

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Literární prostředky v židovsko-křesťanské polemice

Literary Devices in Jewish - Christian Polemics

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie/Judaistika

Doc. Jiří Beneš, ThD

Mgr. Markéta Kabůrková

Praha 2013

Poděkování

Děkuji doc. Bedřichu Noskovi a doc. Jiřímu Benešovi za vedení této práce. Děkuji také prof. Danielu J. Laskerovi z Negevské Ben-Gurionovy Univerzity v Beerševě za cenné rady. Jeho knihy mi byly vzorem ještě dříve, než jsem dostala příležitost seznámit se s ním osobně. Jsem zřejmě jediný český student, který si v rámci česko-izraelského výměnného programu zvolil namísto pobytu na Tel-Avivské či Hebrejské univerzitě deset měsíců v poušti, důvodem byl právě prof. Lasker. Možnost studovat hebrejskou polemickou literaturu pod jeho vedením považuji za výjimečné privilegium a velice si vážím toho, že náš akademický kontakt nebyl přerušen.

Rovněž bych chtěla poděkovat Dr. Lucii Mlynářčikové-Faltin, díky jejíž vstřícnosti mi byl umožněn studijní pobyt na Univerzitě v Cambridge (Centre for the Study of Jewish-Christian Relations), a Dr. Reuvenu Kiperwasserovi, který mi o pár let později během severských temných dnů ukázal, že je vcelku normální, když si intelektuál a svět navzájem ne vždy rozumí, navíc jsem se dozvěděla mnohé také o rabínské literatuře.

Jsem vděčna za existenci níže jmenovaných univerzitních a veřejných knihoven – bez těchto institucí by tato práce nevznikla: Národní knihovna České republiky, Knihovna Židovského muzea v Praze, British Library, University College London Library, University of Cambridge Library, Sifria Aranne Univerzitat Ben Gurion ba-Negev, Ha-Sifria ha-leumit, Kungliga biblioteket ve Stockholmu, Judiska biblioteket ve Stockholmu a Universitatbiblioteket v Uppsale.

Především však děkuji svojí mamince. Tato práce patří jí. Veškeré chyby jsou však moje.

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem Literární prostředky v židovsko-křesťanské polemice napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 31.května 2013

Markéta Kabůrková

Obsah

I.	Úvod – polemická literatura jako literární žánr.....	7
II.	Historiografie a metodologie.....	18
III.	Pramenné texty a jejich zpracování.....	28
IV.	Polemika jako literární druh, žánr či žánrová forma: klasifikace.....	54
V.	Defamace a démonizace v polemickém diskurzu.....	92
VI.	Vulgární a tělesná témata v polemickém diskurzu.....	109
VII.	Žert, satira, ironie a hlubší význam v Igeretu Profiata Durana.....	126
VIII.	Barokní parodie I: polemický pijut podle Jigdalu.....	149
IX.	Barokní parodie II: Pilpul al-zman zmanim zmanejhem.....	152
X.	Závěr.....	157
XI.	Jmenný rejstřík.....	160
XII.	Seznam pramenů a literatury.....	165
XIII.	Summary.....	185

Seznam zkratek

Zkratky biblických knih jsou podle ekumenického vydání České biblické společnosti.

Zkratky knih rabínské literatury sledují vzor podle Günter Stemberger, *Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury*, Praha 1999.

<i>AHR</i>	<i>American Historical Review</i>
<i>AJS Review</i>	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
<i>EJ</i>	<i>Encyclopaedia Judaica (1. vydání, Jerusalem 1972)</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSS</i>	<i>Jewish Social Studies</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
<i>PAAJR</i>	<i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>REJ</i>	<i>Révue des études juives</i>

Transkripce hebrejštiny

Pokud cituji hebrejský text, užívám transkripce podle tabulky níže.

א	podle samohláskového podkladu	ל	l
ב	b, v	מ	m
ג	g	נ	n
ד	d	ס	s
ה	h	פ	podle samohláskového podkladu
ו	v, u, o	צ	p, f
ז	z	ק	c
ח	ch	ר	k
ט	t	ש	r
י	j, i	ס	š, s
כ	k, ch	ת	t

Transkripce hebrejštiny je zjednodušena, aby co nejvíce odpovídala fonetickému znění. Hlásky nezdvoujují a rozlišení ražené a třené výslovnosti zachovávám u b/v, k/ch a p/f. Alef a ajin nevyznačuji apostrofem. Nerozlišuji krátké a dlouhé samohlásky, ševa mobile přepisují především v předložkách jako e. Předložky, určitý člen, spojku ve/u připojují k následujícímu slovu pomocí spojovníku. U biblických osobních jmen a toponym užívám – pokud to není na úkor exegetické souvislosti – variant podle Českého ekumenického překladu.

V rámci celého textu se mohou, zvláště v případě osobních jmen a některých titulů knih, vyskytovat dublety v závislosti na tom, zda cituji z hebrejsky psané práce či z textu pocházejícího z jiné, ve většině případů, anglofonní oblasti – v tom případě respektuji původní přepis. Je tedy možné, že se objeví varianta Šlomo, ale též Shelomo, Isaac i Jicchak, ale též Yitzhak, podle toho, jaký způsob transkripce volil originální zdroj.

Úvod – polemická literatura jako literární žánr

Náboženský postoj je ve své podstatě vždy fundamentální a polemika představuje základní prostředek pro jeho definici. Mnohé biblické pasáže dosvědčují, že také starověký Izrael formoval svou identitu skrze vymezování se vůči okolí. Jistě si však nelze představovat, že Hebrejci vedli s okolními národy učené diskuze o svém monoteistickém vyznání, přesto byl jejich vyhraněný náboženský postoj zřetelně patrný jak v rámci pohanského okolí, tak i jim samotným. Tento obraz se nám přinejmenším snaží prostředkovat intelektuální vrstvy formující myšlenkový proud, jenž se později prosadil jako normativní, rabínský judaismus. Midraš Berešit Raba může posloužit jako názorná ilustrace, Abraham je v něm zobrazen jako ničitel model svého otce, vysmívaje se jejich marnosti.

A zemřel Haran před svým otcem Terachem. Rabi Chija řekl: Terach býval výrobcem model. Jednou musel odejít a nechal Abrahama, aby je prodával místo něho. Přišel jakýsi muž a přál si nějakou koupit. „Kolik ti je let?“ zeptal se ho Abraham. „Padesát,“ odpověděl ten muž. „Běda takovému člověku!“, zvolal (Abraham), „ty jsi stár padesát let a chtěl bys uctívat věc včera vyrobenou!“ Vtom se ten muž zastyděl a odešel. Jindy zase přišla žena s plnou mísou mouky a žádala, „Vezmi a obětuj jim.“ (Abraham) vzal hůl, rozbil je a hůl pak vložil do rukou té největší (modly). Když se pak jeho otec vrátil, bědoval, „Cos jim to provedl?“ „Nemohu ti to zatajit,“ odvětil. „Přišla nějaká žena s mísou naplněnou vybranými pokrmy a žádala, abych jim obětoval. Jeden prohlásil, ‘Já chci jíst první, ‘ a také druhý prohlásil, ‘Já chci jíst první. ‘ Potom ten největší povstal, vzal hůl a rozbil je. ‘ ‘Proč mě tak balamutíš,‘ křičel, ‘cožpak oni mají nějaké poznání!’ ‘Cožpak tvé uši neslyší, co tvá ústa pronášejí,‘ odsekl. Na to ho popadl a dopravil k Nimrodovi. ‘Pojďme uctívat oheň! ‘ navrhl (Nimrod). ‘Pojďme raději uctívat vodu, která uhasí oheň, ‘ odpověděl. ‘Tak tedy uctívejme vodu!’ ‘Raději uctívejme mraky, které nesou vodu. ‘ ‘Tak tedy uctívejme mraky!’ ‘Raději uctívejme větry, které rozhánějí mraky. ‘ ‘Tak tedy uctívejme vítr!’ ‘Raději pojďme uctívat lidské bytosti, které odolávají větru. ‘ ‘Popouzíš mě jen svými slovy,‘ zvolal, ‘nebudeme uctívat než oheň.

Hleďme, hodím tě do něho a necháme tvého Boha, kterého tak uctíváš, aby přišel a zachránil tě.’ V té chvíli byl Haran nerozhodný. Jestliže Abram zvítězí, myslí si v duchu, řeknu, že jsem Abramovy víry, jestliže zvítězí Nimrod, řeknu, že jsem na Nimrodově straně. Když pak Abram sestoupil do ohnivě pece a byl zachráněn, zeptal se (Nimrod) ho, ‘Čí víry tedy jsi?’ ‘Abramovy,’ odpověděl. Nato ho uchopil a vhodil do ohně, jeho vnitřnosti byly vypáleny (inwards scorched) a on zemřel před svým otcem. Neboť je psáno, „A Haran zemřel před svým otcem Terachem“.¹

Tato homileticko-exegetická pasáž je plná verbální a situační ironie. Abrahamovo předstírání je ironické právě tím, že má být prohlédnuto, a to hned na dvou rovinách – jednak spoluaktéry děje (Terachem, starým modloslužebníkem či Nimrodem), ale i všemi dalšími recipienty literárního textu. Je to ironie diskurzivní, záměrem autora textu je jednoznačně konfrontace. Polemos znamená řecky boj (polémikos – válečný). Polemika je formou diskurzu, v němž hlavní intencí zúčastněných stran je prokázat a potvrdit superioritu jejich stanoviska. Společně s debatou představuje polemika jednu z nejběžnějších forem diskuze a stejně jako debata je svázána s určitým tvrzením, jež je zároveň předmětem kontroverze. Avšak narozdíl od debaty, která se může pokoušet o nalezení východiska přijatelného pro obě strany, záměrem polemiky je jednoznačně prosadit jediný možný pohled a vyvrátit všechny alternativy. Někdy je polemika chápána jako pouhá parazitní forma diskuze,² nicméně v otázce víry je to metoda hojně užívaná.³ Nakonec, ne zcela bez důvodu Jan Zlatoústý zdůrazňuje: „Cožpak si neuvědomuješ, že pokud jsou rituály Židů svaté a ctihodné, pak náš způsob života musí být falešný.“⁴ Buď anebo.

Tato studie se zabývá židovskou protikřesťanskou polemikou, jak se nám dochovala v písemných pramenech v časovém rozmezí odpovídajícímu „dlouhému středověku“⁵

¹ Ber Raba, paraša Noach 38, 13 (ad Gn 11, 28). Rabíni překládají al panaj jako kvůli, tj. kvůli tomu, že Terach vyráběl modly.

² Michel Foucault, *Myšlení vnějšku*, Praha 1996, str. 252–53.

³ Polemická teologie se zabývá vývojem a vedením náboženské kontroverze. Liší se od apologetiky, intelektuální obrany víry.

⁴ Jan Chrysostom, *Adversus* 1.6, citováno podle: Robert L. Wilken, *Jews and Christian Apologetics After Theodosius*, in: HTR 73, 1980, s. 470.

⁵ Viz Jacques Le Goff, Jean-Maurice Montrémy, *Un long Moyen Age*, in: *A la recherche du Moyen Age*, Paris 2003. V českém překladu *Hledání středověku*, Praha 2005.

či, řekněme, „židovskému středověku“, jež lze velmi snadno prodloužit až k počátkům haskaly ve druhé polovině 18. století. Vyjma několika příkladů „protopolemiky“ v rámci jiných žánrů je většina zde pojednávaných textů datována v rozmezí od dvanáctého do sedmnáctého století. Kolem roku 1170 vzniká několik polemických textů v oblasti severního Španělska a Provence a nový žánr se postupně šíří také do zemí Aškenaz (severní Francie a Německo, později i Čechy a Polsko-Litevský svaz) a Itálie.

Ačkoli se nemohu vyhnout obecnějšímu uvedení do dané tematiky, mým záměrem je především stylový a formální rozbor polemického žánru. Ústřední téma tedy představují literární prostředky v hebrejské protikřesťanské polemice a principy jejich volby ve vztahu ke kontextu autora. Lze identifikovat historické, sociální či personální podněty, v nichž by bylo možné spatřovat přímou souvislost s formální podobou polemického textu? A lze takové podněty generalizovat?

Významným centrem práce bude zhodnotit výskyt literárních prostředků typu satiry, ironie a parodie. Tato kategorie literárních figur totiž představuje silně polemicky vyhraněné prostředky, jež je možné hodnotit jako výjimečně agresivní, a motivy jejich volby mohou předznamenávat snadnou identifikaci s výše jmenovanými hledisky.

„Veškerý výsměch je zakázán vyjma výsměchu modloslužebnictví,“ tak stanovuje ústní zákon⁶ a doklady tohoto principu nalezneme i v samotné Bibli. V 1Kr 18,21 se pravý prorok Eliáš vysmívá baalovským prorokům: „...asi je na cestách anebo spí,“ říká prorok sarkasticky o cizím božstvu.

Satirická vyjádření jsou jinak velmi častá hlavně v profetických pasážích (Iz 44,9-20, Ez 29,31, Nah 2, Da 4, Iz 14) a celá kniha Jonáš je nezřídka chápána jako satira na prorockou postavu.⁷ Ataky na cizí božstva nalezneme v mnohých částech hebrejské Bible, stejně jako prvky parodie⁸, sarkasmu⁹ či množství příkladů ludus verborum.¹⁰ Ačkoli tedy můžeme potvrdit „existenci skutečného humoru v Bibli,“¹¹ o

⁶ bT Sanh 63b: *kol lejcanuta asira chuc me-lejcanuta de-avodat kochavim.*

⁷ E. A. Turner, *Irony as Ideology Critique in Deutero-Isaiah with Special Reference to the Parody of Idolatry*, Stellenbosch 1996, s. 11.

⁸ V knize Ester lze Ahašverošovy výnosy vnímat jako parodie perských protokolů.

⁹ Gn 37, 19, Am 4, 4-5, Job 12, 2 aj.

¹⁰ Refaim-Rofaim; Chamor jako osel i hromada v Sd 15, 16 a mnohé další.

¹¹ Joseph Chotzner, *Hebrew Humour and Other Essays*, London 1905, s. 9.

polemice jako samostatném žánru řeč být ještě nemůže.

V těchto raných dokladech totiž nelze nalézt žádný společný základ, na němž by diskuze mohla být založena. Pro pohany – Kenaance, Babylóňany, ale i Řeky a Římany – byl judaismus příliš zvláštní a argumentace na jeho podporu nepochopitelná, což lze dobře pozorovat u autorů jako byl Maneto, Apion, Hekateus z Abdery, Theofrastus či Horác. (Podobný charakter však mají například i Celsovy argumenty proti křesťanství, jak bude zmíněno dále v kapitole o postavě Ježíše.)

Bylo to teprve se vznikem křesťanství, kdy se polemický diskurz rozvinul v plné šíři. Křesťanství již od samého svého počátku pociťovalo nutnost vymezit se vůči starému dědictví, z něž vzešlo. Navíc zde existoval společný biblický základ, jemuž jak křesťanství, tak prosazující se rabínský judaismus přisuzovaly autoritativní postavení. Což však ani v nejmenším neznamena, že by tento „společný základ“ jakkoli napomohl nějakému konsensu. Povaha autoritativnosti připisovaná hebrejské Bibli byla u obou náboženství různá, metody interpretace diametrálně odlišné a vlastně i samotný text se lišil v jazyce i verzích čtení, nicméně to je především v povaze polemického diskurzu: jeho cílem je hledat rozpor a nikoli shodu.¹²

Iniciátoři

Ačkoli je jakýmsi všeobecným historiografickým trendem klást polemickou iniciativu jednoznačně na stranu křesťanů,¹³ můžeme v pramenech nalézt rovněž doklady polemických aktivit na straně Židů. Nakonec, jisté přirozené puzení ke konfrontaci v případě divergence je společné všem. Každodenní styky mezi oběma skupinami tomu rovněž přispívají.¹⁴

Za další, v době, z níž pocházejí první křesťanská antijudaika (Pavlovy listy),

¹² Viz Lasker, *Nacrut, filosofia ve-pulmos be-Provans ha-jehudit*, in: *Cion* 68, 2002, s. 313–34.

¹³ Daniel J. Lasker tuto otázku shrnuje ve svém článku *The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 6, 2011, přičemž „starý“ narativ je charakterizován právě oním předpokladem, že židovská kritika křesťanství je vždy sekundární reakcí na činy křesťanů (ohrožení, útlak, misie, nucené debaty či polemické spisy). Tak píše například David Berger: „Židé neměli žádnou vnitřní motivaci polemizovat proti křesťanství; v dobách a v místech, kde křesťané nepředstavovali hrozbu, nelze očekávat, že by se Židé zabývali vyvracením křesťanských nároků.“ *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia, 1979, s. 7.

¹⁴ Pozdně středověkou situaci dokumentuje Ram Ben-Shalom, *Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages*, in: *AJS Review* 27, 2003. Neoficiální debaty na religiozní témata však jistě probíhaly na různých úrovních po celou dobu židovsko-křesťanské koexistence.

žádné jasně definované skupiny „Židů“ a „křesťanů“ neexistují. Rabínský judaismus – hlavní protivník v pozdější kontroverzi – se teprve vyvíjí a krystalizuje mezi mnoha dalšími proudy náboženského smýšlení.¹⁵ Také křesťanství, rozuměj zde křesťanství ze Židů, bylo po dlouhou dobu chápáno jako další židovská sekta. K oddělení došlo teprve ve chvíli, kdy se křesťanství změnilo v křesťanství z pohanů. Důvody tedy byly zpočátku spíše politického a sociologicky-kulturního charakteru. Víra v Ježíše jako mesiáše by byla sice heterodoxní, ovšem v rámci tehdejšího rozvrstveného judaismu nebyla takováto heterodoxie nijak raritní, bez kristologie, která vlastně teologicky vznikala až mnohem později, byl Ježíš jen další z řady falešných mesiášů. Novější badatelé, zabývající se obdobím definitivního oddělování křesťanství a židovství, docházejí postupně k názoru, že právě socionáboženské kontinuum bylo skutečným motivem pro vznik apologií typu *Adversus Judaeos*, jaké psal Justin, Jan Zlatoústý či Cyril Alexandrijský. Opět se tedy jakoby potvrzuje již zmíněná hypotéza: potřeba polemizovat, definovat se a vydělit se vůči Jinému přichází ve chvíli, kdy se tento Jiný podobá a hrozí možnost záměny a infiltrace „nepravého“ do sféry ortodoxie.

Na základě této teze by bylo možné klasifikovat křesťanství jako bytostně polemické. Například Rosemary Radford Ruether, více než kterýkoli jiný nežidovský badatel před ní, argumentuje, že křesťanská teologie je ve své podstatě antijudaistická, že odmítnutí a degradace judaismu je samotným centrem zvěsti Pavlovy i samotných evangelistů.¹⁶ Toto stanovisko se může zdát extrémní, podporuje je však ohromný korpus dochovaných literárních pramenů. V rámci křesťanské teologie již od nejranějších dob vznikala početná antijudaistická literatura, takzvané *Adversus Judaeos* či *Contra Iudei*.¹⁷ Do tohoto žánru spadá množství textů psaných řecky, latinsky, syrsky a poté i v mnohých orientálních a evropských jazycích, pocházejících z období od rané patristiky, přes středověk až k reformaci. Ve své argumentaci jsou často repetitivní, založené téměř výhradně na biblické exegezi,

¹⁵ „...autorita rabínů se v oblastech Sýrie, Malé Asie, Egypta a severní Afriky, Řecka, Itálie či na střeozemních ostrovech prosadila teprve kolem 7. století. Nicméně právě tyto diasporní lokality mimo odpovídají centrum, z nichž se šířilo křesťanství. Klement, Justin, či Jan Chrysostom se zřejmě nikdy neseťkali s žádným rabínským Židem.” Jack Lightstone, *Christian Anti-Judaism in its Judaic Mirror: The Judaic context of Early Christianity Revisited*. In: (ed.) Wilson *Anti-Judaism in Early Christianity*, s. 110.

¹⁶ *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974.

¹⁷ Heinz Schreckenberg, *Adversus Judaeos Texte*, 3 Bd., Frankfurt am Main 1982–1997. Dříve též: Lukyn Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935. K textům z let 430–1096 viz: Bernard Blumenkranz, *Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age: sur les juifs et le judaïsme*, Paris 1963.

nicméně zvláště od 4. století vykazují tyto texty novou dynamiku, reflektující progresivní radikalizaci v přístupu k Židům.¹⁸ V naprosté většině případů však tyto „dialogy“ nejsou zápisy, ba ani jen odrazy reálných debat. Žánr *Adversus Juadaeos* funguje jako prostor k artikulaci interní křesťanské identity a teologie (potažmo ideologie) a židovský oponent tu představuje „slaměného panáka“¹⁹ či symbolickou figuru, hrající zásadní roli v komunikaci a rozvoji církevní koncepce Božích plánů pro vyvolený lid a ve formaci vlastní kulturní identity církve.²⁰ Na druhou stranu, Židé o konfrontaci v takovém rozsahu zájem neměli. Svou výlučnou identitu definovali již na pozadí starověkého pohanství a v náboženské třetí století kolem přelomu letopočtu jedna drobná sekta (Ježíšův okruh) navíc nehrála nijak významnou roli. Je obecně přijímáno, že „rabíni tanaitského období se křesťanstvím nezabývali a ve svých textech se nijak nevyjadřovali (možná záměrně) k Ježíšovým následovníkům.“²¹ Ačkoli již existuje mnoho prací, které tuto hypotézu vyvracejí, nutno říci, že minimálně kvantitativní srovnání dochovaných písemných pramenů ji potvrzuje. V celém ohromném korpusu rabínské literatury bychom marně hledali více než pár desítek fragmentů, jež by snad bylo možné vztahovat na osobu Ježíše, křesťanské učení či křesťany; nehledě na problematičnost datace a původnosti jednotlivých zmínek či lingvistické nejasnosti typu identifikace termínu „min“²². Nicméně lze předpokládat, že ke vzájemným konfrontacím na věroučná témata docházelo,²³ avšak dělo se tak pouze na poli sdíleného veřejného prostoru. V literatuře se nám dochovalo několik málo odrazů těchto orálních polemik. Krátce se jimi zabývám v kapitole o Ježíšovi v rabínských spisech.

Hebrejská polemika jako samostatný literární žánr se objevuje v židovském

¹⁸ Viz např. Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris 1964; či James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York 1969.

¹⁹ Termín George Foot Moorea, který přejímá Radford Ruther.

²⁰ Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of Scholarly Consensus*, Leiden 1994, s. 127: „Zatímco první přístup zohledňuje pouze na sociální kontext a opomíjí autonomní sílu teologického přesvědčení a jeho schopnosti formovat vnímání druhého, druhý 'vnitřní' přístup vnímá 'křesťanský diskurz' jako by to byla absolutně definovaná entita, neměnná v rámci historických okolností.“

²¹ Lightstone, *Christian Anti-Judaism in its Judaic Mirror*, s. 103.

²² Lawrence H. Schiffman, *At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, in: Cohen, *Essential Papers*, s. 431-57. M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, s. 138-142. Krauss/Horbury s. 7-9.

²³ Dialog s Tryfonem, ač literární fikcí manifestuje povědomí o stále probíhajících kontaktech mezi Židy a křesťany. Sám Tryfon byl autoritami své obce varován, aby se střežil vstupovat do diskuzí s křesťany (38. 1, 112. 4), což nám ovšem opět dokazuje, že k takovýmto setkáním docházelo.

prostředí jihozápadní Evropy (severní Španělsko a Provence soupeří o prvenství) teprve koncem dvanáctého století. Především tento soubor literárních polemik z období dvanáctého až sedmnáctého století je předmětem tohoto studia.

Nicméně první protikřesťanské polemiky vznikly již dříve na území ovládaném islámem a byly psány v judeo-arabštině. Autorsky identifikovatelný je spis Dvacet kapitol od prvního středověkého židovského filosofa Dauda al-Mukamac,²⁴ druhý raný text představuje anonymní Zápis o disputaci kněze.²⁵ Tomu se budu věnovat i v dalších kapitolách, neboť představuje jakýsi prvotní vzor pro židovské polemiky v Evropě. V desátém století se protikřesťanská argumentace vyskytuje v dílech mnohých filosofů, a to jak rabanitského směru (Saadja Gaon), tak u karaitů (Jaakov al-Kirkisani a Jefet ben Eli).²⁶ Ačkoli na území islámu existovala početná křesťanská komunita, o jakémkoli misijním tlaku, jež by mohla vyvíjet na Židy, nelze v žádném případě mluvit. Protikřesťanská polemika se zde objevuje ve zcela jiném kontextu. Arabské intelektuální prostředí té doby bylo prodchnuto filosofií a teologickými úvahami. Podobně také židovští filosofové diskutovali jednotu Boha a Jeho atributy. Je tedy docela přirozené, že ve svých úvahách rovněž docházeli ke kritickému srovnávání, ať již se jednalo o křesťanskou trojici či duální systém gnostiků, a, žijíce mezi příslušníky náboženství, které popíralo věčnou platnost Mojžíšova Zákona, bylo pro tyto myslitele přirozené polemizovat s křesťanskou teorií abrogace či spásy skrze Ježíše Krista jakožto mesiáše.

Tak se tedy polemika proti křesťanství stala nedílnou součástí židovské filosofie²⁷ a, podobně jako křesťané pociťovali interní potřebu reagovat na judaismus v žánru *Adversus Judaeos*, středověcí židovští filosofové, v muslimských i křesťanských zemích, užívali své protikřesťanské argumentace jako způsob formování a vymezení židovského teologického myšlení. Přesto však nalézt společné důvody a příčinu sine quo pro veškeré hebrejsky psané protikřesťanské polemiky nelze. Jak píše Daniel Lasker:

²⁴ Sarah Stroumsa, *Dawud ibn Marwan al-Muqammis's Twenty Chapters*, Leiden 1989.

²⁵ Daniel J. Lasker / Sarah Stroumsa, *The polemic of Nestor the Priest: Qiššat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor ha-komer*, Jerusalem 1996.

²⁶ Pro přehled židovské kritiky křesťanství sepsané v muslimských zemích viz: Lasker, *Jewish Critique of Christianity under Islam*, in: PAAJR 57, 1990–91, s. 121–53.

²⁷ Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Oxford/Portland 2007.

(...) bylo by hezké nalézt nějaký druh jednotné oborové teorie, jež by zahrnula veškerou židovskou argumentaci proti křesťanství, jakési jediné přesahující vysvětlení, proč se Židé polemikou zabývali a komponovali pojednání věnovaná výhradně obraně judaismu a kritice křesťanství. V současné době však takové sjednocující vysvětlení k dispozici nemáme. Bližší pohled na židovskou kritiku křesťanství totiž ukazuje, že někteří autoři reagovali přímo na křesťanské misijní výzvy s nadějí, že jejich argumenty mohou přesvědčit židovské spoluvěřící, aby se nezřekli náboženství svých otců. Jiní chápali kritiku křesťanství jako součást svého racionálního konceptu judaismu. A jiní opět mohli polemiku vnímat jako součást židovské sebedefinice a vytyčování hranic.²⁸

Jak jsem již zmínila výše, mimo tři více či méně stručné exkurzy pojednávající posledně jmenované arabsky psané polemiky, fragmenty talmudické literatury, které se snad vztahovaly ke křesťanství či osobě jeho zakladatele, a nakonec literaturu typu Toldot Ješu, bude hlavním tělem této práce rozbor polemického žánru, jak se uplatnil v evropském prostředí v období od konce dvanáctého do počátku osmnáctého století. Přičemž první datum, přesněji rok 1170 či doba těsně před ním, udává dobu vzniku hebrejské polemiky jako samostatného a svébytného žánru.

V roce 1170 byla sepsána Milchemet ha-Šem, datována samotným autorem v předmluvě, ve stejné době vznikla i Sefer ha-brit. A k době těsně předtím odkazují doslovné citace z původně arabské polemické Zprávy o disputaci kněze – nedlouho před rokem 1170 se tedy tento spis musel dostat do Evropy, kde byl přeložen do hebrejštiny (snad samotným Jakobem ben Reubenem, jak teoretizuje Juda Rosenthal) a kde z něj čerpá Jakob ben Reuben ve své Boží válce.²⁹

Kolem roku 1700 pak byli činní poslední židovští polemikové, jejichž literárním odkazem se míním zabývat: Jona Rapa, Juda Briel a Jošua Segre.

Náboženská polemika představuje literární žánr, který je dosti statický. Přes rozmanitost svých projevů či stylových zabarvení bývá obsah argumentace z velké části repetitivní. Na mnohých exemplářích je na první pohled těžko patrný jakýkoli

²⁸ *The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 6, 2011, s. 9.

²⁹ Spis *Kitab al-usquf*, v hebrejštině známý pod názvem *Sefer Nestor ha-komer* ovlivnil i další středověké polemické spisy. K tomuto viz Joel E. Rembaum, *The Influence of "Sefer Nestor Hakomer" on Medieval Jewish Polemics*, in: *PAAJR*, 45, 1978, s. 155–185.

vývoj od doby vrcholného středověku do doby baroka.

Například Chizuk emuna karaity Jicchaka Trokiho ze šestnáctého století suše kopíruje formu exegetického kompendia, tedy typ polemického textu, v němž autor verš po verši kriticky rozebírá protivníkovu interpretaci Bible, což byl postup obvyklý v raných dobách židovské protikřesťanské polemiky.³⁰ Přesto lze sledovat posuny důrazu či nová polemická témata zařazovaná v souvislosti s konkrétním dějinným kontextem. V uvedeném případě Jicchaka z Troki lze hledat souvislost onoho „anachronického“ biblicismu v jeho karaitském zázemí, zároveň je však třeba brát v potaz kontext a intenci daného textu – ten totiž vznikl v prostředí před-protireformačního Polsko-litevského svazu, kde, narozdíl od pozdější katolické bigotnosti, ze strany státu platilo: „Věř si třeba v kozla, jen když budeš platit desátky.“³¹ Reformované církve se horlivě věnovaly biblickým studiím a rozmanité křesťanské sekty ve svých výkladech často sledovaly judaizující tendence.³² A již jsem zmínila, že nic nepodněcuje k polemice, tj. sebedefinici a sebestvrzení, více než znepokojující existence „podobného“.

Obdobně také Jošua Segre v Itálii na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století využívá ve svých několika polemických pojednáních biblické exegetické metody a jeho Ašem taluj se formou podobá klasické polemice typu *nicachon*.³³ Ono rozpětí od dvanáctého století do doby téměř moderní lze tedy obhájit. Jednak díky konformitě žánru, a rovněž z toho důvodu, že židovské postoje a kulturně-intelektuální milieu se zásadněji mění až s příchodem haskaly. Přinejmenším v oblasti vztahu ke křesťanství – ačkoli post-renesanční autoři jako byl Juda Arje Modena, Simone Luzzato či Menaše ben Jisrael ve svých nehebrejsky psaných apologiích vykazují výraznou změnu. Jejich spisy však byly pevně svázány s konkrétní situací a cílem, jehož chtěli dosáhnout. Modena například píše latinsky *Historia de' riti*

³⁰ Arthur Lukyn Williams v této staromilské výměně exegetických argumentů pokračuje ještě na počátku 20. století, kdy reaguje na anglický překlad Chizuk emuna Mosese Mocatty. Dostupné online: <http://juchre.org/emunah/aw.htm> (ze dne 26. září 2011).

³¹ „Wierz sobie chóczy w kozla, bylebys mi placil dziesiecine.”

³² Troki byl prokazatelně ve styku s ariány, unitariány a dalšími křesťanskými radikály. V Chizuk emuna uvádí jmenovitě Marcina z Czechowic a Simona Budnyho. K tomuto viz Judah M. Rosenthal, *Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16th Century Poland*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 34, 1966, s. 77–97.

³³ David Malkiel, *Ha-pulmos ha-jehudi-nocri be-erev ha-et ha-chadaša. Jehošua Segre mi-Scandiano ve-chiburo Ašem talui*, Jerušalajim 2004, s. 62–63.

hebraici,³⁴ spis určený nežidovskému publiku za účelem zpopularizování judaismu, ale zároveň je autorem polemiky Magen ve-cherev, jež ve svém eklektickém přístupu hojně čerpá z tradičních polemik, a to jak v argumentaci, tak formální skladbou.

Vývoj polemického žánru tedy neprobíhá v žádném případě lineárně a jen velmi těžko bychom hledali nějakou jednotící tendenci, jež by měla trvalou a bezvýhradnou platnost. Přesto však je možné docházet k jistým shrnutím: například že filosofická polemika, zvláště umírněně averroistického směru, kvetla téměř výhradně na území Iberského poloostrova v posledním století před vyhnáním Židů. Působila zde totiž dlouhá tradice racionalismu a dědictví arabské intelektuální kultury bylo stále živé.³⁵ Ani v tomto případě však není možné generalizovat. Ačkoli je totiž aškenázská oblast obecně považována za téměř nedotčenou filosofickou tradicí, i zde nalezneme díla, v nichž lze trend racionalisticky a filosoficky orientovaného uvažování bezpečně rozeznat. Je to jednak v díle Jom Tov Lipman Mülhausena, jehož *Sefer nicachon* sice názvem, exegetickou metodou a do velké míry i tónem řeči navazuje na *Sefer nicachon jašan*, zároveň však v některých pasážích prozrazuje obeznámenost s filosofickými principy a sefardskou filosofickou školou, především s Maimonidem. Podobné akcenty nalezneme i v díle Menachema Šalema a, pokud budeme dále rozkrývat originální prameny, možná i v mnohých dalších textech pocházejících z aškenázského prostředí.

Východiskem pro posuzování a klasifikování polemické literatury necht' je kontext autora, to znamená nejen konkrétní dějinná situace v době života autora a vzniku polemického textu, ale rovněž předchozí polemická tradice autorovi dostupná (tj. jaké polemické spisy autor znal, jací polemikové byli jeho učitelé atp.) a rovněž vymezení motivace díla a cílů, jichž chtěl autor dosáhnout. Na formu i obsah polemického díla působily tyto faktory buď v součinnosti, či s jednotlivými důrazy a

³⁴ Poprvé vyšlo v Paříži v roce 1637 italsky. V roce 1650 anglicky pod názvem *The History of the Rites, Customs, and Manner of Life, of the Present Jews, throughout the World*. Ve francouzském překladu *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmy les Juifs* (1681). V 17. století vyšlo ještě dánsky *Kerk-zeeden en de gewoonten, die huden in gebruik zyn onder de Jooden* (1693). Později přeloženo i do hebrejštiny pod názvem *Šulchan aruch* (1867). Existuje též moderní překlad do němčiny z roku 2007.

³⁵ K tomuto podrobněji Daniel J. Lasker, *Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages*, in: *Speculum* 55, 1980, s. 294–304.

právě této problematice se bude – na příkladech vybraných textů – věnovat tato práce.

Historiografie a metodologie

Počátky vědeckého zájmu o židovskou protikřesťanskou literaturu můžeme datovat do období *Wissenschaft des Judentums*, hnutí, které vzniklo na území německy mluvících zemí v první polovině devatenáctého století. Jeho cílem bylo zařadit židovskou kulturu a její studium do univerzitního curricula jako respektovanou a rovnoprávnou oblast bádání. Ona *věda o judaismu* zahrnovala celou škálu předmětů: biblistiku, kritické zkoumání Talmudu a rabínských spisů, hebrejskou a židovskou literaturu všech žánrů a období, dějiny a archeologii, židovskou náboženskou filosofii aj. Termíny *věda o judaismu / judaistika / Judaica / židovská studia* mají své kořeny právě v tomto hnutí a zastřešují všechny oblasti bádání dotýkající se judaismu, Židů, jejich dějin, tradic a kultury.

Ačkoli hnutí *Wissenschaft* bylo definováno aplikací moderních metod bádání a syntetizujícím pohledem na judaismus, jistým nedostatkem a velkým paradoxem bylo, že jeho představitelé užívali ve vztahu k historii Židů kategorií německého romantismu, aniž by brali v úvahu, že jeho tvůrci – Herder, Humboldt, Savigni a další – položili základy německého nacionalismu, zcela neslučitelného s jakýmkoli projevem židovské autonomie uvnitř křesťanské majority.

Druhým, neméně zásadním nedostatkem historiografie *Wissenschaft* byla její bytostná apologičnost, snaha prezentovat pouze ony aspekty židovství, o nichž se bylo možné domnívat, že budou majoritou přijímány pozitivně, a vyhýbání se fenoménům, jako byl například chasidismus a kabala. To se ve velké míře týkalo i veškeré protikřesťanské literatury. Abraham Geiger sice ve svém spise z roku 1871, nazvaném *Die Stellung des Judenthums zum Christenthums im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert* (Breslau) a zabývajícím se židovsko-křesťanskými vztahy v době vrcholného středověku, dlouze cituje z polemického dopisu Profiata Durana *Al tehi ka-avotejcha*, nicméně účelem celého tohoto textu není podat historický přehled, ale z pozic reformního judaismu vyvrátit odsouzení židovského náboženství, které vydala vrchní církevní rada Evangelické církve (Evangelischer Oberkirchenrath) v Berlíně.

Časopisy jako *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* a další otiskly množství studií a prvních edicí primárních textů, včetně polemické literatury, které jsou současnými badateli zhusta citovány a představují legitimní bázi pro další studium. Ukázkovým příkladem může být rozsáhlá práce Heinricha Graetze: jedenáct dílů jeho *Geschichte*, na 150 článků publikovaných především v *Monatsschrift* a k tématu polemiky především relevantní vydání *Kovec vikuchim* z roku 1844 (Breslau).

Moritz Steinschneider, rodák z Prostějova, byl zase vynikající filolog a bibliograf. V letech 1858 až 1882 vydával *Zeitschrift für Hebraeische Bibliographie* a je autorem monumentální *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig, 1877).

Rovněž ve Francii dochází k emancipaci židovských studií, v roce 1880 je v Paříži založena Societé des études juives a její časopis *Revue des études juives*, který vychází dodnes. Zpočátku vedl redakci Isidore Loeb, mimo jiné autor několika článků vztahujících se k polemice.³⁶ Po jeho smrti v roce 1882 jej na pozici editora vystřídal Zadoc Kahn.³⁷ Kahn je věrný pozitivistickému přístupu, jeho článek o Sefer Josef ha-Mekane je založen na zevrubném studiu rukopisných materiálů a jejich popisu, bez výrazných komentářů či závěrů. Nicméně, na rozdíl od mnoha svých současníků, neupírá hebrejské polemické literatuře hodnotu pramenného zdroje pro studium židovské historie.

V Londýně byl koncem devadesátých let založen významný judaistický časopis *Jewish Quarterly Review*, který vychází od roku 1889 až dodnes. Množství časopisů vycházelo rovněž v hebrejštině: *Kerem chemed*, *He-chaluc*, *Ocar nechmad* či *Ješurun*. Zvláště v posledním periodiku, vydávaném Josefem Jicchakem Kobakem, byly publikovány mnohé studie věnované polemické literatuře.

V rámci editorských počinů nelze opomenout vyčerpávající exegetické kompendium k padesáté třetí kapitole Izajáše, biblickému textu, který je jedním z nejvděčnějších témat židovsko-křesťanské polemiky: (Eds.) Adolf Neubauer / R. S. Driver, *Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters* (Oxford 1876).

³⁶ *La controverse de 1240 sur le Talmud*, in: REJ 2–3, 1881. *Polemistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, in: REJ 18, 1889, s. 219–242.

³⁷ *Le livre de Joseph le Zélateur*, in: REJ 1, 1880 s. 222–246, pokračuje REJ 3, 1881, s. 1–38.

Rozloženo do dvou objemných dílů, obsahuje jak edice originálních textů, tak anglické překlady s poznámkami.

Připomenutí si zaslouží rovněž práce Adolfa Zeev Posnanskiho, plzeňského rabína, jehož badatelský zájem se soustředil na hebrejskou protikřesťanskou literaturu. Publikována byla kolekce polemických exegezí k verši Gn 49, 10³⁸ a rozsáhlá studie o disputaci v Tortose a San Mateu.³⁹ Posnanskiho pozůstalost uložená v Národní knihovně v Jeruzalémě obsahuje množství originálních rukopisných pramenů a jeho vlastních poznámek: Posnanski například připravil první edici polemických spisů Profiata Durana, jehož rukopis byl vydán tiskem v reprintu.

V Americe Isaac Husik editoval a do angličtiny přeložil *Sefer ha-ikarim* od Josefa Alba (Philadelphia 1929) a ve stejném roce Alexander Marx uveřejnil soupis *The polemical manuscripts in the library of the Jewish Theological Seminary of America*.

Samuel Krauss, průkopník talmudické archeologie, sepsal rovněž několik textů věnujících se polemické literatuře. Připravil dodnes jediný systematizující přehled o dějinách židovsko-křesťanské kontroverze, včetně soupisu a bibliografických údajů jednotlivých polemických textů. Kniha *The Jewish-Christian Controversy. From the Earliest Times to 1789*, editovaná a revidovaná na základě Kraussova rukopisu Williamem Horburym,⁴⁰ vyšla 1996 v Tübingen a představuje dodnes jeden z nejucelenějších přehledů židovské protikřesťanské produkce. Krauss je rovněž autorem sbírky *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (1902), obsahující několik rukopisných variant *Toldot Ješu* v kritické edici spolu s bohatým poznámkovým aparátem, překlady do němčiny a doprovodnými texty. Kniha vyšla v reprintu 1994.

Méně fundovaný přístup k tématu představují práce Ignaze Zieglera⁴¹ či textové edice George Belasca.⁴² V prvním případě se jedná o práci povrchní a příliš ideologicky zabarvenou reformním postojem autora, texty Belascovy zase nelze chápat jako zpracované v souladu s kritickou metodou. V New Yorku Jehuda David Eisenstein

³⁸ *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig 1904.

³⁹ *Disputation a Tortosa et San Mateo* 1413–14, in: REJ 74,1922, s.17–39, 160–68 a REJ 75,1923, s.74–88, 187–204 a REJ 76, 1923, s.37–46. *La controverse de 1263 a Barcelone*, in: REJ 15, 1887.

⁴⁰ William Horbury vydal také: *Jews and Christians in contact and controversy*, Edinburgh 1998 (2. vydání London 2006) obsahující několik jeho dřívějších studií polemické literatury: Basilejské nicachon, Even bochan a spisy Judy Briela.

⁴¹ *Religioese Disputationem im Mittelalter*, Karlsbad 1894.

⁴² *Ezer ha-dat*, London 1906 a *Pilpul zmanim zmanejhem*, London 1907.

vydává v roce 1928 sbírku *Ocar vikuchim*, sestávající se z téměř všech nejdůležitějších polemik od *Contra Apionem*, přes středověké polemické texty a veřejné disputace až k Mendelssohnovi. Bohužel opět je třeba zdůraznit, že Eisensteinova edice, přestože bývá dosud reprintována zvláště ortodoxními vydavatelstvími, nesplňuje ani ty nejzákladnější nároky kladené na badatelsky použitelné zdroje. Jednotlivým textům předchází pouze zkratkovité a fakticky zcela nespolehlivé úvody bez jakéhokoli pokusu o analýzu. Mnohem závažnější však je, že Eisenstein nejenže neuvádí rukopisné prameny, z nichž vychází, a se samotným textem pracuje velmi volně – nesrovnává různověstí a vůbec je filologicky neuspokojivý – navíc si zcela domýšlí úvody a vsuvky do samotného těla textu. V podstatě podává jakési vlastní parafráze polemických textů, jež jsou jen volně navázány na reálně doložitelné primární prameny.

Naopak článek vynikajícího znalce rabínské literatury Efraima Urbacha z roku 1935 se zabývá zajímavým rukopisným fragmentem.⁴³ Urbach jako jeden z prvních uznal důležitost polemických textů jako pramenných zdrojů pro historii Židů a ukazuje, jak s těmito prameny pracovat kritickým, a přesto tvůrčím způsobem. Po druhé světové válce se židovská historiografie na jedné straně definitivně zbavuje apologetického zabarvení, které bylo tak vlastní mnoha zástupcům a pokračovatelům *Wissenschaft*. Na straně druhé se objevují první odvážlivci, kteří neváhají jít proti zažitému konceptu židovských dějin jako „slzavého údolí“.

Francouzsky píšící Bernard Blumenkranz byl specialistou na latinské autory a jeho práce se týkají především období do roku 1200. Metodologicky jsou však více než uspokojivé a poskytují rovněž sice okrajový, avšak čerstvý pohled na židovsko-křesťanskou kontroverzi a vztahy vůbec.

V roce 1959 vycházejí *Toledot Jicchaka Baera* a v letech 1952-67 Salo W. Baron publikuje monumentální *Social and Religious History of the Jews*. Cecil Roth píše roku 1950 o barcelonské disputaci a Juda Rosenthal o šest let později o pařížské.

Skutečný průlom však představuje bibliografický soupis židovských protikřesťanských polemických textů publikovaný týměž autorem v letech 1959 až 1960 v izraelském časopisu *Arešet*. Rosenthal byl první, kdo se cíleně soustředil na studium daného

⁴³ *Étude sur la littérature polémique au moyen-âge*, in: REJ 99, 1935.

žánru a zároveň disponoval schopnostmi a znalostmi umožňujícími činit tak na odpovídající akademické úrovni. Vedle výše zmíněné *Bibliografie* vydal mnohé další články (sebrány v *Mechkarim u-mekorot*⁴⁴) a je rovněž autorem několika samostatných edic původních polemických textů: *Sefer cherev pifiot* (1958), *Milchamot ha-Šem* (1963) a *Sefer Josef ha-Mekane* (1970).

Od šedesátých let 20. století tedy můžeme považovat studium židovské protikřesťanské polemiky za samostatné odvětví v rámci židovské historie a literatury. Počínaje touto generací mnozí badatelé chápou text v rámci jeho historického zasazení a intence vzniku, překonávající prostý apologetický smysl polemiky jako čistě vnější reakce na křesťanský útok, a uvědomují si i vnitřní funkci polemického textu, jímž je upevňování víry v judaismus v rámci samotné komunity.

Zároveň se začínají objevovat samostatné knižní edice jednotlivých polemických textů. Frank Efraim Talmage editoval – hebrejsky i v anglickém překladu – *Sefer ha-brit* Josefa Kimchiho a byl rovněž autorem studie pojednávající o kimchiovské exegetické metodě, jež dosáhla vrcholu především v dílech Josefova syna Davida Kimchiho.⁴⁵ Dále připravil k vydání také polemické texty Profiata Durana a napsal cennou předmluvu k reprintu *Sefer nicachon Jom Tov Lipman Mulhausena*. Ačkoli badatelská dráha F. E. Talmage byla politováníhodně krátká, jeho přínos je nezanedbatelný, o čemž svědčí i soubor studií vydaný na jeho počest.⁴⁶

Amos Funkelstein vypracoval vývojovou klasifikaci polemické literatury.⁴⁷ Na jeho snahu o kategorizaci polemického žánru později navazuje Jeremy Cohen (viz dále) a v poněkud odlišném smyslu též Hanne Trautner-Kromann.⁴⁸

V roce 1978 vydal David Berger *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, kritickou edici *Sefer Nicachon jašan* a její anglický překlad, včetně obsáhlého historicko-literárního úvodu a bohatého poznámkového aparátu. (Téhož

⁴⁴ I. a II. díl, Jerusalem 1966, 1967.

⁴⁵ *David Kimhi: The Man and the Commentaries*, Cambridge (Mass.) 1975.

⁴⁶ Barry Dov Walfish (ed.), *Apples of Gold in Settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, Toronto 1999.

⁴⁷ *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle-Ages*, in: *Viator* 2, 1971. Také *Hatmurot ba-vikuach še-bejn jehudim le-nocrim be-mea ha-12*, in: *Tarbiz* 33, 1968.

⁴⁸ *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and Christians in France and Spain from 1100–1500*, Tübingen 1993. Autorka se snaží o vytvoření klasifikační stupnice na základě míry agresivity vůči křesťanství.

roku vydal také Mordechaj Breuer svoji verzi *Nicachon jašan*, stejně kvalitní, nikoli však tak obsáhlou, a tím pádem méně citovanou.) V následujících letech byl Berger autorem mnohých dalších článků z oblasti polemické literatury, zabýval se rovněž transferem idejí a motivů v rámci hebrejské a latinské polemické produkce.⁴⁹ V poslední době se věnuje také interní židovské kontroverzi, jejíž příčinou je lubavičské schizma.⁵⁰ Příznivce kultu rabiho Schneersohna a jejich mesiánské učení totiž Berger vnímá jako obdobu křesťanských doktrín, vůči nimž byla zaměřena polemická aktivita Židů v minulosti.

Autorem jiné kvalitní textové studie je William Herskowitz, jeho dizertace *Judaeo-Christian Dialogue in Provence as Reflected in Milhemet Mizva of R. Meir ha-Meili* (1974, hebrejsky) bohužel publikována nebyla, nicméně ji jako pramen aktivně využívají další badatelé zabývající se situací v Narbonne a polemickým kompendiem Meira ben Šimeona (například Robert Chazan, jak bude zmíněno dále).

Daniel J. Lasker se rozhodl systematicky studovat jeden aspekt v rámci židovsko-křesťanské debaty, jmenovitě roli filosofie. Ve své dizertaci o židovské filosofické polemice proti křesťanství⁵¹ mapuje filosofickou argumentaci, jak ji židovští polemikové využívali v intelektuálním boji proti křesťanskému učení od Saadji Gaona po Modenu či Jehudu Briela v 17. století. Lasker svou knihu rozčlenil do několika tématických kapitol, shromažďujících filosoficky laděnou argumentaci proti trojičnímu učení, inkarnaci, transsubstanciaci či panenskému zrození. Úryvky jsou citovány jak v hebrejském originálu, tak s náležitým anglickým překladem (většinou autorským) a tvoří tak pramennou kostru těmto systematicky pojatým dějinám jednoho polemického žánru.

Filosoficky orientovaná polemická metoda Laskera zajímala i v dalších letech a je autorem mnoha článků s touto tematikou. Rovněž je autorem kritické edice *Bitul ikarej ha-nocrim Chasdaje Kreskase*,⁵² tedy hebrejského vydání i anglického překladu (později přeloženo i do španělštiny) striktně filosoficky konstruovaného polemického

⁴⁹ Gilbert Crispin, *Alan of Lille, and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic*, in: *Speculum* 49, 1974.

⁵⁰ *The Rebbe the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*, London 2001, druhé vydání 2008.

⁵¹ *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, NY 1977, druhé vydání Cambridge 2007.

⁵² *The Refutation of the Christian Principles of Hasdai Crescas*, NY 1992. Hebrejsky: Ramat Gan 1990, druhé vydání 2001.

textu španělské provenience. Společně s Orou Limor pak připravili kritickou edici (arabsko-hebrejskou s anglickým překladem a komentářem) *Sefer Nestor ha-komer*.

V roce 1982 vydává Jeremy Cohen knihu *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-semitism*, nastolující novou hypotézu radikálního obratu katolické církve v jejím postoji vůči Židům, k němuž mělo dojít v průběhu třináctého století a v přímé souvislosti se vznikem nových žebravých řádů a jejich kazatelským působením v městském prostředí. Ačkoli ne všichni badatelé souhlasí s datací změny do třináctého století; někteří doklady odlišného přístupu k Židům spatřují již ve století dřívějším, důsledkem čehož byl samotný vznik hebrejské protikřesťanské polemické literatury v Evropě kolem roku 1170.

Jeremy Cohen také reviduje klasifikaci vývoje různých typů polemiky,⁵³ přičemž se soustředí na rozlišování funkcí polemických textů, což představuje přístup velmi blízký mému pojetí žánru jako sociálně a situačně podmíněné „strategické odpovědi“.⁵⁴ Vedle toho je Cohen editorem několika sborníků z oblasti bádání na poli židovsko-křesťanských kontroverze.⁵⁵

Robert Chazan⁵⁶ se zabýval dějinami aškenázského Židovstva (tj. severní Francie a Německa) v období vrcholného středověku. Několik studií věnoval první křížové výpravě, jejímu dopadu na židovské komunity a její reflexi v hebrejské narativní literatuře.

Je obecně přijímaným faktem, že přístup křesťanské majority vůči Židům na území dnešní západní Evropy se minimálně v průběhu 13. století radikálně mění. Chazanova kniha *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response* (1989) mapuje židovskou reakci na novou polemickou agresi ze strany křesťanů. V roce 1992 Chazan vydává monografii *Barcelona and Beyond*, pojednávající o konkrétním polemickém střetu – veřejné disputaci, k níž došlo

⁵³ *Toward a Functional Classification in the High Middle Ages*, in: (eds.) Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992.

⁵⁴ John Frow, *Genre: The New Critical Idiom*, NY 2005, s.14.

⁵⁵ *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, NY 1991; *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley/LA, 1999.

⁵⁶ *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore 1974; *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, NY 1980; *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley/LA 1987; *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley/LA 1989; *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, Berkeley/LA 1992; *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge 2004.

v Barceloně v létě roku 1263 mezi Moše ben Nachmanem a Pablem Christianim.

Barcelonská disputace je jedním z nejčastěji zpracovávaných témat v rámci dějin židovsko-křesťanské kontroverze. Důvodů je hned několik. Za prvé, dobře zachované zápisy disputace od obou protivníků: Nachmanidova *Vikuach* byla poprvé editována ve sbírce *Milchemet chova* (Konstantinopol, 1710), v 19. století text editoval Steischneider (1860), ostatní editoři – Margulies (1929), Eisenstein (1928), Chavel (1963) – z něj vycházejí. Křesťanský zápis z latiny přeložil Jicchak Baer.⁵⁷ Druhým zásadním faktorem popularity barcelonského klání je osoba židovského disputanta: Moše ben Nachman nejenže patří mezi nejvýznamnější představitele židovského myšlení, ve své době představoval nejváženější halachickou autoritu, sám také pořídil záznam řečené disputace a – přinejmenším pokud budeme věřit jeho vlastnímu svědectví – předvedl v Barceloně skutečně husarský polemický kousek.

Vedle již na počátku uváděného Isadora Loeba se barcelonskou disputací zabýval také Cecil Roth či Martin A. Cohen. Interpretace se však často točily kolem jediné otázky: Kdo zvítězil v debatě? Není překvapením, že odpověď často reflektovala náboženskou příslušnost tázajícího. Barcelonská disputace také prokázala svůj dramatický potenciál, když posloužila jako námět pro televizní film BBC.

Kritické zpracování Rambanových textů včetně *Vikuach* poskytuje Charles B. Chavel, bohužel však neanalyzuje text v jeho polemickém kontextu.⁵⁸ Český překlad *Vikuach* od Daniela Mayera, vytvořený na základě Chavelovy edice, vycházel na pokračování v časopisu *Maskil*. Chazanovu monografii považuji za dosud nejstřízlivější zpracování daného tématu.⁵⁹

V posledních přibližně dvaceti letech se v oblasti polemického bádání objevují nové historiografické trendy. Poté, co se židovsko-křesťanská kontroverze či, v jiném úhlu pohledu, židovsko-křesťanské styky a zkoumání jejich literárních dokladů emancipovaly a osamostatnily jako svéprávná disciplína dějepisného výzkumu – svéprávná a kritická ve smyslu ne-apologetická či naopak ne-heroizující – začínají se

⁵⁷ In: *Tarbic* 2, 1930–31

⁵⁸ *Kitvej Ramban*, Jerušalajim 1963–64.

⁵⁹ Srovnej kritiku knihy *Barcelona and Beyond* od Davida Bergera in: *AJS Review* 20, 1995.

opět přibližovat interdisciplinárnímu konceptu. Ora Limor srovnává latinské a hebrejské polemiky, jmenovitě disputaci, jež proběhla na Majorce a byla zapsána latinským autorem a barcelonskou Vikuach.⁶⁰ Ram Ben Shalom si všímá sociologicko-psychologických aspektů⁶¹ a soustředí se na formální i obsahová specifika privátní či instuciolizované debaty. Harvey J. Hames sleduje intelektuální interakce napříč denominacemi: *It Takes Three to Tango: Ramon Llull, Solomon ibn Adret and Alfonso of Valladolid Debate the Trinity*.⁶² Genderový aspekt má na zřeteli Eleazar Gutwirth v článku *Gender, History and the Judeo-Christian Polemic*.⁶³ Genderově pojatou problematiku zkoumá i Alexandra Cuffel ve své knize *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*,⁶⁴ která se zabývá tematikou tělesnosti v rámci inter-religiózní polemiky, kam vedle tabu nečistoty spadá i aspekt jisté směšnosti (či zděšení), již může představovat tělo a tělesné funkce, zvláště v kontrastu s posvátnem.

Rezervy ve zkoumání židovsko-křesťanské literatury však tkví nejen v nových historiografických a metodologických přístupech. Stále existují nedostatečně prozkoumané pramenné zdroje poznatků relevantních pro vytváření náhledu na židovsko-křesťanskou kontroverzi.⁶⁵

Byl to Chaim Beinart, kdo začal se soustavným studiem španělských inkvizičních protokolů jako podkladu pro vykreslení situace španělských marranos před rokem 1492.⁶⁶ Gutwirth a jiní na něj navazují a na základě výpovědí rekonstruují kontexty představ a chování Židů a marranů vzhledem ke křesťanskému prostředí a křesťanskému náboženství. Stále se vynořují nové, dosud neznámé polemické texty, mnohdy pocházející z území, jež byla dosud považována za nepřiliš plodná v oblasti

⁶⁰ *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): Zwei antijudische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua, Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 15, München 1994. Anglicko-hebrejská edice: *The Disputation of Majorca 1286: A Critical Edition and Introduction*, Jerusalem 1985.

⁶¹ *Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages*, in: *AJS Review* 27, 2003.

⁶² In: *Medieval Encounters* 15, 2009.

⁶³ In: (eds.) Ora Limor / Guy G. Stroumsa, *Contra Iudaeos Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996. Sborník obsahuje mnohé další povšimnutíhodné studie: Daniel Lasker píše o filosofické polemice v aškenázské oblasti, Ora Limor srovnává počty dochovaných MSS jako ukazatele úspěchu a rozšíření jednotlivých polemických textů.

⁶⁴ *Notre Dame* 2007.

⁶⁵ Tak například Joseph Shatzmiller objevil zápis druhé pařížské disputace: *La deuxième controverse de Paris: Un chapitre dans la polémique entre Chrétiens et Juifs au Moyen Age, Collection de la Revue des études juives*, 15, Paris 1994; k témuž rovněž: Jeremy Cohen, *The Second Disputation of Paris and its Place in Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic*, *Tarbiz* 68, 1999.

