

nost některé běžné tradiční interpretace. V otázce genderu ovšem pracuje – stejně jako Bible – s konceptem dvou genderů jako dvou komplementárních (ne-li protikladných) složek celku, což je příznačné nejen pro náboženskou myšlenku vzešlou z židovského základu, ale i např. pro náboženství archaická a cyklická (indická, čínská). Je to pojetí v rámci feministické kritiky spíše konzervativní v tom smyslu, že neproblematizuje samotnou kategorii gender. Nakolik je tedy tento text feministickou analýzou? Základní linií feministického myšlení je v nejširším smyslu emancipační, antidiskriminační směřování, které se před tabu jakéhokoli dogmatu z principu nemůže sklonit; může teologie v sobě zahrnout i takový postoj? A může feminismus zahrnout postoj teologický s jeho axiomaty? Nakolik je vlastně užívaný pojem „feministická teologie“ vnitřním protimluvem?

I když, pokud jím skutečně je, je to možná škoda pro obě strany.

Blanka Knotková-Čapková

Egon Gál (ed): *Židia dnes, Inštitút judaistiky Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava 2003*

Recenzovaný sborník obsahuje devět přednášek, které odezněly v semináři bratislavského Inštitútu judaistiky v květnu roku 2003. Již třetí konference tohoto univerzitního pracoviště byla věnována diskusi o současném duchovním a sociálním životě židovské komunity na Slovensku i v českých zemích. Tomu také odpovídal výběr přednášejících, kteří jsou zpravidla významnými představiteli židovských organizací, případně odborníky na téma judaismus a židovské reálie. Přes různost názorů, rozmanitost typickou pro židovská společenství období modernizace a postmodernizace,

šlo o kultivovanou diskusi, jakkoliv jiskření mezi bojovným bratislavským rabínem a tolerantním předsedou Židovské náboženské obce v Bratislavě bylo zřetelné. Již samotný fakt, že dialog vedli ortodoxní (podle vlastní terminologie tradiční) Židé s asimilanty s rozvolněným vztahem k náboženství, ukazuje, aniž si to možná všichni referenti zcela uvědomili, návrat židovské komunity k normálnímu fungování. **Nakonec** – rozdílnost pohledů na to, co je židovství, je v Čechách již také tradicí; reformní proudy jdoucí proti ortodoxii se tu prosadily na institucionální platformě v roce 1835, v jazykově a kulturně českém prostředí pak roku 1883. Na Slovensku lze reformní snahy datovat od roku 1872. Tradiční je i zauzení problému víra a židé (Židé) a od dob prosazování se sionismu (na Moravě a v Čechách od poloviny 90. let 19. století) a také ožívování židovské víry mezi řadovými členy komunity jako prostředku jejího sebeuvědomování. Za něco, co už jsme zažili, lze označit i spory mezi ortodoxií, reformismem a bezvěrectvím. Ty byly vděčným politickým i intelektuálním tématem zejména první republiky, přičemž v navazování či odmítání spolupráce mezi jednotlivými směry docházelo často z důvodů ideologicko-politického pragmatismu. Nic nového pod sluncem neznámá ani současný stav židovských náboženských obcí, kde se kolem ortodoxních rabinátů sdružují převážně asimilovaní židé, kteří své židovství vnímají jako závazek vůči rodině a „praktikování náboženství“ nahradili posunem svého prožívání židovství do roviny občanské – sdružování ve spolcích, zájem o židovskou kulturu a židovské dějiny atd. Nárky nad „ortodoxním“ rabinátem, který údajně neumožňuje vyžití členům obce a vede židovství ke zkáze, zaznívaly mezi asimilanty již na sklonku Rakousko-Uherska a v období první repub-

