

Soukup, Daniel

Obraz Židů v českém kazatelství přelomu 17. a 18. století: předběžné poznámky

Bohemica litteraria. 2016, vol. 19, iss. 1, pp. 72-106

ISSN 1213-2144 (print); ISSN 2336-4394 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/136160>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Obraz Židů v českém kazatelství přelomu 17. a 18. století: předběžné poznámky

Daniel Soukup

ABSTRACT

The Representation of Jews in Czech Sermons at the Turn of the 17th and 18th Centuries: Preliminary Notes

Although Jews and Judaism were marginal topics of early modern preaching in the Czech lands, this paper shows that these rare mentions shaped the image of the Jewish community in Christian eyes, and that the Catholic sermons both guided and partly smoothed the hostile perception of Jews. This article examines Czech collections of sermons from the turn of the 17th and 18th centuries, the period of the official oppression, and the state anti-Jewish policy, moreover focusing on the roots and function of the literary representation of Jews. It is indisputable that preachers, drawing from medieval literature, were fundamentally influenced by the traditional theological concept of Jews as a living witness to the Christian truth. At the same time, baroque sermons reused medieval exempla and miracula preserving narratives about host desecrations, ritual murders, as well as miraculous conversions. The Jewish figures in the Czech sermons served also as a *conchetto* (conceit), a cornerstone in the structure of conceptual preaching. Due to the increasing number of Bohemian and Moravian Jewry at the end of 17th century, and the socio-economical tension between Christian and Jewish communities, catholic preachers pursued contemporary topics and criticized unpermitted contacts, allegedly leading to the inferior status of Christians. On the other hand, these critical notes usually were targeted primarily on Christian believers and their laxity in the observance of religious life, as well as ignorance of social hierarchy. Anti-Jewish rhetoric was an integral part of early modern homiletics, however, catholic preachers endeavoured to avoid vulgar and popular anti-Judaism. Based on the analysis of Czech sermons, the pulpit oratory did not represent the official reduction and extirpation policy of the Habsburg dynasty in Bohemia and Moravia, contrarily, there are few examples of preachers who reservedly defended Jewish community against any kind of injustice.

KEYWORDS

Preaching and the Image of Jews, Early Modern Homiletics, Catholic Sermons, Representation of Jews in Literature, Anti-Jewish Rhetoric

KLÍČOVÁ SLOVA

Obraz Židů v kazatelství, raně novověká homiletika, katolická kázání, obraz Židů v literatuře, protizidovská rétorika

K nejprogressivnějšímu žánru vrcholné pobělohorské bohemikální literatury náležela homiletika, která obsahově i morfologicky čerpala z bohaté tradice předchozích staletí, zároveň ale nabízela nové formální a stylistické postupy atraktivní pro soudobé publikum. Kazatelství přitahovalo především svým performativním provedením (elokuce), nicméně zvyšující se gramotnost obyvatelstva českých zemí zajistila popularitu i tištěným sbírkám nedělních a svátečních kázání či příležitostným tiskům určeným k výjimečným událostem (RYANTOVÁ 2007). Esenciální provázanost persvazivní a estetické funkce homiletiky byla zárukou dalekosáhlého dopadu na společnost a zároveň vlivu na formování jejích etických, náboženských a kulturních hodnot. Kazatelé tak spoluutvářeli kolektivní vědomí a historickou paměť, vyslovovali se obvykle ke klíčovým a nadčasovým nábožensko-mravním otázkám, jejich pozornosti však neunikla ani témata aktuální, stojící jak v centru dobového zájmu, tak i na jeho periferii.

Na následujících řádcích se zaměříme právě na oblast, která v katolické bohemikální homiletice 17. a 18. století hrála spíše marginální roli. Všimneme si, jak jsou na stránkách několika převážně nedělních českojazyčných postil konstruovány postavy Židů a jaké je napětí mezi soudobou reálnou židovskou komunitou a tzv. textuálními, fikčními či literárními Židy. Půjde nám primárně o zkoumání diskurzivní reality, tedy dobového konceptu „židovské přítomnosti uprostřed křesťanského světa“. Cílem předložené studie není podat vyčerpávající přehled tématu, ale pomocí namátkových sond nabídnout výběr některých předběžných poznámek, které by bylo potřeba prozkoumat v materiálové a časové úplnosti a zároveň v širší komparativní perspektivě.

Soudobá literární věda věnující se reprezentaci židovské minority v písemnictví je terminologicky různorodá a k objektu svého zkoumání přistupuje z různých pozic. Profesor tel-avivské univerzity Jeremy Cohen například používá pojem hermeneutický Žid, podle nějž jsou literární Židé především ideologické, doktrinálně vytvořené konstrukty (COHEN 2001). Francouzský esejista a filozof Amos Finkielkraut, který se zabýval sémantickými změnami definice židovství

po holokaustu, rozebírá entitu imaginárního Žida (používá však i méně vědecký termín „armchair Jew“) v kontextu soudobé židovské identity (FINKIELKRAUT 1997). Medievista Steven F. Kruger, který se zároveň věnuje queer dějinám ve středověku, naopak používá nejednoznačné, derridovské spojení „spectral Jew“, tedy spektrální, přízračný či fantomový Žid (KRUGER 2006). V jeho kontroverzní studii je spektralita pojata jako metaforické „vyvolávání židovské přítomnosti“, jež není nepodobné okultní seanci. V současném rozvoji počítačových technologií pak nepřekvapí termín virtuální Žid, s nímž se setkáme v práci literární historičky a medievistky Sylvie Tomasch (TOMASCH 2000).

V našem textu se přidržíme především tezí Jeremyho Cohena, který na středověkém materiálu ukázal, že Židé byli v křesťanské literatuře po staletí reflektováni podle toho, jakými měli ve světle křesťanského učení být, ne jakými skutečně byli. Tuto premisu lze do značné míry aplikovat i na korpusu česko-jazyčných kázání z přelomu 17. a 18. století. Křesťanská teologie vnímala Židy jakožto svědky pravosti hebrejské bible (tedy Starého zákona), tak, jak jejich teologicko-historickou úlohu pojmenoval již sv. Augustin (BLUMENKRANZ 1946; FREDRIKSEN 1995; OORT 2009). Když Bernard z Clairvaux během druhé křížové výpravy v polovině 12. století hájil židovské komunity před křížáky a přísně kritizoval protižidovské násilí hlásané některými kazateli, použil ve své písemné obhajobě spojení „vivi apices“¹ – tedy živé litery Písma (COHEN 2001: 2). Dvojnásobnost latinského termínu však umožňuje text přeložit také jako živé hroty – Židé mají být jednak svědky pravosti biblické zvěsti a prorocství, která předpovídají příchod mesiáše v osobě Ježíše z Nazareta, zároveň ale hroty, bodci, které zraňují jak jeho fyzické tělo, tak i duchovní tělo církve. Takto ambivalentně byla židovská komunita pojímána až do počátků moderní doby. Mezi reálným společenstvím a konstruovanými Židy, tak, jak je prezentují níže analyzované texty českých a moravských kazatelů, je proto značná disparita – doktrinální, hermeneutický Žid je zde totiž postavou konstruovanou v diskurzu křesťanské teologie, kterou si později přisvojilo i lidové prostředí a lidová, nejen slovesná kultura.

Následující odstavce se pokusí ukázat kontinuitu tohoto středověkého pojetí Židů, které se konzervovalo především v tzv. humanistickém (klasickém) barokním kazatelství, ale také nové přístupy k židovské komunitě, které se v domácím tzv. konceptuálním kazatelství projeví tím, že využívaly v polemické rovině např. texty etnografického charakteru. Zatímco naprostá většina bohe-

1) „Vivi quidam apices nobis sunt, repraesentantes iugiter Dominicam passionem.“

mikálních kázání, v nichž se Židé objevují formou krátkých noticek, invektiv či exempel, spadá do první kategorie, textů, ve kterých by byla Židům věnována rozsáhlejší pozornost, anebo v nichž by bylo některých prvků judaismu využito jako důmyslného rétorického konceptu, je nepoměrně méně. Mezi oběma kazatelskými proudy však nelze hledat ostrou hranici a některá témata a postupy jsou jednotlivým řečníkům společné. To si ukážeme především v oblasti sociálně kritických pasáží namířených proti Židům a jejich antiestetického hodnocení.

Jak již bylo naznačeno, Židé byli raně novověkými kazateli pokládáni za okrajovou skupinu a na stránkách víc jak desítky českojazyčných postil, které měly především katechetickou funkci a snažily se systematicky formovat posluchače v základních nábožensko-etických bodech, jim byla věnována minimální pozornost.² A to i přesto, že Židé představovali po třicetileté válce téměř jedinou legálně tolerovanou nekatolickou skupinu v zemi. Se vzrůstajícím katolickým triumfalismem rostl i tlak na židovskou komunitu a snaha o její reformu, separaci a redukci. Soustředíme-li se v této studii na homiletické texty z přelomu století, nejde jen o náhodný výběr – uvedené období, příhodně označené Jaroslavem Prokešem za dobu úředního antisemitismu, vyvrcholilo zostřenou protizidovskou legislativou (familiantské zákony a translokační reskript z let 1726–1727), která měla drtivý dopad na židovskou komunitu v českých zemích (PROKEŠ 1929). Zejména od 90. let 17. století, která byla charakteristická dramatickou kauzou údajného židovského mučedníka Šimona Abelese (např. CARLEBACH 2001; SOUKUP 2009: 346–371; LOUTHAN 2011: 287–301; GREENBLAT 2016: 231–240), vzrostlo úsilí o soustavné působení mezi Židy a o jejich konverzi.

Homiletické texty, které by byly namířeny přímo k židovské komunitě a měly misijní charakter, se nám bohužel v našem prostoru nezachovaly, přestože máme doklady o jejich existenci. Roku 1630 byli totiž Židé výnosem Ferdinanda II. přinuceni k masovým katechezím a povinné účasti na kázáních, která byla svěřena jezuitskému řádu (srov. KRÁSL 1886: 347). Přestože tyto aktivity skončily pro odpor židovské komunity fiaskem, usilovalo se o jejich zavedení znovu v průběhu 90. let, a v listopadu roku 1700 pražská komise pověřená Českou dvorskou kanceláří dokonce podala návrh, aby se Židé podle římského modelu zúčastňovali v neděle a svátky povinných katechezí. Ani tyto plány však nevešly v platnost (PUTÍK 1999: 18–19, 38). Příliš úzké zacílení těchto promluv snižovalo jejich

2) Jak mě správně upozornil Miloš Sládek, rovněž některé konkrétní nedělní perikopy nabízely tematizaci vztahů křesťanů a Židů, např. evangelní texty na 2. a 19. neděli po sv. Duchu (dvě varianty podobností o pozvaných na hostinu/svatbu; Lk 14, 16–24; Mt 22, 1–14). Analýze vlivu perikop či konkrétních svátků a slavností na zobrazení Židů v domácí homiletice by bylo potřeba věnovat samostatnou studii.

atraktivitu a nedovolovalo ani jejich následné publikování. Teprve od první třetiny 18. století především zásluhou jezuity a hebraisty Františka (Franze) Haselbauera (1677–1756) vycházely katechetické příručky určené židovským neofytům a jejich formátorům a sám Haselbauer se v roli cenzora podílel na vydání či spíše přepracování jednoho z talmudských traktátů, který částečně přizpůsobil křesťanské doktríně (SEGERT 1967; KVAPIL 2003; MACIEJKO 2014).

Miracula – obraz Židů v humanistické barokní homiletice

Tradiční obraz Židů, který měl svůj původ ve středověké hagiografii, petrifikovaly v domácí homiletice opakovaně citované zázračné příběhy – miracula, která měla obvykle funkci exempl. Miracula se stala hlavními narativními texty, ve kterých se raně novověký člověk mohl setkat s poměrně různorodou škálou židovských postav, od zatvrzelých nepřátel křesťanství až po potencionální konvertity. Vzorovou postilou reprezentující klasicistní rétoriku druhé poloviny 17. století, která obsahovala několik takovýchto exempl, byla opakovaně vydávaná *Postila katolická* (1691, dále pak roku 1695, 1702, 1709, 1731, 1737) jezuity Matěje Václava Šteyera (1630–1692). Její ráz je primárně didaktický, katechetický a přehledný, a z toho důvodu se vyhýbá polemickým pasážím. Sbírkou je určena pro nejširší vrstvy, proto zde zcela absentují latinské citáty, oblibu mohla postile zajistit i skutečnost, že před každým kázáním byla vytištěná celá perikopa.

Šteyer například uvádí exemplum, tematizující mariánský mirákl, v němž Panna Maria zachrání z pece židovského chlapce, jehož do plamenů hodil jeho rozlícený otec kvůli chlapcově inklinaci ke křesťanství. Jeho pretext se objevuje ve *Zlaté legendě* v článku o Nanebevzetí Panny Marie, avšak jeho původ je starší, vyvěrající z byzantské hagiografie (ŠTEYER 1731a: 356–357; GREGG 1997: 232–233). Jiné exemplum o chybučím biskupu Ondřeji, ďáblech a obráceném Židu zas pochází ze třetí knihy sbírky *Dialogů* papeže Řehoře I. Velikého (zemř. 604). Pohádkový narativ, v němž je Žid tajně přítomen půlnočnímu sletu čertů a démonů, reprezentuje ideální model konverze, který se týká jak křesťanského hříšníka, tak i tvrdošíjného „bezvěrce“. Významná je zde metafora, v níž je Žid z křesťanské perspektivy přirovnán k „prázdné nádobě“, podle které

teprve křesťanská víra může vyplnit prázdnou formu judaismu (ŠTEYER 1731b: 10–11; GREGG 1997: 206).

