

Tzv. „SVATÉ VÁLKY“ ve starověkém Orientu a ve zvěstování Bible

Martin Prudký

Ve svém příspěvku¹ bych chtěl představit fenomén tzv. *svatých válek* ve starověkém Orientu a způsob, jak jej starověký Izrael pojal do svého zvěstování, do Bible. Běží o látku, jež byla v minulosti již důkladně pojednána.² Nad materiálem, který se pokusím stručně představit, bych si chtěl vposledu klást otázku, proč tak kontroverzní látky, jimiž příběhy „svatých válek“ byly a jsou, vlastně vůbec vešly do biblického svědectví a *jakou funkci* tam plní.

1. Kontext Starověkého Orientu

Termín „svatá válka“ je nepříliš šťastné označení specifického fenoménu starověkých náboženství, které — zřejmě v návazání na řecký termín *hieros polemos*³ — do novodobé diskuse vnesl F. Schwally („*der heilige Krieg*“). Toto označení se pak pracemi M. Webera,⁴ J. Pedersena⁵ a zejména G. von Rada⁶ prosadilo jako technický termín pro takový koncept války, v němž — stručně řečeno — *božstvo v bitevních scéně intervenuje pro svůj lid*; tedy jako označení bojů, do nichž božstvo přímo vstupuje, stává se válčí stranou a celý konflikt je rituálně utvářen.

Ve své širokosti je to označení nepřesné až zavádějící. V daném konceptu neběží jen o kategorii boje „posvátného“, tedy o povšechně sakrální povahu instituce války, jak by se například dalo vyvozovat z obecně sakrálního charakteru mnoha starověkých institucí společenské správy (království, právo). Běží o *specifický* koncept, který určitý dějinný válečný konflikt chápe v perspektivě *víry*⁷ a v závislosti na svébytné povaze teologie (mytologie) daného náboženského systému pak formuluje příběh „božího boje“ (např. oslavný příběh či oslavnou píseň o chrabrych činech božského bojovníka; srv. Ex 15,1-21).

V tomto smyslu je „svatá válka“, resp. „boží boj“ (*divine war*) *obecným fenoménem* starověkého Orientu.⁸ Je doložen u různých kultur mesopotamských, u maloasijských Chetitů, stejně jako u neizraelských národů Syropalestiny (viz např. tzv. Měšova stéla⁹ u Moábců); v Egyptě má fenomén války poněkud jinou povahu. Abychom se mohli ptát po

zvláštnosti tohoto fenoménu u starověkého Izraele, pojednejme nejprve širší kontext starověkého Orientu, v němž Izrael utvářel svou životní praxi a své vyznání víry (biblickou tradici).

Staroorientální koncept „svaté války“

Základem konceptu „svaté války“ je takové pojetí boje, kde samo božstvo jako svrchovaně mocný bojovník vstupuje do konfliktu svého lidu s dějinným nepřítelem.

První doklady představ o boží intervenci do lidských bitev se objevují už v sumerských textech z první poloviny 3. tisíciletí. Epika dřívějšího období, jakkoli ví o dílčích konfliktech, líčí „zlatý věk“ bez válek.¹⁰ Zřejmě v souvislosti se vpády nájezdníků a s otázkou obrany

proti nim dochází v literárních památkách této doby k rozšíření představ o působnosti božstva i na oblast válečnou. Dosud byl nejvyšší bůh především garantem přírodního řádu; nyní se stává také suverénním „pánem dějin“ — zasahuje do dějin a v jejich příběhu uplatňuje svou moc.¹¹ Od božstva se nyní čekává i ochrana proti historickému nepříteli. V éře Uruku máme již doložena pečetička s motivy vojenských triumfů a z města Ur (perioda Jemet, Nasr a Fara) jsou doloženy texty, které kombinují termín *ur-sag* (sumersky „bojovník“) se znakem božství a vlastním jménem (např. *ur-sag Utu*, *ur-sag Nanna*). Jmenovaný bůh je tedy opatřen titulem válečníka.

V literatuře druhé poloviny třetího tisíciletí již najdeme mnohé motivy a fenomény, které pak patří k základním položkám tradic či příběhů tzv. „svatých válek“ (resp. „božích bojů“):

- Válka se vede z *vůle božstva*, resp. z jeho rozhodnutí a příkazu.¹² Tím je nejvyšším možným způsobem ospravedlněna, resp. sankcionována.

- Protivník je proto nepřitelem božstva, nikoli „jen“ lidským protivníkem v boji. Celý konflikt se svými rozmanitými aspekty je *věcí samého boha*.¹³

- Protože je konflikt věcí samého boha, patří mu nejen pravomoc boj podnítit (vydat rozkaz), ale jemu patří výslov-



David poráží Goliáše. Bible Melantrichova (1560/61).

ně i *rozhodující moment* bitvy (zlom) a ovšem pak i veškeré *vítězství* včetně válečné kořisti.

- Válečný konflikt je velmi často vyjadřován metaforami právního sporu — někdy má líčení ráz soudního řízení (např. v některých mezopotamských pramenech a zejména pak u Chetitů). Božský soudce vystupuje jako arbitr sporu, trestá přestupníka smlouvy a vykonává spravedlnost.¹⁴

- Božstvo nejen dává pokyn k bitvě, nýbrž *samo přímo zasahuje do boje*, intervencuje na bojišti. Způsoby vyjádření této skutečnosti mohou být velice různé. Přímých antropomorfismů, kdy božstvo bezprostředně bojuje zbraněmi,¹⁵ není doloženo mnoho. Běžnější jsou pocho-pitelně příměry, metafory či obrazy, vyjadřující boží zásah na bojišti pomocí motivů nadpřirozených jevů (např. vrcholem bitvy je zázračná boží intervence, která boj definitivně rozhoduje); z nich patří mezi nejběžnější motivy: hvězdy nebeské sestřelující nepřátelské koně a vozy, sloup kouře a dýmu (uvádějící nepřítele v paniku), světlo uvádějící nepřítele ve zmatek, oheň z nebes (který pozře nepřítele), hrom jako hlas boží (až se nebe i země třesou), oblak skrývající vojsko před zraky nepřítele, zadrženi pohybu nebeských těles.¹⁶ „Zázračné“ zásahy do řádu světa nemusejí nepřítele přímo ničit, ale dezorientují jej či ochromí (zastraší), takže jej lze vojensky porazit.