liky, kdys v letech 1913–1930 do čela Židovské náboženské obce v Praze dostal vzdělaný rabín Heinrich (Chaim, Jindřich) Brody, předseda Mizrachí, náboženského sionistického hnutí, absolvent ješivy v Pressburgu (Bratislava) a rabínského semináře v Berlíně, Žid, který usiloval o dialog mezi krajně ortodoxními Židy a sionisty. Jiná věc je, že v moderní době začínaly i diskuse o škodlivosti bezvěrectví, a to opět jak mezi ortodoxními Židy, tak mezi náboženskými i nenáboženskými sionisty a asimilanty. Zmíněný zážitek těchto sporů umožňuje ostatně i následující sborník (dnes ovšem bez sionistické složky ve struktuře židovské menšiny, a tedy i národněžidovského hlasu). Historie se tu na mnoha místech rozplývá v přítomnosti, i když jsme samozřejmě nuceni reflektovat tragédii šoa, která přinesla – mimo jiné – drastické zmenšení či zánik židovských obcí a akceleraci asimilace neemigrujících židů k větší novému společenství, zároveň se však stala na desetiletí možná nejpevnějším tmelem židovského společenství. I tato dvousměrnost působení šoa je v textech přítomna. Výsledný účinek poválečného režimu radikálního socialismu, jemuž někteří reprezentanti ortodoxních Židů říkají agresivně a do značné míry nevkusně komunistický holocaust, bude nutno – alespoň v českých zemích – ještě obsírně analyzovat.

Ortodoxněžidovský pohled ve sborníku o židech (Židech) na začátku 21. století předložil vrchní pražský a zemský rabín Efraim Sidon a jeho bratislavský protějšek Baruch Myers, lubavičský rabín. Sidon hovořil o problémech identifikace se židovstvím navenek i dovnitř, o jejím kontrastu ve středověku a ve 20. století, o ortodoxněžidovském chápání asimilace jako projevu židovství za občanské zrovnoprávnění s většinou, o duchovním marasmu poválečné židovské generace bez jasného uvědomo-

vání si židovství, generace, která odepřela svým dětem znalost židovské kultury, a tedy možnost stát se Židem. V závěru byl optimistický Sidon (jsme lepší než bohaté americké a britské židovské komunity) vystřídán bojovnějším Myersem. I ten argumentoval proti emancipaci, na jejíž oltář se údajně přinesly duchovní hodnoty, víra. Sekularizaci pak objasnil jako větší bezpečí pro Židy ve většinové společnosti (z tohoto tvrzení posléze příliš přímočaře vyvodil i levicovou orientaci řady Židů), a tím ji do značné míry zbavil produktivního charakteru. *Moderní Židia urobili faustovský obchod: za svoje duchovné hodnoty sme si kúpili emancipáciu*, shrnul ortodoxněžidovský názor Myers (s. 16). 20. století pak podle Myersa poznal jiný výklad náboženství. Mezi těmi, kdo považují Tóru za slovo Boží, dodržují Halachu, a těmi, kteří chápou náboženství jako soustavu kulturních zvyků, se pochopitelně rozevěřela propast. Myers, uchylující se plodně pro oživení výkladu často k příkladům ze židovského humoru, dějin, interpretace hudby i současnosti židovských obcí, nabídl, jako zástupce ortodoxních Židů, pochopitelně větší pružnost obce jen v rámci měřítek Halachy, přičemž zpochybnil hodnotu tzv. rovnostářství v reformované synagoze. Na závěr jako úspěšný pokus oživit židovské komunity předložil činnost lubavičského hnutí Chabad, které vede Židy k tomu, aby dodržovali alespoň část z původní židovské tradice, která je vnímána jako neměnná konstanta. Na Myersův závěr – opět optimistický – vhodně navázal Valerian Trabalka, vysokoškolský učitel tradiční hebrejštiny a judaismu, jenž objasnil podstatu Halachy, prostředku k zachování židovského národa, a vývoj jejího chápání v moderních dějinách, opět z ortodoxněžidovského pohledu.

