

Filosofická fakulta University Karlovy v Praze

Ústav filosofie a religionistiky

Obor: Religionistika

Diplomová práce

Magdalena Junová

Pojetí náboženství v textech významných
českožidovských myslitelů

2013

Vedoucí práce: PhDr. Milan Lyčka, Ph.D.

Děkuji PhDr. Milanu Lyčkovi, Ph.D. za vstřícnost, Ing. Mgr. Lubomíru Ondračkovi za ochotu, rodičům a Ríšovi za trpělivost a prababičce z obrazu za inspiraci.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité zdroje a že jsem práci nevyužila v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 14. 8. 2013

.....

Abstrakt

Tato práce se zabývá pojetím náboženství v textech přívrženců českožidovského hnutí v období první republiky. Na základě analýzy literárních, teoretických i žurnalistických textů z této doby se pokouší rekonstruovat obraz náboženství, který vstřebávali čtenáři českožidovských periodik, kalendářů, ale i knih významných českožidovských autorů. Tento obraz je právě tak pestrý jako žánrová směs textů, které jej utvářejí. Zahrnuje v sobě hloubavé úvahy o náboženství jako takovém, nostalgické i humorné literární výjevy z náboženského života, či pojednávání palčivých politických a kulturních aspektů náboženské otázky. Celým korpusem zkoumaných textů se line snaha o nalezení ideálního tvaru náboženství, spojená především s analýzou judaismu a křesťanství. S důležitou výjimkou Richarda Federa se jedná o autory, kteří k náboženské otázce přistupují jako poučení laikové a zkoumají ji s ohledem na „zdravý rozum“ a humanistické ideály, přičemž tradiční judaismus spojují spíše s nostalgickým vzpomínáním na zašlé časy. Z materiálu tak vyvstává obraz ideálního, všelidského náboženství, které kromě bezprostředního a přirozeného vztahu člověka s Bohem v sobě zahrnuje hlavně důraz na neutuchající lidskost, vnímanou jako náboženskou hodnotu.

Klíčová slova

Českožidovské hnutí, první republika, náboženství

Abstract

This thesis deals with the conception of religion in texts written by the representatives of the Czech-jewish movement in the period of the first Czechoslovak republic. By analysing the literary, theoretical and journalistic texts I compose the image of religion that was received by the readers of Czech-jewish periodicals, calendars and books. This image is as manifold as the genres of the scrutinized texts are: There are contemplations on religion, nostalgic and humorous literary scenes from religious life and essays on pressing political and cultural aspects of religious question. The authors, excepting Rabbi Richard Feder, are laymen, who discuss religious question with regard to common sense and humanist ideals. Traditional Judaism belongs usually to the nostalgic memories. The main image of the ideal and universal religion, which emanates from the studied material, consists of the immediate and natural relationship of man to God and mainly of the unflagging humanity, understood as a religious value.

Key words

Czech-jewish movement, First Czechoslovak republic, religion

| | |
|---|-----------|
| ÚVOD | 1 |
| 1. PRÁCE S PRAMENY | 2 |
| 1. 1. POVAHA ZDROJŮ | 2 |
| 1. 2. ÚVAHOVÉ TEXTY | 4 |
| 1. 3. PRAMENY ARCHIVNÍ A FAKTICKÉ | 4 |
| 1. 4. PRAMENY LITERÁRNÍ | 5 |
| 2. NÁSTIN KONTEXTU | 7 |
| 2. 1. VYBRANÉ MOMENTY Z NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA V ČSR | 7 |
| 2. 2. VLIV MASARYKOVA POJETÍ NÁBOŽENSTVÍ | 8 |
| 2. 3. VÝZNAMNÉ OKAMŽIKY STŘETÁVÁNÍ ASIMILAČNÍCH A NACIÁLNÍCH PROUDŮ ŽIDOVSTVÍ | 10 |
| 2. 4. ROLE TRADIČNÍCH ŽIDOVSKÝCH STRUKTUR V OBDOBÍ PRVNÍ REPUBLIKY | 11 |
| 2. 5. ČESKOŽIDOVSKÉ Hnutí | 13 |
| 3. KONCEPT „ČISTÉHO NÁBOŽENSTVÍ“ | 17 |
| 3. 1. NÁBOŽENSKÝ CIT | 17 |
| 3. 2. VZTAH K TRADIČNÍMU JUDAISMU | 18 |
| 3. 3. UNIVERZALITA JUDAISMU | 21 |
| 3. 4. „ŽIDOVSKÝ LIBERALISMUS“ | 22 |
| 3. 5. ZBOŽNOST SRDCE V ŽIVÉM NÁBOŽENSTVÍ | 24 |
| 4. ČESKOŽIDOVSKÁ REFLEXE KŘESŤANSTVÍ | 27 |
| 4. 1. KŘESŤANSKÁ CÍRKEV | 27 |
| 4. 2. OČIŠTĚNÉ KŘESŤANSTVÍ | 29 |
| 4. 3. HRA S KŘESŤANSKÝMI MOTIVY EDVARDA LEDERERA | 32 |
| 4. 4. VZÁJEMNÉ INSPIROVÁNÍ KŘESŤANSTVÍ A JUDAISMU | 34 |
| 5. VZTAH ČESKOŽIDOVSKÝCH AUTORŮ K ORTODOXII | 38 |
| 5. 1. VYMEZOVÁNÍ SE | 38 |
| 5. 2. POSTUPNÁ PROMĚNA VZTAHU | 39 |
| 5. 3. LITERÁRNÍ ZÁJEM O PODKARPATSKOU RUS | 40 |
| 6. LITERÁRNÍ OBRAZ ŽIVOTA NÁBOŽENSKÉ OBCE NA ČESKÉM VENKOVĚ | 43 |
| 6. 1. MIZEJÍCÍ SVĚT VENKOVSKÝCH ŽIDŮ | 43 |
| 6. 2. RABÍN JAKO LITERÁRNÍ POSTAVA | 44 |
| 6. 3. POCHOPENÍ PRO LIDSKÉ STRÁNKY JAKO HODNOTA | 45 |
| 6. 4. NÁBOŽENSKÁ PRAXE SOUČÁSTÍ NOSTALGICKÝCH VZPOMÍNEK | 46 |
| 6. 5. KATOLICKÝ KNĚZ JAKO LITERÁRNÍ POSTAVA | 48 |
| 6. 6. ŽIDOVSKÁ TRADICE JAKO ORNAMENT ČI FIGURA | 49 |
| 6. 7. VYBRANÉ MOMENTY NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA | 51 |
| 7. LITERÁRNÍ OBRAZ INDIVIDUÁLNÍHO NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA | 54 |
| 7. 1. RODINNÁ ZBOŽNOST | 54 |
| 7. 2. NÁBOŽENSKÉ VZDĚLÁNÍ A VÝCHOVA | 57 |
| 7. 3. PŘÍBĚHY NÁBOŽENSKÉHO ZRÁNÍ | 58 |
| 7. 4. LAIKOVY MYŠLENKY O ŽIDOVSTVÍ | 61 |
| ZÁVĚR | 65 |
| BIBLIOGRAFIE | 66 |
| LITERATURA PRIMÁRNÍ | 66 |
| LITERATURA SEKUNDÁRNÍ | 76 |
| PŘÍLOHA: VÝZNAMNÉ POSTAVY ČESKOŽIDOVSKÉHO Hnutí | 80 |

„Venku spustila chumelenice, v kostýlku kamna pěkně hrála. Všem se tu líbilo. Bylo tu útulno, teplo a při tom docela přiměřeně posvátno.“¹

Úvod

V této práci se pokusím nalézt obraz náboženství, jaký měl před sebou pravidelný čtenář českožidovských periodik, *Kalendáře česko-židovského* a knih autorů, kteří se sami k českožidovské myšlence hlásili, ať už se jednalo o díla literární nebo úvahová.

Materiál, z něhož lze pro práci tohoto zaměření čerpat, se vyznačuje nepřehlednou roztržitostí a pestrou směsicí žánrů, v sledovaném období umocněnou absencí normativního nebo alespoň centrálního textu, který by úvahám o náboženství udával tón. Právě tato pestrost materiálu mě však láká, neboť slibuje komplexnost výsledného obrazu, který bude zrcadlit jak díla hloubavá, určená malému okruhu čtenářů, tak aktuálně zaměřené žurnalistické články, ale i texty pro pobavení či vzdělání širší veřejnosti.

V zacházení se zkoumaným materiálem nesleduji žádnou konkrétní metodu, primárním textům se snažím ponechat co nejvíce prostoru a přistupovat k nim i s ohledem na jejich historický a kulturní kontext. Záměrně nevymezuji definici „náboženství,“ neboť mým cílem není porovnávat nějaký konkrétní koncept náboženství s konceptem českožidovským, nýbrž pouze popisovat různé fasety *obrazu* náboženství, jak se utvářejí v textech českožidovských autorů.

Rozvržení kapitol vyplynulo ze zastoupení souvisejících témat v samotném materiálu, kromě prvních dvou teoretických zastavení odráží kapitoly čtyři klíčové momenty, v nichž se náboženství v daných textech objevuje: hledání ideální, čisté podoby náboženství, často skrze zkoumání vlastního vztahu ke křesťanství a ortodoxii a literární zachycení náboženského života obce i jedince. Zatímco v kapitole třetí a čtvrté se věnuji převážně pramenům úvahovým a žurnalistickým, prameny literární zachycuji v posledních dvou kapitolách a prostřední pátá vychází z obou zmíněných typů.

Na následujících stránkách používám pouze jednu zkratku, a to označení „KČŽ“ pro jeden z hlavních pramenů – *Kalendář česko-židovský*. V citovaných textech zachovávám specifika dobového pravopisu, s výjimkou několika opravených tiskových chyb v interpunkci, které by, vytrženy z kontextu, komplikovaly porozumění. Dále se nevyhýbám termínu judaismus pro označení židovského náboženství, ačkoli se v primárních pramenech nevyskytuje. Doboví autoři namísto toho obvykle hovoří o židovském či israelském náboženství, mosaismu, nebo židovství.²

¹ M. LEDERER, „V zimním kostele“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 82.

² Ovšem i oni se nad volbou termínu v této souvislosti zamýšleli: A. STEIN, „Ze začátků Spolku českých akademiků-židů“, in O. GUTH, Otakar (red.), *Vzpomínky a úvahy: 1876–1926*, Praha: Kapper, 1926, s. 6–8.

1. Práce s prameny

Na úvod považuji za nezbytné označit a v méně známých případech i poněkud osvětlit prameny, z nichž tato práce vychází, neboť jejich výběr nebyl zcela samozřejmý a má veliký dopad i na závěry, které z uspořádaného materiálu plynou.

Především se jednalo výhradně o prameny písemné. Přímá svědectví jsem z materiálů po zralé úvaze vyloučila, neboť se vzhledem k velikému časovému odstupu týkají generace, která v inkriminovaných dobách prožila rané dětství, což pochopitelně vtiskuje specifickou podobu i konkrétním vzpomínkám.³ Vzhledem k tomu, že předmět mého zájmu tíhne spíše k uvědomělé reflexi náboženského postoje, než k historickému sbírání střípků z každodenního života, rozhodla jsem se nevyužít ani možnosti, které nabízejí projekty typu *USC Shoah Foundation - Institute for Visual History and Education* nebo sbírky orální historie, v českém prostředí například zaštiťované *Židovským muzeem v Praze*.

Jak název diplomové práce napovídá, zajímá mě pojetí náboženské otázky představiteli českožidovského hnutí, jejichž hlas byl v daných kruzích slyšet a měl určitou váhu a vliv. Proto jsem zvolila texty, jejichž otištění vyplynulo z činnosti svázané s nějakými českožidovskými spolky, organizacemi nebo i spontánními seskupeními. Jedná se tedy o materiály, které buď přímo vyvěraly z českožidovského společenského prostředí, nebo na ně naopak skrze osvědčené komunikační kanály působily. Na následujících stránkách tedy usiluji o zachycení *obrazu* pojetí náboženství, jak byl utvářen korpusem těchto textů, a nepátrám přímo po náboženské praxi příslušníků českožidovského hnutí.

Při práci s prameny nesleduji nějaký konkrétní metodický přístup. Pro načrtnutí meziválečné situace využívám běžně dostupné historické texty, specifitější zdroje zastupuje několik knih zabývajících se osobitou povahou židovské identity a postavením judaismu v zdánlivě odnáboženštěné době. Všechny zmiňované texty uvádím v soupisu použité literatury, v oddílu sekundární literatury.

1. 1. Povaha zdrojů

Zdroje, z nichž čerpám materiál, spadají takřka výhradně do textové produkce různých organizací českožidovského hnutí. V první řadě se jedná o periodika, která v životě Čechů-židů zastávala velmi důležité postavení. Nejstarším z nich je *Kalendář českožidovský*,⁴ vydávaný od roku 1881 *Spolkem českých akademiků židů*. Ani poté, co se organizace přejmenovala na *Akademický spolek Kapper*, nezměnil se význam kalendáře, vycházejícího až do roku 1938. Kalendáře tohoto typu představovaly velmi důležité médium, texty, které se do nich dostaly, zaujímaly výjimečnou pozici, jelikož kalendář

³ Podobný závěr učinila i Hedvika Novotná v článku „Židé vzpomínají na masarykovské Československo třicátých let“ in B. SOUKUPOVÁ, M. ZAHRADNÍKOVÁ a M. POJAR (eds.), *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech*, Praha: Židovské muzeum, 2004, s. 74 – 82. Podle Novotné takové vzpomínky znevýhodňuje kromě ohromného časového odstupu také fakt, že nejsou podloženy žádnými dobovými, historicky přijatelnými materiály, ba naopak že jsou silně ovlivněny soudobou představou o oné době, utvářené literaturou i vědeckým poznáním. Vzpomínky navíc pochopitelně krouží především kolem válečných událostí, které se míjejí s tématem mé práce. O obtížích s primárním svědectvím týkajícím se náboženského života prvorepublikových Čechů-židů více též W. IGGERS, *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit*, Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V., 1997, s. 12.

⁴ V tomto bodě se dopouštím terminologické nepřesnosti, označujíc kalendář za periodikum. Mám ovšem na mysli pravidelně vycházející tiskoviny, bez ohledu na terminologicky správnou pololetní periodicitu.

byl v permanenci v domácnosti po celý rok⁵ – mnohdy se tak dočkaly několiknásobného přečtení, což například u novinových článků nelze předpokládat. Proto texty uveřejněné v *Kalendáři* lze považovat za jakýsi výběr výběru a patří jim v této práci čelné místo.⁶

Dalším zdrojem je českožidovský týdeník *Rozvoj*, vycházející od roku 1904, první tři roky v Pardubicích, v letech 1907–1939 (s válečnou přestávkou) v Praze.⁷

V roce 1919 se zhmotnilo přání nejen Viktora Vohryzka po české době *Prager Tagblattu*, ve vydávání deníku *Tribuna*. I na jejich stránkách se občas objevily texty zabývající se náboženskou otázkou a jejich autory byli většinou právě význační představitelé českožidovského hnutí.

Pod hlavičkou *Tribuny* začaly záhy vycházet i knihy, posléze se nakladatelství přejmenovalo na *Obelisk* a vydávalo poměrně pestrou směsici textů, mimo jiné i v edici nazvané *Vohryzkova knihovna*. Kromě výrazně zastoupené překladové literatury všech žánrů, od detektivek po Spinozův *Tractatus theologico-politicus*,⁸ vycházely v *Obelisku* texty nejrozličnějších autorů spřízněných s českožidovským prostředím i *Tribunou*. Ty, které se významným způsobem dotýkají náboženské otázky, jsem také zahrнула do zkoumaného materiálu, s ohledem na to, že nakladatelství přinejmenším oficiálně souznělo s českožidovským postojem.

Podobně tomu je s díly vycházejícími díky *Akademickému spolku Kapper*, který vydával nejen knihy menšího rozsahu, jejichž původcem byli nejaktivnější z českožidovského hnutí jako například Edvard Lederer, ale také ve svém edičním plánu zjevně usiloval o osvětovou činnost. V tomto snažení se nejednou rozmáchl i k velkým nakladatelským počínům jako výběru z díla Jindřicha Kohna nebo vydání mohutné knihy o pesachové hagadě od etnografa nežidovského původu Čeňka Zíbrta.⁹

Knihy vydané *Kapperem* jsou pro tuto práci nesmírně důležité nejen proto, že se v nich náboženské záležitosti často diskutují, ale také pro onu zřetelnou osvětovou snahu. Pro onen záměr formovat mínění českožidovského hnutí skrze vydávané texty, jejichž žánrové rozpětí sahalo od výše zmíněného Zíbrtova objemného vědeckého pojednání, až po optimistické prózy Vojtěcha Rakouse.

Texty z jiných než oficiálně českožidovských zdrojů jsou v práci vesměs zastoupeny knihami nejrozličnějšího původu z katalogu pražské meziválečné židovské obce.¹⁰ Jedná se převážně o texty zaměřené přímo na judaismus, velká část z nich je psaná německy. Tyto texty využívám pro usazení do kontextu a pro doplnění dobových detailů, které se přímo v českožidovské literatuře nevyskytly. K takovému postupu mě snad dostatečně opravňuje fakt, že knihy prokazatelně byly součástí knihovny pražské *Židovské náboženské obce* a lze tak usuzovat na jejich dostupnost i pro představitele českožidovského hnutí. Texty z tohoto zdroje se většinou přímo týkají judaismu, ať už se

⁵ Role kalendářů v domácnostech je v současné době asi s žádnou jinou tiskovinou nesrovnatelná.

⁶ Autorem kalendářní a rituální části *Kalendáře* byl po celé sledované období Bedřich Knöpfelmacher, rabín a kazatel spolku „Or Tomid“ a učitel náboženství.

⁷ *Rozvoj* jsem nezkoumala číslo po čísle, jako v případě *Kalendáře česko-židovského* nebo prvních tří let *Tribuny*, nýbrž jsem jen vybírala konkrétní články. Zajímavého materiálu se tak k náboženské otázce ještě skrývá na stránkách *Rozvoje* ohromné množství, jemuž jsem z prostorových důvodů nemohla popřát tolik pozornosti, kolik zasluhuje.

⁸ B. SPINOZA, *Traktát theologicko-politický*, Praha: Tribuna, 1922.

⁹ Č. ZÍBRT, *Ohlas obřadních písní velikonočních Haggadah: chad gadja, echad mi jodea v lidovém podání*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1928.

¹⁰ Knihovna židovské náboženské obce v Praze, *Systematický katalog judaicy*, sestavil Dr. Tobiáš Jakobovits, 4 svazky, Praha 1936–1939.

jedná o různá zamyšlení nad náboženskou praxí v 20. století nebo o materiály pro výuku židovských dějin, náboženství i hebrejského jazyka.

Konečně pro dokreslení dějinných okolností a pátrání po faktických detailech potřebných pro porozumění odkazům na dobové kauzy, jak se v zkoumaném materiálu vyskytují, došlo i na některé archivní materiály a primární zdroje historických dat. Jedná se ovšem o nejméně čtenou složku zdrojů. Jak již zaznělo, v této práci chci zachytit obraz náboženství, jak jej utvářeli významní zástupci českožidovského hnutí, bez ambicí na detailní historickou studii. Tomu odpovídá i rozložení primárních zdrojů, z nichž tato práce čerpá:

1. 2. Úvahové texty

Základní pilíř představují texty vlivných představitelů českožidovského hnutí, které se náboženstvím zabývají v rámci ostatních světonázorových úvah. Jedná se většinou o kratší, dobře srozumitelná (s proslulou výjimkou Jindřicha Kohna) a esejisticky pojatá zamyšlení, mnohdy se vízící k nějakému konkrétnímu problému a od něho odvozující řetězec myšlenek. Tyto texty vycházely jak časopisecky, tak v podobě brožur a knih. S časopiseckou, novinovou a brožurovou formou souvisí i ona stručnost a snaha o žurnalisticky jasně a pokud možno přitažlivě vyložené myšlenky.

Viktor Vohryzek a Jindřich Kohn, asi nejvlivnější mentorové českožidovského hnutí, po sobě nezanechali žádný ucelený, neřkuli normativní myšlenkový systém, ba ani žádnou knihu, v níž by mohli jejich následovníci listovat. Byli to právě pozůstalí Čecho-židé mladší generace, kteří se sami museli, s vynaložením nemalé námahy,¹¹ zhostit knižního vydání alespoň vybraných textů svých učitelů a klíčových ideologů.

Tak vznikl z již uveřejněných článků i fragmentů z pozůstalosti Kohnův¹² i Vohryzkův¹³ posmrtný výbor z díla. V obou případech se jednalo o knihy rozsáhle propagované (na stránkách českožidovských periodik, ale i při různých společenských příležitostech) a v obou případech se o jejich vydání zasloužil *Akademický spolek Kapper*, základna českožidovských akademiků.

1. 3. Prameny archivní a faktické

Tento druh pramenů je v práci zastoupen nejméně, a to především skrze materiály z *Archivu Židovského muzea v Praze*, zdroje statistických dat (dobové oficiální publikace ke sčítání lidu a výsledky voleb) a parlamentní knihovny. Sestává tak převážně z úředních zápisů, ať už se jedná o celostátní (zápisy z *Národního shromáždění republiky Československé*), nebo o lokální úroveň (ze schůzí *Representace Židovské obce náboženské v Praze*.)

Kromě sekundární, vesměs historicky zaměřené, literatury jsem potom faktické údaje čerpala z již zmiňovaných periodik, a to z rubrik zpravodajských a agenturních.

Na pomezí archivního, respektive faktického zdroje se také nachází *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, vycházející jednou za dva měsíce, mezi lety 1934–1952, s válečnou přestávkou.

¹¹ O. Guth, „Předmluva“, in J. KOHN, *Asimilace a věky, Díl 1. Svazek 1*, Praha: Kapper, 1936, s. XIII-XIV.

¹² Velkolepý třísazkový výbor, který ovšem kromě finálních dvou dílů měl zahrnovat ještě díl třetí. J. KOHN, *Asimilace a věky*, Praha: Kapper, 1936, viz Bibliografie.

¹³ V. VOHRYZEK, *K židovské otázce: vybrané úvahy a články*, Praha: Kapper, 1923; týž, *Kniha životní moudrosti. Posmrtné vydání*, Praha: Obelisk, 1925.

1. 4. Prameny literární

Zvláštní kategorii využitých pramenů představují texty s uměleckými ambicemi. Převážně se jedná o krátké prózy, tedy žánr nejpřístupnější neprofesionálním tvůrcům, ale někdy i o delší prozaické útvary nebo dokonce o poezii. Bez ohledu na jejich velmi nestejnou a většinou nijak vynikající literární hodnotu představují tyto texty velmi důležitý zdroj: jejich autoři v nich (respektive skrze ně) většinou zcela vědomě konstruují obraz česko-židovského života, jehož nedílnou součástí bývá i zachycení specifického pojetí náboženství v jejich kruzích.

Jakkoli autobiograficky nebo popisně realisticky se většina tohoto beletristického, ba někdy i básnického materiálu jeví, nelze jej považovat za etnografické zachycení náboženského života, případně obsahu česko-židovského vyznání. Díky těmto textům k tomu ovšem většinou velmi explicitně svádí – čtenáři se předkládají výjevy z domácí rituální praxe v hávu vzpomínek, ale i podobenství, přesněji řečeno prozaické a jaksi exemplární zhmotnění ideální představy o náboženství. Próza a mnohdy překvapivě i poezie obsahuje celý systém autentizačních prvků, který odkazuje na reálný svět, v němž se implicitní čtenář zrovna nachází. Tyto autentizační kotvičky zasekávající vlákna vyprávění do „reality“ způsobují záměrné setření hranic fikce, které může vést v čtenářově mysli až k úplnému splynutí textu s obrazem skutečnosti.

Většina autorů o tuto vemlouvavost usilovala, ačkoli její skutečná síla se v konečném důsledku odvíjela ne tolik od explicitního odkazování k realitě, jako spíše od spisovatelské či básnické lehkosti a nadání.¹⁴

Ony k realitě odkazující momenty, které zachycují náboženské chování i smýšlení českých Židů, většinou mají charakter vzpomínky.¹⁵ Velmi často vzpomínky dospělého na dětství, někdy dokonce vzpomínání starších generací, vesměs se ovšem jedná o silně retrospektivní vyprávění, motivované snahou zachytit něco, co nenávratně mizí nebo dokonce již zmizelo. Svou povahou se toto idylické vzpomínání blíží například *Babičce* Boženy Němcové.¹⁶ A právě tak jako tato kanonická kniha sice zachycuje mnohé zajímavé reálie, ale nelze ji číst jako záznam o dobovém životě na venkově s vědeckou hodnotou, tak nelze ani česko-židovskou beletrii považovat za pohodlný zdroj primárních dat.

Pro bádání zaměřené na intelektuální vypořádávání se s religiozitou jsou ovšem tyto texty velmi cenným zdrojem informací: zachycují totiž svého druhu ideální svět (v daném případě náboženského chování a uvažování), o němž pozorovaná skupina chtěla číst a četla. Jaksi mimochodem potom konstruují představu o tom, jak vlastní náboženství vypadalo v dobách nedávno minulých, nebo dokonce jak by vypadat mělo. Ačkoli se žádný z příležitostných spisovatelů česko-židovského hnutí netěšil takové pozornosti a čtenářské oblibě jako Vojtěch Rakous, literární počiny nejrůznějších autorů byly vydávány často, časopisecky i knižně. Tak vznikla celá soustava tematicky více či méně propojených textů, které se spájely ve vlastní komplexní svět s významným potenciálem působit na realitu a vytvářet vzorce uvažování v myslích svých čtenářů.

¹⁴ Například texty Edvarda Lederera ze sbírky *Staré prosy* (E. LEDERER, *Stará prosa*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1926) tak navzdory do očí bijícímu používání autentifikačních nástrojů šustí papírem nepoměrně více než cíleně beletristické povídky Vojtěcha Rakouse (V. RAKOUS, *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek I., Praha: Obelisk, 1924 a týž, *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., Praha: Obelisk, 1924), který se fikčního žánru a jeho prostředků nestránil.

¹⁵ J. KOHN, „Okno s mechem“ in J. KOHN, *Asimilace a věky*, Díl 1., Praha: Kapper, 1936, s. 1–17.

¹⁶ Viktor Vohryzek inspiraci Boženou Němcovou a jinými dokonce přiznává. V. VOHRZEK, „Můj dědeček“, in R. FEDEER (ed.), *Židovské besídky, Kniha třetí*, Kolín nand Labem: nákladem vlastním, 1924, s. 115. Většina českožidovských autorů za své literární vzory jmenuje české klasiky.

Téma náboženství v jeho nejrůznějších odstínech potom zaujímalo mezi ostatními velmi významné místo a bylo k němu přistupováno s vědomím, že se jedná o otázku důležitou, ba závažnou, jak tato práce ukáže.

K literárním textům sice přistupuji s uvědoměním jejich fikčnosti, ovšem na druhou stranu i tušením, jakou roli hrály v nastolování témat i názorů v rámci česko-židovského prostředí. Obsahově harmonické a korpusově obsáhlé, vycházející ve všech klíčových periodicích i knižních edicích působily silně na svého česko-židovského čtenáře a nepochybně i formovaly jeho názory na předestíraná témata a otázky.

Podobnou roli literárního textu v moderním uvědomění židovství popisuje Julian Levinson ve svém příspěvku *People of the (Secular) Book*:¹⁷ Existuje-li židovská sekulární kultura, musí zákonitě existovat jevy, které jsou současně židovské a nenáboženské. Za jeden z nich považuje literaturu, která se v obecném povědomí i literární kritice označuje slovem „židovská,“ jakkoli tuto kategorii lze jen velmi těžko definovat.¹⁸ Taková literatura a její četba významným způsobem formují představu o vlastní židovské identitě, neukotvené nábožensky. Levinson dokonce považuje šabatové listování v těchto textech za ekvivalent četby tradičních náboženských spisů mezi zbožnými Židy. V tomto duchu, jak název článku napovídá, potom lze i sekularizované Židy považovat i nadále za národ knihy, neboť, což Levinson celým článkem dokazuje, navzdory nesnadnému vymezení pojmu „židovská literatura“ těší se tato velké pozornosti a zaujímá v jejich životech významnější místo než jiné kratochvilné aktivity.

Četbou „židovské literatury“ se formuje cosi, co se těžko definuje, ale intuitivně chápe, někdy dokonce hluboce prožívá. Levinson tento zajímavý podíl beletrie na formování ani zcela národní ani zcela náboženské identity dokládá na třech antologiích židovských povídek (z let 1945, 1954 a 2001) a připomíná, že již sám žánr antologie byl právě pro národ knihy nesmírně důležitým, každým výběrem vytvářeje kánon svého druhu.¹⁹

Literární texty českožidovských autorů navíc velmi často samy usilovaly o jistý názorotvorný vliv. Jejich otiskování pak mělo téměř vždy právě podobu antologie – ať už se jednalo o knižní výběr z časopisecky uveřejňovaných povídek nebo o každoročně pečlivě vybrané ukázky z tvorby, které se dočkaly prestižního otištění v *Kalendáři česko-židovském*. I bez odkazu na Levinsonův článek lze takto zveřejněné texty považovat za velmi vlivné, co se nastolování otázek i jejich zodpovídání týče, bez výjimky, ba snad s obzvláštním důrazem na otázku náboženskou.

¹⁷ J. LEVINSON, „People of the (Secular) Book: Literary Anthologies and the Making of Jewish Identity in Postwar America“, in Z. GITELMAN (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2009, s. 131 – 146.

¹⁸ Levinson se táže, zda literaturu zařazuje do této kategorie židovský původ autora, židovská tematika, obé nebo něco docela jiného? *Ibid.*, s. 132.

¹⁹ *Ibid.*, s. 134.

2. Nástin kontextu

Texty, z nichž tato práce vychází, vznikly, s několika výjimkami, v období první republiky.

Následující řádky nastiňují některé momenty ze sledovaného období, které sice přímo nevyprávějí vždy o přístupu českožidovských myslitelů k náboženské otázce, ale tušení kterých dodává materiálu kontext potřebný pro porozumění.

2. 1. Vybrané momenty z náboženského života v ČSR

Vznik samostatné Československé republiky zasáhl všechny oblasti lidského života, nevyjímaje ty, jichž se politické změny zdánlivě nedotýkají. Tyto změny, reálné i ideologické, se sice jistě neobjevily zčista jasna, i ony měly své podhoubí v různých alternativních prouděch činných již v době monarchie, v novém mladém státě se však setkaly s novým prostorem pro jejich uskutečnění.

Mám na mysli především vymaňování klíčových okamžiků lidského života z výhradně církevní reže, ale i povolení kremace nebo volání po odluce církve od státu. Kromě těchto vnějších projevů obecného odklonu od církevní přináležitosti a institucionálně ukotvené a neproblematizované zbožnosti, charakterizovaného například i radikálním působením ateistické *Volné myšlenky*, nelze nezmínit partyzánské začátky a postupné usazování církve nové – *Církve československé*.

Její vývoj sledovala například *Tribuna* poměrně pečlivě – vždyť již den před oficiálním ustavením církve 10. 1. 1920,²⁰ vyšel v *Tribuně* středně velký článek referující o „[u]stavení československé církve na podkladě svobody a volnosti svědomí.“²¹ O čtyři dny později ovšem otiskla i nepodepsaný dopis katolického kněze, který uznává význam náboženství pro českou otázku, leč nový církevní počín kritizuje pro jeho povrchnost a nedostatek náboženských hodnot – „nové prohlášení československé církve nenese na sobě ráz útvaru vyšlého z meditace – spíše – ze schůze.“²²

I nadále si *Tribuna* zachovala poměrně nestranný a informačně bohatý postoj k událostem vztahujícím se k nově vzniklé církvi a referuje se zaujetím jak o oficiálních aspektech, souvisejících se státní a katolickou reakcí,²³ tak o bouřlivém obsazování kostelů a sloužení mší ve mších.²⁴

Československá církev do roka od svého založení čítala půl milionu vyznavačů,²⁵ při sčítání lidu roku 1930 se pak k ní přihlásilo bezmála 800 000 občanů ČSR.²⁶

Kromě *Tribuny*, kde se *Československé církvi* věnuje hojná pozornost, se tato v ostatních materiálech příliš nevyskytuje, což však pravděpodobně způsobuje sama povaha zkoumaných textů.

²⁰ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*, Praha: Torst, 2010, s. 279.

²¹ Autor neuveden, „Historický krok českého kleru“, *Tribuna*, 9. 1. 1920, roč. 2, č. 8, s. 2.

²² Autor neuveden, „K československé církvi“, *Tribuna*, 13. 1. 1920, roč. 2, č. 11, s. 2–3.

²³ Například: Autor neuveden, „Papežská stolice o české církvi“, *Tribuna*, 6. 2. 1920, roč. 2, č. 32, s. 5.

²⁴ Za všechny: Autor neuveden, „Českobratrská kázání v Týnském kostele“, *Večerní Tribuna*, 23. 6. 1921, roč. 3, č. 138, s. 2.

²⁵ PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*, s. 280.

²⁶ *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I, Růst, koncentrace a hustota obyvatelstva, pohlaví, věkové rozvrstvení, rodinný stav, státní příslušnost, národnost, náboženské vyznání*, předmluva Jan Auerhan a Antonín Boháč, Praha: Státní úřad statistický, 1934, s. 51.

To se ostatně týká i jiných aktuálních, Jindřich Kohn by řekl „časových“ témat, která se pochopitelně dostala spíše na stránky deníků, případně týdeníků, nežli do jednou za rok vycházejícího kalendáře či textů literární a úvahové povahy.

Za aktuální téma, které souviselo se změnami v nově ustavené republice i náboženskými otázkami, lze považovat například již zmiňované ustupování církve z tradičních pozic ve společnosti. Tak se dočítáme o civilních sňatcích, nejen v rubrice zpravodajské,²⁷ nýbrž i inzertní – velmi častým místem obřadu se stává Staroměstská radnice.²⁸ Se zrušením zákazu kremace se vyskytují informace o postupném prosazování zákona o pohřbu žehem, a nadto se, navzdory všem zásadám, objevují i zprávy o spalování zesnulých Židů, někdy dokonce za účasti rabínů.²⁹

V neposlední řadě prvními léty ČSR rezonovala i otázka úplné odluky církve od státu, v roce 1920 například prosazovaná československými socialisty a sociálně demokratickými poslanci:

„Republika neuznává žádných náboženských společností a žádných nepodporuje. Položky na náboženský kultus vymizí z rozpočtu Československé republiky. Veškeren majetek, dosud církevní, prohlašuje se majetkem státním.“³⁰

Rovněž v návrhu zaznělo zrušení všech církevních svátků jako volných dní, s výjimkou neděl, žádná výuka náboženství ve školách, a to ani dobrovolná atd.

Tématem opouštění církví, sekularizace, či příklonu k ateismu, ať organizovanému či nikoli, se budu zabývat, s ohledem na českožidovské kruhy, později, neboť se již bytostně dotýká jádra práce.³¹ Účelem této kapitoly je pouze zachytit některé namátkou vybrané aspekty téhož jevu v celkovém kontextu první republiky.

Patří k nim i pořádání nejrůznějších významných událostí, jakými byly například sionistické kongresy v Karlových Varech (1921 a 1923) nebo světový kongres *Volné myšlenky* v Praze (1920).³² Setkání tohoto typu se těšila pozornosti českožidovského tisku, a to i navzdory opozičnímu naladění vůči sionistickému programu i ostrážitosti vůči okázale ateistickým spolkům.

2. 2. Vliv Masarykova pojetí náboženství

Jakkoli si v této kapitole nekladu nároky na vyčerpávající postihnutí všech významných náboženských jevů, které se odehrály ve sledovaném období, nemohu minout jeden zcela specifický fenomén, a sice masarykovské pojetí náboženství. Vzhledem k tomu, že jsem se tématu již věnovala podrobněji, odkazuji pro bližší na tuto práci.³³ Nesmírný ideový vliv prvního československého prezidenta se projevoval i v otázce náboženství, ať už šlo o kráčení v Masarykových stopách, rozvíjení jeho myšlenek nebo naopak

²⁷ Autor neuveden, „Občanský sňatek“, *Tribuna*, 5. 8. 1919, roč. 1, č. 157, s. 4.

²⁸ B. SOUKUPOVÁ, „Identita Čechů židů v nové evropské realitě“ in B. SOUKUPOVÁ, M. ZAHRADNÍKOVÁ a M. POJAR (eds.), *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech*, Praha: Židovské muzeum, 2004, s. 37.

²⁹ Autor neuved., „Židovští rabíni konají obřady při pohřbech ohněm“, *Tribuna*, 26. 11. 1921, roč. 3, č. 278, s. 4.

³⁰ Autor neuveden, „Pro odluku církve od státu“, *Tribuna*, 28. 5. 1920, roč. 2, č. 125, s. 3.

³¹ Viz například povídka zachycující útrapy mladého Žida, který se rozhodl stát programovým ateistou. Příběh z počátku století vyšel v *Kalendáři česko-židovském pro rok 1919/1920* A. TH., „Kupci benátské a náboženské potřeby naší doby, čili Jak ti židé o ty daně přišli“, in *KČŽ 1919/1920*, 1919, č. 39, s. 55–77.

³² Autor neuveden, XVIII. Mezinárodní světový kongres Volné Myšlenky v Praze, *Tribuna*, 29. 8. 1920, roč. 2, č. 204, s. 3.

³³ M. JUNOVÁ, *Praktické aspekty Masarykova pojetí náboženství*, postupová práce, FF UK, 2010, 42 s.

vymezování se vůči nim. Mezi Čechy-židy se jednalo převážně o první dva typy vlivu, jako jejich ztělesnění byl označován Jindřich Kohn.

Martin C. Putna v oddílu *Náboženství v české společnosti a politice 1918-1945*³⁴ mluví o Masarykově „náboženství lidskosti,“ a to v souvislosti s Peroutkou a liberalismem, dohromady tvořícími jakýsi politicko-ideologický étos první republiky. Jedná se samozřejmě o určitou zkratku, ale pro zkoumání českožidovských prvorepublikových východisek je to zkratka víceméně dostačující. Neboť provázanost s Masarykem i Peroutkou³⁵ měla jak svou personální, tak myšlenkovou rovinu a otázka liberalismu, respektive jeho míry, patřila mezi českými Židy k frekventovaným.

Putna religiózní naladění československé společnosti (po utlumení nadšené „tvůrčí fáze“ spojené s výše zmiňovanými událostmi prvních let republiky), shrnuje následovně:

„Peroutka měl pravdu v tom, že většina českého národa zůstala formálně katolická a fakticky liberální, nábožensky vlažná. Masaryk měl zase pravdu v tom, že i v této vlažnosti zůstala uchována jakási bazální, často podvědomá náboženská, jakási spontánní úcta k řádu světa, i že se tato náboženská nestará o teologické a metafyzické systémy a své pravé pole vidí v praktické, humanitní etice.“³⁶

Podotýká, že se vyrojil bezpočet těch, kteří prohlašovali své pojetí religiozity nebo svou náboženskou organizaci za naplnění Masarykovy představy o ideálním náboženství, definovaného ovšem spíše v negativním smyslu vymezování se.

V této souvislosti bych ráda podotkla, že navzdory přímé návaznosti a častému odkazování se českožidovských myslitelů na Masarykovo dílo, netvrdí žádný z nich, že onu esenciální podobu náboženství objevil, či dokonce, že se na ní nějak podílí. Náboženská otázka, rychle řečeno, je ve většině zkoumaných materiálů předmětem neukončeného a snad neukončitelného hledání, v kterémžto možná ani nedosti uvědomělem rysu se právě z nečekáného konce přibližují k Masarykovu celoživotnímu kroužení kolem tématu náboženství.