Často se však jen konstatuje božská pomoc lidskému bojovníku (vojevůdci, králi)¹⁷ obecnou formulí nebo se prosí jen zmiňuje až vítězný efekt. Ten se ovšem připisuje božstvu jako jeho zásluha. Jako příklad můžeme uvést formulaci, jež se vyskytuje v textech z Mari (první polovina 2. tis.):

Ty jsi /Dagane/ šel po boku Ila-kabkabú ... /božstvo zničilo nepřítele.../ bůh kráček s mým pánem po boku jeho vojska ... /božstvo mého pána mne vedlo ve své ochraně, a expedice mého pána je bezpečná .../ kéž bůh Šamaš sežehne zbraně toho nepřítele...¹⁸

V o něco pozdějších assyrských textech máme fenomén „božské pomoci“ doložen např. ve „vyznání“ Adad-narariho (asi 1307-1275):

Se silnými zbraněmi boha Aššura, mého pána; s podporou bohů An, Enlil, a Ea, Sin, Šamaš, Adad, Ištar, a Nergal, nejsilnějším mezi bohy, hroznými bohy, mými pány; dobyl jsem město Taidu, jeho velké královské město...¹⁹

Oblíbeným motivem, jež vyjadřuje boží intervenci do průběhu bitvy, je způsobení děsu a zmatku ve vojsku nepřítele. Zmatení nepřátelští bojovníci se pak třeba i pobijí sami, nebo se dají na útek. Vítězství je dosaženo buď zcela bez boje nebo po tomto rozhodujícím obratu zbývá již jen pronásledovat a pobít prchající.

- *Přítomnost božstva* ve vojsku bývá symbolicky vyjádřena. Často je v předvoji nesenou palladium či zobrazení božstva. Epický text o boji Tukulti-Ninurty proti Kašitům např. uvádí:

S pomocí bohů Aššura, Enlila a Šamaše, velkých bohů, mých pánů, a s podporou bohyně Ištar, vládkyně nebes a země, která kráčela v čele mé armády, jsem přitáhl na Kaštiliše ... a porazil...²⁰

Výraz (o božstvu) „*jít do bitvy vpředu (předcházet, kráčet v čele)*“ se například v chetitských análech stalo pevnou formulí pro vyjádření motivu boží pomoci a vedení v boji.²¹

- *Výsledkem* boží intervence nemůže být nic jiného než jednoznačná a naprostá porážka nepřítele; jiné vyústění konfliktu v žánru podání „svatých válek“ není myslitelné.

- Božstvo je titulováno válečnou terminologií: „rek“, „udatný bojovník“, „chrabý bohatýr“ apod. V sumersko-akkadském panteonu bylo okolo 50 bohů „božských bojovníků“ (*dingir ur-sag*), z nichž nejvýznamnější jsou Ninurta, Nergal, Šamaš, Adad a Inanna/Ištar.²² Mezi chetitskými bohy je největším válečníkem Tešub a bohyně Arinna/Ištar — té patří titul „Paní bitvy“ (*bélit qablu*). V assyrské říši je pak hlavním božským válečníkem sám nejvyšší bůh Aššur; na nápis z doby Salmanasara I. (1274-1245) je například opěvován slovy:

Aššur, udatný rek, chrabý v bitvách, ten, který drtí nepřátele, ten, který si činí pověst zvukem bítve, /jež vedl/ proti svým nepřítelům, /ten,/ jehož výpady blýskají jako plameny a jehož zbraně útočí jako nelítostné kroky smrti.²³

V Egyptě vystupuje (zřejmě v souvislosti s vojenskými úspěchy 18. dynastie) jako božský bojovník Amun-Re²⁴ a později také Set. V Syropalestině je to zejména kenaánský Baál, Anat, amoritický Rešef a moabský Kemoš.

Ritus „svaté války“, aneb jak se „dělá“ svatá válka

Účast člověka na „svatém boji“ vyznačují rituální fenomény, které vyplývají ze

„svatosti“, tj. zvláštnosti, „oddělení“ pro „božský režim“ konání.

a) Každý, kdo se na boji má podílet, se jako osoba stává rituálním „*zasvěcenecem*“; to znamená, že jeho jednání je určeno zvláštním režimem, který má rysy pústu. K bitvě, na níž se má podílet sám bůh, je třeba se „*posvětit*“ (srv. Joz 3,5) — či obráceně řečeno: kulticky nečisté jednání kohokoli, kdo se na boji podílí, by odvrátilo přízeň božstva a vedlo k neúspěchu v boji (srv. Joz 7,10n). Tento fenomén, známý dobře z biblických tradic, však není doložen zcela obecně. Kromě Izraele jsou ovšem například i u Chetitů doloženy rity, které před bitvou kombinují motivy dotazování se na boží vůli s rituálním očištěním vojska.²⁵ Toto očištění bylo pak ještě stvrzováno rituálem přísahy.

b) Všeobecně přítomným a očividně podstatným prvkem je naopak *divinace*, tj. dotazování na boží vůli. Užívané techniky jsou v celé oblasti starověkého Orientu obdobné — od věštění z přírodních úkazů (hvězdoprapectví, ptakoprapectví, droboprapectví, větroprapectví), přes vrhání losů a různé techniky orákulí až po „verbální“ způsoby jako jsou výklady snů či výroky inspirovaných osob (věstců, vizionářů, proroků). Pochopitelně dochází i na kombinace takových postupů či série postupného tážení se na vůli božstva a na konkrétní pokyny. Věcně je podstatné zejména rozhodnutí, zda do boje jít či nikoli, tj. zda se božstvo samo do boje pouští či abstenuje; s tím totiž stojí či padá statut boje jako „svatého“.

c) Obecná je také „*formule vydání nepřítele*“, do níž přiznává divinace ústí. V řadě jazyků a kultur dané oblasti zní velmi podobně: „*bůh vydal X [nepřítele] do ruky Y [vojevůdce]*“.²⁶ V Mari je v mnoha textech doložena např. formule: „*Já, Dagan, vydám tvé nepřátele do tvé ruky.*“²⁷ Také epilóg proslulého Cham-murabiho zákoníku varuje: „*Inanna, vládkyně bitvy a konfliktu, nechť vydá každého, kdo by nedbal na má slova, která jsem napsal na svou stělu, do ruky jeho nepřítele.*“²⁸ V případě, když tato formule zazní jako boží odpověď na divinaci před bitvou, má *de facto* platnost rozsudku — tímto výrokiem je výsledek boje definitivně určen; vše další je jen naplnění tohoto rozhodnutí.

d) Náboženskou povahu boje vyjadřuje požadavek, že se účastník bitvy nemá strachovat či bát. Takové „přirozené lidské“ chování má být překryto vírou, tj. důvěrou v zachraňující blízkost božstva.