⁶⁶ *Conversos on Trial*, Jerusalem 1981.

polemické literatury.⁶⁷ A další texty se konečně nyní dočkávají seriózní, kritické edice.⁶⁸

V české judaistické literatuře je tematika židovské polemické literatury zastoupena v podstatě jen jedinou publikovanou prací: studií Vladimíra Sadka pojednávající o sefardských filosofických vlivech v Sefer nicachon Jom Tov Lipman Mülhausena.⁶⁹ V nedávné době pak byla vydána příručka Alžběty Drexlerové *Jákoab a Ezau na cestě k smíření?: dějiny židovsko-křesťanských vztahů*,⁷⁰ která stručně pojednává dějinách kontroverze a zmiňuje i některé polemické texty.⁷¹

Pokud jde o oblast výzkumu parodické a satirické literatury, je vědecká produkce ještě o mnoho skoupější. Existuje hrstka studií o humoru (či naopak o jeho nepřítomnosti) v biblické literatuře.⁷² Docela ojedinělá je publikace Israela Davidsona z roku 1907 *Parody in Jewish Literature* (New York), soubor několika medailonů věnovaných ukázkám parodie v židovské literatuře od nejstarších dob až k jidiš literatuře devatenáctého století. Jedna kapitola pojednává též o protikřesťanském Pilpulu Jony Rapy, propojujíc tak téma literární formy a nábožensky polemického obsahu.

⁶⁷ Text Eizeka Tirny z Brna v současnosti editovaný Abrahamem Davidem (v tisku).

⁶⁸ Například velmi populární Nicachon Jom Tov Lipman Mulhausena je připravována ke kritickému vydání teprve nyní, pracují na ní Jisrael J. Yuval a Ora Limor.

⁶⁹ In: *Judaica Bohemiae* 1988.

⁷⁰ *Judaica Olomucensia II*, Olomouc 2009.

⁷¹ V době dokončování této dizertace vyšla obširná studie o barcelonské disputaci v českém jazyce: Milan Žonca, *Nachmanidovy polemiky*, Praha 2013.

⁷² Například Joseph Chotzner, *Humor and Irony of the Hebrew Bible* (1883), in: *Hebrew Humor and Other Essays*, London 1905.

Pramenné texty a jejich zpracování

Následující seznam obsahuje hebrejsky psané (až na několik výjimek) protikřesťanské polemické texty řazené chronologicky dle data (či předpokládaného data) vzniku. Jednotlivé knihy jsou uvedeny názvem, následuje autor, datace a lokace vzniku textu. Poté velmi stručný obsahový rozbor a stylově-formové zařazení, případně další znaky charakteristické pro daný text. Poslední položku představuje zhodnocení dosavadního kritického zpracování a výčet relevantní literatury.

Vynechávám fragmentární doklady rané polemiky, jak ji lze vystopovat v Talmudu a jiné rabínské literatuře. Rovněž nezařazuji literaturu Toldot Ješu, která vykazuje specificky polemické aspekty a jíž se budu věnovat v samostatné kapitole. Opomím též polemické pasáže vyskytující se v jiné literatuře (např. pasáže u Saadji Gaona, Maimonida či fragmenty polemik v halachických kompendiích). V rámci samotného žánru polemické literatury je tento seznam taktéž neúplný. Až na výjimky se nevěnuji textům psaným v jiném jazyce než hebrejsky. Opomím některé dosud nezpracované texty, fragmenty a variace, a soustředím se především na díla obecněji známá či v nějakém ohledu vybočující, zajímavá z hlediska formy a stylu či osobností autora.

Přesahující tato kritéria bych nicméně ráda uvedla raně polemickou práci arabsky píšícího autora Dauda ibn Merwana Al-Mukamac, známou pod titulem Dvacet kapitol. Jedná se o dílo z oblasti Babylónie 9. století, kritizující z pozic počínajícího racionalisticko-filosofického směru věrouku jak islámu, tak i křesťanství. Zdá se, že Al-Mukamac, který zřejmě sepsal vícero polemických pojednání, ovlivnil jak Saadju Gaona, tak i autora Sefer Nestor ha-komer, první knihy uvedené v následujícím seznamu. Představuje tak jednu ze zdrojových inspirací celé židovské filosoficky orientované polemické tradice.

Edice/Literatura:

Sarah Stroumsa, *Dawud ibn Marwan al-Muqammis's Twenty Chapters*, Leiden/NY/Kobenhavn/Koeln, 1989.

Sefer Nestor ha-komer / Kniha Nestora kněze

Anonym, krátce před 1170, zřejmě severní Španělsko

Hebrejský překlad původně arabsky psané polemiky je prvním příkladem polemického žánru na území křesťanské Evropy. Doslovně citované pasáže se objevují v *Milchamot ha-Šem* Jakoba ben Reubena, která má v předmluvě jako datum vzniku uvedený rok 1170. Předpokládá se, že *Sefer Nestor ha-komer* je jen o něco starší. Data arabsky psané předlohy je však poněkud obtížnější. Hlavním záměrem autora je vyzdvihnout nepřijatelnost víry v Ježíšovo božství, trojiční učení a další koncepty nesrovnávající se s ideou Boha Izraele. Autor v textu řazeném do jakýchsi tématických topoi vychází především z vlastní, celkem zevrubné znalosti novozákonní tradice. (Evangelisty cituje jménem a jsou mu známy i některé apokryfní spisy.) Druhou bází pro kritiku křesťanských dogmat představují principy logiky a filosofického uvažování. Naopak zcela chybí vyvrácení kristologických testimonií, což je exegetická metoda obvyklá na evropském území. Především hebrejská verze obsahuje množství vulgarismů a zesměšňujících popisů křesťanské tradice a rituálů.

Edice/Literatura:

Daniel J. Lasker and Sarah Stroumsa, *The polemic of Nestor the Priest: Qiššat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor ha-komer*, Jerusalem 1996. Dvoudílná edice obsahuje judeo-arabský a hebrejský text, překlady do angličtiny, anglický úvod a komentář, bibliografické poznámky a rejstříky. Kniha vyšla rovněž ve španělském překladu (Madrid 1998).

Milchamot ha-Šem / Války Hospodina

Jakob ben Reuben, 1170, zřejmě severní Španělsko

Jeden z prvních, ne-li zcela první, textů věnovaných plně protikřesťanské polemice. Kniha, stylizovaná do formy dialogu, je rozdělena do 12 kapitol. Jakob ben Reuben,⁷³ jak vysvětluje v předmluvě, považuje za svoji povinnost reagovat na křesťanskou exegezi. Na rozdíl od mylné křesťanské nauky zdůrazňuje unitu Boží, což je demonstrováno i volbou jmen obou disputantů: *mejached* a *mekached*. Jako své argumentační zdroje uvádí autor rozum a Písmo, kopíruje tak jednak tradiční křesťanskou metodu biblické exegeze a zároveň se vyrovnává s novou anselmovskou metodou *sola ratione*. Mimo to se však předposlední kapitola věnuje rovněž kritice evangelií, především Matoušova evangelia, k němuž uvádí i první souvislý hebrejský překlad. Poslední kapitola pak vyvrací tezi, že mesiáš již přišel, a potvrzuje příslib konečného vykoupení Izraele. Kniha je psána vytríbeným stylem a často i v rýmované próze a, ačkoli autor své dílo klasifikuje jako učebnici a příručku protikřesťanské polemiky, povaha textů je ryze interní a předpokládá znalost rabínské tradice, ale i filosofické metody. Tón je mnohdy kousavý, nesklouzává však k vulgární lidovosti, jak ji známe z některých pasáží Nicachon jašan.

Dílo mělo bohatý druhý život, sloužilo jako předloha mnohým pozdějším polemikům (Šem Tov Ibn Šaprut a Moše ha-Kohen z Tordesillas) a rovněž křesťanští autoři na ně reagovali (Mikuláš z Lyry, Alfonso z Valladolidu).

Edice/Literatura:

(Ed.) Judah Rosenthal, Jerusalem 1963. David Berger, *Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study of Transmission of Medieval Polemic*, in: *Speculum* 49, 1974, s. 34–47.

Sefer ha-brit / Kniha smlouvy

Josef Kimchi, kolem 1170, Narbonne

Exegetické pojednání, obsahuje však také kritiku křesťanské morálky na základě dobových reálií. Text se bohužel zachoval pouze v porušeném stavu a jeho závěr tvoří jakási kompilace z pozdějších aškenázských zdrojů. Tón je mnohdy ostřejší a Rikam

⁷³ Nezaměňovat se stejnojmenným karaitou z 11. století.

důsledně dodržuje kimchiánskou metodu čtení Bible, která zde představuje hlavní argumentační zdroj. Práce s textem, jak ji Josef Kimchi popsal v Sefer ha-galui, dovedená posléze k dokonalosti jeho synem Davidem, zahrnuje několik stadií: detailní zkoumání jednotlivého verše a ověření překladu, posouzení verše v jeho uspořádání a kontextu okolního textu za účelem správného pochopení. V mnoha případech se pak ukazuje, že závěry křesťanských testimonií protiřečí explicitnímu významu daných veršů a v podstatě, že ony závěry nedávají smysl a někdy též odporují jiným křesťanským doktrínám či reáliím křesťanského světa. Závěr je pak jednoduchý: „Doktrína, která není rozumná, nemůže být pravdivá.“

Text byl hojně čtený. Citace z něj se objevují u Radaka a Nachmanida, ale rovněž u Alfonsa z Valladolid.

Edice/Literatura:

Milchemet chova (vikuchim be-injane ha-emuna ve-ha-dat), Konstantinopol 1710, folia 18b-38a. (Ed.) Frank E. Talmage, *The Book of Covenant*, Toronto 1972. Hebrejsky pak tentýž: *Sefer ha-brit*, Jerusalem 1974. Pokus o rekonstrukci původního textu: Robert Chazan, *Joseph Kimchi's Sefer ha-Berit: Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics*, in: HTR 85,1992, s.417-432.

Eškol ha-kofer / Hrozen henny

Juda Hadassi, karaita, 12. století, Konstantinopol.

Spis, jehož titul odkazuje na Pís 1, 14, je pojednáním o Deseti přikázáních, sepsaným ve veršované próze, obsahuje nicméně široce pojatou kritiku křesťanství (rovněž tak islámu a rabanitského směru judaismu). Zaměřeno hlavně proti učení o trojici, inkarnaci, vzkříšení, vykoupení, uctívání obrazů, satanovi, abrogaci a christologickým interpretacím biblických textů. Autor se dobře vyzná v křesťanské historii, uvádí církevní události jako přijetí křesťanství Konstantinem a jeho matkou, Nikajský koncil aj. Spis obsahuje mnohé další odbočky do oblastí dobové vědy, ale i legendiky a

folklóru, navíc je budovaný v sevřeně alfabetské formě plné akrostichů. Protikřesťanské jsou především oddíly 99 až 100 ve druhé části knihy.

Edice/Literatura:

Eškol ha-kofer bylo vydáno tiskem až 1836. Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite philosophy*, Leiden 2008.

13. století

Tešuvot ha-nocrim / Odpovědi křesťanům, Vikuach Radak / Radakova polemika

David Kimchi?, asi 1160-1235, Narbonne? (Lasker text lokalizuje do Itálie.⁷⁴)

Nejedná se o originální text, ale spíše kompilaci z Radakových komentářů k Žalmům, které byly specificky zaměřeny proti křesťanské interpretaci. Přístup charakteristický pro celou rodinu Kimchi – termín *Kimchiánské myšlení* zavedl Frank E. Talmage. To se vyznačuje úsilím o gramatickou přesnost, pečlivou kontextuální analýzou a racionálním chápáním Bible a světa. Některé argumenty prozrazují obeznámenost s křesťanskými herezemi.

Edice/Literatura:

Vycházelo jako appendix k Sefer nicachon Jom Tov Lipmann Mulhausena, bylo součástí Milchemet chova a rovněž Talmage tuto sbírku připojuje na závěr své edice Sefer ha-brit. Anglický překlad textu viz Frank E. Talmage, *An Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox*, in: HTR 60, 1967, s. 323–48.

⁷⁴ Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Oxford/Portland 2007, s. 18.

Taanot/Tvrzení

Moses ben Salomon ze Salerna, kolem 1240

Filosofická polemika namířená zvláště proti trinitárnímu učení a inkarnaci na základě principů stanovených v Maimonidově *Průvodci*. Ve druhé části se autor věnuje různým biblickým veršům. Střízlivý styl s důrazy na racionalitu.

Edice/Literatura:

Simon Stanislaus, *Mose ben Salomo von Salerno und seine philosophischen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Christentums*, Breslau 1931.

Milchemet micva / Válka podle příkázání

Meir ben Šimeon, 40.–70. léta 13. století, Narbonne

Sbírka různých polemických textů. Autor vychází zřejmě z několika autentických disputací, nicméně jsou vloženy i zcela fiktivní texty jako například dopis králi Ludvíku IX. protestující proti nově zaváděné protižidovské legislativě. Rovněž ostatní texty reflektují aktuální témata, bytostně se dotýkající života kehil. Několik polemických dialogů je věnováno apologii půjčování peněz na úrok. Vedle toho se objevuje kritika tehdejších křesťanských mravů, z biblických zaslíbení vycházející důkazy pro budoucí vykoupení Židů, potvrzení věčnosti Tóry a části vysvětlující agadické pasáže, liturgii či 13 článků.

Edice/Literatura:

MS nebyl dosud editován celý, pouze pasáže: William Herskowitz, *Judaeo-Christian Dialogue in Provence as Reflected in Milhemet Mizva of R. Meir ha-Meili*, Diss. Yeshiva University NY 1974 (hebrejsky). Simon Stein, *A Disputation on Moneylending between Jews and Gentiles in Meir b. Shimeon's Milhemet Miswa*, in: JJS 10, 1959. Robert Chazan, *Anti-usury Efforts in Thirteenth Century Narbonne and the Jewish Response*, in: PAAJR 41–42, 1973–74.

Vikuach Ramban / Nachmanidova polemika

Moše ben Nachman, 1263, Katalánie (snad Gerona)

Text je koncipován jako autentický záznam veřejné disputace s apostatou Pablem Christianim, nicméně se dá předpokládat jistá míra literární nadsázky. Ústředním tématem je otázka, zda mesiáš již přišel, a byl-li božské či lidské podstaty. Nově užívanou metodou je potvrzování křesťanských pravd na základě rabínské literatury. Obsah debaty je tedy striktně daný a pokud je v ohnisku rabínská literatura, křesťanská strana v podstatě nemůže ztratit a Židovi zbývá pouhá anulace argumentu. Nachmanidovi se ovšem – minimálně ve svém zápisu – daří tuto nuceně defenzivní pozici překonávat. Jednak má výhrady k samotné metodě: cožpak mudrci Talmudu víru v Ješua neodmítli? Dále relativizuje autoritativnost midrašů a posvátné knihy judaismu dělí do tří kategorií: Písmo, Talmud a agadické midraše, jejichž povaha je spíše homiletická. Závěrem připojuje i kritiku některých křesťanských doktrín, jež pokládá za iracionální a zcela nepřijatelné pro někoho, kdo se nenarodil jako křesťan.

Edice/Literatura:

Barcelonská disputace je tématem nekončícího historiografického sporu. Množstvím literatury jí věnované je nesrovnatelná s jakoukoli jinou reálií z dějin židovsko-křesťanské kontroverze. Důvodů pro to je hned několik: dobře zachovaná hebrejská a latinská dokumentace, již lze srovnávat. Ale i Nachmanidův věhlas, literární kvalita jeho podání a zvědavost budící osobnost jeho protivníka.

Vikuach byla poprvé editována ve sbírce Milchemet chova (Konstantinopol, 1710), v 19.století text editoval Steischneider (1860), ostatní editoři, Margulies (1929), Eisenstein (1928), Chavel (1963), z něj vycházejí. Wagenseil (1681) tiskne text v deformované podobě. Český překlad rabiho Daniela Mayera v časopise Maskil (na pokračování v číslech 4–13, ročník IV., 5765) je pořízen z vydání nakladatelství Chama, Tel Aviv 1982. Barcelonskou disputací se zevrubně zabývali také: Isadore Loeb, Jicchak Baer, Cecil Roth, Martin Cohen a Robert Chazan.⁷⁵

⁷⁵ Viz závěrečná bibliografie.

Igeret/Dopis

Jakob ben Elija, 13. století, Benátky/Valencie?

Polemický dopis adresovaný apostatovi jménem Pablo, který „činil zle Izraeli“ (pravděpodobně míněn Christiani známý z barcelonské disputace). Dopis je psaný britkým slohem, forma je jasná a vyvážená. Obsahem reaguje na dobové reálie: obhajoba úroku, kritika chování křesťanů, kritika uctívání obrazů a svatých, obhajoba Talmudu. Zajímavá je pasáž srovnávající postoj majoritní společnosti vůči Židům v prostředí křesťanském a islámském.

Edice/Literatura:

Publikováno Josephem Kobakem in: Ješurun 6, Bamberg 1868. Přeložil Abraham Berliner. Reprint in: Judah Eiseinstein, *Ocar vikuchin*, New York 1928. Viz také Jacob Mann, *Une source de l'Histoire juive au XIIIieme siecle. La lettre polémique de Jacob b. Elie a Pablo Christiani*, in: REJ 82, 1926, s. 363–77. K debatě o identitě autora Robert Chazan, *The Letter of R. Jacob Ben Elijah to Friar Paul*, *Jewish History* 6, 1992, s. 51–63.

Machazik emuna / Rukojeť víry

Mordechaj ben Jehošafat, 1274, Avignon

Dílo je rozděleno do 13 kapitol odpovídajících 13 článkům víry, obsah však není příliš výjimečný; je patrný dobový, především misijní, nátlak a působení Christianiho. (Autor byl vyslán, aby žádal krále o zmírnění papežské vyhlášky o nošení židovského znamení, a v Avignonu byl vězněn z příkazu inkvizice. Polemika se z velké části koncentruje na důkazy, že mesiáš ještě nepřišel, a na ujišťování v budoucí vykoupení Izraele z exilu. Primárně užívá argumentaci vycházející z Písma, pouze doplňkově pak rabínské zdroje. Filosofická a teologická kritika křesťanských doktrín se objevuje jen ve zcela nepatrných náznacích.

Edice/Literatura:

Dochováno pouze v jedinném MS (Vatikán 271). Text zpracovala Jocheved Engelberg Cohen ve své dizertaci, New York Uni 2003. (Dostupné online: <http://sunzi.lib.hku.hk/ER/detail/hkul/2919634>, ze dne 6. února 2013)

Edut ha-Šem neemana / Pravdivé svědectví Hospodina

Šlomo ben Moše ben Jekutiel, 13. století, Řím

Název textu vychází z verše Ž 19, 8, nicméně dílo je známo i pod jinými tituly. Pojednává o Boží jednotě, mesiáši, vykoupení, válkách Goga a Magoga, o věčné platnosti mojžíšského Zákona a dalším. Obsahuje rovněž pokyny pro židovského disputanta. Součástí Rosenthalovy edice jsou Tešuvot Daniela ben Šlomo Rophe z Offida v Itálii, sepsané v 15. století. Zabývají se Jakobovým proroctvím, učením o trojici, zázraky Ježíše, délkou exilu a příchodem mesiáše.

Edice/Literatura:

(Ed.) Juda Rosenthal, in: Mechkarim u-mekorot, Jerušalajim 1967.

Chidušej ha-Rašba / Responsa Šlomo ben Adreta

Šlomo ben Adret, 1280-1310, Barcelona

Protikřesťanská argumentace v responsu do Léridy a v komentářích k agadot, jiný dochovaný text je polemikou proti Ibn Hazmovi. Obrana Tóry a agadot ve formě dialogu (velmi pravděpodobně se samotným Raimundem Martinim). Adret dělí lidstvo na dvě skupiny: takzvaní filosofové nejsou schopni přijmout zjevení, naopak Židé, křesťané i muslimové uznávají autoritu Tóry, dané Bohem Mojžíšovi, ale pouze první skupina ji zachovává v její neměnnosti. Adret polemizuje proti figurativnímu a alegorickému čtení Písma a proti abrogaci vůbec, přičemž užívá i argumentů vycházejících z Talmudu.

Edice/Literatura:

Šeelot u-Tšuvot ha-Rašba, IV, 187, Piotrków 1883, s. 36b–37b. (Reprint Jerušalajim 1970.)

Nicachon jašan / Starší vítězství

Anonymní kompilace, redakce pozdní 13. století, severofrancouzská a německá provenience

Argumenty řazeny jako v exegetickém kompendiu, nicméně text obsahuje množství rozličného materiálu, včetně značně kousavé až vulgární kritiky křesťanství, jeho učení, morálky a dobových zvyklostí křesťanů.

Edice/Literatura:

Poprvé editováno Wagenseilem: *Tela Ignae Satanae*, Altdorf 1681. Kritické edice: Mordechaj Breuer, Jerusalem 1978. David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979 (včetně anglického překladu). William Horbury srovnávacím kodikologickým výzkumem identifikoval obdobný, nicméně samostatný text, jež nazval Basilejské nicachon: *The Basle Nizzachon*, in: *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998.

Sefer Josef ha-Mekane / Kniha Josefa Zélota

Josef ben Natan Official (hlavní kompilátor), 13. století, Sens

Text je kompilací polemických tradic z okruhu rodiny Officialů. Strukturou i metodou argumentace se podobá předcházející knize Nicachon, s níž sdílí i mnohý materiál. První část exegeticky rozebírá Tanach a druhá kritizuje Nový Zákon.

Edice/Literatura:

(Ed.) Juda Rosenthal, Jerušalajim 1970.

14. století

Kad ha-kemach / Nádoxa na mouku

Bachja ben Ašer ibn Chalava, 1. pol. 14. století, Zaragoza

Spis je homiletickým komentářem k Pentateuchu metodou severofrancouzské školy (směs pšatu, midrašických pasáží, racionálních argumentů a nově též vliv kabaly). Představuje jakousi etickou encyklopedii, složenou z kázání ve vytříbeném stylu, často poetickou formou, v čisté klasické hebrejštině. Obsahuje nicméně mnohé polemické pasáže. Název vychází z 1 Kr 17, 12–16.

Edice/Literatura:

Tiskem poprvé v Neapoli 1492, v průběhu 16. století na území Itálie ještě několikrát. (Ed.) Chaim Dov Šavel, Jerušalajim 1970.

Ezer ha-dat / Pomoc náboženského přesvědčení

Jicchak ben Josef Pulgar, kolem 1340, Kastílie

Kompilace několika původních textů sepsaná v propracovaném stylu rýmované prózy, reflektující arabskou formu maqama. Skládá se z pěti kapitol, které jsou sepsány na základě filosofické metody: 1. Zákon a náboženství jsou nutné, 2. články judaismu jsou pravdivé a spravedlivé, 3. jsou nadřazeny příkazům ostatních náboženství, 4. již samy jsou ujištěním olam ha-ba, 5. mesiáš ještě nepřišel, neboť prorocká zaslíbení nebyla naplněna ani v době Druhého Chrámu, s příchodem Ješuy. Ve druhé části jsou disputanti nazváni „starší“ (Abner) a „mladší“ (Pulgar).

Edice/Literatura:

(Ed.) George Belasco, London 1906; Jacob S. Levinger, Tel Aviv 1984.

Ezer ha-emuna / Pomoc víry

Moše ha-Kohen z Tordesillas, 1375-79, Ávila

Polemický text, který uvádí Josef ben Šem Tov jako příklad exegetické polemiky. Je řazen tradičně podle biblických oddílů (Tóra, Žalmy, Izajáš, Jeremjáš, Ezekiel, 12 malých proroků, Přísloví, Job, Daniel, Píseň a Pláč). Poslední kapitola je nicméně věnována apologii agadických pasáží Talmudu. V tom spočívá hlavní přínos Ezer ha-emuna, totiž že reaguje na aktuální problémy v rámci situace španělského Židovstva, tedy na hnutí konverzí a polemické výzvy nových aktivních apostatů (Abner z Burgosu). Vychází rovněž z množství veřejných disputací a nucených kázání, užívaných církví se jako nové metody misie. V předmluvě nabádá k opatrnému jazyku, protože „oni jsou páni, naši vládci a soudci. ... a jestliže řekneš slovo proti jejich učení či pohaníš jejich víru, pozdvihnou proti nám ruku a zabijí nás lstivě.“

Edice/Literatura:

Yehuda Shamir, *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas and his Book Ezer ha-emunah: A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Leiden 1975.

Even bochan / Prubířský kámen

Šem Tov Ibn Šaprut, 1380 nebo 1385, Tarazona

Příručka pro polemiku s pokřtěnými Židy. 14 kapitol vychází z Milchamot ha-Šem Jakoba ben Reubena, připisuje je však mylně Radakovi a kritizuje jejich styl jako příliš zdobný a výsměšný. Rovněž připojuje pasáže věnované obhajobě agady a později také kapitolu vyvracející argumenty Alfonsa z Valladolid a pro polemické potřeby vytvořené překlady a výtahy z evangelií.

Edice/Literatura:

Kritická edice neexistuje, zpracováno pouze fragmentárně: Alexander Marx, *The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America*,

in: *Studies in Jewish Bibliography in Memory of Abraham Solomon Freidus*, NY 1929, s. 247–78; Isidore Loeb, *Polemistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, in: REJ 18, 1889, s. 219–242; William Horbury, *The Revision of Shem Tob Ibn Shaprut's Eben Bohan*, in: *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, s. 262–75.

Igeret / Dopis

Jošua ha-Lorki, konec 14. století, Španělsko

Dopis Salomonu ha-Levimu alias Pablovi de Santa Maria Josef ben Šem Tov řadí do kategorie útoků na křesťanství. Lorki kritizuje především učení o výlučnosti křesťanství jako jedinné cestě ke spáse, což chápe jako nespravedlivé vůči těm, kdo se s křesťanskou zvěstí neměli možnost setkat. Ibn Verga tento text zahrnul do svého Švet Jehuda.

Edice/Literatura:

L. Landau, *Das apologetische Schreiben des Joshua Lorki*, Atwerpen 1906. Judith Gale Krieger, *Pablo Santa María: His Epoch, Life and Hebrew and Spanish Literary Production*, Diss. University of California 1988, s. 262–309 (obsahuje překlad dopisu do anglického jazyka). Text je také součástí Eisensteinovy *Ocar vikuchim* (New York 1929, s. 98–114).

Magen avot / Štít otců

Šimeon ben Cemach Duran, po 1391 (datace, kdy opustil Palmu na Majorce, zasaženou španělskými pogromy), Alžír

Polemika je součástí čtyřdílného spisu Magen Avot, komentáři k mišnaickému traktátu Avot. Jeho druhá část, nazvaná Chelek šosenu, je namířená proti křesťanství a islámu. Argumentace vychází z Efodiho Kelimat gojim, jmenovitě například tvrzení, že Ježíš se nikdy sám neprohlásil synem božím a nikdy nechtěl zrušit Zákon. Dále popírá nárok Ježíše na původ z rodu Davidova, poukazujíc na nesrovnalosti

v genealogiích Lk a Mt a poznamenává, že zná případ dvou urozených Francouzů, kteří tímto byli tak zmateni, že přešli k judaismu. Tento text zřejmě velmi ovlivnil Abrahama Farissola.

Edice/Literatura:

Polemická kapitola je vynechána v livornském vydání a naopak tištěna samostatně ve sbírce Kešet u-magen, kde jsou také ostatní vynechané pasáže a závěr od Šlomo Durana (Milchemet micva). Dříve také vydáno v již několikrát zmiňované sbírce Milchemet Chova (Konstantinopol 1710) pod názvem Stirat emunat ha-nocrim. Reprintováno v Eisensteinově *Ocar vikuchin* (NY 1929, s. 118–133).

Igeret Al tehi ka-avotejcha / Dopis Nebuď jako tví otcové

Profiat Duran alias Jicchak ben Moše ha-Levi, zvaný Efod, datace mezi 1392–98, Španělsko, zřejmě Perpignan

Satirický dopis adresovaný Davidu Bonetovi Bonjornovi, který byl (snad společně s Profiatem Duranem) násilně konvertován během pogromů v letech 1391–93, posléze však přilnul ke křesťanské víře dobrovolně. Jedná se o ojedinělý příklad polemiky spojující filosofickou argumentaci s neobvyklou formou ironického dopisu. Duran píše v inverzním významu, jakoby svého přítele nabádal k naplňování křesťanských norem, skutečná intence textu je však samozřejmě opačná. (Titul má význam pobídky „Nebuď jako tví otcové“ (Zach 1, 4; 2 Pa 30, 7), což je ve zřejmém protikladu k judaismem obecně přijímané autoritě tradice a úctě ke zvyklostem předků.) Zvolenou metodou je pak demonstrace inkonzistence zásad rozumu, jak je definuje aristotelská filosofie, a křesťanského učení.

Edice/Literatura:

Poprvé vydal tiskem Jicchak Akriš, Konstantinopol asi 1575–8 (obsahuje i komentář Josefa Baal Šem Tova). Později Abraham Geiger, *Melo Chofnajim*, Berlin 1840; *Kovec Vikuchim*, Breslau 1844; bibliografická poznámka in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie* 4, 1839. Kritická edice Frank Efraim Talmage, *Kitvej pulmos le-*

Profiat Duran, Jerusalem 1981. Anglický překlad nalezneme ve sbírce: (ed.) Franz Kobler, *Letters of Jews Through the Ages*, I, London 1953, s. 276–82. Německý překlad Bertha Badt, *Sei nich vie deine Vaters*, Berlin 1920. (Oba překlady jsou krácené a nepřesné.)

Kelimat ha-Gojim / Hanba ne-Židů

Tentýž autor, 1397, Španělsko

Josef ben Šem Tov tuto polemiku, sepsanou na žádost Chasdaje Kreskase, řadí do specifické kategorie srovnání křesťanských doktrín a textu Nového Zákona. Nejen, že jsou totiž nesprávné samy o sobě, protiřečí i obsahu posvátného textu křesťanů. Jednotlivé oddíly se například zabývají tím, že Ježíš o sobě nikdy netvrdil, že je Bůh. Jeho úmyslem nebylo zrušit Mojžíšův Zákon, on i jeho žáci jej dodržovali. Předmětem kritiky je však i rozporná chronologie či Jeronýmovy chyby v hebrejském překladu Bible.

Edice/Literatura:

(Ed.) Adolf Posnanski in: *Ha-Cofech me-erec hagar* 3, 1914, Frank Efraim Talmage, *Kitvej pulmos le-Profiat Duran*, Jerušalajim 1981.

Bitul ikarej ha-nocrim / Tratado / Vyvrácení křesťanských článků

Chasdaj Kreskas, kolem 1400 (snad 1398), Zaragoza; a Josef ben Šem Tov, 1451, Španělsko

Původní text, sepsaný zřejmě katalánsky (lašon arco), byl do hebrejštiny přeložen a okomentován Josefem ben Šem Tov a dochoval se pod názvem Bitul ikarej ha-nocrim. Jedná se o čistě filosofickou polemiku. Jednotlivé články – prvotní hřích, spása, trojice, inkarnace, panenské zrození, transsubstanciace, křest, mesiáš, abrogace Zákona a učení o démonech – demonstruje jako vnitřně nekonzistentní a vedoucí ke kontradikci, jak mezi sebou, tak ve vztahu k prvním principům. Jazyk pojednání je velice střízlivý, použitá metoda však předpokládá aristotelsky instruovaného čtenáře.

Edice/Literatura:

(Ed.) Daniel J. Lasker, *Sefer bitul ikarej ha-nocrim*, Ramat Gan/Beerševa 1990.
Anglicky: *The Refutation of the Christian Principles*, NY 1992.

15. století

Sefer nicachon / Kniha vítězství

Jom Tov Lipmann Mühlhausen, mezi 1399–1410, Praha

Text je rozdělen do 354 oddílů a dle návodu samotného autora je určen ke každodennímu studiu. Formálně uspořádáno jako exegetické kompendium, avšak s mnohými exkurzy do apologie agady, kritiky křesťanského učení a poznámek k dobovým populárním praktikám. Obsahuje rovněž kritiku karaismu. Rabi Mühlhausen reagoval na protižidovské vystoupení apostaty Petra/Pesacha, zmiňuje však i jiné disputace, jichž se účastnil. Ačkoli text spadá do aškenázského typu polemiky, obsahuje rovněž filosoficky laděnou argumentaci typickou spíše pro sefardské prostředí.

Brzy po sepsání se objevují křesťanské reakce, již ve 20. letech biskup Stephan Bodeker, jehož zmiňuje Reuchlin. Vliv textu je však patrný i v židovském prostředí z množství dochovaných rukopisů, několik z nich s datací blízkou vzniku textu, a také množství zkrácených kopií a výtahů.

Edice/Literatura:

První tištěná edice připravena Theodorem Hackspanem, Norimberk 1644 (vychází z rukopisu datovaného 1589). Další tisky židovské například Amsterdam 1709, Královec 1848–50 (v různých reprintech). Kritická edice neexistuje, v současnosti na ní pracují Ora Limor a Jisrael Yuval.

Achituv ve-Calmon / Achituv a Calmon

Matatjahu ben Moše ha-Jichari, 1. polovina 15. století, Zaragoza.

Disputace sepsaná poetickou formou makamy obsahuje debatu mezi Židem Achituvem, křesťanem Calmonem (etymologie jména odráží hebrejský výraz „celem“, kříž), a objevuje se také muslimský disputant. Převažují exegetické argumenty. Ačkoli autorství není zcela jisté, bývá připisováno Matatjáši, jednomu z židovských řečníků během nucené disputace v Tortose a San Mateu, 1413–14. Obsahuje legendický příběh o královně, vládoucí na opuštěném ostrově bez náboženství. V touze po přijetí nějaké víry vyšle královna tři muže do světa, kteří se postupně vrátí jeden jako Žid, jeden jako muslim a jeden jako křesťan. Když debatuje křesťan a Žid, muslim se přikloní na stranu judaismu. Královna a s ní celý ostrov konvertují k židovství a křesťan se v hanbě pověsí.

Edice/Literatura:

Ryan Szpiech, *Converting the Queen: Gender and Polemic in the Book of Ahitub and Salmon*, in: *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2011, (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17546559.2011.610182>, ze dne 29. listopadu 2012).

Kešet u-magen / Luk a štít

Šlomo ben Šimeon Duran, kolem 1437, Alžír

Kompilace dřívějších polemických materiálů. Většinou zaměřeno na obhajobu agadických pasáží Talmudu.

Edice/Literatura:

Poprvé tiskem: Livorno 1785, reprintováno in: Eisenstein, *Ocar vikuchin* (New York 1929, s. 134–143)

Sefer ikarim / Kniha věroučných článků

Josef Albo, 2. čtvrtina 15. století, Španělsko

Obsáhlé kompendium představuje exegeticko-filosofické shrnutí fundamentů židovské víry. 25. kapitola třetí knihy obsahuje odmítnutí křesťanských dogmat. Jedním z hlavních argumentů je popření, že mesiánská víra je základním článkem judaismu, což se promítá i do Albova schematu věroučných článků.

Edice/Literatura:

(Ed.) Isaac Husik, *Sefer Ikarim*, Philadelphia 1929–30.

Magen ve-romach / Štít a kopí

Chajim ben Juda ibn Musa, 1456, Španělsko

Jedná se o polemiku psanou ve formě fiktivního dopisu, adresovanému vlastnímu synovi autora (text je také znám pod názvem Igeret li-beno), která je svým zaměřením silně racionalistická až puristická. Vyvrací nejen křesťanskou typologickou exegezi, ale odmítá též veškeré mystické a filosofické interpretace. V disputaci připouští pouze význam pšatu, neakceptuje text v jakémkoli překladu, ať již je to targum či Septuaginta, stejně jako jakoukoli odchylku od masoretského čtení. Rovněž se odmítá zabývat dvojznačnými výrazy či jakoukoli extra-skriptuální argumentací, včetně rabínských tradic.

Edice/Literatura:

Publikováno Davidem Kaufmannem in: *Bet Talmud* 2, 1882, s. 110–125. Reprint Jerušalajim 1970.

Derech emuna / Cesta víry

Abraham Bibago, 2. polovina 15. století (zemřel asi 1489), Španělsko,

Filosofický spis, protikřesťanské pasáže nalezneme především v 5. kapitole.

Edice/Literatura:

Tiskem poprvé v Cařihradě 1522. Reprint Farnborough 1970.

Chazut Kaša / Tíživé vidění

Jicchak Arama, 2. polovina 15. století (zemřel 1494 v Neapoli), Španělsko

Autor známější homileticko-filosofické práce Akedat Jicchak napsal také tento kratší text, jehož titul vychází z verše Iz 21,2. Formou vyprávění snu autor reflektuje náboženské disputace a pronásledování na území Iberského poloostrova v letech před vyhnáním. Antikřesťanské pasáže nalezneme především v 7. a 8. knize. Kritizuje mimo jiné nucená kázání či křesťanské učení o milosti, které shledává neslučitelným s aristotelovským principem svobodné vůle.

Edice/Literatura:

Tiskem například Sabbioneta 1551. Moderní edice neexistuje.

Sefer Tešuvot ha-nocrim / Kniha odpovědí křesťanům

Benjamin ben Moše z Říma, 15. století, Itálie

Filosoficky orientovaná polemika, ovšem ve formě klasického exegetického pojednání.

Edice/Literatura:

(Ed.) Šlomo Chanoch Degel-Zahav/Goldfahn in: Kovec al-Jad 15, 1899.

Cror ha-mor / Svazek myrhy

Abraham Saba, konec 15. století, Portugalsko a Maroko

Výrazně protikřesťansky zaměřená exegeze Tóry s kabalistickými interpretacemi inspirovanými knihou Zohar. Demonizace křesťanů a křesťanství. Saba prošel exodem ze Španělska a poté i z Portugalska.

Edice/Literatura:

Poprvé tiskem: Venezia 1522. K autorovi viz Abraham Gross, *The world of Rabbi Abraham*, Diss. Harvard University 1982.

Magen Abraham / Štít Abrahamův

Abraham Farissol, 1500, Itálie

Odráží náboženské disputace, které probíhaly na dvoře vévody Ercola I. D'Este ve Ferrare v letech 1487–90. 73. kapitola obsahuje inovativní apologii lichvy a půjčování na úrok. Farissol byl zkušený geograf a také v jeho polemice se vyskytují postřehy z této vědecké oblasti.

Edice/Literatura:

Samuel Loewinger publikoval část textu: *Likutim mi-Sefer Magen Avraham*, in: *Hacofe le-chochmat Jisrael* 12, 1928, s. 277–97. Tentýž, *Recherches sur l'oeuvre apologotique d'Abraham Farissol*, in: *REJ* 105, 1939, s. 23–52. Monograficky: David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981.

Vikuach / Disputace

Elia Chajim ben Benjamin z Genazzana, přelom 15.–16. století, Itálie

Odráží náboženskou debatu, kterou autor vedl s jedním františkánem. Text se skládá z 13 kapitol, jejichž témata jsou: prvotní hřích, zjevení, tradice, abrogace a utrpení Izraele v exilu, ale též specifitější otázky, například zda je Jeruzalém stále svatým

místem, či zda tento status přešel na Řím, nebo srovnávání křesťanských svatých s biblickými proroky. Formálně je text uspořádán nejprve jako dialog, v němž mnich pokládá otázky a židovský disputant odpovídá, některé pasáže jsou však neúplné. Následně se Žid obrací k ofenzivě a ostře kritizuje křesťanské učení i zvyky, zvláště pak nemorálnost kněží. Elia je také autorem satirické básně o Ješuuvi a křesťanských dogmatech ve formě parodie na liturgickou skladbu Jigdal a zřejmě také dalších dvou polemických pojednání.

Edice/Literatura:

Vikuach editoval Juda Rosenthal, in: *Mechkarim u-mekorot I*, Jerušalajim 1967, s. 431–55. Verze parodického Jigdalu zpracoval Alexander Marx, *A List of Poems on the Articles of the Creed*, in: JQR n.s. 9, 1918–19.

Švet Jehuda / Judův výhonek

Šlomo ibn Verga, přelom 15.–16. století, Turecko (snad Adrianopol)

Text je jakousi kronikou pronásledování Židů na různých místech a v různých dobách. Jedná se o kompilaci tří autorů z rodiny Ibn Verga (Juda, Šlomo a Josef). Používá běžný, srozumitelný jazyk s minimem obrazných prostředků. Na nemnoha místech užito rétorických otázek a skryté ironie. Jednotlivé popisované události, včetně zápisů z veřejných disputací (Tortosa), jsou řazeny volně bez ohledu na chronologii. Autor čerpá i z latinských pramenů.

Edice/Literatura:

Tiskem vyšlo poprvé v Turecku kolem 1550; od té doby několikrát reprinted. Přeloženo čtyřikrát do jidiš (poprvé Krakov 1591), do španělštiny (Meir de Leon, Amsterdam, 1640), do latiny (Gentius, Amsterdam 1651) a do němčiny (M. Wiener, Hanover 1856). Také hebrejských edic existuje několik, např. (ed.) Mair Wiener, Hanover 1855; (ed.) E. Šochat/J. Baer, Jerušalajim 1947.

Kevod Elohim / Sláva Hospodinova

Anonym, 16. století, Itálie

Text je rozdělen do 18 kapitol, které pokrývají víceméně klasická témata exegeticky pojaté polemiky: příčiny židovského exilu a dokazování, že mesiáš ještě nepřišel, zpochybnění soteriologického poslání Ježíše a existence prvotního hříchu. Dále pak kritiku Nového Zákona a některých křesťanských dogmat a rituálů.

Edice/Literatura:

Dochováno v různých MSS (například MS Bodleian 2175). Sjednotit různé recenze tohoto anonymního spisu je problematické. Tištěná edice neexistuje.

Zichron sefer nicachon / Na paměť knihy vítězství

Mešulam ben Uri, 16. století, zřejmě Německo

Polemická báseň vycházející z argumentace obou aškenázských knih Nicachon.

Edice/Literatura:

Tiskem Wagenseil v *Tela Ignae Satanae*, Altdorf 1681. Text také často připojován k *Sefer nicachon Jom Tov Lipman Mülhausena*. Viz také: Israel Davidson, *Note on Zichron Sefer Nizahon*, in: *JQR* 19, 1928, s. 75–76; Alexander Kaminka, *Note on Meshullam ben Uri*, in: *JQR* 18, 1928, s. 437.

Cherev pifijot / Obousečný meč

Jair ben Šabtaj z Coreggia, asi 60. léta 16. století, Itálie

Dvacet kapitol uvozených otázkami osoby nazvané obecně „nochri“, které jsou zodpovězeny polemikem „ivri“. Zvláštností je pasáž čítající sto znamení dokazujících,

že mesiánská doba ještě nenastala. Kniha je určena jistému Immanuelu Berechioví ben rabi Jicchak z Fana.

Edice/Literatura:

(Ed.) Juda Rosenthal, Jerusalema 1958.

Chizuk emuna / Posilování víry

Jicchak ben Abraham Troki, 2. polovina 16. století, Troki, západní Litva

Přestože autorem textu byl karaita, jedná se zřejmě o nejvlivnější populární spis mezi všemi protikřesťanskými texty. Téměř striktně exegetický typ polemiky, pouze výjimečně komentuje fakta založená na dobových realitách. První část textu tvoří vyčerpávající vyvrácení křesťanských testimonií, je řazeno po verších a knihách, některé motivy se tedy opakují, na což autor vždy upozorňuje. Končí kritikou křesťanské kanonizace apokryfních knih, přičemž kritizuje také novozákonní biblické citace. Druhá část exegeticky rozebírá samotný Nový Zákon.

Edice/Literatura:

Poprvé tiskem Wagenseil. Znovu vytištěn v Amsterdamu roku 1705, s jistými korekcemi a židovským nákladem. Anglický překlad Moses Mocatta, *Faith Strengthened*, London 1851. Reprint New York 1970. Kritickou edici v současné době připravuje Golda Akhiezer.

Magen ve-cherev / Štít a meč

Juda Arje Modena, počátek 17. století, Benátky, Itálie

Práce je rozdělena do pěti oddílů: o prvotním hříchu, o trojici, inkarnaci, panenství Marie, a o mesiáši. Každý oddíl, nazývaný machane/tábor, je rozdělen do mnoha podlinií, zvaných maarachot / bitevní linie, což potvrzuje fakt, že polemický žánr hojně využíval martiální symboliky. Celá struktura je však zřejmě nedokončená,

neboť lze rozpoznat náznaky dalšího autorova záměru doplnit oddíly k tématice smrti a vzkříšení, věčné platnosti Zákona, délce galutu, kultu obrazů a mešním rituálu. Hlavními zde uváděnými oponenty jsou Akvinský a Petrus Galatinus.

Modena je také autorem populární spisku Riti Hebraici psaným v odpověď na Buxtorfovo nepřátelské *Synagoga Judaica*. V něm díky rozsáhlé sečtělosti křesťanských pramenů vytvořil účinnou apologii Judaismu, určenou pro ne-Židovského čtenáře.

Edice/Literatura:

Kritická edice Šlomo Simonson, *Magen ve-cherev: Chibur neged ha-nacrut me et Jehuda Arje mi-Modena*, Jerušalajim 1960. Anglický překlad: Howard Podet, *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648: Christianity Through a Rabbi's Eyes*, Lewistown 2001.

Sela ha-machlekot / Skála rozdělení

Abraham Roman, 16.–17. století, Turecko?

Titul je odkazem na I Sam 23, 28. Text evidentně inspirován polemikou s patriarchou Cyrilem Lucarem (1572–1638) a je namířen hlavně proti trojičnímu učení, inkarnaci, božství Ježíše a panenskému narození. Obsahuje též kritiku evangelií, přičemž o všech těchto tématech pojednává velice otevřeně, jak bylo možné pouze na územích pod muslimskou nadvládou. Tvoří součást již několikrát zmíněné polemické kolekce Milchemet chova (Konstantinopol 1710).

Kur macref ha-emunot ve-mare ha-emet / Věrouka zkoušená ohněm a zrcadlo pravdy

Jicchak Lupis (Lopez), 1695, Aleppo

Edice/Literatura:

(Ed.) J. Mayer Samuel, Metz 1847.

Hasagot al sipurej ha-šeluchim / Poznámky k příběhům apoštolů

Juda Leon Briel z Mantovy (1643–1722), Itálie

Velmi satiricky pojatá kritika Nového Zákona. Briel byl autorem další dvou polemik, sepsaných italsky. *La sinagoga disingannata dagli inganni del Padre Pinamonti* (Synagoga vysvobozené z tenat Otce Pinamontiho) vyšla v roce 1702. Druhý text se zabývá tématikou zázraků a popírá platnost dokazování pravdivosti náboženství na jejich základě. V obou italských textech autor reaguje na dobovou protižidovskou produkci.

Edice/Literatura:

Odkazy na MSS viz William Horbury, *Judah Briel and the Seventeenth-Century Jewish Anti-Christian Polemic in Italy*, in: *Jews and Christians in Contact and Controversy*, London 2006, s. 276–96.

Ašam taluj / Vinna pověšeného

Jošua Segre, 18. století, Itálie (Casale, Aquia či Scandiano)

Polemika exegetického typu, skládající se z raného díla a pozdějších dodatků. Autor v ní reaguje na dobové antijudaistické spisy, například text konvertity Giulia Morosiniho (Samuel Nachmias) nazvaný *Via della Fede* (Řím 1683). Rovněž uvádí, že v Aquii disputoval také s Gregoriem Zuccatim, kazatelem vévody florentského, a to na polemicky atraktivní téma prorocství Jakobova (Gn 49). Kritizuje Jeronýmův překlad Bible a ve druhé, později sepsané části také Nový Zákon, přičemž čerpá hojně z díla Judy Briela.

Edice/Literatura:

Moderní kritickou edici připravil David Malkiel, *Ha-pulmos ha-jehudi-nocri be-erev ha-et ha-chadaša: Jehošua Segre mi-Scandiano ve-chiburo Ašam taluj*, Jerušalajim 2004.

Roš Amana / Vrchol Amany (víry)

Aaron Chajim Volterra, 18. století, Itálie

Titul vychází z verše Pís 4, 8. Polemika se mimo obvyklá témata věnuje také prorockým pasážím, které jsou křesťany interpretovány jako předzvěst příchodu Krista, Panny Marie či božství Ježíše. Kritizována jsou také kázání Paola Mediciho. Volterrovi je připisována také polemická báseň Makot li-kesil mea.

Pilpul al zeman zemanim zemanjhem / Pojednání o čase, časech jejich časů

Jona Rapa, konec 17. století – počátek 18. století, Itálie.

Text je psán ve formě parodie pesachové Hagady a představuje silně satirický útok na křesťanství. Kritika sleduje život Ježíše a křesťanskou historii, jak se připomíná během svátků a zvyků církevního roku, přičemž text reflektuje náboženské praktiky post-tridentské Itálie, včetně mnoha z vnějšího, židovského pohledu bizarních praktik, např. procesí bratrstev v maskách a kápích, slavení památky mučedníků a svatých či exaltovanou mariánskou úctu.

Edice/Literatura:

Eisenstein, Ocar masaot, New York 1927, (ed.) George S. Belasco, London 1908.

Polemika jako literární druh, žánr či žánrová forma

Klasifikace polemických textů na základě metody argumentace, literární formy a stylu

Jako literární žánr – nám dochovaný písemný pramen – se polemika objevuje v nejrůznějších žánrových formách, vykazujících velkou rozmanitost jak v metodě argumentace, tak ve zvoleném stylu. Tuto skutečnost reflektoval již Josef ben Šem Tov v době kolem poloviny 15. století. V předmluvě k jím komentované edici spisu Igeret Al tehi ka-avotejcha Profiata Durana rozlišuje šest typů polemických pojednání: exegezi Bible, exegezi rabínské literatury, kritiku křesťanství, srovnání křesťanského učení s reáliemi Nového Zákona, vyvrácení křesťanských doktrín a srovnání křesťanství s principy filosofie.⁷⁶

Ben Šem Tovovo dělení je poněkud nevyvážené, hojně zastoupená je především biblická exegeze, exegeze rabínských spisů a texty kritizující křesťanství. V posledních třech kategoriích, které čítají pouze po jednom zástupci, autor specifikuje povahu oné kritiky. Kelimat ha-gojim srovnává křesťanství, jak je zakoušela Efodiho generace, s ideály prvotní církve, prostředkovanými Novým zákonem. Kreskasuv Bitul ikarej ha-nocrim, jak je patrné z názvu spisu, vyvrací články křesťanského dogmatu a Efodiho Igeret vyvrací křesťanství na bázi jeho nekompatibility s principy filosofie.

Nejstarší a nejrozšířenější metodou je však exegeze hebrejské Bible. V rámci této kategorie Josef ben Šem Tov vypočítává na devatenáct samostatných děl, mezi nimi též Milchamot ha-Šem Jakoba ben Reubena a Ezer ha-emuna Moše ha-Kohena z Tordesillas, ačkoli i tyto texty obsahují části, jež by bylo možno řadit do jiných kategorií. V prvním případě je to kritika Nového zákona, ve druhém oddíl věnovaný agadickým částím Talmudu, jak ostatně Josef uznává řazením Tordesillova textu i do druhé kategorie. V té rovněž uvádí Vikuach Ramban, Lasker pak připojuje ještě

⁷⁶ Komentář k protikřesťanskému dopisu Profiata Durana Al Tehi ka-Avotecha, editovaný a vytištěný společně poprvé v Konstantinopoli v roce 1577; reprint: Abraham Geiger in: *Kovec vikuchim*, Breslau 1844.

Vikuach Paris a Vikuach Tortosa,⁷⁷ Milchemet micva Šlomo ben Šimeon Durana (1437) a Ješuoť mešicho Jicchaka Abravanela.⁷⁸ Třetí metoda jde podle Josefa ben Šem Tov ještě dále, cílem polemika je nyní nejen obhájit judaismus, ale rovněž dokázat jeho jednoznačnou nadřazenost – věroučnou, logickou, historickou, morální a etickou – vůči křesťanství. Do této kategorie lze zařadit: Nusach ha-ktav Jošuy Lorkiho, Sefer Nestor ha-komer, Taanot Mošeho ze Salerna, Kešet u-magen Rašbace, Sefer ha-ikarim od Josefa Alba, Modenův Magen va-cherev a několik dalších textů.⁷⁹ Šem Tov tedy polemickou literaturu dělí na základě obsahu a typu argumentace.

Jiným kritériem klasifikace polemických textů pak může být formální podoba textu a určení žánrové. Velkou část polemické literatury tvoří texty ve formě dialogu,⁸⁰ ať již se jedná o záznam aktuálního rozhovoru či o dialog fiktivní, sloužící jako model pro případnou reálnou kontroverzi. Mnohé polemiky jsou psány jako výkladové pojednání, traktát. Několik jich je ve formě dopisu a existují rovněž příklady polemických pijutů či narativů.

Pokud přijmeme tvrzení, že židovská protikřesťanská polemická literatura vznikala téměř výhradně v odpověď křesťanské výzvě,⁸¹ lze možná klasifikaci tohoto literárního žánru modelovat také na základě vývoje křesťanské polemické literatury a v přímé souvislosti se změnami postoje vůči Židům, k nimž docházelo na území středověké Evropy. Amos Funkelstein⁸² rozlišuje tři stupně vývoje protižidovské literatury: nejstarší je typ *Adversus Judaeos* (velmi početná skupina, jako zástupce jmenujme díla Tertuliána, Cypriána či Augustina),⁸³ který se udržel minimálně do 12.–13. století. V průběhu dvanáctého století se pak začíná prosazovat trend *sola ratiōe*,

⁷⁷ Zde není zcela jasné, jaké konkrétní texty má na mysli. Pařížská disputace byla sepsána Jechielem z Paříže a nachází se v několika MSS. Zápisy z Tortosy a San Matea pořídilo několik autorů, nejznámější je pasáž v Ševet Jehuda Šlomo ibn Vergy.

⁷⁸ Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, s. 13–20.

⁷⁹ Seznam, stručná charakteristika textů a zdroje viz tamt., s. 18–19.

⁸⁰ Pro základní klasifikaci literární formy polemického dialogu viz Dahan, *The Christian Polemic against Jews*, s. 53–70.

⁸¹ Což představuje převládající historiografický trend, viz: Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley/LA/London 2006, s. 26–30. Minimálně lze rozlišovat mezi informální debatou, k níž jistě mohlo dojít i z popudu židovské strany, a institucionalizovanou polemickou aktivitou či cílenou literární polemickou tvorbou.

⁸² *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle-Ages*, in: Viator 2, 1971, s. 373–89.

⁸³ Bernard Blumenkranz, *Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age: sur les juifs et le judaïsme*, Paris 1963 (reprint 2007), A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, London 1935 (2.vydání Cambridge 1983), Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, Frankfurt/Bern 1990.

ukázkovým příkladem takovéto polemiky je Anselmův traktát *Cur Deus homo*, díla Abelardova a rovněž i *Dialog konvertity Petra Alfonsiho*.⁸⁴ Třetí metodou, která se objevuje právě v souvislosti s působením apostatů, je kritika Talmudu a rabínské literatury. Do této kategorie spadá především objemný korpus Raimunda Martiniho *Pugio fidei*.⁸⁵ Židovská polemika pak odpovídá na jednotlivé typy – především druhé dva, protože literatura *Adversus Judaeos* spadá ve většině do období, kdy v rámci judaismu nebyl polemický žánr ještě rozvinut – za použití shodných argumentačních postupů.

Jeremy Cohen⁸⁶ klasifikuje židovskou polemickou produkci na základě její funkce: interně zaměřená polemika, „polemika pro společenství věřících“, jejíž cílem je – podobně jako u celého žánru *Adversus* – utvrzení sebedefinice dané komunity. Podle Cohena tento typ ve vyhraněném literárním tvaru na židovské straně neexistuje, neboť Židé nemají a priori potřebu polemizovat. (Ojedinele snad nalezneme polemické pasáže v exegetických komentářích.)

Druhým typem jsou příručky pro přímou konfrontaci, jakési metodologie protikřesťanského argumentování. Jejich vznik souvisí s autentickými styky mezi zástupci obou náboženských komunit, jednak v rámci každodenního života, rovněž však v souvislosti s institucionalizovaným polemicko-misijním tlakem z křesťanské strany. Do této kategorie by pak spadaly texty jako: *Vikuach Radak*, *Taanot rabiho Mošeho ze Salerno*, *Edut ha-Šem neemana*, kompendia z aškenázské oblasti *Sefer Josef ha-Mekane* a *Nicachon jašan*. Obsahují nejrůznější druhy argumentace, autoři se při jejich výběru řídí především přesvědčením o účinnosti, vycházejíce z lokální polemické tradice.

Třetí typ Cohen charakterizuje jako „obranu víry“. Apologické texty disputací *Jechiela z Paříže* (Paříž 1240), *Nachmanida* (Barcelona 1263) a *Mošeho ha-Kohena z Tordesillas* (Ávila 1375) reagují na témata striktně diktovaná křesťanskou stranou.

Naopak čtvrtý typ graduje k agresi vůči agresorovi a „židovská“ témata pomíjí.

⁸⁴ *Dialogi contra Iudaeos*, PL 157, 0535 – 0672A, anglický překlad: I. M. Resnick, *Dialogue Against the Jews*, Washington 2006.

⁸⁵ Tiskem vyšlo v Lipsku 1687, reprint Farnborough 1967.

⁸⁶ Jeremy Cohen, *Toward a Functional Classification of Jewish Anti-Christian Polemics in the High Middle Ages*, in: *Religionsgespräche im Mittelalter*, (eds.) Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner, Wiesbaden 1992.

Cohen jej nazývá „odsouzení agresora“. Hebrejské texty soustředící se na kritiku křesťanského učení jsou například *Kelimat ha-gojim Profiata Durana* či *Bitul ikarej ha-nocrim od Chasdaje Kreskase*.

Jiní rozlišují pouze tři základní typy polemické argumentace: exegetickou, historickou a racionální.⁸⁷ Přičemž do exegetického typu je řazena jak exegeze hebrejské Bible, tak i Nového Zákona a Talmudu. Uplatněny jsou jiné zásady klasifikace, a to na základě obsahové povahy argumentu. Toto dělení však lze užít spíše na jednotlivé argumenty a nikoli na celé knihy, neboť v naprosté většině z nich se metody argumentace neoddělitelně mísí.

Hebrejsky psané protikřesťanské texty se často vyskytují v jakési eklektické formě polemických kompendií: *Sefer Josef ha-Mekane*, nebo ještě názorněji *Sefer Milchemet micva Meira ben Šimeona z Narbonne*. Tento autorův celoživotní polemický opus zahrnuje záznamy disputací veřejného i soukromého charakteru, širokého tématického rozsahu od obhajoby lichvy po odsouzení nových misijních metod, jako byla například nucená kázání, fiktivní polemické dopisy či pasáže obsahující apologii Talmudu a židovské liturgie (př. *Birkat ha-minim*).⁸⁸ Rabbi Meir zjevně reagoval na stávající situaci a jednotlivé texty tedy autenticky zrcadlí židovskou reakci na intenzifikaci křesťanské misijní a kritické argumentace.

Jednou z nejběžnějších forem polemického spisu je exegetický komentář. Polemika je vystavěna v závislosti na biblické kostře, postupující od *Ber 1,1* až k proroku Micheáši na konci Tanachu. Prvotním cílem je poskytnout účinnou obranu proti křesťanské argumentaci vycházející z exegeze „Starého Zákona“, takzvaným *testimoniím* a figurativní interpretaci.⁸⁹ Na pohled zde tedy existuje společná báze Písma. Vždyť po dlouhou dobu skutečnost, že Židé jsou jakými živoucími svědky biblických časů, *capsarii*,⁹⁰ představovala jeden z hlavních důvodů, proč byla jejich

⁸⁷ Lasker, *Philosophical Polemics*, s. 3–11.