Rozhodně nejpůvodnější miraculum, v němž vystupují Židé a které je jednou z nejčastěji citovaných profanačních legend v domácím barokním písemnictví vůbec, pojednává o případu údajného znesvěcení hostií v hornouherském Prešpurku roku 1591. Zastavme se podrobněji u tohoto textu, který Šteyer převypravuje v kázání velikonočního Tridua na Zelený čtvrtek, aby jím dokreslil promluvu zaměřenou na výklad o eucharistii:

„Jeden Žid jménem Lev v Praze na křesťanskou víru obrácený přátelsky jednával s jedním františkánem, jenž velebnou svátost k nemocným nosíval. Že se pak žádný nedomníval, aby v něm ještě nedověra židovská měla vězeti, bylo mu volno sem i tam mezi řeholníky choditi. A ten vyšpehovav místo, kde se chovala velebná svátost, vkradl se tam a vzav odtud tři posvěcené hostie pod nějakým zámyslem, do Presburku odešel, tam několik dní zůstav na hospodě u Žida, prozradil se mu, že má u sebe tři posvěcené hostie, z nichž také dvě hospodáři, že byl od něho žádán, daroval, a potom se z Presburku jinám odebral. Po jeho odjiti hospodář Žid pozvav k sobě jiných Židů hojnost, vynese na stůl ty dvě posvěcené hostie a radí se, coby měl s nimi činiti? Naposledy snesou se na tom všichni, aby zkusili, bylaliby jaká lest v křesťanské svátosti. I povstane jeden, přistoupí k stolu, vezme nůž, dí: Jsi-li ty tu opravdově křesťanský Bůh, ukažíš svou moc: i probodne hostie. A hle hojná krev z rány vytekla a hrom na dům udeřil a zapálil jej. Hospodáře pak s jeho ženou a s dvěma dcerama a mnohými jinými tu přítomnými Židy spalil, tak že toliko tři na živě zůstali a stůl se dvěma hostiemi na něm ležícíma. A ti tři potom jatí a do žaláře daní vyznali to, co tuto jest psáno, kteříž pro tak těžký hřích přeukrutně trápeni a potom na kůl dáni sou. Stalo se to léta Páně 1591“ (ŠTEYER 1731a: 210–211).

Šteyer tuto profanační legendu čerpá ze sbírky *Flores exemplorum* (Tomus III, Caput V), kterou vydal roku 1616 jezuita Antoine d'Averoult (1553–1613). Exemplum s titulem *Aliud simile miraculum in sacra Eucharistia Pragrae exhibitum* (DAVROUTIUS 1616: 122–124) však výrazně zkracuje. Vypouští např. františkánovo jméno Petr Rodan (podle nejstarších německých letáků z Rodam), nezmiňuje jazykové znalosti konvertity Lva (v latinském textu zmíněno: *in omni genere linguarum exercitatus*, původní německý text grafického listu od norimberského tiskaře Lucase Mayera z roku 1591 doplňuje, že vynikal v různých jazycích, zejména v hebrejštině, řečtině a latině; viz STRAUSS 1975: 703) apod. Nelze vyloučit, že si učený jezuita vybral pro své kázání toto exemplum také proto, že bylo svými protagonisty spojeno s česko-moravským prostorem.

Kromě pražského původu konvertity Lva je v latinské verzi totiž uvedeno i moravské pohraniční město Mikulov, kam se měl později svatokrádce odebrat. Šteyer tento detail sice vypouští, setkáme se s ním však v o několik let starší zbásněné podobě této legendy z pera dalšího člena Tovaryšstva Fridricha Bridela (1619 až 1680 – KOPECKÝ 1999: 377–379). Rovněž Bridel přiznává, že čerpá z exemplové příručky *Flores exemplorum*, podobně jako o několik desítek let později konceptuální kazatel Bohumír Josef Hynek Bilovský (1659–1725) v nedělní postile *Cantator cygnus*.³ Bilovský je při vykreslení příběhu nezvykle stručný, nicméně své rozhořčení nad rouhavým skutkem Židů a zadostiučinění nad jejich popravou zakončuje slovy: „Dobře tak a spravedlivě; zasloužili to. Na šibenici, na kola, na hranice s takovými“ (BILOVSKÝ 1720: 360).

Prešpurskou kauzu nejpodrobněji převypravuje a umělecky beletrizuje Jan František Beckovský (1658–1725) v nábožensko-vzdělávací knize *Katolického živobyetí nepohnutelný základ* (BECKOVSKÝ 1707: 374–375). Pro úplnost dodejme, že se s tímto miraculem setkáme i v příručce pro misionáře a formátory židovských konvertitů od výše zmíněného jezuita Františka Haselbauera (HASELBAUER 1730: 176–177). Z pohledu kontextové interpretace je prešpurská legenda uvedená v katechismu, který byl tištěn německy a zrcadlově také hebrejskými literami s prvky Judendeutsch, zajímavá proto, že její výběr a zařazení do Oddílu o oltářní svátosti nebyl náhodný. Příběh o nepevné konverzi měl židovskému neofytovi posloužit jako odstrašující příklad a stát se zároveň součástí jeho paměti a zprostředkované zkušenosti. Lze se jen dohadovat, čím si tato kauza vysloužila nebývalou popularitu u raně novověkých spisovatelů. Její zařazení do populárních kazatelských příruček, zdůraznění eucharistické úcty, motiv nestálého konvertity, ale možná nejvíc regionální zasazení příběhu do prostoru Čech, Moravy a Uher zcela jistě přispěly k jeho obecné známosti.

Hovoří-li Šteyer o Židech v jiných souvislostech, mimo kontext hagiografických narativů, obvykle užívá ustáleného přívlastku „nevěrní či zatvrzení Židé“ a neopomene připomenout, že se dopustili „toho nejtěžšího hříchu, že když přišel na svět mesiáš, nechtěli ho Židé za mesiáše přijíti“ (ŠTEYER 1731a: 17). Charakteristiky Židů jakožto náboženské skupiny nesou tradiční nábožensko-polemická topoi – židovský zákon je popisován jako jho, Židé jsou předurčení k zavržení, neboť pohané se obrátili k pravé víře, „kteráž má převýšiti víru židovskou, kteříž pro svou nedověru mají věčně zatraceni býti“. Motiv zatracení, které vyvěrá z odmítnutí Krista, se v kázáních opakuje jako refrén. Podobný

3) Za pozornost stojí, že vedle sbírky *exempel* rovněž odkazuje ke mně neznámému spisu Bartoloměje Paprockého z Hlohov (1543–1614).

soubor atributů využívají vesměs všichni autoři přelomu 17. a 18. století, ať už se jedná o humanisticky, nebo konceptuálně vystavěná kázání.

Další kazatel Tovaryšstva Ježíšova, reprezentující ovšem podstatně mladší generaci jezuitů, Antonín Koniáš (1691–1760) plně navazuje na Šteyerovu rétoriku a zachovává skromné a přehledné, tedy katecheticky propracované schéma kázání, která jsou navíc prostá jemu přisuzované náboženské nesnášenlivosti. Jeho postila *Vejtažní naučení* (Praha 1740) je účelně strukturovaná, obsahuje plné texty epištoly a evangelia, dále členěný (punktovaný) stručný text kázání (vejklad), který je zakončen obvykle příkladem (exemplum) a závěrečnou modlitbou. V takto vystavěných promluvách proto ani není příliš velký prostor pro polemicky laděné pasáže (M. SLÁDEK 2013: 81–91).

Protižidovské invektivy se v Koniášově homiletice takřka nevyskytují a výjimku tvoří pouze exempla, která jen konzervují předchozí literární tradici. Jako příklad můžeme připomenout eucharistické miraculum popisující případ kolínského Žida, jenž nehodně přijal hostii, kterou později zakopal na hřbitově (KONIÁŠ 1740: 384–385). Legenda se v českém písemnictví objevuje již ve staročeských *Olomouckých povídkách* (PETRŮ 1957: 23–26), Koniáš ji však cituje z postily současníka Christoha Ulricha Neuburgera, který text přebírá ze sbírky nedělních promluv františkánského kazatele Pelbarta Ladislava z Temešváru (zemř. 1504).

Kromě exemplů zaujímá Koniáš ve vztahu k Židům tradiční postoje a kopíruje „šteyerovskou“ argumentaci, takže se zdá, jako by mezi *Vejtažním naučením* a *Postilou katolickou* nebyla mezera šedesáti let. Dokazuje to, jak velké autoritě se Šteyerova postila těšila a jak velký vliv měla na barokní kazatele. Židé jsou pro Koniáše zatvrzelí, nevěrní a předurčení k zatracení, nicméně ani ve světle těchto expresivních epitet nelze hovořit o nějakém otevřeném či proklamovaném nepřátelství vůči nim. Naopak je zde zdůrazňována svědecká úloha Židů, kteří mají být křesťanům „živými písmeny Starého Zákona“, jak jsme si naznačili výše. Koniáš navíc explicitně verbalizuje augustinovskou teologickou koncepci židovské přítomnosti uprostřed křesťanského světa, a vyzývá dokonce posluchače k modlitbám za Židy: „S. otec Augustýn o národu židovském praví: Nyní naplněno jest ono proroctví, že větší počet zavržených Židů sloužití bude menšímu počtu vyvolených křesťanů: nebo nyní Židé nám křesťanům slouží, honosí se Starým zákonem, jako sluhové naši do rukou nám Starý Zákon donášejí a dodávají, my pak z jejich vlastních knih, že Kristus pravým Bohem a zaslíbeným mesiášem jest, se učíme“ (KONIÁŠ 1740: 49). „Poněvadž tehdy Kristus Pán Spasitel náš z rodu Abrahamového, z rodu židovského posel, jakož i Maria Panna a všickni svatí

apoštolové, naučení z toho sobě vezmeme, že nemáme s rodem židovským dokonce pohrdati, méněji jim ubližovati, nýbrž vroucně se za ně modleme, aby je Bůh Duchem svatým osvítiti a k poznání pravého mesiáše přivesti ráčil, spolu nemůžem-li slovem, aspoň dobrým příkladem jejich duše zejskati hledme“ (IBID.: 52).⁴

Tradiční obraz judaismu – Synagoga et Ecclesia

Zatímco hagiografické narativy přinášely variabilitu židovských postav, mezi nimiž sice dominovali především negativní hrdinové, avšak nevyklučovaly ani charaktery neutrální, či dokonce pozitivní, pak symbolická dvojice Synagogy a Církve reprezentuje v barokní homiletice kompaktní poselství o zřetelné dichotomii a jasném rozložení kladných a záporných atributů. Biblický paralelismus, jak mu rozuměli raně novověcí kazatelé, srozumitelně shrnuje ve své sváteční postile písecký rodák Ondřej František Jakub de Waldt (1683–1752): „Synagoga v Starém zákoně byla figura Církve Kristový v Novém zákoně. Mojžíš v Starém zákoně byl figura Krista Pána v Novém zákoně. Obřízka v Starém zákoně byla figura křtu svatého v Novém zákoně. Manna v Starém zákoně byla figura Velebné svátosti v Novém zákoně. Had měděný na dřevě v Starém zákoně byl figura Ježíše na krucifixu v Novém zákoně“ (WALDT 1736: 869).

Synagoga, symbolické zobrazení judaismu, jeho ženská personifikace, byla jedinou vizuální stopou raně křesťanského umění zachycující jinou víru. Ctihodná zahalená žena, obvykle držící korouhev, sdílela spolu s personifikovanou Církví (Ecclesia) místo u paty kříže a upřeně hleděla na ukřižovaného Krista (srov. FAŮ 2005: 29–54).

