

Žonca, Milan

Židovská konverze ke křesťanství ve středověku mezi metaforou a realitou

Religio. 2017, vol. 25, iss. 2, pp. [189]-204

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137719>

Access Date: 16. 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.

Židovská konverze ke křesťanství ve středověku mezi metaforou a realitou

MILAN ŽONCA*

Když se Žid Šim'on ze Siegburgu v roce 1372 se svojí manželkou Hanou usadil v Kolíně nad Rýnem, nejspíš doufal, že jej zde bude provázet úspěch a zdar. Židovská komunita ve městě byla během morové epidemie v polovině 14. století vyhlazena a Šim'on byl jedním z prvních židovských obchodníků a finančníků, kteří se zde po několika desetiletích usídlili. Nepatřil sice mezi nejbohatší členy obce, přesto však byla jeho pozice dost stabilní na to, aby mohl poskytovat finanční služby jak místním řemeslníkům, tak měšťanům a šlechtě.¹

Záhy po svém příchodu, už v roce 1375, byl však Šim'on zatažen do vleklého sporu mezi kolínským arcibiskupem Fridrichem III. ze Saarwerdenu a kolínskou městskou radou týkajícího se volby a pravomocí městských konšelů (*Schöffen*). Arcibiskup obvinil Šim'ona a jeho společníka Davida, že byli zapleteni do únosu jeho židovských chráněnců na cestě mezi Kolínem a Bonnem. Nechal je proto uvěznit, přestože byli držiteli ochranné listiny vydané městskou radou, jejíž autoritu tím přímo zpochybnil. Zadlužený arcibiskup nejspíš doufal, že kromě politického kapitálu se mu z celé záležitosti podaří vyždímat i ekonomický prospěch – zájímání Židů s cílem vymoci od jejich souvěrců výkupné bylo ve středověku obvyklou praxí.²

Po dvou letech byl spor mezi arcibiskupem a měšťany nakonec urovnán; součástí dohody byl bohužel také rozsudek smrti nad dvěma židovskými vězni. Hrdelní trest byl proveden 5. srpna 1377, podle dochovaných svědectví však byli pod šibenici přivedeni – poněkud překvapivě – vězni tři. Šim'ona totiž doprovázela jeho manželka Hana, dcera místního židovského učence Menaḥema, zvaného Šijon. Menaḥem studoval v Jeruzalémě

* Tento článek vznikl v rámci projektu GAČR 15-09766S „Obraz mezináboženských vztahů ve středověké Aragonii v díle Šeloma ibn Adreta a Profiata Durana“, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

- 1 O Šim'onovi viz Matthias Schmandt, *Judei, cives et incole: Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter*, Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung 2002, 256-257.
- 2 Pro srovnání názorů na vysvobozování židovských zajatců viz Yvonne Friedman, „Community Responsibility toward Its Members: The Case of Ransom of Captives“, in: Marcel Poorthuis – Joshua Schwartz (eds.), *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, Leiden: Brill 2006, 199-215.

v ješivě Jišhaka ha-Leviho zvaného „Věžeň naděje“ (*Asir ha-tiḳwa*).³ Po svém návratu ze Země Izraele v 60. letech 14. století se Menahem nejdřív usadil ve Frankfurtu, záhy ale přesídlil právě do Kolína nad Rýnem, kde v roce 1384 dokončil svoje nejvýznamnější dílo, obsáhlý komentář k Tóře *Šijoni*.⁴ Jedná se o první biblický komentář aškenázského původu, v němž jsou systematicky recipovány kabalistické motivy knihy *Zohar*, s níž se Menahem patrně seznámil během svého studia ve Svaté zemi.

Není jasné, jak se Ḥana ocitla mezi odsouzenými – možná k tomu dopomohl fakt, že svého uvězněného manžela prokazatelně zastupovala ve vyřizování obchodních záležitostí.⁵ Zatímco Šim'on a jeho společník byli odsouzeni k smrti oběšením, Ḥana měla být – jak bylo ve středověku u židovských i nežidovských žen časté – pohřbena zaživa.⁶ Na poslední chvíli se jí však podařilo uniknout nešťastnému osudu, a to přijetím křtu.⁷ Svou roli zde jistě sehrály i další okolnosti: podle svědectví *Koelhoffsche Chronik* byla Ḥana ušetřena na osobní přímluvu vévody Adolfa III. z Marku, jenž patřil mezi dlužníky jejího otce i manžela. Anonymní autor této kroniky dodává, že Ḥana byla „velmi ušlechtilá“ (*sere suverlich*) – tato narážka se pravděpodobně vztahovala na její fyzickou krásu, ale jak uvidíme, nelze vyloučit, že se jedná o poukaz na její vzdělání.⁸ Podle jiné verze však samotná Ḥana projevila touhu stát se křesťankou poté, co byla přivedena na popraviště, a byla o dva dny nato pokřtěna.⁹

Po svém křtu Ḥana z pramenů mizí a během následujících téměř deseti let o ní nemáme k dispozici žádné zprávy. Jestliže jsme ji poprvé potkali jako jednu z mnoha příslušníků židovské komunity přestoupivších ke křesťanství, podruhé před nás předstupuje ve zcela výjimečné pozici – jako

3 Přezdívkou je narážkou na verš Za 9,12: „Navratte se do pevnosti, věžňové, jimž naděje vzhází.“

4 Poprvé vyšel jako *Be'ur 'al ha-Tora 'al derech ha-emet*, Cremona: Vincenzo Conti 1560. Hojně citované bývá také vydání *Sefer Šijoni*, Lvov: A. N. Süs 1882. O autorovi viz např. Alfred Haverkamp, „Juden in Deutschland und Italien während des späten Mittelalters: Bewegungen in kabbalistischen Zusammenhängen“, in: Fritz Backhaus – Gisela Engel – Gundula Grebner – Robert Liberles (eds.), *Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich*, Berlin: Trafo-Verlag 2012, 81-148: 123-129.

5 Franz Irsigler, „Juden und Lombarden am Niederrhein im 14. Jahrhundert“, in: Alfred Haverkamp (ed.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Anton Hiersemann 1981, 129.

6 K formám poprav žen ve středověku viz Esther Cohen, „Symbols of Culpability and the Universal Language of Justice: The Ritual of Public Executions in Late Medieval Europe“, *History of European Ideas* 11, 1989, 407-416: 411-413.

7 Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500-1750*, New Haven: Yale University Press 2001, 39.