⁸⁸ K této tématice viz Gilbert Dahan, *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, Notre Dame 1991, s. 38.

⁸⁹ Tentyž, s. 42–53.

⁹⁰ „Dokonce i dnes ať je dovoleno Židům žít, neboť oni jsou našimi ztrocenými nositeli Knihy (*capsarii*), oni totiž přinášejí Proroky a Mojžíšův zákon, aby stvrzovaly naši víru. A nejen v jejich knihách, ale i v jejich tvářích čteme o utrpení Krista.“ Petr z Blois, *Contra perfidiam Judaeorum*, PL 207. Překlad můj

přítomnost v lůně universalistického křesťanství tolerována.⁹¹

Je třeba si však uvědomit, že Hebrejská Bible a křesťanský Starý Zákon nepředstavovaly týž text. Nejen co se týče jazyka – kanonická verze církve byla překladem a tedy již interpretací⁹² – ale i pokud jde o samotné postavení textu v religiózním systému. Když se podíváme na židovské a křesťanské biblicko-exegetické strategie užívané v polemické literatuře, je zcela namístě říci, že povaha exegeze sledovala požadavky teologie a že každá ze stran zpochybňovala exegetickou autoritu oponenta.

Na druhou stranu však nebyla žádná ze stran schopna předložit systematickou exegetickou metodologii, jež by stanovila jednotná kritéria pro to, kdy číst verš v doslovném výkladu a kdy alegoricky. V důsledku tak exegetická debata vlastně podryvala autoritu Bible, paradox, jehož v poněkud jiném kontextu využil například Spinoza ve své kritice jak judaismu, tak i křesťanství. Vraťme se však zpět do středověku. Polemické kompendium Nicachon jašan (oblast Aškenaz, 13. století) uvádí k verši Gn 47, 31 modelový dialog:

Minim říkají: Jestliže existuje „matka tradice“, pak je třeba si uvědomit, že ve verši „I poklonil se Izrael k hlavám lůžka“ je hebrejské slovo pro lůžko „mita“ psáno bez jod a bylo by tedy možno jej číst „mate“, což znamená hůl. Je tedy velmi pravděpodobné, že bylo zvykem umisťovat kříž nad lůžka umírajících a byl to tedy kříž, čemuž se Jákob poklonil. Je možné jim pak odpovědět v souladu s jejich vlastní pošetilostí a říci, že Jákobova mysl byla zakalena následkem jeho nemoci, a proto se klaněl kříži. Když

vlastní podle anglické citace in: Jeremy Cohen, *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study of the Judaism in European Christendom*, in: AHR 91, 1986, s. 599.

⁹¹Civitas Dei, XVIII, 46. V komentáři k Ž 59, 12 Augustin píše: „...nezabíjej jich, aby nezapomněli na tvůj zákon: rozptyl je ve své moci.“ (Ž 58,11n) Ukázal tedy Bůh církvi na jejich nepřátelích Židech milost svého milosrdenství, protože, jak dí apoštol, jest 'pád jejich spásou národům' (Řím 11,11), a proto jich nezabil, to jest nevyhladil v nich jejich židovství, třebaže byli od Římanů poraženi a utišení, jen aby nezapomněli Boží zákon a byli tudíž schopni vydávat svědectví, o kterém mluvíme. Proto nestačilo říci: 'Nezabíjej jich, aby jednou nezapomněli na tvůj zákon', bylo ještě třeba dodat: 'Rozptyl je', vždyť kdyby byli s těmito svědeckými Písmy jenom ve své zemi a ne všude, pak by je církev, která je všude, nemohla mít ve všech národech za svědky dávných proroctví o Kristu.“ Český překlad podle: Aurelius Augustin, *O Boží obci*, díl 2, přel. J. Nováková, Praha 1950, s. 353–54.

⁹² Že si toho byli dobře vědomi židovští polemikové, dokládá pasáž z úvodní kapitoly Milchamot ha-Šem, kde Jakob ben Reuben píše o „učencích jejich prvotních generací, kteří jejich omyl (tj. křesťanské učení) pevně ustanovili. Tito jsou tři: první byl Jeroným, druhý Augustin a třetí Pavel...“ (ed.) Rosenthal, s. 5.

*potom přišel k sobě, litoval toho, co udělal, jak je psáno: A posadil se na mita/mate (Gen 48, 2). Tak tedy Jákob onen předmět umístil pod svůj anus.*⁹³

Pasáž je zajímavá hned z několika důvodů. Jednak zde máme onen výraz „matka tradice“ pro konsonantní čtení bez ohledu na tradiční, masoretickou vokalizaci. A pak samozřejmě derogativní a vpravdě ironické vyznění celé pasáže. Ironické proto, že židovský disputant je vlastně nabádán, aby přijal prvotní „pravopisnou“ argumentaci křesťanů, jež je však záhy obrácena a postavena na hlavu (a zesměšněna), a to za pomoci konvenčních interpretačních postupů, v tomto případě na základě jednoduchého kontextuálního čtení veršů v bezprostředním okolí. Jestliže tedy křesťané tvrdí, že v jednom verši je jejich insignii prokazována úcta, pak jen o několik vět dál je tato snížena obecně srozumitelným tělesným gestem.

Co je však oběma stranám společné, je skutečnost, že „autentickému“ biblickému textu přiznávají status autority a inspirovaného textu. Jak křesťanská antijudaika, tak židovské spisy, strukturující polemiku do exegetického rámce, dokládají hluboké přesvědčení o tom, že klíčové problémy mezi Židy a křesťany byly neoddělitelné od správné interpretace hebrejské Bible. V již citované *Sefer Nicachon vetus* nalezneme pobídku: „Buď vytrvalý ve studiu Tóry tak, abys byl schopen odpovědět heretikovi a klást mu otázky.“⁹⁴

Tato kriticko-interpretací metoda se v rámci polemiky neaplikuje pouze na exegezi hebrejské Bible, ale i na další kanonizované texty: Talmud a midraš na jedné straně a Nový zákon, případně jednotlivá teologická díla (např. Tomáše Akvinského), na straně druhé.

Na první pohled se to může zdát poněkud paradoxní: rabínská literatura má sloužit jako svědectví pravdivosti křesťanství a zároveň je podrobována vehementní kritice, židovští polemikové zase hledají nesrovnalosti v novozákonním příběhu; divergence mezi textem konzervovanou ideální ideologií a životem dobového

⁹³ Berger, *Jewish-Christian Debate*, s. 20 (hebr.), s. 59 (angl.), s. 248: poznámka ke křesťanským pramenům identifikujícím hůl s křížem. Lasker, *Reflections of the medieval Jewish-Christian debate in the Theological-Political Treatise and the Epistles*, in: (eds.) Yitzhak Y. Melamed / Michael A. Rosenthal, *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, Cambridge 2010, s. 69. Polemická pasáž mita-mate, TTP, kap.7, G III 108.

⁹⁴ Berger, *Jewish-Christian Debate*, s. 169.

křesťanstva. Přesto však v sobě tato metoda skrývá jistý pocit zadostiučinění, protože, jak říká Raymund Martini v předmluvě ke svému opusu *Pugio fidei*: „Co může být pro křesťana radostnějšího, než když může vykrotit meč z ruky svého nepřítele a obrátit jej proti němu a setnout mu hlavu jeho vlastním ostřím?“⁹⁵

Vedle argumentů *min ha-ktuvim* existuje argumentace typu *min ha-sechel*. Pojem *ratio* získal centrální význam v křesťanské teologii během 12. století a stal se jedním ze znaků nové křesťanské apologetiky.⁹⁶ V tomto procesu racionalizace lze však rozeznat několik trendů, projevujících se jak v obecné teologii, tak specificky v polemice. Na počátku stojí snaha sladit víru a rozum, dokázat náboženskou doktrínu *sola racione*. Exemplární dílo představuje *Cur Deus Homo?* Anselma z Canterbury,⁹⁷ do stejného proudu, řekněme „tolerantnějšího“ vůči Židům, pak později spadá i Abelard a Ramón Llull. Zcela opačný přístup, ústící v dehumanizaci celého židovského národa, demonstruje Petrus Venerabilis ve svém *Adversus Iudeorum inventeram duritiem*. Argumentuje totiž, že kdyby Židé byli skutečně lidé, byli by schopni užívat oné kvality, jež odlišuje člověka od zvířete, totiž rozumu. Křesťanství je vpravdě racionální a jediné možné (jak vysvětlil již Anselm) a pokud to Židé nejsou schopni pochopit a přijmout, nejsou rozumní a tedy nejsou lidé. Konvertité pak užívají racionální argumenty pro obhájení své apostaze: například Petrus Alfonsi ve svém díle příznačně nazvaném *Dialogus Petri et Moyse*,⁹⁸ přičemž Moše bylo původní židovské jméno Alfonsiho.

Také první židovští polemikové, Jákob ben Reuben a Josef Kimchi,⁹⁹ užívají vedle exegetických i racionální argumenty a fakt, že schopnost racionální úvahy byla klíčovým měřítkem, dokazují mnohé ofenzivní obraty v jejich textech. Kimchi v úvodu své knihy obviňuje křesťany, že „...jejich hloupost a bláhovost je zcela

⁹⁵ *Pugio fidei*, Leipzig 1687, s. 3–4.

⁹⁶ K tomuto např. Jeremy Cohen, *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy*, in: AHR 91, 1986, zejména s. 604–606.

⁹⁷ Viz Amos Funkelstein, *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages*, in: Viator 2, 1971, s. 373–389. Také (ed.) Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London/NY 1995.

⁹⁸ Viz pozn. 8.

⁹⁹ Daniel J. Lasker, *Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century*, in: HTR 89, 1996, s. 168.

pomátla a oni vysvětlují (proroctví) nesmyslně (bli dat ve-ha-sechel).¹⁰⁰ Jakob ben Reuben namítá svému protivníkovi: „Kdybys měl ve své hlavě mozek, připustil bys má slova a uvěřil jim!“¹⁰¹ To jsou bezpochyby silná slova, přesto však nedosahují intenzity výroku Petra Venerabilis: „....nescio utrum homo sit,“¹⁰² který „nechápacím“ Židům málem odpírá lidskou podstatu.

Racionální, z filosofických principů a zákonů logiky vycházející polemika však mohla nabýt i zcela střízlivé podoby. Bitul ikarej ha-nocrim Chasdaje Kreskase je prost veškerých invektiv a pouze úsporným jazykem dokazuje logickou nemožnost křesťanství. Naopak zcela jinou formou podává filosofické argumenty Kreskasův současník Profiat Duran zvaný Efod ve svém polemickém dopise Al tehi ka-avotejcha, jehož obsah je sice filosoficky sofistikováný, přesto však plný kousavé satiry.

Filosoficky laděná polemika kvetla především v sefardském prostředí a, jak se zdá, aškenázští Židé nebyli příznivci tohoto typu argumentace. Filosofické argumenty existovaly, nebyly však příliš rozšířené – nalezneme je například v Sefer nicachon Jom Tov Lipman Mühlhausena či v textech Menachema Šalema, – čistě filosofická polemika nikoli. Nabízí se tedy otázka, co bylo příčinou tohoto rozdělení. Nestejné postavení, jež židovská komunita zaujímal ve většinové společnosti? Míra křesťanského nátlaku či ryze subjektivní preference jednotlivého autora? Daniel Lasker¹⁰³ hledá tuto příčinu mezi interními faktory: polemik prostě volil metodu argumentace na základě povahy a schopnosti percepce svého publika.

Třetím základním typem je argumentace vycházející ze „skutečnosti“. Ta zahrnuje množství citací vycházejících z historické či každodenní zkušenosti. Tyto postřehy však mohly být velmi rozdílné. Klasickým příkladem tohoto typu je křesťanský nárok na titul „Nový“ či „Pravý“ Izrael, *Verus Israel*, který vlastní *Testamentum Novum*: Židé byli poraženi, vyhnáni ze své zaslíbené země, jsou rozptýleni po celém světě bez domova a království – a to je jasným dokladem Božího zavržení – argument, který

¹⁰⁰ Tamt., s. 169.

¹⁰¹ Tamt., s. 170.

¹⁰² Člověk je bytost racionální, Židé nechtějí přijmout racionální důkazy, proto snad ani nejsou lidé. Petr Venerabilis, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, PL 189: 507–09. Cituji podle Berger, *Mission to the Jews*, in: AHR 91, 1986, s. 584.

¹⁰³ Lasker, *Popular Polemics and Philosophical Truth in the Medieval Jewish Critique of Christianity*, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8, 1999, s. 254–59.

nalezneme v každém křesťanském antijudaiku.¹⁰⁴

To, že šlo o argument vnímaný židovskými polemiky jako nebezpečný, dokazuje skutečnost, že všechny rané polemické spisy a mnoho pozdějších věnují značnou, často finální část textu zdůrazňování věčnosti Zákona a jistoty budoucího vykoupení Izraele. V tomto duchu je psán i úvodní pijut k Rikamově *Sefer ha-brit*:

Posilni ruce, které ochably

Upevni třesoucí se kolena

Řekni těm, kdož trpí úzkostí v srdci:

'Jedněte tedy rozhodně, necht' vaše ruce neochabnou,

Neboť vaše jednání bude odměněno' (2Pa 15,7)

A stejně tak i ty buď silný a v srdci nepolevuj,

protože za těžkou prací tě čeká odměna

'Buďte rozhodní a udatného srdce,

Všichni, kdo čekáte na Hospodina!' (Ž 31,25.)¹⁰⁵

V Dodatcích k *Sefer ha-brit*, které však nepocházejí z Rikamova pera,¹⁰⁶ přestože jsou většinou vydávány společně (V Milchemet chova, ale i v edici Franka Talmage), pak nalezneme vysvětlení židovského exilu:

V odpověď na jejich tvrzení, že náš exil byl prodloužen následkem toho, že jsme umučili jejich boha, můžeme říci, že jejich slova nemají žádný reálný základ, vždyť Bůh nikoho netrestá bez varování. Tak například v případě hříchu Adama a Evy, Bůh (Adama) předem varoval a řekl mu: „Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez“ (Gn 2, 17), potrestal je tedy za to, že přestoupili Jeho přikázání. Na mnoha místech Tóry nalezneme doklad, že Bůh netrestá bez toho, aniž by nejprve varoval. Pokud je to tedy, jak oni říkají, (Bůh) by měl býval co se týče víry v onoho muže předem varovat v Tóře

¹⁰⁴ Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris 1948, především s. 110–111, a Bernard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946, s. 164–175.

¹⁰⁵ *Sefer ha-brit*, (ed.) Talmage, s. 21 (hebr.verze). Hypotetickým rozvrhem daného textu se zabírá Robert Chazan: *Joseph Kimchi's Sefer ha-Berit: Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics*, in: HTR 85, 1992, s. 417–432.

¹⁰⁶ Anonymní autor, kolem 1275.

našeho pána Mojžíše, že až onen přijde, povyroste a bude odstaven od prsu, v něj máme uvěřit, protože podle nich (křesťanů) na něm bude záviset veškerá nebeská odměna.

Důvod, proč jsme byli stíženi exilem však nalezneme v Tóře. Nebylo to kvůli tomu (ukřižování). Spíše jsme byli rozptýleni mezi národy, neboť jsme opustili Tóru našeho Boha, Jeho přikázání a zákony – a žádný jiný důvod není!¹⁰⁷

Židovskou obdobou využití argumentu z historické zkušenosti je reakce hebrejských polemiků na křesťanský nárok na započetí mesiášského věku s příchodem Ježíše. V biblických proroctvích, zvláště v Izajáši, je tento čas celkem podrobně charakterizován, doba křesťanské expanze však tuto charakteristiku nenaplnuje:

„...v žalmu se říká: „Všichni králové se mu budou klanět, všechny národy mu budou sloužit“ (Ž 72, 11). My ale vidíme, že všichni králové se mu neklaní, ani mu všechny národy neslouží. Izmaelitě a Židé mu neslouží, naopak jej odmítají.“¹⁰⁸

Paulus Christiani v Barceloně – při disputaci, v níž téma mesiáše hrálo prim – namítá, že ony velké věci, které se změnily příchodem mesiáše, se odehrály v duchovním kontextu (možnost spásy, založení církve, skrze niž se toto děje – a úspěch církve je jasným znamením božího požehnání).¹⁰⁹ Pro Nachmanida tyto „duchovní události“ nejsou žádnými událostmi, protože v proroctvích je doloženo, že příchod bude provázen zcela zřetelnými, viditelnými znameními, církev je pro něj pokračování Římské říše s jejím útiskem a válčením.

Co se týče Ježíše, ten nikdy neměl žádnou faktickou moc a těžko mohl spasit celý národ, když nedokázal zachránit ani sám sebe. Naopak Římská říše po přijetí křesťanství ztratila mnohá území a postupně slábla, argumentuje Nachmanides:

Ano, i nyní jsou vaši muslimští nepřátelé mocnější než vy. Kromě toho prorok říká, že už nebude každý učit bližního a každý svého bratra: „Poznávejte Hospodina.“ „Všichni mě budou znát...“ (Jr 31, 34). Ještě prorok říká: „...neboť zemi naplní poznání Hospodina,

¹⁰⁷ *Sefer ha-brit*, (ed.) Talmage, s. 74–75. Zdůvodňování exilu nalezneme rovněž v Nicachon jašan, (ed.) Berger, s. 253–57, či v *Edut ha-Šem neemana Šlomo de Rossiho*, (ed.) Rosenthal in: *Mechkarim u-mekorot*, Jerušalajim 1967, I, s. 395–400.

¹⁰⁸ *Sefer ha-brit*, (ed.) Talmage, s. 61. Podobný argument rovněž: *Sefer Josef ha-Mekane*, (ed.) Rosenthal, s. 121.

¹⁰⁹ Haim Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London 1993, s. 52–53.

jako vody pokrývají moře“ (Iz 11, 9). Ještě je psáno: „I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože. Národ nepozdvihne meč proti národu, nebudou se již cvičit v boji“ (Iz 2, 4). Hle, kolik válek bylo od Ježíšovy doby dodneška! Celý svět je plný násilí, loupeží a křesťané prolévají více krve než ostatní národy!¹¹⁰

Také Ramban konfrontuje tradiční křesťanskou exegezi biblických proroctví s realitou doby, v níž nelze spatřit „vlka pobývat s beránkem“.¹¹¹

Typem argumentů vycházejících *min ha-meciu*t jsou také různé reakce na křesťanské obyčeje a kritika morálky křesťanské společnosti. Vedle již zmiňovaného útisku si židovský polemik všímá i každodenního chování. Josef Kimchi například zdůrazňuje rozdíl v chování křesťanských a židovských dívek: „A tak jejich dcery (tj. židovské) v jejich cudnosti neuvidíš venku a neshledáš je být tak nemravnými jako jsou dcery ne-Židů (*banot ha-gojim*), které postávají na nárožích.“

Aškenázské kompendium, známé pod názvem *Nicachon jašan* ukazuje, co si Židé mohli myslet o některých křesťanských rituálech. V následující krácené citaci se jedná o zpověď a je pozoruhodné, že hebrejský text pro její označení užívá transliterovaného německého výrazu (*die Beichte*):

Minim nás kritizují v souvislosti s Beichte, že se nezpovídáme způsobem, jako to dělají oni a na důkaz citují z knihy Přísloví: „Kdo kryje svá přestoupení, nebude mít zdar, ale kdo je vyznává a opouští, dojde slitování“ (Př 28,13). Toto je, jak bys jim měl odpovědět: Naopak, jeden má skrývat svoje hříchy před druhým člověkem a neříkat mu, „Toto je, jak jsem hřešil“, neboť posluchač může být pokoušen spáchat také takový hřích... je to protože si libují ve smilstvu a přece jim jejich učení zakazuje uzavřít manželství a požaduje, aby se jim muži chodili zpovídat a vyjevovat své hříchy a cizoložství. Oni (kněží) pak poznají, která z žen se svolná a udržuje mimomanželské styky. Pak mohou po oné ženě požadovat totéž a ona nemůže odmítnout, protože cizoložník ji již označil. To je jistě vysvětlení, protože jinak, proč by papež, který je považován za náměstka jejich boha a který má moc zakazovat a povolovat, dal jeptiškám právo vyslechnout

¹¹⁰ Vikuach Ramban. Citováno v překladu Daniela Mayera, *Nachmanidova disputace*, část 4, in: Maskil březen/duben 2005. Podobný argument rozvádí též Jicchak Troki, *Chizuk emuna I*, 1. Překlad Moses Moccata online: <http://juchre.org/emunah/emunah.htm#chap01> (ze dne 29. září 2011).

¹¹¹ Iz 11, 6.

*zповěď žen? Jistě by bylo vhodnější a přijatelnější, aby se ženy zpovídali ženě a muži muži tak, aby nebyli sváděni k obscénnostem a smilstvu.*¹¹²

Ve stejné exegetické sbírce nalezneme i poněkud bizarní argument založený na jakési kombinaci zkušenosti a imaginace:

Proč je většina ne-Židů bílá a hezká a většina Židů je tmavá a ošklivá? Odpověz jim, že je to podobné jako s ovocem, které je na počátku světlé, ale když je zralé, ztmavne, jako se to děje v případě trnek a švestek. Naopak, každé ovoce, které je červené na počátku, zráním světlá, a tak je to v případě jablek a meruněk. To dokazuje, že Židé jsou čisti od menstruační krve a není u nich počáteční červenost. Pohané však nedbají zákonů nida a tak je tedy na počátku červenost, a pak když plod vyjde ven, dítě je světlé. Dále je možné odpovědět připomínkou, že ne-Židé nejsou zdrženliví a mají sexuální styky i během dne,¹¹³ v době, kdy hledí na tváře na přitažlivých obrazech. Následkem toho rodí děti, které vypadají jako tyto obrazy, jak je psáno: „Ovce a kozy se běhaly (při pohledu) na pruty a vrhaly pruhovaná, skvrnitá a strakatá mláďata“ (Gn 30,38–39).¹¹⁴

Několik předchozích odstavců dokumentovalo základní klasifikaci polemických textů na základě obsahové povahy argumentů, v nich užitých: *min ha-ktuvim* (a to jak „společné“ hebrejské Bible, tak post-biblických skriptuálních tradic), *min ha-sechel* (racionální a filosofická argumentace) a *min ha-meciu* (z historie a zkušenosti). Je však třeba zdůraznit, že většina děl představuje jakýsi hybrid složený ze všech typů argumentace. I v tak čistém příkladu exegetické polemiky jako je karaitská (sic!) Chizuk emuna nalezneme drobné narážky na dobové reálie či obraty prozrazující důraz kladený na racionalitu uvažování.

¹¹² Berger, *Jewish-Christian Debate*, č. 236, s. 158 (hebr.), 233 (angl.). Doklad o tom, že tvrzení podobného obsahu bylo aktuálně prezentováno Židem křesťanské audienci uvádí Schatzmiller. Jedná se o incident zaznamenaný v oblasti Manosque ve 13. století. Joseph Shatzmiller, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au moyen age*, Paris 1973, s. 123–27.

¹¹³ Zakázáno v bT Nid 16b. Rovněž viz Moše ben Maimon, MT, Hilchot isurej bia 21, 10. Ideu hezkých dětí zplozených za dne nalezneme také v bT Ber 59b podle čtení Dikdukej sofrim ad loc.

¹¹⁴ Berger, *Jewish-Christian Debate*, č. 238, s. 159 (hebr.), s. 224 (angl.). Podobný argument využívající metaforu ovoce také v *Sefer Josef ha-Mekane* (s. 95), nicméně jako důvod ošklivosti uvádí utrpení exilu.

Protikřesťanská polemika se však neomezuje pouze na vyhraněný žánr polemického textu. I v rámci jiných literárních žánrů a žánrových forem můžeme narazit na text téměř čistě polemické povahy. Polemické pasáže či protikřesťansky motivované narážky nalezneme v kronikách, filosofických pojednáních, pijutech, responzivní a homiletické literatuře i v mnohých dopisech.

Například Kuzari – Obrana opovrhovaného náboženství – je příkladem takového těžko zařaditelného textu. Juda ha-Levi je bezpochyby jedním z hlavních představitelů toho, co nazýváme židovská filosofie. A Kitab al-Kuzari je bezpochyby filosofická kniha, nicméně ve tvaru historického reportu o průběhu disputace mezi představiteli tří monoteistických náboženství, jež měla proběhnout na dvoře nadějného konvertity, panovníka Chazarů.¹¹⁵

Mezi polemiky řadíme také texty psané ve formě kroniky. Nejznámější je španělská Ševet Jehuda, jakýsi zápis židovské kolektivní paměti (či spíše její konstruování) z pera rodiny Ibn Verga, přičemž ústředním tématem je pronásledování vyvoleného národa. Obdobný obsah měla, jak již sám název napovídá, také nedochovaná kronika sepsaná Profiatem Duranem – Zichron ha-šmadot.

Výrazně protikřesťanskou dikcí se vyznačuje také soubor rýnských kronik, mapujících události roku 1096, jimž se budu detailněji věnovat v kapitole o verbální agresivitě a invektivách. Polemické pasáže nalezneme také v takzvané Kronice Achimazově,¹¹⁶ jihoitalském textu z jedenáctého století, který zmiňuje disputaci mezi rabi Šefatjahem ben Amitaj z Orii (9. století) a byzantským císařem Basilem I. Tématem sporu bylo, zda byl větší a krásnější Šalamounův Chrám nebo konstantinopolská Hagia Sofia. Rabi Šefatja cituje doklady z Písma a závěrečné repliky jsou: Císař: „Rabi Šefatja mě přemohl svou moudrostí.“ Rabi však namítá: „Ne já, ale Písmo nad tebou zvítězilo, můj pane.“

Velmi rozšířená je v oblasti náboženské kontroverze epistolární forma. Poskytuje prostor pro přesné a stylisticky úderné vyjádření kritiky a zároveň setrvává v rozměru

¹¹⁵ Formu dialogu využívají také Petr Abelard v Dialogu mezi filosofem, křesťanem a židem; *Ethical Writings, the complete texts of Ethics and Dialogue Between a Philosopher, a Jew and a Christian*, přel. Paul Vincent Spade, Indianapolis 1995.

¹¹⁶ EJ VI, s. 89, Meyer Waxman, *A History of Jewish Literature*, vol. I, s. 425–27. Autorem *Megilat Achimaz* alias *Megilat juchasin*, jakési veršované genealogie, je Achimaz ben Paltiel. Text je důležitým historickým pramenem pokrývajícím období 9.–11. století.

osobních vztahů.¹¹⁷ Jedna z prvních židovsko-křesťanských polemik v dopisech probíhala před polovinou devátého století mezi Bodo/Eleazarem a Pablo Alvarézem z Cordoby.¹¹⁸ Bodo byl původně diákonem na francouzském dvoře Ludvíka Zbožného. Po tajné konverzi uprchl do muslimského Španělska. Usadil se v Zaragoze, nicméně se nespokojil s tím, že splynul s tamní židovskou komunitou, ale snažil svou změnu víry obhájit a snad i získat pro judaismus další křesťany. To je ve zkratce příběh, jenž vysvětluje mezi řádky Alvarézova pozdně patristického textu¹¹⁹ a jenž je doložen i v jiných pramenech. Korespondence probíhala delší dobu, výměna názorů byla často velmi ostrá, neboť ani jeden z protivníků nebyl ve vyjadřování ničím omezován (oba žili na území, kde většinové náboženství bylo jiné než to jejich) a vzájemná nevraživost byla veliká. Argumenty čerpali z Písma, případně ze zkušenosti a historie. Například v exegezi Gn 49, 10, klasické 'šilo' pasáži, se kromě gramatické exegeze přou také o existenci židovských království po Izraeli. Eleazar připomíná říši Chazarů a legendu o Eldadu Hadanimu, který měl vládnout ztraceným kmenům v severní Africe.¹²⁰ Vedle dalších biblických pasáží (Iz 40, 15 a 60, 2 aj.), se polemika zabývá také kritikou zvyků a morálky. Eleazar kritizuje křesťanskou liturgii (jmenovitě neshodu v názoru na povahu eucharistie) a vnější materiální nádheru katedrál ve srovnání s pokryteckou morálkou. Z vlastní zkušenosti prohlašuje, že mnozí katoličtí kněží, včetně jeho samotného kdysi, nemají žádné zábrany porušovat slib celibátu a další zákony.¹²¹

Polemiky ve formě dopisů vznikají také kolem pozoruhodné osobnosti Abnera z Burgosu.¹²² Ten, krátce po své konverzi, k níž došlo po dlouhých letech pochybování a úzkosti, zasílá svému bývalému žákovi Jicchaku ben Josefovi ibn Pulgar list obhajující tento jeho krok. Tazvaný Igeret ha-gezera / Dopis o osudu,¹²³ v němž Abner kromě mesiánských teorií rozvíjí teologický striktně deterministický systém,

¹¹⁷ K epistolární formě viz *EJ* XI, s. 55–62.

¹¹⁸ V edici *Patrologia Latina* je tato korespondence řazena pod číslem 121, dochovalo se několik dopisů, pouze však ty, jejichž autorem byl Alvaréz, Eleazarovy odpovědi byly v rukopise záměrně poničeny (Blumenkranz, s. 76, pozn. 35). Krauss/Horbury, *Jewish-Christian Controversy*, s. 71. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, s. 215–89.

¹¹⁹ *Juifs et chrétiens*, s. 166–67. Alvarézův text in: PL Migne 121, 491B–492A, 512D–513A.

¹²⁰ *Juifs et chrétiens*, s. 233.

¹²¹ Blumenkranz, *The Roman Church and the Jews*, in: (ed.) Cohen, *Essential Papers*, s. 224–25.

¹²² Židovský lékař (1270–1340). Po konverzi zvaný také Alfonso z Valladolid. *EJ* II, s. 88–89.

¹²³ Odpovědi na toto pojednání je také Narboniho Pojednání o svobodné vůli. Daniel Frank / Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, s. 353.

vycházející jednak z církevního predestinačního učení a jednak z astrologie a muslimského fatalismu. Soteriologický problém řeší pomocí trojičního a inkarnačního učení, které dokazuje z Aristotela a agadických midrašů. Abner z Burgosu, alias Alfonso z Valladolid, jako první předložil ideologickou obhajobu apostaze a následně formuloval teorii ospravedlňující nutnost protižidovských opatření, včetně těch nejnásilnějších.¹²⁴ Abner byl autorem mnohých dalších spisů, z nichž některé byly určeny bývalým spoluvěrcům, například *More cedek* nebo *Minchat kenaot*, odpověď na Pulgarův dopis.

Na první dopis Pulgar odepsal spisem *Sefer tešuvot le-mecharef*,¹²⁵ propracovaněji odpovídá v *Ezer ha-dat / Podpora víry*.¹²⁶ Oproti fatalistickému mystikovi Abnerovi Pulgar představuje typ racionalistického příznivce filosofie umírněně averroistického směru, který byl tehdy tolik populární v prostředí iberského Židovstva. Abner ovšem oslovil i jiné bývalé spoluvěřící, jedním z těch, kdo mu odpověděli protipolemikou byl například Josef Šalom.

Poněkud kuriózní je případ Jošuy Lorkiho, který sepsal polemický dopis Pablu Santa Maria, a po své vlastní konverzi se stal zapáleným protižidovským polemikem – již pod novým jménem Geronimo da Santa Fé byl hlavním organizátorem a řečníkem tortoské disputace. Vskutku polemická povaha.

Jeden z nejpovedenějších příkladů polemického textu vůbec je epistolární formou psaná polemika Profiata Durana, známá pod názvem *Al tehi ka-avotejcha*. Dle legendy, jak ji podává Jicchak Akriš ve své konstantinopolské edici *Igeretu*, byli dva přátelé – Profiat Duran a David ben Goren Bonet Bonjorn – násilně konvertováni během protižidovských bouří, které zasáhly téměř celé Španělsko roku 1391.¹²⁷ Rozhodnou se společně uprchnout do Palestiny a navrátit se k víře svých otců. Jejich cesty se však na čas rozdělí a Bonjorn, snad pod vlivem jiného, již církevně úspěšného

¹²⁴ *EJ* III, s. 204. Jeho predestinační teorie zahrnovaly taková tvrzení, že například ten, kdo se k něčemu rozhodne během mučení, jedná dobrovolně. Frank/Leaman, tamt.

¹²⁵ *Kniha odpovědí blasfemistovi*, někdy také jako *Igeret ha-charifot -Dopis o blasfemiích*. Krauss/Horbury, s.238. *EJ* XIII, s. 836.

¹²⁶ (ed.)Belasco, London 1906. Nověji Levinger, Tel Aviv 1984.

¹²⁷ Podle některých chronologických hypotéz k Efodiho konverzi došlo až roku 1392. Např. Richard W. Emery, *New Light on Profayt Duran 'The Efodi'*, in: *JQR* 58, 1968, s. 334. Nicméně Efodiho biografie je poněkud záhadná a nelze vyloučit ani možnost, že celá historika o apostazi je literárním konstruktem – neboť, jak by bylo možné, aby Nový křesťan, navíc Nový křesťan působící na královském dvoře (Efodi praktikoval medicínu), desítky let po své konverzi produkoval ryze židovskou literaturu, a to dokonce polemickou? To vše jsou otázky, jimž se budu podrobněji věnovat v oddíle o ironii.

konvertity Pabla de Santa Maria, ke své nové víře přilne. Profiat Duran mu tedy píše dopis, který posměšně reflektuje tento obrat. Protože dopis je silně ironický, neváhá Akriš jít ve své legendě ještě dále: adresát ani celá katolická audience tuto významovou ironičnost nepochopila a text prý po dlouhou dobu koloval jako skutečná obhajoba křesťanství.

Jakousi imitací Efodiho textu je dopis Solomona Bonafeda, adresovaný konvertitovi Francescu de Sant-Jordi.¹²⁸ Bonafed byl rovněž autorem mnohých básní, z nichž některé reflektovaly religiózní pnutí té doby. V jednom pijutu zachytil také atmosféru na tortoské disputaci.

Neposledním žánrem, v němž nalzáme polemické akcenty, představuje tedy pijut. Například martyrologická poezie aškenázské oblasti představuje „spravedlivé mučedníky jako neposkvrněné, rituální oběti Bohu, jejichž čistota může být kladena do juxtapozice vůči ohavnosti modloslužebnictví, jaká je připisována křesťanské bohoslužbě a symbolům. Rovněž Ježíš bývá popisován způsobem vzbuzujícím zhnusení a naznačujícím kultické tabu. Falešná spása nabízená křesťanským nepřitelem je odmítána v symetrickém podávání obrazů a proti-obrazů světla a tmy či ohně zatracení a boží pravdy.“¹²⁹ Podle Susan Einbinder, autorky předchozí citace, pro Židy středověkého Aškenazu a severní Francie (po událostech jako byly ty ve Špýru 1196 či v Blois 1171) představoval poetický žánr formu kulturní rezistence, jeden ze způsobů, jak čelit narůstajícímu tlaku na konverzi. Ačkoli tedy nepopírá penitenciální a komemorativní funkci této literatury, nově zdůrazňuje také její funkci polemickou. Mučedníci recitují Šma, vyznání víry. Specifický důraz je kladen na unitu: mučedníci se poddávají v nedělitelné jednotě: „Byli vyhlazeni společně, své životy završili v bázni, před Jednotou Jedinného Jména byli sjednoceni v odvaze.“¹³⁰ Křestní voda je nazývána „špinou“ či „znečištěním“.¹³¹ Křesťané se klaní „pověšenému“

¹²⁸ Rosenthal, *The Francesco de Sant Jordi – Solomon Bonafed Letters*, in: (ed.) Isadore Twersky, *Studies in Medieval Jewish History*, Cambridge MA / London 1979, s. 337–64.

¹²⁹ Susan L. Einbinder, *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton/Oxford 2002, s. 17.

¹³⁰ Naasfu jachad našam hišlimu be-mora al jichud Šem ha-mejuchad jichdu be-gvura. Z pijutu r. Kalonyma ben Judy, (ed.) Habermann, *Sefer gezerot Aškenaz ve-Carfat*, Jerusalem 1945, s. 67. Povšimněme si důrazu na jednotnost, jednotu a jedinnost, jež lze velmi dobře dát do kontrastu s popřením těchto principů v rámci trojičního učení.

¹³¹ Zehena, tinuf aj.

a uctívají „kus dřeva“: „Porušili pravdu a uctívají mrtvého muže, hromadu hnijících kostí...“¹³²

Pijut Al evel ekra¹³³ Kalonyma ben Judy dokonce zaznamenává jakýsi příklad polemického dialogu mezi modloslužebníkem ponoukajícím k apostazi a mučedníkem pevným ve své víře, přičemž obě promluvy jsou prokládány biblickými citacemi:

Promluvil, svá ústa doširoka otvírajíc: Zvol si mou cestu a následuj ji do propasti, abys činil jeho skutky – jak cizí jsou jeho skutky (Iz 28, 21).

Dáme ti veliký podíl, dar opravdový a vzácný a já sám ti přidám mnohem víc (2 Sam 12, 8).

Tak, abys následoval znamení mé modly a podpěrou ti byla berla vyrobená z rákosu, bůžci a odlévané sochy bohů (Ex 34, 17).

Toto jsem odpověděl svým utiskovatelům: Kdo je ten, v nějž mám vložit svou víru? Do Hospodinova shromáždění nevstoupí mamzer (Dt 23, 3).

Podoba vašeho uctívání je uzavřena ve vlastním hrobě! Symbolem vaší horlivosti je rozedraný umrlec! protože ten, kdo byl pověšen, je zlořečený Bohem (Dt 21, 23).

Jeho mrtvola byla svázána a pověšena na kříž (strom). Jak bych mohl uctívat, co bylo sníženo do jámy hrobu? To je nepřirozené uctívání (Iz 28, 21)...

Tyto a mnohé další podobné verše byly určeny k recitaci v synagoze a tvořily součást liturgických knih. Svou propracovanou formou se obracely především na nejmladší generaci čelící nebezpečí konverze, jež kolem poloviny třináctého století dosahovala na území severní Francie a v Anglii svého vrcholu.¹³⁴

Je příznačné, že Židé aškenazského okruhu zkomponovali nespočetné množství pijutů, elegií a kronik, vznikajících v souvislosti s křesťanskou perzekucí. Naproti tomu Marc R. Cohen uvádí pouze jediný případ obdobné hebrejské básně napsané během klasického islámského období, jíž je eulogie Abrahama ibn Ezry

¹³² Z pijutu Efraima z Regensburgu. Podle Einbinder, *Beautiful Death*, s. 36.

¹³³ Habermann, *Sefer gezerot*, s. 155–58.

¹³⁴ Einbinder, *Beautiful Death*, s. 38.

reagující na almohadské působení v letech 1147–48. Ibn Ezra cestoval několik let po aškenázských komunitách a byl jimi zřejmě ovlivněn.¹³⁵

Jiným typem polemiky ve formě pijutu je *vyznání*, Jigdal, liturgická báseň na motivy třinácti článků víry.¹³⁶ I samotný Jigdal, tedy onu prototypní verzi (připsanou Danielu ben Judovi¹³⁷), která je součástí každého siduru,¹³⁸ bychom mohli chápat jako jistou polemiku – jako ostatně každý pokus systematicky zachytit dogma víry.¹³⁹

Dochovalo se nám však i několik textů, který jsou psány ve stylu a metrické formě Jigdalu, avšak jsou jeho parodií. Text od Elijahu Chajima ben Benjamin z Genazzana a poté částečně modifikovaný text, který byl začleněn do druhé části polemické práce Dona Davida Nasiho, nazvané Hodaat baal din,¹⁴⁰ zkomponované kolem roku 1491. Hned dvě parodie Jigdalu nalezneme v závěru polemiky Jošuy Segreho, nazvané Ašem talui,¹⁴¹ první text vytvořil autor, druhý cituje podle Šimšona Kohen Modona.

Parodie vykazuje obrovskou schopnost adaptace literárního textu a neméně velkou míru invektivnosti: *Nechť mrtvý bůh zmizí a zapomenut nechť je heretik popírající živého Boha a jeho existenci*, říká první verš Eliji ben Chajima namísto: *Nechť je vyvýšen a veleben živý Bůh, on jest a jeho existence nemá hranic v čase, jak vyznává liturgický Jigdal*.¹⁴²

¹³⁵ Marc R. Cohen, *Anti-Jewish Violence and the Place of the Jews in Christendom and in Islam*, in: (ed.) Anna Sapir Abulafia, *Religious Violence Between Christians and Jews*, London/New York 2002, s. 122.

¹³⁶ Básni na toto téma existují desítky, viz literatura citovaná Alexandrem Marxem v článku *A List of Poems on the Articles of the Creed*, in: JQR 9, 1919.

¹³⁷ Šimon David Luzzatto, *Mavo le-machzor ka-minhag bnej Roma*, Livorno 1856, s. 18. Také Leopold Zunz, *Literatugeschichte*, 1865, s. 507.

¹³⁸ Recituje se na závěr svátečního maarivu.

¹³⁹ Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986. Judaismus není otázkou přesvědčení, ale loajality. Potřeba vymezovat se termíny filosofie či systematické teologie přichází se vznikem a pod vlivem příbuzných, avšak odlišných systémů: křesťanství, karaismu či islámu. K tomuto autor především v úvodu, s. 4.

¹⁴⁰ (ed.) Saphir, Frankfurt 1866.

¹⁴¹ K bibliografii viz Marx, *List of Poems*, pozn. 3, s. 306–307. K Segremu nově David Malkiel, *Ha-pulmos ha-jehudi-nocri be-erev ha-et ha-chadaša. Jehošua Segre mi-Scandiano ve-chiburo Ašem talui*, Jerušalajim 2004. Obsahuje kritickou edici textu, oba polemické jigdaly na s. 301.

¹⁴² Český překlad bohužel neodráží zvukovou podobnost/rozdílnost obou verzí: *Jigdal Elohim chaj ve-jištabeach. Nimca ve-ejn et el-meciuto versus Jechadel elokim met ve-jištateach kofer baal chaj u-be-meciuto*.

Posledním poetickým textem, jež hodlám v souvislosti s polemikou zmínit, je *Zichron sefer nicachon*. Text byl vytištěn jako dodatek k *Sefer nicachon Jom Tov Lipman Mülhausena*, jemuž byl rovněž mylně připsán.¹⁴³ Alexander Kaminka a Israel Davidson srovnáním různých rukopisů objevili akrostych pravděpodobného autora: Mešulam ben Uri me-Kolonia.¹⁴⁴ Rukopis, z něž vychází Kaminka, nese poněkud jiný titul *Tšuvat ha-minim*¹⁴⁵ a vskutku text polemické básně – jak ji rekonstruuje Davidson – začíná: „Co odpovím popírači, jenž přichází mařit a ničit?“¹⁴⁶ Obsahově není text nijak výjimečný a zdá se, že argumentačně čerpá jak ze starší *Nicachon jašan*, tak z *Mülhausena*.

Dalším ze žánrů, v němž je možno nalézt mnohé stopy polemiky, je kázání. Křesťanská kázání – ať již se konala uvnitř kostela, na veřejném prostranství či dokonce v synagoze – byla často médiem pro šíření těch nejvýraznějších protižidovských postojů. A na rozdíl od literárních pojednání, která bylo až do doby rozkvětu tištěné knihy náročné šířit a byla tudíž dostupná jen hrstce gramotných a majetných, homilie dokázala zasáhnout velké množství naslouchajících. Vedle faktu, že do počátků moderní doby kázání představovalo hlavní kanál pro šíření myšlenek a informací, je třeba zdůraznit, že charisma řečníka dokázalo působit silně psychologicky a vedle emocí měnit rovněž postoje a burcovat k činům. To vše potvrzují případy kazatelů jako byli Ferrant Martinez a Vincent Ferrer ve Španělsku, Bernardin Sienský, Jan Kapistrán či Bernardino da Feltre v Itálii a mnohých dalších, jejichž působení mělo zhusta katastrofální dopad na židovské obyvatelstvo.

Nicméně stejné principy fungovaly i v synagoze. Daršan zastával nezaměnitelnou pozici na poli formování názoru a postojů celé obce. Bylo velmi účinné a nebezpečné, když křesťanští misionáři objevili metodu nucených kázání.¹⁴⁷

¹⁴³ Například Wagenseil, *Tela Ignae Satanae*, s. 105–17.

¹⁴⁴ Viz debata na stránkách JQR 18 a 19, 1928. Jako první objevil počáteční část akrostichu Juda Kaufmann ve své studii o Jom Tov Lipman Mülhausenovi. Davidson poté doplňuje a lokalizuje mi-Modena. Kaminka opravuje na me-Kolonia. Nicméně ani pod jednou z verzí není autor znám z jiných pramenů.

¹⁴⁵ Bodleian, Neubauer 1465 fol. 174b.

¹⁴⁶ *Ma ašiv le-apikoros ha-ba le-haavid ve-le-haros*. Spojení *achen tšuvat le-minim* se nachází o několik veršů dále. Israel Davidson, *The Author of the Poem Zichron sefer nicachon*, JQR 18, 1928, s. 259–265.

¹⁴⁷ Kázání v synagoze máme doložena již z doby 9.–10. století: Agobard z Lyonu či Fridrich z Mohuče. Viz Bernard Blumenkranz, *The Roman Church and the Jews*, in: (ed.) Jeremy Cohen, *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict, From Late Antiquity to the Reformation*, s. 193–230. Nicméně jako

Jak silně židovské autority toto nebezpečí pociťovaly, můžeme dovodit z elaborované obrany rabiho Meira ben Šimeona v *Milchemet micva*¹⁴⁸ v reakci na argumentaci, dokládající oprávněnost nuceného shromažďování Židů a jejich povinnosti naslouchat misijním kázáním pomocí biblických svědectví Dt 23,8 (*Nebudeš si hnusit Edómce, neboť je to tvůj bratr...*) a příběhu, kdy Jitro radí Mošemu. Protiargumentem mu je, že v době, kdy Jitro Mošemu radil, již uctíval Boha Izraele, nelze ho tedy srovnávat s křesťanskými kněžími, kteří naopak radí víru opustit. Další argument ne-Židovského oponenta pak vychází již z nové racionalistické tendence: na způsobu sdělení pravdy nezáleží, důležitý je obsah. A v očích misionáře je křesťanství pravdou nediskutovatelnou. Odpověď je několikastupňová. Meir ben Šimeon namítá, že uvedené verše podobnou praxi vůbec nezmiňují, žádný zákaz naslouchat cizím kázáním, který by musel být vyvrácen, ani v Bibli není.¹⁴⁹ Nucená kázání však podle rabi Meira odporují vlastnímu učení křesťanů: „Vždyť je vám nařízeno nás ochraňovat a zachovat nás ve svém středu střežíce naše náboženství podle naší víry tak, abyste nebyli příčinou přestoupení jediného našeho přikázání Tóry, jak my je chápeme.“¹⁵⁰ Nucení poslouchat misijní kázání představuje porušením tradiční „tolerance“. Navíc, a toto je na onu dobu až nepochopitelně odvážný argument, Farizeové, dokonce i podle NZ, považovali Ježíše za kouzelníka, a proto Židé nesmí dbát jeho žáků.¹⁵¹ Další argumenty jsou opět biblické, podle Ez 44,9 (neobřezaný nesmí vstoupit do svatostánku), podle Meira křesťan spadá do kategorie „neobřezaných“, a synagoga, protože se v ní také slouží, je svatostánek.¹⁵²

V kompendiu rabiho Meira ben Šimeona se dochovalo několik zápisů jeho kázání s polemickým obsahem. Homiletika a polemika se rovněž prolíná v díle Jakoba Anatoliho, Bachji ben Ašera či Jicchaka Aramy.¹⁵³ Jak živě a poeticky bylo možné reagovat na jisté polemické impulzy, dokládá zajímavá pasáž z kázání Saula Leviho

nová a účinná metoda se masověji prosazují v souvislosti s působením mendikantských městských řádů od druhé poloviny 13. století.

¹⁴⁸ Celkem obsahuje 12 kázání. Chazan, *Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and the Jewish Response*, HTR 67, 1974.

¹⁴⁹ Chazan, *Daggers of Faith*, s. 40.

¹⁵⁰ Tamt., s. 41. Chazan, *Confrontation*, s. 442. Stejný argument, dovolávající se tradiční církevní tolerance založené na augustinovském učení, používá i v souvislosti s obranou lichvy.

¹⁵¹ Je pochybné, zda toto mohl aktuálně vyslovit v rámci dialogu. Chazan, *Daggers*, s. 42.

¹⁵² Chazan, *Confrontation*, s. 443.

¹⁵³ Israel Bettan, *Studies in Jewish Preaching*, Cincinnati 1939. Marc Saperstein, *Jewish Preaching: 1200–1800, An Anthology*, New Haven/London 1989.

Morteiry, který na téma prosperity křesťanů během židovského exilu uvádí podobenství:

*Představ si ženu, jež kojí své dítě, hraje si s ním a radostně na něj promlouvá. Pokud by toto dítě zemřelo anebo vážně onemocnělo či bylo uneseno, žena by si mohla vzít dítě své služebnice, aby uvolnila prsům, která se přirozeně plní mlékem každý ze dnů, kdy nemůže kojít. Tak tedy mléko, určené původně pro vlastní dítě, dostává dítě služky. Ale ona hravost, již bylo možno pozorovat ve výrazu tváře či v řeči, ona milá slova, jimiž se mazlila se svým dítětem... zcela zmizely, neboť žena sedí mlčky ponořena ve své úzkosti nad ztrátou svého dítěte.*¹⁵⁴

Polemické akcenty tedy nalezneme snad ve všech literárních žánrech, ve výše jmenovaných, ale i v responzivní literatuře,¹⁵⁵ kabalistických spisech¹⁵⁶ či musaru.¹⁵⁷ Určit, zda daný text spadá do kolonky polemiky jako samostatného literárního žánru či je spíše zástupcem jiného typu literatury, ač obsahuje polemické pasáže, je mnohdy nesnadné. Příkladem může být dílo Davida Kimchiho. Radak pocházel z rodiny polemiků, jeho otec byl autorem jedné z nejstarších polemik (Sefer ha-brit představuje jeden ze tří nejranějších dokladů protikřesťanského polemického textu jako samostatné žánrové formy), jeho bratr Moše byl významným představitelem biblické exegeze typu pšat. Pod Radakovým jménem byl šířen a vydáván polemický text, tzv. *Tešuvot Radak* – jsou mu však pouze falešně připsány. On sám byl především autorem exegetických komentářů – pravda, zvláště ty k Žalmům jsou silně protikřesťansky polemické, nicméně nebyly psány prvotně jako polemický spis. Radak a jeho dílo prostě vyrůstá z dobové atmosféry konfrontace. V komentáři k Ž 102, 8 o sobě píše: „Jsem sám mezi cizím lidem jak ptáče odloučené od svých druhů. Zůstává

¹⁵⁴ Saperstein, *Jewish Preaching*, s. 94. Morteira, 1645, 87d.

¹⁵⁵ Především výnosy upravující styk mezi křesťany a Židy, náhled na křesťanské artefakty, víno atp., v nichž se přirozeně objevuje rovněž klasifikace křesťanského náboženství – tedy jeho řazení či vynětí z kategorií *ovdej kochavim, minim* aj.

¹⁵⁶ K polemice v Zoharu viz Wilhelm Bacher, *Judaeo-Christian Polemics in the Zohar*, JQR 3, 1891 či Yehuda Liebes, *Christian Influences on the Zohar*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2, 1983. Rovněž Moshe Idel, *The Attitude Towards Christianity in Sefer ha-meshiv*, Cion 46, 1981.

¹⁵⁷ Kad ha-kemach Bachji ben Ašera může být řazen jak do polemické, tak do mravoučné literatury. (ed.) Šavel, *Kitvej Rabenu Bachja*, Jerušalajim 1970, především část Geula, s. 118–122.

na střeše osamělé a nevejde do domu, než pokud je chytí. Zdá se mi, jako bych – přebývajíc v exilu – sám seděl na střeše domu... protože nejsem ve své zemi.“¹⁵⁸

Závěrem tohoto oddílu je třeba jmenovat také ne-židovské a ne-hebrejské prameny vypovídající o židovské protikřesťanské polemice. Do jisté míry to snad mohou být i křesťanské polemické traktáty, ačkoli, jak již bylo uvedeno, tyto ve většině nestaví na reálném základě a figuru Žida užívají jako jakýsi symbol.¹⁵⁹ Především jsou to však protokoly, které vznikly v rámci veřejných disputací. Latinské zápisy se nám dochovaly ke všem velkým disputacím – Paříži (1240), Barceloně (1264) i Tortose (1413–14) – a je nanejvýš zajímavé srovnávat tyto s dokumentací vzešlou z per hebrejských referentů.

Další bohatý zdroj představují protokoly inkvizičních řízení, jež danou problematiku zaznamenávají mnohdy autentičtěji než bychom předpokládali z povahy dokumentu.¹⁶⁰ Kolem roku 1495 shořel oltář kostela v Tamaritě. Místní konvertitka Esperanza prohlásila: „Jestli byla panna (Panna Maria), jak lidé říkají, nedopustila by, aby shořela... a jestli nemohla sama sobě pomoci a zabránit svému spálení, jak by mohla pomáhat jiným? Přinejmenším se neměla nechat spálit.“¹⁶¹

Zde se však již dostáváme mimo hebrejskou jazykovou oblast, do literatur psaných latinsky či v místních jazycích, a tedy mimo rámec této studie.

¹⁵⁸ Frank E. Talmage, *David Kimhi. The Man and his Commentaries*, Cambridge (Mass.)/London 1975.

¹⁵⁹ Zastáncem autenticity textu *Disputatio Iudei et christiani* Gilberta Crispina z roku 1098 je..... Kritická edice Blumenkranz, 1956. Srovnej fluktuaci argumentů mezi křesťanským a židovským prostředím, jak ji mapuje D. Berger, *Gilbert Crispin, Allan of Lille and Jacob ben Reuben: a Study in the Transmission of Medieval Polemic*, in: *Speculum* 49, 1974, s. 34–47.

¹⁶⁰ Eliezer Gutwirth, *Gender, History and the Judeo-Christian Polemic*, in: (eds.) Ora Limor, G. G. Stroumsa, *Contra Judaeos*, Tübingen 1996, s. 257–278. K průkopníkům studia inkvizičních protokolů z hlediska dějin Židů patří Chaim Beinart, viz např. *Conversos on Trial*, Jerusalem 1981.

¹⁶¹ Gutwirth, tamt., s. 271.

Ježíš v rabínské tradici

Vedle novozákonní zprávy máme k dispozici jen velmi málo záznamů Ježíšova příběhu. Jako alternativní zdroj můžeme chápat apokryfní evangelia, především gnostického směru, či zmínku ve Starožitnostech Josefa Flavia (pasáž 18, 3, 3); takzvané Testimonium Flavianum je však velmi pravděpodobně neautentické a, pokud lze uvažovat alespoň o původním jádru, zcela jistě prošlo výraznou křesťanskou redakcí.¹⁶²

Postava Ježíše nezaujímá v židovské tradici význačné místo, nicméně určité přece jen ano. V souvislosti s počtem zmínek v Talmudu, případně jiné rabínské literatuře, můžeme v rámci odborné literatury rozlišovat přístup minimalistický a maximalistický. Především ve starší literatuře by se – velmi schematicky – mohl minimalistický přístup připisovat badatelům židovského původu.¹⁶³ Wilhelm Bacher i Efraim Urbach identifikují jen velmi málo narážek na křesťanství. Na druhé straně Robert Travers Herford vypočítává několik desítek pasáží dokládajících údajnou živoucí kontroverzi mezi nově vznikajícím křesťanstvím a judaismem.¹⁶⁴

Naopak Johann Meier vyvrací většinu běžně uváděných talmudických zmínek ve své důkladné analýze rabínských pramenů.¹⁶⁵ Jeho interpretace je tedy extrémně minimalistická, zda také tento přístup není hoden kritického posouzení, zůstává rovněž otázkou.¹⁶⁶

Střízlivým odhadem je zmínek, které by skutečně mohly být vztaženy na osobu Ježíše a jeho žáky, v celém rozsáhlém korpusu rabínské literatury méně než dvě desítky. Těchto několik fragmentů vytváří různorodý kaleidoskop detailů z Ježíšova života, jeho učení a jeho smrti. Nejedná se však o samostatné, koherentní narativy,

¹⁶² Steven B. Bowman, *Josephus in Byzantium*, in: (eds.) Louis H. Feldman / Gohei Hata, *Josephus, Judaism and Christianity*, 1987.

¹⁶³ Morris Goldstein, *Jesus in Jewish Tradition*, New York 1950. Je spíše maximalistický.

¹⁶⁴ Robert Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903. Reprint 1975 a 2007.

¹⁶⁵ *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978. Viz také Geza Vermes, *Jesus in the Jewish World*, London 2010.

¹⁶⁶ Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to Early Kabbalah*, Princeton/Woodstock 2002, s. 280, pozn. 91.

ale o pouhé drobné zmínky rozesté po celém ohromném talmudickém korpusu. Velmi zřídka mluví o Ježíšovi přímo, často je téma rabínského diskurzu značně vzdálené a nemá nic společného s existencí křesťanství či jakoukoli polemikou s ním a Ježíš je zmíněn jen jakoby mimochodem. Rabínské texty nám tedy neposkytují žádné historicky relevantní informace, nebylo to ani jejich záměrem, přestože tento poněkud naivní předpoklad dominuje většině dosavadní literatury k tomuto tématu.¹⁶⁷

Peter Schäfer povahu oněch fragmentů definuje takto: „Tyto příběhy jsou uvážlivě a pečlivě formulovaná převyprávění – nikoli však toho, co se *skutečně stalo*, ale toho, o čem se rabíni dozvěděli či co zaujalo jejich pozornost. Zdrojem, na nějž se odvolávají, není nezaujaté poznání Ježíše, jeho života a jeho následovníků, které si k nim snad našlo cestu jakýmsi skrytými kanály, ale Nový Zákon ve formě, jak jej známe i dnes.“¹⁶⁸ Je to literární odpověď literárnímu textu, i když v počátcích svého vzniku předávaného orálně.

Jedná se především o tyto pasáže: bBer 17b, bŠab 104b, bSanh 43a-b, 67a, 103a, 107b, bSot 47a, bGit 57a, bAZ 17a. Některé z výše jmenovaných jsou dubleta či varianty jedné textové tradice, stejné pasáže či jejich varianty se objevují také v jiných rabínských textech (jT, Tosefta, midraš Raba).¹⁶⁹ V podstatě se jedná o pouhých pět motivů: pochybnosti kolem identity rodičů, příběh nehodného žáka rabiho Jošuy ben Perachji, poprava, žáci, případně žák léčící pomocí idolatrie, a trest v pekle).

