

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra teorie kultury (kulturologie)
Obecná teorie a dějiny umění a kultury

Mgr. Kateřina Vyžvaldová

Hledání a nalézání: židovská identita českých žen

Searching and Finding: Jewish identity of Czech women

Disertační práce

vedoucí práce - Doc. PhDr. Ivan Mucha, CSc.

Praha, 2010

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.

V Praze, 2010


Kateřina Vyžvaldová

*Děkuji školiteli Doc. PhDr. Ivanu Muchovi, CSc. za vedení práce,
Dr. Cooperovi za konzultace, rady a připomínky,
zesnulému panu profesorovi Boreckému za motivaci a inspiraci,
Celestýnovi a mé rodině za podporu a nápady,
a především všem 16 ženám, bez kterých by tato studie nemohla vzniknout.*

OBSAH

ABSTRAKT.....	6
ABSTRACT.....	7
I. ÚVOD.....	8
1. SOCIO-HISTORICKÝ KONTEXT: ČEŠTÍ ŽIDÉ OD VÁLKY AŽ K DNEŠKU	14
2. IDENTITA.....	21
3. ETNICKÁ IDENTITA.....	29
4. ŽIDOVSKÁ IDENTITA.....	35
5. KONVERZE.....	40
5.1. Konverze v Praze.....	43
5.2. Konverze v Izraeli	45
6. AUTENTICITA.....	49
II. METODA.....	54
1. METODOLOGIE	54
2. ÚČASTNICE A MÍSTO VÝZKUMU	55
3. POSTUP SBĚRU DAT.....	56
4. ANALÝZA	58
5. POZICE BADATELE.....	61
6. KONTROLA A ZOBECNITELNOST VÝSLEDKŮ.....	63
III. VÝSLEDKY	64
1. IDENTITA V PŘÍBĚZÍCH ŽEN	64
2. PŘEDSTAVENÍ ŽEN A JEJICH PŘÍBĚHŮ	68
2.1 Seznámení	71
2.2 Reakce rodiny	76
2.3 Chybějící rodina: význam institucí a přátel	80
3. HYBRIDNÍ IDENTITY.....	82
3.1 Být Češkou.....	82
3.2 Být Židovkou	85
3.3 Být židovskou ženou	88
4. RODINNÉ DĚDICTVÍ	94
4.1 Holocaust.....	94
4.2 Pocit poslání	97
5. KDO JE ŽID?	101

6. AUTENTICITA	105
6.1 Halachický problém	105
6.2 Česká výzva: vliv historie a politiky na životy žen	113
6.3 Abstraktní autentické židovství: ortodoxie	115
7. STRATEGIE K NABYTÍ AUTENTICITY	119
7.1 Alija	119
7.2 Konverze	126
8. ŽIDOVSKÝ ŽIVOT	134
8.1 Koncept Boha a praktika	134
8.2 Křesťanství a židovství	140
9. ANTISEMITISMUS	142
10. ELITA	143
11. BUDOUCÍ RODINA: DĚTI A PARTNER	145
IV. ZÁVĚR	148
V. LITERATURA	186
V. PŘÍLOHY	197
Příloha A: SLOVNÍK	197
Příloha B: PRŮVODCE ROZHOVOREM	202

ABSTRAKT

Cílem disertační práce je představit a analyzovat zkušenosti českých židovských žen. Těch, které objevily své židovské kořeny a těch, které se stávají Židovkami skrze konverzi v Praze a v Izraeli. Jejich zkušenosti jsou umístěny do širšího kontextu porozumění identity v přeměně, konverze, etnicity, autenticity a volbách žen o jejich rolích ve 21. století. Zabývám se způsoby, jaké tyto ženy volí při hledání forem židovské afilace, jejich úsilí při vytváření existenčních modelů židovského života a pokusy legitimující jejich příslušenství k židovské komunitě. Aktérky této studie poskytly příběhy identit v přeměně, hybridních identit i změněných identit. Cílem této studie je porozumět procesům, které jsou zahrnuté ve vytváření nových česko-židovských identit. Tyto procesy se odhalují v aktivitě vyprávění. Studie je založená na 16 semi-strukturovaných hloubkových rozhovorech, které byly vedeny s Češkami ve věku mezi 23 a 31 let a na účastném pozorování v délce 5 měsíců. Hypotézu je tvořená za použití principů zakotvené teorie (Charmaz 1995, Lieblich 1998).

Jedním z hlavních konceptů je identita. Můj přístup může být označen jako narativní a zahrnuje chápání konstrukce identity jako fenoménu narativní povahy (Carr 1986, Gergen 1994, Giddens 1991, Taylor 1989). Vedle koncepčního zázemí umožněného rámcem identity je studie podložena teorií etnicity a etnické identity, kde se zvláště soustředím na debatu mezi primordialismem a nahodilostí. Nepoužívám je jako teorie vysvětlující židovskou příslušnost, ale jako diskurzivní perspektivy, které se objevují v individuálních vyprávěních. Další teoretický rámec je poskytnut konceptualizací židovské identity a konceptem konverze. Konverze je v mé studii využito jako nástroj identifikace rozdílných osobních perspektiv, vztahujících se k židovské identitě, etnické příslušnosti a skupinovým hranicím. Je také vnímán v přímém spojení s otázkami autenticity. Teorie autenticity v této studii slouží primárně jako sociologický fenomén, na který odpovídají jedinci i společnost.

Mezi další výzkumné otázky patří akceptace židovské identity ze strany těchto žen jako autonomní volba a vztah české a židovské identity. Zde jsou významné dva koncepty. První je pojem hybridity (Hall 1988, Verkuyten 2005) a druhý je de-asimilace (Gudonis 2001b, Pinto 1996a).

ABSTRACT

The goal of the dissertation thesis is to present and to analyze experiences of Czech Jewish women who discover their Jewish roots and of those who are becoming Jewish through conversion in Prague and in Israel. These experiences are placed in the context of general understandings of religion, religious conversion, ethnic identity, authenticity and women's choices about their roles in society in the 21st century. I examine the ways, in which these women conduct their search for forms of Jewish affiliation, their struggle to construct models of being Jewish, and their attempts at legitimizing or authenticating their belonging to the Jewish collective. The thesis presents a qualitative study of Jewish identity in young Czech women between ages 23 and 31, drawn from across Czech Jewish community. I conducted 16 semi-structured in-depth interviews and spent 5 months doing participant observation. The narrative analysis employs the principles of grounded theory (as described by Glaser & Strauss 1967, Strauss & Corbin 2007). The analysis focuses on the patterns involved in narrating identity.

The theoretical framework is based on hypothesis of identity, authenticity, ethnic identity and conversion. In my study I appreciate the postmodern, constructed theories of identity (Bauman 2001, Hall 1992) and of Jewish identity in particular (Webber 1994, Krausz 1993). I understand identity as a process in which people organize and demonstrate their relationship to the world. I choose the broader understanding of conversion as a process of personal transformation, not necessarily a religious phenomenon (Lamb & Bryant 1999). The occurrence of conversion is closely connected to authenticity. I outline different approaches to the subject of authenticity as they relate to the topic of my study (Charne 2000, Taylor 1989). The Jewish identity of the participants is being challenged with regards to its authenticity. It seems that conversion functions as a means of making the Jewish identity more authentic, it also represents an operative means of identifying different individual perspective related to Jewish identity and ethnic belonging. The theories of primordialism and circumstancialism are used for identification of different understanding of the meaning of ethnic and Jewish identity. Furthermore I question the view of embracing Jewish identity on the part of these women in terms of autonomous choice and ask about the relationship between Czech and Jewish identities. I employ the notions of hybridism (Hall 1988, Verkuyten 2005) and de/assimilation (Gudonis 2001b, Pinto 1996a).

I. Úvod

Cílem disertační práce je představit a analyzovat zkušenosti českých židovských¹ žen. Těch, které objevily své židovské kořeny, a těch, které se stávají Židovkami skrze konverzi v Praze a v Izraeli. Jejich zkušenosti jsou umístěny do širšího kontextu porozumění identity v přeměně, konverze, etnicity, autenticity a volbách žen o jejich rolích ve 21. století. Zabývám se způsoby, jaké tyto ženy volí při hledání forem židovské afilace, jejich úsilí při vytváření existenčních modelů židovského života a pokusy legitimující jejich příslušnost k židovské komunitě. Aktérky této studie poskytly příběhy identit v přeměně, hybridních identit i změněných identit. Cílem této studie je porozumět procesům, které jsou zahrnuté ve vytváření nových česko-židovských identit. Tyto procesy se odhalují v aktivitě vyprávění.

Studie je založená na 16 semi-strukturovaných hloubkových rozhovorech, které byly vedeny s Češkami ve věku mezi 23 a 31 let a na účastném pozorování v délce pěti měsíců. Deset z žen má židovského rodiče nebo prarodiče, šest je bez židovských předků. Sedm žije v České republice, devět v Izraeli. Pouze jedna vyrostla v židovském domově (kde se praktikoval judaismus), patnáct se začalo aktivně podílet v židovství v období jejich dospívání – v období demokratických změn 90. let. Stojí za povšimnutí, že většina těchto žen vyrostla v ateistickém, nežidovském prostředí. Můj vzorec reprezentuje demografickou skupinu označovanou jako 3. generace.

Pád komunistického režimu v roce 1989 připravil novou půdu pro židovskou existenci v České republice. Po této politické přeměně vláda již Židy nediskriminovala. Změna politiky i duch demokratických změn připravily ovzduší k novým postojům k tomu, co znamená být Židem a umožnily zabývat se myšlenkou být něčím jiným než Češkou, pocházející z ateistického prostředí. Ať již účastnice této studie své židovské kořeny objevily v dospívání, či o nich vždy věděly, v 90tých letech se začaly zabývat způsoby židovské afilace. Podniknuté rozhovory se zaměřují na způsob, kterým představitelky nové česko-židovské generace zaznamenávají své seznámení se s židovstvím, postupné zapojování do židovského života a rozdílné osobní zkušenosti přeměny identity.

¹ Česká gramatika rozlišuje mezi malým a velkým "Ž/ ž" v závislosti na tom, zda se jedná o náboženství, nebo národnost či etnicitu. Moderní židovská identita, a práce, kterou držíte v rukách je toho důkazem, jasně ukazuje, že rozlišení je nepraktické a neadekvátní. Jednotlivé kategorie identit se prolínají i ve vyprávěních samotných žen. Avšak rozhodla jsem se pro používání Ž, jež poukazuje na prvek etnicity jako pro židovství rozhodující.

Současná Česká republika se svou židovskou populací představuje unikátní kontext pro studium vytváření identit a kulturních reprezentací. Česko-židovská kultura i česko-židovská identita zůstává stát daleko od obecných konceptů. Navrhuji, aby židovská kultura v současné České republice nebyla chápána jako navracející se fenomén. Je to nový kulturní konstrukt, který závisí na interpretaci své minulosti, snaží se zakořenit a pokračovat do budoucnosti. To, čeho jsme svědky v měnící se České republice není židovský kulturní návrat, ale úsilí o vytvoření kompletně nové, současné česko-židovské kultury. Židovská kultura byla součástí české kultury po staletí, i přesto se ale na její "znovuobjevení" po roce 1989 musí nahlížet jako na zcela nový fenomén. Objevení židovské kultury v ČR přináší nové otázky vztahující se k procesům definování židovské kultury a, co je důležitější, k procesům definování židovské identity. Různé vzory ve vztahování se k židovství a vytváření identity, které se v Česku objevily během posledních dvou dekad, generují nové analytické kategorie. Konvenční kategorie klasifikace Židů jako etnikum, národ, náboženské či jazykové menšiny, vypadají v současném Česku jako zastaralé.

Identita je jedním z hlavních konceptů této studie. Spíše než se snažit zdiskreditovat hodnotu identity v sociálním výzkumu a zobrazovat ji jako příliš mnohoznačnou a tím ji zbavit potenciálu analytického významu (jak upozorňují např. Brubaker & Cooper 2000), oceňuji má studie konstruktivní povahu identity. Konkrétně, podporuji pohled, který chápe identitu jako zkonstruovanou a jako proces sebe-porozumění. Tento přístup může být označen jako narativní přístup a zahrnuje chápání konstrukce identity jako fenoménu narativní povahy (Carr 1986, Gergen 1994, Giddens 1991, Taylor 1989). Zatímco filozofické inspirace narativního přístupu mohou být spojovány s Heideggerovou ontologií a Husserlovou fenomenologií, je nutné zmínit, že narativní přístup zůstává pevně spjatý s diskurzivní teorií (Rosner 2003). Hodnotit existující formy vyprávění znamená všimnout si vzorů kulturního života a je součástí širšího konstruktivistického přístupu. Vyprávění je struktura porozumění, která obsahuje životní události, je dynamické a sebe-reflexivní (MacIntyre 1981, Rosner 2003). V tomto smyslu je identita proces, skrze který lidé konstruují osobní příběh, což jim dovoluje dávat jejich životu smysl (Giddens 1991). V této studii podporuji obecné filosofické (ontologické a epistemologické) předpoklady, které doprovází studii ve vyprávění i v diskurzu v sociálních vědách. Řeč překračuje oblast lingvistických výrazů a týká se také společenských zvyků (Rosner 2003). Za účelem této studie jsem se rozhodla pohybovat se v širším porozumění identity spočívající ve způsobech, jakými lidé uspořádávají svůj vztah k okolnímu světu.

Vedle koncepčního zázemí daného rámcem identity je tato studie podložena množstvím teoretických zdrojů. Jedním z důležitých analytických rámců je teorie etnicity a etnické identity, kde se zvláště soustřeďuji na debatu mezi primordialismem a nahodilostí. Základním předpokladem primordialismu je, že jedinci se rodí bezděčně, nedobrovolně jako členové té které komunity, kde je sounáležitost zabezpečena narozením nebo krví. Primordiální rysy jsou popsány Geertzem (1963) jako danosti sociální existence, která má donucovací povahu, jsou neúprosné, nedobrovolné, rozhodující a vrozené. Oproti tomu nahodilá perspektiva zdůrazňuje sociálně vytvářenou povahu etnicity a interpretuje etnickou mobilizaci v termínech konkrétních zájmů. Jedinci jsou viděni jako rozumový aktéři (Barth 1969, Gil-White 1999). Můj přístup nepoužívá primordialismus ani nahodilost jako teorie vysvětlující židovskou příslušnost, spíše je využívá jako diskurzivní perspektivy, které se objevují v individuálních vyprávěních. Jinými slovy, otázka, kterou jsem nastolila, nebyla otázka, co je podstata příslušnosti k židovskému kolektivu, ale jaké jsou způsoby, kterými jedinci příslušnost popisují.

Další teoretický rámec vychází z konceptualizace židovské identity. Má analýza je citlivá ke dvěma různým přístupům k identitě obecně, jež reflektují dva různé přístupy k židovské identitě specificky. První pohled tvrdí, že identita (i židovská identita) je fixní, ustálená jednotka existující nad rámeček času a prostoru. Druhý pohled vychází z předpokladu, že identita je proces, je podmíněna časem a prostorem a okolnostmi. Realizuje se neustálou interakcí na měnící se okolnosti. Osobní příběhy účastnic této studie reflektují různá dilemata, která se objevují v existujících teoretických perspektivách.

Koncept konverze je v mé studii využit jako nástroj identifikace rozdílných osobních perspektiv, vztahujících se k židovské identitě, etnické příslušnosti a skupinovým hranicím. Je také vnímán v přímém spojení s otázkami autenticity. Konverze k judaismu je důležitý pojem v debatách česko-židovské populace a je jedním z klíčových referencí, které umožňují přesněji vymezit obecné přístupy k židovské identitě a její hranice.

Pokusy překonat dvojnásobnost termínu „autenticita“ jsou často bezvýsledné; avšak i v kontextu židovské identity představuje autenticita jedno z hlavních témat. Používám teorie autenticity, ovšem zdůrazňuji, že tento pojem je zde relevantní primárně jako sociologický fenomén, na který odpovídají jedinci i společnost.

Zmíněné teoretické koncepty slouží jako zdroje obou procesů: procesu získávání dat (byly využity jako body reference během interview), i procesu jejich následné analýzy. Komplexní analýza vyprávění účastnic přinesla řadu dalších velkých témat a vzorů.

Analýza se zaměřuje na vzory ve vyprávění identity. Tato studie tak představuje způsoby, kterými mladé české Židovky sdělují svou zkušenost přijetí židovství. Sledujeme, jak jejich příběh mluví o objevení židovských kořenů, první setkání s judaismem, na procesy vlastní definice a na zmínky poukazující k dalším významným oblastem. Dále zkoumáme vzory, které se objevují v osobních pokusech těchto žen ve snaze pochopit svou situaci. Konečně, při analýze osobních příběhů života v židovství, sebe-chápání, vytváření modelů vlastní autentičnosti a situování ve specifickém sociálně kulturním prostředí, zůstávám pozorná k teoretickým konceptům identity, etnicity, konverze a autenticity.

Proces analýzy vedl ke generaci hypotézy. Hypotézu jsem konstruovala za použití principů zakotvené teorie (Charmaz 1995, Lieblich 1998). Využívala jsem kódování ve formě označování množství informací, které představovaly základ pro identifikaci vzorů. Poté následoval proces vyvinutí deskriptivních a deduktivních kódů. Kódování bylo uskutečňováno podle principů zakotvené teorie (Charmaz 1995, Punch 1998, Strauss & Corbin 1994). To zahrnovalo otevřené kódování – odkrývání konceptuálních kategorií přítomných v datech (teoretický potenciál dat), osové kódování, tj. identifikace vztahů mezi nimi a sledování konceptualizace těchto kategorií na vyšší úrovni abstrakce, jež odpovídá výběrovému kódování (Punch 1998).

Analýza identifikovala několik hlavních témat. První je spojováno se zkušeností seznámení se s židovstvím nebo objevením židovských předků a následné reakci, která byla spojená s prvními kroky účastnic směrem ke komunální židovské participaci. Významná část jejich vyprávění se zaobírala dualitou české a židovské existence, v níž se objevily různé kategorie příslušnosti. Jedním z nejvíce schválovaných pojmů byl „pocit poslání“, který je ženami popsán jako důsledek uznání toho, co to znamená být českou Židovkou. Hlavní témata, jež jsem identifikovala z rozhovorů, sestávala z pohledu na autenticitu a různé způsoby vlastní autentičnosti, které jsou používány při zpochybňování židovství žen. Další témata v rozhovorech byla možná kolektivní sebe-definice, hledání odpovědi na otázku Kdo je Žid, antisemitismus, holocaust, Izrael - alija² a rodinné plány.

² Alija – doslova stoupání; imigrace Židů do Izraele. Cizí slova v této studii jsou definovaná pouze při jejich prvním objevení v textu.

Zjištění studie ilustrují komplexní a poutavý obraz vytváření identity v kontextu současné České republiky. Zabývám se specifickou skupinou mladých Češek. České ženy usilující o židovskou identitu v Praze, tak činí v socio-historickém kontextu post-komunistické země. Zatímco je běžnou tendencí zobrazovat takový jev v termínech dobrovolné angažovanosti, zpochybním pohled na akceptaci židovské identity ze strany těchto žen jako autonomní volbu. Má studie prokázala, že ve vyprávění těchto žen najdeme odkazy ke konceptům esencialismu a konstruktivismu. Studie ale také odhalila, že v postojích účastnic převládal primordiální přístup k židovské identitě. Primordiální reference byly běžné v popisu zkušenosti seznámení se s židovstvím a v následujících krocích, stejně jako při definicích toho, kdo je Žid. Tento diskurz byl také identifikován ve výrociích o “pocitech poslání”, chápán jako osobní zodpovědnost přispět k pokračování židovské existence. Primordiální poznámky se objevovaly v nejvýznamnějších souvislostech židovské zkušenosti žen. Pojmy jako právo od narození, společní předci a židovská krev se objevovaly ve více či méně explicitních prohlášeních. Co více, primordiální pohled na hranice židovské identity se objevil v pohledu žen na konvertitky bez židovských kořenů.

Zatímco na osobní úrovni se nezdála česká a židovská identita v rozporu, přesto je vidět, že při popisu těchto identit používají ženy různé kategorie. Oproti převládajícímu primordiálnímu stanovisku týkajícímu se židovské identity se to, jak ženy popisují českou identitu, vyznačuje pojmy jako kontext a okolností. Českou identitu není možné charakterizovat jako něco vrozeného či zděděného, něco, co běží v krvi. Spíše je popisovaná jako skutečnost, něco zcela evidentního, jako jistá identita. Zde mohou být významné dva koncepty. První je pojem hybridity (Hall 1988, Verkuyten 2005), a druhý je de-asimilace, asimilace naopak, proces, který musí být uznán jako bezpříkladný fenomén zvnitřnění částečného židovského původu v dnešní Evropě (Gudonis 2001b, Pinto 1996a).

Zkušenost židovské identity u těchto žen je doprovázená hlubokým sporem o autenticitě. Jejich židovská identita je zpochybňovaná s ohledem na její autenticitu. To způsobuje “primordiální odpor” (Tempelman 1999). Jinými slovy, primordiální rétorika je využívána v reakcích na ohrožení identity. Různé typy ohrožení identity podněcují primordiální odkazy k tomu co je zpochybňováno, jako stabilní, dané, nedobrovolné, bezpochybné a určující. Tento argument vychází z konkrétních okolností života žen, které usnadňují rétoriku primordiálního charakteru. Jinými slovy, vidíme, že primordialismus je ve skutečnosti nahodilý, závisející na okolnostech.

Termín autenticita je v mé analýze vyprávění žen centrální. Studie prokázala, že vyprávění mladých Češek obsahuje řadu témat, která se zdají být odpovědí k existujícím sociálně-kulturním reprezentacím a mocenským strukturám. Na druhou stranu, účastnice se samy rozhodují a tato rozhodnutí se zdají být autonomní volbou. Avšak vstupují do prostředí, kde dominantní kategorie podmiňují způsoby, kterými ženy dávají svým zkušenostem smysl a to, jak své zkušenosti vypráví. Vzory, které můžeme mezi těmito ženami identifikovat, jsou rozhodující v jejich cestě za uznáním a rozpoznáním jako autentické Židovky žijící v současné České republice.

Pro většinu Židů Česká republika znamená více než jen zemi. Tato studie se zabývá skupinou mladých Židovek, žijících v České republice a v Izraeli. V posledních letech dochází k obnovenému zájmu o židovskou kulturu. Studie se zabývá procesy zahrnutými v konstrukci identity, které se odehrávají za probíhající rekonstrukce židovské kultury a komunálního života v měnící se České republice. Teprve budoucnost ukáže, jak se životy žen vyvinou s příchodem nové generace českých Židů. Výsledky studie přispívají k porozumění některých komplexit zahrnutých v konstrukci židovských identit vznikajících ve specifickém prostředí. Fenomén zde diskutovaný se neustále mění, a v osobních příbězích se prezentují různé strategie, které lidé interaktivně vyvíjejí, aby dali smysl své existenci.

Je velmi důležité si uvědomit, že situace pro Židy žijící v diaspoře je podstatně jiná, než pro Židy žijící v Izraeli. Důvod je tento: judaismus je obojí - etnicita i náboženská identita. Židé mimo Izrael na své cestě ke kořenům procházejí vlastně dvěma vývojovými stupni: identifikací nejdříve s tím být Žid, a poté existovat jako Žid nábožensky. V disertační práci se snažím osvětlit tento vývoj a jeho jedinečné rysy v české židovské komunitě. Některé z účastnic studie využily Práva návratu a imigrovaly do Izraele. V Izraeli mnohé z nich podstoupí proces ortodoxní konverze. Budu se ptát, jak jejich vyprávění vyjadřuje proces vlastní sebe-definice, na sdílené vzory, které se objevují v individuálních pokusech žen při jejich snahách pochopit svou situaci a na způsoby, jakými konstruují svou izraelsko-českou židovskou identitu.

1. SOCIO-HISTORICKÝ KONTEXT: ČEŠTÍ ŽIDÉ OD VÁLKY AŽ K DNEŠKU

Většina historických a sociologických studií o Židech v České republice po II. světové válce vzbuzují pocit, že židovský život zde v podstatě skončil. Výjimku představuje několik holocaust přeživších; židovský život se nám také připomíná existencí hmotné kultury. Vedle průkopnické studie Aleny Heitlingerové (2007) věnující se 195 příslušníkům generace narozené po válce, neexistuje publikace, která by osvětlila kulturní procesy a dynamické změny odehrávající se v židovském životě v současné ČR. Zaměření vědců je spíše na historické a demografické aspekty.

Je důležité nastínit, v jakém společenském a rodinném klimatu vyrůstali rodiče žen této studie, a co formovalo jejich vztah k Česku. Rodina i společenské změny mají silný dopad na osobní vývoj v období dospívání.

II. světová válka Židům vnutila jedinou identitu, identitu založenou na rase. Čtyři roky po skončení světové války se tehdejší Československou stalo kořisti Sovětského svazu. Po čtyřicet čtyři let od konce II. světové války byl český život ovlivněn existencí v autoritářském a totalitářském státě. Poválečná politická situace v Československu způsobila vlnu emigrace mezi zbytky židovské populace. Asi 40 000 československých Židů z celkového předválečného počtu 135 000 lidí přežilo holocaust. Polovina z nich 22 000 – 24 000 lidí se vystěhovala v letech 1945 – 1950 do Palestiny (mezi lety 1948 – 1949 podporovali českoslovenští komunisté Izrael a umožnili legální emigraci), a dalších 3 000 – 5 000 do jiných zemí (Heitlingerová 2007). V Československu zůstalo asi 15 000 – 18 000 Židů. Většina se usadila v Praze, kde se vytvořila největší česká komunita se zhruba 2 500 – 3 000 členy.