8 Karl Hegel (ed.), *Die Chroniken der niederrheinischen Städte: Cöln II*, Leipzig: S. Hirzel 1876, 74-75; id. (ed.), *Die Chroniken der niederrheinischen Städte: Cöln III*, Leipzig: S. Hirzel 1877, 722.

9 K. Hegel (ed.), *Die Chroniken der niederrheinischen Städte... II...*, 27.

jedna z pouhých několika málo doložených židovských písárek.¹⁰ V červnu 1386 Hana dokončila opisování halachického kompendia *Sloupy exilu* (*Amudej ha-gola*) severofrancouzského halachisty Jišhaka z Corbeil (z. 1286) a na závěr opsaného textu připsala i krátkou modlitbu za rychlou záchranu židovského lidu z vyhnanství.¹¹ Rukopis později vlastnil Aron ben Natan ha-Levi, zvaný též Seligman Bing, o němž je známo, že byl vnukem Menaḥema Šijona.¹² Na základě šablony rozvodové listiny obsažené v rukopisu, do níž Hana vložila údaje patrně odkazující k datu a místu jeho vzniku, lze předpokládat, že i takřka deset let po nešťastné smrti svého manžela žila v Kolíně nad Rýnem nebo jeho okolí.

V tomto shrnutí toho zůstává nevyřčeno víc, než bychom si přáli. Nevíme, jak Hana získala svoje v židovském kontextu výjimečné vzdělání, díky němuž byla schopna opsat a patrně také studovat halachický spis, byť popularizační povahy, jímž byly *Sloupy exilu*. Proč se rozhodla pustit do tak časově náročného úkolu, jímž opisování tohoto rozsáhlého rukopisu bylo, a mělo její rozhodnutí něco společného s dramatickými událostmi, které prožila? Jak máme, s ohledem na artefakt, jenž se po ní dochoval, rozumět jednoznačnému tvrzení křesťanských kronikářů, že se Hana stala křesťankou? Jedná se o pouhé konstatování změny náboženské příslušnosti a společenského rámce, o snahu zachytit vnitřní puzení probouzející se v hraniční situaci ohrožení života, které vyvrcholilo změnou ontologického stavu prostřednictvím svátosti křtu, nebo snad o rétorickou strategii autora kroniky s narativní funkcí nezávislou na „historické realitě“? A bez ohledu na to, co se na popravě událo, jaký byl Hanin osud po křtu? Jak dlouho žila jako křesťanka, než se vrátila k judaismu? Nebo snad studovala a opisovala hebrejské texty potají? A pokud se skutečně vrátila k víře svých předků, jaká byla reakce jejího křesťanského okolí a jak byla přijata svými bývalými souvěrci?¹³ Měla její zkušenost společné rysy se zkušenostmi židovských konvertitů ke křesťanství v jiných evropských společnostech? Cílem tohoto zamyšlení není předložit na tyto otázky jednoznač-

10 K ženám-písarkám v židovské komunitě ve středověku viz Colette Sirat, „Les femmes juives et l'écriture au Moyen Age“, *Les nouveaux cahiers* 101, 1991, 14-23; Michael Riegler – Judith R. Baskin, „May the Writer Be Strong: Medieval Hebrew Manuscripts Copied by and for Women“, *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 16, 2008, 9-28.

11 Amsterdam, Bibliotheca Rosenthaliana, MS 558, fol. 272r. Rukopis si lze prohlédnout online na adrese <http://web.nli.org.il/sites/NLIS/he/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS000171934>, [8. 9. 2017].

12 Jeho podpis je na fol. 7v. O Seligmanu Bingovi viz Mordechai Israel Peles – Benjamin Ze'ev Neusatz – Moshe Hanina Niemann (eds.), *Iḥidušim, be'urim u-fesaqim le-rabenu Seligman mi-Binga*, Tel Aviv: Mif'al torat haChmej Aškenaz 1985, 11-13.

13 Jestliže připustíme předpoklad, že pozdější vlastník rukopisu Aron ben Natan byl Haniným synem, pak se zdá, že se po smrti svého prvního manžela provdala za muže jménem Natan.

né odpovědi, spíše se s jejich pomocí chci věnovat liniím nejnovějšího výzkumu v této oblasti.

Židovská konverze v Aškenázu a Sefaradu

Příběh Hany, dcery Menaḥema Šijona, je jistě příliš fragmentárním na to, aby se z něj stal plnohodnotný předmět mikrohistorického studia; červi času vyhlodali do síru tohoto narativu příliš mnoho děr. Jinak tomu není ani u desítek dalších útržkovitých záznamů o případech Židů přestoupivších ke křesťanství, dochovaných v městských a královských archivech po celé Evropě. To však není jediný důvod, proč životní příběhy konvertitů či odpadlíků – nomenklatura se mění podle perspektivy – dlouho zůstávaly na okraji historiografického zájmu badatelů zabývajících se různými aspekty židovsko-křesťanských vztahů ve středověku. Pohled většiny historiků 20. století na fenomén středověké židovské konverze – již v tomto kontextu míníme formální přestup ke konkurenčnímu náboženství prostřednictvím rituálu uznaného náboženskou autoritou – byl ovlivněn důrazem na singulární kataklysmata, během nichž byli Židé pod hrozbou násilí či smrti nuceni opustit svoje náboženství a přijmout křesťanství.

Hebrejské narativy popisující násilnosti během první křížové výpravy v roce 1096 v Porýní a hrdinský odpor židovských obyvatel, kteří raději volili smrt vlastní rukou či rukou svých blízkých, než aby byli poskvrněni „nečistými vodami“ křtu, se již velmi záhy staly základem aškenázského sebe-uchopení jako hrdinské komunity, pro kterou bylo mučednickví k „posvěcení Božího jména“ (*kiduš ha-Šem*) vrcholným ideálem.¹⁴ Jak v posledních dvou desetiletích ukázala literární analýza těchto textů v duchu nového historismu, jedná se o komplexní prameny, jež do značné míry reflektují traumatickou a ambivalentní zkušenost přeživších.¹⁵ Navzdory

14 Bádání na toto téma a jeho ideologické pozadí shrnuje Jeremy Cohen, „A 1096 Complex? Constructing the First Crusade in Jewish Historical Memory, Medieval and Modern“, in: Michael Alan Signer – John H. Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001, 9-26. Přehled různých zdrojů aškenázského mučednického ideálu uvádí Avraham Grossman, „The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096“, in: Alfred Haverkamp (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1999, 73-86. Snahu interpretovat aškenázský postoj ke *kiduš ha-Šem* jako svébytné halachické stanovisko založené na tradici Země Izraele však kritizuje Haym Soloveitchik, „Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (Part I of II)“, *Jewish Quarterly Review* 94/1, 2004, 77-108, a id., „Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (Part II of II)“, *Jewish Quarterly Review* 94/2, 2004, 278-299.