Následující příspěvky byly z odlišného soudku, jakkoliv základní téma zůstalo

společné. Ruth Ellen Gruberová, evropská korespondentka *Jewish Telegraphic Agency*, předložila kritické zamyšlení na téma obnova evropské židovské komunity po roce 1989 ve střední a východní Evropě (Gruberová zmínila pronásledování Židů v porevolučním Rusku a v Sovětském svazu), respektive strategie návratu k judaismu a k židovství, definice komunity a Žida ve 21. století. Židovský dnešek je ovšem poznamenán i emigracemi sovětských Židů do Německa a Izraele, znovuvytvářením evropského Židovstva, folklorismem, obnovováním tradice, nedostatkem finančních prostředků, sblížováním Židů z bývalého východního bloku, mnohdy Židy beze znalosti židovství, se Židy ze „Západu“. Závěr Gruberové příspěvku byl postaven na zpochybnění pesimistických tezí o budoucnosti evropských Židů (Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora*, 1997). Přestože i tato badatelka charakterizovala budoucnost Židů ve východní a střední Evropě jako nejistou (odtud i výčet problémů, s nimiž se židovská reprezentace potýká), hodnotila uplynulé desetiletí jako dobu rozvoje (Diana Pinto, Gruberové myšlenkový vzor, uvažuje o 90. letech 20. století jako o židovském desetiletí), jako mimořádně dynamický prvek současné společnosti. Zajímavá byla však i její reflexe „západních“ Židů, jejichž vůdčí vliv na „východní“ Židy Gruber vidí zcela nejednoznačně (rozbor tohoto vývoje by měl být součástí diskuse o nerovnoměrnostech historického vývoje). Na referát od Gruberové velmi podnětně navázal historický přehledový článek. Jeho autor, předseda liberální ŽNO v Saské Kamenici, se úspěšně pokusil o nástin historie německých židů v moderní a postmoderní době. Pro historika českožidovských snah a hnutí je to fascinující četba, protože německožidovští asimilanti představovali pro české židy před druhou světo-

vou válkou nejméně úspěšnější asimilanty. Takto německé židy ostatně definoval i známý německý historik Walter Grab. Jakkoliv je tu období wilhelmovského Německa, včetně první světové války, hitlerovské Třetí říše, poválečné doby, typické třemi protikladnými tendencemi: řízeným židovským úsilím o emigraci na jedné straně a pokusy židovské reprezentace v NSR od 50. let o výstavbu komunit, rekonstrukci podporovanou státem, vzpruženou Lucemburskou smlouvou (1952) o odškodnění Izraele a obětí šoa i veřejným diskurzem o nacistické minulosti (od 1968) na druhé straně, a současnosti podáno v nutné zkratce, slovenský a český čtenář se neubrání vytváření paralel s domácím vývojem. Zaujme, že devastace reprezentace ŽNO se netýkala pouze „Východu“, ale i „Západu“ (známá aféra Nachmann z roku 1988), neméně podnětná je také komparace východisek německých (asi 400 členné komunity v bývalé NDR, po březnu 1990 doplněné o přistěhovalce ze SSSR, a 40 000 komunity v bývalé NSR) a českých a slovenských židů po roce 1989. V případě Německa se dodnes rozdílnost vzniku komunit po válce (v NSR z dislokováných, převážně východních Židů, kteří přežili šoa, a neměli sílu k emigraci, v NDR z levicově orientovaných reemigrantů ze západní Evropy a USA v padesátých letech) promítá do charakteru obcí, přičemž na bývalém „Západě“ je liberalismus pokročilejší. Domácí prostor, českou a slovenskou poválečnou židovskou generaci, se snažila poznat Alena Heitlingerová, kanadská socioložka, která svůj výzkum identity opřela o množství pramenů a metod (především metodu autobiografických dotazníků /195 respondentů/ a skupinové diskuse s řadovými členy této generace (pět diskusí v letech 2002–2003)). Heitlingerová se zaměřila na rodičovskou zkušenost (zážitek šoa a jeho důsledky – příklon k ateismu,

sionismu, asimilaci, socialismu /komunismu, který byl podporován z vděku za osvození SSSR), ústí v nejružnější strategii na zatajení původu, právě tak jako na dětské a mládežnické vyrovnávání se se židovstvím, v němž stěžejní roli sehrávaly židovské mládežnické spolky šedesátých let 20. století. Česká rodačka však zkoumala i přesah takto vytvářené židovské identity do emigrace, případně jiné alternativy židovského osudu (odmítnutí židovství nebo jeho ztotožnění s náboženským prožíváním).