Jak píše Heitlingerová, na rozdíl od jiných komunistických zemí byla česká poválečná židovská komunita formovaná nejen holocaustem a komunismem, ale také specifickou zkušeností destalinizace, která vedla k Pražskému jaru v roce 1968 (Heitlingerová 2007: 16). Ti, kteří zůstali v Československu, toužili po nové naději, a často se začali aktivně podílet na Stalinistickém režimu. 5 žen mé studie se zmínilo o komunistické angažovanosti jejich prarodičů. Víra v komunistickou ideologii většinou skončila s narůstající anti-sionistickou kampaní, která vyvrcholila politickými procesy s Rudolfem Slánským a dalšími 11 vysokými komunistickými funkcionáři židovského původu. Byla to první otevřená oficiální protižidovská propaganda od konce války (Hoffmann 1992: 23). Židé byli prezentováni jako buržoazie, nevlastenecká prozápadní skupina; a jako náboženská ne etnická, skupina. Ve zmínkách

o holocaustu se nepoužíval termín Židé, ale Češi. Jako ukázka oficiálního antisemitismu dobře slouží zákaz, pro židovskou komunitu nesmírně tragický, rituální (košer) porážky zvířat v 50. letech (Heitlingerová 2007).

Jedinou židovskou oficiální organizací uznanou státem byla náboženská Obec. Veškeré aktivity musely být náboženského charakteru, i přesto, že většina Židů byla sekulární. Jakékoli dění na Obci muselo být schválené ideologickým ústředím ÚVKŠ a sekretariátem pro věci církevní při Ministerstvu školství a kultury (Heitlingerová 2007). V 50. letech začal proces znárodnování židovských institucí a majetku, např. Státního židovského muzea. První vážná krize režimu přišla v roce 1956, se smrtí Stalina a svrnutím stalinistů. V 60. letech následovala další velká vlna emigrace. Pražské jaro 60.let přineslo uvolnění poměrů i pro židovské komunity. Vydávaly se knihy, natočilo se několik filmů na téma holocaust. Antisemitismus 50. let by oficiálně odsouzen. Mezinárodní židovské organizace navštívily Prahu. Organizovaly se pobyty v Izraeli (Heitlingerová 2007).

Období normalizace přineslo opět utvrzení poměrů. Stejně jako v jiných komunistických evropských zemích, vítězství Izraele v Šestidenní válce v 1967 nastartovalo oficiální vládní antisemitismus. Antisemitismus byl propagován pod slupkou anti-sionismu. Židé byli zobrazováni jako sionisti, s tím, že jediná jejich opravdová země je Izrael, byli znázorňováni jako zrádci Československa na jeho cestě k socialismu. Antiliberalní, anti-náboženská a anti-židovská kampaň zničila poslední iluze o možném soužití. Ať již přesvědčený komunista nebo ne, ať snažící se o určitou formu židovského života nebo úplnou asimilaci, všichni lidé židovského původu se stali terčem perzekuce. Režim také navázal na snahu o vymazání kolektivní, společensky sdílené paměti ohledně holocaustu (Heitlingerová 2007:55). Státní politika vedla ke vzniku dvou pamětí – oficiální a neoficiální. Oficiální vzpomínání i zapomínání bylo pod taktovkou komunistické strany. Trauma přeživších holocaustu bylo umlčené politikou. Bylo ironické, že právě tak, a možná proto, se mnoho mladých lidí dozvědělo o svém původu a začalo proces sebe-objevování a formování židovské identity.

V 70. a 80tých letech se vytvořila vedle oficiální Židovské obce paralelní židovská skupina. Mezi její aktivity patřilo pořádání bytových seminářů, studium hebrejštiny, vzdělávání v náboženství, diskuze o tématech v judaismu (Hoffmann 1992). Je správné poznamenat, že oficiální síť židovských institucí zůstala politicky a ideologicky komunisticky dominovaná až do politických změn v roce 1989. Oficiální představitelé Pražské židovské obce byli poslušní a vůči režimu loajální (Hoffmann 1992). Ovšem je také důležité říct, že ti, kteří byli spojeni s oficiální

Židovskou obcí během komunismu, byli jak podporovatelé režimu, tak jeho odpůrci. Po roce 1989 na veřejnost prosákl tajný projekt tehdejšího Ministerstva vnitra „Pavouk“, který měl za úkol vytvořit seznam všech lidí židovského původu³. Cílem akce bylo zastrašit obyčejné Židy z podílení se na židovských aktivitách (Heitlingerová 2007: 48). Český antisemitismus nebyl tak otevřený jako ten slovenský (kde se mísil se separatistickými náladami), ale jak zmiňuje Gruberová (2002, také Heitlingerová 2007:56), během komunismu bylo zničeno 85 českých synagog, což je mnohem více než za nacismu.

Podle Heitlingerové (Heitlingerová 2007) byly hlavní události, které zapůsobily na české Židy po 2.světové válce, prožitek holocaustu, začátek komunismu v únoru 1948, vznik Státu Izrael v květnu 1948 a Sametová revoluce 1989. Pád komunistického režimu v roce 1989 sebou přinesl naprosto novou půdu pro židovskou existenci v ČR. Oficiální nepřátelství k Izraeli skončilo, stejně jako sledování Židovských obcí a jejich členů. Židé mohli projevit svou identitu, vzniklo mnoho nových organizací, začala oprava hmotných památek, vznikla židovská školka a škola, otevřela se cesta k informacím, najednou zde byla možnost cestovat nebo studovat v Izraeli, navázat kontakt s mezinárodním židovstvem. Mezi nejvýznamnější symboly obnovy židovského života je otevření Židovské muzea. Začala se budovat nová paměť a účtovat s komunismem.

Ze strany nežidů, umělců a intelektuálů byl najednou pozitivní zájem o židovskou kulturu a historii. Mezi nejpopulárnější hudební skupiny počátku 90.let patří skupina Šalom, která měla dopad i na ženy v mé studii. Šalom patří podle Gruberové (2002, také Heitlingerová 2007:163) do typické ukázky tzv. virtuálního židovství – skupina vytvářila svou vlastní realitu židovství. Tito aktéři virtuálního židovství, většinou nežidé, předvádějí židovský život často v místech bez existence místní židovské populace. Došlo k silné komercializaci židovské kultury, k využívání památných míst pro turistiku, Praha, Kafka, Golem i Staronová synagoga se staly hlavním dějištěm virtuálního židovství. To zmiňují i ženy v mé studii. Židovská komunita se tak stala v očích ostatních, i svých vlastních, jakýmsi elitním klubem. To je i jedno z témat této studie.

Pluralismus a demokracie nahradily vnější konflikty vnitřními - ohledně náboženství, řízení a směřování Židovských obcí (Heitlingerová 2007).

³ Akce Pavouk - Cílem akce (1971-1988) bylo omezení židovského náboženského a kulturního života za pomoci sledování, zastrašování a represe. V roce 1989 bylo ve svazku asi 20 000 československých Židů, i když většinu informací se StB podařilo zničit. http://cs.wikipedia.org/wiki/Akce_Pavouk

Předválečná generace jsou lidé narození před II. světovou válkou. Většina z nich jsou holocaust přeživší. Většina z nich byla od svého židovství odrazována horory holocaustu a antisemitským laděním po válce. Byli to převážně ateisté, sionisté, a jak bylo řečeno, často podporovali komunistickou ideologii. Někteří z nich měli klasické židovské vzdělání, většina ale pocházela z poměrně asimilovaných prostředí kulturních a osvícených Židů. Spíše než o praktikování náboženství se jim jednalo o udržování tradice. I česká společnost byla vysoce sekularizovaná a nenáboženská. Po válce se Židé buď plně asimilovali, což doprovázela změna jména, anebo se rozhodli pro socio-kulturní vztah s Židovskou obcí v místě bydliště. Zde se stýkali se svými kamarády, měli možnost sociální výpomoci. Střední generace, tzv. 2. generace, jsou dnes lidé stojící za fungováním v podstatě veškerých židovských institucí. V Čechách jsou z většiny asimilovaní a poznamenání traumaty šoa⁴ svých rodičů. Ženy v mé studii, většinou jejich děti, jsou označené jako 3. generace.

Přes úsilí o asimilaci si 1. i 2. generace uchovala pocit jinakosti. Oproti typické české rodině se poválečné židovské rodiny lišily rozdílem stáří mezi manželi, byly to malé rodiny (jedno nebo dvě děti), v rodinách chyběli vzdálenější příbuzní, kteří žili buď v zahraničí, nebo zahynuli v šoa (Heitlingerová 2007:72). K vyrovnávání se s židovstvím volily rodiny různé strategie – od mlčení, přes snahu o asimilaci, až po zdůrazňování židovského původu jako pozitivní hodnoty. Židovská identita byla stigmatizovaná identita. Z Heitlingerové studie vyplynulo, že mnoho členů 2. generace se o svém židovství dozvědělo v rámci antisemitské zkušenosti, což vedlo k formování negativní identity. Mnoho lidí ze vzorku Heitlingerové také zmínilo, že pro ně bylo osvobozující dozvědět se o svém původu, neboť vždy věděli, že něco v jejich rodinách nehraje. Jak uvidíme, to samé jsem i já slyšela od několika mých žen. Ve vyrovnávání s holocaustem se objevily dvě strategie – buď mlčení, nebo neustálé připomínání. Prožitek šoa zesílil ateismus a sionismus, to se projevilo příklonem ke komunismu a socialismu a snahou a asimilaci. Téma této studie není předávání trauma holocaustu mezi generacemi, všeobecně se však již považuje za nutné zahrnout i 3. generaci, protože 2. generace se projevuje nejen jako děti přeživších, ale i jako rodiče. Pro 3. generaci je velmi těžké identifikovat potlačené problémy vycházející z holocaustu, především pokud byly umlčeny i jejich rodiči (Josselson & Lieblich 1997). Jak zmiňuje Heitlingerová (2007), mnoho příslušníků 2. generace zmínilo, že si své židovství uvědomují více kvůli šoa. Zda to platí i pro 3. generaci, uvidíme v dalších kapitolách.

⁴ Šoa – hebrejské označení pro holocaust.

Ráda bych se nyní věnovala detailněji fenoménu smíšených manželství. Od 30.let 20.století si asi ¼ Židů vzala nežida. To, že se po válce většinou brali Židé mezi sebou, souviselo se sdíleným prožitým utrpením a porozuměním prožitku holocaustu (Heitlingerová 2007). Výsledkem smíšených manželství byly děti, které často podle ortodoxního výkladu židovského zákona nebyly považované za Židy (měly židovského otce). Podle Heitlingerové „byla kritéria pro vstup do židovských mládežnických skupin v 60. a začátkem 70.let zcela flexibilní... Kdo se zajímal, byl vítán, včetně (hlavně v Praze) mnoho lidí smíšeného původu, kteří nesplňovali požadavky halachy⁵. Účast zde poskytovala příležitost vytvořit pluralistickou židovskou identitu, zahrnující intelektuální a sekulární koncept židovství.“ (Heitlingerová 2007:117). Tito lidé se chápali a cítili jako Židé. Specifičnost české židovské zkušenosti se projevila při jejich setkání se západními židovskými komunitami. Setkání mělo pozitivní rysy, ale i negativní. Na západě je židovství více definované v náboženském smyslu, jako judaismus. To představuje problém pro tzv. ne-halachické Židy⁶, kteří nejsou uznáni jako Židé. Pro mnoho z nich byl šok, když se najednou dozvěděli, že vlastně „nejsou Židé“. Museli také dokládat důkazy o původu, což mělo negativní konotaci s lustrací komunistů. Heitlingerová zmiňuje z jejího vzorku 195 lidí pouze jednu ženu, která konvertovala (Heitlingerová 2007). Podobnost prožitků se zkušenostmi jejich dětí (mých žen) je vysoká. Heitlingerová definovala 2.generaci jako „...sekulární skupinu s určitými náboženskými charakteristikami“ (Heitlingerová 2007:220). A dále: „Jejich sekulární identitu neformoval judaismus, ale sdílená zkušenost, pocit společného osudu a skupinové soudržnosti“ (Heitlingerová 2007:208).

Kolik Židů je dnes v České republice? Upřímně, záleží na tom, kdo se ptá, a kdo odpovídá, a kdo je definován jako Žid (viz. Gebert 1994). Odpověď leží někde mezi 4 000 a 7 000. Židovská identifikace v Česku nestojí nutně na národních principech. Židé v Česku jsou v podstatě Češi, kteří se, z většiny, identifikují jako Češi. Proto je těžké získat počet. Další problém představuje definice židovství. Číslo se liší v závislosti na tom, zda používáme ortodoxní halachickou definici nebo izraelské Právo návratu⁷. Třetí problém je jednoduše vědomí židovských předků – je nemožné získat přehled o tom, kolik lidí v ČR si není vědomo svých židovských kořenů.

Pro mladou generaci narozenou po roce 1968 byl rozhodující rok 1989, pád komunistického režimu. Změna oficiální politiky a duch svobodných demokratických změn

⁵ Halacha (hebr.) – židovský (náboženský) zákon; halachický – v souladu s židovským zákonem.

⁶ Ne-halachičtí Židé – termín se používá pro označení Židů po otci nebo dědečkovi.

⁷ Právo návratu – Každý, kdo má alespoň jednoho prarodiče halachického Žida, má právo na přistěhování do Izraele.

připravil prostor pro nové přístupy k existenci jako Žid. Ať už objevili mladí lidé své židovské kořeny v době jejich dospívání nebo o nich vždy věděli, obecně řečeno to byla 90. léta, kdy tuto znalost adresovali a začali s aktivním vyhledáváním způsobů židovské afilace. Dalo by se říct, že typy židovské afilace, o kterých diskutuje má skupina, nejsou plně loajální k modelům přijatým staršími generacemi. Generační nepokračování se stává více zřetelné, když si uvědomíme, že rodiče mých účastnic nejsou mezi těmi, kteří se rozhodli pro některou formu židovského života v 60. a 70. letech.

Vnitřní situaci a spory v Pražské židovské obci podrobně líčí Heitlingerová (2007) – vedly se, a stále vedou, spory o směřování Obce, o míru vlivu zahraničních rabínů, o pluralismus náboženství, o správu majetku (Heitlingerová 2007). Rozpory jsou zesílené dohadováním o tom, kdo je Žid a co znamená být Židem. Tyto otázky se palčivě dotýkaly žen v této studii a na základě jejich vyprávění věřím, že měly rozhodující vliv na formování jejich identit a konkrétněji, na jejich rozhodnutí konvertovat. Na jaře 2004 došlo k eskalaci vnitřního konfliktu (viz Heitlingerová 2007:182 – 194).

Pohled na to, co znamená být Žid, dobře mapuje krajina židovských organizací fungujících v Česku. Organizace zdůrazňují různé aspekty židovství – sociální, kulturní, náboženský, sionistický. Mezi současné organizace na židovském poli patří: sportovní klub Hakoach, Česká unie židovské mládeže, Hidden child, Tereziánská iniciativa, Židovská Liberální Unie, konzervativní sdružení Masorti s americkým rabínem R.Hoffbergem (nemluví česky), Bejt Praha, reformní Bejt Simcha s českým rabínem žijícím v Německu T. Kučerou, Chabad⁸ s americkým rabínem M. Barashem (nemluví česky). Masorti, Bejt Simcha a Chabad patří pod mezinárodní síť židovských organizací. Tento rok byla v Praze zavřena kancelář pro vystěhovávání do Izraele Sochnut, která zde existovala od roku 1991 a realizovala 103 alijí⁹. Dále zde působí kroužek izraelských tanců Besamim, hudební sbor Mišpacha, 2 židovské školky, židovská Lauderova škola (základní a střední škola) a nově otevřený Domov sociální péče Hagibor. Členství ve většině ne pouze kulturně orientovaných skupinách (Masorti, Bejt Praha, Bejt Simcha, Česká unie židovské mládeže) je podmíněné izraelským Prámem návratu. V roce 1990 přijala Federace Židovských obcí zákon o dvojím členství, a od té doby je na Pražské židovské obci členství určené podle ortodoxní halachy. Lidé s nežidovskou matkou (a s Prámem návratu) mohou získat tzv. mimořádný status. Mají však omezená práva (např.volební) a omezené

⁸ Chabad - organizace lubavičských chasidů.

⁹ Zdroj Moshe Sharet, představitel Sochnutu pro střední Evropu.

možnosti podílet se na chodu komunity. To vyvolává nevoli i u žen v mé studii. Několik z nich se stalo členkami na Obci v Děčíně, kde členství není založené na halaše.

Pražská židovská obec (PŽO) je největší Obcí v ČR – má 1703 řádných členů, 124 s mimořádným statusem. Působí zde český a pražský vrchní rabín K. Sidon a rabín M.Ch. Koller. Průměrný věk je 55 let. Nárůst z roku 2007 do roku 2008 byl o 42 členů. PŽO je institucionálně a finančně nezávislá. Kořeny konfliktů na Obci, odrážející se v častých komentářích mých žen, leží v rozporu mezi etnicko-kulturní a ortodoxně-náboženskou koncepcí Obce, jejímž představitelem jsou oba zmínění rabíni (nutno podotknout, že tento směr podporuje minorita členů Obce). Navíc, podle stanov, má PŽO sporný vztah ke konzervativnímu judaismu a nepřipouští reformní judaismus, tedy neuznává reformní ani konzervativní konverze ani svatby. PŽO obecně uznává jen ortodoxní konverze, což způsobuje problémy pro observantní Židy, kteří konvertovali u neortodoxního bejt dinu¹⁰ – např. nemají možnost stravovat se v košer jídelně nebo používat rituální koupel mikve¹¹.

Jak upozorňuje Heitlingerová (2007), Obec byla vždy považovaná za spíše kulturní, společenské centrum a klub. Jmenování ortodoxního rabína Sidona v roce 1993 sebou mimo jiné přineslo tvrdou aplikaci halachy (rabín Sidon je ortodoxní rabín). Současně se na Obci začalo angažovat několik náboženských konvertitů, kteří hleděli na sekulární Židy s pohrdáním, a ti na ně zase s nedůvěrou a pocitem, že stejně „nejsou opravdoví Židé“. Oficiální ortodoxní přístup silně kolidoval se sekulární kulturní tradicí a především se současnou realitou (Heitlingerová 2007:179), kde většina aktivních lidí, např. v Unii židovské mládeže (tedy 3. generace) nejsou halachičtí Židé¹². Podle Gabalovy analýzy vypracované v roce 2000 na zadání Federace židovských obcí si většina členů přeje kulturní a sekulární koncept¹³.

Mezi představiteli mladé generace je mnoho rozdílných příběhů. Je ovšem důležité mít na paměti, že jejich židovská zkušenost se odehrává v relativně nové a neustále se vyvíjející demokracii. Dovolte mi poznámku: obecný pocit mezi mladými českými Židy je, že jsou „dětí revoluce“, kteří dospěli v nově osvobozeném Česku. Když se podíváme na mladou generaci, všimneme si, že někteří si komunismus pamatují lépe než jiní, někteří vzpomínají na perzekuci

¹⁰ Bejt din (hebr.) - židovský rabínský soud.

¹¹ Mikve (hebr.) – rituální bazének.

¹² Ústní sdělení předsedy UČŽM Davida Krause – v současnosti má ČUŽM asi 400 členů, z nich je méně než 1/3 Židé po matce.

¹³ Gabal Analysis & Consulting, *Poslání a činnost Židovských obcí v Čechách a na Moravě podle názorů jejich členů. Výsledky ankety pro Federaci židovských obcí. Zpráva o výsledcích přehledu zadaného Federaci židovských obcí*, Praha 2000. Praha: Federace židovských obcí, 2001.

svých rodičů, někteří pouze na prázdné regály v obchodech. Nezáleží na tom, jak moc dramatická nebo prozaická byla individuální zkušenost, jako generace to byly děti nebezpečných nebo nejistých časů. Jako dospělí již žijí v době relativní politické stability, kde angažovanost v kultuře už není undergroundová záležitost a kde za vyřčení svého názoru již neskončí ve vězení. Studie zabývající se mladými lidmi často poukazuje na to, že mladí lidé chápou dnešní svět jako zmatečný, bez pravidel a řádu, jako prázdný. Vedle obecného pesimismu je pojem svobody, svobody vybrat si mezi mnoha možnostmi života popsán jako uvěznující prázdnota. Jinými slovy, i svoboda se stala obětí cynismu. Mladí lidé sami sebe popisují jako hendikepovanou generaci, protože nevědí, jak rebelovat a jak si vybrat z množství životních stylů a postojů. V této studii se zabývám specifickou skupinou mladých Češek. České ženy usilující o židovskou identitu v Praze tak činí v socio-historickém kontextu post-komunistické země. Formování jejich identity se odehrává uprostřed politických zvrátů, v sekulární, moderní, západní demokracii. I ony mnohokrát zmínily popsané pocity. Všechny ženy této studie byly narozeny do autoritářského režimu. Dnes, 20 let po skončení komunismu, se nacházejí ve složité pozici. Ve studii chci docílit sdělení kolektivního pocitu generace mladých Češek.

2. IDENTITA

I přes určitou nejasnost a mnohoznačnost je pojem identita využíván v sociálních vědách i každodenním životě stále častěji. Protože identita je jedním ze základních konceptů této studie, dovoluji mi nastínit základní koncepce identity a hlavní témata v teoretických perspektivách týkající se otázky identity, objevující se v moderních a postmoderních dobách.

Zdroj běžného používání identity jako odkazu k určitému osobnostnímu rysu – pohlaví, rase, etnicity, národnosti či náboženství, vychází z vývojové psychologie Erika Eriksona (1968), jednoho z prvních teoretiků zabývajících se termínem identita do hloubky. Erikson zdůraznil roli sociálního aspektu psychologie jedince. Popsal identitu jako „*subjektivní pocit celistvosti, stimulující stejnost a pokračování*“ (Erikson 1968:19). „Stejnost“ a „pokračování“ vyžadují harmonický stav vlastní vyrovnanosti, racionality a stability, jakožto garanty psychologického štěstí (Erikson 1968). Erikson hovořil o „dosažení identity“ jako známce vyspělosti. Věřil, že „krize identity“ by normálně předcházela adolescentově konečné dospělosti. Krizi identity myslel Erikson dočasnou ztrátu stejnosti a pokračování, což vnímal jako patologický stav, který by vyžadoval lékařský zásah (Erikson 1968, také Bauman 2001). Očekávaný směr vývoje je

překonat období krize objevením alternativ, po čemž by následovala volba, která by dovolila završení identity a zajistila stabilní, uvědomělou dospělost (Erikson 1968). Největší dosažení normálního vývoje je tak pevný a fixní pocit identity.

Psychologové nejčastěji používají pojem "identita" při popisu osobní identity, prvků, které odlišují jednoho člověka od druhého. Sociologové pojmem odkazují k sociální identitě, skupinovému členství, které vymezuje jedince. Sociální psychologové se ve výzkumu zaměřují na formaci identity, tj. způsob, jakým jedinci získají pocit identity a utvářejí si konkrétní sebe-porozumění. Tvoření identity není viděno jako izolovaný emocionální a kognitivní proces, ale jako mezihra mezi rozvíjejícím se individuem a jeho sociálním prostředím. Zabývají se také zkoumáním sociálních identit, které vychází ze členství v různých sociálních skupinách, fenoménem diskriminace a stereotypů, a jejich vlivu na sebevědomí. Dále upozorňují na to, že aby identita fungovala, musí být rozpoznána ostatními. Toho jedinec dosáhne výběrem vhodných strategií (Gergen 1991, Horenczyk 1992, Tajfel 1981, Verkuyten 2005).

Centrální idea podtrhující moderní dobu je idea individuality. Konstrukce moderní identity má kořeny v procesu individualizace. V polovině 19tého století Mill (v: Appiah 2005) mluvil o individualitě jako o umění používat schopnosti individuálním způsobem, vybrat si vlastní životní způsob a jednoduše nebýt omezen politickým nebo sociálním povolením (v: Appiah 2005). Appiah (2005) diskutuje dva soupeřící pohledy na to, jak je individualita vytvářena. Jedna, říká, má původ v romantismu, je to idea objevení sebe sama a smyslu života, který už čeká, aby byl objeven. Jinými slovy, je to otázka toho, být upřímný a pravdivý sám k sobě, k tomu, co už stejně jsem (Appiah 2005). Appiah přístup kritizuje, protože nenechává prostor kreativě při realizaci já. Tento model nazývá model autenticity. Ten může být matoucí, protože předpokládá velmi specifické a jednoznačné chápání autenticity. Protože ale autenticita bude jedním z konceptů, o kterém budu mluvit dále v této studii, bude nápomocné a adekvátní nahradit Appiahův model autenticity modelem esenciálním. Termín získá ještě větší váhu, když řekneme, že ten druhý model, o kterém Appiah mluví, je model existenciální. Zde „*existence předchází podstatu: to znamená, nejdříve existuješ, a pak se rozhodneš, jako kdo budeš existovat*“ (Appiah 2005:17). Tento model ve své nejextrémnější verzi dovoluje „*vystavět sám sebe v podstatě z ničeho*“ (Appiah 2005 tamtéž). Appiah neuznává ani jeden model a navrhuje třetí, podle kterého je dobré budovat identitu, pouze ale pokud to dává smysl. A aby identita dávala smysl, musí být podložena fakty, které leží za individuálními volbami. Člověk je sociální

tvor, nachází se neustále v interakci s prostředím. Jinými slovy, identita musí být budovaná na kulturním a sociálním pozadí jedince (Appiah 2005).

Ve zkratce, může se zdát, že „já“, které dává smysl, je takové, které je vybudováno jako reakce na okolnosti, a je produktem konstantní interakce mezi člověkem a okolním světem. Můžeme říct, že individualita existuje v interakci, ne v abstrakci. Lidé mohou být schopni rozhodovat se, ale existuje míra, do které jsou tyto volby řízené okolím a existujícími okolnostmi. To je jeden z hlavních dilemat lidské existence v moderním světě. Je to také jeden z hlavních faktorů v budování teorií o identitě a jedna z výzkumných otázek této práce.