Putna za prvorepublikovým ovzduším náboženské tolerance a liberalismu spatřuje pouze vlastní náboženskou vlažnost a principiální nezáměr o dané otázky.³⁷ Masarykem vystižený paradox „matrikového katolíka, v náboženských otázkách analfabeta“³⁸ podle Putny ztělesňují ti, kteří uvykli katolicismu, obzvláště na některé jeho příjemné stránky jako tradiční české slavení Vánoc, Velikonoc apod., ale nehodlají se znepokojovat hlubšími úvahami nad souvisejícími problémy.³⁹

Probíráme-li se všemi těmi čtenářsky vstřícnými texty českožidovských myslitelů, nelze se ubránit rozjímáním nad mírou jejich povrchnosti. K této otázce se ještě nejednou vrátím, záměrně ji však zmiňuji v souvislosti s Putnovou analýzou „středního proudu prvorepublikové kultury.“⁴⁰ V mnohých případech se samozřejmě jedná o povrchnost způsobenou žánrovými omezeními, uvažme pouze ony krátké články a povídky jako převažující formu sdělení. Jenomže autoři, jichž se věc týká, nepsali vedle těchto populárních a čtivých textů žádné rozsáhlé traktáty, v kterých by do hloubky rozebírali

³⁴ Tento oddíl nabízí zevrubnější vhled do tématu, jehož se v této kapitole já pouze letmo dotýkám. PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*, s. 172–354.

³⁵ Ferdinand Peroutka byl od založení *Tribuny* do roku 1924 jejím odpovědným redaktorem a autorem bezpočtu článků tamtéž uveřejněných.

³⁶ *Ibid.*, s. 235.

³⁷ *Ibid.*, s. 233.

³⁸ *Ibid.*, s. 232.

³⁹ *Ibid.*, s. 234.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 233.

načrtnuté otázky. Domnívám se, že v případě převážné většiny zkoumaných textů se vzácně sešlo to, co autor chtěl sdělit, forma, jíž kýžené podával i jeho vlastní literární, respektive žurnalistické schopnosti. Onen pocit povrchnosti potom prýští ze situace, kdy je zvolenému tématu žánrový kabátek příliš těsným. Což se stává nezřídka, zaměřujeme-li se na téma tak bohaté a „neinstantní“, jakým je náboženství.

2. 3. Významné okamžiky střetávání asimilačních a nacionálních proudů

židovství

Jedním z nejtřaskavějších témat, která hýbala židovskými kruhy za první republiky, byla otázka národnostní příslušnosti. Asimilačními zásadami českožidovského hnutí se budu blíže zabývat v oddíle 2.5. Na tomto místě pouze předejmu, že národnostní otázka rezonovala obzvláště úporně u příležitosti voleb do parlamentu (1920, 1925, 1929, 1935) nebo během příprav na sčítání lidu (1921, 1930).

Nejrůznější orgány českožidovských organizací využívaly v těchto exponovaných obdobích všech dostupných informačních kanálů, aby sdělily své stanovisko a pokud možno formovaly názory i konečné rozhodnutí českých Židů. Ať už se jednalo o šíření letáků, oficiální prohlášení v periodících⁴¹ nebo o tematicky zaměřené články, snahu zapůsobit na čtenáře nelze přehlédnout.

Základní argumentační linka vychází z asimilačního předpokladu, že čeští Židé jsou nejen plnohodnotnými občany ČSR, ale také národnostně úplnými Čechy, narodivše se v českých zemích, vyrůstající ve stejném prostředí, navštěvující stejné školství atd. Například v letáku distribuovaném před dubnovými volbami do Národního shromáždění roku ČSR 1920, opatřeném naléhavým pokynem „*Přečtěte a dejte dáte!*“⁴² Svaz Čechů-židů označuje sionistické úsilí za snahu o opětovné uzavření se, tentokrát dobrovolné, západní společnosti a kultuře.

„Kdo nevolí s českými stranami, nepatří do českého národa. Proto, že dočasně nemáte skutečné plnosti občanských práv [formálně, jak Svaz zdůrazňuje, jsou českoslovenští Židé naprosto rovni ostatním občanům], neodhazujte, co jste dosud uhájili! Nesnižujte se sami na občany druhého řádu! Pro chování stran neodříkejte se národa! Ztratíte jen to, čeho se sami vzdáte!“⁴³

A jiná zvolání, vyvedená tučným písmem v poutavém grafickém provedení. Obdobně apelativní jsou i další dokumenty uveřejňované v souvislosti s kandidaturou Spojených (Sdružených) židovských stran.

Zatímco v roce 1925 židovské strany ještě ve volbách neuspěly,⁴⁴ ve volebním období 1929–1935 již měly své dva zástupce v *Národním shromáždění ČSR*. Za české země

⁴¹ Za všechny například velmi emotivní prohlášení: Výkonný výbor česko-židovských organizací, „Voličové židovského původu“, *Tribuna*, 6. 6. 1919, roč. 1, č. 107, s. 3.

⁴² Svaz Čechů-židů v Československé republice, *Židé české národnosti!*, vevázáno bez bližšího určení původu do *Večerní Tribuny* 1920 v Oddělení časopisů Knihovny Národního muzea.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Jednalo se o kauzu, v níž sehráli velmi nelichotivou roli někteří zástupci ortodoxního judaismu. Agrární strana tehdy obratnou politikou za pomoci rabínů Webbera a Hirschlera získala o křeslo ve Sněmovně víc. K. ČAPKOVÁ, „Československé sionistické hnutí v nových historických souvislostech“, in B. SOUKUPOVÁ, M. ZAHRADNÍKOVÁ a M. POJAR (uspořádali), *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech*, Praha: Židovské muzeum, 2004, s. 67, případně A. M. K. Rabinowicz, „The Jewish Party“, in O. K. RABINOWICZ, *The*

vlivného velmi činného⁴⁵ JUDr. Ludvíka Singera (po jehož smrti v roce 1931 zaujal místo JUDr. Angelo Goldstein)⁴⁶ a za Slovensko Julia Reiszeho.⁴⁷

Ve volbách roku 1935 Židovská strana obě křesla obhájila.⁴⁸

Zvláštní třetí plochu, co se sporů o židovskou národnost týče, představovalo potom sčítání lidu. Při prvním československém sčítání totiž došlo k změně určování národnosti, a to nikoli podle mateřského nebo obcovacího jazyka, kterážto kritérium pro přihlášení se ke konkrétní národnosti platilo dříve, nýbrž podle svobodného prohlášení dotazovaného jedince.⁴⁹ Představitelé českožidovského hnutí se této možnosti polekali, spatřující v ní popření desítky let trvajících boje za uznání vlastní přirozené „českosti.“ Opět tak kromě vysvětlujících článků⁵⁰ docházelo i na provolání apelující jak na zdravý rozum, tak na jakousi českožidovskou čest:

„[...] každý, kdo se hlásí k státnímu národu československému a chce s tímto národem snášeti vše dobré i zlé, jest Čech nebo Slovák [...] Každý Čech proto do sčítacího archu запиš, nebo sčítacímu komisaři oznam národnost (mateřskou řeč) českou [...].“⁵¹

Čísla z těchto dvou prvorepublikových sčítání (roku 1921 a 1930) lze shrnout do přehledných tabulek, neboť v publikacích vydaných *Státním úřadem statistickým* jsou uvedeny údaje o náboženské a národní příslušnosti až do úrovně jednotlivých okresů a s ohledem na různé demografické údaje.⁵² Nedomnívám se však, že z těchto přehledů lze vyvozovat neochvějně závěry o náboženském přesvědčení českých Židů nebo že lze coby tzv. „tvrdá data,“ použít jako korektiv k jednotlivým hypotézám této práce.

2. 4. Role tradičních židovských struktur v období první republiky

Celkový náboženský útlum měl za následek i oslabení náboženských obcí především na území Čech.

Židé, kteří z nejrůznějších organizačních a existenčních důvodů museli během první světové války opustit některé tradiční součásti své víry (jako dodržování kašrutu, šabat apod.), se po válce k praxi vraceli jen zřídka. Gustav Fleischmann hovoří o celkové náboženské apatii, doprovázené nadechnutím se k jaksi „pozemštějším“ stránkám života, které se s novou republikou otevřely.⁵³

Jews of Czechoslovakia: historical studies and surveys, Volume II., New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1971, p. 271–274.

⁴⁵ Za všechny jmenujme funkci předsedy *Židovské národní rady*. K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé?*, Praha: Paseka, 2005, s. 29.

⁴⁶ K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé?*, s. 243.

⁴⁷ A. M. K. Rabinowicz, „The Jewish Party“, s. 280.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 296.

⁴⁹ *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921*. I. díl, Praha: Státní úřad statistický, 1924, s. 8. Podle Jiřího Křesťana byla tato změna způsobena politickým působením Židovské národní rady. J. KŘEŠŤAN, „Židovské spolky a česká společnost (1918–1940)“, in A. BLODIGOVÁ, J. BUBENÍK, aj. KŘEŠŤAN, *Židovské spolky v českých zemích v letech 1918–1948*, Praha: Sefer, 2001, s. 33.

⁵⁰ Například Autor neuveden, „Židé a sčítání lidu“, *Tribuna*, 31. 1. 1921, večerní vydání, roč. 3, č. 25, s. 1.

⁵¹ Autor neuveden, „Čechoslováci v naší republice!“, *Tribuna*, 13. 2. 1921, roč. 3, č. 37, s. 4.

⁵² Kupříkladu „Tab. 12 Náboženské vyznání přítomného obyvatelstva v kombinaci s národností a pohlavím“, in: *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I, Růst, koncentrace a hustota obyvatelstva, pohlaví, věkové rozvrstvení, rodinný stav, státní příslušnost, národnost, náboženské vyznání*, předmluva Jan Auerhan a Antonín Boháč, Praha: Státní úřad statistický, 1934, s. 104.

⁵³ G. FLEISCHMANN, „The Religious congregation, 1918–1938“, in G. KISCH(ed.), *The Jews of Czechoslovakia: historical studies and surveys*, Vol. I., New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1968, s. 267+271.

Válečná zkušenost se ostatně významným způsobem odráží i v zkoumaných textech, jak literárních, tak úvahových. Za všechny na tomto místě jmenuji alespoň jakýsi stylizovaný deníkový zápis otištěný v *Kalendáři česko-židovském pro rok 1920 – 1921* Franty Fischera: *Kol nidre*. Vypravěč v něm vzpomíná, jak si ve válečných útrapách „nevzpomněl na Pánaboha“⁵⁴ až do povznášejšího zážitku spjatého s improvizovanou oslavou Dne smíření přímo na rumunské frontě.⁵⁵

Židé z Podkarpatské Rusi, jichž se náboženská krize nedotkla v takové míře, se sice ujali role pomyslných mluvčí československého židovstva, ale nenabídnuvše žádný koncept, jejich působení nemělo valný dopad na náboženský život v západní části republiky.⁵⁶ Podle Fleischmana to byl překvapivě právě *Svaz Čech-židů*, který usiloval v systematické podobě o nalezení podoby židovství, hodícího se do nové historické epochy. Jejich důraz na demokratizaci obcí potom skutečně pronikl do programu většiny židovských spolků a záhy se dočkal i praktických výsledků.⁵⁷

Vznik demokratického státu však s sebou přinesl i otřesení pozice klíčové osoby náboženských obcí – tedy rabína. Podle zákonného nařízení se rabínem mohl stát pouze občan ČSR, který prokázal dostatečnou znalost češtiny. Tyto podmínky se ukázaly, vzhledem k tomu, že většina na českém území působících rabínů absolvovala učiliště v Německu, Vídni nebo Budapešti,⁵⁸ jako zásadní obtíž. Rabínem se tak mnohdy stal sice občan ČSR mluvící česky, avšak nábožensky nedostatečně vzdělaný nebo málo schopný. Promícháním sféry státní a samosprávné tak došlo k zásadnímu posunu, ba úpadku tradičních náboženských struktur. O vážnosti situace svědčí i to, že po založení nebo rozvinutí nějakého kvalitního rabínského učiliště volala i jinak nábožensky nijak zvlášť angažovaná *Tribuna*⁵⁹ a že zřízení „české bohoslovecké fakulty židovské“ zabudoval do svých cílů i *Svaz Čechů-židů*.⁶⁰

Pro reflexi státního zásahu do „náboženské společnosti židovské“ odkazují na článek Edvarda Lederera, v němž nastiňuje situaci jak z pozice Čecha-žida, což se projevuje například vymezením vůči ortodoxním souvěrcům, tak z pozice ministerského úředníka. Jedná se o zajímavý příspěvek k diskusi právě proto, že se Lederer angažoval jak v českožidovských kruzích, tak většinové společnosti.⁶¹

Úsilí vyvinuté nejrůznějšími spolky i (často laickými) členy náboženských obcí vedlo roku 1926 k založení zastřešující *Nejvyšší radě svazů náboženských obcí židovských v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (Oberster Rat der Kultusgemeinde- Verbände Böhmen, Mährens und Schlesiens)*, jejímž prvním počinem bylo schválení dotace na vzdělávání učitelů židovského náboženství v Brně.⁶²

Roku 1928 potom *Nejvyšší rada* ustanovila hlavní body svého programu, jejichž postupné uskutečňování znamenalo výrazné oživení náboženského života českých Židů. V programu si rada předsevzala již zmiňované založení kvalitního rabínského učiliště a školy pro učitele náboženství, ale i reorganizace struktury náboženských obcí v Čechách

⁵⁴ F. FISCHER, „Kol nidre (Úryvek z denníku.)“, *KČŽ pro rok 1920–1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1920, roč. 40, s. 88.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 90.

⁵⁶ G. FLEISCHMANN, „The Religious congregation, 1918–1938“, s. 269.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 270, 280, 284, 287.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 286.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 272.

⁶⁰ Autor neuveden „Zprávy spolkové: Svaz Čechů-židů“, *KČŽ 1920–1921*, 1920, roč. 40, s. 111; Autor neuveden, *Dějiny českožidovského hnutí*, Praha: Svaz Čechů židů v ČSR, 1930, s. 17.

⁶¹ E. LEDERER, „Zákonná úprava náboženské společnosti židovské s Čsl. Republice“, in týž, *Krise v židovství a židovstvu*, Praha: Kapper, 1934, s. 108–116.

⁶² G. FLEISCHMANN, „The Religious congregation, 1918 – 1938“, s. 308.

i na Moravě, český překlad Pentateuchu, péči o hmotné památky v majetku obcí, obstarání kvalitní literatury, ale i statistické shrnutí situace náboženských obcí.⁶³ Podle mého soudu není náhodou, že vlna generačního vymezování se vůči judaismu, respektive opětovné příklonění se k němu, v rámci českožidovského hnutí,⁶⁴ zcela přesně kopíruje tuto křivku náboženského úpadku a následného, z usilovného snažení mnoha aktivistů vzešlého vzepětí.

2. 5. Českožidovské hnutí

V této práci, jakož i v jejím názvu, používám vazbu „českožidovské hnutí“ nejen jako odkaz na nějakou z konkrétních českožidovských organizací, nýbrž coby označení jistého významného ideového proudu mezi Židy žijícími na českém území. Jakkoli se takové použití může zdát příliš vágním, vyhovuje lépe situaci: většina z vlivných postav hnutí se angažovala hned v několika spolcích, které sdílely podobné ideály a lišily se třeba jen zaměřením na jistou konkrétní oblast zájmu, například spolky akademické, politické, charitativní atd.⁶⁵ Navíc materiál pochází z poměrně dlouhého časového úseku – oněch 20 let prvorepublikového spolkového života českých Židů, tedy i Čechů-židů,⁶⁶ představuje velmi pestrou, až nepřehlednou historii přeskupování, změn názvů, malých rozkolů i slučování různých organizací, do jejíž spleti se pro účely této práce nemá smysl zanořovat.

V podobném duchu potom používám adjektivum „českožidovský,“ přičemž pomlčku do tohoto složeného slova vkládám ve dvou případech: v první řadě tehdy, psalo-li se v daném kontextu s pomlčkou již ve sledovaném materiálu (příkladem budiž *Kalendář česko-židovský*). Sama pak pomlčku vkládám do termínu v případech, u nichž považuji za důležité zdůraznit onu vazbu na specifické hnutí, případně, u kterých se jedná o neobvyklé vazby, jako například „česko-židovské vyznání.“

Českožidovskému hnutí se mnohdy také říkalo hnutí asimilační, neboť jeho ideový základ spočíval právě ve snaze sžít se s většinovou kulturou, do níž se příslušníci hnutí narodili a cítili být se její přirozenou součástí. Asimilace neměla vést až k úplnému splynutí, čeští Židé sebe samé chápali jako prvek osobitým způsobem obohacující českou kulturu a v tomto smyslu si také chtěli uchovat určitou míru jinakosti.⁶⁷ Za onen ostrov zachování židovské části identity se mnohdy označovalo právě židovské vyznání, nicméně tento jev nelze jednoduše zobecnit do prohlášení, že poslední, neasimilovatelnou složkou českožidovské identity je náboženská příslušnost či víra. Následující kapitoly ostatně nejednoznačné pojmání náboženské otázky mezi Čechy-židy zachycují podrobně.

Letmý nástin vývoje hnutí

Hnutí se po celou dobu vymezovalo proti nacionalismu, jak ze strany většinového národa, tak z vlastních řad. Zatímco boj proti antisemitismu provázely českožidovské aktivisty od samého počátku, vůči jasně formulovanému židovskému nacionalismu se začali více vymezovat až s šířením sionismu na konci 19. století.

⁶³ Ibid., s. 310.

⁶⁴ Viz oddíl Českožidovské hnutí za první republiky

⁶⁵ A. BLODIGOVÁ, J. BUBENÍK, Jaroslav, a J. KŘEŠŤAN, *Židovské spolky v českých zemích v letech 1918–1948*, Praha: Sefer, 2001.

⁶⁶ Míněno příslušníků českožidovského hnutí.

⁶⁷ Ovšem našly se i výjimečné názory, propagující asimilaci buď úplnou, nebo žádnou. P. EISNER, *Dopis k věčné diskusi*, in *KČŽ, Ročenka 1935–1936*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, ročník 55., svazek 74, s. 58–65.

Počátky hnutí se obvykle datují do 40. let 19. století,⁶⁸ přičemž první českožidovskou organizací byl *Spolek českých akademiků židů*, založený roku 1876.⁶⁹ Tento spolek zůstal, ač pod jiným názvem, až do roku 1938 jedním z nevlivnějších a nejstabilnějších.

Výjimečné postavení mezi českožidovskými organizacemi zaujímá *Or Tomid*, zaměřující se na zavádění češtiny do liturgie a na překlady modliteb i jiných posvátných textů. Jeho čelný představitel rabín Josef Kraus vyjádřil cíl seskupení v jakémsi manifestačním prohlášení, otištěném v *Kalendáři česko-židovském* a překvapujícím upřednostněním vědeckosti a estetičnosti před tradičně pojatým judaismem.⁷⁰

Roku 1893 byla založena *Národní jednota českožidovská*, spolek, do něhož se většinou po dokončení studií přesouvali členové *SČAŽ* a který začal vydávat *Českožidovské listy*.⁷¹ Principiální nepolitická tohoto seskupení ale zapříčinila vznik další organizace, ideologicky příbuzné, avšak praktičtěji zaměřené – *Politické jednoty českožidovské* (1897).⁷²

Události z přelomu století vzbudily v českožidovských kruzích generační spor, který roku 1907 vyvrcholil založením *Svazu českých pokrokových židů*. Představiteli této odtrhnutí se mladší generace jsou již osobnosti, jejichž texty tvoří jádro zkoumaného materiálu: Viktor Vohryzek, Bohdan Klineberger, Jindřich Kohn, Max Pleschner, Stanislav Schulhof, Viktor Teytz, Edvard a Max Ledererovi. Tři roky před založením *Svazu* začal Viktor Vohryzek v Pardubicích vydávat *Rozvoj*, jenž splynul s *Českožidovskými listy* a přesunul se do Prahy též roku 1907.⁷³ Do této doby se také datuje intenzivnější navázání kontaktu Čechů-židů, především Jindřicha Kohna a Edvarda Lederera⁷⁴ s T. G. Masarykem.

První světová válka dolehla těžce i na českožidovské hnutí – ustalo vydávání *Rozvoje*, Vohryzek s Klinebergerem byli krátce vězněni,⁷⁵ *Českožidovský kroužek* trpce postrádal 90% narukovaných členů.⁷⁶

Českožidovské hnutí za první republiky

Po vzniku Československé republiky však nastaly českožidovskému hnutí nečekané obtíže. Hned v listopadu 1918 zemřel Viktor Vohryzek, ani ne do roka následován Stanislavem Schulhofem.⁷⁷ Ve Vohryzkovi Češi-židé ztratili nesmírně vlivnou a důležitou postavu, s potřebnými organizačními i sociálními schopnostmi a lehkým perem, jímž črtal své krátké texty v duchu vyznávané „*filosofie průměrného člověka*.“⁷⁸

Nadto došlo k paradoxní situaci – vznik národního státu, navíc bezpříkladně demokratického, a to i ve vztahu k židovské menšině, znamenal vlastně naplnění těch nejmělejších snů českožidovského hnutí. Pročež se existence předválečných a válečných spolků mohla zdát jako nadbytečná, v lepším případě těmito spolky pouze

⁶⁸ T. PĚKNÝ, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer, 2001, s. 498.

⁶⁹ K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé?: národní identita Židů v Čechách, 1918–1938*, Praha: Paseka, 2005, s. 94.

⁷⁰ J. KRAUS, *Or Tomid, KČŽ 1884–1885*, 1884, roč. 4, s. 109.

⁷¹ K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé?*, s. 99.

⁷² *Ibid.*, s. 100.

⁷³ *Ibid.*, s. 101 + 103.

⁷⁴ Viz korespondence Edvarda Lederera s Masarykem a jeho dětmi. Archiv Židovského muzea v Praze, Fond Edvard Lederer, 1903–1923, karton 1, číslo neuvedeno.

⁷⁵ K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé?*, s. 105.

⁷⁶ Autor neuveden, „Z organizací českožidovských: Českožidovský kroužek“, *KČŽ 1918/1919*, 1918, č. 38, s. 118.

⁷⁷ Autor neuveden, „MUDr. Stanislav Schulhof mrtev!“, *Tribuna*, 19. 8. 1919, roč. 1, č. 169, s. 4.

⁷⁸ O. GUTH, „Předmluva“, in V. VOHRZEK, *Kniha životní moudrosti. Posmrtné vydání, S předmluvou a podobenkou autorovou upravil Dr. Otakar Guth*, Praha: Obelisk, 1925, s. 6.

otřásla jistá krize identity, následovaná proměněním cílů jejich snažení.⁷⁹ Ostatně i spolky bytostně užitečného charakteru, tedy spolky charitativní, pociťovaly do jisté míry opadnutí potřebnosti své existence, neboť nový stát se ujal mnohých oblastí, které do té doby závisely pouze na činnosti dobročinných organizací.⁸⁰

Blanka Soukupová ve svém článku *Češi–židé. K identitě českožidovského hnutí 1918–1926*⁸¹ rozebírá důvody této krize českožidovského hnutí, kladouc přitom velký důraz na náboženskou otázku. Velmi se tak přibližuje aspektům prvorepublikového náboženského života nastíněného v oddílu 2. 1. Soukupová mluví přímo o modernizaci společnosti, která otřásla tradičními hodnotami a zavedla nové – sekulárně-vědecké, v židovském prostředí navíc s obzvláště vyvinutým důrazem na liberalismus (vzpomeňme Putnova příspěvku k otázce liberalismu).⁸²

Českožidovské hnutí těsně po vzniku ČSR odhadovalo počet svých stoupenců na 3000, Soukupová se však domnívá, že reálné číslo bylo o polovinu nižší.⁸³ Hnutí nemělo ani finanční ani personální prostředky na vytvoření mocné politické síly – na rozdíl od sionistických seskupení českožidovské spolky sdružovaly výhradně osoby vykonávající nejrůznější občanská povolání a věnující se spolkové činnosti ve vyšetřených chvílích volna.⁸⁴

Pozice sionistů ovšem nebyla v nové republice snazší jenom z těchto praktických důvodů. Jak již zaznělo, českožidovské hnutí zdánlivě přestalo mít zač bojovat, vznik národního státu navíc v určitém smyslu vhněl vítr v plachty i nacionálním proudům židovské populace – dokonce i letitý příznivec českožidovských snah Masaryk v často citovaném rozhovoru, ale i svou návštěvou Palestiny, projevil určitou náklonnost národnímu konceptu židovské identity,⁸⁵ což představitelé českožidovského hnutí nesli nelibě.⁸⁶

V říjnu 1919 došlo ke sloučení *Svazu českých pokrokových židů a Politické Jednoty českožidovské* v jednu organizaci – *Svaz Čechů–židů v Československé republice*, jehož starostou se stal JUDr. Heřman Růžička. Na ustavující valné hromadě *Svazu* promluvil Alfred Fuchs, z pozice „politického tajemníka“ o otázkách v té době pro českožidovské hnutí obzvláště palčivých: o působení na Těšínsku, kde se hnutí politicky angažovalo ve prospěch české věci, o kulturních a „tiskových“, dnes bychom řekli spíše „mediálních“, a konečně o náboženských otázkách.⁸⁷

Se vznikem republiky a válečnou zkušeností, která otřásla mnohdy již tak chabými zbytky tradiční religiozity, se stala právě náboženská otázka úhelným kamenem českožidovského hnutí. Mladší generace přestala cítit přirozenou vazbu na náboženské

⁷⁹ Jindřich Kohn naznačuje podobný problém, když říká, že Klineberger, E. Lederer a Vohryzek se teoretické „fáze“ českožidovství zhostili tak důkladně, že už málokdo má potřebu se problému věnovat. J. KOHN, „Výše, kam a jak“, in *Asimilace a věky I*, Praha: Kapper, 1936, s. 74.

⁸⁰ B. SOUKUPOVÁ, „Češi–židé. K identitě českožidovského hnutí 1918–1926“, in B. SOUKUPOVÁ a M. ZAHRADNÍKOVÁ (eds.), *Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech*, Praha: Židovské muzeum, 2003, s. 52.

⁸¹ *Ibid.*, s. 51–63.

⁸² *Ibid.*, s. 51 + 54.

⁸³ *Ibid.*, s. 55.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 54.

⁸⁵ K. GAJAN, „T. G. Masaryk, idea sionismu a Nahum Sokolov“, in J. DANÍČEK, A. MARXOVÁ a T. PĚKNÝ (eds.), *Židovská ročenka: 5763*, Praha: Židovská obec, 2002, s. 75.

⁸⁶ R. ČERMÁKOVÁ, „Československá republika – nový stát ve střední Evropě a Židé“, in B. SOUKUPOVÁ a M. ZAHRADNÍKOVÁ (eds.), *Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech*, Praha: Židovské muzeum, 2003, s. 11.

⁸⁷ Autor neuveden, „Reorganisace českožidovského hnutí“, *Tribuna*, 17. 10. 1919, roč. 1, č. 220, s. 3.

obce, víru jako základ židovské identity. Objevily se snahy o definici židovství bez víry, chytající se tradičních stébel: etiky, empatie vůči bližnímu a přírodě, rodinné tradice, původu, osobité kultury, jakéhosi efemérního „židovského citu...“⁸⁸

Tyto sekularizační tendence do značné míry popíraly dosavadní většinový přístup představitelů českožidovského hnutí k náboženské otázce. Schematicky řečeno se jednalo, po odštěpení pokrokového proudu na počátku století, o druhý větší generační střet v českožidovském hnutí. Třetí se symptomaticky také významně dotýkal náboženství – tedy naopak návratu k němu, například v podobě studia judaismu. Alespoň tak vzpomíná Egon Hostovský na činnost *Akademického spolku Kapper* v první polovině 30. let. Kromě sebe jako představitele této vzbouřivší se generace jmenuje například Jiřího Ortena nebo Hanuše Bonna.⁸⁹ Jakkoli sami neměli příliš jasnou představu o náplni práce českožidovského hnutí, překlenují onen problém nadbytečnosti hnutí v československém národním státě. Počešťování již nebylo tématem, všichni se narodili a vyrůstali jako víceméně neproblematizovaní Češi a tak se hodlali zaměřit na zušlechťování hodnot jaksi vnitřnějších.⁹⁰

Kromě vymezování se vůči sionistickým idejím se českožidovské hnutí stavělo odmítavě i k ortodoxním souvěrcům. Typickým prvorepublikovým českožidovským aktivistou byl Žid narodivší se na malém českém městě nebo vesnici, v jedné z mála židovských rodin v jinak křesťanském prostředí, žijící ovšem v souladu s většinovou společností. Jakkoli se v těchto rodinách obvykle dodržovala rituální čistota a žilo se liturgicky, jak jen to podmínky dovozovaly, začlenění do křesťanského okolí dávalo zapomenout na „pocit ghetta“ a znamenalo i pozvolný odklon od ortodoxního judaismu. Někteří z těch, kteří se přestěhovali do měst, hlavně Prahy, pak dokonce náboženskou praxi, s důležitými výjimkami, např. vysokých svátků, postupně opouštěli.⁹¹ Jak potom musel působit válečný, příliv uprchlíků z Haliče, si lze představit a ostatně to dokládají i mnohé texty, jimiž se budu zabývat níže. S připojením Podkarpatské Rusi k ČSR se exotický svět východních souvěrců ještě více přiblížil a vyrovnávání se s tímto nechtěným zrcadlem vlastního původu rezonovalo v textech českožidovských myslitelů po celé období první republiky.

⁸⁸ B. SOUKUPOVÁ, „Češi-židé. K identitě českožidovského hnutí 1918–1926,“ s. 61.

⁸⁹ E. HOSTOVSKÝ, „The Czech-Jewish Movement“, in O. K. RABINOWICZ, *The Jews of Czechoslovakia: historical studies and surveys*, Volume II., New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1971, s. 153.

⁹⁰ L. VOHRÝZEK, „Kvas v našem studentstvu“, in *Věstník akademického spolku Kapper*, Praha: Kapper, roč. 1, č. 5, únor 1933, s. 40.

⁹¹ F. LANGER, „Předmluva“, in J. LANGER a T. PĚKNÝ, *Devět bran: chasidů tajemství*, Praha: Sefer, 1996, s. 50–53.

3. Koncept „čistého náboženství“

Ve zkoumaném korpusu textů patří nezastupitelné místo teoretickým úvahám o tom, co je to náboženství, často následovanými snahou o nalezení náboženství pravého, čistého. Náboženská otázka patřila k nejpálčivějším tématům všech významných českožidovských myslitelů, ať už ji zrcadlili ve svých literárních dílech nebo analyzovali v článcích a statích.

3. 1. Náboženský cit

V českožidovském bádání nad náboženskou otázkou zůstalo nepřekonáno dílo Bohdana Klinebergera *Náboženský cit*, vydané již roku 1906.⁹² Jak název napovídá, Klineberger k náboženství přistupuje nikoli skrze teologické rozbory, nýbrž skrze náboženské nadání člověka. Vzhledem k tomu, že kniha se vymyká sledovanému období a pozdější autoři její myšlenky přejímají jen povrchně, nechci na tomto místě příliš zacházet do Klinebergerových inspiračních zdrojů. V samotném textu zmiňuje jiné myslitele naprosto minimálně, znal-li například Schleiermacherův koncept (po)citu závislosti, se lze jen dohadovat. Naopak celou knihu uvozuje mottem ze Spinozy,⁹³ v českožidovském prostředí často vzpomínaného, ačkoli jen zřídka jinak než z kontextu vytrženými citáty a životopisnými zajímavostmi.

Až na několik stránek pojednávajících o mosaismu, coby prvním monoteismu,⁹⁴ odbočuje Klineberger z čistě abstraktního ladění ke konkrétním náboženským systémům významněji pouze v případě křesťanství, zabývá se i osobou Ježíšovou a nábožensky chápanou láskou. I v tomto ohledu tak předjímá, či snad inspiruje, pozdější českožidovské texty o náboženství. Z dalších momentů jeho výkladu, které se ve zkoumaném materiálu stále vracejí, stručně zmíním na následujících řádcích alespoň některé:

Klineberger především, podobně jako mnozí myslitelé té doby, obrací svou pozornost od institucionalizovaného náboženství kultu k nitru člověka a jeho náboženským potřebám. Právě v rozpolcenosti tohoto nitra nachází i důvod, proč ono církevní, kultické náboženství na počátku nového století přestává i upřímné věřící naplňovat – neboť co se vzpírá lidskému vědomí, které se podle Klinebergera se časem proměňuje, nemůže uspokojovat ani náboženský cit, pokud tomuto také není umožněna proměna.⁹⁵ Necírkevní povaha víry, jakož i kritika silového předávání náboženství se vyskytuje v různých souvislostech na několika místech textu.

Pozornost zaměřuje i na propojení náboženské otázky s mravností,⁹⁶ aniž by ovšem mezi ně kladl jednoduché rovnítko. Rovněž naznačuje, že mezi náboženstvím a vědou neleží propast, naopak na vědu pohlíží s jistými sympatiemi, neboť tato ohrožuje pouze ustrnulá dogmata, nikoli víru.⁹⁷ V Klinebergerově knize se také rýsuje onen přímý,⁹⁸

⁹² B. KLINEBERGER, *Náboženský cit: rozbory hodnoty náboženství*, Praha: Lidové družstvo tiskařské a vydavatelské, 1906.

⁹³ O jeho vlivu na Schleiermachera se vedou rozsáhlé debaty: J. KRANÁT, „Schleiermacherův spinozismus“, in F. SCHLEIERMACHER, *O náboženství*, Praha: Vyšehrad, s. 34–42.

⁹⁴ B. KLINEBERGER, *Náboženský cit: rozbory hodnoty náboženství*, s. 14–26.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 370.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 280–282, s. 325–343.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 136–152.

⁹⁸ Ideál nezprostředkovaného vztahu mezi člověkem a Bohem vyzdvihuje například O. Guth, podle něhož je také velkou předností judaismu. Například: O. GUTH, *Prosté povídky*, Praha: Kapper, 1933, s. 40.

otevřený a důvěřující vztah k Bohu, jemuž ustoupily, dle autora historicky starší, pocity hrůzy a bázně.⁹⁹

Ačkoli všechny texty českožidovských autorů, bez ohledu na žánr, které pojednávají o náboženství, lze označit za blízké Klinebergerovým myšlenkám, kniha sama je citována zřídka. Ostatně i Edvard Lederer již v roce 1924 píše, že Klinebergerovu dílu se nejen nedostalo patřičného ocenění, ale bylo téměř úplně zapomenuto.¹⁰⁰ Nespornou myšlenkovou blízkost lze tedy přičíst buď obecným dobovým vlivům,¹⁰¹ nebo nepřímému působení této knihy skrze starší generaci českožidovských myslitelů, například zmiňovaného Lederera, kteří ji znali, a jejichž vlastní texty plnily stránky českožidovských periodik, nebo vycházely v podobě výborů.

3. 2. Vztah k tradičnímu judaismu

Českožidovskými texty zkoumaného období se vine představa, že otázka židovská je především, podle některých dokonce výhradně, otázkou náboženskou. Nejhlasitěji tuto myšlenku prosazoval Otakar Guth,¹⁰² Viktor Vohryzek¹⁰³ nebo Viktor Teytz,¹⁰⁴ ale v obměněné podobě i Jindřich Kohn¹⁰⁵ a Edvard Lederer.¹⁰⁶

Z této pozice nahlížené židovství pak samo o sobě mívá mnohdy rysy onoho ideálního, čistého náboženství:

„Měl živý a žhavý náboženský cit. Židovství bylo mu náboženstvím. [...] židovství bylo mu náboženstvím všech, neboť všichni máme jen jednoho Boha. Ruský filosof Berdějev řekl jednou: Bůh se nevtělil v jeden národ nebo v jednu rasu. Bůh se vtělil v člověka, jehož stvořil k svému obrazu. Dr. Reiner věřil v náboženství všelidské, ne exklusivní, v náboženství, jak je hlásali starozákonní proroci. Hledal Boha nejen pro sebe, ale i pro své bližní.“¹⁰⁷

Guth v témže nekrologu za Maxe Reineru také podotýká, že judaismus, jak jej Reiner chápal, nespočívá na Abrahamově oběti, obřízce a jiných tradičních pilířích, nýbrž „se zakládá [pouze] na lásce k Bohu.“¹⁰⁸ Tendence oprošťovat židovské náboženství od jeho nejvlastnějších momentů, udržovaných po staletí, naznačuje klasické českožidovské

⁹⁹ Ibid., s. 225–228.

¹⁰⁰ E. LEDERER, „Náboženství. Všeobecná úvaha“, in LEDERER, Edvard, *Kapitoly o židovství a židovstvu*, Díl I., Praha: B. Kočí, 1925, s. 19. V této souvislosti si dovoluji upozornit, že výtisk z knihovny ETF UK, který jsem pro tuto práci používala, měl doposud nerozřezané listy.

¹⁰¹ Ve čtvrté kapitole zmiňuji názor Zdeňka Tohna, jenž za těmito vlivy tuší osobu Masarykovu, která podle něj působila na všechny generace českožidovských myslitelů.

¹⁰² „Jako nemůže být člověk bez vzduchu, nemůže být židovství bez náboženství. Žid, který odmítá židovské náboženství, není židem.“ O. GUTH, „Podstata židovství“, in týž, *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, s. 16.

¹⁰³ „Židovská otázka je otázkou náboženskou par excellence.“ V. VOHRYZEK, „Naše otázka náboženská“, in týž, *K židovské otázce: vybrané úvahy a články*, Praha: Kapper, 1923, s. 19.

¹⁰⁴ V. TEYTZ, *Několik poznámek k otázce českožidovské*, Praha: Spolek českých akademiků židů, 1913, s. 15.

¹⁰⁵ „Otázka česká je otázkou náboženskou. Náboženská otázka je otázkou křesťanskou. Křesťanství je otázkou židovskou.“ O. GUTH, „Předmluva“, in J. KOHN, *Asimilace a věky*. 1. díl, Praha: Kapper, 1925, s. VIII, dále přímo Kohn s. 57–60 aj.

¹⁰⁶ E. LEDERER, „Tři ideové proudy v židovstvu“, in týž, *Krise v židovství a židovstvu*, Praha: Kapper, 1934, s. 112; příp. týž, *Kapitoly o židovství a židovstvu*, Díl I., Praha: B. Kočí, 1925, s. 61,

¹⁰⁷ O. GUTH, „Za dr. Maxem Reinerem“, in *KČŽ, Ročenka 1937–1938*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 57, 1937, s. 20.

¹⁰⁸ Ibid.

dilema – na jedné straně stojí nesporná úcta k předkům a vlastním kořenům, na straně druhé vyřčený i nevyřčený pocit, že mnohé z dochované tradice se již přežilo a v moderní době představuje pro upřímnou víru i pravé náboženství pouze přítěž.¹⁰⁹ Edvard Lederer tento spor naznačuje, když vysvětluje původ veškerých biblických přikázání a zákazů: měly ochránit Židy před mísením s ostatními národy, důkladně je od okolí oddělit, ovšem celé dějiny židovstva jsou podle Lederera „dějinami stálého porušování této v bibli dekretované odlučivosti.“¹¹⁰ Celý koncept rituální čistoty se tak stává asimilantům nadbytečným, neboť oddělení od okolního světa se přímo přičí jejich snahám. Odklon od tradičního, ortodoxního judaismu, který se podle Lederera na rozdíl od ostatních evropských církví v ničem kloudně nereformoval a stále se drží obřadnosti Šulchan aruchu,¹¹¹ se v zde zdá být nikoli projevem uvědomělé snahy o očištění náboženství, nýbrž snahou o lepší splynutí s většinovou společností. V zkoumaném materiálu tuto motivaci nikdo otevřeně nepojmenovává, daný Ledererův článek představuje výjimku a i v něm je věc formulována tak nenápadně, že spojení asimilačního snažení a ústupků od vlastního náboženství lze označit za spekulativní interpretaci. Náboženská stránka asimilace však členy českožidovského hnutí nepochybně zaměstnávala, což vyplývá i z vymezeného korpusu textů.¹¹²

Vztah českožidovských autorů k tradičnímu judaismu je přinejmenším neortodoxní. Hebrejskou bibli chovají bez výjimky v úctě, ale již se neostýchají na ni pohlížet jako na text z pohledu, který sami nazývají vědeckým: v prvním poválečném *Kalendáři českožidovském* vyšel posmrtný výběr z Vohryzkových myšlenek, který se zaměřoval především na židovskou „mimovolnou“ vinu, totiž že Židé dali světu texty, které (katolická) církev velmi pohodlným způsobem zneužila k porobení světa, fyzickému i myšlenkovému a především k potlačení veškeré vědy. Jedná se o jeden z nejostřejších textů celého korpusu a Vohryzek se v něm vyjadřuje i k otázce posvátné podstaty Bible. Židé podle něj již dávno vědí, že Písmo nebylo diktováno Bohem, ba ani Tóra sepsána Mojžíšem,

„nýbrž že [biblické knihy] byly napsány a sebrány, když již naši praotcové bydlili v zemi Kananejské. Víme, co je na knihách těch božského a lidského, a tím jsme se osvobodili.“¹¹³

Ještě výrazněji je toto netradiční zacházení s posvátnými texty judaismu vidět na přístupu českožidovských myslitelů k Talmudu. Otakar Guth se vyjadřuje velmi příkře: „židovství pobiblické, jak se odráží v mišně a v talmudu, znamená odklon od myšlenek proroků a úpadek!“¹¹⁴ Podotýkám, že Guth byl jedním z nejvýraznějších zastánců židovství pojmávaného jako náboženství, ani on se však nespokojil s jeho rabínským pojetím,

¹⁰⁹ Velmi výrazně se tento pocit odráží v beletristických textech: nad těmi, kdo rigidně dodržují stará pravidla, v nich stojí moudří a zbožní. Pro další odkazují na příslušné kapitoly. Zde uvedu jen malý příklad: „*Milostpaní, vlastně bych neměl toto jídlo ani jíst podle starých přísných židovských předpisů, ale kdo se bude řídit nařízením téměř dva tisíce let starými. Kdyby byl Mojžíš pojedl vepřovou papričku z vaší kuchyně, nikdy by nebyl vydal tak krutý zákaz bez výjimek. Když však výjimky neustanovil Mojžíš, musíme si je určit jako rozumní lidé my.*“ Postava takto hovořící není vykreslena jako hříšník, nýbrž jako někdo, kdo si ústupkem od ortodoxie vymohl důstojné lidské postavení ve společnosti a „*Ben Akiba se proto v hrobě neobrátí.*“ O. GUTH, „Kostelníkova pomsta“, in *týž, Starý dům*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1937, s. 70+78.