Kdo se tak nedovede spolehnout, dává tím najevo svou nedůvěru v boží intervenci a proto musí být z vojska odeslán.²⁹

e) K ritu „svaté války“ pochopitelně patří vyvrcholení boje — dosažení cíle a ukončení celé akce. Cílem bitvy je porážka nepřítele; ten je v důsledku své prohry *podmaněn* triumfujícím božstvu. Je pozoruhodné, že porážka nepřítele nebývá vždy vyjádřena jako porážka jeho *bohů*, i když implicitně to z věci vyplývá. Explicitně se tento motiv vyskytuje především v tradicích, které boj pojímají v rovině mýtické; bitva se odehrává přímo jako vzájemný souboj bohů (odehrává se na nebesích).

f) Zvláštním prvkem je tzv. *zasvěcení zkáze*, totální vyhlazení nepřátel (příp. i všeho, co jim patří) či jejich obětování božstvu. Tento fenomén, jenž je široce doložen v tradici Izraele (hebr. *cherem*), je doložen poměrně dobře také u Chetitů a Moabců, nikoli však v pramenech assyrských.³⁰ Protože je pro tradici biblickou velmi výrazný a působí značné problémy, budeme se mu podrobněji věnovat níže.

g) Je-li celá bitva věcí božstva, pak také právě jen jemu patří *vítězství a jeho ovoce* — božstvu patří válečná kořist,³¹ do níž se počítá vše, co patřilo podmaněnému nepříteli (majetek živý i neživý, profánní i sakrální).³² Kořist však podle řady textů nemusí být božstvu vyhrazena celá a nemusí být při „zasvěcení“ zcela zničena (*cherem*); může být božstvu „dedikována“ a pak podle určitého klíče rozdělena mezi svatyni (nejvybranější kusy, případně jen předměty kultu), krále /vojevůdce/ a vojenský personál.³³ V každém případě samo božstvo určuje způsob rozdělení, ničeho se nelze zmocnit svévolně. Režim „svaté války“ se tak ukazuje být hrází proti kořistnickému či dobovačnému zacílení boje.

h) Posledními rituálními akty, jež ještě souvisejí s bojem, mohou být vztyčení *pamětního znamení* (stéla, monument) a následné připomínání události boje v kultickém dramatu. Jako příklad opěvování pamětních činů božského válečníka nám může sloužit stéla, kterou vztyčil sumerský vladař Entenema (druhá polovina 3. tis.) poté, co vojsko jeho města Lagaše porazilo sousedy z Ummy:

Také jsem učinil tuto stélu, nesoucí nápis mého jména, a napsal jsem na ni chválu chrabrosti mého pána Aššura, mé vlastní mocné činy — když jsem táhl/proti nepříteli/ na základě důvěryhodného orakula mého pána Aššura — ... a vztyčil

*jsem ji pro všechny budoucí dny, tak aby to viděla celá země mého nepřítele.*³⁴

Živou formou připomínání je pak *kultická aktualizace* v dramatickém provedení, jež opakovaně, ve výročí či svátky liturgií zpřítomňovala pamětný čin. Podrobný scénář takové scény je doložen například u Chetitů.

2. Izrael — historická (re)konstrukce („svaté války“ jako fenomén dějin Izraele)

Při zkoumání otázky svatých válek ve starověkém Izraeli je velice důležité *metodicky rozlišovat fenomény /reality a motivy/ historické a literární* (tj. svět dějin, jemuž se věnuje historiografie, od světa tradic, literárního svědectví, světa biblických vyprávění). Jakkoli je toto rozlišení často pro povahu dokladového materiálu velice obtížné, je nezbytné pro pochopení historického jevu „svatých válek“ a funkce jeho užití v biblických látkách. Texty Písma přítom pro jejich zvěstnou povahu není možné bez dalšího brát jako přímé historické svědectví; na druhou stranu však platí, že pro rekonstrukci dějin Izraele je biblické podání důležitým „pramenem“ — pro sledované fenomény „svatých válek“ ve starověkém Izraeli nemáme téměř žádné jiné doklady než literární svědectví Bible.

Historická rekonstrukce nejstarších dějin starověkého Izraele zůstává značně komplikovaným problémem.³⁵ Biblické látky nemohou být pro potřeby historické rekonstrukce použity přímo, je třeba je zkoumat jako literární útvary, jejichž primární zřetel je zvěstný. Historický obraz událostí či poměrů „za textem“ nebývá vždy zřetelný, přímý či jednoznačný. Mimobiblické doklady, jež by umožnily sestavit podrobnější obraz poměrů, máme o Izraeli v podstatě³⁶ až od 9. století — biblickou terminologií z doby rozděleného království, doby po Davidovi a Šalomounovi. Doba před příchodem Izraele do Palestiny, tj. příběhy praotců, pobytu v Egyptě, putování pouští a tzv. dobývání země, leží za hranicí historiograficky ověřitelných daností. Dějiny Izraele můžeme částečně rekonstruovat teprve od doby, kdy se v „zemi Kanaan“ objevuje osídlení, z něhož se později Izrael utvořil. V biblických termínech běží o „dobu soudců“. Podle *Gerharda von*

*Rada*³⁷ je se jednotlivé kmeny sídlící v dané oblasti sdružily do obranného svazu, *vojenského souručenství garantovaného Hospodinem*. Boje, jež tento svaz vedl, měly sakrální povahu a byly pak tradovány jako příběhy „svatých válek“. Podle této hypotézy von Rada tedy historické počátky Izraele úzce souvisejí s naším tématem, s fenoménem „svatých válek“.³⁸

Jako příklad tradice, jež tyto počátky Izraele zrcadlí, se uvádí boj Debory a Baráky proti Síserovi, jenž máme zachycen v próze (Sd 4) i oslavné písni (Sd 5). Nalezeme tu množství prvků a rysů, jež jsou typické pro žánr „svatých válek“: Hospodin sám /ústý Debory/ vysílá do boje (Sd 4,6); výsledek boje předem oznamuje „formule vydání“ (Sd 4,7,14); Hospodin sám táhne před Barákovým vojskem (Sd 4,14); Hospodin uvádí ve zmátek Síserovo vojsko, takže pak již nejde o bitevní střet, nýbrž jen o pronásledování bohem poražených (Sd 4,15); Hospodinův zásah je líčen jako kosmické mirakulum: země se třese a z oblaků kanou krupěje /5,4/, hvězdy z nebeských drah bojovaly se Síserou (Sd 5,20); nepřítel je zcela zničen, nikdo se nezachránil (Sd 4,16).

Podobně nesou rysy „svatých válek“ příběhy bojů Gedeonových proti Midjáncům nebo příběhy o některých bojích Saule a Davida proti Pelišťejcům.

Ve všech těchto bojích jde o to, že Hospodin, Bůh Izraele, bojuje za svůj lid (nikoli Izrael za /slávu/ svého Boha!). Svátá válka není válka náboženská, jejím záměrem není obrana či expanze náboženské víry či dokonce „misie“ (obrácení nepřítele k pravému bohu); v těchto střetech běží o existenci lidu jako takovou a o intervenci božstva na straně jeho lidu, jenž se ocitl v nouzi.