Antropologové termínem identita odkazují k ideji individuálnosti; rysům, které odlišují jedince od ostatních. Identita je studovaná ve smyslu kulturní sounáležitosti a sdílených hodnot mezi členy skupiny, společné historii, tradici a jazyku. Kultura poskytuje zdroj pro konstrukci kolektivní identity. Vztahem společnosti a identity se nejvíce zabývá tradice symbolické interakce (Mead M, 1964). Ta vytvořila dvě hlavní koncepce: procesuální interakce (Chicagská škola), která zkoumá způsoby vyjednávání identity a budování reality; a strukturální interakce (Iovská škola), ve které jsou identity viděny jako zvnitřněné role (Liebkind 1992). Liebkind (1992:157) upozorňuje na rozdíl mezi obsahem identity (tím kdo jsme) a hodnotou identity (otázka, zda stojí za to, být kým jsme). Antropologové přispěli ke zkoumání identity také změnou zaměření výzkumu. Jako vhodnou analytickou pomůcku např. využívají koncept Barthových hranic, které ukazují, jak identita pracuje. Identita v antropologii je nestálá, flexibilní a do jisté míry abstraktní, avšak její manifestace a způsoby, kterými je předváděná jsou popsitelné - je viditelná v jazyce, oblékání, chování, v příslušnosti ke komunitě. Jak tyto manifestace identity pomáhají budovat hranice kultur, se pokusím ukázat v této studii i já.

Filozofické koncepce vycházející z Locka rozdělili „já“ jako předmět objektivní metafyziky a „já“ jako subjekt sociálně ustanovený (Goldberg & Krausz 1993). Identita je jasně provázaná s otázkami etiky. Pokud se identita neustále mění, jsem odpovědná za minulost? Odpověď poskytuje kulturní koncepce člověka. Kultura vybavuje lidi identitou, podporuje jejich identitu a obecněji poskytuje půdu pro existenci identity mezi lidmi. Metafyzikové namítají, že musí existovat koncepce „já“, která je nositelem kultury. To vyvolává otázku, co to znamená mít kulturu, být členem kultury, identifikovat se s ní a být jako její člen identifikován (Goldberg & Krausz 1993). Dalo by se říct, že vznik moderních debat o identitě může být vysvětlen v termínech odpovědí na zklamání určité ideje kultury. Dříve antropologové chápali kulturu jako kolektivní uniformní celek, jako normativní systém regulující a ovlivňující individua. Tato

individua byla chápána jako nositelé dané kultury, do které se narodili a podle jejích norem jednali (Boas 1940, Levi-Strauss 1963-1976, Mead M. 1964).

Moderní společnosti, pluralismus, multi-kulturalismus, to vše zodpovídá za konečnou krizi normativní koncepce kultury a za vývoj chápání kultury jako nestálé, roztržité a nesourodé. Dnes je tato perspektiva na kulturu obvykle identifikovaná jako představitelka postmoderního pohledu. V tomto duchu není kultura jenom zdravá jednotka, ale spíše předmět re-interpretace a změny, a jedinci mají svobodu vybrat si vlastní způsoby, jak se na ni podílet (Berger 1979, Castells 1997, Clifford 1988, Gergen 1991). Následně se můžeme dohadovat, že identita jako koncept se stala atraktivní přesně kvůli krizi konceptu kultury (Bauman 2001, Clifford 1988). Pokud kultura již nemá moc explicitně definovat lidské jedince, nebo pokud již nemůžeme ověřit jakou moc nad námi kultura má, potom se identita stane novým klíčovým slovem. Pozornost se přesouvá z mluvení o lidech a jejich kulturách, na mluvení o jedincích a jejich kulturních identitách. Znovu se základní idea osobní autonomie a individualizace ukazuje jako zásadní. „*O čem nás idea individualizace informuje, je emancipace individua z jeho vrozené a zděděné determinace sociálního charakteru: toto oddělení je správně viděné jako nejzřejmější a určující rys moderní situace*“ (Bauman 2001: 474). Pokud kultura přestala autoritativně definovat kdo jsem, potom kdo mě definuje? Musí být jasné, že idea osobní autonomie, odkud vychází idea identity, má smysl pouze v kontextu kultury. Autonomie vyžaduje svobodu výběru a kultura poskytuje možnosti výběru. Pouze skrze kulturu lidé získávají pocit existence možností, které jsou pro ně v nabídce. Kultura poskytuje strukturu, skrze kterou lidé identifikují zkušenosti jako pro ně hodnotné. (Appiah 2005, Mead M. 1964, Taylor 1989). To by však nemělo znamenat, že lidé nejsou schopni rozpoznat, ocenit nebo si vybrat hodnoty z kultury jiné než z té primární.

Hall (1992) navrhuje tři vrstevnou koncepci identity. První je chápání identity jako něčeho, co on nazývá „osvícenský subjekt“ – podstata jedince, který je narozen s vnitřním základem, který se postupně v průběhu života vyjevuje, ale jedinec i přesto zůstává stabilní a „stejný“. Druhý pohled je ten, že identita je „sociologický subjekt“ – větší důraz je kladen na interaktivní povahu identity jedinců. Identita je vytvářena v dialogu se společností a kulturními světy a skrze zvnitřňování společensky důležitých významů a hodnot. I přesto, že důležitost dialogu mezi individuem a společností je zdůrazněna, počítá tento pohled na identitu s jakýmsi vnitřním základem, s centrem jedince. Třetí koncept identity, který zmiňuje Hall, je „postmoderní subjekt“. Zde neslouží žádný základ individua a žádná identita není permanentní

nebo fixní. Postmoderní subjekt je roztržštěný, a postmoderní identita různorodá, flexibilní a vždy se měnící (Hall 1992). Identita není nikdy komplexní, je vždy v procesu, vždy budovaná v rámci, ne vně, projevů. Jinými slovy, identity nejsou fixní, ani neodkazují k určitým společným charakteristikám, jsou mezi interakcí historie, kultury a moci. Otázka Kdo jsme by se tedy měla změnit na otázku Kým se stáváme (Hall 1990:221).

Otázka zůstává: pokud pocit nezaměnitelné podstaty „já“, vlastní vytrvalosti a jednoty už nejsou cílem jednotlivcovi identity, co tedy je? Zde se pozornost přesouvá z cílů k dosažení identity k procesům zahrnutým při konstrukci identity, k dynamice identity, a co je možná nejdůležitější, k budování identity. Na ideu budování identity upozornila škola sociálního konstruktivismu. Tento přístup tvoří protiklad esenciálním koncepcím identity, které jsou spojené s primordiálním pohledem, a předpokládají existenci určitého trvalého základu „já“, existujícího nezávisle na okolnostech (Benhabib 1999, Paleček 2007). Identita je zde viděna jako množství „já“, jako neomezené příběhy vytvářené a přetvářené skrze sociální diskurz (Gergen 1992). Postmoderní víra má za to, že protože sociální realita se mění tak rychle, nové fenomény a okolnosti jsou neustálou výzvou osobnosti, ke stejnosti a stabilitě, které jsou v podstatě nemožné pro jedince dosáhnout, a v podstatě o ně jedinec ani tak neusiluje. Podle Gergena (1991) pohled na „já“ z romantismu 19.století přisuzuje lidem vrozené atributy osobní hloubky, jako vášeň, duše, životní úkol, přátelství a morálka. Podstata člověka v modernismu je v rozumu, člověk je racionální ve schopnosti logiky a argumentace. Tím, kým jsme, není výsledek dědičnosti, ale pozorování okolí. Postmoderní doba přinesla fragmentaci konceptů o „já“. Gergen (1991) to nazývá „přesycené já“. Všechny dosavadní představy o já jsou zpochybněné, samotný koncept o podstatě já je zpochybněn. V postmoderním prostředí lidé žijí v procesu neustálého budování a rekonstrukce. V postmoderním světě jsou pochyby umístěné na samou podstatu identity jako něčeho vázaného na určité atributy.

Shrnutím, v postmoderní literatuře je „já“ chápáno jako decentralizované, relační, nahodilé, a bez jakéhokoli základu či esence. Upadající modernistické instituce založené na logice, rozumu a realitě, jsou nahrazené relativistickými, subjektivními a iracionálními sociálními formami. Jako výsledek se identita stala dočasnou volbou a strategickou spotřebou dojmů, módy a iluzí. „Já“ je rozčleněné a bez podstaty. Avšak ne všechny identity by měly být chápány jako sobě si rovné. Není např. strategické stát se Rómem (Gergen 1992).

I Goldberg & Krausz (1993) tvrdí, že sociální identity nejsou jen daná, ustanovená fakta. To, co člověk je, je produkt komplexu sociálních, politických, kulturních, technologických a

ekonomických podmínek. Tím, jak je jedinec produkován z jednoho momentu do druhého, z jednoho kontextu do druhého, je jeho identita často přetvářena politickou ekonomikou a ideologií, identitami ostatních, se kterými je v interakci. Jestli je člověk Žid, Arab nebo gay je produktem podmínek, ve kterých se nalézá. Tento proces produkce je nikdy nekončící. Ve zkratce, identity mohou být mnohočetné, měnící se, odporující si, nikdy nejsou dané, stabilní, připravené nebo ukončené. Hall (1996) píše, že identita nesignalizuje stabilní základ „já“, vyvíjející se ze začátku do konce skrze historii beze změny. Podobně Giddens (1984) tvrdí, že v post-tradičním pořádku nikdy není vlastní identita zděděná nebo statická. Spíše se stává reflexivní projekt – projekt, na kterém neustále pracujeme, a který reflektujeme. Vlastní identita musí být vytvořena a neustále přeorganizována na základě měnících se každodenních zkušeností a tendencí moderních institucí (Giddens 1984). Základ pro tak obecný přístup k teorii o sociální identitě může být nalezen o půl století dříve v práci G.H. Meada o „já“ (1934). Na Meadově Teorii identity (1934) je založen sociologický pojem „vyjednávání identity“ jako reflexivní proces, ve kterém člověk vyjednává svou identitu se společností, v tzv. „symbolické interakci“. Ačkoli se zdá rozumné souhlasit s vírou, že jednotlivci mají svobodu vybrat si vlastní identitu, svobodně si vybrat, kdo budou a kam patří, fakt je, že pro každého existuje sada možností, kým se pravděpodobně stanou. Jinými slovy, jednotlivci „*mohou být svobodni v rámci kontextu*“, ale nejsou „*osvobozeni z kontextu*“ (Tamir 1996: 47). Na jedné straně kultura již plně nekontroluje, kdo jsme, ale na druhé straně přesně kultura vytváří podmínky, i když jen do určité míry, jak si vybereme, kdo budeme.

Podle Baumana (2001) nastala éra identity. Modernita nahradila před-určenost sociálního umístění v závazné sebe-určení. Nejen jedinci se vyvíjí a mění, ale i jejich cíle. Dříve byla otázka Jak se tam dostat, nyní je otázka Kam chci, kam mě tato cesta přivede. Otázka je, jaké identity si vybrat, a jak zůstat pozorná k objevení jiné možnosti identity, v případě, že ta původní ztratí svou atraktivitu. Bauman tvrdí, že problém v modernitě bylo budování identity a její udržení v rovnováze, v postmoderně je to primárně otázka, jak se vyhnout znehybnění a ustálení a udržet si otevřené možnosti (Bauman 2001). V modernitě šlo o stvoření, v postmoderně o znovupoužití. Identitou pojmenováváme únik z reality (Hall & DuGay 1996: 19). Bauman tvrdí, že Eriksonova „krize identity“ se týká už nejen dospívajících. „*Prokletí všech budování identit je, že ztratím svobodu, když dosáhnu cíle; nejsem to už já, když se stanu někdo*“ (Bauman 2001: 478). Meta-hodnota dneška je svoboda vybrat si. Bauman říká, že dnešní identity mohou být nabyté a odhozené jako šaty. Když se dají svobodně vybrat, volba už sebou nenesé závazek a následky, takže svoboda si vybrat ve skutečnosti vede ke zřeknutí se svobody, minimálně, dodává Bauman,

závazné volby. Nic není jisté, lidé hledají komunitu – domov v globálním světě. I Hall (1996) zmiňuje, že nehledě na to, jak moc fluidní či nezakořeněná identita může být, stejně hledá zdroj stability a kořenů (ačkoli nikdy nemusí být nalezeny). V tomto smyslu nejen kultura určuje náš život, ale my vlastně toužíme po určitých elementech, jako jsou tradice a komunita (Hall 1996).

Komunita a tradice jsou považovány za důležité části v současné debatě o identitě. Teorie de-tradicionalizace tvrdí, že tradice dnes již není tak velký faktor v konstrukci identity, jak bývala. De-tradicionalisté mluví o upadání tradic od té doby, co lidé uvěřili, že jsou součástí většího světa (Berger 1974, Giddens 1991). Modernita je podle nich nestabilní, sekulární, nejistá, zamítá tradici i autority. Přinesla ztrátu kulturních uspořádání poskytující hodnoty, životní plány, identity a vize. Gergen a Giddens se snažili umístit teorie týkající se formování identit do historického kontextu. Gergen (1991) tvrdí, že změny v typech identit jsou paralelní změnám ve společnosti: v romantismu panovala představa o nezlomnosti identity, v modernismu je pocit „já“ vyplozen racionálním člověkem, v postmodernismu je typický pocit „já“ existující ve vztahu. Giddens (1991) naopak akceptuje, že neexistuje historická změna v typech identit, ale přičítá ji socio-ekonomickým podmínkám, které jsou ojedinělé naší vysoce moderní době. Podle Heelase (1996) svoboda a rovnost plodí relativismus, který má vliv na morálku a etiku v podobě relativizace hodnot (Heelas 1996:202). Pozornost je pouze na jedinci a jeho nových hodnotách. Ty jsou prospěchářské, sobecké a relativní. To doprovází víra, že člověk může žít mimo společnost. V její extrémnější verzi tedy není pojem de-tradicionalizace úplně uvěřitelný. Alternativní přístup je ten, který věří, že aby měla komunita trvání, musí zahrnout tradici. Tento přístup uznává koexistenci tradice a de-tradicionalizace. Zde je de-tradicionalizace proces, který bezpochyby existuje, ale děje se současně s opačnými procesy budování tradic a rekonstrukce tradičních forem života, tzv. re-tradicionalizace (Heelas 1996). Neznamená to, že nejistota a chaos nahradily kulturu a tradici, ale spíše, že existují současně a podmiňují se vzájemně. Dilema liberálního státu spočívá v tom, že chce poskytnout lidem svobodu, aby žili podle vlastních racionálních voleb. Stát by měl mít malou autoritu a měl by být otevřen různým hodnotám. Na druhé straně je důraz na vybraných hodnotách a podporuje se angažovanost státu. Kvůli důrazu na svobodu se rozmontovaly určité silné, dříve převažující tradice. Veřejnost byla de-tradicionalizovaná (Heelas 1996).

Brubaker & Cooper (2000) kritizovali konstruktivismus za obhajování fluidní a nestálé povahy identity. Hodnota identity v sociálním výzkumu je podle nich zdiskreditovaná jako příliš mnohoznačná, a tedy zbavená analytického importu; již nemá smysl hovořit o identitách. Spíše

než pokračovat v jejich kritice, má studie trvá na uznání konstruktivistické podstaty identity. Konkrétně podporuji pohled, který vidí identitu jako vybudovanou a jako proces sebe-porozumění. Tento pohled může být označen jako narativní přístup a zahrnuje chápání konstrukce identity jako fenoménu narativní povahy (Carr 1986, Gergen 1994, Giddens 1991, MacIntyre 1981, Taylor 1989). Zatímco filozofické aspirace narativního přístupu mohou být spojovány, mezi jinými, s Heideggerovou ontologií a Husserlovou fenomenologií, musí být zmíněno, že narativní přístup zůstává blízce spojen s diskurzivní teorií (Rosner 2003). Vidět identity jako diskurzivně konstruované je součástí širšího konstruktivistického přístupu (Gergen 1994) a tedy alternativa k esenciálním konceptům identity. Tuto pozici zastávají např. Harré & Davies (2003), když říkají: *„Jedinec se objevuje skrze proces sociální interakce, ne jako relativně fixní koncový produkt, ale jako někdo, kdo je utvářen a přetvářen různými projevy chování, na kterých se podílí. Dále, kdo člověk je, je vždy otevřená otázka s měnící se odpovědí, v závislosti na pozicích, které má člověk k dispozici v projevech chování a v příbězích, skrze které dáváme smysl našim životům a životům ostatních. Příběhy jsou umístěné v řadě různých projevů, a tak se významně liší s ohledem na jazyk, myšlenky, problémy a morální soudy.“* (v: Krausz 2003:265). Mnoho filozofů (Taylor, MacIntyre) se zabývá tím, jak lidé dávají smysl svým životům skrze vyprávění. Kritizují liberální teorii za to, že omezuje sociální vliv na utváření identit. Taylor poznamenal, že základní podmínka pro dodání smyslu sami sobě je v porozumění našim životům v příběhu (v: Appiah 2005:22). Skrze příběhy jsme také schopni rozumět ostatním. Naše příběhy jsou zajisté konstruované v rámci určitých konvencí vyprávění. Populární příběhy poskytují modely vyprávění (Appiah 2005:17). Vyprávění tvoří strukturu porozumění, skrze které jsou obsažené životní události, je dynamické a sebe reflexivní (Rosner 2003). V tomto smyslu je identita proces, skrze který lidé konstruují osobní vyprávění, které jim dovoluje dát smysl jejich životu (Giddens 1991).

V této studii podporuji obecné ontologické a fenomenologické předpoklady. Dále uznávám, že projev jedinců jde za lingvistické výrazy a také se týká společenských zvyků a chování (Rosner 2003). Pro účel prezentované studie jsem se rozhodla operovat v rámci širokého porozumění identitě spočívající ve způsobech, jakými lidé organizují svůj vztah k okolnímu světu.

3. ETNICKÁ IDENTITA

Náš zájem o protikladnost dvou rozdílných principů k osobní identitě se odráží také v diskuzi o etnicitě a etnické identitě, jako jedné z nejvíc debatovaných oblastí identity. Vzájemné srovnání volby a předurčení, daného a konstruovaného, esence a variace, bude také sloužit jako vhodná pomůcka pro porozumění komplexity etnické identity.

Změnou v obecném chápání etnických skupin získal pojem etnicita nový význam. Termín „etnická skupina“ se rozšířil z minoritních a okrajových podskupin společnosti do hlavních prvků společnosti (Glazer & Moynihan 1975). Odpověď na otázku „kam patřím“ byla dříve jasně daný fakt, založený na pohlaví, náboženství a rase. Jak jsem zmínila v předešlé kapitole, v moderní době si člověk vybírá. S objevením moderního byrokratického státu získávají etnické komunity novou politickou hodnotu. Všichni občané se integrují v novém národním státě. Vzniká širší koncept etnických a národních identit. Multi-kulturalismus přinesl zvýšený nacionalismus. Etnické skupiny samotné jsou hluboce rozdělené a navíc se etnicita stala výběrovou identitou, která je často zastíněná jinými identitami, jako je pohlaví a třída. Pro některé se etnicita stala symbolickou, jinde dochází k oživení (Hutchinson & Smith 1998).

Mnoho teorií etnické identity vzniklo a rostlo v druhé polovině 20.století. Barth (1969) definuje etnické skupiny jako jednotky přisouzenosti, jako předurčenost se sociálními hranicemi, zajišťujícími odolnost skupin. Současně jsou hranice propustné a dovolují interakci mezi skupinami. Podle Bartha to jsou právě etnické hranice, které definují etnické skupiny. Sdílení společné kultury chápe jako důsledek, spíše než primární charakteristiku organizace etnické skupiny. Barth zdůraznil význam víry ve sdílený původ, ale etnické skupiny bral jako sociální skupiny, které jsou výsledkem vlastní definice a definice ostatních. Etnicita je pro něj princip sociální organizace a etnická identita otázka způsobu, kterým jsou etnické hranice definované a udržované. Jinými slovy, kritické není, co je uvnitř hranic (kulturní), ale samotné hranice, které skupinu definují. Nejodvážnější tvrzení je, že etnické skupiny jsou racionální asociace aktérů s vlastními zájmy, kteří se vědomě rozhodují o připojení se k dané skupině (Barth 1969, Gil-White 1999).

Jedna z nejpodnětnějších definic etnické identity přišla od Phinneyho (2003). Podle něj je etnická identita „*dynamický, mnoho-dimenzální konstrukt, který odkazuje k jedincově identitě, nebo pocitu jedince jako člena etnické skupiny*“ (Phinney 2003:63). Etnická identita není fixní kategorie, je fluidní a představuje dynamické chápání sebe sama a etnického pozadí. Phinney

podporuje Smithovu (1998) definici, tím, že říká, že etnické skupiny jsou podskupiny v rámci širšího kontextu, které věří ve společné předky a sdílejí jeden nebo více následujících rysů: kulturu, fenotyp, náboženství, jazyk, rod nebo místo původu. Nezáleží na tom, zda společní předci byli částečně vymyšlení. Důležité je, že lidé tomu věří, jako kdyby to bylo reálné. Jinými slovy, etnicita je subjektivní víra ve sdílený původ a historii. Důležitou roli hraje emocionální význam vazby k etnické skupině.

Verkuyten (2005) poznamenal, že kritéria pro etnickou identitu se liší – od fyzické podoby, kulturní charakteristiky, jazyk, náboženství, mýty; ovšem všechny mohou hrát centrální roli při definování a ospravedlňování, které je nutné pro členy i nečleny. Etnická tvrzení musí být „dokázána“, aby vytvořila smysluplné identity, nemohou to být úplné fabrikace. K vytvoření etnické identity není nutné vymýšlet nové tradice. Historie je re-interpretovaná současností. Etnické identity musí uspokojit emocionálně, měly by odpovídat každodenní zkušenosti za účelem poskytnutí porozumění současnosti a budoucnosti (Verkuyten 2005).

Koncepce etnické identity vycházející z Tajfelovi Teorie sociální identity (1981) se týká především pocitů sounáležitosti a postojů, které doprovází skupinové členství. Tajfel tvrdí, že přiřazení ke skupině je doprovázené předpokladem její vyšší hodnoty, což vyústí ve vyšší skupinové sebevědomí (v: Liebkind 1992). Zde je etnická identita viděna jako součást individuální sociální identity (Phinney 2003). Podobný přístup má Horowitz (1985) - sociálně psychologický přístup, v němž některé z faktorů, které definují etnickou skupinu jsou kolektivní stereotypy, mýty o rodovém původu a skupinová hrdost. Horowitz se také zabývá změnou etnické identity. Možnosti pro změnu individuální identity jsou různé: od jazykové nebo náboženské konverze po nástup další generace, přiženěním a zplozením dětí. Od dobrovolného členství v komunitě se liší vrozenou nutností pokračování skupiny (Horowitz 1985).

Etnická identita je také analyzovaná jako centrální aspekt akulturace. Při studii etnické identity v rámci akulturace můžeme odlišit dva rozdílné přístupy. První je *lineární přístup*, ve kterém je etnická identita konceptualizovaná sérií silných etnických pout k silným většinovým poutům. Tento model předpokládá, že silná etnická identita není možná mezi lidmi angažovanými ve většinové společnosti (Gordon 1964). Na druhou stranu *bipolární model* etnické identity dovoluje identifikovat se s etnickou skupinou i s většinovou společností, kdy obě identifikace jsou smysluplné a obě, nebo jedna, mohou být silné (Berry 1990). Podle modernistů je etnicita moderní fenomén vázaný na proces změny. Změna se neodehrává jen mezi skupinami, ale uvnitř jedinců. Z tohoto pohledu jsou lineární modely změny nevhodné. Nemůže se srovnávat

etnická identita a akulturace, protože pojmy jsou moc obsáhlé, ale jednotlivé komponenty mezi nimi. V tomto pohledu jsou etnická pouta konstantně redefinovaná ve světle sociálních a politických podmínek (Gil-White 1999).

Hutchinson a Smith (1998) identifikovali 6 hlavních rysů etnik:

- 1) společné *odpovídající jméno*, které identifikuje a vyjadřuje „podstatu“ komunity
- 2) mýtus *společného původu*, spíše mýtus než fakta, mýtus zahrnuje ideu společného původu v čase a místě a dodává etniku pocit fiktivního rodu
- 3) sdílené *historické vzpomínky*, nebo lépe, sdílené vzpomínky společné minulosti, včetně hrdinů, událostí a jejich připomínání
- 4) jeden nebo více *elementů společné kultury*, které většinou zahrnují náboženství, zvyky nebo jazyk
- 5) *spojení s domovinou*, ne nutně její fyzické obsazení etnikem, ale symbolický vztah k původní zemi, např. u lidí v diaspoře
- 6) *pocit solidarity* s alespoň určitou skupinou uvnitř etnika

Sdílené mýty, mýty o původu a vyvolenosti a vzpomínky mají zásadní roli pro definici etnik i pro subjektivní identifikaci jedinců s komunitou; bez nich a bez pocitu solidarity bychom mluvili o etnické kategorii, ne o komunitě. Vytváří se tak paměť. Druhý klíčový element je orientace na minulost, důraz na původ a předky komunity a její historické zformování. Osud komunity je svázán s etno-historií, s vlastním porozuměním jedinečné, sdílené minulosti.

Jeden z hlavních analytických rámců, týkající se etnické identity, vyvěrá z pokračující kontroverze primordialismu a nahodilosti. Zatímco s ohledem na koncept identity jsme dali do protikladu esenciální a sociálně-konstruktivistickou a postmoderní perspektivu jako rozdílné ontologické a epistemologicko-metodologické přístupy, primordialismus a nahodilost vidíme jako dva různé typy perspektiv, týkajících se diskuze o etnické identitě.