¹¹⁰ E. LEDERER, *Krise v židovství a židovstvu*, Praha: Kapper, 1934, s. 44.

¹¹¹ E. LEDERER, „Asimilace versus sionismus“, in V. PRAŽSKÝ, O. GUTH a E. LEDERER, *Kritika sionismu*, Praha: Svaz Čechů-židů v Československé republice, 1928, s. 16.

¹¹² Například o změně víry z vypočítavosti: J. KREJČÍ, „Siegfried Kapper (1821 – 1921.)“, in *KČŽ 1920–1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, s. 7.

¹¹³ V. VOHRYZEK, „Z pozůstalosti Dra. Vohryzka“, in *KČŽ 1919–1920*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, s. 4–5.

¹¹⁴ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, s. 30.

hledaje inspiraci v křesťanském světě, západní filosofii i vědě a nacházejí dostatečný materiál náboženský v Hebrejské Bibli. Vrcholem židovského náboženství jsou Guthovi proroci, neboť jejich učení má univerzální sílu, je bezvýhradně všelidské.¹¹⁵ V tomto duchu pak označuje za největší postavy lidstva Mojžíše, Jeremiáše a Krista, jehož považoval za následování hodného pokračovatele starozákonních proroků.¹¹⁶

Překvapivě se vůči tradičnímu postavení Talmudu vymezoval i August Stein,¹¹⁷ ačkoli v mnohem jemnější a důkladně zargumentované podobě: Stein také uznává roli proroků, kteří podle něj nepřinesli obsahově nic nového, pouze košatějším způsobem podali poselství Tóry. Naopak autoři Talmudu sice také rozvádějí jednotlivé momenty, ale výrazně překračují rámec výkladu a výsledek této interpretace pak prohlašují, coby halachu, za závazný pro židovskou náboženskou obec, čímž nastolují dogma. Tóra podle Steina koncept dogmatu vůbec nezná a talmudické exegeze nemohou mít pro židovskou náboženskou obec sílu zákona.¹¹⁸

Zvláštní kapitolu představuje v českožidovských kruzích málem ostrakizovaná rituální složka judaismu. Za všechny, obvykle velmi emotivně podávané, případy uvedu ukázkou z již citovaného Ledererova článku:

„My západníci neuznávali, že židovství, t. j. židovské náboženství a jeho etika jsou zabezpečeny jen zachováním starověreckého kultu, jak jej požaduje na svých vyznavačích ortodoxie. Nespátřujeme zbožnost v modlitbě s řemínky, otočenými kolem hlavy a pravé ruky, v dodržení zákazu požívat vepřové maso a maso jiné, než pochází-li ze zvířete košerovaného. To by nám mohli jedině vytýkat ortodoxové, jimž nebráníme, aby se hleděli spasiti svou fasonou, kdežto my si vyhrazujeme spasit se fasonou svojí. Rozcházíme se sami v tom, co je pravá židovská zbožnost, jsou mezi námi lidé naprosto necírkevní, sám k nim patřím [...]“¹¹⁹

Postupem času, s příchodem mladší generace, novým náboženským hledáním¹²⁰ a snad i zneklidňující politickou situací, hlasy radikálně potírající rabínskou tradici mírně utichaly. Naopak někteří mladí autoři se vraceli k náboženským kořenům svých předků a nořili se do studia starých textů, které jejich českožidovští předchůdci zhusta označovali za přebytečný a od pravého náboženství rušící balast. Některé příklady tohoto posunu ukazují v páté kapitole této práce.

Uctivý vztah k Talmudu i jiným tradičním textům judaismu potom pochopitelně čiší z veškerého materiálu, jehož původcem nebo editorem byl Richard Feder, kolínský rabín.¹²¹

¹¹⁵ Ibid., 32+37+39.

¹¹⁶ Ibid., s. 38.

¹¹⁷ Fakt, že vznik daného textu podnítil a jeho revizi zajistil Otakar Guth, nehraje zcela jistě žádnou roli.

¹¹⁸ A. STEIN, „O podstatě židovského náboženství“, in *KČŽ, Ročenka 1937–1938*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 57, 1937, s. 38–39. Připomínám, že tato úvaha pochází z pera dlouholetého starosty pražské náboženské obce a čestného předsedy *Nejvyšší rady svazů náboženských obcí židovských v zemích české a Moravsko-slezské*.

¹¹⁹ E. LEDERER, *Krise v židovství a židovstvu*, s. 100.

¹²⁰ Putna v tomto ohledu hovoří dokonce o jistém romantismu v předtuše katastrofy. M. PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918 – 1945*, Praha: Torst, 2010, s. 298+301.

¹²¹ „Jest nemístné Talmud podceňovat anebo dokonce Talmudu se vysmívati, když Talmudu neznáme a jemu nerozumíme.“ R. FEDER, *Židovské besídky, kniha druhá, Pro zábavu a poučení mládeže židovské*, Kolín nad Labem: nákladem vlastním, 1920, s. 27.

3. 3. Univerzalita judaismu

Sami českožidovští autoři, když vrstvu po vrstvě odlupují dle jejich názoru přežitě historické nánosy judaismu, toto své počínání zdůvodňují potřebou očištěného náboženství. To ve své krystalické podobě může rozeznít struny náboženského citu v každém člověku, bez ohledu na národnost či matrikové vyznání. Guth, Vohryzek,¹²² Kohn¹²³ a další myslitelé¹²⁴ jsou přesvědčeni, že judaismus má nejlepší předpoklady pro to stát se univerzálním náboženstvím. Zvláštní aspekt tohoto přesvědčení představují úvahy naznačující, že první krok k účinnému šíření judaismu mezi všemi lidmi učinil Ježíš Kristus a Pavel z Tarsu,¹²⁵ kteréžto otázky se věnuji v následující kapitole. Většina autorů se také neostýchá hledat v původním raném křesťanství inspiraci pro tuto očistu židovského náboženství za účelem jeho přiblížení nežidovským národům. Univerzalitu judaismu nejdůrazněji pojmenovává Otakar Guth,¹²⁶ jak ostatně bylo lze vyčíst i z výše citovaného nekrologu za Maxe Reinera. Podle Gutha vychází univerzálnost židovství z jeho prorocké stránky: „Židovství proroků – největší byl Jeremiáš – je všelidské, všeobjímající a vesmírné. Židovství proroků je universální a světové.“¹²⁷ Unikátnost jimi tlumočeného náboženství, která je také činí snadno přístupným každému člověku, spočívá podle Gutha v následujícím:

„Není v nich nic visionářského, nic mystického, nic nadpozemského. Tkví svými kořeny v zemi. Přesto působí jejich slova jako hlas z jiného světa. Jejich slova nejsou slova. Jsou činy. Nic není na nich zázračného, nic tajemného, nic nadpozemského a mimosvětového. A přece vyzařuje z nich síla skoro zázračná. To proto, že svým životem stáli za svým přesvědčením. Byli proniknuti vědomím, že Bůh je v nich, že jsou jím naplněni a prostoupeni, že mluví k jeho příkazu. V tom je tajemství jejich úspěchu.“¹²⁸

Je to tedy jakási principiální pozemskost, pochopení pro strasti člověka zde na zemi, kterou Guth na prorockém judaismu vyzdvihuje. Toto lidské, pozemským prismatem pojímané náboženství představuje pro českožidovské myslitele ideál. Dokonce i August Stein chápe jedinečnost židovského náboženství v tomto duchu – podle Steina je jeho poměr k životu kladný a v člověku podněcuje touhu po spokojeném životě v míru a radosti. Tato otevřenost pozemskému prodchnula celou Tóru, která se, jak říká Stein, zabývá pouze pozemským životem, s pozoruhodným opominutím života posmrtného.¹²⁹ Guthem na několika místech korpusu popsany univerzální judaismus tedy překlenuje, díky prorokům, veškerý nacionalismus¹³⁰ a partikularismus, zcela popírá význam kultu a

¹²² V. VOHRYZEK, *Kniha životní moudrosti*, Praha: Obelisk, 1925, s. 54.

¹²³ J. KOHN, „Moderní náboženství a otázka židovská“, in *týž, Asimilace a věky*, 1. díl, Praha: Kapper, 1936, 1. díl, s. 59.

¹²⁴ Tato myšlenka rezonuje i krátkými články nejrůznějších autorů, za všechny jmenuji alespoň E. NEUMANN, „Sláva a tragedie židovského tvoření“, in *KČŽ, Ročenka 1935–1936*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 55, 1935, s. 152.

¹²⁵ „Pavel z Tarsu pochopil, že židovský rod prožil nadrodovou ideu, která nenáleží již jemu samému.“ J. KOHN, *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 320.

¹²⁶ Vkládá ji i do úst svých literárních postav: „Věřím v Boha upřímně a opravdově. Není to Bůh jen pro židy, je to Bůh všech lidí.“, O. GUTH, „Dobrodružství Josefa Pirkla“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, s. 145.

¹²⁷ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, s. 21.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ A. STEIN, „O podstatě židovského náboženství“, in *KČŽ 1937–1938*, s. 31 – 33.

¹³⁰ Koncept vyvolenosti považuje Guth za nebezpečný pro opravdovou ideu jediného Boha. O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, s. 30.

institucionálního kněžství a „ve své propastné hloubce“ ukazuje, že je jediný Bůh spravedlnosti a lásky, který svou nekonečnou mocí spojuje celé lidstvo.¹³¹ Ráda bych však odlišila toto pojetí univerzálního náboženství, které vychází z judaismu očištěného od kultu a rabínského učení, od pátrání po čistém náboženství, jakémsi prapůvodním, opravdovém, jež ve své prostotě a přirozenosti také promlouvá k srdcím všech lidí bez rozdílu. Tomuto pojetí náboženství patří oddíl 3.5.

3. 4. „Židovský liberalismus“

Ve druhé kapitole této práce (oddíly 2. 2. a 2. 5.) jsem se na několika místech dotkla diskutované otázky moderního liberalismu, s obzvláštním důrazem na domnělé tíhnutí Židů k němu. Toto téma vyplouvá na povrch i v úvahových textech, které pátrají po univerzálně šířitelném a oslovujícím náboženství. Neboť sami jejich autoři připouští, že pro toto vykročení vstříc spirituálním¹³² potřebám světa na počátku 20. století opouštějí vlastní prastarou náboženskou tradici. V jejich očích se ovšem jedná o krok žádoucí. Tak jako si českožidovští autoři cení na judaismu jeho ukotvení v praktických a pozemských záležitostech, tak si zakládají na své vlastní otevřenosti životu, se všemi aktuálními změnami a otázkami, které s sebou přináší. Tato tendence podle mého soudu úzce souvisí s asimilační myšlenkou, jak jsem již naznačovala výše.

Sami českožidovští autoři se otázkou liberalismu explicitně zabývají, právě tak, jako hledají rovnováhu mezi tradičním židovstvím a vlastním konceptem ideálního náboženství. Tuto rozpolcenost nejlépe vystihuje jeden z Ledererových článků, kde na jednu stranu zmiňuje výjimečnou pozici Židů v rozvolňování tradičních struktur („Žid nalézá v liberalismu mocnou oporu, ale stává se jemu navzájem oporou stejně mocnou,“) ¹³³ ale na druhou v tomto rozvolnění spatřuje bezvýhodnou slepou uličku chaosu, z níž se lidstvo musí dostat ven:

„Jsem přesvědčen, že naše doba dospívá po debaklu posavadního liberalistického životního názoru opět k prohloubení náboženské otázky.“¹³⁴

Lederer tak naznačuje dvojí vnímání pojmu liberalismus, který charakterizuje českožidovský kontext: v prvním představuje liberalismus negativní společenský jev, spojený s náboženským indiferentismem,¹³⁵ druhé pojetí potom liberalismem znamená otevřenost vůči druhým, často ve spojení s politikou, tolerancí a náchylností k principiálnímu pluralismu.¹³⁶ Významnou úlohu v představě o židovském liberalismu hraje také náklonnost k vědeckému pohledu na svět, ovšem rozumně a kriticky pojatá:

¹³¹ Ibid., s. 22+23+29.

¹³² Použitím tohoto termínu se ani příliš nezpronevřuji českožidovskému zacházení s náboženskou otázkou. Byl součástí slovní zásoby např. i Jindřicha Kohna. J. KOHN, *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 198.

¹³³ E. LEDERER, „Předmluva k nenapsané knize“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 36.

¹³⁴ Ibid., s. 35.

¹³⁵ Z. TOHN, „Masaryk a židovská otázka“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, s. 53.

¹³⁶ J. FLEISCHNER, „Kámen“, in *KČŽ 1918–1919*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, s. 33. V tomto kontextu lze zmínit i vydání knihy, která osobitě pojímala lidskost, tedy úctu k jednomu každému člověku, coby nejvyšší hodnotu. F. JELÍNEK, *Homosexualita ve světle vědy*, Praha: Obelisk, 1924.

„Lhostejnost, omrzlost není na místě. Lidstvo je zázračné pole, dějiny jsou květem kouzelným, přítomnost jest divem, který zavazuje. Ne zavírat mysticky oči, ale rozevírat oči před divem přítomnosti. Lhostejnost má skutečně povahu prahříchu.“¹³⁷

Toto mladické horování ovšem drží na uzdě jak sami zástupci poslední českožidovské generace, vyvažující je například oním romantickým vztahem k náboženství, tak starší autoři.¹³⁸ Abstraktní tušení vědeckého přístupu k světu patřilo k českožidovskému hnutí¹³⁹ snad i proto, že se jednalo víceméně o akademickou společnost.

V tomto kontextu bych ráda připomněla v daném korpusu asi nejčastěji zmiňovaného židovského myslitele: Barucha Spinozu. Ten českožidovské autory nefascinoval pouze obsahem svých prací, z jeho díla více cituje jen Viktor Vohryzek, nýbrž i celým životem.¹⁴⁰ Ztělesňoval v jejich textech obvykle nezávislý, upřímný přístup, který se v cestě za pravým náboženstvím nezalekne ani největších překážek, ba v zájmu očištění judaismu se nechá z tradičních struktur téhož vyloučit: „On, člověk nejhlubšího náboženského prožívání, byl oficiálně považován za „bezkonfesijního.“¹⁴¹ Spinozovo vzepření se ortodoxii tak paradoxně prokazuje jeho kvality, a že byl „dobrým židem“¹⁴² osvědčuje i tím, že v náboženství viděl především nástroj ke konání lásky a naplňování spravedlnosti.¹⁴³

Spinozovský ideál prostupuje zkoumaný materiál v nejrůznějších podobách: ať se jedná o postavu zbožného Čecha, který vystoupil z katolické církve proto, aby naplňoval příkázání čistého Kristova učení,¹⁴⁴ nebo o Moše Mendelssohna, jehož příběh byl asimilačním hnutím blízkým. V korpusu se také nejednou objeví zmínka o Lessingově *Moudrém Nathanovi*, jenž českožidovským autorům imponoval svým nakročením k otevřenému mezináboženskému dialogu. Otevření se jiným náboženstvím představovalo jeden z nejvýznamnějších rysů českožidovské liberální cesty, a to jak v rovině teoretické (texty přímo oplývají úsilím o myšlenkový kontakt s ostatními náboženskými systémy, především křesťanstvím),¹⁴⁵ tak v praktické: ve zkoumaném korpusu se nejednou zaleskne odraz spolkového života českožidovského hnutí, které udržovalo s představiteli různých jiných církví přátelské vztahy, na nichž si také patřičně zakládalo. Za všechny jmenuji alespoň spolupráci *Akademického spolku Kapper*

¹³⁷ E. FREUND, „Assimilace a naše konfese“, *Kapper: List českožidovských akademiků*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 8, duben 1934, s. 59.

¹³⁸ „Atheism nechce sklonit koleno před Bohem, ale leží na břiše před rozumem.“ O. GUTH, „S náboženstvím nebo bez náboženství?“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 118.

¹³⁹ V. VOHRZEK, „Z pozůstalosti Dra. Vohryzka“, in *KČŽ 1919–1920*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, s. 4–5.

¹⁴⁰ E. FREUND, „Spinozův lidský profil“, in *KČŽ, Ročenka 1933–1934*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 53, 1933, s. 108–111.

¹⁴¹ M. SCHOENBAUM, „Spinoza, Panu prof. dru B. Borkovcovi“, in *KČŽ 1922–1923*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 42, 1922, s. 81.

¹⁴² E. FREUND, „Význam asimilace“, *Věstník akademického spolku Kapper*, Praha: Kapper, roč. 1, č. 3, prosinec 1932, s. 16.

¹⁴³ Z. TOHN, „Od emancipace k asimilaci“, in *KČŽ, Ročenka 1937–1938*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 57, 1937, s. 125.

¹⁴⁴ O. BONDY, „Mučedník svého přesvědčení“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 48–52.

¹⁴⁵ Nebrání se však ani exotičtějším vazbám: Tak například Lederer píše, „že nové náboženství kulturního člověka bude syntézou židovství a křesťanství a snad i státi bude pod vlivem východoasijské náboženskosti.“ E. LEDERER, „Předmluva k nenapsané knize“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 35.

s evangelickým akademickým spolkem *Jeronym*¹⁴⁶ nebo bezpočetné zmínky v českožidovských periodických velebící mezicírkevní počiny. Příkladem budiž zachycení korespondence mezi rabínem Folkmannem a radou starších při Husově sboru náboženské obce československé v Chrudimi, v níž tito dojatě píší, že je rabínův dopis

„přesvědčil, že na cestě k jednomu Bohu všichni lidé se mohou svorně v lásce sejítí.“¹⁴⁷

Svůj výrazný odraz má představa mezináboženského dialogu samozřejmě i v literární části korpusu, ať už se jedná o texty českých, zahraničních nebo českožidovských autorů, téma lidské blízkosti příslušníků nejrůznějších církví bylo oblíbené.¹⁴⁸

3. 5. Zbožnost srdce v živém náboženství

Nejzazším úběžníkem všech jevů, které jsem v této kapitole doposud popisovala, je hledání ideálního, čistého náboženství, oproštěného od všech prvků nenáboženských. O tomto hledání jsem se již několikrát zmínila, snad jsem i naznačila mnohé jeho významné aspekty, ale přesto považuji za důležité věnovat se mu ještě jednou, odděleně. Představa pravého náboženství prolíná implicitně i explicitně veškerým zkoumaným materiálem, včetně části literární a žurnalistické, a jako taková bude často probleskovat i v následujících kapitolách práce. Na tomto místě se ji pokusím představit v co nejucelenější podobě, jak se ji snažili zachytit někteří z českožidovských myslitelů.

Nejpreciznější obraz ideálního náboženství poskytl ve svých dvou textech Evžen Stein. Oba vyšly v roce 1938, v temné době, která ovšem podle Steina podněcuje k hlubokým úvahám, duchovnímu zrání a víře.¹⁴⁹

V prvním, na pokračování uveřejněném článku Stein nabízí několik encyklopedických vymezení náboženství, představuje perspektivu filosofie, fenomenologie, psychologie a sociologie náboženství,¹⁵⁰ cituje Durkheimovy definice, ale i Ottovo *Posvátno*¹⁵¹ a vůbec podává výklad, který neváhám v mnohých momentech označit za religionistický. Náboženství považuje za jev života, z kteréžto definice vyvozuje jeho proměnlivost a mnohotvárnost složek, z nichž se skládá: namátkou mluví o aspektu citovém, osobním, kulturním, historickém, institucionálním, racionálním i iracionálním a důrazně upozorňuje, že osamocným nahlížením toho kterého aspektu nelze vystihnout samu podstatu náboženství. Stein mluví o náboženství jako tušení transcendentna, ovšem dynamicky se proměňujícím s ohledem na konkrétní věřící a aktuální situaci. Transcendentno člověka vábí a tento se k němu přibližuje v různých fázích různě úspěšně, kterýžto pohyb činí z náboženství právě jev proměnlivý.¹⁵²

Tento abstraktně pojatý článek pozoruhodně doplňuje stať téhož autora uveřejněná v posledním *Kalendáři česko-židovském*. Stein zde načrtává představu živého

¹⁴⁶ *Kapper: List českožidovských akademiků*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 6, únor 1934, s. 44;

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 8, duben 1934, s. 59.

¹⁴⁷ Autor neuveden, „Doklad náboženské snášenlivosti“, *Rozvoj*, 15. 11. 1935, roč. 42, č. 45, s. 2. Týmž tématům ovšem dopřává prostor na svých stránkách i *Tribuna*. Autor neuveden, „Kostel pro všechna náboženství“, *Večerní Tribuna*, 10. 12. 1921, roč. 3, č. 266, s. 1.

¹⁴⁸ Za všechny například Guthova postava studenta Raka, který studoval Konfucia a Mohameda stejně jako Bibli a svatostánky navštěvoval bez ohledu na jejich církevní příslušnost. „Kostel nedělají dle starých slov prkna, ale prsa.“ O. GUTH, „JUC. Rak“, in *Z kolotoče života*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1939, s. 40–41.

¹⁴⁹ E. STEIN, „Traktát o živém náboženství“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58, 1938, s. 109.

¹⁵⁰ E. STEIN, „Národní a universální náboženství“, *Rozvoj*, 8. 1. 1938, roč. 45, č. 1, s. 3–4.

¹⁵¹ E. STEIN, „Národní a universální náboženství“, *Rozvoj*, 14. 1. 1938, roč. 45, č. 2, s. 4.

¹⁵² E. STEIN, „Národní a universální náboženství“, *Rozvoj*, 8. 1. 1938, roč. 45, č. 1, s. 3–4; *Rozvoj*, 14. 1. 1938, roč. 45, č. 2, s. 4–5.

náboženství, náboženství, které nevychází z intelektuálního kladení si náboženské otázky, nýbrž náboženství, které je vázáno na víru,¹⁵³ na náboženský život člověka. Živé náboženství se projevuje v lidském jednání teologií ve vztahu k „tvořivé bytosti“ a etikou ve vztahu k ostatním lidem. Ne náhodou volí pro toto pojetí náboženství adjektivum „živé,“ neboť nachází významný projev jeho skutečné přítomnosti v tom, zda je člověkem opravdu žito, zda prostupuje jeho život ve všech oblastech, například právě ve vztahu bližnímu. Stein v souvislosti s tímto pojetím náboženství klade otázku, do jaké míry je udržitelný tradiční ritus, který již nepromlouvá k žitému náboženství ani upřímně věřících. Vědom si důležitosti, kterou ritus má obzvláště v judaismu, Stein postupuje ve svých úvahách velmi citlivě, nezavrhuje rychle všechn kult, jak to činí mnozí jiní. Popisuje symbolický význam a obsah ritu, bez něhož by bylo i živé náboženství ochuzené, a navrhuje se držet právě těch prvků kultu, které skrze svůj symbolický smysl stále náboženského člověka oslovují.¹⁵⁴

Podobně Otakar Guth se ve svém díle, ať už beletristickém či esejistickém, na mnoha místech pokouší popsat, co považuje za ono pravé, nezanesené náboženství. Některým z těchto míst se budu věnovat i v následujících kapitolách, zde zmíním alespoň jeden moment, který Guth vyzdvihuje jako klíčový aspekt ideálního náboženství, a který nachází v poměrně čisté podobě v judaismu:

„Bůh není abstraktní představa, Bůh není filosofický pojem. Bůh je živá, duchovní moc. Je bláhové čekat, že nám poví o naší náboženské zkušenosti cizí filosof, umělec, literát víc, než cítíme sami. Prostá venkovská žena, která věří v Boha z celého srdce, má lepší vztah k Bohu, než jí ho může dát jiný. Její náboženský svět je bohatší a hlubší než oněch, kteří čekají poměr k Bohu z druhé, třetí ruky. Lidé se u nás ptají: Věří Masaryk v tělesného Boha? Záleží na tom? Masaryk ani jiný význačný myslitel neví o Bohu víc než kdokoli z nás a nemůže náboženský problém rozřešit za nás.“¹⁵⁵

Guth nade všechno upřednostňuje bezprostřední vztah člověka s Bohem, vztah „*bez tlumočnicků*“¹⁵⁶ a považuje jej za základ všelidského a čistého náboženství, které spočívá na pocitu, že „Bůh je vždy a všude. Ale dokud člověk takovou větu jen slyší nebo čte, nemá cenu. Kdo však procítí opravdově svůj vztah k Bohu, pochopí.“¹⁵⁷ Guth tak svým způsobem vyjadřuje tendenci k náboženské privatizaci, která se v textech českožidovských autorů velmi úzce váže k hledání oné pravé podoby náboženství.

Nejkomplexnější analýzu obrazu Boha nalezneme překvapivě v literárním rozboru – Emil Saudek v jednom ze svých několika článků věnovaných Otokaru Březinovi jaksí mimochodem nastiňuje i obraz starozákonního Boha:

„Bůh biblický, t. j. Bůh hněvu a zároveň lásky, Bůh nevyzpytatelný, a přece jen duší dosažitelný, Bůh záhad a nádhery, Bůh démonický a paradoxní“¹⁵⁸

¹⁵³ Již definuje jako „stav důvěry a odevzdanosti, provázený vědomím odpovědnosti komusi nebo čemusi vyššímu“, E. STEIN, „Traktát o živém náboženství“, s. 117.

¹⁵⁴ Ibid., s. 109–117.

¹⁵⁵ O. GUTH, „S náboženstvím nebo bez náboženství?“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 116–117.

¹⁵⁶ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, s. 43.

¹⁵⁷ O. GUTH, „S náboženstvím nebo bez náboženství?“, s. 119.

¹⁵⁸ E. SAUDEK, „Biblický Bůh v díle Otokara Březiny“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 36.

Saudek neprohlašuje, ostatně žánr literární studie mu to ani neumožňuje, tento obraz Boha za univerzální či závazný, ale v analýze Březinových básní vykresluje jemné nuance lidského vztahu k božskému, založené v mnohém a přiznaně na Ottově *Posvátne*,¹⁵⁹ jejichž niternost snad nemá ve zkoumaném korpusu obdoby. Je pozoruhodné, že se nachází zrovna v literárním rozboru básní křesťanského básníka.¹⁶⁰

Jednotliví myslitelé českožidovského hnutí nazývali svatý grál svého bádání různě: Viktor Vohryzek životní moudrostí, Otakar Guth zbožností srdce, Jindřich Kohn humanologií, Evžen Stein pozitivním nebo živým náboženstvím, ale třeba Vojtěch Rakous jej nepojmově zachycoval v spleti příběhu. Málokdo svou představu vyjádřil tak přesně jako na samém sklonku zkoumaného období Evžen Stein, ale touha tento ideál jakýmkoliv způsobem postihnout číší z korpusu zkoumaných textů bez ohledu na to, kdo byl jejich autorem.

¹⁵⁹ Ibid., s. 33.

¹⁶⁰ Uvažme jen kontrast s typickou ledererovskou „básní“ *Sen*, v níž vypravěč potkává postaršího muže v slušivém moderním tenisovém úboru, se šviháckým šátečkem, slepeckou holí a samovznítivou cigaretou: „Nevlídne řekl jsem: „Račte si přát?“ / Aniž vzal z úst svou cigaretu, / dobrácky pravil: „Co bych si přál, / už v téže vteřině stane se skutkem.“ Brýle proti slunci nosí, aby svým pohledem nespaloval a na otázku, kdo je, odpoví „Děti mně říkají Pánbíček.“ Tento štramácky oděný a docela antropomorfsky ustaraný Bůh přišel na zem, protože mu bylo smutno a nahlas zvažuje, co podnikne s lidmi, jejichž plémě se stalo „*hromadou pustých vrahů*.“ Mizí právě tak nečekaně, jako se objevil. E. LEDERER, „*Sen*“, in *KČŽ, Ročenka 1936–1937*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 56, 1936, 63 – 67.

4. Českožidovská reflexe křesťanství

K nejnápadnějším rysům českožidovského uvažování o náboženství patří způsob, jakým se vyrovnává se sousedstvím křesťanského učení. Téma neodbytně prolíná napříč žánry a texty všeho druhu a mnozí z nejvýznamnějších autorů přiznávají, že tváří v tvář křesťanství, především postavě Ježíše Krista a evangelijní zvěsti, je jímá mocné okouzlení a rozechvívá se jejich náboženská identita.

Klasickým příkladem budiž fragment Viktora Vohryzka, otištěný roku 1925 ve výboru s příznačným názvem *Kniha životní moudrosti*, fragment, který obzvláště zdůrazňoval i Otakar Guth:

„Dlouho jsem se nemohl odhodlat k tomu, abych si přečetl nový zákon. Četl jsem citáty, úryvky, slyšel jsem kázání a vzkazky a byl jsem jimi uchvácen, ba do hloubi své duše otřesen, bál jsem se strašného rozkolu, nutnosti jít za svým mládím, rozejít se se všemi, kteří mi byli blízcí.“¹⁶¹

Vohryzek dále vzpomíná, že když poprvé otevřel Bibli kralickou, uchvátila ho její vemlouvavost a pochopil, proč si toto učení získalo „celý kulturní svět.“¹⁶² Na druhou stranu však Vohryzek dále naznačuje, že ze strany křesťanů se nejednou nadál citů horších než nenávisť, jejich lásky, která z učení prýští, se nikdy nedočkal, a proto nakonec sám ke křesťanství nenašel cestu autentické víry. Tedy nikoli pro jeho obsah, nýbrž pro nezahojená příkoří.¹⁶³

4. 1. Křesťanská církev

Utrpení, jež Židům v průběhu dějin způsobili křesťané, nebývá v zkoumaném materiálu příliš zdůrazňováno. Snad z velkorysé snahy zapomenout, snad z úsilí nerozdmýchávat staré křivdy, aby tyto neohrožily křehkou harmonii a toho času úspěšně začleňování do většinové společnosti. I *Tribuna*, založená mimo jiné také na obranu židovské menšiny, a *Rozvoj* na svých stránkách bojují proti antisemitismu nenáboženskému,¹⁶⁴ vyznání protivníku netematizujíce, není-li vysloveně obsahem sporu. Výjimku v korpusu představuje pouze knížka Richarda Federa mapující dvě tisíciletí nejhorších muk, jimiž křesťané sužovali Židy po celé Evropě.¹⁶⁵ Feder na sebe vrší strašlivé příběhy, umně kombinuje detailní popisy osobního utrpení konkrétních postav a udává ohromující výčty těch, jež tyto katastrofy zasáhly. Za původce tohoto cíleného a drtivého smýkání označuje církev, vypomáhaje si například v českém prostředí „historickými“ poznatky z románů Aloise Jirásky.¹⁶⁶ Feder byl podmanivý vypravěč, čímž vynikal nad mnohé českožidovské autory, ale kniha *Židé a křesťané* stojí pro svůj obsah osamoceně stranou ostatních textů, byť většina z nich se křesťanské otázky významným způsobem dotýká.¹⁶⁷ Obzvláště neobvyklé je Federovo tvrzení, že „nenávisť křesťanů vůči Židům byla čistě

¹⁶¹ VOHRYZEK, Viktor, *Kniha životní moudrosti. Posmrtné vydání*, Praha: Obelisk, 1925, s. 91.

¹⁶² Ibid., s. 92.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Autor neuveden, „Turistika a antisemitismus“, *Tribuna*, 4. 5. 1921, roč. 3, č. 104, s. 4.

¹⁶⁵ R. FEDER, *Židé a křesťané*, Praha: Komise Grosmána a Svobody, 1921.

¹⁶⁶ Ibid., s. 33+37+39.

¹⁶⁷ Motivace tohoto textu stejně jako jeho reflexe v českožidovských kruzích mi zůstává tajemstvím.

náboženská a jakmile Židé přijali křest, nabyli cti a přečasto i vysokých církevních hodností.¹⁶⁸ Svým celkovým vyzněním představuje tato brožura naprostou výjimku nejen v celém zkoumaném materiálu, ale i v ostatních Federových příspěvcích ze sledovaného období. Útlak ze strany většinové evropské společnosti se sice stává tématem, ale obvykle v podobě zmiňovaného antisemitismu, proti němuž se nelze ubránit ani křtem. A přichází-li ze strany křesťanů, českožidovští autoři neopomíjejí odlišovat křesťanství coby náboženství od církve coby lidského konstruktů. Důsledné oddělování náboženství jako takového od jeho institucí a funkcionářů bylo nepsanou zásadou v českožidovském uvažování o náboženských otázkách, ať už šlo o texty literární nebo úvahové. Příkladem prvního typu budiž příběh, v němž hlavní postava vystoupí z římskokatolické církve, navzdory palčivým důsledkům z toho plynoucím, právě proto, že „věří v Krista a jeho čisté učení,¹⁶⁹ příkladem nebeletristickým potom třeba Guthovo lapidární prohlášení,

„že církev a náboženství jsou dva různé pojmy, měl by dnes už vědět každý, kdo zná násobilku.“¹⁷⁰

Obraz křesťanství církevního proto ponechávám stranou – jeho pojetí vypovídá ne o křesťanství, nýbrž o institucionálnosti – to, co českožidovské autory přitahovalo, bylo křesťanství ideální, podstata jeho učení a především novozákonní postavy. Dějinný nános, který v cestě za křesťanským ideálem odstraňovali, se však podle jejich přesvědčení neprojevoval pouze v církvi, jíž v některých případech přiznávali i určitou funkci či propracovanost.¹⁷¹ Výstižně tuto českožidovskou snahu o očišťování pravého křesťanství od zbytečně rozptylujících a zavádějících momentů vyjádřil Otakar Guth. Ten nahlížel na judaismus a křesťanství jako na dva vnější projevy téže podstaty a letité spory těchto dvou domnělých protivníků považuje právě za důsledek jevu, že „náboženství se utopilo v církvích,“ zahlušeno přemírou rekvizit – modlitebními řemínky, posty, poutěmi, mariánským kultem, mnišstvím, rabínstvím atd.¹⁷² Guthovo universalistické pojetí náboženství, o němž již byla řeč, zná jednoho Boha a jedny maximy upřímně věřícího člověka (službu tomuto Bohu – mravný život, konání dobra a nekonání zla).¹⁷³ Křesťanství a judaismus smiřuje s lehkostí: křesťané si podle něj musí uvědomit, „že říše Boží na zemi dosud není. Musí věřit v Boha, ne v teologii.“¹⁷⁴ Guth tuto myšlenku dále nerozvádí, leč i tento malý zlomek se vlastně vrací v dějinách zpět k rozštěpu křesťanství a judaismu – k momentu, v němž dříve zmínění v Ježíšovi rozpoznali očekávaného Mesiáše. Neboť Guth, shodně s ostatními českožidovskými mysliteli, neuvažoval o Ježíši nikdy „křesťansky:“ ač v něm uznávali náboženského genia, či „proroka,¹⁷⁵ zůstával jim stále historickou postavou, nikdy Božím synem. Podle mého soudu se týž rozpor zrcadlí i v citovaném zlomku – k dokonalému smíření křesťanství s židovstvím podle Gutha dojde, vzdá-li se křesťanství své teologie, která zahrnuje právě

¹⁶⁸ Ibid., s. 23.

¹⁶⁹ O. BONDY, „Mučedník svého přesvědčení“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 49.

¹⁷⁰ O. GUTH, „S náboženstvím nebo bez náboženství?“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 117.

¹⁷¹ E. LEDERER, „Totalita“, in *KČŽ, Ročenka 1935–1936*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 55, 1935, s. 95.

¹⁷² O. GUTH, „Podstata židovství“, in *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, s. 36.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid., s. 43.

¹⁷⁵ E. LEDERER, *Krise v židovství a židovstvu*, Praha: Kapper, 1934, s. 104.

i nauku o Kristově mesiášství. Guth tak ve svém pojetí univerzálního náboženství spojuje čekání Židů na příchod Mesiáše s křesťanským očekáváním druhého příchodu Kristova.

4. 2. Očištěné křesťanství

Ideál křesťanství čistého, zbaveného veškerých zbytečných nánosů,¹⁷⁶ prolíná všemi vrstvami zkoumaného materiálu. Objevuje se v úvahových textech, próze, poezii, dramatu, ale dokonce vysvítá z technických rubrik periodik, jsa častým tématem přednášek i místem setkání židovských a křesťanských studentů.

O beletristickém obrazu křesťana a křesťanském učení v praxi se více zmíním v kapitolách věnovaných literárním pramenům. Na tomto místě alespoň předejmu, že jsou to právě povídky z českého venkova, v nichž českožidovští autoři nejspíše křesťanství promíjejí jeho institucionální podobu: v kontextu příběhů a výjevu z všednodenního života nepředstavuje venkovský farář zástupce zkorstělé církve, nýbrž, je-li moudrý a lidský, což často bývá, upřímného služebníka Božího. Tyto postavy farářů zrcadlí českožidovský ideál humanity, v němž stojí pochopení pro člověka nad všemi církevními, ba liturgickými přívažky náboženství. Podobně zbožný křesťan stojí v těchto textech rovnocenně bok po boku zbožného Žida. Tak nepřekvapí postavy prostých křesťanských sousedů, jejichž upřímná zbožnost předsudečné hory přenáší, ale ani fakt, že postava Rakousovy matky navštěvovala křesťanský kostel častěji nežli židovský a cítila se tam přirozeněji, ačkoli z ne zcela náboženských důvodů.¹⁷⁷ Jako příklad uvedu alespoň Ledererova ševce Hadravu. Jeho slova pobuňují stejně zaslepené činovníky židovské i křesťanské, ale souzní s přesvědčením opravdových věřících, jak je vyobrazují českožidovští autoři:

„my každý věříme jen v jediného Boha, a jen jediný je! A spravedlivý na nás všechny. Jo, v takových chvílích to víme. Každý se k tomu Pánbíčkoví modlí jinak, ten jeden v sobotu a ten druhý v neděli, ale když na nás sešle svoje rány, tak hned víme, že patříme k sobě jako dobří přátelé.“¹⁷⁸

V textech neliterárních se pak čisté křesťanské učení stává tématem ještě častějším a velmi naléhavým:

„Počátkem září slavili židé ve všech částech světa svůj Nový rok. – Nový rok 5695. Slavili jej roku 1934 po narození Krista Pána, Spasitele, jenž přinesl všemu lidstvu náboženství lásky, míru a milosrdenství.“¹⁷⁹

I v následujících řádcích, v nichž nejmladší českožidovská generace provolává, že pro udržení „říše míru“ nestačí pouze se modlit, nýbrž je nutno i jednat, se vazba „náboženství lásky“ objeví ještě několikrát.

