

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra Blízkého východu

Bakalářská práce

Marek Kliment

***Ḥerem* v hebrejské Bibli**

Ḥerem in the Hebrew Bible

Praha 2024

Vedoucí práce: doc. PhDr. Daniel Boušek, Ph.D.

Poděkování

Rád bych touto formou poděkoval vedoucímu bakalářské práce doc. PhDr. Danielu Bouškovi, Ph.D. za cenné rady, vstřícnost při konzultacích a odborné připomínky v průběhu psaní bakalářské práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu

V Praze dne 31.7.2024

Marek Kliment

Abstrakt

Tématem bakalářské práce bude tzv. *herem*, tj. totální destrukce a vyhubení nepřítele „jako klatého“ během válečného střetu, ve starověkém Izraeli. Práce se zaměří na literární reprezentace *heremu* v hebrejské Bibli, předloží přehled pasáží, kde je *herem* nařízen nebo se popisuje jeho provedení, a pokusí se na základě sekundární literatury shrnout badatelské interpretace teologických konceptů, které se v těchto reprezentacích odrážejí. Zároveň *herem* zasadí do kontextu blízkovýchodní válečné praxe a pokusí se zhodnotit, nakolik do ní zapadá nebo se z ní naopak vymyká.

Abstract

The topic of the bachelor's thesis will be the so-called *herem*, i.e. the total destruction and extermination of the enemy “like a cursed one“ during a war conflict, in ancient Israel. The thesis will focus on the literary representations of *herem* in the Hebrew Bible, present an overview of passages where *herem* is commanded or its execution is described, and attempt to summarize, based on secondary literature, scholarly interpretations of the theological concepts reflected in these representations. At the same time, it will place the *herem* in the context of Middle Eastern warfare practice and attempt to assess the extent to which it fits into or, on the contrary, differs from it.

Klíčová slova

Ĥerem, hebrejská Bible, starověký Izrael, biblická exegeze, blízkovýchodní kultura

Keywords

Ĥerem, Hebrew Bible, ancient Israel, Biblical Exegesis, Near Eastern Culture

Poznámka k transkripci a použitým překladům

Použitá transkripce hebrejštiny vychází z filologické transkripce (norma D) navržené Pavlem Čechem a Pavlem Sládkem.¹ Pokud není uvedeno jinak, překlady biblických pasáží jsou převzaty z Českého ekumenického překladu.²

¹ Čech, Sládek, „*Transliterace a transkripce hebrejštiny*“, 328–332.

² Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: ekumenický překlad. 8. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2009. 1340 s. ISBN 978-80-85810-89-5.

Obsah

Úvod.....	1
Stav bádání.....	4
1 Literární reprezentace <i>heremu</i> v hebrejské Bibli	6
1.1 Biblické pasáže obsahující <i>herem</i>	6
1.2 Kategorie <i>heremu</i> v hebrejské Bibli.....	9
1.3 Příběh o Jiftáchovi: Osobní slib jako druh <i>heremu</i>	12
1.4 <i>Herem</i> v knihách Deuteronomium a Jozue: historický pohled	16
1.5 Okolnosti nařízení a provedení <i>heremu</i>	20
2 <i>Herem</i> v kontextu válečné praxe starověkých blízkovýchodních kultur	22
3 <i>Herem</i> v pojetí hebrejské středověké exegeze	25
Závěr	29
Použité informační zdroje	30

Úvod

Herem (הֶרֶם) je významný a komplexní pojem v židovské právní a náboženské tradici. Tento výraz, jehož kořen v hebrejštině znamená „zakázat“ nebo „vyhnat“, se původně vztahoval k příkazu k úplnému zničení nepřátel Izraelitů a jejich majetku jako formy zasvěcení Bohu. Tímto radikálním náboženským příkazem měla být zajištěna čistota víry a odstraněny pohanské vlivy, které by mohly ohrozit náboženskou integritu izraelské komunity. V průběhu dějin se koncept *heremu* vyvíjel a přizpůsoboval měnícím se sociálním a náboženským podmínkám, nabýval různých forem a funkcí, od náboženského a rituálního nástroje až po právní a společenský institut.

V hebrejské Bibli *herem* znamená oddělení od běžného používání nebo kontaktu. Toto oddělení může nastat buď proto, že je něco považováno za odpornost před Bohem, nebo proto, že je to zasvěceno Bohu. V hebrejské Bibli lze rozlišit několik kategorií *heremu*. Izraelité, kteří uctívali jiné bohy, byli považováni za ohavnost před Bohem a měli být zcela zničeni, včetně jejich majetku (Ex 22,19; Dt 13,14–18). Sedm národů obývajících zaslíbenou zemi – Hetejci, Girgašejci, Emorejci, Kenaanci, Perizejci, Chivejci a Jebúsejci – měly být zcela vyhlazeny, aby Izraelité nebyli svedeni k jejich praktikám (Dt 7,1–2; 20,17–18). Kromě toho mohli jednotlivci zasvětit určité věci Bohu jako *herem*, což znamenalo, že tyto věci byly považovány za nejsvětější a nemohly být vykoupeny (Lv 27,28).

V období Mišny a Talmudu se koncept *heremu* dále vyvíjel. V Talmudu se vyskytují termíny *nezifa* (důtka), *niduj* (dočasná exkomunikace) a *herem*³ (úplná exkomunikace). Zatímco *niduj* se uplatňoval při méně závažných přestupcích, *herem* byl vyhrazen pro těžší provinění. *Niduj* sloužil k vynucení poslušnosti vůči komunitním autoritám a zákonům, a to jak donucovacím, tak trestním způsobem. Například jedinec, který odmítal splnit soudní příkaz, mohl být vystaven *niduj*, dokud nepřistoupil k jeho splnění.⁴ Talmud uvádí 24 přestupků, které mohou vést k *niduj*. Patří sem například držení nebezpečných psů, zneužití Božího jména nebo prodej nekošer masa.⁵ *Herem* často postihoval osoby, které vyjadřovaly heretické názory. Mezi známé historické případy patří exkomunikace filozofa Barucha Spinozy, který se narodil v roce 1632 v Amsterdamu a vyrůstal v židovské sefardské komunitě. Spinoza se odvážil zpochybnit tradiční židovská přesvědčení o Božím původu příkázání a za své nekonvenční názory, jakož i odmítnutí podrobit se autoritě komunity byl roku 1656 exkomunikován, neboli byl na něj uvalen *herem*.

³ Heslo „Bann“, *Jüdisches Lexikon*

⁴ Heslo „herem“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s. 10–18.

⁵ Maimonides, *Mišne Tora*, 6:14. Dostupné z:

https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Torah_Study.6.14 [cit. 19.7. 2024].

Ve středověku se *herem* vyvíjel a vznikaly jeho různé formy. Například *herem ha-jišuv*, který byl v mnoha komunitách využíván jako nástroj k regulaci osídlení, měl za cíl chránit ekonomické zájmy stávajících obyvatel. Zákaz bránil novým příchozím usadit se v komunitě bez souhlasu jejích členů. Zatímco nově příchozí bohatí byli vítáni, protože mohli přispět k ekonomické stabilitě komunity, chudí byli naopak často nuceni odejít, což v důsledku vedlo k jejich sociální izolaci a k podpoře bohatších jednotlivců. Tato praxe způsobovala sociální napětí a prohlubovala chudobu.⁶

Jak vyplývá z výše uvedeného, v raném biblickém období se tento koncept vztahoval spíše na jedince a komunity stojící mimo společenství Izraele, v poexilním období se *herem* začal využívat jako nástroj k trestání neposlušnosti vůči komunitním autoritám v rámci společenství Izraele samotného, přičemž později v období vzniku rabínského judaismu a dále sloužil jako prostředek exkomunikace a disciplinárního opatření uvnitř židovské komunity. Jinými slovy: zatímco v biblickém kontextu se *herem* vztahoval mimo vlastní komunitu, v období pobiblickém byl aplikován dovnitř komunity. V hebrejské Bibli měl tedy *herem* často rituální a náboženský cíl, byl použit k vyhlazení nepřátel Izraele nebo k zasvěcení Bohu. Ve středověku se *herem* stal více právním nástrojem, zahrnujícím exkomunikaci a sociální izolaci. *Herem* byl vyhlášen v synagoze buď před otevřenou schránou na svitek Tóry, nebo při držení svitku Tóry. Proklamaci *herem* doprovázelo rituální troubení na šofar, zatímco přítomní drželi voskové svíčky, které byly po vyhlášení exkomunikace symbolicky zhasnuty. Dotyčná osoba byla exkomunikována a byly na ni uvaleny různé biblické kletby. Proklamace obsahovala veřejné varování, aby se s exkomunikovaným nikdo nestýkal a končila prosbou za blaho společenství.⁷ Středověký *herem* byl více zaměřen na udržení sociální a náboženské kázně uvnitř židovských komunit. V současné době se *herem* od doby osvícenství většinou neuplatňuje. V rámci ortodoxních komunit se však *herem* dál aplikuje. Například v roce 2006 vrchní rabinát Izraele uvalil *herem* proti antisionistické chasidské skupině Neturei Karta poté, co se její členové zúčastnili konference v Íránu, která popírala existenci holocaustu.⁸

Předkládaná bakalářská práce se zaměřuje na jednu specifickou kategorii *heremu*, který v hebrejské Bibli označuje totální destrukci a vyhubení nepřítel „jako klatého“ během válečných střetů ve starověkém Izraeli. Tento termín představuje zásadní aspekt teologie a válečné etiky starověkého Izraele.

Biblické texty, zabývající se *heremem*, poskytují vhled do starověkého válečného myšlení a odhalují náboženské a etické principy ovlivňující izraelskou společnost. Texty vykreslují *herem* často jako Boží příkaz, jehož účelem je nejen

⁶ Heslo „*herem*“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s.17.

⁷ Tamtéž, s.16.

⁸ Ratzabi, „*What Is Herem*,“ *My Jewish Learning*, dostupné z: <https://www.myjewishlearning.com/article/herem/>, [cit. 20. 7. 2024].

vojenské vítězství, ale také očištění země od náboženských a morálních nečistot. Tento aspekt *heremu* vyvolává řadu otázek a kontroverzí, které jsou dodnes předmětem akademických diskuzí. Mnoho badatelů se shoduje, že biblické zprávy o úplném vyhlazení nepřátel, jak je například popisuje kniha Jozue, představují určitý narativ, který neodráží historickou skutečnost. Moderní archeologové většinou považují příběh z knihy Jozue o bitvě a následném zničení za náboženskou fikci, která se ve skutečnosti nestala tak, jak je uvedeno v textu. Nelze ale opomenout vliv těchto biblických textů, které ovlivnily mnoho lidí v průběhu staletí. Někteří badatelé se například domnívají, že výklad válečných postupů z Deuteronomia přispěl k masakru původních obyvatel Ameriky.⁹ Nebo stoupenci nyní již zaniklého izraelského mesianistického a politického hnutí Guš emunim, jako například Hanan Porat, vnímali Palestince jako Kananejce, tedy národ, který podle biblických textů měl být zničen. Tento pohled vycházel z přesvědčení, že odmítání židovské suverenity je podobné jako nepřátelství těchto starověkých národů vůči Izraelitům. Proto považovali za svou náboženskou povinnost vést nekompromisní boj proti těm, kteří nepřijímají židovskou nadvládu a odmítají odejít.¹⁰

Předkládaná práce se zaměřuje na několik klíčových oblastí. Nejprve je představen přehled biblických pasáží, ve kterých je *herem* nařízen nebo se popisuje jeho provedení. Tyto pasáže jsou následně analyzovány z literárního a teologického hlediska, aby bylo možné pochopit, jak je *herem* prezentován a jaké teologické koncepty se v těchto textech odrážejí. Důraz je kladen na pasáže z knih Deuteronomium a Jozue, které se často citují jako hlavní zdroje pro studium *heremu*.