Koncept primordialismu a jeho uvedení do sociálních věd je spojováno s Shilsem (1957). Ve svém výzkumu zabývajícím se primární skupinovou dynamikou, Shils došel k závěru, že primordiální vazba na rod, teritorium a náboženství je charakterizovaná stavem vášně, solidaritou, oddaností a svátostí. Mluvil o „nepopsatelném významu“, který připisoval „poutům

krve“ (Shils 1957). Jeho práce ale obsahovala pouze malý rozbor diskuze o primordialismu. Geertz (1963) mluvil o silné a nevyhnutelné vlastnosti, kterou přičítáme určitým typům pout (k náboženství, krvi, rase, jazyku, zvykům a místa), která vidíme jako daná a vnější. Tato „primordiální pouta“ definoval v termínech „danosti“ sociální existence, která má „nepopsatelnou, donucovací sílu“; pouta jsou neúprosná, deterministická, nedobrovolná a vrozená. Geertz netvrdil, že etnicita je daná narozením, že je fixní, primordiální a neměnná. Zdůraznil, že je tak členy viděná a že primordialismus spočívá ve významu, který je přičítán etnické identitě. Základním předpokladem primordialismu je tedy to, že jedinci se rodí jako nedobrovolní členové dané etnické komunity. Tak je sounáležitost zajištěna narozením (nebo krví), člověk si nemůže vybrat, zda bude do skupiny patřit nebo ne. Etnicita je pak fixní role připsaná pasivnímu individuu.

Perspektiva nahodilosti na druhé straně (jinak nazývaná jako situační, instrumentální hledisko), zdůrazňuje sociálně budovanou povahu etnicity a interpretuje etnickou mobilitu v termínech konkrétních zájmů, ať politických, sociálních nebo ekonomických. Loajalita k etnicitě může rychle zmizet v závislosti na měnících se ekonomických a politických podmínkách. Tento pohled uznává možnost měnící se etnické identity, stejně jako vznik nových etnicit (Gil-White 1999). V nejextrémnějším scénáři nahodilci vidí etnicitu (mobilizaci etnických symbolů) jako pokusy získat přístup k sociálním, politickým a ekonomickým zdrojům. Etnické skupiny jsou studované jako produkty politických, ekonomických, mocenských a historických okolností; etnické skupiny jsou zájmové skupiny. Koncept je spojen s prospěchářskými teoriemi a s teoriemi rozumové volby. Etnicita není studovaná sama o sobě, ale pouze jako nástroj (Verkuyten 2005). Jedinci jsou viděni jako racionální aktéři, kteří si vybírají z různých etnických dědictví a vytváří si tak vlastní individuální nebo skupinové identity (Smith 1998).

S primordialismem a nahodilostí jsou jisté konceptuální problémy. Problém s modelem nahodilosti je, že přirozeně sociální a politické zájmy nejsou jediné důvody lidských bojů, a zdá se přehnané snažit se vysvětlit existenci etnicity tímto způsobem. Ve zkratce, vysvětlení založené na pouze politických a ekonomických faktorech podceňují emocionální moc etnických pout a přeceňují vliv materialismu na lidské chování (McKay 1982). Popsat etnickou skupinu, která má ekonomické zájmy je jedna věc, ale definovat ji v ekonomických termínech je věc jiná. Otázka by pak také byla, proč jsou tyto ekonomické zájmy prosazované skrze etnickou soudržnost spíše než jakousi formou společenské solidarity? Další otázka by byla, koho zájmy jsou prosazovány? Členové etnickým skupin spolu vzácně souhlasí v otázkách politických,

ekonomických a morálních. Jinými slovy, je fér říci, že etnické skupiny mohou mít zájmy, ale to neznamená, že je automaticky musíme definovat v termínech těchto zájmů (Epstein 1978, McKay 1982). Na druhou stranu problém s primordiálním modelem je, že nedovoluje možnost změny nebo dynamickou charakteristiku etnických kolektivů. Navíc, primordialisté mluví o etnických skupinách jako kdyby existovaly v sociálním, politickém a ekonomickém vakuu, jako kdyby neexistoval žádný důvod pro etnickou identifikaci mimo vrozeného „vnitřního popudu“ (McKay 1982). Konečně, v primordialismu je vysoká míra zasvěcenosti, která je prezentovaná v předpokladu, že se nemůžeme dozvědět nic o ostatních lidech, pokud nejsme oni sami.

Podle Hutchinsona & Smithe (1998) existují tři přístupy k etnicitě:

- 1) Barthův transakční model – etnické skupiny musí být chápané jako připsané; odolnost skupiny je udržovaná sociálními hranicemi. Intenzivní antropologickou studii nevyžaduje samotný kulturní obsah, ale hranice sama a symboličtí hlídači hranice (oblečení, jazyk, jídlo).
- 2) Horowitzův socio-psychologismus – užívá Sociální teorie Tajfela. Zaměřuje se na kolektivní stereotypy.
- 3) Smithův etno-symbolismus – Smith popisuje primordiální element jako danost lidské existence a nahodilost jako perspektivu pro to, vidět etnicitu jako nástroj pro určení postojů a vnímání sounáležitosti ke skupině. Smithova alternativa kombinuje sociální konstruktivismus s esenciálními či primordiálními argumenty, když vysvětluje etnicitu v termínech primordiální kontinuity (předpokládá pre-existující kolektivní identitu a komunitu). Fiktivní rodová linie, vztah k místu, náboženství, jazyk, zvyky, sdílené vzpomínky a mýty jsou symbolicko-kulturní atributy, kterým dává význam skupina jedinců. To je zkušenost etnické identifikace (Smith 1998).

Různé teorie etnicity, mezi nimi i primordialismus a nahodilost, se pokoušely vysvětlit etnickou afilaci a identitu. Také ale poskytují teoretický rámec, který nabízí nástroje k analýze lidských zkušeností týkajících se vlastních etnických pocitů. Dobrý příklad teoretického přístupu je model „strukturální analýzy identity“ Weinreicha a kolektivu (2003). Kategorizují debatu o etnicitě podle dvou dimenzí – primordiální a situační. Jejich přístup adresuje otázku, proč primordiální pocity jsou stále ještě manifestovány v lidských projevech a jak je tato základní lidská tendence zpochybněna, aby dovolila situační perspektivy (Weinreich a spol. 2003). Rámec zahrnuje Eriksonovu psychodynamickou práci o vývoji identity, Kellyho teorii o konstrukci jedince a symbolický interakcionismus. Etnická identita je část totality budování sebe sama,

obsahuje dědictví předků i budoucí aspirace na potomstvo. Podle Eriksona je dosažení etnické identity v centru vývojového procesu u mladých dospělých. Koncept etnické identity může sloužit jako prostředek k porozumění tvrzení jedinců, kteří tak činí, když mají negativní zážitky diskriminace a negativních stereotypů a tak stojí tváří v tvář nebezpečí ohrožení identity (Weinreich 2003).

Enloe (v: Hutchinson & Smith 1996) upozornila na to, že typ náboženství (chápaného jako součást vybavení etnické skupiny), jeho vztah ke konvertitům a význam autority představitelů, určí, jak propustné jsou etnické hranice, jak je skupina schopná přestát tlaky asimilace, jak nakloněná bude k akceptování cizinců a konvertitů. Enloe (tamtéž) tvrdí, že záleží na tom, jak moc intenzivní a praktické náboženství je. Čím praktičtější v každodenním životě, tím více dochází při kontaktu s jinou skupinou ke konfliktu. O intenzitě náboženství a jeho funkci při udržování etnických hranic mluví např. míra smíšených manželství. Náboženství se od etnické identity nedá oddělit.

V poslední době se především v akademické obci preferuje nahodilý postoj. Ale mnoho lidí věří v etno-biologický – primordiální postoj (Gil White 1999). Ve zkratce řečeno, čím více je pohled primordiální, tím větší je význam krve. Slabší nahodilost je např. víra, že enkulturace v dětství ovlivní etnický status. Tvrdá nahodilost znamená, že člověk si vybírá etnickou příslušnost a je akceptován v nové identitě. Jak uvidíme, tyto otázky jsou zvláště palčivé pro konstrukci židovských identit mladých českých žen. Dále jsem dávala pozor na to, zda, kdy a jak ženy definují, používají a obracejí se k etnické terminologii.

Jak naznačeno výše, zatímco primordiální a situační pohledy jsou obvykle diskutovány jako alternativní teorie etnicity a etnické identifikace (a jako takové vyvolávají mnoho kriticismu), mě zajímá analýza způsobů, jakými jsou tyto dva způsoby vyjádřeny (explicitně či implicitně) v lidské zkušenosti židovství a židovské afilace. Verkuyten (2005) říká, že debata o těchto přístupech se nese v duchu jejich vzájemné výlučnosti. Přístupy by se však měly doplňovat. Etnicita existuje v hlavě (nahodilci) i v srdci (primordiální). Etnické skupiny slouží k politickým cílům, i dodávají pocit sounáležitosti a významu. Snažila jsem se vyhnout se automatickému rozdělení do dvou skupin na primordiální a nahodilé perspektivy, tím, že jsem uznala vzájemné doplňování se a teoretický přínos, a zaměřením na jejich role jako analytické kategorie diskurzivní povahy (Gil-White 1999, Liebkind 1992, McKay 1982). Musíme ocenit, že teorie primordialismu a nahodilosti napomohly diskurzivnímu repertoáru lidstva tím, jak odkazují k etnickým závazkům, krevním poutům, předkům nebo společnému osudu.

4. ŽIDOVSKÁ IDENTITA

I když je otázka židovské identity v této studii evidentně centrální, zůstává zvláště nejasná. Opravdu se člověk ptá, zda je koncept identity ještě záhadnější než termín židovství.

Otázka Kdo je Žid se odráží v izraelské legislativě, v přístupu k etnicitě, konverzi a autenticitě. Na otázku existuje nespočet odpovědí a nejen rozdílné skupiny Židů, ale také nežidé navrhuji různé definice. Nejlepší způsob, jak začít, je představit výběr teoretických přístupů k ideji židovské identity a konfrontovat je s výsledky z dalších kapitol.

Potíže s porozuměním tomu, kdo je Žid, jsou plodem moderní doby. Je správné říci, že před první polovinou 19. století se debaty o židovské identitě, ať už mezi Židy či nežidy, odehrávaly pouze v privátní sféře. Před nástupem židovského osvícenství, emancipace a industrializace, byly hranice mezi tím, kdo Žid je a kdo není, jasně dané. V průběhu 19. století se témata židovského kolektivu a židovské identity dostala do centra debat a zůstala tam dodnes. Náboženská reforma uvnitř judaismu, stejně jako antisemitismus, holocaust a komunismus debaty příživily.

V 19. století Židé vstoupili do nové fáze jejich existence. 19. století pro ně na jedné straně přineslo možnost integrace do společnosti (ovšem pod podmínkou ztráty tradičního židovského života), na druhé straně počátek ohrožení tradiční židovské identity. Jako reakce na sekularizaci vznikl ortodoxní judaismus, následován reformním a konzervativním, a sekulární přístup k judaismu. Začala se objevovat myšlenka sionismu, který kladl důraz na národ (etnickou identitu) a na odklon od náboženství (náboženské identity). Židé se stali střední vrstvou s typickými hodnotami a chováním (Webber 1996:77). Změny uvnitř židovských komunit se citelně dotkly i postavení židovských žen. Emancipace umožnila jejich vstup z privátního prostředí do veřejného dění (Hyman 2002). Židé, snažící se o asimilaci, si dobře uvědomovali, že čím více se ženy přizpůsobí, tím lépe bude probíhat adaptace do buržoazního okolí. Ženy měly reprezentovat dokonalost a bezchybnost židovských rodin a tradic. Očekávala se od nich podpora asimilace, ale současně obezřetnost před ní. Podle Hyman (2002) došlo k feminizaci židovského muže (pro podrobnou analýzu viz. Hyman 2002).

V židovské perspektivě kategorie náboženství a etnicita přichází z vnějšku (Webber 1994). Stejně jako asimilace si však vyvinuly vlastní dynamiku uvnitř židovské společnosti. Dobrovolné členství v komunitě přineslo kompletní revizi struktury židovské společnosti, počínaje koncem moci tradičního rabinátu. Židovská identita se již nedala posuzovat na základě

jednoho kritéria. Ve zkratce, židovství se po osvícenství stalo otázkou dobrovolné vlastní sebe-identifikace, zatímco občanství a národní loajalita byla uvalená z vnějšku. Tradičně to bylo naopak. Myšlenka asimilace jako židovského sociálního ideálu byla ukončena holocaustem, který také zpochybnil existenci Židů v Evropě. Podle Webbera (1994) byl rozpad tradičních židovských identit způsoben masovou migrací, ztrátou populace (asimilace a holocaust), vznikem sionismu a založením státu Izrael, kolapsem tradičního náboženství jako legitimního kritéria židovské identity, emfází na židovskou etnicitu a vyčleněním judaismu jako náboženství.

Ben-Rafael (2002) popisuje vnitřní dilemata židovských komunit. První dilema vyvěralo z otázky, zda Židé mohou být definováni jako kulturní nebo sociální komunita, tedy definicí, která není primárně náboženská. Druhá otázka byla otázka Boha a židovského národa – pokud realita bude primárně sekulární, co se stane s ideou výjimečnosti Židů? Budou nyní Židé kultura, historie nebo společný osud? Třetí dilema se vztahovalo k Izraeli – měla by zem Izrael stále představovat věčný a budoucí domov Židů, nebo by měla být chápána pouze jako metafora (Ben-Rafael 2002)? Rozdílné přístupy ke zmíněným dilematům jsou zastoupeny v různých denominacích judaismu, které se objevily s modernitou a v době, která následovala.

Má analýza zůstává citlivá ke dvěma přístupům k identitě obecně, které reflektují dva různé přístupy k židovské identitě zvláště. První přístup tvrdí, že identita – i židovská identita, je fixní, ustálená entita, která existuje mimo čas a prostor. Druzí věří, že identita je proces, který je podmíněn časem a prostorem a který se realizuje v konstantní reakci na měnící se okolnosti.

S často používanou koncepcí židovské identity, respektive židovských identit, přišel sociolog Webber (1994). Židovské identity rozlišil na několik typů: geografické (sefardská, jemenská, aškenázská, atd.), ideologické (haredi¹⁴, reformní, konzervativní, ortodoxní atd.), po holocaustu vzniká identita přeživších, rozlišil identity izraelských Židů a Židů z diaspory. Webber ke složitosti definování židovské identity poznamenává, že „moderní židovská identita vypadá jako parodie na zdůrazňovanou svobodnou volbu, kterou se značí modernita“ (Webber 1994:75). Dnes již obvyklé demografické údaje k židovské populaci nestačí. Vzniká nová židovská identita pro Židy žijící ve většinové nežidovské populaci a které Webber nazývá „rozšířené židovstvo“ (Webber 1994: 31). Patří mezi ně Židé, kteří se identifikují jako Židé; nežidé žijící v židovské domácnosti a kteří přejímají rituály židovské kultury; Židé, kteří se nepovažují za Židy; Židé a nežidé podílející se na židovských a nežidovských akcích (slaví

¹⁴ Haredi (hebr.) – ultra-ortodoxní Židé.

vánoce i chanuku¹⁵); nežidé s židovskými předky, navracející se k židovství. Dovolte mi poznámku: Webber pracuje s halachickou definicí židovství, jeho přístup je esenciální. Pro naši studii zajímavější a aktuálnější chápání židovské identity přinesl Krausz (2003).

Krausz (2003) nastiňuje dvě koncepce židovské identity. První vychází z esenciálního chápání lidské podstaty. Podle tohoto pohledu je to, kdo je člověk, vryto do stabilní podstaty, která je historická a sociální, takže člověk buď je, anebo není Žid – židovství nezávisí na názorech a postojích jedince. Člověk nikdy nepřestane být Židem. Jinými slovy, tento přístup předpokládá, že existují fixní podmínky pro věc, které jí dělají tou věcí (Krausz 2003). Krausz nazývá tento typ židovské identity „židovství po rodem“. Taková pozice přirozeně přináší pocit primordialismu a teorií o fixních identitách. „Židovství po rodem“ je v kontrastu se svým druhým pólem, jmenovitě „židovstvím z přesvědčení“. Koncept „židovství z přesvědčení“ stojí na sociálně konstruktivistické pozici a říká, že neexistuje žádná esence společná všem Židům, existují pouze židovské pozice a židovství jako soustava charakteristik, ve kterých účinkují určití lidé, nebo které jsou jim připsané – jimi samými i „těmi druhými“ (Krausz 2003). Židovství potřebuje obojí – potvrzení sebe sama (vlastní identifikaci) i potvrzení ostatních (absurdní je, že nacisté připsali židovství Židům, kteří ho sami popřeli). V této souvislosti Krausz říká, že otázka Kdo je Žid by měla být změněná na Co charakterizuje pozici člověka jako Žida.

Znovu, zatímco Žid rodem je narozen jako Žid a nikdy nepřestane být Židem, židovství z přesvědčení zahrnuje identifikaci s historií a kulturou skupiny nebo náboženským přesvědčením. Krausz opatrně dodává, že netvrdí, že ani jeden pohled nemůže být chápán jako ten jediný správně zachycující budování židovské identity. Jinými slovy, neexistuje jediná absolutní pravda o tom, co je židovství (Krausz 2003).

Krauszův přístup je významné upozornění na rozlišení mezi židovskou identitou a židovskou identifikací. Je rozdíl mezi tím pouze být Židem – pocházet z židovské matky, a potvrzením si židovské identity jako věci volby. Narodil od splnění kritérii (ať už jsou jakákoli) pro „být Židem“, vzít na sebe židovství jako kulturní identitu předpokládá sociální potvrzení ostatních. Není tedy dostačující, i když je to nutné, jenom se za Žida považovat. Člověk může být považován a identifikován jako Žid, aniž by to věděl, ale je nemožné, aby o někom se řeklo, že má židovskou identitu a ten člověk to nevěděl (Goldberg & Krausz 1993).

¹⁵ Chanuka – svátek světel.

Herman (1989) definoval složky židovské identity na úrovni kognitivní (vlastní pocity ohledně židovské identity), citové (pocity týkající se členství v židovské komunitě) a chování (míra, do jaké se podílejí a angažují na židovských aktivitách a praktikách).

Srozumitelný přístup k židovské identitě byl nabídnut Ben-Rafaelem (2002). Navrhuje, abychom analyzovali židovskou identitu jako zvláštní případ kolektivní identity. S předpokladem, že kolektivní identita nemůže být definovaná v termínech osamocené, konsistentní esence, Ben-Rafael rozlišuje mezi třemi různými fázemi v diskuzi o kolektivní identitě. V první fázi se zabývá způsoby, jakými lidé popisují svůj vztah a povinnost k určitému kolektivu. Druhá fáze se týká způsobů, jakými lidé popisují kulturní, sociální, normativní, náboženskou, historickou nebo jazykovou jedinečnost daného kolektivu. Třetí aspekt se vztahuje k tomu, jak lidé vnímají kolektiv ve vztahu k „těm druhým“ (Ben-Rafael 2002). Židovskou identitu charakterizoval jako sdílenou, s relativně nezpochybnitelným spojením k Bohu, Tóře, židovskému lidu a zemi Izraeli.

Z určitého pohledu podobný teoretický nástin židovské identity založený na obecném vzájemném srovnání tradičnějšího chápání identity a toho více kritického, je přístup Langův (v: Goldberg & Krausz 1993). Nabízí interpretaci podpořenou určitými protiklady. Nejdříve rozliší mezi židovskou identitou jako samozřejmou daností, a židovskou identitou jako otázkou volby. Židovská identita jako samozřejmost je chápána na základě objektivních kritérií, ke kterým ten člověk, o jehož identitu se jedná, nemá privilegovaný přístup. Formulace této teze se objevuje v samotné židovské historii v podobě halachického zákona o dědictví židovství skrze matku. Podle normativního judaismu se pouze ti lidé, kteří dokázali, že jejich matka byla Židovka nebo kteří konvertovali v souhlasu s objektivními kritérii, počítali za Židy. To je percepce židovské identity jako ovlivněné, permanentní a takové, které se nemůžeme zříci. Je funkcí jedincovy historické a sociální minulosti, je partikularistická a vylučující.

Židovská identita jako předmět volby, na druhou stranu, je chápána jako realizace toho kterého člověka, o jehož identitě se mluví (Lang v: Goldberg & Krausz 1993). Je to volba, kterou udělá člověk, jehož identita je zpochybňovaná, podle subjektivních kritérií. Židovská identita chápána v termínech volby zahrnuje více než fyzická, externí fakta a více než identifikaci od ostatních - zahrnuje vlastní definici, potvrzení a volbu. V tomto pohledu je židovská identita funkce jedincovy okamžité přítomnosti (zahrnuje současné výklady jedincovy historické a sociální minulosti). I když historie je důležitá pro osobní identitu - aby měla minulost smysl, jedinec musí identitu vždy potvrdit, popřít anebo jakýmkoli způsobem na ní aktivně reagovat

(Lang v: Goldberg & Krausz 1993). Lang se ptá, jaký má smysl identifikovat jako Žida někoho, kdo, ačkoli odpovídá všem objektivním kritériím, vytlačil (možná jako dědictví generací) ze svého vědomí a konání kompletně vše spojené se židovskou identitou? Můžeme označit jako Žida někoho, kdo konvertoval k jinému náboženství a angažuje se v jiné komunitě, má jiné hodnoty, možná protichůdné židovským (Lang v: Goldberg & Krausz 1993)?

Smith (1992) říká, že existují dva hlavní pohledy na židovskou identitu: tradiční ortodoxní, ve kterém figurují Židé jako pobožný lid žijící v souladu s Tórou¹⁶ – určuje náboženskou identitu. Druhý pohled je na Židy jako na národ- spojení s teritoriem, společnou kulturou, ekonomii, právy a povinnostmi. Dnešní židovská identita je identita v přeměně. Smith vysvětluje, že Židé nejsou jen náboženská skupina nebo národ a zavádí koncept „lidové etnikum“. Etnikum je skupina se sdíleným mýtem původu, vzpomínkami, kulturou a pocitem pouta k původní zemi. Skupina se v čase mění i odolává, má kritéria členství. Základním rysem je orientace na minulost a hlavní roli hraje etnická paměť. Podle Smithe jsou Židé příkladem moderního etnického nacionalismu (Smith 1992).

Zdánlivě popsat, kdo Žid není, by se mohlo zdát jako zajímavá koncepční strategie. Tímto kontroverzním přístupem např. Sartre (1948) nabídl v analýze židovské identity jako zkonstruované skrze princip rozdílu ve vztahu k dominantní kultuře nežidů. Sartre tvrdil, že kdyby nebyl antisemitismus, židovská identita by zmizela. Slovy Sartra „*kdyby Žid neexistoval, antisemita by si ho vymyslel*“ (Sartre 1948:13). Sartrův přístup se setkal s kritikou jako historicky zavádějící, protože nabídl negativní a vysoce reduktivní definici židovství a ignoroval podstatné důkazy odolnosti židovské identity v nepřítomnosti vn

objeví kulturní a osobní světy jedinců (Bruner 1990). Podle Liebmana (v: Horenczyk 1992:282) je chybou, že se studie zkoumající židovskou identitu zabývají většinou integrací a fenoménem obavy o její přežití.

Obecně můžeme říct, že Židé přijali za své paradigma etnicko-religiózní. Etnografické ospravedlnění vnitřních židovských kulturních debat mezi náboženstvím a etnicitou slouží jako alternativní základy pro jejich identity. Nejlepší příklad je rozšířená náklonnost ke komunismu a socialismu ve střední a východní Evropě. Dnes je dominantní termín pro judaismus židovství, které pokryje obě kategorie. Judaismus jako uzavřený systém nebo jako fixní teologický celek je srovnatelný např. s křesťanstvím (Webber 1994).

V mé studii zůstávám pozorná k různým konceptům židovské identity. Současně jsem si vědoma faktu, že vzniká nový fenomén, který volá po přehodnocení existujících teoretických konceptů a pomůcek pro analýzu židovské identity. V Závěru budu adresovat způsoby, kterými vyprávění o židovské identitě v této studii mohou představovat výzvu existujícím analytickým kategoriím.

5. KONVERZE

Studium konverze bylo původně v rukou psychologů (např. S Hall se věnoval náhlým konverzím u adolescentů v roce 1902 – viz. Buckser & Glazier 2003: xii). U sociologů a sociálních psychologů se v 60. letech objevil zájem o studium konverze u nových náboženství. V antropologii je od 90. let studium konceptu konverze především ve spojení se sekularizací a modernitou (Viswanathan 1998: xiii). Viswanathan tento přístup kritizuje jako velmi teoretický a bez detailnějších etnografických poznatků. V současné době se badatelé zaměřují na vztah mezi náboženstvím a identitou. Antropologové oceňují a detailně popisují kontext, ve kterém se konverze odehrává. Preferuje se fenomenologická a emická perspektiva - pozornost je na procesu konverze z perspektivy samotných konvertitů. Antropologové se snaží zachytit komplexitu fenoménu, ze kterého postupně vyvodí teorie.

Sociologická a psychologická literatura rozlišuje mezi různými typy konverze, motivy pro konverzi a pohnutky ve svědectvích konvertitů. Také mluví o množství navazujících stupňů v procesu konverze (Rambo 1993). Typy takových náboženských proměn byly identifikovány Rambem (1993) a jsou to: odpadnutí - odmítnutí původní víry; zesílení – prohloubení či

formalizace; oživení současného závazku; přidružení – plné včlenění se do nové komunity; instituční přechod – výběr jedné komunity nad jinou velkou tradicí, nebo přeměna tradic – přechod od jedné velké tradice k druhé (Rambo 1993). V mé studii slouží tyto termíny jako koncepční nástroje používané k pochopení a interpretaci příběhů žen tak, jak samy chápou proměnu svých identit.