Není překvapující, že hned několik pasáží se týká porušování sexuálních tabu; ostatně obvinění z pohlavní promiskuity bylo velmi časté i u pohanských kritiků křesťanské sekty. Jako Ježíšova/Ješuoova matka je uváděna Mirjam „ta, která si nechávala růst vlasy“, v jiném výkladu „kadeřnice“ (bŠab 104b a Sanh 67a), stejná folia uvádějí i debatu o Ješuoově původu uvedenou otázkou: „Byl synem Stady nebo synem Pandery?“ Ješu je zde prezentován jako nelegitimní potomek – mamzer, ben Pandera.

¹⁶⁷ To platí jak pro extrémně pozitivistický přístup Traverse Herforda, který se snažil ospravedlnit využití rabínských zdrojů pro poznávání historického Ježíše, tak pro opačně krajní pozici Johanna Maiera, který veškerou rabínskou literaturu považuje za v tomto ohledu zcela bezcennou, včetně tvrzení, že naprostá většina daných pasáží se k Ježíšovi vůbec nevztahuje.

¹⁶⁸ Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, s. 96–97.

¹⁶⁹ Konkrétně viz Schäfer, tamt., či Raphael N. Rabinovicz, *Dikdukej soferim: Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, reprint Jerušalajim 2001–02.

V poněkud maximalistickém rozletu bychom tuto pasáž mohli interpretovat jako polemiku jednak proti davidovskému původu křesťanského mesiáše, jenž má být počátkem „nového Izraele“, stejně jako proti tvrzení o panenském zrození. Jméno Panthera/Pandera/Pantera, jímž je označován milenec Mirjam a skutečný otec Ješua, v rabínských i řeckých pramenech, pak lze číst jako úmyslné zkomolení řeckého *parthenos*.¹⁷⁰ Daniel Boyarin v tom spatřuje oblíbenou a známou praktiku rabínů zesměšňovat jména pohanských a křesťanských božstev tím, že je pejorativně pozmění.¹⁷¹ Není to však jen jednoduchý princip výsměchu, který se v tomto postupu prosazuje, nýbrž jakési magické zaklínadlo či forma exorcismu, jak přeměnit Ješuovo zázračné narození na sice zcela banální, nicméně halachicky nepřijatelnou, hanebnou situaci.

Podobně je tomu i u jména samotného Ježíše: původní verze jména je Jehošua, případně Jošua (tj. Bůh je spása), v židovských pramenech je však zkráceno na Ješu: Jimach šemo u-zichrono (Budiž jeho jméno a památka vymazány), což je charakteristická formule, v souvislosti, s níž David Biale poznamenává: „Rabínská kultura totiž konstruovala kategorii hereze tak, že heretikovo jméno jeho vyslovováním zároveň vymazává.“¹⁷² Peter Schäfer celkem lakonicky shrnuje: „Všechno, co se dozvídáme z rabínských i pohanských pramenů, je tato nevybíravá odpověď evangelijní zprávě – totiž, že Miriam/Marie byla nevěrnice a její syn byl bastard. To je židovská reakce na křesťanskou propagandu Ježíšova božského původu.“¹⁷³ Další pasáže (bSanh 103a, varianta bBer 17b, bSanh 107b, varianta bSot 47a), v nichž Ješu představuje typ nehodného žáka, rovněž sledují tuto linii.¹⁷⁴ Příběh, situovaný do doby vlády Alexandra Janaje (103–76 př. o. l.) a jeho násilí proti farizejům, je plný nešťastných freudovských přeřeknutí a nedorozumění. Nejprve žák rabiho Jošuy ben Perachji špatně pochopí jeho poznámku o kráse *achsanije* – rabi má na mysli hostinec, v němž se zastavili, žák však pohlíží na hostinskou, což mu vyslouží okamžitou exkomunikaci. Když se chce kát, mistr jej několikrát odmítne a

¹⁷⁰ Parthenos znamená panna, pantheros panter.

¹⁷¹ Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, s. 154. Viz například *penej elah* (tvář boha) – *penej kelev* (tvář psa) v tAZ 6, 4 či v pozdějších polemických textech.

¹⁷² David Biale, *Historical Heresies and Modern Jewish Identity*, in: JSS 8, 2002, s. 113.

¹⁷³ Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 99.

¹⁷⁴ Detailní rozbor viz Schäfer, tamt., s. 25–40.

když jej chce nakonec přijmout, jeho gesto je vyloženo opačně a osud zatraceného žáka je zpečetěn.

Nařčení z promiskuitního chování, jež je notoricky vztahováno na příslušníky křesťanské sekty, potvrzuje i příběh rabiho Eliezera ben Hyrkána (bAZ 16b-17a, existují však i ranější palestinské verze). Ten byl obviněn z tajného praktikování křesťanství, což mělo zahrnovat hlavně podíl na orgiastickém kultu.¹⁷⁵ Stejná obvinění citují i raně křesťanští apologeté: Justin, Origenes, či Tertulián, který je ve svém popisu údajných morálních excesů prvotních křesťanů velmi drastický, svého židovského protivníka dokonce ironicky vyzývá, aby se k těmto rituálům připojil.¹⁷⁶

Dále je Ješua osoba a jeho žáci spojováni s magickými praktikami. Na konci nešťastného příběhu o zatracení žáka rabiho Jošuy ben Perachji je to zmíněno doslovně: „Rabi řekl: Ješu ha-Nocri praktikoval magii a svedl Izrael na scestí.“¹⁷⁷ Tento motiv se opakuje ve většině pohanských polemických spisů, stejně jako v židovských Toldot Ješu. Tradičně jsou rovněž magické praktiky spojovány s Egyptem, kde Ješu dle křesťanských, kanonických i nekanonických, rovněž však i mimo-křesťanských pramenů pobýval. Polemický pohled na Ježíšovu pověst zázračného uzdravovatele poskytuje příběh citovaný v bAZ 27b: Jakob z Kfar Kama chce léčit rabiho Eleazara ben Dama z hadího uštknutí ve jménu Ješua ben Pantery.¹⁷⁸ Rabínské příběhy nepopírají samotné magické schopnosti Ježíšových žáků spojené s vyslovováním jeho jména, jako spíše jejich kvalitativní hodnotu. V rámci hierarchizované, tradicí vázané společnosti se jedná o neautorizovanou a špatným způsobem užitou moc. Tento akcent jasně demonstruje druhý příběh¹⁷⁹ o vnukovi rabi Jošuy ben Leviho. Chlapcovo tělo je sice zachráněno pro pozemský svět, pro olam ha-ba je však zatracen.

Jak těsně je magie spojena s idolatrií, ukazuje příběh o Ješuoově popravě (bSanh 43a), kde je obé zmiňováno v rámci jedné sugje: Ješu ha-Nocri byl pověšen (tealuhu)

¹⁷⁵ Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 41–51. Ačkoli celý příběh, stejně jako samotná povaha obvinění, je velmi obskurní.

¹⁷⁶ Tertulián, *Apology* 8, 2–7, přel. T. R. Glover, London/Cambridge 1953, s. 366–339. Pasáž obsahuje parodické popisy incestního chování, rituálních vražd nemluvňat, kanibalismu a obcování se zvířaty. V podstatě se však jedná o opakování motivů původně protižidovské propagandy, jak ji známe z Josefova spisu *Contra Apionem*. V Tertuliánově podání se jedná o zjevnou parodii eucharistie a sexuální orgie mohou být inverzí křesťanského přikázání milovat všechny bližní.

¹⁷⁷ bSanh 107b. Tištěné verze a většina MSS ovšem uvádí pouze jako anonymního žáka.

¹⁷⁸ Verze: tChul 2, 20n, jAZ 2, 2/12, 40d–41a, jŠab 14, 4/13, 14d–15a, KohRab 1, 24, bAZ 27b. Podrobněji viz Schäfer, *tamt.*, s. 52–62.

¹⁷⁹ Uchovaný pouze v palestinské tradici (Jerušalmi a KohRab v předchozí poznámce).

v předvečer pesachu, protože se zabýval čarodějnictvím (kišchef) a ponoukal (hisit) a sváděl (hidiach) Izrael k modloslužbě.¹⁸⁰ Ješu ale nenabádal k uctívání pohanských božstev, on sám se prohlásil bohem či synem božím, což na základě Tóry spadá do kategorie blasfemie, hříchu, jenž zasluhuje trest ukamenování.¹⁸¹ V palestinské tradici nacházíme zajímavý výrok rabiho Abahu: „jestliže nějaký muž řekne: ‘já jsem bůh’ (el ani), je lhář, jestliže řekne: ‘jsem syn člověka’ (ben adam), bude toho litovat, jestliže řekne: ‘vystoupím na nebesa’, nebude schopen to udělat.“¹⁸² Jedná se o interpretaci Bileáмова proroctví z Nu 23, 18-24. Minimalista Johann Maier tuto pasáž vztahuje výhradně na pohanské krále, zvláště Chírama,¹⁸³ nicméně je skutečně jisté, že termín *ben adam* je v původním midraši myšlen jako obecné označení člověka a ne jako specifický titul, ptá se Peter Schäfer,¹⁸⁴ a proč by onoho označení měla daná osoba litovat? Titul *Syn člověka* je hojně doložen v rámci novozákonní tradice, a to především jako označení, které si Ježíš dává sám sobě. Rabi Abahu žil na přelomu 3. a 4. století v Cesarei, centru římské správy a palestinského křesťanství oné doby,¹⁸⁵ je tedy docela pravděpodobné, že ve svém komentáři měl na zřeteli i falešné nároky zakladatele křesťanské sekty.

Ať už se však jedná o pouhých pár ojedinělých zmínek či o doklady jakési protopolemiky, nelze rabínskou protikřesťanskou aktivitu, či spíše její absenci, srovnávat s anti-judaistickým boomem na poli raně křesťanské literatury. Co bylo příčinou oné nerovnováhy? Především fakt, že rabínské vrstvy kladly důraz na halachu a biblická exegeze – obvyklý obsah raně polemické debaty – nespádala do hlavní oblasti jejich zájmu. Debaty se jistě odehrávaly, nicméně se zdá, že je rabínské kruhy nevnímaly jako významnou hrozbu. Od druhého století se misijní snahy nového náboženství soustředily téměř výhradně na pohanské sousedy a nepředstavovaly výraznější ohrožení pro židovské obce. Mnohé rabínské výroky lze vnímat jako odpovědi na např. křesťanské vyvrácení platnosti micvot a rituálních

¹⁸⁰ Mnoho edic Talmudu tuto pasáž cenzuruje. Srov. Schäfer, *Jesus in Talmud*.

¹⁸¹ Lv 24, 16. V mSanh 4, 5 je takovou blasfemií také vyslovování tetragramatonu, praxe, kterou Ješuovi připisují pozdější Toldot Ješu.

¹⁸² jTaan 2,1,65b

¹⁸³ Johann Maier, *Jesus von Nazareth*, Darmstadt 1978, s. 76–82.

¹⁸⁴ Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 108n.

¹⁸⁵ Efraim Urbach dokonce připouští jako pravděpodobné, že se znal s Origenem. Viz *Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories*, in: Tarbic 25, 1955–56, s. 286n.

nařízení, je nicméně třeba být opatrný v chápání těchto pasáží jako polemik. Stejně tak je možné vidět je jako pouhou nezávislou rabínskou exegezi.¹⁸⁶

Faktem je, že nejranější kritické zmínky vztahující se k osobě Ježíše pocházejí od pohanských polemiků, jejich argumenty se však bohužel dochovaly pouze v sekundární citaci u křesťanských autorů, kteří na tyto spisy apologeticky reagovali. Origenes ve svém *Contra Celsum* hojně cituje ze spisu *Alethés logos*, sepsaného Celsem ve druhé polovině 2. století. Nicméně většina protikřesťanských argumentů je v tomto textu (tedy v jeho citaci u křesťana Origena) vložena do úst Židovi. Vysvětlení mohou být různá: jednak literární žánr (ve skutečnosti fiktivního) polemického dialogu mezi křesťanem a Židem už existoval, na druhé straně není vyloučené, že sám Celsus byl obeznámen s nějakou židovskou protikřesťanskou orální tradicí.

Origenes tedy cituje příběh o narození z „chudé ženy, která se zabývala tkaním a která byla svým manželem zapuzena z důvodu cizoložství“,¹⁸⁷ což je argument nejen proti zázračnému narození z panny, ale rovněž proti nárokování si původu z davidovské královské linie. Dále se uvádí, že Ježíšova matka byla zasnoubena jakémusi tesaři a že svůdcem byl voják jménem Panthera.¹⁸⁸ Z detailů o samotném Ježíšovi pak to, že pobýval v Egyptě, odkud se vrátil „s jistými magickými schopnostmi, jimiž se Egypťané pyšní.“¹⁸⁹ To vše jsou motivy, které jsou známy z pozdějších verzí Toldot Ješu. Na druhé straně, nařčení z nedovoleného styku je zcela přirozenou reakcí na teorii o zázračném zrození, a to jak u Žida, tak u pohana.

Jak bylo uvedeno výše, v Talmudu máme pasáže o kouzelníkovi jménem Ben Stada ben Pandera, což je osoba tradičně identifikovaná s Ježíšem, které řeší především komplikovaný původ oné osoby. Jak poznamenává Peter Schäfer, určit, zda Ben Stada, Ben Pandera nebo hybridní Ben Stada ben Pandera byla jména již od počátku odkazující na osobu Ježíše nebo nějakého jiného mága a teprve v pozdějších dobách došlo k jejich identifikaci s křesťanským divotvorem,¹⁹⁰ je nesnadné,

¹⁸⁶ K tomu více Herbert W. Basser, *Studies in Exegesis. Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses 70–300 C.E.*, Boston/Leiden 2002, zvláště s. 57.

¹⁸⁷ *Contra Celsum* I, 28.

¹⁸⁸ Tamt., I, 32. Srovnej: Tertulián v *De spectaculis*, 30, kde je Ježíš zván synem prostitutky a tesaře.

¹⁸⁹ Tamt., I, 28.

¹⁹⁰ Maierova minimalistická teze: tyto motivy – později se objevující v literatuře typu Toldot Ješu – jsou výhradně západoevropské a pozdější provenience, spíše než palestinské či babylónské. *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, s. 255. Extrémně minimalistický přístup také viz: <http://talmud.faithweb.com/articles/jesus.html> (autor: Gil Student, ze dne 10. července 2012).

nicméně podobnost jmen Panthera/Pandera a motiv nařčení Marie/Mirjam z cizoložství – což jsou dle výše uvedeného prvky společné oběma tradicím (křesťanskými apologety citované pohansko-židovské blasfemie¹⁹¹ a rabínská talmudická literatura) – spíše potvrzují fakt, že v prvních stoletích po vzniku křesťanství negativní reflexe nového náboženství a jeho zakladatele existovala.

Text Babylónského Talmudu prošel i po své konečné redakci (tradičně do roku 499, dle jiných do roku 700) jistým vývojem. V podobě, jak je dnes vydáván pro náboženské a studijní účely, zmínky o osobě identifikovatelné s Ježíšem nenalezneme. Celý korpus absolvoval mnohé cenzorské zásahy, ať již pod tlakem církve či v rámci interní motivace. Možný scénář je i ten, že pasáže blasfemující křesťanské hodnoty ani nebyly původní součástí Talmudu a byly přidány či nově interpretovány v protikřesťansky polemickém duchu až druhotně.

V appendixu ke své knize *Jesus in the Talmud* Peter Schäfer analyzuje téměř dvě desítky MSS, pokrývající jak aškenázskou, tak italskou a sefardskou provenienci v období od konce 12. století až k Soncinovské a Vilenské edici.¹⁹² V roce 1242 se konala disputace v Paříži, vlastně inkviziční řízení proti Talmudu, po němž následovalo pálení Talmudu na hranici. O několik let později, opět díky aktivitě konvertity, byla uspořádána disputace v Barceloně (červenec 1263), po těchto datech církev začala rabínské spisy cenzorovat a veškeré „blasfemické“ pasáže byly vymazávány či začerňovány. Tištěný Talmud Vilna z let 1880–86 již žádné inkriminující pasáže neobsahuje.

Schäfer ve své knize uvádí tabulkové přehledy mapující stav jednotlivých pasáží v tom daném rukopise/tisku. Ocitujme jeden příklad: bSanh 43a-b obsahuje příběh o exekuci Ježíše: „v předvečer pesachu pověsili Ježíše Nazaretského“. Herzog 1, jemenský rukopis z konce 16. století, uvádí plné znění.¹⁹³ Jméno Ježíše Nazaretského je uvedeno rovněž v MS Firenze II.1.8-9 (Aškenázský kodex, 1177) a MS Karlsruhe 2 (13. století). V rukopise Munich 95 z roku 1342 je vymazáno, Soncino print z Barca

¹⁹¹ Vedle Kelsa se protikřesťanské argumenty různého typu nalézají také ve spisech Porfyria či Juliána. K tomu viz Joel E. Reumbaum, *The New Testament in Medieval Jewish Anti-Christian Polemics*, PhD diss. University of California; první kapitola pojednává o pohanské kritice křesťanství a jejím vlivu na židovskou polemiku.

¹⁹² Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 131–144.

¹⁹³ Jde sice o celkem pozdní kodex, nicméně proveniencie mimo dosah křesťanských autorit. Jemenský rukopis uchovává necenzurovanou tradici i v dalších pasážích.

obsahuje jakýsi nečitelný dodatek k větě „v předvečer pesachu pověsili“ a ve Vilenském tisku je celá pasáž úplně vynechána.¹⁹⁴

Přestože tedy nepředpokládáme, že by se židovské elity zabývaly protikřesťanským diskurzem, jak jej prezentuje křesťanská dialogická literatura typu *Adversus Judaeos*,¹⁹⁵ v níž je Žid ve většině případů prezentován jako aktivní až agresivní polemik, Židé na existenci křesťanství a jeho učení reagovali. Židé a křesťané (po jistý čas rovněž pohané a později zase též muslimové) přece jen sdíleli společný geografický prostor a obě komunity nebyly nikdy, ani v těch nejvyhrocenějších dobách, neprodyšně uzavřeny. Naopak, ke kontaktům docházelo na každodenní bázi. Lidé mezi sebou komunikovali a nakonec nelze popírat jisté přirozené puzení ke konfrontaci, jež je v případě divergence společné všem.

Je pravděpodobné, že mnohé z obsahu evangelií, případně i povětšinou laicky reprodukované základy křesťanské teologie nebyly Židům zcela neznámy. Nakonec existence výše uváděných textových pramenů je toho dokladem.

¹⁹⁴ Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 139.

¹⁹⁵ Heinz Schreckenberg, *Die christlichen adversus-Judaeos-Texte*, Frankfurt am Main / New York 1982, 1988 a 1994; či starší A. Lukyn William, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935.

Sefer Toldot Ješu – židovská parodie evangelia

Knihy Ježíšova života je jakýmsi převyprávěním evangelijního příběhu z židovského pohledu. Spíše než o jeden ucelený text se jedná o celou textovou tradici, původně zřejmě orálně předávanou, jež se nám dochovala v mnoha obsahových i jazykových variantách. Jako první tuto tematiku odborně zpracoval Samuel Krauss, který vznik textu datuje do pátého století.¹⁹⁶ William Horbury věnoval Toldot Ješu svoji dizertační práci a datuje text výrazně dříve, do století třetího.¹⁹⁷ Jisté je, že tato „folklórní“ tradice byla v období pozdní antiky dobře známa a odrazy jejích motivů (či její inspiraci) můžeme vysledovat i v rámci korpusu rabínské literatury.¹⁹⁸

Mnohé prvky Toldot Ješu literatury cituje také křesťanská literatura,¹⁹⁹ a to již od velmi raného období. Například Tertulián byl obeznámen hned s několika motivy, které se později staly součástí Toldot Ješu, je však nepravděpodobné, že by již ve druhém století tento text existoval v uceleném tvaru.²⁰⁰ Doklad o existenci psaného textu přináší teprve Agobard z Lyonu v devátém století, který tuto „židovskou perfidii“ zmiňuje ve svém antijudaistickém textu *De Iudaicis superstitionibus et erroribus*.²⁰¹ *Pugio fidei*²⁰² Raimunda Martiniho ze třináctého století pak přináší dlouhé citace z díla v latinském překladu a na něj navazují mnozí další křesťanští polemikové: Porchetus Salvaticus,²⁰³ Francesco Eiximenis, Alfonso de Espina²⁰⁴ či Mikuláš z Lyry.²⁰⁵ Také Luther cituje podobnou legendu ve svém antijudaistickém

¹⁹⁶ Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Hildesheim/NY 1977 (reprint 1. vydání z roku 1902), s. 245–46.

¹⁹⁷ William Horbury, *A Critical Examination of the Toledoth Jeshu*, PhD diss. Cambridge 1971. Citováno podle Jaacov Deutsch, *Edujot al-nusach kedom šel Toldot Ješu*, in: *Tarbic* 69, 2000, s. 178.

¹⁹⁸ Viz předchozí kapitola této práce.

¹⁹⁹ K tomuto tématu obšírně viz Yaacov Deutsch, *The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of Toledot Yeshu*, in: (eds.) Peter Schäfer, Michael Meersohn, Yaacov Deutsch, *Toledot Yeshu, The Lifestory of Jesus Revisited*, Princeton: Mohr Siebeck 2011, s. 283–99.

²⁰⁰ *Ibid.*, s. 285–86.

²⁰¹ *Patrologia Latina* 104.77–100. V kritice Toldot Ješu na něj navazuje i jeho žák a nástupce na biskupském stolci Amulo, *Epistula contra Iudaeos*, PL 116.141–184. Krauss/Horbury, s. 71–72.

²⁰² Celým názvem *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (Dýky víry proti Maurům a Židům). Tiskem: Paříž 1651, dostupnější je však druhé vydání: Lipsko 1987.

²⁰³ *Victoria adversus impios Hebraeos*, 1303.

²⁰⁴ *Fortalium fidei*. Poprvé tištěno kolem 1470, a poté v průběhu 15. století ještě pětkrát, výrazně přispělo k rozšíření povědomí o existenci Toldot Ješu mezi křesťany. Viz Deutsch, *Second Life*, s. 289.

²⁰⁵ *Quaestio de adventu Christi*, viz Jeremy Cohen, *Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca/NY 1982, s. 188–91 a 265–66.

spise Von Shem Hamephoras und vom Geschecht Christi z roku 1543.

V jistém kontrastu k tomuto zájmu mezi křesťanskými autory – Yaacov Deutsch dokonce tvrdí, že „žádné jiné polemické práci se nedostalo tolik pozornosti jako Toldot Ješu“²⁰⁶ – stojí skutečnost, že židovské středověké prameny Toldot Ješu zmiňují velmi zřídka. Jedná se tak o unikátním příklad židovského textu, o němž se toho dozvídáme více z křesťanských pramenů než ze židovských. Rovněž první tiskem publikovanou verzí tohoto textu je vydání německého křesťanského hebraisty Johanna Christopha Wagenseila z roku 1681,²⁰⁷ jejíž převod jsem zvolila jako východisko pro shrnutí příběhu:

V roce 3651 (tj. kol. 90 před křesťanským letopočtem), ve dnech panování krále Jananea, žil mezi národem Izraelským velký zlovolník Josef ben Pandera. Pocházel z kmene Juda a žil v Betlémě, na území Judey. V blízkém sousedství bydlela Miriam, panna zasnoubená Jochananovi, bohabojnému učenci, který pocházel z královské davidovské linie. Jednou, zrovna když končil šabat, Josef Pandera lstí vnikl k Miriam, předstíraje, že je její snoubenec Jochanan, a donutil ji k nedovolenému styku, přestože byla v té chvíli nida. Když se o této tragické záměně dozvěděl Jochanan, šel pro radu k rabimu Šimeonovi ben Šetachovi. K dispozici nebyli žádní svědkové zločinu, z nějž navíc Miriam počala dítě, a tak byl Jochanan poslán do Babylonie. Později Miriam porodila syna a dala mu jméno Jehošua, zkráceně Ješu. Podle židovského zvyku byl osmého dne obřezán, a když povyrostl, poslali jej studovat k rabínům. Jednoho dne však vyšel bez pokrývky hlavy, což bylo považováno za velkou nestoudnost, již učenci identifikovali jako neklamný ukazatel pochybného původu.²⁰⁸ Zahanbený Ješu poté utíká do Horní Galileje. (V jiných verzích příznačně do Egypta, místa vyhlášeného koncentrací mágů.²⁰⁹)

Po svém návratu do Jeruzaléma se Ješu vypraví do Chrámu, aby pomocí lsti

²⁰⁶ Deutsch, *The Second Life*, s. 284.

²⁰⁷ Vyšlo v Altdorfu v hebrejsko-latinské bilingvní edici. Faksimile původního vydání s německým překladem a úvodem: Michael Krupp, *Vom Leben und Sterben des Juden Jeschu. Und wie die Rabbanim wieder Frieden zwischen Christen und Juden stifteten. Eine jüdische Erzählung – Sefer Toldos Jeschu*, Jerusalem 2001.

²⁰⁸ V jiné verzi se Ješu nepokloní, když je předvolán před Sanhedrin, či se odmítá poklonit svému učiteli. Šimeon ben Šetach si tedy vzpomene na historii Mirjam a Jochanana a Ješu je veřejně zahanben a identifikován jako mamzer. Srovnej bSanh 107b.

²⁰⁹ Ex 7, 11.

získal znalost B-žího Jména. Každý, kdo vejde do Chrámu a přečte si Svaté Jméno, jež je vytesáno na základním kameni, se při vycházení ulekne měděných lvů a zapomene vše, co četl. Ješu však vymyslí, jak toto opatření obejít. Jméno si napíše na kus papíru a skryje jej do otvoru vyříznutého do živého boku. Smísí tak svaté s nečistým.²¹⁰ Poté kolem sebe Ješu shromáždí žáky (sto a jednoho, což představuje symbolický počet), obrátí se proti svým bývalým učitelům, prohlásí sám sebe mesiášem²¹¹ a koná zázraky pomocí podvodně získaného Jména. Sanhedrin, pobouřený těmito skutky, vydá příkaz k Ješuově zatčení. Vyslanci Anani a Achazjáš předstírají, že jsou jeho žáci a vyzvou jej k návštěvě Jeruzaléma. Poprvé je Ješu předveden před královnu Helenu²¹² a obviněn z čarodějnictví a svádění na scestí. Ješu před ní však vykoná zázrak oživení mrtvého a královna jej propustí.

Falešného divotvorce je tedy třeba porazit jeho vlastními zbraněmi. Mezi zbožnými Židy je vybrán Juda, aby se rovněž naučil „Šem ha-meforaš“, mocné Boží Jméno. S jeho pomocí poté předvádí lidu stejné zázraky, aniž by si však jako Ješu nárokoval titul „Božího syna“. Při druhé audienci před královnou a učenci disputuje Juda s Ješuem nad některými pasážemi s Písmem.²¹³

Debata vyvrcholí nebeským soubojem: Ješu prohlásí, že vystoupí ke svému otci na nebesa, a vznese se do vzduchu. Ovšem i jeho protivník Juda má díky „Šemu“ schopnost vznést se do nebes. Narozdíl od Ješua je však také znalý zákonů o čistém a nečistém: Ješua v letu pomoci²¹⁴ a ten, rituálně poskvrněn, ztratí všechny schopnosti získané díky Svatému Jménu a zřítí se k zemi. Nadpřirozené síly zbavený Ješu je odsouzen k smrti, jeho žáci jej však osvobodí a rituálně očistí v řece Jordánu.²¹⁵ Ješu je opět schopen konat zázraky: nechá například mlýnské kameny plout po vodě a chytá z nich ryby.

Juda se znovu vypraví přemoci Ješua, tentokrát se však zříká všeho čarodějnictví a s pomocí anděla, jenž mu brání podlehnout spánku, zastihne Ješua spícího a bezbranného. Vyřízne mu Svaté Jméno z boku a zbaví jej tak veškerých

²¹⁰ Toto obvinění představuje častý motiv v protikřesťanské polemice a souvisí s faktem, že křesťané nedodrží micvot, z nichž se mnohé týkají právě přísného oddělování těchto kategorií.

²¹¹ Včetně motivu narození z panny či sebeidentifikace s proroctvím v Iz 7, 14.

²¹² Jedná se o jakousi kombinaci Heleny z Adiabene (konvertovala kolem roku 30 o. l.) a Salome Alexandry, manželky Alexandra Janaje a sestry Šimeona ben Šetach (vládla 76–67 př. o. l.)

²¹³ Např. Dt 13, 7 a 15, 5–7; Ž 2, 7 a 110, 1.

²¹⁴ V jiné verzi je médiem jiná tělesná tekutina

²¹⁵ Jasná narážka na Ježíšův křest.

nadpřirozených schopností. Ješu se tedy v přestrojení chystá zpět do Jeruzaléma v doprovodu svých učedníků. Tam je však – poté, co jej Juda označí – zajat právě během pesachové bohoslužby v Chrámě. Je přivázán ke sloupu, bit holemi a korunován trnovou korunou, přičemž v příběhu se objevují mnohé další motivy dobře známé z evangelií, včetně odpovídajících biblických citací.

Poprava je stanovena na erev šabat, který je zároveň erev pesach,²¹⁶ a je vykonána ukamenováním. Následuje množství bizarních detailů, vztahujících se k událostem po Ješuově smrti, v nichž opět hraje centrální roli Juda. Židé chtějí mrtvolu pověsit na strom pro výstrahu a zneuctění – Ješu však předem zaklel všechny stromy a ty nejsou schopny jeho tělo unést. Pouze velký zelný košťál v Judově zahradě není očarován a lze jej použít jako šibenici. Večer je pak Juda pozoruje učedníky, jak pohřbívají mrtvé tělo a truchlí nad ním. Když odejdou, tělo vyjme z hrobu a ukryje je v zavlažovacím kanále své zahrady. Zmizení mrtvoly z hrobu Ješuovi přívrženci považují za další zázrak a zvěst o zmrtvýchvstání se rychle šíří dokonce až k samotné královně. Ta učencům nařídí, že do tří dnů musí prokázat, že Ješu byl tím, za co jej odsoudili: kouzelníkem, mamzerem a synem nečistoty, a nikoli synem božím, jenž vstal z mrtvých. Juda tedy vynese mrtvolu z kanálu a přiváže ji za vlasy k oháňce koně, ten ji pak dosmýká až před královnou, aby viděla, jak vypadá onen „vystoupivší na nebesa“.

Polosamostatným narativem je legenda popisující konečné oddělení heretiků od Židů. Wagenseil ji bez přerušení připojuje k příběhu Ješuova života a smrti, který je vlastním obsahem Toldot Ješu. Následující dodatky jsou vlastně parodií některých motivů obsažených ve Skutcích apoštolů.

V čase následujícím po Ješuově smrti konflikt mezi pravověrnými Židy a křesťany narůstá. Dvanáct zlovolníků, synů loupežníků,²¹⁷ šíří víru v Nazaretského a svádí Izrael na scestí. Nakonec mezi zoufalými učenci povstane Šimon Kefa a slíbí zbavit Izrael čarodějnictví a hříchu i za cenu odloučení od svého lidu. Předstírá totiž, že je sám přívržencem Ješuova náboženství a díky zázrakům, které opět koná pomocí Božího Jména, získaného výše popsáním způsobem, přesvědčí křesťany, že se musí

²¹⁶ Srovnej bT Sanh 43a.

²¹⁷ Rašaim bnej pricim. 12 apoštolů.

zcela odtrhnout od judaismu a nestýkat se s Židy.²¹⁸ Zruší také slavení židovských svátků a vytvoří jejich křesťanské ekvivalenty: namísto pesachu velikonoce jako připomínka ukamenování, čtyřicet dní poté svátek nanebevstoupení a v době sukot oslava Ješua narození.²¹⁹

Křesťané žádají, aby s nimi Šimon zůstal. On souhlasí, má však několik podmínek: navždy již bude požívat jen „chléb soužení a vodu útlaku“²²⁰ a musí pro něj postavit věž, v níž stráví zbytek svého života v odloučení. Tam skrytě sloužil Bohu svých otců a skládal liturgickou poezii. Poté, co zemřel, nad jeho hrobem vystavěli „šerednou“ budovu.²²¹

Tehdy vystoupil mezi křesťany muž jménem Elia, který zcela zavrhl Tóru, nahradil obřizku křtem „zapáchající vodou“²²² a den odpočinku přesunul ze šabatu na den první. Když však lidé žádají zázraky, které by potvrdili Eliovu autoritu, spadne na něj z nebe velký kámen a samozvanému prorokovi roztříští lebku; počáteční fáze křesťanství tak končí scénou jak z grotesky.

Jak jsem již uvedla, existuje vícero recenzí příběhu a tento fakt je důvodem, proč veškerá analýza tohoto literárního pramene zůstává nejistá. To, co platí o jedné verzi příběhu, nemusí být pravda u jiné. Rovněž počet dochovaných MSS (170) činí z Toldot Ješu jeden z nejrozšířenějších hebrejských rukopisů, přestože se většinou jedná o pouhé fragmenty. Zarážející je však skutečnost, že naprostá většina těchto rukopisů je pozdního data; vedle aramejských fragmentů, nalezených v Káhirske genize, pouze devět MSS pochází z období 15. až 16. století.²²³

Textové verze lze v zásadě rozdělit do několika typů, z nichž nejstarší je pravděpodobně již zmíněná verze, obsahující množství aramejských pasáží, nalezená

²¹⁸ Jedním z příkladů parodického zpracování novozákonní látky je také Šimonovo přikázání: Když tě Žid uhodí do levé tváře, nastav mu i pravou tvář. Srov. Mt 5, 39.

²¹⁹ To odpovídá židokřesťanské tradici i některým detailům evangelijních pramenů. K výčtu křesťanských svátků v textu Toldot Ješu více: Daniel Stoekl Ben Ezra, *An Ancient List of Christian Festivals in Toledot Yeshu: Polemics as Indication for Interaction*, in: HTR 102, 2005, s. 481–96.

²²⁰ Iz 30, 20. Spojuje v sobě narážku na Šimonovu oběť života v přetvářce, ale také konkrétněji značně omezené možnosti košer jídelníčku mimo komunitu Židů.

²²¹ Slovní hříčka mefoar/velkolepý – mechoar/ošklivý. Míněn je zřejmě chrám sv. Petra v Římě.

²²² Majim sruchim. Tento termín pro křest je užíván také v pozdější polemické literatuře.

²²³ Pro zevrubný, i když nikoli vyčerpávající, popis MSS viz Riccardo di Segni, *Il vangelo del ghetto*, Roma 1984.

v Káhirske genize.²²⁴ Pasáž odpovídající tomuto fragmentu nalezneme v polemice Even bochan Šem Tova Ibn Šapruta ze druhé poloviny 14. století.²²⁵ O dost mladší jsou pak edice publikovaná Wagenseilem a další vydaná Johannesem Jacobem Huldreichem pod názvem *Historia Jeschuae Nazareni* (Leiden 1705).²²⁶ Samuel Krauss připojuje ještě typ De Rossi a slovanský typ.²²⁷ Mnohé z dochovaných rukopisů pak obsahují prvky, jež mají původ ve více textových verzích, jak můžeme vidět na příkladu MS St. Petersburg Evr. I 274 Firkovič, který podrobně rozebírá Yaacov Deutsch.²²⁸

Co lze tedy říci o Toldot Ješu? Toldot Ješu je vlastně biografie Ježíšova. Titul lze přeložit jako *Knihy Ježíšova života, Ježíšovo pokolení/letopisy či Život Ježíšův*²²⁹ a toto židovsky pojaté *Vita Christi* zpochybňuje každý věroučný článek křesťanství týkající se osoby pozemského Ježíše: zázračnou povahu jeho zrození, panenský status jeho matky, jeho davidovskou genealogii, jeho charakterové vlastnosti a zdroj jeho zázračných činů a nakonec i důvod a následky jeho smrti.

Většina badatelů se shodne na tom, že se jedná o folklórní útvar, tradovaný nejprve orálně. Na druhou stranu, odsouvat tuto tradici jako pokleslý žánr, reprezentující pohled pouze marginálních vrstev Židovstva, není z mnoha důvodů možné. Tento názor však nalezneme u raně moderních autorů jako byl Juda Arje Modena, který kritizoval Toldot Ješu jako agresivní bajku a ve své protikřesťanské polemice *Magen va-cherev* nabídl vlastní verzi Ježíšova příběhu. Pro Mosese Mendelssohna je to pouhý „Missgeburt“/„zmetek“ a pro Heinricha Graetze „jenes geschmacklose Machwerk“ / „jakási nechutná slátanina“ nebo „Kehrichthausen in einer dunklen Ecke der jüdischer Literatur“ / „hromádka smetí v temném koutě židovské literatury.“ Moric Steinchneider tuto legendu považuje za „Erfindung von Judenfeinden, welche die Juden laengst zurückgewiesen haben“ / „vynález těch, co

²²⁴ Krauss, *Un fragment araméen du Toldoth Yeschou*, in: REJ 61, 1910, s. 126–30 a 62, 1911, s. 28–37. Edici Louis Ginzberg, *Ginze Schechter I*, New York 1928, nos. 34 a 35, jsem bohužel jsem neměla k dispozici. Edice a hebrejský překlad viz též Krauss, *Das Leben Jesu*, s. 143–46.

²²⁵ Krauss, *Das Leben Jesu*, s. 146–7. Horbury, *The Revision of Shem Tov Ibn Shaprut's Eben Bohan*, in: Sfarad 43, 1983, s. 226.

²²⁶ Deutsch, *Edujot al-nusach*, s. 178.

²²⁷ Krauss, *Das Leben Jesu*, s. 27–37. Edice s překlady vybraných MSS viz s. 38–146.

²²⁸ Deutsch, *Edujot al-nusach*, s. 183–97, srovnává s MS Cambridge 329.820.

²²⁹ Někdy také Maase Ješu či Maase taluj.

nenávidí Židy, přestože ti onu legendu již dávno odvrhli,“ a stejný postoj zaujímá i Solomon Schechter, pro nějž jsou to „takzvaná anti-christiana sebraná středověkými fanatiky a šířená dále pouze ignoranty.“²³⁰ Tato vyjádření jistě nepřekvapí u stoupců židovské apologie, haskaly a Wissenschaft, nicméně jsou poněkud v rozporu s faktem, že tato – dodejme, že výše uvedenými až příliš přísně hodnocená látka – byla často vydávána po celé 19. století, jak v Evropě tak i na Novém kontinentu.²³¹

Jistě, příběh obsahuje prvky považované klasickou literární vědou za typické pro pokleslé žánry, například motiv svedení a záměny osob či vzdušný duel dvou divotvorců. Rovněž je hojně užíván satirický humor, příkladem budiž scéna s oběšením na zelném košťálu, a příběh se vůbec hemží absurdními nepravděpodobnostmi. Přesto bych ráda zpochybnila hierarchické rozlišování na nízké a vysoké žánry, jež je jen těžko uplatnitelné v kontextu nábožensko-polemické literatury. A rozhodně odmítám tvrzení, že Toldot Ješu „požívalo jisté oblíbení v rámci orální tradice židovských mas, avšak oficiální a vzdělané vrstvy je téměř zcela přehlížely.“²³²

Předchozí kapitola pojednávající o postavě Ježíše v Talmudu a midraších dokumentuje existenci motivů společných jak pro tradici Toldot Ješu, tak pro „oficiální“ rabínskou literaturu, s níž sdílí i počáteční orální formu. Stejně tak některé středověké protikřesťanské spisy, jejichž autory mnohdy byli přední figury intelektuálního života evropských Židů, odráží vlivy Toldot Ješu literatury. Vzpomeňme například Sefer Josef ha-Mekane, pocházející z okruhu rodiny Oficialů.

Paradoxně tak Toldot Ješu představují medium, jímž lze nahlédnout do rané historie židovsko-křesťanské náboženské polemiky, přestože v celém textu nenalezneme jediný argument proti křesťanskému učení. Pro Amose Funkelsteina představují Toldot zvláštní kategorii „historické“ literatury, jakési „židovské antievangelium“. Onen proces, kdy si jedno náboženství půjčuje motivy druhého a

²³⁰ In: (Ed.) Jacob Agus, *Judaism and Christianity: Selected Accounts 1892-1962*, NY 1973, s. 415, (překlad mk).

²³¹ Robert E. Van Voors uvádí, že poslední jidiš verze byla publikována v New Yorku roku 1932 jako appendix k Wechslerově edici Chizuk Emuna Jicchaka Trokiho. *Jesus Outside the New Testament*, Grand Rapids/Cambridge 2000, s. 123. Příklad pozdní verze Toldot Ješu je také Sefer Tam u-muad, (ed.) Krupp, *Sefer Tam u-Muad: A Jewish Life of Jesus*, Jerušalajim 2001.

²³² Edward H. Flannery, *The Anguish of the Jews: Twenty-three centuries of Anti-Semitism*, NY 1965, s. 283.

převrací je do formy jakéhosi zrcadlového narativu, nazval „counter-history“ – *protihistorie*. Její funkce je polemická a metoda spočívá v systematické parodické reinterpetaci nejdůležitějších zdrojů protivníka, v tomto případě novozákonní zvěsti.²³³ Cílem je rozbití identity protivníka skrze dekonstrukci jeho paměti.

²³³ Funkelstein, *Perceptions of Jewish History*, LA/Oxford 1993, s. 36, Funkelstein přiznaně čerpá z Tezí k filosofii dějin Waltera Benjamina: „minulost s sebou nese znamení času, jímž odkazuje k vykoupení. Je v tom tajný souhlas mezi minulými a současnými generacemi.“ Toldot Ješu tuto minulost záměrně deformují metodou, již by bylo možno s Benjaminem nazvat „die Geschichte gegen den Strich kaemmen“. Je to podobný princip, i když v pokleslé formě, útoku pomocí upírání dějin a tím pádem i budoucnosti, jaký sofistickovaněji prosazuje vůči judaismu křesťanská teologie. W. Benjamin, *Dílo a jeho zdroj*, Praha 1979.

Defamace a démonizace v polemickém diskurzu

Polemika mezi křesťanstvím a judaismem se neomezovala do jediného žánru. Projevy protižidovských postojů nalezneme snad v každém typu středověkých literárních forem, v homiliích, epištolách, kronikách, poezii, náboženském dramatu či v komentářích k Písmu, stejně jako ve výtvarné ikonografii.²³⁴ Stereotypizující rétorika byla všudypřítomná a zahrnovala celou škálu způsobů vyjádření od žertovné karikatury po démonizaci a dehumanizaci „jiného“.

Dějiny a ideologie antijudaismu a antisemitismu²³⁵ zaujímají v rámci židovských studií celkem exponovaný předmět bádání, k němuž máme k dispozici bohatou vědeckou produkci.²³⁶ Poněkud skrovnější jsou materiály sledující postoj židovské menšiny, jak jej mapují konkrétní, především literární, prameny. Zdá se však, že základní principy diskurzu o „jiném“ sdílejí Židé i křesťané. Na obou stranách stojí snaha posílit pozici vlastní komunity a oslabit cizí jakýmkoli efektivními prostředky. Více než realita či racionální argumenty funguje obraznost – nakonec vizuální umění sloužilo rovněž jako výrazný polemický nástroj přístupný nejširším masám. A pokud jde o většinu recipientů, více než střízlivý jazyk funguje karikatura, hyperbola, sarkasmus a ironie.

Součástí tohoto obrazivého diskurzu je i zvláštní terminologie. Ten druhý je „nevěřící pes“, „přísluhovač ďábla“, „zatvrzelého srdce“, „bez rozumu“, „ošklivý“, „nečistý“. Bylo vynalezeno nepřeberné množství dehonestujících pojmenování, ať již pro příslušníky jiného náboženství, tak i pro další realie s nimi spojené.²³⁷ Obsahem této kapitoly je stručný výčet a analýza krátkých polemických charakteristik, jež

²³⁴ K tomuto např. Henry N. Clamant, *Jewish Images in the Christian Church: Art as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict 200–1250 C.E.*, Macon 2000. Sara Lipton, *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisé*, Berkeley/LA/London 1999.

²³⁵ K rozdílu mezi těmito dvěma termíny viz např. Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, LA, London 1996.

²³⁶ Protože se nejedná o primární téma této práce, uvádím pouze výběrově: Robert Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley/LA/London 1997. (eds.) Sander L. Gilman/Steven T. Katz, *Anti-semitism in times of crisis*, NY 1991. Leon Poliakov, *The History of Antisemitism, I, II, III*, Pennsylvania 2003 (1. vyd. 1955, 1961, 1975). Robert Michael, *A History of Catholic Antisemitism: The Dark Side of the Church*, NY 2008.

²³⁷ Srov. např. Henry Abramson, *A Ready Hatred: Depictions of the Jewish Woman in Medieval Antisemitic Art and Caricature*, in: PAAJR 62, 1996, s. 1–18.

židovská komunita užívala pro pojmenování křesťanů a křesťanských hodnot, a které již samy o sobě představovaly jasně formulované polemické stanovisko.

Začněme se samotnou postavou zakladatele křesťanství. Křesťanská etymologie jména Ježíš směřuje k výkladu „mošia“ – „spasitel“. Sefer nicachon jašan obsahuje pasáž vyjadřující se k tomuto tématu: „neboť Ješu, to hebrejsky znamená mošia. Odpověď: takovýto výklad v hebrejštině nikdy nebyl a nikdy by nemohl být, poněvadž (není možné slovo) mošia bez ajin.“²³⁸ Ježíš je pro židovského polemika vždy „Ješu“ – akronymické jméno pro *jimach šemo u-zichrono* – *budiž jeho jméno a památka vymazány*. Tak jako se ke jménu váženého zesnulého připojuje benedikce *zichrono livracha* – *budiž jeho památka požehnána*, při vyslovení jména zlovolníka je třeba toto vyslovení/připomenutí vzápětí negovat maledikcí. Ba co víc, v tomto případě je ona negace dvojnásobná – Ježíšovo jméno je totiž samo o sobě již maledikcí.

V židovské, především polemické literatuře nalezneme mnohá jména křesťanských svatých záměrně komolena pomocí lingvistických hříček. Marie je občas Mirjam, někdy Maria, avšak ve valné většině vrcholně středověkých polemických textech je jméno Ježíšovy matky přepisováno jako Charia.²³⁹ V Sefer nicachon jašan se objevuje i varianta pro Marii Magdalenu – Charia Magdalena.²⁴⁰

Petr je zase nazýván Peter chamor. Stejný pramen cituje pasáž ze Sefer chasidim, jež vysvětluje změnu jména konvertity: „původně spravedlivý muž Šimon Kefa, který konvertoval, a jehož mnozí následovali, je poté nazýván Petr chamor.“²⁴¹ Toto je samozřejmě aluze na Mt 16, 18 – Šimon Skála (aramejsky kefa) se však nestane Petrem (latinsky) Skálou, ale Petrem Oslem, což je bezpochyby ironické čtení verše Ex 13, 13 (peter chamor – prvorozený osel).

Často jsou také zástupci polemizujících stran charakterizováni symbolickým jménem vyjadřujícím jejich ideologické stanovisko. V Milchamot ha-Šem debatuje

²³⁸ Nicachon jašan je polemické kompendium biblicko-exegetických pasáží, které prošlo redakcí někdy v první polovině 13. století v aškenázské oblasti. Kritické edice sbírky připravili: Mordechai Breuer, *Sefer Nicachon Vetus*, Jerušalajim 1978; David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979, s. 96 (hebrejsky).

²³⁹ Od chari – exkrement, hnůj. Způsoby, jak byl tento termín překládán, rozebírá Alexdra Cuffel, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, Notre Dame 2007, s. 144.

²⁴⁰ Berger, *The Jewish-Christian Polemic*, s. 95 (hebrejsky).

²⁴¹ Tamt., paragraf 193, s. 138 (hebrejsky). Ačkoli citují opět ze Sefer nicachon jašan, toto pojmenování je běžné v mnoha dalších pramenech.

mejached / vyznavač unity s mekachedem / popíračem.²⁴² Jedna z částí polemické sbírky Milchemet micva představuje dialog mezi osobou zvanou kadoš/svatý a jejím protivníkem zvaným kadeš / chrámový prostitut.²⁴³ Významové napětí ve slovní hříčce kadoš/kadeš využívá již Josef Kimchi v Sefer ha-brit:

Nyní co se týče tvého tvrzení, že je mezi nimi (ne-Židy) mnoho svatých,²⁴⁴ kteří se ve svých životech straní tomuto světu – (je třeba říci) je to jen jeden z tisíce či desetitisíce a všichni ostatní se znečišťují po způsobu tohoto světa. Dokonce i o kněžích a biskupech, kteří se nežení, je známo, že smilní.²⁴⁵

Jinak ovšem Sefer ha-brit užívá pro pojmenování disputujících antagonickou dvojici min – maamin, heretik versus věřící.²⁴⁶ Samotný termín „min“ je značně problematický.²⁴⁷ Zpočátku zřejmě označoval pouze židovské heretiky a badatelé se shodují, že birkat ha-minim, třinácté požehnání Amidy, bylo namířeno proti židokřesťanům, případně i dalším židovským sektám. Ve většině raných rabínských pramenů jej tedy nelze v žádném případě chápat jako synonymum pro křesťany, později je však v mnoha hebrejských polemických textech termín „min“ pro označení křesťanského disputanta používán celkem běžně.²⁴⁸

²⁴² Hebrejský kořen j-ch-d (jedna) a k-ch-d (popírat). Polemika Even bochan Šem Tova ben Jicchaka ibn Šapruta, přiznaně inspirovaná Milchamot ha-Šem, je v pojmenování disputantů mnohem opatrnější a záměrně volí neutrálnější mejached (vyznaváč unity) a mešaleš (vyznaváč trinity). Fragmenty textu pocházejícího z let 1380–85 viz Isidore Loeb, *Polemistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, in: REJ 18, 1889, s. 219–242. A rovněž Libby Gershowitz, *Shem Tov Ibn Shaprut's Gospel of Matthew*, in: Frank Talmage Memorial Volume 1993, s. 297–322.

²⁴³ K hypotéze, že kadeš reprodukoval názory samotného Pabla Christianiho viz Robert Chazan, *Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply*, in: HTR 67, 1974, s. 443.

²⁴⁴ Lze číst anašim kdošim i anašim kdešim.

²⁴⁵ Frank Efraim Talmage, *Sefer ha-brit*, Jerusalem 1974, s. 28; *The Book of Covenant*, Toronto 1972, s. 35.

²⁴⁶ Tato pojmenování nalezneme např. v Sefer ha-brit a v některých pasážích Sefer nicachon jašan.

²⁴⁷ Překlad výrazu „min“ není jednoznačný. Nejobecnější výklad odpovídá českému „druh, typ“. V našem kontextu tedy „jiný druh“, příslušník skupiny, která se liší; nicméně slovo „min“ označovalo v různých kontextech příslušníky různých skupin.

²⁴⁸ K termínu „min“ Lawrence H. Schiffman, *At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, in: (ed.) Jeremy Cohen, *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, NY 1991, s. 431–57. K maledikci minim v pozdním starověku viz Peter Schaefer, *Die sogennante Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. N. Chr.*, in: *Judaica* 31, 1975, s. 54–64. Reuven Kimelman, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: (ed.) E. P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, London 1981. Konkrétně k otázce možné rané kontroverze viz: William Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, s. 3–26. Verze 13. požehnání, jež výslovně zmiňují křesťany, byly někdy recitovány na

Křesťané obecně jsou pak nazýváni minim (křesťanství kolektivně minut), gojim nebo akum. V případě „gojim“ je oživen biblický výraz označující pronárody, tedy jakékoli jiné etnikum mimo Izraele, „akum“ je zkratka pro ovdej kochavim u-mazalot – uctívači hvězd a planet, tj. modloslužebníci. Podobného charakteru je i označení ovdej ec ve-aven – uctívači dřeva a kamene, které ovšem zahrnuje jak křesťany, uctívající dřevěný kříž, tak i muslimy, kteří se klaní Kaabě.²⁴⁹

Podle evangelijní zprávy se Ježíš narodil v Betlémě, většinu svého života však strávil v Nazaretu, hebrejsky Nacrat. Byl tedy zván Ha-Nocri – „ten z Nazareta“. Následovníci tohoto Ježíše Nazaretského pak byli nazýváni nocrim.²⁵⁰ Tento termín však není primárně nijak negativně zabarven.²⁵¹

V Bibli nacházíme hned několik typologických dichotomií. Jednou z nich je věčné nepřátelství mezi dvěma pronárody zrozenými z lůna Rivky. Genesis 25, 23 o nich říká, že se rozdělí, jakmile z něj vyjdou, „jeden národ bude zdatnější než druhý, bezpočetný bude sloužit počtem skrovnějšímu.“ Identifikace Jakoba a Ezaua, tedy Izraele a Edomu,²⁵² je komplikovaná a prošla historickým vývojem. Rabíni – mezi prvními zřejmě rabi Akiva²⁵³ – ztotožňují Edom s Římskou říší a později je toto pojmenování, společně s některými souvisejícími jmény (Seir aj., viz dále), přeneseno

území ovládaných islámem, viz Uri Ehrlich / Ruth Langer, *The Earliest Texts of the Birkat Haminim*, in: HUCA 76, 2005.

²⁴⁹ Vychází z mnohých veršů Tanachu (Dt 24, 28 a 36; 29, 47; Iz 37, 19; Ez 20, 23), ale i Mišny (mSanh 30b). Pro označení křesťanů a muslimů se poprvé objevuje u karaitských myslitelů, jmenovitě u Arona ben Elii a Judy Hadasiho. Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877, s. 331. Šimeon ben Cemach Duran v Kešet u-magen definuje křesťany, jako „ti, kteří říkají dřevu otče“, edice Livorno 1762–63, reprint Jerušalajim 1969–70, fol. 25b.

²⁵⁰ Tertulián ve spise Proti Marcionovi (4:8) uvádí tento termín přímo jako užívaný mezi Židy.

²⁵¹ Viz [http://en.wikipedia.org/wiki/Nazarene_\(title\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Nazarene_(title)), (ze dne 7. 5. 2012).

²⁵² Gen 36, 1: A hle, generace Ezaua, to jest Edomu.

²⁵³ Gerson D. Cohen, *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*, in: (ed.) Alexander Altmann, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge (MA) 1967, s. 22. Rabi Meir ve výkladu k Iz 21, 11 – prorocství o Dumě – čte Dumi jako Romi /Římané, stejný verš navíc obsahuje zmínku o Seiru (jT Taan 1:1, 64a). Podobně *reemim/divocí tuři* jsou čteni jako Romim (Pesikta de rav Kahana 7, 11 ad verš Iz 34, 7, ed. Bernard Mandelbaum, 1962, s. 134). Někteří badatelé se domnívají, že identifikace Edomu s Římem souvisí s osobou Idumejce Heroda a těsným napojením na Římskou říši. To však časově nekoresponduje, neboť ono ztotožnění se objevuje až později v době potlačených diasporních povstání za Trajána a především v kontextu Bar Kochbovy revolty a následné intenzifikace protizidovských opatření. Řím, jako dříve Edom, zbořil Chrám. Edom byl přirovnáván k vepři, a též pro Římány byla symbolika prasnice velmi důležitá. O Edomu se píše, že „si založil hnízdo ve výšinách jako orel“ (Abd 1, 4) a vskutku, emblémem Římského impéria byl orel. K tomuto hlavně Paul Rieger, *The Foundation of Rome in the Talmud*, in: JQR 16, 1925–26.

na křesťanskou církev.²⁵⁴ Uvažujeme-li dva natolik se vzájemně vylučující systémy, jako je judaismus a křesťanství, jaký příhodnější obraz by nás mohl napadnout, nežli Jakob a Ezau, soupeřící mezi sebou o jediné požehnání. Rabi Šimeon ben Jochaj říká: „Je axiomem, že Ezau nenávidí Jákoba.“²⁵⁵ Toto „věčné nepřátelství“ představuje motiv opakující se nejen v Talmudu, ale i v dalších typech židovské středověké literatury. Podobně jako křesťanství označilo Židy jako svého univerzálního „jiného“, židovský „jiný“ – tedy Ezau a Edom – se stal křesťanem.

Sefer Josipon, hebrejská adaptace díla Josepha Flavia sepsaná v jižní Itálii pravděpodobně roku 953,²⁵⁶ představuje „italskou“ variantu této teorie. Přestože religiózní slovník je do jisté míry zachován – Řím představuje „čtvrté království“ – jeho původ je vysvětlován etnologicky a nikoli mysticky. Římané jsou potomci Kitim a tím pádem i Ezaua, a to prostřednictvím jeho vnuka Sefó Idumejského. Právě jeho potomci přinesli Kitiům latinský jazyk a abecedu.²⁵⁷ Polemicky přitažlivá prezentace Říma, a následně římské Církve, jako Nového Edomu, však vytvářela mnohá úskalí na poli halachy, protože Bible říká: „Nebudeš si hnusit Edómce, neboť je to tvůj bratr.“ (Dt 23, 8) A také: „Svému bratru nebudeš půjčovat na úrok...“ (Dt 23, 20), nicméně zavedení zákazu pobírat úrok od křesťana by znamenalo příliš velký zásah do ekonomických schémat židovsko-křesťanského soužití.

Potřeba harmonizovat Zákon s nároky běžného života vytvářela rozpor. Křesťané byli Edomity pouze v teologickém smyslu, nikoli historicky. „Poezie a mýtus byla jedna věc, exegeze a zákon jiná,“ shrnuje Gerson D. Cohen.²⁵⁸ V přístupu babylónsko-španělsko-provensálské školy (ovlivněné arabskou genealogickou naukou a muslimským kontextem vůbec) byli Římané identifikováni jasně pouze s Kitim, kteří byli iónského původu. Edom bylo jméno vztahující se primárně ke křesťanské Církvi a ta se s císařstvím ztotožnila až za Konstantina. Jak vidíme, proces identifikace symbolu zde probíhá opačným směrem. Výsledkem pak jsou tvrzení, jaká se objevují

²⁵⁴ To přirozeně souvisí s ustanovením křesťanství jako oficiálního náboženství impéria, což pro Židy 4. století, kdy byl již rozkol mezi křesťanstvím a judaismem ukončen, nepředstavoval víc než přechod od jedné modloslužby k druhé.

²⁵⁵ Sifrej Numeri 69. K pasáži viz Cohen, *Esau as Symbol*, s. 27.

²⁵⁶ Cohen, Tamt., s. 40. David Flusser, *The Author of the Book of Josiphon: His Personality and his Age*, in: *Cion* 18, 1953.

²⁵⁷ Cohen, Tamt., s. 42–43. Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, online: http://philologos.org/_eb-lotj/default.htm, (ze dne 13. května 2012).

²⁵⁸ Cohen, Tamt., s. 45.

v mnohých polemických textech vycházejících z této školy: Ježíš je pouhým pomýleným židovským hříšником či falešným prorokem, skuteční zakladatelé nového modloslužebného náboženství jsou autoři Nového Zákona – apoštolové, tzv. idumejští kněží, či sám císař Konstantin.²⁵⁹

Křesťanství není posuzováno na etnicko-politické úrovni, ale pouze teologicky. Vlastně po celý raný středověk žila většina Židů na územích ovládaných muslimy, křesťanství pro ně tedy nemohlo představovat dobové „čtvrté království“. To muselo být ztotožněno s Jišmaelem.²⁶⁰ Či přinejmenším sdíleno: Saadja Gaon, ale i Ibn Akinin soudí, že „čtvrté království“ představuje panství jak Edomu, tak Jišmaele.