V následující části se práce pokouší zasadit *herem* do širšího kontextu blízkovýchodní válečné praxe. Starověký Blízký východ byl regionem s bohatou historií válečných konfliktů, ve kterých byly rituály a náboženské praktiky neoddělitelně spjaty s válčením. Porovnáním biblického konceptu *heremu* s podobnými praktikami u sousedních národů, jako byli Asyřané, Babylóňané nebo Moábeci, práce zkoumá, do jaké míry je *herem* specifickým fenoménem starověkého Izraele, anebo zda se jedná o běžnou součást regionální válečné tradice.

Poslední část této práce se zaměřuje na analýzu komentářů vztahujících se k *heremu* od významných židovských učenců 11. až 13. století. Zkoumá jejich interpretace biblických textů, přičemž se snaží odhalit, jak tito učenci přistupovali k teologickým otázkám spojených s *heremem*.

Předkládaná bakalářská práce si klade za cíl prozkoumat literární reprezentace *heremu* v hebrejské Bibli, analyzovat teologické souvislosti, posoudit jeho místo v kontextu blízkovýchodní válečné praxe a poskytnout vhled do středověkých výkladů veršů z Deuteronomia a Jozue, které se zabývají *heremem*.

⁹ Grenke, *God, Greed, and Genocide: The Holocaust Through the Centuries*, s.18.

¹⁰ Lustick, *For the land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel*, s.78.

Stav bádání

Koncept *herem* se stal předmětem intenzivního akademického zájmu. Studium tohoto fenoménu zahrnuje jak analýzu primárních biblických textů, tak reflexi různých sekundárních pramenů a odborné literatury. Bádání zahrnuje široké spektrum přístupů od historicko-kritických až po teologické a etické interpretace.

V rámci primárních pramenů je zásadní analýza biblických knih Deuteronomium a Jozue, které obsahují většinu narativů o *heremu* a kontextu jeho nařizování. Například pasáže v Deuteronomiu 7 a 20 a v knize Jozue 6, kde je podrobně popisováno zničení Jericha, představují klíčové texty pro pochopení tohoto konceptu. Tyto texty ukazují na Boží příkaz k vyhlazení nepřátel jako prostředek očistění země a eliminace náboženských a morálních nečistot.

Sekundární literatura poskytuje široký rámec interpretací a analytických přístupů. Počínaje klasickou prací biblisty van Rada s názvem *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951), vedením války v kontextu blízkovýchodních kultur obecně biblického Izraele konkrétně se zabývá nepřehledné množství odborné literatury, z níž představím jen ty knihy, o něž se opírám ve své práci. Kniha Carly Crouch *War and Ethics in the Ancient Near East* zkoumá vojenské násilí v kontextu starověké blízkovýchodní kosmologie a historie a zaměřuje se na jeho teologické a etické aspekty. Autorka analyzuje, jak byly válečné praktiky – včetně *heremu* – odůvodňovány a chápány v rámci širšího náboženského a kulturního kontextu. Kniha ve třech částech analyzuje ideologii a kosmologii národů Předního východu, etiku a vliv historických událostí na tvorbu etických norem.

Významným příspěvkem je také práce Susan Niditch *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, ve které se autorka věnuje etickým aspektům válečného násilí v hebrejské Bibli. Niditch zkoumá různé způsoby, jakými je *herem* prezentován a analyzuje jeho roli v náboženském myšlení starověkého Izraele – je zřejmé, že ačkoli se myšlení biblických Izraelitů od toho dnešního lišilo, morálními otázkami ohledně průběhu války a spravedlnosti se zabývali stejně jako se jimi lidé zabývají dnes.

Otázkou, jak válečné vzpomínky a praktiky včetně *heremu* formovaly národní identitu Izraele, se zabývá Jacob L. Wright ve své knize *War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible*, v níž nabízí perspektivu, jak válečné narativy přispívaly k budování kolektivní paměti a národní soudržnosti.

K pochopení destruktivních Božích soudů v knize Deuteronomium, které mají paralely s konceptem *heremu*, přispívá Hoffmanova studie *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, která analyzuje texty, kde je zničení představováno jako akt Božího zásahu, a zkoumá, jak tento koncept ovlivňoval vnímání spravedlnosti a morálky ve starověkém Izraeli.

Kromě těchto hlavních prací se výzkum opírá také o srovnávací studie blízkovýchodní válečné praxe. Například Monroe v akademickém článku *Israelite, Moabite and Sabaean War-herem Traditions and the Forging of National Identity* srovnává biblický koncept heremu s válečnými praktikami sousedních kultur, čímž poskytuje širší kontext pro pochopení specifických rysů izraelské válečné etiky.

Úhrnem lze říci, že současný stav bádání nabízí komplexní a mnohvrstevnatý pohled na koncept *heremu*. Akademické diskuze se zaměřují na teologické, etické a historické aspekty tohoto fenoménu, přičemž reflektují různé interpretace a přístupy.

1 Literární reprezentace *herem* v hebrejské Bibli

Termín *herem* označuje ve válce předměty ukořistěné nepříteli a zasvěcené Bohu.¹¹ *Herem* je tedy v biblickém kontextu termín označující věci nebo osoby, které jsou odděleny od běžného užívání nebo kontaktu. Tento status může být přidělen buď proto, že je Bůh prohlašuje za ohavnost, nebo naopak proto, že jsou Bohu zasvěceny. V druhém případě se podobá významu *kodesš*, což znamená „svatost“, ale na rozdíl od něj je *herem* neodvolatelný. Když je něco prohlášeno za *herem*, znamená to, že to nemůže být nikdy vráceno zpět do běžného užívání. Vše, co se nachází v tomto stavu, se nazývá *herem*.¹²

Termín *herem* se v hebrejské Bibli na mnoha místech vztahuje k totální destrukci všeho, co je spojeno s nepřítelem, a k zasvěcení věcí a dobytého území Bohu. Pojem *herem* se vyskytuje v různých částech hebrejské Bible, nejčastěji v knihách Deuteronomium, Jozue, jak již bylo řečeno výše, a dále v 1. knize Samuelově a v knihách prorockých. Tyto texty popisují *herem* jako vojenskou praxi, i jako náboženský akt zasvěcení.

1.1 Biblické pasáže obsahující *herem*

Pasáže, ve kterých je *herem* nařízen nebo které popisují jeho provedení, se nacházejí především v Deuteronomiu a v knize Jozue. Tyto knihy obsahují klíčové texty, které ukazují, jak byl *herem* chápán a aplikován ve starověkém Izraeli. Poněvadž předložená práce opakovaně odkazuje na tyto primární texty, uvedu je zde v plném rozsahu:

Deuteronomium

V Deuteronomiu 7,1–5 se *herem* nařizuje proti sedmi národům obývajícím zaslíbenou zemi. Tato pasáž zdůrazňuje, že Izraelité mají národy zničit a nesmějí s nimi uzavírat smlouvy ani sňatky: *Až tě Hospodin, tvůj Bůh, uvede do země, kterou přicházíš obsadit, zažene před tebou početné pronárody, Chetejce, Gírgašejece, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce, sedm pronárodů početnějších a zdatnějších než ty. Hospodin, tvůj Bůh, ti je předá, abys je pobil. Vyhubíš je jako klaté, neuzavřeš s nimi smlouvu a nesmiluješ se nad nimi, nespřízníš se s nimi, svou dceru neprovdáš za syna někoho z nich ani jeho dceru nevezmeš pro svého syna. To by odvrátilo tvého syna ode mne, takže by sloužili jiným bohům. Hospodin by proti vám vzplanul hněvem a rychle by tě vyhladil. Proto s nimi naložíte takto: jejich*

¹¹ Heslo „Accursed“, *Concise Bible Dictionary*

¹² Heslo „herem“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s.10.

oltáře rozboříte, jejich posvátné sloupy roztrháte, jejich posvátné kůly pokácíte, jejich tesané sochy spálíte.

Významná pasáž se také nachází v Deuteronomiu 20,16–18, kde je nařízeno zničit všechny obyvateli města v zaslíbené zemi: *Ale v městech těchto národů, které ti dává Hospodin, tvůj Bůh, do dědictví, nenecháš naživu naprosto nikoho. Zničíš je jako klaté, Chetejce, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebusejce, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, aby vás neučili jednat podle všelijakých svých ohavností, které činili kvůli svým bohům. Prohřešili byste se proti Hospodinu, svému Bohu.*

Tyto pasáže v Deuteronomiu poskytují teologický rámec pro *herem* a zdůrazňují jeho důležitost pro zachování náboženské čistoty a věrnosti Hospodinu. Jsou zde kladeny jasné instrukce ohledně způsobu provedení *heremu*, včetně zákazu sňatků a dalších forem kulturní a náboženské asimilace s pohanskými národy.

Jozue

Kniha Jozue poskytuje detailní popis provedení *heremu* při dobývání Jericha. V Jozue 6,17–21 je zaznamenáno, jak Izraelité na Hospodinův příkaz zničili celé město, včetně všech obyvatel a dobytka: *Město se vším všudy je klaté před Hospodinem. Naživu zůstane jen nevěstka Rachab se všemi, kteří jsou u ní v domě, neboť skryla posly, které jsme vyslali. Jenom se mějte na pozoru před tím, co je klaté, abyste nebyli vyhubeni jako klatí, kdybyste vzali něco klatého. Přivolali byste na izraelský tábor klatbu a uvrhli jej do zkázy. Všechno stříbro a zlato i bronzové a železné předměty budou zasvěceny Hospodinu, dá se to na Hospodinův poklad. Když kněží zatroubili na polnice, lid strhl válečný pokřik. Jakmile lid zaslechl zvuk polnice, strhl mohutný pokřik. Hradby se zhroutily a lid vstoupil do města, každý tam, kde právě byl. Tak dobyli město. Všechno, co bylo v městě, vyhubili ostrím meče jako klaté, muže i ženy, mladíky i starce, též skot a brav i osly.*

Tento příběh nejen ukazuje praktické provedení *heremu*, ale také podtrhuje jeho rituální a náboženský význam. Destrukce Jericha měla symbolizovat Boží soud a potvrzení Hospodinovy moci a autority nad zemí a lidem Izraele.

Další biblické knihy

Koncept *heremu* se vyskytuje i v dalších knihách hebrejské Bible, například v Samuelových knihách, v knize Královské a v prorockých knihách. V 1. Samuelově 15,3 je králi Saulovi nařízeno, aby zničil Amalekovce a všechno, co jim náleží: *Nyní jdi a pobij Amáleka; jako klaté zničíte vše, co mu patří. Nebudeš ho šetřit, ale usmrtíš muže i ženu, pachole i kojence, býka i ovci, velblouda i osla!*

Tato pasáž ilustruje další příklad Božího příkazu k provedení *heremu*, který má zajistit úplné vyhlazení nepřátel Izraele jako akt poslušnosti a oddanosti Hospodinu. Následuje část (1. Samuelova 15,9), ve které je *herem* porušen a nedodržen

v úplnosti, což vede k nesouladu mezi Božím příkazem a lidským jednáním, což je vnímáno jako porušení Boží smlouvy: *Saul a jeho lid ušetřil Agaga a nejlepší kusy z bravu a skotu, z druhého vrhu, a ze skopců a vůbec ze všeho pěkného, a nechtěli je vyhubit jako klaté. Jako klaté zničili jen to, co bylo podřadné a bezcenné.*

V knihách Královských je *herem* použit k ilustraci Božího soudu a poslušnosti vůči Božím příkazům. V 1. Královské 20,42 je král Achab odsouzen prorokem za to, že neprovedl *herem* nad Ben-hadadem, králem Aramu, čímž porušil Boží příkaz a přivodil na sebe a svůj lid Boží hněv: *Řekl králi: „Toto praví Hospodin: Protože jsi propustil muže propadlého klatbě, dáš svůj život za jeho život a svůj lid za jeho lid.“*

V 2. Královské 19,11 je *herem* zmíněn v kontextu asyrské invaze, kde je použit k vyjádření totálního zničení zemí podmaněných asyrskými králi. Objevuje se zde užití *heremu* jiným národem než Izraelem. Tyto pasáže ukazují, že *herem* sloužil nejen jako válečná taktika, ale také jako prostředek k zdůraznění teologických témat poslušnosti a spravedlnosti v biblickém narativu: *Hle, slyšel jsi o tom, co učinili králové asyrští všem zemím, že je zničili jako klaté. A ty bys byl vysvobozen?*