Psychologie, sociologie i antropologie se snaží již dlouhou dobu vyřešit otázku definice konverze. I když většinou je konverze viděna jako náboženský fenomén, může mít i nenáboženský charakter. Termín konverze se používá při popisu nenáboženských procesů – jako osobní transformace a růst, v ekonomice, logice i matematice (Lamb & Bryant 1999). V této studii se uchyluji k širšímu porozumění konverze jako probíhající proces osobní transformace a vyjednávání místa ve světě (Buckser & Glazier 2003), tj. ne nutně jako náboženského fenoménu (Lamb & Bryant 1999). Měla bych poznamenat, že ženy v této studii jsou ženy, které prošly proces transformace a, ať již podstoupily proces náboženské konverze nebo ne, jsou nositelkami svědectví o identitě v přeměně. Navíc, volba projít rituál konverze je vždy přítomná v diskuzích dnešních českých Židů a tak zůstává klíčovým odkazem ve formaci individuálních příběhů.

Již Weber upozornil na to, že konverze se vždy týká intelektu (dobrovolný aspekt) i společnosti (strukturální determinismus). Je to nejen vnitřní událost, znamená i přesun z jedné komunity do druhé. Pro pochopení fenoménu konverze je nutné studium kontextu, kde se udála. Weber volá po spojení psychologických modelů konverze se socio-politickým modelem. GH Mead (1934) a Berger (1967) tvrdili, že udržení lidské identity obecně, a náboženské identity konkrétně, závisí na kognitivní podpoře smysluplné věrohodné struktury, kterou jedinec zvnitřní; a sociální podpoře referenční skupiny, která upevňuje přesvědčení, volby a životní styl jedince. Existuje mnoho definicí a pohledů na význam konverze. Současný výzkum se pohnul z biblického vidění náboženské konverze k pokusu definovat prožitek tak, jak je začleněn do vývoje osobnosti a na sociální interakci mezi konvertitou a skupinou.

Analýza procesu konverze také poskytuje koncepční nástroje k porozumění vyprávění osobních transformací. Model Ramba a Farhadiana (1999) rozlišuje sedm stádií náboženské změny:

- 1) kontext, jmenovitě prostředí (rozlišují mezi makro-kontextem-společnost, mikro-kontextem-rodina a mezo-kontextem-prostředí k vyjednávání, místní politika, místní náboženské organizace) kde
- 2) dojde ke krizi, která nastartuje
- 3) hledání nových cest v životě, které vede
- k 4) seznámení se zástupcem tohoto nového, alternativního způsobu života,
- 5) je navázaná

spolupráce, předávají se znalosti, interakce přizívuje 6) závazek a vede k 7) následkům, které buď umožní nebo zabráni konverzi. Je důležité poznamenat, že stádia nejsou vždy v navrhnutém sledu, a že konverze, tak jak o ní mluví, je především oficiální rituální vstup do nového náboženského systému. Model není univerzální a má sloužit jako strategie pro organizaci dat.

Významná změna tradičního paradigma se odehrála v 60. letech s vydáním studie Loflanda & Starka *Doomsday cult* (1965). Pozornost se přesunula na aktivní roli potenciálního konvertity, na to, jak zvnitřňuje nový kognitivní systém, jeho motivy a strategie navazování vztahů se zvolenou skupinou. Lofland a Skonovd (1981) rozlišili mezi šesti druhy motivů, které dělají každou konverzi unikátní: a) intelektuální, s primární znalostí systémů nad sociálními kontakty, nejsou běžné; b) mystický, doprovázený paranormálním zážitkem, nejběžnější motivy v náboženské konverzi; c) experimentální, který se uskutečňuje vyzkoušením systému, na začátku je zvědavost; d) citový, být milován a hýčkáán skupinou a jejími veliteli, těžké vysvětlit, protože se týká oblasti citů a pocitů; e) buditelský, být vzrušený davem, hudbou, kázáním, používají evangelíci; f) a konečně donucovací, který může zahrnovat vymývání mozku, psychologickou manipulaci, či dokonce mučení; je velice vzácný a týká se většinou nových náboženství. Dále popsali sedm etap, kterými potenciální konvertita musí před samotným rituálem konverze projít: 1) prožít napětí mezi představovaným ideálem a realitou, skrze kterou se vidí; 2) mít náboženskou perspektivu na řešení problémů; 3) definovat se jako hledač náboženství; 4) seznámit se se skupinou v kritickém momentu svého života; 5) vytvořit si citová pouta s jinými konvertity; 6) nemít extra vazby na skupinu; 7) vystavení intenzivní interakci. Aniž bych se omezovala těmito kategoriemi, využívám některé z nich při analýze příběhů osobních transformací tak, jak je artikulují slova mých účastnic.

Zdá se, že teoretická a empirická literatura popisující náboženské konverze nedokáže vhodně popsat židovskou konverzi. Vedle metodologických problémů naprosto chybí genderová perspektiva - většina výzkumů byla prováděná muži, a tak se nabízí otázka, zda berou kategorie formulované muži v potaz ženskou perspektivu. Literatura, týkající se specifík židovské konverze (Gordon 1967, Lamm 1991), také nevytvořila celkový rámcový model procesu židovské konverze. Ve vzácných případech, kde se současná věda věnuje fenoménu židovské konverze, je přístup téměř výhradně zaměřen na historickou nebo rabínskou orientaci (pro důkladnou analýzu viz Sagi & Zohar 1994).

V případě konverze k judaismu jsou vzneseny otázky náboženských i etnických hranic. Povaha konverze má přímou spojitost s otázkou identity židovského kolektivu (Sagi & Zohar

1994). Konverze k judaismu znamená stát se Židem nejen ve smyslu náboženského přesvědčení, ale také ve smyslu identifikace s židovským lidem. Avšak je to právě náboženství, které musí být přijaté k získání přístupu k židovskému lidu (Mariner 1999). „Člověku, který se nenarodil jako Žid, zbývá pouze jeden způsob vstupu, i když se to zdá nefér. Rozený Žid si může vybrat mezi identifikací s kulturou nebo národem, proselyta ale může vstoupit pouze skrze bránu náboženství“ (Mariner 1999:99) . Konverze k židovství je centrovaná kolem praxe, ne víry; v judaismu chybí normativní prohlášení tohoto typu. V tom se zásadně liší od křesťanské konverze. Dalším důležitým rysem a rozdílem od křesťanství je, že z judaismu se podle halachy nedá „odpadnout“, i kdyžby člověk konvertoval k jinému náboženství, zůstane Židem. Hefner (1993) upozorňuje na to, že nejdůležitější rys náboženské konverze není systematická reorganizace osobních hodnot a významů, ale změna vlastní sebe identifikace skrze nominální akceptaci náboženského chování a přesvědčení, které jsou chápány jako vhodnější či pravdivější. Znamená to tedy akceptaci nové sebe-definice a loajalitu novým náboženským autoritám. Oproti křesťanským konverzím se nevyskytují při židovské konverzi v podstatě žádné náboženské zjevení nebo zážitky. V křesťanství musí člověk přijmout Ježíše jako jedinou spásu. V judaismu není misionářství, i když zvláštní výjimku představuje chasidská skupina Chabad, která se úspěšně snaží “konvertovat“ sekulární Židy k větší náboženské observanci.

5.1. Konverze v Praze

Buckser (2003) realizoval terénní výzkum v židovské komunitě v Dánsku. Konverze v jeho pojetí je konverze sociální, je chápána jako společenská událost, jako fenomén s významným dopadem na sociální skupinu, v rámci které se odehrává. To, že při konverzi člověk nemění jen víru, ale stává se i součástí skupiny, je dokonce určitá před-podmínka židovské konverze. Buckserova analýza se v určitých aspektech, především v sociální povaze konverze, v lecčems shoduje se situací v Praze.

Konverze nemění jen jedince, ale celou skupinu, která se mu musí přizpůsobit. Aby byla proměna platná, musí jí uznat širší komunita. Problém konverze zvedá množství otázek ohledně etnicity, religiozity, způsobu přijetí konvertity, autenticity konverze a institucionální autority, která konverze řídí. Jak bylo řečeno, konverze ukazuje povahu skupiny a především její hranice. S přijetím nových členů se vyjevují vnitřní rozpory a politické napětí v komunitě. V Česku představuje otázka konverze centrální problém především kvůli vysoké míře smíšených manželství. Smíšené manželství je mezi českými Židy velice běžné a není chápáno jako projev

opuštění judaismu. Jak jsem již zmiňovala, míra smíšených manželství může ukazovat na míru propustnosti kulturních hranic.

Ráda bych velmi stručně nastínila oficiální průběh procesu konverze v Praze. V Praze je možné podstoupit tři typy konverzí: ortodoxní, konzervativní a reformní. Rozdíly mezi nimi jsou zakořeněné v teologických odlišnostech těchto vnitřních proudů judaismu. Pro rabíny musí být motiv ke konverzi „pro záchranu nebes“ (Mariner 1999:123), nutnou před-podmínkou je víra v izraelského Boha, proces ukončuje slib observance náboženského zákona. Existuje mnoho rozdílů mezi přístupem ortodoxních rabínů na jedné straně, a konzervativních a reformních na druhé. Reformní např. od roku 1983 akceptují jak Židy po matce, tak Židy po otci; konverzi z důvodu manželství vidí jako platný motiv a jako začátek procesu, který se nakonec dotkne i dětí a často i samotného židovského partnera, zatímco ortodoxní rabíni tento motiv neuznají. Pro partnerské dvojice (z nichž jeden je Žid) je proces konverze dlouhá a náročná cesta. Oba dva musí docházet na pravidelné hodiny a být pod drobnohledem rabínů. To je mnohdy bolestivé a nepříjemné především židovským partnerům, kteří musí dokazovat svou židovskou identitu hlavně jako náboženskou, i když v mnoha případech náboženští nejsou. Průběh procesu je v zásadě stejný, já se věnuji konverzím ortodoxním¹⁷. Adept je přijat rabínem, začne pravidelně chodit na bohoslužby do synagogy, navštěvuje hodiny, kde se vyučuje židovská historie, čtení hebrejštiny, úvod do motlíteb, rituální observance a svátků. U žen jsou to tzv. praktické hodiny, důraz je kladen na každodenní praxi a výuka zaměřená na budování židovské domácnosti. Délka trvání procesu konverze závisí na osobním rozhodnutí rabína. Ortodoxní konverze v Čechách trvá většinou od roku a půl do pěti let (pro srovnání - konzervativní konverze trvají většinou rok). Jakmile rabín usoudí, že adept je připraven, pošle ho před rabínský soud –bejt dín. Kandidát zde musí uspokojit otázky tří rabínů týkající se motivace ke konverzi a znalostí. V Čechách se v průměru jde k bejt dín asi třikrát. Po souhlasu bejt dín je konvertita uvítán do „kmene Jisrael“. Následují rituální požadavky – pro muže obřízka, muži i ženy se rituálně ponoří v mikve. Konvertité také přijmou hebrejské jméno. Novým jménem je potvrzena změna formální identity; je to vnější symbol nové identity a jeho funkcí je silnější identifikace se skupinou (Ali 1996: 128).

V procesu konverze jsou zahrnuté rabínské authority, partner konvertity, rodina konvertity, rodina partnera a budoucí komunita. Jak jsem již zmínila, Pražská komunita funguje na

¹⁷ Dále ortodoxní rabíni neakceptují konzervativní ani reformní konverze. Zpochybňují totiž náboženskou observanci a znalosti konzervativních či reformních rabínů zasedajících v bejt dínu. Ti potom nesplňují halachická kritéria k tomu, aby konverze byla „košer“. Ne-ortodoxní konverze mívají kratší dobu trvání a jejich průběh je méně intenzivní.

židovském zákonu, rituálu a ideologii před-moderní tradice, halachy; avšak v denním životě většiny Židů se jedná spíše o Gansovu symbolickou etnicitu (konceptu Symbolické etnicity se budu věnovat dále v práci). Neshody ohledně konverze se týkají nejen definice komunity, ale také konstrukce autority. Existují nejen obavy o to, jaká by komunita měla být, ale kdo o ní rozhodne, kdo jí povede. Rabín jedná jménem synagogy, představitelů. Protože rabín Sidon v praktikovaném judaismu nevyrostl a sám je konvertita¹⁸, jeho autorita je omezená izraelským rabinátem. Rabín Sidon nezasedá v bejt dín. Do Prahy jednou až dvakrát ročně přijíždí bejt dín složený z izraelských rabínů, kteří ale neznají aspirující konvertity osobně. Od roku 1990 konvertovalo v Praze ortodoxně asi 100 lidí¹⁹. Odhadem o 20% víc žen než mužů. Z nich má židovské předky asi 30%. Průměrný věk je 25 let. Představitelé Obce i samotné dotazované se mi zmínily, že mnoho konvertitů po ukončení procesu „zmizí“. Obecně se situace po konverzi málo sleduje a konvertitům není věnovaná dostatečná pozornost, tj. nevěnuje se péče následnému začlenění do komunity, vytváření nových programů atd.

Dalo by se říct, že židovská konverze v Česku se nedotýká české identity. Současně ale konverze jedince neudělá regulérním Židem. Udělá ho konvertitou s charakteristickým postavením, které sebou nese symbolické a praktické následky. Konvertité jsou příkladem základních konfliktů v konstrukci židovské identity: jedinec x skupina, volba x povinnost, objektivní zákon x subjektivní zkušenost. Konverze nejsou jenom přechody, jsou permanentní rysy já (Buckser 2003).

5.2. Konverze v Izraeli

Judaismus není misionářské náboženství; i v rabínské literatuře je spíše nepřátelství a odmítání konvertitů. V posledních 1600 letech byly konverze k judaismu velmi vzácné a měly malý sociální dopad. Výjimku představovali falašové²⁰. Jejich příchod do Izraele znovu vyvolal otázku Kdo je Žid.

¹⁸ Rabín Sidon je Židem po otci, který ortodoxně konvertoval k judaismu.

¹⁹ Ústní sdělení sekretářky rabinátu PŽO Alžběty Novákové

²⁰ V operaci Moses (1984) a Šalomon (1991) nechala Izraelská vláda přivést etiopské Židy (falaše) ze Súdánu a Etiopie. Ti vedle nejrůznějších forem diskriminace museli projít rituální konverzí u ortodoxního bejt dínu.

V roce 1950 izraelský parlament Knesset schválil zákon „Právo návratu“²¹, který zaručoval všem Židům právo imigrovat do Izraele. V té době bylo samozřejmé, že všichni vědí, kdo je Žid a dále se židovská identita nedefinovala (Mariner 1999). Pro izraelský rabinát je to někdo, kdo má židovskou matku nebo projde procesem ortodoxní konverze. Pro izraelské Ministerstvo vnitra to byl každý, kdo se v dobré vůli označil za Žida. Žádné další důkazy nebyly potřeba (Mariner 1999: 122), definice byla založená na občanství. Případ bratra Daniela²² způsobil přidání dodatku, že člověk nesmí být člen jiného náboženství. Došlo k paradoxní situaci - bratr Daniel podle sekulárního zákona už nebyl Žid, ale podle halachy ano.

Je důležité zdůraznit, že obvyklá strategie Židů, jak přežít holocaust, byla nechat se pokřtít. V mnoha případech to znamenalo formálně konvertovat ke křesťanství. Mnoho z rodičů a prarodičů žen této studie bylo pokřtěno. Ačkoli se jich nikdo neptal, zda chtějí být pokřtěni, v očích izraelského zákona jsou „členové jiného náboženství“. V kancelářích Židovské agentury v rozdílných zemích jsou rozdílné interpretace tohoto zákona. Lidé tak musí lhát nebo zatajovat části rodinné historie. Pokřtění bylo nejobvyklejší strategií přežití v nacisty okupovaném Československu. Absurdní situace je, že podle izraelských imigračních zákonů nejsou ti, kterým se podařilo tímto způsobem přežít holocaust, volitelní pro aliju.

Stejně jako nelze úplně oddělit židovskou identitu od náboženství (judaismu), i v Izraeli je možnost oddělení náboženství od státu velmi limitovaná. Izraelské Ministerstvo vnitra uznává konzervativní a reformní konverze jako dostatečné pro získání izraelského občanství. Avšak všechny oblasti civilního života spadají pod autoritu ortodoxního rabinátu. To vyvolává mnoho praktických problémů- např. svatby v Izraeli jsou možné jen náboženské, tj. oba snoubenci musí být Židé podle ortodoxního výkladu halachy; člověk s konzervativní konverzí nebude pohřben na židovském hřbitově; děti konzervativních konvertitů nebudou brané jako Židé. Jinými slovy, lidé, kteří neprošli ortodoxní konverzí nebo nejsou Židé po matce, jsou předměty nejrůznějších forem diskriminace. To se týká především asi 150 000 lidí z bývalého SSSR. Ani když člověk projde ortodoxní konverzí v Izraeli, nemá vyhráno. Izraelské konverze např. nejsou akceptované ve Francii, Anglii nebo Jižní Africe. Tam trvá proces od 5 – 7 let. O všech těchto problémech se zmiňují i ženy v této studii.

²¹ Paradoxní je, že tato definice je založená na nacistické definici zakotvené v Norimberských zákonech. Druhý paradox je, že v koncentračních táborech trpělo mnoho lidí, kteří se jako Židé identifikovali, ale podle rabinů Židé nebyli.

²² Bratr Daniel – sám se označil za katolíka židovského původu. V roce 1950 mu izraelské Ministerstvo vnitra na základě jeho konverze ke křesťanství odmítlo udělit občanství.

Mezi konverzí v Izraeli a v České republice je podstatný rozdíl. V moderních společnostech se náboženství stalo místem pro vytváření žádaných znalostí, loajality a sebe disciplíny, místem pro vytváření nových politických identit (Viswanathan 1998). Viswanathan konverzi chápe jako (pod)verzi sekulární moci, jako strategii k začlenění do většinové společnosti. Sekularizace podle něj polarizuje národní a náboženskou identitu a víru podřizuje rozumu a logice. Je konverze náboženský proces, nebo aktivita produkování znalostí? Konverze v Česku neznamena výměnu české identity za židovskou. Vyučovaná ideologie je čistě náboženského charakteru. V procesu konverze v Izraeli se ale jedná o vytváření nových politických identit, loajálních občanů, sionistů; konverze se stala politickým motivem i nástrojem. V Izraeli fungují speciální instituce nabízející kurzy ke konverzi²³. Účastnice této studie prošly procesem buď na ješivě Machon Orah²⁴ v Jeruzalémě, nebo kurzem na Bar Ilanské univerzitě v Tel Avivu. Oba programy jsou částečně financované izraelskou vládou. Jak říká Viswanathan (1998), národy a státy jsou další formou „představovaných komunit“, ve kterých se boj o ustanovení symbolů a institucí stal hrozbou k rozdělení státu. Národy se snaží o homogenní stát s použitím jednoho jazyka, sdíleného náboženství, atd. Protože má stát Izrael zájem na tom, aby zde žili Židé, v mnohém je konverze v Izraeli snazší, respektive rychlejší. Oba zmíněné kurzy trvají většinou deset měsíců, někdy i méně.

Dovolte mi věnovat několik slov instituci Machon Orah. Sociologové nazývají tento typ institucí „organizace transformující identitu“ (Davidman 1991:174). Machon Orah je vzdělávací instituce pro ženy, odnož ješivy Machon Meir²⁵ pro muže. Obě organizace jsou provozované izraelskými ultra nacionalisty Gush Emunim²⁶. Gush Emunim je izraelské politické hnutí založené roku 1974. Podporuje židovské osidlování Izraele jako země, kterou Židům daroval Bůh. Ideologie hnutí je založená na učení rabína Abrahama Kooka a jeho syna rabína Tzvi Yehuda Kooka, které ve velmi zjednodušené formě říká, že čím dříve osadí Židé původní Izrael, tím dříve přijde mesiáš. Cílem institucí je jednak povzbudit Židy z celého světa k observantnímu chování (cílová skupina jsou tzv. baal tešuva²⁷) a na ideové úrovni k radikálnímu sionismu; a druhé, neinzerované programy se týkají konverzí nežidů. Ředitel Machon Orah je charismatický rabín Dinkevich. Rabín Dinkevich má na starost nejen administrativní chod

²³ Např. pro sloužící izraelské vojáky existuje možnost konvertovat během 3měsíčního kurzu.

²⁴ Ješiva Machon orah - Ortodoxní náboženská škola pro ženy v Jeruzalémě.

²⁵ http://www.machonmeir.net/public_html/about/

²⁶ Gush emunim (z hebr.)- Koalice věrných.

²⁷ Baal tešuva (z hebr.)- Židé, kteří se v dospělosti stávají ortodoxními.

midraši²⁸, je i učitel; je věci oddaný, zkušený a laskavý muž, sám baal tešuva. V životech několika dotazovaných žen sehrál zásadní roli. S ženami si vytváří pevná přátelská pouta, vytváří u nich pocit náhradní rodiny a sounáležitosti, po skončení konverzí jim sjednává šiduch²⁹. Kurzy, které navštěvovaly některé z dotazovaných žen, probíhaly v ošuntělých prostorách jeruzalémské budovy, kousek od jeruzalémského rabinátu. Vedle tříd je v budově i ubytovna pro baal tešuva a pro ženy v kritické situaci. Náplň výuky probíhala po dvou liniích: ideologické a praktické. Při praktických hodinách se ženy učí pravidla kašrutu³⁰, základní požehnání, speciální rituály při svátcích, jak se modlit. Učí se modely chování. To je stejné jako v diaspoře. Ideologickými hodinami nazývám kurzy věnující se základní teologii judaismu; každý týden se čte a interpretuje paraša³¹ týdne. Protože cílem instituce je propagovat Izrael a život v Izraeli, tyto hodiny se často nesly v silném politicko-sionistickém duchu. Z žen se tak vytváří nejen Židovky, ale radikálně přemýšlející Izraelky. V těchto hodinách se učí určitý typ myšlení. Ale nejen v hodinách – instituce pořádá výlety po Izraeli, v oblibě je např. výlet do Hebronu³². Machon Orah nabízí kurzy každý den, jedna sekce trvá až čtyři hodiny, jsou v hebrejštině i angličtině. V běžném dni se ve třídách sešlo okolo dvaceti žen, někdy jenom pět, jindy, např. při hodinách rabína Dinkeviche, se do místnosti ani nevešly. Vzorek žen byl mezinárodní, věkově se pohybovaly mezi 20 – 70 roky. Byly zde zastoupeny ženy s nejrůznějšími motivy a s nejrůznější úrovní znalostí a observantního chování. O instituci jsem se dozvěděla od jedné z žen. Tam jsem se pak seznámila s dvěma dalšími ženami. Dalším rysem organizace tohoto typu, a Machon orah není výjimka, je snaha o vybudování imaginárních hranic. Protože ženy docházející na hodiny se pohybují i v sekulárním světě, je pro autority a rabíny esenciální vytvořit hranice mezi okolním světem a jejich organizací. Hranice je vytvářena důrazem na náboženskou a sionistickou ideologii a často na degradaci ostatních denominací judaismu a kritikou sekulárního života, který neodpovídá na „opravdové“ potřeby lidí.

Dovolte mi několik slov týkající se vzdělávání žen v ortodoxním světě. Halacha snímá z žen povinnost „studia pro studium“, ovšem aktivitu nezakazuje. Ženské vzdělávání, jakožto plod a součást sekularizace a modernity, bylo vnímáno haredi Židy jako duchovní holocaust. Po válce se situace značně změnila. Přemístění do Izraele přineslo konec kultury ghett, intenzivnější kontakt

²⁸ Midraša (z hebr.) – vzdělávací instituce pro ženy.

²⁹ Šiduch (z hebr.) – organizované setkání za účelem budoucí svatby.

³⁰ Kašrut (z hebr.) – pravidla stravování.

³¹ Paraša (z hebr.) – sekce Tóry čtená na šabat.

³² Hebron – největší město v palestinském Západním Břehu, Židé tvoří naprostou minoritu (500 lidí z 166 000). Místo je předmětem sporů mezi Palestinci a radikálními židovskými osadníky. Podle 4. Ženevské konvence jsou židovské osady v Hebronu nelegální, Izrael ale ve výstavbě pokračuje.

s většinou společností a novou hrozbou asimilace. V duchu těch filozofů a antropologů, kteří se přiklánějí k názoru, že funkce vzdělání je v udržení existujících poměrů (nevěří tedy revolučnímu charakteru vzdělanosti), se rabíni rozhodli poskytnout svým ženám alespoň minimální vzdělání. Vytvořili však paradoxní situaci. Cílem jejich snah bylo vytvořit generaci žen, která by v podstatě měla zůstat stejná jako generace jejich matek a babiček a tedy, ve své podstatě, nevzdělaná. Vzdělanost má ovšem potenciál pro společenskou změnu, která není v tradiční maskulinní komunitě vítaná. Jaký je potom smysl studia? Studijní osnovy zrcadlí společenskou strukturu. Vzdělání má upevnit identitu žen především jako židovských matek v domácnosti. Paradoxně tedy má v nich jejich studium zracionalizovat vlastní ignoranci a potvrdit sociální status. To se děje konkrétně dogmatickým způsobem čtení náboženských textů, autoritativním učitelem, kritikou sekulární kultury a vyzdvihováním každodenních halachických rituálů (El Or 1994). V mnohém lekce v Machon Orah odpovídají této charakteristice.

Komplexní povaha konverze k judaismu je diskutovaná v této studii jako jeden z rámců pro formování identity ve vyprávění. Kritická poznámka zde je, že náboženská konverze odráží kolektivní vizi sounáležitosti a kulturní identity tak, jak je budovaná z vnitřní perspektivy. Vymezuje kulturní hranice. Náboženské autority určují vstup i výstup z komunity. Konverze zdůrazňuje a osvětluje interakci, a mnohdy napětí, mezi vědomím jedince a strukturálními požadavky komunálního života.