V umění 9. a 10. století šlo o postavy vesměs identické, které symbolizovaly důvěrnou blízkost Starého a Nového zákona. Posun v teologické interpretaci se projevil postupně na samotné postavě Synagogy, v jejích gestech, oděvu či pohybu. Na některých zobrazeních odchází ze scény ukřižování, přestože má ještě oči obrácené ke Kristu. Postupně však hlavu odvrací a na přelomu 10. a 11. století se již setkáme s explicitně negativními znaky: zlomená žerď korouhve,

4) Tento relativně bezkonfliktní rétorický přístup k židovské komunitě by však bylo potřeba konfrontovat s Koniášovými aktivitami během procesu s judaizujícími sektami a Židy na Bydžovsku (srov. PODLAHA 1893: 17–18, kde Koniášova účast zamlčena; KOŘÁN 1998; ARAVA – NOVOTNÁ 2011: 2).

koruna padající z hlavy, oči zahalené páskou odkazující ke slepotě (LIPTON 2014: 42–43). Církevní učitelé, jako byl např. Bernard z Clairvaux ve 12. století, vykreslili vroucí lásku Ecclesie ke Kristu milostným slovníkem, aby tak zdůraznili, že takovéto lásky nejsou pohané či Židé schopni. V některých případech byla Synagoga zobrazena sice s očima otevřenými, nicméně s pohledem plným pohoršení, ba opovržení nad ukřižovaným Kristem. Synagoga již nebyla jen ztělesněním Starého zákona a židovské neschopnosti přijmout křesťanství, ale dokonce nenávisti k němu (IBID.: 119–122). Šlo o významný interpretační posun, který je možné vystopovat i v textech využitých domácími kazateli. Vrcholný středověk předal raně novověké představivosti obraz Synagogy jako staré, škaradé ženy, často slepé, někdy s hadem, symbolem ďábla, jedoucí na kozlu, oslu či praseti.⁵

S motivem zuřivé Synagogy se setkáme například v pozoruhodné sbírce *Semen verbi Dei, Semeno slova Božího* jezuita Jana Kleklara (1639–1703), který rovněž naplňoval klasicistní model ukázněného kazatele. Jeho nedělní postila nebyla určena jen pro lidové vrstvy, ale měla sloužit i jako kazatelská příručka, i proto jsou Kleklarova kázání umělecky propracovanější a sofistikovanejší. Jan Kleklar působil vedle Prahy také v Brně, Litoměřicích, Českém Krumlově či v Klatovech (M. SLÁDEK 2010: 869–877). O Židech mluví zřídka, umírněně a takřka vždy jen o biblických postavách – starozákonní epizody vnímá jako figuru (předobraz) novozákonních Ježíšových příběhů (např. Panna Maria je přirovnávána k Ester, Juditě či Abigail). Židé jako komunita jsou pro něj v první řadě těmi, kteří odmítli milost křtu, a jsou proto slepí a hluší k Boží milosti – podobně jako Synagoga s páskou přes oči.

Kazatelé svou pozornost k virtuální židovské komunitě často obraceli v pašijových kázáních, ve kterých byl prostor emotivně popsat Ježíšovo umučení a pohnutky ostatních protagonistů celého velikonočního dramatu. Také Kleklar v promluvě na Velký pátek zvolává: „Kdo a jaký jest ten Ukřižovaný? Toho abych vám k považování představil, nebudu já mluvit; ale jiní nechť mluví a nechť mně i vám ho představí. Nechť mluví tělo ztrzyzněné a zraněné. Viztež ruce a podívejte se na nohy jeho ukrutnými hřeby prokvané a ku kříži ukované, které prohnala překrutná židovská zuřivost. Vizte hlavu trnovou korunou nelitostivě korunovanou a ze všech strán bolestně trním zproníkanou, kterou ho ukrutná

5) S vizuálním ztvárněním Synagogy z přelomu 17. a 18. století v podobě starozákonního velekněze s deskami zákona, trůnícího před stavbou synagogy, na jejímž vrcholku sedí výr, nalezneme v grafice německojazyčného vydání původně latinského spisu jezuita Johanna Edera *Mannhafte Beständigkeit Des zwölfjährigen Knabens Simons Abeles* (Praha 1698).

Matka Synagoga, Škola židovská, v den zasnoubení jeho korunovala. [...] Necht mluví sám kříž a což jiného řekne, nežli to: zlořečený jest ten, který na mne visí. Necht mluví jazykové židovští. Co tu jiného uslyšíme nežli usmívání, rouhání a vejčitky: Ha, kterýž rušíš Chrám Boží a ve třech dnech zase jej vzděláváš, spomožiš sám sobě. Si-li Syn Boží, zstupíš z kříže. Jinýmť jest pomahal: Sám sobě nemůže spomociti. Jestliť král židovský, necht ať nyní zstoupí z kříže a uvěřimeť jemu“ (KLEKLAR 1702: 438–443).

Kleklar zde využívá klasický pašijový arsenál, vzbuzuje v posluchači *compassio*, vyvolává emoce, snaží se jej pohnout, vzbudit lítost a slzy, vizualizuje celou scénu, tak, jak nabádá ignaciánská duchovní praxe (srov. DOBALOVÁ 2004).⁶ Nechává proto promlouvat Kristovy rány a nástroje jeho umučení, zaznívá dokonce rouhavý hlas Židů, který je ozvěnou velkopáteční liturgie a tzv. *improperie* (žaloby) „Popule meus, quid feci tibi? aut in quo contristavi te? responde mihi!“ („Lide můj, co jsem ti učinil? Nebo v čem jsem tě zarmoutil? Odpověz mi!“) (ŘÍMSKÝ MISÁL 1947: 435). Podobný postup o více než třicet let později využil moravský premonstrát Jan Chrysostom Xaver Ignác Tábořský (1696–1748), který byl velmi plodným kazatelem a autorem hned několika postil, a to v kázání na slavnost Zjevení Páně ze souboru svátečních promluv *Tria tabernacula in monte Thabores exstructa*: „Poznal vůl vládáře svého a osel jesle Pána svého: Israel autem me non cognovit! Izrael pak mně nepoznal! Desolamini! Pročež spůstněte! Neb hle, ono malé dítě, veliký Bůh na jesličkách ležící, vyslal lidu izraelskému dva a dvacet prorokův. Ano, ó nevděčnost! On sám jakožto kníže, počátek a konec všech prorokův přišel a Izrael nevděčný ho nepoznal a neuctil. [...] Ale ó Bestia Synagoga! Zlošní lide židovský, kdež pak ty máš rozum, že Stvořitele a Vykupitele svého neuznáváš? Jemu k slušné pokloně a k službám tvé nejpřednější dvořaniny a knížata kněžské nevysiláš, než jen tři hloupý, nerozčesaný, neumytý a osklubaný pastýře [...] Proto, proto pravím, se hněvám na tebe zlořečený lide židovský!“ (TÁBORSKÝ 1738: 101–102).

Juxtapozice Synagogy a Církve však nejdůmyslněji a nejčastěji ve svých kázáních využíval diecézní kněz Tomáš Xaverius Laštovka (1688–1746/47), autor pašijových promluv v souboru *Čtvrtý článek víry katolické*. Ten hned v několika

6) Srov. pašijovou ikonografii. Např. Karel Škréta na obrazu *Ecce Homo* z roku 1673, který je součástí desetidílného pašijového cyklu pro profesní dům u kostela sv. Mikuláše na Malé Straně, zpodobnil schematickou skupinu soudobých Židů. Ti v pozadí z galerie přihlížejí scéně s Pilátem a Ježíšem. Slepota zákoníků, kteří protestují proti příchodu Mesiáše, je vyjádřena aluzí na Mojžíše – na balkoně je zobrazen reliéf s bronzovým hadem, jehož ulil sám Mojžíš (tato hůl měla moc uzdravovat – figura / předobraz kříže). Jedná se o klasickou jezuitskou ikonografii, která kopíruje rádovou spiritualitu a vychází z ignaciánských exercicií. Pro členy řádu měly tyto obrazy sloužit jako prostředek pro kontemplaci.

kázáních rozpracovává obraz zavrženého ženicha Krista, který je opuštěn svou chotí: „Synagoga židovská dala lístek zapuzení svému nebeskému ženichovi“ a prosila Piláta o propuštění lotra Barabáše, do něhož se zamilovala. Kristovou novou nevěstou se proto stala Církev (LAŠTOVKA 1748: 258–259). „Na hoře Sion poslední večere byla, svadební veselí nejmilejšího nového ženicha Pána Ježíše s svou milou nevěstou, katolickou Církví, po dostaném listu zapuzení od své prašivé milé, Synagogy židovské. Na hoře Kalvárii víno míchané s žlučí byl Schlaf-Trunk velmi hořký a nechutný, který svému milému dala nedobrá Židovka [...]“ (IBID.: 479). Toto zlovolné chování bylo v očích kazatele příčinou zavržení židovského lidu, jeho vyhnání a odsouzení ke galutu (IBID.: 374), na stranu druhou pak vedlo k vyvolení nové nevěsty Církve: „Nešla Škola židovská zbírat jeho krev pod kříž; a proto jako Kain jest zahnaná od Boha a učiněná toulačkou. Toulají se Židé po světě sem a tam a utíkají před křížem; ukřížovaný Pán Ježíš jest, jak praví svatý Pavel: *Judaeis scandalum*, Židům k pohoršení. Přišla Církev křesťanská na místě Školy židovské, vyvolená nevěsta Pána Ježíše [...]“ (IBID.: 487).

Postava zaslepené Synagogy lhostejné k utrpení a poslání svého chotě je dále rozvíjena v obecnějším tématu židovské slepoty ignorující základní pravdy křesťanského učení. Laštovka se z kazatelny ptá svých posluchačů: „Proč Židé až posavád nevěří, že přišel mesiáš? Proč se rouhají Kristu Pánu, kterému my se klaníme jako pravému Bohu? Proč ještě leží ve tmách, ve figurách, v mrákotě jako jejich Mojžíš na hoře Sinaj? Proto, že jim *obscuratus est sol* – zatmělo se slunce na hoře Kalvárii; nemají Ducha svatého v svém srdci [...]“ (IBID.: 523). Židovská neschopnost duchovního prozření jej proto vede k vybidnutí k modlitbě za Židy, která je starobylou součástí velkopátečních obřadů (ŘÍMSKÝ MISÁL 1947: 433): „Nešťastní Židé ještě až posavád v té tmě, která byla u Jeruzaléma od hodiny šesté až do hodiny deváté ve svých školách sedí a čekají mesiáše, ani nechtějí věřiti, že již přišel. O AA. Oremus, modleme se, jak se modli církev svatá na Veliký pátek: *Et pro perfidis Judaeis, ut Deus auferat velamen à cordibus eorum, ut & ipsi cognoscant Dominum nostrum Jesum Christum. Oremus, modleme se i za nevěrné Židy, aby Bůh odjal zástěru od srdcí jejich, aby i oni poznali Pána našeho Ježíše Krista, modleme se*“ (IBID.: 532–533).

Alegorie sňatku a rozvodu, rivality mezi Synagogou a Církví, napětí mezi Židy a křesťany je v textech barokních kazatelů rozehráno v duchu starobylé tradice na pozadí kalvárské scény. Dějinný zvrat, k němuž mělo podle křesťanských autorit dojít na Golgotě a který jednoznačně určil inferiorní postavení Židů v dějinách, je proto přirozenou součástí pašijových promluv, které měly bezesporu

vliv i na mnohem expresivnější podobu pašijových her (srov. HAVELKA 2009: 152–171). Jejich místy až vulgární antijudaismus je zcela prostý jakéhokoli tolerantního aspektu, se kterým se naopak setkáváme v domácí homiletice. Pašijová (popř. i vánoční) lidová a pololidová dramata 18. století vyslovují o Židech to, co si kazatelé netroufají, anebo dokonce ani nechtějí vyjádřit. Homiletika tedy na jednu stranu šířila protizhidské stereotypy, na stranu druhou je krotila a usměrňovala, a tím i upravovala tradiční – nábožensky motivovaný negativní obraz Židů ve společnosti. Nicméně demografický růst židovské komunity v českých zemích a všudypřítomné sociální napětí mělo na domácí kazatelskou tvorbu i opačný efekt a nutilo kazatele zaujmout k těmto jevům kritické stanovisko, jak si ukážeme v následujících odstavcích.

Sociální kritika – snaha o restaurování společenské hierarchie

Heteroobraz židovské komunity nebyl utvářen jen na základě středověkých pretextů, ale také v konfrontaci s aktuálními problémy společnosti. Chceme-li zodpovědně prozkoumat, jakým způsobem byli Židé v domácím kazatelství reprezentováni, nesmíme opomenout ani demografickou stratifikaci a rozložení židovského obyvatelstva v českém království a moravském markrabství. Při zběžném pohledu do barokních postil se zdá, že regionální původ kazatele, místo jeho působení a případná přítomnost židovské obce mohla ovlivnit i frekvenci témat týkající se Židů v jeho tvorbě. Kazatelé, kteří působili převážně v Praze, kde na počátku 18. století žilo víc jak 11 tisíc Židů, tedy takřka polovina židovského obyvatelstva v Čechách (srov. PUTÍK 1999: 8; v roce 1754 žilo v Čechách téměř 29 tisíc Židů, viz WOLF 1864: 820; MILLER 2015: 14), mohli mít vážnější důvody Židy ve svých promluvách častěji tematizovat.⁷

To rozhodně platí o pražském cyriakovi Štěpánu Františku Náchodském (1676–1721),⁸ který svou kazatelskou kariéru spojil s Prahou a věnoval místním

7) Jako příklad dokládající specifika pražského urbánního prostoru možno uvést jinde atypické zvyklosti ohledně nošení eucharistie umírajícím. Jak vyplývá z odpovědi na konzistorní dekret z 21. června 1697, většina pražských farností nedodržovala nošení viatika pod baldachýnem a za doprovodu ministrantů z důvodu „velkého množství Židů na náměstích a ulicích se pohybujících“ a ze strachu, že by mohlo dojít k znevážení eucharistie (srov. PODLAHA 1917: 281–282).

8) K jeho osobnosti a dílu nejnověji viz LUDVÍKOVÁ 2007.