Podobně křesťanství jako učení lásky představuje jeden z nejvýznamnějších inspiračních zdrojů českožidovských myslitelů a náboženský ideál svého druhu. Z celého korpusu číší potřeba nalézt ve vlastním židovství totéž univerzální učení lásky. Ať už se

¹⁷⁶ Za něž ovšem, jak vyplývá z předchozího, českožidovští myslitelé považovali nejen církevní uspořádání, teologickou nauku, ale i některé prvky lidové zbožnosti.

¹⁷⁷ V. RAKOUS, „Jak se u nás němčilo“, in *týž, Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., Praha: Obelisk, 1924, s. 226.

¹⁷⁸ E. LEDERER, „Po pohřbu“, in *týž, Stará prosa*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1926, s. 113.

¹⁷⁹ V. MÜLLER, „Úvodem“, in *Kapper: List českožidovských akademiků*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 1, říjen 1934, s. 1.

jedná o příběhy ze života zbožných Židů, „jejichž srdcím jest vrozeno Evangelium lásky,“¹⁸⁰ nebo o texty teoretické. Ty často z různých historických pramenů dovozují, že křesťanství, coby náboženství mladší, svůj důraz na lásku převzalo z židovských posvátných textů, či od židovských myslitelů.¹⁸¹

V *Kalendáři česko-židovském* pro rok 1926/1927 vyšel například příspěvek Rudolfa Illového „Sociální prvky v poesii hebrejské,“ který se zabývá praktickými aspekty oné ideální lásky. Illový upozorňuje, že křesťanské pojetí lásky k bližnímu pochází z biblického „Co se ti nelíbí, nečiň jinému!“ křesťanskému světu zprostředkovaného Hilelem.¹⁸² Illový představuje Hebrejskou bibli jako nevyčerpatelných zdroj sociálních opatření a projev silně vyvinuté soucitné lásky Židů.¹⁸³

Na roli Hilela v tomto zušlechťování židovských duší odkazuje i Guth. Podle Gutha učinil zásadní průlom tím, že hlásal „pokoru a lásku k bližnímu, zbožnost srdce, ne oběti.“¹⁸⁴ Anonymní autor, jemuž se budu více věnovat v poslední kapitole, v desátých letech 20. století podobný význam přisuzuje Jochananu ben Zakajovi,¹⁸⁵ Guth na jiném místě zase Izajášovi.¹⁸⁶

Zcela jedinečný materiál představuje v tomto kontextu brožurka vydaná karlovarským rabínem Ignazem Zieglerem, jejíž autor Paul Goodman pojednává na více než šedesáti stránkách dějiny a současnost židovské dobročinnosti.¹⁸⁷ Podle Goodmana je potřeba konání dobra¹⁸⁸ každému Židovi nejen vrozená, ale tradiční vzdělání a výchova tento rys jeho osobnosti ještě zintenzivňují.¹⁸⁹ Goodman pečlivě odlišuje dva hebrejské termíny pro dobročinnost, vysvětluje jejich talmudické i biblické použití. Dále zdůrazňuje, že zatímco v křesťanské společnosti jsou ti, kteří pomáhají druhým nějak vyčleněni, ať už se jedná o řeholníky nebo příslušníky pomáhajících profesí, dobročinnost v židovském pojetí patří ke každému člověku, bez ohledu na jeho zaměstnání a povahu.¹⁹⁰ Rabínská učenost praví, že naprosto každý má dávat svým bližním doklad lásky, i ten, kdo žije z almužny, má jinému almužnu poskytovat.¹⁹¹ Jakkoli se tato brožurka vymyká ze zkoumaného materiálu časově i jazykově, shrnuje mnohé z rozptýlených českožidovských představ o jedinečnosti judaismu coby náboženství lásky.

Ojedinelé pojetí lásky k bližnímu nabízel Viktor Vohryzek, snad na základě oné nepříjemné zkušenosti s „láskou“ konkrétních křesťanů. Hlásal „účinnou lásku k bližnímu“

¹⁸⁰ M. Schoenbaum, „Šimon Kaftan“, *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 120.

¹⁸¹ Lze se pouze dohadovat, jakou roli v tomto hledání učení lásky ve vlastní tradici sehrál případný kontakt s chasidismem. Uhlazené, západní pojetí náboženské lásky, jak je ale formulují českožidovští myslitelé, se onomu pietistickému příliš nepodobá. Někdy však nesměle zazní, že snad i v některých aspektech původního, ritualismem ne tolik zatíženého chasidismu lze nalézt kýženou očištnou tendenci. Alespoň tak mluví E. Lederer o Ba'al-Šemovi: „Ortodoxie“, *Rozvoj*, 14. 2. 1936, roč. 43, č. 7, s. 1. Emil Saudek dokonce východním Židům přisuzuje „subtilní genialitu.“ E. SAUDEK, „Naše poslání (Epištola k těm, kteří nelenili)“, *KČŽ 1918–1919*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, s. 53.

¹⁸² R. ILLOVÝ, „Sociální prvky v poesii hebrejské“, in *KČŽ 1926–1927*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 46, 1926, s. 32. Tob 4,15.

¹⁸³ *Ibid.*, s. 31–32.

¹⁸⁴ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, s. 30.

¹⁸⁵ I. ZIEGLER, *Laikovy myšlenky o židovství*, Benešov: nákladem vlastním, 1910, s. 17.

¹⁸⁶ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, s. 22.

¹⁸⁷ P. GOODMAN, *Die Liebestätigkeit im Judentum*, Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1913.

¹⁸⁸ V němčině z počátku století zní termín pro dobročinnost „Liebestätigkeit,“ v kterémžto termínu lze tušit ony skutky/konání lásky.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 62.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, s. 37. Goodman při citování nejrůznějších rabínských autorit zdůrazňuje nejen přínos Hillelův, jako to činí českožidovští autoři, ale i Eliezerův a Micheášův.

– spravedlnost¹⁹² a skrze ni usiloval o takovou z náboženství prýstící lásku, jejíž projevy jsou vidět.¹⁹³ Podle Gutha tak Vohryzek prosazoval ne „kult lásky, ale kult spravedlnosti.“¹⁹⁴ Ono ideální, očištěné, inspirativní křesťanství neznamenal pro českožidovské autory pouze učení lásky. Nový zákon, jak zaznělo již v úvodní ukázce této kapitoly, českožidovské myslitele přitahoval, stejně jako postava Ježíše Krista nebo Pavla z Tarsu. Jindřich Kohn mluvil o Evangeliiu jako o „myšlenkové nutnosti,“ jako o něčem, co je Židům bližší, než si oni sami myslí, neboť to vychází z jejich vlastní tradice.¹⁹⁵ Pavel z Tarsu byl pak podle něj účastníkem první fáze židovské asimilace, sám ji svým způsobem spustil právě skrze pochopení „že židovský rod prožil nadrodovou ideu, která nenáleží již jemu samému.“¹⁹⁶ Jak se ukáže i v oddíle 4. 4., myšlenka, že křesťanství vzešlo z judaismu, jsou s ním i nadále svou podstatou spjaté, se v českožidovském kontextu objevuje poměrně často, ač ne v tak rozsáhlé a komplikované podobě, jako se zrcadlí v Kohnových textech. Autoři obvykle tuto tezi dovádějí ještě dále: vyzývají k tomu, aby se Židé začali křesťanským učením zabývat, neboť v něm, obzvláště po protestantské revizi,¹⁹⁷ lze nalézt mnohé z židovských myšlenek v ryzí a současnější, tedy srozumitelnější, podobě. Nejvýznamnější myslitelé pobízejí českožidovské čtenáře i spolutvůrce, aby se nebáli tohoto kontaktu, který snad v očích starších generací může budit pohoršení a může být označeno za kacírství.¹⁹⁸ Přirozený, ač odvážný způsob k navození tohoto kontaktu spočívá v zlomení tabu,¹⁹⁹ které Židé vnímají v postavě Ježíše Krista. Autoři vyzývají české Židy, ať se plně zaměří na tohoto „skutečn[ého] Ježíš[e], který žil, a [na] jeho kázání.“ Je to historický Ježíš, očištěný od církevních nánosů, který si svým životem a učením získal „nesmrtelnost, úctu a lásku celého lidstva, [n]e jen křesťanského,“²⁰⁰ a jenž pokračoval v cestě nastoupené nejvýznamnějšími židovskými proroky.²⁰¹

„považuji Ježíše Krista za posledního, největšího proroka židovského, ovšem v pojetí důsledně židovském, nikoli onoho Ježíše Krista, jenž hlásal neodporování zlu, ale toho, jenž vyháněl překupníky z chrámu.“²⁰²

Vyhnání z chrámu Ledererovi slouží jako synekdocha pro Ježíšovo potírání farizejů, jejichž religiózní praxe zbytněla přemírou ceremonií, forem a předpisů, za nimiž se sama

¹⁹² V. VOHRZEK, „Z pozůstalosti Dra. Vohryzka, in *KČŽ 1919–1920*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, s. 6.

¹⁹³ V. VOHRZEK, *Kniha životní moudrosti*, Praha: Obelisk, 1925, s. 94.

¹⁹⁴ O. GUTH, „O Dru Viktoru Vohryzkovi“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 70.

¹⁹⁵ „neváhal bych ukázati, že od ústředního židovského pojmu „berith“, což jest smlouva božsko-lidská, k evangelickému humanitnímu pojetí božství jest jen krok.“ J. KOHN, „Židé a evangelium“, in *týž, Asimilace a věky*, 1. díl, Praha: Kapper, 1936, s. 83–96.

¹⁹⁶ J. KOHN, „Z rodu židovského s národem českým k smíru nad národy“, in *týž, Asimilace a věky*, 1. díl, Praha: Kapper, 1936, s. 320.

¹⁹⁷ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, s. 38.

¹⁹⁸ E. LEDERER, *Krise v židovství a židovstvu*, Praha: Kapper, 1934, s. 104.

¹⁹⁹ O. GUTH, *Podstata židovství a jiné úvahy*, s. 38.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Ve zkoumaném materiálu se téměř nevyskytují odkazy na židovské patriarchy – nejčastěji citovanými postavami Hebrejské bible a vzory zbožného i lidsky smysluplného života jsou proroci. Tak i Guth jmenuje jako tři největší postavy lidstva Mojžíše, Jeremiáše a Krista, jehož čítá mezi ostatní proroky. *Ibid.*

²⁰² E. LEDERER, *Krise v židovství a židovstvu*, s. 104. Právě vyhnání překupníků představuje čin typický pro proroky, jak je českožidovští autoři chápali. Viz např. O. GUTH, „Podstata židovství“, *Rozvoj*, 19. 1. 1923, roč., 30, č. 2, s. 1.

podstata náboženství ztratila.²⁰³ Klíčovou Ježíšovou předností v očích českožidovských myslitelů tak je právě tato jeho očista, která vede k znovuodkrytí čistého náboženství. Edvard Lederer za svůj částečně kompilativní příspěvek „Židé a Ježíš Kristus“, shrnující dějiny židovského vztahu ke Kristovi, zařadil vlastní starou báseň „Tvůj Kristus. (Svému chlapci do památníku.)“ V ní otec utěšuje plačícího synka, že Ježíš patří právě tak Židům, jako křesťanům, a že jej syn má chovat v úctě, byť ne stejným způsobem jako křesťané.

„[N]e bohem, ale dobrým člověkem, / jenž tobě vzorem
bud', až dorosteš / a dovedeš jej chápat jako vzor!“²⁰⁴

Podle Lederera mají si Židé „reklamovat Ježíše Krista“ – národ význačný svou náboženskostí potřebuje obrodit a tato obroda má přijít skrze nového proroka, který smíří Židy s Ježíšem.²⁰⁵

4. 3. Hra s křesťanskými motivy Edvarda Lederera

Zvláštní případ beletristického pojednávání křesťanství představují zábavné prózy Edvarda Lederera, jakož i některé jeho texty neliterární.²⁰⁶ Jako českožidovští autoři mnohdy v krátkých prózách užívají židovských motivů jen pro povrchní výzdobu, tak Lederer například v případě zmíněných *Epištol* zachází s motivy křesťanskými. Podobně divadelní hru *Zrádce*,²⁰⁷ pojednávající okolnosti Ježíšova zaprodání, nelze označit za náboženské drama. Jedná se spíše o psychologickou studii, pohled v českožidovském kontextu poměrně typický, neboť zdůrazňuje lidskost všech účastníků děje. Lederer se pokouší vykreslovat motivace jednotlivých postav, kromě těch, kteří v příběhu účinkují již v Novém Zákoně, přidává například postavy mladých Římanů, zřetelně odkazující na antickou literaturu. Situace staví co nejuvěřitelnější, snaha o přirozeně lidské pojetí z dramatu přímo dýchá.²⁰⁸ S křesťanským materiálem nepracuje než v rovině děje a občasných výpůjček, jako například často opakovaného útržku z Otčenáše.²⁰⁹

Zcela jiný žánr potom Lederer představuje ve svých knížkách pro pobavení, určených dětem, mládeži, ale i dospělým. Tematicky začnu od *Stvoření světa*, kteroužto Ledererovu starou báseň otiskl *Kalendář česko-židovský* v roce 1931. Bůh v ní vystupuje jako poněkud ješitný stvořitel, pyšný na své dílo, především krajinářské:

„I vodil Bůh rájem Adama: / Hled', jak jsem to všechno zřídil. / To
musí mi přiznat i bledá zášť, / že v umění nejsem břídil.“²¹⁰

²⁰³ O. GUTH, „Podstata židovství“, *Rozvoj*, 16. 2. 1923, roč. 30, č. 2, s. 1.

²⁰⁴ E. LEDERER, „Židé a Ježíš Kristus“, in *Krise v židovství a židovstvu*, s. 117.

²⁰⁵ E. LEDERER, „Asimilace versus sionismus“, in V. PRAŽSKÝ, O. GUTH a E. LEDERER, *Kritika sionismu*, Praha: Svaz Čechů-židů v Československé republice, 1928, s. 16.

²⁰⁶ Například E. LEDERER, *Epištoly k mladému příteli*, Praha: Antonín Reis, 1910; týž, *Epištoly k Jindř.-Hradeckým*, Kamenice nad Labem: A. Richter, 1914.

²⁰⁷ Lederer, Edvard, *Zrádce: biblické drama z doby Kristovy o čtyřech dějstvích*, Praha: Jednota, 1921.

²⁰⁸ Například jedna z hlavních postav, Pontiova manželka, Krista podporuje z mateřské naděje, že s ním vstane z mrtvých její předčasně zesnulé jediné dítě. IV. jednání, ibid. Nutno ovšem dodat, že podobně „lidský“ je laděno i Ledererovo drama na motivy starozákonní – E. LEDERER, *Mojžíš: biblické drama o 3 jednáních*, Praha: K. Neumannová, 1919.

²⁰⁹ Ibid., s. 53.

²¹⁰ E. LEDERER, „Stvoření světa“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 86.

Obzvláště pozoruhodný je ovšem vztah, který mají k Bohu první lidé – ať už se jedná o Adama a Evu nebo o Kaina, ze svých vlastních poklesků viní Boha:²¹¹

„Bud' s Bohem, ráji! Bylo ňák / a nějak bude! K odboji / zvedáme, Pane, k tobě zrak. / Kdo nevinen, ten se nebojí. // VIII. Pane náš, za špatnou mise en scène / jabkové tragedie / režijní umění budoucna / věnců ti neuvije. // Alespoň výstup s archandělem / mohl jsi uspořít světu. / Ježíši Kriste! Nač tolik křiku / pro spálenou omeletu. [...] Pykáme tedy za dědičný hřích, / jak bude v bibli kdys psáno. / Inu, co dělat? Inu, co říc'? - / nežli: No! Nevídáno!“²¹²

Člověk jako takový zaujímá v Ledererových textech obzvláště významné místo, ať už se jedná o jeho postavení vůči Bohu, jako v uvedené ukázce, či naopak o zvýraznění lidskosti postav, klíčových v tradičně pojímaném náboženství. Humorný a čistě lidský pohled na nejrůznější katolické svaté, jakož i jiné náboženské postavy, je nejvýraznější patrný v *Pohádkách o nebi, pekle a zemi* a v *Zemském ráji na nebi*.²¹³

První jmenovaná kniha obsahuje pestré směsici textů, z nichž jedny zřetelně cílí na dětské publikum,²¹⁴ ačkoli se nejedná o typické pohádky. Další povídky, určené dospělým čtenářům, pak dosahují komického a zřetelně satirického efektu tím, že roubují absurdní pozemské reálie a nešvary do nebe i pekla. V próze „Arséne Lupin a Sherlock Holmes v pekle“ se Lederer dostává na samu mez urputného odkazování k detektivnímu žánru v kombinaci s nejrůznějšími stereotypy spojenými s křesťanským peklem,²¹⁵ aby celé vyprávění zakončil ostrým politickým vyjádřením – Luciper oba detektivy odkazuje na skutečné peklo – „dnešní Rusko.“²¹⁶ V „Stávce andělů“ se pak Lederer obdobným způsobem vypořádává s dalšími aktuálními tématy: andělé strážci stávkují, protože po první světové válce vzrostla jejich nezaměstnanost – s dvaceti miliony padlými a zesnulými přišel týž počet andělů o práci. Bůh nakonec²¹⁷ situaci urovná tím, že přidělí každému člověku anděly alespoň dva, neboť doba je zlá a i dva andělé strážci budou mít plné ruce práce, aby svého svěřence ostříhal od hříchu.²¹⁸ Lederer se v této povídce dotýká nejen andělů strážců, kteří plní funkci sofistického hlasu svědomí, ale dělá literární postavy i z jednotlivých archandělů a Boha. Celý příběh končí hromadným andělským zpěvem lehce parafrázované české hymny.²¹⁹

Poněkud jemnější prostředky pro zacházení s křesťanskými a náboženskými motivy volí Lederer v druhé knize tohoto typu – v *Zemském ráji na nebi*. Postavami těchto krátkých příběhů pro děti jsou nejrůznější svatí, se svatým Petrem v čele.²²⁰ I v tomto případě

²¹¹ Ostatně takové pojetí lidského provinění Lederer opakuje například i v Kainově příběhu, který je součástí *Biblických glos*. E. LEDERER, *Biblické glosy*, (Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1923, s. 6–8.

²¹² E. LEDERER, „Stvoření světa“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, s. 92–93.

²¹³ E. LEDERER, *Zemský ráj na nebi*, Praha: Nakladatel Václav Petr, 1926; též, *Pohádky o pekle, nebi a zemi*, Praha: Nakladatel Václav Petr, 1923.

²¹⁴ Povídku „Anděl a starcovo srdce“ dokonce zařadil do třetího dílu *Židovských besídek* Feder. R. FEDER (ed.), *Židovské besídky, Kniha třetí*, Kolín nand Labem: nákladem vlastním, 1924, s. 141 – 142.

²¹⁵ Kromě klasických deduktivních postupů, obvyklých rekvizit (Holmes zneškodní pekelného ďábla pohotovým bodnutím injekční stříkačky) tak například Lupin, vždy připraven, s sebou nese jakéhosi průvodce peklem, mnohem důkladnějšího nežli Dantovo Inferno: „Znamenitou práci pobožného pana Taxila, jež došla před nějakých čtvrtstoletím uznání i samotného papežského dvora.“ E. LEDERER, *Pohádky o pekle, nebi a zemi*, s. 8.

²¹⁶ *Ibid.*, s. 17.

²¹⁷ Po vysilujícím jednání se zástupci andělských odborů...

²¹⁸ *Ibid.*, s. 31–37.

²¹⁹ *Ibid.*, s. 36.

²²⁰ Ledererův svatý Petr má stále v zásuvce psacího stolu schovány na památku modlitební řemínky a prostý talit.

však všichni mají vysloveně lidské rysy, které zakládají na nejrůznějších humorných příhodách. Jedna z hlavních linií spočívá v kontaktu světců s malým chlapečkem Láďou a jeho kamarádem Morickem, který dá Láďovi zapeklitou hádanku, nad níž si posléze láme hlavu celé nebe. Jedná se o problém, který Lederer dlouhodobě provázel v jeho literární tvorbě: rozpor mezi Boží vševědčností a zákazem týkajícím se stromu poznání, který se zdá s ohledem na onu vševědčnost protismyslný.²²¹ Svatý Petr se snaží získat odpověď postupně u svatého Pavla, Augustina a Tomáše Akvinského, aby se nejrozumnějšího vysvětlení dočkal z úst prosté svaté Zity, která nepředloženou dětskou sázku nakonec vyřeší upečením krémového dortu.²²² Opět typická všeobjímající laskavost a sklonění se k dětskému upřímnému a jednoduchému způsobu uvažování, to vše v stylizovaném prostředí křesťanského nebe.

Lederer, jak je z předchozích ukázek patrné, zacházel s křesťanskými motivy ve svých literárních textech s oblibou a rozverně, ale málokdy skrze ně podával nějakou výpověď o náboženských otázkách. Sloužily mu jako pestrá a vděčná paleta pro vykreslení záležitostí všelidských, které znali jeho čtenáři, dětští i dospělí, z všednodenního života. I v těchto příbězích je nejvyšší hodnotou lidskost, soucit, principiální konání dobra (Ledererovy příběhy zcela postrádají zlé postavy), pochopení pro druhého a jakási vohryzkovská „životní moudrost.“

4. 4. Vzájemné inspirování křesťanství a judaismu

Českožidovští autoři nacházeli také výrazné vlivy vlastního náboženství na některé významné postavy křesťanských dějin. Jednalo se většinou o protestantské reformátory, kteří byli českožidovskému pojetí náboženství zjevně blízcí.

Jan Amos Komenský

Například Jindřich Kohn spatřoval v Janu Amosu Komenském téměř židovskému mudrci²²³ a z jeho díla citoval velmi často:

„Pro něho Písmo svaté nebylo jen knihou sebecitu a sebevědomí, ale podmínkou sebetvoření. Komenský jest organickým pokračovatelem proroků židovských, neboť začíná stavět z dějin římských a dopovídá sv. Pavla z Tarsu. Jestliže byl sv. Pavel ve své nauce prvním Evropanem, byl Komenský ve svých snahách prvním internacionalistou. Tím staré židovství v obnově křesťanství vytvořilo první i druhou knihu dějinnosti. Lionis i Komenský doplňují diasporu, čímž ruší protiklad mezi křesťanstvím a židovstvím.“²²⁴

Opravdové křesťanství je podle Kohna vnitřním rozhovorem s židovstvím, což dokazuje na postavě nejen Komenského, ale i Chelčického.²²⁵ V tomto duchu potom Kohn pobízí k myšlenkovému, náboženskému a snad i životnímu následování Komenského, coby

²²¹ Z trochu jiného úhlu totéž téma pojednává v citovaném *Stvoření světa*.

²²² E. LEDERER, *Zemský ráj na nebi*, Praha: Nakladatel Václav Petr, 1926, s. 17–50.

²²³ J. KOHN, „Mytus o Evropě a antisemitismus“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, Praha: Kapper, 1936, s. 190.

²²⁴ J. KOHN, „Trest mých studií o židovské otázce“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 246.

²²⁵ J. KOHN, „Vzdornost a přizpůsobivost – dva póly lidství (Perseverance a asimilace, Předneseno na výzvu sionistů v Plzni)“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 264.

„českého *Odysea*“,²²⁶ neboť jeho snaha o skloubení staré zbožnosti a novým dějinným světem naznačuje ideální cestu také českožidovskému snažení.²²⁷

Kohn Komenského židovskou filosofii dovádí až do krajnosti, když jej zasazuje do svého typického řetězce, v němž poukazuje na to, že kdo se cítí patřit k Pavlovi z Tarsu (ať už pro jeho původ nebo vyznání), přináleží i k jeho velikému pokračovateli Komenskému, kteroužto vazbou dokládá opodstatněnost českožidovské myšlenky.²²⁸ Kohnovo spleťtí dílo odkazy na Komenského učení přímo přetéká, málokdy však v konkrétních příkladech z jeho díla. Kohn představuje Komenského prismatem své interpretace dějin, na jejíž představení tato práce neposkytuje dost prostoru. Pro její účely snad postačí shrnutí, že Kohn chápe Komenského jako pokračovatele toho nejlepšího ze staré židovské tradice, náboženství i filosofie, a jako takového jej označuje za důležitý inspirační zdroj pro nové českožidovské generace. Tyto pak paradoxně mohou skrze studium Komenského poznávat učení vlastních dávných předků, majíce pro jeho „odysseovské moudrosti“ díky vlastní exilové zkušenosti jedinečné předpoklady.²²⁹

Mistr Jan Hus

Významné postavení zastával v českožidovských textech také Jan Hus, o čemž vypovídá i fakt, že nakladatelství *Obelisk* vydalo roku 1927 brožuru plnou oslavných proslovů a deklamovánek pro příležitosti husovských oslav.²³⁰ Hus měl v českožidovském korpusu aureolu mučedníka pro pravdu a čisté náboženství, čímž imponoval českožidovskému přístupu k náboženství. Viktor Vohryzek své souputníky povzbuzoval, že mají plné právo se k Husovi hlásit a jej oslavovat, neboť je jim blíží, než si snad troufají myslet.²³¹ Tento článek vyšel ve výboru vydaném *Kapperem* roku 1923, ale Vohryzek jej psal pro první ročník svého *Rozvoje*, tedy r. 1904. Podobně jako Kohnovo uvažování o Komenském se datuje nejpozději do roku 1919, ani vztah k Husovi tedy nepředstavoval v českožidovském kontextu pouze loajální následování myslitelů nové republiky. Martin Putna konstatuje, že židovské kulturní elity se svým přístupem k náboženství příliš nelišily od elit nově vzniklého státu, sledující vliv T. G. Masaryka.²³² S tím nelze než souhlasit, uvážíme-li navíc, do jaké míry se starší i mladší generace českožidovských myslitelů k Masarykovi hlásila.²³³ Vznik tohoto vztahu se neváže však až ke vzniku ČSR, jak ostatně i sami českožidovští autoři zdůrazňují.²³⁴

²²⁶ J. KOHN, „Výše, kam a jak“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 77.

²²⁷ J. KOHN, „Dějiny asimilačního hnutí (Slavnostní řeč, promluvená u příležitosti oslav 50letého trvání akademického spolku „Kapper“ dne 14. března 1926 ve velké zasedací síni Staroměstské radnice)“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 188.

²²⁸ O. GUTH, „Předmluva“, in J. KOHN, *Asimilace a věky*, 1. díl, s. VIII.

²²⁹ J. KOHN, „Výše, kam a jak“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 78.

²³⁰ J. KUBIČKA, *Nejslavnější Čech: proslovy a deklamace k veřejným i školním oslavám památky Mistra Jana Husí*, Praha: Obelisk, 1927.

²³¹ V. VOHRYZEK, „Mistr Jan Hus“, in *K židovské otázce: vybrané úvahy a články*, Praha: Kapper, 1923, s. 121.

²³² M. PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918 – 1945*, Praha: Torst, 2010, s. 300.

²³³ Mám na mysli pouze hlášení se k myšlenkovému odkazu a jeho případné přetváření, nikoli momenty čiré adorace, v nichž například Lederer Masaryka prohlašuje za proroka. E. LEDERER, „Židovská mystika a chasidism“, in týž, *Kapitoly o židovství a židovstvu*, Díl I., Praha: B. Kočí, 1925, s. 92.

²³⁴ J. KOHN, „Dějiny asimilačního hnutí (Slavnostní řeč, promluvená u příležitosti oslav 50letého trvání akademického spolku „Kapper“ dne 14. března 1926 ve velké zasedací síni Staroměstské radnice)“, in *Asimilace a věky*, 1. díl, s. 290.

Tomáš Garrigue Masaryk

Masaryk ve zkoumaném materiálu doplňuje dvojici Hus, Komenský téměř vždy,²³⁵ jeho pojetí náboženství se jistě českožidovskému nejen podobá, ale i jej významně ovlivnilo, jak jsem naznačovala již ve druhé kapitole. Zdeněk Tohn, představitel mladé českožidovské generace, uveřejnil v posledním *Kalendáři česko-židovském* příspěvek „Masaryk a židovská otázka“, v němž Masaryka označuje za původce velkého obratu v českožidovském myšlení, které vyústilo zejména v myšlenkový komplex Vohryzkův, Klinebergerův, Ledererův a Kohnův. Podle Tohna to byl Masaryk, kdo v těchto myslitelích rozžehl přesvědčení, že nejde o jazyk nebo národnost, nýbrž o duši, a že tudíž otázka (česko)židovská je otázkou náboženskou. V článku zaznívají i vzpomínky Edvarda Lederera, který popisuje pozdvižení, jež v 80. letech nastalo v Praze, plné „svobodomyšlných, liberálů, nábožensky naprosto indiferentních,“ když Masaryk začal zdůrazňovat náboženskou mravnost.²³⁶ Nedocenitelnou Masarykovou zásluhou, říká Tohn, bylo, že dokázal upoutat ty, kteří cítili „proti církvím,“ dokázal, že s vaničkou nevyhlídli dítě a nepozbyli s důvěrou v náboženskou instituci i

„nutnost niterného vyřešení vztahu člověka k člověku, k světu a k lidstvu. Tak přiváděl je k náboženství a víře, ne již chápané církevně, ale mravně.“²³⁷

V Masarykovi konečně vidí Tohn i onen nejvlastnější rys českožidovského pojetí náboženství, který prolíná celou prací, tedy důraz na lidskost. V souvislosti s jeho působením na náboženské cítění končí následujícími slovy:

„Masaryk jest ztělesněním touhy po pravdivosti. Miloval člověka, aby milovati mohl Boha, proto miloval božské v člověku, aby mohl míti víru v Boha. [...] Masaryk se zasloužil o lidství.“²³⁸

²³⁵ J. KOHN, „Masarykova škola moudrosti a židovství“, in *Asimilace a věky*, 2. díl, s. s. 72 – 95.

²³⁶ Z. TOHN, „Masaryk a židovská otázka“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, s. 52–53.

²³⁷ *Ibid.*, s. 53.

²³⁸ *Ibid.*, s. 54. Jistě je třeba mít i na paměti okolnosti, za nichž článek vznikl, domnívám se však, že měly snad vliv na formulaci, naléhavost textu, nikoli na jeho obsah, který naprosto souzní s texty staršími.

Alfred Fuchs

V souvislosti s křesťanstvím v textech českožidovských myslitelů nelze nezmínit osobnost Alfreda Fuchse, myslitele zcela jedinečného nejen v českožidovském hnutí, nýbrž v celém kontextu prvorepublikové kultury. Jeho postava se však zcela vymyká, a to i ve sledovaném korpusu – jeho příspěvky v *Kalendáři česko-židovském* pocházejí obvykle z doby před konverzí a většinou se jedná o příspěvky technické,²³⁹ historické a překlady: Fuchsova přebásnění nejrůznějších veršů z Písma hojně používal i Richard Feder v *Židovských besídkách*. Výjimku tvoří pouze dva původní texty: první zaráží svým syntetickým pojetím, když Fuchs za pomoci skloubení talmudického příběhu se slovy československé hymny dokládá etickou podstatu asimilačního hnutí.²⁴⁰ Druhým je pozoruhodná a velmi niterná báseň „Kontemplace“, v níž snad lze tušit názvuky křesťanského vábení.²⁴¹ Jedinou zmínku o křesťanství v souvislosti s Fuchsem představuje ve zkoumaném českožidovském materiálu vzpomínka na jeho přednášku *Křesťanství a židovství* v Akademickém spolku Kapper na počátku třicátých let.²⁴²

²³⁹ První poválečné vydání *Kalendáře* Fuchs redigoval.

²⁴⁰ A. FUCHS, „K ethice asimilačního hnutí“, in *KČŽ 1920–1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, s. 42–44.

²⁴¹ „Již pozdě večer bylo v pozdním létě, / já pojednou jsem cítil, jak jsem sám, / a moje kroky samy zavedly mne / v té pozdní noci v otevřený chrám. / A náhlé ticho, temno, věčné světlo / jak pouhý rubínový svatý bod, / vše ztichlo ve mně – slyšel sem jen srdce, / hlas duše jen zněl srdce ve tlukot. / Ó Pane, prosím Tě, vždy dej mi chvíli ticha, / když obklopí mne šumný práce ruch, / když budu v nebezpečí zapomenout, / že věčně trvá duše, věčně duch. / Dej, Pane, aby svatou chvíli lásky / a chvíli kontemplace důvěrné / mně nikdy nepřehlušil zápas denní, / vždy dej mi usebrání niterné, / bych prostřed práce napětí a hluku / se chvilku zastaviti dovedl, / a s rukama na chvilku sepjatýma, / bych do sebe a k Tobě pohlédl, / ve hluku rachotu a spěchu davů, / bych dovedl být chvilku sám, / ó Pane, dej bych na životní pouti / vždy uměl vejít v otevřený chrám.“ A. FUCHS, „Kontemplace“, in *KČŽ 1919–1920*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, s. 135.

²⁴² Autor neuveden, „Spolkové zprávy: Akademický spolek „Kapper“, in *KČŽ, Ročenka 1932–1933*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, s. 183.

5. Vztah českožidovských autorů k ortodoxii

V druhé kapitole jsem naznačila střet mezi západním asimilovaným židovstvím českožidovského hnutí a tradičním judaismem Židů z Podkarpatské Rusi.²⁴³ Obraz východního židovství však v pozorovaném období prošel mírnou změnou, která se odrazila především v literární části zkoumaných textů.

5. 1. Vymezování se

Ortodoxní souvěrci své českožidovské protějšky zřetelně zneklidňovali. Nejzřetelněji lze toto zneklidnění cítit na stránkách *Rozvoje*, neboť tento list sloužil k dlouhodobému vymezování českožidovské pozice, a to většinou skrze různé žurnalistické žánry, která mají potřebnou údernost. Tak se dočkali ortodoxní Židé odmítající vojnu označení „náboženští fanatikové“ a rodiče byli důrazně varováni, aby náboženskou výchovu svých dětí svěřili výhradně neortodoxním učitelům, jejichž způsob výuky se zásadně protivil českožidovským představám o náboženském vzdělání a děti takto vychované uzavírá opětovně do „skleníku.“²⁴⁴ Útoky na ortodoxní judaismus se netýkají jen očekávatelných témat, jako jsou politika, finance nebo zmíněné vzdělávání. Českožidovské vymezování se na stránkách *Rozvoje* zahrnuje i nečekané aspekty lidského života, jako například ženskou módu. Autorka skrytá pod šifrou Ella Š-J. se rozhořčuje nad jistým článkem, v němž jakési rabínské sdružení ostře kritizuje dobovou ženskou módu, která podle nich prýští ze zkažených poválečných mravů, a zásadně se přičí židovské etice. Autorka za oním sdružením cítí vliv ortodoxie a i v tomto zvláštním případě nacházíme typickou českožidovskou argumentaci, která ve speciální módě židovských žen vidí jen další popření asimilace, jejímž prvním projevem je stejné oblékání.²⁴⁵ Námitku na nepřizpůsobivost okolnímu světu považuji za upřímný projev toho, co zastánce českožidovského hnutí na ortodoxních souvěrcích nejvíce tížilo. I kritika přísné náboženské praxe, obvykle vedená z pozice západní vědy a ideálů humanismu,²⁴⁶ budí dojem, že ji motivují tytéž touhy po důkladném začlenění do společnosti. Z mnohých článků tohoto typu, včetně výše citovaného, číší ironická nadsázka, jejíž povýšenost a ostrost čtenáře až zaráží.²⁴⁷

Ostrost jiného druhu se vyskytuje v textech komentářových a úvahových, které na konkrétních příkladech vysvětlují, proč je pro asimilované Židy v ČSR ortodoxie nepřijatelná. Svou roli ve výskytu i tematickém ladění těchto textů jistě hrály i aktuální události – například do dvou čísel rozložený příspěvek autora skrytého pod šifrou R. S. T., který poukazuje na neúměrný vliv ortodoxie na pražské židovské radnici,²⁴⁸ zřetelně předjímá volby do reprezentace obce, jež se odehrály téhož roku a měly velmi bouřlivý průběh a dlouhou dohru.

²⁴³ Vzhledem k tomu, že autoři zkoumaných textů nerozlišovali mezi ortodoxií a chasidismem, nebudu ani já tyto dva pojmy přesněji vymezovat a při popisu jejich pojetí v českožidovském prostředí budu mít na mysli onen komplex představ, které s nimi daní autoři pojí.

²⁴⁴ *Rozvoj*, 2. 9. 1927, roč. 34, č. 35, s. 2 – 3.

²⁴⁵ *Ibid.*, s. 6–7.

²⁴⁶ Viz 3. kapitola této práce.

²⁴⁷ Například Autor neuveden, „Ortodoxie!“, *Rozvoj*, 28. 6. 1929, roč. 36, č. 26, s. 4. Článek posměšně nahlíží přísnost kašrutu. Naopak článek téhož názvu E. Lederera otázku ortodoxie pojímá věcně a nepovýšeně, ač obsahově se vůči ortodoxii také vymezuje. E. LEDERER, „Ortodoxie“, *Rozvoj*, 14. 2. 1936, roč. 43, č. 7, s. 1.

²⁴⁸ R. S. T., „Ortodoxie na postupu“, in *Rozvoj*, 3. 5. 1929, roč. 36, č. 18, s. 1 a R. S. T., „Ortodoxie na postupu“, in *Rozvoj*, 17. 5. 1929, roč. 36, č. 19, s. 1–2.

Vymezování vůči ortodoxii ovšem nesouviselo pouze s aktuálním děním, což dokládá i fakt, že se do výboru Vohryzkových textů, vydaných *Kapperem* roku 1923, dostal i velmi příkrý článek z prvního ročníku *Rozvoje*, tedy z roku 1904, v němž Vohryzek neúprosně kritizuje uzavřenost a zpátečnictví haličských Židů, jejichž zástupci pak přicházeli do západních částí monarchie, a coby rabíni ovlivňovali i náboženský život českých Židů.²⁴⁹ Ostny protiortodoxních nálad se nejspíše zachycovaly právě o situaci židovského obyvatelstva v nejuvýchodnějším cípu republiky. Ať už se jednalo o politické otázky,²⁵⁰ školství,²⁵¹ kulturu nebo náboženské záležitosti: všechny shrnuje například článek měsíčníku Akademického spolku „Kapper“ „Bolesti východu.“ Autor O. W. Kubinský si v něm stýská, že židovští představitelé z Podkarpatské Rusi plní stránky tu- i cizozemských novin pikantními příběhy, přičemž zmiňuje hned tři nejkřiklavější kauzy rabína Spiry, které vrhají na ortodoxní komunitu velmi nepříjemné světlo.²⁵² Kromě toho ony bouřlivé aféry rozdělují podkarpatsko-ruské Židy na nesmiřitelné tábory a

„skýtají [tak] ostatnímu obyvatelstvu častou podívanou, kdy „zázrační“ rabíni se navzájem proklínají a prostí židovští občané se navzájem ohrožují násilnostmi.“²⁵³

Z tohoto společenského rozkladu ovšem Kubinský neviní ani náboženský fanatismus, ani nacionalismus, obé považuje svým způsobem za důsledek vzniklé situace, nýbrž nefunkční politiku sociální.²⁵⁴

5. 2. Postupná proměna vztahu

Jak z tohoto článku, tak z jiných příspěvků v listu *Kapper* lze stále tušit pečlivě udržovaný odstup od ortodoxních či chasidských komunit, s nimiž mají pisatelé, jak alespoň sami naznačují, společnou pouze státní příslušnost. Jenomže Kubinského článek v sobě skrývá i jemný náznak snahy o změnu. Nikoli o změnu vlastního náhledu na podkarpatské souvěrce, nýbrž snahy o změnu východního židovstva, o jejich přiblížení k západní asimilované podobě. V tomto bodě článek naznačuje vývoj, který lze pozorovat i v jiných částech zkoumaného materiálu – postupné pronikání především chasidského světa do českožidovských periodik i literatury. Ostatně o necelý rok později vychází v témže *Listu českožidovských akademiků* článek, jehož autor na základě četby Olbrachtova díla *Hory a staletí* přehodnocuje dosavadní českožidovský poměr k východnímu židovstvu:

„O židech na Podkarpatské Rusi jsme měli snad špatnou představu. Myslilo se, že jsou podobní asi tak židům z Bezručových Slezských písní. Že vykořisťují domácí lid, že je

²⁴⁹ V. VOHRYZEK, „Pryč od Haliče!“, in týž, *K židovské otázce: vybrané úvahy a články*, Praha: Kapper, 1923, s. 130–135. (Povšimněme si aluze na hnutí „Pryč od Říma!“)

²⁵⁰ Autor neuveden, „Židovské volby v Podkarpatské Rusi“, *Tribuna*, 15. 9. 1921, roč. 3, č. 217, s. 2

²⁵¹ Autor neuveden, „Zajímavá čísla židovské školské statistiky na Slovensku a Podkarpatské Rusi“, *Tribuna*, 17. 6. 1921, roč. 3, č. 141, s. 4.