Je pozoruhodné, že sakrální charakter válek v izraelských dějinách mizí se vzrůstem instituce království. Jakoby žoldnéřská královská armáda a ústřední státní správa doby královské nahradily instituci spíše charismaticky spravovaného kmenového svazu. Válka se zde stává věcí státní politiky a daností profánní.³⁹ Jakkoli se i nadále na přípravu či průběh bitev váže řada náboženských fenoménů a jakkoli jsou vojenské střety s nepříteli i v pozdější době nábožensky interpretovány, neběží již o koncept tzv. „svaté války“ v úzkém slova smyslu.

V době rozděleného království (9.–8. stol.) se naopak objevuje *prorocká kritika* královské vojenské politiky, kterou nábožensky posvěcovali dvorní kněží, případně

i loajální dvorní proroci (srv. vystoupení Micheáše proti judskému Josafatovi v 1Kr 22,9nn). Ve stejné době (konec 8. stol.) se u Izaiáše objevují motivy konceptu „svatých válek“ pojaté pozitivně: pod hrozbou Sancheribova tažení proti Jeruzalému Izaiáš judské ujišťuje Hospodinovou záchranou (Iz 37,33-35), kritizuje spoléhání na vojenská opatření (Iz 22,9-11) a na spojence v zahraničí (Iz 31,1-3). Motivы těchto prorockých obrazů jsou typické pro tradici „svatých válek“ (rozhodující je důvěra v Hospodina a jeho svrchované jednání); z hlediska dějin tradice se však zřetelně jedná o druhotné využití motivů v novém kontextu — o prorockou adaptaci známých motivů a argumentů pro aktuální zvěstování.

Na této půdě, v prorockém prostředí, pak zřejmě vzniká i *eschatologizující transformace* látek „svatých bitev“ — metafora Hospodina jako svrchovaného soudce a triumfujícího bojovníka, který na konci času vítězně prosadí své panství proti všem mocnostem zla. Všimněme si, jak se toto pojetí „svaté války“ týká dané historické reality: „Hospodinův zápas“ je eschatologizován (spojen s představou konce dějinného času a příchodu „nového věku“). Aktuální funkcí této zvěsti je zcela zřejmě potěšení a posila v reálném historickém ohrožení; pro lid Hospodinův, jež je právě sevřen a zmítán nepřáteli je to vyznání všem dobyvatelům navzdory. Reálné vojenské aktivity Izraele v pozdní doby královské přitom nejsou pojímány jako „svaté války“, nýbrž jako civilní, svou podstatou profánní boje.⁴⁰

Další a pro celkový profil biblických látek zřejmě nejzávažnější posun v chápání „svatých válek“ nastává v tzv. *deuteronomistické škole* — tj. v okruhu laických písařů, kteří zřejmě na sklonku doby královské, během exilu a krátce po návratu z Babylona nově reflektují víru Izraele, shromažďují a redigují dílčí tradice a vytvářejí tak základ celého biblického podání, jak je dodnes známe v knihách Tóry a Předních proroků.⁴¹ K významu příběhů „svatých válek“ v tomto tradičním proudu se podrobně vrátím níže — je to po mém soudu klíčová problematika pro pochopení funkce „svatých válek“ v biblickém podání vůbec. Zde, v tomto letmém historickém nástinu, bych jen rád zdůraznil, že *historickým kontextem* této práce nejsou žádné reálné „svaté války“, naopak — Izrael v této době prochází nejhorší vojenskou porážkou (Jeruzalém dobyt, chrám vypálen, město vydranco-



váno, majetná a vzdělaná vrstva obyvatelstva deportována do Babylona). Tato doba historicky Izraeli přinesla národní katastrofu, krizi všech vnějších jistot — nábožensky pak nejhlubší transformaci v dějinách izraelského náboženství (náboženství národní, centralisované v obětním ritu Jeruzalémského chrámu nachází novou identitu v útvarech vznikajícího diasporního židovstva se synagogálním typem bohoslužby).

Po návratu z exilu Izrael v Palestině vytváří společenství nového typu. Mocensky je pod nadvládou cizích mocí (např. správní provincie v rámci perské říše), války samozřejmě nevede. Interpretovat dílčí povstání či rebelie pomocí konceptu „svatých válek“ je ve změněném duchovním a náboženském klimatu již těžko možné.

Pro úplnost tohoto historického nárysu je třeba alespoň stručně zmínit války Makabejské, tj. povstání, které Juda Makabejský a jeho bratři úspěšně provedli proti Antiochu IV. Epifanovi (počátek 2. stol.). V apokryfních (deuterokanonic- kých) knihách Makabejských najdeme v líčení těchto bojů řadu dílčích motivů, jež jsou typické pro „svaté války“, jak jsme je pojednali výše; misty jakoby vyprávění přímo odkazovalo, citovalo příslušné pasáže (Juda organizuje vojsko podle „řádu

války“ /Dt 20,5-8/). Jakkoli se vypravěč příběhu snaží navodit přímé souvislosti a vylíčit boj Makabejců ve stylu „svatých válek“, podstatné danosti zde chybí — tento střet nevznikl z příkazu božího, bůh sám do boje nijak přímo nezasahuje, vojevůdce nemusí být „inspirován“ atd. Motívem boje je „poslušnost zákona“; ⁴² běží o náboženskou svobodu; zde nebojuje božstvo za svůj lid, nýbrž horliví vyznavači za svého boha a za svou víru. Makabejská válka, stručně řečeno, není v jádru věci „svatá válka“, nýbrž typická válka náboženská.

3. Izrael — literární konstrukce („svaté války“ jako fenomén literatury Izraele)

Když jsme si takto stručně nastínili historický kontext — jak širší, tj. prostředí starověkého Orientu, tak užší, tj. historicky sledovatelné dějinné cesty Izraele — obraťme svou pozornost ke způsobu, jakým fenomén „svatých válek“ využívá biblické podání, tedy Písmo svaté jako normativní náboženské literatura. Sledujme, v jakých kontextech a souvislostech

se o „svatých válkách“ či „bojích Hospodinových“ v Bibli mluví, jakou tyto motivy získávají funkci v daném historickém společenství Izraele a jakým způsobem a proč se stávají součástí Písma, tedy živým svědectvím a zvěstováním o Hospodinu a jeho díle pro člověka.