15 Jako první zdůraznil nutnost studovat hebrejské kroniky křížových výprav jako narativy, a ne jako dokumentární prameny Ivan G. Marcus, „History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture“, *Prooftexts* 10, 1990, 365-388.

tomu – nebo snad právě proto – bylo pro aškenázské Židy vrcholného středověku odmítnutí odpadlictví, respektive konverze ke křesťanství, a vymezení se vůči kulturním tlakům většinové společnosti esenciálním aspektem procesu formování jejich komunální identity.¹⁶ V zavedeném historiografickém pohledu, jenž z tohoto sebepojetí výrazně čerpá, proto pro konvertity jako výše zmíněná Hana téměř není místo: individuální konverze se podle něj v aškenázské společnosti sice vyskytovaly a mohly působit halachické problémy zejména v oblastech manželského práva a ekonomických vztahů, jednalo se však o selhání jednotlivců neschopných čelit svodům většinové společnosti nebo o dočasné konverze pod tlakem, které nemohly výrazněji narušit soudržnost a identitu aškenázské komunity.¹⁷ Rabínské učenci se navíc konvertitům (nuceným i dobrovolným) snažili cestu zpátky k judaismu co nejvíce ulehčit.¹⁸

S aškenázským postojem podle tradiční historiografie ostře kontrastuje situace v židovských komunitách na Iberském poloostrově. Podle dlouho uznávaného narativu, jež asi nejpregnantněji formuloval izraelský historik Yitzhak Baer, byly sefardské obce mnohem otevřenější konverzi, a to díky vyšší míře akulturace a větší otevřenosti racionalistickému myšlení, než jaké vykazovala společnost aškenázská.¹⁹ Po vlně protizidovských násilností, která postihla Kastilii, Katalánsko i Aragonii v roce 1391 a zanechala po sobě spoušť v podobě zcela zničených židovských komunit a tisíců „nových křesťanů“, bylo proto jen otázkou času, jak rychle potomci nucených konvertitů plně přijmou křesťanskou identitu.²⁰ Neschopnost dostát

K ambivalenci těchto textů a roli konverze v nich viz Jeremy Cohen, „Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in Twelfth-Century Ashkenaz“, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29/3, 1999, 431-471; id., *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2006.

- 16 Ivan Marcus popisuje dynamiku židovsko-křesťanských vztahů v Aškenázu jako „dovnitř obrácenou akulturaci“ (*inward acculturation*), vyznačující se přejímáním a zároveň subverzí či redefinicí některých kulturních motivů většinové společnosti, viz Ivan G. Marcus, „Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz“, in: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*, New York: Schocken Books 2002, 449-518: 461.
- 17 Haym Soloveitchik, „Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example“, *AJS Review* 12, 1987, 205-221: 214-216.
- 18 Viz Jacob Katz, „Af 'al pi še-ḥaṭa', Jiśra'el hu“, *Tarbiš* 27, 1958, 203-217; id., *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford: Oxford University Press 1961, 68-72; Edward Fram, „Perception and Reception of Repentant Apostates in Medieval Ashkenaz and Premodern Poland“, *AJS Review* 21, 1996, 299-339.
- 19 Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain I-II*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1961, passim.
- 20 K pozadí útoků v roce 1391 viz Philippe Wolff, „The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or Not?“, *Past and Present* 50/1, 1971, 4-18. Tezi o křesťanské identitě potomků nucených konvertitů v 15. století hájí zejména Benzion Netanyahu, *The Marranos of*

mučednickému ideálu v době krize a mnohem vyšší míra dobrovolné konverze v čase míru podle této teorie postupně vedly k tomu, že iberská židovská komunita nebyla schopna dlouhodobě čelit tlakům většinové společnosti, které kulminovaly v průběhu 15. století a vyústily ve vyhánění Židů ze Španělska v roce 1492.

Tato dlouho uznávaná dichotomie se v posledních letech stala terčem kritiky. Jak ukázal Ram Ben-Shalom, také v reakci sefardské společnosti – a to včetně jejích vyšších vrstev – na masivní vlnu protizidovských útoků v roce 1391 se, podobně jako dříve v Aškenázu, odráží ideál mučednické smrti a aktivního odporu vůči nucené konverzi.²¹ Ve srovnání se svými protějšky z opačné strany Pyrenejí nebyli sefardští Židé méně nakloněni podstoupit mučednickou smrt „k posvěcení Božího jména“, jejich mučednická vize však vyrůstala z jiného podhoubí, totiž z křesťanského ideálu mučednictví výrazně přítomného v iberské kultuře.²² Interakce s majoritní kulturou tak paradoxně nevedla k menší, ale větší ochotě odmítnout nucenou konverzi a podstoupit mučednickou smrt.²³ Podobně přisouzení významné role racionalismu a filosofii při formování postoje sefardských Židů ke konverzi se opírá zejména o prameny polemické povahy, které nelze považovat za reprezentativní.²⁴

Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, according to Contemporary Hebrew Sources, Ithaca – London: Cornell University Press³ 1999 (1. vyd. 1966). Na důležitou skutečnost, že v Aškenázu bylo v 11. a 12. století většinou nuceně pokřtěných Židů povoleno navrátit se k judaismu, a tedy zde ani nemohla vzniknout společensky signifikantní vrstva konvertitů, upozorňuje Kenneth R. Stow, „Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Floheim and the Fear of Jews in the Twelfth Century“, *Speculum* 76/4, 2001, 911-933.

