali Asýrii. In: SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 413

Podle Aharoniho Chizkijáš poslal tribut Sinacheribovi do Lakíše, odkud asyrský král vedl jednání o kapitulaci Jeruzaléma. Další obléhané město byla Libna (2Kr 19,8; Iz 37, 8). Text nám nedává detailní seznam dalších dobytých měst, ale končí obecným shrnutím, že Sinacherib dobyl opevněná města Judska (2Kr 18, 13). Micheášův nárek nad zničením měst v Šefele se evidentně týká této fáze tažení. V tomto spojení prorok mluví o následujících městech: Gat, Bét-Leafra, Šafir, Saanán, Bét-esel. Marót, Lakíš, Mórešet-gat, Akzib, Maréša a Adulám (Mi 1, 10-15). Jiná jednotka pochodovala na Jeruzalém přes provincii Samař a v průběhu svého tažení dobyla sérii měst v oblasti Benjamin (Iz 10, 28-32). In: AHARONI, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962 s. 339

⁵³³ Byla to tato opevněná města, která byla opěrnými body krále Chizkijáše: Timna, Elteke, Bét-šemeš, Libna, Azeka, Soko, Jarmút, Lakíš.

⁵³⁴ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 673-674

⁵³⁵ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 674

⁵³⁶ Ž 2; Ž 46; Ž 47; Ž 48

⁵³⁷ Iz 20, 1

⁵³⁸ Jr 39, 3.13

strážce. סַרְסַר je doložený titul z izraelského královského dvora a lze předpokládat, že měl i svůj protějšek i u Asyřanů.⁵³⁹ Judská delegace byla reprezentována také třemi úředníky. Delegace judských dvořanů v textu 2Kr 18, 18 se skládala z vysokých úředníků judského království. Titul, עַל-הַבַּיִת, *královský majordomus – královský služebník*, je znám už z doby krále Šalomouna 1Kr 4,6.⁵⁴⁰ Za Chizkijáše mohl Eljakím být velmi vlivnou osobou na královském dvoře a tedy se můžeme domnívat, že tento úřad nabyt na mocenském vlivu.⁵⁴¹ Šebna je titulován כְּתִיב, *písař*. Texty zřejmě odráží mocenský boj mezi Chizkijášovými úředníky, ve kterém Eljakím nahradil Šebnu. Šebna je dále titulován jako písař, který zapisoval královy výnosy a vládní nařízení. Jóach je titulován הַמְזַכֵּיר *tajemník, královský herold a úředník*, který vedl záznamy.⁵⁴²

Asýrie si musela být vědoma rizika Chizkijášových náboženských a politických reforem, protože se týkaly i obyvatelstva na dobytých územích severního Izraele.

Jazykové vybavení asyrského úředníka bylo chápáno jako něco přirozeného, protože obyvatelstvo západní Asie a Mezopotámie bylo z větší části aramejského původu.⁵⁴³

V textu 2Kr 18, 25 Hospodin povolal Sinacheriba, aby zaútočil na Judsko, byla běžná v asyrském politickém myšlení. Královské nápisy často popisují místní božstva, která opustila své vyznavače a připojila se k Asyřanům.⁵⁴⁴

Dopisy z paláce v Nimrudu ukazují na asyrskou politiku asimilace obyvatelstva, kdy nově příchozí na dobytá území dostávali manželky z řad místního obyvatelstva. H. W. F. Saggs se domnívá, že požadavek Chizkijášových vyslanců, aby se mluvilo

⁵³⁹ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1970, s. 678; *Rab ša reši* byl vyslán v čele asyrských vojenských tažení. *Rab šāqē* byl vysoký úředník krále, jehož povinnosti se týkaly osoby krále a královského dvora a nikdy se neúčastnil vojenských tažení. Přítomnost *rab šāqē* (heb. רַב־שָׂאָה) v delegaci lze vysvětlit tím, že se král účastnil sám tohoto tažení a pravděpodobně se jednalo o člena izraelské aristokratické rodiny, která byla přesídlena do Asýrie. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 230

⁵⁴⁰ 1Kr 16, 9; 1Kr 18, 3; 2Kr 15, 5; Verze knih Královských tedy zmiňuje tři asyrské úředníky, což koresponduje se třemi judskými úředníky, kteří reprezentovali krále. Z toho vyplývá, že se jednalo o konfrontaci dvou delegací, respektive dvou králů: heb. תִּרְתָּנִי (*akk. turtānu*) hlavní velitel asyrské armády; heb. רַב־שָׂאָה (*akk. rab ša reši*) hlavní eunuch, starší úředník, který vedl vojenské síly jménem krále; *rab šāqē* vrchní číšník, jednalo se o staršího úředníka, který fungoval jako diplomat nebo jako poradce krále. Judská delegace: *Eljakím ben Chilkijah* - עַל-הַבַּיִת majordomus krále; *Šebna* - כְּתִיב písař; *Jóach ben Asaf* - הַמְזַכֵּיר - sekretář, tajemník (do jeho pravomoci spadalo vedení královských účtů a zapisování daní). In: SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 414 - 415

⁵⁴¹ Iz 22, 15-25

⁵⁴² SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 415

⁵⁴³ 2Kr 18, 26

⁵⁴⁴ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 232

aramejsky, ale ne hebrejsky, je odkazem na tuto politiku Asyřanů.⁵⁴⁵ *Rab šāqê* používá běžnou diplomatickou řeč Asyřanů. Bylo tradičním asyrským zájmem pečovat o deportované během cesty do nových domovů a stejně tak i na nových územích. Tato snaha byla motivována maximálním využitím lidských zdrojů deportovaných obyvatel. Deportované obyvatelstvo ze Západu bylo přesídleno do Asýrie, zejména do Ninive k osídlení nově přestavěného města.⁵⁴⁶

Rab šāqê zmiňuje tři důvody pro Chizkijášovu kapitulaci, zpochybňuje Chizkijášovy spojence a jejich spolehlivost, zpochybňuje Chizkijášovo spoléhání na Hospodina, jehož svatyně a posvátná návrší odstranila Chizkijášova reforma a vykresluje reformy jako důvod, proč Hospodin autorizoval asyrský útok na Judsko a poukazuje na nedostatek mužů, kteří by dokázali bránit Jeruzalém. *Rab šāqê* nabízí Chizkijášovy dva tisíce koní, aby judského krále ponížil. Reakce judských úředníků ukazuje na bezmocnost v jejich situaci, a proto žádají Asyřany, aby mluvili aramejsky a ne judsky, aby judští vojáci na hradbách nerozuměli.⁵⁴⁷

Rab šāqê přesvědčoval vojáky, aby nevěřili Chizkijášovi a svému božstvu Hospodinovi, protože nemají moc je zachránit. Nabízí jim lepší vyhlídky v zemi, kam budou deportováni, která bude podobná jejich vlastní. Zdůrazňuje, že jiná božstva neochránila svá města před Asýrií.⁵⁴⁸

5.3.5 Sinacherib na svém válečném tažení

Sinacheribovo tažení směřovalo na jih k pobřeží moře, kde potlačil vzpuru v Týru, kam dosadil svého vlastního krále, protože vzbouřený král uprchl na Kypr. Asyrská tažení byla v konečném důsledku katastrofická jak pro Týr, tak pro Izrael. V důsledku této intervence asyrského vojska, začala vzpoura slábnout a králové Byblosu, Arvadu, Ašdódu, Moábu, Edómu a Amónu spěchali k Sinacheribovi

⁵⁴⁵ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 684; SAGGS, H.W. F., *The Nimrud Letters*, 1952 – III., *Iraq XVIII*, 1956, s. 40

⁵⁴⁶ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11,1988, s. 233

⁵⁴⁷ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 416

⁵⁴⁸ Arpad bylo dobyto Tiglatpilesarem III. V roce 740 př. Kr., Chamát bylo dobyto Sargonem II. v roce 720 př. Kr., Samaří bylo dobyto Salmanasarem V. a Sargonem II. v roce 722-721 př. Kr.. In: SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 416

s tributem. Zatímco Aškelón, Ekrón a Judsko stále vzdorovali.⁵⁴⁹ V té době vypukla vzpoura v Babylóně a naděje egyptské podpory od faraona Taharka⁵⁵⁰ opět povzbudila vazalské vzbouřence. Sinacherib potlačil vzpouru v Babylóně v roce 689 př. Kr. a následovaly tvrdé tresty pro obyvatelstvo a v roce 688 př. Kr. podnikl tažení na Západ, o této události hovoří texty 2Kr 18, 17-19, 37 a Iz 36. I když nám chybí detaily, Sinacherib se objevil na pobřeží a znovu dobyl pevnosti Judska - Lakíš, Libna a současně opět blokoval Chizkijáše v Jeruzalémě. Otázku, proč nebyl Jeruzalém dobyt, J. Bright zodpovídá podle textu 2Kr 19, 35, že asyrská armáda byla napadena nějakou epidemií, a nebo se situace řešila Sinacheribovým odchodem do Asýrie. J. Bright však navrhuje ještě jednu možnost a sice, že král Chizkijáš zemřel v roce 687 př. Kr. a po něm nastoupil jeho syn král Menaše, který uzavřel smlouvu s Asýrií a Jeruzalém nebyl dobyt.⁵⁵¹ Také vidí v textu 2Kr 18-17 až 19, 37 pravděpodobně dvě události. První je zaznamenána v 2Kr 18, 17 – 19, 9a a druhá v 2Kr 19,9 b – 19, 35. Jedná se o paralelní podání. Jde o dvě různá tažení. Část 2Kr 18, 14-16 a Sinacheribova zpráva hovoří o tažení z roku 701 př. Kr., tažení bylo však podle Herodota přerušeno edipemií v armádě.⁵⁵²

Jedna z možných verzí „zázračného vysvobození Jeruzaléma spočívá na předpokladu, že král Chizkijáš vyslal své poselstvo k Sinacheribovi, který právě obléhal Lakíš. Chizkijáš přijal velmi tvrdé podmínky kapitulace včetně platby vysokého tributu. Ovšem v podmínkách nebyla zahrnuta kapitulace Jeruzaléma. Situace se změnila tím, že do oblasti přitáhl egyptský král Taharka a Sinacheribovi tak hrozilo riziko, protože zašel mnohem dále ve svých požadavcích vůči judskému králi. Z těchto požadavků by vyplývala naprostá ztráta nezávislosti Judska. Jeruzalém však byl zachráněn, ať už to bylo kvůli vypuknutí epidemie v asyrském vojsku nebo hrozbě egyptského krále či nutnosti se stáhnout do Asýrie.⁵⁵³

Víme, že během asyrské nadvlády Judsko úzce spolupracovalo s pelištejskými městy. Z hlediska ekonomické stránky dodávalo pod dohledem asyrských zástupců

⁵⁴⁹ BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 286-287

⁵⁵⁰ 690-664 př. Kr.

⁵⁵¹ BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 288

⁵⁵² Tamtéž, s. 288

⁵⁵³ Tamtéž, s. 301

olivny na zpracování olivového oleje do Ekrónu. Tato spolupráce se musela rozvinout až několik desetiletí po roce 701 př. Kr. za vlády Menašeho.⁵⁵⁴

Podle D. Edelman sídliště, která nebyla zničena invazí, zůstala osídlena původním obyvatelstvem, ale byla připojena k pelištejskému území. A pevnosti, které byly připojeny k pelištejskému území, buď byly zanechány prázdné nebo byly osídleny pelištejskými vojáky a obyvatelstvem a původní judské obyvatelstvo bylo vyhnáno. Asyřané nepředali pod správu Pelištejců strategicky důležité pevnosti. Vyržovali si tam vojenské posádky a donutili místní obyvatelstvo, aby zásobovalo asyrské posádky.⁵⁵⁵

Sinacheribovy oddíly mohly kontrolovat příchozí cesty k Jeruzalému a persekuovat venkovské obyvatelstvo. S. Dalley je toho stanoviska, že podle asyrského nápisu Sinacherib blokoval pouze jednu městskou bránu. Je možné, že Sinacherib použil dobytí judské pevnosti jako tábory pro své vojáky během obléhání a blokády Jeruzaléma. Dočasné zdroje zásobování se nacházely v blízkosti samotného Jeruzaléma, kde byla zanechána malá vojenská jednotka, která dohlížela na blokádu, ale ostatní jednotky byly dislokovány na důležitých komunikacích vedoucích do a z hlavního města. Tato strategie byla však součástí většího plánu. I když Sinacherib neplánoval zrušit vazalský status Judska a vytvořit z něj provincii, přesto nehodlal stáhnout své vojáky z oblasti po ukončení tažení. Edelmanová si všímá, že asyrský pisatel nepoužil běžného jazyka pro popis Sinacheribova obléhání Jeruzaléma. Očekávali bychom, že hlavním cílem bude dobytí hlavního města, sesazení vůdce protiasyrské koalice a jeho potrestání. Jaký byl záměr asyrského pisatele, protože obvyklým záměrem bylo dobytí a částečné zničení města a deportace jeho obyvatel.⁵⁵⁶ Podle Odeda bylo záměrem písařů krále Sinacheriba zamaskovat neúspěšné dobytí Jeruzaléma. Obléhání bylo vedeno proti Jeruzalému, ale bylo od něj z nějakého důvodu upuštěno. Mlčení o tomto tažení v inskriptech a zprávy o blokádě Jeruzaléma měly zakrýt neúspěšnou vojenskou akci. Podle Odeda musely být inskripty přepracovány podle aktuálních výsledků vojenské situace, Jeruzalém byl nahrazen Lakíšem. Z toho by mohlo vyplývat, že byla použita odlišná strategie pro eliminaci Judska v protiasyrské koalici a neúspěšné obléhání Jeruzaléma bylo interpretováno v tom

⁵⁵⁴ EDELMAN, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, *JSOT* 32/4, 2008, s. 401; MCFALL, L., Did Thiele overlook Hezekiah's Coregency?, *BS*, October-December, 1989, s. 393-404

⁵⁵⁵ EDELMAN, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, *JSOT* 32/4, 2008, s. 401

⁵⁵⁶ Tamtéž, s. 403

smyslu, že cílem tažení nebylo dobýt a zničit Jeruzalém.⁵⁵⁷ Reliéf o dobytí Lakiše se zabývá kořistí, která byla přednesena před krále. Kořist obsahovala dvě kadidelnice, křeslo-trůn, vůz a zbraně. Podle Na'amana reprezentuje kořist tři kategorie předmětů, které se často zmiňují na seznamech kořisti: kultické předměty, palácové poklady a zbraně. Kadidelnice mohly být vyrobeny z bronzu a byly použity jako symbol kultu, protože svatyně v Lakiši obsahovala kamennou macebu reprezentující Hospodina, stejnou jakou měla svatyně v Aradu. Proto měly velkou cenu jako kořist. Edelmanová vidí kořist jako reprezentaci paláce a nepřítomného krále. Tato kořist je asyrskému králi prezentována poté, co se mu pokloní Nubijci a všechny tyto ukořistěné předměty z dobytého palácového komplexu zastupující nepřítomného krále Chizkijáše. Podle Edelmanové nemusely být kadidelnice používány jen v kultu, kadidlo mohlo být užíváno i mimo kontext Chrámu (Ex 30, 34-38). Kvůli vysoké ceně kadidla se jeho nekultické používání omezovalo jen na elity. Zbraně, dýky, štíty a meče reprezentovaly moc nepřítomného krále judského krále, který byl symbolicky poražen Sinacheribem v Lakiši.⁵⁵⁸ Dalleyová si všímá velmi důležité okolnosti a to té, že Chizkijáš mohl mít možné pokrevní svazky s asyrskými královnami Jabou a Ataljou, které byly judského původu. Jaba byla první ženou Tiglatpilesara III. a matkou Salmanasara V.. Atalja byla hlavní ženou Sargona II. a pravděpodobně i matkou Sinacheriba, takže Sinacherib a Chizkijáš mohli být bratřenci. Tato možná okolnost mohla mít vliv na líčení Chizkijáše v asyrských textech jako silného a pyšného krále, zatímco ostatní vzbouřenci byli nazýváni hříšníky a věrolomnými porušiteli přísahy. Takže podle reliéfu mohli vzbouřenci vést Nubijci a ne Chizkijáš a dále by z toho vyplývalo, že tato scéna je velmi atypická v celém svém obsahu a širší rodina si zasloužila zvláštní zacházení, i když se vzbouřila.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷EDELMAN, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, *JSOT* 32/4, 2008, s. 404; MCFALL, L., Did Thiele overlook Hezekiah's Coregency?, *BS*, October-December, 1989, s. 393-404

⁵⁵⁸EDELMAN, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, *JSOT* 32/4, 2008, s. 405

⁵⁵⁹Tamtéž, s. 406

5.3.6 Politický, ekonomický a teritoriální dopad vzpoury

Politické a ekonomické konsekvence Chizkijášovy neúspěšné vzpoury byly dramatické. Sinacherib zacházel s Chizkijášem shovívavě. Chizkijáš mohl zůstat na trůnu a Jeruzalém byl ušetřen. Podle zprávy Deuteronomisty byl Jeruzalém sídlem Hospodina a bohem vyvolené dynastie, a proto zůstal ušetřen. I když bylo obyvatelstvo odvečeno do zajetí, město Jeruzalém bylo ušetřeno a Chizkijáš mohl pokračovat ve vládě a mohl začít proces obnovy zdevastované země.

Deuteronomista udává tři důvody, proč byl Jeruzalém ušetřen. Ten nejdůležitější je z 2Kr 18, 13-16, že se Chizkijáš vzdal u Lakíše.⁵⁶⁰ Dalším je tradice, že se Sinacherib musel stáhnout k Ninive z vojenských důvodů 2Kr 19, 9.36-37. A poslední tradicí je, že obléhání skončilo z důvodu morové epidemie⁵⁶¹ v asyrském vojenském táboře 2Kr 19, 35. Poslední dvě tradice jsou typem narativní teologie, která má podobu historických análů. Nejpřirozenější vysvětlení situace je Sinacheribovo stažení se do Ninive. Jiní preferují možnost morové epidemie, ačkoliv zároveň nevylučují možnost, že Chizkijáš poslal svůj tribut a dal tak najevo svoji loajalitu. Nejpravděpodobnější je ta možnost, že Jeruzalém a Chizkijáš byli ušetřeni, protože Asýrie si přála udržet v regionu politickou stabilitu a ponechat v Judsku stálou vojenskou sílu.⁵⁶² Dát Chizkijášovi možnost činit pokání, byla jistě levnější a politicky přijatelnější strategie. Millard tvrdí, že tradice o morové epidemii odráží běžný imperiální literární styl, který popisoval přírodní

⁵⁶⁰ Finkelstein a Silberman konstatují, že město Lakíš a Bét-šemeš patřily mezi nejdůležitější lokality v Šefele, protože už první polovině 8. století byly opevněnými městy. Zatímco Jeruzalém se omezoval pouze na Davidovo město bez známek jakéhokoliv opevnění. In: FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, JSOT, 30/3, 2006, s. 263

⁵⁶¹ Morovou epidemii v asyrské armádě zmiňuje i Herodotos: „*Po Anysisovi nastoupil na trůn Ethos, nejvyšší kněz Hefaista. Říkalo se v něm, že zanedbával skupinu egyptských válečníků a že dokonce s nimi pohrdavě jednal jakoby nepotřeboval jejich služby. Urážel je mnohými různými způsoby např. odepřel jim 12 akrů půdy, na kterou každý z nich měl nárok od předešlého krále. Důsledkem toho bylo, že žádný z nich nebyl ochoten bojovat, když byl Egypt napaden Sinacheribem, králem Arábie a Asýrie, s jeho velkou armádou. Situace byla tak vážná, že nevěděl, co má dělat, a tak král vstoupil do svatyně a před sochou boha hořce nařikal nad nebezpečím, které mu hrozilo. Uprostřed svého nářku usnul a zdál se mu sen, že bůh stojí po jeho boku a nabádá jej, aby neztrácel odvahu, protože pokud vyjde odvážně vstříc arabské armádě neutrpí žádnou škodu, až mu bůh sám pošle pomocníky. Po tomto snu byla králova sebedůvěra obnovena a společně s muži, kteří jej byli ochotni následovat, mezi něž nepatřili žádní členové třídy bojovníků, tato skupina byla tvořena obchodníky, umělci a řemeslníky. S nimi pochodoval k Pelušku, což je vstupní brána do Egypta a tam zaujali své (obránné) pozice. Když se zde utábořili, aby čelili nepříteli, tisíce polních myší proniklo mezi Asyřany v noci a sežrali jejich toulce, tětivy od luků a madla od štítů, takže Asyřané neměli žádné zbraně k boji a následně opustili své pozice a během ústupu utrpěli těžké ztráty.*“ Herodotus, *The Histories* II/141, Penquin Books, Oxford, 2001

⁵⁶² LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 144

katastrofy.⁵⁶³ Někteří badatelé jsou přesvědčeni, že Sinacherib vedl dvě vojenská tažení proti Jeruzalému.⁵⁶⁴ Chizkijášova politika byla podle B. Halperna velmi předvídatelná. Pokud měla centralizace shromáždit zemědělské obyvatelstvo do pevností, pak asyrská invaze znamenala znovu jejich rozptýlení a odvedení do zajetí.⁵⁶⁵ Asyrský pramen připouští i určitou míru Sinacheribova neúspěchu, protože Jeruzalém nebyl dobyt a Chizkijáš zaplatil svůj tribut později. Což by mohlo reflektovat i Sinacheribovu charakteristiku Chizkijáše jako silného a pyšného krále.⁵⁶⁶

Chizkijášova strategie vylidnění venkova byla nešťastná, protože umožnila asyrské armádě plenit venkov a tak zbavit Judsko materiálních zdrojů. Tato taktika měla donutit krále Chizkijáše, aby se vzdal a podřídil se Asýrii. A měla i vliv na diplomatickou návštěvu Merodach-baladana. Sinacherib izoloval Chizkijáše v Jeruzalémě, zatímco jeho armáda postupně obsazovala judské území. Deportace obyvatel byla dovršením zničení země, kterou Sinacherib provedl velmi zdařile. Deportované obyvatelstvo potřeboval pro výstavbu Ninive, ovšem není jasné, kam bylo judské obyvatelstvo deportováno.⁵⁶⁷ Z Izajášova a Micheášova proroctví vyplývá, že deportované judské obyvatelstvo našlo svůj nový domov v Babylóně. Pokud by tomu tak bylo, mohli bychom vyvozovat, že tato proroctví se netýkala primárně exilu v letech 597-586 př. Kr., ale mohlo jít o proročskou reflexi Sinacheribovy deportace.⁵⁶⁸

Zničení venkova a záchrana Jeruzaléma tvoří úvod k Chizkijášovým reformám Iz 1, 7-9; 2, 5-11; 3, 1-4. Sinacheribovo plenění bylo Hospodinovým soudem nad venkovskými kulty a stejně tak to bylo trestem za korupci ve vládě. Vládní korupce

⁵⁶³ Podle Millarda je autorem této tradice judský historik vzdělaný v tradiční ortodoxní víře Izraele. In: Millard, A., R., „Sennacherib's Attack on Hezekiah“, *TynBull* 36, 1985, s. 61-77

⁵⁶⁴ Rowley tvrdí (Rowley H., H., Hezekiah's Reform and Rebellion, *BJRL* 43, 1960-61, s. 395-461), že Chizkijášova kapitulace je popsána v 2Kr 18,13-16 a že mu byla ponechána možnost zůstat na trůnu. Za několik měsíců později se Sinacherib dověděl o útoku egyptské armády a rozhodl se úplně dobyt Jeruzalém, strategické místo proti postupující egyptské armádě. Ponechal tam vojenský kontingent vedený Rabšakešem. Když Asyřané dorazili k Jeruzalému, našli vzdorujícího Chizkijáše podporovaného prorokem Izajášem. Nabízeli mu podmínky kapitulace, ve kterých nefigurovala okupace Jeruzaléma. Asyrští vojáci nebyli schopni zdolat Chizkijášův odpor. Druhé tažení bylo událostí vysvobození Jeruzaléma a zároveň se stala historickým zdrojem pro literární tradice morové epidemie a vojenskému ústupu k Ninive. Asyrské prameny však zmiňují jen první tažení.

⁵⁶⁵ HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 28

⁵⁶⁶ 2Pa 32, 25-26

⁵⁶⁷ HALPERN, B., HOBSON, D., W., 1991, s. 32: Deportace znamenaly nerovnováhu obyvatelstva nejen v asyrské říši, ale také na deportovaných územích. Protože Babylón trpěl kvůli deportacím nedostatkem obyvatelstva, je pravděpodobné, že Sinacherib přesunul deportované Judejce do této oblasti. Území Judska v této době dosáhlo svého populačního vrcholu, protože Chizkijáš ovládal i dobytá města v oblasti Pelišteje. Proto číslo deportovaných obyvatel v asyrských pramenech (201 500), lze považovat za realistické.

⁵⁶⁸ 2Kr 20, 17-18; Mi 4,10

byla z hlediska Chizkijášovy ideologie palčivým problémem, na který poukazovali i proroci Mi 1, 13; 5, 9-13; Iz 1, 11-17. Prorocká kritika kultu vyplývá ze samotné podstaty centralizace Oz 8, 11-14. Události na venkově vedly k formulování proroctví, že venkov bude znovu osídlen obyvatelstvem z Jeruzaléma Iz 37, 30-32; 9, 6. Chizkijášovi proroci ideologicky ospravedlňovali Chizkijášovu politiku, používali k tomu formulace soudu jako například osud Severního království a judského venkova, aby potlačili opozici.⁵⁶⁹ Koncept *zůstatku*, který přežil v Jeruzalémě a který se nám dochoval i ve zprávě z asyrských análů, je popis návratu těch, kteří se navrací zpět na venkov.⁵⁷⁰ Z pohledu centralizační ideologie bylo Sinacheribovo tažení Božím soudem nad venkovskými kulty. Vylidněním venkova se snažil Sinacherib ekonomicky poškodit Judsko, které přišlo o svou produkci olivového oleje, tehdy velmi žádané komodity.⁵⁷¹ Ekrón velmi zbohatl na produkci a obchodu s olivovým olejem a stal se důležitým obchodním centrem, odkud se olej vyvážel do celé oblasti Středozemního moře. Je možné, že Sinacherib ekonomicky posílil Ekrón i deportací části judského obyvatelstva. V Ekrónu vznikla velmi bohatá elita, která disponovala luxusním zbožím a byla spojena s kultem Ašery, o čemž nás spravují mnohá ostraka. Bohyně Ašera se stala patronkou výroby olivového oleje a byly jí zasvěcovány prvotiny oleje. Protože je známo, že byla matkou bohů, byla přirozeně spojována s produkcí tekutin a tedy i s touto výrobou. Archeologické nálezy tohoto kultu ukazují, že její svatyně se nacházely v blízkosti výroben oleje. Přesídlení obyvatelé Judska si velmi pravděpodobně přenesli do Ekrónu i formu svého lidového náboženství, tedy i kult Ašery.⁵⁷²

5.3.7 Rivalita kultů

S postupující hrozbou Asýrie a z důvodu, aby venkovská města nepadla do rukou Asýrie se Chizkijáš rozhodl zajistit si hegemonii nad judskými městy

⁵⁶⁹ HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 42: Reflexí události roku 701 př. Kr. je text Izajáše Iz 1, 7-9.

⁵⁷⁰ V očích Chizkijášových ideologů bylo tažení Asýrie vyjádřením Hospodinova hněvu proti Judsku, ale jen do té doby než Asýrie zaútočila na Jeruzalém. (Iz 10, 5-34; Mi 4, 8.11-13) In: HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 44

⁵⁷¹ Tamtéž, s. 45

⁵⁷² Tamtéž, s. 46-47

centralizováním kultu do Jeruzaléma. Zrušením posvátných návrší a provinčních svatyní učinil venkovské obyvatelstvo závislé na centrální svatyni v Jeruzalémě a snažil se tak předejít politické a náboženské kapitulaci. Chizkijášova centralizační politika byla opakem reforem Jarobeáma I., který zavedl kult býčků a postavil svatyně na posvátných návrších. Zničení svatyně v Bét-elu hrálo velmi důležitou roli v Jóšijášově reformě, protože tato svatyně byla hlavní překážkou pro očistu izraelského kultu a byla překážkou politického sjednocení Judska a Izraele. Je možné, že už Chizkijáš usiloval o zničení svatyně v Bét-elu.⁵⁷³ Chizkijáš byl líčen v nepřátelské propagandě Asýrie jako král, který se dopustil svatokrádeže. *Rab šāqê* obviňuje krále z odstranění Hospodinových oltářů a posvátných návrší. Toto božstvo podle *rab šake* nebude už více stát za judským králem. *Rab šāqê* vystupoval ve jménu boha Judska, byla to ovšem taktika zastrasování, jejímž cílem bylo zakrýt skutečné záměry Asyřanů. Asýrie uplatňovala politiku náboženské autonomie v provinčních městech, protože to znamenalo jistou míru politické autonomie. Tato politika sledovala cíle desintegrace státu a centrální vlády, což v konečném důsledku oslabovalo možnosti na úspěšnou vzpouru proti Asýrii.⁵⁷⁴ Žáci Izajáše uchovali řeč *rab šāqêho* z důvodu, aby prezentovali opoziční postoj proroka Izajáše vůči náboženským reformám Chizkijáše. V první promluvě 2Kr 18, 19-25 nacházíme ve skryté formě principy Izajášova prorockého učení. Řeč *rab šāqêho* byla zformulována prorockými kruhy a měla potvrdit pravdivost Izajášových proroctví, která se týkala Chizkijášovy politiky. Samotná přítomnost *rab šāqêho* ve společnosti těžkooděnců u bran města tvořila rozhodující důkaz pro neúspěch Chizkijášovy politiky a pravdivosti Izajášových promluv. Autor textu používá určité ironie. Izajáš varoval před spoléháním na Egypt (Iz 30, 1-5) a varoval před spoléháním na koně, vozy a jezdce (Iz 31, 1). *Rab šāqê* přišel potrestat Izrael, protože Chizkijáš spoléhal na Egypt. V promluvě jsou dvě protikladné myšlenky, jednak že Hospodin není schopen zachránit svůj lid a Jeruzalém od asyrské okupace a vojska, podobně jako tomu bylo u bohů jiných poražených národů 2Kr 18, 28-35). Druhá myšlenka, která je protikladem předešlé, je obsažena v textu 2Kr 18, 19-25, kde je asyrský král líčen jako nástroj boha Izraele, který má zájem o jeho svatyně. Tato část textu je určitou ozvěnou Izajášova popisu Asýrie jako Hospodinova nástroje

⁵⁷³ WEINFELD, M., Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy, *JNES* 23/3, 1964, s. 206

⁵⁷⁴ Tamtéž, s. 207

pro vykonání jeho záměrů s Izraelem.⁵⁷⁵ Podle Weinfelda historicky nejpůvodnější částí *rab šāqêho* promluvy byla ta část, která se týkala urážení a vysmívání se Hospodinu, část která hovoří o asyrském králi jako Božím nástroji, byla skrytou kritikou Chizkijášových reforem. Izajášova prorocká škola paradoxně uchovala obě dvě tradice.⁵⁷⁶ Chizkijáš legitimizoval svoji náboženskou reformu starobylým dědictvím Izraele z dob amfyktionního společenství a jeho následná centralizace kultu byla prezentována jako obnova tohoto starobylého řádu. Chizkijášova reforma přežila katastrofy, které jí hrozily a získala si podporu v králově okolí. Písaři ve službě Chizkijáše (Př 25, 1) glorifikovali reformu a začlenili ji jako hlavní část knihy Zákona, která byla jimi sepsána v této době. Jejich žáci o století později z ní učinili hlavní kritérium pro hodnocení dějin Izraele.⁵⁷⁷ Deuteronomistické kruhy vykreslily Chizkijáše jako věrného krále na rozdíl od prorocké školy Izajáše (Iz 30, 12). Pro Izajáše Jeruzalém a jeho Chrám představoval pouze ideál, nikoliv však výlučné centrální náboženské místo.

Mezi pilíře Chizkijášovy náboženské reformy patřily dvorní kruh písařů a jeruzalémské kněžstvo, a proto není náhoda, že při nalezení knihy Zákona za doby Jóšijáše se na scéně objevují reprezentanti těchto dvou skupin, Šáfán písař a Chilkiáš nejvyšší kněz. Písaři dali reformě literárně náboženský základ (Dt a DtrH) a jeruzalémské kněžstvo se podílelo na praktickém provedení reformy. Jóšijáš motivován politickými důvody dal reformě konečnou podobu. Myšlenka centralizace kultu si získala širokého přijetí mezi elitami Judska od dob Chizkijášovy vlády a mohla tak být vyjádřena i v literární podobě.

Chizkijášova reforma změnila společenské a mocenské poměry v Judsku. Venkovská aristokracie a představitelé klanů byli zbaveni své moci a na jejich mocenský post nastupují královská aristokracie a vojenští hodnostáři. Když král získal kontrolu nad kultem, venkovské kněžstvo ztratilo přímý podíl ze zemědělských příjmů. Stát prošel přechodem od zdanění zemědělců prostřednictvím venkovských kněží, kteří byli nahrazeni daňovými úředníky. Chizkijášova registrace kněží (2Pa 31, 16-20) je přípravou jejich soustředění do pevností. Když byli lid a kněžstvo pod královou

⁵⁷⁵ WEINFELD, M., Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy, *JNES* 23/3, 1964, s. 208

⁵⁷⁶ Tamtéž, s. 209

⁵⁷⁷ Tamtéž, s. 210

kontrolou, venkovský konzervativismus nemohl nijak bránit inovacím královny politiky.⁵⁷⁸

Asyrské texty nezmiňují kultické reformy v Jeruzalémě nebo v Judsku nebo zavření posvátných míst. Tyto texty nechávají otevřenou otázku, zda buď jedna nebo obě zmiňované události proběhly za Chizkijáše, nebo zda mu byly druhotně připsány, aby ilustrovaly jeho skutky jako skutky dobrého krále, který se těšil dlouhé vládě, protože mu byla prokázána Boží přízeň, což je opakem Achaza. Chronista datuje reformy specificky na počátek jeho vlády, tedy před Sinacheribovu invazi. Reforma není kladena do kontrastu pádu Izraele. Má ilustrovat Chizkijášovy zbožné skutky. Centralizace v Judsku se de facto odehrávala po roce 701 př. Kr., kdy Chizkijášovo království bylo značně redukováno a omezovalo se na Jeruzalém a blízké okolí.

Datace Sinacheribova tažení proti Chizkijášovi je důležitá, protože si můžeme položit otázku, zda Chizkijášova náboženská reforma nastala před nebo po roce 701 př. Kr. Je to důležité pro určení charakteru a účelu reformy krále Chizkijáše. Většina badatelů se přiklání pro dobu reformy před rok 701 př.Kr., z důvodu centralizace reformy. Pokud je toto datum správné, Chizkijášova náboženská reforma zřejmě měla politický rozměr, byla součástí snahy konsolidovat moc davidovské dynastie v Judsku. Měla být také součástí příprav vzpoury proti Asýrii. Pokud se reforma stala po roce 701 př. Kr., chyběla by zde politická rovina reformy, chyběl by její protiasyrský motiv. Tato datace má jen pár zastánců, dokonce Nicholson, který datuje reformu po roce 701 př. Kr., tak činí proto, že si myslí, že Sinacherib vedl druhé tažení proti Judsku na sklonku Chizkijášovy vlády. Z toho vyplývá, že proti imperiální podstatě centralizace tak zůstává nedotčena.⁵⁷⁹

Chizkijášova centralizační reforma se může datovat tedy krátce před rok 701 př. Kr. Podle Wellhausenovy školy odstranění kultu bronzového hada Nechuštana je historickým jádrem rozšířeného podání reformy modelované podle pozdějšího Jóšijášova deuteronomistického vzoru.⁵⁸⁰ Někteří badatelé jako Weinfeld, McKay, Haran, Halpern, Lowery přijímají popis Chizkijášovy reformy v 2Kr 18, 3-4 za

⁵⁷⁸ HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 60

⁵⁷⁹ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 147

⁵⁸⁰ Protože odstranění kultu bronzového hada nemá širší teologické souvislosti v knihách Královských, může se považovat za historicky spolehlivé. In: LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 147

historicky spolehlivý. Jiní mají vážné pochybnosti a odmítají historickou spolehlivost tohoto oddílu, patří mezi ně Handy, Na'aman a Fried.⁵⁸¹

5.3.7.1 Dočasná kultická opatření

Podle Loweryho kultická reforma odstranění *בְּמוֹת תַּמְצַב* a kultu Ašery *הַשִּׁירָה* je spíše předobrazem Jóšijášovy reformy než skutečné historické události vlády Chizkijáše.⁵⁸² Reforma tak měla vylepšit Jóšijášův obraz na úkor Menašeho, který měl být vykreslen v horším světle než ve skutečnosti byl. Pokračování uctívání *בְּמוֹת תַּמְצַב* není přestupek vůči kultu. Chizkijášova náboženská opatření, jako odstranění *בְּמוֹת תַּמְצַב* a kultu Ašery *הַשִּׁירָה* a bronzového hada *תַּנְחִינָה* jsou míněna jako protipól Menašeho náboženských opatření jako obnova *בְּמוֹת תַּמְצַב*. Ačkoli Menaše zhotovuje Ašeru, což Deuteronomista přirovnává k činnosti krále Achaba, je oprávněné zmínit náboženská opatření Chizkijáše, i když to podle Loweryho nepoškozuje reputaci Menašeho.⁵⁸³ Centralizace kultu byla pravděpodobně velmi drastickou a důkladnou reformou jaké mohl Chizkijáš dosáhnout. Mohla to být také ta nejdůležitější reforma, o jakou se pokusil podle názoru dtr školy. Její zmínka v 2Kr 18,4 velmi málo poškozuje Menašeho reputaci. Podle Loweryho je Chizkijášova reforma tak, jak je zaznamenána v knihách Královských spíše historickou událostí než fikcí. Chizkijáš centralizoval kult před rokem 701 př. Kr. a jako součást vzpoury Judska proti Asýrii to mělo náboženské, politické, vojenské, ekonomické a sociální dopady. Podle slov *rab šāqêho* Chizkijáš skutečně provedl centralizaci kultu. Centralizace kultu byla součástí domácí politiky,

⁵⁸¹ K historicitě Chizkijášovy reformy nám pomůže zmapování Aharoniho tvrzení ohledně svatyně v Aradu. Tato svatyně prošla dvěma fázemi rekonstrukce. První proběhla za Chizkijášovy kultické reformy, kdy byl rozebrán oltář, ale svatyně zůstala na svém místě. Druhá fáze proběhla během Jóšijášovy reformy, kdy byla zničena i samotná svatyně. Nálezy svatyní v Aradu, ale také v Beer-šebě a Lakíši ukazují na existenci těchto míst v 8. století př. Kr., avšak na všech těchto lokalitách byly svatyně zničeny, nebo přestaly být používány na konci 8. století př. Kr.. V době Sinacheribovy invaze v roce 701 př. Kr. byly tyto lokality už bez svatyní. Archeologická data poskytují důkazy o systematickém odstraňování venkovských svatyní na konci 8. století př. Kr.. In: FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 270

⁵⁸² LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 147: Deuteronomistická teologie musí vycházet z určitých historických zkušeností, událostí. Je možné, že Chizkijáš byl ovlivněn určitým typem protodeuteronomistickým náboženským hnutím. Jisté je, že následná deuteronomistická teologie byla ovlivněna Chizkijášovou reformou.

⁵⁸³ Tamtéž, s. 149

ale měla politické důsledky pro judský vazalský vztah k Asýrii. Politické konsekvence centralizace jsou patrné v souvislosti s ekonomickými důsledky reformy. Chizkijášova politika rušení posvátných návrší byla ekonomickým fiaskem, protože se tak zbavil příjmů z ročně vybíraných desátků na posvátných návrších a Asýrie jako příjemce ročního tributu si nemohla nevšimnout poklesů finančních zdrojů Judského království.⁵⁸⁴ Můžeme ale namítnout, že z ekonomických důvodů si Judsko nemohlo dovolit pokles příjmů, ale spíše Chizkijášovou strategií bylo centralizovat příjmy do královské pokladny.⁵⁸⁵ Centralizace kultu znamenala pokles příjmu do královské pokladny a tedy pokles příjmu do asyrské pokladny. Tato strategie dává smysl v kontextu Chizkijášovy vzpoury proti Asýrii, ale pravděpodobně se nejednalo o dlouhodobou politiku judského státu. Uzavření finančních zdrojů mělo odradit Asyřany, ale zároveň to vedlo k vyčerpání zdrojů potřebných pro chod královské byrokracie.⁵⁸⁶ Roční desátek se musel dodávat přímo do Jeruzaléma, kde z něj profitovali královští úředníci, kněží a král. Desátek jednou za tři roky se skladoval v místních vesnicích a byl dodatečným zdrojem pro královské úředníky, tím se tak vyvinul zvláštní systém finanční podpory královské administrativy, který obcházel běžný daňový systém. Centralizace placení desátků vyprázdnila místní pokladny, které byly pravidelně vykrádány Asýrií.⁵⁸⁷ Tím byla zajištěna finanční podpora královské politiky. Centralizace kultu měla kromě svých sociálních a ekonomických výhod také strategický význam v protiasyrském boji. Asýrie při svých taženích zcela běžně ukořistila božstva napadených národů a pochodovala s nimi do bitev. Přítomnost těchto božstev v asyrské armádě ukazovala na skutečnost, že tito bohové opustili napadený národ a podrobili se Aššurovi. Zničením posvátných návrší si Chizkijáš zajistil, že Hospodinovy kultické předměty nebudou ukořistěny, pokud nepadne Jeruzalém.⁵⁸⁸ Centralizace kultu za Chizkijáše byla akutním opatřením s mnoha pozitivy pro období vzpoury, ale zřejmě v deuteronomistickém programu neměla tento charakter. Jednalo se

⁵⁸⁴ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 151

⁵⁸⁵ Deuteronomistické zákony týkající se desátků mají důležité důsledky pro vnitřní finanční systém Judska. Ačkoliv byly sepsány po Chizkijášově neúspěšné revoltě, dtř zákoník ukazuje na vztah centralizace kultu a Chizkijášova povstání. Deuteronomium rozlišuje dva druhy desátků; roční desátek, který se měl dodávat do centrální svatyně (Dt 12,6-7.11.12.17-18; Dt 14, 22-27); druhý desátek byl placen jednou za tři roky (Dt 14, 28-29) a byl uskládňován v místních vesnicích, byl také určen pro přímou podporu kněží, služebníků kultu a královských úředníků. In: LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 151

⁵⁸⁶ Tamtéž, s. 157

⁵⁸⁷ Tamtéž, s. 157

⁵⁸⁸ Tamtéž, s. 158

o trvalou restrukturalizaci kulticko-politického systému. Jóšijášova reforma měla tento trvalý charakter. Chizkijášova reforma na rozdíl od Jóšijášovy reformy měla pouze dočasný charakter.

Chizkijáš ve skutečnosti odstranil kultické předměty ze svatyní jako byly oltáře a kultické předměty. Tato posvátná návrší mohla být zbavena pouze statutu královských svatyní.⁵⁸⁹ Z výnosu krále mohly být svatyně uzavřeny, aniž by byly dotčeny kultické předměty. Na rozdíl od Chizkijáše král Jóšijáš budovy na posvátných místech zničil. Tímto radikálním krokem chtěl Chizkijáš připravit Judsko na válečný konflikt s Asýrií. Jeden z mnoha akceptovaných současných přístupů je, že Deuteronomista pocházel z malé skupiny reformátorů, kteří si přáli začlenit Chizkijášovu reformu do plánu pro další možné příležitosti a také může být pravdou, že reformní vliv na Chizkijáše samotného byl mnohem více náboženský než politický, dokonce můžeme říci, že byl deuteronomistický.⁵⁹⁰ Raní Deuteronomisté přišli do Judska z Izraele po pádu Samaří, takže v Judsku muselo existovat mnoho loajálních vyznavačů kultu Hospodina, kteří stáli na starobylých tradicích Izraele a pro které byla deuteronomistická zvěst naprosto akceptovatelná. Můžeme se o nich dozvědět z proroka Ámose Am 2,11-12 (Nazirité) a Jeremjáše Jr 35 (Rechabité). *Am ha-arec* jako skupina hrála svoji roli při uvedení na trůn krále Jóaše 2Kr 11. Tato skupina byla militantně protipohanská a přežila synkretistickou politiku několika králů. Královský kult v Jeruzalémě nemusel vítat rané Deuteronomisty obzvláště za vlády Achaze, ale je možné, že existovali jedinci či skupiny v Judsku, kteří nenáviděli synkretismus uplatňovaný v jeruzalémském Chrámu a kteří vítali Deuteronomisty ze severu jako pravé Hospodinovy vyznavače.⁵⁹¹ Vliv této skupiny v Judsku musel být značný díky naléhavé zvěsti, která byla potvrzena katastrofou z roku 722 př. Kr. Proto je možné, že když Chizkijáš usedl na trůn, hnutí si získalo dostatečnou autoritu, aby ovlivnilo krále a i jeho dvůr. Je pravděpodobné, že náboženské požadavky Deuteronomistů byly určitým způsobem příčinami Chizkijášovy reformy, i když existovaly i jiné vlivy a příčiny pro centralizaci samotnou.