Jaroslav Franek, mluvčí Ústředního zvezu židovských náboženských obcí na Slovensku, se naopak věnoval přednostně vnějšímu rámci, v němž se židovská komunita v tomto prostoru musí pohybovat. Zaujala ho znepokojivá tendence slovenské historiografie psát většinou historii, která by idealizovala slovenský národ na úkor menšin. To posléze demonstroval na nejviditelnějším příkladu – šoa, respektive pokusech rehabilitovat režim Slovenského štátu a jeho prezidenta Jozefa Tisa, snahách provázaných antisemitismem. Záznam diskuse Univerzitého pastoračního centra (březen 2003) je skutečně znepokojivý. Stereotypní názory vyjádřené tentokrát církevním historikem Jozefem Halkem bych bez váhání označila za výron soudobého katolického antisemitismu a domnívám se, že je skutečně málo pouze filozofovat o tom, že takovýto obraz slovenského holocaustu poškozují nejen Židy, ale i Slováky (jak tradiční asimilantská argumentace!). Halkovy argumenty ukazují i vyšší míru antisemitismu na současném Slovensku oproti České republice; takovéto veřejné prohlášení bych od reprezentanta církve u nás přece jen neočekávala.

Poslední dva vzájemně polemické příspěvky jsou opět důkazem názorového rozdílnosti bratislavské židovské menšiny, jakoliv referát Maroše Borského, doktoranda

Hochschule fuer Juedische Studien a Ruprecht-Karls-Universitaet Heidelberg, v sobě nese jasné prvky generačního ohraňování kritické mladé generace proti generaci střední, jíž zastupuje Peter Salner, etnolog a předseda Židovské náboženské obce v Bratislavě, a generaci starší. Klíčovým momentem je možná ovšem také jiné prožívání času. Peter Salner totiž při hodnocení bratislavského židovského dneška, „křičovky mezi tradiční minulostí a neznámou budoucností“, srovnává dnešní stav nejistoty a hledání se stavem před rokem 1989, respektive po šoa, kdy došlo k fyzickému a duchovnímu zničení komunity, přičemž pouze upozorňuje na slavnou židovskou minulost Bratislavy, minulost opředenu legendami. (Je zajímavé, že z hlediska zániku tradic judaismu vyzdvihnul Salner rok 1968, nikoliv 1948. Je logické, že i při této příležitosti vystoupil proti současnému antisemitskému stereotypu Žida – komunisty, obdoby dřívějšího stereotypu Žida – bolševika, respektive Žida – socana.) Dnešní období je podle Salnera typické těmito základními kontrasty: kontrastem mezi halachickým pojmáním Žida a mezi realitou dnešní komunity, z toho vyplývajícím kontrastem mezi výhodami ortodoxně řízených obcí a liberálních obcí (omlazených, ovšem s rizikem ztráty tradic), kontrastem mezi očekáváním ortodoxního rabína, strážce tradice, a sekularizovaných členů obce, odmítajících náboženské hodnoty jako přežitek, kontrastem mezi židovskými náboženskými obcemi, platícími řadu náboženských aktivit, a ortodoxním rabínátem, kontrastem mezi většinovými sekulárními a menšinovými religiózními aktivitami obce, kontrastem mezi židovskou obcí a komunitou (lidé se židovským původem, kteří se hlásí k židovství), kontrastem mezi většinou a menšinou. Přes tyto nesouhlady se však Salner rozhodnul pro práci na