V prorockých knihách je *herem* používán k vyjádření Božího soudu nad národy. V Izajáši 34,2 je Boží hněv směřován proti všem národům, které jsou zatraceny a podrobeny *heremu*, což symbolizuje totální destrukci jako akt Boží spravedlnosti: *Hospodin je rozlícen na všechny pronárody, rozhořčen na všechny jejich zástupy. Zničí je jako klaté, vydá je na porážku.*

V Jeremiáši 25,9 Hospodin oznamuje, že přivede Nebukadnesara, aby vykonal *herem* nad zeměmi, které se protiví Boží vůli, což opět ukazuje na univerzální platnost Božího soudu: *Hle, já pošlu pro všechny čeledi severu, je výrok Hospodinův, i pro Nebukadnesara, krále babylónského, svého služebníka, a přivedu je na tuto zemi i na všechny její obyvatele i na všechny tyto okolní pronárody a vyhubím je jako klaté. Způsobím, že budou vzbuzovat úděs a posměch a budou troskami navěky.*

V Ezechielovi 9,5–6 je koncept *heremu* použit k vyjádření Božího soudu nad Jeruzalémem, ve kterém je nařízeno zabít všechny bez ohledu na věk či pohlaví, pokud nenesou Boží znamení. Tato pasáž zdůrazňuje absolutní povahu Boží spravedlnosti a jeho nekompromisní postoj vůči hříchu: *A slyšel jsem, jak ostatním poručil: „Procházejte městem za ním a bijte bez lítosti a bez soucitu. Starce, mladíka, pannu, děti i ženy zabíjejte, šířte zkázu. Nepřistupujte však k nikomu z těch, na nichž je znamení. Začněte od mé svatyně!“ I začali od starších, kteří byli před domem.*

Analýza klíčových pasáží ukazuje, že autoři používají několik specifických technik k vykreslení *heremu* jako absolutního Božího příkazu a prostředku k dosažení náboženské čistoty a spravedlnosti. Literární prostředky jsou rozmanité a zdůrazňují teologický a morální význam. Přímé Boží příkazy, dramatická vyprávění, prorocké výzvy a morální reflexe jsou klíčovými nástroji, které autoři používají k

tomu, aby zdůraznili nekompromisní povahu *heremu* jako prostředku Boží spravedlnosti.

Pasáže v Dt 7,2 a 20,16–17, obsahují přímé Boží příkazy, které nařizují totální destrukci nepřátelských národů. Literární prostředek slouží ke zdůraznění nekompromisní povahy *heremu* a jeho důležitost jako součásti Boží vůle. Tento přístup nejenže potvrzuje autoritu Božích pokynů, ale také vytváří jasný rámec pro čtenáře, že *herem* je náboženský příkaz.

Pasáže jako Jo 6,17 a 1. Sam 15,3 využívají dramatického vyprávění a detailního popisu destrukce s cílem, vykreslit vykonání *heremu*. Tyto popisy často zahrnují seznamy zničených objektů a bytostí, čímž zdůrazňují úplnost a nevyhnutelnost tohoto aktu. Tento typ vyprávění slouží k vytvoření vizuálně a emocionálně silného obrazu, který má vyvolat pocit bázně a respektu vůči Božím nařízením.

V prorockých knihách (Iz 34,2 a Jr 25,9) se *herem* používá jako prostředek k vyjádření Božího soudu nad národy. Proroci používají silné, obrazné jazykové prostředky a apokalyptické vize k zdůraznění vážnosti a rozsahu Božího hněvu. Uvedené prorocké texty nejenže popisují *herem* jako fyzickou destrukci, ale také jako symbolický akt Boží spravedlnosti a očištění.

Pasáž v 1. Samuelově 15,9 využívá narativní struktury k reflexi morálních a teologických důsledků nedodržení *heremu*. Příběhy, ve kterých postavy neuposlechnou Boží příkaz k *heremu*, často slouží jako varování a ukazují důsledky neposlušnosti. Tento přístup umožňuje autorům vyzdvihnout důležitost naprosté poslušnosti vůči Božím nařízením a ukazuje, jaká katastrofa může následovat, pokud jsou tyto příkazy ignorovány.

1.2 Kategorie *heremu* v hebrejské Bibli

Jak již bylo nastíněno v úvodu této práce, hebrejská Bible neuzívá termín *herem* konzistentně: zatímco na některých místech nese širší spektrum významů a užití, jinde, kde bychom zmínku o něm očekávali, zmíněn není. V biblickém kontextu termín *herem* primárně označuje vítěznou oběť Bohu jako Bohu války.¹³ Tento koncept zahrnuje zasvěcení nepřátelského obyvatelstva majetku Bohu, přičemž v případech vítězství jsou lidé a zvířata obětováni a usmrceni a majetek je spálen. Nicméně, v praxi byl tento postup často mírnější: mladé ženy a děti byly mnohdy ušetřeny, dobytek a majetek byly považovány za kořist a nespálené předměty, jako jsou kovy, byly věnovány svatyni.¹⁴ Tóra¹⁵ dělí *herem* do zhruba tří kategorií:

¹³ Heslo „cherem“, *EJ* (německá), sv. 5, s. 411.

¹⁴ Heslo „Bann“, *Jüdisches Lexikon*

¹⁵ Tóra se v této práci pouze vztahuje na pět knih Mojžíšových, které tvoří základní text židovského náboženství. Jsou to: Genesis (*Berešit*), Exodus (*Šemot*), Leviticus (*Vajikra*), Numeri (*Bemidbar*) a Deuteronomium (*Devarim*).

První a nejprísnejší je *herem* vztahující se na Izraelity uctívající jiná božstva. Ti, na něž se tato kategorie vztahuje – ať už jde o jednotlivce nebo celé společenství – jsou označováni za ohavnost před Hospodinem. Takoví provinilci musejí být zabiti mečem a vše, co je s jejich modlářstvím spojeno, musí být zničeno. To znamená, že jejich majetek, dobytek a všechny neživé předměty mají být spáleny „jako zápalná oběť Hospodinu“ a nesmí z nich být brána žádná kořist (Ex 22,19; Dt 7,25–26, 13,13–19). Tato kategorie *heremu* je tzv. „nakažlivá“, neboli vše, co přijde do kontaktu s předměty propadlými *heremu*, je jimi „kontaminováno“ (Joz 7,24–25).¹⁶

Další kategorie *heremu*, o níž hovoří hebrejská Bible, se vztahuje na národy, které obývaly zemi Bohem zaslíbenou Izraeli: Chetitě, Girgašité, Emorejci, Kananejci, Perizejci, Chivejci a Jebúsejci. Podle hebrejské Bible nesmí žádný z těchto národů zůstat naživu proto (Dt 7,1–2 a 20,17), aby neshvěly Izraelity k modlářství a ohavnostem před Hospodinem. Tento zákon měl zajistit, že Izraelité nebudou následovat jejich příklad a nedopustí se hříchů. Motiv a okolnosti zákona (Dt 20,13–14) ukazují, že kořist z těchto národů nebyla označena jako *herem* (srov. Dt 6,11).¹⁷

Poslední kategorií jsou věci nebo osoby, které někdo z vlastní vůle zasvětil Hospodinu jako *herem*. Takové zasvěcení je považováno za nejvyšší stupeň svatosti (*kodeš kodašim*) a je neodvolatelné. Zasvěcené věci nebo osoby nemohou být prodány ani vykoupeny (Lv 27,28) a patří kněžím (Nu 18,14 a Ez 44,29). Zasvěcení bitevní kořisti bohům praktikovali i sousedé biblického Izraele (viz druhá kapitola).¹⁸

Zvláštním případem je situace popsána v Levitiku 27,29, kde osoba, která byla klatbou oddána Bohu „jako klatá“, nemůže být vyplacena a musí zemřít. Tento text bývá různě interpretován, někteří ho spojují s osobou odsouzenou za modloslužbu, jiní s obětí soukromého slibu¹⁹ (jako v případě Jiftáchovy dcery, kterým se zabývá následující podkapitola).

Případy *heremu* zaznamenané mimo předpisy Tóry vykazují pouze částečnou shodu se zákonnými ustanoveními:

V biblickém příběhu o porážce Kanaánců z Aradu (Nu 21,1–3), kteří se pokusili vpadnout do Kanaánu z jihu, Izraelité slíbili, že je vyhubí „jako klaté“, pokud jim Bůh pomůže zvítězit. Tento slib se naplnil a Izrael vyhubil nejen obyvatele, ale i jejich města. V tomto případě tedy *herem* vyplýval z veřejného slibu, nikoli z plošného nařízení. Badatelé mají za to, že slib pouze doplňoval zákon, který mimo obyvatelstva zahrnul do *heremu* i jejich města.²⁰

¹⁶ Heslo „*herem*“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s. 10.

¹⁷ Tamtéž

¹⁸ Heslo „*Accursed*“, *Concise Bible Dictionary*

¹⁹ Heslo „*herem*“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s. 10.

²⁰ Tamtéž

Biblické texty zaznamenávají několik případů uplatnění konceptu *heremu* na kananejských obyvatelích podobně, jako je popsáno výše u sedmi národů. Tyto případy zahrnují jak obyvatele, kteří byli pod nadvládou králů Sichona (Dt 2,34) a Oga (Dt 3,6), tak obyvatele měst Makedy, Eglonu, Hebronu, Debíru a Libny. V praxi to znamenalo, že zatímco dobytek a další věci byly ukořistěny, samotná města zůstala nepoškozena.²¹

Mimořádně krutý *herem* je popisován ve vztahu k Jerichu, kde byly všechny živé bytosti včetně zvířat usmrčeny, město vypáleno. Stříbrné, zlaté, měděné a železné předměty byly odevzdány do pokladnice (Joz 6,19). Achan, který tento *herem* porušil, byl za svůj čin potrestán ukamenováním a spálením spolu se svou rodinou, dobytkem a majetkem. Midraš popisuje Achana, jak se snaží ospravedlnit tím, že Jozuův výnos o *heremu* překračoval literu zákona. Dalšími výjimečnými příklady *heremu* jsou vypálení Aje a Chacoru, přestože byla obě města předem vypleněna (Joz 8,26 a 11,13).²²

Obyvatelé Sefatu byli vyhlazeni a město bylo zavrhnuto (Sd 1,17). Dále většina obyvatel Jábeš-gileádu byla vyhlazena na základě veřejné přísahy, která odsuzovala k smrti všechny, kteří se nezúčastnili posvátné bitvy proti kmeni Benjamín (Sd 21,5–11). Tento incident může být základem pro zákon o *heremu* uvedený ve 3. Mojžíšově 27,29. V každém případě tento příklad představuje ranou formu donucovacího *heremu*, který byl později zaveden a uplatňován v rámci obce v době poexilní.²³

Bůh nařídil Samuelovi, aby vyslal Saula do války proti Amálekovi jako trest za jejich útok na Izraelity během exodu. Amálek a vše, co vlastnili, měli být zničeni. Saul však tento příkaz nesplnil úplně, což vedlo k jeho zavržení (1 S 15,11).

Konec *heremu* na nepřátelích je patrný v rozhodnutí krále Šalomouna, který do státních služeb zařadil ty z původního obyvatelstva, kteří přežili dobytí a unikli *heremu* (1 Král 9,21, Joz 15,63, 17,12). I když nebyli odsouzeni k smrti, existence skupiny známé jako „Šalomounovi otroci“ až do období obnovy (Ezd 2,55) ukazuje, že tito lidé zůstali po celé generace oddělení od hlavní izraelské společnosti.²⁴

Poslední biblický záznam o použití *heremu* jako praktického opatření pochází z období po exilu. Po babylónském vyloučení není krvavý zásah možný ani nutný.²⁵ V tomto kontextu sloužil jako trest k vynucení poslušnosti vůči komunitním autoritám. Získává tedy podobu exkomunikace, který je takto uplatňován zejména ve středověku. Kniha Ezdráš (10,8) uvádí: *Nedostaví-li se někdo do tří dnů podle rozhodnutí předáků a starších, všechno jeho majetek propadne klatbě a on bude vyloučen ze shromáždění přesídlenců. Herem v tomto případě (v textu slovo klatba) může znamenat zničení majetku, ale často se rozumí jako vyvlastnění chrámovou*

²¹ Heslo „*herem*“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s. 10.