Izajáš a Micheáš se tvrdě stavěli proti sociálním nespravedlnostem, které režim toleroval, bránili se pohanským tendencím, ačkoli pro mnohé to evokovalo mnohem tvrdší opozici, která se objevovala na severu proti podobným pohanským praktikám. Oddaní jahvisté byli do této doby mnohem tolerantnější k lidovým náboženským

⁵⁸⁹ LOWERY, R.,H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 160

⁵⁹⁰ McKAY, J.,W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 17

⁵⁹¹ Tamtéž, s. 18

praktikám. Naprosté odpadnutí k pohanství bylo v Judsku spíše výjimkou než pravidlem. Protože oficiální asyrský kult byl jak nábožensky agresivní, tak zároveň byl připomínkou národního ponížení vazalských států. Tento stav se mohl líbit pouze několika kolaborantům a do jejich řad J. Bright řadí i krále Achaza. Existovala skupina, která stála za reformami. Jejich pozice byla posílena proroky, kteří vysvětlovali katastrofy, které dopadly na Izrael jako Hospodinův soud za odpadnutí a porušení smlouvy. Když poukazovali proroci na hříchy v Judsku a oznamovali hrozbu Božího hněvu, narůstaly v Judsku nálady, které usilovaly o reformy, aby se tak Judsko vyhnulo osudu severního království.⁵⁹² Uctívání asyrských bohů, které bylo důsledkem invaze pohanství, se nemohlo odstranit, protože by to byl počín vzpoury a ani se nemohli přestat platit daně Asýrii, které ekonomicky vyčerpávaly obyvatelstvo. Reformní úsilí se spojilo s vlasteneckými kruhy, aby vytvořily platformu pro změny a tona základě všeobecné nespokojenosti. Ekonomika, náboženství a reformy daly dohromady platformu pro změny.⁵⁹³

Martin Noth tvrdí, že Chizkijáš po svém povstání, když se ještě jednou podřídil Sinacheribovi, byl donucen umístit oficiální státní asyrská božstva do královské svatyně v Jeruzalémě. Ale nepřiměřená chvála Chizkijáše by neměla opodstatnění, pokud by Chizkijáš uctíval asyrská božstva. Izajáš odsoudil jeho politickou diplomacii, ale vůbec se nezmiňuje o odpadnutí k uctívání asyrských božstev. Pokud Jeruzalém byl zázračně vysvobozen, je téměř nemožné, že by Chizkijáš znovu zavedl asyrský kult. Na druhou stranu je velmi těžké uvěřit tomu, že když nabídnul svou kapitulaci Sinacheribovi, že by neuctíval asyrská božstva. Asyřané neugalili náboženské sankce na Chizkijáše, jak Noth předpokládá. Chizkijášova vzpoura obsahovala vyhlášení Hospodinovy nezávislé svrchovanosti a pravděpodobně zničení symbolů jeho vazalského statutu. Jako například dokumenty a pravděpodobně i Achazův oltář, ale není žádná zmínka v záznamech z tohoto období, která by naznačovala, že by Chizkijáš zdědil oficiálně zavedená asyrská božstva z období vlády svého otce, nebo že by takové kultury byly předmětem jeho náboženské očisty. Zatímco lze pochybovat o tom, že v této době asyrského vlivu zde musela existovat nějaká asyrská božstva na území Judska, neměla

⁵⁹² BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 279

⁵⁹³ Tamtéž, s. 279

ale oficiální statut, který by se lišil od ostatních pohanských božstev na území Judska. Byla odstraněna Chizkijášem v rámci jeho reformní politiky.⁵⁹⁴

Bronzový had hrál v jeruzalémském kultu velmi důležitou roli. Je docela možné, že se mohlo jednat o převzatý prvek z kanaánských kultů plodnosti⁵⁹⁵, kde byl had specificky spojován s bohyní matkou Ašerou.⁵⁹⁶ Skácení posvátného kůlu ve verši 4. se vztahuje ke kultu Ašery, kanaánské bohyně, jejíž kult je dosvědčen jak v Izraeli, tak i v Judsku.⁵⁹⁷

Kultická reforma Chizkijáše začala zavíráním svatyní na posvátných návrších, které v Izraeli existovaly už od předizraelských dob, reforma měla odstranit pohanské praktiky prováděné v těchto svatyních. Výsledkem této reformy bylo soustředění bohoslužby do jediného Chrámu v Jeruzalémě, ze kterého byl odstraněn Nechuštan. Podle Cogana a Tadmora je Chizkijášova kultická reforma oddělena od jeho politiky vůči Asýrii. Kultická reforma byla v rozporu se záměry politiky Chizkijáše vůči Asýrii, protože poškozovala zájmy Judska destabilizací společnosti a náboženství. Proto se musí reforma datovat před rok 705 př. Kr.. V 2Pa 29, 3 je reforma datována do prvního roku Chizkijášovy vlády. Někteří jej považují za autentické datum a snaží se jej porovnat s mimobiblickými prameny. Reformu musíme datovat do prvního desetiletí Chizkijášovy vlády, tedy po roce 722 př. Kr..⁵⁹⁸

5.3.7.2 Chronistův obraz reformy

2Pa 29-32 představují odlišný pohled na období Chizkijášovy vlády. V těchto kapitolách je Chizkijáš popisován jako dobrý a ctnostný král, který jednal přesně podle vůle Hospodinovy a který vyhnal asyrskou armádu prostřednictvím modlitby proroka. Text 2 Kr 18,4 má svoji paralelu v 2Pa 31,1, kde je náboženská očista rozšířena až na

⁵⁹⁴ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 19

⁵⁹⁵ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 217 kult hada mohl pocházet z jebúsejského předizraelského kultu.

⁵⁹⁶ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964

1970, s 670-671: Je nejasné, zda výraz Nechuštan označoval hada (nachaš) nebo šlo o bronzový předmět (nechošet) jako například stříbrem plátovaná bronzová kultická standarda s reliéfem a zpodobeninou lidské tváře (zpodobenina Ašery) se dvěma hady. Tento předmět byl nalezen ve svatyni z pozdní doby bronzové, která se nacházela v Chasóru.

⁵⁹⁷ Sever: Sd 6, 24.30; 1Kr 16, 33; 2Kr 13, 6. Jih: 1Kr 15, 13; 2Kr 21, 3.7

⁵⁹⁸ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 220

území Izraele. Chronista ale neposkytuje další informaci o reformě, která by podpořila, že Chizkijáš očistil Chrám od asyrských bohů. 2Pa 29, 3-6 popisuje, jak Chizkijáš otevřel chrámové dveře, které Achaz zavřel (2Pa 28,24) a informoval levity o tom, aby se shromáždili na východním nádvoří Chrámu. Je možné, že verše 3-6 mají historický podklad. Podle 2Kr 18, 16 Chizkijáš znovu okoval chrámové dveře, ale byl donucen kování odstranit, když měl platit tribut Sinacheribovi. Ale Chronista uvádí, že chrámové dveře byly zavřeny, což může znamenat, že chrámové dveře byly oficiálně otevřeny v předexilním období pouze během podzimního svátku. Obrácení tváře od Chrámu směrem na východ (v.6.) bylo součástí rituálu kultu Slunce, které popisuje kniha Ez 8,16; 11,1. to by mohlo znamenat, že Achaz přestal slavit Hospodinův novoroční svátek a místo toho uctíval Aššura, kterého považoval za sluneční božstvo. Ovšem tento pohled má určité slabiny. Není vůbec jasné, že text 2Pa 29,6 hovoří o rituálu kultu Slunce a že jeho smyslem je metaforicky vyjádřit odmítnutí Hospodinova kultu. Ale pokud Chronista popisuje rituál slunečního božstva podobný v Ez, pak je pravděpodobné, že jeho materiál se zakládá na historických pramenech pocházející z Chizkijášovy doby. Rituál popisovaný v Ez 8,16 patří do období blízké exilu a zjevně byl problémem i v poexilním období, protože Mišna také odsuzuje uctívání Slunce. I kdyby rituál byl z ranější doby, není pravděpodobné, že by byl důsledkem asyrského vlivu. Mezi Asyřany uctívání Šamaše probíhalo uvnitř Chrámu, kde božstvo žilo obklopeno svou rodinou a dvořany. Pro Asyřany a Babylóňany personifikoval jejich sluneční božstvo sluneční kotouč jako symbol a ne jako božstvo samo. Aššur nebyl primárně slunečním božstvem, ale božstvem války. Šamaš byl sluneční božstvo Asyřanů a je pochybné, zda Aššur vůbec fungoval jako sluneční božstvo. Samozřejmě, že jako nejvyšší božstvo asyrského panteonu Aššur měl schopnost si přivlastnit atributy Šamaše nebo kteréhokoli jiného božstva panteonu.⁵⁹⁹ Pravděpodobně nejbližší příbuznost s tímto druhem kultu Slunce vztahujícím se k Chizkijášovým poddaným se nachází mezi Syrofoiničany. Máme důkazy, že kult Slunce na území Palestiny byl dřívějšího původu. Chronista ani Deuteronomista nepodporují tezi, že Chizkijášova reforma byla motivována politickou ambicí zbavit se asyrských božstev.

⁵⁹⁹ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 16

Chizkijášova reforma podle J. Brighta probíhala postupně. Protože odstranění asyrských bohů bylo ve skutečnosti chápáno jako vzpoura. A toto se stěží mohlo odehrát před rokem 705 př. Kr.. Ale reformní kroky mohly být podniknuty už před tímto rokem. Chizkijášova politika byla prováděna s ohledem na možnou asyrskou reakci a teprve postupně byla rozšiřována a zintenzivňována směrem k nezávislosti. Podnikl velmi hlubokou reformu a stal se tak předchůdcem krále Jóšijáše. Nespokojil se s pouhým odstraněním cizích kultů, které zavedl Achaz. Chizkijáš odstraňoval kultické objekty, které byly spojovány s kultem Hospodina jako například Nechuštan umístěný v Chrámu. Také odstraňoval místní Hospodinovy svatyně, které byly spojovány s pohanskými praktikami. Nemůžeme říci, do jaké míry byla tato reforma úspěšná. Protože lid nebyl na reformy připraven, proto je odmítl. Z toho můžeme usuzovat, že reforma nemohla být dlouhodobě úspěšná. Ale nemůžeme zpochybnit, že reforma proběhla. J. Brightovým důkazem pro historicitu je biblický text 2Kr 18, 22. Snaha o nezávislost byla prvním krokem a jeho konečným cílem bylo vytvoření znovusjednoceného království Judy a Izraele pod davidovskou dynastií s centrální svatyní v Jeruzalémě. Reforma měla sloužit k politickému programu Judska. Král se snažil odstranit i sociální nespravedlnost, jaká ale ustanovil opatření, není známo, zřejmě šlo o standardizaci vah a měr a o systematický výběr daní.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 281-282

5.4 Koncepce loajality Judska

V období vlád Achaza a Chizkijáše Asýrie příliš neintervenovala do vnitřních záležitostí Judska. Situace se však dramaticky změnila po potlačení Chizkijášova povstání. Následující skutečnosti nám pomohou vysvětlit rozdílný přístup v politice Asýrie vůči Judsku. Když Menaše nastoupil na trůn, byla země po potlačené vzpouře, což znamenalo mnohem přísnější kontrolu ze strany Asýrie. Když zpětně hodnotíme vládu krále Achaza. Tak je zřetelné, že se stal loajálním v době, kdy asyrská moc byla vážně ohrožena, ale ne natolik, aby nebyla schopna potlačit vzpuru. Menaše nastoupil na trůn v době velké vlny povstání proti Asýrii v Syropalestině, Anatolii a Babylóně.⁶⁰¹ Nástup Achaza a Chizkijáše na trůn proběhl za vlády asyrských králů, kteří pevně drželi otěže své moci. Sinacheribova kontrola nad impériem nebyla už tak jistá v době Menašeho nástupu na trůn. Po porážce Chizkijáše získalo Judsko statut vazala, tedy ne satelitu jako za Achaza. Miller a Hayes vysvětlují, že vazalské státy byly mnohem přísněji kontrolovány než byly satelity. Jejich hypotéza vychází z nápisu Asarhaddona a Aššurbanipala, kde se o Menašem hovoří jako o vazalovi. Dále se domnívají, že si Asyřané vybrali Menašeho za nástupce na judském trůně. Usuzují tak z Menašeho mladého věku.⁶⁰² Je legitimní se domnívat, že Menašeho mladý věk znamenal vládu proasyrské skupiny. Lze také předpokládat, že do Judska byli dosazeni asyrští úředníci, kteří dohlíželi na chod státních záležitostí a tito úředníci tvořili poradní sbor mladého krále.

Během tažení do Egypta proti etiopské dynastii pobývalo asyrské vojsko v blízkosti Jeruzaléma, což znamenalo větší vliv Asýrie v Judsku než tomu bylo v 8. století př. Kr.. Judsko tak ztrácelo svoji národní suverenitu. Ve snaze zajistit jisté nástupnictví svému synu Aššurbanipalovi, zavázal v roce 672 př. Kr. Asarhaddon přísahou všechny své vazaly ke slibu věrnosti a závazku potlačit jakoukoliv vzpuru proti Asýrii. Z toho vyplývá, že nadvláda Asýrie nad vazalskými státy byla mnohem silnější než v 8. století. V této vazalské smlouvě Asarhaddon přinutil vládce vazalských států přísahat při bohu Aššurovi a uctívat jej a respektovat jako jejich vlastního boha. Pro judského krále bylo jedinou možnou politikou podrobení se, což však sledovalo

⁶⁰¹ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 371

⁶⁰² Tamtéž, s. 371

nejlepší zájmy Judska. Spojení Menašeho vlády a nejhvostického kultu pravděpodobně znamenalo, že za doby jeho vlády se asyrské náboženství stalo běžnou součástí kultického života Judska, a že dokonce proniklo i do Chrámu. Vynucení a podpora asyrského náboženství byly nástroje imperiální politiky a propagandy v Judsku.⁶⁰³ Během posledních let Chizkijášovy vlády a raného období Menašeho vlády nastal konflikt mezi stoupenci Hospodinova kultu, kteří obhajovali protiasyrskou politiku a politickými kruhy, které obhajovaly proasyrskou politiku. Tyto dva protipóly často popisuje prorok Izajáš, když hovoří o konkurujících si skupinách v Judsku⁶⁰⁴ a Menašeho represivní politice. Král neměl jinou možnost, protože měl za svými zády asyrské vojsko, kolaboranty a špióny na svém královském dvoře a také asyrské úředníky.⁶⁰⁵ Asyrští obchodníci a úředníci měli dohlížet na dodržování asyrských zájmů v Judsku. Revoluční nálady politické i náboženské musely vřít pod povrchem judské společnosti, aby plně propukly, až Asýrie ztratí přímou kontrolu nad Judskem.⁶⁰⁶

5.4.1 Od vzpurného krále k loajálnímu

Menaše byl dosazen na trůn jako spoluvládce a dědic ve věku 12ti let v roce 695 př. Kr. Jeho vláda trvala 55 let a byla nejdelší vládou v historii Izraele.⁶⁰⁷ Jeho jméno מְנַשֶּׁה znamená „zapomíná“⁶⁰⁸ nebo Menachém „potěšení“⁶⁰⁹. Jméno Menašeho matky je חֶפְסִיבָה *Chefsibah*, což znamená „moje potěšení (zalíbení) je v ní“ a objevuje se u proroka Izajáše 62, 4 jako jméno pro obnovené město Jeruzalém.⁶¹⁰

⁶⁰³ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 372

⁶⁰⁴ Iz 3, 5; 2Kr 21, 16

⁶⁰⁵ Iz 28, 11-13; Iz 33, 19; Iz 8, 7-8

⁶⁰⁶ Iz 33, 18-19

⁶⁰⁷ Z chronologie bychom mohli vyčíst, že se narodil po Chizkijášově uzdravení. Někteří spekulují, že nebyl prvorozený a nemáme záznam, co se stalo s jeho staršími bratry, zda zemřeli nebo zda byli z nějakého důvodu vyloučeni z nástupnictví In: COGAN, M., TADMOR, H., 1988, s. 265. Musíme ovšem poznamenat, že v záznamech z válečných tažení krále Sinnacheríba o placení tributu máme informaci, že do Ninive byly zavedeny jeho dcery. Můžeme tedy předpokládat, že Menaše mohl opravdu být prvorozený syn. Albright, Thiele a Tadmor jsou zastánci možného desetiletého období spoluvlády Chizkijáše a Menašeho.

⁶⁰⁸ Odvozeno od kořene *n-š-h* opomijet, zapomenout

⁶⁰⁹ Odvozeno od kořene *n-ch-m* potěšit, utěšit

⁶¹⁰ HELLER, J., *Výkladový slovník biblických jmen*, Centrum biblických studií, Praha, 2003; SWEENEY, M., A., 2007, s. 430; BROWN-DRIVER-BRIGGS, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon*, Hendrickson, Massachusetts, 1979

Menašeho jméno se objevuje v soudobých záznamech asyrských králů Asarhaddona a Aššurbanipala. Assarhaddon⁶¹¹ zmiňuje Menašeho na seznamu 22 vazalů ze západu, kteří měli nařizeno přepravovat dřevo a kvádry z Libanonu do Ninive na stavbu královského skladu. Při jiné příležitosti titež měli za úkol pomáhat při stavbě přístavu v městě Sidónu. Během vlády Aššurbanipala Menaše poskytl vojáky pro asyrské tažení do Egypta. Objevuje se zde jako druhý na seznamu králů. Pečetidlo z raného 7. století př. Kr. nese nápis *lmnšh bn hmlk „patřící Menašemu synu krále“*.⁶¹²

Kdybychom chtěli rekapitulovat vládu Chizkijáše, byly výsledky pro budoucího krále velmi skličující. Především přišel o značná území a tím i o materiální a finanční a lidské zdroje. Po svém otci zdědil vysoký tribut a značná část vlastního judského území byla zdevastována válečnými operacemi. Tribut tedy představoval velkou ekonomickou zátěž pro zdevastovanou ekonomiku státu.

Mezi lety 674-671 př. Kr. budoval Asarhaddon novou zbrojnici v Ninive. Pracovalo na ní deportované obyvatelstvo, státy Syropalestiny dodávaly stavební materiál, na výstavbě se podílelo také Judsko. Menaše dokončil proces transformace Judska z klanově uspořádaného státu na nový typ městského státu.

Asýrie se snažila ovládnout námořní obchod při pobřeží Středomořího moře, posílit svůj vliv a zájmy. Angažovala se v tomto období v Egyptě, i když vzájemné vztahy během vlády 25. dynastie a 26. dynastie kolísaly mezi podporou a nepřátelstvím.

V této souvislosti rané období Menašeho vlády nese svědčí o nových taženích do Syropalestiny. Asarhaddon se snažil velmi rychle mocensky prosadit na západě a vinil etiopské vládce z podněcování nepokojů v Syropalestině. V roce 679 př. Kr. vyplnil město Arsa na egyptské hranici, odkud deportoval jeho vládce, který byl společně se svými úředníky dovezen ve zvířecí kleci do hlavního města Ninive.⁶¹³ Tato expedice měla potvrdit asyrskou kontrolu nad východním Středomořím až k Egyptskému potoku, na nějž si Asyřané činili nárok již od dob Tiglatpilešara III., který tam v roce 734 př.

⁶¹¹ „Zmobilizoval jsem krále Hatti a Zaeufratí: Ba’lu, krále Týru, Menašeho, krále Judy, Qauš-Gabri, krále Edómu, Musuri, král Moábu, Silbel, král Gazy, Mitinti, král Aškelónu, Ikausu, král Ekrónu, Milkiašapa, král Byblosu, Matanba’al, král Arvadu, Abiba’al, král Samsimurunu, pudilu, král Bet-Amónu, Ahimilki, král Ašdódu, dvanáct králů pobřeží ... deset králů Iadnany (Kypru) uprostřed moře, společně s dvaceti dvěma králi Hatti, pobřeží a ostrovů uprostřed moře, jsem dal příkazy a přepravil jsem je za velkých obtíží, cokoli bylo nutné pro můj palác v Ninive, města mého panství.“ *Prism A (Poslední vydání: R. Borger, Asarhaddon, 60-61, col. V:54-VI:1; Překlad ARAB 2.690; ANET, 291)*

⁶¹² AVIGAD, N., *IEJ* 13, 1963, s. 133-136; Podle J. Naveho se nejedná o pečeť, která patřila biblickému králi Menašemu, protože nápis byl moábský. NAVEH, J., *BASOR* 183, 1966, s. 29; *Poslední vydání: R. Borger, Asarhaddon, 60-61, col. V:54-VI:1; Překlad ARAB 2.690; ANET, 291; LUCKENBILL, D., D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol II, Chicago, The University of Chicago Press, 1927*

⁶¹³ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 366

Kr.vztyčil vítěznou stélou. Druhým cílem bylo varovat představitele etiopské dynastie před vměšováním do Syropalestiny a respektováním sfér zájmů. Egypt byl v té době pod vládou etiopského faraona Taharka⁶¹⁴, který se účastnil bitvy u Elteke v roce 701 př. Kr..⁶¹⁵ Taharka intervenoval v Syropalestině už v posledních letech vlády Sinacheriba.

Asarhaddonova demonstrace moci na egyptské hranici byla následována dalšími akcemi, které měly potvrdit nadvládu Asýrie ve Středomoří.⁶¹⁶ Po potlačení vzpoury krále Sidónu a jeho spojenců dal Asarhaddon zbudovat přístav v blízkosti Sidónu, který se stal obchodním a administrativním centrem pod přímou správou asyrského komisaře z pověřením dohlížet na region. Podle záznamů se na stavbě tohoto přístavu podílel pravděpodobně i Menaše.⁶¹⁷

V roce 673 př. Kr. vedl Asarhaddon tažení do Egypta. To však skončilo jeho porážkou proto, se o něm asyrské prameny nezmiňují. Pozdější babylónské kroniky podávají zprávu o krvavé porážce Asýrie v Egyptě. Důvodem této vojenské akce byla faraónova politika v jižní Syropalestině. V roce 671 př. Kr. Asarhaddon znovu vytáhl do Egypta. Tentokrát nad Taharkou zvítězil. Padlo město Memfis a Taharka byl nucen uprchnout na jih. Po této události dosadil Asarhaddon úředníky na dobytém území, kteří měli spravovat Dolní Egypt. Na dalším tažení proti Egyptu Asarhaddon onemocněl a zemřel. Nový asyrský král Aššurbanipal musel ihned vyřešit konflikt v Egyptě, kde se Taharka opět dostal k moci a odstranil všechny úředníky dosazené Asarhaddonem.⁶¹⁸ Aššurbanipalova tažení proti Egyptu se také účastnili vazalští králové, mezi nimi i Menaše.⁶¹⁹ Od Herodota se dovídáme o kontingentu judských vojáků ve službách Psammetika I., který vedl tažení proti etiopskému králi. Tito vojáci byli pravděpodobně vysláni v roce 664 př. Kr. Aššurbanipalem. Část tohoto kontingentu byla umístěna jako hraniční stráž u Elefantiny v Horním Egyptě, a sice po válce Psammetika I. s Libyí.

Rovnováha sil mezi Asýrií a Egyptem v letech 701-670 př. Kr. učinila z Pelištee sporné území a místo možného válečného konfliktu. To značně oslabilo pozici

⁶¹⁴ Vládl v letech 690-664 př. Kr.

⁶¹⁵ 2Kr 19, 9

⁶¹⁶ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 366

⁶¹⁷ Tamtéž, s. 366

⁶¹⁸ Tamtéž, s. 369

⁶¹⁹ Dt 28, 68

Jeruzaléma. Během těchto let měla Asýrie důvod posílit svou politickou pozici v Judsku a opevnit Jeruzalém.

5.4.2 Obnova zdevastované země

Menaše stál před velkým úkolem obnovit a znovuosídlit Judsko, jemuž zbyly východní neúrodné oblasti, na jihu s ním sousedil Edóm a na západních svazích si po delší dobu ponechala kontrolu Pelištea. Pod asyrským dozorem dosáhl Menaše nebývalé obnovy státu. Do konce 7. století př. Kr. byly všechny zničené lokality opět získány, proběhlo zde i menší osídlení. Menaše začal systematicky osídlovat území Judska. Jeho strategickým zájmem bylo znovu získat kontrolu nad jižním obchodem. Arabská přítomnost v Jeruzalémě ukazuje na propojení Judska s jižní větví asyrské obchodní sítě. Centra jižního Zajordánska se začala za doby Menašeho rozvíjet a jejich prostřednictvím proudilo do Judska zboží z různých částí Asyrské říše.⁶²⁰ Území Negevu hrálo velmi důležitou roli v plánech ekonomické obnovy Judska, protože přes něj vedla důležitá jižní obchodní cesta. Je také možné, že Nekova konfrontace s Jóšijášem mohla být chápána jako střetnutí zájmů právě nad kontrolou obchodních cest.

Integrace do asyrského impéria umožnila Judsku nebývalý ekonomický rozvoj včetně přístupu na zahraniční trhy. Rozvíjel se obchod s vínem, olejem a balzou. V tomto smyslu není překvapením, že se Menaše vyskytuje jako druhý na seznamu asyrských západních vazalů. Za Chizkijáše a Menašeho přešlo Judsko od tradičního způsobu ekonomické produkce k výrobnímu typu hospodářství, předpokládajícím nadprodukcí, centrálně řízenou státem.⁶²¹

Jeruzalém zůstal stále oddělen od zbytku země. A s obnovou venkova bylo přirozené očekávat i obnovu starých svatyně. Tradiční kult byl rozšířen po celé zemi a tvořily jej jak soukromé, tak veřejné svatyně a z těchto svatyně se distribuovaly kultické předměty pro potřeby celých rodin. Toto lidové náboženství se promítlo i do státních

⁶²⁰ HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 61

⁶²¹ Tamtéž, s. 65

posvátných návrší jako Dan, Beer-šeba a Bét-el, které byly zahrnuty do Chizkijášových reform. ⁶²²

Situace běžného obyvatelstva byla mnohem méně příznivější než tomu bylo doposud. Sociální nerovnost se stala mnohem markantnější než tomu bylo v předchozích dobách. Byla spíše důsledkem populačního nárůstu obyvatelstva a ne důsledkem morálního úpadku. ⁶²³

5.4.3 Ideologický obraz krále Menašeho

Biblický text 2Kr, který líčí příběh krále Menašeho se převážně zabývá náboženskou apostazi a zapomíná, možná účelně, že Menaše byl zapojen do politiky Asýrie. Deuteronomistická tradice se mohla snažit tento text pojmout jako úvod k Jóšijášovým reformám. ⁶²⁴ V textu 2Kr 21 jsou zřetelné stopy deuteronomistické redakce a také je tu patrná první fáze spojování tradic. Původní redaktor nevizualizuje kolaps Judska (1-7, 16-22), ale ve verších 8-15 se vyslovuje o zničení Jeruzaléma jako Božím trestu za modloslužbu. ⁶²⁵ Proto musíme s textem zacházet jako s tendenčně motivovaným, který nám v žádném případě nepodává realný obraz krále Menašeho.

Naopak archeologické nálezy nám potvrzují obraz Menašeho, jak jej známe z asyrských pramenů. Menaše za sebou zanechal monumentální architekturu s asyrskými prvky. Jeho království prosperovalo nejen ze zapojení do asyrského ekonomického systému, ale ve skutečnosti přežilo, neboť se zapojilo do politického vazalského systému Asýrie. Šíloamský tunel neměl žádnou vojenskou hodnotu, měl ale sloužit jako spektakulární vodní systém pro královské zahrady, který byl inspirován asyrskými vzory. Podle Knaufa však nebyl tento projekt nikdy dokončen. ⁶²⁶

⁶²² HALPERN, B., HOBSON, D., W., 1991, s. 69

⁶²³ KNAUF, E., A., *The Glorious days of Manasseh*, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 167; Knauf ve svých archeologických závěrech uvádí, že Menašeho Judsko mělo populace okolo 100 000 obyvatel, zatímco Judsko v 10. století mělo populace menší než 10 000 obyvatel.

⁶²⁴ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 705

⁶²⁵ GRAY, J., 1964, s. 705

⁶²⁶ KNAUF, E., A., *The Glorious days of Manasseh*, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 170: datace Šíloamského nápisu do doby Menašeho je podpořen také paleografickým výzkumem. Opuštění od projektu mohlo být z důvodu, že Menaše se mohl dostat do opozice vůči Asýrii, což může ukazovat na ekonomický úpadek.

Menaše byl věrným asyrským vazalem. Pokračoval tak v politice svého otce Chizkijáše.⁶²⁷ Platil značný tribut Asýrii a posílal své vojáky na asyrská válečná tažení. Poskytoval také stavební materiály a pracovní sílu pro asyrské stavby.⁶²⁸ Chronista píše, že ustanovil velitele armády v opevněných judských městech.⁶²⁹ Tato zmínka může poukazovat na skutečnost, že Menaše získal určitou část judského teritoria, která byla ztracena při povstání v roce 701 př.Kr.. Dostal prý ji jako odměnu za loajalitu Asýrii.⁶³⁰ Rozšiřování národních hranic a udržování obchodních styků s Asýrií bylo prospěšné pro vyšší společenské vrstvy v Judsku než tomu bylo po kapitulaci Chizkijáše. Větší přísun daní z porobených zemí snadněji financoval rozpočtový deficit Asyrské říše. Napětí mezi vnitřní politikou a zahraniční politikou Judska mohlo způsobit společenskou, ekonomickou i politickou nestabilitu země. Proto se Menaše vrátil ke *statu quo* z dob před Chizkijášovou vzpourou. Kulticky Menašeho vláda znamenala návrat k tradičním hodnotám, posvátná návrší byla obnovena. Synkretistický kult, který Menaše zavedl byl ortodoxním kultem prvního Chrámu doplněný o asyrské praktiky. Kult avšak obsahoval i již přijaté tradice. Období kultického experimentu z dob Chizkijášových skončilo. Za Menašeho se Hospodinův kult vrátil ke svým základům z dob krále Achaza.⁶³¹

Asyrská moc dosáhla svého vrcholu během vlády krále Menašeho. V roce 663 př. Kr. Asýrie dobyla Théby a tato událost umožnila Aššurbanipalovi znovu získat kontrolu nad Egyptem. Asyrské stažení z Egypta bylo zřejmě motivováno dosazením faraona Psammetika I., který byl v době krále Menašeho a Jóšijáše asyrským spojencem.⁶³² A tak se Menaše musel smířit s Asýrií na severu a asyrským spojencem na jihu. Jakýkoliv počín k nezávislosti by byl pro Judsko velkým rizikem. Nebezpečná situace Menašeho je dosvědčena i archeologickými nálezy z Izraele z období 7. století

⁶²⁷ K vládě krále Menašeho se vyslovuje také M. Cogan, *Imperialism*, 1974, s. 67-69

⁶²⁸ ANET, s. 294; s. 291; WISEMAN, *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958, s. 1

⁶²⁹ 2Pa 33,14

וַיִּשָׂם שְׂרָיִי-חַיִל בְּכָל-הַעָרִים הַבְּצֻרֹת, בְּיְהוּדָה

“A postavil velitele vojska do všech těch opevněných měst v Judsku.”

⁶³⁰ Ninivské nápisy nezmiňují rok Menašeho tributu. Olmstead (*Assyria*) předpokládá, že stavební projekty proběhly na začátku Asarhaddonovy vlády. In: COGAN, M., COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 68: zpochybňuje Menašeho uvěznění v Babylóně, o němž hovoří text 2Pa 33,11-13. Někdy je spojována Menašeho vzpoura s občanskou válkou mezi Šamaš-šum-uknem a Aššurbanipalem. Povstání v Babylóně samozřejmě podnítilo vzpoury i na dalších územích.

⁶³¹ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 170; KNAUF, E., A., *The Glorious days of Manasseh*, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 172

⁶³² SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 429

př. Kr.. Vykopávky u Tell Mikne ukazují na skutečnost, že si Asyřané vytvořili z tohoto města středisko pro produkci olivového oleje, která byla schopna pokrýt potřeby celé Asyrské říše. Vykopávky také dokládají velký počet čtyřrohých oltářů, které jedinečně zapadají do izraelské náboženské praxe. Tento náleží dokládá, že Asyřané přesunuli do pelištejského regionu mnoho obyvatel izraelské populace pro výrobu olivového oleje. Menašeho pevnosti v Negevu sloužily asyrským obchodním zájmům a fungovaly jako ochrana pro obchodní karavany a jako místa pro výběr mýtného a cla.⁶³³

Knaufovo hodnocení Menašeho je veskrze pozitivní, dokonce jej řadí mezi dva nejlepší krále, jaké kdy Judsko mělo. Pod jeho vedením se zotavilo po katastrofě z roku 701 př. Kr., začalo dokonce i ekonomicky prosperovat. Negativním důsledkem ekonomické prosperity však byly narůstající sociální rozdíly mezi obyvatelstvem. Politicky, ekonomicky a kulturně bylo Judsko zapojeno do asyrského světa. Podle Knaufa byl dobrým králem takový panovník, který mohl zajistit svému lidu mír, bezpečí a prosperitu. Na jejím sklonku bylo Judsko ovlivněno nastávajícím úpadkem Asyrské říše.⁶³⁴

5.4.4 Důsledek spojenectví s Babylónem

Chronistovo podání zprávy o zajetí Menašeho asyrským králem a o odvezení krále do Babylóna je zatím historicky nedoložitelné. Pokud by k tomu došlo tak jen z důvodu podezření z neloajality vůči Asýrii. Byl však propuštěn a znovu dosazen na trůn. Toto uvěznění a znovuustanovení na trůn je ale v souladu s asyrskými aktivitami na západě, obzvláště pak s Aššurbanipalovou vstřícnou politikou vůči vzbouřeným vazalům.

Prolog k textu, který hovoří o uvěznění krále, obsahuje teologickou premisu o neposlušnosti Hospodinu a v důsledku toho autor sestavuje příběh o babylónském zajetí.⁶³⁵

⁶³³ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 429

⁶³⁴ KNAUF, E., A., *The Glorious days of Manasseh*, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 172

⁶³⁵ 2Pa 33, 10-13

וַיָּבֵא יְהוָה עֲלֵיהֶם, אֶת-שָׂרֵי הַצָּבָא אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ אֲשׁוּר
"A přivedl Hospodin na ně velitele armády asyrského krále."
וַיִּלְכְּדוּ אֶת-מְנַשֶּׁה, בְּחַ' הַיָּמִים

O této události nehovoří ani Královské knihy, ani asyrské záznamy. Lze však předpokládat, že text vychází ze skutečných historických událostí. Epizoda mohla mít souvislost s povstáním Šamaš-šum-ukína v letech 652-648 př. Kr.. Vzpouře vyústila v krvavou válku, která vyzkoušela moc a sílu asyrského impéria. Povstání bylo Asyřany potlačeno a Šamaš-šum-ukín byl zabit. Zda byl Menaše omilostněn jako egyptský král Neko, nebo zda se neúčastnil vzpoury, nemůžeme s jistotou potvrdit. Je možné, že nebyl dostatečně loajální Asýrii a že usiloval o svou nezávislost.⁶³⁶

Na připojení Menašeho ke vzpourě můžeme usuzovat z již existujícího spolenectví nebo aspoň z dobrých vztahů s Babylónem už z dob krále Chizkijáše.

A také když si dáme do souvislosti následnou smrt krále Jóšijáše u Megidda, který se snažil zastavit egyptskou armádu postupující na sever proti Babylónu v roce 609 př. Kr., by nasvědčovalo, že asyrské podezření ze vzpoury a asyrská nedůvěra vůči judským králům byla oprávněná.⁶³⁷ Jednoznačná demonstrace asyrské moci a odhodlání potlačit všechny, kteří se proti ní stavěli, nám pomůže vysvětlit Menašeho politiku vůči Asýrii.

Zpráva o uvěznění Menašeho v Babylóně, podle Millera a Hayse, nemá žádnou souvislost se vzpourami, jež proběhly v 7. století př. Kr. v Asýrii a podle nich nebyl Menaše náboženským jahvistickým reformátorem. Chronista zřejmě vycházel z tradice, která obsahovala zprávu o Menašeho konverzi a modlitbě pokání, která podle nich má souvislost s apokryfní modlitbou Menašeho. Tato tradice podle Millera a Hayese odráží běžný folklór starověkého Předního východu, kde jedním z častých motivů je proměna zlého krále v dobrého jako důsledek významné události.⁶³⁸

“A spoutali Menašeho kruhy(řetěz)”

וַיִּצְרְפוּהוּ בַּנְּחֹשֶׁתִּים, וַיֹּלִיכֵהוּ, בְּבָבֶלָה

“a spoutali ho bronzovými okovy a dovedli ho do Babylóna.”

⁶³⁶ BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th ed. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000, s. 312

⁶³⁷ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 428

⁶³⁸ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 376

2Pa 33, 13

וַיִּתְפַּלֵּל אֵלָיו, וַיַּעֲתָר לוֹ וַיִּשְׁמַע תְּחִנָּתוֹ

„A modlil se k němu a on se k němu sklonil a vyslyšel jeho úpěnlivou prosbu“

וַיְשִׁיבֵהוּ יְרוּשָׁלַיִם, לְמַלְכוּתוֹ

“a přivedl ho zpět do Jeruzaléma, do jeho království.”

Pseudoepigrafní text: **Menašeho modlitba**: v. 9-12:

„Protože hříchy, které jsem spáchal, jsou mnohem početnější než písek v moři;

má přestoupení jsou mnohá,

ó Hospodine, jsou rozmnožena!

Nejsem hoden hledět vzhůru a spatřit výšku nebes,

kvůli množství mých nepravostí.

5.4.5 Návrat k tradičním kultům

Menaše je charakterizován v biblickém textu jako ničitel Judska a jeho kultická praxe je spojována s praxí národů, které Hospodin vyhnal. Spojení s cizími národy je zdůrazněno na konci seznamu kultické praxe, tak že „sváděl lid k ještě mnohem horším věcem než činily tyto národy“.⁶³⁹ Jeho zločiny jsou zdůrazněny výrokem, že spáchal mnohem větší hříchy než Amorité a že byl spojován s idolatrií.⁶⁴⁰ Díky své kultické praxi je Menaše činěn zodpovědným za babylónský exil.⁶⁴¹ Pisatel knih Královských chtěl zdůraznit, že specificky Menašeho kultická praxe vedla k exilu.

Texty Iz 6-8 jsou hlasem opozice vůči Menašeho náboženství a jeho politice, což můžeme odvodit z několika okolností. Prvním zdrojem opozice byly radikální a rychlé ekonomické změny v první polovině 7. století př. Kr.. Opozice se dostala k moci v roce 640 př. Kr., vše můžeme posoudit z jejího programu a z důsledků její politiky, která byla v naprostém protikladu ke všemu, co Menaše konal.⁶⁴²

Další ideologickou premisou, obviňující Menašeho je negativní teologický obraz Izraele. Menašeho kultická praxe totiž odráží kultickou praxi Izraele. Text o Menašeho vládě vytváří paralelu mezi pádem Samaří a pádem Judska. Menaše je přirovnáván k Achabovi⁶⁴³.

Redakce deuteronomistických dějin (DtrH) chápe Jósijášovu dobu jako vyvrcholení izraelských dějin. Jósijášův program náboženské reformy a národního

*Jsem zatížen mnoha železnými okovy,
takže jsem odmítnut kvůli svým hříchům,
a nemám žádné vysvobození;
protože jsem vyvolal tvůj hněv a učinil to, co je zlé v Tvých očích,
ustanovil jsem ohavnosti a rozmnožil hříchy.
A nyní klečím na kolenou svého srdce
prosící o tvé smilování.*

*Zhřešil jsem, ó Hospodine, zhřešil jsem,
A doznávám svá přestoupení.“* Překlad z: *The Holy Bible, New Revised Standard Version*, Oxford University Press, Oxford, 1995

⁶³⁹ 2Kr 21,9-11

*וַיִּתְּעַם מְנַשֶּׁה, לַעֲשׂוֹת תַּתְּ-הַרְעָה, מִן-הַגּוֹיִם
“a svedl je Menaše, aby činily horší věci než pohané národy”*

⁶⁴⁰ 1Kr 21, 26; (Joz 24, 15.18)

⁶⁴¹ STAVRAKOPOULOU, F., The Blackballing of Manasseh, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 250; také v SWEENEY, M., A., King Manasseh of Juda and the Problem of Theodicy in the Deuteronomistic History, TClark Biblical Studies, London, 2007, s. 265

⁶⁴² KNAUF, E., A., The Glorious days of Manasseh, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 174

⁶⁴³ 2Kr 21, 3; STAVRAKOPOULOU, F., The Blackballing of Manasseh, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 250; také v SWEENEY, M., A., King Manasseh of Juda and the Problem of Theodicy in the Deuteronomistic History, TClark Biblical Studies, London, 2007, s. 266

sjednocení interpretuje jako reunifikaci dvanácti kmenů Izraele po dlouhém období, v němž severní kmeny revoltovaly proti Davidově dynastii. Odmítly Hospodina tím, že si ustanovily vlastního krále. Jarobeám I. je pak svedl k modloslužbě ve svatyních v Danu a Bét-elu. Důsledek této apostáze byl trest od Hospodina v podobě asyrské invaze a naprostého zničení Izraele. Podle badatelů jóšijášovská redakce DtrH chtěla zobrazit Jóšijášovy reunifikační snahy jako vyvrcholení Hospodinova slibu věčné vlády davidovské dynastie. Po babylónském zničení Jeruzaléma musela být redakce deuteronomistické historie (DtrH) aktualizována ve světle této tragédie. Zatímco se jóšijášovská redakce zaměřila na hříchy Jarobeáma a lidu severního Izraele, exilní redakce deuteronomistického díla zdůraznila Menašeho hříchy jako příčinu Hospodinova rozhodnutí potrestat Jeruzalém a lid Judska.⁶⁴⁴

Autor textu zdůrazňuje mnohem větší závažnost Menašeho kultických počinů z toho důvodu, že modloslužebné symboly umístil do Hospodinova chrámu.⁶⁴⁵ Autor knih Královských používá příběh Menašeho k tomu, aby Judsko zbavil jakékoliv přímé zodpovědnosti za exil. Jeho náboženské činy jsou zobrazeny jako činy cizích národů a je charakterizován jako typ severního krále.⁶⁴⁶ Možným důsledkem bipolarity, *bezbožný Menaše a věrný Jóšijáš*, je, že délka Menašeho vlády znemožnila nápravu během Jóšijášovy kratší vlády. Význam krále jména komentátoři vysvětlují jako toho, kdo přinutil lid k zapomenutí Mojžíšova zákona nebo Chizkijášových reforem. A není náhodou, že ten nejhorší král v knihách Královských nese jméno severoizraelského teritoria.⁶⁴⁷

Není pochyby, že oficiální pohanské kultury v Chrámu byly pod vlivem Asýrie a nemusely být nuceně zavedeny, ale mohly být dobrovolně přijaty.

⁶⁴⁴ SWEENEY, M., A., *King Manasseh of Judah and the Problem of Theodicy in the Deuteronomistic History*, TClark Biblical Studies, London, 2007, s. 267

⁶⁴⁵ 2Kr 21, 3-8

⁶⁴⁶ STAVRAKOPOULOU, F., *The Blackballing of Manasseh*, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 252

⁶⁴⁷ STAVRAKOPOULOU, F., *The Blackballing of Manasseh*, In: GRABBE, L., *Good King and Bad Kings*, TClark, London, 2007, s. 253

מִזְבֵּחַ⁶⁴⁸ posvátná návrší, které Chizkijáš jeho otec zničil byla obnovena. V 2Kr 21,3 opět vybudoval מִזְבֵּחַ, postavil oltáře Baalovi a Ašeře a zavedl uctívání kanaánských božstev. 2 Kr 21,6 podává zprávu o tom, že Menaše provedl svého syna ohněm. Jednalo se o rituál kultu Móleka v údolí Ben Hinóm. V 2Kr 21, 7 je zmínka o modle, která byla vyhotovena pro Ašeru a umístěna v Chrámu. Již za krále Achaba jsou v Jeruzalémě přítomny foinické kultury. Díky Šalomounově spojení s Chíramem Týrským a jeho manželství uzavřená s cizinkami podpořily foinické kultury v Jeruzalémě. Foinický vliv byl obnoven manželstvím Jórama s Ataljou, dcerou Achaba, jež vládla jako královna Judsku po smrti svého manžela a podporovala pohanské kultury v Jeruzalémě.⁶⁴⁹ Patai ukazuje, že kult Ašery byl pevně zakořeněn v severním Izraeli již od raných dob a kult byl posílen Achabovým sňatkem se sidónskou princeznou Jezábel. Tehdy byl postaven Baalův chrám v Samaří a postavena socha Ašery⁶⁵⁰. Nicméně podle McKaye stála Ašera v Samaří od 9.st. př. Kr..⁶⁵¹ V Jeruzalémě se pokusila praktikovat kult Ašery Maaka, matka krále Ásy, který znemožnil praktikování kultu.⁶⁵²

Text 2Kr 21,7 zmiňuje פְּסֵל הָאֲשֵׁרָה *tesanou modlu Ašery*, ale 2Pa 33,7 používá פְּסֵל הַסֹּמֶל , což znamená *socha, zobrazení božstva*.⁶⁵³ Ve 2Kr je jedinou zmínkou ve SZ v tomto spojení, neboť Ašera není nikdy popisována jako פְּסֵל , a když se objevují společně, jsou vždy od sebe odlišeny. Chronista nahradil toto spojení termínem פְּסֵל.⁶⁵⁴ Na foinických nápisech se objevuje פְּסֵל jako *antropomorfní modla*, která byla

⁶⁴⁸ Byla znovu postavena posvátná návrší, vztyčena Ašera, byl postavem oltář Baalovi jako manifestace Hospodina a kněží znovu pálili kadidlo na venkově. Menaše provedl své syny ohněm jako obět v Tofetu bohu *Mólekovi*. A jako loajální služebník Aššura zavedl bohoslužbu asyrského krále. Byly postaveny oltáře na střeše vrchní komory Achaza a tedy oltáře Slunci, Měsíci, zvěrokruhu. V Chrámu a jeho nádvořích byly postaveny oltáře nebeskému zástupu. Král zasvětil procesní vozy Slunci a dal je pod správu komořího Nathan Melecha. Ištar vystupovala jako „*královna nebes*“, jejíž vyobrazení byla vyráběna ve velkém počtu a její syn a milenec Tamúz byl velmi oblíbeným božstvem mezi jeruzalémskými ženami. Izajášovi stoupenci v Jeruzalémě přirozeně oponovali těmto náboženským inovacím. Podle textu 2Kr 21, 16 Menaše dle Omlsteada obnovil pronásledování proroků. In: OLMSTEAD, A., T., *History of Palestine and Syria*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1965, s. 482

⁶⁴⁹ McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 21

⁶⁵⁰ 1K 16, 32-33; Kult Ašery byl podporován královskými proroky 1K 18,19

⁶⁵¹ 2K 13,6; 17,16-17

⁶⁵² 1 K 15,13

⁶⁵³ 2Kr 21, 7

וַיִּשֶׂם, אֶת-פְּסֵל הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָשָׂה--בְּבַיִת

“A postavil v Hospodinově domě *tesanou sochu Ašery, kterou zhotovil.*”

⁶⁵⁴ 2Pa 33, 7

וַיִּשֶׂם, אֶת-פְּסֵל הַסֹּמֶל אֲשֶׁר עָשָׂה--בְּבַיִת הָאֵלִים

“A postavil v Hospodinově domě *tesanou sochu modly, kterou udělal...*”

zasvěcena bohům a bohyním, nebo mohla být postavena na památku mrtvých. Podobně v Dt 4, 16 je מַקֹּדֶשׁ něco, co mohlo být zhotoveno ve tvaru člověka nebo zvířete. Termín מַקֹּדֶשׁ v Ezechielově vizi byl antropomorfním předmětem. Jednalo se o určitý druh modly z předexilního Chrámu, která se mohla jmenovat מַקֹּדֶשׁ.⁶⁵⁵ Chronista odkazuje na Menašeho modlu, která reprezentovala určitou foinickou bohyni. Mohlo se jednat o Ašartu, ale pravděpodobněji šlo o Ašeru.⁶⁵⁶ Je možné, že konkrétní spojení slov v 2 Kr 21,7 מִקְדָּשׁ הַאֲשֵׁרָה může vysvětlovat, že existovaly určité rozdíly ve vzhledu modly a v judském symbolu „bohyně matky“. Někteří také tvrdí, že zavedení kultu Ašery do Judska mohlo být důsledkem diplomatického sňatku krále Menašeho. Důsledkem tohoto sňatku bylo zavedení arabského astrálního náboženství jako královského kultu v Jeruzalémě. Kontakty s Arábií nebyly tak časté jako se syrofoinickými státy, ale návštěva královny ze Sáby na královském dvoře krále Šalomouna a objev jihoarabské obchodní pečeti v Bét-elu nám mohou odkrýt spojení mezi předexilní Palestinou a jižní Arábií a také máme zprávu, že Sargon přesídlil v roce 715 př. Kr. arabské pouštní kmeny do Samaří.⁶⁵⁷

Autor textu kritizuje také astrální kultu, uctívání nebeského zástupu אֱלֹהֵי שָׁמַיִם⁶⁵⁸, což se také dělo za krále Achaba. Dále Menaše postavil oltáře přímo v Chrámu a na nádvořích zbudoval oltáře astrálních božstev.⁶⁵⁹ V textu autora 2Pa není zmíněna bohyně Ašera, ale popisuje se zavedení oltářů baalů a ašarot.⁶⁶⁰

Albright termín מַקֹּדֶשׁ odvodil od akkadského termínu *simmltu* – krok, schodiště In: McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 22

⁶⁵⁶ McKAY, 1973, s. 23

⁶⁵⁷ McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 23

⁶⁵⁸ 2Kr 21, 3

וַיִּשְׁתַּחֲוּ לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם, וַיַּעֲבֹד אֹתָם

“a klaněl se celému nebeskému zástupu a sloužil jim.”