renesanci židovské tradice, a tedy pro optimismus. Svůj úkol předseda, vyhlášující heslo „najskor ľudia, potom tradície“, spatřuje v přiblížování se obce komunitě, nikoliv však v bezbřehém a sebezničujícím se otevírání se veřejnosti. Naproti tomu Mareš Borský, srovnávající slavnou minulost s aktuálním stavem, možnost přežití komunity v diaspoře vyloučil. Svůdnost soudobé liberální společnosti je velká, své židovství může židovská menšina dnes prožívat nenáboženskými způsoby. Šoa a poválečné emigrace slovenských židů (Židů) přivedly kdysi prosperující náboženské obce k zániku. Všechny kontrasty, přičemž Borský přidává i kontrast generací (mladí židé jsou disimilovaní, nedokážou se integrovat do obce, experimenty některých z nich s judaismem se zpravidla nezdařily, ti ortodoxní odcházejí do emigrace, činnost mládežnického klubu Chavura nemá velký ohlas) podle něj povedou k zániku slovenského Židovstva, respektive k vytvoření virtuální slovenské židovské komunity; emigrantů spojených internetem. Oba názory – Salnerův i Borského – mají přitom své opodstatnění a své příznivce, zastánce i odpůrce. Útlá, myšlenkami nabitá knížka však dokumentuje, že židovská diaspora na Slovensku žije a nechce svůj nárok na život vzdát.

Blanka Soukupová

Dušan Třeštík: Mýty kmene Čechů (7.–10. století), Tři studie ke „Starým pověstem českým“, nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003

České mýty byly oříškem mnohých. Závš Kalandra se je snažil uvést do celkové syntézy (České pohanství, Praha 1947), V. Karvusický do jiného ještě konsekventnějšího systému (zejména Baje, mýty, dějiny, Nejstarší české pověsti v kontextu evropské

kultury, Praha 1995) a ani jeden velkého úspěchu nedosáhl. Třeštík se rozhodl jít opět z jiného konce – především z obecné interpretace indoevropských mýtů v pojetí G. Dumézila a jeho žáků, i když také posbíral znovu všechny střípky nejasných a často neurčitých a obvykle velmi vzdálených historických pramenů, aby je také co možná do kontextu zařadil. Úvodní studie se nazývá Čtyři tisíce let starý rituál (Vánoce na Kysúci, Svatovítovy dožínky na Rujaně, Apollónův svátek ve Spartě), a je věnována zejména velkému koláči či chlebu, za kterým se skrýval kněz na Rujaně, což znamenalo dobrou úrodu a prosbu o podobnou v příštím roce. Druhá studie se nazývá Počátky světa a pojednává o slovanské verzi stvoření světa, lidu a uspořádané společnosti. Třetí studie nazvaná Počátky Čechů se zabývá pověstmi o příchodu Čechů a o příchodu Chorvatů, které si jsou navzájem blízké. Poslední studie, Počátky vlády, je věnována příběhům o Libuši a Přemyslovi a o založení Prahy.

Třeštík se tedy v knize věnuje především jiným paralelám mýtů u jiných, převážně indoevropských národů. Něco se snaží interpretovat nově, některým problémům se zcela vyhýbá, jiné se snaží interpretovat jinak. První část je zajímavá oním velkým úsilím o dobrou úrodu obilovin: Velký koláč kněze na Arkoně na Rujaně měl být takový, aby za ním nebylo kněze vidět. Podíváme-li se na rituál poněkud z jiného úhlu, uvidíme především přední úlohu pěstování obilí u starých Slovanů obecně – pro tehdejší germánské kmeny byl obvykle důležitější dobytek, a tak tomu bylo i u Avarů a pozdějších Maďarů. Pastevecké skupiny mají obvykle větší vojenskou sílu, neboť muži nemusí tak mnoho pracovat jako u zemědělského obyvatelstva, ale nakonec obvykle ty zemědělské vyhrávaly. Pro staré Slovany jejich přístup na jedné straně předznamenal jejich nevolnictví pod Avary a také porážku