Židům nebyvalou pozornost. Skutečnost, že se v jeho dvojdílné postile *Sancta curiositas* setkáme s poměrně velkým počtem textů, které se týkají Židů a židovství, úzce souvisí s polohou cyriackého kláštera sv. Kříže Většího na Starém Městě pražském sousedícím s židovským ghettem.⁹ Okolí tohoto kostela bylo známo jako Podžidí a blízkost Vltavy jej řadila k staroměstské periférii. Kontrast mezi konventem, který reprezentoval vítězný pobělohorský katolicismus, a stísněným, přelidněným židovským městem omezeným četnými represivními nařízeními ze strany magistrátu, působil, slovy Ivo Kořána, „monumentálně až dramaticky“ (KOŘÁN 1968: 173). Křížovníci s červeným srdcem od počátku svého působení v Praze přicházeli do každodenního styku s židovským obyvatelstvem a jejich společné soužití se neobešlo bez konfliktů. Týkalo se to např. sporů o štolové poplatky, o které byli řeholníci kvůli rozšiřujícím se židovským domácnostem ochuzeni (srov. NOVOTNÝ 2006: 66, 69, 74–75), či o košerácká jatka a hlučné masné trhy, které omezovaly klášterní pohodlí a narušovaly nedělní a sváteční klid (IBID.: 110, 123, 182). Nepřekvapí nás proto, že se Náchodský k situaci pražských Židů vyjadřoval a použil je nejednou jako zdroj svého kazatelského konceptu (viz níže).

Jak si ale ukážeme, také venkovští kazatelé¹⁰ z Čech a Moravy (v markrabství žilo v roce 1754 téměř 20 tisíc Židů, srov. WOLF 1864: 820; MILLER 2015: 15) neopomněli pranýřovat to, co pokládali ve vztahu k židovské komunitě za nepřijatelné. Kritiku těsných vztahů mezi aristokracií a Židy nalezneme v kázáních, která ostře napadají šlechtu za nedodržování církevního učení, za jejich pohodlný životní styl a povrchní zbožnost. Takovéto texty se staly běžnou součástí nejen domácích kazatelských sbírek, ale ještě intenzivněji vyčnívaly v homiletické tvorbě polských duchovních. Františkánský kazatel Antoni Węgrzynowicz (1658–1721) horlil: „Přestaňte prokazovat výjimečnou a nezaslouženou přízeň Židům, jelikož to je znamením pohrdání křesťanským náboženstvím!“ Nepřiměřený vztah k židovské minoritě vnímal dokonce jako jednu z mnoha příčin krize polského státu (srov. TETER 2006: 80). Kněz Stefan Żuchowski, který byl v 18. století klíčovou postavou v protizidovském procesu v Sandoměři týkajícím se krvavého obvinění, dokonce obvinil šlechtu ze spoluúčasti a zodpovědnosti na židovských zločinech, jakým byla právě rituální vražda. „Ti, kteří by dříve ani nepohlédli na smradlavého Žida bez znechucení, nyní jim svěřují veškerý

9) Duchovní souvislost a zároveň antitetické pnutí mezi křesťanstvím a judaismem jako by naznačovaly již samy základy kostela sv. Kříže Většího. Dá se totiž předpokládat, že cyriacký kostel byl stavěn kameny a kameníky stejné huti a ve stejné době jako Staronová synagoga, tj. kolem roku 1270 ve stylu poklasické gotiky (SOUKUPOVÁ 2007: 263).

10) Tímto termínem označujeme kazatele mimopražské, zejména z poddanských měst.

svůj majetek, ba dokonce své duše a srdce“ (IBID.: 91). Situace Polska a českých zemí byla v raném novověku pochopitelně velmi odlišná. V Polsko-litevské unii, kde žilo v 18. století na 750 tisíc Židů (MILLER 2015: 15), byla pozice panovníka podstatně slabší než v habsburské monarchii, a provázanost polské nobility s početnou židovskou komunitou byla proto tradičně mnohem intenzivnější. Šlechta využívala služeb bohatých předáků židovských obcí a udělovala jim za to privilegia těžko představitelná na území habsburských držav. Nicméně i v českých zemích, jak dokládají domácí kazatelé, využívala šlechta schopností, a především kapitálu majetnějších Židů.

Ondřej František Jakub de Waldt, farář v jihočeské Dobrušce u Volyně (M. SLÁDEK 2005), pronesl ve Strakonických posvícenských kázáních na svátek sv. Prokopa na verše „Monstra placavit. Potvory krotit“: „Co Haus-Jud v domě, to ďábel při člověku, obá nešťastní hejduci, obá zapáchají kozlem a šelmovstvím, obá směřují na pšoures [výdělek], tento o časnej, druhej o věčnej, tento o statek, druhej o duši, tento časem pána o statky, tento za často o spasení přivádí. Nešťastný ten, kdo jim věří, u koho ty handlíři praevalirují, omámí jej posledně a koncepty zmatou, tak že ani Židem, ani křesťanem není. Mají Židí u mnohých audienci, u pohlaví jednoho i druhého, ale naproti u mnohých za nulu toliko platí, totiž za nic. Platí u mnohých ďábel mnoho a jedním i druhým pohlavím vládne, ale naproti u mnohých pánův Židí jsou co páni, ale naproti u mnohých jsou sklávy“ (WALDT 1736: 251). Co přesně vedlo Waldta ke kritice dvorských Židů není zcela zřejmé – a zasloužilo by si podrobnější výzkum. Město Strakonice, kde v roce 1724 žilo dvanáct židovských rodin, vedlo vleklé spory s místní vrchností, s velkopřevory johanitského řádu, jimž patřil strakonický hrad. Místní konšelé byli pro neochotu složit poddanskou přísahu řádu během druhé poloviny 17. století několikrát uvrženi do žaláře, nicméně v době, kdy bylo kázání proneseno a kdy byl velkopřevorem Václav Jáchym Čejka z Olbramovic (1668–1754), se vztahy mezi městem a vrchností jevily relativně stabilizované. Zda tedy Waldt reagoval na aktuální problém, anebo pouze parafrázoval dobové klišé, nelze s jistotou říci.

Podobně ostrý šleh nalezneme u faráře a děkana v Uherském Hradišti Tomáše Xaveria Laštovky, který byl vášnivým kritikem vyšších kruhů. Ten dokonce o Židech hovoří jako o „privilegovaných lotrech“: „Páni trpějí na svých statcích Židy, lichváře, šelmy, cikány, ožralce, cizoložníky, kapsáře, zloděje za peníze, že mají z nich užitek“ (LAŠTOVKA 1748: 40). Na příkladu byzantského císaře Michaela II. pak dokládá: „Naproti Židův byl největší patron, snad rovně za pro peníze, pro veliký z nich užitek, pro kterou příčinu ta prašivá čeládka tak mnoho u mnohých velikých pánův platí; že platí, mají svoje Hof-Judy,

kteří víc u některé vrchnosti svýma prašivýma rukama spraví než jejich spovědníkové. Od toho času, jak kvůli židovským penězům apoštol Jidáš Krista Pána zradil, jidášové koleno prohledá přes prsty tolik nepravosti, lichev, krádeží, šibalství Židům i křesťanům, když jsou (prej) užitečnější pánům Židy než ovce; ovce stříhá dvakrát za rok a Žida holí, kdy chce. Pán holí Žida a Židi jeho poddané uvádějí na nic. Což je potom po pánu, když má poddané žebráky? Co z nich vezme, když jim všechnu dobrotu skrz lichvářský čacher vytáhl Žid. Tak jsou pánům na panstvích platní Židé jako moly v kožichu“ (IBID.: 187–188).

Přestože v Uherském Hradišti se židovská komunita nenacházela, nelze vyloučit, že kazatel cílil na zástupce moravské aristokracie.¹¹ Rčení „Polonia Purgatorium Clericorum, Infernus Rusticorum, Paradisum Iudeorum“ by v česko-moravském prostoru sice neplatilo (srov. TETER 2006: 97), neznamená to však, že by obdobné problémy nezaměstnávaly i místní duchovní. Koneckonců také habsburská vládnoucí dynastie spolupracovala s židovskými finančníky, např. s bankéřem Samuelem Oppenheimerem (1630–1703) a Samsonem Wertheimerem (1658–1724), což v očích církve vyvolávalo nevoli. V dobovém myšlení pak zcela jistě sehrál svou úlohu i pád Samuelova synovce a zetě Hoffaktora Josepha Süsse Oppenheimera, který působil na dvoře vévody Karla Alexandra ve Württembersku a jenž byl pro své údajné finanční machinace popraven v roce 1738. Kazatele Laštovkova typu neznepokojoval ani tak hospodářský kontakt mezi Židy a křesťany sám o sobě, ale spíš skutečnost, že jej církev nemohla nijak kontrolovat a usměrňovat. Předmětem sociální kritiky tedy byla více vrchnost než samotní Židé a napětí mezi šlechtou a klérem lze na přelomu 17. a 18. století vnímat jako určitou konstantu platnou v širším geografickém prostoru.

Finanční profit a hospodářský kontakt s Židy naopak bránil v Praze Náchodský, který představuje jistý protipól výše uvedeným venkovským kazatelům: „Co se pak jejich lichvy dotýče, můžou také knížata křesťanská z důležitých příčin takové dovoliti. První jest příčina, aby větší nepravosti cestu odňali! Neb kdyby jim takové lichvy se nepouštěly, vyrostly by veliké zlodějství, krádež, utiskání chudých a zoufání a těm podobné nepřiležitosti. Po druhé z titule berního, neb magistrát může zavázati je k ročním daním a tributu; ne síce z příčiny dopuštěné lichvy, nebť by scestně činili a s nimi lichvy prováděli, ale z příčiny dovoleného

11) Např. olomouctí biskupové udržovali s představiteli židovských komunit cíle obchodní styky a od moravského Židovstva si půjčoval jak biskup Karel II. z Lichtenštejna-Kastelkornu (1664–1696), tak i Karel III. Lotrinský (1695 až 1711), jemuž kroměřížští Židé poskytli částku 15000 zlatých. Za tyto služby je opakovaně bránil a udělil jim některá privilegia. V ochranné politice pokračoval i kardinál Wolfgang Hannibal ze Schrattenbachu (1711–1738), který se v roce 1718 zastal židovských obchodníků v Kroměříži ve sporech s olomouckou konzistoří, která se dožadovala toho, aby byly jejich obchody o nedělích zavřené (ZUBER 2003: 484).

a propůjčeného místa křesťanského, v kterém své obchody jednají. Znamenati tuto jest, že magistrát, jenž znamená přílišné lichvy mezi nimi se tropiti, povinen jest pod svědomím takové silně přetrhovati“ (NÁCHODSKÝ 1707: 34).

Náchodský, označující sám sebe za patrona Židů, se vyjadřuje především k situaci pražské komunity a otevřeně odmítá extirpační politiku, která byla jedním z hlavních témat pražského magistrátu od 80. let 17. století (PUTÍK 1999) a jež vyvrcholila skutečným (byť dočasným) vypovězením Židů císařovnou Marií Terezií v roce 1744/1745 (CERMAN 2003: 20–24). Jako jeden z motivů své obrany uvádí i ekonomické důvody, jež zcela jistě hrály hlavní úlohu v rozhodování městských představitelů, kteří se obávali ztráty zisků plynoucích z pražské židovské obce. Cyriacký kazatel zároveň Židům přiznává augustinovskou svědeckou roli, tedy že měli ve společnosti sloužit jako znamení pravdivosti starozákonních prorocství. Na stranu druhou odsuzuje vše, co by překračovalo inferiorní postavení židovské komunity a znamenalo by újmu majoritní společnosti. Takové zločiny má magistrát trestat co nejpřísněji: „Takové jsou zlořečení proti Kristu: zajímání děti křesťanských a jich mordování, jichžto krev k rozličným kouzlům užívají. Též veliké lichvy naprodají, které aby svobodněj činiti mohli, poddávají oficírům, knížatům, ouředníkům, hejtmanům dary, jak na stříbře, tak na zlatě, by je sobě naklonili, kteréž stříbro skrze své nesčíslné podvody, nalícené kupecké věci, splískané spleené na oko šaty od křesťanův vytahují, odkud takový peníz přijíti jest zloděje zlodějem býti. Kupcům, handlířům, řemeslníkům jejich chléb od huby se jim utrhuje a těm zlodějům potutedlným z ďábla otce narozeným, se přeje. Ty a takové věci jestli kníže neb magistrát nepřetrhuje, netrestá a k navrácení nedohání, společným se čini v zlodějství“ (NÁCHODSKÝ 1707: 52).

To, co kazatele zneklidňovalo, bylo především narušení sociální hierarchie, která měla svůj model již ve středověku. Jakákoli inverze křesťanské superiority a služebného postavení Židů (perpetua servitus Judaeorum/Judenknechtschaft), které formuloval papež Inocenc III. (TOLAN 2015: 139–149), byla nepřijatelná. Když 21. června roku 1689 lehlo popelem celé židovské město v Praze a některým bohatším Židům bylo povoleno ubytovat se dočasně v křesťanských domech, vystoupila církev s jednoznačným odmítnutím ze strachu, že by tím byl narušen společenský řád a umožnily by se tak nedovolené a příliš důvěrné kontakty mezi oběma komunitami. Arcibiskup Jan Bedřich z Valdštejna dokonce zakázal kněžím navštěvovat ty domy, ve kterých bydleli i Židé, sloužit zde bohoslužby v soukromých kaplích a vykonávat jakékoli svátosti, včetně křtů a posledních pomazání (PUTÍK 1999: 15–17). Také Náchodský sdílel arcibiskupův přístup a v jednom z kázání podotkl: „Ale o žel! Ó křesťanská nepravost! Dříve u nich Žid v chudobě,

nežli křesťan se založí. Dříve v pražském jak Židu, tak křesťanu vyhoření Žid vyhořelý do domu křesťanského se přijme, nežli křesťan, pro kterého tu samou krev Kristus vylil, kterou oni katovsky vycedili“ (NÁCHODSKÝ 1707: 52).