Totíž — chceme-li si nad touto problematikou klást otázky po jejím významu v moderní době, málo nám pomůže pouze historický popis „svatých válek“. K základnímu problému se přiblížíme teprve tam, kde se zeptáme na funkci tradic o „svatých válkách“ a na užití a dějinné působení „ideologie“ (v případě zvěsti Písma tedy teologie), jež vzniká jako interpretace tohoto jevu v Písmu. Proč vůbec a v jakém smyslu se příběhy „svatých válek“ dostaly do Bible a staly se tak svědectvím o Hospodinově díle v tomto světě?

Většina textů, které pracují s konceptem „svatých válek“, patří v biblickém podání do tzv. *deuteronomistického okruhu*. Věnujme se tedy především těmto textům a jejich teologii.

Pátá kniha Mojžíšova — Deuteronomium — formuluje zásadní koncepci, včetně konkrétních pravidel a řádů „svatých válek“, podle níž jsou pak zpracovány příběhy v knihách Předních proroků, ona známá „biblická dějprava“ od vstupu do zaslíbené země pod vedením Jozue až po konec doby královské, tedy deportaci Judejců do babylonského exilu (knihy Joz, Sd, 1-2Sam a 1-2Kr; jedná se o *prorockou dějpravu*, nikoli o knihy „historické“!).

Deuteronomistické texty vynikají *vyhraněností* a — co je pro naši otázku velice důležité — mají nápadně „kazatel-sky-napomínavý“ (parenetický) ráz. Jako příklad si uveďme Dt 7,1-11:

1 Až tě Hospodin, tvůj Bůh, uvede do země, kterou přicházíš obsadit, zažene před tebou početné pronárody, Chetejce, Girgašejce, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebusejce, sedm pronárodů početnějších a zdatnějších než ty. 2 Hospodin, tvůj Bůh, ti je vydá, abys je pobil. Vyhubíš je jako klaté, neuzavřeš s nimi smlouvu a nesmiluješ se nad nimi, 3 nepřiznáš se s nimi, svou dceru neprovdáš za syna někoho z nich ani jeho dceru nevezmeš pro svého syna. 4 To by odvrátilo tvého syna ode mne, takže by sloužili jiným bohům. Hospodin by proti vám vzplanul hněvem a rychle by tě vyhledal. 5 Proto s nimi naložíte takto: jejich oltáře rozboříte, jejich posvátné sloupy roztrháte, jejich posvátné kůly pokácíte, jejich tesané sochy

spálíte. 6 Jsi přece svatý lid Hospodina, svého Boha; tebe si Hospodin, tvůj Bůh, vyvolil ze všech lidských pokolení, která jsou na tváři země, abys byl jeho lidem, zvláštním vlastnictvím. ... 9 Poznej tedy, že Hospodin, tvůj Bůh, je Bůh, Bůh věrný, zachovávající smlouvu a milosrdenství do tisícého pokolení těm, kteří ho milují a dbají na jeho přikázání. 10 Avšak tomu, kdo ho nenávidí, odplácí přímo a uvrhne ho do záhuby. Nebude odkládat; tomu, kdo ho nenávidí, odplatí přímo. 11 Proto bedlivě dbej na přikázání, nařízení a práva, která ti dnes přikazují dodržovat.

Všimněme si charakteristických motivů a důrazů: oč běží je *obsazení země* (motiv, cíl); Hospodin zemi Izraeli *dává* (i s nepřáteli); „pronárody“ jsou v roli *nepřátel* pro své uctívání „jiných božstev“ (odtud naprostá výlučnost a nesmiřitelnost, proti synkretismu); *vyvedení z Egypta* je základním činem Hospodinova jednání (svrchovaná moc nad nepřítelem zachraňující Izrael proti přesile) ... a vše je nakonec zacíleno na *poznání*, resp. *uznání* Hospodinova díla (abys zachovával smlouvu a dbal na přikázání; vposledu běží o *naplnění vztahu* k Hospodinu jako „Bohu našemu“).

V tomto kontextu jsou užití motivy žánru „svatých válek“, zejména onen pro nás asi nejproblematictější fenomén *naprostého vyhlazení* (hebr. *cherem*). „Vyhubíš je jako klaté“ (v. 2) definuje vztah k nepříteli jako zásadní anatema; protivník — řečí příběhu „svatých válek“ — „patří bohu“, jemu je „zasvěcen“, určen „svaté záhubě“. Se vším, co mu patří, je vyňat z profánního užití, takže jakákoli kořist je nedotknutelná. S nepřitelem pak pochopitelně nelze uzavřít jakoukoli kompromisní dohodu či se nad ním „slitovat“. Kdo by tento řád porušil, sám propadá jeho pravidlu jako „nepřítel“ (srv. např. jednání Akána v Joz 7,11nn nebo jednání Saule podle 1S 15,9).

Toto „naprosté vyhlazení“ (*cherem*, „zasvěcení zkáze“, „zasvěcenecké vyhubení“) zní našim uším velmi podezřele. V deuteronomistické teologii hraje v utváření vztahu k „nepřítelům“ očividně důležitou roli. Přitom neplatí paušálně všem, koho by kdokoli rád označil za svého nepřítele, ale jen zcela určité kategorii protivníků. To vypisuje Deuteronomium podrobně v tzv. „řádu válčení“ (Dt 20,1nn; zvl. 10-18):

1 Když vytáhneš do boje proti svým nepřítelům a spatříš koně a vozbu, lid početnější, než jsi sám, nebudeš se jich bát,

neboť Hospodin, tvůj Bůh, který tě přivedl z egyptské země, je s tebou. ... 10 Když přitáhneš k městu, abys proti němu bojoval, nabídneš mu mír. 11 Jestliže ti odpoví mírem a otevře ti brány, tu všechnu lid, který je v něm, podrobíš nuceným pracím a budou ti sloužit. 12 Jestliže k míru s tebou nesvolí, ale povede s tebou boj, oblehneš je. 13 Až ti je Hospodin, tvůj Bůh, vydá do rukou, pobiješ v něm ostrým mečem všechny osoby mužského pohlaví. 14 Ale ženy, děti a dobytek i vše, co bude v městě, všechnu kořist z něho si ponecháš jako lup. Budeš užívat kořist po svých nepřítelích, kterou ti dal Hospodin, tvůj Bůh. 15 Tak naložíš se všemi městy od tebe velice vzdálenými, která nepatří k městům těchto pronárodů zde. 16 Ale v městech těchto národů, které ti dává Hospodin, tvůj Bůh, do dědictví, nenecháš naživu naprosto nikoho. 17 Zničíš je jako klaté, Chetejce, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebusejce, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, 18 aby vás neučili jednat podle všelijakých svých ohavností, které činili kvůli svým bohům. Prohřešili byste se proti Hospodinu, svému Bohu.

Čemu chtějí tyto texty sloužit, k čemu vlastně vyzývají?