²² Tamtéž

²³ Tamtéž, s.11.

²⁴ Tamtéž

²⁵ Heslo „*Bann*“, *Jüdisches Lexikon*

pokladnicí.²⁶ *Herem* je chápán jako prostředek k vyloučení z obce se současnou konfiskací majetku, později se ale zabavení majetku přestalo používat.²⁷

V hebrejské Bibli se vyskytuje několik míst, ve kterých je absence termínu *herem* překvapivá, přestože by jeho použití za daných okolností bylo opodstatněné. Například vyhlazení obyvatel Bét-elu a Lajiše (Sd 1,25 a 18,27) není označeno jako *herem*, přestože se podobá případu v Sefatu (Sd 1,17), který tak nazván je. Nabízí se tedy otázka, zda vyhlazení Bét-elu a Lajiše bylo méně motivováno nábožensky než vyhlazení Sefatu.²⁸

Mojžíšovo odsouzení uctívačů zlatého telete (Ex 32,27) také není označeno jako *herem*, i když odpovídá podmínkám pro tento termín. Podobně Hospodinova pomsta nad Midjánci (Nu 31,3) nenese označení *herem*, přestože se podobá válce proti Amalekovi, která tak nazvána je. To naznačuje, že biblické vyprávění nemusí vždy používat terminologii konzistentně, což naznačuje, že mohlo existovat více případů *heremu*, než je výslovně uvedeno.²⁹

V textech pozdější monarchie a proroků je termín *herem* používán volněji ve smyslu „naprostého zničení“ bez specifického náboženského kontextu. Například o asyrském králi Sancheríbovi lze říci, že zničil všechny země jako klaté (2 Kr 19,11), Bohem seslaná zkáza může být také vyjádřena termínem *herem* (Iz 34,2, Jr 25,9; Zach 14,11 a Mal 3,24). A na závěr, některé prvky raného pojetí zasvěcení Bohu se objevují v Micheáši 4,13.³⁰

1.3 Příběh o Jiftáchovi: Osobní slib jako druh *heremu*

Pro lepší pochopení spletitosti a různých aplikací konceptu *heremu* je potřebné zahrnout do analýzy i příběh, který, ačkoli není klasickým příkladem *heremu*, odráží podobný princip náboženské oddanosti a absolutní poslušnosti vůči Bohu.

Příběh o Jiftáchovi a jeho slibu je zaznamenán v knize Soudců (11,30–40). Představuje výraznou ilustraci náboženského závazku, ve kterém osobní slib k Bohu vede k radikálnímu zasvěcení s fatálními následky.

V biblickém příběhu Jiftách před bitvou proti Amóncům učinil slib, že pokud mu Bůh pomůže zvítězit, obětuje mu jako zápalnou oběť při návratu domů *toho, kdo mi vyjde naproti z vrat mého domu* (31). Následné splnění slibu, kdy obětoval svou jedinou dceru, nicméně vyvolává řadu teologických otázek. Příběh je často interpretován jako paralela k *heremu*,³¹ protože demonstruje stejnou bezvýhradnou

²⁶ Heslo „*herem*“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s. 10.

²⁷ Heslo „*Bann*“, *Jüdisches Lexikon*

²⁸ Heslo „*herem*“, *Encyclopaedia Judaica*, sv. 9, s. 11.

²⁹ Tamtéž

³⁰ Tamtéž

³¹ Logan, *Rehabilitating Jephthah*, s. 671.

oddanost a poslušnost Božím příkazům, jakou nalézáme v příkazech k totálnímu vyhlazení nepřátel.

Zařazení této podkapitoly do práce umožňuje hlubší analýzu různých forem náboženských závazků a jejich důsledků v biblickém kontextu. Příběh o Jiftáchovi nabízí širší perspektivu na náboženské a morální hodnoty starověkého Izraele. Navíc slouží jako cenný komparativní materiál, který obohacuje diskusi o *heremu*. Zatímco *herem* je často prezentován jako Boží příkaz k vyhlazení nepřátel s cílem vymýtiti modloslužbu, Jiftáchův slib a jeho splnění představují osobní iniciativu, která vyústí v tragickou oběť.

Jiftáchův příběh se odehrává v době, ve které byla lidská oběť v některých kulturách považována za legitimní formu uctívání. Tato praxe byla běžná v kananejské a fénické kultuře, což potvrzují jak biblické, tak mimobiblické záznamy. Například texty z Ugaritu zmiňují obětování prvorozených dětí bohu Baalovi za účelem zajištění ochrany města. Starověké texty, včetně biblických vyprávění, poskytují důkazy o tom, že takové oběti byly považovány za legitimní prostředky k zajištění přízně bohů v časech krize. Zároveň se ale předpokládá, že války by měly mít spravedlivé důvody, ty jsou klíčové pro dosažení vítězství v konfliktu.³²

Jiftáchovo obětování dcery je tedy třeba číst v kontextu starověkých náboženských praktik, ve kterých bylo obětování dětí božstvu sice chápáno jako krajní, avšak legitimní akt náboženské oddanosti, který měl zajistit ochranu pro celý národ.³³

V biblickém kontextu je lidská oběť k Hospodinu zmíněna také v příběhu o Abrahamovi a Izákovi, kde Bůh podrobuje zkoušce Abrahamovu oddanost tím, že po něm žádá obětovat svého syna (Gn 22,1–19). Ačkoli Bůh nakonec Abrahamovu ruku zastaví, tato událost ukazuje, že myšlenka lidské oběti nebyla zcela cizí ani v Izraeli. Dále je lidská oběť zmíněna v příběhu Chiela Bételského, který zřejmě obětoval své syny při obnově Jericha (1 Kr 16,34). Významným příkladem z vojenského kontextu je příběh o králi Mešovi z Moábu, který obětoval svého prvorozeného syna na hradbách své pevnosti (2 Kr 3,4–27).³⁴

Jiftách je v Bibli prezentován jako schopný vyjednávač a vojenský vůdce, který se postavil do čela svého lidu v době krize. Jeho jednání je často srovnáváno s králem Davidem, zejména co se týče jeho vyjednávacích schopností a vojenských úspěchů.³⁵ Přesto je jeho rozhodnutí obětovat svou dceru kritizováno mnohými biblickými exegety, kteří Jiftácha označují za impulzivního a nerozvážného.³⁶ Jedná se tedy o zásadní rozdíl ve srovnání s *heremem*, který je považován za Boží příkaz, a i když jsou důsledky *heremu* ve srovnání s Jiftáchovou obětí dalekosáhlejší a

³² Niditch, *War in the Hebrew Bible*, s. 126.

³³ Logan, *Rehabilitating Jephthah*, s. 668–669.

³⁴ Logan, *Rehabilitating Jephthah*, s. 669.

³⁵ Tamtéž, s. 673.

³⁶ Tamtéž, s. 666–667.

ničivější, mnozí exegeté *herem* komentují jen zřídka, protože ho považují za absolutní, Bohem daný příkaz.

Badatelé nabízejí i jiný výklad, totiž, že Jiftáchův slib nebyl výsledkem nerozváznosti, nýbrž pečlivě promyšleným krokem. Jiftách možná doufal, že Bůh si vybere jinou oběť, nicméně byl připraven dodržet svůj slib bez ohledu na důsledky.³⁷ Jiftáchovo jednání může být vnímáno jako tradiční izraelský válečný zvyk, ve kterém se za vítězství obětoval život vděčností k Bohu. Tento zvyk byl v tehdejší kultuře považován za normální a legitimní.³⁸ Jisté paralely lze nalézt s biblickým konceptem *heremu*, při kterém je osoba nebo věc zasvěcena Bohu k destrukci jako součást plnění slibu.³⁹

Není jasné, do jaké míry starověcí Izraelité praktikovali lidské oběti, ale je pravděpodobné, že přinášení obětí tvořilo součást tradičního jahvistického kultu od doby Micheáše a Izajáše až do pádu jižního království. Biblické i mimobiblické důkazy naznačují, že k těmto obětem docházelo v mimořádně naléhavých situacích, ve kterých byla cítěna potřeba obětovat něco velmi cenného. V tomto kontextu je věrohodné, že by královský potomek mohl být obětován Bohu v době národní krize. Příběh Jiftachovy dcery, kde vládce obětuje svou dceru, aby zachránil svůj lid, do této tradice zapadá.⁴⁰

S výjimkou vyprávění o Jiftáchovi žádný biblický text jednoznačně neuvádí, že by byl Hospodinovi obětován člověk. Moderní badatelé ovšem docházejí k závěru, že předexilní jahvismus mohl zahrnovat skupiny, které považovaly lidské oběti za legitimní formu uctívání. Podle nich postavení oběti prvorozeného syna v Mi 6,6–7 a metafora v Iz 30,30–33 naznačují, že tyto oběti byly vnímány jako žádoucí. Důrazné zavrnutí této praxe reformními, kněžskými, deuteronomistickými a pozdně prorockými autory (Lv 18,21, Dt 12,31, Jr 7,31) se jeví jako přiznání, že obětování dětí bylo mezi některými Izraelity rozšířené. Nejprůkaznější důkazy zahrnují *herem*, který představoval oběť lidského života za Boží pomoc na bitevním poli.⁴¹

V textech Jozue 6–7 a Numeri 21,1–3 se nachází koncept *heremu*, v kontextu izraelského válečného postupu, který, jak je uvedeno výše v kategoriích *heremu*, zahrnoval úplné vyhlazení poraženého nepřítele a často i zničení veškerého jeho majetku. Mnohé biblické texty popisují *herem* jako příkaz od Hospodina, ale tyto dva konkrétní případy ukazují, že *herem* byl také – stejně jako Jiftáchův slib – výsledkem dohod uzavřených těsně před bitvou. V Jozue 6–7 uzavírají Hospodin a Jozue smlouvu, že Izrael, výměnou za vítězství u Jericha, podřídí město a všechno v něm *heremu*. Podobně v Numeri 21,1–3 slibuje Izrael, který čelí útoku krále z Aradu, že pokud Hospodin vydá tento lid do jejich rukou, všechna aradská města a jejich

³⁷ Tamtéž, s. 677–678.

³⁸ Tamtéž, s. 677.

³⁹ Heslo „anathema“, *Concise Bible Dictionary*

⁴⁰ Logan, *Rehabilitating Jephthah*, s. 673.

⁴¹ Tamtéž, s. 672.

obyvatelé budou podrobeni *heremu*. V obou případech Izrael zvítězí a obyvatelstvo je kompletně vyhlazeno.

Podle textu o *heremu* se pouze verše v Numeri 21,1–3 explicitně vztahují ke slibu, ale i většinu ostatních textů o *heremu* je třeba chápat v kontextu skládání slibů.⁴² *Herem*, znamenající „oddělený“ nebo „zasvěcený“ Hospodinovi, dává smysl v kontextu „něco za něco“, kde je obětován lidský život výměnou za vítězství. Tento koncept zapadá do izraelské teologie války, kde byl Bůh považován za velitele bitvy. Válečný slib, obzvláště ten zahrnující lidský život, byl považován za zásadní přednost v kritických momentech. Když Jozue zjistí, že Achán způsobil neúspěch Izraele u Aje propašováním kořisti, zabije ho i celou jeho rodinu, aby usmířil Hospodina (Joz 7,20–25).⁴³

V knihách Deuteronomium (např. 2,34–35) a Jozue (např. 6,17–21) se *herem* vztahuje na zabíjení všech lidí bez ohledu na věk, pohlaví nebo vojenský status. Ve většině případů si Izraelité ponechávají kořist pro vlastní potřebu a města nejsou vždy zničena. Je však chybou považovat případy, kdy se hovoří o kořisti nebo o ušetření měst, za příklady neúplného nebo porušeného *heremu*. *Herem*, jak je definován v uvedených textech, znamená zasvěcení dobytých lidí Bohu, což lze považovat za částečný *herem*. Tato definice vysvětluje, proč se *herem* zaměřuje především na zabíjení lidí. Když Izraelité zasvěcují lidi Bohu, nezachovávají si nejlepší kořist pro sebe. Naopak, největší obětí je lidský život, jak dokládá příběh o Jiftachově dceři. Izraelité si ponechávají pouze méně hodnotný zvířecí a neživý majetek, i když i ten může být v některých případech věnován Bohu.⁴⁴

Závěrem lze říci, že Jiftachův příběh odkrývá širší perspektivu náboženských a morálních hodnot starověkého Izraele a poskytuje důležitý komparativní materiál pro diskuzi o *heremu*. Zatímco *herem* je kolektivním aktem Božího příkazu, Jiftachův slib představuje individuální závazek. Podobnost s *heremem* se ale skýtá v příslibu Bohu nejcennějšího daru, a to lidské oběti za zprostředkování válečného vítězství.