⁶⁵⁹ 2Kr 21, 4-5

וּבְנָה מִזְבְּחֹת, בְּבַיִת יְהוָה

“A postavil oltáře v Hospodinově domě...”

2Kr 21, 5

וַיִּבְנוּ מִזְבְּחֹת, לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם, בְּשָׂפְתַי, תְּצַרֹּת בַּיִת-יְהוָה

“A postavil oltáře celému nebeskému zástupu na dvou nádvořích domu Hospodinova.”

⁶⁶⁰ 2Pa 33, 3

וַיִּבְנוּ מִזְבְּחֹת לְבָעֲלִים, וַיַּעֲשׂוּ אֲשֵׁרוֹת

“A postavil oltáře baalům a ašerot.” Je otázkou, zda אֲשֵׁרוֹת zde představují posvátné kůly, jak se obecně překládá, nebo zda jde o božstvo “ašerot”. Pokud bychom se přiklonili k překladu posvátné kůly, tak ty jsou v hebrejském textu zmiňovány v plurálu maskulina.

Tesaná modla Ašery je zmíněna také prorokem Ezechielem 8, 3.5⁶⁶¹, kde se hovoří, že stála na nádvoří, ale z textu není jisté, zda šlo o modlu krále Menašeho. Menašeho počín je ještě reflektován prorokem Jeremjášem 7, 30.⁶⁶²

V textu 2Kr 21, 13 je zajímavou ironií. Měřidlo קו` זָבַח` לֵת` מִשָּׂא` a mísa צִלְחַת` jsou běžné nástroje pro stavbu, ale když jsou použity Hospodinem jsou nástrojem ničení (Iz 34, 11)⁶⁶³. Standardem pro souzení Judska je stejné měřítko, které bylo použito pro souzení Samaří Am 7, 7-9. Překlopení nádoby je znamením dojezení pokrmu a znamená to, že se nemá podávat další pokrm na stůl. Tento obraz má v sobě dva významy, nejen že město a lid bude vymazáno, ale že Hospodin je už plný judského hříchu a už jej déle nesnese.⁶⁶⁴

Fráze „Menaše prolil nevinnou krev“⁶⁶⁵ může odkazovat na legendu, podle které prorok Izajáš čelil pronásledování ze strany krále Menašeho, který se snažil potlačit opozici vůči své královské politice.⁶⁶⁶ Tento příběh můžeme srovnat s příběhem krále Achaba, který také pronásledoval proroky.⁶⁶⁷ Fráze textu 2Kr 21, 16 „prolil nevinnou krev“ znamená v prorocké literatuře pozdní monarchie odkaz na útlak chudých a neprivilegovaných vrstev. Podle Deuteronomisty je vláda krále Menašeho obdobím, kdy v Judsku vznikaly sociální nerovnosti, a to díky politice jeho otce Chizkijáše.⁶⁶⁸

Zavádění a rozvoj pohanských kultů bylo možnou reakcí na náboženskou politiku krále Chizkijáše.⁶⁶⁹ Chizkijášova kultická reforma nezabránila katastrofální porážce Judska. I když prorok Izajáš vyhrožuje Asýrii ve svých proroctvích Iz 10, tak Asýrie dosáhla vrcholu své moci. Během vlády krále Asarhaddona byla dominantní

⁶⁶¹ סֵמֶל הַקִּנְיָהּ הַמְקַנָּה “tesaná socha žárlivosti, která dráždí k žárlivosti”

The Jewish Study Bible překládá a komentuje toto místo jako “tesaná modla popouzející k hněvu”. Hněv vyvolávající modla na sever od oltáře ukazuje na přítomnost pohanské modly, která znesvěcuje Chrám. Kralický text překládá místo následovně “kdež byla stolice modly k horlivosti a k zuřivosti popouzející.”

⁶⁶² COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 268

Jr 7, 30

שָׂמוּ שְׂקוֹצִיָּהֶם, בְּבֵית

“postavili své ohavné modly v domě Hospodinově”

⁶⁶³ 2Kr 21, 13

וְנָטִיתִי עַל-יְרוּשָׁלַם, אֶת קוֹ שׁ מְרוֹן, וְאֶת-מִשְׂאָה לֵת, בֵּית אַחָב

וּמְחִיתִי אֶת-יְרוּשָׁלַם. מִבְּאֵשׁ-רִמְחָה אֶת-הַצִּלְחַת, מִחָה, וְהַפֵּךְ, עַל-פְּנֵיהָ

“Roztáhnu na Jeruzalém měřící šňůru Samaří a závaží domu Achabova

a vytřu Jeruzalém jako se vytírá mísa, utřu a obrátím dnem vzhůru.”

⁶⁶⁴ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 269; také v SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 426

⁶⁶⁵ 2Kr 21, 16 וְגַם דָּם נָקִי שִׁפַּךְ מִנְּשָׂה, הִרְבֵּה מְאֹד

“A také prolil velmi mnoho nevinné krve Menaše...”

⁶⁶⁶ JOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquities X.*, 38

⁶⁶⁷ 2Kr 9, 7

⁶⁶⁸ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 269

⁶⁶⁹ Tamtéž, s. 273

velmocí. Skupiny poškozené Chizkijášovými reformami, venkovské kněžstvo, proroci mimo Izajášovský okruh, zcela určitě podporovali reakční politiku krále Menašeho. Stěží se mohlo jednat o inovace mladého krále Menašeho a z analýzy textů vyplývá, že král byl ve svých aktivitách podporován dvorem i lidem.

Nevíme přesně, zda bylo požadavkem suveréna zavádění jeho kultů. Z asyrských pramenů však hypotéza o nuceném zavádění kultů neobstojí, protože vazalská smlouva neobsahuje žádné body týkající se kultovních záležitostí.⁶⁷⁰ Menašeho idolatrie nebyla cizím importem, ale můžeme ji chápat jako obnovu kanaánských a izraelských praktik, které byly proroky neustále kritizovány.

5.4.6 Amón a palácový převrat

Po smrti Menašeho nastoupil na judský trůn jeho dvacetidvouletý syn Amón, jeho jméno אֲמוֹן je spojováno s egyptským slunečním božstvem Amónem.⁶⁷¹ Amónova matka Mešumelet מֵשֻׁמֶלֶת musela být arabského původu.⁶⁷² Amón se narodil v roce, kdy Aššurbanipal a jeho západní vazalové porazili Egypt. Podle biblických textů knih Královských a Paralipomenon byl Amón zavražděn po dvou letech své vlády (2Kr 21, 19-26, 2Pa 33, 21-25). Biblické texty nám však ohledně jeho vlády neposkytují příliš mnoho historických informací. Víme, že pokračoval v synkretistických náboženských praktikách svého otce Menašeho.⁶⁷³ Amón byl zavražděn svými královskými úředníky-sloužebníky⁶⁷⁴. Po jeho smrti lid země עַם-הָאָרֶץ , *am ha-arec*, intervenoval do vnitřních záležitostí Judska a dal popravít osnovatele královy vraždy. Po něm pak dosadili na trůn jeho osmiletého syna Jošijáše.⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ Tamtéž, s. 272

⁶⁷¹ 2Kr 21, 19; jméno může mít také význam „Věrný“, „Řemeslník“. In: HELLER, J., *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1978; 1988

⁶⁷² SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 433

⁶⁷³ 2Kr 21, 21

$\text{וַיַּעַבְדוּ, אֶת-הַגִּלְגָּלִים אֲשֶׁר עָבַד אָבִיו, וַיִּשְׁתַּחֲוּ, לָהֶם}$
“... a sloužil bůžkům, kterým sloužil jeho otec a klaněl se jim.”

⁶⁷⁴ Termín, který je použit pro úředníky, je עֲבָדֵי-יְמִינֵי sloužebníci

⁶⁷⁵ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 376; jméno podle Hellera znamená „Odplácející“. In: HELLER, J., *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1978; 1988
2Kr 21, 23

$\text{וַיִּקְשְׁרוּ עֲבָדֵי-אֲמוֹן, עָלָיו; וַיְמִיתוּ אֶת-הַמֶּלֶךְ, בְּבֵיתוֹ}$

Nejsou nám známy žádné podrobnosti, které by se týkaly tohoto spiknutí a královraždy, nic nevíme o plánech skupiny *am ha-arec*. Byly tyto události inspirovány skupinami, které se snažily o prosazení náboženských reforem v Judsku, nebo se jednalo o pokus palácového převratu starších synů Menašeho? Pro historické poznání zůstanou motivy spiknutí a vraždy bohužel asi nevyjasněné, protože v pramenech nemáme dost historických informací.⁶⁷⁶

Je možné, že se jednalo o pokus vzbouřit se proti Aššurbanipalovi a *am ha-arec* představoval v Judsku politické síly, které si přály předejít vojenské konfrontaci s Asýrií.⁶⁷⁷ A. Malamat klade do stejné doby palestinské povstání proti Asýrii v roce 640 př.Kr. a Amónovo zavraždění spolu se vzpourami v Týru a Akku.⁶⁷⁸ Tyto události se odehrály během velkého povstání Elamu v letech 641-639 př.Kr.,⁶⁷⁹ Poslední záznam asyrského vpádu do jižní Palestiny se datuje rokem 643 př.Kr., protože vpády Skythů zaměstnávaly asyrskou armádu na severu impéria, což lze datovat do roku 640 př.Kr. Obavy z asyrské odvety za vraždu krále Amóna byly v politických úvahách Judska pouze okrajové. Lid země byl reprezentantem tradičních judských hodnot, proto musel plánovat nástup Jóšijáše, jehož vláda se snažila vymanit ze zahraničně-politických vazeb na Asýrii a provést kultické reformy. Asyrská politika, která nezasahovala do těchto vnitřních záležitostí Judska umožnila, že se Judsko už v roce 640 př. Kr. začalo samo osamostatňovat a zbavovat vazalských vazeb.⁶⁸⁰ Jóšijáš svou politikou vstoupil na území asyrské provincie Samaří, což by dříve znamenalo otevřenou vzpouru proti Asýrii. Byl schopen v této politice pokračovat, protože Asýrie v té době ztrácela kontrolu nad svými palestinskými provinciemi.⁶⁸¹

Mnozí spekulují o tom, že vzpoura proti Amónovi byla podněcována zájmem o povstání proti Asyrské říši, avšak text nikde nehovoří o tom, že by se Amón odchýlil od

“A spikli se služebníci Amóna proti němu a usmrtili krále v jeho domě.”

2Kr 21, 24

וַיַּבֵּד אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל, אֶת-כָּל-הַקְּשָׁרִים, עַל-הַמֶּלֶךְ אֲמֹן

“A ubil lid země všechny, kdo se spikli proti králi Amónovi.”

⁶⁷⁶ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 376

⁶⁷⁷ MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965, s. 200; M. Noth, *History*, s. 272

⁶⁷⁸ Povstání bylo potlačeno, města Akko a Ušu padla. Jejich obyvatelstvo bylo buď zabito nebo deportováno do Asýrie. In: MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publishers, Boston, 2004, s. 278

⁶⁷⁹ MALAMAT, A., *The Historical Background of the Assassination of Amon, King of Juda*, *IEJ* 3, 1953, s. 27; COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 70

⁶⁸⁰ COGAN, M., 1974, s. 71

⁶⁸¹ 2Kr 23, 15-20; 2Pa 34, 1-7

politiky svého otce. Asýrie ale v době vlády krále Amóna byla v úpadku, poté, co musela potlačit vzpouru v Babylónu v 652-648 př. Kr.. Vzpoura moha mít původ na královském dvoře, ale byla potlačena lidem země, který by v té době zaplatil Asýrii jakýkoli tribut. Ale také mohla být reakcí na dlouhou loajální politiku.⁶⁸² Byl zavražděn protiasyrskou skupinou, která by se v roce 640 př. Kr. připojila k velké protiasyrské koalici. S příchodem asyrské armády do Sýrie a dobytím Akka získala silnou pozici umírněná strana v Judsku, došlo k usmíření s Asýrií a Jóšijáš byl dosazen na trůn.⁶⁸³ E. Nielsen vysvětluje Amónovo zavraždění v rámci judské vnitrostátní politiky, jednalo se o boj mezi stoupenci Menašeho náboženské politiky a opozicí v řadách jeruzalémských kněží a kruhů, jejichž zájmy byly poškozeny Menašeho politikou.⁶⁸⁴ Menaše dlouho umlčoval své oponenty, což bylo dáno asyrskou vojenskou přítomností v Judsku. Díky vnitřním tlakům a asyrskému stažení ze západu ztratil Amón oporu a opozice získala oporu v lidu a mohla vykonat převrat. I když *am ha-arec* potrestal násilnou smrt Amóna, nebyl pokračovatelem Menašeho a Amónovy politiky.⁶⁸⁵ *Am ha-arec* byla skupina, která byla věrná davidovské dynastii a která měla značný vliv na počátek vlády krále Jóšijáše. Kdykoliv se dynastie ocitla v ohrožení od smrti Amóna až do babylónského exilu, byl *am ha-arec* opakovaně v popředí. Po dobytí Judska byla tato skupina potrestána jako první.⁶⁸⁶ Král byl zavražděn náboženskou reformní skupinou, ale v reakci na to obnovil *am ha-arec* status quo. Pro tuto hypotézu neexistuje relevantní podpora a ani skupiny jako *am ha-arec* a královi služebníci nehráli dominantní náboženskou roli.

Vražda Amóna mohla být i protiasyrskou reakcí na jeho zahraniční politiku, protože Bible ho představuje jako loajálního vazala. Chronista líčí krále Amóna jako mnohem extrémnějšího, než byl Menaše v dodržování asyrských zvyků. Fráze v textu, *הִרְבָּה אֲשָׁמָה* *rozmnožil provinění*, tak zřejmě ukazuje na pohanské praktiky a také na represivní politiku vůči prorokům Hospodinova kultu.⁶⁸⁷ V Jeruzalémě existovala protiasyrská skupina, která chtěla vraždou Amóna docílit toho, aby se Judsko připojilo k protiasyrské koalici. Postup asyrské armády do Sýrie a Palestiny a její úspěchy proti vzbouřencům vedly v Judsku k tomu, že získaly navrch proasyrské síly. Pouze včasné

⁶⁸² COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 275

⁶⁸³ Tamtéž, s. 276

⁶⁸⁴ NIELSEN, E., *Political Conditions and Cultural Developments in Israel and Judah during the Reign of Manasseh, Proceedings of Fourth WCJS, Papers*, Jerusalem, 1967

⁶⁸⁵ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 276

⁶⁸⁶ 2Kr 23, 35

⁶⁸⁷ 2Pa 33, 22-23

zásah proasyrských sil v Judsku vedl k tomu, že země nebyla potrestána jako ostatní
vzbuřenci.⁶⁸⁸

⁶⁸⁸ MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publishers, Boston, 2004, s. 279

5.5 Koncepce nacionalismu a národní identity

Faraon Psammetik I. si po úpadku asyrské nadvlády v Levantě vybudoval výraznou mocenskou pozici. Během své vlády odstranil v Egyptě núbijskou dynastii. Podařilo se mu sjednotit Egypt, jeho země zažila období politické, mocenské a kulturní obnovy. Zahájil politiku expanze do Syropalestiny.⁶⁸⁹ Již před rokem 653 př. Kr. přestal platit tribut Aššurbanipalovi a vyhnal asyrskou posádku umístěnou v Memfisu. Za velmi krátkou dobu získal kontrolu nad Dolním a Středním Egyptem a vládl svrchovaně bez asyrského vměšování do své politiky. Kvůli vážným vnitropolitickým problémům Aššurbanipal již neměl dost sil, aby intervenoval v Egyptě. Musel čelit vzpouře Šamaš-šum-ukína v Babylónii v letech 652-648 př. Kr.. Vedl také války s Elamity a Araby, jež skončily na konci čtyřicátých let.⁶⁹⁰ Egypt tak postupně pronikal do regionu Levanty. Ovládal jednoznačně pobřežní region od Pelištee až po Foinicii, jeho pozornost se proto zaměřila na *via maris* a mořskou dopravu při pobřeží. Četné archeologické nálezy dokládají narůstající kontakty mezi ním a jižní Palestinou během druhé poloviny 7. století př. Kr.. Z nálezů však nelze určit, zda šlo jen o obchodní kontakty nebo o politickou intervenci. Herodotovo podání o Psammetikově dobytí Ašdódu, pokud proběhlo v roce 635 př. Kr., ukazuje, že se jednalo o politiku, nikoliv jen o obchod. Egyptské kultické předměty z Aškelónu pravděpodobně dokládají existenci egyptské enklávy.⁶⁹¹

Někteří badatelé se však domnívají, že asyrská nadvláda v Palestině skončila již několik let před Aššurbanipalovou smrtí v roce 631 př. Kr.. Období Jóšijášova vzestupu se tak časově shodovalo se slábnoucí mocí Asýrie v regionu.⁶⁹² Podle nich byl předčasný odchod z Palestiny zapříčiněn tlakem severních kmenů Skythů, jejichž nájezdy dle Herodota dosáhly egyptské hranice. Herodotos popisuje Skythy jako důležitý dějinný prvek v událostech západní Asie v druhé polovině 7. století př. Kr.. Skythové po svých vítězstvích nad Kymeřany a Médy táhli na jih k Egyptu. Když dosáhli Sýrie a Palestiny, setkal se s nimi Psammetik I. a přesvědčil je dary a prosbami,

⁶⁸⁹ VANDERHOOF, D., S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Scholar Press, Atlanta, Georgia, 1999, s. 69

⁶⁹⁰ Tamtéž, s. 69

⁶⁹¹ Tamtéž, s. 69

⁶⁹² Mezi tyto badatele si zařadíme Ginsberga, Grosse, Freedmana, Notha, Cogana, Malamata, Millera a Hayese, Halperna, Spieckermanna.

aby netáhli do Egypta. Skythové na své zpáteční cestě vyloupili chrám bohyně Afrodité a ovládli Asii na dlouhou dobu, než byli poraženi Médy pod vedením Kyaxára.⁶⁹³ Z gezerské desky datované do roku 651 př. Kr. vyplývá, že Asýrie ztratila nejen spojení a kontrolu v Palestině ale i v jiných západních regionech Asyrské říše. Vzpouira měst Ušu a Akka v roce 644 př. Kr. a Menašeho možná vzpoura ukazují na úpadek asyrské moci na západě na začátku druhé poloviny 7. století př. Kr..⁶⁹⁴

Na'aman představuje velmi kontroverzní hypotézu, podle níž Jóšijáš mohl nastoupit na trůn s tichou podporou Asýrie a to za podmínek, že její zájmy nebudou ohroženy. Asýrie proto volila politiku nevměšování. Na druhou stranu mohli Asyřané intervenovat, což autor knihy Královské pomínul, protože chtěl popisovat sled událostí, aniž by se zmínil o asyrské přítomnosti.⁶⁹⁵ Na'aman se domnívá, že impulsem pro Jóšijášovu kultickou reformu mohla být občanská válka mezi Sín-šar-iškunem a jedním z jeho generálů v roce 623 př. Kr..⁶⁹⁶

Další zmínky o vztazích mezi Egyptem a Asýrií pochází z roku 616 př. Kr., kdy byla vyslána egyptská armáda na pomoc Sín-šar-iškunovi do války s Babylónií.

⁶⁹³ NA'AMAN, N., Josiah and the Kingdom of Judah, GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, TandT Clark, London, 2007, s. 213: Po třicetiosmi letech vlády v roce 630 př. Kr. Aššurbanipal abdikoval na trůn a dosadil na něj svého syna Aššur-etel-ilániho jako spoluvládce. Chtěl tak předejít sporům o nástupnictví, které by mohly nastat po jeho smrti. Jiným důvodem mohly být administrativní či jiné problémy. Předal svému nástupci impérium, které mělo mnoho vnitřních problémů a vnějších nepřátel, ale byla to stále ještě mocná říše. Aššurbanipal čelil v posledních letech své vlády vzpouře svého bratra Šamaš-šum-ukína krále Babylónu, která byla potlačena po čtyřleté válce a ve které bylo zničeno město Babylón a Šamaš-šum-ukín byl zabit. V roce 646 př. Kr. bylo zničeno hlavní město Élamu Súsy. Někteří Elamité byli deportováni na území Samaří. Po Aššurbanipalově smrti v roce 627 př. Kr. vypukla čtyřletá občanská válka mezi následníky na trůn Aššur-etel-ilánim a Šariš-šum-ukínem. Když byl Aššurbanipal zaměstnán svými problémy na severu a východě své říše, začal Egypt posilovat svoji pozici v Syropalestině. Expanze egyptského vlivu do východního Středomoří probíhalo postupně a začalo někdy okolo roku 640 př. Kr., když si Psammetik I. upevnil svoji pozici v říši. Egyptský vliv značně narostl během posledních let asyrské říše. Herodotos nás informuje, že kolem roku 635 př. Kr. Psammetik I. dobyl Ašdód. Podmanění Ašdódu proběhlo v době, kdy se snažil získat nezávislost na Asýrii. Tato skutečnost potvrzuje fakt, že Egypt bojoval s místními králi, aby tak upevnil svoji přítomnost v oblasti. Podle Herodota se s Egyptany v Palestině střetli Skythové a uvádí, že byli nazýváni v části Sýrie Palestinci. Psammetik I. se s nimi setkal a přesvědčil je dary a prosbami, aby nepostupovali dál. (HERODOTOS, II,157) Střetnutí se Skythy se odehrálo ke konci třicátých let 7. století. Je pravděpodobné, že Skythové vyplenili chrám nebeské Afrodity v Aškelónu. Z oblasti se zřejmě stáhli, protože nejsou další zprávy o střetech s Egyptany. (HERODOTOS I,105) Vojenská síla Egypta v Syropalestině byla tak velká, že ten byl schopen vést tažení na pomoc Asýrii a volně operovat v oblasti Syropalestiny. V regionu měl několik důležitých vojenských bodů jako Ribla, Karchemiš, Charrán a Megiddo. Z egyptských napsí je zřetelné, že syropalestinské státy byly vazaly Egypta. Foinická města platila tribut, který byl určen pro potřeby faraónova paláce. Pro dějiny Judska je důležitý fakt, že Egyptané ovládali *via maris* do konce 20. let 7. století., tedy do doby, než ji ovládli Babylóňané. Asyrská nadvláda nad Judskem postupně přecházela do egyptských rukou. Je také pravděpodobné, že Judsko bylo současně vazalem Asýrie a Egypta. Miller se domnívá, že Judsko se stalo vazalem Egypta již na začátku Jóšijášovy vlády a stalo se tak součástí egyptské sféry vlivu. In: MILLER, s. 382-384

⁶⁹⁴ NA'AMAN, N., Josiah and the Kingdom of Judah, GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, TandT Clark, London, 2007, s. 211

⁶⁹⁵ Tamtéž, s. 212

⁶⁹⁶ Tamtéž, s. 215

Součástí dohody mezi Egyptem a Asýrií byla úmluva o postupném stahování Asýrie z regionu, který měla obsadit egyptská armáda. Obnovené spojení mezi Asýrií a Egyptem mohlo být uzavřeno na konci 20. let 7. století př. Kr..

Obraz Jóšijášovy vlády v 2Kr je však v rozporu se skutečnou historickou realitou, protože ve skutečnosti byl Jóšijáš po většinu své vlády vazalem. Tento fakt ovšem nevyhovoval deuteronomistickému pojetí spravedlivého krále, proto musel Deuteronomista vybrat pouze určitý materiál, aby představil odlišný obraz minulosti. Vyličil Jóšijáše jako nezávislého panovníka, který vládl bez cizího diktátu a který byl schopen zavést nutné reformy bez cizí intervence.⁶⁹⁷

5.5.1 *Am ha-arec* a období mladého krále Jóšijáše

Jóšijášovo rané období vlády bylo dobou regentství, které se vyznačovalo umírněnou politikou skupiny *am ha-arec*. Pokud datujeme Sofonjáše do let 630-625 př. Kr., je zbožnost šestnáctiletého Jóšijáše historicky věrohodná.⁶⁹⁸

Jóšijášova vláda byla z hlediska mezinárodněpolitického opakem vlády Menašeho. Za krále Jóšijáše Asýrie postupně upadala, v polovině 7. století př. Kr. ztratila kontrolu nad Egyptem a téměř celou dekádu byla zaměstnána vzpourami v Babylónu a Elamu. Doklady o asyrské aktivitě v sousedním Judsku pochází z pozdních Aššurbanipalových nálezů. Vypráví o tažení proti Arabům v oblasti Damašku a Zajordánska a o trestné expedici proti Ušu na pobřeží Středozemního moře v blízkosti Týru. Z tohoto období pochází také ekonomické dokumenty napsané v novoasyrštině, které byly nalezené v Gezeru, což dokládá, že toto velké izraelské město spadalo pod správu Asyrské říše.⁶⁹⁹ Po Aššurbanipalově smrti byla Asýrie oslabena vnitřními boji o následnictví. V roce 626 př. Kr. se vzbouřila Babylónie a dosáhla nezávislosti, do čela vlády se postavil princ Nabopolasar. Rozbroje mezi následníky Sín-šar-iškunem a Aššur-etel-ilánim umožnilo Nabopolasarovi získat babylónský trůn.⁷⁰⁰ Z babylónských kronik se dozvídáme, že Egypt přišel na pomoc

⁶⁹⁷ Tamtéž, s. 217

⁶⁹⁸ MYERS, J., M., 1965, s. 205; take v Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, s. 572; Kuhl, C., *The Prophets of Israel*, 1960, s. 95; Bright, J., *A History of Israel*, 2000, s. 297-300

⁶⁹⁹ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 292

⁷⁰⁰ Tamtéž, s. 292

upadající Asýrii a vyslal své vojenské síly v roce 616 př. Kr. do Mezopotámie, aby bojovaly proti Babylóňanům. Babylónský král Nabopolasar se spojil s médským králem Kyaxárem, který byl silnou vojenskou mocností. V roce 614 př. Kr. padlo město Aššur, v roce 612 př. Kr. město Ninive. Ještě několik let poté odolával babylónskému náporu asyrský král Aššur-uballit II. v Charránu, ten však v roce 610 př. Kr. rovněž padl do rukou Babylóňanů.⁷⁰¹ Je otázkou, do jaké míry jsou události v Judsku a Jóšijášova vláda spojeny s mezinárodními událostmi. Deuteronomistický redaktor interpretuje Jóšijášovy činy jako reakci na náboženský úpadek vlády Menašeho. Z politického hlediska obnova judské suverenity za Jóšijáše je důsledkem úpadku asyrské moci v regionu a pokračováním politiky krále Chizkijáše. Je velmi těžké určit, kdy Asýrie ztratila kontrolu nad provincií Samaří a kdy ztratila hegemonii i v Judsku. Nejranější datování podle Cogana a Tadmora spadá do roku 630 př. Kr. nebo 627 př. Kr., tedy roku Aššurbanipalovy smrti.⁷⁰²

Kniha Sofonjáš se snaží harmonizovat svůj popis Jóšijášovy doby s obrazem této doby v knize Královské. Často vynechává Jóšijášovo jméno a nebo se snaží dělit Jóšijášovu vládu na dvě fáze. V první byl Jóšijáš ještě příliš mladý na to, aby mohl vládnout, a tak historické okolnosti se udály, jak jsou popisovány v knize. V druhé fázi byl již dospělým, a mohl proto provést svoji převratnou reformu. Text prorocké knihy však neříká, že popis dobové situace odráží pouze rané období Jóšijášovy vlády.⁷⁰³

Deuteronomista hodnotí 18. rok Jóšijášovy vlády z hlediska tehdejších měřítek, kdy bylo královou hlavní povinností starat se o chrám božstev. Redaktor se snaží vykreslit Jóšijášovu zbožnost na pozadí přestavby Chrámu v Jeruzalémě.⁷⁰⁴ Král nařizuje, aby se z chrámových peněz provedla oprava Chrámu. Deuteronomista klade do centra dění krále Jóšijáše, ale protože hlavním dějem současné podoby textu bylo nalezení knihy Zákona a královo pokání, zmínka o opravě Chrámu je jen velmi stručná.⁷⁰⁵ Kniha Zákona je objevena knězem Chilkijášem, který pocházel buď z okruhu sádokových kněží nebo z kněžského kruhu v Anatótu. Mohl však také být

⁷⁰¹ Tamtéž, s. 293

⁷⁰² Tamtéž, s. 293

⁷⁰³ BEN ZVI, Josiah and the Prophetic Books: Some Observations In: GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, Tandt Clark, London, 2007, s. 48

⁷⁰⁴ Příběh opravy Chrámu je modelován buďto na starší části nebo starším podání 2Kr 12, která detailně popisuje, jak král Jóáš nařídil opravu Hospodinova domu. Podobnosti těchto pasáží ukazují na to, že obě části pocházejí z chrámového archivu v Jeruzalémě. Popis oprav v 2Kr 22 je zkrácen a jsou popsány pouze přípravy. Na rozdíl od 2Kr 12, kde je aktérem opravy kněz Jóada, ale v 2Kr 22 je aktérem král. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 293

⁷⁰⁵ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 293; 2Kr 22, 4-5

členem nové elity kněží, písařů a proroků a podporovat krále Jóšijáše a stát v pozadí jeho reform. Nejvýznamnějším stoupencem krále byla prorokyně Chulda, která odpovídá na dotaz krále.⁷⁰⁶ Historická objektivita popisu je sporná, neboť jeho autorem je představitel deuteronomistické školy a text je od samého počátku koncipován jako ideologie. Všechny události jsou tedy líčeny ve světle objevení knihy Zákona. Podání 2Pa pracuje s odlišným sledem událostí, v nichž kniha Zákona nemá centrální místo, jak je tomu v 2Kr.⁷⁰⁷ Text 2Kr 23,1-3 tvrdí, že poprvé v dějinách království celé společenství přijalo závazek smlouvy vycházející z knihy Zákona. V tomto smyslu můžeme Jóšijášovu smlouvu chápat jako nový počátek v historii Judska. Tehdy se poprvé kniha Zákona stala v dějinách Judska konstitučním základem státu.⁷⁰⁸

Jóšijášova očista od kultu plodnosti, odstranění uctívání astrálních božstev a zničení místních svatyn v Judsku a Samaří se staly opatřeními jak politického tak náboženského charakteru. Jsou částí deuteronomistického zákona, který je totožný s knihou Zákona nalezené za Jóšijáše v Chrámu.⁷⁰⁹

5.5.2 Mezinárodní politické vztahy za vlády krále Jóšijáše

Vláda krále Jóšijáše je biblickým textem. Mnohými badateli je představována jako vláda zbožného muže oddaného Hospodinovu kultu. Jeho kralování se datuje do let 640-609 př. Kr. V následující části si předložíme přístupy, které tuto jednoduchou verzi překonávají a podávají jasnější a zřetelnější pohled na Judsko v době Jóšijáše. Když se stal Jóšijáš králem Judska, nacházela se Asyrská říše v nesnadné situaci. Aššurbanipal, jehož prameny vykreslují jako mocného dobyvatele, musel potlačit vzpuru v Babylóně vedenou jeho vlastním bratrem Šamaš-šum-ukínem.⁷¹⁰ Chaldejci z Babylóna s Elamity a dalšími kmeny z Íránské vysočiny bojovali za svou nezávislost. Tento jejich pokus selhal a Babylón padl do rukou Aššurbanipala roku 648 př. Kr..⁷¹¹

⁷⁰⁶ COGAN, M., TADMOR, H., 1988, s. 295: Autoři tvrdí, že původní Chuldino proroctví bylo pozdním redaktorem přepracováno, aby dávalo klíč k Jóšijášovým reformám.

⁷⁰⁷ Tamtéž, s. 296

⁷⁰⁸ Tamtéž, s. 296: Tento počín byl prvním krokem v procesu sbírání a kodifikace právního a literárního dědictví Izraele. A Deuteronomium bylo počátek Pentateuchu.

⁷⁰⁹ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 714

⁷¹⁰ PFFEIFER, Ch., *The Divided Kingdom*, Michigan, Baker Book House Company, 1967, s. 90

⁷¹¹ Tamtéž, s. 90

Šamaš-šum-ukín spáchal sebevraždu, zatímco Aššurbanipal v roce 640 př. Kr. vpochoďoval se svou armádou do Elamu a Sús. Obyvatelé deportovaní z Babylóna a Elamu se usadili v Samaří a jiných západních provinciích, které Aššurbanipal okupoval.⁷¹² Egypt byl mnohem úspěšnější než Babylón. Kolem roku 655 př. Kr. egyptský panovník, zakladatel 26. sajské dynastie Psammetik I.,⁷¹³ odmítl platit Asýrii tribut a začal rozšiřovat svou moc na palestinská území. Toto jeho úsilí podporoval i král Lýdie, Gýgés, ne však na dlouho, ohrožován kočovnými kmeny, byl nucen požádat Aššurbanipala o pomoc. Po krátké vládě Aššurbanipalova syna Aššur-etel-ilániho získal trůn druhý Aššurbanipalův syn Sín-šar-iškun. Synové zdědili problémy svého otce, bohužel však byli ve své politice méně úspěšní. Král Sín-šar-iškun byl zabit, Asyřané se však pokusili o znovusjednocení pod Aššur-uballitem II. v Charránu. V roce 610 př. Kr. Babylónané obsadili Charrán a asyrská snaha obnovení impéria byla u konce. Poslední pokus uhájit asyrský stát selhal v roce 609 př. Kr..

Světové události za vlády krále Jóšijáše byly významné nejen pro Judu, ale i pro Izrael okupovaný Asyřany počínaje rokem 722 př. Kr.. Babylón se začal vzmáhat jako nezávislá politická síla. Musíme vzít v úvahu, že se zde jedná o začátek novobabylónské dominance a agresivní vzestup Médů a dále pak o posilující se moc Egypta. Události v Palestině souvisí s těmito změnami v mezinárodní politice. Všechny kroky krále Jóšijáše byly spojeny přímo nebo nepřímo s problémy v tehdejší světě. V této době se mohla Jóšijášovi otevírat nová nezávislá domácí i zahraniční politika. Tak i Jóšijášova reforma nemůže být vnímána jen v rámci domácí politiky. Její kořeny spočívají v událostech světové politiky a kulturní situace své doby.⁷¹⁴ Od doby

⁷¹² Na tuto událost také poukazuje text Ezdráše 4,9-10: "*Rechúm, kancléř, a Šimšaj, písař, s ostatními svými druhy, soudcové, vládní zmocněnci, správni a berní úředníci, lidé z Uruku, z Babylona, Elamci z Šúšanu a ostatní národy, které veliký a slavný Asenapar (míni se Aššurbanipal) zajal a přesídlil do měst samařských a do ostatního Zaeufrati.*"

⁷¹³ HERRMANN, S., *A History of Israel in Old testament Times*, SCM Press LTD, 1975, s. 265 Od Herodota máme záznam o králi Psammetikovi I. (664-610), který vedl dobovačnou kampaň proti Ašdódu po dobu 29 let. Herodotos nám podává informace o Skytském nájezdu proti Palestině a Sýrii. Psammetik se utkal se Skythy a donutil je ustoupit až k Aškelónu. Egypt tak čelil národům ze severu a snažil si proti nim vybudovat ochranné pásmo. Úpadek Asýrie povzbudilo faraony 26. dynastie okupovat pozice, které kontrolované Asyřané. Egypt ze svých strategických pohnutek podporoval krále Aššur-uballita proti Babylónu. Král Neko II. (610-595) následník Psammetika I. táhl na pomoc Asýrii přes palestinské území. Král Judska se proti němu postavil v roce 609 př. Kr. u Megidda, zde se biblický příběh spojuje s událostmi historie. Aššur-uballit se vzdal Babylónu a asyrské impérium, které bylo 60 let nejmočnějším impériem na Předním východě, bylo konečně poraženo. Od tohoto momentu se cítil král Neko II. správcem Sýrie a Palestiny. Do tohoto mezinárodního kontextu zasahuje Jóšijášova vláda. Také v PFFEIFER, Ch., *The Divided Kingdom*, Michigan, Baker Book House Company, 1967; A. MALAMAT, *The Last Wars of the Kingdom of Juda*, *JNES* 9/4, 1950

⁷¹⁴ HERMANN, S., *A History of Israel in Old testament Times*, SCM Press LTD, 1975, s. 263

Aššurbanipala Asyrská říše byla v úpadku, který se po Aššur-etel-ilánim a jeho bratru Sín-šar-iškunovi začal zintenzivňovat. Pro Asyrskou říši začalo být obtížné kontrolovat tak rozsáhlá území vazalských států a udržet si svou nadvládu nad nimi. Provincie se samy začaly oddělovat a bojovat za nezávislost. Král Judska se pokoušel využít úpadku Asýrie ve prospěch Judska. Podle biblického příběhu emancipace od asyrské nadvlády byla konkrétně realizována v kultické sféře. Cizí božstva, která symbolizovala přítomnost cizí moci, byla odstraněna.⁷¹⁵

V textech 2Kr také vidíme královu expanzi mimo území Judska. Jóšijáš chtěl dosáhnout realizace principů své protiasyrské politiky na území Izraele. Byl v pozici, kdy si upevnil svou moc a expandoval na sever.⁷¹⁶ Nemůžeme přesně říci, jak dalece byl král zainteresován myšlenkou na znovusjednocení Izraele a Judy. Z počátku nás text informuje o rutinní administrativě, jakou bylo zaplacení opravy Chrámu, vykonávané královskými úředníky. Dle líčení událostí k tomu dochází v souvislosti se zprávou o nalezení knihy Zákona v Chrámu. Byla přinesena králi a bylo z ní předčítáno, což přispělo k významným změnám v politice i náboženském životě Judska. Z náboženské perspektivy se jedná o akt *obnovy*, který sledujeme v náboženských dějinách Izraele od počátku, totiž opakování a aktualizování izraelských tradic. Tím, že Jóšijáš nevystupoval jako kmenový vůdce ale jako král, měl tento jeho čin jak politický, tak i kultický význam.⁷¹⁷

V osmém roce vlády krále Jóšijáše se dovídáme zvláštní informaci, jakoby dodanou do textu, aby podpořila tradici a odkaz na politicky i nábožensky úspěšné období izraelské sjednocené monarchie, “Jóšijáš začal hledat Boha svého otce Davida”.⁷¹⁸ Tato zmínka v textu 2 Pa navozuje atmosféru reformy. Asyřané nebyli proti této reformě, ani nebyli schopni reformě a územním ziskům zabránit. Jóšijáš nejen že uctíval Hospodina svého otce Davida, ale snažil se inkorporovat do Judska země původně ovládané Davidem. Reformy ustanovené ve 12. roce vlády krále Jóšijáše,

⁷¹⁵ Tamtéž, s. 265

⁷¹⁶ Tamtéž, s. 266

⁷¹⁷ HERMANN, S., 1975, s. 267

⁷¹⁸ 2Pa 34, 3

וַבְּשִׁמֹנֶה שָׁנִים לְמָלְכוֹ, וְהוּא עֹדְנוּ נֶעַר, הִחֵל, לְדַרוֹשׁ לֵאלֹהֵי דָוִד אָבִיו

“V osmém roce svého kralování, když byl ještě mladý, začal hledat Boha svého otce Davida

וּבְשִׁמְנֵים עָשְׂרֵה שָׁנָה, הִחֵל לְטַהֵר אֶת-יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם

a ve dvanáctém roce začal očišťovat Judsko a Jeruzalém

מִן-הַבָּמֹת וְהָאֲשֵׁרִים, וְהַמִּסְכֹּת

od posvátných návrší a posvátných kůlů a litéch model.”

v roce 628 př. Kr., nebyly určeny jen Judsku, ale zasáhly také Manasese, Efraima, Šimeóna a dále pak i Neftalího.⁷¹⁹

Jóšijášova moc se rozšiřovala na sever do Izraele. Reformy znamenaly negativní postoj ke starým kanaánským kultům, kultu Baala, mužského a ženského kultu plodnosti. Protože kult Hospodina byla víra izraelského lidu, náhlé odmítnutí kanaánského náboženství, které bylo v zemi běžnou praxí, mohlo být interpretováno jako obnova *izraelského nacionalismu*.⁷²⁰

5.5.3 První kroky reformem jako reakce na politické změny na Předním východě

Text 2Kr 23 je nejlépe uchovaným pramenem k historickému zkoumání Jóšijášovy reformy. Z 2Kr 23 se nic o jejím pozadí nedovídáme, protože tento text je podle Uehlingera produktem pozdní deuteronomistické redakce. V akademické debatě si mnohem větší pozornost získala centralizace kultu, neboť ji lze snadno porovnat s deuteronomistickými požadavky (Dt 12). Kultická očista je však mnohými badateli považována za pozdější redakční dodatky. Za vlády krále Jóšijáše byl Chrám jediným funkčním centrem státního náboženství a to již od doby krále Menašeho.

Jóšijášova politická situace vazala byla jiná nežli situace jeho předchůdců, Asýrie totiž byla na sklonku své moci a Jóšijáš tak nemusel čelit asyrskému diktátu. Z pohledu biblických historiků byly nejdůležitějšími úkoly Jóšijášovy politiky reorganizace a reforma oficiálního kultu, a to jak jeho vnitřních tak i vnějších aspektů. Bibličtí historici se převážně zabývají reformou kultu, často však pomíjí geopolitické souvislosti, neboť snahou reformy bylo rozšířit kultickou reformní politiku na sever.⁷²¹ Bibličtí autoři se jednoznačně orientují na „*národní kulturní revoluci*“, která měla

⁷¹⁹ THIELE, E., R., (1944): The Chronology of the Kings of Judah and Israel, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 3, no. 3, s. 137-186

⁷²⁰ PFFEIFER, Ch., *The Divided Kingdom*, Michigan, Baker Book House Company, 1967, s. 92

⁷²¹ LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 191

proniknout celou judskou společností.⁷²² Podobnosti mezi Jóšijášovou a Chizkijášovou reformou vedou k otázce, zda byla reforma vedena politickým motivem.⁷²³

Podle Oestreichera byla Jóšijášova kultická očista aktem vyhlášení nezávislosti na Asýrii. Uzavření posvátných návrší bylo dočasné opatření, jež mělo zabránit Asyřanům při jejich trestné výpravě usmířit si místního boha Hospodina. Z toho by vyplývalo, že se primárně nejednalo o akt centralizace kultu. Na druhou stranu pokud by Jóšijášova reforma byla aktem politické nezávislosti, měla být tato skutečnost reflektována v asyrských pramenech. Asýrie se stáhla z oblasti ještě před Jóšijášovými reformami, také asyrský královský kult nebyl nikdy součástí vazalských povinností Judska, a to ani v době Achaza a Menašeho.⁷²⁴

Z literární tradice se o Jóšijášově vládě dovídáme, že v **18. roce** jeho vlády byla v Chrámu, který se začal opravovat, nalezena *kniha Zákona*.⁷²⁵ Byla předčítána králi a její nařízení bylo doručeno prorokyni Chuldě, která – jak již bylo zmíněno výše - měla tlumočit její poselství.⁷²⁶ Král shromáždil starší Judska a Jeruzaléma a po přečtení knihy se rozhodl uposlechnout nařízení knihy Zákona.⁷²⁷ Začala očista kultu, a to nejprve očístou Chrámu, posléze pak se reforma rozšířila na území Judska.⁷²⁸ Byla zničena svatyně v Bét-elu a další města v Samaří.⁷²⁹ Král následoval ustanovení objevené knihy Zákona a slavení Pesachu centralizoval v Jeruzalémě.⁷³⁰

⁷²² LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 191

⁷²³ Oestreicher dělí reformu na dvě fáze a první datuje do roku 627 př.Kr. očista od asyrských kultů v Jeruzalémě a druhá fáze probíhá v roce 621 př.Kr. po celém Judsku, podpořena nalezením knihy Zákona. Kniha Zákona nebyla důvodem pro reformu, ale spíše impulsem pro její pokračování. Gressmann podpořil myšlenku Oestreichera zkoumáním asyrských pramenů a došel k závěru, že více než polovina Jóšijášových reform z 2Kr byly očístou od asyrských božstev. Jóšijášova reforma byla motivována čistě politicky, vzpourou. Gross a Freedman se snažili najít vztah mezi třemi fázemi reformy s určitými klíčovými událostmi v Asýrii – smrt Aššurbanipala, smrt Aššur-etel-ilániho a konečná fáze rozpadu Asýrie na západě. Jejich chronologie se snažila spojit Jóšijášovu reformu s klíčovými událostmi v Asýrii. Většina badatelů se kloní k Chronistické verzi několikafázové reformy nežli k deuteronomistickému pojetí, které reformu popisuje jako jednorázovou. Jepsen přijímá třífázovou reformu, ale odmítá její politickou interpretaci. Tvrdí, že Sofonjáš byl primárním impulsem pro Jóšijášovu reformu. Podle Jepsena první fáze proběhla v roce 628 př.Kr. a nebyla deuteronomistická, během této reformy byly odstraněny kanaanské a asyrské kultury z Jeruzaléma, tato fáze proběhla nezávisle na Deuteronomiu. Během druhé fáze se zrušila posvátná návrší jako důsledek objevení knihy Zákona v roce 622 př.Kr.. A během třetí fáze Jóšijáš zbořil bét-elskou svatyni.