6. AUTENTICITA

Pojem autenticita má své kořeny v mnoha vědních disciplínách – ve filozofii, psychologii, sociologii i antropologii. Termín autenticita je většinou chápán jako otázka toho „být pravdivá sama k sobě“. Každá z disciplín osvětluje jiné aspekty pojmu a komplexitu toho, co znamená „já“. V minulých třiceti letech se termín autenticita stal prakticky imanentní k debatě o identitě, především v rámci diskuzí o ideji konstrukce moderního „já“. Musím poznamenat, že zůstanu v rámci sociologické perspektivy k autenticitě a současně mě zajímá potenciál a význam autenticity ve vyprávěních identity.

Pokusím se nastínit několik hlavních teorií zabývajících se konceptem autenticity. Zaměřím se hlavně na vztah autenticity a židovské identity.

Ve filozofii je pojem autenticity diskutovaný nejvíce. Idea být pravdivý sám k sobě může být nalezena již ve starověkém Řecku (Liedtka 2007), do centra pozornosti se dostala především díky Heideggerovi (1927) a Sartrově existencialismu (1948). Pro oba je základní povaha autenticity rozvíjení se – je procesem neustálého stávání se. V „Bytí a čas“ Heidegger (1927) mluví o dvou způsobech „Dasein bytí“: neautentickém a autentickém. Autentické znamená závazek k sobě samému, rozlišování mezi potřebami lidí a pocity pro ostatní, a zpochybňování toho, co je etablované a fixní. Podle Sartra (1948) charakterizuje „existenciální autenticitu“ „ontologická nejistota“ překračující všechny jistoty, fixní role a etablované kategorie. To, co Taylor (1991) později nazývá „obzory bytí“ při tvrzení, že idea autenticity předpokládá existenci externích významů a hodnot, Sartre nazývá „to druhé“, nebo „jinakost“, se svým reverzním pohybem přecházení, se svou „*necivilizovanou vulgaritou, neustále se měnící, vyřazenou a nezakořeněnou identitou*“ (Sartre 1948, viz také Charmé 2000). Sartre zdůraznil roli svobodné volby ohledně obsahu a významu židovské existence jako autentického života pro Židy.

Ačkoli modernita aspirovala na to být autentická éra, zdá se spravedlivé říct, že post-modernita sebou přinesla klima ne-autenticity (někteří mluví o „ztrátě sama sebe“) a novou výzvu autenticitě (Erickson 1995). Podle Ericksona již není otázka být pravdivá sama k sobě, ale být pravdivá k sobě-v-momentálním-kontextu a být pravdivá k-sobě-ve-vztazích, skrze které se naše mnohočetné identity konstruuji (Erickson 1995:139). Jinými slovy, otázka již není, zda jsou lidé autentičtí nebo ne, ale spíše v jakém kontextu se ne-autenticita stane problémem.

Taylor umisťuje autenticitu jako součást dialogického procesu mezi jedince a „jeho nejbližší“, přičemž cílem je „objevit a artikulovat vlastní, unikátní identitu“ (Taylor 1991:29). Věnuje se i morální dimenzi autenticity- autenticita je důležitý morální ideál, který nutí jedince převzít odpovědnost za vlastní chování.

Otázka autenticity je centrální v rámci debat o současné židovské identitě. Všechny židovské skupiny se odvolávají na pojem autenticita jako na základní ideál a legitimující prvek jejich pozic. Charmé (2000) rozlišuje mezi tím, co on popisuje jako esenciální autenticita a existenciální autenticita. Analyzuje otázku „autentické židovské identity“ a upozorňuje na dvě rozdílné kvality: esenciální referenci k „židovskému obsahu“ identity, a existenciální kvalitě osobní identity jedince. Jinými slovy, existenciální kvalitou myslí ptát se na autenticitu židovského sebe-chápání, zatímco esenciální reference znamená ptát se na vlastní chápání autenticity (Charmé 2000). Autenticita je také klíčový termín v rekonstrukcích a „obnovování“ židovských identit (Charmé 2000:133). Při formování identit jedinci vyhledávají elementy, které

se dají považovat za autenticky židovské. Charmé rozlišuje tři druhy odkazů k autenticitě (2000:134):

- a. Deskriptivní tvrzení o historickém pokračování určité tradice jako zdroje autority pro dnešek (tvrzení typu halachický ortodoxní judaismus je autentičtější židovství než liberální, nehalachický). Pojem autenticita je používán při referenci k židovskému obsahu v životě jedince. Jinými slovy, označením někoho jako autentického Žida odkazujeme k hloubce jeho znalostí o židovství, observanci či závazku (Charmé 2000:135). Většinou jsou tak označováni ortodoxní Židé. Ortodoxní Židé zase používají autenticitu k devalvací ne-ortodoxních hnutí a životního způsobu. Charmé upozorňuje na to, že spojování autentické židovské identity s esencí židovské tradice je vkořeněno v německém romantismu JG Herdera (Charmé 2000:136), který zdůraznil historickou povahu rozumu: myšlenky mají různou podobu u různých lidí, v závislosti na konkrétních kulturách. Identita je tedy chápána jako neměnná, daná a esenciální. Výrazem skupinové esence je tradice (Charmé 2000:137). Autentickou tradici představuje náboženská tradice, která je akceptovaná jako normativní a autoritativní. Tento pohled je spojen s primordiálním chápáním toho, co je židovství.
- b. Normativní tvrzení o nadřazenosti jedné formy židovského života nad jinou (např. ortodoxní observance je židovsky autentičtější než asimilování, etničtí Židé; život v Izraeli je autentičtější než život v diaspoře)
- c. Existenciální tvrzení o hodnotách a smyslu života jedinců. Charmé tvrdí, že hledání židovské autenticity je součástí moderního hledání smyslu života a forem sebe-realizace; autenticita může být využita jako prostředek kolektivní agendy, např. k ochranně přežití skupiny. Protože každý formuje svou identitu na základě specifických zkušeností, neexistuje ani jedna jediná autentická identita. Proto Charmé preferuje používat termín „autentické židovské identity“ (Charmé 2000:145).

Webber (1994) odkazuje k termínu autenticity, když říká, že současná post-moderní židovská etnicita se zabývá oživením nebo rekonstrukcí autentických tradic, tj. s identifikací „autentického židovského obsahu“, jak by řekl Charmé. Hlavním rysem této snahy je idealizovaná minulost, která vytváří nostalgický typ identity, když oživuje rituály z tradičního (ortodoxního) judaismu jako „opravdu autenticky židovské“. Podle Webera je odkazování k autentičnosti často používaná technika k ospravedlnění akcí v současnosti; je to čtení

minulosti, které je vysoce selektivní a nevšímá si faktu, že mnoho z minulosti bylo zapomenuto. Podobnou poznámku učinila i Gruber (2002), když popisuje romantickou fascinaci s tradičními komunitami v minulosti, kdy mohly být zkorumpované. To vede ke stereotypům. Podle Webbera židovské identity můžeme chápat jako konstrukty, odpovědi na okolnosti. Existuje tak mnoho autentických židovství. Židovská identita je autentická, pokud je pravdivá své podstatě a pouze pokud předpokládá nestálost identit (Webber 1994).

Tamir (1996) upozorňuje problém rozlišování mezi autentickým a symbolickým (neautentickým, povrchním), který sebou nese předpoklad, že určité verze kultury jsou „oprávdovější“, původnější, čistší a nekorumpované (Tamir 1996:38). Znamená uspořádání kultur v hierarchickém pořadí. Pojem autenticita je často využíván jako politický nástroj v boji proti změně nebo konkurenčním skupinám. Tamir zastává existenciální chápání pojmu autenticity. Jako autentického označuje jedince, který je tvůrce sám sebe; autentický čin je takový, který je vykonán člověkem v souladu s jeho vůlí a chápáním. Protože sociální skupiny i kultura se nachází v nekonečném plynutí a dynamice, neexistuje tak jediný „pravý“ způsob, jak praktikovat kulturu nebo jak být jejím členem. Tamir pojmenovala tři důležité aspekty autenticity a hledání identity (Tamir 1996:45):

1. jedinci jsou autentičtí, když následují kulturu podle jejich výběru
2. kultury jsou autentické, když jsou tvořeny vlastními členy
3. nové vytvořené kultury jsou neméně významné při formování identit svých členů než kultury předchozí a měly by tedy být stejně respektované

V této studii sleduji rozdílné přístupy k otázce autenticity, které se objevují v určitých kontextech. Případ mladých českých Židovek odhaluje řadu rozdílných dimenzí ve výrocích o autenticitě, které reflektují komplexitu zahrnutou v tom, co znamená být Židovkou v Česku a v Izraeli, stejně jako být kategorizován ostatními jako Židovka.

Zmíněné teoretické rámce představují solidní základ pro naši výzkumnou otázku. Dovolte mi znovu zopakovat, že tato studie se snaží představit způsoby, kterými mladé české Židovky vypráví o své zkušenosti přijímání židovství. Sledujeme, jak jejich vyprávění mluví o seznámení se s židovskými předky, s židovstvím, o procesech vlastní definice a o odkazech k různým oblastem významů. Dále sledujeme vzorce, které se objevují v pokusech účastnic pochopit svou situaci. Konečně, při analýze osobních zkušeností židovství, sebe-porozumění a hledání místa

v určitých socio-kulturních prostředích, zůstaneme pozorní k teoretickým rámcům identity, etnicity, konverze a autenticity.

II. Metoda

při výzkumu jsem zvolila kvalitativní paradigma a z něj vycházející metody. Volbu jsem provedla na základě těchto důvodů: o zkoumaném fenoménu neexistuje vhodná teorie ani literatura; povaha fenoménu nedovoluje kvantitativní výzkumné metody; věřím, že existuje nutnost fenomén popsat a následně teorii vyvinout. Mou snahou je pochopit význam a smysl, jaký lidé dávají jejich životům a zkušenostem, objevit a popsat jejich strukturu světa. Zabývám se procesem tvorby identity, ne koncovými produkty. Snažím se o vytvoření komplexního, holistického obrazu založeného na emickém přístupu. Jinými slovy, zajímá mě, jak jsou identity konstruované z pohledu a slovy samotných žen v přirozeném prostředí. Teoreticky vycházím z fenomenologické tradice (Husserl, Heidegger), která říká, že lidské zkušenosti jsou zkoumány skrze detailní popis jedinců, které studujeme. Zastávám ontologickou pozici, že jediná realita je ta zkonstruovaná jedinci, je subjektivní a mnohočetná.

Židovská populace na českém území je velmi malá a tak není možné využití statistického výběru vzorku. Zvolené téma vyžaduje citlivost a empatii k pochopení emocionálních prožitků zkoumaných žen: těžko lze měřit vroucnost náboženského cítění na měřítku 1-10. Formování židovské identity je proces dynamický, odehrává se v intimních prostorech synagog a domovů, ne v uměle nastaveném prostředí. Jeden z příspěvků této studie je výzva standardizovaným výzkumným metodám, které používají před-určené kategorie pro studium židovské identity, jako je např. snaha měřit židovskou identitu podle úrovně náboženské observance za použití uzavřených dotazníků. Výsledkem je úzký pohled ovlivněný ortodoxním viděním. Tato metodologie by nezachytila žitou identitu. Mým cílem je popis a koncentrace na proces budování identit jednotlivých žen; budu se snažit pochopit a odkrývat, co leží pod povrchem, ne testovat předem vybrané vědecké teorie. Snažím se o pochopení perspektiv a významů zkoumaných osob. Není pro mne zásadní otázka, jakou historickou pravdu příběh osvětlil, ale jak strategie slouží cílům vypravěče z jeho vlastní perspektivy.

1. METODOLOGIE

Cílem studie je popsat, pochopit a vysvětlit proces tvoření židovské identity u českých žen za použití kvalitativních postupů: analýzy vyprávěných příběhů žen (nerozbíjí data a poskytnou popis samotných žen), etnografické metody účastného pozorování (doplň vyprávění) a analýzy

zakotvené teorie. Věřím, že použití více metodologií přispívá ke zhuštěnému popisu (Geertz 1963). Protože příběh nás informuje nejen o jedinci, ale i o obklopující kultuře, analýza vyprávění musí být doplněná o popis prostředí a vnějších faktorů. Pouze interview by těžce vystihly kolektivní boje o skupinovou identitu, vynechávající zásadní empirické nálezy. Analýza příběhů by dovolila hloubku emického přístupu ke specifickým otázkám, ale chyběl by aspekt kontextu a komunální interakce. Etnografie dovoluje vybudování vztahu subjekt-badatel – pobytem v terénu se ženy odhalují více než v kontrolované situaci, ukazují svá dilemata, postoje a interpretace. Pouze účastné pozorování by zase nepřineslo bohatý materiál vyprávěných příběhů a detailní popis konkrétních témat a zájmů.

Můj postup je induktivní - z detailů buduji koncepty, hypotézy a teorie. Během studie se objevují kategorie a vzorce, které nejsou dané a-priori a jsou vázané na kontext. Kategorie a vztahy mezi nimi poskytují bohatý materiál. Nemám statické schéma, ani předem připravené kategorie. Teorie se objevila během sběru dat a na základě analýzy.

2. ÚČASTNICE A MÍSTO VÝZKUMU

Realizovala jsem 16 hloubkových rozhovorů s mladými ženami narozených v 70tých a 80tých letech minulého století. Sedm z nich tvrdilo, že vědělo o svých židovských kořenech již od raného dětství. Nicméně i ony se začaly aktivně zaobírat židovskou příslušností až v období dospívání. Vzorec byl vybrán z žen ve věkové skupině 23-35 let. Dvě z těchto žen jsou starší 30ti let; čtrnáct žen má okolo 25 let. Pět žen má židovského otce, dvě židovskou matku, jedna židovského dědečka, dvě nejasnou situaci (tvrdí, že jejich matky jsou Židovky, ale v současné chvíli to nedokážou dokázat, obě prošly ortodoxní konverzí), šest žádné židovské předky nemá. Jedna je narozena na Slovensku, zbytek v ČR. Sedm žen žije v Praze, devět v Izraeli. Jedna žena se bude z Izraele vracet do ČR, dvě ženy se budou do Izraele stěhovat a jedna tam bude studovat. Pět žen je v přípravném procesu na ortodoxní konverzi v Praze, jedna v Izraeli, jedna žena není rozhodnutá, zda chce konvertovat. Pět žen již konvertovalo v Izraeli, dvě v Praze.

Čtyři ženy jsou nábožensky observantní (podle norem moderní ortodoxie). Jedna žena se označuje jako haredi (ultra-ortodoxní). Pět žen je v procesu více observantního života. Jedna žena se od observantního života odvrátila. Zbývajících pět se identifikuje jako „nenáboženské“, mnoho z nich však drží určité formy židovských tradic.

Všechny ženy reprezentují střední vrstvu v ČR, všechny získaly či v současnosti získávají vysokoškolský titul.

Sedm z těchto žen byly členkami České unie židovské mládeže. Šest z dotazovaných je obecně aktivních v komunálním životě, náboženském a/nebo sekulárním dění.

Má studie se nezabývá těmi, které vědí o svých předcích, ale nevyhledávají žádnou formu židovského života.

3. POSTUP SBĚRU DAT

Studie se zabývá tvořením identity v příbězích – způsoby, jakými lidé interpretují své světy, tím, jaký je jejich svět jejich vlastními slovy (Bruner 1990, Maykut & Morehouse 1994). Proto jsem se uchýlila k rozhovorům, které jsou nejvhodnější metodou v typu výzkumu, který se snaží o pochopení, jak lidé rozumějí sami sobě. Současně uznávám, že interview nejsou reporty externí reality, ale reality vytvářené tazatelem a vypravěčem. Výpovědi žen nejsou z jejich světa, ale z prostoru setkání kultur, jsou externalizací vnitřní kulturní zkušenosti (Clifford 1988).

Využila jsem metody nestrukturovaných feministických interview, která klade důraz na otevřenost, emocionalitu a důvěru. Mezi badatelem a ženou není hierarchický vztah, ale reciprocita a vyrovnanost. K ženám jsem byla otevřená a upřímná. Byla jsem překvapená přátelskou reakcí žen, z nichž mnohé mně viděly poprvé v životě.

Ačkoli jsem používala otevřenou a konverzační formu rozhovorů, formulovala jsem určité otázky zaměřené na jisté typy informací o každé z účastnic. Nepoužívala jsem a priori kategorizaci, ale měla jsem seznam námětů, které jsem podporovala v rozhovoru. Tento náčrt potenciálních záležitostí, o kterých jsem se snažila získat informace, byl výsledkem rozpoznání námětů, o kterých mluvily samy účastnice a položené otázky měly za smysl získat komplexnější pochopení individuálních příběhů. Tohoto „průvodce rozhovorem“ nalezneme v Příloze.

Rozhovory jsem začala otázkou: „Řekni mi, jak jsi se začala zabývat židovstvím“. Tak ženy mohly začít vyprávět příběh vlastními slovy. Některé mluvily nepřetržitě samy od sebe, jiné jsem povzbuzovala otázkami. Má interview byla zaměřena na rozdílné zkušenosti při seznámení s židovskými předky a s židovstvím obecně, na moment rozhodnutí vyhledat aktivnější formu příslušenství. Snažila jsem se vysledovat angažovanost v komunálním životě a na veřejných

akcích. Ptala jsem se na změny v jejich sociálních kruzích, na vztahy s kamarády a rodinou, jejich participaci v židovských a nežidovských kruzích, zařazenost v izraelské společnosti. Rozhovory byly zaměřené na chápání vlastního obrazu žen v jejich vztahu k židovství, češství a Izraeli, jejich postoj k jiným Židům, jejich pozice jako židovských žen, náboženskému životu, holocaustu. Ptala jsem se na jejich přístup ke konverzi k judaismu, důvody pro, proti a na dopad konverzí. Snažila jsem se pochopit, jak vidí tyto ženy sebe samé ve vztahu k současné české společnosti, česko-židovské komunitě, Izraelcům a Židům obecně. Rozhovory také zdůraznily plány do budoucnosti (zahrnující kritéria pro výběr partnera, organizaci domova a výchovu dětí) a jejich způsoby vyjednávání „autentických“ způsobů židovské existence. Musím zmínit, že časem jsem určité otázky re-formulovala – např. otázka „Co si myslíš o tradiční roli ženy v judaismu“ může naznačovat můj vlastní egalitářský postoj. Otázku jsem změnila na „Jaký je podle tebe největší úkol židovské ženy“.

Všechny rozhovory jsem nahrávala a následně přepsala. V prepisu jsem se snažila uchovat stejnou formu jazyka jak z terénu, tak z interview (včetně citoslovcí, záznamů gest a mimiky).

Pro výběr žen jsem používala metodu sněhové koule - od žen, se kterými jsem se dohodla na rozhovoru (většinou mé kamarádky) jsem získala další kontakty (většinou jejich kamarádky). Několik žen v Praze mi také bylo doporučeno od izraelského lektora hebrejštiny. Rozhovory se uskutečňovaly mezi lety 2008 – 2009 v Praze a v Izraeli. Konaly se v neformálním prostředí, třináct v kavárnách, dva v domovech žen, jeden na pracovišti. Uvědomuji si, že interview není neutrální - vytváří specifické prostředí otázek a odpovědí a produkuje tak situační chápání zakotvené ve specifické interakci. Atmosféra všech rozhovorů byla přátelská a osobní. Rozhovory trvaly mezi 1.5 – 3 hodinami. Všechny proběhly v češtině a všechny ženy byly ujištěny o anonymitě a důvěrnosti. Jména všech dotazovaných žen byla změněna.

V průběhu 5 měsíců jsem se aktivně účastnila života těchto žen v Izraeli a v Praze. To znamenalo pravidelné společné návštěvy bohoslužeb v synagogách, nespočetně večerů a obědů na šabat³⁴, společné výlety a mnoho neformálních rozhovorů. Zkoumala jsem dodatečné materiály jako publikace Pražské židovské obce, literární zdroje a novinové články k získání údajů pro doplnění celkové, obecnější představy; s ženami také probíhala emailová komunikace a rozhovory přes Skype.

³⁴ Šabat - Šábes, 7.den židovského týdne.

4. ANALÝZA

Ve své studii se zabývám tím, jak ženy produkují, reprezentují a konceptualizují osobní zkušenost a prožitky skrze vyprávění. Zajímá mě nejen obsah, ale i struktura vyprávění. Autobiografické příběhy zaznamenávají, jak lidé vztahují minulost k současnosti a jaký minulosti dávají význam. Představují záznam života - jak se stalo to, že jsem dnes tam, kde jsem. Náš život a zkušenosti organizujeme skrze příběhy a tak jim dáváme smysl (Lieblich 1998).

Analýza vyprávění probíhala simultánně se sběrem dat, jejich interpretací a zapisováním. Informace jsem redukovala do témat, vzorů a kategorií. Nechtěla jsem používat kategorie z vnějšku, chtěla jsem je objevit. Hledala jsem elementy tak, jak jsou konceptualizované samotnými ženami. Základ mé analýzy představují přepsané rozhovory. V analýze jsem se zaměřila na odkrývání vzorů, které jsou využívány při umístování sebe sama v kulturní krajině skrze vyprávění příběhu, skrze hodnotící tvrzení o minulosti, současnosti a budoucnosti. Dávala jsem pozor na to, jak o sobě ženy hovoří v termínech času, místa a hodnot. Jak používají obyčejný jazyk speciálním způsobem a tím, jak organizují kulturní kategorie skrze jazykové zdroje ženy mohou ospravedlňovat, vysvětlovat, omlouvat, hodnotit sami sebe a tak konstruovat svůj svět.

Rozhovory představovaly kolektivní příběhy v té podobě, v jaké jsou uloženy v paměti účastnic. Takové svědectví obsahuje a přenáší individuální a kulturní významy (Lieblich 1998). Jak jsem zmínila, příběh nás informuje nejen o jedinci, ale i o obklopující kultuře. Tak je možné pochopit nejen samotný příběh a jeho nositele, ale i kulturní konvence a sociální normy. Mé šetření začíná se vzpomínkami na seznámení se s judaismem a s židovskými předky. Ve všech interview jsem vybízela k příběhům týkajícím se rozvoje různých židovských afilací. To mi poskytlo vhled do individuálních způsobů vyjadřování idejí o identitě a jejich konstruktivních faktorech. Mohla jsem analyzovat vzorce objevující se v aktivitě vyprávění identity.

Příběhy odhalují individuální způsoby vyjadřování reality a dovolují vědci přístup k identitám jednotlivců (Lieblich 1998). Navíc, někteří teoretici věří, že osobní příběhy jsou lidské identity (viz Bruner 1991, Gergen 1994). V každém případě, vlastní vyprávění musí být uznáno jako prostředek, kterými jsou identity konstruované a tvarované (Rosenwald & Ochberg 1992). Při narativní analýze jsem se snažila urovnat tři hlasy: 1) hlas vypravěče, 2) teoretický rámec, který představuje pomůcku pro interpretaci a 3) reflexní kontrolu aktu čtení a interpretace (Lieblich 1998).

Jako specifickou analýzu dat jsem zvolila zakotvenou teorii. Zakotvená teorie není jen teorie, je to metoda a strategie. Je to proces – neustále se rozvíjející entita, ne konečný perfektní produkt, proto tak dobře odráží realitu sociální interakce. Hypotézy byly tvořeny v průběhu procesu analýzy, které vedly k dalšímu čtení a identifikaci nových konceptů s dalším informačním potenciálem. To vyvolalo narůstající okruh porozumění, konstruovaný na základech zakotvené teorie (Charmaz 1995, Lieblich 1998, Strauss & Corbin 1994).

Při mé analýze kvalitativních faktů se odehrávalo několik aktivit najednou: docházelo k simultánnímu sběru dat a jejich analýze a ke tvorbě analytických kódů a kategorií z dat. Nepoužívala jsem předem dané hypotézy, ale naopak, ve shodě se zakotvenou teorií jsem se snažila vyvinout induktivní hypotézy k osvětlení chování a procesů. Cílem metody zakotvené teorie je objevit, popsat a vyvinout teorii založenou na samotných datech k identifikaci vzorů a osvětlení vybraných fenoménů (Lieblich 1998).

Základem zakotvené teorie je aktivita kódování (Charmaz 1995, Strauss & Corbin 1994). V analýze dochází ke 3 typům kódování: otevřené- hledá podstatné kódy (ke generování konceptuálních kategorií a abstraktních konceptů, které budou sloužit k budování teorie); axiální – vede k novým spojením hlavních podstatných kódů; selektivní – rozpracovává hlavní kategorie (Strauss & Corbin 1994).

Strauss a Corbin (1994) dále navrhuji využití dvou jiných specifických konceptů: hlavní kategorie jako centrálního fenoménu, okolo kterého jsou uspořádány další kategorie, a linku příběhu, kterou je deskriptivní příběh o centrálním fenoménu, který je analyzován k abstraktní konceptualizaci. Základní myšlenkou analýzy je najít hlavní kategorii - centrální fenomén v datech. To se děje ve třech krocích: 1) v datech vyhledáme konceptuální kategorie (prvky se společným rysem), 2) najdeme mezi nimi vztahy, 3) které spojíme do určitého konceptu, do specifické ideje. Tyto koncepty povýšíme do abstraktní úrovně. Základní kategorie této studie byla identifikovaná jako „židovská identita“. Přinesla spektrum vztahujících se kategorií, které odhalují různé aspekty židovské identity a obecněji význam toho být českou Židovkou. Mé „pracovní“ kategorie byly: sebe-definice vlastního židovství, česko/židovské, izraelsko/židovské, konverze, typicky české, autenticita, primordialismus, kdyby... a poslání. Také jsem rozlišila řadu pod-kategorií.