V důsledku rekonkvisty však je identita Jišmaele jako „čtvrtého království“ odvrhnutá a křesťanství, i když třeba zbaveno etnologické souvislosti s Edomem, nábožensky a eschatologicky zosobňuje sémě Ezauovo.²⁶¹ Například v listu Jakoba ben Elii²⁶² jsou křesťané nazváni „synové Edomu, kteří milují jen Edom, milují stříbro a touží po zlatu a perlách.“²⁶³ A Abravanel ve svém komentáři k Izajáši píše: „Je naším tradičním učením, že Ezauova duše inkarovala do Ješua ha-Nocri.“²⁶⁴ Nakonec všichni židovští exegeté, Aškenazové i Sefardé, přijali identifikaci Edomu s křesťanstvím a Římem.

V křesťanské exegezi jsou však tyto role převrácené. To křesťané představují

²⁵⁹ Cohen, Tamt., s. 46, pozn. 95. Stejně hodnocení podávají mnohé verze Toldot Ješu. Velmi pěkně toto rozlišení zpracovává Profiat Duran v polemice Kelimat ha-gojim, kde jsou Ježíš a apoštolové nazýváni chasidim ha-šote – chybující zbožní (či zbožní blázni, jak překládá Jeremy Cohen, *Profiat Duran's The Reproach of the Gentiles and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic*, in: *Shlomo Simonson Jubilee Volume*, TA 1993, s. 73) a říká o nich, že „oni sami chybovali (toim lfi še-tau), ale nezpůsobili, aby na scesti sešel někdo další. Ale učence, kteří následovali po nich, ty nazývám navádějící na scesti (mateim).“ Frank E. Talmage (ed.), *Kitvej pulmos le- Profiat Duran*, Jerusalem 1981, s. 4.

²⁶⁰ Tak např. u Ibn Ezry ad Da 2, 39, viz *Abraham Ibn Ezra's Short Commentary on Daniel*, in: (ed.) H. J. Mathews, *Miscellany of Hebrew Literature* 2:3, 1877.

²⁶¹ Moše ben Nachman in: (ed.) C. B. Chavel, *Commentary on the Torah*, Jerusalem 1959–60, II, s. 302.

²⁶² Identifikace autora je sporná. V textu, který podává Josef Kobak v časopise *Ješurun* (6, 1868) je uvedeno mi-Venecia; Jacob Mann, *Une source de l'Histoire juive au XIIIeme siecle. La lettre polémique de Jacob b. Elie a Pablo Christiani*, in: REJ 82,1926, s.363–377, však opravuje na pravděpodobnější mi-Valencia. Viz rovněž Robert Chazan, *The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul*, in: *Jewish History* 6, 1992, s. 51–63.

²⁶³ Výše uvedená charakteristika křesťanů je kritikou jejich nevypočitatelné fiskální politiky. Dopis mimo jiné obsahuje celkem pragmaticky podanou apologii lichvy, která v křesťanských zemích představuje pro Židy prakticky jediný prostředek obživy, narozdíl od *zemí Jišmaele*, kde Židé mohou vykonávat různá řemesla.

²⁶⁴ K verši Iz 35, 10. *Peruš al-neviim u-ktuvim*, Jerusalem 1960, 3:172. Je příznačné, že se jedná o text z doby krátce po 1492, kdy byla animozita vůči křesťanství zvláště patrná. Srovnej se situací Abrahama Saby dále.

„pravý Izrael“ a patří jim práva prvorozeného.²⁶⁵ Tato typologie byla hojně užívána v populárním diskurzu. Příkladem mohou být karnevalové hry Hanse Sachse,²⁶⁶ ale i středověká církevní dramata²⁶⁷ či ikonografický repertoár *Biblia pauperum*.²⁶⁸ Vycházejí ze stejného verše, křesťanský i židovský Jákob zapřísahal Boha, aby ochránil Izrael proti Edomu. Je ironií, že se tedy židovský Jákob obával, že křesťanský Jákob, jehož nazýval Edodem, pozře Izrael.

Značnou kumulaci protikřesťanské rétoriky vykazují hebrejské prameny, vznikající v reakci na události doprovázející první křížovou výpravu v roce 1096. Cílem tohoto tažení, jak jej během clermontského kázání vyhlásil papež Urban II., bylo osvobození „Božího hrobu“, tedy Jeruzaléma, z muslimského područí. Již v první fázi výpravy si však mnozí z jejích účastníků uvědomili, že nevěřící nepřátelé, ti, kteří zabili Ježíše Krista, přebývají v samém jejich středu a svou přítomností poskvřňují ideu křesťanské unitas.²⁶⁹ Výsledkem šíření této nové, sjednocující teologie – a za součinnosti mnohem nižších puzení – byla vlna násilí páchaného na životech a majetku Židů v mnoha místech, kudy křížáci na jaře a v brzkém létě roku 1096 procházeli. Postižena byla nejvýznamnější centra aškenázského Židovstva: Mohuč, Worms či Kolín nad Rýnem. V Řezně byla celá židovská obec nahnána do Dunaje a podrobena tak násilnému křtu.²⁷⁰ Mnoho Židů bylo pobito a mnoho jich spáchalo sebevraždu.²⁷¹

²⁶⁵ Jako první identifikoval Židy s postavou Ezaua Ireneus ve svém spise *Adversus Haerese* (4.21), nicméně tato symbolická typologie se objevuje u všech významných křesťanských teologů. K tomuto např. Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris 1948.

²⁶⁶ Například ve hře *Der Teuffel nam ein Weib* (1557), in: *Hans Sachs: Eine Auswahl für Freunde der älteren vaterländischen Dichtungskunst*, ed. Johann Adam Göz, Nürnberg 1829, I: 197–219.

²⁶⁷ Malachi Hacohen uvádí zajímavý fakt – herci v těchto hrách nosili charakteristické židovské klobouky, portrétující starozákonní postavy jako dobové Židy, zároveň však byli tito podle typologické interpretace představováni jako křesťané. Malachi Hacohen, *Jacob and Esau Between Nation and Empire: A Jewish European History*. Viz kapitola *From Empire to Church: Medieval Edom*. Dosud nepublikováno, k nahlédnutí poskytnuto autorem.

²⁶⁸ Sara Lipton, *Images of Intolerance: the Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée*, Berkeley/Los Angeles/London 1999.

²⁶⁹ Kenneth Stow, *Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Floheim and the Fear of Jews in the Twelfth Century*, in: *Speculum*, 76, 2001, s. 911–933. Israel Yuval zdůrazňuje motiv pomsty – především jak je rozuměn v německém kontextu „Blutrache“, tedy aktu spravedlnosti skrze prolití krve – za ukřižování Ježíše Židé zaslouží smrt. Israel J. Yuval, *Ha-nakam ve-ha-klala, ha-dam ve-ha-alila*, in: *Cion* 8, 1993.

²⁷⁰ K mnoha konverzím došlo rovněž v Trieru a Metách, v menším měřítku v Mohuči aj., a tyto konverze citelně zasáhly sebevědomí aškenázského Židovstva v následujícím období. Jeremy Cohen, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia 2004, s. 5. Srov.

Zrodil se ideál mučedníka, jenž volí raději dobrovolnou smrt, než by se nechal zajmout, mučit, poskvřnit nuceným křtem. V tomto novém konceptu *jehareg ve-al jaavor*²⁷² Kiduš ha-Šem – posvěcení Božího Jména – představuje rituál rovnající se chrámové oběti.²⁷³ Nadto smrt vlastní rukou či rukou souvěrce představuje jakési udržení dojmu kontroly nad vlastním osudem,²⁷⁴ spíše než zavraždění rukou nečistého modloslužebníka.²⁷⁵

O násilnostech, mučednictví a konverzích se dozvídáme jednak z krátkých pasáží latinských kronik,²⁷⁶ ale především na základě bohatšího materiálu hebrejského. Ten lze rozdělit do několika kategorií: liturgická poezie psaná ve formě kinot, z nichž některé tvoří dodnes součást modliteb pro Tiša be-av. Dochovaly se rovněž seznamy zavražděných určené k „jahrzeitové“ recitaci, což je ovšem tradice odvozená z křesťanské monastické praxe.²⁷⁷ Opět zde můžeme pozorovat, jak obě

také základní tezi Susan Einbinder, *Beautiful Death: Jewish Martyrdom and Poetry in Medieval France*, Princeton 2002.

²⁷¹ Především Daniel Malkiel ve své studii *Destruction or Conversion. Intention and Reaction, Crusaders and Jews*, in: *Jewish History* 15, 2001, s. 257–280, obhajuje tezi, že prvotním a převažujícím záměrem drancujících křižáků bylo vraždit a nikoli konvertovat. Reaguje tak na hluboce vžitou, romantizující představu o povaze aškenázského Židovstva, jenž jako „nejčistší vtělení Božího lidu“ podstupuje mučednickou smrt, než aby se poskvřnilo modloslužebným rituálem křtu – to je totiž kladeno do opozice vůči jednání většiny sefardských Židů čelících jednak almohadským perzekucím a později agresivní misii křesťanů mezi lety 1391–1492/97, kteří ze své „rationalistické“ pozice neviděli v nucené konverzi natolik zásadní problém. Autorem této Aškenaz/Sfarad dichotomie je Jicchak Baer a jeho teze se ukazuje být pozoruhodně perzistentní. Podle Malkiela však nebyla v roce 1096 volbou konverze či smrt, ale smrt z rukou křižáků či sebevražda.

²⁷² Halchický koncept přesahující rámec *pikuach nefesh*, příkazující podstoupit raději smrt, než přestoupit některá příkázání. (V nejobecnější rovině: spáchat incest, vraždu, modloslužbu; halacha však rovněž rozlišuje kategorie soukromého a veřejného prostoru či období klidu a pronásledování.) Vzorec chování aškenázských Židů je bez halachické opory. Viz Haym Soloveitchik, *Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz – 1096, 1242, 1306 and 1298*, in: *Jewish History* 12, 1998, s. 71–85. Tentýž, *Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example*, *AJS Review* 12, 1987, s. 20–21.

²⁷³ Jeremy Cohen, *Sanctifying The Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Pennsylvania 2004. Kenneth Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge (MA)/London 1992, zvláště s. 117.

²⁷⁴ K této tématice viz např. Ivan G. Marcus, *Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany*, in: *Jewish History* 1, 1986. Nutno podotknout, že tato volba je z hlediska tradiční halachy dosti problematická. Protože podstoupit smrt raději než porušit příkázání je jedna věc, přivodit smrt sobě či dokonce bližnímu, ač ze stejného důvodu, věc druhá. Srov. pozn. 40 výše.

²⁷⁵ Pro Baerovu tezi o rozdílném přístupu aškenázských a sefardských Židů k apostazi je důležitý fakt, že křesťanství se svým uctíváním obrazů a učením o trojici bylo středověkými Židy chápáno jako větší modloslužba než islám. Srovnej Malkiel, *Destruction or Conversion*, s. 258.

²⁷⁶ Křesťanské prameny těmto událostem věnují jen omezenou pozornost a mnohé kroniky je zcela pomíjí. K tomu viz např. Malkiel, *Destruction or Conversion*, s. 262–266. „Strašné je to vyslovit, matky podřezávaly hrdla kojencům a noži bodaly ty větší, upřednostňující, aby zahynuly jejich vlastní rukou, než aby byly zabity rukama neobřezaných.“ Albert z Cách, *Historia hierosolymitana* 1, 27, v mém překladu citováno podle Cohen, *Sanctifying The Name*, s. 6.

²⁷⁷ Též název těchto soupisů „Memorbücher“ odkazuje na latinské Libri memorialis.

komunity sdílely obdobné motivy a rituály a jak bylo snadné je přeměnit v implicitně polemickém duchu.

Třetím typem hebrejských pramenů jsou tři narativa, jež se nám pro popis událostí roku 1096 dochovala: Zpráva rabiho Šlomo ben Šimšona, Mohučská kronika neznámého autora a Kronika připisovaná rabi Eliezerovi ben Natanovi.²⁷⁸ I zde je však třeba zdůraznit, že z textů se dozvídáme především o kulturní sebereceptci pisatele, spíše než o podrobnostech daných událostí.²⁷⁹ Téma „jedinečně selektivní povahy hebrejské paměti“ pojednává zevrubně Yerushalmi.²⁸⁰

Ponechám tedy stranou, do jaké míry jmenované narativy odráží historickou realitu. Předmětem této studie není hodnotit, zda byl rok 1096 v dějinách evropského Židovstva skutečně natolik přelomový a zda odkryl radikálně nový postoj křesťanské majority vůči židovské menšině, anebo se jedná o další z odolných historiografických mýtů.²⁸¹ Pro nás je podstatné, jak jsou tyto události vykresleny ve výše uvedených pramenech, a především, jaký postoj tyto prameny zaujímají vůči předpokládanému agresorovi – tedy křesťanům a křesťanskému náboženství. Je patrné, že ačkoli rýnské kroniky vychází z jazyka, obrazů a symbolů dřívější židovské tradice, lze pozorovat jisté rozdíly ve srovnání s předchozími vzorci vyprávění a konceptualizaci vztahu

²⁷⁸ Adolf Neubauer / Moritz Stern, *Hebraeische Berichte über die Judenverfolgungen waehrend der Kreuzzüge*, Berlin 1872. Reprint této kritické edice: Abraham Habermann, *Sefer gezerot Ashkenaz ve-Carfat*, Jerusalem 1971. Anglický překlad zprávy Šlomo ben Šimšona a anonymní kroniky z Mohuče in: Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987. Z další literatury k tématu: Anna Sapir Abulafia, *The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade*, in: *Journal of Semitic Studies* 27, 1982. Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, in: (ed.) W. J. Sheils, *Persecution and Toleration*, Oxford 1984, s. 51–72. Ivan G. Marcus, *From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusading Riots*, in: *Prooftext* 2, 1982. (Eds.) Yom Tov Assis, Michael Toch, Jeremy Cohen, Ora Limor, Aaron Kedar, *Yehudim mul ha-clav: Gerejrot tatnu ba-historija u-va-historiografija*, Jerusalem 2000.

²⁷⁹ Ivan G. Marcus, *A Jewish-Christian Symbiosis: The Early Culture of Ashkenaz*, in: (ed.) David Biale, *Cultures of the Jews: A New History*, NY 2002, s. 467.

²⁸⁰ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle/London 1996.

²⁸¹ K debatě, zda rok 1096 předznamenával změnu statusu Židů v západní Evropě či byl jen ojedinělou událostí, viz Kenneth Stow, *Alienated Minority*, s. 103–4. Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. 4, Philadelphia 1957, p. 89, Chaim Hilel Ben-Sasson, *A History of Jewish People*, s. 46, a Ben Cion Dinur (ed.), *Jisrael ba-gola*, TA 1958–72, zastávají kladné stanovisko. Robert Chazan je mnohem zdrženlivější a zásadní změny datuje později, viz *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley/LA/London 1987, s. 197–210 (1096 as a Watershed). K tomu, že pogromy doprovázející první křížovou výpravu nebyly předznamenány žádnými mocenskými opatřeními viz také Guido Kish, *The Jews in Medieval Germany: a study of their legal and social status*, NY 1949. Pro zcela nový pohled na problematiku násilí vůči Židům viz Jonatan M. Elukin, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton / New Jersey 2007.

mezi Bohem a lidmi, ale i mezi Židy a ne-Židy.²⁸² V centru stojí idea mučednictví, jež jakoby posvěcuje charakter celého aškenázského Židovstva a vytváří jeho kolektivní vědomí, stavějíc jej do opozice vůči násilnému a modloslužebnému Ezauovi ztělesněnému křížáky.

Hebrejské kroniky roku 1096 v sobě spojují historii a teologii. Dichotomickou tendenci odráží i jazyk těchto textů, který se hemží invektivami. Časté jsou slovní hříčky či metafory: kostel je domem modloslužby (bejt avoda zara), kříž je zlé či modloslužebné znamení,²⁸³ křestní obřad je křesťanským zápachem a svěcená voda je páchnoucí voda. Křest je znečištění²⁸⁴ a konverze je nazývána znečištění páchnoucími a nečistými vodami. Ačkoli mnohé z těchto přívlastků nejsou nijak původní a máme doložen jejich předchozí výskyt,²⁸⁵ rýnské kroniky jsou v jejich užívání mimořádně důsledné a nutně přispěly k zakořenění tohoto způsobu vyjadřování. Byla to přirozená cesta, jak reflektovat vlastní fyzickou bezmoc vůči násilí a rostoucímu útlaku. Rovněž však slovní degradace protivníka vytváří harmonický protipól internímu konstruktu „spravedlivých mučedníků“, jak názorně mapuje promluva Davida ben Nataniela gabaje směřovaná křížákům během mohučského pogromu:

*Běda, jste potomci chtíče, neboť věříte v toho, jenž se narodil mimo manželský svazek. Já na druhé straně věřím ve věčného Boha, jenž přebývá na nebesích. V Něj já vkládám důvěru až do tohoto dne, až do chvíle své smrti. Pokud mě zabijete, má duše spočine v ráji, ve světle života. Vy ale klesnete do jámy zkázy (Ž 55, 24, bBer 28b), do věčné pohany a hrůzy (Da 12, 3). Tam budete souzeni ve vařících exkrementech společně s vaším bohem, který byl dítětem chtíče a byl ukřížován.*²⁸⁶

²⁸² K tomu více Robert Chazan, *God, Humanity and History: the Hebrew First-Crusade Narratives*, Ewing 2000, zvláště s. 191 a násl. Kontroverzněji viz Israel J. Yuval, *Zwei Voelker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen*, Goettingen 2007, s. 104–145.

²⁸³ Chazan, tamt., např. s. 243.

²⁸⁴ Sloveso le-tanef (tet, nun, fe) znamená znečistit, ušpinit. Viz např. Chazan, tamt. s. 267.

²⁸⁵ Srovnej např. pasáž o zápachu z křestní vody v Sefer Nestor ha-komer: (eds.) Daniel J. Lasker / Sarah Stroumsa, *The polemic of Nestor the Priest: Qiššat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor ha-komer*, Jerusalem 1996, s. 78. Jako „dům nečistoty“ (binjan ha-tuma) označuje křesťanský svatostánek, konkrétně chrám Hagia Sofia, již jihoitalská kronika Megilat Achimaz z poloviny 11. století, (ed.) Benjamin Klar, Jerusalem 1973, s. 18.

²⁸⁶ Ze zprávy připisované Šlomo ben Šimšonovi, citováno podle: Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, s. 262, verze z Mohučského anonymu, s. 241–42. Obdobná pasáž ze Zprávy Šlomo ben Šimšona, s. 262.

V okamžicích smrti židovští mučedníci volali:

*Pohled' a shledáš, Bože, co činíme pro posvěcení Tvého velikého Jména, než bychom opustili víru v Tebe ve prospěch ukřižovaného, toho pošlapaného, zbídačelého a ohavného výhonku... bastarda a dítěte nečistoty a chtíče.*²⁸⁷

Ježíš je označován jako potomek cizoložství, pověšený bastard,²⁸⁸ ubohá modla, ohavný výhonek²⁸⁹ či zubožená mrtvola. Svatý hrob, cíl samotné výpravy, je popisován jako „hrob ukřižovaného, opovržením hodné mrtvoly, jež nepomáhá ani nespasí, neboť je jen marnost“.²⁹⁰ Křížáci sami jsou nazýváni „toim“, peregrini, alias „ti, kdo kráčí v omylu“²⁹¹ a křížová výprava je „taut/chyba“.²⁹² A papež „hříšného Říma“ je dokonce ztotožňován se samotným Satanem.²⁹³ Tento druh představ nebyl nijak idiosynkratický. Vzájemné popisy Židů a křesťanů vycházejí ze sdíleného korpusu symbolů a představ. Rýnské kroniky mluví o mučednicích roku 1096 jako o „vyvoleném pokolení“, což je stejný výraz, jímž se definují účastníci válečné poutě ke Svatému hrobu. Rovněž samotný až extrémní ideál mučednictví prozrazuje inspiraci křesťanstvím s jeho konceptem popření fyzických, rodinných a komunitních hodnot. Je bez pochyb, že cestou „vnitřní asimilace“, k níž docházelo v rámci „společenské polemiky“²⁹⁴, středověké křesťanství notně přispívalo procesu židovské sebedefinice. Paradoxně tak Židé pro odmítnutí křížáckých polemických argumentů adaptovali stejné, původně křesťanské motivy.²⁹⁵

Derogativní jazyk užívaný pro pojmenování křesťanských reálií se přirozeně omezoval na úzký rámeček studijních kroužků, soukromých židovských domů a synagog. Oproti

²⁸⁷ Chazan, tamt. s. 237. Obdobná pasáž též s. 255.

²⁸⁸ Motiv Ješua jako mamzera, následek ilegálního vztahu, obsahuje již tradice Toldot Ješu. Pokud jde o způsob smrti, židovské prameny veskrze uvádějí „pověšení“ a nikoli ukřižování (bT Sanh 43a).

²⁸⁹ Necer niteav – ohavný výhonek (Iz 14, 19), výraz „necer“ zřetelně odkazuje na „nocri“, přízvisko Ježíše.

²⁹⁰ Chazan, tamt. s. 225. Citace 1 Sam 12, 21.

²⁹¹ Sloveso taa (tav, ajin, he) znamená v hebrejštině putovat, ale též bloudit, sejít z cesty. Křížáci jsou tak nazýváni např. v Mohučském anonymu, viz Chazan, tamt. s. 226.

²⁹² Tamt., s. 243 a pozn. 13, s. 341.

²⁹³ Tamt., s. 248. Reminiscence na biblický verš Job 2, 1.

²⁹⁴ Oba termíny Marcus, *A Jewish-Christian Symbiosis*, s. 461–63. Viz také idem, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven 1996.

²⁹⁵ Shmuel Shepkaru, *To Die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives*, in: *Speculum* 77, 2002, s. 311–341.

tomu invektivy a stereotypizace, užívané křesťanskou majoritou vůči Židům byly exponovány mnohem volněji. Petr z Blois přirovnává Židy k „sviním, jimž není třeba házet perly,“ neboť jejich duše nelze z jejich zatvrzelosti zachránit.²⁹⁶ Petr Venerabilis jde ještě dále, ve své polemice totiž předkládá tvrzení, že pokud Židé nejsou schopni pochopit jeho kristologickou argumentaci, vycházející z autority a rozumové metody – přičemž člověk je přece rozumová bytost – podkopává to samu jejich lidskou esenci.²⁹⁷ Talmud pak pro něj představuje d'ábelské učení: „Dlouho jsi (Žide) bojoval proti božským knihám s pomocí svých d'ábelských, snažil jsi je kalit a zahalovat nebeské učení dýmem jámy pekelné.“²⁹⁸

Podobné koncepty se šířily všemi vrstvami křesťanského obyvatelstva od vzdělaného kléru po barvitá vyjádření v populárním folklóru.²⁹⁹ Stejně jako pro heretika, tak i pro Žida jediným způsobem, jak se zbavit d'ábelského cejchu, je přijetí křesťanské spásy. Když Benedikt z Yorku v přítomnosti Richarda I. odvolá svůj násilný křest, Baldwin, arcibiskup z Canterbury, v hněvu vybuchne: „Ať je tedy mužem d'ábla, když nechce být křesťanem.“ A Žid Benedikt „se vrací ke své zvrácené víře, jako se pes vrací ke svým zvratkům.“³⁰⁰

Těchto několik úryvků z víceméně náhodně vybraných textů dosvědčuje, že rétorika stavějící na motivech odpuzujícího, démonického, dehumanizovaného, nerozumného, zvířecího atp. tvořila rutinní součást polemické metody, a to nehledě na míru vzdělání a sofistikovanosti autora. Sdíleli ji jak křesťané ve svém pohledu na Židy, tak Židé polemizující s křesťanstvím. Jejich postavení v rámci většinové společnosti se však diametrálně lišilo: Žid, který veřejně nazval křesťana malomocným, či jej obvinil, že uctívá hniující mrtvolu, ohrozil vážně nejen sebe, ale celou židovskou komunitu. Obvinění Židů z blasfemie křesťanství nebylo neobvyklým

²⁹⁶ *Contra perfidiam Judaeorum*, PL 207, s. 825–27. Berger, *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, in: AHR 91, 1986, s. 580.

²⁹⁷ *Tractatus adversus Judaeorum inveteram duritiem*, Migne PL 189, col. 0649–0658 : Nescio plane utrum Iudeus homo sit, qui nec rationi humanae caedit, nec auctoritatibus diuinis et propriis acquiescit.

²⁹⁸ Tamt., srovnej Jeremy Cohen, *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom*, in: AHR 91, 1986, s. 603.

²⁹⁹ K tomuto především Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism*, Philadelphia 1983 (1. vyd. 1943). Ale i Robert Michael, *Holy Hatred: Christianity, Antisemitism, and the Holocaust*, NY 2006, s. 20nn. Vyčerpávající přehled literatury křesťanských antijudaik podává Heinz Schreckenberg, *Adversus Judaeos Texte*, I–III, Frankfurt am Main 1982–1997.

³⁰⁰ Z kroniky Richarda z Howdenu. Chazan, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, NY 1980, dokument č. 4. Stejnou metaforu můžeme číst i jinde, viz Michael, *Holy Hatred*, s. 46.

jevem. Tato kapitola dokládá, že – chápáno doslovně – nikoli zcela neopodstatněně – tendence dehonestovat křesťanské hodnoty byla součástí polemiky s majoritní kulturou. Často se však za podobnými procesy skrývaly i jiné motivy. (Vzpomeňme jen ony stovky obvinění z rituálních vražd či znesvěcení hostie, k nimž docela jistě nikdy nedošlo.)

Odras jedné takové události, k níž mělo dokonce dojít v Praze, nacházíme v polemickém textu Jom Tov Lipman Mülhausena. Závěrečnou část *Sefer nicachon* totiž tvoří záznam debaty s konvertitou Pesachem, křesťanským jménem Petrem, a popis následků, jež celá událost měla na židovskou obec. 16. srpna (14. elulu) roku 1399 byla v Praze uvězněna skupina Židů z důvodu blasfemie a o rok později bylo osmdesát z nich na základě tohoto obvinění popraveno.³⁰¹ Mülhausen je sice ve svém popisu poněkud vágní a navíc k této události nemáme k dispozici žádné další prameny, přesto lze tento narativ přijmout jako odpovídající realitě. Lipmanovy odpovědi, zaznamenané v závěrečné části polemické sbírky, jsou spíše účelové a odpovídají taktice, již by si zvolil do defenzivy zatlačený účastník nucené debaty.³⁰² Fakt, že se Mülhausen držel zpátky, je v kontextu celé předcházející polemiky překvapivý, protože její celkový tón je spíše ostřejší.

Tématem disputace byly především domnělé židovské blasfemie:³⁰³ třinácté požehnání Amidy,³⁰⁴ ale i verše z modlitby Alejnu: še-hem mištachavim la-hevel va-rejk / protože se klaní marnosti a prázdnotě. Petr/Pesach přitom tvrdí, že spojení „va-rejk“ odkazuje přímo na Ježíše – gematrická hodnota obou slov je prý totiž stejná.³⁰⁵ Mezi dalšími blasfemiemi pak uvádí to, že Židé nazývají Ježíše „tole“, tedy viselec,

³⁰¹ Podle *Sefer nicachon* bylo 77 popraveno 1. elulu 1400 a další tři byli upáleni o tři týdny později. Skutečnost, že Petr/Pesach zemřel ve stejném čase, připisuje Lipmann působení Boží odplaty. *Sefer nicachon*, (ed.) Theodor Hackspan, Altdorf/Norimberk 1644, s. 192–95 (část Al mešumad še-nikre Peter).

³⁰² Například tvrdí, že „minim“, za jejichž zničení se Židé modlí, nejsou křesťané, ale „zweifelte Ketzler“ – tedy heretikové, váhající mezi křesťanstvím a judaismem, čímž má na mysli především konvertity, kteří opouští víru svých předků. Lechem megoal/nečistý chléb dokonce překládá jako chléb spásy.

³⁰³ Ora Limor / Jacob Y. Yuval, *Scepticism and Conversion: Jews, Christians, and Doubters in Sefer ha-Nizzahon*, in: (eds.) Allison P. Coudert / Jeffrey S. Shoulson, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004, s. 159–80.

³⁰⁴ Jedná se o tradiční téma probírané během pařížské disputace, viz např. Isidore Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, in: REJ 3, 1881, s. 51. Yosef Yerushalmi, *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui*, in: HTR 63, 1970, s. 354–63.

³⁰⁵ *Sefer nicachon*, s. 193. Limor/Yuval, *Scepticism and Conversion*, s. 162.

církev je pro ně „zevel tame“ a hostie „lechem tame“ či „lechem megoal“.³⁰⁶ Zvyky jako pálení chamecu před pesachem či oddělování chaly symbolizují zneuctění svátosti oltářní.

Ostatně obvinění ze znesvěcení hostie a rituální oběti představují³⁰⁷ jeden z nejmýznějších motivů křesťanského antijudaismu, jak se vyvinul v období vrcholného středověku a přetrval až do moderní doby.

Tato tematika však není předmětem stávající studie. Co je zajímavé na pražském případě je fakt, že jej můžeme zařadit do série protižidovských aktivit iniciovaných židovskými konvertity. Ti totiž často přinášeli do oblasti náboženské kontroverze nové podněty pramenící z osobní zkušenosti. Apostaté, jako byl Nicholas Donin,³⁰⁸ Paulus Christiani³⁰⁹ či Geronimo da Santa Fé,³¹⁰ stavěli do centra svého polemického zájmu Talmud a další rabínské zdroje, jež během disputací v Paříži, Barceloně a Tortose vystřídal tradiční metodu biblické exegeze.

Nebylo to však v rámci polemické literatury, kde dichotomie mezi judaismem a křesťanstvím získala extrémní ráz. Vzestup mystického modelování světa zřejmě souvisel se zvýšenou perzekucí a úpadkem židovské samosprávy na území Iberského poloostrova, jež vyvrcholilo v roce 1492. Kabala však počíná svůj rozkvět již o dvě stě let dříve a kniha Zohar představuje novou, kosmickou vizi zápasu mezi Jákobem a Ezauem – Jákob je ztělesněním božské síly a Ezau je jeho démonickým protivníkem, přičemž identifikace obou symbolických charakterů s judaismem a křesťanstvím je zcela jasná.

Propracovanou démonologii nalezneme v pozdější Sefer ha-mašiv,³¹¹ v níž je Ježíš neskrývaně chápán jako představitel Sitra achra. Není Synem Božím, spíše je inkarnací Samaela, knížete temnot. S touto myšlenkou se setkáme již v některých dřívějších kabalistických textech, jako byla například Sefer ha-plia, a snad lze její

³⁰⁶ Higil – znečistit. Le-geol – vykoupit.

³⁰⁷ Již první případ obvinění Židů zpracovaný Thomasem z Monmouthu líčí rituální vraždu jako záměrnou parodii ukřižování. (eds.) Augustus Jessopp / Montagu R. James, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, Cambridge 1896, dostupné online: <http://www.users.globalnet.co.uk/~pardos/ArchiveWilliam.html> (ze dne 31. května 2013).

³⁰⁸ Iniciátor disputace v Paříži roku 1240, jejímž následkem bylo pálení Talmudu o dva roky později.

³⁰⁹ Protivník Nachmanida během disputace v Barceloně roku 1263; angažoval se v souvislosti s mnoha dalšími protižidovskými opatřeními, viz Dopis Jacoba ben Elii, pozn. 29 výše.

³¹⁰ Iniciátor více než rok trvající nucené debaty v Tortose a San Mateu (1413–14), která zapříčinila početnou vlnu konverzí na území celého Španělska.

³¹¹ Moshe Idel, *Ha-jachas le-nacrut be-Sefer ha-mashiv*, in: Cion 46, 1981.

původ vystopovat až do období pozdního midraše Sefer Zerubavel.³¹² V ní je Armilus, charakter „židovského Antikrista“, v přímém vztahu s postavou Ješua. Další kabalistický text, Sefer Galia raza, vypočítává čtyři inkarnace Satana do lidské podoby, jimiž jsou Sar ha-ofim,³¹³ Haman, Ješu a Armilus.³¹⁴

Jak je patrné, židovské vnímání postavy Ježíše se postupně zhoršovalo. V textu ze čtrnáctého století, Maarechet ha-Elohut, nalezneme motivy z Toldot Ješu tradice, jejich výklad je však značně posunutý. Ješuoovy nadpřirozené síly jsou připisovány nikoli moci Šem ha-meforaš, ale „kochot ha-tumaa“, nečistým silám. Proces démonizace křesťanského božstva však byl teprve na počátku, brzy Ježíš zaujal nejrůznější stádia v řetězci vtělování nečistých duší; identifikován byl s démonickým předchůdcem Kaina, synem Izraelitky a Egyptana z verše Lv 24, 10 či dokonce samotným hadem ze zahrady Eden. Pro Jicchaka Abravanela představuje ztotožnění Ezaua s Ješuem nezpochybnitelný fakt: „Je naším tradičním učením, že se duše Ezaua vtělila do Ješua ha-Nocri.“³¹⁵

Následky Alhamberského dekretu nejenže rozšířily kabalistické myšlenky do celého světa, ale posílily rovněž negativní postoje vůči křesťanství. Exemplární důkazy můžeme nalézt v díle Abrahama Saby (1440–1508), kazatele, biblického komentátora a kabalisty, jenž na vlastní kůži pocítil traumata vyhnání Židů z Iberského poloostrova. Jeho komentář k Tóře, nazvaný Cror ha-mor (Svazek myrty), je protkán četnými protikřesťanskými výroky.

V pasáži, která je komentářem k verši Dt 32, 17: „Obětovali démonům, ne Bohu atd“, Abraham Saba přirovnává křesťanské kněží k démonům (šedim), kteří také:

nemají vlasy, neboť byli stvořeni v předvečer šabatu a chyběli po celých šest dní Berešit (...) A protože veškeré odpornosti a bláhovosti (toavotam ve-hevlejhem) národa Edomců pochází z moci démonů, proto si jejich ha-galachim ve-ha-komerim vyholují vlasy na hlavě a nechávají na vršku hlavy jakousi skvrnu. A ti z nich, kdož jsou ještě více nečistí, jako jsou biskupové či papež, si vyholují celou hlavu kolem dokola a nenechají si než

³¹² Israel Lévi, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroes*, in: REJ 68, 1914 a 69, 1915 a 71, 1920.

³¹³ Nejvyšší pekař z Josefovy vězeňské epizody (Gn 40, 1–16).

³¹⁴ R. Eliezer, *Galia raza*, Jerušalajim 1981, s. 11.

³¹⁵ Ad verse Is 35: 10. In: *Perush al-neviim u-ktuvim*, Jerusalem 1960, 3: 172. A také Kaf ha-ktoret / Lžička kadidla říká: „Ve hu Esav ha-raša be-sod gilgul.“ MS Paříž 845, 215a. Citováno podle Avraham Gross, *Demonologizacia šel ha-nacru be-kitvej Abraham Saba*, in: Cion 1993 s. 94.

*trošku vlasů kolem uší, aby se podobali démonům, kteří nemají vlasy. A tak jako není při démonech požehnání, tak ustavují a zasazují u domu svého omylu (bejt tautam) holý strom, který nenese plody. A tak se na ně hodí i (onen fakt), že neplodí syny a dcery.*³¹⁶

V židovských pramenech jsou kněží a řeholníci běžně zvaní galachim – vyholení a přirozeně se jedná o odkaz na tonzuru. Toto pojmenování však bylo natolik rozšířené, až mnohdy ztratilo negativní konotaci. V předchozím úryvku však autor onu bezvlasovitost posouvá dále. Terminologie, jíž užívá, má hluboké kořeny v historii židovsko-křesťanských vztahů, ale i v peripetiích jeho vlastního životního osudu. Byl jedním z generace gerušim Sfarad. Zakusil nejen vyhnání ze Španělska, ale i Portugalska, kde byl i několik měsíců vězněn. Na Iberském poloostrově zůstala celá jeho rodina (konvertovaná), majetek i všechna díla, která do té doby sepsal. Rodnou zemi opustil jako žebrák s podlomeným zdravím a mystickou představou boje dobra a zla.

V pojetí Abrahama Saby se tedy schází hned tři protikřesťanské koncepty: hanlivá až démonizující přízviska „seirim“ či „šedim“, teorie o původu křesťanství ve sféře temných sil a čistě tělesný znak kněžské tonzury.³¹⁷

Jistě, Abraham Saba se tímto způsobem vyjadřuje teprve poté, co se mu podaří dostat se mimo území pod křesťanskou nadvládou a usadit se v marockém Fezu. Jiné úryvky a příklady však dokumentují, že Židé podobný jazyk užívali i v Evropě, kde byla hrozba nařčení z blasfemie křesťanství velice reálná a – jak dokumentováno výše – smrtelně nebezpečná. Co tedy židovské autory vedlo k tomu, že tolik riskovali?

Na jedné straně nelze zapomínat, že veškerá zde citovaná literární produkce byla striktně interního rázu, už jen z pozice jazyka. Především je však třeba zdůraznit moc těchto z dnešního hlediska snad marginálních a pokleslých prvků – hanlivá a posměšná přízviska, obrazy zhnusení a nečistoty, to vše sloužilo velmi dobře k charakterizaci protivníka v náboženské (a koneckonců i sociální) kontroverzi a

³¹⁶ Cror ha-mor, citováno podle Gross, *Demonologizacia šel ha-nacrut*, s. 92. Tato pasáž byla v tiscích cenzurována, viz pozn. 5 tamtéž.

³¹⁷ Gross, *Demonologizacia šel ha-nacrut*, s. 93.

výrazně přispívalo k utváření hodnotových kánonů, a tedy ideologie celé komunity.³¹⁸

Židovský ideál byl stavěn do juxtapozice vůči ohavnostem modloslužebnictví, jak jej ztělesňovaly křesťanské rituály a symboly. Ježíš a křesťanští svatí byli popisováni způsoby vzbuzujícími zhnusení a naznačujícími kultické tabu. Falešnost nabízené spásy byla jasně demonstrována a invektivy představovaly formu kulturní rezistence, jeden ze způsobů, jak čelit narůstajícímu tlaku na konverzi.

Byl to jakýsi způsob verbální obrany, jímž Židé reagovali jednak na tradiční křesťanský antijudaismus, tak především na zhoršující se situaci židovské menšiny v západní Evropě. Misijní tlak triumfující Církve vrcholného středověku byl extrémně ohrožující a židovské elity si toho byly vědomy a snažily se mu čelit všemi dostupnými prostředky. Těch však z pozice utlačované minority nebylo mnoho, a tak všechna ona literární vyjádření despektu vůči křesťanům a jejich rituálům představovala pokus ubránit židovskou identitu tváří v tvář zmíněným hrozbám.

³¹⁸ W. J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago/London 1987. Mitchell rozlišuje mentální, verbální, obrazové a perceptuální obrazy/images.

Vulgární a tělesná témata v polemickém diskurzu

Alexandra Cuffel se ve své knize *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*,³¹⁹ zabývá motivy tělesných funkcí a s nimi úzce souvisejícími principy (rituální) čistoty a nečistoty v rámci polemického diskurzu. (V tomto případě, jak napovídá první slovo titulu knihy, především genderově rozlišované nečistoty, ačkoli tento aspekt není pro naši problematiku natolik zásadní.³²⁰) Pomocí evokace nečistoty a tělesného znečištění jednotlivá náboženství vytvářela „teologické a emocionální překážky mezi sebou navzájem i vůči těm, s nimiž se nacházela v kontroverzi.“³²¹ Právě tato s tělem spojená tematika může dobře zodpovědět základní otázku po funkci polemiky u jednotlivých skupin.

Muslimové, křesťané i Židé užívali za účelem snížení a zostuzení protivníka stejné či obdobné taktiky, přičemž každá ze stran čerpala z jistého společného zásobníku názorů a hodnot vztahujících se k otázkám těla, nemoci, určitých jídel či zvířat. Ivan Marcus potvrzuje, že „exkrementální a sexuální polemika byla v období středověku vlastní jak aškenázským židovským komunitám, tak i křesťanským, a že Židé se zabývali těmito představami i v časech, kdy aktuálně nehrozila žádná perzekuce či provokace ze strany křesťanské majority; onen jazyk a chování byly součástí marného úsilí některých složek zabránit vzájemným stykům a kulturního ovlivnění mezi jednotlivými náboženstvími.“³²²

Výrazná pozornost věnovaná tělesným funkcím v náboženských debatách předmoderní doby dává smysl v kontextu tvrzení kulturní antropoložky Mary Douglas, totiž že doktríny a pravidla vztahující se k tělesným výměškům odrážejí sociální struktury a napětí v rámci dané kultury, přičemž pravidla týkající se požívání

³¹⁹ Notre Dame 2007.

³²⁰ Ačkoli někteří badatelé spatřují paralely v přístupu majority a moci k ženám a k Židům, neboť obě skupiny lze chápat jako marginální. Pro spojení obou motivů viz např. Henry Abramson, *A Ready Hatred: Depictions of the Jewish Woman in Medieval Antisemitic Art and Caricature*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 62, 1996, s. 1–18.

³²¹ Cuffel, *Gendering Disgust*, s. 47.

³²² *A Jewish-Christian Symbiosis: The Early Culture of Ashkenaz*, in: (ed.) David Biale, *Cultures of the Jews: A New History*, NY 2002, s. 449–518.

a vyměšování jsou zvláště indikativní v otázce, do jaké míry je pro dané společenství důležité vymezování striktních sociálních hranic.³²³

Nicméně již u Bachtina se střetáváme s tělesnou tematikou, již je připisován nezaměnitelný význam: „Zvlášť tam, kde se lidé smějí a spílají v podmínkách familiárního styku, hemží se jejich mluva obrazy groteskního těla, které souloží, cpe se a vyprazdňuje; řeč je zaplavena pohlavními orgány, břichy, výkaly, močí, nemocemi, nosy a ústy, tělem rozsekaným, ale i tam, kde působí zábrany mluvních norem, prosakují z tohoto proudu groteskní tělesnosti (...).“³²⁴

Takováto „špinavá“ polemika byla mnohdy efektivnější než rafinovaná teologická argumentace, vytvářela totiž jasně a sugestivně rozlišené kategorie dobra a zla tím, že odmítnutí stanovená na základě abstraktního teologického a metafyzického uvažování převáděla do názorných, fyzicky odpudivých obrazů. Tak tedy zmínky o nečistých mrtvolách, krvi, výměšcích a chorobách byly jakýmsi vyjádřením úzkosti po zachování hierarchie a jasném definování hranic mezi rivalizujícími náboženskými komunitami.

Již pohanská kritika křesťanství se z velké části soustředí na „tělesná“ témata. Představa boha v nečistém lůnu a další související motivy Ježíše podléhajícího lidským potřebám jsou chápány jako neslučitelné s jeho údajnou božskou podstatou, stejně jako tomu bude v pozdějších hebrejsky psaných polemikách. Porfyrius ve svém fragmentárně dochovaném spise *Kata Christianon* píše:

*Jestliže by byl nějaký Řek tak pošetilý, aby si myslel, že bohové přebývají v obrazech/sochách, i tak by jeho uvažování bylo jasnější než těch, kdož věří, že boží podstata vstoupila do těla Panny Marie, stala se embryem, byla porozena a zavinuta do dětské zavinovačky a během celého procesu znečištěna krví plodového obalu a žlučí a dokonce i horšími věcmi.*³²⁵

³²³ Mary Douglas, *Purity and Danger*, London/NY 2002. První vydání 1966.

³²⁴ Michail Michajlovič Bachtin, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007, s. 302.

³²⁵ KC IV, 22. Citováno podle Joel Reumbaum, *The New Testament in Medieval Jewish Anti-Christian Polemics*, PhD Thesis, Univ. of California 1975, s. 41. Moderní překlady *Contra Christianos / Proti křesťanům* například: R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians*, Leiden 2005; (ed.) Adolf von Harnack, *Porphyrius, Gegen die Christen, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin 1916. E. A.

Srovnajme to s polemickou reflexí Odon z Tournai, který ve svém latinském spise předkládá domnělý „židovský“ pohled:

*Přede vším v jedné věci se vám vysmíváme a považujeme vás za bláznů. Totiž, když tvrdíte, že bůh byl počat v lůně matky, obklopen odpornými tekutinami a uzavřen v onom páchnoucím vězení po devět měsíců, když konečně, desátého měsíce, se vynořil z jejích intimních partií. Kdo jen by nebyl pohoršen takovou představou!*³²⁶

Odon je ve své citaci autentický, tato idea židovské polemiky vsutku nemálo pohoršovala. Rabi Natan Official se podle záznamu v Sefer Nicachon jašan jednou v rámci náboženské debaty vyjádřil k záležitosti zlatého telete:

Nyní vám sdělím, jaké vysvětlení navrhuji v této záležitosti. Když viděli, jak se tele samo pase na pastvině, jak je psáno: „zaměnili svoji slávu za podobu býka, býložravce“ (Ž 106,20), řekli si, „Není na světě čistší a ryzejší věci než je zlato. Boží duch by do něj mohl vstoupit a byl by v něm.“ Kněží mu odpověděli: „Dobře jsi mluvil, to byl bezpochyby jejich omyl.“

Odvětil: „Prokleti jste, vy slepí lidé, máte oči, ale nevidíte, jak budete souzeni a uvrženi do pekel. Neboť zde uplatníme argument a forteriori (kol va-chomer). Oni chybovali uctíváním věci čisté jako je zlato, a přesto tato nepravost byla zaznamenána před Bohem, který řekl: „až přijde den mého trestu, potrestám jejich hřích na nich“ (Ex 32,34) a odmítl jim dát plné odpuštění. Pak jistě vy, kdož chybujete prohlašujíc, že něco svatého vstoupilo do ženy na ono páchnoucí místo – neboť není na světě nic tak nechutného jako je břicho ženy, které je plné výkalů a moči, které vyměšuje výtoky a menstruační krev a slouží k přijímání mužského semena – vy jistě budete pohlceni „ohněm, jenž člověk nerozdmýchal“ (Job 20,26) a sestoupíte do nejhlubších pekel.“³²⁷

Ramos Jurado, J. Ritoré Ponce, A. Carmona Vázquez, I. Rodríguez Moreno, J. Ortolá Salas, J. M. Zamora Calvo, *Contra los Cristianos: Recopilación de Fragmentos, Traducción, Introducción y Notas*, Cádiz 2006.

³²⁶ Odo z Tournai, *Disputatio*, Migne PL 160, col.110. Viz také Irven M. Resnick, *Odo of Tournai, On Original Sin, and a Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God*, Philadelphia 1994, s. 95.

³²⁷ David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979, s. 67– 68.

Ženské tělo a jeho přirozené pochody představují pro židovského učence ošemetné, přesto však vděčné téma. V Talmudu je této problematice věnovaný celý traktát (bT Nida) a „taharat mišpacha“ představuje jeden z pilířů halachického judaismu. Tento rozdíl se židovští polemikové snažili akcentovat ve své protikřesťanské argumentaci.

Pro židovské polemiky však nebyla nepřijatelná pouze představa Marie těhotné bohem, ale také sama realizovaná inkarnace boha v osobě Ježíše, který vykazuje všechny myslitelné známky slabostí a nedokonalostí spojených s materiálním tělesnou existencí. Kitab mujadalat al-usquf, arabsky psaný protikřesťanský spis, prostředkuje vedle vlastní židovské tradice rovněž pohanskou kritiku křesťanského učení o Ježíšově božství dalším generacím židovských polemiků na křesťanském území.³²⁸

Cožpak nevíš, považ, že Kristus byl jednou děckem a dělal to, co ostatní malé děti dělávají ve své kolébce; požíval potravu a byl kojen z prsu, pil, spal a byl krmen, pak vyměšoval a počurával se, dělal hlouposti, hrál si a smál se. A ty s tím souhlasíš, mít někoho, kdo je takto popisován, za boha a pána, jenž má být uctíván? To vskutku vypovídá hanebně jak o tobě, tak a tvém bohu!

Cožpak si lidé mohou dovolit svému bohu říci: "Probud' se ze svého spánku a dřímoty, jez tento pokrm, pij tento nápoj?" Vždyť on byl poskvrněn hříchy, dokud nepřišel Jachja ibn Zacharia zvaný Křtitel a neočistil jej, jak vy tvrdíte. Běda každému, kdo říká, že jeho bůh se opil při pití vína, že jedl páchnoucí ryby, solené herinky a sardinky, že se bál a byl poděšen, že byl zmatený a zažíval úzkost, že si přál různé věci a žádal o ně, žadonic v slzách.³²⁹

Velmi podobně i jeden z prvních hebrejských polemiků, Josef Kimchi působící v Narbonne, v Sefer ha-brit:

³²⁸ Joel Rembaum, *The Influence of "Sefer Nestor Hakomer" on Medieval Jewish Polemics*, in: PAAJR 45, 1978, s. 155–185.

³²⁹ Daniel J. Lasker / Sarah Stroumsa, *The polemic of Nestor the Priest: Qiṣṣat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor ha-komer*, Jerusalem 1996, s. 63–64.

(...) jak jen mohu věřit, že tento veliký, nedostižný Deus absconditus pro nic za nic vstoupil do lůna ženy, do nečistých, páchnoucích útroby ženy, nutících živého Boha, aby se narodil z ženy a byl dítětem bez jakéhokoliv vědění a chápání, neschopný rozeznat pravou ruku od levé, vyměšující a počůrávající se, sající z matčina prsu pro ukojení svého hladu a žízně – pláče, když je žíznivý, aby obměkčil svou matku a ta mu dala pít. Ba co víc, kdyby mu pít nedala, zemřel by hladem jako obyčejný smrtelník. Kdyby tomu tak nebylo, proč by mu vůbec dávala pít z prsu? Vždyť by měl žít zázračně! Proč by jej však kojila? Tak aby měl podíl na nechutných a ubohých lidských praktikách? Proto já tedy nevyznávám víru, jež ty vyznáváš. Můj rozum mi totiž nedovolí snižovat Boží velikost (...) ³³⁰

O něco mladší aškenázská sbírka známá pod názvem Nicachon jašan³³¹ přidává několik dalších motivů, včetně narození ve chlévě „mezi dvěma, tj. mezi oslem a volem“ a doporučení „zahrabat hlavu pod zem“ hanbou nad takovými okolnostmi:

Z lůna úsvitu“ (Ž 110, 3), Ježíš však přišel z lůna nečistoty, když se narodil, neboť je psáno: „Když žena otěhotní a porodí chlapce, bude nečistá po sedm dní; bude nečistá jako v době svého obvyklého krvácení.“ (Lev 12, 2) Můžeš snad argumentovat tím, že se narodil na svatém a čistém místě, ale je psáno: „Uprostřed roků (šanim) jej oživ“ (Abak 3, 2) a oni to překládají jako „uprostřed dvou (šnajim),“ mezi volem a oslem. Z toho tedy plyne, že se narodil na místě plném špíny a nečistoty, zápachu a odpadků, tj. ve chlévě. „Ty jsi kněz navěky“ (Ž 110, 4). Pokud je kněz, tj. služebník, pak není bůh. „Cestou z potoka bude pít“ (Ž 110, 7); toto odkazuje na páchnoucí a bahnitý potok tekoucí kolem. Ale i když bys namítal, že je to proud čerstvé vody, jenž vyvěrá z vlastního zdroje, a z něhož pije, stále se můžeme ptát, proč by měl potom „vztyčit hlavu“ (tam.). Naopak, taková věc by jej měla zahanbit a přinutit jej zahrabat svou hlavu pod zem. Neměl by ji pozdvihovat; spíše by měl truchlit a pokrýt svou hlavu kvůli tomu, že musel pít, poněvadž jinak by zemřel žízní. Protože to znamená, že Mojžíš byl větší než on, neboť je psáno, „A byl tam s Hospodinem čtyřicet (dní a nocí a chleba nepojedl) a vody

³³⁰ Frank E. Talmage, *The book of Covenant*, Toronto 1972, s. 36–37.

³³¹ Nicachon – polemika, vítězství. Jašan – pro rozlišení od Sefer nicachon Jom Tov Lipman Mühlhausena z konce 14. století. Exegeticko-polemická sbírka je uspořádána do paragrafů dle jednotlivých veršů. V tomto případě se jedná o část věnovanou Žalmu 110.

se nenapil“ (Ex 34, 28). *Ba co víc, i Adam byl větší než on, neboť Bůh jej vzal z čisté, svaté země; neměl otce, ani matku a nezapáchal v břiše nějaké ženy.*³³²

Pro židovského polemika je absurdní představa boha jako bezmocného dítěte, neovládajícího své tělesné funkce a ve svém přežití zcela závislého na pomoci okolí. Explicitní zdůraznění ponižujících a odpuzujících aspektů – vyměšování, počůrávání, ale také opilost a požívání páchnoucích herinků – však mohou implicitně naznačovat i sofistikovaněji formulované soudy: doktrína o inkarnaci umenšuje koncept boha. Představa boha sdílejícího atributy charakteristické pro člověka je chápána nejen jako nedůstojná, ale i jako racionálně nemožná.³³³ Boží inkarnace podkopává každý ze tří hlavních atributů – Boží unitu, inkorporealitu a imutabilitu.³³⁴

A ačkoli již v Kitab mujadalat al-uskuf nalezneme mnohé náznaky filosofické polemiky,³³⁵ jež byla poté rozvinuta především v dílech sefardských autorů 14. a 15. století, dá se předpokládat, že tehdejší nejširší audience byla přístupnější spíše argumentaci „páchnoucími herinky a sardinkami“. Jak bylo uvedeno v úvodu této kapitoly, rétorika operující s motivy „čistého“ a „nečistého“ je většinou religiózně definovaných komunit velmi blízká. Lapidárně tento princip ilustruje pasáž z hebrejské varianty Kitab, knihy Nestor ha-komer: „Nestor, spravedlivý proselyta, prohlásil: Věřím v Boha, Pána nebe a země, a popírám boha, jenž přebývá ve špíně lůna a menstruační krve.“³³⁶

Paradoxním se může zdát, že podle křesťanského paradigmatu to bylo židovství, jež odmítalo rozum a spirituální hodnoty a slepě lnulo k tělu. „Verus Israel“ Nového

³³² Berger, *The Jewish-Christian Debate*, s. 164–65.

³³³ Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemic Against Christianity*, NY 1977.

³³⁴ Což jsou základní články víry, jak je formuluje Rambam, Ikriti, Chasdai Kreskas, Josef Albo i aškenázský Jom Tov Lipman Mülhausen. K tomuto viz Menachem Kelner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986.

³³⁵ Například řeší jakousi „časovou osu“: *Byl nazýván Syn předtím, než se narodil, anebo potom?* V hebrejské verzi Nestor ha-komer se objevuje učení o věčné generaci Syna s námitkou, že jestliže byl Syn souvěčný s Otcem, nemohl být stvořen v čase. Příklad tohoto typu argumentace pěkně formuluje ve 13. století Meir ben Šimeon z Narbonne: *Jestliže dvě související věci existují, obě musí být přítomny ve stejném čase. A tak není pána bez otroka a otce bez syna. Podobně někdo nemůže být pán dříve, než je zde otrok ani otec dříve, než existuje syn. Zajisté otec existoval před synem, ale tehdy se nenazýval otec. Protože Bůh Otec předcházel Syna, Syn musel být stvořen po období neexistence. Ale jestliže nebyl věčný, není Bůh, protože žádná stvořená věc nemůže být stvořitel. Navíc, každý syn je následek...a každý následek má původ v příčině, a proto Syn nemůže být Bůh.*

³³⁶ Lasker/Stroumsa, *The polemic of Nestor the Priest*, s. 113.

Zákona se stavěl proti Izraeli dle těla. Obřízka srdce versus obřízka těla a alegorický výklad Písma oproti lpění na literárním významu textu.

Tématika tělesného a doslovného se vhodně doplňuje s metodou výsměchu a argumentace ad absurdum. Argumentatio či reductio ad absurdum, jak je tento typ argumentu nazýván ve formální logice, má za úkol vyvrátit předpoklad poukázáním na to, že vede k logicky absurdním výsledným soudům. Jednoduše je tedy daný předpoklad neudržitelný v rámci zákonů logiky, neboť implikuje závěry, jež popírají své vlastní předpoklady. Výše citované pasáže odkrývaly nesmiřitelný nesoulad mezi transcendentálním konceptem Boha a fyzickými vlastnostmi inkarnovaného Ježíšova těla. Božství je netělesná, neměnná, nesložená jednota, již nelze omezit v místě. Lidské tělo naopak podléhá změnám, skládá se z mnoha částí a je ohraničeno. A predikovat kontradiktorní charakteristiky jedné entitě není v rámci racionálních principů logiky možné. Srovnajme pasáž z již citované Sefer Nestor ha-komer:

Takto tedy Satan vzal Ježíše, ponižoval jej a vysmíval se mu. Ale vy přece říkáte, že Ježíš je bůh, jak on sám prohlásil k Filipovi, "Kdo vidí mne, vidí otce,³³⁷ já a můj otec jsme jedno."³³⁸ Jestliže tedy Ježíš říkal pravdu, totiž, že on a jeho otec jsou jedné formy, pak Satan je rovněž té stejné formy a bylo by správné, aby Ježíšova vážnost a nadvláda byla nad (Satanem). Běda však těmto slovům – jak odporná jsou, když činí tvého boha směšným a předmětem výsměchu! A toto vše je psáno v knize Lukášově.³³⁹

Tento úryvek opět dokládá, že pro židovského polemika je křesťanská víra plná absurdních představ o božské bytosti, snižuje a zesměšňuje ji zároveň. Jestliže je Satan schopen pokoušet Ježíše – jenž má být stejné podstaty jako sám Bůh – pak z toho jasně plyne rozpor a závěr je opět absurdní. Jak by mohl Satan, totiž nižší bytí, mít jakoukoli moc nad bytím nejvyšším? Židovský polemik zde navíc cítí dvojí výsměch. Evangelijní epizodu Ježíšova pokušení interpretuje jako vtip – pouhá možnost, že by božská bytost mohla být pokoušena d'áblem, je považována za směšně

³³⁷ Jan 14, 9.

³³⁸ Jan 10, 30.

³³⁹ Lasker/Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, s. 108 (hebrejská část).

nepochopitelnou – a tento příběh tedy vnímá jako výsměch jak uvedenému konceptu, tak i celé sepsané novozákonní zvěsti.

Podobně znepokojivě byly vnímány i jiné epizody z Ježíšova dospělého života. Citujme opět podle raného zdroje, který měl doložitelný vliv na mnohé pozdější hebrejské polemiky, z arabské Mujadalat al-usquf. V ní se hned několik pasáží snaží navodit dojem, že jediné, co Ježíše zajímalo, byly pitky a víno:

První zázrak, který Ježíš vykonal po svém návratu z Egypta, bylo proměnění vody ve víno; a to je, proč jej někteří lidé měli za boha.