²⁵² Jedná se jakési daňové úniky, bezprecedentní uvalení klatby na stoupence sionismu přímo v synagoze „o nejvyšším svátku“ a o podivné machinace kolem zakládání Ústřední ortodoxní kanceláře. Mimo to autor zmiňuje již dřívější skandál s předvolebním zaprodáním agrární straně či „přepychovou komedií se svatbou jeho dcery.“ O. W. KUBINSKÝ, „Bolesti východu“, *Kapper: List českožidovských akademiků*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 1, říjen 1934, s. 4.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ „úžasná kulturní zaostalost a primitivita [...], největší sociální bídě zproletarisovaných chasidů, [...] době inkvisiční podobný náboženský fanatismus židovských maloměšťáků [...] víra v mesianismus deklasovaných židovských mas východu“ Ibid., s. 4–5.

ostatní nenávidí, že jsou prostě parazitem ostatních. Ale jaký omyl! [...] Milují a bojí se svého Boha a snášejí mu poslední – ovšem do rukou rabínů. [...] Chovají v sobě odvěkou moudrost ortodoxních blouznivců.“²⁵⁵

Autor příspěvku s překvapením seznává, že Židé na Podkarpatské Rusi jsou stejně chudí jako jejich rusínští sousedé, že si navzájem pomáhají, mohou-li, a že starší generace oplývá zbožností, zatímco mladší tihne k sionismu. Jedná se o dosti paradoxní situaci: českožidovská omladina na základě četby českého klasika²⁵⁶ opravuje svou představu o souvěrcích žijících v téže republice, již si utvořila na základě četby jiného národního spisovatele. Postoj Čechů-židů k exotickým komunitám východního cípu tehdejší republiky se ve zkoumaném materiálu během třicátých let pozvolna proměňuje, což lze podle mého soudu snad přičíst dvěma vnějším vlivům: upevňování židovské soudržnosti vzhledem k silícím antisemitským náladám ve střední Evropě považují v kontextu daného korpusu za spíše okrajové. Asimilantské prostředí však mohla v zájmu o exotické souvěrce výrazně povzbudit pozornost, kterou kulturní zástupci většinové společnosti upírali ve třicátých letech na Podkarpatskou Rus.²⁵⁷ Kromě těchto vnějších vlivů jistě sehrál roli i již zmiňovaný generační střet v českožidovském hnutí, v němž mladá generace prosazovala větší důraz na náboženské otázky. Egon Hostovský, spolu s Hanušem Bonnem, Jiřím Ortenem, Zdeňkem Tohnem a Ervínem Neumannem představitel této tendence, označil už samotné vydávání *Kapperu: Listu českožidovských akademiků* za vzepření se českožidovství, jak je prezentoval *Rozvoj*.²⁵⁸ Živý zájem o judaismus s sebou přinesl i touhu po bližším obeznámení s ortodoxií, průvodcem podle Hostovského měl českožidovskému hnutí být August Stein²⁵⁹ a Hostovskému samotnému Jiří Langer, s nímž podnikl i cestu na Podkarpatskou Rus.²⁶⁰

5. 3. Literární zájem o Podkarpatskou Rus

Tento posun je velmi dobře patrný i na zkoumaném materiálu – v *Kalendáři českožidovském* se pod redakcí Hostovského začaly objevovat texty, které vykreslovaly život východních Židů jako exotiku nikoli nebezpečnou, nýbrž sympatickou, čtenářům potenciálně blízkou. V ročníku 1931–1932 vyšly dvě povídky Šoloma Alejchema,²⁶¹ a od

²⁵⁵ -II-, „Knihy, které čteme“, *Kapper: List českožidovských akademiků*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 10, s. 104.

²⁵⁶ Neboť Olbrachtův částečný židovský původ nelze považovat v tomto případě za rozhodující.

²⁵⁷ Dokladem budiž zmíněná citace Ivana Olbrachta, podotýkám, že pocházející ještě z doby před vydáním *Goletu v údolí*. Jak Olbrachtovy tak Čapkovy prózy se také dočkaly populárních filmových adaptací: *Hordubalové* 1937, *Marijka nevěrnice* 1934, V. URBANOVÁ (et al.), *Český hraný film II 1930 – 1945*, Praha: Národní filmový archiv, 1998, s. 108 + 183–4. Téma proniklo i do kultury lidové – uvažme jen píseň Františka Křištofa Veselého „Verchovina, Verchovina,“ jejíž melodie evokuje onu exotiku, která na prostředí Podkarpatské Rusi tolik lákala.

²⁵⁸ E. HOSTOVSKÝ, „The Czech-Jewish Movement“, in O. K. RABINOWICZ, *The Jews of Czechoslovakia: historical studies and surveys*, Volume II., New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1971, s. 153.

²⁵⁹ V ročnících listu *Kapper*, které jsem měla k dispozici, však Steinovy texty o základech židovství nevyšly.

²⁶⁰ J. HOFMANOVÁ, „Českožidovské hnutí očima Egona Hostovského“, in *Náchodsko od minulosti k dnešku* 6, Náchod: Okresní muzeum, 2009, s. 347 + 350. V témže textu také dochází tematizace Hostovského blízkost k Otakaru Guthovi. (Ibid., s. 356) Považuji za symptomatické, že představitel mladá generace, která hledala nové cesty k židovskému náboženství, se navracel právě ke Guthovi, jehož důraz na náboženskou stránku židovství byl proslulý.

²⁶¹ Nejednalo se o první otištění „žargonového“ autora, ale od daného ročníku již začaly být ochutnávky z tohoto prostředí systematické. V překladu Vincence Červinky. ŠOLOM ALEJCHEM, „Stránka z Písně písní, Methusalem“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 19–32.

následujícího roku až do posledního *Kalendáře* pravidelně také povídky Jiřího Langera.²⁶² V korpusu materiálu, na nějž se v této práci zaměřuji, se tak začíná objevovat určitý ekvivalent kidylickým výjevům ze života českých venkovských Židů, jak je načrtávali ve svých oblíbených povídkách Vojtěch Rakous, Max Lederer a další. Obrazy z chasidských komunit, obzvláště z pera Jiřího Langera,²⁶³ se vyznačují významnější rolí náboženství, dojmem, že praktikovaný judaismus neplní jen roli ornamentu či ozvláštňujících rekvizit. Jiří Langer nečerpá humorný nádech svých textů z ironického nadhledu, jako autoři žurnalistických příspěvků k otázce ortodoxie. Jeho vypravěč, ostatně jakož i sám autor, je pohroužen do prostředí, jež pojednává, a úsměv na čtenářově tváři vyluzuje taktéž pomocí autentických prostředků, takže výsledek vzdáleně připomíná Buberova *Chasidská vyprávění*²⁶⁴ nebo klasické židovské anekdoty. V některých případech se navíc Langer pokouší napodobit svéráznou veršovanou podobu chasidských vyprávění o zázračných rabínech, v nichž se snoubí obohacující hravost s jistou rozčepýřeností, stylu klasickým českožidovským autorům tolik vzdálenou.²⁶⁵ Obsahově texty pojednávají o životech těchto zázračných rabínů, přičemž jejich zázračnost nezpochybňují a v případech, které by se mohly zdát i vstřícnému čtenáři podezřelými, nabízí okouzlující argumentaci, jako v následujícím příkladě:

„Reb Naftúli se zlobil. Nezlobil se ovšem. Světec se nezlobí nikdy. Ale vypadalo to tak.“²⁶⁶

Kromě výjevů ze života podkarpatských Židů, pozoruhodně prodchnutého náboženskou praxí, texty nenápadně zachycují i určitá specifika jejich religiozity, jako například víru ve stěhování duší.²⁶⁷ Není třeba zdůrazňovat, že povídky a verše tohoto typu zachycují postavu rabína naprosto odlišným způsobem, nežli próza klasických českožidovských autorů, u nichž se náboženství profesionálové obvykle netěšili přílišné vážnosti. Považuji za pozoruhodné, jakým způsobem tyto texty interpretoval František Langer:

„vypravují o chasidských lidičkách, o zvláštních dětech božích, kteří pro svou nesmírnou zbožnost mají vzácnou privilej, že si smějí prostřednictvím svých světců vyžádat od přízně nebeské všecko, co potřebují k životu. Avšak jejich život je tak skromňoučký, a prosby jsou podle něho, takže ty vyprošené maličkosti by se mohly poříditi i bez zázraku, jak je to všechno krásně lidské a pozemské.“²⁶⁸

Ačkoli tato slova napsal až po druhé světové válce, tedy mimo zkoumané období a navíc již v době nové vládnoucí ideologie, myslím, že vystihují způsob, jak většina příslušníků

²⁶² J. LANGER, „Pohádka o živém králi“ (přebásněné verše hebrejsky píšící autorky), in *KČŽ, 1932–1933*, s. 106–108; týž, „Pohádka o sedmi žebrácích“, in *KČŽ, 1933–1934*, s. 16–38; J. LANGER, „Moravský světec. (Ukázka z většího díla o chasidismu, které v nejbližší době vyjde tiskem.)“, in *KČŽ, 1935–1936*, s. 164–170; týž, „Svatý reb Naftúli z Ropšice“, in *KČŽ, 1936–1937*, s. 23–29; týž, „Sv. Reb Velvele Vlk statečný ze Zberže“, in *KČŽ, 1937–1938*, s. 70–74; týž, „Zakletý zámek“, in *KČŽ, 1938–1939*, s. 126–129.

²⁶³ Některé Langerovy texty otištěné v *Kalendáři česko-židovském* vyšly roku 1937 jako součást jeho nejslavnějšího díla – knihy *Devět bran: Chasidů tajemství*. J. LANGER, *Devět bran: chasidů tajemství*, Praha: Evropský literární klub, 1937, já jsem pracovala s vydáním z r. 1990, viz *Bibliografie*.

²⁶⁴ Podle Langera postrádají však Buberova převyprávění onu „dětskou dikci,“ jsouce příliš přizpůsobena západnímu intelektuálnímu čtenáři. J. LANGER, „Pohádka o sedmi žebrácích“, in *KČŽ, 1933–1934*, s. 17.

²⁶⁵ Ukázkami tohoto jedinečného stylu budtež alespoň: J. LANGER, „Sv. Reb Velvele Vlk statečný ze Zberže“, in *KČŽ, 1937–1938*, s. 74; týž, „Zakletý zámek“, in *KČŽ, 1938–1939*, s. 128.

²⁶⁶ J. LANGER, „Svatý reb Naftúli z Ropšice“, in *KČŽ, Ročenka 1936–1937*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 56, 1936 s. 27.

²⁶⁷ Např. *ibid.*, s. 23 + 26.

²⁶⁸ F. LANGER, „Předmluva“, in J. LANGER, *Devět bran: chasidů tajemství*, Praha: Odeon, 1990, s. 68.

českožidovského hnutí na texty tohoto typu pohlížela – se shovívavým pochopením. Uvažme jen typickou povídku Maxe Lederera „Zázračná husa“: Zbožné ženě její nejbližší příbuzní z nejušlechtlejších pohnutek podloudně dolévají do jejího přísně košer husího sádla sádlo nečisté, aby maminka nešetřila na sobě omastkem. Po straně se pak na sebe usmívají, když tato potěšeně konstatuje: „To jistě prorok Eliáš dělá kvůli mně zázrak, že husa má tolik sádla a že tak dlouho vydrží.“²⁶⁹

Kromě Jiřího Langera vycházely v *Kalendáři česko-židovském* i překladové povídky,²⁷⁰ které se však, podobně jako texty jiných českých autorů,²⁷¹ zaměřovaly spíše na život ve východních židovských komunitách, nežli na legendistická vyprávění. V ročníku 1933/1934 například vyšel rozhovor s Šalomem Aschem, v němž se pronikání židovské literatury do většinové společnosti dočkalo následující reflexe:

„Po náboženství stala se literatura majetkem veškerého židovského lidu. A na venek je důkazem reality židovství. Tisíce křesťanských čtenářů se mu jidiš literaturou přiblížilo. Tím čistě lidským, co v židech umělecky objevila, stal se členem lidské rodiny vůbec.“²⁷²

I v tomto českožidovském nakročení k jidiš autorům tedy jde především o literaturu, která mění stereotypizované nahlížení na východní židovství. Literatura navíc v Aschově pojetí plní oni roli stmelující „sekulární knihy,“ jejíž koncept jsem naznačila v první kapitole.²⁷³

Tendenci navracet se alespoň studijně k tradičnímu židovství lze pozorovat i na dvou textech, které vydal *Akademický spolek Kapper* již v průběhu 20. let: na monumentální práci Čeňka Zíbrta *Ohlas obřadních písní velikonočních Haggadah*²⁷⁴ a Eisenbergově knížce *Kabbala, židovská mystika*,²⁷⁵ z kteréhožto textu vycházely ochutnávky i v *Rozvoji*.²⁷⁶ Těsně před druhou světovou válkou potom v *Kapperu* vychází Langerova antologie *Zpěvy zavržených* a pod záštitou *Svazu Čechů-židů* také příručka *Talmud, ukázky a dějiny*.²⁷⁷

²⁶⁹ M. LEDERER, „Zázračná husa“, in *KČŽ 1927–1928*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 47, 1927, s. 223. Ostatně takové pojetí zázraku bylo typické i ve většinové kultuře – vzpomeňme jen Olbrachtovu povídku *Zázrak s Julčou*.

²⁷⁰ Kromě již jmenovaných např. S. GREJ, „Zásilka“, in *KČŽ, Ročenka 1933–1934*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 53, 1933, s. 172–178.

²⁷¹ Např. E. RADA, „Šmule“, in *KČŽ 1925–1926*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 45, 1925, s. 42–50.

²⁷² Š. ASCH, „O sobě“, in *KČŽ, Ročenka 1933–1934*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 53, 1933, s. 54.

²⁷³ J. LEVINSON, „People of the (Secular) Book: Literary Anthologies and the Making of Jewish Identity in Postwar America“, in Z. GITELMAN (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2009, s. 131–146.

²⁷⁴ Č. ZÍBRT, *Ohlas obřadních písní velikonočních Haggadah: chad gadja, echad mi jodea v lidovém podání*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1928.

²⁷⁵ I. EISENBERG, *Kabbala, židovská mystika. První kniha, Teoretická kabbala*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1923.

²⁷⁶ Týž, „Základy Kabbaly“, *Rozvoj*, 16. 2. 1923, roč. 30, č. 2, s. 3–4; *Rozvoj*, 16. 3. 1923, roč. 30, č. 6, s. 6–7; *Rozvoj*, 30. 3. 1923, roč. 30, č. 7, s. 4.

²⁷⁷ J. LANGER (ed. a překlad), *Zpěvy zavržených: malá antologie hebrejského básnictví (století X.-XIX.)*, Praha: Kapper, 1939; týž, *Talmud, ukázky a dějiny*, Praha: Kulturní komise Svazu Čechů židů v ČSR, 1938.

6. Literární obraz života náboženské obce na českém venkově

Výjevy z náboženských obcí se v korpusu českožidovské beletrie týkají převážně vyprávění z vesnic a malých obcí rozestých po Čechách. Jsou rázu idylického, vždyť i dramatická zápletka takových příběhů obvykle spočívá v malicherném hašteření, které uklidní buď moudrý představitel obce, nebo jeho malichernost nahlédnou sami účastníci sporu a vše se nakonec končí v dobré shodě.

6. 1. Mizející svět venkovských Židů

Obrázky z venkova tvoří nesmírně podstatnou, povětšinou z ostatních žánrů nejtivější, část zkoumaných textů. O jejich oblibě svědčí, že byly pravidelně zastoupeny jak v *Kalendáři česko-židovském*, tak v podobě výborů vydávány *Kapperem* i *Obeliskem*. Nejvýznamnějšími zástupci tohoto žánru potom jsou Max Lederer a nejslavnější spisovatel českožidovského hnutí²⁷⁸ Vojtěch Rakous.²⁷⁹

Již v úvodních řádcích této práce jsem zmínila lehce sentimentální, zidealizovaně memoárovou povahu kratších prozaických žánrů těchto autorů, která se nejen příjemně čte, ale navíc si dokáže podmanit čtenářovu představu o realitě.

Ve své brožuře pojednávající roli náboženství v sebeuvědomění prvorepublikových Židů mluví Wilma Iggersová o knižním počínu Hugo Golda, který na přelomu dvacátých a třicátých let uspořádal jedinečný soubor textů, vesměs encyklopedického charakteru, o jednotlivých židovských obcích na území Čech,²⁸⁰ Moravy, ale i o životě židovské komunity v Bratislavě. Podle Iggersové si byl Gold velmi dobře vědom, že shromáždí data o něčem, co patří již více minulosti nežli přítomnosti, nebo dokonce budoucnosti.²⁸¹ Nejedná se o nic neobvyklého – lidé obvykle nemají potřebu sbírat a vydávat informace o tématech, která považují za ještě zcela živá a i v dohledné době životaschopná.²⁸² Rakousovy a Ledererovy povídky považuji za jakýsi beletristický ekvivalent této Goldovy systematické a přepečlivé snahy o zachycení mizejícího světa židovského venkova. Co Gold a jeho spoluautoři popisovali ve slovníkových heslech a historických přehledech, to českožidovští autoři zrcadlili ve výjevech z všednodenního života ukázkové židovské obce na českém venkově. Texty, jimž nyní budu věnovat pozornost, ovšem nelze považovat, navzdory mnoha nezpochybnitelným reáliím, za autentické zachycení běžného života běhu v menších náboženských obcích té doby, nýbrž právě a jenom za literární obraz téhož. Nutno dodat, že tento fakt zcela souzní s cílem probádat obraz náboženství v textech představitelů českožidovského hnutí.

Vojtěch Rakous se ve svých povídkách věnoval spíše nejužším mezilidským vztahům, sevřenost jeho textů pramení i z malého počtu postav, které ovšem prostupují různými

²⁷⁸ Neboť Františka Langera (neřkuli jiné česky píšící autory židovského původu) nelze počítat k aktivním stoupencům českožidovské myšlenky, ač ji svým životem prakticky příkladně naplňoval. Ve svém díle se židovské tematice vyhýbal, což mu jako „uměleckou nepoctivost“ údajně Pavel Eisner vyčítal. T. PĚKNÝ, „Předmluva“, in J. LANGER, *Devět bran: Chasidů tajemství*, Praha: Odeon, 1990, s. 46.

²⁷⁹ Že našel Rakous čtenáře i mimo českožidovské kruhy dokládá už fakt, že roku 1926 Přemysl Pražský podle jeho námětu natočil film *Modche a Rezi*. *Modche a Rezi*, NFA, *Český hraný film* [online], 2008 [cit. 2013-06-07], dostupné z: <http://web.nfa.cz/CeskyHranyFilm/cz/obsah/filmy/72435.html>.

²⁸⁰ GOLD, Hugo, *Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart / Židé a židovské obce v Čechách v minulosti a přítomnosti*. I, Brünn: Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1934, 735 s.

²⁸¹ W. IGGERS, *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit*, Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V., 1997, s. 11.

²⁸² Uvažme jen etnografický sběr pohádek nebo lidové poezie.

povídkami, tvoříce tak volný cyklus. Kromě toho nejslavnější Rakousovi hrdinové – starší židovský pár Modche a Rezi – dlí v české vesnici, obklopeni toliko křesťanskými sousedy. S nimi je ovšem pojí dlouhá léta harmonického soužití, plná vzájemného obohacování, aniž by museli jedni či druzí ustupovat ve svém náboženském přesvědčení či praxi. Do židovského kostela ve vzdálenější obci manželé chodí na bohoslužby při příležitosti velkých svátků. Určitá izolovanost od souvěrců uprostřed křesťanské vesnice, stejně jako zaměření na ony těsné vztahy tak způsobují, že Rakous se k podrobnějšímu vykreslení fungování židovské náboženské obce dostává zřídka. Na druhou stranu jsou jeho texty ukázkou pokojného křesťansko-židovského soužití, i co se týče slavení svátků a jiných významných momentů náboženského života v průběhu roku. Atmosféra radostné harmonie a vzájemného respektu dýchá z jeho próz i s odstupem desítek let.

6. 2. Rabín jako literární postava

Výjimku představují například humorné *Satyry jazykové*,²⁸³ v nichž Rakous poukazuje na nedostatečné ovládnutí českého jazyka místními rabíny. Rabín v těchto velmi krátkých a umně vyprávěných textech je postavou komickou, která aby učinila zadost volání obce po reformách, chce dát „před staronovou synagogu postavit hranici dříví a na té dám za živa upálit benešovského rabína,“ neboť tento schvaluje pohřeb žehem.²⁸⁴ Plynou češtinu vypravěčovu potom, nerozuměje z jeho řeči ani slova, považuje za biblickou hebrejštinu, která je mu jazykem také zjevně cizím.²⁸⁵

Rabíni obecně se netěší velké autoritě ani u Rakouse, ani u Lederera. Moudrosti a upřímné zbožnosti se lze nadát spíše u prostých členů obce, případně jejich laických představitelů.

Takovou roli hraje například Guthův prostý venkovan Braun,²⁸⁶ který má jednoduchou odpověď na sebezapeklitější teologický problém, nebo dokonce křesťanský hrdina jednoho vyprávění o patálii s minjanem – od klihu umazaný švec Edvarda Lederera.²⁸⁷ Max Lederer ve svých povídkách uveřejňovaných v *Kalendáři česko-židovském* a propojených prostorem polofiktivních Heřmanic²⁸⁸ potom vykresluje postavu obzvláště sympatického „gabeho“ – předsedu heřmanické kehily Goldmanna, o němž se více zmíním níže.

V mnohých příbězích z českého venkova je úloha rabína umenšena už faktem, že obce, v nichž se děj odehrává, často ani vlastního rabína nemají a jsou odkázány na liturgické dovednosti kantora případně jiného člena kehily a při významných příležitostech na příjezd rabína z většího města.²⁸⁹

Vyskytne-li se už postava rabína, potom se většinou váže k obtížím, které z jeho přítomnosti pro místní Židy plynou: jednou je to hrozba, že brzy zemře a obec se bude muset postarat o jeho ženu a děti, podruhé incident s místním uličníkem, jindy svárlivá

²⁸³ V. RAKOUS, „*Satyry jazykové*“, in *KČŽ 1925–1926*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 45, 1925, s. 15–24.

²⁸⁴ *Ibid.*, s. 23.

²⁸⁵ Jazyková nevybavenost skutečného vrchního rabína v Praze byla aktuálním tématem i v *Rozvoji*. Autor neuveden, „Název neuveden“, *Rozvoj*, 2. 9. 1927, roč. 34, č. 35, s. 6.

²⁸⁶ O. GUTH, *Prosté povídky*, Praha: Kapper, 1933, s. 40–41.

²⁸⁷ E. LEDERER, *Stará prosa*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1926, s. 113.

²⁸⁸ Neboli Ledererova Heřmanova Městce – O. GUTH, „K šedesátce Maxe Lederera“, in *KČŽ, Ročenka 1936–1937*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 56, 1936, s. 13–14.

²⁸⁹ M. LEDERER, „Lea a Ráchel“, *KČŽ 1924–1925*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 44, 1924, s. 118.

manželka,²⁹⁰ často i finanční břemeno, které na obec státem nařízená přítomnost rabína uvalí.²⁹¹

Často takové peripetie s hledáním ideálního a levného rabína uzavírá pointa, která rabínovu přítomnost v obci shledá nadbytečnou nebo zpochybní nutnost jeho adekvátního vzdělání: V příběhu Maxe Lederera o obyčejných lidských starostech v heřmanické obci jeden z jejích členů na avizovaný příkaz najmout rabína volá:

„Já žádné šajles nemám [...] a když, zeptám se do Ratgebru v „Prager Tagblattu“. Tam to rozřeší líp než deset rabínů.“²⁹²

Rabínův příchod, jedná se symptomaticky o doktora filosofie přišedšího z Polska, navíc připraví o podstatnou část obživy místního kantora, který do té doby obstarával veškeré potřeby spjaté s tradiční náboženskou praxí – včetně košerování, vedení matriky, obřizky apod., kteréžto všechny funkce zastával dostatečně fundovaně – navíc s potřebným porozuměním pro životní situaci svých sousedů: například nikdy neoznačil za trefje husu, již její majitelé vykrmovali jako svůj skrovný zdroj obživy několik měsíců.

6. 3. Pochopení pro lidské stránky jako hodnota

V tomto bodě se skrývá velmi typický rys českožidovského pohledu na pravou zbožnost: ta podle autorů teoretičtěji laděných²⁹³ i beletristických textů nesmí nikdy jít na úkor soucitu a sounáležitosti s druhým člověkem. Rabín, který lpí na rituální čistotě i přesto, že tím odepře chudákovi jeho chléb, stojí v těchto příbězích pod postavami, jež se třeba dopustí menších úskoků v náboženské praxi, sledující tím blaho svých bližních.

Tak například Gabe Goldmann vymyslí velkolepý a opravdu troufalý plán, jak usmířit znesvářenou obec, jsa si vědom míry prohřešení, kterého se tím dopouští. Tento prostředek ovšem v Ledererově vyprávění jednoznačně ustupuje svému vzosnému účelu – pozemskému klidu mezi členy heřmanické obce. I v tomto příběhu postava rabína zastává nábožensky přísné stanovisko, byť Goldmannovi příznává, že s ním v zásadě souhlasí. Moudrý laik musí tedy sebrat odvalu k uskutečnění vynalézavého nápadu, vzít na sebe první hřích svého života (sic!) a v zájmu ostatních členů obce se tak vlastně obětovat.²⁹⁴

V jiném příběhu je to opět Goldmann, kdo nalezne řešení absurdní leč nikoli nepředstavitelné situace nastalé v Heřmanicích: v „zimním kostele,“ obecní místnosti, kterou lze v zimě vytopit pro účely bohoslužby, kejhají husy chudé sousedky, jediná obživa její i jejích neprovdaných dcer. Goldmannovo harmonické působení na souvěrce se projeví v závěru příběhu tím, že se i ti nejpřísnější členové obce rozhodnou výnos chanukové sbírky, původně určený na opravu kostela, věnovat oné ženě, které mezitím někdo všechny její husy ukradl. I zde Lederer jednoznačně vyzdvihuje lidskou účast s druhým, lásku k bližnímu chcete-li, nad okázalou náboženskou praxí. Tato podoba upřímné zbožnosti, empaticky ctící druhého člověka, se propojuje s přináležitostí

²⁹⁰ K. SALAČ, „Tři rabíni“, in *KČŽ 1926–1927*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 46, 1926, s. 24–29.

²⁹¹ M. LEDERER, „Rabín a kantor. (Kus židovské žabomyší vojny)“, in *KČŽ 1926–1927*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 46, 1926, s. 71–89.

²⁹² *Ibid.*, s. 72.

²⁹³ Kap. 5.

²⁹⁴ M. LEDERER, „Jedl treife!“, in *KČŽ 1923–1924*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 43, 1923, s. 107–118.

k židovství:²⁹⁵ „Jste opravdu dobří lidé. A Bandler odpověděl skromně: Což nejsme všichni židi?“²⁹⁶

Podtón těchto vypravování, šťastně zakončených vzájemnou sounáležitostí obce, má ovšem poněkud nostalgický charakter – jak jsem již uvedla výše, příběhy pojednávají o světě, který nezanikl-li již, k postupnému, snad přirozenému, zániku spěje. Tak jako se Židé, autory těchto povídek počínaje, stěhují z venkova do měst, převážně Prahy, tak jako se mění náboženské naladění většinové i menšinové společnosti, tak se začíná sentimentálně vzpomínat na dřívější život na vsi i s jeho pravidelností, danou rytmem přírody a náboženství.

Místy tito kronikáři zašlých časů povzdechnou nad náboženským úpadkem, který od oněch dob nastal. Tak Max Lederer uzavírá zmiňovanou povídku *Jedl treife!* slovy, že od Goldmannova moudrého řešení situace v Heřmanicích opět nikdo nepozřel nekošer stravu, a to až do doby „když se počalo v „obci“ opravdu jíst treife. A kdy se to již nezakrývalo žádným zbožným klamem...“²⁹⁷

Zůstává otázkou, do jaké míry jde o kritiku odklonu od náboženství, a do jaké o, se samotnou vírou ne nutně spjatý, postesek nad něčím nenávratně ztraceným, případně nad neúctou k tisícileté tradici.

6. 4. Náboženská praxe součástí nostalgických vzpomínek

Téma odklonu od židovské tradice a víry bývá většinou pojednáváno v příbězích jednotlivých rodin, v oněch drobných textech zaměřených na mikrokosmos lidského soužití, v němž opuštění víry otců znamená tragédii.²⁹⁸ Náboženské obce jsou obvykle zachycovány ještě v dobách své slávy a kypící životem. Výjimečně se ovšem naleznou i výjevy z obcí opouštěných, rozkládajících se, jako například Rakousova teskná povídka *Dva poslední*:²⁹⁹ V dříve vyhlášené židovské obci Lešany, pyšníčí se význačnými rabíny a čítající alespoň deset židovských rodin, zůstali už pouze dva z jejích členů – šames a hrobník. Oba obci sloužili padesát let, nyní žijí jen pro sebe, své vzpomínky a zesulé, kteří se z celého světa „sjiždějí,“ aby svou pozemskou pouť zakončili v zemi rodné obce. Povídka končí scénou, v níž hrobník odříkává kadiš za svého syna, kterého se šamesem pohřbívají. Hrobníkova snacha a vnoučata se, tak jako většina pozůstalých na lešanském hřbitově, u hrobu však modlí Otčenáš.

Takový obraz rozkladu obce je však ojedinělý. Podobně téma konverze ke křesťanství postupně představuje menší a menší hrozbu – texty tematizují spíše opuštění tradice z pohodlnosti než z náboženského přesvědčení nebo kariérních ambicí.

V krátkých prózách se mnohdy zrcadlí i nízká kvalita náboženského vyučování a nedostatek potřebně erudovaných rabínů, sužující židovské náboženské obce první republiky, o čemž byla řeč již v oddíle 2. 4. Dokonalým příkladem budiž příběh Vojtěcha Rakouse *Dvě hodiny rabínem*, v němž zkušený obchodní cestující vykládá svým o generaci mladším kolegům, jak se na své první služební cestě ocitl v překerní situaci –

²⁹⁵ Viz oddíl 4. 2., kde zmiňuji Goodmanův spisek *Die Liebestätigkeit im Judentum*.

²⁹⁶ M. LEDERER, „V zimním kostele“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 88.

²⁹⁷ M. LEDERER, „Jedl treife!“, in *KČŽ 1923–1924*, s. 118.

²⁹⁸ Jedná se především o Rakousovy smutné povídky, z cyklu „Umírající obec,“ které ovšem vypovídají právě o individuálním opuštění víry a nesmírné bolesti rodičů. Například V. RAKOUS, Pohádka o slavném synu. (Z cyklu: „Umírající obec.“), in *KČŽ, Ročenka 1932–1933*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, s. 75–78.

²⁹⁹ V. RAKOUS, „Dva poslední“, in *KČŽ, Ročenka 1928–1929*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 48, 1928, s. 57–63.

snaže si u odběratele smazat vroubek za sobotní příjezd, navštívil bohoslužbu v místní modlitebně. Shodou náhod jej však obec, v čele se svým představeným – vypravěčovým odběratelem, považovala za očekávaného nového rabína a ihned jej zapojila do obřadu. Vypravěč ovšem obstál více než dobře, ani na jeho četbě z Tóry ani na modlení neshledal nikdo nic podezřelého. Obchodní cestující svým mladým kolegům praví:

„Musíte sami uznati, že přihoditi se něco podobného komukoli z vás, bledě by to s vámi dopadlo. Vždyť já vím, že – bez urážky – nedovede nikdo ani přečíst hebrejské věty bezvadně, neřku-li abyste dovedli předčítat z thory a plynně se modisti musaf.“³⁰⁰

Je si vědom toho, že jeho kolegové namísto hebrejštiny ovládají několik živých jazyků, zatímco on po absolvování sedmileté školní docházky znal

„z praktických pro život nutných předmětů méně, nežli zná dnes můj osmiletý kluk; za to však hebrejštinu a vše, co s ní souviselo, znal jsem líp než leckterý dnešní rabín.“³⁰¹

Nechci však vyvozovat přímou spojitost mezi takovými beletristickými stesky nad klesajícím náboženským uvědoměním a úrovní náboženských profesionálů s poválečným vývojem v tradičních náboženských strukturách, jak jsem jej načrtávala ve zmíněné kapitole. Neboť tyto stesky z určité části jistě pramení ze samé vzpomínkové podstaty zkoumaných textů, psaných zralými muži, kteří se ohlížejí za reáliemi svého mládí a dětství, vykračující přitom z aktuálního času i prostoru, do doby a míst paměti zidealizovaných. Ostatně například Rakousova povídka *Dvě hodiny rabínem*, součást souboru *Vojkovičtí a přespolní* z roku 1926, vyšla poprvé již v *Kalendáři česko-židovském* pro rok 1911–1912.³⁰²

Tyto texty memoárové povahy měly ovšem své nezadatelné místo v korpusu českožidovské beletrie i literatury faktu po celých zkoumaných dvacet let. Například v *Kalendáři česko-židovském* vycházely se stejnou četností, i když se jeho redakce ujala nejmladší generace hnutí – od ročníku 1931–1932 reprezentovaná Egonem Hostovským, poslední dva roky před začátkem druhé světové války pak Hanušem Bonnem.

V příbězích ze života venkovských náboženských obcí se setkávají především dva žánry – idyla a komika, mnohdy v podobě grotesky.³⁰³ Oba žánry mají sklon k stereotypizaci postav, což se nepřehlédnutelně projevuje i na zkoumaném korpusu textů. Rabín, jak již zaznělo, je obyčejně vyobrazen jako nedosti fundovaný nebo příliš rigidní církevní funkcionář, duší náboženské obce je pak moudrý a zbožný laik se srdcem na pravém místě, dokonalé to alter ego většiny českožidovským hnutím adorovaných postav. Obec se sestává z několika typů lidí, počínaje ekvivalentem „svíčkových bab,“ kteréhožto termínu se autoři povídek neštítí použít v souvislosti se zaslepenými souvěrci,³⁰⁴ kteří nemají lepšího na práci než trávit čas na pobožnostech, jak velmi nelichotivě píše Max Lederer.³⁰⁵ Obyčejně jsou to právě oni, kdo rozdmýchá nějaký spor, ale v závěru

³⁰⁰ V. RAKOUS, „Dvě hodiny rabínem“, in *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., V. doplněné vydání, Praha: Obelisk, 1924, s. 140.

³⁰¹ V. RAKOUS, „Dvě hodiny rabínem“, in *Vojkovičtí a přespolní*, Sv. II, s. 141.

³⁰² V. RAKOUS, „Dvě hodiny rabínem“, in *KČŽ, 1911/1912*, Praha: Spolek českých akademiků-židů, 1911, s. 67–76.

³⁰³ Uvažme jen scénu s husami pravidelně kejhajícími do Šmone esre v bohoslužbě, nebo překřikování synagogálního sboru a karbaníků v jiné Ledererově povídce.

³⁰⁴ O. GUTH, „Dobrodružství Josefa Pirkla“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, s. 145.

³⁰⁵ M. LEDERER, „Jedl treife!“, in *KČŽ 1923–1924*, s. 107.

vyprávění se i v nich probudí upřímné lidství. Idylické příběhy českožidovských spisovatelů neznají postavy zlého charakteru, pouze ty dočasně pomýlené.

Další významný typ člena náboženské obce představují potřební – ať už chudí, nemocní nebo jinak vyčlenění, bývají dokladem židovské sounáležitosti, soucítění a daru lásky.³⁰⁶

6. 5. Katolický kněz jako literární postava

Autoritou, kterou ve většině příběhů rabín postrádá, a která se naopak dostává zbožným laikům, je někdy překvapivě obdařen místní katolický farář. V takových případech se obvykle vyzdvihuje jeho lidskost a vstřícnost, jako například v Rakousově povídce o *Dědečkovi a babičce*.³⁰⁷ Jiný velmi jímavý příběh o upřímné zbožnosti faráře, která překlenuje všechny rozdíly, nabízí v druhé knize *Židovských besídek* jejich redaktor Richard Feder. Autor povídky Bertold Auerbach vypráví v první osobě příhodu ze života venkovského faráře, který nábožensky posloužil umírajícímu židovskému podomnímu obchodníkovi.³⁰⁸ Tento případ je o to významnější, že jej zařadil sám rabín do čítanky pro nenásilnou výchovu židovských dětí a mládeže. Týž rabín Feder ostatně vzpomíná, jak coby malý hoch navštěvoval i hodiny katechismu, od místního faráře se dozvídaje mnoho zajímavého, jak katoličtí kněží nechávali zvonit umíráček i zesnulým Židům apod.³⁰⁹

Idylický obraz soužití s představiteli katolické církve, českožidovskými autory budovaný jako ideál, zjevně zrcadlí leccos ze skutečné dobové situace – například Wilma Iggersová vzpomíná, že otci Hugo Bergmanna udělil venkovský farář poslední pomazání a otce Viktora Fischla chtěl dokonce pohřbít na křesťanský hřbitov.³¹⁰

Postava faráře je ovšem téměř výlučně vyhrazena příběhům, které se odehrávají mimo židovské náboženské obce – tedy těm, v nichž se jedná o několik málo Židů v naprosté shodě žijících v jinak většinově křesťanském prostředí na českém venkově. V takových případech obvykle farář představuje onoho duchovního pastýře, který v židech ctí rovnocenné sousedy a snad v nich i trochu vnímá onu „krev našeho Spasitele.“³¹¹

Kněz, který ve svých kázáních poštívá naslouchající k antisemitským náladám klasickým klišé „Židé ukřižovali Pána Ježíše“ figuruje spíše v těch textech zkoumaného korpusu, jejichž autory byli ne-Židé vyznávající se ze svého vztahu k Židům.³¹²

Je-li ovšem předmětem vyprávění celá obec, nikoli nepatrný židovský ostrůvek v křesťanském prostředí, náboženští profesionálové, ať židovští nebo křesťanští se

³⁰⁶ Teoretickou stránku téhož jsem pojednávala již v oddíle 4. 2.

³⁰⁷ Pan farář zde vystupuje jako vlídný soused, který obdarovává starý pár ovocem z farské zahrady a o Velikonocích si pochutnává na babiččině jedinečném macekloši, protože když se o něj pokusí farská kuchařka, je to „jídlo čistě křesťanské.“ V. RAKOUS, „Dědeček a babička“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 61.

³⁰⁸ B. AUERBACH, „Dobrý pastýř“, in R. FEDER (ed.), *Židovské besídky, kniha druhá, Pro zábavu a poučení mládeže židovské*, Kolín nad Labem: nákladem vlastním, 1920, s. 129.

³⁰⁹ R. FEDER, „Václavice“, in týž, *Život a odkaz*, Praha: Rada židovských náboženských obcí v Praze v Ústředním církevním nakladatelství, 1973, s. 19–26.

³¹⁰ W. IGGERS, *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit: Die Religion im Bewußtsein der böhmischen Juden in der ersten tschechoslowakischen Republik*, s. 16.

³¹¹ R. FEDER, *Život a odkaz*, Praha: Rada židovských náboženských obcí v Praze v Ústředním církevním nakladatelství, 1973, s. 38.