- 21 Ram Ben-Shalom, „Kíduš ha-Šem u-marťirologja jehudit be-Aragon u-ve-Ķastilja bi-šnat [5]151 (1391): Bejn Sefarad le-Aškenaz“, *Tarbiš* 70, 2001, 227-282: 233-248.
- 22 R. Ben-Shalom, „Kíduš ha-Šem...“, 255-264.
- 23 Obdobný důraz na křesťanské vlivy na mučednický ideál kladou badatelé také v aškenázkém kontextu, viz Jeremy Cohen, „The Hebrew Crusade Chronicles in Their Christian Cultural Context“, in: Alfred Haverkamp (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1999, 17-34; Ivan G. Marcus, „From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots“, *Prooftexts* 2/1, 1982, 40-52; id., „Jewish-Christian Symbiosis...“, 467-472; Lena Roos, *God Wants It! The Ideology of Martyrdom in the Hebrew Crusade Chronicles and Its Jewish and Christian Background*, Turnhout: Brepols 2006.
- 24 David Joshua Malkiel, *Reconstructing Ashkenaz: The Human Face of Franco-German Jewry, 1000-1250*, Stanford: Stanford University Press 2009, 240-248. Malkiel připouští, že intelektuální profil sefardských židovských aristokratů a dvořanů, konkrétně jejich náklonnost k astrologickému determinismu, mohl ovlivnit ochotu těchto vyšších vrstev konvertovat ke křesťanství. Ani toto vysvětlení však neplatí stoprocentně, jak dokládá případ Profajta Durana, viz níže, s. 201-203.

Konvertité a jejich motivace

Zpochybnění tohoto zakořeněného pohledu na židovskou konverzi očima mučednictví umožnilo badatelům obrátit pozornost k dosud spíše přehlíženým individuálním případům dobrovolné a příležitostné židovské konverze ke křesťanství. Těm se podrobně věnuje například David Malkiel ve své monografii *Reconstructing Ashkenaz*, v níž se vymezuje vůči romantizujícím představám tradiční historiografie o středověké aškenázké společnosti. Individuální a dobrovolné židovské konverze ke křesťanství byly podle Malkiela početnější a jejich společenský dopad na každodenní život středověkých Židů byl výraznější, než naznačují hebrejské prameny užívající „rétoriku dokonalosti“.²⁵ Malkiel upozorňuje, že osudy mnoha odpadlíků se vymykají pohodlnému zaškatulkování: hranice mezi dobrovolnou a nucenou konverzí ke křesťanství jsou v hebrejských pramenech často nezřetelné.²⁶ V halachické literatuře se podle něj setkáváme spíše s rozlišením na odpadlíky „zištné“, motivované osobními zájmy, a „ideologické“, přičemž první kategorie byla výrazně početnější.²⁷ Ani návrat odpadlíků k judaismu neprobíhal zejména od přelomu 12. a 13. století tak hladce, jak předpokládaly starší badatelské interpretace, a v halachických postojích k nim byly značné rozdíly.²⁸

Malkielův důraz na zabývání se etiologií rozhodnutí ke křtu a složitými životními osudy aškenázkých konvertitů po odpadnutí od své původní víry se zrcadlí také ve výzkumu Paoly Tartakoffové, jež se v sérii publikací věnovala tématu konverze a odpadlictví v sefardském kontextu.²⁹ Ve své monografii zasvěcené podrobnému studiu dochovaných dokumentů

25 D. J. Malkiel, *Reconstructing Ashkenaz...*, 118.

26 *Ibid.*, 118-130.

27 *Ibid.*, 141-145.

28 K otázce halachických přístupů ke konverzi/odpadlictví viz zejména Ephraim Kanarfogel, „Changing Attitudes towards Apostates in Tosafist Literature, Late Twelfth – Early Thirteenth Centuries“, in: Elisheva Carlebach – Jacob J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*, (The Brill Reference Library of Judaism 33), Leiden: Brill 2012, 297-327; id., „Returning Apostates and Their Marital Partners in Medieval Ashkenaz“, in: Yaniv Fox – Yosi Yisraeli (eds.), *Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*, New York: Routledge 2017, 160-174.

29 Paola Tartakoff, „Jewish Women and Apostasy in the Medieval Crown of Aragon, c. 1300-1391“, *Jewish History* 24/1, 2010, 7-32; ead., „Christian Kings and Jewish Conversion in the Medieval Crown of Aragon“, *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2011, 27-39; ead., „The Toldot Yeshu and Jewish Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon“, in: Peter Schäfer – Michael Meerson – Yaacov Deutsch (eds.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus“) Revisited: A Princeton Conference*, (Texts and Studies in Ancient Judaism 143), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 297-309; ead., *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012; ead., „Testing Boundaries:

týkajících se osudů dobrovolných konvertitů v Aragonii z doby před rokem 1391 ukazuje, že většina patřila mezi marginalizované členy židovské komunity, kteří se přijetím křesťanství z nejrůznějších důvodů pokoušeli vydělit z řad svých souvěrců nebo se konverzí snažili čelit nějakému akutnímu životnímu problému, ať už ve vztahu k židovské komunitě, nebo k majoritní společnosti. Židé křtem řešili své finanční potíže, konflikty s elitou obce, případně s jinými jejími členy, snažili se uniknout trestu za přečiny nebo omezením, která na ně uvalovalo židovské právo v oblasti sexuálních vztahů.³⁰ Podle Tartakoffové se navíc v pramenech vztahujících se k dobrovolné konverzi stírá stará distinkce mezi Aškenázem a Sefaradem: důvody pro dobrovolné konverze byly podle ní v obou kulturních okruzích velmi podobné.³¹

Prameny, které prostudovala Tartakoffová, však zároveň ukazují, že touha konvertitů vzdálit se židovské komunitě zůstala mnohdy nenaplněna – s bývalými souvěrci je dále pojila síť osobních a ekonomických vztahů, nyní často obohacených o osobní nevráživost, zatímco křesťanská komunita na ně pohlížela s nedůvěrou a pochybnostmi o upřímnosti jejich konverze, které omezovaly možnosti jejich společenského uplatnění. Konvertité tak podle Tartakoffové nejednou „uvízli mezi vůči sobě antagonisticky nastavenými společnostmi“ v zemi nikoho.³² Jejich snaha zlepšit svoji situaci nebo postoupit na společenském žebříčku mnohdy končila neúspěchem a část konvertitů se pod tlakem okolností vracela zpět k židovské víře.³³ Reverse židovských konvertitů (a to i těch násilím pokřtěných) byly z pohledu křesťanské teologie a kanonického práva velmi citlivou záležitostí a právě na snahy zamezit jim, stejně jako veškerým židovským pokusům o přivedení odpadlíků zpátky k víře svých předků, se podle Tartakoffové ve 14. století soustředilo působení aragonských dominikánských inkvizitorů.³⁴

Reprezentace konverze jako zdroj autenticity a nástroj autority

Zatímco tedy tradiční pohled na středověkou židovskou konverzi ke křesťanství ji definuje v kontrastu k fenoménu mučednictví a v souřadnicích konkurenčního boje náboženských identit, zmíněné příklady „revizionistického pojetí“ ji líčí jako jeden z elementů komplikovaného

Jewish Conversion and Cultural Fluidity in Medieval Europe, c. 1200-1391“, *Speculum* 90/3, 2015, 728-762.