Především bychom měli velmi dobře uvážit, jaké je historické místo tohoto „kázání“. Nejde o žádnou přímou reportáž z raných dějin izraelských kmenů, nýbrž o texty relativně velmi mladé — v dané formulaci z doby exilní či poexilní. Mezi tímto (literárně pojatým) zvěstováním a dobou, kterou líčí příběh, je odstup dobrého půl tisíciletí (zhruba jako jsme vzdáleni my od válek husitských!). — Proč je pro deuteronomisty najednou koncept „svaté války“ tak aktuální? Co těmito instrukcemi a příběhy vyjadřují a k čemu tím chtějí „božím lidu“ (adresátům svého zvěstování) v dané chvíli posloužit?

Tyto otázky nám musejí vyvstat o to naléhavěji, že u současníků této školy, např. proroka Jeremjáše, žádné podobné využití motivů „svatých válek“ nenajdeme (narozdíl od zhruba o století staršího Izajáše). Pro Jeremjáše nemá válka s nepříteli žádný sakrální ráz, je profánním politickým jevem. I on ale dovede říci, že si Hospodin ve své svrchovanosti může i vojenskou sílu nepřátel užít — dokonce i *proti Izraeli*, jako nástroj svého trestání. To je ovšem v kontextu klasických představ o „svatých válkách“ zcela nemyslitelné!

Proč tedy deuteronomistická škola, jež utvářela knihu Dt a obsírné dějpravné

vyprávění o cestě Božího lidu dějinami, koncept „svatých válek“ využíla a vnesla jej tak do biblických textů?

Je třeba si uvědomit, že deuteronomističtí „kazatelé“ buď právě procházejí či nedávno prošli babylonským exilem a snaží se tuto katastrofickou zkušenost nějak promyslet a ve víře zpracovat. Jakým způsobem vede Hospodin svůj lid dějinami? „Zaslíbené země“ není žádnou samozřejmou daností, je to „sen“, případně „dar od Hospodina“. V této perspektivě dochází k novému zpracování starších tradic, vzniká základní podoba Zákona (Tóry) a náboženský život Izraele se od této doby dostává výrazně pod tuto normu. Poslušnost Zákona a výlučnost (do značné míry již diasporního) Izraele mezi „pronárody“ se stávají dominantními motivy izraelského náboženství.

V tomto kontextu pak dochází i k novému uplatnění starých tradic či motivů „svatých válek“.

Historicky viděno žil v době předexilní Izrael v Kenaánu *napořád smíšeně*, uprostřed „původního“ obyvatelstva; sdílel s ním běžně i jeho náboženství. Příběhy doby královské jsou i v podání deuteronomisty plné zápasu s „modloslužbou“, jež dosahuje až na královský dvůr a do jeruzalémského chrámu. Dokonce i v poexilní době nám horlení Ezdrášovo proti smíšeným sňatkům — i v kněžských rodinách — nepřímo dokládá, jak je výlučnost Izraele v této době stále ještě více zbožným přáním, než historickou realitou.⁴³ Tuto skutečnost pojímá dtr. jako *vinu*, za kterou musel pykat babylonským zajetím. Katastrofa exilu, jež Izrael a Judsko postihla, v pohledu víry neznamená, že by Hospodin prohrál či že by se jeho zaslíbení ukázala jako slova falešná — naopak: lid tak dlouho porušoval smlouvu s Hospodinem, tak dlouho jej pokoušel svou modloslužbou v zemi zaslíbené, až přišel trest; a proroci dávno varovali, že Hospodin takto zakročí! — Celý příběh biblické dějepřavy je proto v deuteronomistickém pojetí od počátku vyprávěn v této perspektivě. Ve vztahu k nepřátelům, kteří žili spolu s „lidem Hospodinovým“ v „zemi zaslíbené“ pak v tomto pohledu ožívá zásada „svatých válek“: Kdybychom jednali podle Zákona, ...kdybychom jinověrce v zemi zaslíbené vyhledali ostrostí meče jako klaté, nepřišel by tento trest. Historicky viděno je to ovšem řeč anachronická; je to reflexe zkušenosti, zpětně hodnotící, co se stalo — nikoli program, který stál na počátku.



Tuto ne-historickou (anachronickým viděním ztvárněnou), ovšem výrazně zvětšnou povahu daných příběhů lze velmi zřetelně ukázat například na *příběhu dobytí Jericha*. — Toto město, proslulá starověká pevnost, představuje pro podání knihy Jozue celou „zemi zaslíbenou“ (*pars pro toto*).⁴⁴ Historicky o Jerichu víme, že v době, kdy bychom mohli počítat s příchodem izraelských kmenů do Palestiny, je několik staletí v troskách, téměř neobydleno.⁴⁵ Biblický příběh tu zřejmě navazuje na známé historické skutečnosti a pomocí motivu „superpevnosti“, kterou Izrael obsadil „bez boje“ zde s využitím žánru vyprávění o „svatých válkách“ podává svědectví o tom, jak Hospodin svému lidu daroval (vydal) celou „zemi zaslíbenou“. Izraelci proti Jerichu ani nepotřebovali bojovat, stačilo jen kroužit kolem daného místa v bohoslužebném procesí! Totální vyhlazení obyvatel Jericha (kromě nevěstky Rahab) pak ovšem není historickým líčením krvelačného boje, nýbrž motivem charakterizujícím žánr podání; ten, kdo se dá vést Hospodinem a zpívá si písničku o Jerichu, se nemusí bát žádných nepřátel...

Obecněji řečeno — funkcí konceptu „svatých válek“ v takových deuteronomistických příbězích není referovat o reálném, ve vzdálené minulosti proběhnutším boji, nýbrž pomocí obecně známého schematu (literárního žánru) vyjádřit aktuální zvěst pro komunitu věrných v babylonském zajetí, povzbudit zdecimovaný pozůstatek Hospodinova lidu a odkazem na „Hospodinovy slavné činy“ (zejména jeho triumfy nad sebesilnějšími protivníky) je vyburcovat k obnově náboženské ryzosti. Důrazy na „nesmířitelnou výlučnost“ Izraele uprostřed „pronárodů země“ jsou v daném kontextu především výzvou k poexilní obnově Izraele jako „lidu Hospodinova“ v „zemi zaslíbené“ i v diasporním rozptýlení. V dané dějinné situaci to je otázka bytí či nebytí, proto je tak široce exponována v látkách, které vytvářejí základ biblického kánonu.

Pro jakékoli „aktuální využití“ těchto látek je podstatné, že takto vyznávající a povzbuzovaný Izrael je zcela bezmocný — nemá žádné vojsko ani válečné ambice. Toto kázání a povzbuzování proto nemůže sloužit jako militaristická ideologie ospravedlňující násilí — jakkoli



to pak ovšem patří k dějinám působení těchto tradic...