Postupná proměna společenských poměrů, zlepšující se pozice některých členů židovské komunity a předzvěst budoucí emancipace vzbuzovala u pozdně barokního kazatele Laštovky otázky: „A což Židé, Turci, nejsou velmi bohatí lidé? Nejsou mnozí bohatší a zámožnější než luteráni [jenž jsou bohatší než katolíci]? Tedy proto jsou milejší Bohu než my? Jaký je to argument?“ (LAŠTOVKA 1748: 158, podobně 464). Vysvětlení hledá v biblickém narativu a inverzi sociálního řádu osvětluje motivem křesťanské kenóze. Tak jako Bůh dal trůn Herodovi, který nechal odsoudit Ježíše, „tak až posavád činí Turkům, Židům, kacířům, kteří právě katolické náboženství mají za pošetilost a pověrky, dává hojnost zlata, stříbra, všeho dost, co má svět; jsou mnozí Turci, Židé, kacíři velmi bohatí“ (IBID.: 50). V kontextu Laštovkovy rétoriky je však i zde patrné, že neschvaluje zlepšující se postavení nekatolických skupin na úkor katolických křesťanů a viní z ní převážně šlechtu, která je vnímána jako ochránkyně Židů. Svým laxním přístupem k náboženskému životu a nerespektováním církevních autorit dává vrchnost špatný příklad řadovým věřícím. Také oni jsou v bohemikání homiletice podrobeni kritice, překvapivě v kontrastu s židovským obyvatelstvem, jak si doložíme v následující části.

„Horší nežli Židé“ – kontrastní rétorická figura

Jak ukázala Magda Teter, polští kazatelé si na přelomu 17. a 18. století stěžovali, že v současnosti Kristus trpí víc od špatných katolíků, než jak dřív trpěl od proradných Židů a kacířů. Jednalo se o topos, který lze interpretovat jako projev frustrace katolického kléru z postupné ztráty vlivu a moci (TETER 2006: 59). Také v mnoha českých a moravských postilách jsou křesťané přirovnávání k Židům. Bilovský je například častuje: „Ó křesťanství Židé, o roucho Kristové hrajete, Krista obnažujete, když přátelům vašim ubližujete, slovem kradete!“ (BILOVSKÝ 1721 podle KOPECKÝ 1970: 110). Podobně volá i Laštovka: „O Židé pokřtění! Co je vám platno, že se jménujete křesťané, když se tak ku Kristu Pánu chováte jako jeho nepřátelé Židé?“ (LAŠTOVKA 1748: 141, podobně 143, 144, 229, 253, 299).

Mnozí věřící skutečně ignorovali požadavky církve, což kazatelé ve svých promluvách reflektovali. Homiletika měla být jedním z nástrojů, kterým se proti náboženské vlažnosti mělo bojovat. Situace v českých zemích byla obdobná, také domácí kazatelé horovali, že věřící berou kázání na lehkou váhu a církevních obřadů se zúčastňují velmi ledabyle. Opakované lamentsy, že lidé nesvěti neděli a dávají raději přednost zábavě, je samozřejmě nutno vnímat jako literární topos prostupující kazatelskou tvorbu celé Evropy. Přesto nám některé detaily mohou odhalit pozoruhodné regionální rozdíly.

Jak vyplývá z lokálních církevních zpráv a synodálních ustanovení, byli v Polsku obviňováni židovští arendátoři, tedy nájemci lihovarů, pivovarů a hostinců, z toho, že umožňují venkovanům raději sedět v hospodě než v kostele (IBID.: 61). S takovým nařčením se v kazatelské produkci našeho území nesetkáváme,¹² přestože systém židovských pronájmů byl po třicetileté válce v českých zemích natolik běžný, že se k němu musely opakovaně vyjadřovat i rabínské autority (MILLER 2015: 44–45). Explicitní obvinění Židů z podílu viny na alkoholismu obyvatel se v domácím prostředí objevuje až mnohem později, v pramenech a literatuře 19. století.

V barokní homiletice však nebyli Židé vykresleni jen v negativních barvách: hříchy a laxnost křesťanských věřících sloužily kazatelům k vykreslení působivého kontrastu ve srovnání s náboženskou důsledností Židů, muslimů a hereetiků.¹³ V bohemikálním kazatelství tuto rétorickou figuru použil vedle Náchodského (NÁCHODSKÝ 1746: 167) např. Tomáš Xaverius Laštovka: „Jdeš do kostela, Žid taky jde do své synagogy, Turek taky do své mossey, kacír taky do svého bethauzu, a je tam déle než ty, několik hodin, ty sotva půl hodiny [...] Světíš svátky? Žid a Turek taký a lepší než ty, Žid v svůj šábes peněz do ruky nevezme, méně jakou jinou práci, ty děláš, co se ti líbí, tobě všechno jedno, zasvěcený svátek, neb všední den, malý rozdíl, leda že na nějakou malou chvíli jdeš do kostela. Postíš se? Žid a Turek taký a ještě líp než ty, oni mají tvrdější pusty, celý den nejedí, ty myslíš, že jsi svatý, když v postě masa nejíš. V čem pak, pravím, se dělíme od Židův, Turkův a kacírův?“ (LAŠTOVKA 1748: 460–461). Ten si všímal

12) Nicméně např. v protokolech biskupské konzistoře v Olomouci nalezneme stížnosti, že se v postní době roku 1722 tančilo v židovské krčmě v Dobročkovicích ve farnosti Miletice či že se v téže farnosti v Nesovicích slavila po čtyři dny židovská svatba, při níž se tančilo i v křesťanských domech, přestože byl půst. Podobné zprávy sepsané roku 1738 a 1744 farářem v Brumovicích obviňují místní vrchnost knížete Jana Nepomuka Karla z Lichtenštejna (1724–1748) z toho, že podporuje místní židovskou komunitu a že křesťané s Židy pořádají zábavy hluboko do noci (ZUBER 2003: 484, 486).

13) Kázání polského jezuita Jakuba Filipowicze, autora hned několika kazatelských sbírek, obsažené v nedělní postile z roku 1725 jde dokonce ještě dál a tvrdí, že křesťané jdou špatným příkladem nejen v oblasti zbožnosti, ale dokonce i charity, a konfrontuje ji s komunitní soudržností a solidaritou Židů (srov. TETER 2006: 78).

toho, že Židé svoje svátky světi náležitě (IBID.: 394) a kladl je za výstrahu svým posluchačům: „Řemeslníci, když se káže učení Kristovo, dokonávají své práce, nakládají na fůry, jezdí na jarmarky, rozkládají krámy, jenž s hanbou svou vidí, že toho v svůj šábés nečinějí prašiví Židé, které zatracené mají“ (IBID.: 119). Pozitivní obraz nábožensky horlivých Židů však na jiném místě kriticky rozbíjí a opět implicitně obviňuje světské autority, že Židům, na rozdíl od křesťanských poddaných, vycházejí v jejich potřebách vstříc: „[...] pro jarmark, pro trh neslyší se kázání, často i mše svaté, pracují lidé ve svátek; vozí, vykládají svůj tovar, Židům k vůli bývají trhy v ponděli, aby se židovský šábés nerušil, a ruší se křesťanská neděle, všude se hledá pohodlí a užitek těla; marnostem, rozkošem je dávno dané srdce lidské“ (IBID. 463). I přesto je patrné, že se církevní představitelé snažili prezentovat Židy nejednostranně, nikoli staticky, ale dynamicky. Tedy nejen jako nepřátele křesťanství, kteří mají na věřící zhoubný vliv, ale zároveň jako ty, kteří ani nemohou být pohnuti nedokonalým příkladem křesťanů, jejichž zbožnost nedosahuje míry samotných Židů.

Antiestetika a lidová judeofobie

Jak už jsme výše naznačili, homiletika respektovala určité žánrové limity a společenské konvence a hlídala si, aby do ní nepronikl vulgární antijudaismus. Hrubé protižidovské invektivy, které byly například vlastní pololidovému dramatu, pamfletům, ale také oficiální polemické literatuře, se snažili kazatelé alespoň do určité míry krotit. Nejexpresivněji se o Židech vyjádřil Náchodský: „Jak ošklivé, když na tváře jejich hledíš, vidíš padrchy! Medle podívej se na tvář Žida jednoho, který ze setníce své plné hnoje, smradu a lejna s pytlem a rancem na zádech připjatým na jarmark se bere. Vlasy jeho k vlně nějaké jsou podobné, která již v modrací jeho nějakých sedumdesát let ležela. A jaký medle podobenství Kristus jim zanechal? Zajistě do očí jest jim mluvil: Vos ex Patre diabolo estis: Vy z ďábla otce jste. Chceš-li malovat ďábla, namaluj jenom Žida, ďábel křičí, Žid ještě huřej břeští. Zajistě jestli koho křesťan v nenávisti míti má, tehdy židovský plemeno nenáviděti sluší, jenž Krista Spasitele katovským spůsobem ukřížovalo. Kdo by toho medle nyní milovat mohl, který by umučení Paně neb krucifix nohami pošlapal? Velebnou svátost na rošt položil a v ohní pekl? Nožem do ní krvavě píchal? Děti křesťanské skrytě mordoval a krev z nich

místo masti užíval? Těla pohřbených křesťanů vykopával, rozsekával a mezi masem prodával? Jestli tak? Tehdy přiznat se máš, že Žid ten hrozný nepřítel jest a všeho toho vinný“ (NÁCHODSKÝ 1746: 644–646). Před posluchačem zobrazil chudého venkovského Žida, zapáchajícího podomního obchodníka (Hausierer), tuláka s rancem (Pinkeljud), který je svými ohavnými kriminálními činy spojen s ďáblem. Tato dehonestující charakteristika však Náchodskému slouží jako prostor pro koncept a akcentací negativních prvků buduje záměrný kontrast v odpovědi na otázku, zda mají mít křesťané Židy v nenávisti. Odpověď je jednoznačně záporná: imperativem křesťanství je milovat svého bližního: „Nauč se, že ačkoliv Žida tvář jest špinavá: duše však v víře tvé jest bližní. Cikána tvář od bližněství nezavrhuješ. Proč Žida pro šerednost odvrhuješ? Nehleď na žbán neb nějakou jinou nádobu, že špinavá a ošklivá jest, ale hleď, co krásného v nádobě vězeti najdeš“ (IBID.). Kazatel využívá negativních stereotypů, jejich strukturu však narušuje a ve své podstatě je dekonstruuje.

K tématu židovského zápachu se však Náchodský vyjadřuje i na jiném místě: „Arabia nejčistší nosí zlato. Cambaja nejdražší diamant. Brasilia nejsladší cukr. Aethopia nejvonnější myrhu. Jůdská země nejsilnější balsam. Divná věc! Odkud tedy tak lid židovský, ta rota tuku hojnýho, tak tůze smrdí, jestli balsamem Jůdské země tak tůze voní?“ (IBID.: 301). Kazatel na první pohled kopíruje lidovou předsudečnou nenávist: „[...] to jméno Ježíše tak vzáctné, tak povyšné, poněvadž v lehkost a rouhání v Židovstvu přišlo, balsam jeho obrátil se v smrad tak ukrutný, že Žid Žida zapáchajícího častěj netrpí. Slovem: pokuty trest – smrad na sobě nosí“ (IBID.: 302–303). Vzápětí se však tón jeho promluvy obrací: smrdí-li Žid, měl by být vyhozen z domu, zapáchá-li ale křesťan hříchem, neměl by být i on odsouzen k vyhnání? Také zde lze znovu vyčíst Náchodského kritický postoj k extirpační politice, kterou se snažily prosadit pražské úřady.¹⁴

Antiestetické hodnocení Židů, jejich zjevu, rituálů a zvyků, které bylo běžnou součástí polemických textů, proniklo do homiletiky jen v náznacích a často jen formou ustálených rčení. Topos židovského smradu, který vycházel z obecné pověry, že Židé zejména kolem křesťanských Velikonoc zapáchají, nalezneme například v Bilovského promluvě o falešných prorocích v rouchu beránčím. Jejich šaty (svodnic, hampejsnic, ožralců, touláčků, tlachaček, kuběnářek etc.) jsou

14) Ke rovnání uveďme pasáž z polemického spisu konvertity Ernsta Ferdinanda Hesse, který volá po skutečném vyhoštění svých bývalých souvěrců: „Táhněte do Jeruzaléma, poněvadž pravíte, že to země a vlast vaše jest, a tam Turky, z vaší tety z kurvy syny a strejce, též tak dlouho jako zde ubohé křesťany vyžijevte a sužujte: ale založil bych s vámi o jedno ucho, že Turek vám tak dlouho kříděl nenechá jako křesťanská knížata a vrchnosti“ (HESS 1603).