³¹² J. KOPTA, „Židovské motivy“, in *KČŽ, Ročenka 1928–1929*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 48, 1928, s. 44. L. PIRANDELLO, „Jesličky pana Ambriniho (Un goj.)“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931 s. 125. B. ŠAFÁŘ, „Židé v mých vzpomínkách“, in *KČŽ, Ročenka 1932–1933*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, s. 34.

zřídka dostávají do centra dění, pokud se nejedná o již zmiňované technické obtíže s instalací rabína.

Při vykreslování postaviček dbají jejich tvůrci na komický efekt, vrší roztodivné historky, obyčejně úzce spjaté s propletenými mezilidskými vztahy v obci, často zastírané domněle náboženskými zájmy. Ve většině epizod hrají klíčovou roli specifické aspekty židovské náboženské praxe a významné momenty liturgického roku. Rakous, Lederer, ale i další, potom dbají na srozumitelnost příběhů i pro čtenáře v otázkách židovské praxe nezkušeného, až některé vysvětlivky, například v *Kalendáři česko-židovském* překvapí svou bazálností.

6. 6. Židovská tradice jako ornament či figura

Mnohdy odkazy na judaismus mají jen úlohu ornamentální, zdobnou, dokreslující atmosféru zašlých časů, pro nežidovské i asimilované čtenáře dodávající nádech exotiky a dojem málem etnografického zachycení domorodého života. Například když se zlomyslný udavač dušuje na pravdivost svého udání:

„Abych byl tak zdrav a moje žena a moje děti a aby se nám dobře vedlo a aby mne Pánbůh pustil po smrti do gan edenu, jako že je všechno pravda, co povídám.“³¹³

Jisté rysy této ornamentálnosti potom nese i obraz náboženského života obce vůbec. Slavení svátků a zvyklosti s nimi svázané zachycují autoři těchto beletristických textů v podobě, která kolísá mezi onou ozvláštňující zdobností a steskem po zašlých tradicích minulosti, přičemž zřídka budí dojem vypravěčovy náboženské angažovanosti.

Vzhledem k tomu, že se jedná o texty velmi krátké, obvykle se každý z nich věnuje pouze omezenému počtu motivů. Přesto některé z nich, sledující jednu jednoduchou dějovou linii, jaksi mimochodem zachycují i náboženské reálie coby významný prvek života židovské komunity. Náboženská praxe je od tohoto života sice neoddělitelná, ale vyprávění ji málokdy nahlíží v její svébytnosti. Spíše ji zachycuje jako pozoruhodný kolorit, využívá jejího ohromného potenciálu pro vystavění poutavého příběhu, humorných i dramatických situací.

Tímto způsobem s konkrétními aspekty náboženského života obce naložil kupříkladu Max Lederer v povídce *Z Francefusové éry heřmanické obce*. Výčet denních modliteb zde ilustruje míru, s níž propadli heřmaničtí Židé karbanu:

„Což, ráno to ušlo, tu chodili na šachris všichni, neboť tak časně se ještě nehrálo, také na večerní majriv dost pilně chodili, zvláště v zimě, kdy nebylo již vidět a spořivá hospodyně nechtěla ještě rozsvítit. Hůře bylo již s touto podvečerní pobožností v létě a nejhůře bylo s odpoledním mincha. Tu když scházel potřebný počet mužů do desíti, vypravoval se šames na jisto. Stačili obyčejně kybici, hráče šames nerušil a raději šel po dvou, třech kasinech, aby nutný doplněk na minjin sehnal, než by přerušil zajímavou hru.“³¹⁴

Tento úryvek vystihuje typický způsob pojmání náboženské praxe v daném typu textů: pravidelnost a četnost zanedbaných denních modliteb slouží jako ukazatel karbanické vášně, současně Lederer využívá kontrastu tradičního duchovního řádu (rozčlenění dne a roku na významunosné a pravidelné celky) a vpádu neřestného chaosu (hraní karet,

³¹³ M. LEDERER, „Jedl treife!“, in *KČŽ 1923–1924*, s. 108.

³¹⁴ M. LEDERER, „Z Francefusové éry heřmanické obce“, in *KČŽ 1920–1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, s. 62.

při němž účastníci ztrácí představu o čase). Neřest v Ledererově podání ovšem neznamená zásadní nebezpečí pro mravní profil heřmanických Židů nebo snad dokonce pro jejich účast na příštím světě. Ohrožuje pouze klidné soužití v obci, přičemž zájem o mezilidský soulad je opět nejvyšším cílem moudrých postav příběhu.³¹⁵

Celý příběh o vášni pro karty, která nesmiřitelně rozdělila Heřmanické, ostatně ukazuje i další výrazný rys českožidovského beletristického pojetí náboženské praxe – ta mnohdy musí ustoupit před lidskou nedokonalostí těch, kteří ji mají vykonávat a s ní i ti, jejichž úkolem je tuto praxi střežit. Tak šames, sháněje muže do minjanu, obejde raději několik heren, aby nenarušil rozehrané partie. Pochopení pro neškodné nectnosti patří k vypravěčské laskavosti ve většině beletristických textů ze zkoumaného materiálu: v dané povídce tak vypravěč konstatuje, že namísto dřívějších rozhovorů o talmudických problémech, vrhla se „zděděná síla,³¹⁶“ dříve upřená k náboženským otázkám, na otázky a problémy karbanické. Vypravěč ovšem situaci jen s vtipem a porozuměním popisuje, předjímaje, že hra v karty je snad jen pozůstatek zoufalé situace v ghettu, a že se jedná o zlovyk méně škodlivý než například nezřízené pití alkoholu, kterému Židé, na rozdíl od mnohých křesťanů, nikdy nepropadli.³¹⁷

Vybraná ukázka také naznačuje, jaký typ reálií z náboženské praxe tento typ povídek podkresluje: v centru obvykle stojí svěcení šabatu. Vzhledem k jeho spíše intimní a rodinné povaze se však tomuto motivu budu věnovat v následujícím oddílu.

Bohoslužby v modlitebnách, obvykle nazývaných „*kostel*,“ nejsou zachycovány v detailech, už konkrétní názvy jednotlivých modliteb z ukázky představují spíše výjimku. Dočká-li se popisu dění zpoza zavřených dveří synagogy, jde nejčastěji o záznam nějaké pře nebo vztahových propletenců, vyvěrajících během obřadů nebo před nimi a po nich. Povídka Maxe Lederera *Kupoval koved*³¹⁸ se odehrává z velké části právě v heřmanickém kostele. Její hlavní hrdina se snaží získat úctu členů náboženské obce, což se mu, navzdory jeho bohatství a vynaložení nesmírné námahy, nepovede. „Mimo *járcajt*³¹⁹ rodičů jej gabe nikdy nepověřil čtením z Tóry a nedočkal se jedině, byť sebemenší funkce a souvěrci na něj zahlíželi pro nekalé obchodní praktiky, skrze něž se v Heřmanicích ocitl. Až když přišel o majetek a postihlo jej neštěstí, byl poprvé vyvolán a získal tak *koved*³²⁰, který „se nedá koupit, ale neodpírá se ubohým a nešťastným.“³²¹

Výjevy z kostela pojednávají především o napjaté atmosféře, ale při té příležitosti se čtenář dozví leccos o vybraných svátcích (expozice i závěr příběhu se odehrávají poslední šabat před 9. avem, jehož tíživá pochmurnost dodává povídce potřebné naladění), ale i o úkolech a funkcích, které může laik při bohoslužbě zastávat.³²²

³¹⁵ Jako tomu byl v případě povídky „*Jedl treife!*“

³¹⁶ M. LEDERER, „Z Francefusové éry heřmanické obce“, s. 61.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ M. LEDERER, „*Kupoval koved*“, in *KČŽ 1925-1926*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 45, 1925, s. 122–136.

³¹⁹ Výroční den úmrtí.

³²⁰ Podle Lederera pocta spjatá s aktivním náboženským životem laiků, která těmto vynahrazuje všechna příkoří utrpěná v křesťanském světě.

³²¹ M. LEDERER, „*Kupoval koved*“, s. 136.

³²² „muž nesl o svátcích druhý sefer, byl volán k tóře, modlil se o svátcích musaf, otevřel schránku tor při „*unsane tokef*“ a pyšnil se tou poctou, *kovedem*, tím více, poněvadž to byla jediná příležitost v životě, kde před větším počtem lidí mohl se uplatnit. Ne nadarmo se říkalo, že podobný *koved* by nepostoupil žid ani za hrnec „*lempľů*.“ M. LEDERER, „*Kupoval koved*“, s. 126.

6. 7. Vybrané momenty náboženského života

Jeden z nejvýznamnějších momentů židovského náboženského života je ovšem v těchto textech zastoupen naprosto mizivě – obřad obřízky se v sledovaném období vyskytne pouze dvakrát, a to v exotickém cestovním deníku Marie Majerové po severní Africe³²³ a v povídce Izáka Babela, odpudivě naturalisticky popisující samotný zákrok.³²⁴ Oba případy se nacházejí ve stejném ročníku *Kalendáře česko-židovského* a oba se řadí do kategorie textů přibližujících českým Židům život jejich nejexotičtějších a nejvzdálenějších, spíše kulturně než geograficky, souvěrců.

Považuji za symptomatické, že se tento abrahámovský symbol smlouvy vyskytuje v zkoumaném materiálu pouze tehdy, je-li spjat s praxí co možná dalekých židovských komunit. Max Lederer se sice ve dvou svých povídkách o obřízce zmíní, v obou případech však jen decentně a letmo.³²⁵

Ani snaha vykreslit tradiční život českých venkovských Židů zašlých časů nezbavuje autory jistého ostychu před prvky vlastního náboženství, které budí dojem historického, poněkud barbarského rezidua, s nímž se Západoevropan druhého a třetího desetiletí 20. století těžko ztotožňuje. Pro evokaci minulosti i podmalování svých příběhů tak volí prvky zbožnosti, které jsou pokud možno odtělesněné³²⁶ a ve svých základních rysech souzní s ideální představou o náboženství, jak jsem se jí věnovala již výše.

Kromě zmiňovaných náznaků synagogální liturgie, která se v textech vyskytuje spíše zřídka,³²⁷ se setkáváme se zvyky spojenými se slavením různých svátků, například házení hříchů do potoka na Den smíření nebo pečení cukroví ve tvaru písmen hebrejské abecedy na Simchat Tora.³²⁸

Jakkoli svatba hrává v příbězích často klíčovou roli, samotný obřad autoři opomíjejí. Pro vyprávění je obvykle zajímavý samotný proces námluv,³²⁹ případně oblíbené téma dohazování.³³⁰ Z daného korpusu textů se o průběhu obřadu nebo jeho náboženském významu nedozvíme prakticky nic, ačkoli, obzvláště v souvislosti s ženskými hrdinkami, je tento životní krok verbálně téměř vždy spojen se svatebním baldachýnem – chupou.³³¹

Jedno z nejčastějších témat, spojených s náboženskou praxí židovských obcí, je kupování sedadel v synagoze. Autoři je pojmají jako velmi problematický obyčej, který má s vírou

³²³ M. MAJEROVÁ, „Židé v Severní Africe“, in *KČŽ, Ročenka 1932–1933*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, s. 119.

³²⁴ Hlavního hrdinu unesla po narození jeho babička za účelem obřezání „k malému operatérovi Naftulovi Herčíkovi a tam před tvářemi deseti lidských trosek, deseti starodávných a velmi chudobných starců, náčelníků náboženské obce, byl na chlapci proveden obřad obřízky“ I. BABEL, „Karel – Jankel. Z oděských povídek“ (Překlad Václav Cháb), in *KČŽ, Ročenka 1932–1933*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, s. 26–27.

³²⁵ M. LEDERER, „Jedl treife!“, in *KČŽ 1923–1924*, s. 111. Zde se Lederer alespoň lehce dotkne významu, který obřízka pro náboženský život pravověrného Žida má – vzpomíná na případ ženy, kterou heřmanická obec pro její dřívější hřích přijala do svého středu až po obřízce jejího syna. V druhém případě Lederer pouze konstatuje, že provádění obřízky patřilo mezi povinnosti kantora, do příchodu rabína jediného náboženského profesionála Heřmanic. M. LEDERER, „Rabín a kantor. (Kus židovské žabomyší vojny)“, in *KČŽ 1926–1927*, s. 76.

³²⁶ Aby jich mnohdy využili jako kontrastu k zcela pozemským starostem všednodenního života.

³²⁷ Institucionalizovaná podoba víry také neměla v českožidovské literatuře na růžích ustláno.

³²⁸ M. LEDERER, „Rabín a kantor. (Kus židovské žabomyší vojny)“, in *KČŽ 1926–1927*, s. 71 + 77.

³²⁹ O. GUTH, „Z rodného kraje“, in *KČŽ, Ročenka 1936–1937*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 56, 1936, s. 91.

³³⁰ E. RADA, „Pan Mautner“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, s. 155.

³³¹ M. LEDERER, „Osudy“, in *KČŽ 1918–1919*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, s. 91.

a pravým účelem shromažďování se v kostele pramálo společného.³³² Příkladem budiž Guthovo vyprávění o dvou nábožensky vlašných židovských bratrech, kteří se vypracovali z chudého prostředí na bohaté obchodníky.

„O velikých svátcích chodili do synagogy, kde se postupně posunovali z míst k stání a z posledních lavic až do první řad. Neboť židovské synagogy jsou jako divadlo: aby se finančně udržely, mají číselovaná sedadla, a kdo zaplatí víc, myslí, že je Bohu blíž.“³³³

Jaksi výdělečné zaměření židovských obcí, které dopadá na jejich členy, je častým terčem kritiky mnohých vyprávění. V jednom z nich hlavní hrdina, ač se stal programovým ateistou, vzdav se všeho konfesijního, utratí všechny své úspory na doktorát za poplatky spjaté s přínáležitostí svojí a svých blízkých k obci: za předplatné na sedadla, za náboženské zkoušky, za dobročinné příspěvky, nevyhnutelné při každé bohoslužbě, za otcův pohřeb a hrob. V dané povídce, s výraznými odkazy ke skutečnosti, snad tedy založené na opravdovém příběhu, vypravěč konstatuje, že v takovém náboženském životě se vše točí jenom „kolem pokladny.“³³⁴ Více se k této povídce a obrazu finančních aspektů judaismu vrátím v následující kapitole, neboť se neotřelým způsobem vyjadřuje i k otázce osobní zbožnosti.

Velmi významné místo ve výjevech z náboženského života židovských komunit zastává pohřeb, případně umírání a smrt, ve formě co možná nejméně zneklidňující. V tomto momentě lidského života i českožidovští autoři vystupují ze svého zaměření na individuální zbožnost k náboženské praxi kolektivní, neboť poslední věci člověka jsou v judaismu s účastí dalších osob pevně spjaté.³³⁵ Shánění zbožných mužů, kteří obstarají nezbytné úkony spojené s odchodem ze světa, také mnohdy patří k hlavní zápletce příběhu.³³⁶ Zanikající obce mají mnohdy potíže sehnat dostatek mužů do minjanu, a to nejen proto, že jejich členové propadli karetní vášni. Odliv Židů do měst je znát na většině příběhů o venkovských komunitách, ať už přímo tematicky nebo jako zřetelná motivace k nostalgickému vypravování. Motiv posmrtného návratu do vlastní obce pak nemívá jenom podobu onoho silného obrazu z Rakousovy povídky *Dva poslední*, jemuž jsem se věnovala výše. Umírání ve většině zkoumaných textů skutečně představuje jistý návrat – návrat do společenství předků. Onen tíživý tón, který charakterizuje *Dva poslední*, představuje spíše výjimku v českožidovském přístupu k věci: hřbitovy jsou místem paměti, kontemplace, minimálně každoroční modlitby za zesnulé³³⁷ a jakýmsi paralelním prostorem obce: čím více ubývá jejích členů žijících, tím více se rozšiřuje ona obec druhá. Ta, na niž už nemá čas a jeho svody žádného vlivu.

³³² Hierarchie ze zasedacího pořádku byla zjevně zažita mezi členy obce důkladně – viz například výsměch, jehož se dočkal Rakousův jedenáctiletý hrdina za to, že seděl s otcem v „žebrácké lavici.“ V. RAKOUS, „Kieslerův Lojza po prvé v kostele“, in týž, *Vojkovičtí a přespólní*, Svazek I., Praha: Obelisk, 1924, s. 186.

³³³ O. GUTH, *Historie a historky*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1937, s. 68.

³³⁴ A. TH., „Kupci benátští a náboženské potřeby naší doby, čili Jak ti židé o ty daně přišli“, in *KČŽ 1919–1920*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, s. 61.

³³⁵ Uvažme existenci pohřebních bratrstev, která se těšila velké pozornosti v zkoumaném korpusu – především v historicky laděných textech.

³³⁶ „Nyní teprve přítomní souvěrci sáhli po kloboucích. Z opatrnosti starý Taussik ještě přepočítal pološeptem přítomné, pak s uspokojením kladl si klobouk na hlavu, zakývl sousedu Kleinovi: „Das Minjin is beisamm!“ a již v příští chvíli slyšet bylo táhlý zpěvavý hlas předřikávače: „Ašre jošve bésécho“ E. LEDERER, „Po pohřbu“, in týž, *Stará prosa*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1926, s. 114.

³³⁷ V. RAKOUS, „Před Roš-hašono!“, in *KČŽ 1920–1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, s. 38–41.

„Dnes v Běštíně nebydlí ani jeden žid. Jen židovský hřbitov na úpatí Chlumu svými šedými kameny vypráví o osudech těchto Ahasverů, kteří tam našli věčný klid.“³³⁸

Hřbitovy se často vyskytují jak v textech literárních, tak odborně populárních,³³⁹ těšily se zřetelně velké pozornosti i v běžném životě, o čemž svědčí vždy hojná účast na procházkách po pražských židovských hřbitovech vedených Dr. Augustem Steinem.³⁴⁰ Českožidovští autoři hledají na hřbitovech stopy vlastní minulosti a projevují skrze ně svou úctu k předkům a jejich tradici, která je mnohdy poslední neasimilovanou složkou jejich osobnosti. V mnohém tak mají blíže k svým zesnulým předkům, ležícím desítky i stovky let v zemi, nežli k současným souvěrcům, či dokonce spoluobčanům stejné republiky, žijícím ve stále fungujících židovských komunitách.

V *Kalendáři česko-židovském* pravidelně vycházely texty docela jiného typu, které se dotýkaly i náboženského života různých židovských obcí. Jednalo se o krátké, popularizační výběry z dějin různých českých, někdy i evropských, židovských komunit. Texty této povahy obvykle zachycovaly z náboženského života obce jen to, co se zachovalo ve snadno dostupných historických pramenech – tedy jména rabínů, případně zastoupení jiných profesí spojených s náboženskou praxí, informace o sakrálních stavbách,³⁴¹ jejich budování a zániku, o počtu členů dané obce, případně o pohřebních bratrstvech apod. Nejvýznamnějšími autory těchto dějepisných vyprávění byli především Richard Feder³⁴² a Jaroslav Rokycana.³⁴³ Méně častými potom například Klement Salač (zaměřující se především na své rodné Dobříšsko) nebo Rudolf Illový. Ojedinele se jednalo také o překladové texty pojednávající dějiny a život obcí v jiných zemích. Zvláštní kapitolu mezi texty o náboženském životě zahraničních židovských komunit potom představují příspěvky o chasidech a Židech z Podkarpatské Rusi, jimž se věnuji v oddílu 5. 3.

³³⁸ B. ŠAFÁŘ, „Běštínský židovský hřbitov“, in *KČŽ, Ročenka 1931–1932*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, s. 128.

³³⁹ Za všechny F. PRAGER, „Starý židovský hřbitov v Uherském Brodě“, in *KČŽ 1925–1926*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 45, 1925, s. 170–176.

³⁴⁰ Např. Autor neuveden, „Z organizací českožidovských: Spolek českých akademiků židů v Praze“, in *KČŽ 1918–1919*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, s. 113.

³⁴¹ Obvykle uměnovědné texty o nejrůznějších synagogách tvořily také pravidelnou součást *Kalendáře česko-židovského*, například: E. POCHE, „Něco o staronové synagoze v Praze“, in *KČŽ, Ročenka 1928 – 1929*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 48, 1928, s. 123–127. Ale i zahraniční: S. POLAKOV-LITOVCEV, „144 polských synagog“, in *KČŽ, Ročenka 1934–1935*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 54, 1934, s. 102–107.

³⁴² Například několik let vycházející příspěvky o roudnických Židech, ve sledovaném období počínaje rokem 1920. R. FEDER, „Staré dokumenty. Episoda z dějin židů roudnických“, in *KČŽ 1920–1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, s. 19–23.

³⁴³ Za všechny J. ROKYCANA, „Písek. Příspěvek k dějinám židů českého venkova“, in *KČŽ, Ročenka 1930–1931*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 50, 1930, s. 96–112. Výroční zpráva Akademického spolku Kapper uveřejněná v *KČŽ* pro rok 1935/1936 mluví o členovi Jaroslavu Poláku – Rokycanovi. Autor neuveden, „Spolkové zprávy: Akademický spolek Kapper“, in *KČŽ, Ročenka 1935–1936*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 55, 1935, s. 196.

7. Literární obraz individuálního náboženského života

Beletristické texty, které se zabývají osobní, případně rodinnou náboženskou praxí, převažují nad těmi, jež zachycují život v náboženských obcích. I v tomto bodě tak literární část zkoumaného materiálu souzní s úvahovou, jejíž důraz na individuální zbožnost nelze přehlédnout.

7. 1. Rodinná zbožnost

V první řadě se jedná o již zmiňované Rakousovy výjevy ze života židovského páru žijícího v české vesnici, ale i o texty jiných autorů, jejichž hlavními protagonisty jsou buď úzká rodina, nebo třeba jen jedna postava. Významný podíl na těchto případech má také bezpočet autobiograficky laděných vyprávění většiny významných českožidovských autorů, v nichž vzpomínají na své dětství.

Tento typ textů se častěji zabývá zásadními a vážnými otázkami. Zacházejíce s menším počtem postav i témat, skýtají více prostoru pro hnutí mysli, takže mnohdy postihují nejen konkrétní momenty individuální nebo rodinné náboženské praxe, ale i její reflexi. Ve vzpomínkových textech se navíc zrcadlí obraz náboženské praxe předků, jak autorům utkvěla v paměti, a jak ji promítají do pomyslného ideálního obrazu (minulé) zbožnosti. Již předchozí oddíl, věnovaný společenskému aspektu náboženského života, naznačil, že pravým srdcem náboženské praxe není v daném souboru textů obec, nýbrž nejužší rodinný kruh. S důležitou výjimkou vysokých svátků. Jejich slavení se obvykle i v těch nejintimněji zaměřených textech váže k návštěvě synagogy³⁴⁴ nebo alespoň improvizované liturgii.³⁴⁵

Vzpomínky na rodinné slavení svátků pojímají jednotliví autoři různě – někteří zdůrazňují náboženskou stránku, jiní nostalgicky vzpomínají na chvíle, které se již nemohou vrátit, jako například v básni Rudolfa Illového *Kouzlo vzpomínek*:

„Ty poesie svátků předvečerů / a radostný ty klide sabatový, / sne jarní noci, každým rokem nový, / když s otcem zasedli jsme u sederu!“³⁴⁶

Mnohdy lze jen těžko odlišit, o který případ se jedná, neboť autentická náboženská praxe ve vzpomínkách neoddělitelně splynula s atmosférou nenávratně minulého času.

Tak se setkáváme s komplexy výjevů, v nichž se snoubí rodinná idyla, nostalgická vůně zašlých dob a prastará náboženská tradice, obvykle poměrně pečlivě popsána, což naznačuje, že v době psaní těchto textů se již vytrácela ze života čtenářů, jimž tyto texty byly určeny. Totéž naznačuje i poslední vydání *Kalendáře česko-židovského*, jehož tradiční kalendářní části předchází v roce 1938 i dvoustránkové *Poznámky a vysvětlivky*³⁴⁷ – přehled základních informací k jednotlivým svátkům, jejich původu a slavení, liturgii s nimi spjaté, ale i údaje o tradičním členění dne a týdne.

Vzpomínky na zbožné rodiče či prarodiče v sobě zahrnují mnohé významné aspekty náboženského života, v rozměru dne, týdne, roku i celého života. Rituály spjaté s během

³⁴⁴ V. RAKOUS, „Kterak Modche a Rezi předčasně světili Roš Hašono“, in týž, *Vojkovičti a přespolní*, Svazek I., Praha: Obelisk, 1924, s. 17–26.

³⁴⁵ Onen již zmiňovaný zpěv v zákopech první světové války. F. FISCHER, „Kol nidre (Úryvek z denníku.)“, in *KČŽ 1920 – 1921*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, s. 88–91.

³⁴⁶ R. ILLOVÝ, „Kouzlo vzpomínek“, in *KČŽ 1921–1922*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, s. 90.

³⁴⁷ Autor neuveden, „Poznámky a vysvětlivky“, in *KČŽ, Ročenka 1938–1939*, Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, s. 191–192.

lidského života a slavení většiny svátků se odehrává spíše v kontextu celé židovské komunity, nebo alespoň její významné části, jak již zaznělo v předchozím oddílu, především v souvislosti s obrazem umírání.

Výrazně rodinnou podobu má však každodenní náboženská praxe, slavení šabatu a ze svátků především pesachu – seder stojí v centru domácího náboženského života. Považuji za pozoruhodné srovnání tohoto obrazu rodinné zbožnosti, utvářeného mezi dvěma válkami českožidovskými autory, a obrazu, který vyplývá z osobních svědectví pamětníků. Vzpomínky těch, kteří se narodili v Čechách v první třetině 20. století,³⁴⁸ totiž zvýrazňují docela jiné momenty náboženského života, zachoval-li se v jejich rodině ještě nějaký: důraz se podle výpovědí kladl spíše na vysoké svátky, k nimž patřila návštěva přes rok opomíjené synagogy, ale svěcení šabatu nebo sederová večeře se ve vzpomínkách vyskytují zřídka.³⁴⁹ Již v první kapitole jsem vysvětlila, proč jsem se pamětnickému typu pramenů pro účely této práce vyhnula, na tomto místě jsem je uvedla jen z toho důvodu, že zajímavě doplňují zkoumané texty: snahy českožidovských myslitelů o písemné zachycení domácí zbožnosti zjevně motivovala oprávněná obava o její nenápadné upadání.³⁵⁰

Fakt, že většina prozaických textů z korpusu pojednává onu domácí náboženskou praxi, jak ji „nasnímal“ oči vypravěče, když byl ještě dítětem, výrazně utváří její výsledný literární obraz. Domnívám se, že odtud pramení síla výjevů, v nichž se představují ony průlomové posvátného času, k nimž v tradičních domácnostech docházelo každý páteční večer a během svátků. Navzdory humornému nadhledu povídek českožidovských autorů jsou tato vytržení z profánnosti svým způsobem podmanivá, což podle mého názoru způsobuje právě ona kombinace vzpomínání na staré rituály, které vypravěč často vnímal ostrými smysly dítěte. Jako dobrý příklad poslouží úryvek z Rakousovy povídky *Jak se u nás němčilo*. Charakterizuje ji především laskavá komika, místy grotesknost: Rakous v ní popisuje, jak otec s v pátek večer náhle začal „mluvit německy“ – tedy používat velmi tenkou slovní zásobu německých a jidiš termínů, kterou získal mezi souvěrci v brandýské modlitebně a od potulných žebravých Židů.

„A tu v pátek večer, místo obvyklého: „Mámo, rozsvět!“ zaznělo z otcových úst slavnostně: „Esterl, anzünden!“ A pak už šla, až do soboty večera, obvyklá, nám dětem i matce nesrozumitelná (asi i otci málo srozumitelná) slova jedno za druhým jako kuličky na růžencové šňůře. Celý týden byl u nás pánbu zcela obyčejným pánembohem, jakým byl i v ostatních brázdímských chalupách, ale u nás v sobotu hrozně povýšil. Přes noc stal

³⁴⁸ Nejedná se o žádný hlubší výzkum, tento postřeh se zakládá na několika svědectví z materiálu *USC Shoah Foundation - Institute for Visual History and Education* a sekundární literatury k témuž. Více viz následující poznámky.

³⁴⁹ Například: Henry Baderle, rozhovor č. 6543; Jiří Freund, rozhovor č. 11190; Hana Arendová, rozhovor č. 15674, vše z databáze *USC Shoah Foundation - Institute for Visual History and Education*, přístup skrze Centrum vizuální historie Malach. Taktéž B. SOUKUPOVÁ, „Identita Čechů židů v nové evropské realitě“, in B. SOUKUPOVÁ, M. ZAHRADNÍKOVÁ a M. POJAR (uspořádali), *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech: sborník přednášek z cyklu ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze v říjnu 2003 až v červnu 2004*, Praha: Židovské muzeum v Praze, 2004, s. 37. W. IGGERS, *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit: Die Religion im Bewußtsein der böhmischen Juden in der ersten tschechoslowakischen Republik*, Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V., 1997, s. 12.

³⁵⁰ Obzvláště výrazná je v tomto ohledu výpověď Hana Arendové (č. 15274), v níž mluví o své rodině jako o „dobrých židech,“ kteří dvakrát za rok navštívili synagogu (na „nový rok a dlouhý den,“ výjimečně i na Pesach a „Vánoce“), kde měli i předplacené sedadlo. Tato vzpomínka naznačuje právě ono „vnějškové“ pojetí židovství, které bylo českožidovskému ideálu vzdálené. Jakkoli láká tato srovnání dále rozvést, z důvodů, pro něž jsem osobní svědectví z odstupů několika desítek let vyřadila ze zkoumaného materiálu, omezují se pouze na poznámku pod čarou.

se z něho v otcových ústech „Unser Hargitt“ [...] Všedního dne, když otec přicházel domů: „Pozdrav pámbu!“ V sobotu, když přišel z kostela: „Gut šabis!“ [a s koncem šabatu...] zaznělo z otcových úst zbožně poslední německé slovo: „Gut vochn!“ A hned na to po česku a hrozně všedně: „Mámo, rozsvět!“³⁵¹

Na jednu stranu úsměv budící vyprávění, na stranu druhou nepřehlédnutelný cit pro zbožné jednání – skrze otce se během šabatu promění i jazyk a chvíle svátku se tak stávají kvalitativně zcela jinými než chvíle všedních dní.

Tato směs zábavné beletrie, nostalgického vzpomínání na dávnou idylu a upřímně žitého náboženství je pro prozaické texty českožidovských autorů typická.

Kromě svěcení šabatu povídky často zachycují domácí slavení pesachu, tematicky většinou zastoupené pečením macesů,³⁵² rodinným setkáním u sederu,³⁵³ a především portréty nejrůznějších zbožných členů rodiny, postav z dětství apod. Zatímco mužské postavy jsou obvykle spojeny s moudrostí, pravidelnými a častými modlitbami, mnohdy i velikou vzdělaností, ženské především úzkostlivým dodržováním rituální čistoty, jakousi „emocionální moudrostí“ a také častým modlením. Jako ukázkou prvního typu volím vzpomínky Viktora Vohryzka na vlastního dědečka: vzezřením světec stále pohroužený do modliteb, oddaný Bohu a stále studující Písmo. „*Kolikráte za svůj dlouhý život přečetl as každý odstavec těch ohromných foliantů a přece četl a četl znovu v zbožném zanícení a vždy nalézal tam nové zdroje poučení a povzbuzení.*“³⁵⁴ Vohryzek v tomto krátkém úryvku staví postavu dědečka na pomyslný piedestal coby již zaniklý archetyp zbožného Žida:

„Dovedl pro svou ideu celý život žíti; byl by měl také dosti síly pro ni zemřít. Má vůbec dnes někdo tušení, čím byl Bůh našim předkům? V každém vlákně srdce jejich, v každé buňce mozku jejich, v každé kapce krve jejich bylo psáno: „Milovati budeš Hospodina, Boha svého, celým srdcem svým, celou duší svou a vši silou svou!“³⁵⁵

Připomínám jinou literární podobu zbožného Žida, která se vyskytuje v textech zaměřených na život v židovských obcích: zmiňovaný typ gabe Goldmanna zastupuje onu zbožnost, která klade nad přísné plnění micvot lidskost, soucit a zachování harmonických vztahů.

Příkladem zbožné ženy potom budiž paní Löwingerová, dcera nábožensky pohrouženého heřmanického Žida, za něhož krám vedla jeho praktičtější manželka, ovšem také původem z „talmudické rodiny,“ proto mající pro oddané studium Tóry pochopení:

„[Tato] matka [paní Löwinegrovou] naučila namáčet maso, aby z něho vyšla všecka krev, košerovat na svátky nádobí, nepléstí mlékové nádobí s masovým. Ale naučila ji i čísti v tchinech. Otec vyprávěl jí nejen o Mojžíšovi-učiteli, Aronovi-knězi, Eliášovi-proroku, ale také talmudické legendy o králi Šalamounovi a židovské pověsti o králi Alexandrovi. Tak

³⁵¹ V. RAKOUS, „Jak se u nás němčilo“, in týž, *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., Praha: Obelisk, 1924, s. 227–228.

³⁵² Například poměrně častý motiv obdarování křesťanských sousedů macesy, o němž již byla řeč.

³⁵³ Obzvláště výrazně v textech nesituovaných na český venkov – například M. LEHMANN, „Seder v Madridě“, in FEDER, Richard (ed.), *Židovské besídky, kniha první*, Roudnice nad Labem: nákladem vlastním, 1912–1913, s. 8–17.

³⁵⁴ V. VOHRYZEK, „Můj dědeček“, in R. FEDEER (ed.), *Židovské besídky, kniha třetí*, Kolín nad Labem: nákladem vlastním, 1924, s. 110.

³⁵⁵ *Ibid.*, s. 115. Obdobných vzpomínek lze v daném korpusu nalézt několik, další typickou a vícekrát vydanou: J. KOHN, „Okno s mechem“, in týž, *Asimilace a věky*, Díl 1. Svazek 1, Praha: Kapper, 1936, s. 1–17.

rostl rozum a cit, oba stoupaly do neobyčejné hloubky, ale omezovaly se úzkými hranicemi židovství.³⁵⁶

Povídka pojednává o zcela bezvýjimečném a lety propracovaném systému udržování rituální čistoty, která však v očích ostatních postav, a snad i vypravěčových, budí dojem přílišné a život komplikující rigidity. Jedná se opět o poněkud humornou skicu, v níž lidskost a pochopení pro praktické překážky vítězí nad všemi náboženskými předpisy. Podobně neuctivé narušení obrazu zbožné ženy ovšem není mezi českožidovskými autory pravidlem.³⁵⁷

7. 2. Náboženské vzdělání a výchova

Zkoumanými texty také prolíná nepřehlédnutelný důraz na náboženské i sekulární vzdělání. Tak jako se otázka školství stala třaskavým tématem politicko-společenských debat vedených mezi sionisticky, ortodoxně a českožidovsky orientovanými skupinami, tak se tento motiv zrcadlí i v literární části mnou vytyčeného materiálu.³⁵⁸

Otázku sekulárního vzdělání ponechávám stranou – většinou se jedná o vymezování se národní, nikoli náboženské.³⁵⁹ Za zmínku stojí pouze některé epizody z křesťanských škol, obyčejně už vyššího stupně, v nichž se pojednává nějaký, rozdílným vyznáním způsobený, střet.³⁶⁰

Co se náboženského vzdělání týče, obyčejně se zrcadlí v komplexu výjevů, které naznačují, že probíhalo nejen v židovských školách, ale nerozlučně je doprovázela i náboženská výchova v rodině. Významový rozdíl mezi slovy vzdělání a výchova v tomto případě velmi dobře vystihuje situaci: výchova, bezprostředně člověka utvářející, nespočívající pouze v osvojování znalostí, představuje v těchto textech skutečný základ lidské identity, byť se v některých případech s postupem času stane jakousi dávnou vzpomínkou, jednou vštípené vzorce se uchovají. Provázanost institucionalizovaného náboženského vzdělání a domácí výchovy potom symbolizuje často zachycované, dětskými postavami ne příliš oblíbené, přezkušování z *chumiše*.³⁶¹

Jedna z klasických Rakousových autobiografických povídek nese příznačný název *Jak se u nás nábožensky vychovávalo* a Rakous v ní vzpomíná na neústupné otcovy zásady, zahrnující jeho pravidelné modlitby („S modlicími řemínky na ruce a hlavě vídali sousedé otce denně běhat po dvoře a přišli-li do naší světnice a zastihli otce se modlicího, věděli, že na něho nesmějí promluvit, dokud modlitby neskončí.“),³⁶² přes šabatovou výuku náboženství a hebrejštiny, po bezvýhradné dodržování jídelních předpisů (za jejich porušení bylo

³⁵⁶ M. LEDERER, „Zázračná husa“, in *KČŽ 1927-1928*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 47, 1927, s. 210.

³⁵⁷ Ačkoli texty, které nejslavněji velebí zbožnost a mravní kvality Židovů v zkoumaném korpusu pocházejí spíše z překladové literatury, například Berdyczewského „Dcera Akibova. (Podle rukopisů vyd. pod názvem Agadoth ketuoth v časopise Hagoren IX.)“, in *KČŽ, Ročenka 1933-1934*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 53, 1933, s. 146-149.

³⁵⁸ A to i v krátkých prózách z Federem vydávaných čítanek – J. GOLDSTEIN, „Každý hřích se tresce (Obrázek z doby židovského chederu)“, in FEDER, Richard (ed.), *Židovské besídky, kniha první*, Roudnice nad Labem: nákladem vlastním, 1912-1913, s. 131-135.

³⁵⁹ J. FLEISCHNER, „Kámen“, in *KČŽ 1918-1919*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, s. 32-45.

³⁶⁰ Většinou ovšem spíše antisemitský než skutečně náboženský.

³⁶¹ Za všechny V. VOHRÝZEK, „Můj dědeček“, in R. FEDEER (ed.), *Židovské besídky, kniha třetí*, Kolín nad Labem: nákladem vlastním, 1924, s. 110; nebo V. RAKOUS, „Jak se u nás nábožensky vychovávalo“, týž *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., s. 230.

³⁶² *Ibid.*, s. 229.

dětem hroženo „umřením do rána“)³⁶³ a tradiční slavení všech svátků.³⁶⁴ Podobně jako autoři ostatních autobiograficky laděných textů, nevnímá Rakous přísnost rodičů v otázkách náboženské praxe nijak úkorně nebo negativně. Vzpomíná na ni s láskou a chápe význam otisku, který v dětech zachovala pro celý život.

I v případě náboženského vzdělání a výchovy souzní literární obraz s názory českožidovských myslitelů zachycenými v teoretických textech. Mám na mysli především dílo Richarda Federa, jehož snaha o obrodu náboženské výuky, především co se týče hebrejského jazyka, směřovala k týmž ideálům, jako výchovné metody zbožných otců rodin z povídek českožidovských autorů. Feder představuje svůj koncept smysluplného vyučování hebrejštiny v brožuře vydané ještě před první světovou válkou³⁶⁵ a kromě konkrétních rad pro pedagogů³⁶⁶ v ní zachycuje i obraz ideálního absolventa takového vyučování, tedy správně vzdělaného mladého Žida. Ten se většinou vrhne po škole do praktického života, ale ony skromné dvě hodiny týdně hebrejského náboženství by mu měly poskytnout takové znalosti, aby si sám mohl číst v modlitební knížce, znal základní modlitby a orientoval se v židovských svátcích. Až v dalším stupni vzdělávání³⁶⁷ pak lze přistoupit k důkladnému poznávání Písma, z něhož 140 veršů už žák dobře zná z naučených modliteb.³⁶⁸

Federův koncept náboženské výuky, doplněný i třídičnou čítankou pro zábavné poučení a nenásilné formování dětských čtenářů,³⁶⁹ tak představuje přirozené doplnění oné domácí výchovy, jejíž mnohé rysy se odráží v literární části korpusu.

7. 3. Příběhy náboženského zrání

Zvláštní kapitolu v beletristických textech zaměřených spíše na život jedinců než komunity potom představuje téma náboženského hledání, případně úplného opuštění víry. Na tomto místě bych ráda načrtla některé typické ukázky takových příběhů osobního vývoje, které patřily k oblíbeným námětům českožidovských autorů. Formálně se jedná o jakousi povídkovou obdobu Bildungsrománu, často na autobiografickém základu.