⁷²⁴ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 297

⁷²⁵ 2Kr 22, 3-7

⁷²⁶ 2Kr 22, 8-20

⁷²⁷ 2Kr 23, 1-3

⁷²⁸ 2Kr 23, 4-14

⁷²⁹ 2Kr 23, 15-20

⁷³⁰ 2Kr 23, 21-23

Primární rozdíly v narativních textech Deuteronomisty a Chronisty se zaměřují na to, zda Jóšijášova reforma byla provedena v jednoznačně definovaných fázích Jóšijášovy vlády, tedy v jeho 8., 12. a 18. roce vlády.⁷³¹

Zpráva 2Kr obsahuje informace, že reforma se započala díky nově nalezené knize Zákona, tedy poté, co byla čtena její nařízení a požadavky. Motivem byla králova touha realizovat její požadavky. Zpráva v 2Pa zaznamenává, že Jóšijáš zavedl reformu ve 12. roce, což je 6 let před objevením knihy Zákona. V tomto roce podle zprávy 2Pa začala kultická očista Judska a Jeruzaléma. Text 2Pa pokračuje a doplňuje příběh z 2Kr, který hovoří o nalezení knihy Zákona v 18. roce vlády krále Jóšijáše. Materiál v knize 2 Pa je více tendenční než materiál z 2Kr. Shrnuje například, že král, tolik dobrý jako Jóšijáš, musí být zbožný (2Pa 34, 3a) a musí nutně zavést reformu (2Pa 34, 3b) před svým 26. rokem vlády. Text poukazuje na hledání knihy Zákona jako na odměnu za královu reformní aktivitu.⁷³² Tyto dvě zprávy se v chronologii událostí liší. Kniha Zákona má mnohem větší význam v knize Královské než v knize Paralipomenon. Otázka pro oba texty tedy zní, jak přesně přispěla kniha Zákona k reformě.⁷³³

Skutečným motivem reformy, jak čteme v díle Theodora Oestreichera, byla Jóšijášova touha dosáhnout nezávislosti na asyrské nadvládě.⁷³⁴ První příležitostí pro provedení reformy byla událost smrti krále Aššurbanipala a následné změny na asyrském trůně. Rok 627 př. Kr. byl tedy rozhodující pro realizaci Jóšijášových politických záměrů. 2Pa nás informuje, že právě ve 12. roce své vlády král Jóšijáš začal uskutečňovat reformu (2Pa 34,3-7), tedy v roce 627 př. Kr. započal reformu v Jeruzalémě. Zmatky v Ninive mu daly příležitost, aby pokračoval v uskutečňování reformy po celém Judsku. Během roku 622 př. Kr. byla nalezena kniha Zákona, což ucelilo a podpořilo reformu. Jóšijášova reforma motivovaná politicky byla zavedena ve dvou odlišných fázích, oddělených od sebe šesti lety.⁷³⁵ Schéma z 2Pa redukovalo roli knihy Zákona v reformě na minimum, protože významná část reformy se uskutečňovala ještě před jejím nalezením. Pokud sledujeme výsledky bádání, reforma prováděná Jóšijášem proběhla před rokem 622 př. Kr. a jejím motivem byla zahraniční politika.

⁷³¹ TORREY, C.C., The Chronicler as Editor and as Independent Narrator, *AJSL* 25/2, 1909

⁷³² MILLER, M., HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London 1986, s. 393

⁷³³ NICHOLSON, E., W., *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, s. 8

⁷³⁴ OESTREICHER, T., *Das Deuteronomische Grundgesetz*, BFChTh 27/4, Gutersloh, 1923

⁷³⁵ NICHOLSON, E., W., *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, s. 10

Z toho vyplývá, že pod vlivem nacionalismu došlo k odstranění symbolů asyrského kultu v Chrámu a zničení ostatních pohanských kultů. Je pravděpodobné, že Jóšijáš chtěl obnovit politiku svého předchůdce Chizkijáše, tedy znovu obnovit hranice celého izraelského státu. Před rokem 621 př. Kr. mohl upevňovat pozice svého vlastního království, dokonce se mohl snažit expandovat na sever. Druhá fáze reformy následovala po objevení knihy Zákona. Hlavní cíl této fáze reformy byl zaměřen na očistu Hospodinova kultu. Jóšijáš rušil posvátná návrší na území Judska a soustředil kněžstvo do Jeruzaléma. Tato druhá fáze reformy začala oslavou obnovené smlouvy na základě nalezené knihy Zákona.

<p>2Par 34-35 prezentuje následující události:</p>	<p>2Kr prezentuje následující události:</p>
<p>Jóšijáš se stává králem v 8mi letech (2Pa 34, 1)</p> <p>בן-שמונה שנים, י' אשׁיהו במלכו</p>	<p>Jóšijáš začíná kralovat ve svých 8 letech (2Kr 22,1)</p> <p>בן-שׁמנה שנה, י' אשׁיהו במלכו</p>
<p>V jeho 8. roce vlády 631 př. Kr. začal Jóšijáš hledat Hospodina (2Par 34,3a)</p> <p>ובשׁמונה שנים למלכו, והוא עוֹדְנוּ נֵעַר</p> <p>החל, לקרושׁ לאל־הי דָוִד אָבִיו</p>	
<p>V jeho 12. roce vlády 627 př. Kr. započal s očistou kultu v Judsku a Jeruzalémě, dokonce tuto očistu rozšířil na kmeny Manases, Efraim, Neftali a Šimeon (2Par 34,3b-7)</p> <p>ובשׁתים עשרה שנה, החל לטהר</p> <p>את-יהודה וירושלם.</p> <p>מן-הבמות והאשרים, והפסלים והמסכות</p>	

<p>ובערי מנשה ואפרים ושמעון, ועד-נפתלי</p>	
<p>V 18. roce jeho vlády 622 př. Kr. byla nalezena kniha Zákona (2Par 34, 8-18)</p> <p>ובשנת שמונה עשרה למלכו -ויגד שפן הסופר, למלך לאמר ספר נתן לי, חלקיהו הכהן</p>	<p>V 18. roce jeho vlády 622 př. Kr. začíná rekonstrukce Chrámu (2Kr 22, 3-7)</p> <p>ויהי, בשמנה עשרה שנה, למלך, י'אשיהו שלח המלך את-שפן בית יהנה</p>
	<p>V témže roce 622 př. Kr. je nalezena kniha Zákona (2Kr 22, 8)</p> <p>ויאמר חלקיהו הכהן הגדול, על-שפן הספר ספר התורה מצאתי</p>
<p>Kniha byla čtena králi (2Pa 34,19)</p> <p>ויהי בשמ'ע המלך, את דברי התורה</p>	<p>Kniha je čtena králi (2 Kr 22,10)</p> <p>ויקראהו שפן, לפני המלך</p>
<p>Chulda prorokovala (2Par 34, 22-28)</p> <p>וילך חלקיהו ואשר המלך, אל-חלדה הנביאה</p>	<p>Královi služebníci jsou posláni k prorokyni Chuldě (2Kr 22, 12-20)</p> <p>וילך חלקיהו הכהן ואחיקם ועכבור ושפן ועשיה, אל-חלדה הנביאה</p>
<p>Král shromáždil starší Judska a Jeruzaléma a rozhodl se poslouchat nařízení (2Par 34,29-33)</p> <p>וישלח, המלך; ויאסף, את-קל-זקני</p>	<p>Shromáždění starších lidu u krále a uzavření smlouvy s Hospodinem (2Kr 23, 1-3)</p> <p>וישלח, המלך; ויאסף אליו, קל-זקני</p>
<p>Zavedl Pesach a ustanovil kněží (2Par 35,1-19)</p> <p>ויעש י'אשיהו בירושלים, פסח, ליהנה</p>	<p>V témže roce 622 př. Kr. ustanovení Pesachu v Jeruzalémě (2Kr 23, 21-23)</p> <p>ויצו המלך, את-קל-העם לאמר עשו פסח, ליהנה אל'היכם</p>
<p>Umírá u Megidda v roce 609 př. Kr. (2Pa 35, 20-24)</p> <p>ויעבירהו עבדיו מן-המרכבה וירפיבהו על רכב המשנה אשר-לו ויוליכהו ירושלים, וימת ויקבר בקברות אב'תיו</p>	<p>Střet s faraónem Nekem II. u Megidda a Jóšijášova smrt v roce 609 př. Kr. (2Kr 23, 29-30)</p> <p>וימיתהו במגדו, פרא'תו א'תו</p>

Jednotlivé fáze reformy

Z pramene 2 Královské můžeme události Jóšijášovy vlády a reformu shrnout do následujícího schématu:

První fáze reformy byla výsledkem hnutí za nezávislost a národní sebeuvědomění	630-621 př. Kr. odstranění asyrských a cizích kultů z Jeruzaléma a Judska	2Kr 23, 4-5. 11-13
Druhá fáze reformy se začala realizovat na základě objevení knihy Zákona	621 a dále: objevení knihy Zákona v Chrámu	2Kr 23, 1-3. 8a. 9.10.15
Třetí fáze reformy expandovala mimo město Jeruzalém a hranice Judy		2Kr 23, 8. 15-20

5.5.3.1 Obnova Chrámu

Tradice obnovy smlouvy byla zachována díky slavení velkých svátků a byla uchována skupinou *am ha-arec*. Ta stála v opozici vůči dynastii Achaba - stála v opozici vůči politickým absolutistickým ambicím a náboženskému synkretismu Achabovy dynastie. Její politickou koncepcí bylo uchovat vliv profesionální armády a královských kruhů v Jeruzalémě, které by určovaly vládní politiku království. Skupina *am ha-arec* dosadila Jóšijáše na trůn. Její vliv byl patrný i při ustanovení

Jóachaze na trůn. Svou reformou a tradicí Jóšijáš pokračoval v tradici smlouvy, což by vysvětlovalo dvojí aspekt jeho reformy:

- **politické sjednocení a protiasyrská politika**
- **reforma a konsolidace náboženských poměrů**

S úpadkem Asýrie přišel čas pro politický počín reforem, neboť status Judska se od Chizkijášovy doby rovnal postavení provincie. Náboženská část reforem se tak zdála být nevyhnutelná proto, aby se vytvořilo národní vědomí.⁷³⁶

Před smrtí Aššurbanipala nemohla reforma zasahovat mimo území Judska. Změna nastala od jeho smrti, kdy se Jóšijáš začal považovat za správce teritoria Izraele, což vycházelo z jeho vazalského postavení. Ambicí loajálního a věrného Davidovce bylo přivést celý Izrael pod vládu Hospodina. První kroky obnovy Hospodinovy země byly provedeny v Judsku a Jeruzalémě, které měl Jóšijáš pod kontrolou.⁷³⁷

Očista Chrámu⁷³⁸, která proběhla v první fázi reformy, byla pro další kroky důležitým faktorem. Následovala očista svatých v Judsku včetně dalších regionů, které byly odebrány Chizkijášovi králem Sinacheribem. Nyní byly opět připojeny k Judsku právě v době, kdy byla Asýrie příliš slabá a nemohla vojensky zasáhnout. Tato fáze byla spojována s nalezením knihy Zákona, ani to však nevyvolalo vojenskou reakci Asýrie. Rekonstrukce Chrámu byla podle Chronisty nutná, protože za vlády Menašeho a Amóna Chrám značně upadal. Podobný program se započal i za krále Achaza, kdy král zahájil přestavbu Chrámu, podobně jako David započal s plány pro jeho stavbu. Král poslal tři nejvyšší úředníky, aby vyjednali s náboženskými autoritami fondy pro přestavbu Chrámu.⁷³⁹ Chronista nás informuje o levitech, kteří shromáždili prostředky z Manasese, Efrajima, území Benjamina, Judska a od občanů

⁷³⁶ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 722

⁷³⁷ MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965, s. 206

⁷³⁸ 2Kr 22, 4-6

עֲלֵה, אֶל-חִזְקִיָּאֵהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, וַיִּתֵּם אֶת-הַכֶּסֶף
"Zajdi k veleknězi Chilkijášovi, ať zváží stříbro

הַמִּזְבֵּחַ בַּיִת יְהוָה

přinesené do Hospodinova domu..."

וַיִּתְּנֵהוּ (וַיִּתְּנֵהוּ), עַל-יַד עֲשֵׂי הַמְּלָאכָה

„Ať ho dají do rukou dílovedoucích,

הַמְּקַדְּדִים, בְּבֵית (בַּיִת) יְהוָה

ustanovených nad domem Hospodinovým

וַיִּתְּנֵהוּ אִתּוֹ, לְעֵשֵׂי הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה, לְתִמְקָה, כְּדָבַר הַבְּרִית

a ti, ať ho dají těm, kdo dělají práci na Hospodinově domě, na opravu poškození domu."

⁷³⁹ MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965, s. 206

Jeruzaléma. Tito levité byli spojeni s Jóšijášovým programem očisty Chrámu a stali se hlavními dohlížitelé nad rekonstrukčními pracemi.⁷⁴⁰

5.5.3.2 Kniha Zákona - סֵפֶר הַתּוֹרָה

V 18. roce Jóšijášovy vlády, tedy roku 622 př. Kr., zaznamenáváme nejdůležitější éru izraelských dějin. Levité měli za úkol shromáždit finance z celé země a předat je Chilkijášovi. Z nich se měl nakoupit stavební materiál. Když se prováděla obnova a očista Chrámu od pohanských kultů, byla nalezena kniha Zákona, „*kniha Tóry*“ סֵפֶר הַתּוֹרָה.⁷⁴¹

Další označení použité na nalezenou knihu je z 2Kr 23, 2 סֵפֶר הַבְּרִית *kniha smlouvy*. Když Jóšijáš uslyšel slova Zákona, byl usvědčen z nedbalosti k nim. Chilkijáš a ostatní byli vysláni k prorokyni Chuldě, aby porozuměli všem nařízením, které kniha Zákona vyhlášovala. Chulda vyslovila proroctví, jež hovořilo o postižení celé země z důvodu modlářství. Když král tuto zprávu uslyšel, shromáždil muže, starší z lidu, obyvatele Judska a Jeruzaléma a četl všechna slova smlouvy. Po obnovení smlouvy se Jóšijáš rozhodl ze svého království odstranit všechny stopy modlářství. Zbořil všechna posvátná návrší a pohanské kněžstvo sesadil. Oltář, který Jarobeám postavil v Bét-elu, zbořil společně s později postavenými oltáři v Samaří.⁷⁴²

Kniha hrála v králových rukou důležitou roli. Je možné, že ji znal již dříve. Sloužila k intenci centralizace Hospodinova kultu v Jeruzalémě. Myšlenka spojeného Izraele přiměla krále rozšířit svůj vliv na sever do Izraele. Jóšijáš usiloval o

⁷⁴⁰ MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965, s. 207; BERRY, G., R., *The Code Found in the Temple*, *JBL* 39, 1920, s. 44-50; FREED, A., *The Code Spoken of in 2 Ki 22-23*, *JBL* 40, 1921, s. 76-80

⁷⁴¹ MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965, s. 93;

2Pa 34,14 את-סֵפֶר תּוֹרַת-יְהוָה כִּי-מ' שָׁה

⁷⁴² Tamtéž, s. 93

sjednocení celé země pod jedním kultem. Toto jsou prvky Jóšijášovy základní koncepce, „král Jeruzaléma přichází jako ochránce tradic“.⁷⁴³

Na druhé straně jsou tu badatelé jako M. Miller, který tvrdí, že kniha Deuteronomia ve své současné podobě nemohla být oním dokumentem nalezeným v Chrámu. Deuteronomium jistě procházelo několika stupni sbírek a bylo sepsáno až ve světle babylónského exilu.⁷⁴⁴ Nejranější korpus Deuteronomia mohl být sepsán, aby podpořil Chizkijášův reformní program, také mohl být sepsán v důsledku Jóšijášova programu. Tento raný korpus by se skládal z materiálu nalezeného v Dt 12-26, v němž není zmíněn Mojžíš a v němž se termín smlouva objevuje pouze jednou, a to v Dt 17, 2. Tato část by mohla pocházet z poslední třetiny 8. století př. Kr. a počátku 7. století př. Kr.. Druhý stupeň knihy Deuteronomium by byl rozšířením původního korpusu radikální jahvistickou a protiasyrskou ideologií během vlády krále Menašeho nebo v raném období krále Jóšijáše, což je primárně reflektováno v Dt 4, 44-11,32 a v Dt 28, 1-35 a 38-68.

Skupina, která dala materiál dohromady, byla spojena jak s královským dvorem tak i s Chrámem.⁷⁴⁵ V Dt máme několik náznaků, že tyto zákony se prováděly v Judsku už v 7. století př. Kr.. Dt text vyžaduje, aby byl Hospodin jediným pravým vládcem nad lidem a vytěsnil jakéhokoliv jiného vládce. Kniha Dt nebyla utvořena jen jako náboženský dokument, ale také jako dokument politické nezávislosti.⁷⁴⁶ Asyrskou politickou dominanci a náboženský vliv nacházíme už v základech Dt formulací. Okolo roku 622 př. Kr. musela být asyrská přítomnost v Palestině minimální, tento prostor však brzy zaplnili Egyptané. Protiasyrské náboženské reformy tak mohly být přeneseny i na Egypt a měly směřovat k politické autonomii Judska.⁷⁴⁷ Redaktoři materiálu v 2Kr byli zcela pod vlivem náboženského

⁷⁴³ MYERS, J., M., 1965, s. 268; BERRY, G., R., The Code Found in the Temple, *JBL* 39, 1920, s. 44-50; FREED, A., The Code Spoken of in 2 Ki 22-23, *JBL* 40, 1921, s. 76-80

⁷⁴⁴ Dt 28, 36-37 „Hospodin od tebe odvede i tvého krále, jehož nad sebou ustanoviš, k pronárodu, který jsi neznal ty ani tvoji otcové. Tam budeš sloužit jiným bohům, dřevu a kameni. Budeš předmětem úděsu, pořekadel a posměchu mezi všemi národy, kam tě Hospodin odvede.“

⁷⁴⁵ MILLER, M., HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London 1986, s. 395

⁷⁴⁶ MILLER, M.; HAYES, J., H., 1986, s. 396; HYATT, J.P., Jeremiah and Deuteronomy, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 1, no. 2, 1942, s. 159

⁷⁴⁷ MILLER, M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London 1986, s. 397

konceptu centralizace kultu v Jeruzalémě, která se objevila už za vlády krále Chizkijáše.⁷⁴⁸ Jóšijáš nařídil dodržování svátku Pesach a požadoval, aby se praktikoval v Jeruzalémě.⁷⁴⁹

Podle Graye nalezená kniha Zákona obsahovala Dt 4, 49; 6, 1-8, 20; 10, 12-11, 25.⁷⁵⁰ Abychom správně zhodnotili Jóšijášovy reformy, je důležité datovat původní korpus Deuteronomia. Není také vyloučeno, že ke sbírce a revizi izraelských tradic dala podnět Chizkijášova reforma, z čehož mohla vzniknout i tato kniha Zákona. Původní Deuteronomium, tedy kniha Jóšijášovy reformy, mohla pocházet z období rané monarchie, dokonce z období Soudců.⁷⁵¹ Podle tohoto textu nešlo o dědičnou monarchii, ale o ustanovení krále podle Boží volby. Tato sbírka byla upravena podle potřeb centralizace kultu za Chizkijáše a Jóšijáše.⁷⁵² Podle Buddeho nalezená kniha Zákona neměla povahu právního nařízení, ale byla pouhým programem, který se cele neuskutečnil. Kniha Zákona neměla nikdy platnost vyhlášeného zákona, využil se tedy zákon ze severu, aby se potlačily svatyně v Judsku, protože judský zákon tuto praxi neumožňoval. Místní svatyně plnily sociální funkci a spoluvytvářely identitu jednotlivých klanů. Tato kultická místa byla posvátná, protože byla místem, kde byli pohřbeni významní svědkové.⁷⁵³ Aby Jóšijáš tuto kontinuitu místních svatyní přerušil, potřeboval Boží nařízení ve formě Zákona pocházejícího z období staré kmenové amfiktyonie. Část severoizraelské tradice tak získala v Judsku statut Božího zákona. Aby tento zákon získal plnou právní sílu, bylo jej třeba aplikovat v celém kontextu tradice. Proto se ustanovilo slavení Pesachu v Jeruzalémě, a proto proběhl obřad obnovy smlouvy. Slavení Pesachu mělo sloužit jako náhrada za ztrátu hodování v lokálních svatyních. Tak měla být uchována klanová identita.⁷⁵⁴

⁷⁴⁸ MILLER, M.; HAYES, J., H., 1986, s. 399

⁷⁴⁹ Dt 16, 1-8

⁷⁵⁰ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 716 Kniha Zákona se četla veřejně a to dvakrát v ten samý den (2Kr 22, 8-10), ale není pravděpodobné, že by šlo o celek kanonické knihy Deuteronomium. Kniha Zákona je právní částí kanonické knihy Deuteronomium bez prvních jedenácti a posledních tří nebo čtyř kapitol a bez závěrečné Mojžíšovy písně a kap. 27 je také vynechána. Kniha Zákona tedy obsahuje kap.12-26 a kap. 28. (2Kr 22, 11-13). I když úvodní část Dt 1-11 by měla být vynechána z jádra knihy Zákona nalezené za Jóšijáše. Podobný historický úvod jako Dt 1-11 byl pravděpodobně částí nalezené knihy Zákona za Jóšijáše.⁷⁵⁰

⁷⁵¹ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 717

⁷⁵² Tamtéž, s. 717-718

⁷⁵³ Tamtéž, s. 718

⁷⁵⁴ GRAY, J., 1964, s. 718

Kniha Zákona nalezená v roce 622 př. Kr. mohla být politickým programem sjednocení Izraele a Judska, ale mohlo k němu dojít až po pádu Ninive v roce 612 př. Kr., protože do té doby byl Izrael provincií Asýrie a Jóšijáš se nemohl vměšovat do politických záležitostí Izraele.⁷⁵⁵

Důležitým faktorem pro Jóšijášovu reformu bylo vytvořit z královské svatyně centrální svatyni a z královské kaple celonárodní Chrám. Jóšijáš v tomto ohledu sledoval politiku svého předchůdce Chizkijáše, která zůstala ještě v živé paměti.⁷⁵⁶

5.5.3.3 Problematické Chuldino proroctví

Pasáže 2Kr a 2Pa týkající se dotazování králových úředníků prorokyně Chuldy jsou v příběhu o Jóšijášovi z historické a literární stránky celkem nejasné. Proroctví v příběhu dokresluje ideologický záměr autorů textů vykreslit krále jako člověka poslušného Hospodinova slova a nařízení Zákona. Mohlo se jednat o záměr autora, který chtěl podat kontrast Jóšijáše věrného Hospodinovým autoritám a modloslužebníka Menašeho. Zatímco se král Menaše dotazuje věstců, zaklínačů a jiných zakázaných médií, král Jóšijáš posílá své úředníky k prorokyni Chuldě. J.M. Mayers říká, že proroctví Chuldy se tradovalo ve své původní podobě bez ohledu na to, jaká pak byla skutečná historická realita. Proroctví týkající se Jóšijášovy pokojné smrti se totiž nenaplnilo.⁷⁵⁷ Odpovědí na Chuldino proroctví bylo svolání představitelů lidu, po němž následoval obřad *obnovy smlouvy* s Hospodinem.

Proroctví Chuldy je typickou deuteronomistickou řečí, jejíž hlavní intencí je odmítnutí Jóšijášovy prosby. Jóšijášovo uznání autority knihy Zákona a jeho pokání před Hospodinem se setkávají s verdiktem, který „je konečný a který nemůže být změněn“. Část proroctví, hovořící o tom, že Jóšijáš nezakusí zkázu Jeruzaléma a Judska, byla naplněna. Chuldino proroctví nesděljuje, co má Jóšijáš činit, a ani od něj nic nevyžaduje. Z proroctví vyplývá, že jakékoli kroky krále Jóšijáše jsou naprosto zbytečné, proto je překvapivá reakce Jóšijáše, který shromáždí lid, uzavírá smlouvu

⁷⁵⁵ GRAY, J., 1964, s. 719

⁷⁵⁶ GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 720

⁷⁵⁷ 2Pa 35, 23

s Hospodinem a podnikl důkladnou reformu nebyvalou v dějinách Izraele, která je z perspektivy Chuldy naprosto zbytečná.⁷⁵⁸

Prorokyně Chulda je v textu detailně představena. Je uvedeno její vlastní jméno, titul, jméno manžela, jeho rodokmen, zachycující tři generace, titul a místo sídla. Toto místo je velmi přesně lokalizováno.⁷⁵⁹ Jména v rodokmenech se liší ve dvou paralelních verzích. Jméno *Harhas* může ukazovat na člověka neizraelského původu. Titul *strážce rouch* se vyskytuje pouze jednou v 2Kr 10,22.⁷⁶⁰

5.5.3.4 Obřad obnovy smlouvy

V obřadu obnovy smlouvy vystupuje král jako reprezentant lidu a Judska, uzavírající smlouvu s Hospodinem. Poté následuje slavnostní přísaha lidu. Obřad obnovy smlouvy byl svým charakterem kultický. Skládal se z procesí do Chrámu, čtení smlouvy a slavnostní přísahy krále za přítomnosti lidu. Uzavření smlouvy se vztahovalo na celý Izrael. V příběhu Jósijáše následuje po uzavření smlouvy důkladná očista Chrámu a zničení kultických pohanských míst a svatých v Judsku.

וַיִּשְׁלַח, הַמֶּלֶךְ; וַיֵּאסְפוּ אֵלָיו, כָּל-זִקְנֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם.

“A poslal král a hromáždili se k němu všichni starší Judska a Jeruzaléma.”⁷⁶¹

Král jako reprezentant lidu vstupuje do Hospodinova domu:

וַיַּעַל הַמֶּלֶךְ בֵּית-יְהוָה וְכָל-אִישׁ יְהוּדָה וְכָל-יִשְׂרָאֵל וִירוּשָׁלַם. אִתּוֹ

“A vstoupil král do domu Hospodinova a s ním každý Judejec a každý z Jeruzaléma.”⁷⁶²

וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵיהֶם, אֶת-כָּל-דְּבָרֵי סֵפֶר הַבְּרִית, הַנִּמְצָא, בְּבֵית יְהוָה

“a četl jim všechna slova té knihy smlouvy nalezené v domě Hospodinově.”

Král provedl obřad uzavření smlouvy v Chrámu před všemi shromážděnými.

⁷⁵⁸ JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993, s. 1033 Část proroctví mohlo nahradit jeho původní znění.

⁷⁵⁹ Sf 1,10

⁷⁶⁰ JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993, s. 1035

⁷⁶¹ 2Kr 23, 1

⁷⁶² 2Kr 23, 2

וַיַּעַמְד הַמֶּלֶךְ עַל-הָעַמּוּד וַיִּכְרֹת אֶת-הַבְּרִית לִפְנֵי יְהוָה

“A stál král u sloupu a uzavřel smlouvu před Hospodinem.”⁷⁶³

Také ostatní vstupují do smlouvy.

וַיַּעַמְד כָּל-הָעָם, בְּבְרִית

“A všechem lid vstoupil do smlouvy.”⁷⁶⁴

Následovala očista Chrámu.

וַיִּצַו הַמֶּלֶךְ אֶת-חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת-כָּל-הַגִּי הַמְּשָׁנָה

“A přikázal král Chilkijášovi veleknězi a kněžím druhým v pořadí

וְאֶת-שֵׁשׁ מְרֵי הַסֵּף, לְהוֹצִיא מֵהֵיכַל יְהוָה

a strážcům prahu, aby vynesli z Hospodinova chrámu

אֵת כָּל-הַכֵּלִים הָעֲשׂוּיִם לַבַּעַל וְלְאֲשֵׁרָה וְלֹכַל צָבָא הַשָּׁמַיִם

všechny předměty učiněné pro Baala a Ašeru a pro celý nebeský zástup.”⁷⁶⁵

5.5.3.5 Slavení Pesachu

Jóšijášova slavnost Pesachu v Deuteronomistovi je prezentována jako nejvýznamnější událost, „*Protože Pascha nebyla slavena od dob Soudců ...*“⁷⁶⁶ Chronista uvádí, že Jóšijášovu Pesachu předcházela Pesach slavený za krále Chizkijáše, který se lišil jen v nepatrných detailech. Chronista věnuje tomuto tématu dlouhý odstavec, který vyjadřuje jasný literární a teologický záměr. Chizkijášovo slavení Pesachu je popisováno jako spontánní. Jehož hlavním účelem bylo poskytnout nábožensko-kultický rámec pro integraci lidu ze severu do jeruzalémského kultu. Jóšijášovo slavení Pesachu mělo mít trvalý instituční charakter. Mělo se zakládat na solidní administrativě a organizaci. Role aktérů byly jasně rozděleny a celému podniku byl dán právní základ. Ustanovením centralizovaného Pesachu jako trvalé instituce Jóšijáš čelil několika problémům. V rámci centralizovaného chrámového kultu byly jednoznačně určené role pro

⁷⁶³ 2Kr 23, 3

⁷⁶⁴ 2Kr 23, 3

⁷⁶⁵ 2Kr 23, 4

⁷⁶⁶ 2Kr 23, 22

slavení Pesachu a obětování. Role kněží byla jasně definovaná a výlučná. Předsedali obětem u oltáře, dohlíželi na chod Chrámu, ve svých úkolech byli nezastupitelní. Jasně byly definovány také role zpěváků a strážců prahu. Skupinou s nejméně jasnou pozicí byli levité. Ti tvořili sbor zprostředkovatelů mezi kultem a lidem. Byli jak učitelé Izraele, tak svatí Hospodinu. Požadovalo se od nich, aby sloužili jemu a lidu Izraele. Kromě aktů, jež byly výlučně v kompetenci kněží, byly úkony spojené s Pesachem přeneseny na levity. Týká se to porážky zvířete, stažení kůže, zbavení krve, odstranění tuku, opékání paschální oběti a její distribuce mezi lid. Dalším problémem bylo dát novému uspořádání právní základ. Řešení by plynulo z 2Pa 35, 3, tedy podle principů knihy Numeri, popisující levity jako prostředníky mezi Hospodinem a lidem. Jóšijáš vycházel z Davidova precedentu, který ukončil roli levitů jako nosičů archy smlouvy (1Pa 23, 26).⁷⁶⁷ Podle Chronisty Jóšijáš zajistil vše nezbytné pro slavení Pesachu, především zvířata, Chrám a jeho personál. Podle podání 2Kr 23, 21 každý obětoval sám, nikoliv v provincii, ale v Jeruzalémě. To v praxi znamenalo, že představitel rodiny obětoval sám nikoliv levité. Každý si musel sám zajistit obětní zvíře. Přípravy byly rozděleny do dvou částí – první byla organizace personálu, druhou shromáždění obětních zvířat. Organizace kněžstva zahrnovalo dvě nerovnoprávné skupiny - kněží a levity. Role levitů je prezentována jako novinka, je tedy chápána jako určitá definice. Vzniká tu nová skupina levitů-učitelů, vznikající postupně tím, že prostředkovala učení Tóry. Jejich role a pozice je dosvědčena z Neh 8,1; Neh 9,11-12. Dodaná zvířata byla rozdělena do dvou skupin - beránci a kůzlata pro pesachovou oběť, dobytek pro svaté oběti.⁷⁶⁸ Pesachová oběť obsahovala i obětování většího skotu.

V příběhu jsou zmíněni tři představitelé Hospodinova domu - Chilkiáš, Zekarjáš a Jechiel. Jsou označeni jako *בְּיַת הַאֱלֹהִים*. Zatímco představitelé levitů jsou označeni jako *שָׂרֵי הַלְוִיִּם*. Termín *בְּיַת* je velmi často užívaný v Chronistovi, kde označuje i krále 1Pa 11, 2. Je také titulem pro úředníka nebo představitele, vyskytuje se i mezi kněžími a označuje funkci nejvyššího kněze 1Pa 9, 20.

⁷⁶⁷ JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993, s. 1046

⁷⁶⁸ 37 600 kusů dobytka pro paschální oběti a 3800 většího dobytka. In: JAPHET, S., 1993, s. 1050

Verše 7-9 vyjadřují demokratizační prvek, který je charakteristický pro Chronistovo líčení. I když král zaujímá ústřední místo v oslavě, není sám, kdo poskytuje zvířata pro obětování. Vedle Jóšijáše to byli tři představitelé kněžských řádů, kteří poskytovali zvířata za kněžstvo, král však poskytoval zvířata pro své vlastní úředníky. Král, tři kněží a šest levitů tvořili skupinu, která byla podporována mnohem větší skupinou úředníků. Porážení zvířat se dělo rukama laiků, poté přicházeli na scénu kněží, kteří kropili krví. Role levitů začala stahováním kůže. Není vyloučeno a z textu by také vyplynulo, že role levitů v oběti začíná již porážením dobytka. Součástí oběti bylo odstraňování tuku. Obsahem jsou dva druhy oběti - oběť pesachová a oběť svatá. Rozdíl je také ve způsobu jejich přípravy. Pro Pesach je to opékání, pro svaté oběti vaření v hrncích, kotlích a na pánvi. Další fází levitské funkce byla příprava Pesachu pro kněžstvo. Zpěváci a strážci prahu se sami věnovali svým povinnostem. Podle Davidova příkazu jsou zpěváci Asafovci a odkazují na doby, kdy David ustanovil zpěv v Chrámu.

5.5.4 Jóšijáš jako suverénní správce Judska a jeho další kroky v náboženské očištění země

Jóšijášův politický záměr reformy vyplývá také z toho, že odstraňování pohanských kultů bylo pomalé a bylo prováděno s velkou opatrností a ohledem na politickou situaci.⁷⁶⁹ Nejprve byly odstraněny kultické předměty, poté byly zrušeny astrální kulty i s jejich kněžími. Když byl odstraněn kult Ašery, byl Chrám očištěn od asyrských bohů. Dále Jóšijáš znesvětil místní svatyně v Judsku a okolí Jeruzaléma a shromáždil jejich kněze do města, aby tak asyrská armáda nepoužila tato kulturní⁷⁷⁰ centra a nezískala tak kontrolu nad božstvem země a nepřesvědčila ho, aby bojovalo proti Judsku.⁷⁷¹ Odstraněn byl i kult Šamaše, jemuž byly zasvěceny budovy na nádvoří Chrámu.⁷⁷² Jeho reforma byla dokončena, když byly odstraněny

⁷⁶⁹ 2K 23, 4-5

⁷⁷⁰ 2Kr 17, 30-31

⁷⁷¹ McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 2

⁷⁷² 2K 23, 11

poslední oltáře z Chrámu a znesvěcena poslední kultická centra v zemi. V 18. roce vlády mohl Jóšijáš vyhlásit nezávislost na Asýrii. Podle Oestreichera bylo Judsko zavázáno akceptovat kultu jako znak vazalského statutu.

Jóšijášovy snahy emancipovat se od Asýrie a Dt reforma měly dva záměry, které je nutné rozlišovat. Oba se vyvíjely zároveň, nesly své důsledky do budoucna a také se navzájem doplňovaly. Musíme pochopit realizaci Jóšijášových snah v podobném recipročním vztahu. Jeho emancipační snahy přichází již na počátku jeho vlády a objevení knihy Zákona v polovině jeho vlády, což zapadá do kontextu jeho státního aparátu, který prošel jistými změnami. Program Dt podporoval kultickou reformu ve státě, podporoval také královskou politiku proti Izraeli. Po Jóšijášově smrti a pádu Asýrie dílo reformy ztratilo svůj protiasyrský impuls, přesto že zde byla jiná velmoc, reforma ztratila svoji intenci. Vznikly nové vnitrostátní situace. Pouze proroci Jeremjáš a Ezechiel se stali pokračovateli Jóšijášovy reformy. I když je z biblického textu patrné, že autoři pramenů náboženský motiv Jóšijášovy reformy předpokládali, je stejně tak pravděpodobné, ba dokonce i možné, že se reforma prvotně profilovala jako politický emancipační záměr. Vzájemné působení politických a kulticko-náboženských motivů Jóšijášovy politiky hrálo roli pro pozdější interpretace tohoto období izraelských dějin, jak ostatně je patrné z pramenů Chronisty. Tato etapa dějin starověkého Izraele vytvořila měřítko pro hodnocení kvalit mravních i kultických jednotlivých panovníků Judska a Izraele.

5.5.4.1 Odstranění pohanských kultů

Podání o reformě začíná ve verši 4., a to královým příkazem očistit Chrám. Nejvyšší kněz Chilkiáš stál v čele Chrámu a chrámových kněží. V text jsou zmíněni kněží druhého řádu,⁷⁷³ kteří sloužili pod dohledem nejvyššího kněze a „strážci

⁷⁷³ 2Kr 23, 4

וַיִּצַו הַמֶּלֶךְ אֶת-חִילְקִיָּאֵשׁ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת-כָּבִי הַמְּשֻׁבָּה
„A přikázal král veleknězi Chilkiášovi a kněžím druhého řádu...“

prahu⁷⁷⁴, jejichž služba zajišťovala svatost Chrámu a jeho nádvoří. Proces očisty začal odstraněním předmětů, které byly zasvěceny pohanským božstvům Baalovi, Ašeře a nebeskému zástupu. Asyřané nenařizovali vazalům uctívání svých božstev, ale vazalský statut napadal Hospodinovu moc ochrany Judska.⁷⁷⁵ Z tohoto důvodu se můžeme tedy domnívat, že do Chrámu pronikly praktiky cizích kultů. Tato božstva a praktiky reprezentovaly lidovou zbožnost za hradbami Jeruzaléma. Spálení těchto předmětů na Kidrónském poli připomíná Mojžíšovo zničení zlatého telete u hory Sínaj. Tento popel byl odnesen až do Bét-elu, což ukazuje na Jóšijášovo znesvěcení bét-elského oltáře.

V textech 2Kr 23,4-20,24 se objevují tři hlavní aspekty Jóšijášových reforem očista Chrámu a jeho okolí, dále zničení בָּמוֹת v Jeruzalémě a Judsku, nakonec pak znesvěcení svatyň v Izraeli. Nejvíce zmínek o בָּמוֹת, מַצְבֹּת a אֲשֵׁרִים a o samotném kultu Ašery máme v deuteronomistickém díle. Ašera byla fenoménem *dtr* tradice, která s jistým záměrem vysvětluje pád Izraele a varování Judska před odpadnutím. Nebeský panteon byl asyrským importem. Kult *ašerim* a *baalim* se tak jevil jako vnucené asyrské božstvo. Z knih Královských je zřetelné, že Jóšijášova reforma byla motivována nábožensky a že byla inspirovaná nalezením knihy Zákona. Nicholson na základě biblického materiálu předpokládá, že Jóšijášova první reforma byla motivována nábožensky, že jejím cílem bylo získat nezávislost na Asýrii, odstraněním veškerého asyrského kultického vlivu. Jóšijáš neničil jen asyrské kulty, ale odstranil z Judska i další kulty.⁷⁷⁶ Pro McKaye nebyla božstva uctívána v Judsku původem božstva asyrská, ale palestinská. Královna nebes nebyla uctívána v Chrámu jako součást oficiálního náboženství, ale byla původně lokálním božstvem. V lidových judských kultech se nenašel prvek protiasyrské polemiky, z čehož plyne, že asyrské kultury nehrály v náboženství Judska tak významnou roli jako v politice. Připouští určitý vliv na místní populaci, neboť noví obyvatelé si s sebou přinesli svá vlastní božstva. Tak docházelo k oboustrannému prolínání kultů.⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ אֲתָ-שׁ מְרִי הַסֵּף “...a strážcům prahu...”

⁷⁷⁵ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 447

⁷⁷⁶ HADLEY, J.M., *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge Uni Press, Cambridge, 2000, s. 58

⁷⁷⁷ McKAY, J.W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973

V době znovuosídlení Judska za krále Menašeho máme doklady o znovuvybudování svatyně. Praktikování asyrských kultů bylo dobrovolné, ve vztahu k Asýrii a i k Izraeli bylo však nevyhnutelné.⁷⁷⁸ Spieckermann dochází k závěru, že jedním z aspektů asyrské politiky bylo integrovat prvky asyrského kultu na vazalské státy a provincie. Tvrdí, že Ašera v 8.st. a 7.st. př. Kr. neodkazovala na nějakou severo-západní semitskou bohyni plodnosti, ale především na asyrskou Ištar. Jeho hypotéza je mezi badateli velmi málo podporovaná, protože Ašera byla velmi známou ugaritskou bohyní, jejíž role zahrnovala kult bohyně plodnosti. Pro Izraelce byla Ašera známým jménem a dokonce, i když reprezentované božstvo byla Ištar, bylo pro ni použito hebrejské jméno.⁷⁷⁹

Oestreicher tvrdí, že text 2Kr 23, 11 je v chrámovém okrsku důkazem přítomnosti kultu nejvyššího asyrského boha Aššura, který měl své vlastní oddělené budovy – פְּרִיָּוֶה, a jehož ztotožnil s bohem Slunce Šamašem. Text nemluví zřetelně o tom, že by sluneční kult, který Jósijáš zrušil, byl asyrského původu. Uctívání kultu Slunce bylo ve starém Orientě rozšířené a stopy kultu Slunce se našly také i v samotném Izraeli. Bylo by tedy spíše překvapením, kdyby se slunečný kult v jeruzalémském Chrámu nenacházel.⁷⁸⁰ Ve spojení s veršem 11. zmíníme Nabonidův nápis *Jezdec na vozu*, na němž je usídleno Slunce. Zmínka v tomto textu je pravděpodobně o koních a vozech používaných v náboženských procesích při mezopotámských svátcích. Tyto vozy vezly zobrazení božstev. Mnozí asyrští bohové měli vlastní vozy pro procesí, ale protože je sluneční vůz v Jeruzalémě zmíněn jen jednou, je pravděpodobné, že se jednalo o více než jen o rekvizitu pro procesí, a že tedy měl vztah k mytologii, ve které bůh Slunce jezdil po nebi ve slunečním voze taženém koňmi. Koně a vozy slunečního božstva mohou být spojovány s touto mytologií a s kulty, které se vyskytovaly už mezi Kanaanci, tedy před obdobím asyrské nadvlády. Nápis z 8. století př. Kr. ze Zinjirli zmiňuje božstvo *rkbl* společně s Hadadem, Elem, Rešefem a Šamašem. Ze jmen vyplývá, že božský vozka se vyskytoval v místní mytologii Zinjirli, proto jsou jeho společníci velmi často solární božstva nebo božstva se solárními atributy. V průběhu vykopávek v Ras Šamra a

⁷⁷⁸ HALPERN, Baruch, (1991): *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), s. 18-19

⁷⁷⁹ SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Gottingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1982

⁷⁸⁰ MCKAY, J. W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 32

v Palestině byly nalezeny hliněné modely koní a vozů. Model koně a vozu a dvou jezdců byl rekonstruován z pozůstatků nalezených v Ras Šamra. Model vozíků a dvou jezdců byl nalezen ve vrstvě z 10. století př. Kr. v Geraru. Jejich model se liší od nálezů v Ras Šamra a sotva může být spojován s něčím jiným než s votivním uměním Palestiny a starověkého Předního východu. Hliněná kolečka se našla také v lokalitách - Lakíš, Megiddo, Bét-šeán. Tyto nálezy poskytují velmi málo informací o původním užití, mnozí se však shodují v jejich votivním charakteru.⁷⁸¹ Ve Starém zákoně, kromě 2Kr 23,11, nenajdeme přímou zmínku o tom, že by koně a vozy byly spojovány se slunečním božstvem. Koně a vozy se však objevovaly v palestinské mytologii. Eliášova slova "vůz Izraele a jeho koně" musí obsahovat určitou představu vycházející z mytologie nebo kultu. Prostředí této mytologie je kanaanského původu, neboť v textu Abakuka, obsahující prvky starého původu, autor popisuje Hospodina, který připomíná kanaanské mýty o bitvě proti Nahrovi, Jamovi a Tehomovi.^{782, 783} V Asýrii se solární božstvo zobrazovalo jako disk s ptačími křídly. Vyobrazení slunečního vozu s jezdcem a koňmi bylo typické pro Řecko, severozápadní Sýrii a Palestinu.⁷⁸⁴ Můžeme tedy konstatovat, že v knize Královské nemáme jasné důkazy, o tom, že by šlo pouze o asyrský vliv.

Gressmann tvrdí, že přítomnost הַכֹּהֲנִים v textu 2 Kr 23,5 nasvědčuje, že se jednalo o kněze asyrského kultu. Termín הַכֹּהֲנִים byl však označením pro kněží pohanských kultů, kteří byli odděleni od הַכֹּהֲנִים kultu Hospodinova. V knize Sofonjáše 1,4-5 jsou הַכֹּהֲנִים spojováni s kultem Baala a s astrálním kultem a v knize Ozeáš jsou zmíněni jako kněží kultu býčka nebo bét-ávenských býčků. Termín *komer* je slovo příbuzné k akkadskému termínu *kumru* - kněz. Do hebrejštiny pronikalo v období asyrské nadvlády, z čehož však ale nelze vyvozovat, že by הַכֹּהֲנִים

⁷⁸¹ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 33

⁷⁸² Abk 3,8; podobně Iz 66,15-16; pozdější tradice – vůz pro cherubíny a archa se nacházely v Chrámu v době krále Šalomouna 1Pa 28,18; také v Ezechielově vizi Ez 1,10: by kola viděná prorokem znamenala kola hlavního vozu, zatímco čtyři cherubínové by hráli roli, kterou normálně vykonávali koně. V 10.a 11. verši se popisuje odchod slávy Hospodinovy od východu a jeho návrat, podobně tomu bylo v solárním kultu obecně. Ezechielova mytologie je neoddělitelná od Chrámu a není zde patrný vliv babylónských náboženských praktik, ale jeruzalémského kultu. I když Hospodina nemůžeme považovat za solární božstvo, je pravděpodobné, že Izraelci byli seznámeni s mytologií solárních božstev a zřejmě si vypůjčili jazyk a obrazy z této mytologie, aby tak popsali charakter Hospodina.

⁷⁸³ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 34

⁷⁸⁴ McKAY, J., W., 1973, s. 35

označovalo asyrské kněží, protože slovo *k-m-r* se často vyskytuje ve významu kněz na foinických, punských a aramejských inskriptech a také v písemnostech z Elefantiny, Nabateje, Palmyry a minojské kultury. Běžné slovo pro kněze v asyrštině v té době je *šangû* a *kumru*, tedy staroasyrský termín označující kněze. Termín *komer* nebylo vypůjčeno z asyrštiny, jednalo se o široce užívaný semitský termín, jenž získal v hebrejštině svůj specifický význam. *Komer* ve SZ označuje pohanského kněze, zatímco na foinických inskriptech je obvykle používáno bez jakýchkoliv negativních konotací⁷⁸⁵. הַקְמָרִים v 2 Kr 23,5 sloužili na זְמֹות a tedy byli pravděpodobně také kněžími kultu plodnosti.⁷⁸⁶

Kněžský titul הַקְמָרִים z 2Kr 23, 5 není před Ozeášem v Izraeli a Judsku doložen.⁷⁸⁷ Tento termín mizí z biblického slovníku po proroku Sofonjášovi.⁷⁸⁸ Tento titul je dosvědčen v aramejštině na dvou pohřebních stélách z Nehrabu, které pocházely ze 7. století př. Kr. a které byly postaveny kněžími lunárního božstva. Oba nápisy zmiňují tresty lunárního božstva, ale také Šamaše, Nikkal a Nusku.⁷⁸⁹

Verš 2Kr 23, 5 je značně nesrozumitelný. Užívá slovesa *q-t-l*, které má vyjadřovat naprostou eliminaci těchto „žreců“ הַקְמָרִים. Uehlinger se domnívá, že הַקְמָרִים reprezentují specifickou kněžskou skupinu, která fungovala v astrálních kultech, existovala v Judsku a v Jeruzalémě v 7. století př. Kr. a pocházela z aramejského prostředí.⁷⁹⁰

Termín הַקְמָרִים označuje kněze cizích kultů. Pochází z aramejsko-syrského a akkadského slova, znamenajícího kněze. V biblické hebrejštině tento výraz obsahuje konotace modloslužby nebo nelegitimního kultu. Odstranění kněží na posvátných

⁷⁸⁵ *Komer* označuje kněze pohanských kultů. V pozdější – mišnaické - hebrejštině označuje křesťanského kněze. In: KLEIN, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, Jerusalem, 1987

⁷⁸⁶ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 37

⁷⁸⁷ Oz 10, 5;

Sf 1,4

וְנִטִּיתִי יָדַי עַל-יְהוּדָה, וְעַל כָּל-יְוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם

“A vztáhnu ruku svou proti Judsku a všem obyvatelům Jeruzaléma

וְהִקְרַתִּי מִן-הַמָּקוֹם הַזֶּה

a vyhladím z tohoto místa

אֶת-שָׂאֵר הַבַּעַל--אֶת-שֵׁם הַקְמָרִים, עַם-הַכּוּשִׁים

zbytek kultu Baala i jméno “žreců” s kněžími.”