V kontextu starověkých náboženských praktik, ve kterých byly v mnoha případech lidské oběti považovány za legitimní formu uctívání, Jiftachův příběh ilustruje krajní, ale autentický projev náboženské oddanosti, který měl zajistit ochranu a přízeň Boha.

⁴² Niditch, *War in the Hebrew Bible*, s. 34–35.

⁴³ Logan, *Rehabilitating Jephthah*, s. 671.

⁴⁴ Niditch, *War in the Hebrew Bible*, s. 35.

1.4 *Herem* v knihách Deuteronomium a Jozue: historický pohled

Hebrejská Bible je důležitým pramenem dějin izraelského národa a zároveň je jediným pramenem, z kterého získáváme částečný vhled o průběhu a souvislostech těchto dějin. Hlavním úkolem výkladu je pochopit záměr textu. Výklad hebrejské Bible musí respektovat jak historický kontext, tak i záměry autorů textu. Některé pasáže se soustředí na historické události, ale nejsou vždy objektivní, protože to ani nebylo jejich primárním záměrem. Důležitým nástrojem pro doplnění znalostí jsou také archeologické nálezy, které poskytují nový materiál a pomáhají lépe porozumět historickým a společenským souvislostem.⁴⁵

Hebrejská Bible vznikala dlouhým procesem, který zahrnoval sbírání, předávání, zpracování a konečné uspořádání textů. Dnes hebrejskou Bibli známe jako soubor knih. Některé knihy jsou samostatnými literárními celky (například Žalmy, Jób nebo Přísloví), jiné jsou součástí širších souvislostí, které je třeba také zohlednit, jako je tomu u pěti knih Mojžíšových – knih deuteronomistického dějepravného díla.⁴⁶

Tato podkapitola se zaměřuje z historického a kritického pohledu na knihy Deuteronomium a Jozue, protože obsahují podrobný popis konceptu *herem*.

Deuteronomium je unikátní teologický spis v hebrejské Bibli, který se vyznačuje jasnou koncepcí víry Izraele v jednoho Boha a v jedinečný vztah mezi tímto Bohem a lidem Izraele. Tento koncept je prezentován s velkou vnitřní soudržností. Přesto Deuteronomium vykazuje literární nejednotnost, což vedlo k mnoha pokusům o identifikaci různých literárních vrstev a fází jeho vzniku. Žádný z těchto pokusů však nezískal všeobecné uznání, protože rozdíly v obsahu jsou minimální a všichni autoři či redaktori zjevně patří do téže teologické školy, což dává knize jednotný charakter navzdory její literární rozmanitosti.⁴⁷ Původ Deuteronomia je spojen s Jóšijášovou kultickou reformou, jak ji popisuje 2. Kr 22. Zde hovoří o objevení „Knihy zákona“ během Jóšijášovy opravy Chrámu osmnáctého roku jeho života (621 př. n. l.).⁴⁸ Jóšijášova reformní opatření, popisovaná 2. Kr 23, mají mnoho společného s požadavky Deuteronomia, což potvrzuje spojitost obou knih.⁴⁹

Otázka, zda Jóšijášova reforma vycházela ze současného Deuteronomia nebo z nějaké starší verze, zůstává otevřená. To vede k diskusím o podobě tohoto „Pradeuteronomia“ a jeho vztahu k různým literárním vrstvám v Deuteronomiu. Navíc nedávné názory naznačují, že 2. Kr 23 původně nemluvila o celkové kultické reformě a že centralizace kultu byla přidána později. To by znamenalo, že tyto kapitoly nemohou sloužit jako důkaz stáří Deuteronomia. Stále není jasné, zda bylo Deuteronomium napsáno specificky pro reformu, nebo zda existovalo už dříve.

⁴⁵ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, s.21–23.

⁴⁶ Tamtéž, s.171.

⁴⁷ Tamtéž, s. 202.

⁴⁸ Heslo „Deuteronomy“, *Concise Bible Dictionary*

⁴⁹ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, s.202.

Nedostatek přímých důkazů komplikuje určení původu a autorství knihy. Někteří badatelé naznačují, že autoři mohli pocházet z levitských nebo severoizraelských kruhů.⁵⁰

Deuteronomium je stylizovaná jako Mojžíšova řeč k Izraelitům. Struktura Deuteronomia je dobře definovaná. Kniha začíná dvěma úvodními řečmi (1,1–4,40 a 4,44–11,32), které jsou následovány hlavní sbírkou zákonů (kapitoly 12–26). Závěrečná pasáž (kapitoly 27–34) se skládá z různých částí, přičemž kapitoly 28–30 jsou také prezentovány jako Mojžíšova řeč, čímž uzavírají řeč, která začíná v 1,1. Kniha končí Mojžíšovou smrtí a ustanovením Jozua jeho nástupcem.⁵¹

Deuteronomium se často vyznačuje svým humanistickým přístupem, péčí o cizince a sociální spravedlností (Dt 10,18–19). Přesto se v ní nachází dva explicitní zákony *heremu*, které představují extrémní násilí a zničení (Dt 7,1–6 a 20,15–18). Hoffman argumentuje, že tyto zákony nejsou organickou součástí původního deuteronomického kodexu, ale pozdějšími dodatky.⁵² Literární analýza textu podporuje teorii, že *herem* je pozdější vrstvou textu, přidanou v době, kdy bylo potřeba reagovat na aktuální politické a sociální otázky.⁵³

Historický kontext *heremu* je klíčový pro pochopení jeho ideologického využití. Hoffman poukazuje na to, že *herem* byl deuteronomistickou redakcí přidán do textu v období po exilu, jako reakce na separatistické a nacionalistické tendence v židovské komunitě.⁵⁴ Tyto tendence byly patrné v době Ezdráše, kdy byla obnovována židovská identita a čistota národa po návratu z babylonského exilu. Například Ezdráš zakázal smíšená manželství (Ez 9,1–2) a vyloučil cizince z účasti na stavbě druhého chrámu (Ez 4,1–4). Ezdrášova argumentace stojí na předpokladu, že současní obyvatelé země jsou potomky „sedmi kanaánských národů,“ a proto se na ně vztahují zákazy Tóry, které Mojžíš vyslovil, včetně zákazu uzavírat s nimi sňatky. Ezdráš však nezmiňuje nic o vyhlazení těchto Kanaánců. Na jeho argumentaci reaguje deuteronomistický okruh kombinací zákona o *heremu* a jeho provedení Jozuem. Jejich odpověď Ezdrášovi je následující: *Kanaánci již neexistují, takže tvá výzva k vyhýbání se sňatkům je anachronická, neopodstatněná a neplatná.*⁵⁵ Toto použití *heremu* bylo tedy prostředkem k legitimizaci současných politických kroků a k podpoře méně xenofobní politiky v rámci židovské komunity.⁵⁶

Hoffmann uvádí příklad takové deuteronomistické redakce: Verše v Dt 20,10–14 říkají, že pokud se město odmítne vzdát, Izraelité mají zabít všechny muže, ale mají ušetřit ženy, děti a dobytek. Tento příkaz se zdá být univerzální a není omezen na konkrétní druh měst. Až ve verši 15 se objevuje omezení, které specifikuje, že se toto

⁵⁰ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, s.202–203.

⁵¹ Tamtéž, s.196.

⁵² Hoffmann, *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, s.201.

⁵³ Tamtéž, s.208–210.

⁵⁴ Tamtéž, s.206, 210.

⁵⁵ Tamtéž, s.207.

⁵⁶ Tamtéž, s.210

ustanovení vztahuje *na všechna města, která nepatří k městům těchto pronárodů*. Toto omezení má za cíl vyhnout se rozporu se zákonem. Nicméně je neobvyklé, že by zákonodárce takto formuloval zákon – obvykle by jasně určil předmět zákona hned na začátku. Proto se nabízí možnost, že druhá část zákona, tedy ustanovení o *heremu*, byla přidána později. Neobvyklá struktura naznačuje, že se jedná o dodatek k původnímu textu.⁵⁷

Kniha Jozue líčí příběh o dobytí země a o jejím rozdělení mezi kmeny.⁵⁸ Kniha Jozue se zaměřuje na období od smrti Mojžíše (1,1) až po smrt Jozua (24,29). Jasně se dělí na tři části: obsazení země na západ od Jordánu (kapitoly 1–12); rozdělení země mezi izraelské kmeny (kapitoly 13–21 a 22); Jozuovy rozlučkové řeči a jeho poslední činy (kapitoly 23–24). Kniha Jozue v její současné podobě je samostatným dílem, které prošlo deuteronomistickou redakcí. To je patrné z úvodní řeči (1,1–9) a zbytku první kapitoly, které jsou napsány deuteronomistickým jazykem. Stejně tak závěrečný oddíl 21,43–22,6 a následující Jozuova řeč na rozloučenou v kapitole 23 ukazují na vliv deuteronomistické redakce.⁵⁹ Mnohdy se k pěti knihám Mojžíšovým, tedy k Pentateuchu přibírala i kniha Jozue a mluvilo se pak o Hexateuchu, protože kniha Jozue líčí obsazení země, jedná se tedy o naplnění zaslíbení dané otcům.⁶⁰

Obsazení země je často vnímáno jako dlouhodobý proces, který probíhal po delší časové období.⁶¹ Podle hebrejské Bible Jozue po Mojžíšově smrti vedl izraelský národ přes Jordán (Joz 3) a zahájil dobývání země (6). K tomu se vztahuje příběh o dobytí Jericha, zřejmě nejstaršího města na světě, jehož stáří se datuje minimálně do roku 9 250 př. n. l., přičemž jeho nejstarší hradby se datují do 8 000 př. n. l., Jericho je zároveň prvním městem, které Izraelité dobyli pod Jozuovým vedením při vstupu do Kanaánu (6). Přibližně od roku 1 400 př. n. l. až do 1 300 př. n. l. bylo Jericho malou osadou. V Jozuově době bylo město malé a možná k obraně využívalo některé ze svých dřívějších hradeb. Kritičtější badatelé ovšem zdůrazňují rozpor mezi archeologickými údaji a biblickým vyprávěním o dobytí Jericha.⁶²

Při hodnocení různých tradic o obsazení země izraelskými kmeny existují dvě hlavní teorie. Badatelé Alt a Noth tvrdili, že obsazení bylo převážně pokojným procesem, ve kterém izraelské kmeny postupně pronikaly do řídké osídlených oblastí, především v centrálním palestinském pohoří, a ozbrojené střety se odehrály až v pozdějších fázích. Tento názor podpořili charakterem textů z knihy Jozue, které obsahují etiologická vyprávění, jež nelze považovat za historické zprávy – například zničení Jericha (Joz 6) a Aje (Joz 9) se odehrálo dávno před příchodem Izraelců.⁶³

⁵⁷ Hoffmann, *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, s.201.

⁵⁸ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, s.24.

⁵⁹ Tamtéž, s.213.

⁶⁰ Tamtéž, s.205–206.

⁶¹ Tamtéž, s.25.

⁶² Heslo „Jericho“, *Concise Bible Dictionary*

⁶³ Tamtéž, s.44.