Jeden z nejvýraznějších textů tohoto druhu popisuje cestu mladého Žida z přelomu století k ateismu a jeho boj za právo být bezvěrcem.³⁷⁰ Vypravěč svůj příběh označuje za kroniku náboženského sporu, jehož výjimečnost spočívá v tom, že skončil dobře: Skrze útrapy spjaté s odmítnutím institucionalizovaného náboženství se seznamujeme s vypravěčovými, respektive hrdinovými představami o tom, co je skutečnou podstatou náboženství, pro niž stojí za to podstoupit i krajní nepohodlí a pronásledování světských i církevních úřadů:

³⁶³ Ibid., s. 232.

³⁶⁴ Ibid., s. 229 – 236.

³⁶⁵ R. FEDER, *Methode des hebräischen Unterrichtes*, Brünn, Raudnitz a/E.: Im Verlage der Verfassers, 1910.

³⁶⁶ Včetně úsměvných pokynů, že je zbytečné lpět na vedení slovníčku, neboť děti vždy najdou bezpočet výmluv, proč jej zrovna v den výuky zapomenly. Ibid., s. 35.

³⁶⁷ „Oberstufe der Mittelschule.“

³⁶⁸ Ibid., s. 29–33.

³⁶⁹ R. FEDER, *Židovské besídky, kniha první, druhá, třetí*, Roudnice nad Labem: nákladem vlastním, 1912–1913, 1920 a 1924, více viz Bibliografie.

³⁷⁰ A. TH., „Kupci benátští a náboženské potřeby naší doby, čili Jak ti židé o ty daně přišli“, in *KČŽ 1919–1920*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, s. 55–77.

„Necht' [tento příběh čtenáře] potěší v trudnějších situacích vyvolaných nespokojeností s takovým náboženstvím a posílí k hledání nového náboženství budoucnosti, náboženství – lidskosti.“³⁷¹

Samotné vystoupení z církve ovšem není nijak adorováno, spíše jde o nezúčastněný popis situace z nadhledu, s lehkým nádechem humoru. Této povídky jsem se dotkla již v předchozím oddíle, neboť její hlavní zápletka nespočívá v myšlenkových důvodech pro vystoupení z církve, nýbrž v praktických, hlavně finančních, důsledcích, které toto rozhodnutí s sebou nese. Židovské náboženské struktury jsou vykresleny jako ziskuchtivé, nepružné a ochotné zaprodat svého dřívějšího souvěrce pro mrzký peníz exekutorům, majíce moc jej vydat soudům a trestnímu stíhání.³⁷²

Kritika institucionalizovaného judaismu a náboženství obecně pak vychází právě z popsané situace – hrdina se vzpouzí tržnímu pojetí církve, která za pravidelný poplatek nabízí „ušpiněné užitkové náboženské předměty,“ a to nejen v materiálním slova smyslu – poskytuje sofistikovaně propracovaný systém emocionální útěchy a duševního klidu, v podobě „hromadného konsumu.“³⁷³

Jakkoli i v tomto typu příběhů se jeho protagonisté implicitně snaží nalézt pravé náboženství, praktické peripetie odvratu od jeho institucionalizované podoby toto hledání mnohdy zastiňují.

V Kalendáři česko-židovském pro rok 1918/1919 vyšlo vzpomínání Jindřicha Fleischnera s názvem *Kámen*.³⁷⁴ Ústřední postavou tohoto vzpomínání je vypravěčův otec, zapálený Sokol, pracovitý obchodník, překladatel Nerudy do němčiny, srdcem upřímný Čech, ale vyznáním neochvějný Žid. Jako takový dokonale naplňuje českožidovský ideál:

„židovské náboženství, jak mne v něm vychoval můj otec, nebylo nijak založeno na historií vyvoleného národa, ani tradicionelním národním uvědoměním žida o jeho poslání ve světě, nebylo ani stopy židovského nacionalismu v něm, který by stál v rozporu s uvědoměním Čecha a jeho historickými tradicemi. Pro otce znamenalo židovství jeho náboženství, názor na svět plný uspokojení a životní filosofii, pro mne zvláště mystickou poesii mého mládí a nejvýše školu povinnosti a vůle. V mém náboženství nebylo nesnášenlivosti k druhým.“³⁷⁵

Tento text se však spíše na náboženské otázky a zrání k religiozitě zaměřuje na střety s antisemitismem a potřebu mezilidské tolerance, bez ohledu na náboženské vyznání. Významnou roli tak hrají epizody, v nichž se vypravěč několikrát střetává s křesťanským poštíváním proti Židům. V boji za spravedlnost, který Fleischner od dětství vede, a tímto textem jej představuje jako svůj životní program, se jako malý chlapec dopouštěl i riskantních vyzvědačských podniků. Tak například navštěvoval se svými vrstevníky

³⁷¹ Ibid., s. 56. Ponechme nyní stranou, že původním impulsem pro okázalé vystoupení z církve byla láska k mladé anarchistce.

³⁷² Židovskou povahu charakterizuje následovně: „vedle velikých a vzácných vlastností, jako smysl rodinný, spořivost, střídmost a intelligence stojí kritický, skeptický duch kvasu, ale také všeobsáhlý smysl obchodní, který se nebojí ani v nejsvětějších citech lidských najít svůj zisk.“ A. TH., „Kupci benátští a náboženské potřeby naší doby, čili Jak ti židé o ty daně přišli“, in *KČŽ 1919–1920*, s. 63.

³⁷³ A. TH., „Kupci benátští a náboženské potřeby naší doby, čili Jak ti židé o ty daně přišli“, in *KČŽ 1919–1920*, s. 63.

³⁷⁴ J. FLEISCHNER, „Kámen“, in *KČŽ 1918–1919*, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, s. 32–45.

³⁷⁵ Ibid., s. 38. Ačkoli sám vypravěč poněkud opravuje případnou představu otce coby náboženského virtuosa: „Povinnost v nejpřísnějším kantovském smyslu, verfluchte Pflicht und Schuldigkeit, byla bohem Baalem, jemuž obětoval otec můj veškeré své myšlenky a síly.“

hodiny katechismu a na jejich biřmování se ukryl v kazatelně a stenografoval biskupovo antisemitské kázání.³⁷⁶

Jen mimochodem se dozvídáme, že autobiografický vypravěč, bojující za židovskou rovnoprávnost, se ateistickému hrdinovi předchozí povídky také podobá, aniž by ovšem svůj odklon od náboženství tematizoval více než touto větou: „Jak jsem vedle věřícího otce ztratil svoji víru, je otázkou pro sebe.“³⁷⁷ Mnoho textů z vymezeného materiálu se nese v duchu tohoto údivu, případně bádání, mladší generace nad tím, kam se z jejich srdcí poděla ona přirozená víra, již poznali u svých rodičů, prarodičů, a která stmelovala jejich předky po staletí.

V povídkách Otakara Gutha se častěji setkáváme s náboženským zráním jako hlavním tématem: příkladem budiž příběh mladého muže, který během války vyhledává kostely, ať už židovské, pravoslavné nebo katolické, aby v nich rozjímal:

„Náboženství nejsou jen modlitby. To je jeho abstraktní část. Druhá – konkrétní – jsou drobné služby, konané s myšlenkou na Boha. Teprve obě půlky dohromady vedou k pravému poznání Boha. Pán Bůh převyšuje lidský rozum a ne nadarmo u nás lidé říkají, že koho Pán Bůh stvoří, toho neumojí.“³⁷⁸

Názory tohoto mladíka utváří jeho pilná četba starých mudrců, bez ohledu na jejich vyznání – tak vedle Písma studoval i Konfuciovu nauku nebo Mohamedovo učení.

Tyto postavy mladých hledajících mívají, nejen v Guthových textech, obvykle milující pravověrné rodiče, kteří představují v jejich životech hlubinu bezpečí, ať už uvědomělou nebo neuvědomělou:

„[Matčina] památka byla nejmocnějším poutem, jež bránilo Freundovi, aby se odcizil židovství. Vzpomínal na tuto prostou ženu, která věřila každým svým nervem, celým svým citem v Boha Izraele. Která dovedla ronit upřímné slzy nad pronásledováním božského národa v Egyptě, která cítila důtky otrokářovy, jimiž pobízeli zajaté k stavbě měst, prudčeji než rány, jimiž ji pronásledoval denní život. A která dovedla se také radovat přímo nadpozemskou radostí z každé milosti Boží, kterou před tisíciletími Adonaj obdařil svůj národ.“³⁷⁹

Někdy se hrdinové po přestání rozličných životních peripetiích vrátí k víře svých rodičů se vším všudy, jindy jim zůstane pouze jakousi vnitřní jistotou, k níž nepřestanou chovat úctu.³⁸⁰

Výstižné shrnutí vložil do úst umírající Pavle Braunerové, své oblíbené postavě, Otakar Guth: „Pán Bůh přece vládne, ať ho lidé uznávají nebo ne, slunce přece svítí, ať si lidé říkají, co chtějí a po smrti je nový život, jak to slíbil Bůh Mojžíšovi a prorokům.“ I s vědomím této naprosté univerzality ovšem konstatuje neautomatičnost víry: „Pocházím z nábožné rodiny. Ale náboženství se nedědí po otcích. Každý si je musí znovu získat sám.“ A právě toto postupné získávání a následné udržování upřímné zbožnosti tvoří častý námět českožidovských prozaických textů. Často se jej ujímali autoři starší generace, pro něž tento návrat k tradičnímu judaismu, oživenému předchozími pochybami a očištěnému

³⁷⁶ Ibid., s. 38.

³⁷⁷ Ibid., s. 35.

³⁷⁸ O. GUTH, „JUC. Rak“, in *týž, Z kolotoče života*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1939, s. 41.

³⁷⁹ M. LEDERER, „Vývoj“, in *KČŽ, Ročenka 1935–1936*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 55, 1935, s. 183.

³⁸⁰ Ostatně ani onen houževnatý ateista z výše rozebírané povídky docela nezavrhnul náboženství svých předků, spíše se v něm cítil do určité míry jako nechtěný host.

zkušenostmi a poznáním moderního člověka, představoval možný ideál životní cesty asimilovaného Žida.

Tento ideál jaksi zrcadlově potvrzovaly i příběhy, které implicitně varovaly před násilným a bezohledným zpřetrháním prastarých vazeb. Shodně zachycovaly osudy synů, kteří se zpronevěřili víře svých rodičů, ať ze zjištěných či kariérních důvodů nebo jen z pohodlnosti. Tyto texty tvoří nejtemnější a bezvýchodně tesknou část zkoumaného materiálu. Za všechny jmenuji například povídku *Adler a syn. Z naší chudé vesnice* Josefa Penížka, v níž zbloudivší syn nakonec spáchá sebevraždu na hrobě svého utrápeného otce³⁸¹ nebo Rakousovu *Pohádku o slavném synu*, v níž světově proslulý hudebník přinutí vlastní staré rodiče k vystěhování z rodné vesnice a křtu, aby navždy utnul podezřívavé hlasy o svém židovském původu. Hudebníkův otec synův požadavek přijme se slovy:

„Myslíš-li, že naše křesťanská smrt ti prospěje v tom tvém světě, a je-li ona to jediné, čím ti můžeme prospět a to jediné, co ti můžeme dát – tedy tu naši křesťanskou smrti ti dáme. Dlouho na ni čekati nebudeš.“³⁸²

Pohřeb rodičů se pak promění ve velkolepou demonstraci hudebníkovy katolické příslušnosti, za účasti nejvyšších církevních hodnostářů a ohromných zástupů lidí, ba i s kondolencí od samotného papeže.

Tento typ vyprávění považuji za jakýsi protipól jak k výjevům z života náboženských obcí,³⁸³ na jejichž dávnou idylu se v povídkách vzpomíná, tak k příběhům osobního zrání mužských hrdinů, kteří upřímně usilují o nalezení pravé životní cesty. Neboť českožidovským autorům se nejedná pouze o zřeknutí se institucionalizované víry, jak je patrné, srovnáme-li kupříkladu vyznění povídky o *Adler a syn* s také již zmiňovanou prózou *Kupci benátští a náboženské potřeby naší doby*, v níž je matrikový bezvěrec hrdinou kladným, snad i pro svůj a priori uctivý vztah k náboženské otázce.

7. 4. Laikovy myšlenky o židovství

V *Systematickém katalogu judaicy*, sestaveném pro *Knihovnu židovské náboženské obce v Praze* Tobiášem Jakobovitem mezi lety 1936 – 1939 je kniha, která nespadá do této práce ani časově (vyšla roku 1910), ani svým původem – Ignaz Ziegler, dlouholetý karlovarský rabín, napsal text v němčině a tento se nikterak nevztahuje k českožidovské otázce. V knize otiskuje dopis, o němž v úvodu říká, že jej obdržel od anonymního pisatele i s prosbou o jeho uveřejnění.

Obsah tohoto dopisu se však podobá obrazu náboženství v beletristických textech českožidovských autorů do té míry, že považuji za vhodné jej na tomto místě alespoň v hlavních bodech shrnout. Nejen proto, že text byl prokazatelně k dispozici přinejmenším skrze zmíněnou knihovnu i pražským zástupcům českožidovského hnutí, ale také proto, že naznačuje podobné směřování názoru na židovskou religiozitu prvních desetiletí 20. století, jaké jsme pozorovali v předchozích kapitolách této práce. Knížka *Laikovy myšlenky o židovství* tak dodává určitý kontext mému dosavadnímu bádání nad

³⁸¹ J. PENÍŽEK, „Adler a syn. Z naší chudé vesnice.“, in *KČŽ 1923–1924*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 43, 1923, 8–22.

³⁸² V. RAKOUS, „Pohádka o slavném synu. (Z cyklu: „Umírající obec.“)“, *KČŽ, Ročenka 1933–1934*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 53, 1933, s. 76.

³⁸³ Ukázkově tyto motivy spojuje V. Rakous v již citované povídce *Dva poslední*, v níž je obraz zanikající obce spojen s návratem syna v rakvi doprovázené křesťanskou manželkou a dítky. V. RAKOUS, „Dva poslední“, in *KČŽ, Ročenka 1928–1929*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 48, 1928, s. 57–63

českožidovským pojetím náboženství, které se snad do této chvíle mohlo zdát zcela originálním a jedinečným, vůči německy mluvícímu nebo ortodoxnímu prostředí beze zbytku se vymezujícím.

Ignaz Ziegler v úvodu komentuje obsah otisknutého textu, aby vyjasnil důvody, pro něž se rozhodl přání anonymního autora vyhovět. Upozorňuje, že nesouhlasí zdaleka se vším, co tento tvrdí,³⁸⁴ ale mnohé postřehy považuje za zajímavé. Hlavně však chce skrze vydání této v mnohém provokativní knihy upozornit na úskalí, jimž čelí tradiční judaismus, aniž by o tom dokonce mnohdy věděl.³⁸⁵

Anonymní autor sám sebe představuje jako pravověrného Žida, žijícího ve východních Uhrách, majícího blízko k haličským souvěrcům, ačkoli už v mnohém poevropštěného: v jeho domácnosti se sice již „nevaří rituálně,“ ale do synagogy chodí stále pravidelně a horlivě studuje židovské knihy. Za svou největší radost potom označuje fakt, že i jeho děti, žijíce v blahobytu a úctě svého okolí

„jsou při tom dobří, nadšení, zbožní židé. Myslím proto, že mám skromné právo, abych mluvil o židovství. Mimo to jsem už dost stár a zkušený a smím si už dovolit o svém náboženství úsudek konečný.“³⁸⁶

Z této pozice chce promlouvat k těm, kteří se svému židovství (pro autora je židovstvím zděděné náboženství) vzdalují a považují je překonané, ba dokonce mrtvé.³⁸⁷ Ve zbylém textu pak vymezuje, co je skutečná podstata judaismu, a co pouhý nános, který měl své historické opodstatnění, ale v moderní době, jež Židy učinila svobodnými a volnými, se stává anachronickým a zájmům pravého náboženství škodí. Pro tuto volnou dobu hlásá autor volné náboženství.³⁸⁸

A v momentech, které podrobuje kritice a ve změnách, které navrhuje, se pak právě blíží českožidovským myslitelům. V první řadě se jedná o posun důrazu z neurčitého plurálu k jednotlivci – člověku jako psychofyzickému celku se všemi specifiky – a v tomto duchu autor dokonce napadá skladbu synagogální liturgie. Sám za centrum víry považuje domov, rodinu, prostředí pravé zbožnosti:

„Tam se modlívali naši zbožní rodičové – až na modlitbu ranní a večerní, kterou si nešťastně přenesli z chrámu do rodiny – prostě a srdečně jako dívky k svému Všeotci, prosíce za blaho a štěstí své a své rodiny.“³⁸⁹

Modlitba se stává základním kamenem onoho živého náboženství, ovšem ve formě „krátké, povznášející, posvátné, neumělkované, prosté.“³⁹⁰ K takové podobě zbožnosti směřují i všechny ostatní prvky náboženského života – autor prosazuje bohoslužby v mateřském jazyce, ať je jakýkoliv, navrhuje krácení tradiční liturgie, i s konkrétními příklady,³⁹¹ ale třeba i odložení pokrývky hlavy při modlení. V tomto bodě se také objevuje argumentace blízká českožidovskému prostředí – autor vysvětluje, že narazí-li

³⁸⁴ I. ZIEGLER, *Laikovy myšlenky o židovství*, překlad O. Kraus, Benešov: nákladem vlastním, 1910, s. 5.

³⁸⁵ Ziegler nabádá liberální rabíny, aby „konečně od řeči přešli k činu“ a oslavuje pravou podstatu ortodoxie, která nemá zapotřebí podléhat módním tlakům, poněvadž uchovává pravou podstatu víry. I. ZIEGLER, *Laikovy myšlenky o židovství*, s. 5–6.

³⁸⁶ *Ibid.*, s. 4.

³⁸⁷ *Ibid.*, s. 9 – 10.

³⁸⁸ *Ibid.*, s. 13.

³⁸⁹ *Ibid.*, s. 15 + 27 – 28.

³⁹⁰ *Ibid.*, s. 32.

³⁹¹ „Především krátiti, krátiti! O novém roce nechť trvá bohoslužba nejdéle dvě hodiny.“ *Ibid.*, s. 59.

na nějaký zvyk, jemuž nerozumí, snaží se pátrat po jeho náboženském/etickém významu. Pokud jej nalezne, snaží se³⁹² zvyk dodržovat i nadále, pokud ne, obhájí jeho opomíjení.³⁹³

Nabízí možnosti, jak světit šabat, jsouce již zcela intergování v křesťanské společnosti, představuje nový koncept slavení svátků,³⁹⁴ která opět charakterizuje především krácení a jakýsi návrat k jejich přírodní a radostné povaze ve snaze nalézt jejich obecně platné rysy:

„v podstatě staré, formou však omlazené, povolane k novému životu; žádné staré, nesrozumitelné zvyky, nýbrž životem kypící skutečnost, zdroj náboženského občerstvení. [...] Tak by měl Israel staré a přece nové svátky: Svátek svobody a jara, zjevení a léta, nového roku a dne smíření jako svátků podzimních a svátek makabejský, svátek zimy.“³⁹⁵

Za přežitek považuje dodržování kašrutu, ale vzpírá se i obřízce s osvícenským argumentem, že je takový zvyk neakceptovatelný, stál-li byt' jediný dětský život.³⁹⁶ Jakkoli navrhuje i jemné úpravy pohřbů a období truchlení, do této tradice zasahuje nejméně,³⁹⁷ v čemž také souzní s výše popisovanými literárními texty.

Jakkoli zajímavé jsou anonymem navržené změny a úpravy, z rozsahových důvodů jsem uvedla jen jejich náčrt. Sám autor svůj stostránkový text označuje za moderní podobu Šulchan aruchu, vůči němuž se poměrně ostře vymezuje.³⁹⁸

Jeho snaha o oživení judaismu však necílí jenom na vlašné nebo odpadlé Židy, jak se zdálo zpočátku. Tento smělý anonymní reformátor totiž považuje, podobně jako mnozí z českožidovských autorů,³⁹⁹ judaismus skutečně za univerzální náboženství, které, ve své nové, oživené podobě, v ničem neodporující vědeckým poznatkům a oproštěné od zbytečných nánosů, dokonale uspokojí náboženskou touhu veškerého lidstva, neboť podle autora „žádné jiné dějinné náboženství není tak způsobilé státi se jedním náboženstvím jako právě naše.“⁴⁰⁰

Tento anonymní laik se také dotýká lákavosti křesťanské nauky lásky, klíčového to tématu českožidovských myslitelů. I on přiznává křesťanství jeho přitažlivost, bohublost i vroucnost učení a i on nachází tytéž rysy v judaismu, ba v ještě starší podobě. Snaže se sám nalézt ideální modlitby pro různé denní a roční příležitosti, aby splňovaly výše uvedená kritéria svatosti i prostoty, uznává, že ostatní náboženství

³⁹² Když mu v tom ovšem nezabraňují zásadní překážky.

³⁹³ „Jakou pak cenu má podivnůstka vzniklá pouze z nedorozumění!“ I. ZIEGLER, *Laikovy myšlenky o židovství*, s. 36. Za takovou podivnůstku považuje zjevně i onu pokrývku hlavy. Konstatuje totiž, že je to právě ona, kdo může z velké části za roztěkanost a nedostatečné nábožné soustředění v synagogách – nejen že, na základě podobně zastaralého zvyku, sedí ženy při sobě, čímž vzniká ideální prostředí pro neustálé štěbetání, ale muži se zakrytou hlavou se navíc cítí „nevázané“, majíce pocit, že jsou kdesi venku, když nemuseli smeknout klobouk.

³⁹⁴ Snaha o aktualizaci židovských svátků prostřednictvím nové interpretace ostatně není ničím neobvyklým – Adam Cholem popisuje například tendenci mezi sekularizovanými Židy pojmát Pesach jako dožínkové slavnosti apod. A. CHOLEM, „Beyond Apikorsut: A Judaism for Secularized Jews“, in Z. GITELMAN (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2009, s. 190.

³⁹⁵ I. ZIEGLER, *Laikovy myšlenky o židovství*, s. 55 – 62.

³⁹⁶ *Ibid.*, s. 73 + 76. I v tomto bodě tedy konvenuje s beletristickou částí sledovaného materiálu.

³⁹⁷ *Ibid.*, s. 79 – 80.

³⁹⁸ *Ibid.*, s. 79 – 80.

³⁹⁹ Viz oddíl 3. 3.

⁴⁰⁰ Navíc židovský národ považuje za nábožensky nejnadanější na světě. *Ibid.*, s. 95 + 104.

křesťanství „závidí Otčenáš:“ „Ani tak ne pro obsah jako pro stručnost. V tom spočívá kouzlo této skrz na skrz židovské modlitby.“⁴⁰¹

Stavě lásku, modlitbu a vnitřní život člověka do samého středu obrozeného judaismu, nekráčí autor po neznámé půdě – odkrývá, podle vlastního přesvědčení, pouze ryzí podstatu pravé zbožnosti, dějinám židovského náboženství neznámé:

„Kam by bylo židovství přišlo, kdyby byl rabi Jochanan b. Zakkai neřekl spásné slovo a nenařídil místo obětí modlitbu a skutky lásky?“⁴⁰²

Nejen v otevřenosti křesťanskému učení a osvícenskému humanismu,⁴⁰³ ale i konkrétním pojednávání jednotlivých micvot (obřízka, kašrut) a důrazem na osobní, případně rodinnou, zbožnost tak tento anonymní autor předjímá ladění prozaických děl českých Židů za první republiky.

⁴⁰¹ Ibid., s. 84.

⁴⁰² Ibid., s. 17.

⁴⁰³ „Ethický zákon a náboženství jsou identické, jsou jedno a totéž.“ Ibid., s. 101.

Závěr

V této práci jsem se zabývala materiálem, který snad na první pohled nebudí dojem pramene typického pro religionistické bádání. Jedná se o texty, které se mnohdy nezabývají náboženskou otázkou primárně, ač jimi většinou neodbytně prostupuje, a autory jejichž převážné většiny byli náboženští laici. Žánrová i tematická pestrost a blízkost tohoto materiálu běžnému životu moderního člověka mezi světovými válkami mně však byla příslibem, že pojednávané téma náboženství se v ní bude zrcadlit zajímavým způsobem.

Obraz náboženství, sestavený z takto pestrých zdrojů, ve výsledku překvapuje svou soudržností. Jakkoli totiž každý z autorů zastává ve věcech náboženských trochu odlišné stanovisko, několik významných společných rysů nepřehlédnutelně prostupuje celý zkoumaný korpus textů. Lze pozorovat, jak se totéž téma odráží v povídkách, poezii, novinových článcích, knihách pro děti i esejích. Tak se například koncept čistého náboženství na jedné straně stává předmětem méně i více povedených teoretických úvah, na straně druhé se pak v hávu komické bajky předkládá dětským čtenářům jako následováníhodný vzor nebo skrze idylické vyprávění ze zašlých časů rozehvívá srdce dospělých čtenářů.

Tento koncept čistého náboženství se opírá především o představu očištění původních religiálních forem od nánosů kulturních a historických, které modernímu člověku zaclánějí výhled na pravou podstatu náboženství. Ta, vycházejíc z judaismu, má všelidskou platnost a v mnohých svých aspektech se nechala inspirovat křesťanským učením lásky: člověk stojí v samém centru všech českožidovských textů a lidskost představuje nejvyšší hodnotu, která má tvořit úběžník veškerého uvažování každého jednotlivce.

Obraz náboženství, který vzešel z českožidovského prostředí, v sobě nese mnohé rysy proměny, jíž prošla evropská religiozita na počátku 20. století. Ať už se jedná o zaměření na osobní prožitek a zbožnost, tedy privatizaci náboženství, nebo o jeho racionalizaci, založenou na vědeckém přístupu ke světu, či o volání po deinstitucionalizaci. Českožidovští autoři se zjevně dotýkají témat, která meziválečnou Evropou rezonovala, čemuž ostatně napovídá i v poslední kapitole zmíněná kniha *Laikovy myšlenky o židovství*. Ačkoli si na tomto vzepření se tradičním religiálním formám s výjimkou textů spjatých s Richardem Federem zakládají, jejich motivací není oproštění se od náboženství jako takového, nýbrž naopak jeho oživení. Cesta k tomuto oživení vede podle nich skrze upřímnou zbožnost a nezanevření na pozemské aspekty lidského života.

Bibliografie

Literatura primární

Autor neuveden, *Dějiny českožidovského hnutí*, Praha: Svaz Čechů židů v Československé republice, 1930, 21 s.

Autor neuveden, *Jednatelská zpráva židovského pohřebního bratrstva: za rok 1924–25. Rechenschafts-Bericht der israel. Beerdigungs-Brüderschaft: für das Vereinsjahr 1924–25*, Praha: vlastním nákladem, 1925, 4 + 4 s.

Autor neuveden, *Jednatelská zpráva židovského pohřebního bratrstva: za rok 1934–35. Rechenschafts-Bericht der israel. Beerdigungs-Brüderschaft: für das Vereinsjahr 1934–35*, Praha: vlastním nákladem, 1935, 7 + 9 s.

Autor neuveden, *Kniha smutku*, Praha: Obelisk, rok neuveden [pravděpodobně 1924], 28 s.

Autor neuveden, *XIII. Jahresbericht des Jüdisches Vereins-Ref.-Realgymnasium in Brünn: über das Schuljahr 1932-33. XIII. výroční zpráva Spolkového židovského ref. reálného gymnasia v Brně: za školní rok 1932-33, Gimnasia realit metukenet*, Brno: vlastním nákladem, 1933, 32 s.

Autor neuveden, *XVIII. výroční zpráva Spolkového židovského ref. reálného gymnasia v Brně: za školní rok 1937-38, Gimnasia realit metukenet*, Brno: vlastním nákladem, 1938, 23 s.

Autor neuveden, *Výroční zpráva Spolku českých akademiků židů v Praze: za správní rok 1904–1905 (XXIX) přednesená v řádné valné hromadě v prosinci 1905*, Praha: vlastním nákladem, 1905, 15 s.

Autor neuveden, *Výroční zpráva Spolku českých akademiků židů v Praze: za správní rok 1912–1913*, Praha: Melantrich, 1913, 20 s.

FEDER, Richard, *Haleluja: Hebrejská řeč, Pro školy obecné, měšťanské a střední*, Díl první, Praha: Státní nakladatelství v Praze, 1936, 128 s.

FEDER, Richard, *Hebrejská učebnice, sepsal Dr. Richard Feder, rabín a profesor, Obrázky nakreslil profesor Ludvík Hermann*, 3. nezměněné vydání, Praha: Státní nakladatelství, 1932, 112 s.

FEDER, Richard, *Methode des hebräischen Unterrichtes*, Brünn, Raudnitz a/E.: Im Verlage der Verfassers, 1910, 40 s.

FEDER, Richard, *Židé a křesťané*, Praha: Komise Grosmana a Svobody, 1921, 87 s.

- FEDER, Richard (ed.), *Židovské besídky, kniha první, Pro zábavu a poučení dospělejší mládeže židovské vydal Ph. Dr. Richard Feder, rabín*, Roudnice nad Labem: nákladem vlastním, 1912–1913, 142 s.
- FEDER, Richard (ed.), *Židovské besídky, kniha druhá, Pro zábavu a poučení mládeže židovské, vydal Ph. Dr. Richard Feder, rabín*, Kolín nad Labem: nákladem vlastním, 1920, 144 s.
- FEDER, Richard (ed.), *Židovské besídky, kniha třetí, Pro zábavu a poučení židovské mládeže vydal Ph. Dr. Richard Feder, rabín*, Kolín nad Labem: nákladem vlastním, 1924, 172 s.
- FEDER, Richard, *Život a odkaz*, Praha: Rada židovských náboženských obcí v Praze v Ústředním církevním nakladatelství, 1973, 213 s.
- FRIEDMANN, František, *Mravnost či oportunita? Několik poznámek k anketě akad. spolku „Kapper“ v Brně*, Praha: Sionistický výbor pracovní pro Čechy a Moravu v Praze, 1927, 90 s.
- FUCHS, Alfréd, *Křesťan a svět: výbor z díla*, 1. vyd. Praha: Universum, 1948, 238 s.
- GOODMAN, Paul, *Die Liebestätigkeit im Judentum*, (edice Volksschriften über die jüdische Religion, herausgegeben von Dr. I. Ziegler-Karlsbad, I. ročník, 6. sešit), Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1913, 67 s.
- GUTH, Otakar, *Podstata židovství a jiné úvahy*, předmluva, obálka dle návrhu Fr. Matouška, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1925, 106 s.
- GUTH, Otakar, *Prosté povídky*, Praha: Kapper, 1933, 90 s.
- GUTH, Otakar, *Historie a historky*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1937, 198 s.
- GUTH, Otakar, *Starý dům*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1937, 96 s.
- GUTH, Otakar, *Smrt Pavly Braunové a jiné povídky*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1938, 155 s.
- GUTH, Otakar, *Z kolotoče života*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1939, 125 s.
- GUTH, Otakar (red.), *Vzpomínky a úvahy: 1876–1926: vydáno k jubileu padesátiletého trvání Akademického spolku "Kapper" v Praze*, (Knihovna akademického spolku Kapper, Vohryzkova knihovna, sv. 58), Praha: Kapper, 1926
- GUTH, Otakar, LEDERER, Edvard a V. PRAŽSKÝ, *Kritika sionismu*, Praha: Svaz Čechů židů v Československé republice, 1928, 38 s.
- GRŮN, Nathan, *Učebnice náboženství mojžíšského a dějin israelských, IV. stupeň, Od zajetí babylonského až do doby přítomné, pro školy české upravil Bedřich Knöpfelmacher, rabín a*

kazatel spolku „Or Tomid“ a učitel náboženství israelského při středních školách v Praze, *Thorath dath moraša*, Praha: Jakub B. Brandeis, 1921, 103 s.

GRÜNBERG, Samuel, *Die Rückwirkungen der wirtschaftlichen Entwicklung auf die Heiligung des Sabbath*, Berlin: Weltverband der Schomre Schabbos, 1929, 16 s.

HERBEN, Ivan, (ed.), *Pražské postavy a postavičky: Jindřich Kohn, Alfréd Fuchs, Arnošt Kraus, K.H. Hilar, Mikuláš Aleš, Antonín Slavíček, Jaroslav Panuška, Otakar Nejedlý, Josef Holeček, V.H. Brunner, Józef Čejka, Karel Poláček, Hugo Haas a mnoho jiných*, (Veselá mysl, sv. 7), Praha: Orbis, 1933, 71 s.

HIRSCH, Leo, *Praktische Judentumskunde, Eine Einführung in die jüdische Wirklichkeit für jedermann*, Berlin: Vortrupp, 1935, 150 s.

JELÍNEK, František, *Homosexualita ve světle vědy*, Praha: Obelisk, 1924, 229 s.

KLINEBERGER, Bohdan, *Náboženský cit: rozbor hodnoty náboženství*, Praha: Lidové družstvo tiskařské a vydavatelské, 1906, 448 s.

KOHN, Jindřich, *Asimilace a věky*, Díl 1. Svazek 1, Praha: Kapper, 1936, xv, 452 s., [1] fot.

KOHN, Jindřich, *Asimilace a věky*, Díl 1. Svazek 2, Praha: Kapper, 1936, s. 453–864

KOHN, Jindřich, *Asimilace a věky*, Díl 2., Praha: Kapper, 1936, 661 s.

KOHN, Jindřich, *Co jest a co není národní právo sebeurčení. Přednes. na schůzi Jednoty 20. led. 1919*, Praha: Sekretariát Jednoty (průmyslové), 1919, 24 s.

KUBIČKA, Josef, *Nejslavnější Čech: proslovy a deklamace k veřejným i školním oslavám památky Mistra Jana Husí*, Praha: Obelisk, 1927, 44 s.

LANGER, František, *Korespondence*, 1. svazek A – K, Praha: Akropolis, Divadelní ústav, 2006, 502 s., ISBN 80-86903-25-7

LANGER, František, „Předmluva“, in Jiří LANGER, *Devět bran: chasidů tajemství*, Praha: Odeon, 1990, s. 49–76

LANGER, Jiří, *Talmud [ukázky a dějiny]*, Praha: Práh, 47 s., ISBN 80-85809-06-0

LANGER, Jiří a Alice MARXOVÁ, *Studie, recenze, články, dopisy*. 1. vyd. Praha: Sefer, 1995, 254 s., ISBN 80-85924-05-6

LANGER, Jiří, *Devět bran: Chasidů tajemství*, 3. vyd., (Světová četba, Sv. 575) Praha: Odeon, 1990, 397 s., ISBN 80-207-0257-1

LEDERER, Edvard, *Biblické glosy*, (Knihovna Viktora Vohryzka, svazek 2), Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1923, 128 s.

LEDERER, Evard, *Epištoly k mladému příteli*, Praha: Antonín Reis, 1910, 121 s.

- LEDERER, Edvard, *Epištoly k Jindř.-Hradeckým*, Kamenice nad Labem: A. Richter, 1914, 179 s.
- LEDERER, Edvard, *Hříchy otců: hra o 4 jednáních*, Praha: Antonín Reis, 1912, 94 s.
- LEDERER, Edvard, *Kapitoly o židovství a židovstvu*, Díl I., Praha: B. Kočí, 1925, 222 s.
- LEDERER, Edvard, *Kapitoly o židovství a židovstvu*, Díl II., Praha: B. Kočí, 1925, 193 s.
- LEDERER, Edvard, *Krise v židovství a židovstvu*, Praha: Kapper, 1934, 116 s.
- LEDERER, Edvard, *Mojžíš: biblické drama o 3 jednáních*, (Čeští autoři; sv. 25), Praha: K. Neumannová, 1919, 157 s.
- LEDERER, Edvard, *Pohádky o pekle, nebi a zemi*, Praha: Nakladatel Václav Petr, 1923, 70 s.
- LEDERER, Edvard, *Stará prosa*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1926, 296 s.
- LEDERER, Edvard, *Zemský ráj na nebi*, Praha: Nakladatel Václav Petr, 1926, 181 s.
- Lederer, Edvard, *Zrádce: biblické drama z doby Kristovy o čtyřech dějstvích*, Praha: Jednota, 1921, 76 s.
- LEDERER, Max, *Českožidovská otázka*, Praha: vlastní náklad, 1909, 32 s.
- LEDERER, Viktor, „Dnešek a zítřek“, in: Ervín NEUMAN, *Naše cesta*, Praha: Českožidovské společenské sdružení v Praze, 1936, s. 23–37 (přívazek)
- LOSKOT, František, *Náboženství israelské*, Praha: nákladem vlastním, 1914, 64 s.
- Modlitby Israelitův pro dny všední, pro sabaty i svátky, Maarche-lew*, A. M. Stein (překlad), Praha: Jakob B. Brandeis, 1884, 593 s.
- NEUMAN, Ervín, *Naše cesta*, Praha: Českožidovské společenské sdružení v Praze, 1936, 20 s.
- POSPÍŠIL, Konrád, *Škola matkou a škola macechou: promluveno na manifestační schůzi Svazu českých pokrokových židů v Praze dne 5. září 1908*, 3. vydání, (Knihovnička Rozvoje), Praha: Rozvoj, 1908, 39 s.
- PRAŽSKÝ, V., GUTH, Otakar a Edvard LEDERER, *Kritika sionismu*, Praha: Svaz Čechů-židů v Československé republice, 1928, 38 s.
- RAKOUS, Vojtěch, „Fechtem u židovských milionářů“, in *Židovská ročenka 5742, 1981–1982*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1981, s. 42–45
- (RAKOUS, Vojtěch, Fechem u židovských milionářů, *Tribuna*, 23. 4. 1921, roč. 3, č. 95, s. 1–2)

RAKOUS, Vojtěch, *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek I., V. doplněné vydání, Praha: Obelisk, 1924, 271 s.

RAKOUS, Vojtěch, *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., V. doplněné vydání, Praha: Obelisk, 1924, 273 s.

SCHEINPFLUG, Karel, *Otázka židovská*, (Knihovnička „Rozvoje“, roč. 4, č. 4), Praha: Rozvoj, 1910, 46 s.

SPINOZA, Benedictus de, *Traktát theologicko-politický*, překlad Josef Hruša, (edice Obelisk, č. 6), Praha: Tribuna, 1922, 364 s.

STERN, Evžen, *O současném českožidovství*, (Knihovnička Rozvoje), Praha: Rozvoj, 1915, 13 s.

Tehilath El, Modlitby Israelitů, A. Stein (překlad), Praha: Jakob B. Brandeis, 1918, 559 s.

TEYTZ, Viktor, *Několik poznámek k otázce českožidovské*, Praha: Spolek českých akademiků židů, 1913, 18 s.

VOHRYZEK, Viktor, *K židovské otázce: vybrané úvahy a články*, Praha: Kapper, 1923, 334 s.

VOHRYZEK, Viktor, *Knih životní moudrosti. Posmrtné vydání, s předmlouvou a podobenkou autorovou upravil Dr. Otakar Guth*, Praha: Obelisk, 1925, 132 s.

ZÍBRT, Čeněk, *Ohlas obřadních písní velikonočních Haggadah: chad gadja, echad mi jodea v lidovém podání*, Praha: Akademický spolek Kapper, 1928, 474 s.

ZIEGLER, Ignaz, *Laikovy myšlenky o židovství*, překlad O. Kraus, Benešov: nákladem vlastním, 1910, 116 s.

Periodika:

Kalendář česko-židovský 1918–1919, redaktor Edvard Lederer, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 38, 1918, 144 s.

Kalendář česko-židovský 1919–1920, redaktor Alfred Fuchs, Praha: Spolek českých akademiků židů, roč. 39, 1919, 166 s.

Kalendář česko-židovský 1920–1921, redaktor Vítězslav Markus, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 47), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 40, 1920, 145 s.

Kalendář česko-židovský 1921–1922, redaktor Vítězslav Markus, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 47), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 41, 1921, 171 s.

Kalendář česko-židovský 1922–1923, redaktor Vítězslav Markus za spolupráce JUDra Otakara Gutha a JUDra Edvarda Lederera, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 48), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 42, 1922, 171 s.