Cožpak neznáš příběh, jak Ježíš a jeho matka byli pozváni na svatební hostinu? Pil tam a opilý upadl v dřímotu. Jeho matka jej vzbudila, říkajíc: „Vstávej, můj synu, došlo nám pítí,“ a Ježíš odpověděl: "Musíme se modlit k Hospodinu, aby nám dal víno k pití." A jestliže byl Ježíš bůh, komu tedy adresoval svoji prosbu? A navíc, jak by bůh mohl pít, opít se a upadnout do spánku?³⁴⁰

Opakují se předchozí motivy – rozpaky nad teorií soupodstatnosti a pohoršení nad lidskými atributy. Nicméně v hebrejském překladu důraz opouští protofilosofická témata a plně akcentuje oblast morálky:

A pil také v domě Šimona Kaifáše. Pronesl požehnání nad vínem a dal pít svým učedníkům a opil se v Jakobově domě. Dle tohoto líčení, tato nehodná osoba neměla jiného zaměstnání či zájmu než víno, opilství a navštěvování pijáckých zábav. I ten černý otrok, zakoupený za deset dirhamů, by byl okamžitě prodán, pokud by v něm byla zjištěna taková náklonnost k pijanství. Jak jen vy se můžete cítit nezahanbeni, připisující takovéto ohavné a zavrženíhodné vlastnosti vašemu bohu?³⁴¹

³⁴⁰ Tamtéž, (arabsko-anglická část), s. 68–70. Jako reakci na motiv spícího Ježíše autor cituje Ž 121, 4: *Nedříme a nespí ten, jenž chrání Izrael.*

³⁴¹ Tamtéž, odstavec 96 (hebrejská část). Podle Nestora ha-komer si křesťanský bůh „žil život jídla a pití“, odstavec 85, s. 115. V jiné pasáži (odstavec 96) vyjádřeno: *Zde vidím, že tvůj bůh neměl na práci nic jiného než se opíjet. Vskutku, kdyby byl bůh, nepil by ustavičně a neopíjel se. Byl chován v opovržení a vysloužil si špatnou pověst mezi všemi následujícími pokoleními, neboť se paktoval s pijáky vína a žrouty masa.* Poslední slova odkazují na Př 23, 20.

Námítky se však vztahovaly i na intelektuálnější aktivity pozemského Ježíše. Kritika směřovala například proti abrogaci Tóry:

*...řekl: „nepřišel jsem zrušit.“³⁴² Avšak já vidím, že zrušil šabat a nahradil jej nedělí, že zrušil obřizku; oproti tomu vám nařídil křest v páchnoucí vodě, také přikázal zakoupit shnilý strom a vytvořit z něj podobu, jež nepřináší žádný užitek, dále nařídil jíst maso vepřů a každé plazivé havěti a činit oběť chleba a vína, (což se nazývá) latinsky *communio*, pojímat ji do svého těla a přetvářet ji ve výkaly a zápach.³⁴³*

Vedle křestního rituálu, jehož médium je židovskému polemikovi tak odporné, že jej popisuje jako: „páchnoucí, špinavou křestní vodu, již, pokud by ptáčekové cítili, padli by k zemi z onoho zápachu“,³⁴⁴ zde máme zmíněny i další křesťanské obřady a zvyklosti: uctívání obrazů, konzumaci nekošer masa a v neposlední řadě svátost eucharistie,³⁴⁵ jež přirozeně poskytovala prostor pro kritiku hned z několika různých úhlů, včetně výše citovaného ty „nejtělesnější“ představy vzbuzujícího nevyjímaje. Citujme pasáž ze severofrancouzské Sefer Josef ha-Mekane, připsanou rabi Ašerovi ben rabi Natan, která užívá tradiční biblicko-exegetickou metodu:

Zatraceni jsou ti, kteří říkají, že z jejich svátosti,³⁴⁶ již je víno, o němž tvrdí, že je krví pověšeného, a chléb nečistoty, jež nazývají oyta³⁴⁷ a o němž tvrdí, že je to tělo pověšeného – kéž je jejich jméno vymazáno – protože to jsou hrozná (tvrzení). To je to, co říká verš (Oz 9, 4): Ne(přinesou Hospodinu) víno. (...) Nebudou mu příjemné jejich oběti. (Stanou se) chlebem zármutku (...) Všichni, kdo ho jedí, se posvrtní. A je to tak, že všechno, co dělají, je nesmysl.³⁴⁸

³⁴² Mt 5, 17.

³⁴³ Lasker/Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, s. 123 (hebrejská část). Páchnoucí vody – mej ha-zachana, shnilý strom – rikbon.

³⁴⁴ Tamtéž, s. 78 (arabsko-anglická část).

³⁴⁵ Učení o transsubstanciaci a eucharistický obřad byly exponovaným předmětem kritiky pozdější filosoficky orientované protikřesťanské polemiky. Přehledně viz Lasker, *Jewish Philosophical Polemic*, s. 139.

³⁴⁶ Použito latinské slovo „sacramentum“.

³⁴⁷ Pofrancouzštělá transliterace latinského „hostia“.

³⁴⁸ (ed.) Rosenthal, *Sefer Josef ha-Mekane*, s. 85, pozn. 4.

Nicachon jašan zase ve své kritice vychází ze čtení evangelií:

Je psáno v jejich (knihách) ve zprávě Markově: Když seděli o pesachovém večeru u stolu, vzal Ješu chléb, rozlomil jej a požehnal a dal jej svým učedníkům, řka: Vezměte tento chléb, neboť je to mé tělo. Potom vzal pohár (vína), požehnal jej a podal každému a každý z něj pil. Privil jim: Toto je má krev jako nové svědectví.³⁴⁹ V jakém smyslu to bylo jeho tělo, co jedli a pili? Cožpak užil kousek ze svého těla³⁵⁰ a ten jim dal? Nebo snad jeho tělo bylo nejdříve učiněno chlebem a vínem a ty kousky jim pak rozdal? A kam šlo a sestoupilo toto tělo, poté co jej pozřeli?³⁵¹ Šlo svou cestou odděleně či se v žaludku smíchalo s ostatním jídlem?³⁵²

Jiné křesťanské svátosti, jmenovitě zpovědi, se celkem obsáhle a využívajíc typu argumentace, který vychází ze zkušenosti, obecného povědomí a sociálního pozorování věnuje další pasáž ve stejném polemickém prameni:

Heretikové nás kritizují v souvislosti s Beichte, že se nezpovídáme způsobem, jako to dělají oni, a na důkaz citují z knihy Přísloví: „Kdo kryje svá přestoupení, nebude mít zdar, ale kdo vyznává a opouští, dojde slitování.“³⁵³ Toto je, jak bys jim měl odpovědět: Naopak, jeden má skrývat svoje hříchy před druhým člověkem a neříkat mu, „Toto je, jak jsem hřešil“, neboť posluchač může být pokoušen spáchat také takový hřích. Člověk by měl raději zpovídat své hříchy Bohu, (...) Vskutku toto vypovídá o národech světa, které skrývají své hříchy před Bohem, smilstvo, obscénnost a vraždění se mezi nimi vyskytuje. Ve skutečnosti všechna Bohem ustanovená přikázání jsou mezi nimi skryta, neboť si vymysleli odlišné interpretace tak, aby mohli změnit přikázání jako je obřízka, zákaz požívat vepřové maso, lůj a krev, vlastně všechna přikázání v Tóře. A nejenom to, je to protože si libují ve smilstvu, přestože jim jejich učení zakazuje uzavírat

³⁴⁹ Mk 14, 22–24. Překládám dle hebrejského podání anonyma v Sefer Nicachon jašan.

³⁵⁰ Snad také narážka na epizodu v Toldot Ješu, kdy Ješu vyřízne otvor do svého boku a skryje v něm ukradené Jméno Boží.

³⁵¹ Týká se záležitosti trávení. Ačkoli Židé zřejmě nebyli obeznámeni s transsubstanciačními naukami, ty nakonec v této době teprve krystalizovaly, rostoucí úcta k eucharistickému zázraku a hostii per se nemohla jejich pozornosti ujít. Poněkud neotesaná otázka po osudu posvátného těla na jeho cestě trávicím traktem byla nasnadě.

³⁵² Berger, *The Jewish-Christian Debate*, s. 122 (odstavec 175, hebr. text).

³⁵³ Př 28, 13.

manželství, proto si odsouhlasili, že budou přijímat muže, aby jim sdělovali svoje hříchy a zveřejňovali své cizoložné skutky – a oni se tak dozví, která z žen udržuje mimomanželské styky. Poté mohou oněm ženám říci, že s nimi chtějí provádět totéž, a ony ženy jim nemohou odmítnout, neboť je (zpovídající se) cizoložník již identifikoval (jako svolné k cizoložství). To je jistě vysvětlen. Proč by jinak papež, který je považován za náměstka jejich boha a který má moc zakazovat a povolovat, dal jeptiškám právo vyslechnout zpověď žen? Jistě by bylo vhodnější a přijatelnější, aby se ženy zpovídaly ženě a muži muži tak, aby nebyli sváděni k obscénnostem a smilstvu.(...) ³⁵⁴

Podívejme se však blíže na tento typ argumentace, čerpající z „realit“ života, jak je polemikové zakoušeli – úryvek ze Sefer Josef ha-Mekane:

Jednou můj pán a otec rabi Natan, kéž jeho duše přebývá v ráji, doprovázel biskupa ze Sens. Během cesty biskup zastavil, sesedl z koně u trnitého křoviska, aby se tam vymočil. Vida to můj pán a otec, rovněž sestoupil z koně u odporné věci ³⁵⁵ a vymočil se tam. Když to onen biskup spatřil, rozlítl se a řekl mu: „Nesluší se takto znesvěcovat překřížené.“ ³⁵⁶ Můj otec odpověděl: „Naopak, to ty jsi se zachoval bláhově! Vždyť ty ses vymočil na trnitý keř, ten, na němž Svatý, budiž požehnán, nechal spočinout svou šchinu kvůli spáse. Podle toho, co vy říkáte, totiž, že vaše modla na tom (na kříži) byla mučena, zapáchala na tom a byla zmařena – bylo by celkem příhodné, abyste se před tím odhalovali a močili na to (na zobrazení kříže).“ ³⁵⁷

Záznam této anekdotické epizody se nachází hned na začátku Sefer Josef ha-Mekane, předchází jí pouze předmluva a následuje polemický text členěný podle biblických oddílů, exegeticky pojednávající verše s polemickým potenciálem. Ve zjednodušeném pohledu lze říci, že první část se zabývá vyvracením kristologicky interpretovaných veršů, ačkoli polemické motivy hojně překračují striktně kristologickou tematiku, druhá část se pak stručněji věnuje kritice evangelií. Text je psaný běžným jazykem

³⁵⁴ Berger, *The Jewish-Christian Debate*, s. 158 (hebr.), s. 223 (anglicky).

³⁵⁵ Toava – zástupný výraz pro kříž.

³⁵⁶ Šeti ve-arav – opět výraz označující kříž.

³⁵⁷ Rosenthal, *Sefer Josef ha-Mekane*, Jerušalajim 1970, s. 14. Odstavec 24 obsahuje anekdotu o tom, proč se Bůh zjevil v keři a nikoli ve stromu – z keře si křesťané nemohou vyrobit idol, tj. dřevěný kříž.

(vyjma předmluvy, která je koncipována ve vysokém stylu), není mu však cizí analogické vyjadřování, slovní hříčky a rovněž ironie, jak dokládá citovaný úryvek.

Rabi Natan ben Josef Official byl otec Josefa Officiala, hlavního autora/editora Sefer Josef ha-Mekane. Rodina Officialů působila ve službách biskupů ze Sens,³⁵⁸ její členové byli váženými představiteli obce a zapáleně se věnovali protikřesťanské polemice. První část knihy je stylizovaná povětšinou do dialogické formy a mezi disputanty v ní jmenovanými je citováno na čtyřicet představitelů judaismu, na křesťanské straně pak kardinálové, arcibiskupové, biskupové, kněží i mniši, náležející k rozličným řádům, a především konvertité a odpadlíci.

Sám Josef Official byl žákem rabiho Jechiela z Paříže, obhájce judaismu během pařížské disputace v roce 1240. Oproti pařížskému protokolu se však Sefer Josef ha-Mekane vyznačuje značnou obsahovou uvolněností. Lze si však jen těžko představit, že by se citovaná příhoda mohla udát tak, jak ji autor zaznamenal. Opět se potvrzuje fakt, že středověký text představuje jakési pnutí mezi orálností a písemností.

Náboženská polemika tedy není fenomén pouze literární. Kulturní, ale i prostě fyzická, blízkost obou skupin sváděla k čilé výměně názorů. Tyto spontánní, náhodné a lidové polemické střety³⁵⁹ však zanechaly jen velmi kusé stopy.³⁶⁰ Přestože je tedy převažující část polemických spisů psána formou dialogu a záměrně se snaží vyvolávat dojem autentického zápisu reálné debaty, nelze pustit ze zřetele, že daný text je dílem literárním – snaží se naplnit autorovy aspirace umělecké, sociální a především ideologické. Stačí jen připomenout otázku jazyka – aktuální debaty musely nutně probíhat v lokálních jazycích. Žádný křesťan neuměl hebrejsky natolik, aby byl schopen v onom jazyce argumentovat, a mezi středověkými Židy nalezneme jen hrstku těch, kdož byli schopni latinsky číst, nikoli však aktivně komunikovat. Polemické texty jsou však psány, alespoň v raných dobách, buď latinsky nebo hebrejsky, autor či editor tedy přinejmenším musel překládat. Vskutku, ačkoli se polemiky často snaží prezentovat, že byly sepsány jako přímý záznam kontroverze

³⁵⁸ Jako finanční agenti, k čemuž odkazuje i rodinné jméno Official.

³⁵⁹ Že nebyly ničím výjimečným dokládá církevní legislativa zakazující je a rovněž i mnohé zmínky v polemické literatuře hebrejské. O pozdějším období pak zase vypovídají inkviziční protokoly, citující četné příklady „mezisousedské“ polemiky.

³⁶⁰ Laickou polemiku představuje specifický text disputace na Majorce, viz (ed.) Ora Limor, *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua* (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15; Munich Monumenta Germaniae Historica, 1994).

s protivníkem, nejsou psány jazykem, jemuž by mohl tento oponent rozumět. Jedná se spíše o interní nástroj přesvědčování, metodu, jež skrze konfrontaci „jiného“, upevňuje víru svých věřících. Jak píše Jeremy Cohen: „V náboženské polemice, jako ostatně v každé polemice, jeden nemluví s druhým, ale spíše sám k sobě o tom druhém, démonizovaném druhém.“³⁶¹

Je třeba si uvědomit, že jde o dobu bezprostředně po čtvrtém lateránském koncilu, jehož výnosy názorně ilustrují změny, jež církev i celá majoritní společnost prodělaly ve vztahu k Židům a judaismu.³⁶² Navzdory tomu nám výše citované prameny prozrazují pozoruhodnou obeznámenost některých Židů – například členů rodiny Officialů – s křesťanským náboženstvím a jeho rituály a rovněž relativně blízké styky, jež zřejmě někteří Židé a křesťané ve Francii a Německu 13. století mezi sebou vzájemně udržovali.

Přesto jsou volnost debaty a odvaha židovského disputanta, jak je prostředkuje tato hebrejsky psaná pasáž, v daném historickém kontextu spíše nepředstavitelné. Jako doklad tohoto tvrzení se nabízí srovnání interních textů jako byla *Sefer Josef ha-Mekane* či *Sefer Nicachon* jašan s latinským zápisem pařížské disputace, jak se dochoval v rukopise nazvaném *Extractiones de Talmut*,³⁶³ či s hebrejským zápisem samotného židovského účastníka disputace, rabiho Jechiela z Paříže.³⁶⁴

Doninův report je psán stroze a prost inektiv. Jechielova protikřesťanská rétorika naopak inektivami překypuje. Je však vysoce nepravděpodobné, že by se Jechiel odvážil vyjadřovat takto upřímně své protikřesťanské postoje během aktuální debaty. V jeho textu se střídají protikladné polohy. Na jedné straně popisuje Jechiel své křesťanské sousedy jako starostlivé ochránce, jež ho přijímají jako sobě rovného a přítele, na straně druhé se o nich nezřídka vyjadřuje ostrým tónem a nelichotivými přízvisky.

³⁶¹ Jeremy Cohen, *Toward a Functional Classification*, in: (eds.) Lewis/Niewoehner, *Religiongesprache im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, s. 94.

³⁶² Viz např. Grayzel, *The Church and the Jews*, s. 306–13. Guido Kisch, *The Yellow Badge in History*, in: *Historia Judaica* 19, 1957, s. 89–146.

³⁶³ Isadore Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, in: *Révue des études juives* 2–3, 1881.

³⁶⁴ Edice: Grünbaum, 1873; Margolis, nedat.; a nedávno Capelli. K pařížské disputaci viz např. Yitzhak Baer, *Le-bikoret ha-vikuhim shel R. Yehiel mi-Paris ve-R. Moshe ben Nahman*, in: *Tarbiz* 2, 1930–31, s. 172–87. Rosenthal, *The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240*, in: *Jewish Quarterly Review* 47, 1956, s. 63–64. Saadia R. Eisenberg, *Reading Medieval Religious Disputation. The 1240 “Debate” Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin*, Dizertace University of Michigan 2008.

Rabi Jechiel soudil, že Žid, povoláný v budoucnu reprezentovat a hájit judaismus, by měl, podobně jako on sám, udržovat dobré vztahy s křesťanskými autoritami a zároveň být dobře obeznámen se širší křesťanskou kulturou. Zrovna tak si však uvědomoval, že daný disputant bude vystaven vyspělé křesťanské kultuře Paříže či jiného centra – jejich bohatství, opulenci, moci, ale i intelektuální energii – a bude tedy vystaven jistým pochybnostem o své vlastní židovské identitě a roli, jež by měla hrát v rámci dominantní křesťanské společnosti. Můžeme si domýšlet, že ono střídání tónu odráželo tyto dva protichůdné záměry.

Jechielův tón tedy není soustavně agresivní, často naopak sklouzává do apologetiky a někdy vyznívá až servilně, jindy zas učenecky nezaujatě. Tehdy Jechiel odkládá manýry polemika a argumentuje klidně a věcně jako tosafista, jímž byl.

I po formální stránce Jechiel střídá různé styly a přechází z rýmované prózy, takzvané *melica*, do narativní a zase zpět. Jistě, i jiné texty té doby užívaly stylu *melica*, nicméně to bylo zpravidla v úvodu či závěru textu a je velmi raritní, aby aškenázský autor užíval veršované prózy v průběhu celého textu.³⁶⁵ Jechiel však volně cestuje mezi jednotlivými styly, zdá se téměř nahodile, a takováto směsice stylů, vysoce nezvyklá u jednoho z vůdčích tosafistů generace, produkuje poněkud pokroucený a nepřístupný text. Zároveň však styl *melica* – plný metavyjádření, jazykové hravosti a vrstvení významů – působí jako výtečný katalyzátor protikřesťanských postojů.

Srovnání ukazuje,³⁶⁶ že mezi 35 články sepsanými Nicholasem Doninem a tím, na co Jechiel reagoval ve svém spise, jsou celkem výrazné rozdíly. Je nabíledni, že Jechielova uvedení slovy „Donin řekl“ či „Donin odpověděl“ ne vždy uvozují reálné promluvy apostaty a mnohokrát je „Donin“ pouze zástupnou postavou pro všechny další potencionální ohrožovatele jednoty judaismu a židovské obce. Termín „vikuach“ překládáme jako dispute, dialog. Ten však může být reálný nebo fiktivní. Veřejné dispute, ale i privátní hovory na teologická témata, probíhaly ve formě dialogu a je zcela přirozené, že jako takové byly i zapisovány. Nelze si však představovat, že tyto „zápisy“ jsou pouhými transkripcemi oněch výměn idejí. Jako fiktivní dialog je

³⁶⁵ Viz např. Abraham ibn Ezra a jeho narážka na to, když jej Rabi Jacob Tam zdraví ve verších. Urbach, *Baalej ha-tosafot*, s. 94.

³⁶⁶ Viz Appendix Eisenbergovy dizertace.

komponována Sefer ha-Kuzari či Abelardův Dialog filosofa s Židem a křesťanem a v obou případech je zcela nepochybné, že se jedná o literární licenci.

„Cestovní“ epizodě ze Sefer Josef ha-Mekane se podobá úryvek z jiné polemické sbírky pocházející ze stejného období – zde je však médiem rabínského vtupu a tedy ponížení křesťanské víry nikoli moč, ale exkrement. V Sefer nicachon jašan je zmíněna situace, kdy nejmenovaný rabi prý sdělil německému králi, že „kdyby někdo naložil osla zvratky a špínou³⁶⁷ a prošel s ním kostelem, nic by se mu nestalo.“ Působit má samozřejmě především hyperbolický kontrast mezi údajnou spiritualitou místa a tou nejnižší materií. Podobně jako v předchozích citacích si však lze jen nesnadno představit, že by jakýkoli Žid měl kdy příležitost debatovat s králem o exkrementech v kostele.

Vedle vyměšování, polemicky vděčná je i tematika dotýkající se sexuální morálky protivníka. (Viz již pasáž o zpovědi.) Chajim ibn Musa, španělský polemik poloviny patnáctého století, dokonce cituje jakési variace na prostopášné příběhy Boccacciova Dekameronu:

A hle, budu psát o příhodě, kdy muž ležel se ženou a jejímu manželovi přitom nařídil, aby si do úst nasadil koňskou uzdu, pojídal seno jako kůň a zapálil pro něj dvě svíčky, zatímco smilnil s jeho ženou před jeho vlastníma očima; avšak podobná ohavnost se nenachází v žádném z prorocství v celém svatém Písmu. A rovněž se říká, že když jakýsi mnich cizoložil s ženou svého souseda před Ježíšovým křížem, zmizel z kostela zvon a byl nalezen o sto loktů dál. Já sám jsem viděl podobné věci a nemohu vypočítat všechny hříchy, jež jsem zaznamenal v průběhu čtyřiceti let, kdy navštěvuji domy jejich mocných a králů. Co se jich týče, prohlásil bych (Ž 95, 10): „Po čtyřicet let mi bylo na obtíž to pokolení.“ A vedle toho se dopouštějí loupeží, vražd a útisku.³⁶⁸

³⁶⁷ „Vomit and filth“ – tak překládá Berger, *Jewish-Christian Debate*, s. 69. Cuffel to komentuje jako úlitbu „dobrým mravům“: generace Wissenschaft podobné pasáže doporučovala vůbec nepřekládat, Berger (1978) překládá „zoa“ jako „špína“ a Cuffel (2007) se již nerozpakuje užít slova „shit – extremity“, Viz *Gendering Disgust*, s. 2, pozn. 11.

³⁶⁸ Trautner-Kromann, *Shield and Sword, Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain 1100-1500*, Tübingen 1993, s. 176–77. Pasáže z Magen ve-romach lze číst jako variance dvou motivů z Dekameronu: 10. příběh 9. dne, v němž Dom Gianni di Barolo mění ženu Pietra da Tresanti na klisnu; a 4. příběh 3. dne, v němž se, vedle tématu smilstva a necudného kněze, objevují také atributy, jako je krucifix či zvon.

Právě tyto atribuce často až groteskní karnality byly způsobem, jak protivníka vzdálit co nejvíc sféře „svatosti“.³⁶⁹ Defenzivní postoj je často vyjádřen tvrzením o morální nadřazenosti.³⁷⁰ V Sefer ha-brit Josefa Kimchiho je věnováno několik stránek líčení rozdílů v chování Židů a ne-Židů. Autor odkazuje na verše Desatera³⁷¹ a tvrdí: „mezi nimi (tj. Židy) nejsou vrahové a cizoložníci. Útlak a krádeže nejsou mezi Židy rozšířeny tolik jako mezi křesťany, kteří olupují lidi na cestách, větší je a (dokonce) jim někdy vypichují oči.“³⁷² A o několik řádek dál pokračuje: „Jejich (Židů) dcery (setrvávají) ve své cudnosti nejsou vidět venku ani je neshledáš prostopášnými³⁷³ jako (jsou) dcery ne-Židů, které všude vycházejí ven (a postávají) na nároží.“³⁷⁴

Poněkud bizarnější pasáž sdílí Josef ha-Mekane i Nicachon jašan, citující křesťanskou posměšnou narážku na židovskou ošklivost. Ta má naznačovat, že vnější vzhled Židů odráží jejich vnitřní zlo.

Heretik se ptá: Proč má většina pohanů světlou kůži a je hezká, zatímco většina Židů je tmavá a ošklivá? Odpověz jim, že to je podobné jako s ovocem, když začíná růst je bílé, ale když dozraje, zčerná, jako v případě trnek a švestek. Naopak, každé ovoce, které je červené na počátku, zráním světlá, jako je to v případě jablek a meruněk. Toto je tedy svědectví, že Židé jsou čisti od menstruační krve a není u nich počáteční červenost. Ne-Židé však nejsou opatrní v záležitosti menstruuujících žen a mají sexuální styky během menstruace, nachází se zde tedy počáteční červenost, a pak tedy, když plod vyjde ven, dítě je světlé. Dále je možné odpovědět poznamenaním, že ne-Židé mají sexuální styky během dne, v době, kdy hledí na tváře na přitažlivých obrazech, a poté rodí děti, které vypadají jako tyto obrazy, jak je psáno: A ovce a kozy se běhaly při pohledu na pruty, když přicházely pít. (Gn 30,38-39).³⁷⁵

³⁶⁹ Cuffel, *Gendering Disgust*, s. 155. Zcela stejné principy můžeme sledovat ve veškeré antijudaistické (a antisemitské) produkci. Také zde témata spojená s tělem a tělesností tvoří nebyvale funkční aparát vytváření intersociálních tabu.

³⁷⁰ Viz Berger, *The Jewish-Christian Debate*, s. 27.

³⁷¹ V citovaném případě na Ex 20, 13.

³⁷² Talmage, *Sefer ha-berit*, s. 26 (hebr.). *The Book of Covenant*, s. 32 (angl.).

³⁷³ Ve-lo timcena prucot kmo banot ha-gojim ha-jocaot le-kranot be-kol makom. Pruca – zhýralá, lehká žena, též prostitutka. Zmínka o „postávání na nárožích“ snad odkazuje přímo k tomuto významu.

³⁷⁴ Talmage, *Sefer ha-berit*, s. 26. *The Book of Covenant*, s. 33.

³⁷⁵ Berger, *The Jewish-Christian Debate*, s. 224. Podobná pasáž: Rosenthal, *Sefer Josef ha-Mekane*, s. 95.

Obrátit takzvanou ctnost – v tomto případě tělesnou přitažlivost – v nectnost a hanbu je klasickou polemickou technikou. Stejný princip diametrální záměny polarizace atributů můžeme pozorovat i jinde, například když židovský polemik vysvětluje podřízené postavení židovské menšiny. To není – jak tvrdí křesťané – znakem toho, že Bůh Izrael opustil, ale opět potvrzením židovské morální převahy. Fyzická bezmoc komunity je interpretována jako další ctnost: Židé se zdržují násilí.³⁷⁶ Posilováním přesvědčení o etické superioritě židovští polemikové reagují na ohrožení vlastního sebenahlížení ze strany křesťanů. Ivan G. Marcus pro tento princip definuje jako jakási „verbální vítězství“.³⁷⁷

Křesťané tvrdí, že jsou novým, pravým Izraelem, zatímco židovský národ propásl svoji šanci a je navždy zatracen – židovský polemik odpoví nastavením zrcadla majoritní společnosti. Vycházejí z každodenní zkušenosti, se jeho kritika soustředí na morálku křesťanů (chování žen, všudypřítomné násilí a nedostatek solidarity, pochybnosti o zpovědní praxi, ideji celibátu a klášterního života).

Křesťanští teologové viní judaismus z přílišného lpění na doslovném, „materiálním“ výkladu Písma a přikázání – židovský polemik odpoví důslednou analýzou křesťanských svátostí, jako je např. eucharistie: nestavitelná idea pojídání „boha“ a jeho následné cesty trávicím traktem – materiálnější obraz si snad nelze představit. Kritice se samozřejmě nevyhnuly ani další svátosti, jako již připomenutá zpověď či křest, a do stejné kategorie lze přiřadit i bohatou argumentaci proti kultu svatých a uctívání/užívání obrazů. Některými těmito motivy se bude zabývat následující kapitola věnovaná polemickému dopisu Profiata Durana.

³⁷⁶ Levinger, *Ezer ha-dat*, Tel Aviv 1984, 1: 55–56.

³⁷⁷ Ivan G. Marcus, *Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany*, in: *Jewish History* 1, 1986, s. 7–26.

Žert, satira, ironie a hlubší význam v Igeretu Profiata Durana

K vyprávění vtipné historky jsou zapotřebí tři: první, který vypráví, druhý, který rozumí a směje se, a třetí, který nepochopil.

Sacha Guitry

Refrén polemického dopisu Profiata Durana opakuje radu „Al tehi ka-avotejcha“, větu „Nebud' jako tvoji otcové,“ však lze chápat jak doslovně, tak ironicky a tvrzení, že „smysl pro ironii čerpá svůj materiál z nedostatku smyslu pro ironii u druhých,“³⁷⁸ potvrzuje legenda vytvořená k tomuto textu jeho prvním editorem a vydavatelem. Jicchak Akriš (kolem 1489 – po 1578) totiž ve své předmluvě tvrdí, že křesťané zpočátku sarkasmus a ironii Profiatova textu nepochopili a šířili jej pod zkomoleným názvem Alteca Boteca jako skutečnou obhajobu křesťanství, sepsanou židovským konvertitou pro ostatní Nové křesťany.

Jak dále uvidíme při čtení samotného textu, španělské církevní autority by musely být výjimečně nechápavé, aby byly schopny brát Duranův sarkasmus doslovně, a výše uvedený narativ je téměř jistě fiktivní. Může nám však ilustrovat jednak principy oněch těžce definovatelných literárních kategorií, jimiž jsou ironie a sarkasmus, a zároveň posloužit jako uvedení do svízelné biografie autora dopisu.

Profiat Duran, židovským jménem Jicchak ben Moše ha-Levi, se narodil v Perpignanu někdy mezi lety 1340–50.³⁷⁹ Město se tehdy nacházelo na území Katalánie, tvořící součást aragonského království, a žila zde po Barceloně druhá

³⁷⁸ D. C. Muecke, *Irony*, London 1970, s. 2.

³⁷⁹ Richard W. Emery, *New Light on Profayt Duran 'The Efodi'*, in: JQR 58, 1968, s. 328–37. Emery svůj článek založil na výzkumu notářských zápisů v perpignanském oddělení Archives Départementales des Pyrénées-Orientales a také já vycházím z jeho závěrů. Axiomaticky je však třeba přijmout fakt, že Profayt Duran z Emeryho dokumentů je totožný s Profiatem Duranem, autorem opusu Maase Efod a zároveň kousavým protikřesťanským polemikem. Tento fakt přijímá většina badatelů, jedinou výjimkou je Eduard Feliu. Viz jeho *Profiat Duran: Al tehi ka-avotekha*, in: Calls 1, 1986, s. 33–77.

největší židovská komunita.³⁸⁰ Do této periody spadá také nechvalně proslulý rok 1348, v němž morová rána zasáhla celou Evropu, severní Španělsko nevyjímaje,³⁸¹ a přispěla tak značně k demografickému úpadku západoevropského Židovstva. To bylo jednak zasaženo epidemií samotnou, mnohem destruktivnější byly však dopady nových protižidovských opatření a celkově nepřátelského sentimentu, jenž v rámci majoritní společnosti neustále narůstal.

V červnu 1391 kombinace socio-ekonomické tenze a náboženského zápalu vyústila v sérii protižidovských násilných nepokojů, které postihly celé Španělsko. V Perpignanu trvaly s přestávkami až do pozdního jara 1393³⁸² a někdy v tomto období také zřejmě došlo k nucené konverzi Profiata Durana, jak dosvědčuje notářský zápis vybrání dlužné částky magistrem Honoratem Bonafide „tunc vocatus Profayt Duran Judeus.“³⁸³ Je však možné ztotožnit tohoto Nového křesťana, který dle následujících archivních záznamů žije formálně křesťanským způsobem života a snad i zastává funkci astrologa na dvoře Juana I. Aragonského,³⁸⁴ s židovsky myslícím autorem opusu *Maase Efod*, komentátorem *More Nevuchim*, či dokonce protikřesťanským polemikem?

Většina badatelů tuto identifikaci sice s podivem, ale přijímá.³⁸⁵ Profiat Duran žil zřejmě jakýmsi dvojitým životem a tuto skutečnost dosvědčují mnohé detaily dotýkající se jeho osobnosti. Zaprvé, všimněme si, jaké si zvolil křesťanské jméno: Honoratus³⁸⁶ Bonafide, čili „Ten, který ctí pravou víru“. V kontextu inverzní povahy dopisu *Al tehi ka-avotejcha* ovšem tato volba prozrazuje zřetelnou náchylnost k ironickému vyjadřování a onou „pravou vírou“ je míněn spíše judaismus než nuceně přijaté křesťanství.

V roce 1393 píše Profiat Duran eulogii na smrt Abrahama ben Jicchaka ha-

³⁸⁰ Ramon Alberch / Nacís-Jordi Aragó, *The Jews in Girona*, Girona 1994, s. 52.

³⁸¹ Specificky k situaci židovské komunity v Perpignanu viz Emery, *The Black Death of 1348 in Perpignan*, in: *Speculum* 42, 1967, s. 611–23.

³⁸² Toto období pokrývá pardon ve prospěch buřičů vydaný Juanem I., viz Maud Kozodoy, *The Life and Works of Profiat Duran*, Diss. Jewish Theological Seminary 2006, s. 39, pozn. 118.

³⁸³ Emery, *New Light*, s. 333, pozn. 22.

³⁸⁴ Emery, *New Light*, s. 331–32.

³⁸⁵³⁸⁵ Výjimkou je Yitzhak Baer, který tvrdí, že žádný marrano by si bez vážných následků nemohl dovolit produkovat protikřesťanské spisy a že celý příběh o nucené konverzi je pozdější legendický nános, viz *A History of the Jews in Christian Spain*, díl II, Philadelphia 1992, s. 151–52. Efodiho konverzi opomíjí zmínit také Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain*, Ithaca/London 1999, s. 84–93 a 221–23.

³⁸⁶ Podle Emeryho se toto křesťanské jméno objevuje v dané oblasti celkem zřídka a nikdy jej nenalezneme u jiného konvertity, viz *New Light*, s. 331.

Leviho z Gerony, adresovanou synovi zesnulého En Josefu Abramovi.³⁸⁷ Text představuje exegezi k verši Iz 57, 1: „Spravedlivý hyne a není nikoho, kdo by si to bral k srdci. Zbožní muži bývají smeteni a nikoho nezajímá, že byl spravedlivý smeten zlem.“ Kontext této biblické pasáže je plný narážek na idolatrii a zdá se, že závěrečnou část dopisu lze vykládat jako konstatování vlastní nucené apostaze: „neboť Hospodin, můj Bůh mne umlčel a vylil na mne jedovaté vody, až k opilosti a přesycení. Vody nestoudnosti mne zahltily, proud se převalil přes mou hlavu, a to je zlé.“³⁸⁸ Nakonec se podepisuje jako „ten, kdo mluví v tajnosti“, a jehož „duše pláče, neboť již není své vlastní víry, cizí jsou jeho skutky a cizí jeho bohoslužba – tvůj bratr Levita, jehož píseň byla zmařena, toto je jeho jméno a jeho památka navěky: Efod.“³⁸⁹

Akronym Efod/Efodi, který si Duran sám zvolil, rovněž dokazuje jeho schopnost vícevrstevného vyjadřování. Zcela lakonicky může být zkratkou prohlášení jeho původního jména: Ani Profiat Duran (alef-pe-dalet).³⁹⁰ Efod je však také název té části kněžského roucha, jež očišťuje z hříchu modloslužby.³⁹¹ Jméno, jímž Duran podepisuje všechna svá další literární díla, tak symbolizuje pokání za hřích apostaze, který byl nucen veřejně spáchat.

Profiat Duran je autorem dvou protikřesťanských polemik: dopisu Al tehi ka-avotejcha, jenž je satirickou gratulací adresovanou Davidu Bonjornovi ku příležitosti jeho konverze a definitivního přijetí křesťanského vyznání, a Kelimat ha-gojim / Hanba ne-Židů, historické studie demonstrující rozpor církevní dogmatiky a učení Ježíše tak, jak je popsáno v evangeliích.³⁹²

Na základě okolností zmíněných v samotných textech je možné datovat dopis do období 1393–95 a Kelima do období 1395–98,³⁹³ přičemž druhý text je

³⁸⁷ Cituje Baer, *A History of the Jews*, II, s. 156–58. Text je zahrnut také v Maase Efod.

³⁸⁸ Citováno podle Kozodoy, *Work and Life*, s. 42–43 (přeloženo z aj). S termínem „vody nestoudnosti“ jako označením křtu se setkáme i v dalších Duranových textech.

³⁸⁹ Citováno podle tamt., s. 48.

³⁹⁰ Katalánská verze je En Profiat Duran, přičemž „En“ je titul odpovídající českému „pan“.

³⁹¹ bT Zev 88b.

³⁹² Hebrejský text Kelimat ha-gojim in: Talmage, *Kitvej pulmos*, s. 1–69. Pro rozbor argumentace viz Jeremy Cohen, *Profiat Duran's The Reproach of the Gentiles and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic*, in: Shlomo Simonson Jubilee Volume, Tel Aviv 1993, s. 71–84.

³⁹³ Datace Duranových polemických textů není zcela jednoznačná, tato problematika však nestojí v centru mého zájmu, jímž je především literární hodnocení textu. Ke chronologii viz např. Kozodoy, *Work and Life*, s. 56–64; Benzion Netanyahu, *Marranos of Spain*, s. 221–23.

adresován Chasdaji Kreskasovi, „koruně učenců a nejslavnějšímu z rabínů“, jak je v dedikaci zván samotným autorem.³⁹⁴ A je dokonce možné, že obě polemiky byly psány na výslovnou žádost Chasdaje Kreskase.

Polemický dopis *Al tehi ka-avotejcha*³⁹⁵ je sepsán zdobnou hebrejštinou, protkán biblickými narážkami a citacemi a vyžívá se v lingvistických hrátkách. Jak již bylo napsáno výše, formálně se jedná o gratulaci ku příležitosti konverze ke křesťanství. Duran se postupně probírá různými články, v nichž se křesťanství liší od judaismu a v ironickém tónu je vyzdvihuje, přičemž značná část obsahu je věnována otázkám filosofické podstaty, jmenovitě faktu, že křesťanské učení není v souladu s principy aristotelské logiky.

Davidovi, když změnil své úmysly před Abimelelem,³⁹⁶ králem světa, vrchnímu zpěvákovi podle smrti syna,³⁹⁷ jenž skrze své utrpení jeho bolesti na sebe vzal. Řekl svému otci a své matce: Nehledím na něj³⁹⁸ a k moudrosti jeho stáří se neobracím. Kdysi jsem jej nazýval svým bratrem, dnes se však jmenuje Maestro Bonet Bonjorn. Mezi Izraelem kdysi David Bonet ben Goron.

Hle, přiletěl svitek³⁹⁹ odkrývající tajemství spásy. Hluboká tajemství vyrytá na deskách, pronášející ryzí výroky nedostižnými způsoby, nebyl jsem schopen jít po stopách těchto záhad (...)

Toto je úvodní formule dedikující dopis Davidu Bonetovi. Lze v ní číst onen hypotetický příběh o nuceném konvertitovi, který se nakonec rozhodne přijmout novou víru upřímně a pomocí korespondence se snaží vysvětlit své

³⁹⁴ Talmage, *Kitvej pulmos*, s. 3.

³⁹⁵ Veškeré citace jsou přeloženy z hebrejské edice Franka Talmage, *Kitvej pulmos*, s. 73–83. Pro anglický literárně zpracovaný překlad viz Franz Kobler, *Letters of Jews Through the Ages*, vol. I, London 1953, s. 276–85. Pro německý viz Bertha Badt, *Sei nicht wie Deine Vaeter*, Berlin 1920. Bibliografická poznámka: Abraham Geiger in: *Wissenschaftliche Zetschrift fuer juedische Theologie* 4, 1839, s. 451–58.

³⁹⁶ Ž 34, 1. Narážka na Bonjornovu konverzi. Srov. 1 S 21, 12–14: „Tato slova utkvěla Davidovi v mysli a velice se bál Akiše, krále Gatu. Proto před nimi změnil své chování, jednal v jejich rukou jako potřeštěný, dělal značky na vrata brány a pouštěl po bradě sliny.“ Tuto citaci lze velmi dobře vztáhnout na situaci některých marranos.

³⁹⁷ Ž 9, 1. Narážka na Ježíše Krista.

³⁹⁸ Dt 33, 9.

³⁹⁹ Podle Za 5, 1. Narážka na Bonetův dopis.

„změněné úmysly“ a snad i šířit nové náboženské přesvědčení. Duranův dopis je odpovědí – snad reálnou, spíše však fiktivní – na tuto výzvu. Píše:

Porozuměl jsem málo, ale jedno mi z jeho hádanek vyvstalo jasně: totiž, že tvoji otcové obdrželi v dědictví klam.⁴⁰⁰ Ve svých zkoumáních pachtili se za marností, jejich porozumění bylo zastřeno, jejich moudrost zmařena,⁴⁰¹ jejich očekávání marná⁴⁰² a jejich spása lživá. Mysleli si, že stoupají k nebesům a přitom sestupovali ve svém bláznovství do hlubin šeolu – hříšníci proti vlastnímu životu.⁴⁰³ Kvůli té lži konali svedení svými pošetilostmi a nesli svou hanbu. Běda jim, jejich nehodnému snažení a pachtění, neboť z toho, co zůstalo, si učinili modlu.⁴⁰⁴

Počáteční paragraf dopisu klade důraz na aluzi veršů z Jeremjáše: „Hospodine, má sílo a má záštito, mé útočiště v den soužení, k tobě přijdou pronárody ze všech dálav země a řeknou: Jistě naši otcové v dědictví obdrželi klam, prelud, který k užitku jim nebyl. Může si člověk udělat bohy? Žádní bohové to nejsou.” (Jr 16, 19–20), kterou je přirozeně třeba opět chápat reverzně. V biblické pasáži jsou kritizováni pohané, Duran však tato slova (a jejich kontext) užívá jakoby proti Židům.

Po mnoha nesnázích, veliké námaze, dočetl jsem až k jedné části tvého dopisu, v níž tvoje slova byla opět zastřena. Tu se mi zdálo, že duch svatý vznáší se nad tvou tváří, v nočním vidění tě povede, kamkoli půjdeš.⁴⁰⁵ Požehnán buď Mesiáš, který ti dal srdce, abys porozuměl, a ucho, které poslouchá. A lidský intelekt ti upravil tak, aby ti nebránil usídlit se ve stánku temnoty. (...) Rozum vždycky nenávidí víru a je příčinou poškození svazků.⁴⁰⁶ Hlupák je ten, kdo říká, že rozum a poznání jsou dvě světla. Pravda je taková, že rozum nemá podíl na víře a víru

⁴⁰⁰ Jer 16, 19.

⁴⁰¹ Jer 49, 7.

⁴⁰² Jb 41, 1.

⁴⁰³ Nu 17, 3. Ha-chataim ha-ele be-nafšotam; Český ekumenický překlad tomto případě rozvíjí za meze doslovnosti.

⁴⁰⁴ Podle Iz 44, 17.

⁴⁰⁵ Př 6, 22: „Povedou tě, kamkoli půjdeš, když budeš ležet, budou tě střežit, procitneš a budou s tebou rozmlouvat.” Biblický verš mluví o „otcových příkazech a matčinu poučování” (Př 6, 20), které „střeží před úlisným jazykem cizinky” (Př 6, 24).

⁴⁰⁶ bT BK 3b.

nelze podpořit ničím, co plyne z logické úvahy a dokazování. Tebe tvá víra opásala, můj bratře, nenech se svádět rozumem. (...)

Duran uvádí zásadní rozdíl mezi judaismem a křesťanstvím, jenž které chápe jako konflikt mezi racionalitou a slepou vírou. Koncept mystických dogmat, jež je možné přijmout pouze „sola fide“, hrubě koliduje s intelektuální atmosférou sefardského Židovstva čtrnáctého a patnáctého století, již by bylo možné charakterizovat jako umírněný averroismus.⁴⁰⁷

Vlastní polemika pak začíná obhajobou Boží unity, opět však ironicky:

Ty nebuď jako tvoji otcové, kteří věřili pouze v jediného a nesloženého Boha a naprosto v něm odmítali jakoukoli pluralitu, chybovali, když pronášeli: Slyš Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný.⁴⁰⁸ A této jednosti rozuměli jasně jako číslu a opravdové definici. A byli přesvědčeni, že pravá jednost a jednota není ve složení, v rodu, v druhu, v relaci nebo v přidávání počtu.

Ty však nikoli tak, ty věř, že je jeden a tři a že tři je jedna a jedna je tři a že obě čísla spadají do kategorie druhů⁴⁰⁹ a že trojice není kombinací odporující jednotě esence. Věř v něco, co nemohou ústa vyslovit a ucho není schopno pojmut.⁴¹⁰ Nic nepřidáš a nic neubereš.⁴¹¹

Ústřední krédo judaismu zní, že Bůh je jeden, přirozeně jsou tedy argumenty proti křesťanskému učení o trojici v židovské polemice jedny z nejběžnějších. Trojiční učení bylo dogmaticky formulováno až na koncilu v Nikaji (325) a pro židovské polemiky představuje jednoduše logickou nemožnost,⁴¹² již Profiat Duran sarkasticky definuje pomocí citace z traktátu bRHŠ 27a. Chasdaj Kreskas podotýká: „Víra nemůže přinutit intelekt, aby věřil v něco, co si navzájem odporuje. Nelze si představit Boží sílu, která by měla schopnost popírat první principy.“

⁴⁰⁷ Lasker, *Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages*, in: *Speculum* 55, 1980, s. 294–304. Týž, *Jewish Philosophical Polemic*, zejm. s. 33–39.

⁴⁰⁸ Šma Jisrael, Dt 6, 4.

⁴⁰⁹ Judaismus vyznává absolutní unitu Boha, pojem „jeden“ tedy není chápán jako první mezi čísly, ale jako jediný.

⁴¹⁰ Ironická citace bRHŠ 27a.

⁴¹¹ Dt 13, 1.

⁴¹² Např. Maimonides, *More nevuchim* I, 50.

Ty nebuď jako tvoji otcové, kteří věřili v jediného a neměnného Boha, to mylně chápali, když řekl: Já Hospodin jsem se nezměnil.⁴¹³ A stejně tak, když vši svou silou a rozhodností v něm popírali jakoukoli tělesnost.(...)

Boží netělesnost souvisí s Boží neměnností. Aristoteles v *Metamorfózách* tvrdí, že „věci, které jsou mnohé, mají materii.“⁴¹⁴ Každá změna vyžaduje vnější příčinu. Přechod z netělesnosti do tělesnosti by byl změnou. Povaha těla navíc odporuje Boží dokonalosti.

Ty však nikoli tak, neupírej mu materiálnost a tělesnost, chraň Bůh! A věř, že se oděl tělem v jednom ze svých atributů, nikoli ve všech třech.⁴¹⁵ A vše se stalo podle jeho vůle, jeho krev byla prolita jako voda,⁴¹⁶ aby očistil svůj národ byl zabit. Vzdej díky tomu, který přetrpěl smrt, aby tě spasil a zachránil, vzal na sebe tvé nemoci a tvé bolesti.⁴¹⁷ Ve své moudrosti nenalezl jiný způsob, jak tě spasit. Věř, že byl učiněn tělem v lůně dívky,⁴¹⁸ jak křesťanský učitel hebrejského jazyka ti přeloží, panny nedotčené.⁴¹⁹ On nebyl počat způsobem muže při dívce.⁴²⁰ Toto znamení již bylo dáno před pěti sty lety.⁴²¹ Lišila se od ostatních žen,⁴²² neměla těžký porod,⁴²³ nekřičela jako prvorodička v bolestech,⁴²⁴ byla jak předtím. Nedbej, že je tak popřen zákon, že dvě tělesa nemohou vstoupit na jedno místo.

Již od raných dob exegetické polemiky bylo jedním z významných témat narození z panny (Iz 7,14 aj.), přičemž vyvrácení křesťanských nároků probíhalo na základě gramatického a kontextuálního rozboru daných veršů. Křesťané formulovali učení o Marii jako *virgo intacta ante partu, in partu i post partu*, tedy pannu před porodem, během porodu a porodu.

⁴¹³ Mal 3, 6.

⁴¹⁴ Met. 12:8, 1074a.

⁴¹⁵ 2Sam 23, 23.

⁴¹⁶ Ž 79, 3.

⁴¹⁷ Podle Iz 53, 4.

⁴¹⁸ Alma.

⁴¹⁹ Betula.

⁴²⁰ Př 30, 19.

⁴²¹ Odkaz na tradiční židovský výklad prorocství Iz 7, 14 vztahující se k osobě krále Achaze.

⁴²² Ez 16, 34. Kontext verše: „Tím se lišíš ve svém smilstvu od jiných žen, ani to po tobě žádná nevěstka neudělá, že dáváš mzdu a nedává se mzda tobě; to je ten rozdíl;“ rozvíjí motiv odlišnosti Marie v ryze negativní význam. Duran zde pomocí nevyslovené biblické aluze říká, že Marie byla nevěstka.

⁴²³ Gn 35, 16.

⁴²⁴ Iz 21, 3 a Jr 4, 31.

Pro Židy není problém přijmout první část, případ početí bez porušení panenské blány řeší také Talmud (bChag 14b-15a). Problém neporušenosti blány *in partu* je posuzován různě již církevními otci; Kapadočané, Jeroným a Augustin věří v zázračný proces porodu a tato doktrína byla kodifikována 1. lateránským koncilem roku 649. Naproti tomu Tertulián, Origenes a Athanasios prosazují teorii normálního porodu, jež slouží také jako argument proti dokétistům.

Uvažováno filosoficky panenství *in partu* protiřečí aristotelskému zákonu o neprostupnosti těl: „To, že místo jest, se zdá být zjevné ze skutečnosti, že jedno těleso nastupuje na místo druhého. Tam totiž, kde je nyní voda, když jako z nádoby vyteče, je zase vzduch, jindy totéž místo zaujímá nějaké jiné těleso. Proto se zdá, že jest něčím různým od toho všeho, co do něho vniká a mění svoje místo, neboť v tom, v čem nyní je vzduch, byla dříve voda, takže je zjevné, že místo a prostor, v nějž vnikajíce a z něhož unikajíce měnily místo, byl a jest něčím od obou různým.“⁴²⁵

Ty nebuď jako tvoji otcové, kteří se hluboko nořili do maase berešit a hledali v něm tajemství života a moudrosti a činili tak způsoby, které byly v souladu s filosofickou spekulací. A stejně tak o zahradě Eden, o řekách v ráji, o stromu poznání dobra a zla, o Adamovi a Evě a o tom, jak jim byli učiněny kožené suknice. O tom všem prováděli sedm zkoumání.

Zde Duran obhájí alegorickou interpretaci příběhu o stvoření tak, jak je známa z komentářů Abrahama ibn Ezry či Davida Kimchiho. Naproti tomu křesťané ve své interpretaci nesledují zákony logiky a racionálního uvažování:

Ty však nikoli tak, rozuměj všemu tomu doslovně. Že duchovní trest byl na člověka seslán za jeho vzpouru a není nápravy jeho pádu. Byl vydán do rukou satana. Ten lapá jej do své sítě a do svého nevodu jej chytá,⁴²⁶ než přijde jeho vykupitel, jenž jej svou smrtí vykoupí z tenat a jemu odejme žezlo.⁴²⁷ O tomto trestu však v Písmu psáno není. Ale prokletí tam vyslovená se věru uskutečnila.

⁴²⁵ Fyzika 4, 1, 208b a O generacích a porušení 1, 5, 321a, 8–10.

⁴²⁶ Abk 1, 15.

⁴²⁷ Narážka na pasáž „Šilo“, Gn 49, 10.

Vyrostly trny a bodláčí.⁴²⁸ Jen lni k tomuto tajemství, bratře, o prvotním hříchu a potrestání duší, které objevil a první o něm kázal hlavní z apoštolů, jehož jméno bylo stejné jako jméno tvého učitele. Tvá odměna se ještě znásobí, až uvěříš tak neochvějně jako ten, kdo ti to správně vyložil.

Profiat Duran připisuje učení o dědičném hříchu Pavlovi z Tarsu. Učitel Davida Boneta byl Pablo de Santa Maria. Tento židovský apostata, původním jménem Šlomo ha-Levi, dosáhl v rámci církevní hierarchie významného postavení a nakonec se stal biskupem v Burgosu. Zmínka o jeho osobě je důležitá pro dataci dopisu. Pablo konvertoval buď v roce 1390 (podle katolické tradice) nebo v souvislosti s protižidovskými nepokoji o rok později (jak se zdá vyplývat z dopisu Jošuy ha-Lorkiho), o několik odstavců dále jsou však zmíněny protižidovské aktivity Bonetova „učitele“, což by nás přeneslo do doby po Pablových studiích v Paříži, kde pobýval do roku 1394. V následujících dvou letech žil na papežském dvoře v Avignonu, odpovídá situaci, kterou popisuje Profiatův dopis.⁴²⁹

Ty nebuď jako tvoji otcové, kteří vázání pravidly rozumu přijímali spekulativní principy a nutné axiomy matematiky, fyziky a metafyziky. A z nich pak odvozovali další jako výhonky a na jejich základně vystavěli palác rozumu a pod jeho korouhví se shromáždili v plné zbroji. Prohlubovali své logické schopnosti, aby rozlišili mezi jednotlivými druhy sylogismů, jejich příklady a výjimky z nich. Mnohý čas věnovali studiu osmi knih,⁴³⁰ studium matematiky ustanovili jako pramen všeho. Odkrývali tajemství ke chvále a díkůvzdání a z hlubin moře povznegli aritmetiku a geometrii. Své tváře obraceli k vědám o uspořádání sfér, sytili se poznáváním astronomie. A na vrcholek hory jako znamení umístili metafyziku a v oblasti zkoumání božského dosáhli skrytých pokladů. Nehromadili zlato⁴³¹ a drahocennosti, jak činí hlupák,⁴³² můj bratře.

Ty však nikoli tak, nebe chraň, abys věřil v logické soudy. Abys pochopil

⁴²⁸ Gn 3, 18.

⁴²⁹ EJ, vol. XIII, s. 3-4.

⁴³⁰ Má na mysli Aristotelovo Organon.

⁴³¹ Jb 28, 17.

⁴³² Ž 49, 14.

první pojem první figury z figur sylogismu,⁴³³ který je základem veškeré moudrosti logiky a který říká, že jestliže (A) Otec je Bůh a (B) Bůh je Syn, pak (C) Otec je Syn. To nelze, to bys popřel vlastní víru.

Duran používá první figuru se středním termínem vyjadřujícím božství.⁴³⁴ Tento argument rozpracovává Josef ben Šem Tov v komentáři k Igeretu: (A) Vše z Otce a vše, co je predikováno Bohu, je Bůh. (B) Všechno z Boha a všechno, co je Bohu predikováno, je Syn. Musí tedy platit (C) Otec je predikován Bohu. A z toho vyplývá (D) Otec je Syn. Josef ben Šem Tov vyvrací možnost považovat jednotlivé osoby trojice za odlišené.

Po této anti-trinitární argumentaci Duran přechází ke kritice eucharistie.

Nepovažuj je za pravdivé a za základ veškeré matematiky, že velké nelze nahradit malým, a že množství v sobě shromažďuje jednotky. Neboť podle tvé víry tělo mesiáše je nesmírně velké a zároveň je rovno oplatce malé jako lidská dlaň. A je-li je toto možné, pak se celý svět vejde do zrnka hořčice.⁴³⁵ A říkáš také, že počet těl mesiáše, toho, jež sídlí na výsostech, se rovná stovkám, tisícovkám. Ten počet však není shromážděním mnoha jednotek, ale desítka, stovka a tisícovka jsou jedna.

Nezabývej se základními principy fyziky, totiž, že všechno bylo uvedeno do pohybu v čase, a že není možné sjednotit nehybné a pohybující se v jednom subjektu. Hle, esenciální tělo mesiáše, toho, jenž sídlí na nebesích, sestoupí odtamtud a poté zpátky na výšiny opět vystupuje, a zároveň stále spočívá pokojně a v klidu. To vše se děje skrze vyslovenou formuli, když požehnaná vyjde z úst kněze. Nikoli pouze velekněze, ale jakéhokoli kněze, ať je velký nebo malý, moudrý nebo hloupý, spravedlivý nebo zlovolník, zbožný nebo hřešící. Neboť kvalita byla spojena přímo s formulí tehdy, když byla pronesena ústy mesiáše ve chvíli, kdy jedli a pili společně s jeho proroky, jeho učenci, učedníky a apoštoly. Tím je posílena víra, můj bratře, ta přivede tě k životu věčnému a Bůh bude s tebou,

⁴³³ Pokud $A=B$ a $B=C$, pak $A=C$.

⁴³⁴ Argument se objevuje se také u Ibn Šapruta a Judy Arje z Modeny. Lasker, *Philosophical Polemics Against Christianity*, s. 90.

⁴³⁵ Stejný obrat používá i Chasdaj Kreskas v Or ha-Šem 1, 1:1, „Je nemožné, aby dvě tělesa zaujímala jedno místo, a pokud ne, pak se celý svět vejde do zrnka hořčice.“

protože pojiš chléb tvého Boha, tvé kroky nezakolísají,⁴³⁶ ráno rozdělíš kořist a večer ji ještě budeš jíst.⁴³⁷

Běda tvým předkům, kteří jídali chléb trápení,⁴³⁸ byli v duši skleslí, žíznilí a hladovělí.⁴³⁹ A ty můj bratře, tvá duše dojde úlevy, protože sníš svého spasitele a budeš jím nasycen ve svých útrokách. Budeš Boha uctívat a světít, svatý uprostřed tebe.⁴⁴⁰

Je velice těžké zprostředkovat Duranovu techniku, již Maud Kozodoy popisuje jako „literární bodnutí dosažená vkládáním ironických poznámek, které zakrývají ostrou kritiku zaobalenou v tónu hněvivého opovržení. Účinku autor dosahuje dílem přeskokováním z jasných biblických citací, v nichž hraje významnou roli plný, necitovaný kontext verše, který mnohdy podkopává prvoplánové vyznění biblické pasáže.“⁴⁴¹

Výše uvedená pasáž je ideálním příkladem tohoto mnohavstevnatého způsobu vyjadřování. Duran začíná svůj komentář k tématu eucharistie spíše mírně. Žalmické texty, k nimž pomocí krátkých citací odkazuje, dodávají tématický kontext: „Nestaví-li dům Hospodin, nadarmo se namáhají stavitelé. Nestřeží-li město Hospodin, nadarmo bdí strážný. Nadarmo časně vstáváte, dlouho vysedáváte a jíte chléb trápení, zatímco *Bůh* dopřává svému milému spánek.“ Verše Ž 127, 1–2 připouští, že židovští „otcové“ se namáhali marně, protože hřešili a hřích je důvodem, proč Hospodin nestojí na jejich straně. Avšak „chléb“, o němž je tu řeč, má význam spirituální, je potravou duše a nikoli těla.