30 P. Tartakoff, *Between Christian and Jew...*, 67-75; ead., „Testing Boundaries...“, 740-744.

31 P. Tartakoff, „Testing Boundaries...“, 743-744.

32 *Ibid.*, 754.

33 P. Tartakoff, *Between Christian and Jew...*, 91-95.

34 *Ibid.*, 16-32, 117-125.

trojúhelníku vztahů mezi Židy, konvertity a křesťany, v němž docházelo k permanentnímu střetu mocenských nároků mezi jednotlivci, sociálními skupinami a institucemi (králem, církví, židovskou obcí, městskou radou). Zmínění autoři proto hodnotí sociální dopady židovské konverze s ohledem na jedinečnost konfigurací těchto vztahů, nároků a konfliktů v jednotlivých případech. Konverze se v tomto kontextu zároveň nejeví nutně jako selhání, ale jako aktivní pokus odpovědět na výzvy, které před jednotlivce klade spleť těchto nároků a vztahů.

Mohli bychom se však zároveň ptát, zda je takový revizionismus dostatečně radikální a zda přece jen nekopíruje generalizace starších modelů. Malkiel i Tartakoffová totiž vlastně přejímají dřívější fixaci na motivace židovských odpadlíků a „kořeny“ jejich rozhodnutí pro křest – akulturační tlak či mezináboženský konflikt jsou v jejich pojetí pouze nahrazeny životními okolnostmi či konfliktem uvnitř židovské komunity. Navíc je otázkou, do jaké míry je tento nový obraz konverze zabarven žánrem zvolených pramenů – lze předpokládat, že v inkvizičních záznamech, soudních knihách apod. se budou disproporčně objevovat zmínky právě o tom typu odpadlíků, které například Tartakoffová považuje za exemplární, tedy o jedincích v konfliktu s židovskou komunitou nebo naopak problematických konvertitech se složitým osudem, náchylných k reverzi.

Někteří badatelé, jako například americký romanista Ryan Szpiech, jdou proto ještě dál a tvrdí, že snaha proniknout do hlubin konvertitovy duše nebo životní situace a odhalit v ní rozhodující faktory vedoucí k formální a veřejné změně náboženské příslušnosti či k jinému jednání nevede k hlubšímu porozumění fenoménu středověké konverze v celé jeho plnosti, protože opomíjí sféru, v níž konverze slouží jako symbol a reprezentace. Szpiech je autorem několika statí týkajících se polemických interakcí sefardských Židů s křesťanskou i muslimskou kulturou a důmyslné monografie věnované narativům konverze ve středověké mezináboženské polemice, v níž tuto kritiku rozvádí.³⁵

Středověkou konverzi podle Szpieche nelze považovat za „obecně rozpoznatelný, univerzálně smysluplný fenomén“. Termín se podle něj používá příliš široce a nepřesně, vzbuzuje dojem neutrálního popisu stabilní a přesně definovatelné historické události, přičemž se však jedná spíše

35 Ryan Szpiech, „Conversion as a Historiographical Problem: The Case of Zoraya/Isabel de Solís“, in: Yaniv Fox – Yosi Yisraeli (eds.), *Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*, New York: Routledge 2017, 24-38; id., „Translating between the Lines: Medieval Polemic, Romance Bibles, and the Castilian Works of Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid“, *Medieval Encounters* 22/1-3, 2016, 113-139; id., *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2013; id., „Scrutinizing History: Polemic and Exegesis in Pablo de Santa María's *Siete Edades Del Mundo*“, *Medieval Encounters* 16/1, 2010, 96-142.

o „předmět, nikoli nástroj analýzy“, o „metaforickou figuru narativu a jazyka“, již je potřeba náležitě interpretovat.³⁶ To se týká jak stručných zmínek o případech konverze v kronikách či jiných historických pramenech, tak často rozsáhlých a polemicky zarámovaných vyprávění v první nebo třetí osobě popisujících židovskou či muslimskou konverzi ke křesťanství.

Inspirován průkopnickou studií Karla Morrisona o teologických a estetických rozměrech konceptu konverze ve 12. století, zaměřuje Szpiech svoje zkoumání nikoli na konverzi jako psychologickou nebo historickou zkušenost, nýbrž na kulturní artefakty, které z ní vyrůstají.³⁷ Jedním dechem však dodává, že tyto artefakty nejsou pouhými rezidui původní, „autentické“ zkušenosti, vytvářejícími „narativní mlhu“, skrze niž je potřebné proniknout k „jádro věci“. Spíše jsou barevnou vitráží kulturní a literární tradice, na (nikoli skrz) kterou se máme dívat, jež však zároveň odhaluje svoji krásu pouze tehdy, je-li ozářena světlem historické reality – obě složky jsou jedna bez druhé smyslům nepřístupné.³⁸ Zkušenost konverze je produktem narativu osobní historie, zároveň jej však osmysluje tím, že minulost zasazuje do nového výkladového rámce. Proto je podle Szpieche neoddělitelně spjata se sebe prezentací – narativ náboženské konverze „utváří“ konvertitu, podobně jako středověké hagiografické texty utvářely světce, o jejichž životě vypravovaly.³⁹

Szpiech se zaměřuje na reprezentaci konverze v polemické literatuře, ve které od 12. století sehrávají stále větší roli ego narativy, v nichž židovští autoři popisují svoji cestu ke křesťanské víře. Mezi nejznámější z těchto narativů patří například polemický dialog učeného konvertity z aragonské Huesky, Petra Alfonsiho, v němž Alfonsi rozmlouvá se svým bývalým židovským já, vyprávění „někdejšího žida“ a premonstrátského kanovníka Hermanna z Kolína nad Rýnem nebo předmluva Avnera z Burgosu, po své konverzi známého jako Alfonso z Valladolidu, k polemickému spisu *Učitel spravedlnosti (Mostrador de justicia)*.⁴⁰ Podle Szpieche je narativy konverze potřeba interpretovat v kontextu křesťanské temporality – konvertitu nazývá druhem *chronotopu*, naratologickým nástrojem sloužícím k vymezení temporality v pojmech hmoty a prostoru.⁴¹ Konvertita v křes-

36 R. Szpiech, „Conversion as a Historiographical Problem...“, 31-32.

37 R. Szpiech, *Conversion and Narrative...*, 16-17. Pro metodologické pozadí viz Karl F. Morrison, *Understanding Conversion*, Charlottesville – London: University Press of Virginia 1990, zejm. xiii-xv.