Kalendář česko-židovský 1923–1924, Redaktor Vítězslav Markus, za spolupráce JUDra Otakara Gutha a JUDra Edvarda Lederera, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 50), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 43, 1923, 190 s.

Kalendář česko-židovský 1924–1925, redaktor Vítězslav Markus, za spolupráce JUDra Otakara Gutha a JUDra Edvarda Lederera, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 55), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 44, 1924, 257 s.

Kalendář česko-židovský 1925–1926, redaktor Vítězslav Markus, za spolupráce JUDra Otakara Gutha a JUDra Edvarda Lederera, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 57), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 45, 1925, 227 s.

Kalendář česko-židovský 1926–1927, redaktor Vítězslav Markus, za spolupráce JUDra Otakara Gutha a JUDra Edvarda Lederera, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 60), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 46, 1926, 236 s.

Kalendář česko-židovský 1927–1928, redaktor Vítězslav Markus, za spolupráce JUDra Otakara Gutha a JUDra Edvarda Lederera, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“ v Praze, svazek 61), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 47, 1927, 282 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1928–1929, redaktor Vítězslav Markus s redakčním kruhem, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 62), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 48, 1928, 233 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1929–1930, redigoval Jan Münzer s redakčním kruhem (Ervín Fischer, Dr. Otokar Guth, Vítězslav Markus, Míla Neumann, Dr. Ladislav Polák, Fr. Weidmann), (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 64), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 49, 1929, 233 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1930–1931, redigoval Jan Münzer s redakčním kruhem, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 65), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 50, 1930, 301 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1931–1932, redigoval Egon Hostovský s redakčním kruhem, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 66), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 51, 1931, 180 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1932–1933, redigoval Egon Hostovský s redakčním kruhem (Dr. Otakar Guth, JUC. Dolly Kohnová, Vítězslav Markus, Dr. Lád'a Polák, JUC. Arnošt Pick), (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 68), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, 194 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1933–1934, redigoval Egon Hostovský s redakčním kruhem (Dr. Otakar Guth, Vítězslav Markus, Dr. Ladislav Polák, JUC. K. E. Bondy, JUC. Dolly Kohnová, JUC. Arnošt Pick), (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 70), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 53, 1933, 212 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1934–1935, redigoval Egon Hostovský s redakčním kruhem (Dr. Otakar Guth, Vítězslav Markus, Jan Münzer, Dr. Lád'a Polák, Bonn, MUC. Jiří Müller, JUC. Viktor Müller), (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 72), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 54, 1934, 174 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1935–1936, redigoval Egon Hostovský s redakčním kruhem (Dr. Otakar Guth, Vítězslav Markus, Dr. Lád'a Polák, Hanuš Bonn, MUC. Kurt Heller, JUC. Pavel Kavan, JUC. Karel Radnitzer), (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 74), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 55, 1935, 233 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1936–1937, redigoval Egon Hostovský s redakčním kruhem (Dr. Otakar Guth, Vítězslav Markus, Dr. Lád'a Polák, Hanuš Bonn, Jiří Bondy, Bedřich Hellmann, Herbert Langer), (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 77), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 56, 1936, 182 s.

Kalendář česko-židovský, Ročenka 1937–1938, redigoval Hanuš Bonn s redakčním kruhem, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 79), Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 57, 1937, 206 s.

Kalendář českožidovský, Ročenka 1938–1939, redigoval Hanuš Bonn s redakčním kruhem, (Knihovna Akademického spolku „Kapper“, svazek 80), Praha: Akademický spolek Kapper, ročník 58., 1938, 216 s.

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 1, říjen 1932

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 2, listopad 1932

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 3, prosinec 1932

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 3–4, leden 1933

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 5, únor 1933

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 6, březen 1933

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 8, duben 1933

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 9, květen 1933

Věstník akademického spolku Kapper, Praha: Kapper, roč. 1, č. 10, červen 1933

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 1, říjen 1933

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 2, listopad 1933

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 3, prosinec 1933

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 4–5, leden 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 6, únor 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 7, březen 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 8, duben 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 9, květen 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 2, č. 10, červen 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 1, říjen 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 2, listopad 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 3, prosinec 1934

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 4, leden 1935

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 5–6, únor 1935

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 7, březen 1935

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 8, duben 1935

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 9, květen 1935

Kapper: List českožidovských akademiků, Praha: Akademický spolek „Kapper“, roč. 3, č. 10, červen 1935

Použité články mimo soupis periodik (řazení chronologické)

Kalendář česko-židovský na rok 1881–1882, Praha: Spolek „českých akademiků-židů“, 1881

J. KRAUS, „Or Tomid“, *Kalendář česko-židovský 1884–1885*, 1884, roč. 4, s. 109

V. RAKOUS, „Dvě hodiny rabínem“, in *Kalendář česko-židovský, 1911/1912*, Praha: Spolek českých akademiků-židů, 1911, s. 67–76.

Výkonný výbor česko-židovských organizací, „Voličové židovského původu“, *Tribuna*, 6. 6. 1919, roč. 1, č. 107, s. 3

Autor neveden, „Občanský sňatek“, *Tribuna*, 5. 8. 1919, roč. 1, č. 157, s. 4

Autor neveden, „Reorganisace českožidovského hnutí“, *Tribuna*, 17. 10. 1919, roč. 1, č. 220, s. 3

Autor neveden, „Historický krok českého kleru“, *Tribuna*, 9. 1. 1920, roč. 2, č. 8, s. 2

Autor neveden, „K československé církvi“, *Tribuna*, 13. 1. 1920, roč. 2, č. 11, s. 2–3

Autor neveden, „Papežská stolice o české církvi“, *Tribuna*, 6. 2. 1920, roč. 2, č. 32, s. 5

Autor neveden, „Pro odluku církve od státu“, *Tribuna*, 28. 5. 1920, roč. 2, č. 125, s. 3

Autor neveden, „XVIII. Mezinárodní světový kongres Volné Myšlenky v Praze“, *Tribuna*, 29. 8. 1920, roč. 2, č. 204, s. 3

Autor neveden, „Třetí a rozmnožené vydání Rakousových „Vojkovických a přespolních“, *Tribuna*, 26. 11. 1920, roč. 2, č. 277, s. 4

Svaz Čechů-židů v Československé republice, *Židé české národnosti!*, vevázáno bez bližšího určení původu do *Večerní Tribuny* 1920 v Oddělení časopisů *Knihovny Národního muzea*.

Autor neveden, „Židé a sčítání lidu“, *Tribuna*, 31. 1. 1921, večerní vydání, roč. 3, č. 25, s. 1

Autor neveden, „Čechoslováci v naší republice!“, *Tribuna*, 13. 2. 1921, roč. 3, č. 37, s. 4

Autor neveden, „Turistika a antisemitismus“, *Tribuna*, 4. 5. 1921, roč. 3, č. 104, s. 4

- Autor neuveden, „Zajímavá čísla židovské školské statistiky na Slovensku a Podkarpatské Rusi“, *Tribuna*, 17. 6. 1921, roč. 3, č. 141, s. 4
- Autor neuveden, „Česko-bratrská kázání v Týnském kostele“, *Večerní Tribuna*, 23. 6. 1921, roč. 3, č. 138, s. 2
- Autor neuveden, „Židovské volby v Podkarpatské Rusi“, *Tribuna*, 15. 9. 1921, roč. 3, č. 217, s. 2
- Autor neuveden, „Židovští rabíni konají obřady při pohřbech ohněm“, *Tribuna*, 26. 11. 1921, roč. 3, č. 278, s. 4
- Autor neuveden, „Třetí výročí pohřbu Dra. Vohryzka“, *Večerní Tribuna*, 1. 12. 1921, roč. 3, č. 258, s. 1
- Autor neuveden, „Kostel pro všechna náboženství“, *Večerní Tribuna*, 10. 12. 1921, roč. 3, č. 266, s. 1
- Autor neuveden, „Mag. rada dr. August Stein zvolen předsedou žid. náb. obce v Praze“, *Rozvoj*, 29. 9. 1922, roč. 14, č. 18, s. 5
- GUTH, Otakar, „Podstata židovství“, *Rozvoj*, 19. 1. 1923, roč. 30, č. 2, s. 1
- GUTH, Otakar, „Z myšlenek Dr. Vohryzka“, *Rozvoj*, 19. 1. 1923, roč. 30, č. 2, s. 2
- GUTH, Otakar, „Podstata židovství“, *Rozvoj*, 16. 2. 1923, roč. 30, č. 2, s. 1
- EISENBERG, Isaac, „Základy Kabbaly“, *Rozvoj*, 16. 2. 1923, roč. 30, č. 2, s. 3–4
- EISENBERG, Isaac, „Základy Kabbaly“, *Rozvoj*, 16. 3. 1923, roč. 30, č. 6, s. 6–7
- EISENBERG, Isaac, „Základy Kabbaly“, *Rozvoj*, 30. 3. 1923, roč. 30, č. 7, s. 4
- Ella Š-J., „Ženská moda a židovská etika“, *Rozvoj*, 15. 8. 1926, roč. 33, č. 21, s. 6–7
- Rozvoj*, 2. 9. 1927, roč. 34, č. 35, s. 2–3
- R. S. T., „Ortodoxie na postupu“, in *Rozvoj*, 3. 5. 1929, roč. 36, č. 18, s. 1
- R. S. T., „Ortodoxie na postupu“, in *Rozvoj*, 17. 5. 1929, roč. 36, č. 19, s. 1–2
- GUTH, Otakar, „75. narozeniny mag. rady Augusta Steina“, in *Rozvoj*, 6. 6. 1929, roč. 36, č. 23, s. 2
- Rozvoj*, 28. 6. 1929, roč. 36, č. 26, s. 1–2 (Dvě stránky plně věnované oslavným článkům a gratulacím ku příležitosti sedmdesátých narozenin Edvarda Lederera)
- Autor neuveden, „Ortodoxie!“, *Rozvoj*, 28. 6. 1929, roč. 36, č. 26, s. 4
- GUTH, Otakar, „K osmdesátým narozeninám dra Augusta Steina“, *Rozvoj*, 8. 4. 1934, ročník 41, č. 23, s. 1

Autor neuveden, „Doklad náboženské snášenlivosti“, *Rozvoj*, 15. 11. 1935, roč. 42, č. 45, s. 2

LEDERER, Edvard, „Ortodoxie“, *Rozvoj*, 14. 2. 1936, roč. 43, č. 7, s. 1

FLEISCHMANN, Gustav, „Za drem. Augustem Steinem“, *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 11. 10. 1937, roč. 4, č. 9, s. 98–100

STEIN, Evžen, „Národní a universální náboženství“, *Rozvoj*, 8. 1. 1938, roč. 45, č. 1, s. 3–4

STEIN, Evžen, „Národní a universální náboženství“, *Rozvoj*, 14. 1. 1938, roč. 45, č. 2, s. 4–5

ERA, „Náš českožidovský Slavín“, in *Rozvoj*, 21. 10. 1938, roč. 45, č. 43, s. 2 (ERA by podle mého soudu mohla být šifra Eduarda Rady, vlastním jménem Rudolfa Ekšteina)

Materiály archivní

Archiv Židovského muzea v Praze, *Fond Edvard Lederer*, 1903–1923, karton 1

Archiv Židovskému muzea v Praze, *Protokoly schůzí Representace Židovské obce náboženské v Praze*, 1929

Knihovna židovské náboženské obce v Praze, *Systematický katalog judaicy*, sestavil Dr. Tobiáš Jakobovits, 4 svazky, Praha, 1936–1939

Henry Baderle, rozhovor č. 6543; Jiří Freund, rozhovor č. 11190; Hana Arendová, rozhovor č. 15674, vše z databáze *USC Shoah Foundation – Institute for Visual History and Education*, přístup skrze Centrum vizuální historie Malach

Literatura sekundární

Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921. I. díl, Praha: Státní úřad statistický, 1924, 129 s. + 276 s. + 16 kartogramů

Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I, Růst, koncentrace a hustota obyvatelstva, pohlaví, věkové rozvrstvení, rodinný stav, státní příslušnost, národnost, náboženské vyznání, předmluva Jan Auerhan a Antonín Boháč, Praha: Státní úřad statistický, 1934, 55 s. + 205 s.

Autor neuveden, „Vzpomínka na spisovatele Edvarda Lederera – Ledu“, in *Věstník židovské obce náboženské v Praze*, 1. 8. 1959, roč. 21, č. 8, s. 6

Autor neuveden, „Kalendárium: Edvard Lederer“, in *Roš Chodeš*, roč. 61, č. 6, (1999/5759), s. 18

BLODIGOVÁ, Alexandra, BUBENÍK, Jaroslav, a Jiří KŘEŠŤAN, *Židovské spolky v českých zemích v letech 1918–1948*, (Knižnice Institutu Tereziánské iniciativy, sv. 2), Praha: Sefer, 2001, 191 s., ISBN 80-85924-27-7

ČAPKOVÁ, Kateřina, *Češi, Němci, Židé?: národní identita Židů v Čechách, 1918–1938*, vyd. 1., Praha: Paseka, 2005, 355 s. ISBN 80-7185-695-9

EM, „Mistr satiry“, in *Židovská ročenka 5742, 1981–1982*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1981, 40 s.

GAJAN, Koloman, „T. G. Masaryk, idea sionismu a Nahum Sokolov“, in J. Daníček, A. Marxová a T. Pěkný (eds.), *Židovská ročenka: 5763*, Praha: Židovská obec, 2002, s. 71–85

GITELMAN, Zvi (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2009, 384 s., ISBN 978-0-8135-4451-9

GOLD, Hugo, *Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart / Židé a židovské obce v Čechách v minulosti a přítomnosti. I*, Brünn: Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1934, 735 s.

HOFMANOVÁ, Jana, „Českožidovské hnutí očima Egona Hostovského“, in *Náchodsko od minulosti k dnešku 6*, Náchod: Okresní muzeum, 2009, s. 345–362

HOSTOVSKÁ, Olga, „Mecenáš Otakar Guth“, in *Roš Chodeš*, roč. 70, č. 9, (2008/5768), s. 10–11

HOUSKOVÁ, Hana, „Obhájce (Z galerie postav českožidovského hnutí)“, in *Židovská ročenka 5742, 1981 – 1982*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1981, s. 32–39

IGGERS, Wilma, *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit: Die Religion im Bewußtsein der böhmischen Juden in der ersten tschechoslowakischen Republik*, Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V., 1997, 17 s., ISBN 3-932019-22-9

JUNOVÁ, Magdalena, *Praktické aspekty Masarykova pojetí náboženství*, postupová práce, FF UK, 2010, 42 s.

JUNOVÁ, Magdalena, *Židovská identita na stránkách Tribuny*, bakalářská práce, FSV UK, 2012, 57 + vii s.

KIEVAL, Hillel J., *Formování českého židovstva: národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870-1918*, překlad Klára Míčková, Praha: Paseka, 2011, 399 s. (angl. orig. *The Making of Czech Jewry: National Conflict and Jewish Society in Bohemia: 1870-1918*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1988), ISBN 978-80-7432-174-0

KISCH, Guido (ed.), *The Jews of Czechoslovakia: historical studies and surveys*, Volume I., New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1968, 583 p.

KREJČOVÁ, Helena, „Výbory Spolku českých akademiků židů a Akademického spolku Kapper“, in *Paginae Historiae* 7, Praha: Státní úřední archiv, 1997, s. 46–84

LUŽNÝ, Dušan, *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, 1. vyd., Brno: Masarykova univerzita, 1999, 183 s., ISBN 80-210-2224-8

Modche a Rezi, NFA, *Český hraný film* [online], 2008 [cit. 2013-06-07], dostupné z: <http://web.nfa.cz/CeskyHranyFilm/cz/obsah/filmy/72435.html>

NOVOTNÝ, František Pavel, „Duchovní odkaz Jindřicha Kohna“, *Roš Chodeš*, Roč. 67, č. 3, (2005/5765), s. 16–17

PAVLÁT, Leo (ed.), *Českožidovští spisovatelé v literatuře 20. století: sborník přednášek z cyklu uvedeného ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze od září 1999 do června 2000*, Praha: Židovské muzeum, 2000, 166 + 16 s., ISBN 80-85608-36-7

PĚKNÝ, Tomáš, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, 2. přeprac. a rozšíř. vyd. Praha: Sefer, 2001, 702 s., ISBN 80-85924-33-1

PETEROVÁ, Zuzana, *Rabín Feder*, 1. vyd. Praha: G plus G, 2004, 166 s., ISBN 80-86103-78-1

PUTNA, Martin C., *Česká katolická literatura v kontextech 1918 – 1945*, Praha: Torst, 2010, 1390 s., ISBN 978-80-7215-391-6

RABINOWICZ, Oskar K. (ed.), *The Jews of Czechoslovakia: historical studies and surveys*, Volume II., New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1971, 707 s.

SAMUELSON, Norbert M., „Judaism and Science“, in CLAYTON, Philip a Zachary SIMPSON (eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford: Oxford University Press, 2008, xvi, 1023 s. ISBN 978-0-19-954365-6

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *O náboženství, Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači*, překlad a úvod Jan Kranát, Praha: Vyšehrad, 2012, 189 s., ISBN 978-80-7021-849-5

SOUKUPOVÁ, Blanka a Marie ZAHRADNÍKOVÁ (eds.), *Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech: sborník přednášek z cyklu ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze v říjnu 2002 až červnu 2003*, Praha: Židovské muzeum, 2003, 131 s. ISBN 80-85608-72-3

SOUKUPOVÁ, Blanka, Marie ZAHRADNÍKOVÁ a Miloš POJAR (eds.), *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech: sborník přednášek z cyklu ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze v říjnu 2003 až v červnu 2004*, Praha: Židovské muzeum v Praze, 2004, 122 s., 8 s. čb. fotodokumentace, ISBN 80-85608-94-4

URBANOVÁ, Věra (et al.), *Český hraný film II 1930 – 1945*, Praha: Národní filmový archiv, 1998, 499 s., ISBN 80-7004-090-4

VYSKOČIL, Josef, „K výročí první organizace česko-židovského hnutí“, in: *Židovská ročenka 1966–1967 (5727)*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1966, s. 75–76

WERBLOWSKY, R. J. Zwi, *Beyond tradition and modernity: changing religions in a changing World*, London: Athlone Press, 1976, viii, 146 s. ISBN 0-485-17411-1

Příloha: Významné postavy českožidovského hnutí

... nejnutenější biografické údaje k často citovaným a kvantitativně v zkoumaném korpusu textů nejvýznamněji zastoupeným autorům – představitelům českožidovského hnutí.

Richard Feder

Richard Feder se z výčtu významných autorů vymyká, jsa jediným náboženským profesionálem. Narodil se 26. 8. 1875 ve Václavících u Benešova, po absolvování pražského piaristického gymnázia nastoupil ve Vídni na filosofickou fakultu a současně studoval rabínský seminář. Jako rabín působil od roku 1903 v Kojetíně, Roudnici a Lounech, od roku 1917 v Kolíně, kde setrval po celé v této práci sledované období, jak naznačují témata jeho historických příspěvků pro *Kalendář česko-židovský* i místa vydání Federových knih. Roku 1942 byl i s celou rodinou odvezen do Terezína, manželka a děti s rodinami válku nepřežili, Feder se jejího konce dočkal v Terezíně. Roku 1953 přesídlil do Brna, kde zůstal i poté, co se stal vrchním rabínem pro české země. Zemřel tamtéž, 18. 11. 1970.⁴⁰⁴

Texty, jimiž je Feder ve zkoumaném korpusu zastoupen, se vymykají ostatním tak jako postava jejich autora. Kromě oněch pravidelných příspěvků do *Kalendáře* se jedná vesměs o texty, které vyšly jeho vlastním nákladem, s výjimkou jím sestavených učebnic hebrejského jazyka, jež vydalo *Státní nakladatelství*, a pro českožidovský kontext netypického svazku *Židé a křesťané*. Tři díly *Židovských besídek* obsahují pečlivý výběr textů⁴⁰⁵ nejrůznějšího původu určeného pro děti a mládež, z čehož lze dovodit, že materiál v tomto výběru obsažený souzněl s Federovými nároky na kvalitní výchovu, která z dětí učiní Židy zbožné, spravedlivé, moudré a soucitné. Z těchto čítanek tak lze vyčíst mnoho o ideálech, které chtěl Feder nastupujícími generacím vštěpovat, a jejichž názvuky se objevují i v textech laických autorů určených dospělým čtenářům.

Otakar Guth

Otakar Guth se narodil 9. 5. 1882 v Letech u Dobřichovic, během studií na právnické fakultě se již začal angažovat v Spolku českých akademiků – židů, jemuž zůstal věren, i coby promováný doktor práv, pomáhaje ideově i organizačně. Byl velmi činným autorem, jeho texty, novinářské, úvahové, i beletristické, plnily nejen stránky českožidovských periodik, ale například i realistického *Času* nebo *Středu*. Pečoval o odkaz mnohých českožidovských myslitelů, ať žijících či nikoli, psal jubilejní i neurologové příspěvky do *Kalendáře česko-židovského* (na jehož vydávání se v rámci redakčního kruhu podílel v letech 1923 – 1929, 26. ročník dokonce nese jeho jména jako redaktora) i *Rozvoje*.⁴⁰⁶ Angažoval se při nejrůznějších příležitostech, vedl přednášky, vyšlo mu i několik útlejších knížek. Několik beletristických – například *Prosté povídky* (1933), *Starý dům* (1937), *Z kolotoče života* (1939), ale v roce 1925 jako čtvrtý svazek Vohryzkovy knihovny Kapperu také *Podstata židovství a jiné úvahy*, soubor již dříve přednesených nebo publikovaných textů, v němž se vypořádává s otázkou židovství z několika různých úhlů. Téhož roku se zasloužil i o vydání malého výboru z myšlenek

⁴⁰⁴ Všechny životopisné údaje z J. VONDRÁČEK, „Richard Feder – rabín, myslitel, pedagog“, in Z. PETEROVÁ, *Rabín Feder*, 1. vyd. Praha: G plus G, 2004, s. 9–16.

⁴⁰⁵ To, že jsou určeny pro děti, činí tento zdroj obzvláště důležitým, neboť takové texty obvykle představují trest obsahu, který se dostává dospělým a pokud možno se vystříhávají sporným formulacím, podávajíce výklad co nejjasnější.

⁴⁰⁶ Uvedené životopisné údaje pochází z článku J. ROKYCANA, „Dr. Otakar Guth. (K jeho padesátce.)“, in *KČŽ, Ročenka 1932–1933*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 52, 1932, s. 3–5.

Viktora Vohryzka nazvaného *Knihy životní moudrosti*, kteroužto knihu také opatřil předmluvou. Tato předmluva má silné interpretační, v jistém smyslu i ideově určující vyznění, charakteristické i pro Guthovu předmluvu k již několikrát zmiňovanému výboru *Asimilace a věky*.

Ono specifické vyznění spočívá především v nepřehlédnutelném důrazu na náboženské otázky. Guth byl jedním z nejhlasitějších a nejdůraznějších zastánců úlohy náboženství v životě lidském vůbec, židovském obzvláště.

Jeden z nejpříčinnivějších českožidovských autorů JUDr. Otakar Guth zemřel v Terezíně 14. 8. 1943.⁴⁰⁷

Jindřich Kohn

Jindřich Kohn, často označovaný za „ideologa českožidovského hnutí“,⁴⁰⁸ se narodil 7. 3. 1874 v Příbrami, ⁴⁰⁹ jeho otec i děd byli velmi zbožnými židy, Kohn ještě ve svých pozdních textech vzpomíná na sílu a kouzlo talmudické vzdělanosti. Po studiu „konfesijní školy“ a gymnázia v Příbrami,⁴¹⁰ nastoupil ke studiu práv na pražské univerzitě, završeným získáním doktorského titulu, po koncipientských letech se stal advokátem, nejprve v Plzni, posléze v Praze.

Kohn se od mládí aktivně angažoval ve společenských otázkách, řadil se mezi zakládající členy Realistické strany, z tohoto převratného politického období se také datuje seznámení s T. G. Masarykem. Jeho dílo čítalo nesmírné množství kratších textů nebeletristické, dnes bychom nejspíš řekli esejistické, povahy. Uveřejňované v nejrůznějších periodících (*Rozvoji, Kalendáři, Času, Tribuně* aj. mnohdy pod pseudonymem J. K. Pravda), ale i nikdy nevydané a z pozůstalosti po kouskách uveřejňované jeho následovníky. Svou metodu často označoval za sociologii, k níž tíhnul jako ke královské disciplině, ač sám, na rozdíl od Masaryka, neměl v tomto oboru „oficiálního“ vzdělání.

Považuji za příznačné, že ani tento autor, udávající v mnohém tón českožidovskému uvažování především o otázkách společenských a kulturních, ale i náboženských, za svého života nevydal žádné ucelené dílo: kromě zmiňovaných, byť o to hojnějších, článků se jednalo pouze o několik brožur, většinou s přepisem některých z bezpočtu Kohnových přednášek.⁴¹¹

⁴⁰⁷ O. HOSTOVSKÁ, „Mecenáš Otakar Guth“, in *Roš Chodeš*, roč. 70, č. 9, (2008/5768), s. 10-11.

⁴⁰⁸ Guth jej v oslavném článku k 60. narozeninám častuje následovně: „Hle, ukazovatel cesty; vůdce generace; tvůrce hodnot.“ O. GUTH, „60. narozeninám dr. Jindřicha Kohna“, in *KČŽ, Ročenka 1934–1935*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 54, 1935, s. 14.

⁴⁰⁹ Z. TOHN, „Dr. Jindřich Kohn“, in *KČŽ, Ročenka 1935–1936*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 55, 1935, s. 14–32.

⁴¹⁰ Z. TOHN, „Dr. Jindřich Kohn“, s. 18.

⁴¹¹ Například: KOHN, Jindřich, *Co jest a co není národní právo sebeurčení. Přednes. na schůzi Jednoty 20. led. 1919*, Praha: Sekretariát Jednoty (průmyslové), 1919.

Edvard Lederer

Edvard Lederer, písař a známý pod pseudonymem LEDA, se narodil 15. 7. 1859 v Chotovinách, po úspěšném absolutoriu právnické fakulty, část studií strávil ve Vídni, roku 1883 se coby advokát usadil v Jindřichově Hradci, kde působil až do vzniku samostatné ČSR.⁴¹² Roku 1919 přesunul svou advokátní praxi do Prahy, kde také získal úřednické místo na ministerstvu školství.⁴¹³

Byl jedním z neaktivnějších představitelů českožidovského hnutí, mnozí jej dokonce označují za jeho politického ideologa.⁴¹⁴ Politicky a kulturně se angažoval nejen ve věcech přímo českožidovských: například se zásadním způsobem podílel i na ochraně Slováků na území Uherska počátkem dvacátého století, ke kterémužto účelu získal i pomoci norského spisovatele Bjørnstjerne Bjørnsona nebo usiloval o udělení Nobelovy ceny J. S. Macharovi a T. G. Masarykovi.⁴¹⁵

Ledererovo písemné dílo zahrnuje dramata, verše, knížky pro děti, povídky, úvahy, ale i texty vysloveně programového rázu. Velkou část z jeho publikovaných knih uvádím v soupisu použité primární literatury. Na tomto místě zmíním alespoň významné *Kapitoly o židovství a židovstvu*, vydané ve dvou svazcích roku 1925 nebo o devět let později vyšlou *Krisi v židovství a židovstvu*, za divadelní hry například drama *Zrádce: biblické drama z doby Kristovy o čtyřech dějstvích*, výrazně prokřesťansky laděné, úspěšně zinscenované ve vinohradském divadle.⁴¹⁶ Z beletrie potom alespoň hravé, snaživě aktuální a s nadhledem vtipu podávané *Pohádky o pekle, nebi a zemi* spíše pro odrostlejší nebo *Zemský ráj na nebi*, adresované zvědavým dětem se smyslem pro humor. Jeho beletristické texty jsou pozoruhodným rezervoárem rčení, komickým nadužíváním nejrůznějších obrátů, v případě *Prostých povídek* pak poněkud neumělým pojednáváním závažných životních témat.⁴¹⁷

Mimo to byl Lederer pilným přispěvatelem do českožidovských periodik a zasloužilým činovníkem ve většině českožidovských organizací, především v Akademickém spolku Kapper.

František Fuchs při příležitosti stého výročí Ledererova narození vzpomínal na tryznu, která se konala v Terezině 14. července 1944 (zemřel 5. 6. tamtéž)⁴¹⁸ na uctění Ledererovy památky a účastnilo se jí asi 1500 lidí. Podle Fuchse šlo o „poslední velký projev českých židů vůbec.“⁴¹⁹

⁴¹² J. ROKYCANA, „K sedmdesátinám dr. Edvarda Lederera – Ledy“, in: *KČŽ, Ročenka 1929–1930*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 49, 1929, s. 7.

⁴¹³ H. HOUSKOVÁ, „Obhájce (Z galerie postav českožidovského hnutí),“ in: *Židovská ročenka 5742, 1981–1982*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1981, s. 34.

⁴¹⁴ J. VYSKOČIL, „K výročí první organizace česko-židovského hnutí“, in: *Židovská ročenka 1966–1967 (5727)*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1966, s. 75–76.

⁴¹⁵ Pro obě viz korespondence z Archivu Židovského muzea v Praze, *Fond Edvard Lederer, 1903–1923*, karton 1.

⁴¹⁶ H. HOUSKOVÁ, „Obhájce“, s. 34.

⁴¹⁷ Jakkoli byl Lederer, i co se krásné literatury týče, autorem nesmírně plodným, podle mého názoru často nedosahoval ve svých textech takové vypravěčské lehkosti jako například Vojtěch Rakous nebo, v některých případech, jmenovec Max Lederer. Takové hodnocení je ovšem spíše otázkou osobního vkusu, proto jej neumísťuji než do poznámky pod čarou. Některým jeho rozverným textům, které nemají v zkoumaném korpusu obdoby, jsem věnovala zvláštní oddíl této práce.

⁴¹⁸ Autor neuveden, „Kalendárium: Edvard Lederer“, in: *Roš Chodeš*, roč. 61, č. 6, (1999/5759), s. 18.

⁴¹⁹ Autor neuveden, „Vzpomínka na spisovatele Edvarda Lederera – Ledu“, in: *Věstník židovské obce náboženské v Praze*, 1. 8. 1959, roč. 21, č. 8, s. 6.

Až po jeho smrti, Kohn zemřel 12. 3. 1935, se začal připravovat k vydání výbor z jeho textů, uveřejněný ve třech svazcích a pod názvem *Asimilace a věky* v roce 1936, o kterémžto velkolepém vydavatelském počínu jsem se již zmínila v předchozí kapitole.

Vojtěch Rakous

Vojtěch Rakous, původním jménem Adalbert Östreicher, tedy nikoli Österreicher, jak se někdy mylně uvádí, se narodil ve Velikém Brázdimi u Brandýsa nad Labem. Přesné datum narození neznal, zmatek, který způsobil Rakousův otec svou roztržitostí a neochotou na matriku „běžet s každým jednotlivým dítětem zvlášť,“⁴²⁰ zachytil v roztomilé autobiografické povídce *O člověku, který neví, kdy se narodil*. Sám Rakous následně jako datum svého narození určil 8. prosinec 1862.

Měl se stát obchodníkem, ovšem během učňovských let v Praze jej natolik oslovil čerstvě vydávaný *Kalendář česko-židovský*, že se začal zajímat o českožidovské hnutí a sám dokonce psát krátké prozaické příspěvky, které se staly záhy velmi oblíbenými.⁴²¹

Rakous posléze přispíval i do mnohých jiných periodik, podle Heleny Krejčové jenom v *Českožidovských listech*, *Kalendáři* a *Rozvoji* vyšlo nejméně 159 textů, mnohé další potom například v *Tribuně*, ale i tisku na českožidovském hnutí zcela nezávislém. Rakousovy příjemně čitelné a většinou úsměvně a laskavě laděné povídky se těšily veliké oblibě a ve sledovaném období také nezvykle intenzivní reklamě. Ať už se týkala upozornění na vydání sbírky⁴²² nebo uvedení divadelní hry založené na Rakousových textech,⁴²³ propagace jeho díla na stránkách českožidovskému hnutí spřízněných periodik byla nepřehlédnutelná.

Rakous sám refleктоval význam náboženství pro člověka, najmě pro Žida, a sebe sama považoval za „věřícího žida.“ Jeho svatba s Emilií Neumannovou tak například proběhla v první českožidovské modlitebně spolku Or Tomid, oddáni byli významným rabínem Filipem Bondym.⁴²⁴

Vojtěch Rakous zemřel, krátce po své ženě, 8. 8. 1935.

August Stein

August Stein se významným způsobem angažoval nejen v českožidovském hnutí, jeho spolkovém životě, ale i v pražské židovské náboženské obci – v zářijových volbách roku 1922 se dokonce stal jejím prvním „českým“ starostou.⁴²⁵ Zaujímá tak zvláštní postavení mezi ostatními autory pro svou aktivitu i v náboženské oblasti, ač byl, stejně jako ostatní, laikem.

Stein se narodil 10. 6. 1854 v Novém Kníně, mládí prožil v Bernarticích u Milevska, kde byl jeho otec rabínem, po studiích a koncipientské praxi nastoupil v roce 1880 na

⁴²⁰ V. RAKOUS, „O člověku, který neví, kdy se narodil“, in V. RAKOUS, *Vojkovičtí a přespolní*, Svazek II., Praha: Obelisk, 1924, s. 236–242.

⁴²¹ H. KREJČOVÁ, „Vojtěch Rakous“, in L. PAVLÁT (ed.), *Českožidovští spisovatelé v literatuře 20. Století*, Praha: Židovské muzeum, 2000, s. 10–25.

⁴²² Za všechny: Autor neuveden, „Třetí a rozmnožené vydání Rakousových „Vojkovických a přespolních“, *Tribuna*, 26. 11. 1920, roč. 2, č. 277, s. 4.

⁴²³ Autor neuveden, „Zprávy spolkové: Českožidovský kroužek v Praze“, in *KČŽ 1919–1920*, redaktor Alfred Fuchs roč. 39, s. 139.

⁴²⁴ H. KREJČOVÁ, „Vojtěch Rakous“, in L. PAVLÁT (ed.), *Českožidovští spisovatelé v literatuře 20. století: sborník přednášek z cyklu uvedeného ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze od září 1999 do června 2000*, Praha: Židovské muzeum v Praze, 2000, s. 10–25.

⁴²⁵ Autor neuveden, „Mag. rada dr. August Stein zvolen předsedou žid. náb. obce v Praze“, in *Rozvoj*, 29. 9. 1922, roč. 14, č. 18, s. 5.

pražský magistrát, kde setrval po zbytek života,⁴²⁶ mimo jiné i jako šéf asanačního referátu.⁴²⁷

Byl prvním redaktorem *Kalendáře česko-židovského*,⁴²⁸ překládal modlitební knížky do češtiny, za což si podle Gutha vysloužil přezdívku „český Mendelssohn“,⁴²⁹ své osvětové úsilí vtěloval kromě nejrůznějších přednášek i do častých vycházek po pražském židovském městě, které doprovázel zasvěceným odborným výkladem. Jeho práce zahrnovala i návrhy reforem liturgických, pedagogických (týkajících se výuky židovského náboženství), ale i zcela praktické změny ve správě pražské obce, které podle Gustava Fleischmanna měly vzácně blahodárný dopad na její činnost.⁴³⁰ Byl členem humanistické organizace B'nai B'rith⁴³¹ a stal se čestným předsedou *Nejvyšší rady svazů náboženských obcí židovských v zemích české a Moravsko-slezské*.⁴³²

Navzdory nesmírnému významu, který pro českožidovské hnutí Stein měl, v zkoumaném korpusu se jeho texty prakticky nevyskytují. Například do *Kalendáře česko-židovského* přispěl ve sledovaném období pouze jednou, těsně před smrtí, v roce 1937. V rozsáhlém článku se ovšem signifikantně věnuje prozkoumávání podstaty židovského náboženství.⁴³³

I ony zmiňované překlady spadají do jiných období – *Modlitby Israelitův pro dny všední, pro sabaty i svátky* vyšly roku 1884,⁴³⁴ s dalšími překlady a pod názvem *Tehilath El, Modlitby Israelitů* roku 1918⁴³⁵ a překlad *Machzoru* zůstal pouze v rukopise.⁴³⁶

Viktor Vohryzek

Jakkoli Viktor Vohryzek habsburskou monarchii přežil o pouhý měsíc (zemřel 27. 11. 1918),⁴³⁷ měl veliký vliv na podobu náboženství, jak ji formovaly texty z českožidovského prostředí po celé období první republiky. Fragmenty z jeho neuspořádaného díla vycházely v *Tribuně*, *Rozvoji*, *Kalendáři česko-židovském*⁴³⁸ i ve zvláštních výtiscích a jako samostatné knihy. Připomínala se Vohryzkova výročí,⁴³⁹ zejména starší generace přecho často citovala z jeho myšlenek.

Viktor Vohryzek se narodil 1. 1. 1864 v Přestavlkách u Hrochova Týnce, školní docházku započal v tanním chederu, následovalo chrudimské gymnázium a roku 1887 byl

⁴²⁶ O. GUTH, „K osmdesátým narozeninám dra Augusta Steina“, in *Rozvoj*, 8. 4. 1934, ročník 41, č. 23, s. 1.

⁴²⁷ Era, „Náš českožidovský Slavín“, in *Rozvoj*, 21. 10. 1938, ročník 45, č. 43, s. 2.

⁴²⁸ *Kalendář česko-židovský na rok 1881–1882*, Praha: Spolek „českých akademiků-židů“, 1881, titulní strana.

⁴²⁹ O. GUTH, „Za drem Augustem Steinem (Promluveno nad rakví dra Steina.)“, in *KČŽ, Ročenka 1937–1938*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 57, 1937, s. 5–7.

⁴³⁰ G. FLEISCHMANN, „Za drem. Augustem Steinem“, in *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 11. 10. 1937, roč. 4, č. 9, s. 98–100.

⁴³¹ O. GUTH, „75. narozeniny mag. rady Augusta Steina“, in *Rozvoj*, 6. 6. 1929, roč. 36, č. 23, s. 2.

⁴³² G. FLEISCHMANN, „Za drem. Augustem Steinem“, in *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 11. 10. 1937, roč. 4, č. 9, s. 100.

⁴³³ A. STEIN, „O podstatě židovského náboženství“, in *Kalendář česko-židovský, Ročenka 1937–1938*, Praha: Akademický spolek Kapper, roč. 57, 1937, s. 22–40.

⁴³⁴ *Modlitby Israelitův pro dny všední, pro sabaty i svátky, Maarche-lew*, A. M. Stein (překlad), Praha: Jakob B. Brandeis, 1884.

⁴³⁵ *Tehilath El, Modlitby Israelitů*, A. Stein (překlad), Praha: Jakob B. Brandeis, 1918.

⁴³⁶ O. GUTH, „K osmdesátým narozeninám dra Augusta Steina“, in *Rozvoj*, 8. 4. 1934, ročník 41, č. 23, s. 1.

⁴³⁷ Biografické údaje v tomto oddílu pocházejí z: O. GUTH, „Úvodem“, in V. VOHRYZEK, *K židovské otázce. Vybrané úvahy a články*, Praha: Akademický spolek „Kapper“, 1923, s. 3.

⁴³⁸ Za všechny například O. GUTH, „Z myšlenek Dr. Vohryzka“, *Rozvoj*, 19. 1. 1923, roč. 30, č. 2, s. 2. Za zmínku stojí, že několik Vohryzkových aforismů na stránce doplňují výroky rabiho Akivy, Eliezera, Šimona ben Jochaje a jiných, nadepsané „Výroky židovských mudrců“.

⁴³⁹ Autor neuveden, „Třetí výročí pohřbu Dra. Vohryzka“, *Večerní Tribuna*, 1. 12. 1921, roč. 3, č. 258, s. 1.

promován na lékaře. Až do smrti vykonával lékařskou praxi, těše se pověsti klasického lékaře-lidumila z malého města, a současně se významným způsobem angažoval v českožidovském hnutí. Vždyť i klíčové českožidovské periodikum *Rozvoj* vycházelo první tři roky své existence z Vohryzkova popudu a pod jeho organizační i ideovou záštitou.