⁷⁸⁹ UEHLINGER, C., Was there a Cult Reform under King Josiah? GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, Tandt Clark, London, 2007, s. 303

⁷⁹⁰ UEHLINGER, C., Was there a Cult Reform under King Josiah? GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, Tandt Clark, London, 2007, s. 304

návrších slouží jak centralizaci kultu, tak sbírání předmětů zasvěcených Chrámu a státu.⁷⁹¹

Nádoby používané v Baalově kultu a ašera, která stávala v Chrámu u oltáře Baala a Hospodina nebo na jiném odděleném místě, byly odděleny závěsem.⁷⁹² 2Kr 23, 7 popisuje Jošiášovo zničení domečků chrámových prostitutek, kde ženy tkaly stany pro Ašeru לְאִשֶׁרָה--בְּתִימִים. Zhotovování oděvů pro sochy božstev bylo známou praktikou v Mezopotámii, kde se tak uctívali bohové a bohyně.⁷⁹³ Odkaz na tuto výrobu jako לְאִשֶׁרָה--בְּתִימִים je velmi problematickým místem. Někteří to chápou jako textovou chybu, jiní jako stany nebo baldachýny pro chrámové užití.⁷⁹⁴ Je také možné, že se tyto látky zhotovovaly či oděvy pro tribut odnášený do Asýrie.

Verš 5. obsahuje zmínku také o těch, kteří obětovali na מִמְּזָרְחָא Baalovi, Slunci a Měsíci, מְזִלְוֹת⁷⁹⁵ a celému nebeskému zástupu. Tento text by mohl být důkazem toho, že se asyrský kult vyskytuje v Jeruzalémě v době Jóšijáše. Božstva ve 2 Kr 23,5 jsou pravděpodobně kanaánského a syrofoinického původu. Baal je v předexilním Izraeli znám jako bůh v kultu plodnosti na מִמְּזָרְחָא. Šemeš a jeho příbuzné tvary se velmi často užívaly v semitském světě k označení boha a bohyně slunce. Ugaritský výraz š-p-š a arabský výraz šams byly označením bohyně a v Sýrii a v Mezopotámii byl Šamaš bůh.⁷⁹⁶ V Syropalestině je bohem měsíce Jareach a je pozoruhodné, že zatímco šamaš bylo v Asýrii jméno pro sluneční božstvo, termín arhu - měsíc se nepoužívá ani jako označení měsíčního božstva. Není tedy důvod je v tomto textu považovat za asyrská božstva. A jako božstva uctívaná na מִמְּזָרְחָא, byla pravděpodobně spojována s místními kulty plodnosti.⁷⁹⁷

Identifikace מְזִלְוֹת v 2 Kr 23,5 je předmětem neustálých sporů, protože semitská příbuzná slova mají velmi odlišný význam a různí se tak ve výkladu. Někteří tvrdí, že מְזִלְוֹת je Zvěrokruh a že kult ve verši 5. je asyrského původu. Někteří komentátoři ztotožňují מְזִלְוֹת s planetami, protože planety byly uctívány po

⁷⁹¹ Sf 1, 4-6

⁷⁹² HADLEY, J., M., *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*. Cambridge University Press. Cambridge 2000. s. 72

⁷⁹³ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 447

⁷⁹⁴ 2Kr 23, 6-7

⁷⁹⁵ hvězdám zvěrokruhu

⁷⁹⁶ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 38

⁷⁹⁷ Tamtéž, 1973, s. 38

celém starém Předním východě. Akkadský termín pro planetu je *bibbu* nebo dokonce *kakkabu*, ale ne *mazaltu*. Je také možné spojení מְזָלוֹת s termínem z knihy Jób מְזָרוֹת.⁷⁹⁸ Zde termín מְזָרוֹת není planeta, ale konkrétní konstelace, která se objevují cyklicky na obloze jen v určité vymezenou dobu. מְזָרוֹת byl termín pro určitou sezónní konstelaci hvězd, která se použila ve 2Kr 23,5 pro označení všech konstelací, stejně jako כְּסִיל Orion se užíval pro všechny konstelace ve slovní frázi „*nebeské hvězdy*“ כְּסִילֵיהֶם v Iz 13,10.⁷⁹⁹

Verš 8. zmiňuje קְמֹות, které byly umístěny v městské bráně, je velmi obtížné určit o jaký kult se jednalo. Uctívání na קְמֹות mělo sloužit k usmíření božstev chránících město. Nemůžeme dokázat asyrský vliv, protože Jóšijáš zničil kult קְמֹות v městských branách, i když měl podobu býků, kteří měli chránit město.⁸⁰⁰

Mólekův kult ve v. 10. je velmi nejasný a dokonce i umístění kultovního místa *Tofet* v údolí Ben Hinóm je velmi sporné. Jméno Mólek bylo vyslovováno ve spojení se slovem *bošet*, které znamenalo hanbu. Mólek byl bůh podsvětí, ale v posledních letech se vedla diskuse, zda se vůbec jedná o jméno boha. Eissfeldt míní, že nešlo o název božstva, protože *mlk* se objevovalo jako běžné podstatné jméno pro oběť ve slovních spojeních *mlk'mr* oběť beránka a spojení *mlk'dm* oběť člověka a vyskytovalo se v pozdních punských a foinických inskriptech. Podle některých ugaritských textů bylo *mlk* božské jméno.⁸⁰¹ Cazzelles si myslí, že termín *mlk* pronikl do Izraele z Foinicie v obecném významu obětování, ale bylo překrouceno a možná spojeno s amónitským bohem Milkómem. Je tedy jasné, že Mólekův kult nebyl do Izraele importován z Asýrie, ale patřil k většině kultů, které byly rozšířeny v regionu Předního východu. Bez ohledu na svůj původní význam byl rítus Hinómova údolí jednou ze zápalných obětí. Velmi často používaná formule ve spojení s tímto rituálem je „*prováděli syny a dcery ohněm*“. V Lv 20,2-5 se používá obecné sloveso *n-t-n* dát místo slovesa '-b-r , z toho vyplývá, že rituál nebyl jen obětní, protože '-b-r znamená iniciační rituál provedení dítěte ohněm. Ale existuje

⁷⁹⁸ Jb 38, 31-32

⁷⁹⁹ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 39; BECKING, B., *Only one God? Monotheism in ancient Israel and the veneration of the Goddess Asherah*, London, Sheffield Academic Press, 2001

⁸⁰⁰ Tamtéž, s. 39

⁸⁰¹ McKay, 1973, s. 40

hodně pasáží, kde je použito sloveso *s-r-p* a to znamená, že rituál se vykonával se zápalnou obětí. Zápalná oběť nebyla asyrskou praktikou. Dětská oběť nebyla asyrského původu, ale zřejmě pocházela z Foinicie. Mohla být podobná dětské oběti v Kartágu, jak je doloženo archeologickými vykopávkami a literárními prameny.

Saris, kteří se nacházeli ve stáji u vstupu do Hospodinova chrámu, neměli náboženskou, ale civilní funkci. Byli pravděpodobně asyrského původu, z čehož vyplývá otázka, zda politická funkce v Chrámu nemohla uplatňovat určitý vliv na kult. Tento funkcionář měl titul asyrského vládního úředníka a nejednalo se o kněze. Masoretský text považuje *saris* za živá zvířata, nikoliv za kultické sochy nebo symboly. Tato skutečnost vysvětluje jejich civilní funkci. To, že jsou uvedeni v souvislosti s vozy, je pravděpodobné, že se jednalo o tažné koně. I když máme ve verši 11. řečeno, že tito koně byli zasvěceni slunečnímu božstvu, nelze s jistotou specifikovat jejich funkci. Spieckermannova interpretace vychází z novoasyrského rituálu *tamitu*, který pocházel ze 7. století př. Kr.. V tomto rituálu byl vybrán kůň prostřednictvím věštby božstev Adada a Šamaše, aby tento kůň mohl sloužit jako tažné zvíře pro božstvu zasvěcený vůz. Po tomto rituálu se takový kůň těšil posvátnému statutu. Kůň byl považován za prostředníka mezi božstvem a lidmi. Lidé mu obětovali jako božstvu a své prosby mu šeptali do levého ucha.⁸⁰² Otázkou je, zda v jeruzalémském Chrámu šlo o takové kultické užití koní jako prostředníků mezi božstvem a lidmi. Spojení koní a slunečního božstva nemělo v Palestině tradici, ale bylo typické pro Asýrii na přelomu 8. a 7. století za vlády Sargona a Sinacheriba.⁸⁰³ Na základě těchto skutečností můžeme interpretovat koně a vozy slunečního božstva, které byly spravovány asyrským úředníkem jako standardní výbavu pro asyrské divinační praktiky, které byly zavedeny v době Sinacheriba za vlády krále Chizkijáše. Text 2Kr 23,13 se vztahuje k očištění חֲמֹשֶׁת , která byla zasvěcena Aštoretě, Kemóšovi a Milkómovi situovaným na východ od Jeruzaléma. Text 1Kr 11, 5-7 popisuje příchod těchto kultů za vlády krále Šalomouna.

Účel expanze reformy na sever není jednoznačný. Jedním z důvodů mohlo být vyhlazení asyrských a cizích kultů, které zde zdomácněly s příchodem nového

⁸⁰² UEHLINGER, C., Was there a Cult Reform under King Josiah? GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, Tandt Clark, London, 2007, s. 301

⁸⁰³ UEHLINGER, C., 2007, s. 302; DEVER, W., G., Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud. *BASOR* 255, 1984; DEVER, W., G., Did Got have a wife?: archaeology and folk religion in Ancient Israel. Grand Rapids 2005

obyvatelstva z Asýrie. Ale text 2Kr 23, 15-20 je psán s jistou tendencí deuteronomistického stylu, což do značné míry znemožňuje seriózní zkoumání intence. Zákaz divinačních praktik a pohanských médií je v 2Kr 23,24 dalším krokem reformy. Pohanská média existovala na území Izraele už mnohem dříve, takže ani tento text nesevídčí o protiasyrské politice.

Pokud byla asyrská božstva uctívána na תִּמְנָה, ať už v Judsku nebo v Izraeli, nelze z toho spolehlivě historicky odvodit, že byly tyto kulty oficiálně nařízeny Asýrií jako symboly vazalského statutu.⁸⁰⁴ Politické faktory byly velmi důležité, protože utvářely charakter doby.⁸⁰⁵

Text naznačuje, že se v Judsku objevují astrální božstva asyrského původu. Proto je velmi důležitá zmínka o kultu „nebeského zástupu“, což by údajně mohlo reprezentovat asyrské náboženství. Co by vedlo k úvaze, že šlo o asyrské kulty, bylo uctívání kultu „*královny nebes*“.⁸⁰⁶

Z textu knihy Jeremjáše se dovídáme, že *královna nebes* byla uctívána v Judsku na konci 7. století př. Kr.⁸⁰⁷ Tato bohyně byla identifikována s Měsícem a Sluncem a podle rekonstrukce textu můžeme uvažovat o bohyni Ištar. Z archeologických nálezů je prokazné, že palestinská *bohyně Matka* měla atributy astrálního božstva už v době před asyrskou nadvládou. Byla v Palestině spojovaná s nějakou planetou nebo hvězdou už v rané historii kultu plodnosti. Byla reprezentovaná jako astrální božstvo v Ugaritu, Megiddu, Gezeru, Bét-šeánu a v Tell es-Safí už před asyrskou nadvládou.

Z biblických textů nemůžeme tvrdit, že byla oficiálně zavedeným kultem, protože byla umístěna v judských městech a na ulicích Jeruzaléma, ale ne v Chrámu nebo jiné státní svatyni.⁸⁰⁸

V Palestině sice existovala astrální božstva, ale nemůžeme hovořit o astrologických pozorováních, která stála v centru mezopotamského náboženství.

⁸⁰⁴ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 42-43; FRAZER, J., G., *Myth, legend, and custom in the Old Testament; a comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York, 1969

⁸⁰⁵ McKAY, J., W., 1973s. 43

⁸⁰⁶ McKAY, J., W., 1973s. 45

⁸⁰⁷ Tamtéž, s. 45

⁸⁰⁸ Jr 7,17-18; 44,17 Babylóňané, Asyřané a Sumerové personifikovali významná nebeská tělesa do postav bohů, Měsíc byl zosobněn *Sínem*, Slunce *Šamašem* a Venuše *Ištarou*. S přibývajícím antropomorfizací těchto božstev stoupala důležitost těchto bohů a podobně i jejich symbolů. In: McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 48

Judská astronomie byla velmi omezená přírodním cyklem z důvodů kalendářních a zemědělských. Někteří se domnívají, že text Jr 10,2 hovoří v tomto případě o vlivu mezopotámské astrologie v Judsku v 7. století př. Kr. Ale na druhou stranu není pochyb o tom, že Slunce, Měsíc a Venuše byly uctívány v Judsku již dříve, protože tento fenomén byl rozšířen po celém tehdejší regionu. Ale v textu o králi Jóšijášovi je zjevné, že v období asyrské nadvlády narostl v Palestině odpor vůči těmto astrálním kultům. Můžeme hovořit o asyrském vlivu za vlády krále Menašeho, který zhotovuje oltář nebeskému zástupu v Chrámu 2Kr 23,5 a zasvěcuje kultické předměty kultu nebeského zástupu 2Kr, 23, 4. Jejich uctívači jsou známí, že uctívali na střeších domů Jr 19,3 a Za 1,5 a na místních תומך 2Kr 23,5 a v judských vesnicích Dt 17,2-3. Podle toho hvězdné kultury měly královskou podporu. A tyto kultury v Chrámu měly daleko důležitější roli, než že byly lidovou místní manifestací astrálního náboženství, které bylo přítomné v regionu Předního východu.⁸⁰⁹ *Athtar* nejvyšší božstvo celé jižní Arábie bylo kultem plodnosti a zavražování. Podle pozdější tradice, i když to není průkazné, byly tomuto božstvu obětovány dětské oběti.⁸¹⁰ A v čele panteonu Chetitů stála bohyně Slunce *Arinna*, královna země *Hatti*, *královna nebes a země*. V Egyptě bylo Slunce nejvyšším bohem. Hlavou slunečního panteonu byl bůh *Atum*, tvůrce bohů a lidmi ztotožňovaný s bohem Slunce *Re*, jedno z nejstarších božstev Egypta. Hlavní lunární bůh byl *Thoth*, bůh vzdělanosti, měr, vah a času, který byl ztotožňován s lunárními božstvy *Khensu* a *Aah*. Ale uctívání kultu Měsíce nedosáhlo takové důležitosti jako uctívání kultu Slunce.⁸¹¹

Mytologické texty z Ras Šamra ukázaly, že panteon Ugaritu obsahoval některá astrální božstva. Bohyně Slunce *Špš*, byla dcerou *Ela*, světlo bohů a posel bohů a asistovala *Anatě* při vzkříšení *Baala* a tedy měla svou důležitou roli v cyklu plodnosti.⁸¹²

Z výše uvedeného nemůžeme usuzovat, že uctívání „*nebeského zástupu*“ pocházelo jen z asyrského prostředí. Uctívání Slunce, o kterém je zmínka v Ez 8,16;

⁸⁰⁹ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 49 V jižním regionu bylo nejvyšší triádou božstev Měsíc, Slunce a Venuše, která měla různá jména podle lokalit. Dále zde byli uctíváni Sírius, plejády, Merkur, Saturn, Jupiter a další.

⁸¹⁰ Tamtéž, s. 49

⁸¹¹ McKAY, J., 1973, s. 50

⁸¹² Tamtéž, s. 50

11,1; Jb 31,26-27 a v dalších textech SZ svědčí o rozšířenosti tohoto kultu v Izraeli. Nasvědčují tomu texty, ve kterých je zmínka o osobách a jménech, náboženské terminologii, orientaci Chrámu na světové strany, chrámových rituálech a kultickém náčiní. V biblickém textu se vyskytuje pouze jediný výrok o uctívání Měsíce a to v knize Jób 31,26-27. Ale je pravděpodobné, že Izraelci jako ostatní starověké národy Předního východu uctívali Měsíc už od nejranějších dob. Uctívání Měsíce je ještě také zmíněno v knize Sd 8, 21.26 a Iz 3,18 a existují i mnohé archeologické doklady z různých míst Izraele. Izajáš popisuje porážku Měsíce v eschatologické bitvě mezi Hospodinem a nebeským zástupem. Žalmista popisuje utrpení, které může způsobit Měsíc.⁸¹³ Autoři mudroslovné literatury si myslí, že období ubývajícího Měsíce je nevhodné pro obchod.⁸¹⁴ Období Novoluní *Chodeš* bylo obdobím náboženských aktivit ve starověkém Izraeli. V Novoluní královi dvořané museli stolovat s králem a troubilo se na šofar.⁸¹⁵ Je to také vhodné období pro věštby, věštění.⁸¹⁶ Také je to období zákazu obchodu,⁸¹⁷ období zvláštních obětí.⁸¹⁸ Novoluní je také spojováno se svátkem *mo'adim*. Společně se Sabatem a jinými svátky je to období myrty,⁸¹⁹ období zvláštních náboženských aktivit.⁸²⁰ Tyto svátky byly často zneužívány, proto byly kritizovány ranými proroky.⁸²¹ Kořeny novolunních svátků sahají do dávné historie lunárního náboženství.

Velmi zajímavá je také zmínka v ugaritských textech, kde nacházíme jen sporadicky zmínky o uctívání Měsíce.

Jestliže měsíc na nov, v lidu budou vyhlazeni.

Jestliže třetí den bude měsíc ohnutý, králové se odeberou do ústraní.

Jestliže na novoluní a je temný, nouze nastane.

*Jestliže měsíc při spoutání svém je žlutý, dobytek pomře.*⁸²²

⁸¹³ Iz 24, 23; Ž 121, 6

⁸¹⁴ Př 7, 20

⁸¹⁵ 1 S 20, 18; Ž 81, 4

⁸¹⁶ 2 Kr 4, 23

⁸¹⁷ Am 8, 5

⁸¹⁸ Iz 1,13

⁸¹⁹ Oz 2,13

⁸²⁰ 1Pa 23, 31; 2Pa 2, 3; 2Pa 8, 13; 2Pa 31, 3; Ez 3, 5; Neh 10, 34; Ez 45, 17; Ez 46, 1-6

⁸²¹ Am 8, 5; Oz 2, 11; Iz 1, 13

⁸²² KTU 1.163 Seznam nebeských znamení. In: Stehlík, Ondřej, *Ugaritské náboženské texty*, vyšehrad, Praha, 2003, s. 356

Hvězdy v sz textu byla neživá tělesa se jmény, která vládla noci a která chválila Hospodina.⁸²³ Společně s božími syny zpívaly, když Hospodin tvořil⁸²⁴ a byly tím, kdo bojoval za Izraelce proti Kanaáncům.⁸²⁵ Balám prorokoval, že vůdce Izraele bude hvězda z Jákoba a bude pocházet z Izraele.⁸²⁶ Velitel Hospodinova zástupu s vytaženým mečem před Jerichem může představovat právě takovou kometu.⁸²⁷ Míkajáš viděl Hospodina sedícího na trůnu a kolem něj celý nebeský zástup a nebeský dvůr zahrnoval astrální bytosti.⁸²⁸ Míkajáš nebyl polyteista, protože hvězdy byly vždy podřízeny Hospodinově autoritě.⁸²⁹ Starozákonní astrální mytologie obsahuje apokalyptickou vizi nebeské bitvy, ve které Hospodin poráží nebeský zástup. Mýtus v Iz 14, 12-15 popisuje situaci, kdy se syn bohyně úsvitu Šahar pokusil vládnout nad hvězdami Éla a zasednout na jeho trůn na Hoře shromáždění v Safónu, když se pokusil soupeřit s Eljónem.⁸³⁰

Grossmann došel k závěru, že Asyřané konfiskovali božstva z dobytých měst a poražení byli tak zbaveni jejich ochrany. Aššurbanipal když dobyl Babylón po vzpouře Šamaš-šum-ukína, nařídil, aby Babylónané obětovali Aššurovi a velkým bohům Asýrie.⁸³¹ Někteří z badatelů se domnívají, že Asyřané vnutili své kultury porobeným národům. Nebylo by to nic nového, protože tato praxe byla ve starém Orientě rozšířena.

Asyrské historické prameny potvrzují vysoký vojenský statut boha Aššura. Aššurovi jako asyrskému bohu války byly přičítána všechna vedení armády a vítězství. Asyrský král sdílel jeho slávu jako jeho regent a velitel na poli. Asyrská expanzivní politika měla za svůj cíl podřít svět Aššurovi. Všechna poražená božstva a národy byly vazalem Aššura.⁸³²

Znesvěcení posvátných návrší od Géby po Beer-šebu znamenalo, že se reformy vztahovaly na celé Judsko. Dt 18, 6-8 hovoří o tom, že lévitě z celé země

⁸²³ Ž 147, 4; 136, 7-9; 148,3; Neh 9,6

⁸²⁴ Job 38,7

⁸²⁵ Sd 5,20

⁸²⁶ Nu 24,17

⁸²⁷ Joz 5, 13-14

⁸²⁸ 1Kr 22,19

⁸²⁹ Jb 9,7; Ž 147,4; Am 5,8-9

⁸³⁰ McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 57

⁸³¹ Tamtéž, s. 61

⁸³² Tamtéž, s. 60

mohou sloužit v centrální svatyni, což koresponduje s Jóšijášovým nařízením přivést kněží z posvátných návrší do Jeruzaléma.⁸³³ Zničení posvátných návrší u městských bran mělo jak náboženský tak politicko-ekonomický význam.⁸³⁴ A to z toho důvodu, že to přinášelo finanční prostředky a vyjadřovalo povinnost vykonat bohoslužbu od každého, kdo vstoupil do města. Místní úředníci čerpali finanční prostředky a svoji moc z posvátných návrší.⁸³⁵ Kněží, kteří se přesunuli z venkova do Jeruzaléma, byli kněžími druhého řádu.⁸³⁶

Náboženské opatření týkající se koní a vozů pouze reflektovalo změnu mocenských pozic v regionu, kdy Judsko přešlo z asyrské nadvlády pod Egypt. V egyptské symbolice sluneční božstvo s koňmi a vozy nevystupovalo, proto je také pochopitelné, že Jóšijáš zničil vozy zasvěcené slunečnímu božstvu.

Všechna kultická opatření krále Jóšijáše se týkala očisty od praktik, které ztratily svoji životaschopnost v novém politickém prostředí, v nových ekonomických a kulturních podmínkách, kdy značně zeslábly kontakty se severní Sýrií a Asýrií. Reformy byly také nutné z finančních důvodů, protože nebylo možné déle udržovat kněžskou vrstvu, koně a obětní praxi na střeše Achazova pokoje. Všechny tři reformy se soustředily na Chrám, tedy na královskou svatyni a státní kult. Tyto reformy však neměly vliv na kulty mimo hlavní město, rodinné kulty, kulty profesních skupin, které byly praktikovány v Jeruzalémě. V tomto ohledu se jejich profil naprosto liší od textu 2Kr 23, 10, jehož historicita je sporná ve světle pozdějších polemik. Všechny tři reformy se týkaly určitého druhu astrálního kultu, který byl typický pro 7. století př. Kr..⁸³⁷

⁸³³ 2Kr 23, 8

⁸³⁴ 2Kr 23, 8

⁸³⁵ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 448

⁸³⁶ Jr kap.11-12; kap. 18; kap. 20

⁸³⁷ UEHLINGER, C., Was there a Cult Reform under King Josiah? GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, Tandt Clark, London, 2007, s. 306

5.5.4.2 Inovace kněžského systému a zákaz rituálů pohanských kněží

Jóšijášova reforma zasáhla také do stavu kněžstva. Šlo o propuštění určitých kněží z různých obětních povinností a výsad, kteří sloužili v lokálních svatyních. Změna jejich kněžských funkcí není dostatečně jasná. Jóšijášova reforma vytvořila dvě vrstvy kněžského systému⁸³⁸ a vymezila hranice vykonávání různých kultů. Tento proces se rozvíjel postupně a pravděpodobně proti zakořeněné praxi a zvykům. Vidíme to na popisu druhé třídy kněží z 2 Kr 23,9 a důkazu spolupráce mezi kněžími a lévity v 2Par 35. V 2 Kr nemáme žádný náznak povinností, od kterých byli provinční kněží osvobozeni a ani žádná pověření, která by zůstala autorizovaná. V 2Par nacházíme odkaz na spolupráci kněží s levity a to je důkazem rozdělení jejich práce. Neznáme přesně, jak kněží vykonávali obětní povinnosti na posvátných návrších, protože z většiny textu se dovídáme, že v místních svatyních obětovali místní lidé, ale ne nutně kněží.⁸³⁹

Talmud popisuje praxi, kdy byly individuální oběti obětovány na posvátných návrších a podle Rabiho Judy: „*kněz v tomto čase nebyl žádán*“.⁸⁴⁰ Veřejné oběti jsou obětovány v Chrámu, individuální (jednotlivé) oběti jsou obětovány na posvátných návrších. Rabi Jehuda říká: „*toto není minha na posvátném návrší a ani kněžství*.“ Raši vysvětluje, že kněžství, dokonce vykonávané laickou osobou, je řádné na konkrétním posvátném místě. Podle Rendtorffa starší texty neznají rozdělení funkcí mezi obětujícím a knězem. Většinou se pisatel nezmiňuje o knězi, texty spíše ukazují, že celá oběť byla vykonávána obětujícím.⁸⁴¹ V Lv 3 už nacházíme rozdělení funkcí mezi obětujícím a knězem, které bylo pravděpodobně pozdější revizí původního textu. Není zde žádná zmínka o kompenzaci kněžím. Takové nařízení se objevuje pouze v Lv 7, 29-35, kde Bůh určuje svůj podíl kněžím.

⁸³⁸ HEGER, *The Development of incense cult in Israel*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1997, s. 202

⁸³⁹ Mnoho z lidu vykonávalo oběti, které nebyly zakázány: od Noeho (Gn 8,20), přes praotce (Gn 22, 13;46,1), Mojžíše a pozdější biblické osobnosti jako byl Jetro (Ex 18,12), Gedeon (Sd 6,19-21), Manoach (Sd 13,19), Elkana (1S 1,3), Abšalóm (2S 15,12), Adonijáš (1Kr 1,9), místní společenství, proroci – Samuel (1S 7,9), Elijáš (1Kr 18,31), lidé v Bet-Šemeš (1S 6,15) a králové Saul (1S 13,9), David (2S 24,25), Šalomoun (1Kr 3,4;8,5)

⁸⁴⁰ Zebachim 14,10

⁸⁴¹ RENDTORFF, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, str. 111

Tato instituce kněžského podílu na oběti měla za následek postupný posun v obětních funkcích, ale mohlo se také jednat o dřívější zvyk, který byl připojen k vyvýšenému místu, kde se konaly oběti.⁸⁴² V tanachickém textu sledujeme rozdíly mezi regionálními a rodinnými svatyněmi.⁸⁴³ Talmud také rozlišuje mezi *bama gedola* velké vyvýšené místo a mezi *bama ketana* jednotlivé, soukromé vyvýšené místo a mezi *bama jachid* soukromé místo a mezi *bama cibur* veřejné místo. Traktát Megilla říká, že není rozdílu mezi velkým vyvýšeným místem a malým vyvýšeným místem, kromě svátku pesachové oběti.⁸⁴⁴ Zdá se, že kněží neměli účast na soukromém posvátném místě a dokonce nebyl žádný ekonomický zájem o soukromá vyvýšená místa.⁸⁴⁵ Čteme v traktátu *Zebachim* 119b „*Hrud' a rameno a chléb oběti díkyvdání se slaví u bama gdola a ne u bama ktana.*“

Na druhé straně je patrné, že kněží měli velmi silný ekonomický zájem o náhradu nebo o kompenzaci z oběti u velkých vyvýšených míst a z oběti v Chrámu. V proroctví vysloveném proti Eliho kněžské rodině, které se týkalo jejich vyloučení ze služby, čteme v 1S 2, 36 „*Každý pak, kdo zbude v tvém domě, přijde se mu poklonit kvůli kousku stříbra a bochníku chleba a řekne: Připoj mě prosím k některé skupině kněží, abych s nimi mohl jíst sousto chleba.*“ A stejnému ekonomickému zájmu čelíme po Jóšijášově reformě. Jóšijáš musel najít způsob, jak umožnit vyloučeným kněžím jíst nekvašený chleba s jejich bratřími.⁸⁴⁶ Kněží přijímali svou odměnu jako strážci veřejných svatyní. Finanční situace jeruzalémského kněžstva se dramaticky zdokonalila po Jóšijášově reformě, kdy obdrželi svou exkluzivní pozici jako výhradní strážci Chrámu, ve kterém byly vykonávány oběti. Tato změna měla silný vliv na rozvoj kultu a posílila oligarchickou třídu kněží.

⁸⁴² HEGER, P., *The Development of incense cult in Israel*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, str. 204-205

⁸⁴³ Sd 6, 25-26 „*Vezmi býčka, který patří tvému otci, toho druhého býka, sedmiletého. Zboříš Baalův oltář, který patří tvému otci a skácíš posvátný kůl, který je u něho. Pak zbuduješ podle řádu na vrcholu tohoto kopce oltář Hospodinu, svému Bohu, vezmeš toho druhého býka a budeš jej obětovat jako zápalnou oběť na dříví z posvátného kůlu, který jsi skácel.*“

⁸⁴⁴ Megilla 1,10; V traktátu *Zebachim* 14,10 čteme: „*Jaký je rozdíl mezi soukromým vyvýšeným místem bama jachid a veřejným bama cibur?*“

⁸⁴⁵ FRIED, L. S., *The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation*, *JAOS* 122/3, 2002

⁸⁴⁶ 2Kr 23,9

Koncentrace kultu na jednom místě, kontrolovaném určitou skupinou kněží, umožnilo kněžím institucionalizovat systém a vytvořit přísná pravidla a omezení pro provoz různých kultů. Konsolidace kněžstva dovolila vytvořit vypracovaný obětní systém s přesnými pravidly pro různé oběti a ustanovený rituální cyklus denních a ročních obětí.⁸⁴⁷ To dávalo kněžím autoritu rozdělit role v rituálu obětního systému mezi obětujícími a kněžími. Některé povinnosti v obětování převedli kněží na sebe, obětujícím ponechávali menší úkoly. S nárůstem kněžských povinností souvisel i příděl odměny. Ustanovení tohoto systému znamenal posun v kněžských povinnostech, jejich role se přesunula od strážců archy k vykonávání obětování.⁸⁴⁸

Jóšijášova reforma měla zásadní vliv na institucionalizaci kultu ve všech aspektech a na vytvoření dvou tříd kněží. Teokratická moc a ekonomické zájmy byly nezbytným výsledkem této reformy. Reforma nastolila polarizaci v kultovním systému a to mezi jeruzalémským kněžstvem, které chtělo centralizovat kult a koncentrovat vše pod svou autoritu a obyčejnými lidmi, kteří chtěli uhájit své pozice ve svých lokálních svatyních. V Jóšijášově době docházelo tak k dominanci jeruzalémského kněžstva, které mohlo vyvíjet určitý politický nátlak na krále, aby centralizoval kult a bohoslužbu, mohlo vytvářet i určitý vliv na politiku státu. Vyloučení provinčních kněží z obětní služby v Jeruzalémě nemuselo být motivováno finančními požadavky.⁸⁴⁹ Po návratu z babylónského zajetí byl pochopitelný zájem o rekonstrukci Chrámu, o restauraci obětního kultu a tato situace již přinesla kněžstvu jistý politický vliv. Text v Edrášovi říká, že Kýrus byl upozorněn Bohem, aby pro něj vystavěl Chrám v Jeruzalémě v Judsku.⁸⁵⁰ Kýrův a posléze i Dareiův politický záměr byl vzdát úctu bohům dobytých území a znovu jim vybudovat chrámy. V pozdějších spisech kněží a velekněz přebírají nejen své pozice v Chrámu, ale i ve veřejném životě politickém, kulturním a právním, při budování opevněných hradeb i ve vojenské sféře.

⁸⁴⁷ HEGER, P., *The Development of incense cult in Israel*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, str. 207

⁸⁴⁸ 1S 7,1; 2S 6, 3-7

⁸⁴⁹ HEGER, P., *The Development of incense cult in Israel*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, str. 208

⁸⁵⁰ Ez 1,2; 2Pa 36,23

Velká část kněží na posvátných návrších v Samaří byla vyhnána, odstraněna a to se nevztahovalo jen na kněze pohanských kultů, ale i na kněží Hospodinova kultu.⁸⁵¹

5.5.5 Jóšijášova expanzivní politika

V 18. roce své vlády, kdy byla nalezena kniha Zákona a zřejmě probíhala dalekosáhlá náboženská reforma spojená s kultickou centralizací v Jeruzalémě. Jóšijáš byl nepochybně vládcem nezávislého státu, který sahal od Negevu až po Galileu. Nemáme mnoho zpráv o vnitřním uspořádání a správě Jóšijášova království, ale protože Bét-el bylo v poexilní době součástí Judska, můžeme usoudit, že se tato územní změna se odehrála za vlády Jóšijáše, protože Babylóňané i Peršané ponechali hranice mezi Judskem a Samařím nedotčené.⁸⁵² Od kněžské třídy, která pocházela z různých judských měst a která byla soustředěna v Jeruzalémě, se dovídáme, jaké bylo dobové teritoriální vymezení Judska - „od Geby po Beer-šebu“⁸⁵³. Tyto lokality v blízkosti judských hranic však sloužily jako správní centra, v nichž se nacházely také královské svatyně. V biblickém textu se hovoří o tom, že Jóšijáš ukončil bohoslužbu, uctívání na posvátných návrších a přivedl do Jeruzaléma kněží, kteří sloužili v těchto svatyních v judských městech. Biblický text také popisuje opatření vůči Bét-elu a samařským městům, kde byla Jóšijášova politika odlišná, kde desakroval oltáře pálením lidských kostí.⁸⁵⁴ Geba a Beer-šeba byla správní a kultická centra v blízkosti hranic, podobně jako byla centra Dan a Bét-el centra kultu a správy v Izraeli. O svatyni v Beer-šebě se dovídáme od proroka Ámose.⁸⁵⁵ Podobnými centry se svatyněmi byl Arad a pravděpodobně i Lakíš. Jejich zničení bylo důsledkem politických ambicí. Tento územní rozmach neměl dlouhého trvání.

⁸⁵¹ HERRMANN, S., *A History of Israel in Old testament Times*, SCM Press LTD, 1975, s. 269

⁸⁵² Ezd 2, 28; Neh 7, 32

⁸⁵³ 2Kr 23, 8

⁸⁵⁴ AHARONI, Y., *The Land of the Bible a Historiographical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 350-353

⁸⁵⁵ Am 5, 5; 8, 14

Jóšijáš využil období rozpadu asyrské nadvlády v regionu, kdy vzniklo politické bezvládí.⁸⁵⁶

5.5.6 Výzva faraonovi Nekovi u Megidda

Jedním z vojenských a politických motivů Jóšijášova tažení proti egyptské armádě u Megidda byla vojenská porážka Egypta na Eufratu v roce 610 př. Kr.. V roce 610 př. Kr. zaútočili Babylóňané se svými spojenci na Charrán, kde se nacházel asyrský král Aššur-uballit. Babylónská kronika se zmiňuje o egyptském ústupu za řeku Eufrat a egyptském stažení do Karchemiše. Město Charrán padlo a Asýrie zanikla. Tento neúspěch měl vliv jak na Egypt, tak i na Judsko.⁸⁵⁷

Malamat polemizuje s některými badateli, že u Megidda nešlo o vojenské střetnutí, upřednostňuje verzi z knihy 2Pa. Podle ní nešlo jen o nějakou potyčku, ale o bitvu.⁸⁵⁸

Neko vytáhl k Eufratu, aby bojoval s Babylóňany a Médy. Faraon v 2Pa cituje a zdůrazňuje králi, že netáhne proti Judsku.⁸⁵⁹

Rozhodující roli pro osud Judska od roku 609 př. Kr. až do roku 586 př. Kr. hrály vnější geopolitické faktory. Judsko se ocitlo v novém konfliktu mezi Babylónií a Egyptem, kteří soupeřili o území bývalých asyrských provincií a vazalských států. Před Judskem stála možnost válečného konfliktu nebo pasivního postoje.

Tedy rok 609 př. Kr. je důležitým milníkem v historii Judska, babylónská kronika podává zprávu, že v červnu (Tammuz) překročila velká egyptská armáda Eufrat a pochodovala směrem na Charrán. Charrán byl v rukou Babylóňanů, kteří vyhnali posledního asyrského krále Aššur-uballita II. a i přes egyptskou pomoc toto město Asyřané neuhájili. Egyptským králem se stal Neko II., který nastoupil na trůn v roce 610 př. Kr.. Badatelé si myslí, že se Jóšijáš snažil u Megidda zastavit

⁸⁵⁶ AHARONI, Y., *The Land of the Bible a Historiographical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 350-353

⁸⁵⁷ MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publisher, Boston, Leden, 2004, s. 292; EYNIKEL, E., *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, New York, E.J.Brill, 1996; CROSS, F., Josiah's Revolt against Assyria, *JNES*: s. 56-9, 1953

⁸⁵⁸ Na této verzi staví i Ezdráš i Josephus Flavius

⁸⁵⁹ 2Pa 35, 21

egyptskou armádu., protože se obával opětného nárůstu moci Asýrie a Egypta v regionu.⁸⁶⁰ Každopádně přítomnost egyptských vojsk na území Palestiny jej musela znepokojoovat. Přítomnost cizích vojsk na hranicích Izraele a Judska byla velmi nebezpečná a ohrožovala nezávislost Sýrie a Palestiny. Jóšijáš se oprávněně obával, že by asyrská nadvláda nad jeho územím mohla být vystřídána egyptskou. Střetl se tak s faraonem u Megidda.

Z textu 2Pa 35, 20-24 vychází hypotéza, že Jóšijáš se vojensky střetl s Nekem. Proto ale nenacházíme podporu v textu 2Kr 23, 29. Pokud bychom sledovali pasáž 2Kr 23, 29, došli bychom k závěru, že žádná bitva ani válečný pochod se nekonal.⁸⁶¹ Jóšijáš se potkal s Nekem u Megidda a M. Noth je názoru, že Neko se chtěl podivným způsobem zbavit Jóšijáše a tedy ho zabil.⁸⁶² Nemáme žádné zmínky o tom, že Jóšijáš zemřel v bitvě. Pokud měl redaktor na mysli Chuldino prorocství, že Jóšijáš zemře v pokoji, pak se potvrzuje, že redaktor se vyhnul popisu Jóšijášovy podivné smrti u Megidda. Už Jóšijášovi současníci považovali jeho smrt za tragédii. Pozdější tradice zaznamenala, že prorok Jeremjáš složil pohřební píseň pro Jóšijáše.⁸⁶³ Podle Chronisty Jóšijáš vytáhl proti Nekovi, který k němu vyslal své posly, aby ho zastavil a varoval před střetem s egyptskou armádou. V Chronistovi je zajímavá promluva faraóna, která sděluje dvě důležité informace. Neko sděluje králi, že jeho cílem tažení není bojovat s judským králem, a že táhne na příkaz svého vlastního božstva. Právě zmínění božstva je varováním pro Jóšijáše. Z faraonova výroku vyplývalo, že jeho božstvo bylo přítomno na jeho tažení, že do bitvy byla nesena socha faraonova boha. Neko vyhrožuje jménem svého božstva. Kdyby tedy Jóšijáš ustoupil od bitvy, znamenalo by to, že přijal egyptské božstvo za svou autoritu.⁸⁶⁴ Neplánuje bojovat s Jóšijášem, ale sděluje mu, že musí bojovat s jiným královským domem. Jóšijáš neuposlechl jeho vysvětlení, ale vyšel proti němu, do bitvy, ve které byl usmrcen. Je otázkou, zda můžeme mluvit o bitvě, nebo zda nešlo o

⁸⁶⁰ Podobně JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993, s. 1056

⁸⁶¹ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 300-301

⁸⁶² NOTH, M., *History*, s. 279; SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 450: v textu 2Pa usmrtil král Néko Jóšijáše bez jakéhokoliv vysvětlení v textu.

⁸⁶³ 2Pa 35, 25

⁸⁶⁴ JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993, s. 1056; FROST, S., B., *The Death of Josiah: a Conspiracy of Silence*, *JBL* 87, 1968, s. 369-382; CROSS, F., *Josiah's Revolt against Assyria*, *JNES*: s. 56-9, 1953

krátký spor, o krátké střetnutí (2Kr 23, 29; 2Pa 35, 22). Možná šlo o překvapivý útok.⁸⁶⁵ Chronista líčí, že král byl zraněn a odvezen do Jeruzaléma, kde zemřel a byl pohřben se svými otci. Deuteronomista podává, že zemřel již v Megiddu a byl převezen do Jeruzaléma, kde byl pohřben, Chronistovo líčení je mnohem dramatičtější a barvitější než podání Deuteronomistovo.

Jóšijáš padl v době, kdy Judsko potřebovalo jeho vedení. Představoval svou politiku nezávislosti, která v té době měla šanci být realizována, v době, kdy Asýrie ztrácí moc a Babylónie si svou moc teprve začíná upevňovat.

Na'aman tvrdí, že faraon Neko nepochodoval do války s Babylónem, ale že se jednalo o misi, během které se místní vládci měli zavázat přísahou věrnosti novému pánovi. V 2Kr není zmíněna bitva s králem Jóšijášem a tedy Jóšijáš nepadl v bitvě, ale mohl být zavražděn nebo popraven, zřejmě z důvodu neloajality vůči Nekovi. Takže Jóšijášovo tažení do Megidda mohlo být reakcí na uzavření smlouvy s faraónem.⁸⁶⁶

Na'aman spekuluje o tom, proč egyptský faraón Neko táhl přes Palestinu, když mohl přepravit své vojenské síly do Libanonu přes moře a odtud táhnout do Sýrie. Egypt táhl přes Palestinu z důvodu, že moc v tomto regionu přešla na Egypt. Psammetik I. zemřel mezi červencem a zářím 610 př. Kr. a rok 609 př. Kr. byl druhým rokem vlády jeho nástupce Neka II. Faraon Neko táhl přes Palestinu, aby mu tamní vládcové přísahali věrnost, protože přísaha věrnosti platila pouze pro vládnoucího faraona a automaticky nepřecházela na jeho nástupce.⁸⁶⁷ Na'aman se přiklání k dalšímu možnému důvodu Nekova tažení do Palestiny, že egyptský král mohl požadovat po svých vazalech vyslání vojenských jednotek na pomoc egyptské armádě.

Text hovořící o Jóšijášově smrti je uvozen slovním spojením „v jeho dnech“, které je typickým redakčním úvodem, které zahajuje líčení kroniky. Toto podání neposkytuje informace o bitvě a je možné, že Jóšijáš šel přísahat svému vládcovi do Megidda. Jóšijáš byl obviněn z neloajality a byl okamžitě zabit. Neko pokračoval ve

⁸⁶⁵ HERRMANN, S., *A History of Israel in Old testament Times*, SCM Press LTD, 1975, s. 271

⁸⁶⁶ NA'AMAN, N., *The Kingdom of Judah Under Josiah*, Tel Aviv Reprint Series, 9, Tel Aviv, 1992, s. 41

⁸⁶⁷ NA'AMAN, N., *Josiah and the Kingdom of Judah*, GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings*, TandT Clark, London, 2007, s. 227; FROST, S., B., *The Death of Josiah: a Conspiracy of Silence*, *JBL* 87, 1968, s. 369-382;

svém tažení na sever a Jóachaz syn Jóšijášův byl korunován králem Judska. Smrt Jóšijáše bylo tak preventivním zajištěním loajality Judska.

5.6 Důsledek Jóšijášovy politiky a mezinárodní politické změny

Izraelský badatel N. Na'aman analyzuje politiku Asýrie a Babylónie v Syropalestině vůči Egyptu. Konstatuje, že ve srovnání s asyrskou nadvládou bylo období babylónského panství dobou ekonomického, kulturního a demografického úpadku. Z archeologických výzkumů je patrný klesající trend počtu osídlených lokalit. Babylónie neprojevovala o obchodní síť v jižní Palestině a v Zajordánii velký zájem. Babylóňané ani nerozvíjeli své nové provincie, ani je nebránili proti arabským nájezdům.⁸⁶⁸

Před konečným pádem Asýrie byl Egypt jejím spojencem, neboť se společně snažili zastavit postup Babylónie a udržet si kontrolu nad Levantou. Už v roce 616 př. Kr. se objevila egyptská armáda v Mezopotámii. A v roce 609 př. Kr. táhl faraón Neko II. ke Karchemiši, aby pomohl Aššur-uballitovi II.⁸⁶⁹ při dobývání Charránu. Jóšijáš se pokusil zastavit Neka u Megidda, u strategického místa na *via maris*. Jóšijáš doufal, že se mu podaří zastavit egyptský postup. Nevíme, zda Jóšijáš spolupracoval s Babylónem jako Chizkijáš, ale jeho hlavním cílem bylo zabránit egyptské nadvládě v Palestině. Tento pokus však skončil neúspěchem. Jóšijáš padl během bitvy u Megidda. Porážka Egyptů u Charránu faraónovi nezabránila, aby se stal vládcem Palestiny a Sýrie na dobu čtyř let.⁸⁷⁰

I když se Jóachaz podrobil Egyptu v Riblé přímo před faraónem, faraón jej sesadil z trůnu a dosadil místo něj staršího bratra Jójakíma. Je velmi pravděpodobné, že faraón zmenšil území Judska a uvalil na Judsko tribut, který Jójakím vybral ode všech svobodných občanů Judska. Při tom si však Jójakím neuvědomoval vážnost situace, protože plýtvat prostředky na stavbu nového paláce. Podle Jeremjáše při tomto projektu použil nucených prací.⁸⁷¹ V Jójakímově 4. roce vlády, tj. v roce 605 př. Kr., Nabukadnesar II.⁸⁷² porazil Egyptany u Karchemiše na Eufratu⁸⁷³ a poté ještě

⁸⁶⁸ NA'AMAN, N., Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period, *Neo-Assyrian Geography*, LIVERANI, M., Roma, 1995, s. 113; LINVILLE, J., R., Rethinking the „Exilic“ Book of Kings, *JSOT*, 75, 1997, s. 21-42

⁸⁶⁹ Vláda Aššur-uballita se datuje do let 612-609 př. Kr.