A právě zde začíná ostrá kritika křesťanského učení. Židům v diaspoře je sice odpírán chléb útěchy, avšak to křesťané věří, že ke spáse dochází skrze „pořádání chleba“, eucharistii. Kdo je tedy ve své víře materialista? Duran polemizuje s tradiční představou Židů jako karnálního Izraele a zároveň naráží na materiální výhody konverze ke křesťanství. Petrus Alfonsi ve svém Dialogu

⁴³⁶ Ž 37, 31.

⁴³⁷ Gn 49, 27.

⁴³⁸ Ž 127, 2.

⁴³⁹ Ž 107, 5.

⁴⁴⁰ Oz 11, 9; Iz 12, 6 aj.

⁴⁴¹ Kozodoy, s. 124.

píše: „Ježto je (rozuměj Židy) vídáme, jak se zabývají pouze vnějším významem Zákona a nevykládají text podle ducha (spiritualiter), ale podle těla (carnaliter), jsou tak svedeni do největšího omylu.“⁴⁴² Duran však odhaluje, že křesťanská víra není tou, jež se obrací k duchovním hodnotám, k srdci a mysli, spíše než k žaludku, a stejný kontrast „spirituálního“ a „materiálního“ přístupu nalezneme i v jeho kritice křesťanského konceptu prvotního hříchu, který rovněž zdůrazňuje tělesné následky Adamova pádu.⁴⁴³

V kritice transubstanciační doktríny pokračuje na rovině fyzikálních zákonitostí. Mezi středověkou vědeckou terminologií však občas zazní ryze výsměšný tón. Slovní hříčky a extratextuální parodické narážky – jako je například ona citace z požehnání Ašer jacar, v němž „otvory a díry“ odpovídají otvorům a útrobám lidského těla podléhajícího materiálním potřebám – dokonale zapadají do obsahového sdělení dané pasáže.

Ty nevěř, že nebeská tělesa podléhají stálému a nepřetržitému pohybu, který nepřipouští přerušeni či přetržení.⁴⁴⁴ Tělo mesiáše, když takto každý den při eucharistii sestupuje a vystupuje nebesy sem a tam, muselo způsobit, že nebeská klenba je plná otvorů a děr⁴⁴⁵ Dnes je to asi 1360 let od jeho vystoupení na nebesa a zdá se, že celá obloha musí být jako cedník. Či tomu bylo tak, že nejprve nebesa poškodil a poté je zázračným elixírem vyléčil a slepil, anebo pouhou svojí vůli či jen promluvením stačilo?⁴⁴⁶ Je možné, že prohlásíš že zákon o prostupnosti těl neodporuje rozumu. Naopak, zvol si víru, která se nejvíce vzdaluje racionálnímu uvažování a stvořené přirozenosti. Vždyť právě díky této moci nad kontradikcí je on mesiáš, který má nekonečnou moc. On je kořenem víry a toto je jeho učení.

Většina středověkých židovských myslitelů se shoduje v tom, že pravdivost nějakého náboženství nelze dokazovat pomocí filosofie a racionálních

⁴⁴² Petrus Alfonsi, *Dialogus Petri et Moysi Judei*, PL Migne 157, 535–67 2, s. 540.

⁴⁴³ Viz více v Kelimat ha-gojim, Talmage, *Kitvej pulmos*. K židovské kritice prvotního hříchu viz Joel E. Rembaum, *Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin*, in: *AJS Review* 7/8, 1982–83, s. 353–82.

⁴⁴⁴ Odkaz na aristotelický princip o cirkulárním pohybu nebeských sfér. O nebesích 1, 2–3.

⁴⁴⁵ Nárazka na požehnání Ašer jacar, které bývá pronášeno rovněž při mytí rukou po vykonání tělesné potřeby.

⁴⁴⁶ Nárazka na formuli „toto je mé tělo“, kterou opakuje kněz při svátosti oltářní.

argumentů.⁴⁴⁷ Co je však možné, je vyvracet doktríny, které jsou ve zřetelné rozporu se zákony logiky. Již Maimonides v *More nevuchim* rozlišuje takzvané logické nemožnosti a přirozené nemožnosti, z nichž ty první jsou esenciální povahy a ani Bůh sám nemá moc je překonat.⁴⁴⁸

Podle Profiata Durana, a dalších židovských polemiků, je křesťanství v podstatě založeno na těchto rozumem neuchopitelných nemožnostech. Křesťanská víra, soustředěná na osobu a skutky Ježíše, je nejen v rozporu se „stvořenou přirozeností“, ale také s „racionálním uvažování“.

Nevěř v základy metafyziky, která říká, že není možné, aby byly afirmativní a negativní platné zároveň, a že nelze zaměňovat akcident a substanci a naopak. A jak je předem platné, že existence substance je v samotné substanci a existence akcidentu je závislá na tom, že je predikátem substance.⁴⁴⁹ Neboť substance mesiáše sídlícího na nebesích nepodléhala pohybu, ale onen na oltáři byl pohybován, a podle tebe je možné, že dva druhy pohybu jsou jeden. Říkáš tím tedy, že je možné, aby věc byla zároveň pohybována i nehybná. A také substance hostie je ve skutečnosti před tím, než kněz pronese formuli, substancí chleba, ale po vyslovení oněch slov se substance stane pouhým akcidentem. Substance chleba je odstraněna úplně z její formy a hmoty, avšak akcidenty ve skutečnosti trvají, nikoli však v substanci. (...)

Na druhou stranu, můj bratře, nenech se svést základními zákony optiky, které říkají, že smysl vidění se neplete ve svých počítčích, pokud je zrakový orgán zdravý a medium má vhodné vlastnosti,⁴⁵⁰ neboť vidění Hospodina od tebe odstoupilo,⁴⁵¹ nenasytí se oko viděním!⁴⁵² Nenech se zmýlit svými smysly a tím, co

⁴⁴⁷ Například Elia Delmédigo, *Bechinat ha-dat*, ed. Jicchak Reggio, Vienna 1833, s. 11–12. K této problematice viz Lasker, *Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages*, in: *Speculum* 55, 1980, s. 294–304.

⁴⁴⁸ *More Nevuchim* I, 73: 10 a III, 15. Toto rozlišení detailně popisuje Josef Albo v *Sefer ikarim*: logické nemožnosti nazývá „nimnaot kajamot ba-acmam“ a nemožnosti proti přírodním zákonitostem nazývá „nimnaot ecel ha-teva bilvad“, přičemž jako příklad první uvádí nemožnost, aby strana čtverce byla stejně dlouhá jako jeho diagonála, a příklad druhé případ Mojžíše, který strávil čtyřicet dní na hoře Sinaj bez jídla a pití. (Ed.) Isaac Husik, *Sefer ha-Iqqarim*, Philadelphia 1946, I, s. 178–81. Duran k tomuto rozlišení vrací v samostatném paragrafu Igeretu, viz Talmage, *Kitvej pulmos*, s. 79.

⁴⁴⁹ Aristotelský zákon, že akcident nemá samostatnou existenci, ale je vždy spojen s esencí. *Metafyzika* 1, 1069a, 24.

⁴⁵⁰ Medium má na mysli vzduch či jiné prostředí, jež je mezi objektem vnímání a vnímajícím a jež musí být dostatečně jasné.

⁴⁵¹ Překlad nejistý, narážka snad na 1 S 28, 16.

vidíš, totiž, že vše zůstává: hlas, chuť, hmatový vjem, vůně, tedy akcidenty příslušící jen chlebu, všechny existují samy o sobě a nikoli ve spojení se substancí. ... axiomatickému tvrzení, které říká, že celek je větší než část.

Ty však nikoli tak, naopak celek se rovná své části a část zase celku, protože oplátka je potencionálně nekonečný Bůh. Když je lámána na mnoho částí, v každé se nachází tělo mesiáše, rozděleno a přece celé. Příhodné je podobenství o rozbitém zrcadlu, jež ti ozáří oči tvého rozumu, neboť sis zvolil poetiku namísto logického dokazování.(...)

Toto podobenství Duran znal z křesťanských zdrojů. Jeho původ není zcela jasný. Uvádí jej Tomáš Akvinský v *Summě teologické*⁴⁵³ a po něm mnozí další křesťanští teologové (např. Alexandr Haleský, Inocenc III. či Vilém z Auxerre). V šesté kapitole *Kelimat ha-gojim*⁴⁵⁴ se Duran o tomto motivu rovněž zmiňuje a tentokrát jej připisuje Petru Lombardskému, ovšem nesprávně, v *Sentencích* ani v jiných Lombardových textech toto podobenství nenalezneme.⁴⁵⁵

Tento detail nám může přiblížit osobnost Profiata Durana. Je zřejmé, že byl vzdělán v mnoha odvětvích středověké vědy. Jeho komentář k *More nevuchim* je součástí tradičního komentovaného vydání Maimonidova opusu. Sbíрка *Maase Efod* obsahuje rozsáhlý materiál lingvistický, ale třeba i muzikologický, a aritmeticky zaměřený *Chešev ha-Efod* prozrazuje značné schopnosti matematické, chronologické a astronomické. Profiat Duran tak představuje klasický příklad učenice, který své vědomosti čerpal z mnoha rozličných zdrojů, bez ohledu na jejich náboženský původ, a zřejmé, že vedle hebrejštiny, katalánštiny či jiných lokálních jazyků, byl schopen číst také latinsky.

Ty nebuď jako tvoji otcové, jimž se dostalo dědictví Mojžíšovy Tóry. Mysleli si, že duchovního zdokonalení v ní dosáhnou studiem a skutky. Připevňovali si ji ke svým hlavám jako korunu a dobro jim bylo odměnou všech odměn. Radovali se, že vlastní veškeré bohatství 248 negativních zákazů a dbali, aby se jich vystříhali a

⁴⁵² Kaz 1, 8.

⁴⁵³ *Summa Theologiae* III, 76, 3. Tomáš Akvinský ovšem toto přirovnání vyvrací.

⁴⁵⁴ Talmage, *Kitvej pulmos*, s. 35.

⁴⁵⁵ Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, s. 136, 242.

stejně tak se snažili nehřešit v záležitostech 365 pozitivních přikázání. A stále o ní přemýšleli podle výroku, že skryté věci patří Hospodinu, našemu Bohu, zjevné však patří navěky nám a našim synům,⁴⁵⁶ A tato varování pronášeli všichni proroci a také poslední z nich, v posledním svém promluvení nabádal k zachování Tóry a jejích výnosů a zákonů.⁴⁵⁷ Ty však nikoli tak, otoč se k ní zády, protože s ní bys žil v hanbě. Zplodíš syny a nevstoupíš s nimi ve smlouvu našeho otce Abrahama.⁴⁵⁸ Nebudeš dbát zákonů nišgaz.⁴⁵⁹ Nebudeš pamatovat dne odpočinku a nebudeš světít svátky. A v den zvláštního půstu,⁴⁶⁰ jez si a pij, říká si, že žádný hřích to není. O svátku pesach, neboj se pojídat kvašené a ze všech pokrmů, které jsou zakázané ... Jez maso a sýry dohromady bez omezení⁴⁶¹ a nerozlišuj naběračku na mléko. Otevři ústa a pojídej vepře, zajíce a králíka. Nezkoumej znamení na rybách, nečistých ptácích a kobyilkách. Jez dosytosti sovu kulicha či kormorána,⁴⁶² krmí nechť jsou ti havrani, přikázal jsem.⁴⁶³ Nebudou se ti hnusit zdechlina, nečisté maso a probodnuté.⁴⁶⁴

Tato pasáž se věnuje ortopraktické stránce náboženství, která zaujímá v judaismu významné místo. Halachické úkony – obřízka, povolené a zakázané vztahy, dodržování šabatu a svátků, posty a zachování zákonů kašrutu – jsou vnějšími, „zjevnými“ znameními správné víry. Křesťanství naopak vyzdvihuje vnitřní, duchovní přesvědčení člověka, podle Profiata Durana je však „skryté“ vyhrazeno Bohu a bylo by bláhové věřit, že pouhý člověk je schopen odhalit či dokonce soudit nitra svých bližních.

Autor spíše naznačuje, že pohnutky mnohých konvertitů jsou ryze materiální a tělesné, apostazí chtějí dosáhnout nejenom lepšího postavení v majoritní společnosti, ale zároveň se zbavit jha Tóry. Tento akcent nalezneme také v polemickém dopise Jošuy ha-Lorkiho, jenž připisuje již výše zmíněnému

⁴⁵⁶ Dt 29, 28; verš pokračuje: „abychom dodržovali všechna slova tohoto zákona.“

⁴⁵⁷ Mal 3, 22.

⁴⁵⁸ Obřízka.

⁴⁵⁹ Tj. zákony nida, šifcha, goja a zona, dohromady tedy zákony o povolených a zakázaných tělesných stycích. Viz bSanh 82a.

⁴⁶⁰ Jom kipur.

⁴⁶¹ Be-afikoron, viz bChul 104b.

⁴⁶² Zakázané podle Lv 11, 17.

⁴⁶³ Narážka na 1 Kr 17, 4. V biblickém verši jsou havrani pověřeni přinášet potravu proroku Eliáši, když se skrýval u potoka Kerítu.

⁴⁶⁴ Nevela, trefa, nechura. Míní se veškeré maso, jenž nebylo rituálně poraženo a zpracováno.

Pablu de Santa Maria, alias Šlomo ha-Levimu, touhu po nežidovských ženách jako jeden z motivů jeho konverze.⁴⁶⁵

Duranův text však pokračuje jinou námitkou, totiž rozporem mezi realitou křesťanského způsobu života a literou Nového Zákona. Tuto vcelku inovativní polemickou metodu autor plně rozvinul ve spise Kelimat ha-gojim.

Avšak to, co se chystáš činit, toho se sami apoštolové tvého mesiáše vystříhali a oni všichni snad byli praví věřící. Jen si to najdi v knize, jež se zve Actos Apostolorum. Já sám jsem četl Skutky apoštolů, kde nalezeš v kapitole patnácté, že všichni ti, kteří šířili víru v mesiáše, se vystříhali probodnutého.⁴⁶⁶ Mám však vícero pochybností týkaje se této knihy, Skutků apoštolských. Nevšiml jsem si, že by jediný z nich porušoval nějaké ze 613 přikázání či že by ze zachování Tóry Mojžíšovy vyvázali potomky Abrahamovi, kteří ji přijali do svých životů a předávali ji dál svým potomkům. A tak i oni sami, protože byli z onoho sémě, potvrdili platnost Tóry i po smrti mesiáše a poté, co křtili v jeho jméně. To můžeš nalézt v knize, která již byla vzpomenuta v tomto výkladu, podle nějž dokonce i zákony nazírství byly stále dodržovány.⁴⁶⁷ Co si měli myslet oni a co si mám myslet já o tom, že sám mesiáš vyhlásil věčnost Tóry, jak se dočteš v páté kapitole knihy evangelisty Matouše.⁴⁶⁸

A stejně tak nalezeš v knize Historie apoštolů,⁴⁶⁹ že první mučedník svatý Štěpán⁴⁷⁰ řekl, že otcové byli pohřbeni na poli, které za stříbro koupil Abraham od potomků Chamora syna Šekemova.⁴⁷¹ A připomíná rovněž, že Jákob sestoupil do Egypta a spolu s ním sedmdesát pět duší.⁴⁷² A mesiáš sám řekl, že za dnů Achaba

⁴⁶⁵ Pablo de Santa Maria však zvolil církevní kariéru a tedy, přinejmenším formálně, celibát, na druhou stranu Jošua ha-Lorki se z židovského polemika brzy změnil na plamenného šířitele křesťanské víry. Nutno říci, že velmi úspěšného, protože v období kolem disputace v Tortose a San Mateu (1413–14), kde působil již pod jménem Jeronimo de Santa Fé jako hlavní disputant křesťanské strany, konvertoval výjimečný počet španělských Židů, včetně mnohých významných představitelů komunity.

⁴⁶⁶ Sk 15, 20 a 29. Verše zmiňují vystříhání se zvířat, která nebyla zbavena krve.

⁴⁶⁷ Sk 21, 23–24 a 26.

⁴⁶⁸ Mt 5, 17. Mevaser metiv (mem tav jud vet).

⁴⁶⁹ Toldot ha-šaluchim, jiný název pro Skutky.

⁴⁷⁰ Ha-protomartyr sant Estevi/Esteban.

⁴⁷¹ Sk 7, 16; odkaz na Gn 23, 16n, kde je však jméno Chetejce Efron. K dalším nesrovnalostem v citaci více v 10. kapitole Kelimat ha-gojim, Talmage, *Kitvej pulmos*, s. 57.

⁴⁷² Sk 7, 14; odkaz na Gn 45, 9–11.

ustala po rok a půl padat rosa i déšť.⁴⁷³ To vše vychází z jejich studia a znalosti svatých knih.

Po argumentu proti abrogaci Tóry a řadě textuálních dokladů o tom, že Ježíšovi učedníci z řad Židů dodržovali halachická ustanovení, nehledě na svoji víru v mesiášskou roli svého vůdce, Duran přechází do další roviny. Pomocí citací novozákonních odkazů na biblické reálie dokazuje, že prvotní křesťané byli instruováni v Tóře stejně dobře jako kterýkoli jiný Žid, jenž nepřijal víru v mesiáše. To ovšem není nic překvapivého, křesťané nejenže přijali hebrejskou Bibli jako posvátný text, ale osobovali si též výhradní právo na její správnou interpretaci. Touto argumentací však Duran ukazuje, že byl mimořádně dobře obeznámen s obsahem Nového Zákona a velmi pravděpodobně i s jeho textem v latinském překladu.

Ty nebuď jako tvoji otcové, kteří na sebe přijali saducejské zákony a prohlásili, že kosti osla jsou čisté a kosti velekněze nečisté. Vyjdi na planinu⁴⁷⁴ a sbírej tam lidské kosti, neboj se dělat z nich lžíce.⁴⁷⁵ Jako v dobách tvého exodu z Egypta buď v bázni před znameními, zázraky a nadpřirozenými věcmi a divy. Pro tebe čisté vzejde z nečistého,⁴⁷⁶ jsou totiž svatí podle prorocství. Pátrej po mrtvých a po ostatcích jejich kostí velkých jako zrno ječmene.⁴⁷⁷ Uctívej je ve zlatě a stříbře a v drahém kamení, na tvá ústa nechť dopadnou všechny polibky⁴⁷⁸ a ve převeliké lásce a náklonnosti tě tvé uctívání vysvobodí.⁴⁷⁹

V této pasáži, umně sestavené z citací a narážek na biblické i rabínské prameny, se Duran vysmívá katolické praxi uctívání ostatků svatých a víře v jejich zázračnou moc.

⁴⁷³ Lk 4, 25; odkaz na 1 Kr 17.

⁴⁷⁴ Ez 3, 22. Celý verš zní: *I spočinula tam na mně Hospodinova ruka a řekl mi: „Vstaň a jdi na pláň, budu tam k tobě mluvit.“*

⁴⁷⁵ Podle mJad 4, 6: *Saduceové říkají: stěžujeme si na vás, farizejové, neboť prohlašujete, že Písmo Svaté znečišťuje ruce a spisy Chamirama neznečišťují ruce. Rabi Jochanan ben Zakaj řekl: copak nemáme nic proti farizejům vyjma tohoto tvrzení? Vždyť oni říkají, že kosti osla jsou čisté, ale kosti velekněze Jochanana jsou nečisté. Řekli mu: jaká je míra lásky k nim, taková je i míra jejich nečistoty, proto, aby si člověk nevyráběl lžíce z kostí svého otce a matky. (...)*

⁴⁷⁶ Jb 14, 4.

⁴⁷⁷ Podle mOh 2, 3.

⁴⁷⁸ Podle GenR 70, 12.

⁴⁷⁹ Da 6, 17.

To vše jsem ocenil, protože vím, že miluješ pravdu pro ni samu. Ovládl jsi sám sebe: živý to znamená mrtvý.⁴⁸⁰ Zřekneš se světských potěšení, vystříháš se jejich marnosti, neupadneš do tenat jejich nemravností. Zůstaneš neposkvrněný, jak žádá tvá víra, víra v mesiáše, když on ti bude světlem, spatříš světlo⁴⁸¹ a všechno, co učiníš, uspěje. Nesejde ti na tom, že ponížení, chudoba a hanba přilnou ke tvé duši a tvému životu a na tváři ti ulpí znamení hanby. Nepřátelé ti budou škodit čím dál více a ty se před nimi budeš ztrácet jako slizký plž.⁴⁸² Ustavičně na tebe budou pokřikovat: nově pokřtěný,⁴⁸³ popírač, obřezaný! Nu což, odměnou tvé duše bude věčná blaženost. Spatříš pak tvář krále a matky-královny, jež sedí vedle něj.

Tato pasáž, pouze neobratně převedená z hebrejského originálu, představuje směs sociologické prognostiky a všudypřítomné akcentace racionální filosofické metody: křesťan, v tomto případě „Nový křesťan“ věří v pravdy své víry bez ohledu na logické důkazy. Princip sola fide je pro něj „světlem“, které prostředkuje poznání.

„Chaj medaber met“, podle aristotelské definice je člověk „racionální živočich“, v judaismu pak smrtelnost představuje ultimátní hranici, jež kvalitativně dělí člověka od andělů. V Profiatově ironické hyperbole se apostata stává jakýmsi pseudo-andělem, který odvrhne „světská potěšení“ a složí slib čistoty. Mnozí z přesvědčených konvertitů si zvolili církevní kariéru, včetně Bonetova mentora Pabla de Santa Maria. Lze tedy předpokládat, že i sám adresát dopisu se zavázal k celibátu, aby tak překonal lidskou smrtelnost a mohl na nebesích patřit na tvář krále, tedy Ježíše, a královny, tedy Panny Marie, po jeho boku.

Potud tedy o ony budoucí blaženosti „Nového křesťana“. Profiat Duran však rovněž předjímá svízelnou existenciální situaci marranos, tedy pokřtěných Židů, na Iberském poloostrově. Stigma židovského původu s sebou nesl každý *converso*. Následkem masových nucených konverzí vznikla zcela nová a značně

⁴⁸⁰ „Chaj medaber met“ je maimonidovský termín sloužící jako jedna z definic člověka, tedy racionálního/mluvícího smrtelného živočicha. Smrtelnost je pak to, co odlišuje člověka od andělů. Srov. *Sefer milot ha-hegion la-Rambam*, (ed.) Jisrael Efrat, New York 1938, s. 87, 118. Dostupné online: <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=39019> (ze dne 28. května 2013).

⁴⁸¹ Podle Ž 36, 10.

⁴⁸² Podle Ž 58, 9.

⁴⁸³ *Tvul jom*, viz *mTvJ* 1, 1.

početná vrstva, její hranice však nebyly dosud jasně definovány a jednotliví členové je překračovali, tu „judaizováním“ zpět k židovství, tu smíšenými sňatky či církevní kariérou do lůna establishmentu „Starých křesťanů“. Existence tohoto amorfního prostoru ohrožovala identitu jednotlivých skupin a v důsledku vedla jak k vydání zákonů o *limpienza de sangre* (poprvé již 1449), tak i ke konečnému vyhnání Židů (a muslimů), představujících stále ohrožení křehké křesťanské identity *conversos*, z celého Iberského poloostrova.⁴⁸⁴

Přízvisko „*tvul jom*“ je vypůjčeno z názvu mišnaického traktátu, který pojednává o zákonech vztahujících se na toho, jenž podstoupil rituální koupel onen den, přesto však až do západu slunce zůstává jeho status hraniční.⁴⁸⁵ Může se dotýkat profánních věcí, nikoli však těch, které byly zasvěceny. Duran tak pregnantně vyjadřuje pozici *conversos* jako někoho, kdo stojí na pomezí, a zároveň je v doslovném překladu obsažen význam „novosti“, změny, již daný jedinec prošel v nedávné době.

Pokud jde o to, co jsi, můj bratře, dále psal o tom, jenž tě vyučuje ku prospěchu,⁴⁸⁶ a jehož velebíš pro jeho neskonalé vědění, jeho vznešenost a důvtip zdobící jeho velikost. Říkáš, že byl stvořen k obrazu Božímu a v jeho podobě,⁴⁸⁷ podle tvých slov jej vidím přinejmenším jako papeže – jen nevím, zda se usadí v Římě nebo v Avignonu.⁴⁸⁸ (...)

Také já, bratře, jsem se dozvěděl o všech velikých činech, které vykonal. O

⁴⁸⁴ Více viz David Nirenberg, *Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain*, in: AHR 107, 2002, s. 1065–93. K pojmu „rasa“ v předmoderní době: Týž, *Was There Race Before Modernity? The Example of 'Jewish' Blood in Late Medieval Spain*, in: (eds.) Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac, Joseph Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge 2009. Ačkoli mentalita zdůrazňující genealogii jedince byla vlastní i sefardskému Židovstvu, srov. Nirenberg, *Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain*, in: Past and Present 174, 2002, s. 3–41.

⁴⁸⁵ Lv 15, 5 a 22, 6n.

⁴⁸⁶ Pablo de Santa Maria.

⁴⁸⁷ Podle Gn 1, 26.

⁴⁸⁸ Ironická narážka na papežské schizma. Tzv. Avignonské zajetí, tedy doba, kdy papež nesídlil v Římě, ale v jižní Francii, trvalo do roku 1378. V době vzniku dopisu byl papežem v Římě Bonifác IX. a vzdoropapežem byl zřejmě již Benedikt XIII. (zvolen 1394, po Klementu VII.), původním jménem Pedro de Luna, který pocházel z Aragonie, podporoval Pabla de Santa Maria a další židovské konvertity a v letech 1413 až 1414 se účastnil disputace v Tortose a San Mateu. Adolf Posnanski, *Disputation a Tortosa et San Mateo* 1413–14, in: REJ 74, 1922, s. 17–39, 160–68 a REJ 75, 1923, s. 74–88, 187–204 a REJ 76, 1923, s. 37–46.

tom, že v astronomické teorii nebeských sfér zastává epicyklický model⁴⁸⁹ a nikoli deferentní, v němž střed cyklu nebeských planet není středem Země.⁴⁹⁰ Zvolil si hádanky a neověřitelné hypotézy namísto vědy tak, jako vykladači znamení.⁴⁹¹ Poděkuj svému mesiáši, že se mu tak daří na tomto světě. Vždyť jeho zbožnosti si povšiml i náš pán a král a ne nadarmo mu nechal poslat skvělé dary ze své pokladnice. (...)

To, co jsi mi, můj bratře, oznámil, totiž, že svým vlivem a díky náklonnosti krále dosáhl výnosu, že ženy a děti mladší patnácti let nemohou vycházet a volně se pohybovat. S tím i já souhlasím, že významné věci dosáhl, jež bude jen k dobru těm, jichž se to týká. Vskutku, jen běž a oznam ty nové zprávy těm, kteří jej zplodili, dětem a vznešeným dámám! Donesly se nám také zvěsti, že tam, v Avignonu, zamýšlel mluvit lživě o Židech, bylo mu však panem kardinálem z Pamplony⁴⁹² a dalšími dvěma hodnostáři v tajnosti přikázáno, aby neškodil synům Izraele. Návdavkem mu tamní židovská obec dala patnáct florinů.⁴⁹³ Papež a celá církev jej však chce pověřit biskupským úřadem či jmenovat jej kardinálem. A proto, můj bratře, nechť roste tvá radost a jeho sláva nechť je tvojí slávou a také pro tebe vystaví domy Levitů a Kohenů.

Učitelem Davida Boneta, o němž je v celé této pasáži řeč, je již výše zmíněný Pablo de Santa Maria, konvertita, který dosáhl mimořádně úspěšné kariéry v rámci církevní hierarchie. Soudě podle Duranových slov, pověst o přízni, již si tento Nový křesťan získal mezi křesťanskými hodnostáři, byla všeobecně známa. Také Duran vychvaluje – samozřejmě v ironické nadsázce – Pablovi intelektuální kvality. Ačkoli, vlastně nikoli intelektuální, křesťanská víra nespočívá v racionálních důkazech, ale v „neověřitelných hypotézách“.

K demonstraci toho používá Duran dvou různých astronomických

⁴⁸⁹ Galgal hekef.

⁴⁹⁰ Což je teorie preferovaná Maimonidem a židovskými středověkými astronomy včetně Profiata Durana. Srov. More nevuchim II, 11.

⁴⁹¹ Drošej rešumot – termín z bSanh 104b, který označuje vykladače halachy z protorabínského období (před působením Hilela a Šamaje). Halachu interpretovali do značné míry symbolicky. Srov. Jacob Z. Lauterbach, *The Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash*, in: JQR N.S. 1, 1911, s. 291–333.

⁴⁹² Tím je pravděpodobně Martín de Zalva a nikoli Pedro de Luna, pozdější papež Benedikt XIII., který naopak proslul snahami o židovskou misii. Srov. Netanyahu, *Marranos of Spain*, s. 223–225.

⁴⁹³ Některé verze uvádějí jiné čtení sumy (čtyři či jedenáct). Viz Talmage, *Kitvej pulmos*, pozn. 138, s. 82.

systemů známých středověké vědě.⁴⁹⁴ Většina katolických teologů zastávala striktně geocentrický systém, avšak již v antice znala ptolemaiovská astronomie teorii o deferentním středu celé soustavy, který leží v polovině mezi aktuálním postavením Země a ekvantom. Profiat Duran byl sám zkušeným astronomem, komputistou a matematikem a narážku na tuto problematiku nemohl pominout. Následující věta o „vykladačích znamení“ zřejmě představuje kritiku astrologie, která hrála důležitou roli v deterministickém učení jiného židovského apostaty Abnera z Burgosu, alias Alfonsa z Valladolid.

Konvertité se často angažovali v souvislosti s protižidovskými opatřeními a Duran zde v několika bodech shrnuje, jak nejistá byla situace španělských židovských komunit na pozadí politických třenic mezi jednotlivými církevními a světskými autoritami.

A k tomu, co jsi o mně napsal, vytýkáje mi tradici, jenž je podle tebe marná, zvyky, které jsou zvrácené, a myšlení zastřené tmou. Já však vím, že mé pohnutky i činny jsou správné. Ve své víře jsem čistý, Hospodina před sebe stavím celým svým srdcem a celou mou duší jednou provždy. Mesiáš je Jeho spravedlivým a přijde v Jeho Jméně. On je má jistota a má naděje, k Němu se utíkám a z Něj čerpám svou sílu. To je mé vyznání víry v tomto čase a zdroj mé spásy.⁴⁹⁵ Tuto víru vyznávám odedávna, věž, že mé svědomí⁴⁹⁶ se ve mně neprobudilo ani na jediný den. Mé úmysly se nezměnily.⁴⁹⁷

Jen o jedno tě žádám a prosím, abys svá psaní propříště nepodepisoval váženým jménem svého otce, budiž jeho památka požehnána. V jeho kruh at' nevstoupí tvá duše,⁴⁹⁸ svou váženost nebudeš stavět na jeho památce, protože on, kdyby byl stále živ, syna, jako jsi ty, by raději viděl mrtvého. I nyní jeho duše bude truchlit v místě svého odpočinku. Ješu je mesiáš, jehož sis zvolil. Jeho tvář se rozjasní nad tvým rozhodnutím a bude ti učitelem – on a nido jiný. Mír s tebou a

⁴⁹⁴ Daniel Špelda, *Astronomie ve středověku*, Ostrava 2008.

⁴⁹⁵ Věty obsahují aluzi chanukového chvalozpěvu Maoz cur: *hu uzi ve-maozi ve-zamarti emunat iti ve-chosen ješuat*.

⁴⁹⁶ Mada se běžně překládá jako „věda“, zde si však Duran zřejmě pohrává s konceptem rozporu mezi vědeckým poznáním a křesťanským konceptem „svědomí“. K termínům „ciencia y conciencia“ viz Haim Beinart, *Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem 1974, s. 244.

⁴⁹⁷ Na rozdíl od těch Bonetových. Srov. začátek dopisu: *be-šinuto taamo*, zde: *ve-taami lo šana*

⁴⁹⁸ Podle Gn 49, 6.

požehnání. Ústa, která toto pronášejí tě milují jednou provždy, neboť jsi své cesty zbavil hříchu. Kéž nasloucháš hlasu Hospodina, svého Boha, pak budu ti přát mír a budu ti žehnat. A na každém místě, kde vzpomenu své jméno bratru, za syna tak drahého⁴⁹⁹ tě pojmu. Tvůj bratr, En Profiat Duran.

Tak tedy končí Duranovo poselství generaci *conversos* po roce 1391 a je až neuvěřitelné, jak tento perpignanský intelektuál dokázal ve svém textu balancovat na hraně mezi hluboce osobní angažovaností a povýšeným duchaplným nadhledem, sžíravou satirou a nezaujatým racionálním výkladem, a to navíc v situaci, která se jej samotného, stejně jako celé komunity, tragicky a bezprostředně existenciálně dotýkala.

Jicchak Baer nazývá Profiata Durana „tím nejneochotnějším konvertitou“,⁵⁰⁰ takových jako on však byla mezi nuceně konvertovanými většina. Protižidovské perzekuce v roce 1391 a v letech následujících postihly židovské obyvatelstvo všech sociálních vrstev. Mezi pobitými byl například také Juda II. Ašer a syn Chasdaje Kreskase. Nucené konverze vytvořily nový fenomén a nutno podotknout, že zahrnoval osudy asi půl milionu Židů, týkal se tedy celé jedné třetiny veškerého židovského obyvatelstva této oblasti.⁵⁰¹ Komunita těchto Nových křesťanů byla židovská ve svém původu a způsobu života, a přesto ze dne na den měla být křesťanská ve svém vyznání. Církev zpočátku tento příliv obrácených vítala a nevěnovala pozornost komplikacím, které sebou nesl.

Na druhou stranu přesvědčení apostaté, jako byl Pablo de Santa Maria či David Bonet Bonjorn, přestože byli svým počtem spíše výjimkami, hráli vždy významnou roli v mezináboženské polemice. Jednak disponují znalostmi, které zahrnují obě tradice, zároveň však také potřebou legitimizovat a šířit své nové přesvědčení. Jednou stranou tohoto zápalu je ryze humánní touha podělit se o svoje požehnání s bližními, druhou, poněkud temnější a méně altruistickou, je vlastní pochybnost a nejistota.⁵⁰² Křesťanství, nucené vymezovat se vůči judaismu apologeticky již ve svých počátcích, vznáší nový požadavek

⁴⁹⁹ Jer 31, 20.

⁵⁰⁰ Baer, *History of the Jews in Christian Spain II*, s. 152.

⁵⁰¹ Beinart, *The Expulsion of the Jews from Spain*, s. 3.

⁵⁰² Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, s. 1. Rodney Stark, *One True God: Historical Consequence of Monotheism*, Princeton 2001.

univerzalizmu jediného náboženství. Role misie, šíření evangelia, oné radostné zvěsti, mezi těmi, jimž je cizí, je nesrovnatelná s obdobnou tendencí v judaismu či jiných kultech. Vskutku: „Křesťanství bez misijního zápalu není pravé křesťanství.“⁵⁰³

⁵⁰³ Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, s. 1, cituje Alberta Mohlera.

Barokní parodie I: polemický pijut podle Jigdalů

Jiným typem polemiky ve formě pijutu je *vyznání*, Jigdal, liturgická báseň na motivy třinácti článků víry.⁵⁰⁴ I samotný Jigdal, tedy onu prototypní verzi (připsanou Danielu ben Judovi⁵⁰⁵), která je součástí každého siduru,⁵⁰⁶ bychom mohli chápat jako jistou polemiku – jako ostatně každý pokus systematicky zachytit dogma víry.⁵⁰⁷

Dochovalo se nám však i několik textů, které jsou psány ve stylu a metrické formě Jigdalů, avšak jsou jeho parodií. Text od Elijahu Chajima ben Benjamin z Genazzana (asi 1440 – asi 1510) a poté částečně modifikovaný text, který byl začleněn do druhé části polemické práce Dona Davida Nasiho, nazvané *Hodaat baal din*,⁵⁰⁸ zkomponované kolem roku 1491. Hned dvě parodie Jigdalů nalezneme také v závěru polemiky Jošuy Segreho, nazvané *Ašem talui*,⁵⁰⁹ první text vytvořil autor, druhý cituje podle Šimšona Kohen Modona.

Elija Chajim z Genazzana, jehož verzi jsem zvolila pro následující překlad, byl rovněž autorem zápisu své disputace s Fra Franciscem di Aquapendente, vedené na témata prvotního hříchu, abrogace Zákona či historické situace židovského národa.⁵¹⁰ Avšak jeho jigdalová parodie vykazuje obrovskou schopnost adaptace literárního textu a neméně velkou míru invektivnosti: *Nechť mrtvý bůh zmizí a zapomenut nechť je heretik popírající živého Boha a jeho existenci*, říká první verš Elii Chajima namísto: *Nechť je vyvýšen a veleben živý Bůh, on jest a jeho existence nemá hranic v čase, jak*

⁵⁰⁴ Básni na toto téma existují desítky, viz literatura citovaná Alexandrem Marxem v článku *A List of Poems on the Articles of the Creed*, in: JQR 9, 1919.

⁵⁰⁵ Šimon David Luzzatto, *Mavo le-machzor ka-minhag bnej Roma*, Livorno 1856, s. 18. Také Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, s. 507.

⁵⁰⁶ Recituje se během *Birchot ha-šachar* a na závěr šabatového a svátečního *maarivu*.

⁵⁰⁷ Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986. Judaismus není otázkou přesvědčení, ale loajality. Potřeba vymezovat se termíny filosofie či systematické teologie přichází se vznikem a pod vlivem příbuzných, avšak odlišných systémů: křesťanství, karaimu či islámu. K tomuto autor především v úvodu, s. 4. Viz také Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford/Portland/Oregon 2004, s. 18.

⁵⁰⁸ (Ed.) Saphir, Paris 1866.

⁵⁰⁹ K bibliografii viz Marx, *List of Poems*, pozn. 3, s. 306-307. K Segremu nově David Malkiel, *Ha-pulmos ha-jehudi-nocri be-erev ha-et ha-chadaša. Jehošua Segre mi-Scandiano ve-chiburo Ašem talui*, Jerušalajim 2004. Obsahuje kritickou edici textu a oba polemické jigdaly, s. 301.

⁵¹⁰ *Vikuach*, (ed.) Juda Rosenthal, in: *Mechkarim u-mekorot I*, Jerušalajim 1967, s. 431-455. K autorovi viz také J. Bergman, *Deux polémistes juif italiens*, in: REJ 40, 1900, s. 188-205.

vyznává liturgický Jigdal.⁵¹¹

Pro srovnání uvedu nejprve český překlad originálního Jigdalů podle sbírky synagogálních liturgických textů Adir ba-marom.⁵¹²

*Budiž vyvýšen živý Bůh a pochválen! On je v čase svého Bytí neohraňčen
Je jen jediný, není nikdo jako On, Jeho samojedinost je nekonečná.
Nepodobá se tělu, vždyť žádné nemá, a co do svatosti nikdo se Mu nerovná.
Byl dříve než cokoli bylo stvořeno, je prvním, jeho počátek počátku nemá.
Hle, On je Pánem vesmíru i všeho stvoření, dává najevo Svou sílu a moc.
Pramen proroctví udělil těm mužům, které si vybral a vyvolil.
Ale nikdo jako Moše v Izraeli nepovstal, aby své vidění tak jasné zřel.
A zákon pravdy dal Bůh lidu Svému skrze proroka, věrného svému domu.
Bůh nezamění svůj zákon za jiný, a na věky věků jeho platnost trvá.
On prohlédne vše a zná naše tajemství, nakonec věci už při jejich počátku zná.
Splácí zbožnému podle jeho zásluh a hříšníkovi oplatí podle jeho skutků.
Sešle nám na konci dnů Mesiáše, aby vykoupil ty, kdo v Jeho spásu doufají.
A mrtvé zase oživí Bůh v milosti Své, požehnáno buď vždy jeho Jméno slavné!*

Parodická verze pak zní přibližně takto:⁵¹³

*Nechť mrtvý bůh⁵¹⁴ zmizí a zapomenut nechť je heretik popírající živého Boha a Jeho existenci.
On je jeden a zároveň tři, tak zmařen je Jeho základ a konec učiněn Jeho samojedinosti.
Běda, má podobu těla a je ovládán tělesnými podněty poskvrňujícími jeho svatost.
Snížen je na úroveň všeho stvořeného a v počátek navrátí se jeho prach.
Jejich služebníci zchudli tak, že každé stvoření ovládá jeho sílu a moc.*

⁵¹¹ Český překlad bohužel neodráží zvukovou podobnost/rozdílnost obou verzí: *Jigdal Elohim chaj ve-jištateach. Nimca ve-ejn et el-meciuto* versus *Jehadel elokim met ve-jištateach kofer baal chaj u-be-meciuto*.

⁵¹² *Adir ba-marom: sidur le-chol, le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi: nosach aškenaz*, přel. Jiří Blažek, Praha 2008, s. 10.

⁵¹³ Podkladem pro vlastní překlad je mi hebrejský text citovaný Marxem, *List of Poems on the Articles of the Creed*, s. 307.

⁵¹⁴ V textu se střídají promluvy týkající se křesťanského konceptu boha a především inkarnovaného Ježíše s výroky, které je nutné vztahovat k Bohu Izraele. Tuto skutečnost se snažím rozlišovat pomocí užití velkých a malých počátečních písmen.

Pramen svého bláznovství udělil svým učedníkům a apoštolům.

Nepovstal ještě v Izraeli takový lhář a zpupný odmlouvač.

Učení a zákon dal národu, aby mu byly útočištěm ve stínu jeho procesí jako synu jeho domu.

Změnil vše a odpadl od víry v Boha a Jeho zákony nadarmo.

Jeho příbytkem je modloslužba,⁵¹⁵ hledí na naše tajemství, konec těch věcí již na počátku zná.

Odměnu dává člověku dle jeho skutků, zlovolníkovi zlo dle jeho zlovolnosti.

Neuzří příchod našeho mesiáše, protože ztratil Jeho spásu.

Mrtvé ožíví Bůh v milosti Své, shnije však jeho jméno.

Toto je podíl popíračů základních článků a těch, kdož opustili základní pilíře.⁵¹⁶

V hebrejské znění je zvukomalebná podobnost s originálním Jigdalem přirozeně výraznější a pro dobového posluchače či čtenáře parodického textu musel mít rozdíl mezi dobře známým vyznáním víry v Boha Izraele a tímto polemickým hanopisem neobyčejnou přitažlivost. Veršovaný text je navíc přístupný každému, nejen vzdělancům schopným číst teologicko-filosofické či exegetické polemické spisy.

⁵¹⁵ „Šochan zibul“, zibul zde může jednak označovat oběti idolům, ale je to také výraz pro hnůj či cosi tlejícího, což je narážka na Ježíšovu smrt.

⁵¹⁶ Ikar – základní článek, jesod – základní pilíř. V knize Peruš le-Mišna uvádí Rambam 13 ikarim, ale již v Mišne Tora rozlišuje přinejmenším tři druhy článků. Srov. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 11–24. Hierarchické schema dogmatu rozpracovávají později především Chasdaj Kreskas ve svém Or ha-Šem a Josef Albo v Sefer ha-ikarim. Uvedení dvou výrazů pro „základní principy“ v textu polemického Jigdalu naznačuje, že Chaim z Genazzana znal tyto složitěji uspořádané dogmatické systémy, přestože Kreskas (šorašim, klalim, pinot etc.) i Albo (ikarim, šorašim, anafim) užívají jiné terminologie. *Or ha-Šem*, (ed.) Šlomo Fišer, Jerušalajim 1989 (dostupné online: <http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=153>, ze dne 31. května 2013); *Sefer ha-iqqarim*, (ed.) Husik.

Barokní parodie II: Pilpul al-zman zmanim zmanejhem

Text s tímto zvláštním názvem⁵¹⁷ představuje celkem ojedinělou formu židovské protikřesťanské literatury a zároveň jeden z nejvýznamnějších příkladů hebrejsky psané parodické literatury.

Dílo v mnoha pasážích používá forem notoricky známých z pesachové Hagady, je tedy parodií hagadického textu, terčem zesměšnění však není pesachový seder, ale křesťanský ritus celého liturgického roku. Aluze na *Ma ništana* uvádí počáteční příběh o noci, kdy jen *zonot* rodí *mamzerim*, tedy o Vánocích. Následuje barvitý popis nábožensko-folklórních zvyklostí vztahujících se k prvnímu lednu, tedy svátku Obřezání Páně, ke Třem králům a masopustnímu období a k dalším křesťanským svátkům.

Je nepochybné, že autor Pilpulu disponoval bezprostřední znalostí katolických církevních ritů a lidových zvyklostí. Israel Davidson⁵¹⁸ spekuluje, že autor mohl být sám po nějakou dobu aktivní součástí těchto rituálů jako konvertita, který po svém návratu k judaismu sepsal polemický pamflet. Tato hypotéza však není podložena jediným důkazem. Ačkoli konvertité hráli často významnou roli jako zprostředkovatelé informací o učení a náboženských zvyklostech protivníka v polemice, vzpomeňme jen Petra Alfonsiho, Nicholase Donina, Pabla Christianiho a mnohé další apostaty židovského původu, kteří přispěli novými impulzy do křesťanského anti-judaistického diskurzu.⁵¹⁹ Na straně Židů pak máme zase zvláštní příklad Profiata Durana, který – přestože byl násilně konvertován a polovinu svého života žil navenek jako křesťan – byl zároveň autorem několika protikřesťanských pojednání. Jeho *Kelimat ha-gojim* přináší zcela novou metodologii, již by autor nemohl aplikovat bez zevrubné znalosti novozákonní literatury, dalších křesťanských

⁵¹⁷ Rozprava o čase časů, jejich časů. Jedná se buď o slovní hříčku vycházející z pasáže Da 7, 25; případně bT Meg 2a, kde je rozebírán verš z Est 9, 31.

⁵¹⁸ Israel Davidson, *Parody in Jewish Literature*, New York 1907, s. 42.

⁵¹⁹ K problematice aktivity konvertitů v rámci náboženské kontroverze viz např. Ora Limor / Israel Jacob Yuval, *Scepticism and Conversion: Jews, Christians, and Doubters in Sefer ha-Nizzahon*, in: A. P. Coudert / J. S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004, s. 159-180.

spisů a velmi pravděpodobně i latiny.⁵²⁰

Židé a křesťané však po většinu času sdíleli společný veřejný prostor a katolické náboženské rituály se často odehrávaly i mimo zdi posvěcených budov, na náměstích a v ulicích, není tedy nijak nepravděpodobné, že je autor mohl na vlastní oči shlédnout, aniž by se jich sám účastnil. Svou zkušenost pak zaznamenal nezvykle ucelenou, agresivní formou. Užití satiry a ironie není v polemice nijak výjimečné, většinou se však jedná o jednotlivé, ohraničené argumenty či pasáže v rámci širšího textu, v němž se mísí rozličné polemické metody. Hagada Jony Rapy – vedle toho, že je jedním z nejdůležitějších příkladů hebrejsky psané parodické literatury vůbec – tento přístup zachovává v celém textu.

Jedná se o satiru přímou, která postrádá rafinovanou ironii Igeretu Profiata Durana. Z následujícího úryvku je zřejmé, že při čtení Pilpulu nemohla nastat mýlka, na čí straně že to polemik vlastně stojí, jako k tomu došlo – alespoň podle chytlavé legendy – v průběhu raného druhého života polemického dopisu Al tehi ka-avotejcha. Například v pasáži o karnevalu Rapa píše:

V oněch dnech umlknou všechny nářky, smutek a žal se dají na úprk. Nikdo nic nežádá než hojnost vína a jídla. A slyšet není slova, jen zvuky strunných nástrojů a píšťal, víření tamburín, harfy a žaltáře... Marně bys hledal moudrého, v oněch dnech nenajdeš rozumného člověka. Vzdělance a muže učené můžeš hledat z jednoho konce země na druhý, kde pobývají, nikdo neví. Muž mravný – i jeho stín zmizel. Řečníci i básníci zběhli a připojili se k posměváčkům. Zbožní se stali bezbožnými a chytráci pozbývají smysly přemírou pití... Soudcové se zvrhli a poctiví lidé se mění bankrotáře. Knížata podvádějí a soudní úředníci nejsou k nalezení...⁵²¹

Bezpochyby právě tato přímota a otevřenost projevu byla důvodem, proč byl tento text šířen pouze v rukopisech a nikdy nevyšel tiskem. První a jedinou tištěnou edici představuje londýnské vydání George Belasca z roku 1907.

Kriticky se textem zabýval především Israel Davidson, autor studie a výběrové

⁵²⁰ K tomuto autorovi viz kapitola Žert, satira, ironie a hlubší význam v Igeretu Profiata Durana a literatura v ní uvedená.

⁵²¹ Moritz Steinschneider, *Sifrut Jisrael*, Warsaw 1897, s. 180.

antologie *Parody in Jewish Literature*.⁵²² Polemické Hagadě Jony Rapy je věnovaná celá pátá kapitola. Davidson vychází především ze tří MSS nacházejících se v Jewish Theological Seminary of America, které stručně paleograficky a kodikologicky popisuje.⁵²³ Dále pak připojuje seznam dalších existujících rukopisů.⁵²⁴

Autorství Jony Rapy, o němž jinak nemáme další zprávy, je určeno na základě zmínky v jednom rukopisu a De Rossiho *Bibliografie*. Vlastní text parodie neposkytuje žádná vodítka, i De Rossiho závěr, že Rapa pocházel z Casale – protože popisuje jistá lokální specifika – není dostatečně přesvědčivý. Co se týče datace díla, datum 1380 uvedené kopistou na titulní straně jednoho z MSS je zcela vyloučeno, protože text zmiňuje mnoho skutečností vztahujících se k mnohem pozdější historii. Mnišské řády vzniklé staletí po uvedeném datu či události jednoznačně identifikovatelné k pozdějším datům. O několik staletí mladší původ textu potvrzuje rovněž pasáž vyjmenovávající mariánské svatostánky, z nichž mnohé byly založeny dlouho po konci 14. století. Text rovněž zmiňuje existenci Východoindické společnosti, která vznikla roku 1600. Davidson dataci upravuje na 1680,⁵²⁵ s tím že uváděné šin nečteme jako znak pro třista, ale zkratku pro šeš. To je bezpochyby velmi přijatelná interpretace, z obsahu textu samotného však vyplývá pouze, že se musí jednat o dobu po roce 1600. Popisované skutečnosti zcela odpovídají baroknímu protireformačně-katolickému období.

Text parodie začíná stejně jako katolický liturgický rok narozením Ježíše v období vánoc, následuje Nový rok, odpovídající dnu obřezání. Po krátké zmínce o dni tříkrálovém následuje obsáhlejší popis karnevalového veselí, průvodů a masek. Na straně 4 nalezneme pasáž, která začíná slovy: „Pravdu nalezneš v láhvi, rozum v bláznovství.“⁵²⁶ Ta přímo odkazuje k textům typu Masechet purim a podobným purimovým parodiím. Zde je nicméně kritizováno mnohé z křesťanského učení, protože text pokračuje: „Moudrost té písňe v konvici a hrnci, skutek v dívce, která již není pannou, zmnožení způsobí znesvěcení a urážku, ovce a dobytek předchází moudrost založenou na studiu.“ V této mnou neobratně přeložené větě je skryto hned

⁵²² Viz pozn. výše.

⁵²³ Davidson, *Parody in Jewish Literature*, s. 153-54. MS Fraenkel, MS Deinard, MS Horowitz.

⁵²⁴ Tamt., s. 155-57.

⁵²⁵ Tamt., s. 158.

⁵²⁶ Veškeré citace jsou podle edice Belasco, London 1907. *Nimca ha-dikduk ba-bakbuk, he-higajon ba-šigajon*.

několik narážek. Jednak *ha-šir ve-dud* odkazuje na Davidovy žalmy,⁵²⁷ *ha-peula ba-betula u-beula* je obrazem křesťanských učeních o inkarnaci a neposkrvněném početí, která pro židovského autora představují nehoráznou blasfemii Boha, a zároveň také výraz *ha-ciruf* lze překládat jako odkaz na trojiční doktrínu.

Poslední pasáží předcházející pašijím je květná neděle, poslední neděle doby postní. Popis pašijového týdne pak začíná na straně 8: „Čím se liší tato noc od jiných nocí?⁵²⁸ A následuje pozměněná verze odpovědi na otázky *Ma ništana*, která popisuje všechna možná hodování a poté „chléb potřísněný slzami, jež z očí kanou“, čímž autor vlastně zcela obrací původní význam hagadického vyprávění o nekvašeném chlebu jako chlebu radosti a záchránění. Zde naopak změna stravovacího režimu odkazuje na dobu půstu a pašijového smutku.

Následuje barvitý popis procesí a aktů imitujících utrpení Ježíše. Ten je ovšem v průběhu celého textu adresován pomocí nejrůznějších hanlivých přívěsků a charakteristik. Na straně 12 pak začíná popis Velkého pátku, který obsahuje citaci z Mt 26, 39 (Getsemanská zahrada) a Lk 23, 34 (Otče, odpusť jim, neboť neví, co činí). Další pasáž je opět výslovnou aluzí na hagadický pořádek a uvádí typologii synů: *raša, tam, ve-še-ejno jodea* – čtvrtý syn zde přirozeně uveden není.

Dále je polemizováno s evangelijními příběhy, především těmi, které se týkaly Ježíšovo zázraků a jeho lidských vlastností.⁵²⁹ Na straně 36 vkládá autor popis nábožensko-politických válek v Madridu, které probíhaly mezi řády Alcántara a Calatrava⁵³⁰ a jesuity. Jesuitský řád byl založen v roce 1540 a toto datum nám mimo jiné rovněž může sloužit jako vodítko k dataci samotného textu. Několik následujících stran je geografickým seznamem nejrůznějších mariánských svatostánků, který obsahuje i příběh loretánského zázraku. Zmiňována jsou mnohá poutní místa ve Španělsku, Francii a Itálii.⁵³¹

Na straně 49 Belasco končí srovnávací čtení MSS a pokračuje pouze přepisem

⁵²⁷ Slova *dud* a *David* jsou složena ze stejných konsonant (*dalet, vav, dalet*).

⁵²⁸ Doslovný text podle Pesachové Hagady: *Ma ništana ha-lajla ha-ze mi kol ha-lajlot?*

⁵²⁹ Belasco, s. 19–33. Na stranách 31–32 je parodizován text Dajejnu.

⁵³⁰ Jedná se o rytířské řády, které vznikly v souvislosti s rekonkvistou Iberského poloostrova, v průběhu času však získaly značnou politickou moc a často stály ve sporu proti sobě. Řád Calatrava byl založen v Kastílii (1164) a řád Alcántara na území Leonu (1166). *Medieval Iberia: An Encyclopedia*, (eds.) E. Michael Gerli, Samuel G. Armistead, New York, 2003, s. 329n.

⁵³¹ Pro identifikaci toponym, včetně některých měst v Polsku a Maďarsku, viz Davidson, *Parody in Jewish Literature*, s. 164–167; a rovněž Samuel Krauss, *Un atlas juif des statues de la Vierge Marie*, in: REJ 48, 1904, s. 82–93.

rukopisu ze sbírek Montefiori (London MS 454).⁵³² Ten pochází z pera Josefa Menachema Treves a byl dokončen roku 1790 ve Vercelli. Tato druhá část obsahuje další narativa z raně novověké církevní historie a je ukončena jakýmsi chronologickým výčtem nejdůležitějších událostí dějin křesťanství od roku 34 (poprava Štěpána) do roku 1251. Zápis vypovídá o zavraždění „Petro mi-Saona“ manichejskými – pokud se mi podařilo zjistit jedná se zřejmě o událost z roku 1208, kdy byl zřejmě na popud albigenského vévody Raimunda zavražděn papežský legát Petr z Castelnau. Tato událost zapříčinila vyhlášení křížové výpravy proti Albigenkým. Jak je tedy zřejmé, Jona Rapa sice disponoval mnohými znalostmi o dějinách křesťanů, ty však byly daleky přesnosti – ačkoli k porušení textu mohlo dojít i při opisech či díky ne příliš spolehlivé edici George Belasca.

Vlastní parodie Hagady končí parodickou verzí tradiční pesachové písně Chad gadja – z té nám však Belasco dopřává pouze první a poslední řádek, zbytek textu je nahrazen hvězdičkami, neboť jej editor považoval za příliš vulgární.

Celkově je čtení Pilpulu velmi náročné, a to nejen z důvodu nekvalitní edice. Text připomíná jidiš veršování, které do Itálie přinesli aškenázští Židé.⁵³³ Je plný odkazů a citací jiných děl od Bible a rabínské literatury po lidové popěvky a rčení. Slovní hříčky určené k zesměšnění křesťanství, avšak bez faktického obsahu, jsou střídány téměř suchými geografickými a historickými popisy. Mým jednoznačným závěrem je, že si toto výjimečné dílo rozhodně zaslouží více pozornosti, než se mu doposud dostalo. Bylo by potřeba vypracovat kritickou edici díla, pokusit se zjistit více informací o jeho autorovi a celkově dílo zasadit, jak do kontextu italsko-židovského kulturního milieu konce sedmnáctého století, tak do kontextu hebrejské protikřesťanské literatury.

⁵³² Podle katalogu: H. Hirschfeld, *Decriptive Catalogue of the Heb. Mss of the Montefiori Library*, London 1904.

⁵³³ Claudia Rosenzweig, *Verter un vertlekh: Lingua e humour come forma di resistenza nei ghetti e nei campi di concentramento*, in: (eds.) Anna Maria Babbi / Tobia Zanon, *Le loro prigioni: scritture dal carcere*, Verona 2007, pp. 365-386.

Závěr

Polemická literatura má tendenci být stereotypní. Křesťanští teologové interpretují starozákonní tradici kristologicky a legitimizují tak existenci nového náboženství na základě starší tradice. Literatura typu *Adversos Judaeos* vytváří umělý konstrukt polemiky mezi křesťanem a „Židem“, tato pomyslná konfrontace pak napomáhá interní definici nového náboženství. Primární metodou je exegeze hebrejské Bible. Tu však křesťanští exegeté čtou povětšinou v překladu, jenž sám je již interpretací.

Konvertité během vrcholného středověku prostředkují také rabínskou tradici. Výsledkem je ambivalentní vztah k rabínským pramenům. Talmud a midraše jsou na jedné straně kritizovány, cenzurovány či dokonce páleny, na straně druhé je křesťanští polemikové využívají pro dokazování křesťanského učení.