Tento deuteronomistický přístup k tradicím „svatých válek“ hluboce ovlivnil *biblické podání* jako celek a vtiskl mu do značné míry svou tvář. Je to tím, že se deuteronomistická „redakční dílna“ zásadním způsobem podílela na uspořádání starších tradic do dnešní podoby (Tóry, tedy pěti knih Mojžíšových, a celé dějpravné kompozice tzv. Předních proroků). Podobně jako u jiných témat, i v otázce „vztahu k nepříteli“ a otázce využití konceptu „svatých válek“ máme v biblickém kánonu více „hlasů“; ale deuteronomistické pojetí je slyšet asi nejvíce — jakoby mu patřil *cantus firmus* a ostatní bibličtí svědkové jen tu a tam něco přizvukovali. Řada biblických svědků v této věci prostě mlčí, motivy „svatých válek“ u nich nenajdeme; mnohdy je to asi nikoli proto, že by tyto motivy neznali (vždyť v jiných aspektech přeba i na ty populární deuteronomisty přímo navazují!), nýbrž proto, že jim tato písnička nepřípadá pro zvěstování o Hospodinově díle zrovna vhodná...

4. Závěr

Je-li naším tématem fenomén „svatých válek“ ve starověkém Izraeli, je velmi důležité metodicky rozlišit (nikoli oddělit či vyhrotit proti sobě!) *historický obraz* (tj. otázku „jak to bylo“ a pokusy o rekonstrukci dějinného obrazu) a *literární svě-*

dectví Písma (zvěstné tradice Izraele, jež na jedné straně vycházejí z dějinné zkušenosti, v první řadě jim ovšem běží o dosvědčení Hospodinova díla do přítomné chvíle, tedy zřetel „jak to pro nás nyní platí“ či „jak pomocí obrazu minulosti vyjádřit svědectví víry pro přítomnost“).

Ptáme-li se historicky — což je nejen oprávněné, ale v určitých souvislostech nutné! — můžeme seznat, že Izrael se ve svých raných dějinách zřejmě nijak významně nevydělával z řady jemu blízkých starověkých národů, které své války pojímaly a jejich památku pak tradovaly jako „svaté boje“; byl to běžný způsob chápání skutečnosti dané doby a tradice si pro vyjadřování takových příběhů vytvořila dokonce zvláštní literární žánr.

Ptáme-li se na svědectví Písma — na to, jaké místo a jakou funkci tyto motivy mají v biblické zvěsti — nemůžeme mluvit paušálně; musíme vyslechnout jednotlivé hlasy biblických svědků a uvážit jejich rozhovor (podobně jako u jiných kontroverzních problémů).

Přitom lze říci, že Bible nikde výrazně nevyužívá možnost mýtického pojetí, kde se boj odehrává pouze mezi bohy a historické jeviště tento konflikt jen zrcadlí (srv. např. vyvedení z Egypta). Biblické látky — na starověké poměry s až kacířskou střízlivostí! — sledují dějinnou cestu lidu Hospodinova a vždy počítají s „vezdejšími jevištem“; pokud přebírají mýtické představy či motivy, „uzemňují“ je (např. tím,

že je „historizují“). To ovšem neznamená, že by Písmo své látky předkládalo jako kronikářské líčení přímého svědka či jako historický referát. Jaká je povaha biblického podání můžeme dobře sledovat na příbězích tzv. deuteronomistického *dějpravného* díla. Toto prorockou zvěstí formované vyprávění má k době, o níž mluví (době počátků Izraele, kdy ještě konflikty s protivníky mohly být pojímány jako „boje Hospodinovy“), odstup několika staletí. Koncept „svatých válek“ využívá jako tradiční žánr, jenž má v dané situaci s provokativní kontrastností promluvit k ujařmeným judským exulantům — ... aťsi jsou Babyloňané jakkoli silná velmoc, Hospodin, náš Bůh, je svrchovaný Pán; jedině On je vskutku „*udatný bohatýr*“, který „koně i s jezdcem srazí do moře“ — Takové zvěstování, jež oživuje památku na „vyvedení z Egypta“, pak samozřejmě není jen historickou vzpomínkou na staré, dávno zašlé časy, nýbrž výrazem naděje v mocné skutky Hospodinovy všemu nynějšímu ponížení navzdory, povzbuzením k vytrvalosti a výhledem k novému exodu, vstříc „zemi zaslíbené“.

Nakonec, abychom se vyvarovali možným zkratům v aplikaci, budiž zdůrazněno, že „*svatá válka*“ v tomto smyslu není „*válkou náboženskou*“ (Glaubenskrieg), tj. bojem, jehož základním smyslem je šířit či bránit víru. Typ „náboženské války“ klasicky představuje např. muslimský *Jihad*,⁴⁶ nebo křesťanské křížové výpravy. Skutečnost, že ideologie „náboženských válek“ přímo i nepřímo přebírá řadu dílčích motivů z tradic „svatých bojů“, nic nemění na tom, že se věcně jedná o dva velmi odlišné fenomény.

Starověká „svatá válka“ nemůže být kořistnická. V mnoha ohledech omezuje či zcela vylučuje prosazování lidských zájmů. Je-li subjektem boje bůh a mohou-li se přísná pravidla „sebekriticky“ obrátit proti tomu, kdo by chtěl mít z boje neoprávněný prospěch, jedná se — navzdory rysům, jež jsou v očích moderního člověka problematické — vlastně o koncept, který staví hráz kořistnické svévoli a válečnickému zákonu brutální moci.⁴⁷ Jedná se tedy v jistém smyslu o koncept, jehož funkce může být v daném kontextu — zdánlivě paradoxně! — chápána i pozitivně.

V moderním pohledu, z perspektivy naší sekularizované a humanismem utvářené společnosti, bývají „svaté války“ chápány jako příklad nábožensky ospravedlňovaného násilí; pozitivně navázat

na takový model jednání se nám zdá být nemožné. To ovšem neznamená, že bychom konceptu „svatých válek“ neměli aspoň trochu rozumět. Už proto, že se jich dovolávají jak ti, kdo se dovolávají „fundamentálního“ vztahu určitých lidí k náboženským tradicím, tak ti, kdo jen volně využívají tradičně zavedená hesla či motivy — obojí proto, aby mobilizovali pro svou frontu proti danému „nepříteli“. To je pak třeba mít se na pozoru a s písmáčkou pečlivostí „zkoumat duchy“ (1J 4,1) — ale to by bylo už jiné téma.



Doc. ThDr. Martin Prudký je vedoucím katedry Starého zákona na UK-ETF.