⁸⁷⁰ AHARONI, Y., *The Land of the Bible a Historiographical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 350-353

⁸⁷¹ Jr 22, 13-19

⁸⁷² Vláda Nabukadnesara II. se datuje do let 604-562 př. Kr.

jednou u Chamátu. V roce 604 př. Kr. získal Nabukadnesar II. kontrolu nad celou oblastí Levanty. Egyptu se už nepodařilo získat zpět tato území⁸⁷⁴. V tomto roce byl dobyt i Aškelón a velká část obyvatelstva byla přesídlena do Babylónu. Aramejský dopis objevený v Egyptě se jednoznačně zabývá těmito událostmi. Autor dopisu, zřejmě král Aškelónu, žádá Egypt o pomoc proti Babylónu, který dobyl Afek. Judsko se v tu dobu stalo vazalem Babylónu, ale po třech letech se Jójakím za podpory Egypta vzbouřil. Nejprve proti němu Nabukadnesar vyslal své síly od svých vazalů a základen v Zajordánsku.⁸⁷⁵ V roce 598/597 př. Kr. vytáhla babylónská armáda proti Judsku. Avšak před tím než dosáhla Jeruzaléma, král Jójakím zemřel.⁸⁷⁶ Po něm nastoupil jeho syn Jójakín a ten následně kapituloval a byl odveden do babylónského exilu a spolu s ním mnoho obyvatel Jeruzaléma. Především šlo o členy královské rodiny a příslušníky vládnoucí elity a obchodních vrstev.⁸⁷⁷ Jójakínova kapitulace zachránila Judsko od naprostého zničení. Králem byl jmenován Jójakímův bratr Sidkijáš. Judské území bylo opět zmenšeno, celá oblast Negevu a část Beer-šeby byly ztraceny⁸⁷⁸. Tyto ztráty a útlak od Babylónu vyvolaly v Judsku vzbouřenecké nálady, které vedly ke vzpouře roku v roce 589 př. Kr.. Vzbouřenci koordinovali svoji aktivitu s Egyptem a ostatními státy Palestiny. Babylónská reakce nedala na sebe dlouho čekat a Judsko se náhle ocitlo osamoceno proti mocné Babylónii. Babylónská armáda dobyla judská města a naposled začala obléhat Jeruzalém.⁸⁷⁹ O tomto obléhání máme krátkou zmínku v textu Jr 34, 7. V jednom z lakíšských dopisů je doložena zmínka o obléhání města Lakíše a Azeka. Jeruzalém padl v létě 587 př. Kr.. Sidkijáš, který se snažil prchnout do Zajordánska, byl zajat u Jericha a doveden do Ribly před Nabukadnesara. Následujícího měsíce Babylóňané vypálili Jeruzalém, zbořili hradby a deportovali obyvatelstvo.⁸⁸⁰ Dvacet dva let po Jójášově smrti

⁸⁷³ Jr 46, 2

⁸⁷⁴ 2Kr 24, 7

⁸⁷⁵ AHARONI, Y., *The Land of the Bible a Historiographical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 350-353

⁸⁷⁶ Aharoni se domnívá, že král mohl být i zavražděn; O Jójakímově smrti mluví text Jr 22, 18-19.

⁸⁷⁷ 2Kr 24, 12-16

⁸⁷⁸ Jr 13, 19

⁸⁷⁹ 2Kr 25, 1; Jr 52, 4

⁸⁸⁰ 2Kr 25, 1-21; Jr 52, 4-27

zmizely poslední zbytky judské nezávislosti a Judsko se stalo babylónskou provincií.⁸⁸¹

Jóšijášova porážka u Megidda ukončila období prosperity Judska a zmařila naděje na obnovu velkého království. Pozadí Jóšijášova střetu s Nekom u Megidda lze hledat v geopolitické situaci regionu po úpadku asyrské moci. V této době Judsko a Egypt soupeřily o nadvládu nad bývalými asyrskými teritorii. Náboženské reformy byly nutným předpokladem jeho expanzivní politiky.⁸⁸² Tragické následky bitvy u Megidda vedly v Judsku k rychlým politickým změnám a ke zničení prvního Chrámu. Vládcové Judska změnili svou loajalitu mezi Egyptem a Babylónií nejméně šestkrát. Mezinárodní politická situace vyžadovala schopnost manévrovat mezi mocnostmi, a tak museli králové Judska neustále řešit své politické dilema.

Prvním naléhavým úkolem byl výběr Jóšijášova nástupce. Jóšijáš byl dosazen na trůn skupinou *am ha-arec*, skupinou judské aristokracie, která sehrála v tomto aktu důležitou roli, aby byla zachována davidovská dynastie. Nástupcem Jóšijáše byl jeho syn Jóachaz, který ovšem nebyl prvorozený. Za tímto krokem bezpochyby stál *am ha-arec*, který se v této době orientoval politicky proti Egyptu. Byl vybrán nástupce z mateřské linie, protože matka Jóachaza byla Chamútal, dcera Jeremjáše z Libny. Ze stejných důvodů si o jedenáct let později vybral judského nástupce na trůn Nabukadnesar, když si zvolil Sidkijáše, který byl Jóachazův bratr i z matčiny strany a také zastával politiku zaměřenou proti Egyptu.⁸⁸³ Naproti tomu mateřská linie Jójakíma pocházela ze severu, z Galileje. Jeho matka se jmenovala Zebúda, dcera Pedajáše z Rúmy a tato lokalita se pravděpodobně nacházela pod egyptskou kontrolou.

Bez ohledu na porážku u Megidda pokračovalo judské vedení ve svém nepřátelském postoji vůči Egyptu. Tato situace však neměla dlouhého trvání, protože egyptský král Neko zasáhl a na trůn dosadil loajálního Jójakíma a Jóachaz byl odveden do egyptského exilu, kde i pak zemřel. V Jójakímův prospěch hrála i okolnost, že byl prvorozený syn Jóšijáše. Jójakímova politická orientace byla pro Egypt zárukou jeho loajality a spojenectví. Trest, který Neko uvalil na Judsko,

⁸⁸¹ AHARONI, Y., *The Land of the Bible a Historiographical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 350-353;

⁸⁸² MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publisher, Boston, Leden, 2004, s.

301

⁸⁸³ MALAMAT, A., 2004, s. 303

dopadl především na *am ha-arec*, který nesl důsledky a nikoliv na královský dvůr a Chrám v Jeruzalémě. Neko pak měl pod svou kontrolou oblast sahající od egyptských hranic až po Eufrat.

Egyptská nadvláda ale neměla dlouhého trvání. Nabukadnesar, babylónský korunní princ, porazil Egypt u Karchemiše a na konec jej porazil v Chamátu. Tyto události byly rozhodující pro osudy Sýrie a Palestiny. Judské vládní špičky však nepochopily dopad této porážky pro svou politiku. Kvůli své závislosti na Egyptu a ještě pod vlivem porážky u Megidda se zahraniční politika Judska nezměnila. Také ostatní státy regionu zastávaly stejný postoj vůči Egyptu, ve kterém viděly záštitu před nástupem Babylónie.⁸⁸⁴ Z těchto důvodů vidí Malamat v proroku Jeremjášovi skvělého politického analytika, který právě varoval před spoléháním na Egypt a zasazoval se pro kapitulaci před Babylónií. Zahraničně politická orientace Judska se tedy stala palčivým problémem, který postupně rozdělil Judsko na egyptskou a babylónskou frakci.⁸⁸⁵

Malamat se přiklání k hypotéze, že k podmanění Judska ze strany Babylónie došlo na podzim nebo v zimě roku 603 př. Kr. během druhého roku vlády a tažení krále Nabukadnesara. Avšak z babylónských tabulek nelze tuto hypotézu doložit. Babylónský král se chystal táhnout na západ, kde očekával velký odpor, protože podle záznamů se vypravil s obléhacími stroji. Pravděpodobně se chystal dobýt a podmanit si Pelišteu a získat kontrolu nad Judskem. Tímto tažením si chtěl připravit dobrou pozici pro dobytí Egypta, svého úhlavního nepřítele.⁸⁸⁶ Toto časové umístění se shoduje s okolnostmi, které vedly k Jójakímově vzpouře proti Babylónii. Podle textu 2Kr 24,1 Jójakímovo vazalství trvalo tři roky, tedy třikrát zaplatil roční tribut Babylónu. Pokud zaplatil první tribut na podzim nebo v zimě roku 603 př. Kr., tak poslední třetí platba proběhla na podzim nebo v zimě roku 601 př. Kr. během tažení Nabukadnesara. Válka byla mezinárodní událostí, je zachycena v babylónských kronikách, které nás informují i o neúspěších babylónské armády v tomto ambiciózním tažení. Tyto babylónské neúspěchy vedly Judsko a ostatní státy

⁸⁸⁴ MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publisher, Boston, Leden, 2004, s. 305

⁸⁸⁵ Tamtéž, s. 305

⁸⁸⁶ MALAMAT, A., 2004, s. 307

k odhodlání zbavit se babylónské nadvlády.⁸⁸⁷ A tak nepříznivé okolnosti pouze pozdržely reakci Babylónu na Jójakímovu vzpouru. Nabukadnesar strávil svůj pátý rok vlády (600/599 př. Kr.) vojenskou přípravou, kdy obnovil svoji bojovou vzbu. Následující rok vytáhl proti Arabům, kde získal velkou kořist. O tomto nás informuje prorok Jeremjáš (Jer 44,28-33). Ve svém sedmém roce vlády (598/597 př. Kr.) vytáhl babylónský král na Judsko. Babylónská kronika se ve svém záznamu z tohoto roku výhradně věnuje dobytí Jeruzaléma, sesazením Jójakína a nastolením Sidkijáše na judský trůn. Tento záznam plně dokazuje biblické podání a navíc nám poskytuje přesné datum kapitulace Jeruzaléma - 2. Adaru, 597 př. Kr..⁸⁸⁸

Nabukadnesar vytáhl se svými vojáky na Jeruzalém v měsíci Kislevu 597 př. Kr., a protože pochod trval aspoň dva měsíce, dorazil se svým vojskem krátce před kapitulací Jeruzaléma. Město však již bylo nějakou dobu obléháno jinými silami babylónského krále (2Kr 24, 10-11). Byly to pravděpodobně pomocné síly umístěné na západě.

Babylónské prameny se rozcházejí s biblickým záznamem o Jójajínově exilu a počtu deportovaných. Podle 2Kr 24 exil zahrnoval 10 000 nebo 7000 osob, převážně vojáků. V čele těchto exulantů stál Jójakín. Deportace se měla odehrát v osmém roce Nabukadnesarovy vlády na začátku měsíce Nisanu roku 597 př. Kr., tedy aspoň měsíc po kapitulaci Jeruzaléma.⁸⁸⁹ Navíc z textu 2Pa 36,10 vyplývá, že Jójakín odešel do exilu na počátku občanského roku a že Nabukadnesar se již stačil navrátit do svého hlavního města na roční oslavy svátků. Seznam exulantů v Jr 52, 28 uvádí počet 3023 exulantů v 7. roce Nabukadnesarovy vlády. Malamát vysvětluje výše zmíněné nesrovnalosti v biblickém textu hypotézou dvou fází deportací. V první fázi po kapitulaci Jeruzaléma proběhla velmi omezená deportace obyvatel, tedy v 7. roce Nabukadnesarovy vlády. Druhá hlavní fáze exilu, popisovaná v 2Kr, zahrnovala elitu Jeruzaléma a tisíce obránců města, včetně vojáků (Jr 24, 1; 29, 2). Organizace takového exilu musela trvat několik týdnů od doby kapitulace, takže 2. Adar by spadl do 8. roku Nabukadnesarovy vlády.

⁸⁸⁷ MALAMAT, A., 2004, s. 308

⁸⁸⁸ MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publisher, Boston, Leden, 2004, s. 309; GARBINI, G., *History and Ideology in Ancient Israel*, SCM Press LTD, London, 1989

⁸⁸⁹ Tamtéž, s. 309-310

5.6.1 Egyptská správa v Judsku

Několik skutečností ukazuje, že Judsko bylo egyptským vazalem už za vlády krále Jóšijáše. Jr 2, 16-18. 36-37 hovoří o judském vazalství jak vůči Asýrii, tak i Egyptu. Tyto texty informují, že Judsko bylo pod nadvládou dvou mocností.⁸⁹⁰ Babylónské kroniky hovoří o egyptských taženích, ze kterých je patrné, že Judsko bylo vazalem Egypta. Prameny ukazují na dlouhodobou angažovanost Egypta v severní Sýrii. Egypt musel ovládat systém mezinárodních cest a to zejména *via maris*, která procházela západním územím Judska přes Jizreelské údolí k Megiddu. Tato spojnice se napojovala na jiné komunikace v Sýrii, které procházely přes Riblu, Chamát a Aleppo. Egyptská přítomnost u Karchemiše a Charránu ukazuje na to, že Egypt kontroloval obchodní stezky na pobřeží Středozemního moře.⁸⁹¹

Po stažení Asýrie z Egypta v roce 661 př. Kr. její pozici v Judsku nahradil Egypt. Neko nebyl schopen přímo zasáhnout do judských záležitostí po Jóšijášově smrti, protože táhl do Charránu, aby podpořil Asýrii. Avšak k Charránu dorazil příliš pozdě. Strávil několik měsíců v Aramu, kde se snažil neúspěšně nastolit na trůn svého asyrského spojence Aššur-uballita II.. *Am ha-arec* mezi tím dosadil na trůn Jóšijášova druhého syna Jóachaza.⁸⁹² Tímto aktem vynechali z nástupnického práva staršího Jošijášova syna (2Kr 23, 36). *Am ha-arec* se opět snažil ovládnout politiku v Judsku, matka Jóachaza totiž pocházela z významného města Libna, což pravděpodobně ovlivnilo volbu nástupce po Jóšijášovi.⁸⁹³ Vláda Jóachaza, který je také známý pod jménem Šalúm (Jr 22, 11; 1Pa 3, 15), trvala pouhé tři měsíce, po tuto dobu pobýval Neko v severní Sýrii.⁸⁹⁴ Jakmile se situace změnila, chtěl egyptský faraón uplatnit svůj vliv na politiku Judska a skupinu *am ha-arec*. Když se Jóachaz představil faraonovi Nekovi v Rible, který se vracel z Charránu, zamýšlel tento akt jako krok své loajality vůči svému suverénovi. Reakce faraóna byla však nečekaná,

⁸⁹⁰ Jr 1, 2; 25, 3

⁸⁹¹ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 389

⁸⁹² SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007. s. 451

⁸⁹³ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 402; 2. Kr 23, 30-31

⁸⁹⁴ Tamtéž, s. 402; GOULDER, M., D., „Behold my servant Jehoiachin“, *VT*, 52/2, 2002, s. 175-190

krále zbavil jeho úřadu a zajal ho.⁸⁹⁵ Podle Millera faraon jednal zřejmě v jistém afektu po neúspěšném tažení do Babylónu, byl patrně rozhněván, že judský dvůr dosadil na trůn vládce bez jeho předchozího souhlasu.⁸⁹⁶ Uvalil na Judsko finanční sankce ve výši sto talentů stříbra a talent zlata a Jóachaz byl odveden do egyptského exilu, kde také zemřel (2Kr 23, 33-34). Paradoxně prorok Jeremjáš nabádal své krajany, aby nenařikali nad Jóšijášem, ale nad Jóachazem (Jr 22, 10; Ez 19, 1-4).⁸⁹⁷

Protiegyptská klika na judském královském dvoře si byla jistá, že Neko dosadí Jóachazova staršího bratra Jójakíma. Jójakím nastoupil na trůn v roce 608 př. Kr. a po čtyři roky zůstal egyptským vazalem. Změna jeho jména na Eljakím mohla být spojena s přísahou loajality novému suverénovi, podobně jak to činili asyrští králové.⁸⁹⁸

Ribla byla strategickým bodem pro Egypt, ze kterého mohl kontrolovat Judsko a zároveň čelit útokům Babylónu ze severu. Bylo vojenským a administrativním centrem v severním Libanonu, leželo na řece Orontes. Během asyrské správy severní Sýrie tam existovala pevnost. Toto místo později sloužilo jako základna pro Nabukadnesarova tažení na západ.

Nekova instalace Jójakíma na trůn zajistila Egyptu loajálního monarchu, protože byl jednoznačně odmítnut skupinou *am ha-arec*. Jójakímovou oporou byl tedy Egypt. Původ jeho rodiny ze severu umožnil Nekovi najít základnu v boji proti babylónské expanzi na jih. Výběr tributu nepostihl královskou pokladnu, ani Chrám v Jeruzalémě, ale Jójakím se zaměřil na výběr daní od *am ha-arec* a tím oslabil protiegyptskou stranu (2Kr 23,35). Tato Jójakímova politika vzdálila nového krále elitám lidu, které dosadily jeho mladšího bratra na trůn. Výše tributu sto talentů stříbra a jeden talent zlata je ve srovnání s tributem krále Chizkijáše velmi malá, ale musíme vzít v úvahu, že Judsko bylo v této době také mnohem menší, tedy finanční zátěž byla vysilující.⁸⁹⁹

Nastávající konflikt mezi Egyptem a Babylónem po asyrské porážce u Charránu znamenal změnu poměru sil v regionu. To vyžadovalo od Judska v letech 609-605 př. Kr. velmi schopnou diplomacii. Ale roku 605 př. Kr. přišla změna,

⁸⁹⁵ Tamtéž, s. 402

⁸⁹⁶ Tamtéž, s. 402

⁸⁹⁷ Jr 22, 10-12

⁸⁹⁸ ANET, s. 295

⁸⁹⁹ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 452

Nabukadnesar porazil Egyptány u Karchemiše a Chamátu a donutil Neka, aby se stáhnul ze západní Asie. Krátce poté umírá Nabopolasar a nastupuje Nabukadnesar.⁹⁰⁰ Ovšem Jójakímova politika zůstala proegyptská. V roce 601 př. Kr. bitva mezi Egyptem a Babylónem blízko Pelésia a Gazy způsobila velké ztráty na obou stranách a Nabukadnesar byl nucen stáhnout se do Babylóna. I po těchto zdrcujících porážkách Jójakím stále prosazoval proegyptskou politiku.

5.6.2 Vazalem babylónského krále

Po dlouhá staletí byla Babylónie velmi problematickou oblastí pro Asýrii. Sinacherib zničil město Babylón v roce 689 př. Kr.. Asarhaddon následně nařídil jeho obnovu a znovuosídlení. Pokračující boje vedly k jeho dalšímu zničení v roce 648 př. Kr.. Až do doby Aššurbanipala ovládaly chaldejské kmeny většinu tohoto regionu na jih od Babylónu a neustále ohrožovaly toto město a příležitostně jej dokonce ovládly. Po smrti Aššurbanipala v roce 627 př. Kr. začali Babylónané mnohem více usilovat o svoji nezávislost a zaplétali se do bojů o asyrský trůn.⁹⁰¹

Po smrti Aššurbanipala se asyrský generál Sín-šum-lišir prohlásil za babylónského krále a ovládal jižní provincii téměř až do konce svého života. Pak se Sín-šar-iškun, následník Aššurbanipala, prohlásil za krále Babylónu a byl jím také po určitou dobu uznáván. Budoucnost Babylónu a vlastně celého Předního východu byla utvářena dále Nabopolasarem, který se prohlásil babylónským králem roku 626 př. Kr.. Nabopolasar se dočasně spojil s Sín-šar-iškunem v boji proti Sín-šum-liširovi, s tím, že si rozdělí Asýrii a Babylónii. Jejich dohoda zněla tak, že Nabopolasar měl vládnout v Babylónu a Sín-šar-iškun v Asýrii. V roce 626 př. Kr. na podzim získal Nabopolasar kontrolu nad celým regionem i s hlavním městem Babylónem. Aby si získal podporu Elamitů, navrátil jim jejich božstva do Sús, která byla ukořistěna Asyřany roku 646 př. Kr. a převezena do města Uruk⁹⁰²

⁹⁰⁰ SWEENEY, M., A., 2007, s. 455

⁹⁰¹ MILLER, M., J., HAYES, H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd, London, 1986, s. 385

⁹⁰² Tamtéž, s. 385

Sín-šar-iškun dosedl na asyrský trůn v roce 623 př. Kr. a velmi záhy začal bojovat s Nabopolasarem o nadvládu v Mezopotámii. Angažovanost dalších sil v této asyrsko-babylónské občanské válce velmi komplikovala už tak složitou situaci.

Nabukadnesar syn Nabopolasara⁹⁰³, zakladatel Novobabylónské říše, nastoupil na trůn po smrti svého otce v srpnu 605 př. Kr.. V roce 605 př. Kr. se odehrálo rozhodující vítězství nad egyptskou armádou u Karchemiše. Po tomto vítězství následovalo tažení Nabukadnesara do Syropalestiny. Během tohoto tažení byl dobyt a vypleněn Aškelón a jeho král byl odvečen do zajetí. Tyto události můžeme spojit s pústem, který byl vyhlášen v Jeruzalémě 9. měsíce 5. roku vlády krále Jójakíma (Jr 36, 9) a mohl vysvětlovat agitaci v Jeruzalémě. Neko nebyl schopen čelit babylónské hrozbě a tak ponechal Babylóňanům pelištejské a foinické pobřeží.⁹⁰⁴ V důsledku tohoto tažení se Jójakím stává babylónským vazalem v roce 604 př. Kr.⁹⁰⁵

Netrvalo dlouho a Nabukadnesar se musel stáhnout do Babylóna, aby obnovil své vojenské síly. Ale král Jójakím byl přesvědčen, že se může vymanit z babylónského vazalství. Nabukadnesarovou odpovědí byl však útok ze základen na západě a během těchto útoků Jójakím zemřel.⁹⁰⁶

V textu 2Kr 24, 5 jsou naposled zmiňovány *Letopisy králů judských*. Mohlo by to tedy znamenat, že s vládou Jójakíma skončilo i vedení těchto kronik. Ale psaní královských letopisů pokračovalo i v následujícím desetiletí, po exilu krále Jójakína.⁹⁰⁷

Mezi lety 601-598 př. Kr. Nabukadnesar obnovil své vojenské síly a poslal své oddíly do Judska. V roce 598 př. Kr. zahájil obléhání Jeruzaléma, aby donutil Judsko k ukončení vzpoury. Během tohoto obléhání Jójakím zemřel ve věku 36 let. Jeho syn Jójakín nastoupil na trůn tři měsíce před tím než kapituloval a byl deportován do Babylóna v roce 597 př. Kr.⁹⁰⁸

V mimobiblických dokumentech, z roku 592 př. Kr. v Nabukadnesarově 13. roce vlády, je zmíněn Jójakín a jeho pět synů jako příjemci přidělu potravin, které

⁹⁰³ Jeho vláda se datuje do let 626-605 př. Kr.

⁹⁰⁴ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 307-308

⁹⁰⁵ Babylónským vazalem byl v letech 604-602 př. Kr.

⁹⁰⁶ 2Kr 24, 1

⁹⁰⁷ COGAN, M., TADMOR, H., 1988, s. 306

⁹⁰⁸ SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 455; GOULDER, M., D., „Behold my servant Jehoiachin“, *VT*, 52/2, 2002, s. 175-190

byly distribuovány mezi rezidenty v Babylónu, kam patřili synové Aga, krále Aškelónu a jiní další cizinci jako Týřané, Elamité, Egypťané, Peršané a Lýdové.⁹⁰⁹ 2Kr 24, 10 mluví o obléhání města Jeruzaléma, ale doba obléhání nám není známa. Král nejprve vysílá svou družinu a pak se vydává do Judska sám. O vstupu do Jeruzaléma čteme v babylónské kronice.

„Sedmý rok Nabukadnesara. V měsíci kislevu (prosinec 598 př. Kr.) král babylónský zmobilizoval své vojáky a pochodoval do Chatti (na západ). Utábořil se naproti městu Judska. Druhého Adaru (16. března 597 př. Kr.) dobyl město a zajal jeho krále.“⁹¹⁰

Je možné, že Jeruzalém byl obléhán vojenskými jednotkami, které byly umístěny v regionu před vysláním vojáků, o kterých hovoří babylónské kroniky. 2Kr 24, 12 nás upozorňuje na neobvyklou dataci cizího vládce. Je možné, že pisatel byl obeznámen s oficiální praxí Babylónanů nebo byl sám v babylónských službách.⁹¹¹ Babylónské kroniky zachycují pád Jeruzaléma na konci sedmého roku Nabukadnesarovy vlády. Pravděpodobně o několik měsíců později opustili exulanti Jeruzalém a odešli do Babylónu, proto se v biblickém textu hovoří o osmém roce vlády. Nabukadnesar zřejmě odešel velmi brzy po kapitulaci Jeruzaléma, aby byl včas v hlavním městě na oslavě Nového roku 1. Nisanu. Jeho účast byla na tomto svátku povinná.⁹¹² Jójakín, jeho rodina, královský dvůr a další vybraná elita byli deportováni do Babylóna.⁹¹³ Tím, že se král vzdal, ušetřil město vyhlazení, ale bylo potrestáno finančně. Královské a chrámové poklady byly odvezeny do Babylóna.

⁹⁰⁹ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 311

⁹¹⁰ GRAYSON, *Chronicles*, 102, řádky 11-12; WISEMAN, *Chronicles*, 72-73

⁹¹¹ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 311-312

⁹¹² FREEDMAN, D., N., *BA 19*, 1956, s. 56

⁹¹³ Ve verši 14. byl celkový počet deportovaných 10 000, zatímco ve verších 15-16. to bylo 8 000. Obě tradice poskytují jen zaokrouhlená čísla. Přesnější čísla bychom našli v babylónských záznamech, ale takové záznamy se nedochovaly. Proto se používá jako model asyrská administrativní praxe, která byla velmi podobná babylónské. Další číslo se objevuje v textu Jer 52, 28, kde počet čítá 3023 obyvatel, ale jedná se o deportované z venkova a ne z Jeruzaléma. Další jsou Jer 52, 29-30, kde se hovoří o pozdějších menších deportacích. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 312

Sidkijáš byl dosazen na trůn, ale jeho královská vláda se začala počítat až po deportaci Jójakína, po Nisanu roku 597 př. Kr..⁹¹⁴

Z posledního desetiletí existence Judska biblický text uvádí jen jednu významnou mezinárodní událost, kterou bylo protibabylónské setkání svolané králem Sidkijášem. Jr 27 se dovídáme o účastnících tohoto setkání v Jeruzalémě. Byli zde přítomni zástupci zajordánských států: Edóm, Moáb, Amón. Také zde byli přítomni zástupci foinických měst Týru a Sidónu.⁹¹⁵ Další informace nám dokumenty neposkytují. Setkání v Jeruzalémě Malamát datuje do let 594-593 př. Kr.⁹¹⁶

Státy na západě se domnívaly, že nastal vhodný okamžik pro vzpouru proti Babylónu, protože Babylónie byla pod tlakem jak doma, tak i v zahraničí. Tuto skutečnost dokládá i babylónská kronika. V roce 596/595 př. Kr. vytáhl král Elamu na Babylón, ale jeho útok byl odražen. O této události hovoří i prorok Jr 49, 34. O rok později vypukla v Babylónii vzpoura, kterou Nabukadnesar úspěšně potlačil a byl schopen provést krátké tažení na západ. V prosinci 594 př. Kr. Nabukadnesar vytáhl na západ. Malamát se domnívá, že toto tažení bylo neúspěšné, což mohlo povzbudit vzbouřenecké nálady na západě.⁹¹⁷

Sidkijáš nastupuje na trůn jako babylónský vazal a jeho pozice byla oslabena tím, že exulanti stále považovali za svého krále Jójakína, i když pobýval v exilu. Král oscilloval mezi loajalitou a otevřenou vzpourou vůči Babylónu. Na královském dvoře hledal podporu v protibabylónské politice, ale zároveň hledal pomoc a oporu u probabylónsky orientovaného Jeremjáše. Klíčovým faktorem pro utváření postoje Judska k Babylónu byla role Egypta a jeho zájmy v Syropalestině. Egypt byl v Syropalestině do roku 605 př. Kr. hlavní politickou silou, tedy babylónská přítomnost v regionu byla chápána jako nový faktor. Nabukadnesarův neúspěšný

⁹¹⁴ 2Kr 24, 13-14 jsou pozdějšími dodatky. Ale podle Cogana, Tadmora je verš 13. zvláštní tím, že se odlišuje od textu. Jako jediný hovoří o tom, že královské a chrámové poklady byly převezeny do Babylóna. Tento verš zakončuje dřívější proroctví, že tyto události nastanou. Verše jsou podle Stadeho spojeny s druhým exilem, který proběhl o jedenáct let později 586 př. Kr., kdy byl zničen i Chrám. Text z Jer 27, 18 a 28, 3 ukazuje, že během Chizkijášovy vlády byly chrámové předměty už dávno v Babylóně, kam je odvezl král Nabukadnesar při exilu Jójakína. Cogan, Tadmor jsou přesvědčeni, že verš 13. je autentický, protože jako jediný v knihách Královských hovoří o vyrabování Chrámu v roce 597 př. Kr. Tedy tato informace patří k prvnímu exilu. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11,1988, s. 313

⁹¹⁵ Jr 27, 3

⁹¹⁶ MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publisher, Boston, Leden, 2004, s. 312

⁹¹⁷ Jr 51, 59

pokus o invazi do Egypta v roce 601 př. Kr. pouze posílil vědomí, že nadvláda Babylóna je pouze dočasná.⁹¹⁸ Podle Cogana, Tadmora diplomatická mise Psammetika II. v roce 592 př. Kr. v Palestině měla posílit spojenecké vazby proti Babylónu. A. Malamat datuje vzpouru Sidkijáše do roku 591/589 př. Kr.⁹¹⁹ Nabukadnesar zaútočil v lednu roku 587 př. Kr. a přitáhl na Jeruzalém se svým vojskem a zbudovali „oblévací val“. Vojáci pomocí tohoto stroje přelezli hradby dobývaného města. Podobný dobývací stroj je zmíněn v textu Ez 4, 2; 17, 7; 21, 27.⁹²⁰ Obránci odolávali přesile Chaldejců, babylónský král se nemohl účastnit tohoto dlouhého obléhání, protože se angažoval proti vzpouře v Libanonu.⁹²¹ Jeruzalém podlehl, protože po dlouhém obléhání docházely zásoby, což bylo neúčinnější taktikou při dlouhém dobývání. Městské hradby byly prolomeny a Sidkijáš uprchl v přestrojení z města. Byl však u Jericha zajat a dopraven k babylonskému králi do Ribly a tam byl vynesena rozsudek.⁹²²

Hebrejská fráze *טַפְּסָוּ מִן־הַיָּדָוָן*, „a vyslovili nad ním rozsudek“ neoznačuje klasický soudní proces, ale jednalo se o předvedení vzbouřence před suveréna, kde byl napomenut a posléze potrestán.⁹²³ Sidkijáš byl obviněn z porušení loajality a za těchto okolností mohl prosit jen o milost. Jeho případ byl podobný s případem krále Šubrie, který také po uznání své viny, byl Asarhaddonem potrestán.⁹²⁴ Král popravil Sidkijášovy syny a krále oslepil a odvedl.⁹²⁵ Oslepení bylo na Předním východě běžným trestem pro vzbouřené otroky. Tento trest je zmíněn ve vazalské smlouvě mezi Aššur-nirárím V., králem Asýrie a Matti-ilu, králem Arpádu, kde je zmíněn

⁹¹⁸ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 323

⁹¹⁹ MALAMAT, A., MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill Academic Publisher, Boston, Leden, 2004, s. 312, s. 142

⁹²⁰ COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 316-317

⁹²¹ Tamtéž, s. 323; M. NOTH, *History*, s. 286

⁹²² 2Kr 25, 6

⁹²³ COGAN, M., TADMOR, H., 1988, s. 317: Příbuzná fráze *k dīnam dabābu* v akkadštině znamená „prosít o milost“.

⁹²⁴ Tamtéž, s. 317

⁹²⁵ MT ve v. 6-7a používá sloveso v plurálu, což by odkazovalo na Chaldejce a MT v 7b. používá singulár, což by odkazovalo na samotného babylónského krále. Podle textu Jer 52, 9-10 je použito singuláru, což potvrzuje, že syny popravil sám král a Sidkijáše spoutal a odvedl do Babylóna. Text Jeremjáš je souhrnem informace z 2Kr 25, 18-20, který zachycuje dodatečnou popravu v Riblé.

mezi kletbami, které mají postihnout vzbouřence.⁹²⁶ Král byl internován v hlídaném domě až do své smrti.⁹²⁷

Velitel tělesné stráže a osobní sluha⁹²⁸ babylónského krále se vrací do Jeruzaléma, aby zničil Chrám a město, jeho důležitá místa a domy⁹²⁹. Ze zkušenosti několika judských vzpour nebyly na babylónském dvoře plány obnovit Judsko jako babylónskou provincii s centrem v Jeruzalémě.

Sidkijáš patří mezi biblické postavy, které vyvolávají mezi badateli živou diskusi. Tato skutečnost je však překvapující, protože Sidkijáš byl posledním králem, který vládl z davidovské dynastie. Hodně pozornosti se v biblickém textu věnuje sesazenému Jójakínovi a jeho následné rehabilitaci v 2Kr 25, 27-30. Ovšem tato pasáž představuje určitý problém a zároveň i otázku, zda se text má chápat jako pozitivní pohled na budoucnost davidovské dynastie nebo nikoliv.⁹³⁰

Většina badatelů se domnívá, že text 2Kr 24, 18-25, 7 uchovává historické jádro o posledních dnech Sidkijášovy vlády. Jeho synové byli zavražděni v jeho přítomnosti a on sám byl oslepen a uvězněn v Babylóně.⁹³¹ Podle Pakkaly existují však důvody zpochybnit historickou spolehlivost tohoto textu. Události jsou prezentovány, jako kdyby autor pasáže doprovázel judského krále do pouště a pak do Ribly. Autor naznačuje, že znal krále osobně, a že osobně zažil zavraždění jeho synů, je však nemožné, aby byl autor očitým svědkem.⁹³² Autor textu spíše vycházel z nepřímých zpráv, které byly produktem babylónské propagandy. Ta měla vyobrazit osud judského krále obzvláště brutálně, protože byl vzbouřený vazalský panovník. Tedy text 2Kr 24, 18-25, 7 pocházel pravděpodobně z babylónských zdrojů a měl funkci varování pro jakékoliv další potencionální vzbouřence.⁹³³

⁹²⁶ ANET, s. 533; Mezopotámskou praxí většího počtu zajatců bylo pouze částečné oslepení, aby se zachovala pracovní síla otroků. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 318

⁹²⁷ Jr 52, 11 mluví o strážném domě a podle Ez 9, 1 je to dům trestu a je podobné akkadskému termínu *bīt massartī* - vězení.

⁹²⁸ Jr 52, 12

⁹²⁹ Velitel: Nebúzaradán - *manzaz pāni*. Pro důležité domy je zde označení *bet gadol*, to označovalo dům aristokracie.

⁹³⁰ PAKKALA, J., *Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession*, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 443

⁹³¹ 2Kr 24, 18- 25, 17 je interpretována jako historicky spolehlivá James A. Montgomerym, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*, ICC, Edinburgh, T and T Clark, 1951, s. 560-563 In: PAKKALA, J., *Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession*, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 443

⁹³² PAKKALA, J., *Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession*, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 444

⁹³³ Tamtéž, s. 444

Je otázkou, proč autor zpracoval text jako historické pojednání, i když neměl k dispozici spolehlivé prameny. Autor totiž popisuje Sidkijáše velmi detailně, jeho útek, zavraždění jeho synů a neomezuje se jen na obecná hodnocení.⁹³⁴

Text Jeremjáše líčí Sidkijáše mnohem pozitivněji. Tyto pasáže prorocké knihy zřejmě nebyly ovlivněny DtrH a představují odlišnou textovou tradici. Podle proroctví v Jr 32,1-5 bude muset judský král čelit babylónskému králi a zajetí, ale text neobsahuje náznak o zabití synů a oslepení krále.

Pravděpodobně nejzajímavějším detailem této pasáže je fráze *וְעָדָהּ יָדָהּ אֵת* ve 5. verši.⁹³⁵ Fráze mohla vyjadřovat potrestání Sidkijáše „a odvede Sidkijáše do Babylónu a tam zůstane, dokud jej nepotrestám“ nebo její význam mohl být následující „a on odvede Sidkijáše do Babylónu a tam zůstane, dokud jej nenavštívím.“⁹³⁶ Je možné, že fráze hovoří o zvratu Sidkijášovy situace.⁹³⁷ Podle Pakkaly je fráze v MT původní a hovoří o králově rehabilitaci, i když tradiční vnímání obrazu Sidkijáše je jiné.⁹³⁸

Jak se tedy zdá je text Jr 32, 1-5 a 34, 1-22 v rozporu s textem z 2Kr 24, 18-25, 7. Podle Jr 34, 5 Sidkijáš zemřel v pokoji a měl královský pohřeb jako jeho předci. Bylo by ale absurdní charakterizovat Sidkijášovu smrt a konec jako pokojný, když měl na vlastní oči spatřit zavraždění svých synů, být následně oslepen a uvězněn.⁹³⁹

Text Jr 38 obsahuje raný materiál, který reflektuje poslední dny Judska lépe než většina dalších textů Hebrejské bible. Verš 18. a 23. ukazují na to, že Sidkijáš byl odveden do babylónského zajetí, ale není tady žádná zmínka o brutalitách zmiňovaných v knize Královské. Jr 38 chce říci, že Sidkijáš byl uvězněn v Babylónu, ale autor si není vědom dramatických detailů, které by stály za zmínku.⁹⁴⁰

⁹³⁴ Historicitu Sidkijášova konečného osudu je zpochybněna i určitou podobností s Jóachazem, 2.Kr. 23, 31-35. Oba dva totiž prchli do Ribly a následně uvězněni. In: Pakkala, s. 445

⁹³⁵ PAKKALA, J., Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 446; HYATT, J., P., Jeremiah and Deuteronomy, *JNES*, Vol. 1, no. 2, 1942, s. 156-173

⁹³⁶ PAKKALA, J., Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 446

⁹³⁷ V LXX verš pouze hovoří o Sidkijášově trvajícím uvěznění v Babylónu a ne o zvratu v jeho životě. Je pravděpodobné, že fráze byla později vědomě vypuštěna ze LXX tradice.

⁹³⁸ PAKKALA, J., Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 447

⁹³⁹ PAKKALA, J., 2006, s. 448

⁹⁴⁰ Tamtéž, s. 448: Mezi nejstarší prameny o životě krále Sidkijáše v knize proroka Jeremjáše patří 37. a 38. kapitola. Tyto pasáže pravděpodobně pocházejí podle nejnovějšího bádání z doby, kdy se už blížil konec judského království nebo až v době exilu. Tyto kapitoly tvoří delší cyklus vyprávění, který dále pokračuje do Jer 39, 3-43, 7. Tento úsek podle Stippa posloužil jako pramen pro sepisování

Z těchto pasáží vyplývá, že Sidkijášovo uvěznění bylo běžnou událostí. Před svou deportací do Babylónu byl předveden před babylónského krále, ale nebyla s tím spojena brutální zacházení. Podle Pakkaly může text Jr 32, 5 pocházet z doby, kdy byl Sidkijáš v exilu a mohl doufat v návrat na trůn. Zkombinujeme-li text Jr 32, 5 s textem 34, 5 vyplyne z toho, že kruhy, které stály za touto tradicí, považovaly Sidkijáše za legitimního krále i poté, co byl v babylónském exilu jako vězeň.⁹⁴¹

Záměrem Deuteronomisty bylo podat Sidkijášův osud jako definitivní a velmi ponižující. V podání Deuteronomisty byl král zobrazen jako nejhorší zločinec, se kterým se také tak zacházelo. J. Montgomery⁹⁴² poznamenal, že oslepení krále symbolizovalo zničení Sidkijášovy královské moci. Autor textu 2Kr tak vyjadřuje názor, že Sidkijášova královská linie skončila. Tento závěr je v souladu s textem 2Kr 25, 27-30, který prezentuje Jójakína jako alternativní královskou linii. Deuteronomista doufá v případě Jójakína v návrat na trůn, protože s ním Babylóňané zacházeli jako s králem. Když srovnáme příběhy Jójakína a Sidkijáše, vyplyne nám vědomý kontrast. Autorovým záměrem příběhů Jójakína a Sidkijáše bylo dynastické nástupnictví. Faktem, že Nabukadnesar nahradil Jójakína Sidkijášem, ve skutečnosti vytvořil dvě královské linie nástupnictví. To, že je Sidkijáš líčen v tak negativním světle a že je velmi detailně popisován velmi krutý osud jeho potomků, chce autor DtrH ospravedlnit legitimitu Jójakínovy královské linie.⁹⁴³

Portrét Sidkijáše v 38. a 37. kapitole Jeremjáše se nachází v pramenu, jehož autoři mohli znát tohoto judského krále osobně. V těchto kapitolách se Jeremjáš

2Kr 25, 22-26. Nejpozdější možná datace pasáže knihy Královské je rok 562 př. Kr., rok, kdy byl Jójakín rehabilitován, o čemž hovoří verše 27-30. Proto text Jeremjáše 37, 3-43, 7 musel být sepsán mnohem dříve. Navíc tato pasáž Jeremjáše je předpokládána kapitolou 44, která patří do deuteronomistické vrstvy knihy Jeremjáš, kterou mnozí badatelé řadí do exilní doby. Další důkaz pro raný původ vychází z pasáže Jer 42,12. V tomto verši Jeremjáš činí zaslíbení Judejcům, kteří přemýšlejí o útěku do Egypta, že pokud zůstanou v zemi, král babylonský bude s nimi milostivě zacházet. Podle Stippeho bylo hlavním cílem této pasáže povzbudit deportované, aby zaujali postoj spolupráce k Babylóňanům. To je důvodem, proč tento příběh tak zdůrazňuje skutečnost, že zatímco se Jeremjáš distancuje od dezertérů (Jer 31,14; 38, 19-20), naléhavě varuje před fatálními důsledky odporu vůči Babylóňanům (Jer 37, 7-10; 38,3.17-23). Hypotéza, že dokument byl sepsán v Babylónii a že jeho účelem bylo utlumit kontraproduktivní nepřátelský postoj vůči vítězným Babylóňanům. Autor v textu oslovuje své soukmenovce v exilu a nabádá je, aby se podřídili svým novým pánům a našli si tak svůj nový domov.

⁹⁴¹ PAKKALA, J., Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 448

⁹⁴² MONTGOMERY, J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*, ICC, Tandt Clark, Edinburgh, 1951, s. 562

⁹⁴³ PAKKALA, J., Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession, *JBL*, 125, no. 3, 2006, s. 449; MILGROM, J., The Date of Jeremiah, Chapter 2, *JNES*, Vol. 14, no.2, 1955, s. 65-69; HYATT, J., P., Jeremiah and Deuteronomy, *JNES*, Vol. 1, no. 2, 1942, s. 156-173

setkává se spoustou postav a mezi jinými i se Sidkijášem. Kontrast těchto postav pomáhá vytvářet obraz Sidkijášovy osobnosti. V poslední fázi babylónského tažení proti Judsku Jeremjáš předpovídá vítězství Babylóňanů a kritizuje odpor. Setkává se ale s nepochopením vysokých kruhů společnosti. Jeremjáš je uvězněn jedním z judských aristokratů. V následující kapitole je opět uvězněn v přímé souvislosti se svými prorockými aktivitami skupinou judských aristokratů vedenou Šefanjášem (Jer 38, 1-4).

Sidkijáš na rozdíl od aristokratů a princů nikdy neútočil na proroka, a ani jej nekritizoval. Místo toho naléhal na Jeremjáše, aby mu sdělil kompletní zvěst (Jer 38,14) a zaručil se mu, že ho ušetří od negativních důsledků jeho zvěstování (Jer 38,16). Navíc při mnoha příležitostech Sidkijáš vystupuje jako prorokův zachránce. Naléhavě varuje Jeremjáše, aby se nevracel do domu Jónatana, kde byl vezněn a kde by ho čekala smrt (Jer 37, 20-21).⁹⁴⁴

Sidkijášův popis v 37. a 38. kapitole má určitou spojitost s predeuteronomistickými tendencemi dokumentů, které tvoří základ textu Jer 37, 1-43.⁹⁴⁵ Autoři, kteří tvořili krátce po pádu Judska, kdy se babylónská nadvláda zdála nevyhnutelná, usilovali o rozumné podřízení se nové vládnoucí moci. Z tohoto důvodu rozšiřovali vyprávění o Jeremjášovi, který byl pro jejich záměry vynikajícím příkladem. Tím, že přijali prorokovy politické názory, se však dostali do konfliktu s Jeremjášovými oponenty, kteří stále vzdorovali babylónské moci a nadvládě a kteří patřili do kruhů judské aristokracie.⁹⁴⁶

⁹⁴⁴ STIPP, H., J., Zedekiah in the Book of Jeremiah: On the Formation of a Biblical Character, *CBQ*, 58/4, 1996, s. 631; MILGROM, J., The Date of Jeremiah, Chapter 2, *JNES*, Vol. 14, no.2, 1955, s. 65-69; MAY, H., G., The Chronology of Jeremiah's Oracles, *JNES*, Vol. 4, no. 4, 1945, s. 217-227

⁹⁴⁵ STIPP, H., J., 1996, s. 632

⁹⁴⁶ Tamtéž, s. 632

6. THESE

Při hodnocení různých hypotéz a přístupů v bádání o politice a kultu na sklonku monarchie v Judsku je badatel konfrontován s ideologickou povahou textů, ale i určitým ideovým předporozuměním bádání. Pro tzv. minimalistický-revizionistický přístup je bezpředmětné hovořit o biblickém Izraeli jako historické skutečnosti a na druhou stranu je tu Deuteronomistův výklad dějin Judska a Izraele, který je velmi selektivní a zatížený jeho specifickou teologií dějin Izraele jako božího lidu. S ohledem na tyto skutečnosti se práce snažila o nalezení odůvodněných historických skutečností, které jsou obsaženy v biblických textech, a jejich porovnání s mimobiblickými prameny, a tak se pokusit rekonstruovat roli náboženství a politiky v Judsku ve vztahu k vazalství Judska.