38 R. Szpiech, *Conversion and Narrative...*, 19-20.

39 *Ibid.*, 20-22.

40 Petrus Alfonsi, *Dialogue against the Jews*, trans. Irven Michael Resnick, Washington: Catholic University of America Press 2006; Jean-Claude Schmitt, *Konverze Hermanna Žida: Autobiografie, historie a fikce*, trans. Helena Beguivinová, Praha: Academia 2010 (pův. vyd. 2003); Y. Baer, *A History of the Jews... I...*, 327-354.

41 R. Szpiech, *Conversion and Narrative...*, 24.

řanské polemické literatuře je podle něj metaforou lineární časovosti, personifikací křesťanského modelu spásy a jeho specifického chápání vztahu mezi minulostí a budoucností jako překonání a nahrazení starého radikálně novým.

Zejména ve srovnání s židovskými a muslimskými popisy konverze se ukazuje specifická povaha křesťanského chápání spásy, které se opírá o dialektiku obrácení, překonání a naplnění minulosti – a právě životní příběh konvertity je pro tyto meditace o milosti a spáse ideálním symbolem.⁴² Funkce těchto narativů je podle Szpieche tedy především ideologická a apologetická. V tomto bodě Szpiech opět zřetelně navazuje na Morrisona i Jeana-Clauda Schmitta, podle něhož je autobiografické vyprávění o obrácení židovského konvertity, jako byl Hermann/Juda, především „metaforou všech ostatních typů *conversio*“. Prožitek židovského obrácení a jeho reprezentace se tak v křesťanské literatuře stává zrcadlem, v němž se odrážejí nejenom proměny křesťanského chápání judaismu, ale také středověkého ideálu zduchovnění prostupujícího nejrůznější sféry náboženského myšlení – vztah k Písmu, tělu, společenskému postavení.⁴³

Jak Szpiech ukazuje, rostoucí důraz na egonarativy konverze v polemické literatuře od 12. století je také rétorickým nástrojem sebe-autentifikace uplatňovaným v reakci na proměny konceptu *auctoritas* (autorství-autority), vyvolané častějším zapojováním mimobiblické literatury a racionální argumentace do procesu hledání pravdy. Konvertita byl podle Szpieche ideálním polemickým autorem, totiž autorem a autoritou v jednom – ztělesněním původních zdrojů a pramenů křesťanské víry, které však zároveň svou životní trajektorii překonal.⁴⁴

Polemickou autoritu čerpali tito odpadlíci také ze znalostí původních jazyků a pobiblické literatury, které pak uplatňovali v argumentaci proti judaismu nebo ve prospěch křesťanství: Szpiech vysvětluje posun ve vztahu k rabínským textům v křesťanské polemické literatuře ve 13. století právě prostřednictvím této s konverzí související redefinice polemické autority. Tuto proměnu reprezentují zejména aktivity židovského konvertity a dominikána Pavla Křesťana, jenž v druhé polovině 13. století zorganizoval několik veřejných disputací s představiteli soudobého judaismu, a polemické texty jeho řádového spolubratra Rajmunda Martiniho. Oba se ve své argumentaci pomoci rabínské literatury, již považovali za do jisté

42 *Ibid.*, 118-119.

43 J.-C. Schmitt, *Konverze Hermanna Žida...*, 231-232.

44 R. Szpiech, *Conversion and Narrative...*, 68-76. Nejedná se ovšem o autora v moderním smyslu slova, ale jak píše Schmitt, o *personu* – masku, která „pootevírá své srdce posluchačům nebo čtenářům, přímo se na ně obrací“, viz J.-C. Schmitt, *Konverze Hermanna Žida...*, 84.

míry autoritativní, snažili prokázat pravdy křesťanské víry.⁴⁵ Okruh zdrojů autority je pak nejširší v díle Avnera z Burgosu, jenž kombinuje židovskou a křesťanskou tradici a předkládá sebe sama jako hlas autentické židovské tradice, přičemž jeho autorský hlas je jedinečný také v kontextu kastilské literatury.⁴⁶ Právě díky této rozkročenosti mezi minulostí a budoucností, židovstvím a křesťanstvím, popřením a potvrzením své identity je však postava konvertity ambivalentní, budící důvěru i nedůvěru zároveň, a ještě markantněji tak nese rys „přízračnosti“ charakteristický pro recepci judaismu v křesťanském myšlení.⁴⁷

Konverze jako společenská metafora a symbol komplexity

Pro toto zkoumání je otázka po věrohodnosti narativů konverze, hranici mezi fikcí a faktem, případně motivacích konvertitů skutečně druhořadá. Jak jsme viděli, přesunutí důrazu do sféry reprezentace a kulturních artefaktů umožňuje lépe porozumět fenoménu židovské konverze i mimo úzký kontext společenských vztahů mezi Židy a křesťany. Ale také tyto vztahy a jejich dynamiku je možné lépe uchopit, nejsou-li vyobrazení obrácení/odpadlictví za každou cenu klasifikována a tříbena, ale spíše je vykládán jejich význam a funkce. Zasazení těchto reprezentací do jejich společenského kontextu může být obzvláště plodným způsobem, jak uvažovat o fenoménu konverze. Jako jedna z klíčových funkcí textů zabývajících se židovskou konverzí – a to jak ze strany židovské, tak křesťanské – se jeví promýšlení hranic náboženských komunit a artikulace procesu jejich vymezování a ochrany. Pro židovskou komunitu byla v tomto ohledu významná zvláště konverze ženská. Rachel Furstová ukázala, jak lze halachické prameny týkající se postavení nuceně konvertované ženy toužící vrátit se k judaismu číst jako symbolická vyjádření k otázce teologické a politické integrity židovské komunity a vztahů k většinové společnosti.⁴⁸

V sefardském kontextu nabyly reprezentace konverze na důležitosti po roce 1391, kdy vlna nucených křtů zásadním způsobem přestavěla společenskou strukturu. Jak popsal David Nirenberg, v reakci na zhroucení dávného náboženského dualismu a prolínání hranic mezi komunitami byl posílen důraz na segregaci Židů a křesťanů („starých“ i „nových“) a snahy

45 R. Szpiech, *Conversion and Narrative...*, 121-134.

46 *Ibid.*, 167.