„od píva a kořalky, též jiných sviňských neřádův tak ukálené, že víc smrdějí než židovská synagoga“ (BILOVSKÝ 1724: 284). Na jiném místě se objevuje scéna s nemocným starým lvem, v jehož doupěti „hůře tam smrdělo nežli v židovské apothece“ (IBID.: 415). Podobně v kázání o sv. Prokopu od Ondřeje Františka Jakuba de Waldt stojí: „O čerte nečistý, ba nejohavnější! Exi hinc immunde spiritus! Odejdi odtud, nečistý duchu! Tůze zapácháš, hůř smrdíš nežli židovská apateka“ (WALDT 1736: 230). Motiv židovské lékárny zamořené výpary lektvarů nám ukazuje, že vulgární obvinění z tělesného zápachu, tak oblíbené v lidovém prostředí, je zde významně posunuto a ztrácí na své osobní expresivitu. Takovéto detaily nám znovu ukazují, jak dalece se snažila homiletika krotit a částečně tupit hrany obecně vžitých protižidovských emocí.

Židé jako součást kazatelského konceptu

Zatímco tradicionalisticky laděná homiletika nepřináší v obraze Židů, tak, jak jej ustálilo středověké písemnictví, nic zásadně nového a opakuje obvyklá topoi, jakými jsou např. židovská slepota, zuřivost, tvrdošijnost či karnalita, nabízí konceptuální kazatelství inovativní postupy a specifický výběr pretextů. Židovská témata mohou v takto koncipovaných duchovních promluvách fungovat jako tzv. *conchetto*, pokud jsou židovské postavy situovány do myšlenkově překvapivých a nápaditých souvislostí, pokud dávají do kontrastu nečekaná spojení zdánlivě neslučitelných myšlenek. V takových případech byl kladen důraz na napětí, originalitu, ostrovtip a závěrečnou pointu, aniž by byly narušeny literární konvence či tradice symbolů. Konceptuální kazatelé vypouštěli ze svých textů dějová exempla (*miracula*, *historiae*), jež působila ve složitě konstruovaných promluvách těžkopádně. Tím z barokní homiletiky zmizely i starobylé, miraculární postavy Židů. Jednou z hojně využívaných rétorických figur se stalo *refutatio*: vyvracení námitek. Autor si vymýšlel celou řadu oponentů (např. polemika s ďáblem, jinověrcem, životním stylem konkrétní sociální, profesní či jinak vymezené skupiny či nejmenovaným protivníkem, nositelem špatné lidské vlastnosti či zlovyku) a mezi nimi nechyběli ani Židé. Jakkoli byly jejich postavy konstruované, přibližovaly se soudobým reálným Židům, čímž vznikalo i ono požadované konceptuální napětí. S takovými pasážemi se setkáme především v kvazidramatických pasážích u Náchodského (NÁCHODSKÝ 1707:

42–52, 135–138; IDEM 1746: 829–833), které mají blízko ke katechetickým polemikám.¹⁵

Jedno ze vzácných příkladů *conchetta* se nachází v nedělní a postní postile *Conciones in praecipua totius Anni Dominicas* jezuita Fabiána Veselého (1684–1729), kazatele u Panny Marie před Týnem a u sv. Klimenta v Praze, který reprezentoval svérázný typ jezuitského kazatele vybočujícího ze šteyerovské linie (LOUTHAN 2011: 220–223). Jeho poměrně složité a učené soubory kázání byly totiž určeny, jak sám autor přiznává, též jako příručky pro kazatele. Své sváteční, nedělní a postní postily vydal v průběhu 20. let 18. století, některé z nich byly přeloženy do němčiny, popř. psal i latinsky. Jeho styl nebyl lidový, naopak užíval množství citátů, zejména z patristiky (VAŠICA 1938: 187, 317–319).

Veselý v kázání o lidských obyčejích přivádí posluchače do domácnosti židovského lichváře Zachea, který je sice biblickou postavou, zároveň ale zrcadlem úvěrových obchodníků. Kazatel prochází podmínky jednotlivých obligací, výšku půjčených částek i úrokovou míru. Na jedné je podepsán Mauschl, na druhé bohatý židovský kupec jménem Schmaule. Jeho pozornost však zaujme kontrakt chudého Žida Davida, který si vypůjčil jeden zlatý a zavázal se k tomu, že bude věřiteli dávat „každý den interesse jeden krejcar“ (VESELÝ 1725: 51). Nepřiměřená výše úroku, která není na první pohled obyčejnému posluchači zřejmá, vede Veselého k tomu, aby zde propočítal, kolik peněz za pouhý jeden vypůjčený zlatý Zacheus získá za jednu dekádu: „Jestliže vy jeden zlatý Davidovi židu jste půjčili s tímto contractem a smlouvou, aby on vám za ten zlatý dával na každý den interesse jeden krejcar; poněvadž v roce jest 365. dnů, vy z toho jednoho zlatého máte za rok 365. krejcarů; to jest: 6. fl. a 5. kr., kterýchžto 6. fl. 5 kr. jestliže vy k svému capitalu, to jest k tomu jednomu zlatému přidáte, bude z toho summa: 7 fl. a 5. kr. A jestliže vy těch 7. fl. a 5. kr. druhý rok zas, buď dotčenému Davidovi židu aneb jiným víc půjčíte na lichvu, aby oni vám podobně každý den po krejcaru interesse platili, poroste i interesse, i také capital“ (IBID.). Částka pro desetileté období činí neuvěřitelných 317 milionů zlatých. Lichvář Zacheus se však vymlouvá, že úroková sazba je přesně taková, jak je zvykem – *secundum consuetudinem*.

V uvedeném textu je využita početní úloha, která přechází do konceptu, na němž je vystavěna značná část kázání. Význam konceptu je navíc podtržen i grafickou formou: v postile je připevněna aritmetická tabulka („přidaný list“).

15) Např. M. V. Šteyer (překl.): *Instructio acatholici to jest vynaučení nekatolika aneb přátelské rozmlouvání mezi nekatolíkem a katolíkem o jedné pravé víře k věčnému spasení vedoucí*. Praha 1688, 1691, 1693, 1708, 1727; *Přátelské rozmlouvání dvouh krajanů o naboženství evangelitskem a papežském*. S. l. 1707 a mnohé další.

Přestože v raném novověku význam židovských finančních obchodníků upadl a účast Židů na úvěrových transakcích byl minimální, stereotyp židovského lichváře prokazoval neuvěřitelnou odolnost. Přispěly k tomu i texty matematických příruček, ze kterých Veselý duchaplně čerpal. V tištěných aritmetikách Ondřeje Klatovského (1558, 1641), Jiřího Mikuláše Brněnského (1567) či Jiříka Goerla z Goerlštejna (1577, 1597, 1610) nalezneme mezi praktickými příklady z reálného života scény lichvářské obchodní transakce, jež následovaly po teoretickém výkladu. V těchto slovních úlohách vystupovali Židé, k nimž přicházel křesťan, aby si vypůjčil peníze. V nich si měl čtenář vypočíst úrokovou míru a vyzkoušet si své nabyté znalosti (VESELÁ-PRUDKOVÁ 2003: 89–90).¹⁶ Jezuitský kazatel tak využil klasického stereotypu, aby kritizoval nevhodné zvyklosti, na něž se jeho posluchači občas vymlouvali. Tím však, že Zacheovy dlužníky charakterizoval jako postavy židovské, v zásadě sílu tohoto stereotypu oslabil, což byl pravděpodobně i jeho záměr.

Hovoříme-li o neklasickém kazatelství, nelze opomenout postavu mnohokrát zmíněného Štěpána Františka Náchodského, který co do množství židovských témat nemá mezi ostatními řečníky konkurenci. Vzhledem k rozsahu vymezenému našemu tématu mu však není možné věnovat dostatečnou pozornost. O poměru jeho postily k Židům by měla být vypracována samostatná studie už z toho důvodu, že i po formální stránce vybočuje z domácí homiletické produkce a výrazně překračuje hranice žánru. Rovněž Náchodského životní osudy (defraudace konventního majetku, útěk z kláštera, volný život budící pohoršení) lze označit za mimořádné (viz NOVOTNÝ 2002; LUDVÍKOVÁ 2007). Jeho kulturní rozhled, angažovanost v prosazování nepomucenského kultu a zavedení každoročních svatojánských lodních muzik na Vltavě (*musicae navales*), které v roce 1719 dokonce sám dirigoval (NOVÁK – MAŠLANOVÁ 1993, zde základní životopisní data: 145), jsou zjevem vskutku pozoruhodným. Náchodský se v Praze proslavil jako znamenitý a populární kazatel, jehož nadšení pro homiletiku se projevilo žádostí o zavedení conciones v druhé zemské řeči, jelikož ve svatokřížské farnosti byla početná německy mluvící menšina (NOVOTNÝ 2002: 141).

První díl jeho postily *Sancta curiositas to jest Svatá všetečnost* vyšel roku 1707, téhož roku měla být vydána i její druhá část, která však byla kvůli zadlužení kláštera a Náchodského útěku do zahraničí pravděpodobně skartována (POLLAHA 1924: 269–271). Druhý díl byl proto (i přes Náchodského nedobrou

16) Toto téma pro německé prostředí pozdního středověku v současnosti zpracovává Christoph Cluse, který na 10. kongresu European Association of Jewish Studies v roce 2014 přednesl příspěvek *Arithmetics and the Image of „Jewish Usury“ in Late Medieval Germany*.

pověst, kterou si v řádu vysloužil) na náklady konventu vydán roku 1746, pětadvacet let po Náchodského smrti. Jednotlivá kázání obou dílů mají jednotnou stavbu, která se však rozchází s dobovou rétorickou normou. Alespoň rámcově se však autor snažil dodržet tradiční osnovu duchovní promluvy. Délka jednotlivých kázání (často přes 20 stran), rozdělených do svatovšetečných otázek, nestandardní stavba, složitá konstrukce některých (zejména zdramatizovaných) pasáží, ale i některé explicitní poznámky v textu jednoznačně napovídají, že promluvy nebyly určeny k řečnickému přednesu, ale čtenářům.

Vzhledem k četnosti pasáží, které se Židům na stránkách *Sancta curiositas* věnují, se soustředíme pouze na polemicko-etnografické postupy, které Náchodský při svém psaní extensivně využil. Kazatel se na mnoha místech postily snažil čtenáři vsugerovat, že jeho znalost židovského prostředí je důvěrná a osobní: „U pražských Židův, které naschválé k tomu konci na otázku jsem vzal, předivně jména jak kostrbaté, tak nemotorné se nacházejí; Abrahama však, Izáka a Jakuba nejslavnější jsou u nich jména; mimo těch ale jinších množství počítají, nebť někteří se jmenují: Sybil, Jokeff, Herš, Mayrl, Boruch, Wolf, Lezer, Dovet, Šaije, Jocher, Gamlijel, Šlome, Machol, Ruven. Ženy zase jména své mají: Sáre, Rachel, Ryvsté, Leja, Fradele, Miryel, Rodyš, Elkele, Spryncile, Hanele, Jachedil, Lauce, Nove, Fajle“ (NÁCHODSKÝ 1707: 211).

Takovouto metodu zaujímá po celý raný novověk většina křesťanských hebraistů a autorů polemicky laděných etnografických příruček (srov. DEUTSCH 2012). Snaha dokázat, že obeznámenost s židovskými rituály a zvyky vychází z jejich autopsie, však byla spíše literární a intelektuální konvencí. V domácím prostředí jistou výjimku představuje Karel Jugl (zemř. 1746), autor dvojdílného rukopisného spisu *Můra židovská* (SEGERT 1993), který zmiňuje konkrétní členy židovských komunit v Praze a Dolní Cerekvi, od nichž měl být vyučen v rabínské literatuře a lokálních liturgických zvyklostech (minhagim). Skutečnost, že zdůrazňuje svoji obeznámenost se židovskými prameny – a naopak upozaduje, nebo přímo zamlčuje práce křesťanských hebraistů, však napovídá, že i on se snažil naplnit očekávání modelového čtenáře prahnoucího po autenticitě a informacích z první ruky. Popis některých jeho osobních zkušeností (např. účast na synagogálních bohoslužbách) však působí důvěryhodně, a jak ve své nejnovější studii doložil Pavel Sládek, prostřednictvím digresí autentizoval svou obeznámenost s židovským prostředím a navazoval tak intimnější kontakt se čtenářským publikem. Tyto odbočky, které jsou součástí jeho autorské strategie, často přinášejí velmi zajímavé informace osobní povahy a mají obvykle funkci zábavnou. Kvazi-etnografický popis židovských zvyků však posloužil Juglovi

především jako prostředek k teologickému a kulturnímu odmítnutí rabínského judaismu jako celku (P. SLÁDEK 2015).