Naopak Albright zastával tradiční pohled, že Izraelci přišli do země v jednom sevřeném válečném tažení a dobývali ji násilím. Snažil se tento názor podložit archeologickými důkazy a používal vnější důkazy (především archeologické) k obhajobě historické správnosti biblických textů, čímž se stavěl proti jejich interpretaci jako etiologických příběhů.⁶⁴

Altovo a Nothovo stanovisko se prosadilo v německojazyčném bádání. Naopak Albrightovo pojetí našlo podporu mezi americkými a izraelskými badateli.

V poslední době se však objevily nové důležité aspekty, které je třeba vzít v úvahu. Zaprvé, bylo rozpoznáno, že různé části země byly obsazovány různými způsoby, což rozšířilo původní modely. Zadruhé, nové archeologické nálezy vedly k přehodnocení otázky zničení kenaanských měst v době izraelského osidlování, které se ukazuje jako mnohem složitější, než jak to popisují biblické texty. A závěrem, Fritz tvrdí, že Altův model potřebuje revizi, protože doklady z rané doby železné ukazují na intenzivní a dlouhodobé styky mezi izraelskými kmeny a kenaanskými obyvateli. Navíc, stále více se prosazuje názor, že konflikty mezi izraelskými kmeny a Kenaanci nebyly pouze důsledkem vnějších invazí, ale odrážely také vnitřní sociální konflikty, ve kterém hrál jahvismus klíčovou roli. Tím se posiluje myšlenka, že skupiny, které později tvořily Izrael, byly heterogenní. Nejstarší zmínka o Izraeli pochází z vítězné písně faraóna Merenptaha kolem roku 1219 př. Kr., což je však ojedinělý a neurčitý doklad.⁶⁵

Koncept *heremu* v knize Jozue je také dílem deuteronomistické redakce, která měla za cíl předat specifické ideologické poselství.⁶⁶

Koncept *heremu* nevznikl ovšem z ničeho nic a jeho kořeny lze odhalit v některých „předdeuteronomistických“ textech. Jedním z těchto textů je Exodus 23,20–33: *Pošlu před tebou svou hrůzu a uvedu ve zmatek všechny lid, k němuž přicházíš [...]. Pošlu před tebou děsy, aby před tebou vypudili Chivejce, Kenaance a Chetejce. Nevypudím je však před tebou za jeden rok [...]. Vypudím je před tebou postupně [...]. Neuzavřeš smlouvu s nimi nebo s jejich bohy. Zde je nezaměnitelně přítomen „protikanaánský“ tón, ale o *heremu* není nic řečeno. Hovoří se o vyhnání, ale vyhlazení obyvatelstva není ani přikázáno, ani slíbeno. Podobně v Exodu 34,11–18 je přislíbeno vyhnání (nikoli vyhlazení) Kanaánců a je zakázáno uzavírání sňatků, ale opět zde není zmínka o *heremu*. Tyto texty ukazují na existenci protikanaánských postojů již v „předdeuteronomistickém“ období, ale samotný koncept *heremu*, jak jej známe z Deuteronomia, se zde ještě nevyskytuje.⁶⁷*

Hoffmann dále tvrdí, že tento koncept byl do knihy Jozue vložen sekundárně, což vysvětluje některé literární nesrovnalosti a napětí mezi různými pasážemi. Takové nesrovnalosti jsou patrné v jiném způsobu dobývání uvedené v knize

⁶⁴ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, s.44–45.

⁶⁵ Tamtéž, s.45.

⁶⁶ Hoffmann, *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, s.208.

⁶⁷ Hoffmann, *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, s.208.

Soudců. Dvě protichůdná pojetí dobývání v těchto knihách nelze harmonicky sladit. Jediným rozumným vysvětlením je, že deuteronomistický autor nebo redaktor vnutil své pojetí *heremu* a úplného podmanění celému příběhu v knize Jozue, ale zůstal tolerantní k jednotlivým knihám.⁶⁸

Mezi badateli panuje široká shoda ohledně nehistorického modelu dobývání v knize Jozue, a tedy i ohledně konceptu *herem*.⁶⁹ V knize Jozue se tedy *herem* nejvíce jeví jako historický záznam skutečných událostí, ale spíše jako literární a ideologický nástroj.

Závěrem lze říci, že *herem* v Deuteronomiu a Jozue je deuteronomistickým konceptem s cílem bojovat proti separatistickým a nacionalistickým tendencím. Tento koncept má hluboké historické kořeny, sahající až do období po exilu. Deuteronomistický redaktor použil *herem* nejen k legitimizaci současných politických kroků, ale také jako nástroj k podpoře méně xenofobní politiky v rámci židovské komunity.

1.5 Okolnosti nařízení a provedení *heremu*

Herem je spojován s obdobím dobytí Kanaánu, jak je popisováno v knihách Deuteronomium a Jozue. Tato válečná praxe byla částečně odůvodněna potřebou očistit zemi od kultovních praktik a božstev, které byly v rozporu s uctíváním izraelského Boha, sloužila tedy k ochraně Izraele před pohanskými praktikami a vlivy, které by mohly ohrozit jejich víru a poslušnost k Hospodinu. Teologická interpretace těchto příkazů je často vnímána jako výraz Božího soudu nad pohanskými národy za jejich hříchy.⁷⁰ Kontexty, ve kterých je *herem* nařízen nebo prováděn, zahrnují tedy nejen vojenské a politické aspekty, ale také hluboké náboženské a rituální dimenze. Příkaz *herem* má jasný náboženský cíl: odstranit jakékoliv pokušení k idolatrii a zajistit, že Izraelité budou věrní pouze Hospodinu. V kontextu starověkého Blízkého východu, ve kterém byly náboženské praktiky neodmyslitelně spjaty s každodenním životem a politikou, měl *herem* zajistit náboženskou a morální čistotu komunity. Nábožensky je *herem* vnímán jako akt zasvěcení nepřítele a jeho majetku Bohu prostřednictvím jejich zničení. Podobně v Jozue 6 je zničení Jericha vykresleno jako Boží soud a rituální akt zasvěcení města Hospodinu. Zničení Jericha bylo vnímáno jako oběť Hospodinu, která měla potvrdit jeho nadvládu a ochranu nad Izraelem.

⁶⁸ Tamtéž, s.202–203.

⁶⁹ Tamtéž, s.201.

⁷⁰ Niditch, *War in the Hebrew Bible*, s. 152.

Sociální kontext *heremu* zahrnuje jeho použití jako prostředku k udržení národní a náboženské identity Izraele. Zničení nepřátel mělo zabránit jejich vlivu na izraelskou společnost a kulturu, a tím, zajistit čistotu víry podle Božích zákonů.⁷¹

Vyhlášení *heremu* bylo v hebrejské Bibli často spojováno s Božím přímým příkazem (například Joz 6). Tyto příkazy byly interpretovány jako Boží vůle k vykonání spravedlnosti a očistění země od modloslužby.⁷² Okolnosti, které vedly k vyhlášení *heremu*, často zahrnovaly vojenské hrozby a potřebu zajištění bezpečnosti Izraele. V některých případech bylo vyhlášení *heremu* spojeno s předchozími neúspěchy nebo porušením Božích příkazů, což mělo za následek nutnost radikálního opatření (Joz 7,13–26). Příkaz k provedení *heremu* byl obvykle dán Bohem prostřednictvím Jozua nebo jiných vůdců Izraele. Jednali poté jako Boží zprostředkovatelé, kteří měli zajistit vykonání Božích příkazů. Podle biblického narativu byl *herem* prováděn skrze úplné zničení nepřátel a jejich majetku, což zahrnovalo zabíjení mužů, žen, dětí a likvidaci všeho majetku, aby nic nezůstalo a nemohlo být znovu použito nebo využito.⁷³ V některých případech byly při provádění *heremu* vykonávány specifické rituály a oběti, které měly náboženský význam a posilovaly symboliku tohoto aktu jako oběti Bohu. Takové rituály zahrnovaly například spálení kořisti nebo věnování určitého majetku Božímu chrámu.⁷⁴

⁷¹ Hoffman, *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, s. 205–206.

⁷² Tamtéž, s. 200.

⁷³ Tamtéž, s. 200-201.

⁷⁴ Niditch, *War in the Hebrew Bible*, s. 29–30.

2 *Herem* v kontextu válečné praxe starověkých blízkovýchodních kultur

K pochopení praxe *heremu*, je nutné ji zasadit do širšího kontextu starověkých blízkovýchodních válečných praktik a porovnat ji se zvyklostmi jiných kultur té doby, konkrétně Asyřanů, Babylóňanů a Moabitů.

Asyřané byli známi svou mimořádnou brutalitou a využíváním násilí jako nástroje politické a vojenské dominance.⁷⁵ Praktiky, které by dnes byly považovány za válečné zločiny, byly v asyrské kultuře běžné a často zaznamenávané na královských nápisech a reliéfech. Asyřané využívali veřejné popravy a stahování z kůže jako prostředky k zastrašení podrobených národů.⁷⁶ Asyrské záznamy obsahují četné příklady tohoto násilí, jako jsou popisy masakrů a deportací. Například král Aššurbanipal (7. století př. n. l.) je na reliéfech vyobrazen se svými činy zachycujícími scény poprav a mučení zajatců, včetně jejich napichování na kůly a stahování z kůže, což má demonstrovat svou moc a odstrašit případné rebely.⁷⁷ Aššurbanipal se také proslavil svou knihovnou v Ninive, ve které byly obsaženy mj. texty popisující jeho vojenské úspěchy a brutalitu.⁷⁸

Asyrské nápisy často obsahují podrobné popisy vojenských tažení, které zahrnovaly systematické ničení měst a deportace populací. Tyto nápisy nejen oslavují krutost a sílu králů, ale také slouží jako nástroje propagandy, které měly posílit autoritu a strach z Asyrské říše. Například na nápisech Tiglatpilešara III. se nachází popisy zničení měst a deportací obyvatelstva, které se většinou týkalo elit, protože odvedení předních občanů, významných úředníků a kvalifikovaných řemeslníků z dobytých území výrazně narušilo strukturu poražených států, oslabilo jejich obyvatelstvo a snížilo šance na budoucí povstání proti Asýrii. Tato taktika destabilizovala sociální a ekonomickou infrastrukturu, což umožnilo Asyřanům udržet pevnou kontrolu nad dobytými oblastmi.⁷⁹

Asyrská vojenská strategie zahrnovala brutální tresty jako například amputace rukou, cílené hlavně na nepřátelské velitele a někdy byla zahrnuta i na širší vrstvu armády, tresty ale většinou nebyly namířeny proti běžnému obyvatelstvu. Jejich morální zásady se odráží v selektivním použití násilí. Tyto praktiky měly za cíl zastrašit nepřítele a psychologicky ovlivnit nepřátelské síly, aby se předešlo válkám v impériu, ale vyhýbaly se bezúčelnému násilí.⁸⁰

⁷⁵ Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East*, s. 40–41.

⁷⁶ Tamtéž, s. 122.

⁷⁷ Tamtéž, s. 148

⁷⁸ Mark, *Library of Ashurbanipal*. World History Encyclopedia [cit.19.7.2024]. Dostupné z: https://www.worldhistory.org/Library_of_Ashurbanipal/

⁷⁹ Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East*, s. 39–44.

⁸⁰ Tamtéž, s. 40–41.

Asyrská brutalita byla tedy především pragmatická a politická, zatímco biblický narativ *heremu* byl hluboce zakořeněn v teologickém postoji. V Deuteronomiu 7,1–5 a 20,15–18 je *herem* prezentován jako Boží příkaz, který má zaručit čistotu izraelského národa tím, že eliminuje veškeré pohanské vlivy z Kanaánu. Tento koncept byl nábožensky motivován a měl za cíl zachovat svatost a identitu izraelského lidu. Zatímco Asyřané projevovali určité morální rozlišování při výběru svých drastických cílů, podle biblických textů měl být každý nepřítel, město nebo majetek zasvěcený Bohu zcela zničen. Biblický *herem* byl absolutní a nerozlišoval mezi různými členy nepřátelské populace.