Hebrejská protikřesťanská polemika víceméně v odpovědi sleduje tyto vzorce. Lze říci, že většina hebrejských polemických textů je psána formou exegetického traktátu či kompendia, v nichž jsou argumenty řazeny podle jednotlivých knih Bible. Obsah tedy přirozeně tvoří především interpretace hebrejského Písma, avšak i zde nalezneme argumenty nezapadající do této prvoplánové klasifikace.

Tato studie se snaží mapovat právě ony momenty polemické literatury, které se vymykají běžné klasifikaci. Bylo nutné seznámit se s celým spektrem polemické literatury, jak jej uvádím v kapitole nazvané *Pramenné texty a jejich zpracování*. Většinu těchto textů jsem četla v některé edici v originálním hebrejském znění a snažila se je analyzovat pomocí literárně kritické metody, jež posuzovala nejen obsah argumentu, ale také literární styl a stylistické prostředky v něm užití.

Zajímal mne však nejen literární a stylistický rozbor daného textu, ale především funkce volených prostředků v kontextu historie židovsko-křesťanských vztahů, a to jak z pohledu teologicko-kulturního, tak v souvislostech sociálně-ekonomické dynamiky a politického vývoje.

Úvodní kapitola definuje tyto otázky a následné hypotézy a slouží jako jakési prolegomenon k žánru hebrejské protikřesťanské polemiky. Následuje vyčerpávající přehled dosavadního bádání v této oblasti judaistických studií, včetně zhodnocení

metodologického vývoje a možností interdisciplinárních přesahů. Další kapitolu tvoří již výše jmenovaný seznam pramenných textů; ke každé polemice uvádím stručnou charakteristiku a výčet edicí, případně další literaturu. Následně se detailněji věnuji žánrovým formám v rámci polemického literárního žánru a způsobům klasifikace hebrejské protikřesťanské literatury.

Chronologicky na počátek židovsko-křesťanské kontroverze se dostáváme v kapitole pojednávající téma Ježíše a případně i jiných křesťanských motivů, jak se odrážejí v rabínské literatuře pozdní antiky a raného středověku. Rámec datačního vymezení mé práce přesahuje rovněž kapitola následující, která je věnována literatuře typu Toldot Ješu, čili „židovskému evangeliu“. Oba tyto oddíly připojuji především proto, že jak Talmud a midraše, tak i folklórní útvary měly výrazný vliv na pozdější hebrejskou polemickou literaturu, jež kopíruje mnohé jejich motivy. Zároveň však přinejmenším příběhy zachycené v různých variantách Toldot Ješu, přestože nejsou polemikou per se, lze chápat jako jakousi parodii novozákonní zvěsti.

Kapitola nazvaná Defamace a démonizace v polemickém diskurzu mapuje na základě jmen a charakteristik připisovaných protivníkovi vývoj diskurzu o „jiném“ ve škále od definice, zesměšnění a ponížení, až k dehumanizaci a démonizaci. Tyto tendence jsou dobře známé z antijudaistické a později též antisemitské literatury (a jiných médií), má studie se však soustředí především na tuto tematiku v rámci hebrejských zdrojů – čili cílenou na křesťanství a křesťany. To, že snížení pozice oponenta a expresivní vyjádření distance vůči němu posiluje identitu komunity, dokládám nejen na textech řazených do polemického žánru, ale rovněž na jiných typech pramenů – například exegetické literatuře či kronikách.

Obrazy a představy jsou nadány velkou silou. Polemika zahrnující tělesná a mnohdy až vulgární témata je u většinového publika efektivnější než rafinované teologické spekulace. Na nejrůznějších příkladech však dokládám, že takováto „špinavá“ polemika nebyla doménou pouze lidových vrstev. V této kapitole cituji především z knihy Nestor ha-komer a z polemik aškenázského typu, jako byla Sefer nicachon jašan či Sefer Josef ha-mekane.

Do poněkud rafinovanějšího prostředí se dostáváme v kapitole o Igeretu Al tehi ka-avotejcha, jehož autorem je Profiat Duran, známý pod akronymem Efod. Krátce se věnuji jeho autobiografii a historiografickým hádankám, které vyvstávají

kolem této osobnosti. Především pak předkládám téměř celý překlad ironického dopisu do českého jazyka, doprovázený komentářem.

Poslední dvě kapitoly jsou jen jakýmsi nahlédnutím do raně moderní doby. V jedné se zabývám zvláštní formou parodického Jigdalů, která pomocí variace znění známého liturgického útvaru na motivy třinácti článků víry, představuje působivou polemiku s křesťanským konceptem božství. Vypracovala jsem rovněž překlad jedné ze tří známých verzí tohoto textu. Závěrečná pasáž je věnovaná představení textu *Pilpul al zman zmanim zmanejhem* italského autora Jony Rapy. Jedná se o kuriózní polemiku na téma křesťanského liturgického roku, složenou ve formě parodie pesachové Hagady.

Na všech těchto příkladech jsem se snažila identifikovat principy volby stylistických prostředků a polemických forem ve vztahu ke kontextu autora, tedy v souvislosti s jeho konkrétní situací (a situací jeho publika) na pozadí historických událostí. Zřejmě nejprezentatelněji je toto manifestováno v osobě a díle Profiata Durana.

Jak jsem již několikrát zmínila, zajímaly mne především literární prameny či jejich části, které se formou či obsahem liší od statických kategorií polemických metod. Vyhledávala jsem texty využívající tropů jako je satira, ironie, sarkasmus či parodie s vědomím, že tyto termíny aplikuji z velké části anachronicky, přesto však přesvědčena, že v konceptu existovaly již od biblických dob a v žánru polemické literatury hrají nezastupitelnou roli.

Studium hebrejské polemické literatury s výše uvedenými metodologickými postupy je zatím na počátku. Nakonec mnohé z mnou citovaných textů se ještě nedočkaly kritické edice a některým bylo zatím v rámci judaistických studií věnováno jen minimum pozornosti jako jakýmsi kuriozitám.

V neposlední řadě je přínosem této práce to, že prostředkuje informace o velkém množství primárního materiálu, který (až na nemnohé výjimky v posledních pár letech⁵³⁴) nebyl dosud v českém kontextu představen.

⁵³⁴ Alžběta Drexlerová, *Jákoab a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*, Olomouc 2009; Milan Žonca, *Nachmanidovy polemiky*, Praha 2013.

Jmenný rejstřík

- Aaron Chaim Volterra 51
- Abraham 6, 7
- Abraham Bibago 44
- Abraham Farissol 40, 46
- Abraham ibn Ezra 70, 96, 121
- Abraham Roman 50
- Abraham Saba 45, 46, 96, 105, 106
- Agobard z Lyonu 71, 83
- Achimaz ben Paltiel 65
- Alfonso z Valladolid (Abner z Burgosu) 25, 29, 30, 37, 38, 66, 67, 145
- Anselm z Cantebury 29, 55, 59
- Apion 9, 20, 78
- Aristoteles 40, 41, 67, 131, 133, 136, 137, 142
- Aurelius Augustin 54, 57, 61, 72, 132
- Baer, Jicchak (Fritz) 20, 24, 33, 47, 98, 120, 126, 127, 146
- Bachja ben Ašer 37, 72, 73
- Bachtin, Michail M. 109
- Baron, Salo W. 20, 99
- Beinart, Chaim 25, 74, 145, 146
- Belasco, George 19, 37, 52, 67, 153, 154
- Benedikt XIII. 143, 144
- Benedikt Spinoza 57, 58
- Benjamin ben Moše 45
- Benjamin Walter 90
- Ben-Sasson, Chaim H. 99
- Ben-Shalom, Ram 9
- Berger, David 24, 58, 60, 62, 64, 74, 92, 102, 110, 113, 117, 118, 122, 123
- Biale, David 77, 99, 108
- Blumenkranz, Bernard 10, 20, 54, 61, 66, 71, 74
- Bodo (Eleazar) 66
- Boyarin, Daniel 77
- Breuer, Mordechaj 92, 22, 36
- Celsus 9, 80
- Cohen, Gerson D. 94, 95, 96
- Cohen, Jeremy 11, 21, 23, 25, 55, 56, 57, 59, 71, 83, 93, 96, 97, 98, 99, 102, 120, 127
- Cohen, Marc R. 69
- Cohen, Martin A. 24, 33
- Cuffel, Alexandra 25, 92, 108, 122, 123
- Cyril Alexandrijský 10
- Dahan, Gilbert 56, 54
- Daniel ben Juda 70, 148
- Daud ibn Merwan Al-Mukamac 12, 27
- David, Abraham 26

David ben Goren Bonet
 Bonjorn 40, 67, 128, 133, 142, 144,
 145, 146
 David ben Nataniel 100
 David Kimchi (Radak) 21, 31,
 55, 73, 132
 David Nasi 70, 148
 Davidson, Israel 26, 48, 71, 151,
 153, 154
 Deutsch Jaakov 83, 84, 88
 Douglas, Mary 108, 109
 Drexlerová, Alžběta 26, 159
 Einbinder, Susan 68, 69, 98
 Eisenstein, Jehuda David 20,
 24, 33, 39, 40, 43, 52
 Eizek Tirna 26
 Elia Delmédigo 137
 Elia Chaim ben Benjamin
 z Genazzana 46, 70, 148, 150
 Eliáš 8, 139
 Elukin, Jonatan M. 99
 Emery, Richard W. 67, 125, 126
 Ezau 26, 94, 95, 96, 97, 100, 104,
 105
 Feliu, Eduard 125
 Foucalt, Michel 7
 Funkelstein, Amos 21, 54, 89,
 59, 90
 Geiger, Abraham 17, 40, 53, 128
 Graetz, Heinrich 18, 88
 Gross, Abraham 46, 105, 106
 Gutwirth, Eleazar 25, 74
 Guitry, Sacha 125
 Habermann, Abraham 68, 69,
 99
 Hacoheh, Malachi 97
 Hames, Harvey J. 25
 Haran 6, 8
 Hekateus z Abdery 9
 Herford, Robert Travers 75, 76
 Herskowitz, William 22, 32
 Horác 9
 Horbury, William 19, 36, 39, 51,
 66, 67, 83, 88, 93
 Huldrich, Jacob 88
 Husik, Isaac 19, 44, 137, 150
 Chaim ben Juda ibn Musa 44,
 122
 Chazan, Robert 22, 23, 24, 30,
 32, 33, 34, 61, 72, 91, 96, 99, 100, 101,
 102, 146, 147
 Chasdaj Kreskas 22, 41, 53, 56,
 60, 113, 128, 130, 134, 146, 150
 Chotzner Joseph 8, 26
 Jaakov al-Kirkisani 12
 Jakob ben Elija 34, 96
 Jakob ben Reuben 13, 22, 28, 29,
 38, 53, 57, 59, 60, 74
 Jan Zlatoústý 7, 10
 Jair ben Šabtaj 48
 Jefet ben Eli 12
 Jechiel z Paříže 54, 55, 119, 120,
 121
 Jicchak Akriš 40, 67, 68, 125

Jicchak Arama 45, 72
 Jicchak Lupis 50
 Jicchak Pulgur 37, 66, 67
 Jicchak Troki 14, 63, 89, 49
 Jochanan 84
 Jochanan ben Zakaj 141
 Jom Tov Lipman Mülhausen
 15, 21, 26, 31, 42, 48, 60, 71, 103, 112,
 113
 Jona Rapa 13, 26, 52, 152, 153
 Josef Albo 19, 43, 44, 54, 113, 137,
 150
 Josef Baal Šem Tov 40, 41
 Josef ben Natan Official 36,
 110, 119, 120
 Josef ben Pandera 76, 77, 80, 81,
 84
 Josef Flavius 75, 95
 Josef Kimchi (Rikam) 61, 21, 29,
 30, 59, 63, 93, 111, 123
 Jošua ben Perachja 76, 77, 78
 Jošua ha-Lorki (Geronimo de
 Santa Fé) 39, 54, 67, 104, 133, 139,
 140
 Jošua Segre 13, 14, 51, 70, 148
 Juda Arje Modena 14, 49, 50, 88
 Juda Briel 13, 19, 22, 51
 Juda Hadassi 30, 31
 Juda ha-Lavi 65, 121
 Justin 10, 78
 Kahn, Zadoc 18
 Kalonimus ben Juda 68, 69
 Katz, Steven T. 91
 Kaufmann, David 44
 Kaufmann, Juda 71
 Klement Alexandrijský 10
 Kobak, Josef Jicchak 96, 18, 34
 Krauss, Samuel 11, 19, 83, 88, 66,
 67, 83, 88, 154
 Krupp, Michael 84, 89
 Langmuir, Gavin I. 91
 Lasker, Daniel J. 9, 12, 15, 22, 25,
 28, 31, 42, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 100,
 111, 113, 114, 116, 130, 134, 137, 138
 Le Goff, Jacques 7
 Lewis, Bernard 23, 55, 120
 Lightstone, Jack 10, 11
 Limor, Ora 23, 25, 26, 42, 74, 99,
 103, 119, 151
 Loeb, Isidore 18, 24, 33, 39, 93,
 103, 120
 Lukyn Wiliams, Arthur 10, 14,
 54, 82
 Maccoby, Haim 62
 Maier, Johann 76, 79, 80
 Malkiel, David 14, 51, 70, 98, 148
 Maneto 9
 Mann, Jacob 34, 96
 Marcus, Ivan G. 98, 99, 101, 108,
 124
 Marx, Alexander 19, 38, 47, 70,
 148, 149
 Matatjahu ben Moše 43
 Meir ben Šimeon 22, 32, 72, 113

Menachem Šalem 15, 60
 Menaše ben Jisrael 14
 Mešulam ben Uri 48, 71
 Michael, Robert 91, 102
 Mikuláš z Lyry 29, 83
 Mirijam 76, 77, 81, 84, 92
 Mocatta, Moses 14, 49
 Mordechaj ben Jehošafat 34
 Moše ben Maimon
 (Rambam) 15, 27, 32, 64, 113, 130,
 137, 138, 142, 144, 148, 150
 Moše ben Nachman
 (Ramban) 24, 26, 30, 33, 53, 55,
 62, 63, 96, 104
 Moše ha-Kohen z Tordesillas
 29, 38, 53
 Moše ze Salerna 32, 54, 55
 Muecke, D. C. 125
 Neubauer, Adolf 18, 71, 99
 Niewöhner, Friedrich 23, 55,
 120
 Nicholas Donin 104, 120, 121, 151
 Nirenberg, David 143
 Odo z Tournai 110
 Origenes 78, 79, 80, 132
 Pablo de Santa Maria 39, 67,
 133, 140, 142, 143, 144, 146
 Pablo Christiani 24, 34, 96
 Parkes, James 11
 Pavel z Tarsu 9, 10, 133
 Petr Abelard 55, 59, 65, 121
 Petr Alfonsi 55, 59, 135, 136, 151
 Petr Lombardský 138
 Petr Venerabilis 59, 60, 102
 Petr z Blois 56, 102
 Posnanski, Adolf Zeev 19, 41,
 143
 Profiat Duran 40, 41, 60, 67, 96,
 125, 126, 127, 133, 138, 142, 145, 146
 Radford Ruether, Rosemary
 10, 11
 Raimund Martini 35, 55, 59, 83
 Rembaum, Joel E. 13, 109, 111, 136
 Rosenthal, Judah M. 13, 14, 20,
 21, 29, 35, 36, 47, 49, 57, 62, 68, 116,
 118, 120, 123, 148
 Rosenthal, Michael 58
 Roth, Cecil 20, 24, 33
 Ruderman, David B. 46
 Saadja Gaon 12, 22, 27, 96
 Sadek, Vladimír 26
 Sapir Abulafia, Anna 59, 70, 99
 Shatzmiller, Joseph 25, 64
 Shepkaru, Shmuel 101
 Schäfer, Peter 75, 76, 77, 78, 79,
 81, 82, 83
 Schechter, Solomon 88, 89
 Schiffman, Lawrence H. 11, 93
 Schrekenberg, Heinz 10, 54,
 82, 102
 Simon, Marcel 11, 61, 97
 Simone Luzzato 14
 Simonson, Šlomo 50, 96, 127

Steinschneider, Moritz 94, 152, 18

Stow, Kenneth 97, 98, 99

Stroumsa, Guy G. 25

Stroumsa, Sarah 12, 27, 28, 100, 111, 113, 114, 116

Szpiech, Ryan 43

Šavel (Chavel), Chaim Dov 24, 33, 37, 73, 93, 96

Šem Tov Ibn Šaprut 29, 38, 88, 93, 134

Šimeon ben Cemach Duran 39

Šimeon ben Šetach 84, 85

Šlomo ben Adret 25, 35

Šlomo ben Moše ben Jekutiel 35

Šlomo ben Šimeon Duran 43

Šlomo ibn Verga 39, 47, 54, 65

Talmage, Frank Efraim 21, 30, 31, 40, 41, 61, 62, 74, 93, 96, 112, 123, 127, 128, 136, 137, 138, 140, 144

Tertulian 54, 78, 80, 94, 132

Theofrastus 9

Tomáš Akvinský 50, 58, 138

Trachtenberg, Joshua 102

Trautner-Kromann, Hanne 21, 122

Turner, E. A. 8

Urbach, Efraim 20, 79, 121

Urban II. (papež) 97

Wagenseil, Johann Christophe 33, 36, 48, 49, 71, 84, 86, 88

Walfish, Barry Dov 21

Wilken, Robert L. 7

Yerushalmi, Josef Chaim 99

Yuval, Israel Jacob 26, 42, 54, 97, 100, 103, 151

Seznam pramenů a literatury

Prameny a pramenné edice

Evropská jména jsou řazena obvyklým způsobem, starší hebrejské a latinské autory řadím podle prvního jména.

Adir ba-marom: sidur le-chol, le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi: nosach aškenaz, přel. Jiří Blažek, Praha: Bergman 2008.

Agobard z Lyonu: *Contra Judicium*, Migne PL 104.

Achimac ben Paltiel: *Megilat Achimac*, (ed.) B. Klar, Jerušalajim: Taršiš 1944.

Amulo z Lyonu: *Epistula contra Iudaeos*, Migne PL 116.

Aristotelés: *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek 2008.

Aurelius Augustin: *O Boží obci*, přel. J. Nováková, Praha: Vyšehrad 1950.

Badt, Bertha: *Sei nicht wie Deine Vaeter*, Berlin: Verlag fuer juedische Kunst und Kultur 1920.

Bachja ben Ašer ibn Chalava: *Kad ha-kemach*, (ed.) Chaim D. Šavel, Jerušalajim 1970.

Benjamin ben Moše: *Sefer Tešuvot ha-nocrim*, (ed.) Šlomo Chanoch Degel-Zahav/Goldfahn in: Kovec al-Jad 15, 1899.

Berger, David: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1979.

Breuer, Mordechaj: *Sefer Nizzahon Yashan (Nizzahon Vetus). A Book of Jewish-Christian Polemic*, Ramat Gan: Univerzita Bar Ilan 1978.

Contra Christianos: (ed.) R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians*, Leiden: Brill 2005.

Geiger, Abraham: *Kovec vikuchim*, Breslau 1844.

Habermann, Abraham: *Sefer gezerot Aškenaz ve-Carfat*, Jerušalajim: Sifrej Ofir 1971, (reprint vydání z roku 1945).

Chajim ben Juda ibn Musa: *Magen ve-romach*, (ed.) David Kaufmann in: Bet Talmud 2, 1882, s. 110–125.

Chasdaj Kreskas: *Or ha-Šem*, (ed.) Šlomo Fišer, Jerušalajim 1989 (dostupné online: <http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=153>, ze dne 31. května 2013).

Jair ben Šabtaj z Coreggia: *Cherev pifijot*, (ed.) Juda Rosenthal, Jerušalajim: Mosad ha-rav Kook 1958.

Jakob ben Reuben: *Milchamot ha-Šem*, (ed.) Juda Rosenthal, Jerušalajim: Mosad ha-rav Kook 1963.

Jehuda ha-Levi: *Sefer Kuzari*, (ed.) J. Even Šmuel, Tel Aviv: Hocaat dvir 1994.
(Eds.) Jessopp, Augustus / Montagu, R. James, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, Cambridge: Cambridge University Press 1896, dostupné online: <http://www.users.globalnet.co.uk/~pardos/ArchiveWilliam.html> (ze dne 11. listopadu 2012).

Jicchak Lupis: *Kur macref ha-emunot ve-mare ha-emet*, (ed.) J. Mayer Samuel, Metz 1847.

Jicchak Pulgar: *Sefer ha-dat*, (ed.) Jakob S. Levinger, Jerusalem: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies 1984.

Jicchak Troki: *Chizuk emuna*, (ed.) Moses Mocatta, London 1851, dostupné online: <http://faithstrengthened.org/FSpart1chapter22.html> (ze dne 12. března 2011).

Jom Tov Lipman Mülhausen: *Sefer nicachon*, (ed.) Theodor Hackspan, Altdorf/Norimberk 1644.

Jonah Rappa, *Pilpul al zeman zemanim zemanjhem*, (ed.) George S. Belasco, London: J. Jacobs 1908.

Josef Albo: *Sefer ha-Iqqarim*, (ed.) Isaac Husik, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1929.

Josef ben Natan Official, *Sefer Josef ha-mekane*, (ed.) Juda Rosenthal, Jerušalajim: Mekice nirdamim 1970.

Josef Kimchi: *Sefer ha-brit*: (ed.) Frank E. Talmage, *The Book of Covenant*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1972. Hebrejsky pak týž, Jerušalajim: Bialik Institute 1974.

Juda Arje Modena: *Magen ve-cherev*, (ed.) Šlomo Simonson, *Magen ve-cherev: Chibur neged ha-nacrut me et Jehuda Arje mi-Modena*, Jerušalajim: Mekize nirdamim 1960.

Kobler, Franz: *Letters of Jews Through the Ages*, vol. I, London: Ararat Publishing Society 1953.

Krauss, Samuel: *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Hildesheim/New York: Ohlson 1977 (reprint 1. vydání z roku 1902).

Lasker, Daniel J. / Stroumsa, Sarah: *The polemic of Nestor the Priest: Qiṣṣat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor ha-komer*, Jerusalem: Ben Zvi Institute 1996.

Lasker, Daniel J.: *The Refutation of the Christian Principles by Hasdai Crescas*. Translation with Introduction and Notes, Albany : State University of New York Press, 1992. Týž, *Bitul ikarej ha-nocrim*, Ramat Gan: Univerzita Bar Ilan 1990.

Limor, Ora: *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): Zwei antijudische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, *Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 15, München: Hahnsche Buchhandlung 1994. Anglicko-hebrejská edice: *The Disputation of Majorca 1286: A Critical Edition and Introduction*, Jerusalem: Hebrew University 1985.

Loewinger, Samuel: *Likutim mi-Sefer Magen Avraham*, in: *Ha-cofe le-chochmat Jisrael* 12, 1928, s. 277–97.

(Ed.) Mathews, H. J.: *Abraham ibn Ezra's Short Commentary on Daniel*, in: (ed.) A. Lövy, *Miscellany of Hebrew Literature*, London: Trübner and Co. 1877.

Mechon-mamre.org (elektronický zdroj pro rabínské prameny a Bibli, ze dne 31. května 2012).

Moše ben Maimon: *Igrot ha-Rambam*, (ed.) J. Šaljat, Jerušalajim 1995.

Moše ben Maimon: *Sefer milot ha-hegion la-Rambam*, (ed.) Jisrael Efrat, New York 1938. (dostupné online: <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=39019>, ze dne 28. května 2013).

Moše ben Maimon: *More nevuchim*, překlad Šmuel ibn Tibon, Vien 1828 (dostupné online: http://www.teachittome.com/seforim2/seforim/moreh_nevuchim_1.pdf, ze dne 31. května 2013); překlad Josef Kafach (<http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/shaar-2.htm>, ze dne 31. května 2013); překlad Michael Schwarz (<http://press.tau.ac.il/perplexed/toc.asp>, ze dne 31. května 2013).

Moše ben Nachman: *Kitvej Ramban*, (ed.) Chaim D. Šavel, Jerušalajim: Mosad ha-rav Kook 1971 (2. vydání).

Neubauer, Adolf / Driver, S. R.: *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters* I, II, New York: Ktav 1969.

Neubauer, Adolf / Stern, Maurice: *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin: L. Simion 1892.

Ocar vikuchim, (ed.) Juda David Eisenstein, New York 1928.

Ocar masaot, (ed.) Juda David Eisenstein, New York 1927.

Odo z Tournai: *Disputatio*, Migne PL 160.

Petr Abelard: *Ethical Writings, the complete texts of Ethics and Dialogue Between a Philosopher, a Jew and a Christian*, přel. Paul Vincent Spade, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1995.

Pablo Alvarez: *Epistolae*, Migne PL 121.

Petr Alfonsi: *Dialogi contra Iudaeos*, Migne PL 157.

Petrus Alfonsi: *Dialogue Against the Jews*, přel. I. M. Resnick, Washington: Catholic University of America Press 2006.

Petr z Blois, *Contra perfidiam Judaeorum*, Migne PL 207.

Petr Venerabilis, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, Migne PL 189.

Posnanski, Adolf: *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1904.

Raimundus Martini: *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, Leipzig: F. Lanckisi 1687, reprint Farnborough: Gregg 1967.

Sefer chasidim, (ed.) J. Wistinetzki / J. Freeman, New York 1960.

Sefer Josipon, (ed.) David Flusser, Jeruŝalajim: Mosad Bialik 1978.

Sefer Tam u-Muad: A Jewish Life of Jesus, (ed.) Michael Krupp, Jeruŝalajim: Lee Achim Sefarim 2001.

Sefer Toldos Jeschu. Vom Leben und Sterben des Juden Jeschu. Eine juedische Erzaehlung. (Faksimile Ausgabe des Erstdrucks Altdorf 1681), (ed.) Michael Krupp, Jeruŝalajim: Lee Achim Sefarim 2001.

Shamir, Yehuda: *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas and his Book Ezer ha-emunah: A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Leiden: Brill 1975.

Schatzmilller, Joseph: *Le deuxieme controverse de Paris*, Paris/Louvain: E. Peeters 1994.

Schlichting, Gunter: *Ein judisches Leben Jesu*, Tubingen: Mohr 1982.

Stanislaus, Simon: *Mose ben Salomo von Salerno und seine philosophischen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Christentums*, Diss. Universität Breslau 1931.

Stroumsa, Sarah: *Dawud ibn Marwan al-Muqammis's Twenty Chapters*, Leiden/New York/Kobenhavn/Koeln: Brill 1989.

Šlomo ben Moše ben Jekutiel: *Edut ha-Šem neemana*, (ed.) Juda Rosenthal, in: *Mechkarim u-mekorot*, Jerušalajim 1967.

Šlomo ben Adret: *Še'elot u-Tšuvot ha-Rašba*, Piotrków 1883, (reprint Jerušalajim 1970).

Šlomo ibn Verga: *Ševet Jehuda*, (ed.) E. Šochat / J. Baer, Jerušalajim 1947.

Talmage, Frank E.: *Kitvej pulmos le-Profiat Duran*, Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar / Merkaz Dinur 1981.

Tela Ignae Satanae, (ed.) Johann Christophe Wagenseil, Altdorf 1681.

Tertulian: *Apology*, přel. T. R. Glover, London/Cambridge MA.: Harvard University Press 1953,

Tomáš Akvinský: *Summa Theologiae*, (eds.) William P. Baumgarth / Richard J. Regan, *On Law, Morality and Politics*, Cambridge/Indianapolis: Hackett Press 1988.

Encyklopedie, slovníky, pomocná literatura

Alcalay, Reuben: *Milon ivri-angli šalem (The Complete Hebrew-English Dictionary)*, Ramat Gan / Jerušalajim: Hocaat Mecada 1986.

Ben Jehuda, Eliezer: *Milon ha-lašon ha-ivri ha-ješana*, Berlin/Schönberg, 1912–1946.

Compactmemory.de (elektronický zdroj pro německojazyčné judaistické časopisy, ze dne 31. května 2013).

Dictionary of the Middle Ages, (ed.) Joseph R. Strayer, New York: Charles Scribner's Sons 1982–1988.

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1972. (Druhé vydání: Detroit/New York/Jerusalem: Thomson Gale / Keter 2007.)

Encyclopaedia Judaica, Berlin: Verlag Eschkol A.-G. 1928–1934.

The Encyclopedia of Religion, (ed.) Mircea Eliade, New York: The Free Press/MacMillan 1987.

Even Šošan, Avraham: *Ha-milon ha-ivri ha-merukaz*, Jerušalajim: Kirjat Sefer 1988.

Ginzberg, Louis: *Legends of the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1947, dostupné online: http://philologos.org/__eb-lotj/default.htm, (ze dne 13. května 2012).

Jewishencyclopedia.com (ze dne 31. května 2013).

The Jewish Encyclopedia, New York: Funk and Wagnalls 1901–1906.

Rabbinovicz, Raphael N.: *Dikdukej soferim: Variæ Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, reprint Jerušalajim 2001–2002.

(Eds.) Rengstorf, Karl Heinz / von Kortzfleisch, Siegfried: *Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, München: Dt. Taschenbuch Verlag 1968; 1970.

Waxman, Meyer: *A History of Jewish Literature*, vol. III, (kapitola: Polemics and Apologetics), New York: Bloch publishing Company 1943.

Literatura

Abramson, Henry: *A Ready Hatred: Depictions of the Jewish Woman in Medieval Antisemitic Art and Caricature*, in: PAAJR, 62, 1996, s. 1–18.

Abulafia, Anna Sapir: *The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade*, in: *Journal of Semitic Studies* 27, 1982.

Abulafia, Anna Sapir: *Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade*, in: (ed.) P.W.Edbury, *Papers read at the First Conference of the Society for Study of the Crusades*, Cardiff 1985.

(Ed.) Abulafia, Anna Sapir: *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London/New York: Routledge 1995.

(ed.) Anna Sapir Abulafia, *Religious Violence Between Christians and Jews*, London/New York: Palgrave Macmillan 2002.

(Ed.) Agus, Jacob: *Judaism and Christianity: Selected Accounts 1892–1962*, New York 1973.

Assis, Yom Tov: *The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the Early Fourteenth Century*, in: *Medieval Studies* 49, 1987, s. 391–410.

(Eds.) Assis, Yom Tov / Toch, Michael / Cohen, Jeremy / Limor, Ora / Kedar, Aaron: *Jehudim mul ha-clav: Gezejrot tatnu ba-historija u-va-historiografija*, Jerušalajim 2000.

Baer, Jicchak: *Le-vikoret ha-vikuchim šel rabi Jechiel mi-Paris ve-šel rabi Moše ben Nachman*, in: *Tarbic* 2, 1930–31, s. 172–87.

- Baer, Jicchak (Fritz): *History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols., Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1961; 1966.
- Bacher, Wilhelm: *Judaeo-Christian Polemics in the Zohar*, JQR 3, 1891.
- Bachtin, Michail Michajlovič: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha: Argo 2007.
- Baron, Salo Wittmayer: *A Social and Religious History of the Jews*, 27 vols., NY NY/London/Philadelphia: Columbia University Press 1952–83.
- Basser, Herbert W.: *Studies in Exegesis. Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses 70–300 C.E.*, Boston/Leiden: Brill 2002.
- Beinart, Haim: *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem: Magnes Press Hebrew University 1981.
- Beinart, Haim: *The Expulsion of the Jews from Spain*, Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2002.
- Benjamin, Walter: *Dílo a jeho zdroj*, Praha: Odeon 1979.
- Ben-Sasson, Haim H.: *Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire*, in: HTR 59, 1966, s. 369–90.
- Ben-Sasson, Haim H.: *A History of the Jewish People*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1976.
- Ben-Sasson, Haim H.: *Disputation and Polemics*, heslo in: EJ VI, s. 79–103.
- Ben-Shalom, Ram: *Vikuach Tortosa, Visente Ferer ve-baajat ha-anusim*, in: Cion 56, 1991, s. 20–45.
- Ben-Shalom, Ram: *Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages*, in: AJS Review 27, 2003, s. 23–72.
- Berger, David: *Gilbert Crispin, Allan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic*, in: Speculum 49, 1974, s. 34–47.
- Berger, David: *Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: HTR 68, 1975, s. 287–303.
- Berger, David: *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, in: AHR 91, 1986, s. 576–591.
- Berger, David: *Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, in: (ed.) Jeremy Cohen, *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York: New York University Press 1991, s. 484–513.
- Bergman, J.: *Deux polémistes juifs italiens*, in: REJ 40, 1900, s. 188–205.
- Bettan, Israel: *Studies in Jewish Preaching*, Cincinnati: University Press of America 1939.

- Biale, David: *Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity: The Sefer toldot yeshu anf the Sefer zerubavel*, in: *Jewish Social Studies* 6, 1999, s. 130–145.
- Biale, David: *Historical Heresies and Modern Jewish Identity*, in: *JSS* 8, 2002, s. 112–132.
- (Ed.) Biale, David: *Cultures of the Jews: A New History*, New York: Schocken 2002.
- Bland, Kalman: *Medieval Jewish Aesthetics: Maimonides, Body, and Scripture in Profiat Duran*, in: *Journal of the History of Ideas* 54, 1993, s. 533–559.
- Blumenkranz, Bernhard: *Die Judenpredigt Augustins*, Basel: Helbing / Lichtenhahn 1946.
- Blumenkranz, Bernhard: *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430–1096*, Paris: Mouton 1960.
- Blumenkranz, Bernhard: *Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age: sur les juifs et le judaïsme*, Paris: Mouton 1963.
- Bowman, Steven B.: *Josephus in Byzantium*, in: (eds.) Louis H. Feldman / Gohei Hata, *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit: Wayne State University Press 1987, s. 362–385.
- Boyarin, Daniel: *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford: StanfordUniversity Press 1999.
- Chazan, Robert: *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1973.
- Chazan, Robert: *Confrontation in a Synagogue in Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply*, in: *HTR* 67, 1974, s. 437–57.
- Chazan, Robert: *From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation*, in: *HTR* 76, 1983, s. 289–306.
- Chazan, Robert: *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1987.
- Chazan, Robert: *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Missionizing and Jewish Response*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1989.
- Chazan, Robert: *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1992.
- Chazan, Robert: *Joseph Kimchí's Sefer ha-Berit: Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics*, in: *HTR* 85, 1992, s. 417–32.
- Chazan, Robert: *The Letter of R. Jacob Ben Elijah to Friar Paul*, in: *Jewish History* 6, 1992, s. 51–63.

- Chazan, Robert: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1997.
- Chazan, Robert: *God, Humanity and History: The Hebrew First-Crusade Narratives*, Berkeley/Los Angeles : University of California Press 2000.
- Chazan, Robert: *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Chotzner, Joseph: *Hebrew Humour and Other Essays*, London: Luzac 1905
- Clamant, Henry N.: *Jewish Images in the Christian Church: Art as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict 200–1250 C.E.*, Macon: Mercer University Press 2000.
- Cohen, Gerson D.: *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*, in: (ed.) Alexander Altmann, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge MA: Harvard University Press 1967, s. 19–49.
- Cohen, Jeremy: *Original Sin as the Evil Inclination – A Polemicist’s Appreciation of Human Nature*, in: HTR 73, 1980, s. 495–520.
- Cohen, Jeremy: *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca: Cornell University Press 1982.
- Cohen, Jeremy: *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom*, in: AHR 91, 1986, s. 592–613.
- (Ed.) Cohen, Jeremy: *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*, New York: New York University Press 1991.
- Cohen, Jeremy: *Toward a Functional Classification of Jewish Anti-Christian Polemics in the High Middle Ages*, in: (eds.) Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Harrassowitz 1992, s. 93–114.
- Cohen, Jeremy: *Profiat Duran’s the Reproach of the Gentiles and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic*, in: (ed.) Daniel Carpi et al., *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, Tel Aviv: Tel Aviv University 1993, s. 71–83.
- (Ed.) Cohen, Jeremy: *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden: Harrassowitz 1997.
- (Ed.) Cohen, Jeremy: *Living Lettres of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1999.
- Cohen, Jeremy: *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004.
- Cohen, Martin: *Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona*, in: HUCA 35, 1964, s. 157–92.

- Cuffel, Alexandra: *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2007.
- Dahan, Gilbert: *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1991.
- Dahan, Gilbert: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen age*, Paris: Cerf 1990.
- Davidson, Israel: *The Author of the Poem Zichron sefer nicachon*, JQR 18, 1928, s. 259–265
- Davidson, Israel: *Note on Zichron Sefer Nizahon*, in: JQR 19, 1928, s. 75–76.
- Davidson, Israel: *Parody in Jewish Literature*, New York: Columbia University Press 1907
- De Rossi, J.B.: *Bibliotheca Judaica Anti-Christiana*, Parma 1800.
- Deutsch, Jaacov: *Edujot al-nusach kedom šel Toldot Ješu*, in: Tarbic 69, 2000, s. 177–192.
- (Ed.) Dinur, Ben Cion: *Jisrael ba-gola*, Tel Aviv 1958–72.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London/New York: Routledge 1966.
- Drexlerová, Alžběta: *Jákob a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*, Olomouc: Univerzita Palackého 2009.
- Ehrlich, Uri / Langer, Ruth: *The Earliest Texts of the Birkat Hamanim*, in: HUCA 76, 2006, s. 63–112.
- Einbinder, Susan: *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2002.
- Eisenberg, Saadia R.: *Reading Medieval Religious Disputation. The 1240 “Debate” Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin*, Diss. University of Michigan 2008.
- Elukin, Jonathan: *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press 2007.
- Emery, Richard W.: *The Black Death of Perpignan*, in: Speculum 42, 1967, s. 611–23.
- Emery, Richard W.: *New Light on Profiat Duran ‘The Efodi’*, in JQR 58, 1967–68, s. 328–337.
- Feliu, Eduard: *Profiat Duran: Al tehi ka-avotekha*, in: Calls 1, 1986, s. 53–77.

- Flannery, Edward H.: *The Anguish of the Jews: Twenty-three centuries of Anti-Semitism*, NY: Macmillan 1965.
- Foucault, Michel: *Myšlení vnějšku*, Praha: Hermann a synové 1996.
- Fox, Martin: *Nachmanides on the Status of Aggadot: Perspectives on the Disputation at Barcelona, 1263*, in: *Collected Essays on Philosophy and on Judaism*, vol. II, Lanham: University Press of America 2003, s.133–150.
- Frank, Daniel / Leaman, Oliver: *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Friedman, Jerome: *The Reformation and Jewish Antichristian Polemics*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 41, 1979, s. 83–97.
- Frow, John: *Genre: The New Critical Idiom*, New York: Routledge 2005.
- Funkelstein, Amos: *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages*, in: *Viator* 2, 1971, s. 373–389.
- Funkelstein, Amos: *Ha-tmurot ba-vikuach še-bejn jehudim le-nocrim be-mea ha-12*, in: *Tarbic* 33, 1968.
- Funkelstein, Amos: *Perceptions in Jewish History*, Berkeley/Los Angeles : University of California Press 1993.
- Gampel, Benjamin R.: *A Letter to a Wayward Teacher: The Transformation of Sephardic Culture in Christian Iberia*, in: (ed.) David Biale, *Cultures of the Jews*, NY: Schocken 2002, s. 389–440.
- Gershowitz, Libby: *Shem Tov Ibn Shaprut's Gospel of Matthew*, in: *Frank Talmage Memorial Volume* 1993, s. 297–322.
- (Eds.) Gilman, Sander L. / Katz, Steven T.: *Anti-semitism in times of crisis*, New York: New York University Press 1991.
- Goldstein, Morris: *Jesus in Jewish Tradition*, New York: Macmillan 1950.
- Grabois, Arye: *The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century*, in: *Speculum* 1, 1975, s. 613–634.
- Graetz, Heinrich: *Popular History of the Jews*, New York: Hebrew Publishing Company 1919.
- Grayzel, Solomon: *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia: The Dropsie College 1933.
- Gross, Avraham: *The world of Rabbi Abraham*, Diss. Harvard University 1982.

- Gross, Avraham: *Ha-satan ve-ha-nacrut: Demonologizacia šel ha-nacrut be-kitvej Avraham Saba*, in: *Cion* 58, 1993, s. 91–105.
- Gutwirth, Eleazar: *Conversion to Christianity Amongst Fifteenth-Century Spanish Jews: An Alternative Explanation*, in: Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period, Tel Aviv: Tel Aviv University 1993, s. 97–121.
- Hames, Harvey J.: *It Takes Three to Tango: Ramon Llull, Solomon ibn Adret and Alfonso of Valladolid Debate the Trinity*, in: *Medieval Encounters* 15, 2009.
- (Ed.) Haverkamp, Alfred: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47)*, Sigmaringen: Jan Thorbecke 1999.
- Herford, Robert Travers: *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903. Reprint 1975 a 2007.
- Herskowitz, William: *Judaeo-Christian Dialogue in Provence as Reflected in Milhemet Mizvah of R. Meir ha-Meili*, Diss. Yeshiva University 1974.
- Horbury, William: *A Critical Examination of the Toledoth Jeshu*, Diss. University of Cambridge 1971.
- Horbury, William: *Jews and Christians in contact and controversy*, Edinburgh: T&T Clark 1998.
- Idel, Moshe: *Ha-jachas le-nacrut be-Sefer ha-mashiv*, in: *Cion* 46, 1981.
- Kahn, Zadoc: *Le livre de Joseph le Zélateur*, in: *REJ* 1, 1880 s. 222–246; *REJ* 3, 1881, s. 1–38.
- Alexander Kaminka, *Note on Meshullam ben Uri*, in: *JQR* 18, 1928, s. 437.
- Katz, Jacob: *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York: Oxford University Press 1961.
- Katz, Jacob: *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York: Schocken Books 1994.
- Kaufmann, Juda: *Rabbi Yom Tov Lipmann Muelhausen*, New York 1927.
- Kellner, Menachem: *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford: Oxford University Press 1986.
- Kimelman, Reuven: *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: (ed.) E. P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, London: SCM Press 1981, s. 115–156.
- Kisch, Guido: *The Jews in Medieval Germany: A Study in their Legal and Social Status*, Chicago: The Chicago University Press 1949.

- Kozodoy, Maud: *The Life and Works of Profiat Duran*, Diss. Jewish Theological Seminary 2006.
- Krauss, Samuel: *Un atlas juif des statues de la Vierge Marie*, in: REJ 48, 1904, s. 82–93.
- Krauss, Samuel: *Un fragment araméen du Toldoth Yeschou*, in: REJ 61, 1910, s. 126–30; 62, 1911, s. 28–37.
- Krauss, Samuel / Horbury, William: *The Jewish-Christian Controversy*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1995.
- Krieger, Judith Gale: *Pablo Santa María: His Epoch, Life and Hebrew and Spanish Literary Production*, Diss. University of California 1988.
- Landau, L.: *Das apologetische Schreiben des Joshua Lorki*, Antwerpen: Teitelbaum/Boxenbaum 1906.
- Langmuir, Gavin I.: *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1996.
- Lapide, Pinchas: *Hebrew in the Church: The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing 1984.
- Lasker, Daniel J.: *Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages*, in: Speculum 55, 1980, s. 294–304.
- Lasker, Daniel J.: *The Transubstantiation, Elias's Chair, Plato, and Jewish-Christian Debate*, in: REJ 143, 1984, s. 32–39.
- Lasker, Daniel J.: *Jewish Critique of Christianity under Islam*, in: PAAJR 57, 1990–91, s. 121–53.
- Lasker, Daniel J.: *Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century*, in: HTR 89, 1996, s. 161–173.
- Lasker, Daniel J.: *Popular Polemics and Philosophical Truth in the Medieval Jewish Critique of Christianity*, in: The Journal of Jewish Thought and Philosophy 8, 1999, s. 243–259.
- Lasker, Daniel J.: *Nacrut, filosofia ve-pulmos be-Provans ha-jehudit*, in: Cion 68, 2002, s. 313–34.
- Lasker, Daniel J.: *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York: Ktav 1977; druhé rozšířené vydání Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2007.
- Lasker, Daniel J.: *Reflections of the medieval Jewish-Christian debate in the Theological-Political Treatise and the Epistles*, in: (eds.) Yitzhak Y. Melamed / Michael

- A. Rosenthal, *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2010
- Lasker, Daniel J.: *The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 6, 2011.
- Lauterbach, Jacob Z.: *The Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash*, in: *JQR* N.S. 1, 1911, s. 291–333.
- Le Christianisme au miroir du judaïsme* (Colloque du Collège des Études Juives de l'AIU 2001) in: *Pardes* 35, 2003.
- Le Goff, Jacques / Montrémy, Jean-Maurice: *Un long Moyen Age*, in: *A la recherche du Moyen Age*, Paris: Louis Audibert Editions 2003. V českém překladu *Hledání středověku*, Praha: Vyšehrad 2005.
- Lévi, Israel: *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroes*, in: *REJ* 68, 1914; 69, 1915; 71, 1920.
- (Eds.) Lewis, Bernard / Niewöhner, Friedrich: *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1992.
- Liebes, Yehuda: *Christian Influences on the Zohar*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2, 1983, s. 40–45.
- Lightstone, Jack: *Christian Anti-Judaism in its Judaic Mirror: The Judaic context of Early Christianity Revisited*. In: (ed.) Wilson *Anti-Judaism in Early Christianity*, s. 110. Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of Scholarly Consensus*, Leiden: Brill 1994.
- Limor, Ora: *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, *Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 15, München: MGH 1994. English-Hebrew bilingual edition: *The Disputation of Majorca 1286: A Critical Edition and Introduction*, Jerusalem: Hebrew University 1985.
- (Eds.) Limor, Ora / Stroumsa, Guy G.: *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1996.
- Limor, Ora: *The Erection of Essential Boundaries: Christians and Jews*, in: (ed.) Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, LA and London: University of California Press 1999.
- Limor, Ora / Yuval, Israel Jacob: *Scepticism and Conversion: Jews, Christians, and Doubters in Sefer ha-Nizzahon*, in: (eds.) A. P. Coudert / J. S. Shoulson, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania 2004, s. 159–180.

- Limor, Ora: *Polemical Varieties: Religious Disputation in 13th Century Spain*, in: *Iberia Judaica II*, 2010, s. 55–79.
- Lipton, Sara: *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisé*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1999
- Loeb, Isidore: *La controverse de 1240 sur le Talmud*, in: REJ 2–3, 1881.
- Loeb, Isidore: *La controverse de 1263 a Barcelone*, in: REJ 15, 1887.
- Loeb, Isidore: *Polemistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, in: REJ 18, 1889, s. 219–242.
- Loevinger, Samuel: *Recherches sur l'oeuvre apologotique d'Abraham Farissol*, in: REJ 105, 1939, s. 23–52.
- Lukyn Williams, A.: *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press 1935.
- Maccoby, Haim: *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*, London: The Littman Library of Jewish Civilization 1993.
- Maier, Johann: *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978.
- Malkiel, David: *Destruction and Conversion – Intention and Reaction, Crusaders and Jews, in 1096*, in: *Jewish History* 15, 2001, s. 257–280.
- Malkiel, David: *Ha-pulmos ha-jehudi-nocri be-erev ha-et ha-chadaša. Jehošua Segre mi-Scandiano ve-chiburo Ašem talui*, Jerušalajim: The Dinur Centre 2004.
- Mann, Jacob: *Une source de l'Histoire juive au XIIIeme siecle. La lettre polémique de Jacob b. Elie a Pablo Christiani*, in: REJ 82, 1926, s. 363–377,
- Marcus, Ivan G.: *From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusading Riots*, in: *Prooftext* 2, 1982, s. 40–52.
- Marcus, Ivan G.: *Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany*, in: *Jewish History* 1, 1986, pp. 7–26.
- Marcus, Ivan G.: *Une communauté pieuse et le doute mourir pour la Sanctification du Nom (Qiddouch ha-Chem) en Achkenaz (Europe du Nord) et l'histoire de rabbi Amnon de Mayence*, in: *Annales Histoire, Sciences Sociales* 5, 1994, s. 1031–1047.
- Marcus, Ivan G.: *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Europe*, New Haven: Yale University Press 1996.
- Marcus, Ivan G.: *A Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz*, in: (ed.) David Biale, *Cultures of the Jews*, New York: Schocken Books 2002.

- Martin, John D.: *The Depiction of Jews in the Carnival Plays and Comedies of Hans Folz and Hans Sachs in Early Modern Nuremberg*, in: *Baylor Journal of Theatre and Performance* 3, 2006, s. 43–65.
- Marx, Alexander: *List of Poems on the Articles of the Creed*, in: *JQR N.S.* 9, 1918-1919, s. 303-336.
- Marx, Alexander: *The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, in: *Studies in Jewish Bibliography in Memory of Abraham Solomon Freidus*, New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation 1929.
- Michael, Robert: *A History of Catholic Antisemitism: The Dark Side of the Church*, New York: Palgrave/Macmillan 2008.
- Mitchell, W. J. T.: *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1987.
- Mueller, Daniella: *Our Image of 'Others' and Our Own Identity*, in: (eds.) Willem van Asselt, Paul van Geest, D. Mueller, Theo Salemink, *Iconoclasm and Iconoclasm: Struggle for Religious Identity*, Leiden/Boston: Brill 2007, pp. 107-108.
- Netanyahu, Benzion: *The Marranos of Spain: From the Late 14th Century to the Early 16th Century*, Ithaca/London: Cornell University Press 1999 (3. vydání).
- Nirenberg, David: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press 1996.
- Nirenberg, David: *Conversion, Sex, and Segregation: Iberian Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain*, in: *AHR* 107, 2002, s. 1065–93.
- Nirenberg, David: *Mass Conversions and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain*, in: *Past and Present* 174, 2002, s. 3–41.
- David Nirenberg, *Was There Race Before Modernity? The Example of 'Jewish' Blood in Late Medieval Spain*, in: (eds.) Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac, Joseph Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge 2009.
- Parkes, James: *The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York: Atheneum 1969.
- Podet, Howard: *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571–1648: Christianity Through a Rabbi's Eyes*, Lewiston: Edwin Mellen Press 2001.
- Poliakov, Leon: *The History of Antisemitism*, Pennsylvania 2003 (1. vydání dílů 1955, 1961, 1975).
- Posnanski, Adolf: *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1904.

- Posnanski, Adolf: *Sefer Kelimat ha-Goyim, Chibro Maestro Profiat Duran mi-Perpiniano bi-šnat 5157*, in: *Ha-cofe me-erec ha-ger* III, 1914, s. 99–101; IV, 1915, s. 125–32.
- Posnanski, Adolf: *Disputation a Tortosa et San Mateo 1413-14*, in: REJ 74, 1922, s. 17–39, 160–68; REJ 75, 1923, s. 74–88, 187–204; REJ 76, 1923, s. 37–46.
- Pourjavady, Reza / Schmidtke, Sabine: *A Jewish Philosopher of Bagdad: Izzl al-Dawla Ibn Kammuna and His Writings*, Leiden: Brill 2006.
- Radford Ruether, Rosemary: *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: The Seabury Press 1974.
- Rankin, O. S.: *Jewish Religious Polemics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1956.
- Reumbaum, Joel: *The New Testament in Medieval Jewish Anti-Christian Polemics*, Diss. University of California 1975.
- Rembaum, Joel J.: *The Development of a Jewish Tradition regarding Isaiah 53*, in: *Harvard Theological Review* 75, 1982, pp. 289–311.
- Rembaum, Joel E.: *Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin*, in: *AJS Review* 7/8, 1982/83, s. 353–82.
- Resnick, Irven M.: *Odo of Tournai: On Original Sin, and a Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1994.
- Resnick, Irven M.: *Odo of Tournai and the Dehumanization of Medieval Jews: A Reexamination*, in: *JQR* 98, 2008, s. 471–484.
- Rieger, Paul: *The Foundation of Rome in the Talmud*, in: *JQR* 16, 1926, s. 227–235.
- Riley-Smith, Johnatan: *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, in: (ed.) Shiels, W. J.: *Persecution and Toleration (Studies in Church History 12)*, Oxford: Oxford University Press 1984.
- Rosenthal, Juda: *The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240*, in: *Jewish Quarterly Review* 47, 1956, s. 63–64.
- Rosenthal, Juda: *Sifrut ha-vikuach ha-antinocrit ad ha-mea ha-šmone esre*, in: *Arešet* 2, 1959/60.
- Rosenthal, Juda: *Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16th Century Poland*, in: *PAAJR*, 34, 1966, s. 77–97.
- Rosenthal, Juda: *The Francesco de Sant Jordi – Solomon Bonafed Letters*, in: (ed.) Isadore Twersky, *Studies in Medieval Jewish History*, Cambridge MA / London: Harvard University Press 1979, s. 337–364.

- Roth, Norman: *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison: University of Wisconsin Press 1995.
- Rubin, Miri: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late-Medieval Jews*, New Haven/London: Yale University Press 1999.
- Ruderman, David B.: *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1981.
- (Ed.) Ruderman, David B.: *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley: University of California Press 1992.
- Saperstein, Marc: *Jewish Preaching: 1200–1800, An Anthology*, New Haven/London: Yale University Press 1989.
- Saperstein, Marc: *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1996.
- Segni, Riccardo di: *Il vangelo del ghetto*, Roma: Newton Compton 1984.
- Shapira, Alexander: *Pulmos anti-nocri ba-mea ha-12*, in: *Cion* 56, 1991, s. 79–86.
- Shatzmiller, Joseph: *Recherches sur la communauté juive de Manosque au moyen age*, Paris: Le Haye Mouton 1973.
- Shepkaru, Samuel: *To Die for God: Martyr's Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives*, in: *Speculum* 77, 2002, s. 311–341.
- Schrekenberg, Heinz: *Adversus Judaeos Texte*, 3 Bd., Frankfurt am Main / New York: Peter Lang 1982–1994.
- Schäfer, Peter: *Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. N. Chr.*, in: *Judaica* 31, 1975, s. 54–64.
- Schäfer, Peter: *Jesus in the Talmud*, Princeton: Princeton University Press 2007.
- Schäfer, Peter: *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World)*, Princeton: Princeton University Press 2002.
- Schoeps, Hans Joachim: *The Jewish-Christian Argument*, London: Faber and Faber 1965.
- Simon, Marcel: *Verus Israel*, Paris: De Boccard 1964.
- Smalley, Beryl: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: University of Notre Dame Press 1964.
- Soloveitchik, Haym: *Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example*, *AJS Review* 12, 1987, s. 20–21.

- Soloveitchik, Haym: *Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz – 1096, 1242, 1306 and 1298*, in: *Jewish History* 12, 1998, s. 71–85.
- Steinschneider, Moritz: *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1877
- Stoekl Ben Ezra, Daniel: *An Ancient List of Christian Festivals in Toledot Yeshu: Polemics as Indication for Interaction*, in: *HTR* 102, 2005, s. 481–96.
- Stow, Kenneth R.: *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge/London: Harvard University Press 1992.
- Stow, Kenneth R.: *Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Floheim and the Fear of Jews in the Twelfth Century*, in: *Speculum*, 76, 2001, s. 911–933.
- Stow, Kenneth R.: *Jewish Dogs: An Image and Its Interpreters: Continuity in the Catholic-Jewish Encounter*, Palo Alto: Stanford University Press, 2006.
- Szpiech, Ryan: *Converting the Queen: Gender and Polemic in the Book of Ahitub and Salmon*, in: *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2011, s. 203–217.
- Špelda, Daniel: *Astronomie ve středověku*, Ostrava: Montanex 2008.
- Talmage, Frank E.: *David Kimhi. The Man and his Commentaries*, Cambridge MA/London: Harvard University Press 1975.
- Talmage, Frank E.: *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*, New York: Ktav 1975.
- Talmage, Frank E.: *The Francesco de Sant Jordi – Solomon Bonafed Letters*, in: (ed.) Isadore Twersky, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1979, s. 337–64.
- Taylor, Miriam S.: *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of Scholarly Consensus*, Leiden: Brill 1994.
- Trachtenberg, Joshua: *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven: Yale University Press 1943.
- Trautner-Kromann, Hanne, *Shield and Sword: Jewish Polemics Against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500*, Tuebingen: J. C. B. Mohr 1993.
- Turner, E. A.: *Irony as Ideology Critique in Deutero-Isaiah with Special Reference to the Parody of Idolatry*, Stellenbosch: Department of Old Testament, University of Stellenbosch 1996.
- Urbach, Ephraim: *Étude sur la littérature polémique au moyen-âge*, in: *REJ* 99, 1935.
- Urbach, Ephraim: *Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories*, in: *Tarbiz* 25, 1955–56, s. 286n

- Van Voors, Robert E.: *Jesus Outside the New Testament*, Grand Rapids/Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company 2000.
- Vermes, Geza: *Jesus in the Jewish World*, London: SCM Press 2010.
- (Ed.) Walfish, Barry Dov: *Frank Talmage Memorial Volume*, Haifa: University of Haifa Press, 1993.
- (Ed.) Walfish, Barry Dov: *Apples of Gold in Settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1999.
- Waxman, Meyer, *A History of Jewish Literature: from the close of the bible to our days*, vol. II., New York: Bloch Publishing 1945.
- Wilken, Robert L.: *Jews and Christian Apologetics After Theodosius*, in: HTR 73, 1980, s. 451-471.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui*, in: HTR 63, 1970, s. 354-63.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle/London: University of Washington Press 1996.
- Yuval, Jisrael Jaakov: *Ha-nakam ve-ha-klala – Me-alilot kdošim le-alilot dam*, in: Cion 58, 1993, s. 32-89.
- Yuval Jisrael Jaakov: *Two Nations in Your Womb: Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2006.
- Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin: Gerschel 1865.

Literární prostředky v židovsko-křesťanské polemice

Literary Devices in Jewish-Christian Polemics

Markéta Kabůrková

Hebrew anti-Christian polemic is a specific literary genre, which evolved in Western Europe at the end of the twelfth century. In my dissertation I classify it on the basis of literary form, tropes applied, and content of polemical argument. I research in particular the application of devices such as sarcasm, satire, irony and parody, which surpass the rigid categorization of polemical methodology developed on the basis of Christian anti-Jewish writings; i.e. biblical exegesis, critique and interpretation of Rabbinic sources, philosophical reasoning, and arguments from history and experience.

I deal with the theme of Jesus in Rabbinic literature, the Toldot Jeshu tradition, and the influence of *Sefer Nestor ha-komer* on later polemical literature. I document the evolution of anti-Christian discourse as reflected in names and various derogatory characteristics used to address a Christian opponent in various Hebrew materials. I further provide examples of what I identify as “dirty” polemics; i.e. polemical arguments exploring areas of carnality. It mainly involves the critique of the Christian doctrine of incarnation and virgin birth, yet also modes of sexual behaviour of the Christians. Next chapter contains a translation and a commentary of the *Igeret Al tehi ka-avotekha* written by Profiat Duran and the last passage deals with two examples of early modern parodies of Christianity – parodical *Jigdal* and parodical *Haggadah Pilpul al zman zmanim zmaneihem*.

In all these texts, covering nearly a full scope of the Hebrew polemical literature, yet also other types of Jewish sources, I’m trying to follow how Jews developed specific methods to preserve their identity, and to defend themselves within the threatening Christian milieu. Indeed, many titles of the polemical treatises refer to a military vocabulary; the polemical literature was a true war of words.