Ve velmi podobném duchu jsou sestaveny deskriptivní etnografické pasáže rozestě v Náchodského textech, mezi nimiž lze nalézt řád šabatové večere (NÁCHODSKÝ 1746: 731–734), specifika svátku šavuot a počítání omeru (IBID.: 241–242), příkázání vztahující se ke slavení šabatu (IBID.: 734–737) či agadická vyprávění o příchodu mesiáše a mesiášské hostině na konci časů (IDEM 1707: 36–42). Těsné sousedství křižovnického konventu a pražského ghetta implikuje domněnku, že Náchodský život obyvatel židovského města znal osobně a byl snad i přítomen slavení jejich svátků, jež se odehrávaly v uzavřeném, intimním prostoru židovských modliteben a domácností. Tato lákavá hypotéza však neobstojí při konfrontaci s dobovou literaturou o Židech.

Příkladem nám může být podrobný popis obřadu brit mila – obřízky, který najdeme v druhé svatovšetečné otázce na den Obřezání Krista Pána (IBID.: 208–210). Detailnost, s jakou se Náchodský staví k danému tématu, je zarážející a napovídá, že kázání s vysokou pravděpodobností využilo jiný pretext. Obřízce, jakožto součásti židovského životního cyklu, se věnuje naprostá většina raně novověkých etnografických textů (DEUTSCH 2012: 122–174). Přestože informace o obřadech souvisejících s narozením a obřízkou jsou takřka do detailu založené na dobových židovských pramenech, křesťanští autoři je využívali selektivně k podepření polemické funkce výchozího textu. Při bližší analýze Náchodského kázání se ukazuje, že jde o překlad pasáže z německé knihy *Synagoga Judaica* (1603) basilejského profesora hebrejštiny Johannese Buxtorfa (1564–1629) (BURNETT 1996).¹⁷ Uvedený spis má šestatřicet kapitol podrobně popisujících náboženský život raněnovověkých Židů – od stručného vypsání základní věrouky judaismu (13 článků víry), přes kapitolu o narození, výchově, modlitbách, rituálním stravování (kašrut), šabatu, židovských svátcích, až po právní záležitosti týkající se rodinného života (halachické normy). Náchodský tento svůj zdroj v naprosté většině nepřiznává a odkazuje na něj pouze v jednom jediném případě (NÁCHODSKÝ 1748: 737).¹⁸

17) „Když tehdy Židovka pachole nějaké porodí, po velikém ihned na to plesání a křiku manžel o hody k obřezání se starajíc: tlusté židovské husy, slepice, maso a nápoj dobrý skupujíc špižirnu naplňuje“ (Náchodský 1707: 208). „Genieset die Fraw glucklich unnd bringet einen jungen Sohn an die Welt so ist ein grosse Frewd im gantzen Hauss unnd fahet der Vatter gleich an sich zu bewerben unnd umsehen nach guten Gänsen, Hünern, Fisch unnd Fleisch unnd gutem Getranck zum Bris milah, zum Beschneidung-maal“ (BUXTORF 1643: 108).

18) Ve znění: „To vše vybráno jest o Ceremoniích a obyčejích židovských z knihy sepsane od místra Jana Luxdorxfia [sic], školy hebrejské v Academii Bazilíenské učitele, dvakrát na světlo vydane a z jejich Thalmutu a kněh vybrané.“

Které vydání Náchodský používal, bohužel nevíme.¹⁹ Vzhledem k textovým rozdílům je jisté, že to nebylo upravené latinské vydání z roku 1680 a 1712.²⁰ Naopak německá verze z roku 1643 je s židovskými pasážemi *Sancta curiositas* paralelní. Dle dobových zvyklostí však Náchodský překládal tento inspirační zdroj volně, ve snaze text aktualizovat a přizpůsobit homiletickým požadavkům postily. Vypustil proto příliš odborné pasáže, některé hebrejské výrazy či lidovému publiku méně srozumitelné teologické úvahy, a naopak doplnil emotivní zvolání a komentáře dehonestující Židy a jejich náboženství. Srovnáme-li však Náchodského popis obřizkové slavnosti s pamfletickou polemikou konvertity Ernsta Ferdinanda Hesse (HESS 1603: 129–138),²¹ je na první pohled zřejmé, že se kazatel snažil krotit expresivní protižidovský tón uplatněný na stránkách *Biče židovského*.

Buxtorfovu knihu uzavírá kapitola o židovském mesiáši, která nechyběla takřka v žádné soudobé knize o židovství (ať šlo o akademickou studii či o polemiku), neboť právě na ní teologové dokazovali „rabínskou ztřeštěnost“ reprezentovanou Talmudem (ROEMER 2004). O židovském mesiáši, jehož Náchodský pokládá za apokalyptického antikrista, se dočteme v prvním díle postily, a to v sedmé svatovšetečné otázce na druhou neděli adventní. Kazatel jej hanlivě označuje za „čertový plod ze židovské kurvy“ (NÁCHODSKÝ 1707: 36; srov. BUXTORF 1643: 667–672). Podle Buxtorfovy předlohy vypočítává jedenáct znamení jeho příchodu, která ironicky komentuje a zlehčuje. U devátého znamení slibujícího Židům, že v mesiášský čas budou všichni prorokovat, Náchodský posměšně zvolává: „Můj Bože, jak mnoho korců lži se rozsívá bude!“ (NÁCHODSKÝ 1707: 37). Kazatel rovněž představuje čtenáři jakýsi jídelníček slavnostní hostiny pro mesiáše a všechny shromážděné Židy na konci časů: podle talmudských legend se při něm budou podávat tři biblické příšery – behemot, leviatan a bariuchne (Bar Juchne či pták Ziz): „[...] tudy se Židé nažerou a naperou a mesiáše mastnou hubou chváliti budou“ (IBID.: 40). Jedinečným způsobem tak přibližuje křesťanskému čtenáři bohatou agadickou mytologii,²² jejíž sym-

19) Německy vyšla *Synagoga Judaica* podle prvního vydání z roku 1603 také v letech 1643, 1680, 1728, 1729, 1737 a 1738; latinsky podle prvního vydání roku 1604, 1614, 1622, 1641, 1661.

20) Jde o text edičně upravený a rozšířený Buxtorfovým synem Johannem Jacobem Buxtorfem (1645–1705), kniha má oproti originálu 50 kapitol, používá hebrejské typy a nepřepisuje hebrejská slova do latinky. Odstraňuje rovněž jidiš výrazy (BUXTORF 1712).

21) Např. „Hned jakž žena těhotná jest, přicházejí k ní začasť jiné ženy, ji navštěvující, v karty a v kostky hrají: které pak mezi nimi ve hře mistrně jsou, nic se nestydí jiné oklamati, to když přisedící vyšetří, začne se mezi nimi sváda a různice, s láním a zlořečením, čehož by nejeden rád poslechl: mezi tím také pro víno pošli, žerou a pijí až příliš.“

22) Ohlas agadického příběhu o souboji behemota s leviatanem, kterak se navzájem smrtelně raní a ruka Hospodinova je dobije a připraví pro závěrečnou nebeskou hostinu, najdeme v aškenázské liturgické skladbě (píjūt) *Akdamut milim*, která se pronáší o prvním dnu svátku Šavuot před samotným čtením z týdenního oddílu Tóry. Tato aramej-

bolický charakter však zlehčuje a vysmívá se jí, anebo jí vůbec nerozumí: „Zdaliž to nejsou střeštěného mozku dětinské vrčáby!“ A dodává, že se jedná o „historie plné smíchu“ (IBID.: 39). Apostrofuje zde rovněž fiktivní rabíny troufalými řečnickými otázkami: „Medle rabine, kde ty budeš při tom stole sedět? Taky-li svínské maso tobě představí? Jaká pak kuchyně pro tolik milionů Židu pro tu traktaci se vystaví? Jaké jídla medle se představí?“ (IBID.: 38).

Celou tuto pasáž, kterou Náchodský výmluvně nadepsal „Comoedie židovská“, zakončuje vášnivým odsouzením Talmudu, jež je opět volnou parafrází Buxtorfovy polemiky: „A to jsou střeštěné nádeje židovské, hanebné a právě babské, za které v hrdlo stydětí se mají, že tak patrné šálení poznati nechtějí. A to je ten slavný bohatý mesiáš, který jim tím způsobem království jejich navrátíc všeckny Písma a jejich hloupý smysl skrotí. Než medle co na to Žid pražský řekne, když to slyšeti bude? Tluče jeho v tom Thalmud a věří spisovatelé, z kterých tyto věci authenticity jsou vybrané. Co ale řekne Písmo svaté, tak hloupě k volu a k velrybě tázané? Zdaliž Mojžíš v celém Písmě svatém o tom volu a velrybě zmínku učinil? Thalmud váš, jež Vejklad Mojžíše jmenujete, sepsán jest od vašich učených rabinův toliko; který jak zlostný, jak hanebný jest, z těch a jiných mnohých frašek babských, které bych tuto přednesti mohl, kdybych sám se za ně nestyděl, patrně ukazuje“ (IBID.: 41). Absolutní odmítnutí Talmudu bylo součástí dobové konvence a mělo až obsesivní charakter, jak alespoň dokládají cenzorské zásahy v Praze z konce 17. století (viz PUTÍK 2012: 187–212).

Závěr

Katolické kazatelství přelomu 17. a 18. století představuje ohromnou zásobárnu textů zaujímajících tisíce folií. V tomto moři materiálu je židovská tematika pouhou kapkou a předložená studie by nerada vzbudila dojem, že je tomu naopak. Zmínky o Židech jsou v českojazyčné produkci ojedinělé a vytvořit

ská modlitba byla složena v druhé polovině 11. století rabínem Meirem ben Jicchakem Nehorajem z Wormsu. Text oslavující darování Tóry odkazuje k jejímu neustálému studiu. Alegorický a symbolický výklad pasáže o souboji biblických monster poukazuje na konec veškerých bojů a sporů na zemi a počátek spásy. Nepřímý odkaz na tuto skladbu najdeme už v Hájkově *Kronice české* v pasáži o židovské přísaze (LINKA 2013: 701), podrobně se o ní píše v *Biči židovském*, kapitole O slavných hodech židovských, kteréž jim budoucí Mesiáš jejich při svém příští učíní: velmi směšná historia (HESS 1603: 207–214). Zobrazení tří biblických bytostí nalezneme rovněž ve dvou grafikách polemického spisu Elise Liboria Roblika z Velkého Meziříčí (ROBLIK 1741 a 1743).

z nich kompaktní obraz není jednoduchý. Tento obraz navíc nepodává komplexní představu o dobové reprezentaci a recepci Židů, ale pouze dílčí, žánrově omezenou reflexi. Uvádíme-li v názvu studie, že se jedná o předběžné poznámky, nejde jen o topos skromnosti, ale programové vědomí, že je potřeba českojazyčné kazatelství prozkoumat i ve vztahu k domácí německé a latinské tvorbě²³ a v neposlední řadě je komparovat s evropskou homiletikou, katolickou i protestantskou. Podrobným porovnáním jednotlivých textů by se mohlo ukázat, co je na literárních reprezentacích Židů v raně novověké literatuře topické, co náleží tradičnímu středověkému modelu, a co je naopak výsledkem dobových aktualizací či odrazem reálných témat. Všechny tyto prvky se bezesporu prolínají a v literárním životě je nelze uměle oddělovat.

Hlavní tezí předchozích odstavců by však mělo být, že pobělohorskou katolickou homiletiku českých zemí nelze jednoznačně vnímat jako protižidovskou. Nelze dnes například zjednodušeně tvrdit, že Náchodský je ve svých textech „příkrým antisemitou“ (HRUBÝ 1901: 278) anebo že je v Laštovkových kázáních přítomný dobově podmíněný odpor, či dokonce nenávisť vůči Židům (KOPECKÝ 1970: 143). Jak ukazují tištěné texty z přelomu 17. a 18. století, kazatelna nebyla hlásnou troubou protižidovské represivní politiky a negativní stereotypy spíše usměrňovala, než podporovala. Tím se homiletika odlišovala od polemických textů, pamfletů a letáků, jarmarečních písní a lidových dramát, kde se naopak kanalizovala společenská potřeba „překročení tabu“, xenofobie a drastická komika. Přestože téměř každá barokní postila obsahuje protižidovské invectivy a pasáže, které byly záměrné, didaktické a byly i v plánu kazatelovy persvaze, nelze zjednodušeně tvrdit, že se jednalo vždy o projevy dobového antijudaismu a judeofobie. Na stranu druhou nelze opomenout, že domácí kazatelství protižidovské citění konzervovalo – tento ambivalentní postoj je jeho neoddelitelnou součástí. Jakožto *pars pro toto* mohou fungovat expresivní kázání Štěpána Františka Náchodského, která ukazují, že v zdánlivě protižidovských tématech kazatel vystupoval jako obránce židovské komunity. Jeho promluvy představují svého druhu osvětu, která odhalovala neškodnou povahu judaismu a zbavovala jej démonického rozměru. Rozsáhlá scéna židovské obřízky, která byla v lidovém prostředí vnímána jako obskurní záležitost opředená pověrami a magickým uvažováním, sloužila nejen náboženskému konceptu, ale ve své profanizaci

23) Téma je v domácí literární vědě takřka nezpracované. Výjimkou je např. studie o Tobiášu Janu Beckerovi (1649 až 1710), kazateli a královéhradeckém biskupovi, který ve svých kázáních pronesených v Praze Židy tematizoval (KVAPIL 1999).

jící rovině také jako prostředek demytizace. V takovémto zorném úhlu by měl být chápán i celkový obraz Židů v domácím kazatelství přelomu 17. a 18. století.