Babylónská říše, zejména za vlády Nebukadnesara II., rovněž praktikovala rozsáhlé ničení měst a deportace obyvatel, s cílem upevnit svou moc nad dobytými územími. Zničení jeruzalémského Chrámu a deportace židovské elity (2Kr 24, 14–16) do Babylónu v roce 586 př. n. l. jsou příklady této politiky, která měla devastující dopad na národní identitu a náboženský život Izraelitů.⁸¹ Babylónští králové používali tyto taktiky k tomu, aby odstranili politické hrozby a zajistili si kontrolu nad podmaněnými národy. Deportace velké části populace a zničení měst měly také psychologický dopad a zstrašovaly ostatní národy, aby se nepokoušely o vzpouru. Deportace se týkaly zahrnovalo přesídlení velkého množství řemeslníků, odborníků a bojovníků, což vedlo k výrazným změnám v demografickém složení regionu a oslabení schopnosti místních obyvatel organizovat odpor. Nebukadnesar II. využíval zajaté lidi k posílení ekonomické a kulturní síly Babylónu, což bylo dalším důvodem jeho politiky deportací.

Podobné praktiky se shodují s Asyrskou říší, která také využívala přesídlování dobytých populací k upevnění své moci. Na rozdíl od *heremu*, který je popsán v Bibli jako kompletní vyhlazení nepřátel, babylónské vedení boje se zaměřovalo na strategické využití zajatců pro hospodářský a kulturní prospěch říše.

Moabské válečné praktiky jsou dobře dokumentovány na Měšově stéle z 9. století př. n. l.,⁸² je popsáno zasvěcení a zničení izraelského města Nebo božstvu Aštar-Kemošovu. Tento akt zahrnoval masakr 7000 obyvatel a zasvěcení města bohu, což je příkladem podobného druhu náboženské destrukce jako *herem*. Číslo 7000 obyvatel je nadsazené a má funkci zdůraznit moc a význam Měšova vítězství, což bylo běžnou praxí ve starověkých textech. Podobně nadsazená čísla se nacházejí i v hebrejské Bibli,⁸³ kde slouží k zvýraznění významu a posílení autority zaznamenaných událostí. Jedná se de facto o jediný mimobiblický důkaz *heremu* tohoto druhu. Měša uvádí, že při znovudobytí dlouho ztraceného území severně od Arnónu zmasakroval izraelské obyvatele některých měst. Zejména v Nebu je

⁸¹ Wright, *War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible*, s. 6.

⁸² Měšovou stélou se mj. zabýval český hebraista Stanislav Segert ve své studii *Die Sprache der moabitischen Königsinschrift*.

⁸³ Davis, *Biblical numerology*, s. 16.

„označil za klaté pro božstvo Aštar-Kemošovo“ a následně na jejich místo osídlil Moabity.⁸⁴

Na rozdíl od systematického a teologicky zakotveného *heremu* v rámci starověkého Izraele byly moabské praktiky méně institucionalizované a více kontextuálně specifické. Měšova stéla popisuje jednorázový akt zasvěcení, zatímco biblický *herem* byl součástí širšího právního a náboženského rámce, který byl podle hebrejské Bible opakovaně aplikován během různých vojenských tažení Izraelitů. Moabité také používali tento druh náboženské destrukce k posílení své identity a k uctění svých božstev, přičemž tyto praktiky byly často zaznamenávány na stélách a nápisech, které měly sloužit jako historické záznamy a varování pro budoucí generace.⁸⁵

Biblický narativ *heremu* sdílí s válečnými praktikami Asyřanů, Babylóňanů a Moabitů několik základních charakteristik, jako je použití extrémního násilí a destrukce. Tyto praktiky měly za cíl nejen fyzické odstranění nepřátel, ale také psychologické zastrašení a demonstrování moci dobyvatelů. Izraelský *herem* byl ovšem jedinečný svou hlubokou nábožensky motivovanou destrukcí a uzákoněním v právních textech hebrejské Bible. Izraelský *herem* byl v hebrejské Bibli prezentován jako Boží příkaz, který měl zajistit čistotu izraelského lidu a jeho oddanost Bohu. Toto náboženské zakotvení činí *herem* více než jen vojenskou strategií, byl to akt duchovní poslušnosti a oddanosti. Tato teologická dimenze odlišuje *herem* od čistě pragmatických a politicky motivovaných válečných praktik Asyřanů a Babylóňanů. Zatímco Asyřané a Babylóňané používali násilí jako prostředek k udržení kontroly nad rozsáhlými říšemi, *herem* sloužil k vytvoření a udržení národní a náboženské identity Izraelitů. Právě tato identitotvorná funkce *heremu* je klíčová pro pochopení jeho významu v kontextu izraelských dějin a teologie. Badatelé také dodávají, že *herem* nebyl jen vojenskou taktikou, ale měl hluboký dopad na kulturní a náboženský život Izraelitů, což jej odlišuje od ostatních forem starověké války.

⁸⁴ *Herem*, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, s. 12.

⁸⁵ Monroe, *Israelite, Moabite and Sabaean* s.324.

3 *Ĥerem* v pojetí hebrejské středověké exegeze

Středověké interpretace konceptu *Ĥerem* představují významný aspekt židovské exegeze a právní tradice. V této kapitole se zaměřím na to, jakým způsobem čtyři židovští učenci středověku, jmenovitě Raši, Maimonides, Nachmanides a Ibn Ezra, interpretovali biblické příkazy týkající se *Ĥeremu*. Jejich komentáře poskytují cenný pohled na to, jak byl tento koncept chápán a umožňují nám vhled do jejich myšlenkového světa.

Výběr středověkých učenců z 11. až 13. století byl zvolen na základě jejich velkého významu. Tito učenci byli osobnostmi, jejichž práce zásadně ovlivnila židovskou tradici a také poskytují myšlenkový vhled do sefardského prostředí, zatímco Raši přináší perspektivu aškenázského světa. Všichni vybraní učenci s výjimkou jednoho jsou exegeté, kteří nabízejí komentáře k biblickému textu. Ačkoli Maimonides není tradičním exegetou, ve svém nábožensko-právním díle *Mišne Tora* se na několika místech věnuje veršům vztahujících se ke konceptu *Ĥerem*.

Výše uvedení židovští učenci se ve svých komentářích k hebrejské Bibli a nábožensko-právních dílech zabývali příkazy a zákazy obsaženými v Deuteronomiu 7,1–5, kde se hovoří o vyhnání a vyhlazení pohanských národů, které by mohly ohrozit náboženskou čistotu Izraele.

Raši ve svém komentáři vysvětluje, že výraz *לא תחנם* (*neprojevíš jim milost*) znamená zákaz uzavírání smluv s pohanskými národy – *ולא תחנם* znamená: *Nesmíš jim přisuzovat milost* (תן): *je zakázáno, aby člověk říkal: „Jak krásný je tento pohan“*. Další vysvětlení: *Neudělíš jim חניה, tábor (osadu) v zemi*.⁸⁶ Zdůrazňuje, že Izraelité nesmějí prokazovat milost těmto sedmi národům, aby nedošlo k jejich zachování a následnému ovlivnění izraelské víry. Tento pohled odráží Rašiho důraz na ochranu náboženské čistoty a oddanosti Bohu. Následující komentář potvrzuje zájem o zachování náboženské identity a zároveň upřesňuje: *כי יסיר את בןך מאחרי – neboť odvrátí tvého syna od toho, aby Mě následoval – tj. syn pohana, který si vezme tvou dceru, odvrátí tvého syna (vnuka), kterého mu porodí tvá dcera, od toho, aby Mě následoval. To nás učí, že syn tvé dcery, který se narodí z pohana, je označován za tvého syna, ale syn tvého syna, který se narodí z pohanky, není označován za tvého syna, nýbrž za jejího syna [...]*.⁸⁷ Podobně hovoří Ibn Ezra: *Nedávej svou dceru jeho synovi nebo si neber zmíněnou dceru*.⁸⁸ Ibn Ezra pokračuje ve svém komentáři k Deuteronomiu 7,5: [...] *Ki im ko ta'asu la-hem* znamená: *takto*

⁸⁶ Raši, Komentář k Deuteronomiu 7,2. Dostupné z:

<https://www.sefaria.org/Deuteronomy.7.2?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> [cit. 21.7. 2024].

⁸⁷ Tamtéž, Komentář k Deuteronomiu 7,4

⁸⁸ Ibn Ezra, Komentář k Deuteronomiu 7,4. Dostupné z:

<https://www.sefaria.org/Deuteronomy.7.4?lang=en&with=Ibn%20Ezra&lang2=en> [cit. 23.7. 2024].

s nimi budete jednat, protože jste svatý lid (verš 6) a neměli byste se poskrňovat pohanskými obrazy nakreslenými na sloupech [...].⁸⁹ Zdůrazňuje tím důležitost zachování svatosti lidu Izraele a potřebu vyhnout se pohanským symbolům, které by mohly ohrozit jejich náboženskou čistotu.

Čtveřice exegetů rovněž interpretuje nařízení obsažená v Deuteronomiu 20,16–18, které prikazují Izraelitům zničit všechny obyvatele sedmi národů, aby se zabránilo šíření modloslužby a pohanských praktik.

Raši k verši Dt 20,18 uvádí, že pokud se pohané odvrátí od svých ohavností a projeví lítost, je možné je přijmout jako konvertity. [...] *Pokud tedy litují svých ohavností a chtějí se stát proselyty, smíte je jako takové přijmout.*⁹⁰ Tento komentář odhaluje důležitost lítosti a obrácení jako prostředku k zabránění úplnému zničení. Raši naznačuje, že existuje cesta, jak se vyhnout „vybití jako klaté“, pokud pohané změní své chování a přijmou židovskou víru.

Komentář ke stejnému verši poskytuje i Nachmanides, který se zaměřuje na náboženskou čistotu Izraele. Interpretuje nařízení jako Boží příkaz k očištění země od modloslužby. Tvrdí, že cílem je zabránit šíření modloslužby, je tedy důležité, aby Izraelité nevstupovali do kontaktu s praktikami, které by mohly ohrozit jejich věrnost Bohu. Uvádí: [...] *naučí vás uctívat Slavné jméno upalováním vašich synů a dcer a každou ohavností vůči Věčnému, kterou nenávidí [...], dále: což je napomenutí proti modloslužbě, neboť když s nimi a s jejich bohy uzavřeš smlouvu, budou bydlet ve tvé zemi a mnozí z nich tě budou svádět k uctívání modly. Narozdíl od Rašiho nezmiňuje možnost nápravy: neboť i jeden z nich, který mezi vámi zůstane, aby vám sloužil, vám připomene uctívání jejich bohů a možná se necháte přesvědčit, abyste tak učinili.*⁹¹

Maimonides zdůrazňuje nutnost zničení sedmi národů, pokud odmítnou mírové urovnání, nesmí z nich zůstat nikdo naživu. *Pokud však bud' sedm národů, nebo Amálek odmítnou přijmout mírové urovnání, nesmí z nich zůstat naživu ani jedna duše.*⁹² Maimonides tedy nepochybuje o doslovném provedení nařízení (pokud odmítnou přijmout mír) a ospravedlňuje ho pomocí knihy Jozue: *Jak víme, že se tyto příkazy týkají pouze těch, kteří nepřijali mírové řešení? Jozue 11,19–20 říká: Nebylo města, které by se smířilo s Izraelci, všechna získali v boji, kromě Hivejců, kteří žili v Gibeonu. To bylo inspirováno Bohem, který posílil jejich srdce, aby se pustili do boje proti Izraeli, aby byli zničeni. Z těchto výroků můžeme vyvodit, že jim bylo*

⁸⁹ Tamtéž, Komentář k Deuteronomiu 7,5

⁹⁰ Raši, Komentář k Deuteronomiu 20,18. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.20.18?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> [cit. 23.7. 2024].

⁹¹ Ramban, Komentář k Deuteronomiu 20,18. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.20.18?lang=bi&with=Ramban&lang2=en> [cit. 24.7.2024].

⁹² Maimonides, *Mišne Tora, Hilchot mlachim u-milchamot 6:4*. Dostupné z: https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.6.4?lang=en&with=all&lang2=en [cit. 26.7.2024].