47 Steven F. Kruger, *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2006, 18-19. Podle Krugera je judaismus, podobně jako přízrak, v křesťanském myšlení mrtvou, překonanou entitou, která však „odmítá zemřít“ a neustále se zjevuje (nebo spíše „je vyvolávána“) u kořenů křesťanského sebepojetí jako jeho nutný protiklad. Viz *ibid.*, 10-11.

48 Rachel Furst, „Captivity, Conversion, and Communal Identity: Sexual Angst and Religious Crisis in Frankfurt, 1241“, *Jewish History* 22/1-2, 2008, 179-221.

o stabilizaci křesťanské identity sexualizovanými metaforami čistoty.⁴⁹ Nová situace podněcovala úvahy nad otázkami, které se ještě před několika desetiletími zdály být zcela jednoznačně vyřešeny: Kdo je Žid? Existuje nějaká esence židovství, charakteristický rys židovského myšlení a jednání, a pokud ano, jak se přenáší a jak může ohrozit křesťanskou společnost? Jaká je symbolika židovské reverze a jaké jsou její důsledky pro vnímání stability náboženských identit?⁵⁰ Vlnu kulturní kreativity vyvolanou těmito událostmi dobře reprezentuje sbírka poezie *Cancionero de Baena*, která pracuje s motivy židovství a nedostatečné konverze jako s metaforami pro širokou škálu literárních či osobnostních nedostatků.⁵¹ Mechanismus židovské konverze se tak stává důležitým tématem diskursu uvnitř křesťanské komunity, sice ne jako důsledek prolínání či hybridizace židovské a křesťanské kultury, ale jako produkt přemítání nad vztahem těchto dvou kultur a jejich schopnosti vzájemně se proměňovat; slovo *conversio* má ostatně také alchymistické konotace.⁵²

Avšak také skutečné křížení, prolínání a tvořivé napětí mezi židovskou a křesťanskou kulturou, jemuž židovské konverze otevíraly cestu, nám umožňuje porozumět roli, kterou konverze sehrávala ve středověké společnosti, a to zejména na Iberském poloostrově po roce 1391. Studium kulturních artefaktů sice nelze odhalit nejniternější motivace židovských konvertitů ke křesťanství, je však možné rekonstruovat alespoň některé aspekty jejich zkušenosti a lépe uchopit komplexitu jejich situace v průsečíku náboženských a mocenských vztahů a kulturních vlivů.

Na Iberském poloostrově tuto komplexitu způsobem ne nepodobným příběhu Hány zmíněnému v úvodu ilustrují literární aktivity židovského učenice Jišhaka ben Mošeho ha-Leviho, známějšího pod jménem Profajt nebo Perfejt (dříve uváděno také jako Profiat) Duran, jehož osudu a dílu

49 David Nirenberg, „Conversion, Sex and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain“, *The American Historical Review* 107/4, 2002, 1065-1093. Též otištěno v id., *Neighboring Faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago: The University of Chicago Press 2014, 89-115.

50 Tato otázka samozřejmě není vázána výlučně na sefardský kontext, mnohem dříve se s ní setkáváme například v popisu reverzí násilně pokřtěných Židů v *Kosmově kronice*, srov. Daniel Soukup, „Apostatrix gens: The First Crusade and Criticism of the Reversions of Jews in Cosmas's Chronica Boëmorum (Chronicle of the Bohemians)“, in: Eva Doležalová (ed.), *Juden in mittelalterlichen Stadt: Der städtische Raum im Mittelalter – Ort des Zusammenlebens und des Konflikts*, Praha: Filosofia 2015, 9-25.

51 David Nirenberg, „Figures of Thought and Figures of Flesh: ‚Jews‘ and ‚Judaism‘ in Late-Medieval Spanish Poetry and Politics“, *Speculum* 81/2, 2006, 398-426. Též otištěno v id., *Neighboring Faiths...*, 117-141.

52 K prolínání alchymistických motivů a představ o judaismu a židovské konverzi v raně moderní době viz Jeffrey S. Shoulson, *Fictions of Conversion: Jews, Christians, and Cultures of Change in Early Modern England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2013, 112-151.

věnovala nedávno svou monografii Maud Kozodoyová.⁵³ Tento učenec, lékař a astronom z katalánského města Perpignan konvertoval mezi lety 1391-1392 za dosud nevyjasněných okolností ke křesťanství a přijal jméno Honoratus de Bonafide. Krátce po své konverzi, již v květnu 1392, byl jmenován dvorním astrologem aragonského krále Jana. Zdá se, že po několikalet po své konverzi žil Profajt Duran na různých místech jako křesťan. Zároveň však na sklonku 90. let 14. století a počátku 15. století sepsal pod pseudonymem Efod několik textů v hebrejštině, jako například astronomické pojednání o kalendáři *Hešev ha-Efod (Pás efodu)* či gramatický spis *Ma'ase Efod (Dílo efodu)*. Znamější jsou ale jeho polemické texty: *Al tehi ka-avotejcha (Nebud' jako tvoji otcové)*, satirická epištola příteli, který se rozhodl přijmout křesťanství, a protikřesťanská polemika *Klimat ha-gojim (Potupa pohanů)*, v níž se na základě podrobné analýzy přímých citací z Nového zákona snaží prokázat diskontinuitu mezi středověkým křesťanstvím založeným na učení církevních otců a učením Ježíše, podle Durana zmateného a nevzdělaného, ale stále věrného příslušníka židovské víry.⁵⁴

Paradox konvertovaného Žida, který se ani po opadnutí bezprostředního nebezpečí nevrátil k judaismu, navenek se integroval do křesťanské společnosti, avšak v utajení produkoval texty namířené proti křesťanství, provokuje badatele právě proto, že jej nelze snadno sladit se zakoreněnými narativy uvedenými výše.⁵⁵ Duranova „intelektuální biografie“ Maud Kozodoyové předkládá analýzu Duranových textů a jejich myšlenkového pozadí, z níž je patrné, že Nirenbergem popsany proces „stabilizace náboženské identity“ znejistěně událostmi roku 1391 se netýkal jen křesťanské společnosti, ale probíhal také v komunitě „nových křesťanů“. Duran ve

53 Maud Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2015. Kniha je založena na autorčině dizertaci: ead., *The Life and Works of Profiat Duran* [rukopis dizertační práce], New York: Jewish Theological Seminary 2006.