Judsko i přes své nezpochybnitelné vazalské vazby a povinnosti si uchovalo svůj svébytný kultický a náboženský charakter, což je patrné z Deuteronomistovy koncepce, i když sdílelo mnohé stereotypy se svým okolním prostředím, což je zase patrné z archeologických nálezů a jiných mimobiblických pramenů. V Judsku je zřejmý neustálý zápas a posun směrem k monoteismu a ikonického charakteru, tedy k náboženství bez soch a zpodobenin. V tomto vývoji či zápase hrály svoji úlohu především politické zřetele, které byly autory biblických textů interpretovány nábožensky. Reformy judských králů měly politický a nacionalistický motiv, ale jejich důsledky pro další vývoj izraelského náboženství byly teologické, nábožensko-kultické. Z unifikačních snah a kultických čistek se zrodil monoteismus, který je v zásadě základem tří současných monoteistických náboženství. Konec monarchie a doba babylonského exilu byly formativní periodou v dějinách Izraele. V tomto období vznikl a kodifikoval se koncept národa jako božího lidu, který je vázán a zavázán smlouvou ne cizímu suverénovi, jakým je Asýrie nebo Babylon, ale který je vyvolen a zavázán Hospodinu jako svému jedinému Bohu. Tato koncepce je bezesporu novum jak v dějinách starověkého Předního východu, tak i v dějinách náboženství. Vazalství Judska a Izraele v tomto vývoji hrálo roli určitého impulzu, na který reagovaly náboženské a politické elity, a které pak následně formovaly náboženství, politiku a identitu Judska. Koncept vazalství byl izraelským

náboženstvím absorbován a přeznačen. To, co původně byly cizí koncepce a historicko-politické okolnosti, se stalo jádrem izraelského náboženství. Nebyla to Asýrie a ani Babylon, kdo byl suverénem nad Judskem a Izraelem, ale byl to sám Hospodin. Další kvalitativní změnou bylo pochopení judského a izraelského boha. Hospodin se stal z kmenového boha univerzálním Bohem, který vládne světu a řídí osudy národů i jednotlivců a je i pánem nad přírodou, kterou stvořil.

Hospodinův kult hrál v záměrech judské politiky místo, které odpovídá dobovým souvislostem, koncepcím a zvykům. Kult a božstvo ve starověku a obzvláště na Předním východě legitimizovaly dynastie, státy, společenské struktury a tedy i politické cíle a ambice. Panovníci vystupovali jako regenti bohů a bylo tomu tak i v případě Judska, kde panovníci aktivně zasahovali do náboženských záležitostí a upravovali kultickou praxi. Činili tak mnohdy z pragmatických politických ohledů, protože Judsko bylo vazalem, ale podléhali i dobovým trendům náboženských nálad. Politický nástroj vazalské smlouvy z doby asyrské nadvlády se stal paradoxně jediným přeživším „*pohanským*“ konceptem, který do sebe izraelské náboženství přijalo a přizpůsobilo svým vlastním teologickým koncepcím. Všechny ostatní vlivy byly odmítnuty Deuteronomistou jako cizí a modlářské, ale tento cizí koncept mu kupodivu nevadil. Ukázal se totiž jako teologicky nosný. Judský panovník jako představitel lidu smlouvy vládl jménem Hospodina, jeho expanzivní politika byla šířením Hospodinova kultu a vlády. Hospodinův kult ospravedlňoval a odůvodňoval expanzi území směrem na sever do Samaří jako šíření pravého kultu s jedinou svatyní v Jeruzalémě, o které se věřilo, že ji jako jedinou vyvolil Hospodin. V Deuteronomistově podání to také potvrzovalo legitimitu davidovské dynastie a nelegitimitu severních dynastií. Kult Hospodina ovšem procházel značnými obměnami a zvraty. Tato skutečnost je patrná na hodnocení judských a izraelských králů biblickými pisateli. Je hodnocena jejich loajalita Hospodinu a to podle měřítek dt školy, tedy měřítek Chizkijášových a Jošijášových reforem. Z toho je patrné, že kult hrál v tehdejší politice králů ústřední roli. Za králů Achaza a Menašeho Hospodinův kult prošel velkými změnami, došlo k restauraci starobyklých praktik lidového náboženství, byly přijaty cizí vzory, damašský oltář Achaza. Tyto změny reflektovaly události, kterými Judsko procházelo v té době. Po období naprosté zkázy, po Chizkijášovi, Menaše mění náboženský kurz a vrací se ke starým tradicím.

Jeho náboženská politika jednoznačně nese asyrské vlivy, proto je tak negativně hodnocen biblickými autory. Můžeme to říci velmi zjednodušeně, že situace kultu velmi zřetelně odrážela zahraničně politickou situaci a orientaci Judska. Toto platí až do doby krále Jošijáše. Kult byl zrcadlem judské politiky. Samostatná a nezávislá politika Chizkijáše a Jošijáše se reflektovala i v kladném hodnocení těchto panovníků u Deuteronomisty, i když se ve skutečnosti ukázala jako fatální pro osud Judska. Politika Chizkijáše, který musel domestikovat příchozí obyvatelstvo ze severu, je podle badatelů snahou o integraci uprchlíků ze severu po pádu Samaří. Z analýzy historických dat a inskriptů je možná odlišná hypotéza, že obyvatelstvo, které přišlo do Judska, bylo deportováno ze severu Asýrii na území vazala, kterým tehdy Judsko bylo. Král svými kroky, které následně vedly k reformám, mohl klidně sledovat zájmy Asýrie, která běžně deportovala obyvatelstvo na území svých vazalů. To je patrné i na textovém svědectví Bible, kam byly začleněny tradice severu, Saulův a Elijášův cyklus biblických příběhů. Ale z knih Samuelových je patrná tendence superiority jižní tradice pojednávající o Davidovi. Do tohoto období je možné klást hypotetický počátek dt školy, která sloužila této politice integrace. Ideologický charakter Deuteronomisty je podpůrným argumentem pro hypotézu o integraci deportovaného obyvatelstva, který tak usilovně delegitimizuje dynastie Severního království. Na této hypotéze lze ilustrovat účel Hospodinova kultu v politice Judska, které tak sledovalo své unifikační cíle. Tuto hypotézu je možné dále podpořit politikou Menašeho, respektive jeho negativním hodnocením ze strany biblického autora. Po neúspěchu Chizkijášovy politiky Menaše začal uplatňovat jinou koncepci začlenění severních obyvatel a to povolením posvátných návrší a zavedením prvků, které byly cizí Hospodinovu kultu, které však nesou znaky původu z území Samaří. Politika Jošijáše proto může být chápána jako snaha o začlenění i území, ale už v jiném politickém a ideovém prostředí. Společný jmenovatel těchto králů je politika integrace-nacionalismu. Tento koncept paradoxně mohl být uskutečněn až v době po babylonském exilu, kdy se koncept jednoho národa-smluvního společenství víry vztahoval i na diasporu. Identitu národa tvořily autoritativní textové tradice, Tanak, a Chrám v Jeruzalémě. Chronista ukazuje na potíže spojené s národní-kultickou čistotou v knize Nehemjáš. V období po exilu se problém obrátil, teď bylo hlavní snahou vyloučit všechno heterodoxní a cizí z Izraele, před tím šlo o integraci, teď šlo

o vylučování. Tyto historické okolnosti uvedly do biblických textů jak exkluzivní a inkluzivní myšlení a tendence. Toto myšlenkové dědictví se stalo základem pozdějších tradic rabínského judaismu a křesťanství.

Babylonský exil jako přelomové období v dějinách Izraele byl katalyzátorem vzniku biblických textů v jejich dnešní podobě. Předchozí období národního vzednutí a reforem nechalo pro exilní kompilátory a redaktory bohatý tradiční materiál, který vytvořil předpoklady pro novou identitu Izraele. Národní koncept jednoho národa v době exilní a poexilní vytvořil základy pro existenci Izraele jako společenství víry a nikoliv jako státního národa. Exil musel pracovat již s určitou fází redakce biblických textů, proto se chceme vymezit proti revizionistům, kteří považují biblické texty a koncept Izraele až za poexilní konstrukt doby perské nebo helenské. Období reforem bylo bezesporu i dobou čínorodé literární aktivity, která chtěla vytvořit legitimitu unifikačním a purifikačním snahám krále Jošijáše. Byly spojovány tradice severu s tradicemi Judska. Tato literární práce pokračovala i v exilu, kde biblické látky povětšinou získaly svoji konečnou podobu. Koncept nacionalismu a jednoty a jedinnosti kultu v Jeruzalémě byl základem pro vznik Chronistova díla, které se primárně zabývá Judskem a Jeruzalémem. I když Chronista představuje odlišný interpretační pohled než Deuteronomista, čerpá z historických pramenů a podle některých badatelů má mnohem spolehlivější dějinný pohled. Např. Jošijášovu reformu a vládu dělí do fází, které se jeví historicky přesnější než sumarizující pohled Deuteronomisty. Chronista tak představuje národní pojetí dějin viděné z poexilní perspektivy. Deuteronomista představuje určitý kompilát a redakci různých vrstev tradice, kde hledisko exilu má jinou roli než u Chronisty. V dt díle je exil patrný pouze v redakčních formulacích, u Chronisty je exil interpretační perspektivou celého díla, které jako celek je produktem doby exilu. Éra Jošijášova nacionalismu a reforem musela být ještě v živé paměti v době exilu. Tato skutečnost je patrná z konečné podoby některých prorockých knih: Ezechiel a Jeremijáš.

I když historická zkušenost exilu vytvořila interpretační pohled na judské a izraelské dějiny v biblických textech. A i přes ideologické-teologické zaměření těchto textů, nelze jim upřít historickou spolehlivost a věrohodnost. Činíme tak v polemice proti revizionismu, který svým extrémním skepticismem považuje většinu biblických textů za poexilní ideologický konstrukt bez jakýchkoliv vazeb na

historickou skutečnost. Je jen obtížně představitelné, že by exilní a poexilní redaktoři textů fabulovali nebo konstruovali mýtickou literaturu. Historické události našly svůj odraz v mimobiblických pramenech, Chizkijáš je zmiňován v pramenech Sargona a Sinnacheriba, proto by bylo metodologicky „nezodpovědné“ přehlížet historické svědectví biblických textů, byť je ideologicky zabarvené, ale to jsou ostatně všechny prameny starověku. Co se týče interpretace archeologických nálezů, tyto nejsou jedinou pramennouází a tvoří nutný materiální pramenný rámec dějin starověkého Izraele. Další možné interpretace dějin starověkého Izraele budou s největší pravděpodobností zaměřeny na interpretaci archeologických dat s přihlédnutím k biblickým textům v intencích maximalistů. Tento přístup není zatížen apriorním skepticismem vůči Hebrejské bibli jako pramenu starověké náboženské literatury. Ale pro vytvoření komplexního obrazu dějin Izraele je nutné počítat i s širším kontextem, který bude zahrnovat výzkum okolních národů a států jako Moábu, Edómu, Aramu a Pelišteje. Osudy starověkého Izraele se totiž odehrávaly v interakci s těmito národy. Budoucnost ukáže, jaká budou archeologická data, která nám budou k dispozici. Z textových pramenů bude primárním zdrojem biblický text. Ostatní prameny bude třeba interpretovat v nových perspektivách. Nová hermeneutika přístupu musí být založena na rovnosti vykladačských přístupů a jejich konzistentnosti a bude se také muset přihlížet k povaze jednotlivých pramenů. Badatelé by se měli vyhnout diskriminaci či preferenci určitých pramenů, všechny by měly být považovány za relevantní bez ohledu na jejich ideologické zaměření. Výzvou pro budoucnost je sladění klasických textových badatelských přístupů s novými metodami archeologie a antropologie.

Shrnutí dosavadního bádání spíše ukazuje na mnohdy ideologicky zaměřené badatelské přístupy, zde máme na mysli N. K. Gottwalda nebo revizionistický přístup. I když je nutné připustit, že zkoumání sociálních struktur a vazeb společnosti starověké Palestiny je naprosto legitimní. Bádání v této oblasti by mohlo odhalit motivy a příčiny reforem judských králů. Na rovině komparativní religionistiky je možné hledat společné náboženské prvky a stereotypy tehdejších národů. V tomto ohledu by to přispělo k vystižení dynamiky náboženství starověkého Izraele. Samozřejmě nejdůležitějším i nadále zůstává textová interpretace a tady se otevírá pole pro spolupráci s exegeze a lingvistiky zkoumající starověké jazyky a

orientalistiky. Sz věda by se měla naučit opět pracovat v kontextu celého starověku a být v dialogu s egyptologií, asyriologií, archeologií a dalšími obory.

7. ZÁVĚR

K hlavním představitelům sz bádání na poli dějin starověkého Izraele patří Martin Noth, jeho díla *Überlieferungsgeschichtliche Studien* a *Überlieferungsgeschichtliche des Pentateuch* patří dnes ke standardním pracím v oboru. Martin Noth koncepčně navazoval na Welhausena a předpokládal existenci pěti na sobě nezávislých tradic, které vytvořily Pentateuch. Byl však velmi skeptický k možnosti použít tyto tradice k rekonstrukci dějin. Noth se ve své práci zabýval amfiktyonním svazem Izraele a došel k závěru, že v době před vznikem monarchie existovala izraelská kmenová konfederace. Vycházel při tom z podobnosti evropských amfiktyonních svazů. Model charizmatického vůdce Izraelců se stal podle mínění badatelů vzorem pro královské uspořádání. Tato hypotéza byla napadena z toho důvodu, že nevěnoval pozornost archeologickým nálezům. Noth přecenil homogenitu a jednotu izraelských kmenů z náboženského i politického hlediska.

Další hypotéza byla obsažena v práci Albrechta Alta. Tento badatel tvrdil, že obsazení Palestiny proběhlo pokojně a postupně pronikáním kmenů a klanů nomádů. Podle jeho názoru a interpretace egyptských pramenů bylo tehdejší vnitrozemí jen řídce osídleno. Usídlené kmeny si pak postupně osvojily zemědělský způsob života a vytvořily svá vesnická sídliště. Podle A. Alta byla doba Saula a Davida pokročilou fází osídlování, kdy se izraelské kmeny dostaly do vážného konfliktu s kanaánskými městskými státy.

Dalším badatelem přispívajícím k dějinám Izraele je W. F. Albright. Ten kladl počátek dějin Izraele do střední doby bronzové, protože se zaměřil na zvyky a společensko-politické okolnosti, které jsou zachyceny v biblických textech o praotcích. Podle jeho názoru vstup Izraelců do země souvisel s amoritským stěhováním. Podle této hypotézy přišli praotcové do Palestiny během 20. století př. Kr.. Tato hypotéza však byla zpochybněna postupujícím archeologickým bádáním. Badatel G. E. Mendenhall přišel se svoji hypotézou sociálních politických změn v Palestině na konci doby bronzové. Tuto hypotézu dále rozvinul N. K. Gottwald, který tvrdil, že Izrael vznikl z inferiorních sociálních skupin kanaánského

obyvatelstva. Tento přístup byl však záhy opuštěn pro svou přílišnou schematičnost. Další badatel J. Miller se domníval, že Izrael vznikl z pobřežních kmenů, které migrovaly. Po něm přichází významný badatel I. Finkelstein, který revidoval Altův model. Zajímal se především o monarchické období Izraele. Další badatel H. M. Niemann tvrdí, že Izrael získává podobu státu až v době Omrího a Judsko až za vlády Azarjáše. V 90. letech probíhala diskuse mezi I. Finkelsteinem, N. Na'amanem a W. Deverem, která se týkala datace archeologických nálezů.

Od 90. let se akademický diskurs vyprofiloval do dvou proudů, tzv. minimalistů a maximalistů. Tyto dvě školy se lišily ve svém hodnocení biblického podání dějin Izraele a obrazem dějin, který vychází čistě z archeologických nálezů. Minimalisté se vyznačují velmi skeptickým přístupem k biblickým látkám. Považují většinu biblických textů, které líčí dějiny Izraele, za ideologické konstrukty doby perské a helénské. Primární je pro ně historické poznání založené na archeologických nálezech, které mají biblické texty verifikovat. Maximalisté si oproti tomu nepřipouštějí jakýkoli rozpor mezi biblickými texty a archeologií. Považují knihy Samuelovy a Královské za historicky hodnověrné prameny. Revizionisté, jak se také označují minimalisté, považují biblické texty za ideologii doby poexilní, která má jen velmi málo společného s reálnými dějinami Judska a Izraele. Hledají komplexní obraz dějin Palestiny, Bible je pro ně jen jedním z pramenů. Tito autoři jsou velmi rezervovaní k dosavadnímu sz bádání od dob Welhausena. Popírají historicitu postav raného monarchického období, např. Šalomouna, Davida a Saula. Nepracují s datovatelným počátkem dějin, nebo jej kladou až do doby Omrího. Mezi tyto badatele se řadí Davies, Lemche, Whitelam a mnozí další.

Proti nim se vymezuje badatel W. Dever, který považuje biblický materiál za produkt literární činnosti nacionalistické náboženské skupiny či skupin. Připouští v biblických textech existenci legend a mýtů, ale neignoruje vztah mezi archeologií a biblickým textem. Jeho závěr je, že archeologické nálezy vyvracejí hypotézu, že Hebrejská bible je pouhý literární a ideologický konstrukt doby perské nebo helénské. Mezi maximalisty dále patří Provan, Halpern a mnozí jiní.

Literární kritika prokázala nespornou skutečnost, že biblické knihy Jozue, Soudců, Samuelovy a Královské jsou dílem tzv. Deuteronomisty. Tento autor je svým jazykem a myšlením velmi podobný deuteronomistickému zákonu a

promluvám, které jsou obsaženy v knize Deuteronomium. Deuteronomista nebo jeho škola pracoval na interpretaci dějin Judska a Izraele. Jeho primárním cílem byla apologie davidovské dynastie a Chrámu v Jeruzalémě. Celé toto dílo je koncipováno z perspektivy babylonského exilu, který je chápán jako trest za odpadnutí od Hospodina. Deuteronomista pracoval velmi selektivně a určité informace buď neměl k dispozici, nebo je zamlčel či „přeznačil“. Z tohoto hlediska je naprosto legitimní hovořit o deuteronomistických dějinách (dtr) jako o ideologické koncepci. Avšak i tyto nesporné skutečnosti nevyvracejí fakt, že autor pracoval s historickými prameny, které sám uvádí, a že jeho líčení dějin má skutečné historické jádro pro rekonstrukci dějin Judska a Izraele. Jeho teologická interpretace dějin tvoří základ pozdějších náboženských tradic judaismu a křesťanství.

V knize Deuteronomium a i v izraelských dějinách hraje ústřední roli institut smlouvy. Tento původně politický nástroj přešel do náboženství Izraele. Severní Izrael a Judsko byly vazaly cizích mocností, především Asýrie. Během této doby se koncept smlouvy stal součástí náboženského a politického myšlení. Tak jako byla Asýrie suverénem Izraele nebo Judska, je Hospodin jediným vládcem svého lidu. Vazal byl svému pánu povinován bezvýhradnou loajalitou a poslušností. Tato skutečnost je zřejmá z biblického textu a i z jiných pramenů, např. Assarhadonova nástupnická smlouva.

Velmi důležitým faktorem pro dtr koncepci dějin Izraele je tzv. kniha Zákona, která se podle biblického podání našla za vlády krále Jošijáše a která byla impulzem pro největší náboženskou reformu v dějinách Judska a Izraele. Existují různé hypotézy o této knize. Podle teze de Wetteho tato kniha byla částí dnešní knihy Deuteronomium. Další věcí, o kterou se badatelé přou, je její datace.

V době starověku na Předním východě kult a náboženství byly neoddělitelnou součástí života společnosti. Náboženství a kult měly i své ekonomické a politické implikace. V oblasti náboženství existovaly v podstatě dvě oblasti: oblast státního kultu a sféra lidové zbožnosti, kam patřily rodinné a profesní kultury a i osobní náboženské praktiky. V tehdejší době velmi často docházelo k prolínání a přebírání božstev. Tento proces buď probíhal nuceně v důsledku politických vazeb, nebo především probíhal spontánně, což bylo dáno synkretistickými trendy tehdejší kultury. Proti těmto procesům a trendům se právě vymezovali bibliční autoři. Byl to

především Deuteronomista a jeho škola. Ozvěny této polemiky zaslechneme i v prorocké literatuře Hebrejské bible. S tímto problémem souvisí hledání a interpretace motivů, které stály za reformami králů Chizkijáše a Jošijáše. Protože ty znamenaly hluboké změny pro tehdejší společnost, náboženství a politiku. Centralizace kultu a zničení posvátných návrší nábožensky, ekonomicky a politicky připoutaly obyvatelstvo k vládnoucí dynastii a svatyni v Jeruzalémě. V této souvislosti je mezi badateli předmětem diskuse asyrský vliv na náboženství v Izraeli a Judsku. Vzhledem k okolnosti, že Asýrie oficiálně nenařizovala své kulty, byl asyrský vliv v Judsku přítomný přejímáním vzorů politicky, ekonomicky a kulturně silnějšího suveréna. Judsko a Izrael přejímaly nebo spíše sdílely běžné náboženské stereotypy okolních národů. To dokazují jak biblické texty, tak i ostatní prameny. Mezi tyto přejímané fenomény patří obětování dětí, uctívání ženských božstev Ašery a Aštarté. V tehdejší náboženství hráli významnou roli panovníci. Byli regenty božstev, jejich jménem vládli, spravovali kult a předsedali náboženským obřadům. Tento metaforický synovský vztah krále k božstvu se odrážel i na postavení královny matky. Ta byla reprezentantkou ženského božstva, v případě Judska Ašery. Z této skutečnosti vyplývala i její značná politická moc, která byla rozhodující při určování nástupnictví.

Jedním z konkurenčních kultů Hospodina byl kult Moleka. V tomto kultu se objevovaly sexuální a magické praktiky, tento kult patřil mezi tradiční kanaanské divinační praktiky. Z biblických textů lze usuzovat, že v kultu probíhalo obětní pálení dětí. Králové Achaz a Menaše jsou jmenováni, že praktikovali tuto oběť. Dalším významným kultem byl kult Ašery. Ten představuje pro sz bádání jeden z nejobtížnějších problémů. Badatelé se prou o pojetí pojmu Ašera na stánkách SZ. Ašera se vyskytovala ve svatyních vedle oltářů, zpravidla to byl dřevěný kůl. Nejdůležitější pasáží o Ašeře je Gedeonův příběh v knize Soudců. Zde se nacházela vedle Baalova oltáře. Z jiných biblických textů vyplývá, že se jednalo o bohyni téhož jména. Mezi tyto texty patří příběh o proroku Elijášovi a jeho střetu s proroky Baala a Ašery. Z nápisu z Kuntilet Arjudt zase vyplývá, že Ašera byla družkou Hospodina. K zakázaným praktikám patřil fenomén *bamot*. *Bamot* jsou velmi důležité pro obraz izraelského náboženství. Byly obvykle situovány na vyvýšených místech a byly velmi rozšířené. Prováděla se na nich bohoslužba Hospodinovi tak i jiným božstvům.

Dt autor se staví velmi kriticky k bohoslužbě na *bamot*. Je u něj vidět značný centralizační postoj a zájem ve prospěch jeruzalémského Chrámu. Probíhalo zde zmiňované obětování dětí, pálilo se tu kadidlo a jedly se tu obětní pokrmy, ale bylo to i místo sakrální prostituce. Velmi obšírně o nich hovoří proroci Izajáš a Ezechiel. Dalším fenoménem byly *macebot*. Jednalo se o kultický symbol spojovaný s Ašerou. Na rozdíl od Ašery byly zhotoveny z kamene. Ašera byla zpodobeninou, tím pádem spadala do kategorie *pesilim*.

Další část práce se zabývá mezinárodními vztahy Judska jako vazalského státu. Kapitola se zaměřuje na mezinárodní postavení Judska v mocenském systému Předního východu. Sledují se politické cíle jednotlivých judských králů ve vztahu k Asýrii, která byla suverénem a z počátku i silnějším spojencem Judska. Koncept mezinárodní smlouvy nebyl tehdy jen světským mocenským nástrojem k šíření nadvlády Asýrie. Smlouva měla i své velmi silné náboženské aspekty. Úkolem asyrského krále bylo především šířit dobytvačnou vládu boha Aššura. Válečná tažení byla ve své podstatě náboženským aktem. Z expanzivní politiky totiž de facto plynula nadřazenost božstev suveréna, v tomto případě Asýrie. Náboženství tehdy utvářelo identitu národů, proto i v Judsku nacházíme stopy asyrského vlivu za Achaza a Menašeho. Asyrská božstva byla těmito králi považována za nadřazená, proto se jim dostalo tak velkého významu a postavení v kultu. Ve vztahu Judska a Asýrie muselo nutně dojít ke konfliktu v ideologické i mocenské rovině. Judsko, potažmo celý Izrael, se chápalo jako národ pocházející z jednoho společného předka, který je vázán ke svému božstvu smlouvou. V ideologické a náboženské rovině tu existoval exkluzivní nárok Hospodina na Izraelce. Proto byl ideologický střet Deuteronomisty s Asýrií nevyhnutelný. V mocenské oblasti byla vzpoura a reformy králů vyjádřením emancipačních ambicí judské vládnoucí dynastie a jahvisticky orientovaných elit.

Vazalská smlouva ukládala porobenému státu důležité finanční a vojenské závazky, placení tributu a poskytování vojenské pomoci. Asýrie si prostřednictvím vazalských smluv budovala svoji velmocenskou pozici v regionu. Vzbouření vazalové byli buď násilím pacifikováni a nahrazeni jinými loajálnějšími, nebo mnohem častěji bylo vzbouřené území anektováno a připojeno k říši jako další provincie. Loajální vazalové nebo spojenci se těšili ekonomické, politické a vojenské

přízni Asýrie. Proto je paradoxně doba vlády Menašeho nejkřivějším obdobím dějin Judska, které tehdy relativně prosperovalo a demograficky rostlo. Tato skutečnost nebyla pochopitelně Deuteronomistou zachycena, protože nezapadala do jeho koncepce dějin Judska a Izraele. Menaše byl podle něj tím nejhorším panovníkem Judska viděno z jeho perspektivy-ideologie-teologie jahvismu. Proto jsou králové Chizkijáš a Jošijáš tak významní v biblickém podání, kde vytvářejí kontrast k bezbožným králům Achazovi a Menašemu. Menaše je navíc uváděn jako příčina babylonského exilu v dtr interpretaci dějin judské monarchie. Vazalská smlouva byla pro striktní jahvismus nepřijatelná především z náboženského hlediska, protože v ní musel porobený panovník přísahat ve jménu cizích božstev, která byla nadřazena Hospodinovi.

Další část práce je věnována politice krále Achaza a počátkům judského vazalství vůči Asýrii. Toto období bylo dobou mocenského nástupu Asýrie za vlády Tiglatpilesara III. Achaz byl pod tlakem Severního Izraele a Aramu spojenců, kteří sledovali své společné protiasyrské zájmy. Achaz jednal ve stavu krajní nouze, proto tak emfatická žádost o asyrskou pomoc. Díky úspěšné pomoci Asýrie se z Judska stal *vazal nebo v tu chvíli ještě spojenec Asýrie. Velmi důležitou událostí je v této souvislosti jeho diplomatická návštěva Damašku, odkud Achaz posílá do Jeruzaléma návrh nového oltáře do Chrámu. Mezi badateli se vede spor o původ tohoto oltáře. Zda byl asyrský či foinický. Ale tato epizoda ukazuje na velmi podstatnou věc, že do té doby bylo Judsko velmi zaostalým a kulturně izolovaným státem. Pro Achaza to bylo bezesporu první větší setkání s tehdejšími světem, proto přejímání cizích vzorů. Achaz se svým politickým krokem zapojil do mocenské sféry nejdůležitějšího hráče na tehdejšími mezinárodním politickém poli. Jak už bylo řečeno Achaz je velmi negativně hodnocen Dt, který jej hodnotí jako izraelské krále. Achaz zavádí náboženské praktiky, které jsou podle Dt hříchem izraelských králů. Patří sem provádění syna ohněm, praktikování kultů na posvátných návrších. Dokonce sáhl na chrámový poklad, aby zaplatil tribut-úplatek asyrskému králi. Podle nacionalistické jahvistické ideologie byl Achaz zrádcem. Jeho zásahy do vybavení Chrámu byly takto Dt interpretovány. Z těchto detailů je patrná propojenost náboženství a politiky té doby. Od té doby se dějiny Judska a izraelského náboženství budou odehrávat ve stínu Asýrie. Výjimkou v negativním líčení Achaza v biblických textech je Izajáš.*

Prorok Izajáš zřejmě patřil k poradnímu sboru krále, radil Achazovi, aby spoléhal na Hospodina. Postoj proroka je však jednoznačně protiizraelský a protiaramský. Vidí v Asýrii mocnost, která přemůže Severní království. Tady je otázkou, zda tato část není pozdější redakční úpravou z doby po pádu Samaří.

Další kapitola zpracovává vládu, politiku a reformy krále Chizkijáše. Tento král je Dt líčen jako věrný davidovec, který provádí důkladnou náboženskou očistu. Pro badatele je otázkou motivace stojící za touto politikou a reformami. Z hlediska biblických pramenů je Chizkijášova charakteristika rozporuplná. Chronista a Izajáš vidí krále kriticky. Hodnotí ho jako pyšného panovníka, v tomto ohledu se shodují s asyrskými prameny z doby krále Sinnacheriba. Deuteronomista líčí krále jednoznačně pozitivně, za jehož vlády se odehrála tak důležitá reforma pro Hospodinův kult. Chronista navíc uvádí i slavení paschy. Chizkijáš jistě patří ke kontroverzním postavám judských dějin. Jeho politika přinesla Judsku velké územní ztráty, devastaci země a deportaci velké části obyvatelstva. Proto je velmi obtížné hodnotit Chizkijáše. Nesporně jeho náboženská reformní politika připravila půdu pro pozdější převratnou reformu krále Jošijáše. Ta znamenala obrat a zlom v dějinách izraelského náboženství a monoteismu vůbec.

Chizkijáš vedl na sklonku 8. Století silnou protiasyrskou koalici, jak je patrné z asyrských pramenů. Sesadil proasyrsky orientované panovníky v okolních zemích. Mezi ně patřil král Ekrónu Pádi, který pobýval v internaci v Jeruzalémě. I přes velmi dobře zvolenou strategii neuspěl. Asýrie byla příliš silným soupeřem. Po vyplenění Judska a obléhání Jeruzaléma je velkým překvapením, že vůdce odbojné koalice byl ponechán na trůnu. Podle jedné hypotézy možnou příčinou byl jeho příbuzenský vztah s asyrským panovníkem. Byli bratřenci. Tento fakt je předmětem různých interpretací badatelů. Jedna hypotéza se kloní k politické motivaci asyrského rozhodnutí ponechat Chizkijáše na trůnu. Protože za jeho nástupce Menašeho Judsko osvědčilo svoji loajalitu Asýrii. Bylo pravděpodobně geopolitickým zájmem Asýrie ponechat si v regionu oslabeného vazala. Judsko se mělo stát nárazníkovým státem proti egyptské agresi. Judsko též zůstalo obklopeno po vzpouře spojenci a provinciemi Asýrie. Judsko bylo potrestáno územními ztrátami, k jejichž revizi došlo až za vlády Menašeho.

Po porážce Chizkijášovy vzpoury se Asýrie více angažovala v judských vnitropolitických záležitostech. Judsko se stalo vazalem a už více nebylo spojencem Asýrie. Menaše byl velmi mladý panovník, proto velké slovo měla v politice Judska proasyrsky orientovaná skupina na královském dvoře. V Judsku se nacházela i asyrská posádka, aby byla loajalita zajištěna. Mladý panovník měl v budoucnosti osvědčit svoji loajalitu, za kterou byl odměněn územními zisky. Je také velmi pravděpodobné, že se za jeho vlády asyrské náboženství stalo běžnou součástí kultického života v Judsku.

Sociální situace za Menašeho se velmi vyostřila společenské a majetkové rozdíly obyvatelstva byly značné. Tato situace nastala díky demografickému nárůstu obyvatelstva. Menaše zdědil zemi ve velmi zuboženém stavu a musel platit značný tribut Asýrii, což představovalo velkou ekonomickou zátěž. Na začátku Menašeho vlády se Asýrie vojensky neangažovala v oblasti. Menaše se pravděpodobně podílel na stavbě přístavu v blízkosti Sidónu. Také se účastnil tažení Asýrie do Egypta za vlády Aššurbanipala. Herodotos se zmiňuje o judských vojácích ve službách faraona Psametika I., který bojoval s etiopským králem. Tento kontingent byl vyslán za podpory Asýrie. Menašemu se povedlo nevídané. Do konce 7. století byly všechny zničené lokality obnoveny a získány zpět. Menaše prováděl systematické osidlování země, což odráželo jeho zájem o opětovné ovládnutí obchodu na jihu. V té době se v Jeruzalémě nacházela početná arabská obchodní komunita, což značí zapojení Judska do mezinárodního obchodu. Integrace do asyrského imperiálního systému umožnila Judsku nebývalý ekonomický rozvoj. Menaše se stal velmi důležitým vazalem Asýrie, figuroval jako druhý na seznamu západních vazalů. Za jeho vlády došlo též k obnově venkova, byly opět vystavěny místní svatyně. Tyto svatyně distribuovaly kultické předměty pro potřebu celých rodin. Za jeho éry vzkvétalo lidové náboženství, existují o tom četné archeologické nálezy. Ženy upřednostňovaly uctívání bohyň. Byla také velmi populární astrální božstva, což dokládají pečeti ze 7. století př. Kr..

Celkově lze hodnotit Menašeho vládu pozitivně. E. A. Knauf jej dokonce považuje za nejlepšího krále Judska hned vedle Heroda Velikého! Ovšem i za jeho vlády existovala opozice. Hovoří o tom texty proroka Izajáše, kapitoly 6-8. Zajímavou epizodou z Menašeho vlády je Chronistovo podání uvěznění a jeho

opětovné dosazení na trůn Asyřany. Tyto události souvisí s asyrskými aktivitami na západě a také je to konzistentní s politikou Aššurbanipala vůči vzbouřeným vazalům. Mohlo se také jednat o podezření ze strany Asýrie, protože už Menašeho otec tajně vyjednával s Babyloňany.

Za Menašeho byla Asýrie na vrcholu své moci. Assarhadon dobyl Egypt a roku 663 př. Kr. Aššurbanipal dobyl Théby a podmanil si tak Egypt. S nástupem Psametika I. se Asýrie stahuje z Egypta, protože ten se stal spojencem Asýrie. Menaše se tak musel smířit s Asýrií na severu a s Egyptem na jihu. V roce 630 př. Kr. Aššurbanipal rezignoval na trůn a za spoluvládce dosadil svého syna Aššur-etel-ilániho. Chtěl tak předejít sporům o nástupnictví. Předal tak svému nástupci impérium, které čelilo mnoha vnitřním problémům. Během jeho vlády se Egypt vymanil z asyrského područí. Tažení kočovných Skytů velmi otřásl regionem. Egypt jim raději dal úplatek, aby neplenili zemi.

Menaše je Dt vykreslen jako Achab, dt autor klade paralelu mezi pád Samaří a zničení Jeruzaléma Babyloňany. Jeho doba je ostrým protikladem Jošijášovy vlády, která tvoří vrchol dějin Izraele a Judska. Menašeho éra byla úpadkem náboženství v Judsku, protože zavedl modloslužebné symboly do Chrámu. Menašeho idolatrie nebyla ovšem cizím importem, ale byla obnovením kananských a izraelských praktik, které byly kritizovány proroky. Menaše nemohl být jediný zodpovědný za tuto situaci, protože je jen velmi obtížně představitelné, aby se taková praxe děla bez podpory vládnoucích vrstev a účasti lidu. Byla to nejspíše reakce na Chizkijášovu kultickou očistu. Jednou ze slabých stránek Menašeho politiky bylo, že se mu nepodařilo jmenovat spoluvládce. Po jeho smrti nastoupil jeho syn Amon, který vládnul jen dva roky, neboť byl ve spiknutí zavražděn. Po jeho smrti hrozila Judsku destabilizace. Politická skupina *am ha-arec* potrestala spiklence a dosadila na trůn Amonova nezletilého syna Jošijáše. Ten vyrůstal pod vlivem této jahvistické vlastenecké skupiny.

V poslední části práce se řeší koncepce národní identity a nacionalismu v Judsku. Tato problematika velmi úzce souvisí s vládou a politikou krále Jošijáše. Doba nástupu Jošijáše na trůn byla velmi turbulentní pro Asýrii. Musela čelit povstání v Babyloně, Elamu a válce s Araby. Postupně ztrácela své mocenské postavení v Levantě, kde ji nahradil Egypt. Také čelila nájezdům Skytů.

Existuje velmi zajímavá hypotéza, že Jošijáš mohl nastoupit na trůn s tichou podporou Asýrie za podmíněk, že to neohrozí její moc. Ale je také možné, že Asýrie intervenovala do vnitřní judské politiky po smrti Amona, pak to ovšem autor knihy Královské zamlčel. Na'aman se domnívá, že impulzem pro Jošijášovu reformu mohla být občanská válka v Asýrii v roce 623 př. Kr.. Je velmi důležité zmínit, že Jošijáš po větší část své vlády byl vazalem. Jeho vazalství přešlo z Asýrie na Egypt. O tom by svědčila jeho tragická a záhadná smrt u Meggida. Tato skutečnost však nezapadá do Dt schématu.

Rané období Jošijášovy vlády je spjato s vlivem politické skupiny *am ha-arec*. Vláda mladého krále byla úplným opakem vlády Menašeho. Moc Asýrie upadala na mezinárodním poli a uzrála doba na hluboké politické a náboženské reformy. Judsko začalo za jeho vlády obnovovat svoji suverenitu. Asýrie ztratila moc v Samaři, což umožnilo expanzi Judska. Tyto události jsou badateli datovány do let 630-627 př. Kr..

Problémem pro badatele je rekonstruovat obraz rané fáze Jošijášovy vlády. O této době hovoří prorocká kniha Sofonjáš. Tady je popis jeho vlády harmonizován s podáním knihy Královské. Autor často vynechává Jošijášovo jméno a dělí jeho vládu na dvě období. V prvním období byl král příliš mladý, aby mohl vládnout, proto popis historických událostí odpovídá podání knihy. V druhém byl už dospělý, takže mohl provést svoji převratnou reformu.

Deuteronomista se snaží vykreslit Jošijáše jako ortodoxního jahvistu. Král zahajuje rozsáhlé opravy Chrámu. Dt autor staví krále do centra dění. Hlavními událostmi jsou nalezení knihy Zákona, královo pokání a nařizená očista kultu a Chrámu. Za králem stála skupin kněží shromážděná okolo Chilkijáše, dále to byla prorokyně Chulda. Chronistovo podání je poněkud odlišné, tady nestojí v centru nalezená kniha Zákona.

Práce se snaží konfrontovat biblické svědectví o zmiňované době s mimobiblickými prameny a nastolit tak novou hypotézu, která považuje politické motivy a vlivy za primární. Jde především o domácí politiku Judska, která se snažila hledat svoje místo v mezinárodních vztazích. Z cizích mocností měla jednoznačně největší vliv Asýrie na utváření politiky ale i náboženství Judska. Vůči ní se vymezovaly jahvistické kruhy Deuteronomisty, vůči Asýrii hledali *modus vivendi*

judští králové Achaz a Menaše. Další bádání by se mělo ubírat směrem k hledání *historického obrazu* dějin Judska za Menašeho a Jošijáše, kteří v biblických textech tvoří protipóly. K tomu je třeba přiřadit i krále Chizkijáše, jehož motivy pro reformu a odbojnou politiku jsou stále velmi nejasné. Jádro bádání by se mělo zaměřit na hledání politických příčin a motivů a nikoliv teologických implikací. Ty totiž nejsou postačující pro rekonstrukci dějin pozdní monarchie. Minimalisté ukázali správným směrem, když označili biblické texty za ideologicky tendenční. Tato skutečnost ale nepopírá jejich relevanci pro historické bádání, protože všechny prameny té doby lze oprávněně označit za tendenční.

8. SUMMARY

The research in the field in the Old Testament studies and history of Israel is represented by Martin Noth who published key works. In those he continued in Wellhausen concept. He believed that five independent traditions composed Pentateuch. Noth was very skeptical about the possibility to reconstruct the history of Israel on those traditions. He studied in his works amfictyonic federation of Israel. Noth then concluded that this model of sacral society had existed before the monarchy was founded. He compared the Israel model with European ones and model of charismatic leadership was the foundation for later monarchy institute of kingship. This hypothesis was questioned because Noth did not pay enough attention to recent archaeological research. He overestimated the homogeneity and unity of Israelite tribes in religion and politics.

Other hypothesis is formulated in work of Albrecht Alt. He argued that the settlement in Palestine was gradual and very peaceful. The nomadic tribes inhabited the land by peaceful penetrating. Alt inferred from Egyptian sources that the land was scarcely inhabited. The settled tribes got used to agriculture lifestyle and established their own villages. According to Alt the era of Saul and David was advanced phase of settlement when the tribes went into a conflict with local Canaanite city states.

W. F. Albright is another scholar who was interested in history of Ancient Israel. He put the beginning of Israel history into Middle Bronze Age. He was focused on customs and social and political structures which are described in biblical texts about Patriarchs. In his opinion the entrance of Israelites into the land was connected with Amorite transfer. According to the hypothesis the Patriarchs arrived to the land during the 20th century B. C.. This hypothesis has been questioned by recent archaeological discoveries.

G. E. Mendenhall introduced his hypothesis of social and political changes in Palestine at the end of Bronze Age. This was developed by N. K. Gottwald who argued that Israel originated from inferior social classes of indigenous people. This approach was very soon rejected for its Marxist ideological scheme. J. Miller

assumed that Israel originated from coastal tribes. I. Finkelstein revised Alt's model. He was primarily interested in the monarchic period. Another scholar H. M. Nieman argued that Israel became a state during Omri reign and Judah during Azarjah.

Since 1990's academic discourse has divided into schools: Minimalists and Maximalists. The schools differ in their evaluation of biblical history and the picture of history based on archaeological findings. The minimalists hold skeptical approach to the Bible which they consider to be very late ideological construct of Persian or Hellenistic era. Their primary focus is on historical knowledge based on archaeology research which should verify the biblical texts. Maximalists on the other hand do not admit any contradiction between archaeology and the Bible. Minimalists doubt the historical validity of the Bible. They are concerned with larger historical picture they do not study only history of Israel. Minimalists have strong reservations about the Old Testament studies since Welhausen. They deny historicity of Saul, David and Solomon. The scholars are Davies, Lemche, Whitelam.

Against this approach there stands W. Dever who believes that biblical material is the product of literary activity of nationalist and religious group. He admits the occurrence of legends and myths in the Bible but he does not ignore the relationship between archaeology and biblical texts. Dever concludes that archaeology denies hypothesis that Hebrew Bible is only literary and ideological construct. Minimalists are Provan, Halpern and Dever.

The literary criticism has undoubtedly proved the fact that the books of Joshua, Samuels and Kings are work of author called Deuteronomist. His language and thoughts resemble the laws and speeches included in Deuteronomy. He interpreted Israelite history from his peculiar perspective in which he defends Davidic dynasty and the Temple in Jerusalem. He wrote from perspective of Babylon Exile. The Exile is interpreted as a punishment from God for the apostasy of Judah. The author selected the sources and information in his own fashion. He reshaped much of the material in several editions which led to the final form of biblical text. Despite these circumstances he worked with reliable historical sources. Deuteronomist created foundation of future traditions of Judaism and Christianity.

His concept of Israel and its history count with covenant with Jahweh. The covenant was originally secular political instrument and concept in international

relations. It was employed by prophets. Israel received the covenant from Assyria. This empire was the sovereign of Israel and Judah. This was closely connected with so called the book of Law found during the reign of Josiah. There exist various hypothesis about its origin and dating. According to de Wette it originally was part of contemporary Deuteronomium.

Confluence of gods and deities used to be common phenomenon in Ancient Near East. There was also strong interdependence of religion and politics. States and kings ruled on behalf of their gods. Kings were representatives of the deities often called their sons. They acted in religious ceremonies, provided the temples, paid priests etc. This religious role on kings became cause of religious criticism of Deuteronomist. Israelite kings practiced idolatry, they excepted foreign gods, rituals, paraphernalia. This subject matter was in focus during the reforms of Hezekiah and Josiah. The two kings purged the religion and started new policy toward Assyria. In case of the former it had disastrous consequences for Judah, in the latter it could not have been completed because of king's death. Those reforms reshaped Israelite religion for future, especially after the Exile.

The purge reform was centred on phenomena called Asherah, bamoth and maceboth. Those were closely associated at high places. Asherah has been debated by the scholars. Some believe it was only a wooden cultic object, others think Asherah was a goddess of the same name and there are scholars who mean it was both. Bamoth were cultic places similar to altars, maceboth were stone pillars. They appeared usually together.

Israelite kings were vassals of Assyria and later of Egypt and Babylon. This position brought paying heavy annual tributes. This fact caused uprisings against Assyria. In Judah it was king Hezekiah who led a coalition of states against Assyria. Unfortunately he was defeated and Judah received a severe punishment. His son Manasses became a loyal vassal. It is reflected in his criticism from Deuteronomist's pen. But some scholars consider him as one of the greatest kings.

Manasses grandson Josiah is described by biblical author as the greatest king of Judah. He started remarkable reform which purified Judah religion and the cult of Jehovah in Jerusalem Temple. Josiah also extended the territory of his country toward the north. He canceled sanctuaries in Bethel and in Dan. They were

considered to be heterodox or pagan. Unfortunately he was not able to pursue his policy toward Egypt. He died at the battle of Meggido. This event is a very mysterious and obscure in Israelite history. There are motives of Josiah about which the author is silent in the Bible. Probably the king wanted to stop the pharaoh in his attempt to assist Assyria against Babylon. Josiah was probably connected with Babylon as king Hezekiah.

The dissertation confronts biblical testimony about that period with extrabiblical sources and states a hypothesis. The hypothesis considers the political motives as primary. It is mainly related to home policy of Judah in international context. The greatest impact on Judah was exercised by Assyria. Deuteronomist reacted against its religion and policy.