Analýza zakotvené teorie dovolila objevující se interpretaci toho, co je centrální v získaných informacích a jejich kategorizaci a organizaci podle vzorců (Punch 1998, Strauss &

Corbin 1994). V průběhu kategorizace dat se objevily vzory a schémata, které dovolily konstantní re-kategorizaci ve světle měnících se konceptuálních rámců. Objevující se hypotézy tvoří rámec pro budoucí teorii.

Analýza vyprávění má za objekt své činnosti samotný příběh. Cílem analýzy je vidět, jak vypravěči zavádí pořádek na plynoucí zkušenosti, aby dodali smysl událostem a jevům v jejich životech. Při metodologii zkoumáme nejen obsah příběhů, ale i jazykové a kulturní zdroje. Proč byl příběh řečen tak jak byl? Skrze analýzu specifických příběhů je možné zjistit obecné sociální procesy, tedy pochopení obecných procesů vyžaduje zaměření na konkrétní příběh (Riesmann 1993). Moderní analýza vyprávění zpochybňuje, že jedna událost prostě vede k druhé. Víme, že spojitost je dodaná vypravěčem. Logika spojující události neexistuje nezávisle, čekající na kohokoli, kdo by jí dosadil (Ochberg & Rosenwald 1992). Interpretace v analýze je nevyhnutelná, protože i samotné příběhy jsou reprezentace zkušeností vypravěče. Život tedy není vyprávěn takový „jaký byl“, ale tak, jak je interpretován. Analytik vytváří meta-příběh, hybridní příběh. Nakonec je text znovu interpretován samotným čtenářem. Text je otevřen mnoha interpretacím a konstrukcím, má mnoho významů v závislosti na čtenáři (Riesmann 1993). Biografické příběhy obsahují vztahy mezi konkrétním jednáním (konkrétním příběhem) a sociálním světem, který vypravěč sdílí s ostatními; způsoby, jakými kultura utváří a omezuje příběhy; strategie, které vypravěč používá k získání kulturních zdrojů a boje s kulturními omezeními. Učíme se o konkrétních skupinách lidí a o konkrétním prostředí (Josselson & Lieblich 1997).

Analytici vyprávění si všímají zásadních přeměn v životě generující nové role, vztahy a nové vidění se. Přeměny jsou graduální i náhlé. Životní přechody nevyhnutelně zahrnují volbu verze příběhu. Budujeme takovou verzi příběhu, která doprovází náš pohyb směrem k další životní fázi. „*Od období dospívání se jedinci snaží vytvořit smysluplný životní příběh, který dodá jejich životům pocit jednoty a smyslu. Otázka „Kdo jsem?“ se mění na otázku „Čím se stanu?“*“ (Josselson & Lieblich 1997: 255). Moje konkrétní vypravěčky jsou ženy, které bezpochybně prožily obrovskou změnu v jejich životech a rozhovory ukázaly, jak vypráví své zkušenosti. Analýza osobních zkušeností se sestává z interpretací interpretací – primární interpretace pochází přímo od vypravěče. Proto analýza představuje vytvoření zmíněného „meta-příběhu“ (Riesman 1993).

Ačkoli má studie se zabývá způsoby, kterými lidé vypráví svou zkušenost, tj. nabízí velké množství osobních výpovědí ve formě příběhu (Denzin 1994, Riessman 1993), dávala jsem

pozor na formu a obsah v pokusech žen při pojmenování významů a zkušeností (Coffey & Attkinson 1996, Spradley 1980). Musím zmínit, že má analýza nedovoluje žádná existující formální pravidla v analýze vyprávění nebo projevu. Spíše, i když má pozornost je na způsobech, kterým jednotlivci konstruují své příběhy, zastávám pozici týkající se identity, ve které uznávám význam příběhů a projevu v porozumění, jak lidé organizují svůj vztah k okolnímu světu.

5. POZICE BADATELE

Musím poznamenat, že hypoteticky i já bych se kvalifikovala jako jedna z účastnic této studie. Protože v tomto typu výzkumu je badatel primární nástroj pro sběr dat, jejich interpretaci a analýzu, musím zdůraznit, že si uvědomuji nemožnost být objektivní a neutrální. Nejde o to, zachytit nezprostředkovatelný svět těch druhých, ale o svět mezi námi a těmi druhými. V průběhu práce v terénu dochází mezi já a těmi druhými k dialektickému procesu. Protože vzniklá data a teorie vznikají kooperací tazatele a žen, při tvorbě studie jsem se snažila přiznat vlastní hodnoty a postoje.

Psát o českých Židech je výzva, osobní i profesionální. Kdo jsou čeští Židé? V praktickém smyslu vyrostli jako nežidé. Rodiny žen často o minulosti, mnohdy traumatické, mlčí. Účastnice této studie jsou většinou první generace otevírající prázdné období v rodinné historii. Rozhodly se přijmout židovství přes fakt, že je na ně pohlíženo jako na neautentické Židovky. Protože většina účastnic jsou mě kamarádky, moje pozice má svá pozitiva a negativa. Na jedné straně mi byl usnadněn proces výběru účastnic, byla jsem schopna oslovovat další ženy metodou sněhové koule. Také jsem měla výhodu toho, že jsem se z jejich strany vyhnula počáteční nedůvěře. Musím ale podotknout, že několik žen, které jsou v současnosti v procesu konverze, projevilo obavu o možné zneužití citlivých informací a v průběhu rozhovorů byla zřetelná autocenzura, která se např. projevila rozdílnými odpověďmi na stejné, ale jinak formulované otázky. Češi jsou svým založením spíše podezřívaví a introvertní lidé. Konverze je navíc intimní a dynamický proces. Na druhou stranu mě překvapila spontánní otevřenost a upřímnost při sdělování privátních pocitů a zážitků. Několik žen si ke mně vytvořilo vztah jako k určité „poradkyni“. Tři oslovené ženy interview odmítly s vysvětlením, že se můj výzkum týká příliš privátních či, jak řekla jedna žena – bolestných, záležitostí. Tak i tak, rozhovory uskutečněné do této chvíle vedly k ustanovení neformálního přátelství s několika ženami. V samotných rozhovorech se to promítlo v pohodlnou a uvolněnou atmosféru. Jedno z negativ může být, že moje účastnice mohly mít pocit, že znám odpověď na moje otázky a já možná

zklamala při vynechání interpretací některých faktů jako samozřejmých. Doufám, že to není ten případ. Abych zabránila u žen pocitů, že rozumím stavům, které popisují, sama jsem jasně naznačila, že jim nerozumím a potřebuji hlubší vysvětlení.

Musím zopakovat, že jednotlivé vztahy s účastnicemi se promítly do neformálních, příjemných a otevřených rozhovorů, což považuji za obrovskou výhodu. Navíc, být "uvnitř" zřejmě ještě zdůrazňuje fakt, že realizovat tento typ výzkumu byl i pro mně "práce na identitě" (Coffey 1999). Při výzkumu jsem se dozvěděla mnoho o sobě a byla jsem donucena formulovat vlastní postoj k otázkám, které jsem kladla ženám. I má identita se měnila. Kritické momenty představovaly chvíle, kdy, především v Izraeli, jsem měla problém udržet hranici mezi přátelstvím a akademickým odstupem. Především při prvních rozhovorech jsem se necítila dobře v tom smyslu, že nenabízím ženám „nic zpět“; pocit, že je „využívám“. Na oplátku jsem se snažila být co nejvíc upřímná a otevřená. Nicméně v průběhu většiny rozhovorů se tento pocit vytrácel a ženy samy mě ujistily o tom, že rozhovor spíše představoval možnost ujasnit si myšlenky a pocity. To, čím procházejí jako dospělé, je velmi intenzivní zkušenost a ony ocenily možnost mít dobrého posluchače. Několikrát jsem cítila, že jsem ženám podezřelá, protože narušuji formování jejich identit tím, že vytvářím odlišnost, vyptávám se a objektivizuji. Jak poznamenal Geertz (1963), už svou přítomností narušuje etnograf přirozené uspořádání a položené otázky ovlivňují odpověď. Davidman (1991:55) píše, že při studiu uzavřených komunit dochází k tomu, že badatel má tendenci zabývat se hlouběji výzkumem nedogmatických a kontroverzních členů, protože představují pro badatele menší ohrožení. Marginální členové komunity se drží u sebe a protože je badatel již z podstaty na okraji komunity, je jimi často přitahován. Má studie je potvrzením teorie. Identita dotazovaných žen je křehká, prochází změnou a intenzivním vývojem. Otázky, týkající se těchto změn a vývoje, mohou způsobit, že začnou zpochybňovat své volby. Již má přítomnost narušovala jejich zaběhlý stereotyp, co se týče např. témat k diskusi. Jak s nadsázkou poznamenala jedna žena "bavíme se pořád o konverzích, nebo o vaření". Ženy si v komunikaci mezi sebou vybíraly témata, kde se cítily jistě, bezpečně, kde jejich nabývané identity nebyly ničím zpochybňované. Nicméně vedení rozhovoru v momentu těchto změn dalo ženám příležitost ujasnit si myšlenky a pocity o tom, čím prochází. Mnohé z nich mi po skončení rozhovoru řeklo, že pro ně byl rozhovor v tomto smyslu nápomocný, představoval možnost reflektovat vlastní prožívanou zkušenost. Efekt rozhovoru komentovaly jako „psychoterapeutický“. Antropologie mě ale také naučila zdržet své vlastní názory, když je to nutné, aniž bych cítila vinu. Výzkum nebyl jednoduchý, ženy jsou

výrazné osobnosti, očekávaly další otázky, na mnoho z nich měly již připravené odpovědi; představoval pro mně velkou intelektuální i emocionální výzvu.

6. KONTROLA A ZOBECNITELNOST VÝSLEDKŮ

V průběhu výzkumu jsem se snažila číst literaturu s podobným námětem. Dochází ostatní antropologové a sociologové zabývající se podobnými tématy k obdobným výsledkům? Získané informace a své interpretace jsem zpětně testovala v rozhovorech se ženami v tzv. křížovém ověřování - od různých žen jsem dostávala informace o ostatních. Ptala jsem se jich, co by ony samy chtěly vědět a na co by se zeptaly, kdyby byly na mém místě. To byl jeden ze způsobů, jak zjistit, jaká témata a otázky jsou podle nich samotných nejdůležitější. Svě teorie jsem představovala zkoumaným ženám, přátelům i vědeckým odborníkům.

Osobní výpověď není k tomu, aby se četla jako zrcadlový odraz toho venku. Primární problém není „historická pravda“ individuálního příběhu. Fakta jsou produkty interpretace. Jedinci vykládají jednu událost různým způsobem. Záleží na hodnotách a zájmech vyprávěče. Vyprávění o komplexních a často problémových událostech by se mělo lišit, protože minulost je selektivní rekonstrukce. V příběhu je vše důležité, i lži, i to, o čem nemluví. Vše na něco ukazuje. Každé vyprávění prezentuje možnou verzi události.

Uvědomuji si omezenou možnost externí validity. Každý kontext je ojedinělý a nálezy nemohu automaticky aplikovat jinde. Mým cílem však nebyla plná generalizace výsledků, ale zformování interpretací unikátních událostí a specifického prostředí.

III. Výsledky

1. IDENTITA V PŘÍBĚZÍCH ŽEN

Taylor (1989) píše, že zachycování našich životů ve vyprávění je “základní podmínka dávání smyslu sami sobě”. Vyprávění je tedy nutný prostředek oceňování smyslu v individuálním životě. Není to “ideální navíc”, ale *sine qua non* (Taylor 1989).

Kořeny teorie a analýzy vyprávění nalezneme v práci ruských formalistů, především Proppa (1968) a Tomaševského (1965). Jako první představili rozdělení mezi sledem událostí a zápletkou. Zápletkou je způsob, jakým je to, co se stalo, uspořádané a sdělené čtenáři (Tomaševskij 1965). Sled odkazuje k popisu základních událostí v jejich přirozeném logickém a chronologickém pořadí. Toto rozdělení zůstává použitelné po adaptaci francouzských strukturalistů (Barthes 1977, Toolan 1988), kteří rozlišili mezi historií a projevem. Říkají, že “já” a vyprávění jsou od sebe neoddelitelné. Každý proces vyprávění představuje možnost sebe-porozumění pro vypravěče i posluchače (Ochs & Capps 1996).

Ricoeur (v: Bruner 1990) upozornil na to, že neexistuje žádný jiný způsob, jak popsat prožitý čas, než ve vyprávění. Vyprávění životního příběhu je odvěká a univerzální záležitost. Co se liší, je kulturní a lingvistická forma vyjádření. Věřím, že všechny příběhy jsou řečeny a všechna sebe-porozumění jsou realizovaná v narativních rámcích, která dává k dispozici kultura svým členům. Tyto rámce srozumitelnosti určují a omezují moc osobního příběhu. Vysvětlení, které jedinec podává o svém životě, je nevyhnutelně formováno převažujícími pravidly projevu, v rámci kterého operují. Instituce mají ohromnou moc nad chováním a životy lidí. Sociální vliv ovlivňuje nejen veřejný projev, ale také privátní sebe-chápání. Protože všechny příběhy jsou řečené paradigmem kultury vypravěče, příběhy mohou být viděny jako konkretizace norem projevu. Formální prvky vyprávění se nemění lehce. Jejich základy jsou z rodiny a přetrvávají (Bruner 1990). Nezapomínám se formální analýzou vyprávění, ale ráda bych zdůraznila fakt, že existují způsoby, kterými jsou příběhy sdělovány. Mým cílem je zaměřit se na způsob sdělení těchto příběhů.

Vědci se obrací k vyprávěním jako organizačním principům lidského chování (Bruner 1990). Primární způsob, jakým lidé dávají smysl svým zkušenostem, je dosazení zkušenosti do podoby vyprávění. To je především pravda u životů v přechodu a v krizi. Osobní příběhy jsou nejenom způsob vyprávění někomu o sobě; jsou to prostředky, kterými jsou utvářeny identity.

Formativní síla příběhů je v kognitivní a motivační moci přetvářet životy, dává životním příběhům důležitost a smysl (Ochberg & Rosenwald 1992).

Neoddělitelnost příběhu a já je zakořeněná ve fenomenologickém předpokladu o tom, že tvorům je dán význam a smysl skrze prožívání; v chápání vyprávění jako základního zdroje ve snaze přinést zkušenosti do vědomí. Pocit bytí je výsledkem subjektivní angažovanosti ve světě. Osobní vyprávění utváří pocity o událostech. Podle Ochse a Cappse (1996) mají životní příběhy dva hlavní komponenty: téma a strukturu. Témata organizují proud příběhu do žádaného cíle. Jeden z charakteristických rysů příběhů je jejich dočasnost. Příběhy zachycují dočasnou přeměnu z jedné situace do druhé. To je jejich chronologická dimenze (v: Bruner 1990). Někteří organizují svůj život kolem jednoho tématu – např. práce; někteří vidí své životy chronologicky, jiní ne. Někdo se orientuje na minulost, někdo na budoucnost. Chronologie je vlastnost příběhu, nikoli zápletky. Tím není řečeno, že daná zápletky se nutně vyhýbá chronologii. Chronologie představuje jeden ze způsobů, jak strukturovat příběh. V rozhovorech jsem se snažila poskytnout ženám co nejvíce svobody ke sdělení příběhů. Není překvapivé, že může být rozeznána pouze velmi obecná struktura týkající se toho, jak jsou jednotlivé individuální příběhy představované. Všechny účastnice této studie mě znaly buď osobně, anebo se o mě dozvěděly skrze prostředníka. Ve skutečnosti si všechny vytvořily předpoklady o záměru interview ještě před mou první otázkou. Výsledkem byla obecná tendence ve způsobu, jakým se interview vyvíjela - dotazované ženy mi představily příběh o tom, jak se stalo to, že jsou aktérky studie o židovské identitě. Ve většině případů to znamenalo vyprávění o tom, jak se dozvěděly o svých židovských kořenech či jak se seznámily s židovstvím. Ve většině případů příběh pokračoval vyprávěním o procesu, který vedl k vytvoření vlastní židovské identity.

Jak jsem naznačila, daný životní příběh je vždy provizorní. Neustále vyprávíme, jak jsme se stali těmi, kterými jsme se stali, tedy někým, koho neustále opouštíme. Zajímá nás vývoj života, ale přístup k nim je skrze příběhy o něm. Jak bylo řečeno, naše zprávy ale nejsou zprávy o objektivní realitě. Jak tedy mohou informovat? Harré (1995) tvrdí, že lidé jsou tím, čemu věří, že jsou. Podle něj každý z nás žije a konstruuje příběh – vyprávění je naše identita. Nemůžeme nikdy očekávat, že budeme svědky vznikajícího nového „já“ v životním příběhu. Jsme jako pozorovatelné události, protože vyprávění o „já“ je probíhající proces. Datovatelné momenty jsou explicitní nebo implicitní momenty rozpoznání, že „já“ a můj životní příběh už nabral rozhodující obrát; nikdy se nepřistihneme u aktu stávání se námi. Vždy jsme pozadu, snažící se dohnat se retrospektivně, protože „já“, které hledáme je vždy „já“ v pohybu. Autobiografická

studia jsou sama o sobě pokusy zachytit rozhodující momenty, o kterých vypravěči věří, že byly impulzy k tomu, že se stali tím, kým si myslí, že jsou (Lieblich 1994). Tato studie pak může pouze aspirovat na to, ukázat meta-příběh o skupině lidí, na pokus pochopit to, jakým způsobem se snaží dát smysl svým identitám; dále připomínám, že tento meta-příběh je ztvárněním proměnlivé, kolísavé a nedokončené časo-prostorové "stopy" identity.

V této studii sledujeme vzorce způsobů, jakými se lidé vidí vzhledem k historii a vzhledem k tomu, co někteří nazývají „osud“, a co je nejdůležitější, učíme se o specifických individuálních bojích o vytvoření smyslu vlastní existence. Příběhy žen se dotýkají pouze částí zkušeností. Příběhy mají schopnost generovat velký počet částečných já (privátní x veřejné, morální x amorální, subjektivní x objektivní...). Jak příběhy zkouší zachytit pre-existující identitu, vznikají nové fluidní, rozvíjející se identity v procesu. Vypravěči budují nové chápání jejich postavení ve světě (Ochs & Caps 1996). Problém s vyprávěním představujícím identitu je, že jakákoli série vyprávěných událostí, bereme-li v potaz nejistou budoucnost na základě toho, jak budou tyto události interpretovány, a dále uvědomující si budoucnost kontrolovatelnosti minulých interpretací vyprávění, existuje více než jedna narativní jednotka, která může jedinci „sedět“. Pluralita vyprávění o sobě navrhuje existenci více než jednoho „já“. Přesněji, vědomí odlišných budoucností a tedy odlišných vyprávění, nejen podtrhuje jakýkoli fixní pocit vlastní identity, ale popírá jednohlasý smysl významu jakékoli akce (Schusterman 1993). Příběhy jsou částečné reprezentace světa, verze reality, jak ji prožíváme, nejsou objektivním shrnutím. Paměť je relativní a nespolehlivá a nikdy nezachycuje autentickou vzpomínku. Smyslem příběhů není zachytit historické pravdy o životě. Ve vyprávění zůstává nám konstrukce - vzniká narativní pravda (Ochs & Caps 1996).

Antropolog je vždy varován, aby si nepřinesl svou vlastní kulturu do zkoumané – to je však nemožné. Věřím, že fakt, že jsem žena, mi pomohlo překonat mnoho praktických potíží při mém výzkumu, a především mi pomohl k rychlejší a větší otevřenosti ze strany zkoumaných žen. O intimním životě židovských žen existuje málo informací. Jedním z problémů je, že mužské vnímání určitých problémů se rovná chápání humanity. Ženy tím, že píší o ženách, z nich udělaly samostatné genderové kategorie. Muži píšící o jiných kulturách to nedělají – přitom chápou muže jako reprezentanty kultury. To platí i pro studie zabývající se židovskou identitou - většina byla napsaná muži o mužích. Normativní Žid je mužského pohlaví. Samotný judaismus posvěcuje mužský životní rytmus: rituály jako obřizka a bar micva³⁵. Ženské důležité

³⁵ Bar Micva – přechodový rituál, ve kterém se 13letý chlapec stává dospělým.

momenty jako těhotenství nebo menopauza ignoruje. Je technicky skoro nemožné dozvědět se něco o „ženské podstatě v kultuře, ve které jsou ženy socializované od narození do mužských představ světa, náboženských systémů a kulturních norem. Na druhou stranu, striktní sexuální oddělenost zdůrazňuje vytvoření toho, co můžeme nazývat „ženské náboženství“ (Sared 1992: 45). Ve studii se zabývám strategiemi a technikami, které si ženy vytvořily k nalezení smyslu v patriarchálním světě. Způsoby, jakými si ženy vytvořily vlastní tradice vedle velké „Tradice“. Nebudu sledovat postavení žen v judaismu, protože to není předmětem této studie. Spíše mě zajímá ženská náboženská kultura, rituály a představy, které si ženy samy vytvořily v rámci velké tradice; a to, jak je zahrnuly do budování svých židovských identit.

Ve své studii se zabývám tím, jak mladé ženy dávají smysl svým volbám a jednání prostřednictvím příběhů. U žen existuje velmi výrazný rozdíl mezi veřejnou prezentací a prožívaným privátním každodenním životem. Mladé ženy vstupují do světa, kde převládá dominantní paradigma – mužská zkušenost. I samotné ženy mají problém vidět se jako důležité. Mnoho z mých účastnic komentovalo můj zájem o ně s překvapením (Okely 1992). Příběhy mých žen jsou příběhy posílení jejich identit. V této práci chci umožnit hlubší nahlédnutí do privátních světů současných mladých žen a osvětlit volbu některých z nich přijmout vysoce konzervativní ženskou roli v české sekularizované moderní společnosti.

I přesto, že zastávám anti-esenciální pozici, tj. věřím, že „ženy“ a „muži“ jsou kulturní kategorie, ne biologické danosti, genderová odlišnost se ukazuje nejen v obsahu, ale i ve struktuře vyprávění. Vyprávění žen se liší ve formálních rysech, ve struktuře vyprávění a míře neměnnosti příběhu; kontextuálních aspektech jako je význam prostředí, času a posluchačů; v sociálních a komunikativních cílech - narozdíl od mužů stojí ženy na okraji příběhu a mají druhotnou roli; nejsou lineární (Okely 1992). Ženské příběhy jsou často budované okolo významných vztahů v jejich životech. I v příbězích českých Židovek jsem identifikovala zásadní aktéry, kteří hráli kritickou roli při formování jejich židovských identit. Příběhy mužů ukazují k cíli; ženské jsou spletité a odchylné (zabíhají ve svém vyprávění). Specifické šablony vázané ke gender ukazují, jak si ženy a muži představují a jak řídí své životy (Ochberg & Rosenwald 1992).

Příběhy mých žen jsou silně genderové – chtějí se vdát, založit rodinu, prezentují se v konzervativních ženských rolích. Současně ale jsou moderní ženy, které se samostatně rozhodly odstěhovat do Izraele. Mnoho z nich vstupuje se stoupajícím observantním životem do oblasti genderově rozdělené. Budu se ptát, zda je rozhodnutí posílilo a osvobodilo, či naopak.

Vyprávění je využíváno v psychoterapii pro jeho spirituální a terapeutickou funkci. Vyprávěním příběhů identifikují vypravěči životní problémy, jak a proč se objevují a jejich vliv na budoucnost. Příběh uspořádává jinak nespojitelné zkušenosti (Ochs & Capps 1996). Zkušenosti jsou filtrované výběrem perspektivy a možnostmi, které dává daný jazyk k dispozici. V příbězích dáváme minulosti smysl a konstruujeme tak přítomnost. Když vyprávíme svůj příběh, není to jen kvůli tomu, abychom náš život udělali zřejmější, ale také snesitelnější (Ricoeur v: Bruner 1987). Dát smysl svým životům také znamená být úspěšný, udržet si pozitivní obraz sebe samého. Narativní perspektiva nám umožňuje všimnout si nejen toho, jak mluvíme, ale i toho, jak žijeme (Ochberg 1992). Příběhy vždy zahrnují vypravěče, příběh a adresáta (Toolan 1988). Aktivita naslouchání dodává smysl starým tragediím a legitimuje, co by se mohlo zdát jako bezdůvodná akce. Příběh by vypadal jinak, kdyby byl řečený jiným lidem. Vyprávím tak, jak chci, aby mě oni viděli, tvořím své nové "já". Mé vyprávění má funkci sebe-prezentace. Příběhy zde jsou k předávání vzkazu (Josselson & Lieblich 1997). Vypravěčova orientace na minulost mu umožní přeorientovat svou přítomnost do žádané budoucnosti (Ochberg & Rosenwald 1992). Všechny příběhy mají funkci - příběh je situován ve specifickém prostředí a může mít funkci morální, vede k upevnění kulturní identity, vypráví o úspěchu. Jak uvidíme, jednotným rysem a funkcí příběhů „mých“ žen je posílení.

2. PŘEDSTAVENÍ ŽEN A JEJICH PŘÍBĚHŮ

Jednotným rysem příběhů dotazovaných žen je napětí. Dotýká se mnoha oblastí života žen: od vnímání sebe sama a tím, jak je vnímají ostatní, napětí existuje mezi vlastní židovskou identitou a ortodoxním pojetím představovaným ortodoxním rabinátem, je mezi vlastními pocity a náboženskou autoritou, mezi nežidovskou rodinou a praktikovaným judaismem, mezi česko-křesťanským dědictvím a nově modelovaným židovstvím, mezi konverzí pro forma a konverzí náboženskou. Příběhy žen jsou také příběhy osamostatnění se a posílení³⁶.