54 Jonathan Friedländer – Jakob Kohn (eds.), *Maase Efod, Einleitung in das Studium der hebräischen Sprache von Profiat Duran*, Wien: J. Holzwarth 1865; Frank Talmage (ed.), *Kitvej pulmus li-Profiat Duran: Klimat ha-gojim we-Igeret Al tehi ka-avotejcha*, Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar – Merkaz Dinur 1981.

55 Např. Yitzhak Baer odmítá, že by Duran mohl žít jako *converso*, a předpokládá, že se musel vrátit k judaismu, viz Y. Baer, *A History of the Jews...* II..., 152. Podobný názor rezolutně zastává také Eduard Feliu, „Profiat Duran: Cet inconnu célèbre“, in: Danièle Iancu-Agou – Carol Iancu (eds.), *L'écriture de l'histoire juive: Mélanges en l'honneur de Gérard Nahon*, Paris – Walpole: Peeters 2012, 205-220. Ve prospěch předpokladu, že Duran dlouho po své konverzi žil jako křesťan, však kromě nárazek v jeho spisech a archivní dokumentace, kterou již v 60. letech 20. století shromáždil Richard Emery (viz Richard Emery, „New Light on Profayt Duran, the Efodi“, *Jewish Quarterly Review* 58/4, 1968, 328-337), vypovídá také svědeckví Duranova současníka, Marca Lippomanna, viz M. Kozodoy, *The Secret Faith...*, 7-9. Duranovy texty patrně nebyly za jeho života příliš rozšířené, navíc na počátku 15. století byli židovští konvertité pod mnohem menším dohledem než později, srov. M. Kozodoy, *The Secret Faith...*, 30-36.

svém díle kombinuje racionalistické dědictví sefardské kultury a její důraz na nerozlučné propojení judaismu s filosofií a vědou se znalostí křesťanského kánonu a teologie. Tuto kombinaci pak využívá jak na obranu judaismu a posílení identity svých židovských současníků, tak i k polemickému útoky proti křesťanství. Důležitá role aluzí, narážek, ironie a dvojsmyslného humoru v jeho textech a glosách reflektuje literární modely většinové kultury, ale také vlastní zkušenost života „v utajení“ na pomezí náboženských komunit.⁵⁶ Pozornost, již věnuje diachronnímu vývoji křesťanství, v hebrejské polemické literatuře bezprecedentní, odkrývá jeho povědomí o kontingenci historických forem náboženství. Ve svém díle *Ma'ase Efod* navíc Duran předkládá metodu systematického a soustředěného studia Bible, která v kombinaci s důrazem na vnitřní prožívání víry jako podstatu Tóry může pro konvertity představovat způsob, jak si udržet židovskou identitu také v nových životních podmínkách.⁵⁷ Tato „rekonfigurace“ judaismu na náboženství vnitřní reflexe nad posvátným textem za pomoci meditativních technik se však zároveň opírá o přesvědčení o magických vlastnostech Bible a její nadpřirozené schopnosti přitahovat božskou emanaci, vyrůstající z podhoubí maimonidovského intelektualismu, profetické kabaly Avrahama Abul'afii i magických představ sdílených jak židovskými, tak křesťanskými obyvateli Iberského poloostrova.⁵⁸

Zkušenost konvertity, jako byl Duran, se tedy na základě jeho textů jeví především jako zkušenost přestavování definic židovské identity, přetavování reprezentací sebe sama a významů náboženské příslušnosti do forem stejně starých i nových, důvěrně známých a radikálně odlišných zároveň, jako je osoba konvertity samotného. Říci, zda rukopis populárního aškenázského kompendia nejdůležitějších příkázání, který si opsala Hana z Kolína nad Rýnem, svědčí o obdobném hledání možností akomodace forem židovské zbožnosti s ohledem na její křest na popravišti, by si vyžadovalo podrobnější studium tohoto rukopisu jako materiálního objektu, včetně glos a kreseb v něm obsažených. V každém případě však tento artefakt dosvědčuje, že i v aškenázské společnosti a za odlišné konfigurace vztahů mezi Židy, křesťany a konvertity/odpadlíky, než s jakou jsme se setkali na Iberském poloostrově, nebyla konverze jednoduchou, hladkou a jednosměrnou změnou náboženské příslušnosti, ale spíše procesem, jenž mnohdy vyžadoval kulturní kreativitu a v němž se z lidského osudu stával průsečík metafor, obav i aspirací obou společností.

56 Viz také Maud Kozodoy, „The Hebrew Bible as Weapon of Faith in Late Medieval Iberia: Irony, Satire, and Scriptural Allusion in Profiat Duran's *Al Tehi ka-Avotekha*“, *Jewish Studies Quarterly* 18, 2011, 185-201.

57 M. Kozodoy, *The Secret Faith...*, 145-181.

58 *Ibid.*, 184-199.



SUMMARY

Jewish Conversion to Christianity in the Middle Ages between Metaphor and Reality

The article discusses recent historiographical approaches to the question of Jewish conversion to Christianity in Europe in the Middle Ages. It outlines the grand narratives that have dominated the study of Jewish conversion in the 20th century: the dominance of martyrdom and forced conversions in Ashkenaz, contrasted with the role of rationalism and acculturation at the root of the inclination of Sephardic Jews towards conversion. It presents recent scholarly contributions towards the deconstruction of these narratives and discusses new directions of research into Jewish conversion, interpreting it as a metaphor for various theological concerns in Christian narratives, especially those found in anti-Jewish polemical literature. Finally, using the recent biography of Profayt Duran as a case in point, the article argues for the significance of studying religious conversion/apostasy beyond the confines of social dynamics or interreligious polemics between Jews and Christians. According to this view, the phenomenon of conversion and its representations in literature may also serve as a locus where cultural creativity, religious accommodation, identity formation and the marking of boundaries can all be studied fruitfully in the medieval context.

Keywords: Jewish-Christian polemics; religious conversion; apostasy; Ashkenaz; Sefarad; Profayt Duran.

Department of Near Eastern and African Studies
Faculty of Arts
Charles University
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
Czech Republic

MILAN ŽONCA
milan.zonca@ff.cuni.cz