Studie vychází v rámci grantu „Konfesijní kultura mezi středověkem a moderní dobou – Posílení mezinárodního výzkumu na Katedře historie FF UP“ (CZ.1.07/2.3.00/20.0192). Za cenné konzultace patří dík Janu Linkovi a Miloši Sládkovi. Za veškerá opomenutí a chyby je však odpovědný autor předchozího textu.

PRAMENY

BECKOVSKÝ, Jan

1707 *Katolického živobyťi nepohnutedlný základ* (Praha: Jan Karel Jeřábek)

BILOVSKÝ, Bohumír Hynek Josef

1720 *Cantator cygnus funeris ipse sui mortis beate traditor* (Olomouc: Joannes Adam Auinger)

1721 *Pia quadragesima aeterna veneratione* (Opava: Eva Schindler)

1724 *Coelum vivium, et firmamentum dogmatum Christi* (Opava: Joannes Wenceslaus Schindler)

BUXTORF, Johannes

1643 *Synagoga Judaica. Das ist Judenschul* (Basel: Ludwig König) [1603]

1712 *Synagoga Judaica de Judaeorum fide, ritibus, ceremoniis tam publicis et sacris, quam privatis, in domestica vivendi ratione [...] a Johanne Buxtorfio fil. quinta hac editione autem revisa a mendis expurgata a Joh. Jacobo Buxtorfio* (Basel: Johannes Georgius König)

DAVROUTIUS, Antonius

1616 *Florum exemplorum sive Catechismi historialis. Tomus III.* (Duaci: Ioannes Bogardus)

HASELBAUER, Franciscus

1730 *Kurtzer Inhalt deß Christlichen Gesetzes, in 100. Unterweisungen, allen Kindern Israel, welche von Gott erlauchtet, an Jesum Christum den wahren Messiam glauben wollen* (Praha: Carolo-Ferdinandeische Buchdruckerey im Colleg. S. J. bey St. Clement)

HESS, Ernst Ferdinand

1603 *Flagellum Iudaeorum. Bič židovský* (Praha: s. n.)

KLEKLAR, Jan

1702 *Semen verbi Dei, to jest semeno slova Božího* (Praha: Vojtěch Jiří Koniáš)

KONIÁŠ, Antonín

1740 *Vejtažní naučení a vejkladové na všechny nedělní i sváteční epištoly* (Hradec Králové: Václav Jan Tybely)

KOPECKÝ, Milan (ed.)

1999 *Fridrich Bridel: Básnické dílo* (Praha: Torst)

LAŠTOVKA, Tomáš Xaverius

1748 *Čtvrtý článěk víry katolické: Trpěl pod Pontským Pilátem, ukřižován, umřel i pohřben jest* (Trnava: Akademická imprese)

LINKA, Jan (ed.)

2013 *Václav Hájek z Libočan: Kronika česká* (Praha: Academia)

NÁCHODSKÝ, Štěpán František

1707 *Sancta curiositas, to jest svatá všetečnost. Díl první* (Praha: Petr Antonín Bennek)

1748 *Sancta curiositas, to jest svatá všetečnost. Díl druhý* (Praha: Johanna Koudelková)

PETRŮ, Eduard (ed.)

1957 *Olomoucké povídky: Příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy* (Praha: SPN), s. 23–26

ROBLIK, Elias Liborius

1741 *Jüdische Augen-Gläser* (Brno – Znojmo: Maria Barbora Swobodin – Anton Johannes)

1743 *Jüdische Augen-Gläser* (Hradec Králové: Wenzl Johann Tibelli)

ŘÍMSKÝ MISÁL

1947 *Římský misál*, ed. Marian Schaller (Praha: Bohuslav Rupp)

ŠTEYER, Matěj Václav

1731ab *Postila katolická na dvě části rozdělená, nedělní a sváteční* (Praha: Joachym Jan Kamenický) [1691]

TÁBORSKÝ, Chrysostom Xaver Ignác

1738 *Tria tabernacula in Monte Thaboraeo exstructa* (Olomouc: František Antonín Hirnle)

VESELÝ, Fabián

1725 *Conciones in praecipua totius Anni Dominicas, item sermones Quadragesimales. Tomus secundus* (Praha: Joachym František Kamenický)

WALDT, Ondřej František Jakub de

1736 *Chválořeč neb kázání na některé svátky a obzvláštní roční slavnosti svatých Božích* (Praha: Matěj Adam Höger)

LITERATURA

ARAVA – NOVOTNÁ, Lena

2011 *The Bydžov´s “Israelites” and the Frankist, two sects in 18th-Century Bohemia: Similarities and differences* (Praha: Karlova Universita)

BLUMENKRANTZ, Bernhard

1946 *Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag Zur Geschichte der Jüdisch-Christlichen Beziehungen in den Ersten Jahrhunderten* (Basel: Helbing und Lichtenhahn)

BURNET, Stephen G.

1996 *From Christian Hebraism to Jewish studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew learning in the seventeenth century* (Leiden-New York: E. J. Brill)

CARLEBACH, Elisheva

2001 *The Death of Simon Abeles: Jewish-Christian Tension in Seventeenth-Century Prague* (New York: Queens College)

CERMAN, Ivo

2003 „Maria Theresia in the Mirror of Contemporary Mock Jewish Chronicles“, *Judaica Bohemiae* 38, s. 5–47

COHEN, Jeremy

2001 *Living letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley: California University Press)

DEUTSCH, Yaacov

2012 *Judaism in Christian Eyes: Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press)

DOBALOVÁ, Sylva

2004 *Pašijový cyklus Karla Škréty* (Praha: NLN)

FAÛ, Jean-Francois

2005 *L'image des Juifs dans l'art chrétien médiéval* (Paris: Maisonneuve et Larose), s. 29–54

FREDRIKSEN, Paula

1995 „Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism“, *Journal of Early Christian Studies* Volume 3, Number 3, Fall 1995, s. 299–324

FINKIELKRAUT, Alain

1997 *The Imaginary Jew* (Lincoln: University of Nebraska Press)

GREENBLAT, Rachel L.

2016 „Aby vyprávěli svým dětem“. *Paměť židovské obce v raně novověké Praze* (Praha: Academia)

GREGG, Joan Young

1997 *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories* (Albany: State University of New York Press)

HAVELKA, Tomáš

2009 *Komika českého raně novověkého bohemikálního dramatu* (disertační práce) (Brno: MMU)

HRUBÝ, Hynek

1901 *České postilly: Studie literárně a kulturně historická* (Praha: Jubilejní fond Král. české společnosti nauk)

KOPECKÝ, Milan

1970 *Staří slezští kazatelé* (Ostrava: Profil)

KOŘÁN, Ivo

1968 „Cyriacký klášter a chrám sv. Kříže Většího v baroku“, *Umění* 16, s. 173–195

1998 „Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století“, *Český časopis historický* 96/1, s. 72–101

KRÁSL, František

1886 *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. církve římské a kníže arcibiskup pražský: Historicko-kritické vypsání náboženských poměrů v Čechách od roku 1623–1667* (Praha: Kn. arcibiskupská knihtiskárna)

KRUGER, Steven F.

2006 *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

KVAPIL, Jan

1999 „Obraz Židovstva v díle pražského barokního kazatele Tobiáše Jana Beckera“, in *Jinakost, cizost v jazyce a v literatuře: Sborník z mezinárodní konference* (Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně), s. 254–258

2003 „Die deutsch-böhmische Barockliteratur für/über die Juden“, in *O! werthestes Vatter-Land! Kultur Deutschböhmens 17.–18. Jh.* (Ústí nad Labem: Společnost pro dějiny Němců v Čechách), s. 65–72

LIPTON, Sara

2014 *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography* (New York: Metropolitan Books)

LOUTHAN, Howard

2011 *Obracení Čech na víru aneb Rekatolizace po dobrém i po zlém* (Praha: Rybka Publishers)

LUDVÍKOVÁ, Kristýna

2007 *Svatá všetečnost Štěpána Františka Náchodského* (diplomová práce) (Praha: Univerzita Karlova)

MACIEJKO, Pavel

2014 „The Rabbi and the Jesuit: On Rabbi Jonathan Eibeschuetz and Father Franciscus Haselbauer Editing the Talmud“, *Jewish Social Studies*, 20/2, s. 147–184

MILLER, Michael L.

2015 *Moravští Židé v době emancipace* (Praha: NLN)

NOVÁK, Vladimír – MAŠLANOVÁ, Ludmila

1993 *Musicae navales Pragenses: Pražské loďní hudby 18. století: Studie, texty, analýzy* (Praha: Národní knihovna v Praze)

NOVOTNÝ, Antonín

2002 *U staropražských cyriáků čili Kronika zaniklého kláštera 1256–1925* (Praha: Bystrov a synové)

OORT, Johannes van

2009 „Jews and Judaism in Augustine’s Sermones“, in *Ministerium Sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Augustine’s Sermones ad Populum* (Turnhout: Brepols Publishers), s. 243–265

PODLAHA, Antonín

1893 „Život a působení Antonína Koniáše“, *Sborník historického kroužku 2*, s. 3–48

1917 *Dějiny arcidiecése pražské od konce století 17. do počátku století 19.* (Praha: Dědictví sv. Prokopa)

1924 „Drobné příspěvky k dějinám starší literatury české. Š. F. Náchodský“, *Časopis Národního muzea 98*, s. 269–271

PROKEŠ, Jaroslav

1929 „Úřední antisemitismus a pražské ghetto v době pobělohorské: Redukční a extirpační pokusy z let 1679 až 1729“, in *Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v Československé republice*, s. 41–224

PUTÍK, Alexandr

1999 „The Prague Jewish Community in the Late 17th and Early 18th Centuries“, *Judaica Bohemiae 35*, s. 4–140

TOMASCH, Sylvia

2000 „Postcolonial Chaucer and the Virtual Jew“, in *The Postcolonial Middle Ages* (New York: St. Martin’s Press), s. 243–260

ROEMER, Nils

2004 „Colliding Visions: Jewish Messianism and German Scholarship in the Eighteenth Century, in *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), s. 266–285

RYANTOVÁ, Marie

2007 „Čtenář“, in *Člověk českého raného novověku* (Praha: Argo), s. 398–432

SEGERT, Stanislav – BERÁNEK, Karel

1967 *Orientalistik an der Prager Universität – Erster Teil (1348–1848)* (Praha: Univerzita Karlova)

SEGERT, Stanislav

1993 An Eighteenth Century Czech Manuscript About Jews: A preliminary Report on „Mura Żydowska“ by Karel Jugl from 1745, *Archív Orientální 61/ 1*, s. 30–40

SLÁDEK, Miloš

2005 „Josef Vašica a edice osmi kázání Ondřeje Františka de Waldta z roku 1940“, in *Ondřej František Jakub de Waldt (1683–1752) a jeho doba* (Dobruška: Římskokatolická farnost Dobruška), s. 75–79

2010 „Na okraj postily Jana Klekara“, *Bohemia jesuitica 1556–2006* (Praha: Karolinum), s. 869–877

2013 „O skryších převzácných darů ducha aneb Poznámky ke Koniášově Postile“, in *Krátké věčného spasení upamatování: k životu a době jezuity Antonína Koniáše* (Praha: ÚČL AV ČR), s. 81–91

SLÁDEK, Pavel

2015 „Early Modern Polemical Anti-Ethnographies of Jews: An Unpublished Book on Jewish Mores by the Czech Catholic Priest Karel Jugl“, in *Frankfurt's 'Jewish Notabilia' ('Jüdische Merckwürdigkeiten'): Ethnographic Views of Urban Jewry in Central Europe around 1700 – Frankfurter Judaistische Beiträge* 40, s. 167–198

SOUKUP, Daniel

2009 „Šimon Abeles: Zrození barokní legendy“, *Česká literatura* 57/3, s. 346–371

SOUKUPOVÁ, Helena

2007 „Pražský klášter cyriaků s kostelem sv. Kříže“, in *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky* (Praha: NLN), s. 254–272

STRAUSS, Walter L.

1975 *The German Single-leaf Woodcut 1550–1600. A Pictorial Catalogue 1.* (New York: abaris Books)

TETER, Magda

2006 *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era* (Cambridge: Cambridge University)

TOLAN, John

2015 „Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews, Revisted“, in *Jews and Christians in Thirteenth-Century France* (New York: Palgrave), s. 139–149

VAŠICA, Josef

1938 *České literární baroko* (Praha: Vyšehrad)

VESELÁ-PRUDKOVÁ, Lenka

2003 *Židé a česká společnost v zrcadle české literatury* (Praha: NLN)

WOLF, Gerson

1864 „Statistik der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien im Jahre 1754“, *Ben Chananja* 7/41, s. 819–821

ZUBER, Rudlof

2003 *Osudy moravské církve v 18. století. 2.* (Olomouc: Matice cyrilometodějská)

PhDr. Daniel Soukup, Ph.D., soukup@ucl.cas.cz, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových FF UP, Česká republika / Institute of Czech Literature AS CR, Kurt and Ursula Schubert Centre for Jewish Studies, Czech Republic