*nabídnuto mírové řešení, ale oni ho nepřijali.*⁹³ Důraz na úplné vyhlazení těchto národů má zajistit, že jejich modloslužebné praktiky nebudou mít žádný vliv na izraelskou společnost, klade tak význam na ochranu morální a náboženské čistoty Izraele.

Podobně Ibn Ezra zdůrazňuje k Dt 20,16, že by Izraelité neměli prokazovat žádnou milost, aby nedošlo k jejich zachování a následnému ovlivnění izraelské víry. *Je zakázáno dávat jim jíst nebo pít. Obecně platí, že je měli zabít, pokud to bylo možné.*⁹⁴

Rambam dále zmiňuje, že úplné vyhlazení se vztahuje pouze na ně, u ostatních národů se jedná s ohledem na Dt 20,13–15 o částečné vybití u těch, kteří odmítnou přijmout mír a sedm micvot⁹⁵. Tvrdí, že všichni dospělí muži by měli být zabiti, zatímco ženy a děti by měly být vzaty jako zajatci. *Pokud nesouhlasí s mírovým urovnáním, nebo pokud souhlasí s mírovým urovnáním, ale odmítají přijmout sedm micvot, měla by se proti nim vést válka. Všichni plnoletí muži by měli být zabiti. Jejich peníze a děti by měly být vzaty jako kořist, ale ženy ani děti by neměly být zabíjeny. [...]*⁹⁶

Verše týkající se dobytí Jericha (Jozue 6,17–21) a zničení všeho, co se v něm nacházelo, s výjimkou Rachab a jejích blízkých, se netěšily značné pozornosti středověkých židovských učenců, o kterých se zmiňuje tato kapitola. Lze se domnívat, že tyto texty považovali za dostatečně přesné a jednoznačné, a nebylo je tedy dále třeba komentovat, nebo si pouze nekladli za cíl okomentovat všechny knihy hebrejské Bible mimo Tóru. Pouze Raši se okrajově věnuje tomuto nařízení, které mělo za cíl zasvětit město Hospodinu a vyhladit všechno „jako klaté“.

Raši ve svém komentáři k Jozue 6,17 vysvětluje, že město Jericho bude zasvěceno Hospodinu, protože toho dne byl sedmý den týdne, tedy šabat. Raši zdůrazňuje, že kořist ukořistěná v Jerichu měla být posvěcena právě díky posvátnosti tohoto dne. *Město bude zasvěceno. Bude posvěceno, neboť toho dne byl svatý šabat a bylo tedy vhodné, aby veškerá kořist, která byla ukořistěna, byla posvěcena.*⁹⁷

Jednotliví učenci se ve svých komentářích často nezaměřují na stejné aspekty daných pasáží Deuteronomia, jejich interpretace se však vzájemně doplňují a

⁹³ Tamtéž

⁹⁴ Ibn Ezra. *Komentář k Deuteronomiu 20:16*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.20.16?lang=bi&with=Ibn%20Ezra&lang2=bi> [cit. 24.7.2024].

⁹⁵ Synům Noemovým bylo přikázáno sedm micvot: Ustanovit si právní systém (*dinin*), vyvarovat se rouhání a znevažování Božího jména (*birkat ha-Šem*), zákaz modloslužebnictví (*avoda zara*), zákaz praktikování sexuální nemorálnosti (*giluj arajot*), krveprolití (*šfichut damim*), krádeže (*gazal*) a požívání masa z živých zvířat (*evar min ha-chaj*), viz: Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. Heslo noachidská přikázání, s. 164-165.

⁹⁶ Maimonides, *Mišne Tora, Hilchot mlachim u-milchamot 6:4*. Dostupné z: https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.6.4?lang=en&with=all&lang2=en [cit. 24.7.2024].

⁹⁷ Raši, *Komentář k Jozuovi 6:17*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Joshua.6.17?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> [cit. 25.7.2024].

vytvářejí komplexní obraz o konceptu *herem*. Spatřujeme jedinou výjimku u Rašiho, který v komentáři k Dt 20,18 zmiňuje možnost za jistých podmínek konvertovat, kdežto Ibn Ezra zastává radikálnější postoj, který nabádá k usmrcení obyvatelstva.⁹⁸ Učenci se ale shodují na tom, že *herem* sloužil k eliminaci hrozby modlářství a k ochraně duchovní integrity izraelského národa.

Zatímco v dnešní době jsou otázky týkající se vybití žen, dětí a nevinných lidí považovány za neospravedlnitelné, ve středověku se komentátoři nad těmito biblickými příkazy mnohdy vůbec nepozastavovali a často je přecházeli bez komentáře. Například Nachmanides neposkytl žádný komentář k Dt 7,1–5,⁹⁹ stejně tak Raši neuvedl nic k verši 20,16,¹⁰⁰ ve kterém je přímo Hospodinem přikázáno pobití všech ze sedmi národů.

Komentáře učenců se spíše zaměřovaly na Boží autoritu a nezbytnost těchto činů pro ochranu víry a prevenci před modloslužbou, zároveň někteří ospravedlňovali nařízení poukázáním na to, že například sedmi národům byl nejprve nabídnutý mír (Joz 11,19), který ale následně mimo jednoho odmítly. Na *herem* tedy bylo pohlíženo jako nezbytný, byť tvrdý prostředek k dosažení vyššího duchovního cíle.

⁹⁸ Ibn Ezra, *Komentář k Deuteronomiu 20:16*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.20.16?lang=bi&with=Ibn%20Ezra&lang2=bi> [cit. 30.7.2024].

⁹⁹ Ramban, *Komentář k Deuteronomiu*. Dostupné z: [Deuteronomy 7:5 with Ramban \(sefaria.org\)](https://www.sefaria.org/Deuteronomy.7.5%20with%20Ramban) [cit. 30.7.2024].

¹⁰⁰ Raši, *Komentář k Deuteronomiu*. Dostupné z: [Deuteronomy 20:16 with Rashi \(sefaria.org\)](https://www.sefaria.org/Deuteronomy.20.16%20with%20Rashi) [cit. 30.7.2024].

Závěr

Tato bakalářská práce se zabývá konceptem *herem* v hebrejské Bibli, který představuje příkaz k totální destrukci nepřátel a jejich majetku. Jak bylo zjištěno, jedná se pouze o jednu kategorii *heremu*, přičemž v hebrejské Bibli existuje mnoho jeho druhů s různými významy. Například v knize Levitikus *herem* označuje neodvolatelné zasvěcení lidí nebo věcí Hospodinu, zatímco v knize Ezdráš již nabývá podoby exkomunikace.

Tradiční pojetí *heremu* jako absolutního vyhlazení nepřátel, jak je popsáno na několika místech v hebrejské Bibli, nemá oporu v badatelských výzkumech. Zprávy o úplném zničení měst a vyhlazení jejich obyvatel, jak je uvedeno například v knize Jozue, nelze považovat za historicky přesné. Moderní archeologické studie většinou potvrzují, že mnoho z těchto popisů je spíše náboženskou nebo literární fikcí, která měla posílit teologické a morální poselství textů než přesně popisovat historické události.

Herem, jak je popsán v Deuteronomiu a v Jozue, byl přidán později deuteronomistickou redakcí, jak ukazují výzkumy. Redakce využila termínu *herem* k boji proti xenofobnímu chování, které naopak prosazoval Ezdráš. V době poexilní se *herem* stal nástrojem pro udržení náboženské a národní identity a čistoty společenství Izraele. To potvrzuje, že jeho použití v textech bylo spíše ideologickým a teologickým prostředkem než popisem historických skutečností.

Příběh o Jiftáchovi a jeho slibu obětovat svou dceru ilustruje důležitost osobního slibu a zasvěcení Bohu, což bylo vnímáno jako nejvyšší dar, zvláště před bitvou. Tento příběh ukazuje, že takové jednání nebylo cizí ani Izraelitům a bylo považováno za legitimní formu uctívání a zajištění Boží přízně. Jiftáchův příběh odkrývá praxi lidských obětí, která byla přítomna i v izraelské kultuře, a zdůrazňuje důležitost plnění slibů daných Bohu, často v kontextu války a konfliktů. Podobným způsobem byl užíván *herem*.

V blízkovýchodní kultuře starověkého Izraele, lze pozorovat jisté paralely s *heremem* jako „zasvěcení k zničení“ věcí a lidí božstvu, nejbližším takovým příkladem je doložen na Měšově stéle, kde je popisováno, jak král Měša uvalil *herem* na izraelské město, při němž bylo zabito údajně 7000 lidí a kultovní předměty byly odvezeny do královy svatyně.

Středověké komentáře významných židovských učenců jako Raši, Nachmanides, Ibn Ezra a Maimonides ukazují, že na příkazy o *heremu* pohlíželi jako na ochranu náboženství a varování před modlářstvím. Tito učenci interpretovali *herem* jako prostředek k udržení náboženské čistoty a posílení víry v jednoho Boha.

Herem v hebrejské Bibli představuje komplexní a mnohvrstevnatý koncept, který se vyvíjel v závislosti na politických a náboženských podmínkách. Jeho původní význam a použití byly výrazně ovlivněny pozdějšími redakčními úpravami. Tato práce přispívá k hlubšímu porozumění náboženským a historickým kontextům starověkého Izraele.

Použité informační zdroje

Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona*: ekumenický překlad. 8. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2009. 1340 s. ISBN 978-80-85810-89-5.

Crouch, Carly L. *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History*. Berlin: de Gruyter, 2009.

Čech, Pavel, and Pavel Sládek. „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení.“ *Listy Filologické / Folia Philologica* 132, no. 3/4 (2009): 305–339.

Grenke, Arthur. *God, Greed, and Genocide: The Holocaust Through the Centuries*. Washington, D.C.: New Academia Publishing, 2005.

Hoffman, Yair. *The Deuteronomistic Concept of the Herem*. V: *The Biblical Archaeologist Reader*. Sv. 9. 1999.

Holman Bible Editorial Staff. *Holman Concise Bible Dictionary*. Nashville: B&H Publishing Group, 2011.

Ibn Ezra, *Komentář k Deuteronomiu*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.7.4?lang=en&with=Ibn%20Ezra&lang2=en> [cit. 23.7. 2024].

Jüdisches Lexikon. Berlin: Jüdischer Verlag, 1927.

Klatzkin, Jakob, Elbogen Ismar, Goldmann Nahum, ed. *Encyclopaedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*. Sv. 5. Berlin: Eschkol-Verlag, 1930.

Logan, Alice. *Rehabilitating Jephthah*. *Journal of Biblical Literature*, 2009, roč. 128, č. 4, s. 665-685.

Lustick, Ian S. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations, 1988.

Maimonides, *Mišne Tora*. Dostupné z: https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Torah_Study.6.14 [cit. 19.7. 2024].

Mark, *Library of Ashurbanipal*. *World History Encyclopedia*. cit.19.7.2024]. Dostupné z: https://www.worldhistory.org/Library_of_Ashurbanipal/

Monroe, Lauren A. S. *Israelite, Moabite and Sabaean War-herem Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaean Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence*. *Vetus Testamentum*, 2007, sv. 57, č. 3, s. 318-341.

Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.

Rad, Gerhard. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1951.

Ramban, *Komentář k Deuteronomiu*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.20.18?lang=bi&with=Ramban&lang2=en> [cit. 24.7.2024].

Raši, *Komentář k Deuteronomiu*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy.7.2?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> [cit. 21.7. 2024].

Raši, *Komentář k Jozuovi*. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/Joshua.6.17?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> [cit. 25.7.2024].

Ratzabi, “*What Is Herem,*“ *My Jewish Learning*, dostupné z: <https://www.myjewishlearning.com/article/herem/>, [cit. 20. 7. 2024].

Rendtorff, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Přeložil Jiří Hoblík. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003.

Segert, Stanislav. *Die Sprache der moabitischen Königsinschrift*. Archiv Orientální, 1961, roč. 29, s. 197-267.

Skolnik, Fred a Michael Berenbaum. *Encyclopaedia Judaica*. 2. vyd. Sv. 9. Detroit: Keter Publishing House, Macmillan Reference USA, 2007.

Sládek Pavel. *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*. Praha: Libri, 2008

Wright, Jacob L. *War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.