1 Následující text vychází mj. z dosud nepublikovaných podkladů, jež si autor poprvé připravoval pro svou habilitační přednášku proslouvenou na Evangelické teologické fakultě UK v Praze dne 3. března 1992; od té doby je několikrát užil při příležitostných přednáškách a seminářích. V podobě přednášky byl text poprvé publikován ve sborníku *Pět nedělí: sborník kázání a přednášek hostů trutnovského sboru Českobratrské církve evangelické v letech 2002 – 2003*, Trutnov 2003.

2 Monograficky F. Schwally, *Semitische Kriegsallertümer I., Der heilige Krieg im alten Testament*, Leipzig 1901; G. von Rad,

Der heilige Krieg im alten Testament, Zürich 1951; M. Weippert, *Heiliger Krieg in Israel and Assyrian*, in: ZAW 84 (1972), 460-93; Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* [nadále: Kang], Berlin 1989. Bibliografie drobnějších studií viz Kang, 225-235.

3 Tímto termínem (*hieroi polemoi*) jsou označovány boje, které vedl delfský amfykionický svaz (6. až 4. stol. ante) ve jménu Apolla.

4 M. Weber, *Ancient Judaism*, New York 1921, 90nn.

5 J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, London / Copenhagen 1934, 1-32.

6 Tamtéž.

7 Koncept „svaté války“ je odvozen od historické reality „bojů Hospodinových“, jež se odehrály jako reálné bitvy. Zkušenost reflektující bojovou událost formuluje Izrael jako boj, v němž zasahoval Hospodin. V této reflexi je pak příběh „svaté války“ interpretací ex post, interpretací, jež je založena na tradici „bojů Hospodinových“, reálných zkušeností z bojiště.

8 M. Weippert, *Heiliger Krieg*, 485.

9 J. D. Douglas (ed.), *Nový biblický slovník*, čl. „Moábský kámen“, Praha 1996, str. 623-624.

10 Srv. texty chrámového archivu z Nippur, kde je hlavou panteonu Enlil.

11 Kang, 13.

12 Srv. např. nápis z r. cca 2400: „Ningirsu, bojovník Enlilův, vedl na jeho spravedlivý rozkaz válku proti Ummovi“; E. Sollberger, *Corpus des Inscriptions Royales Presargoniques de Lagaš*, Geneva 1956, 37 (cit. podle Kang, 13).

13 Assyrské královské nápisy, viz Kang, 40.

14 Kang, 14 (Mari) a 40 (Chetitě).

15 Aššur např. vrhá na nepřitele síť a líčí past. Srv. Kang, 41.

16 M. Weinfeld, *Divine War in Ancient Israel and the Ancient Near East*, 171-81.

17 V chetitských textech se výraz „bojovat s pomocí boha“ stal přímo tradiční formulí královských analů (Kang, 52).

18 Kang, 17.

19 Tamtéž.

20 Kang, 18.

21 Kang, 54.

22 Kang, 23-42.

23 A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions I*, Wiesbaden 1972, Nr. 526.

24 „Amun-Re was, par excellence, the divine warrior of the new Egyptian empire in the second half of the second millenium BC.“ Kang, 98.

25 Kang, 62.

26 Hebr. *nátan bejad*; srv. např. Dt 2,24: *Vzhůru, táhnete dál a přejděte potok Arnón. Hled, vydal jsem ti do rukou chešbónského krále Sichona, Emorejce, a jeho zemi. Začni ji obsazovat a vydráždí je tak k válce.*

27 J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3. ed. with Supplement), 630 [nadále: Pritchard].

28 Tamtéž, 179.

29 Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London 1973; 259n [nadále: de Vaux].

30 Kang, 70.

31 Kang, 46.

32 Aššurbanipal, po porážce Elamu, bere jako kořist: „jeho bohy a jeho bohyně, jeho majetek, jeho lid, velké i malé...“; nebo jinými slovy: „Lid a kořist z Elamu, jež jsem odnesl, nejvybranější /z nich/ jsem předložil mým bohům“. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, New York 1926, 308 a 311 (cit. dle Kang, 47).

33 Kang, 47.

34 Pritchard, 293.

35 Srv. Martin Prudký, *Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem*, in: *Teologická reflexe IX/2* (2003), 117-159; str. 118nn.

36 Kromě zmínky jména Izrael na Merenptahově stéle (cca 1220), z níž však nelze vyvodit více, než že v oblasti Palestiny byla nějaká skupina, nesoucí jméno Izrael. Srv. J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 68; A. Jepsen, *Královská tažení ve starém Orientu*, Praha 1988, 100n; Prudký, *Starozákonní biblistika*, 121nn.

37 Viz citované dílo.

38 Ke kritice této hypotézy, resp. jejímu překonání pozdějším badáním viz Martin Prudký, *Starozákonní teologie v éře moderny. Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada*, in: *Teologická reflexe VII/2* (2001), 101-124; str. 118n.

39 de Vaux, 263.

40 Srv. např. Iz 30,15: „Neboť toto praví Hospodin, svatý Izraele: V obrácení a ztišení bude vaše spása, v klidu a důvěře vaše vítězství. Vy však nechcete, říkáte: ‚Nikoli! Utečeme na koních.‘ A vskutku budete utikat...“.

41 K problematice celkového kontextu, teologického profilu a datování deuteronomistické redakce souhrnně Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha 1996, str. 196nn a 234nn.

42 1Mak 2,27: „Každý, kdo horlí pro Zákon a zachovává smlouvu, ať jde za mnou.“

43 Podle heidelbergského biblisty B. J. Diebnera dochází k *vylučnému* vyhraňování Izraele vůči svému náboženskému okolí nikoli v prostředí víceméně příbuzných semitských sousedů, nýbrž teprve s příchodem helenismu, zejména v éře hasmonevců („Ekklesiologische Aspekte einer ‚Kanon‘-Hermeneutik der hebräischen Bibel (TNK)“, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament 29* (1998), 15-32.). Tento pohled podporuje skutečnost, že teprve v této době jsou válečné konflikty pojímány jako „války náboženské“ — boj za svobodu náboženství, čistotu víry, proti jinověrcům atd.

44 Srv. Joz 2,1,24.

45 Jericho patří k velmi dobře a podrobně archeologicky prozkoumaným lokalitám; výsledky badání lze najít v běžných kompendiích či encyklopediích ke starověkým dějinám Syropalestiny či biblické archeologii.

46 de Vaux, 258.

47 Je příznačné, že narozdíl od assyrských analů nejsou např. v chetitských tradicích o „svatých válkách“ ani v příbězích Izraele zdůrazňovány či opěvovány ukrutností a mučení. Syrovost řady motivů v daných příbězích souvisí obvykle s konkrétností podání (srv. Sd 4,21n), není však motivem slávy (Sd 5,24-31)!