9. BIBLIOGRAFIE

PRAMENY

The Aramaic Bible, The Targums, The Targum of Chronicles, TaT Clark LTD, Edinburgh, 1994

The Aramaic Bible, The Targums, The Targum of Kings, TaT Clark LTD, Edinburgh, 1994

The Aramaic Bible, The Targums, Targum Neofiti 1: Deuteronomy, TaT Clark LTD, Edinburgh, 1997

Bible, Český studijní překlad, Nakladatelství KMS, Praha, 2009

Biblia Hebraica, Edidit Rudolf Kittel, Wuerttembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1954

Biblia Hebraica, Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990

Bible, Písmo svaté Starého a Nového Zákona (včetně deuterokanonických knih), Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 2001

Bibli svatá, Svatá Pisma Starého i Nového Zákona, Text Kralický z roku 1613, podle původních textů opravený, Nákladem Synodní rady ČCE, Praha, 1941

The Commentary of Rabbi David Kimhi to Chronicles. A Translation with Introduction and Supercommentary. Yitzhak Berger. Brown Judaic Studies 345. Brown Uni. Rhode Island, 2007

ESV Study Bible, Crossway Bibles, Wheaton, Illinois, 2008

Herodotus, The Histories, Penguin Books Ltd, Further revised edition, London, 2003

Ishtar and Izdubar, The Epic of Babylon; or The Babylonian Goddess of Love and the Hero and Warrior King, (constructed from translations of the great accadian epic and legends of Assyria and Babylon, found in cuneiform inscriptions on tablets lately discovered on the site of the ruins of Niniveh and now deposited in the British Museum), The Podest Epic Poem of Antiquity, restored in modern verse by Leonidas Le Cenci, HAMILTON, W.H. Allen, London, 1884

JPS Hebrew-English TANAKH, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1999

- Jeruzalémská Bible*, Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou, Krystal OP Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2009
- Jewish Study Bible*, Tanakh Translation, Torah-Nevi'im-Kethuvim, Oxford University Press, Oxford, 1999
- Moses Maimonides, The Guide for the Perplexed, Dalalat al-Hairin*, Translated from the Original Arabic Text by M., Friedlaender, Dover Edition, New York, 1956
- New American Standard Bible*, Thomas Nelson Publisher, Nashville, 1990
- The NIV Study Bible*, Seventh impression, Hodder Stoughton, London, 1993
- Rashbam's Commentary on Deuteronomy*, An Annotated Translation, Martin I. Lockshin, Brown Judaic Studies 340, 2004
- Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979
- Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, by Reuven Hammer, Yale Uni Press, New York, 1986
- Svaeté Písmo Starého i Nového zákona*, Spolok Svatého Vojtecha, Trnava, 2005
- The Talmud of Babylonia, XXV.B: Tractate Abodah Zarah, Chapters 3-5. An American Translation. By Jacob Neusner. Brown Judaic Studies 228.* Scholars Press, Atlanta, 1991
- The Talmud of Babylonia. An Academic Commentary. XXV Bavli Tractate Abodah Zarah, By Jacob Neusner.* Academic Commentary Series, Scholars Press, Atlanta, 1991

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- ACKROYD, P., R., *The People of the Old Testament*, Christophers, London, 1959
- AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962
- AISTLEITNER, J., *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra.* Bibliotheca Orientalis Hungarica 8; Budapest: Akadémici Kiado, 1959; 1964
- ALBERTZ, R., *Persoenliche Frommigkeit and offizielle Religion*, Stuttgart, 1978
- ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Izraele in alttestamentlicher Zeit*, Goettingen, 1992

- ALBRIGHT, W., F., A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great, *BA*, Vol.IX, No.1, February 1946
- ALBRIGHT, W., F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, The Athlone Press, 1968
- ALBRIGHT, W., F., The Evolution of the West Semitic Divinity 'An - 'Anat - 'Atta. *AJSLL* 42, 1924-5
- ANGERSTORFER, A., Asherah als „consort of Jahwe“ oder Ashirtah? *BN* 17, 1982
- ANTALÍK, D., Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele, *Religio*, IV/2, 1996, s. 127-138
- BAKER, H., S., *Furniture in the Ancienit World: Origins and Evolution*, London, 1966
- BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000
- BECKING, B., *The fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*, Leiden, E.J. Brill, 1992
- BECKING, B., *Only one God? Monotheism in ancient Israel and the veneration of the Goddess Asherah*, London, Sheffield Academic Press, 2001
- BERRY, G., R., The Code Found in the Temple, *JBL* 39, 1920, s. 44-50
- BINDER, T., *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield Academic Press, 1997
- BOUTFLOWER, Ch., *The book of Isaiah, chapters: in the light of the Assyrian monuments*, London, The Macmillan co., 1930
- BRETTLER, M., Z., 2 Kings 24:13-14 as history, *CBQ*, 53/4, 1991, s. 541-552
- BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000
- BROWN, S., A., 2 Kings 23:1-20, *Interpretation*, 60/1, 2006, s. 68-70
- BRUEGGEMANN, W., Prophetic ministry in the national security state, *Theology Today*, 65/3, 2008, s. 285-311
- BŘEŇOVÁ, K., The Cult of Asherah in Ancient Israel, *ArOr* 75, 2007, s. 153-169
- BUCCELATTI, G., *Cities and nations of ancient Syria: an essay on political institutions with special reference to the Israelite kingdoms*, Rome, Istitutio di Studi del Vicino Oriente, 1967

- BURY, J., B.; COOK, S., A.; ADCOCK, F., E., *The Cambridge Ancient History, The Assyrian Empire, vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925
- CARROLL, R., P., *Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson*, JSOT, Supplement Series 138, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992
- CARROLL, M., D.; CLINES, D., J. A.; DAVIES, P., R., *The Bible in Human Society*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995
- CARTER, Ch., E.; MEYERS, C, L., *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996
- COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974
- COGAN, M., Tyre and Tiglath-pileser III., *JCS* 25, s. 96-99, 1973
- COGAN, M.; TADMOR, H. *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988
- CROSS, F., Josiah's Revolt against Assyria, *JNES*: s. 56-9, 1953
- CROSS, F., M.; WRIGHT, G., E., Boundary and province lists of the Kingdom of Judah, *JBL*, 75/3, 1956, s. 202-226
- DAVIES, P., R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History - Ancient and Modern*, Westminster John Knox Press, London, 2008
- DAVIES, P., R., *In Search of Ancient Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992
- DAY, J., *Jahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, 2000
- DEVER, W., G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Qom, *HUCA* 40-41, 1969-70
- DEVER, W., G., Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud. *BASOR* 255, 1984
- DEVER, W., G., *Did Got have a wife?: archaeology and folk religion in Ancient Israel*. Grand Rapids 2005
- DEVER, W., G., *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*. Washington Press 1990.
- DEVER, W.,G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Izrael*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2001

- DIEBNER, B., Thesen zu nachexilischen Entwurfen der drehem Geschichte Izraele im alten Testament, *DBAT 10*, 1975
- DOBBS-ALLSOPP, F.,W.; ROBERTS, J.,J.,M.; SEOW, C.,L.; WHITAKER, R.,E., *Hebrew Inscriptions. Texts from Biblical Period of the Monarchy with Concordance*. Yale University, 2005
- DRAY, C., A., *Translation and Interpretation in the Targum to the Books of Kings*, Brill, Boston, 2006
- DYCK, J., Dating Chronicles and the Purpose of Chronicles, *Didaskalia*, 8/2, 1997, s. 16-29
- EDELMAN, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, *JSOT 32/4*, 2008
- ELAT, M., The Campaigns of Shalmaneser III. against Aram and Israel, *IEJ 25*, 1975, s. 25-35
- ELAT, M., The Economic Relations of the Neo-Assyrian Empire with Egypt, *JAOS 98*, 1978, s. 20-34
- EMERTON, J., A., New Light on Israelite Religion: the Implications of the Inscriptions from Kuntullet 'Ajrud, *ZAW 94*, 1982
- EYNIKEL, E., *The reform of king Josiah and the composition of the deuteronomistic history*, New York, E.J.Brill, 1996
- FINKELSTEIN, I.; MAZAR, A., *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Izrael*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006
- FRAZER, J., G., *Myth, legend, and custom in the Old Testament; a komparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York, 1969
- FREED, A., The Code Spoken of in 2 Ki 22-23, *JBL 40*, 1921, s. 76-80
- FREEDMAN, D., N., *The Anchor Bible Dictionary*. Dumbleday sv. I. New York, 1992, s. 483-487
- FRICK, F., S., *The formation of the state in ancient Israel: a survey of models and theories*, Sheffield, Decatur, 1985

- FRIED, L., S., The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation, *JAOS*, Vol. 122, no. 3, 2002, s. 437-465
- FRITZ, V.; DAVIES, P., R., *The Origins of the Ancient Israelite States*, JSOT, Supplement Series 228, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996
- FROST, S., B., The Death of Josiah: a Conspiracy of Silence, *JBL* 87, 1968, s. 369-382
- GARBINI, G., *History and Ideology in Ancient Israel*, SCM Press LTD, London, 1989
- GARBER, D., G., Facing traumatizing texts: reading Nahum's nationalistic rage, *Review and Expositur*, 105/2, 2008, s. 285-294
- GESE, H., „Die Religionen Altsyriens.“ In: Christel Matthias Schröder (vyd.), *Die Religionen der Menschheit*. Bd. 10/2: *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. Stuttgart: Ernst Klett, etc. 1970, s.1-232.
- GITTLEN, B., M., *Sacred Time Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2002
- GNUSE, R., T., *No Others Gods. Emergent Monotheism in Izrael*, Sheffield Academic Press, 1997
- GOTTWALD, N., K., *All the Kingdoms of the earth: Israelite prophecy and international relations in the ancient Near East*, New York, Harper and Row, 1964
- GOULDER, M., D., „Behold my servant Jehoiachin“, *VT*, 52/2, 2002, s. 175-190
- GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings, The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London, T.T.Clark, 2007
- GRABBE, L., L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A socio-historical study of religious specialists in ancient Izrael*, Trinity Press, Pennsylvania, 1995
- GRABBE, L., L., *Ancient Israel*, TT Clark, 2007
- GRAHAM, W., C., The Interpretation of Nahum 1:9-2:3, *AJSLL*, Vol. 44, no. 1, 1927, s. 37-48
- GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964
- GRAYSON, A., K., *Assyrian and Babylonian Chronicles, Vol. I*, New York, J.J. Augustin Publisher, 1975
- GRAYSON, A., K., *Assyrian Royal Inscriptions, Vol. II*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976

- GRESSMANN, H., *Altorientalische Binder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig, 1927
- GRESSMANN, H., Josia und das Deuteronomium. *ZAW*, 42, 1924, s.313-337
- GRESSMANN, H., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin, Leipzig, 2nd ed., 1927
- HADLEY, J., M., *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge Uni Press, 2000
- HALPERN, B., *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, The Pennsylvania State University Press, Uni Park, Pennsylvania, 1984
- HALPERN, B., *The emergence of Israel in Canaan*, Chico., Calif. Scholars Press, 1983
- HALPERN, B.; HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991
- HALPERN, B.; VANDERHOOFT, D., S., The editions of Kings in the 7th-6th centuries BCE, *Hebrew Union College Annual*, 62, 1991, s. 179-244
- HANDY, L., K., *Among the Host of Heaven, The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994
- HANZOVÁ, A., Posvátný v izraelském náboženství, *Orientalia Antiqua Nova VII.*, Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Dryada, Plzeň, 2007, s. 75-82
- HANZOVÁ, A., Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu. *Bet-ab* v izraelském společenství. *Kresťanstvo, náboženstvá a spoločenská kohézia*, ed. HANESOVÁ, D., Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, Banská Bystrica, 2008, s. 17-28
- HANZOVÁ, A., Jóšijášova reforma jako politický záměr Judského státu, *Acta FF 1/09*, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita, Plzeň, 2009, s. 93-113
- HEGER, P., *The Development of incense cult in Israel*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1997
- HELLER, J., *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1978; 1988 s.235-360
- HERBERT, A., S., *The Book of the Prophet Isaiah 1-39*, Cambridge University Press, 1973

- HERBERT, N., *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*. Die neue Echter-Bibel, Ergänzungsband 5, zum Alten Testament; Würzburg: Echter-Verlag, 1998
- HOERTH, A., J.; MATTINGLY, G., L.; YAMAUCHI, E., M., *Peoples of the Old Testament World*, Baker Books, Michigan, 1994
- HYATT, J., P., Jeremiah and Deuteronomy, *JNES*, Vol. 1, no. 2, 1942, s. 156-173
- CHALUPA, P., *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, projevy a další působení*, Univerzita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, Olomouc, 2008
- CHAVALAS, M., W., YOUNGER, L., K., *Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations, JSOT Supp. Series 341*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002
- CHILDS, B., S., *Isaiah and the Assyrian crisis*, London, S.C.M. Press, 1967
- CHILDS, B., S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001
- CHILDS, B., S., *Exodus a commentary*, SCM Press, London, 1974
- JAMES, E., O., *The Ancient Gods, The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960
- JAMES, E., O., *Myth and ritual in the Ancient Near East*, Thales and Hudson, London, 1958
- JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993
- JAROŠ, K., *Die Stellung ds Elohisten zur Kanaanaischen Religion*, Vandenhoeck Ruprecht, Goettingen, 1974
- JEPSEN, A., *Nabi: soziologische studien zur alttestamentlichen literatur und religionsgeschichte*, Muenchen, Beck, 1934
- JEPSEN, A., *Die Quellen des Koenigsbuches*, Halle (Saalle), M. Niemayer, 1953
- JEPSEN, A., *Schalom: Studien zu Glauber and Geschichte Izraele*, Stuttgart, Calver, 1971
- JEPSEN, A., *Untersuchungen zur israelitisch-judischen chronologie*, Berlin, Verlag Alfred Topelmann, 1964
- JEPSEN, A., *Von Sinuhe bis Nebukadnezar: Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, Calver, 1975
- JOHNSTON, S., I., *Religions of the Ancient World*, Harvard Uni Press, 2004

- KAISER, W., C., *A History of Israel. From the Bronze Age Through The Jewish Wars*, Broadman Holman Publisher, Nashville, Tennessee, 1998
- KAPELRUD, A., S., *Baal in the Ras Chamra Texts*, Copenhagen, 1952
- KEEL, O., *Goddesses and trees, new moon and Yahweh: Ancient Near Eastern art and the Hebrew Bible*, Sheffield, 1998
- KEEL, O., *Monotheismus im Alten Izrael und Steiner Umwelt*, Fribourg, 1980
- KELLE, B., E., What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation, *JBL*, 121/4, 2002, s. 639-666
- KENNETT, R., H., *Ancient Hebrew social life and custom as indicated in law, narrative and metaphor*, London, Oxford Uni Press, 1933
- KENNETT, R., H., *Deuteronomy and the Decalogue*, Cambridge, Cambridge Uni Press, 1920
- KIM, U., Y., *Decolonizing Josiah, Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2005
- KIM, Yoo-Ki, In search of a narrator's voice: a discourse analysis of 2 Kings 18:13-16, *JBL*, 127/3, 2008, s. 477-489
- KNIGHT, D., A.; TUCKER, G., M., *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Scholars Press, Kalifornia, 1985
- KUENEN, A., *National religious and universal religions*, London, Williams and Norgate, 1882
- KUENEN, A., *Religion of Israel to the fall of the Jewish state*, Edinburgh, Williams and Norgate, 1875
- LAMBERT, W., G., *The Background of the Neo-Assyrian Sacred Tree*, Birmingham
- LEMAIRE, A., *Congress Volume Basel 2001*, Brill, Leiden-Boston, 2002
- LEMICHE, N., P., *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, JSOT Press, Sheffield, 1988
- LINVILLE, J., R., *Israel in the Book of Kings, The Past as a Project of Social Identity*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998
- LINVILLE, J., R., Rethinking the „Exilic“ Book of Kings, *JSOT*, 75, 1997, s. 21-42
- LIPINSKI, E., The Syro-Palestinian Iconography of Woman and Goddess, *IEJ* 36, 1986

- LIVERANI, M., *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995
- LOHFINK, N., *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven University Press, Leuven, 1985
- LOHFINKS, N., *Gott – Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament*, 1977
- LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991
- LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol I*, Chicago, The University of Chicago Press, 1926
- LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol II*, Chicago, The University of Chicago Press, 1927
- MACDONALD, N., *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*, Mohr Siebeck, Thuebingen, 2003
- MAIER, W., A., *Asherah, extrabiblical evidence*, Atlanta, 1986
- MALAMAT, A., The Last Wars of the Kingdom of Judah, *JANES*, 9, 1950, s.218-227
- MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill, Boston, Leiden, 2004
- MATTILA, R., *The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*, State Archive of Assyria Studies, vol. XI., The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Uni of Helsinki, 2000
- MAY, H., G., The Chronology of Jeremiah's Oracles, *JNES*, Vol. 4, no. 4, 1945, s. 217-227
- MAZAR, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10 000-586 B.C.E.*, Center for Judaic-Christian Studies, Doubleday, New York, 1990
- MCFALL, L., Did Thiele overlook Hezekiah's Coregency?, *BS*, October-December, 1989, s. 393-404
- MCFALL, L., A Translation to the Chronological Data in Kings and Chronicles, *BS*, January-March, 1991, s.3-45
- McKAY, J.,W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973
- Van Der MEER, P., *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt*, Brill, Leiden, 1963

- MENDENHALL, G., E., Ancient Oriental and Biblical Law, *BA XVII*, s. 26-46
- MENZEL, B., *Assyrische Tempel, Band I, Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*, Studia Pohl: Series Maior 10/I, Biblical Institute Press, Rome, 1981
- MESHEL, Z., Kuntillat 'Ajrud. An Israelite Site in the Sinai Bordur, *Qadmoniot 9*, 1976
- MESHEL, Z., A Lyre Player Drawing from 'Ajrud in Sinai, *Tatzlil 17*, 1977
- MESHEL, Z., *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai*. Israel Museum Catalogue 175, Jeruzalem, 1978.
- MESHEL, Z., Did Yahweh Have a Consort?, *BAR*, 5/2, 1979
- MILLER, P., D., *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia, 1987
- MILGROM, J., The Date of Jeremiah, Chapter 2, *JNES*, Vol. 14, no.2, 1955, s. 65-69
- MILLER, J., M., The Elisha cycle and the Accounts of the Omride Wars, *JBL*, 85, 1966, s.441-454
- MILLER, J., M., The Fall of the House of Achab, *VT*, 17, 1967, s. 307-324
- MILLER, J., M., The Moabite stone as a Memorial Stele, *PEQ*, 106, 1974, s. 9-18
- MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965
- NA'AMAN, N., Letter to God on His Campaign to Judah, *BASOR*, 214, 1974, s.25-39
- NA'AMAN, N., Jehu Son of Omri – Legitimizing of Loyal Vassal by his Overlord, *IEJ*, 48, 1998, s.236-238
- NA'AMAN, N., Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period, in: LIVERANI, Mario, *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995, s. 103-115
- NEUSNER, J., *Performing Israel's Faith. Narrative and Law in Rabbinic Theology*, Baylor Uni Press, 2005
- NICHOLSON, E., W., *Deuteronomy and tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1967
- NIEMANN, H., M., Choosing Brides for Crown-Prince. Matrimonial Politics in the Davidic Dynasty, *VT*, LVI, 2, Leiden, 2006
- NOTH, M., *Geschichte Israels*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1950
- NOTH, M., *The Chronicler's History*, Sheffield, JSOT Press, 1987

- OLMO LETE, Gregorio del, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II: Semitas occidentales*. 2 sv. Aula Orientalis Supplementa: Estudios Orientales 8-9; Sabadell (Barcelona): Editorial AUSA, 1995
- OLMSTEAD, A., T., The Reform of Josiah and its Secular Aspects, *AHR*, Vol. 20, no. 3, 1915, s. 566-570
- OLMSTEAD, A., T., *History of Palestine and Syria*, Grand Rapids, Michigan, 1965
- PARKER, S., B., *Ugaritic Narrative Poetry*. Přel. Mark S. Smith, Simon B. Parker, E., L.; Greenstein, T., J., Lewis & David Marcus. Writings from the Ancient World, Society of Biblical Literature 9; Atlanta: Scholars Press, 1997.
- PARPOLA, S., WATANABE, Kazuko, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria, vol. II*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988
- PARPOLA, S., *The Correspondence of Sargon II, Part I, Letters from Assyria and the West*, Helsinki University Press, Helsinki, 1987
- PARROT, A., *Samaria. The Capital of the Kingdom of Israel*, SCM Press LTD, London, 1958
- PATAI, R., Seger's Review of the Hebrew Goddess: Was She „Orthodox“ or „Legitimate“ in Hebrew – Jewish Religion? *AAnt*, New Series, Vol. 72, no. 1, 1970, s. 205-207
- PATON, L., B., The Case for the Post-exilic Dating of Deuteronomy, *JBL*, 47, 1928, s. 325
- PETTEY, R., J., *Asherah: goddess of Israel*, New York, 1990
- PFEIFFER, Ch., F., *The Divided kingdom*, Grand Rapids, Baker Book House, 1967
- Von RAD, G., *Holy War in Ancient Israel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1991
- PINKER, A., Habakkuk 2.4: an ethical paradigm or a political observation?, *JSOT*, 32/1, 2007, s. 91-112
- POPE M., H., ROELLIG, W., „Syrien: Die Mythologie der Ugariter und Phönizier.“ In: Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*. Sv.1: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart: Ernst Klett, 1965, s.217-312
- POSTGATE, N., J., *Assyria: the Home Provinces*, in: LIVERANI, Mario, *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995, s. 1-17

- POSTGATE, N., J., *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome, 1974
- PROVAN, I.; LONG, V., P.; LONGMAN, T., *A Biblical History of Israel*, Westminster John Knox Press, London, 2003
- PRUDKÝ, M., Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, *Teologická reflexe*, 2, 2003, s. 117-159
- PRUDKÝ, M., Tzv. Jóášův nápis - Epigrafický nález století?, *Teologická reflexe*, 1, 2003, s. 5-26
- von RAD, G., *Deuteronomy: a commentary*, London, SCM Press, 1966
- von RAD, G., *The Problem of the Hexateuch and other essays, The Deuteronomistic Theology of History in I and II Kings*, Oliver a. Boyd, Edinburgh and London, 1947
- REED, W., L., *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian Uni Press, 1949
- RINGGREN, H., *Religions of the Ancient Near East*, SPCK, London, 1973
- RINGGREN, H., *Religions of the Ancient Near East*, London: SPCK, 1973, s.124-176.
- ROGERSON, J., W., *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium*, JSOT, Supplement Series 207, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995
- ROWTON, M., B., Jeremiah and the Death of Josiah, *JNES*, Vol. 10, no. 2, 1951, s. 128-130
- SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984
- SMITH, M., S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Izrael*, 2nd edition Grand Rapids, Michigan, 2002
- SMITH, M., S., *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis, 2004
- van SOLDT, W., H., *Ethnicity in Ancient Mesopotamia, Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1-4 July 2002*, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2005
- SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Gottingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1982
- STEHLÍK, O., Hospodin a (Jeho?) Ašera, probíhající reorientace starozákonní biblistiky, *Teologická reflexe*, VI, 2000, s. 159-169

- STEHLÍK, O., *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha, Vyšehrad, 2003
- STIPP, H., J., Zedekiah in the Book of Jeremiah: On the Formation of a Biblical Character, *CBQ*, 58/4, 1996, s. 627-648
- STRAUSS, H., *Die Kunst der Juden im Wandel der Zeit und Umwelt*, Tübingen, 1972
- SWEENEY, M., A., *I-II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007
- TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994
- TETLEY, M., CH., The Date of Samaria's Fall as a Reason for Rejecting the Hypothesis of Two Conquests, *CBQ*, 64, 2002, s. 59-77
- THIELE, E., R., The Chronology of the Kings of Judah and Israel, *JNES*, Vol. 3, no. 3, 1944, s. 137-186
- THOMPSON, T., L., *Early History of the Israelite People, From the Written and Archaeological Sources*, Brill, New York, 1992
- TORREY, C., C., The Chronicler as Editor and as Independent Narrator, *AJSLL*, Vol. 25, no. 2, 1909, s. 157-173
- VIVIANO, P., A., 2 Kings 17: A Rhetorical and Form-Critical Analysis, *CBQ*, 49, 1987, s. 548-559
- WEINFELD, M., Cult Centralization in Izrael in the Light of a Neo-Babylonian Analogy, *JNES*, Vol 23, No. 3, July 1964, s. 202-212
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1972
- WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991
- WEIPPERT, H., Synkretismus und Monotheismus Religionsinterne Konfliktbewältigung in Alten Izrael. In Assmann, J.; Harth, D. *Kultur und Konflikt*. Frankfurt am Main, 1990
- WELCH, A., C., *Jeremiah: his time and his work*, Oxford, Basil Blackwell, 1951
- WELCH, A., C., *Kings and Prophets of Israel*, London, Lutterworth Press, 1955
- WELCH, A., C., *Work of the Chronicler: its purpose and its date*, London, Oxford Uni Press, 1939

- WHITT, W.,D., The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4-7. 12ff. *JSOT* 6., 1992
- WINTER, U., *Frau und Goetin*, Freiburg und Gottingen, 1983
- WRIGHT, G. E., Israelite Daily Life, *BA*, Vol. XVIII, No. 3, 1955, s. 50-79
- WISEMAN, D.,J., *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq, 1958
- YAMADA, S., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859-824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden-Boston-Koeln, Brill, 2000
- YOUNGER, K., L., Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic names in Neo-Assyrian, *VT*, 52/2, 2002, s. 207-218
- ZEVIĆ, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, Kontinuum, London, 2001

SLOVNÍKY A ENCYKLOPEDIJE

- BOTTERWECK, G., J., RINGGREN, H., FABRY, HEINZE J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, vol. XIV, vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2004
- BROWN-DRIVER-BRIGGS, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon*, Hendrickson, Massachusetts, 1979
- Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol.3, vol. 4, Willem A. Van Gemeren General Editor, Carlisle, 1996
- HELLER, J., *Výkladový slovník biblických jmen*, Centrum biblických studií, Praha, 2003
- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, vol. II, Traditional Press INC., New York, *The NIV Complete Concordance*, Edward W., Goodrick; John, R., Kohlenberger, Hodder and Stoughton, London, 1983
- KLEIN, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, Jerusalem, 1987

- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *Hebraeisches und Aramaeisches Lexicon zum Alten Testament, Vol. I*, Brill, New York, 1994
- LEE, S., *Lexicon Hebrew, Chaldee, and English; compiled from the most approved sources, Oriental and European, Jewish and Christian*, Duncan and Malcolm, London, 1840
- LIDDELL, H., G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon, New Supplement added 1996*, Clarendon Press, Oxford, 1st ed. 1843
- LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebraeischen Alten Testament*, Wuerttembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1958
- NEWMAN, S., *Sefer Hašršim. A Hebrew and English Lexicon containing all the words of the Old Testament*, Pater-Noster-Row, Longman, London, 1834
- PROSECKÝ, J.; HRUŠKA, B., SOUČKOVÁ, J.; BŘENOVÁ, K., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha, Libri, 2003

Jmenný a věcný rejstřík

- adaptabilita, 15
Afek, 258
Ahlstroem G., 14
Achab, 20, 34, 60, 61, 79, 80, 185,
203, 204, 205, 206, 225, 289, 307
Achaz, 79, 107, 140, 147
Albright W. F., 9, 25, 44, 52, 193, 204,
281, 293
Aleppo, 116, 263
Alt A., 9, 16, 281
am ha-arec, 207, 208, 209, 213, 225,
259, 260, 263, 264, 290
Amálekovci, 16
amfiktyonie, 8, 280
Amón, 83, 91, 111, 131, 159, 207,
208, 268
Amónovci, 16
Arábie, 102, 125, 136, 178, 245
Arad, 253
Aram, 107, 133, 134, 135, 136, 139,
263, 279, 286
archeologie, 4, 7, 9, 10, 12, 13, 17, 18,
19, 22, 23, 24, 148, 150, 279
artefakty, 18
Asarhaddon, 102, 107, 111, 119, 120,
121, 124, 125, 128, 192, 194, 195,
265
Astarte, 51, 53, 66, 71
astrální kult, 43
Asýrie, 3, 4, 5, 29, 41, 43, 44, 50, 100,
101, 102, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 130, 131, 132, 134, 137, 139,
140, 141, 145, 146, 147, 150, 152,
153, 154, 156, 157, 158, 160, 167,
168, 172, 173, 174, 175, 178, 179,
180, 181, 185, 192, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 203, 206, 208, 209,
211, 212, 213, 214, 217, 218, 219,
220, 226, 230, 235, 241, 242, 243,
247, 253, 254, 255, 257, 263, 270,
275, 276, 283, 284, 285, 286, 288,
289, 290, 291
Asyřané, 3, 21, 31, 100, 114, 115, 131,
148, 176, 178, 179, 188, 192, 195,
199, 213, 217, 218, 236, 244, 247,
254
Ašdód, 131, 139, 160, 212
Ašera, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
60, 61, 62, 65, 66, 67, 180, 203,
204, 205, 236, 237, 284, 285, 309
Aškelón, 131, 136, 159, 174, 258, 266
Aššur, 100, 101, 104, 117, 120, 123,
145, 156, 186, 192, 247
Aššurbanipal, 102, 125, 195, 207, 211,
212, 216, 247, 289
Aššurnasirpal II., 103, 106, 109
Aššur-uballit II., 214
Aštarot, 56, 57, 61, 67
Azarjáš, 2, 12, 110, 134, 282
Baal, 45, 48, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 66,
69, 149, 203, 236, 241, 304
Babylón, 171, 179, 212, 216, 217, 247,
265, 268
Barr J., 15, 17, 19
Ben Hinóm, 47, 48, 49, 64, 144, 203,
242
Bét-el, 197, 252
biblický text, 4, 13, 14, 17, 19, 23, 26,
37, 56, 62, 135, 143, 161, 191, 268,
279
bohyně, 45, 48, 53, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 62, 66, 68, 102, 122, 189, 204,
205, 212, 237, 240, 241, 244, 245,
247
Bright J., 10
bronzový had, 58, 188
Byblos, 45, 105, 111, 114, 128, 136,
174, 194
Carroll R., 14
centralizace, 28, 33, 38, 41, 42, 165,
179, 180, 182, 183, 185, 219, 220,
227, 229
Cogan M., 50, 143, 146, 155, 189,
211, 215, 268, 269
Coote R., 12
Damašek, 110, 130, 135, 137, 138,
143
David, 8, 10, 17, 39, 84, 218, 281, 282
Davies P., 13, 14, 17, 19, 20, 21, 160,
282, 294

dějiny, 2, 7, 8, 10, 15, 17, 19, 26, 30, 35, 113, 131, 151, 212, 278, 282, 287
Deuteronomista, 1, 26, 28, 29, 30, 42, 64, 82, 148, 152, 153, 178, 185, 186, 190, 213, 215, 255, 272, 278, 283, 284, 287, 291
Deuteronomium, 16, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 46, 47, 58, 63, 65, 67, 185, 216, 228, 229, 283, 294, 302, 305
Dever W., 12, 18, 22, 282, 294
doba bronzová, 8, 9, 11, 20, 189, 281, 309
Eben-ezer, 16
Edelman D., 176
Edóm, 111, 131, 159, 196, 268
efód, 76, 77
Egypt, 5, 8, 11, 29, 67, 111, 125, 131, 136, 137, 140, 141, 142, 153, 156, 158, 160, 161, 168, 172, 178, 182, 192, 194, 195, 199, 207, 211, 212, 214, 216, 217, 229, 245, 248, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 269, 272, 288, 289, 290, 295, 301, 303, 306
Ekrón, 131, 151, 159, 174, 180
Eljakím, 168, 173, 264
Elteke, 165, 167, 172, 195
Etiopie, 160, 165
eunuch, 154, 172
exil, 3, 55, 202, 203, 262, 277
exkluzivistický, 18
Ezechiel, 53, 63, 64, 68, 71, 74, 147, 235, 278, 285
farmáři, 101
Finkelstein I., 12, 18, 24, 150, 151, 178, 281, 293
Foinicie, 115, 116, 131, 147, 242
Garbini G., 14
Gaza, 136
Gedeón, 59
Genesis, 11, 77
Gottwald N. K., 11, 12, 281, 293
Gray J., 28, 43, 49
Halpern B., 22, 184, 282, 294
Hayes H., 192
Hebrejská bible, 14, 18, 54, 56, 282
historiografie, 7, 19, 22, 23, 24, 25, 31
Hospodin, 21, 30, 32, 36, 40, 44, 47, 51, 52, 54, 55, 59, 67, 72, 75, 79, 83, 103, 144, 146, 148, 168, 173, 174, 182, 200, 201, 206, 228, 247, 275, 276, 283, 309
Hóšea, 42, 43, 61, 65, 139, 141, 152, 153, 154
hřích, 68, 163
hypotéza, 2, 3, 9, 148, 281, 283, 288
Charrán, 212, 217, 253, 254
Chilkijáš, 182, 227, 234, 236
Chíram, 136
Chizkijáš, 21, 29, 34, 36, 41, 62, 84, 88, 111, 112, 127, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 175, 177, 178, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 203, 258, 278, 286, 287
Chrám, 27, 33, 42, 45, 51, 146, 182, 189, 205, 219, 226, 230, 233, 235, 236, 248, 251, 260, 264, 268, 270, 277
Chronista, 31, 34, 68, 144, 147, 183, 189, 198, 201, 204, 209, 227, 233, 255, 277, 278, 287
chronologie, 18, 23, 25, 85, 140, 193, 220, 304
Chulda, 215, 223, 227, 231, 291
identita, 3, 5, 13, 45, 47, 100, 101, 211, 290
ideologie, 8
idolatrie, 58, 74, 207, 289
inskrript, 22, 106, 176, 239, 242
Ištar, 50, 102, 119, 120, 123, 203, 237, 244
Izajáš, 64, 68, 132, 148, 152, 160, 161, 164, 182, 187, 188, 193, 206, 246, 285, 287
Izrael, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 53, 54, 67, 70, 76, 79, 83, 107, 109, 110, 116, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 144, 149, 150, 153, 154, 155, 173, 179, 181, 182, 183, 187, 189,

191, 193, 199, 202, 216, 218, 219,
 226, 228, 230, 231, 233, 236, 238,
 242, 244, 246, 247, 254, 274, 275,
 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283,
 286, 289, 298, 300, 304
 Jarošeám, 29, 42, 43, 67, 181, 202
 Jehú, 20, 56, 114, 131, 137
 Jepsen A., 28, 220
 Jeruzalém, 17, 21, 33, 34, 111, 132,
 135, 150, 158, 164, 166, 167, 168,
 171, 172, 174, 175, 176, 178, 179,
 180, 182, 183, 186, 188, 194, 196,
 197, 203, 206, 218, 225, 259, 262,
 267, 269
 Jezábel, 61, 204
 Jóachaz, 61, 225
 Jóáš, 37, 41, 146
 Jójakím, 83, 95, 258, 264, 265, 266
 Jójakín, 83, 97, 258, 262, 266, 267,
 272
 Josephus Flavius, 24, 253
 Jóšafat, 41, 65
 Jóšijáš, 29, 35, 38, 41, 44, 62, 77, 84,
 92, 182, 186, 203, 208, 209, 213,
 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222,
 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233,
 234, 235, 237, 238, 242, 248, 250,
 252, 254, 255, 256, 257, 259
 Jótam, 4, 132, 134, 136
 judaismus, 17
 Judsko, 12, 20, 35, 55, 68, 74, 79, 107,
 109, 111, 132, 134, 135, 137, 138,
 139, 142, 147, 150, 151, 152, 155,
 156, 158, 160, 161, 164, 167, 171,
 173, 174, 175, 179, 180, 185, 186,
 187, 192, 194, 196, 197, 199, 203,
 208, 209, 212, 216, 218, 235, 248,
 253, 255, 258, 259, 260, 261, 262,
 263, 264, 266, 270, 274, 275, 282,
 283, 284, 285, 286, 288, 290
 kadidlo, 49, 64, 177
 Kanaán, 8, 9, 11, 57, 59, 67, 74
 Karchemiš, 116, 212
 Knauf E. A., 198, 199
 kniha Zákona, 215, 220, 221, 227,
 229, 230
 knihy Královské, 4, 13, 14, 23, 26, 27,
 28, 107, 131, 133, 135, 143, 144,
 145, 171, 173, 200, 213, 215, 221,
 225, 239, 268, 272, 282, 290, 291
 korunní princ, 116, 260
 kůl, 58
 kultická očista, 2, 40, 219
 kultické centrum, 3, 29, 33, 41, 44, 50,
 54, 55, 57, 60, 65, 66, 68, 71, 72,
 74, 76, 78, 84, 144, 147, 177, 183,
 184, 186, 191, 197, 201, 202, 208,
 211, 218, 235, 243, 245, 275, 289
 kultické reformy, 41
 kultura, 7, 49
 kulturní, 11, 13, 19, 41, 211, 217, 219,
 235
 Kuntilet 'Arjud, 21
 Lakíš, 172, 175, 178, 238, 253
 Lemche N. P., 14, 17, 282, 294
 levité, 227
 literární kritika, 23, 282
 Liverani M., 107, 116
 Lower R. H., 184, 185
 Maaka, 55, 68, 204
 Malamat A., 208, 253, 260, 261, 262,
 268, 269
 Marduk-apla-iddina, 161
 maximalisté, 13
 Mayers M. J., 230
 Megiddo, 35, 131, 139, 212, 238
 Menachém, 43, 133, 134, 135, 136,
 140
 Menaše, 47, 49, 60, 62, 72, 83, 90,
 111, 128, 175, 185, 192, 193, 194,
 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
 202, 203, 205, 206, 209, 230, 276,
 284, 286, 288, 289, 291
 Mendenhall G. E., 11, 281
 Méša, 45, 149
 metodologie, 13, 278
 Mezopotámie, 104, 111, 118, 147,
 161, 173, 207, 214, 303
 Milkóm, 49, 55, 70
 Miller M. J., 12, 153, 164, 192, 212,
 228, 281, 293
 minimalisté, 13, 282
 Moáb, 111, 131, 159, 268
 Mólek, 47, 49, 242

monarchie, 3, 8, 13, 16, 17, 18, 21, 27,
 35, 45, 78, 100, 149, 206, 218, 229,
 274, 275, 281, 286, 291
 Montgomery J. A., 22, 50, 272
 Na'aman N., 12, 140, 151, 153, 184,
 213, 255, 256, 257, 290
 Nabopolasar, 214, 264, 265
 Nabukadnesar, 258, 260, 261, 262,
 264, 266, 267, 268, 269, 273
 národy, 25, 37, 40, 47, 58, 59, 67, 79,
 100, 101, 125, 143, 168, 182, 186,
 201, 203, 275, 279, 284, 285
 Nébo, 21
 Neftalí, 35, 139
 Negev, 134, 157, 163
 Neko, 200, 217, 253, 254, 255, 256,
 257, 260, 263, 264, 266
 Nielsen E., 209
 Niemann H. M., 12, 281
 Nikkal, 240
 Ninive, 111, 119, 120, 123, 127, 128,
 154, 156, 158, 163, 166, 172, 174,
 178, 179, 193, 194, 195, 214, 221,
 230
 nomádský, 12
 Noth M., 10
 Novoluní, 51, 246
 Numeri, 33, 233
 Nusku, 119, 120, 240
 obřady, 102
 Oestreicher T., 221
 Olyan S., 63
 Omří, 12, 14, 282
 osídlení, 9, 12, 13, 67, 105, 155, 174,
 196
 Ozeáš, 34, 68, 132, 239
 Palestina, 10, 11, 20, 28, 76, 77, 140,
 149, 160, 211, 212, 217, 228, 238,
 243, 244, 245, 257, 258, 269, 281
 Paralipomenon, 44, 65, 131, 207, 221
 patriarchové, 8
 Pentateuch, 8, 13, 16, 27, 32, 37, 38,
 68, 216, 280, 292
 Pesach, 223, 229, 233, 234
 politika, 3, 4, 7, 44, 109, 110, 112,
 114, 117, 121, 130, 131, 132, 135,
 165, 192, 193, 198, 202, 206, 208,
 217, 218, 237, 244, 269, 274, 276,
 277, 286, 288
 Postgate N. J., 107
 post-procesualismus, 18
 posvátné návrší, 63
 prameny, 3, 4, 13
 proroctví, 28, 30, 38, 180, 181, 215,
 227, 230, 231, 250, 254, 268, 271
 Provan W. I., 13, 17, 24, 282, 294
 Přední východ, 2, 7, 11, 22, 24, 29, 32,
 100, 101, 118, 147, 201, 238, 242,
 245, 246, 265, 275, 285, 312
 Psammetik I., 211, 212, 217, 255
 redaktor, 28, 42, 67, 161, 197, 214,
 254
 reforma, 44, 46, 165, 183, 184, 191,
 251
 Rechabeám, 55, 57, 65, 78, 79, 149
 revisionisté, 16, 19
 revisionistický, 14
 řemeslníci, 101, 154
 Sabat, 246
 Saggs H. W. F., 147, 173
 Said E., 15
 Salmanasar III., 104, 106, 108, 130
 Salmanasar V., 153
 Samaří, 21, 29, 30, 33, 34, 35, 37, 38,
 43, 44, 48, 54, 56, 60, 61, 63, 134,
 136, 139, 141, 150, 152, 153, 154,
 155, 168, 172, 174, 187, 202, 204,
 205, 206, 208, 212, 214, 216, 220,
 227, 252, 276, 287, 289, 290
 Sargon, 6, 43, 48, 101, 102, 103, 127,
 131, 153, 154, 155, 156, 158, 160,
 161, 163, 166, 205, 305, 307, 308
 Saul, 63, 249, 293, 294
 Sidkijáš, 83, 99, 259, 268, 269, 270,
 271, 272, 273
 Sidón, 111, 116, 130
 Silberman N. A., 150
 Sinacherib, 20, 139, 151, 164, 167,
 171, 172, 174, 175, 176, 178, 179,
 180, 184, 265
 Sínaj, 54, 236
 Sín-šar-iškun, 217, 265, 266
 Sín-šum-lišir, 265

smlouva, 10, 31, 37, 100, 102, 106,
 117, 118, 124, 125, 127, 128, 160,
 206, 228, 283, 286
 Sofonjáš, 215, 220, 291
 společnost, 7, 12, 16, 23, 47, 56, 63,
 101, 133, 182, 189, 193, 273, 279,
 283
 státy, 4, 11, 12, 25, 101, 108, 109, 110,
 111, 114, 115, 124, 134, 135, 136,
 138, 140, 156, 161, 187, 192, 217,
 254, 268, 279
 svatyně, 21, 40, 41, 42, 44, 47, 59, 65,
 66, 76, 151, 174, 177, 178, 181,
 184, 185, 186, 188, 191, 197, 220,
 229, 230, 235, 252, 289
 Sýrie, 43, 45, 68, 110, 111, 116, 134,
 136, 209, 210, 212, 217, 254, 255,
 258, 260, 264
 Syropalestina, 2, 3, 15, 43, 50, 107,
 118, 125, 130, 131, 134, 155, 156,
 160, 194, 195, 211, 212, 266
 Šabataka, 157, 159
 Šalomoun, 8, 12, 17, 18, 23, 29, 39,
 61, 67, 146, 173, 205, 239, 243, 282
 Šamaš, 50, 120, 123, 125, 190, 198,
 200, 211, 212, 216, 241, 247
 Šamaš-šum-ukín, 200, 212, 216
 Šebna, 168, 173
 Šíloamský tunel, 198
 Tabeal, 135
 Tadmor H., 133, 134, 137, 138, 139,
 193, 268
 Taharka, 175, 195
 Téman, 21, 54
 Théby, 199, 289
 Thiele E. R., 25, 140, 176, 177, 193,
 306
 Thompson T. L., 14, 22, 23
 Tiglatpilesar, 23, 106, 109, 110, 130,
 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139,
 140, 154
 tradice, 3, 8, 9, 29, 51, 76, 100, 197,
 218, 228, 229, 277, 280, 283
 tribut, 21, 27, 104, 105, 108, 109, 110,
 111, 113, 114, 115, 116, 122, 125,
 127, 130, 133, 134, 136, 137, 138,
 143, 146, 147, 148, 153, 156, 157,
 158, 160, 162, 163, 166, 171, 172,
 178, 189, 194, 198, 209, 211, 212,
 217, 241, 258, 261, 287, 288
 Tukulti-Ninurta I., 103
 Týr, 116, 130, 159, 174
 Válka, 42, 101, 102, 261
 vazal, 120, 123, 283
 vazalství, 2, 3, 4, 42, 78, 109, 112,
 113, 117, 131, 134, 137, 140, 142,
 154, 261, 262, 266, 274, 275, 286,
 290
 vojáci, 101, 154, 158, 166, 174, 179,
 196
 von Rad G., 10
 vrchní velitel, 172
 Weinfeld M., 39, 45, 182
 Wellhausen J., 11, 184
 Whitelam K., 12, 15
 Whitelam K. W., 14, 15, 282, 294
 Wright G. E., 10
 Yadin Y., 9, 11
 Yamada S., 106, 108
 Younger K. L., 153
 Zajordánsko, 11, 111, 196, 214, 259
 zaslíbení, 8, 10, 30, 272
 zjevení, 8

Seznam biblických odkazů

- 1Kr, 25, 29, 30, 32, 39, 45, 49, 53, 56,
60, 61, 62, 65, 74, 75, 76, 77, 140,
162, 177, 189, 227, 231, 233
1Pa, 32, 125, 218, 223, 230, 246
1S, 39, 47, 53, 57, 60, 70, 71, 72, 233,
234, 235
2Kr, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 44,
45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 70,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 103, 104,
105, 120, 121, 123, 124, 125, 126,
128, 129, 130, 133, 134, 136, 137,
138, 139, 143, 144, 145, 149, 151,
152, 153, 154, 156, 157, 161, 162,
164, 167, 168, 170, 172, 173, 175,
177, 178, 179, 181, 183, 185, 189,
190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
200, 201, 202, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
232, 234, 236, 238, 239, 242, 244,
245, 246, 247, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255
2Pa, 32, 33, 49, 53, 56, 61, 66, 67,
105, 123, 126, 128, 134, 135, 138,
149, 153, 154, 168, 171, 177, 186,
187, 188, 191, 192, 194, 195, 196,
202, 204, 207, 208, 209, 212, 215,
218, 230, 235, 237, 238, 245
2S, 42, 51, 233, 235
Am, 31, 40, 47, 60, 175, 193, 196,
200, 230, 231, 236, 246
Dt, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 39, 43, 44,
46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 60,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 171,
174, 183, 192, 205, 213, 214, 220,
229, 231, 267, 268, 269, 271, 272
Ex, 33, 35, 36, 39, 45, 53, 54, 56, 58,
62, 68, 166, 233
Ez, 41, 44, 46, 47, 59, 60, 66, 69, 70,
97, 98, 138, 178, 223, 229, 230,
235, 247, 252, 253
Ezd, 236
Gn, 54, 70, 71, 233
Iz, 47, 51, 53, 56, 60, 123, 127, 128,
146, 147, 149, 150, 153, 154, 161,
162, 164, 168, 169, 170, 181, 189,
193, 223, 226, 230, 231
Jb, 226, 230, 231
Joz, 33, 55, 153, 189, 231
Jr, 45, 46, 47, 53, 60, 66, 139, 161,
175, 193, 228, 229, 232, 241, 242,
245, 246, 247, 249, 251, 253, 254,
255, 256
Lv, 31, 43, 69, 70, 137, 226, 233
Mi, 53, 161, 168, 169
Na, 4, 9, 12, 32, 39, 42, 44, 48, 55, 60,
62, 68, 99, 105, 109, 110, 117, 123,
124, 126, 129, 130, 131, 141, 143,
144, 147, 148, 157, 166, 173, 175,
176, 183, 187, 188, 191, 199, 201,
203, 206, 213, 227, 234, 237, 239,
241, 251, 259, 261, 264, 267, 270,
272
Neh, 218, 230, 231, 236
Nu, 31, 137, 231
Oz, 31, 34, 40, 47, 55, 64, 70, 71, 169,
224, 230
Př, 171, 230
Sd, 39, 42, 51, 53, 54, 55, 56, 61, 62,
68, 70, 71, 72, 177, 230, 231, 233,
234
Sf, 139, 216, 224, 225
Za, 10, 45, 47, 67, 122, 130, 145, 162,
168, 184, 186, 198, 200, 205, 229,
243, 258, 270, 271, 272
Ž, 42, 47, 51, 161, 230, 231