Tereza. Tereza je mladá vysokoškolačka, úspěšná ve svém oboru. Terezy tatínek je Žid, potomek holocaust přeživších, na Terezu má velký vliv. Příběh Terezy je příběhem posílení její role jako ženy, osamostatnění se od rodiny, především od otce. Tereza se odstěhovala do Izraele, kde konvertovala a kde je nesmírně spokojená. Poprvé žije sama. Je praktikující, našla si českého přítele, konvertitu k židovství.

³⁶ Jména všech žen i některé jejich identifikační charakteristiky jsou změněné.

Eva. Eva má kolem sebe auru melancholie. Odešla do Izraele, kde ukončila svou konverzi. Evy dědeček byl Žid, maminka ukryvané dítě. Eva je nesmírně zajímavá, inteligentní a emancipovaná mladá žena. Její příběh je plný neustálých existenciálních pochyb ohledně jejích rozhodnutí, je příběhem o vytváření si vlastního autentického židovství osvobozeného od stereotypů a frází.

Martina. Martina je vzdělaná mladá žena se silnou židovskou identitou. Oproti většině ostatních žen se odlišuje tím, že její židovský otec, potomek holocaust přeživších, jí odmala bral na akce pořádané Židovskou obcí. Stejně jako Eva, se kterou jsou blízké přítelkyně, odešla do Izraele, kde konvertovala. Se svou přátelskou povahou a atraktivním vzhledem do Izraele dobře zapadá a dobře se tam i cítí. Ráda by si našla izraelského přítele a založila rodinu.

Daniela. Daniela se narodila na Slovensku. Její životní osud je nesmírně dramatický a odlišný od ostatních žen této studie. Daniela pochází z rozvrácených nešťastných poměrů. To, že se dozvěděla, že je Židovka po mamince, jí umožnilo doslova uprchnout do Izraele. Zde prošla několika extrémy, mezi které patřil několikaletý pobyt v Mea Šearim³⁷ v haredi³⁸ komunitě. Později se seznámila se svým současným manželem, se kterým má 4 děti. Daniely příběh je silným svědectvím o síle osamělé ženy, svědectvím o útěku, víře a znovunalezení.

Linda. Linda je půvabná, vřelá a inteligentní mladá žena, oblíbená mezi ostatními ženami této studie. Stejně jako Martina, v židovství vyrostla díky svému židovskému otci, potomkovi holocaust přeživších a velké rodině v Izraeli. Jako jediná se rozhodla nezvolit proti zpochybňování jejího židovství strategii konverze. V současné době se rozešla s nežidovským přítelem a je v Izraeli, kde, jak doufá, si opráší vztah k židovství.

Soňa. Soňa je komplikovaná žena. Stejně jako zmíněné ženy má židovského otce a v současnosti je v procesu konverze. Chystá se, že v budoucnosti se odstěhuje do Izraele. Ze Soni je cítit určitá hořkost a pocit křivdy.

Klára: Klára je intenzivní a svérázná žena s vlastní vyhraněnou židovskou identitou. Je nesmírně vzdělaná v oblasti judaismu, baví jí studovat halachu a další náboženské židovské texty. Je vdaná za českého konvertitu a žije v Jeruzalémě jako haredi. Rozhovor s ní patřil k těm nejtěžším, neboť byla velice formální a těžko proniknutelná. Klára sama sebe definovala způsobem pro ní typickým: „*Jsem z..., je mi 22. Já jsem to, čemu se česky říká maminkovec, to znamená*

³⁷ Mea Šearim – ultra ortodoxní čtvrť v Jeruzalémě.

³⁸ Haredi Židé – ultra-ortodoxní Židé.

halachická Židovka s částečným původem. To znamená, že otec je gój, matka Židovka, tím pádem mám halachické židovství, a původ není geneticky 100%.

Eliška: Eliška je krásná, opravdová a pohostinná mladá žena. Jako jediná vyrostla v domově, kde matka praktikovala judaismus. Je přesvědčená, že babička (matka matky) byla Židovka, ale jako mnozí v této části Evropy to není schopná doložit dokumenty. Proto před 10 lety s matkou konvertovaly. I když by mohla být úspěšná ve svém oboru, rozhodla se pro založení židovské rodiny. Elišky příběh je příběhem o otci, chybějícím v každodenním životě, budování vlastního židovského života a osamostatnění se od matky. Mezi ženami představuje výjimku v tom, že její otec není Čech. Na české prostředí má stigmatizovanou identitu a proto neměla lehké dětství. Ona a Klára jsou nejmladší v této studii.

Michala. Michaly příběh je příběhem o dokazování původu. Stejně jako Eliška věří, že matka je Židovka, ale nemůže to dokázat. Michala nejdříve konvertovala konzervativně v Praze. Na základě této konverze se odstěhovala do Izraele, kde konvertovala ortodoxně a kde se seznámila se současným snoubencem. Michaly vyprávění je plné protikladů. Michala je přátelská a je ráda, když ví, co se kde děje. Snaží se pomoci ostatním ženám, poradit v průběhu konverze, má mentorské tendence.

Anna: Anna je sympatická, přemýšlivá umělkyně. Rozhovor jsme uskutečnily, když byla dva roky v procesu konverze (její otec je Žid). Anna působila velice přesvědčeně a jako rozhodnutá konverzi dokončit, i přes určité obavy, výčitky a nespokojenost. Byla jsem nesmírně překvapená, když jsem zjistila, že konverzi po 2 letech vzdala.

Kristýna. Kristýna (nemá židovské předky) je otevřená, milá a pracovitá žena. Její vyprávění je příběhem o psychickém uzdravení, víře, výčitkách a osamostatnění. Kristýna měla velice těžké dospívání, ne nepodobné dospívání Daniely. Sama o sobě mluví jako o hluboce věřící. Její identita je náboženská, židovství je skombinované s katolickým vnímáním náboženství. Židovství pro ní představuje především náboženství.

Jana. Jana je intelektuálka. O židovství se začala zajímat v období dospívání. Nyní je striktně observantní a poměrně nekompromisní. Je také velice milá a nápomocná.

Ivana. Ivana není typická Češka, již několik let žije mimo Českou republiku. Do Izraele přišla se svým židovským partnerem, dnes již manželem. V Izraeli žila několik měsíců v ortodoxním náboženském kibucu, pak konvertovala. Její příběh není o vnitřních problémech identity jako

příběhy ostatních žen. Je to příběh o potížích příchodu a fungování v nové zemi, v Izraeli. Je škoda, že Ivana nebyla při rozhovoru uvolněná a jako jedna z mála dělala při rozhovoru autocenzuru a korektury.

Petra: Petra a její rodina je na Českou společnost rarita. Petry rodiče začínali jako křesťané, pak se ale seznámili s židovstvím a začali inkorporovat židovské tradice s křesťanskou variací a symboliku židovských svátků do svého chování a praxe. Petra je věřící žena s náboženskou židovskou identitou. Důvodem k tomu, že se přiklonila k židovství, je židovský partner, kterého by si Petra ráda vzala.

Šárka. Šárka miluje Izrael a, jak říká, izraelskou dravou povahu. Šárka je aktivní mladá žena, která by se ráda vdala a trávila půl roku z roku v Izraeli. Je nutné podotknout, že její znalost židovství je silně omezená.

Alena. Alena je vysokoškolačka, toho času svobodná pracující matka. K židovství má pozitivní vztah i skrze svého otce, který se o židovství zajímá, ale především kvůli židovskému otci svého dítěte. Je hodně zaneprázdněná, její motivace ke konverzi a zájem o židovství pramení především z partnera. Jako jediná se označila za feministku.

2.1 Seznámení

Všechny účastnice této studie měly příběh k vyličení – příběh o tom, jak se stalo, že jsou dnes představitelky mladé generace českých Židovek.

V příbězích žen jsem identifikovala dva rozdílné vzory konstrukce židovské identity, reflektující dvě rozdílné skupiny: ženy bez židovských předků a ženy s židovskými předky.

Nejdříve se budu věnovat se příběhům žen bez židovských předků. Jak jsem naznačila v úvodu, po roce 1990 se objevil fenomén obliby židovské kultury u nežidovských Čechů. Jedním z produktů zmíněného virtuálního židovství (Gruber 2002) byla hudební skupina Šalom. Šalom se objevil v příbězích dvou žen jako primární impuls k zájmu o židovskou kulturu. Kristýna zmínila, že objevení Šalom přineslo zjištění, že „*existuje jiná kultura, jiné náboženství*“. Alena zmínila intelektuální a kulturní zájem o židovství u svého otce. Sama se začala o židovství zajímat, až když se seznámila s židovským partnerem. Ivana a Šárka se seznámily s židovstvím prostřednictvím židovského partnera. Petra vyrostla v křesťanské rodině, která ovšem integrovala

mnoho židovských rituálů a ceremonií, které slaví a drží v souladu se židovským kalendářem. Sama začala v období dospívání navštěvovat kurzy izraelských tanců. K rozhodnutí přiklonit se k židovství hrálo zásadní roli seznámení se s židovským partnerem.

V příbězích zmíněných žen se objevil vzorec obdivu k židovské kultuře a národu; a vzorec seznámení se s židovským partnerem, které evokovalo zájem o židovství.

První Židy, který jsem viděla byli v Anglii, a to byli ultra ortodoxní haredi, na které všichni nadávali. Takže já to nemohla vůbec posuzovat. Když mi John řekl, že je Žid, byla jsem docela překvapená, protože tak jsem si Žida nepředstavovala – docela normální. Ivana.

Příběhy žen s židovskými předky jsou jiné. Objevily se v nich následující vzorce. Zatímco jednotlivé příběhy se liší, existuje společný základ, který se ženy snažily vyobrazit. Daniela se dozvěděla o tom, že je Židovka od své nežidovské babičky v den svých 18tých narozenin. Objevení je spojené s antisemitským komentářem od jejího nežidovského otce. Daniela měla radostný pocit, ale následně byla kvůli svému židovství vyhozená z práce. Do té doby o židovství nevěděla absolutně nic. Klára věděla odmalička, že je Židovka, ale jinak o židovství nic nevěděla. Linda se odmalička se svým židovským otcem účastnila života Obce. Anna se o svém židovském otci v dětství dozvěděla od nežidovské matky. Soňa zjistila, že tatínek je Žid při příležitosti úmrtí její židovské babičky. Tereza věděla o židovství v rodině od dětství, prababička i babička ji braly na Obec i na náboženské oslavy svátků. Martinu bral otec pravidelně odmalička na Obec. Michala se dozvěděla ve 12 letech od babičky, že je Židovka, chvíli před tím, než babička zemřela. Stejná situace byla i u Elišky, které řekla babička, že jsou Židé, na smrtelné posteli. O židovství dědečka, ani o ukryvání maminky se v rodině Evy mluvilo málo, ale ona si vždy byla vědomá svých židovských předků.

Nemluví se o tom, ale je to tam. Eva.

Vyprávění o objevení se vždy odvíjí chronologicky od příběhů židovských předků s důrazem na zkušenosti holocaustu. Ženy často podávají vysvětlení toho, proč se židovský předek neprojevoval židovsky. Zdůvodňují to jednak společenskou dobou a dále vlivem nežidovského partnera.

Babička si sňatkem s nežidem potlačila židovské kořeny. Michala.

Dá se říct, že všechny ženy, které zmiňují, že si byly vědomy židovských předků již v dětství, tvrdí, že tuto znalost zvnitřnily až v období jejich dospívání. Jinými slovy, i když

věděly, že např. jejich dědeček byl Žid, nevěděly, co židovství znamená obecně a jistě nevěděly, co to znamená pro ně osobně. Deset žen zmínilo, že si vždy byly vědomy svých židovských kořenů, avšak všechny také řekly, že nebyly v židovství vychované, a samy se začaly dovídat o židovství z vlastní aktivity více ve svém dospívání.

Ve vyprávění o seznámení jsem identifikovala několik vzorů. Za prvé, toto „tajemství“ ženám bylo odhaleno rodiči či prarodiči. Následovalo hledání důkazu, většinou dokumentů, a konfrontace rodičů či prarodičů. Poté se začaly ženy židovstvím intelektuálně zabývat.

Poslední identifikovaný vzorec je vědomí holocaustu v historii rodin. V příbězích se objevilo na několika místech. Tři ženy začaly vyprávění rodinnými příběhy z holocaustu. Všechny použily termín *trauma holocaustu*. Pět žen v rámci angažovanosti v židovství navštívilo místa bývalých koncentračních táborů, kde hledaly své předky.

Se sestrou jsme si naši identitu uvědomovaly přes holocaust. Hodně mých vrstevníků, které mají babičky nebo dědečky přeživší, mají podobnou zkušenost. V rodině se to netajilo, ovšem celá identita byla spojená s tím, že dědeček nebo babička byli v koncentráku... Objížďela jsem koncentráky, hledala mrtvé příbuzné... Martina.

Židovství bylo spíš přes holocaust, než judaismus a náboženství... Babička mluvila pořád o tom, kdo skončil v lágru, kdo přežil, a kdo byl jenom v Terezíně. Myslím, že takto to má skoro každý, přes holocaust, vyrovnat se s osudem... Tereza.

Fenoménu holocaustu a jeho místu v životech žen se věnuji v kapitole Holocaust.

V mnoha případech bylo načasování či okolnosti, za kterých se rodiče či prarodiče rozhodli odhalit židovství k rodině zcela náhodné. Zatímco bylo upozorněno (především novináři) na to, že ve Východní Evropě se židovští prarodiče rozhodují sdělit svá tajemství na „smrtné posteli“, pouze dvě ženy zmínily podobnou zkušenost. Ani jedna nebyla schopná doložit svůj židovský původ (u obou matky) a obě ortodoxně konvertovaly v Izraeli. Potom, co obě babičky odhalily „židovské tajemství“, se k tomu odmítly v budoucnosti vracet. Mlčení znamenalo pro obě ženy především problém s doložením židovského původu. Obě zmínily náročné dohledávání dokumentů, včetně podstoupení testů DNA. Nemožnost doložit původ byla také silný faktor v jejich rozhodování o konverzi. Tam, kde se žena dozvěděla o židovském původu od prarodičů a začala se aktivně věnovat tomu, co židovství znamená, to mnohdy také znamenalo novou realitu pro její rodiče. Několik žen označilo reakci židovských rodičů jako

reakci typickou pro 2. generaci. Současně ale zmínily, že skrze jejich angažovanost v židovství se probouzí zájem rodičů, a přes počáteční obavy, i radost prarodičů. Ty pak své potomky berou za odborníky na judaismus a obrací se na ně častěji a častěji s nejrůznějšími otázkami. Ženy nepřebírají koncept židovské identity svých předků, ale budují novou pozitivní identitu pro obě generace. Konfrontace strachu rodičů jakoby vedla k uzdravení.

Ta počáteční reakce je asi klasická 2. generace, která sama neví, jak se s tím vypořádat. Když jsem to [židovství] začala řešit, tak mi máma řekla, jestli mi nemá domluvit schůzku u psychiatra. Byla vyděšená. Teď se zklidnila, ale trvalo to několik let. Eva.

Můj táta je typická ukážka 2. generace. Nechce o tom [o židovství] ani slyšet, ale je pravda, že jak já se k tomu víc a víc vracím a chodím na Obec, on začal taky... Vlastně asi neví, jak se s tím poprat. Skrze mě se k tomu trochu vrací. Např. se mě ptal na sidur³⁹: „A to mi řekni, co tohle znamená, proč je to tady?“. Někdy mi připadá, že je z toho až dojatý, že jsem tady [v Izraeli], že mám k tomu takový vztah, má z toho radost. Tereza.

Žádná z účastnic nevzpomíná na zjištění o židovském původu jako na šok (možná, že pro ty, kteří zůstali neaktivní, to šok byl) nebo jako na negativní zážitek. Ženy tvrdí, že cítily, že jsou jiné než ostatní (od neobvyklého příjmení po specifickou fyzickou podobu - tmavé vlasy, velký nos), a když si hlouběji v dospívání uvědomily své židovské kořeny, cítily úlevu a měly pocit určitého subjektivního logického pořádku v jejich životech.

Všichni se vždycky ptali, zda je babička Židovka – vypadala tak, měla černý vlasy, velký nos, mám po ní oči. Celá naše rodina tak vypadá. Michala.

Na škole se mi smáli, že mám velký nos, ale v jiném prostředí mě ten nos naopak pozvedne jinak, protože mi všichni řeknou, že je na mě židovství hrozně vidět, že vypadám jako Židovka. Tereza.

Hodně jsem si lámala hlavu nad tím, že můj život nemá žádný řád a smysl. Když jsem se pak začala zajímat o židovství, tak tam ty odpovědi jsou. Já jsem si tím pádem mohla oddechnout, že je nějaký systém. Neříkám, že žiji ortodoxně, ale je to systém, který člověku určuje, jak má žít a je pro člověka blahodárný. Židovství jsem si vlastně vybrala proto, že to považuji za dobrý princip pro výchovu dětí a jak mají lidé žít. Soňa.

³⁹ Sidur (z hebr) – pořádek, židovská modlitební kniha. Židovská modlitba je poměrně složitý a komplexní systém, měnící se podle příležitostí a svátků.

Ženy vyjádřily určitou nespokojenost s jejich dosavadním životem, „jakoby něco chybělo“. Zdá se ale, že to se především týká těch, které odešly do Izraele. Myšlenky se věnují více v kapitole Alija.

Významné je, že moment či proces objevení židovského původu byl pro všechny zúčastněné pozitivní zážitek. Je nutné v tomto momentu zmínit, že má studie se věnuje lidem, kteří se rozhodli následovat svou objevenou identitu a židovské kořeny. Je spravedlivé předpokládat, že je mnoho mladých českých Židů, jejichž reakce k objevení židovských kořenů je neutrální či negativní a kteří se rozhodli nezabývat se svými židovskými kořeny.

Existuje mnoho společných témat v individuálních zkušenostech, týkající se toho, co se stalo dále. Jinými slovy, jaké byly první kroky v zabývání se židovstvím. Ty především souvisely s hledáním komunity. Pět žen se v době svého dospívání stalo členkami České unie židovské mládeže, tři z nich působily v jejím vedení.

V Unii jsem najednou měla pocit, že tam jsou ty lidi, mezi které zapadnu, že je to dobrý, že si tam člověk najde ty kamarády. Anna.

Bylo mi asi 17,18 a hrozně mi vadilo, že jsem neznala děti, které by byly jako já, podobný mě, že by měly nějaké židovské předky. Cítila jsem se tím osamělá. Chtěla jsem se seznámit s lidmi, kteří by byli také Židé. Soňa.

Našla jsem komunitu a nejednou jsem viděla, že jsou další mladí Židé. Petra.

Byla jsem vždycky divná. Židovská komunita byla první, kam jsem zapadla. Na židovském táboře jsem si našla první kamarády. Tam se ze mě stal ortáč [observantní Židovka]. Četla jsem všemu židovskou literaturu, s mámou jsme chodily do synagogy, držely košer. Byla jsem členka Unie mládeže. Eliška.

Na závěr se dá říct, že ve zkušenostech žen s židovskými předky se objevil sdílený vzor. Jmenovitě, první stupeň angažovanosti v židovství se formoval doma, následovalo samo-studium a vzdělávání se v židovství, u mnoha žen hrál roli významný mezník - organizovaný výlet do Izraele - Taglit. Individuální zabývání se židovstvím vyústilo v interakci s lidmi, kteří sdíleli podobné okolnosti. Cesty žen bez židovských předků k židovství byly rozdílné a neidentifikovala jsem jednotný vzor. U dvou byl prvotní kontakt s židovstvím díky skupině Šalom, u dalších seznámení s židovským přítelem. Všechny ženy se sešly při vzdělávacích kurzech ve

vybraných institucích.

2.2 Reakce rodiny

Narůstající angažovanost žen v židovství nutně ovlivňuje a mění vztahy s jejich nejbližšími. Ve vztahu s rodinou má analýza identifikovala tři vzorce: 1) ženy rodinám neřekly o konverzi; 2) neřekly jim to přímo, ale tušily, že rodiny vědí, že konvertují; 3) rodinám se o konverzi svěřily.

Rodičům jsem to vlastně neřekla [o alije]. Ani o gijuru⁴⁰, ale myslím, že si to asi myslí. Řekla jsem to jediné babičce, která z toho měla nejdřív radost, ale pak mě začala odrazovat, že jsem blázen, a proč to potřebuji. Ale nejdřív z toho měla radost, že někdo v té tradici pokračuje. Rodiče by možná byli rádi, ale je pro mě strašně těžký to mámě říct... Táta by se toho lekl. Protože oni nemají přehled, že existuje něco jiného, třeba moderní ortodoxie, pro ně znamená to, že někdo jde dělat gijur, že budu mít 10 dětí, a 10 hrnců, a manžela, který se modlí od rána do večera. Je to asi málo informací a taky to říká o tom, že v Praze to nefunguje, ta normální židovská komunita, a normální fungování židovského života... Asi jim to řeknu až to absolvuji. Až jim dokážu, že jsem pořád normální. Tereza.

Citát Terezy se dotýká mnoha věcí: obavy židovských příbuzných z konverze, pocitu poslání, pozice nežidovského rodiče a situace na Pražské židovské obci. Snad všechny ženy s židovskými předky ve svých výpovědích kritizují situaci na Obci.

Máma říkala, že jí to nepřekvapuje [konverze]... Ze začátku se trochu bála, abych se z toho nezbláznila, já jí řekla, že ne, že to vlastně chci pro sebe kvůli utvrzení si nějaké identity, abych neseseděla na dvou židlich, ne že se ze mě stane Mea Šearim, černokněžník. Anna.

Rodiče jsou z vesnice... Že je Žid [manžel] jsem jim ani neřekla, myslím, že to ani nemělo nijaký význam... Neříkám jim detaily. Jediné, co jsem jim řekla, je o košer. Ivana.

Annino a Ivanino tvrzení ukazuje dobře na rozdíl mezi ženami s židovskými předky a bez předků. Anna se jako Židovka identifikuje odjakživa, a tak nežidovská maminka nebyla překvapená. Ivana konvertovala kvůli partnerovi a životu v Izraeli, její rodiče neví, co židovský život znamená.

⁴⁰ Gijur – z hebrejštiny, konverze k židovství.

pozice nežidovských rodičů je křehká a ženy sami si to uvědomují.

Maminka nechodí do kostela, ale pochází z křesťanské rodiny. Celkem těžko nesla, když jsem chodila na Obec. Přišlo mi, že má pocit, že jí dcera někam uniká... I pro ty rodiče, hlavně ty nežidovské, když ty děti se ztrácí někam, kam oni nemůžou, chtějí si hlídat svoji tradici, a ono to pak nejde. Já se ale vždycky nějak snažím uklidnit tu mámu... Teď to jde vést dva životy, ale až budou děti... Linda.

Jak je dobře vidět na Lindině citátu, konverze a vůbec narůstající praktikovaný judaismus mnohdy způsobuje napětí mezi ženami a jejich rodinami, i uvnitř žen samotných. Napětí je dobře ilustrované na problému kašrut. Ženy samy zavedly řeč na otázku, zda se stravují nebo nestravují u rodičů. Jejich odpovědi jsou úměrné míře jejich observance. Zdá se, že si uvědomují obavy rodičů o tom, že se jim jejich dcery vzdalují, a většina z nich se u rodičů stravuje, i když doma drží kašrut.

Výjimku představuje Kristýna.

S babičkou to bylo nejhorší, největší boj...doted' [kašrut] nejvíc řeším s mojí babičkou...Doted' mi řekne „Já bych ti nabídla, ale to ty asi nemůžeš“...Ona to cítila jako „mateřskou povinnost“, když přijdu, aby mi dala najíst, nasytit mě. Nesla to špatně... Kristýna.

Máma to vzala [kašrut], problém byl s babičkou. Ta to bere moc těžce. Je taková česká vlažná „křesťanka“. Hrozně dlouho jí trvalo než skousla, že si u ní nebudu dávat šunku. Anna.

Citáty ukazují, jak těžko se nežidovské babičky vyrovnávají se snahou žen o držení kašrut. Babičky mají v mnoha případech speciální postavení. Obecně můžeme říct, že identifikace s prarodiči může být zásadní při formaci etnické identity. Z antropologického pohledu je nedostatečná pozornost věnovaná sociální realitě. Např. obraz dědečka (silného, slabého...) vždy závisí na tom, jakou roli opravdu hraje v rodině. Ve vyprávěních žen jsou jejich židovští předci vyobrazováni ve své podstatě jako hrdinové, kteří dokázali přežít válku. Rovněž představují jediné pojítka mezi abstraktním a reálným židovstvím, slouží jako symboly kontinuity, uchovávají tradiční znalosti a hodnoty, jsou nenahraditelní k rituálnímu životu komunity (Epstein 1978). Vstřícní prarodiče mohou hrát ideální postavy motivující oddanost k jejich kultuře a etniku a slouží k vyvinutí pozitivní etnické identity. Více žen zmínilo unikátní vztah, který mají s jejich židovskými babičkami.

S rodiči mámy nemám speciální vztah, daleko silnější vztah mám s [židovskou] babičkou od táty.
Tereza.

Napojení žen na jejich prarodiče připomínají Hansenův zákon (v: Davidman 1991:89) o návratu 3. generace. Jeho teze říká, že 3. generace narozena v imigraci, či zde v asimilovaném prostředí, se navrátí k etnickým praktikám, které opustila 2. generace při pokusu uchytit se v nové společnosti. Ženy věří, že naplňují cestu, kterou pro ně vyložili jejich prarodiče, především babičky, získávají tak pocit napojení na tradici, jejich kořeny a vyšší smysl.

Zajímavé je, že většina žen, se židovskými předky i bez, uvedlo, že existuje možnost židovství v rodině i u nežidovského rodiče. Netvrdí to absolutně (všimněme si výběru slov), ale udávají to jako možnost, i když nezdokumentovanou. Většinou se zmiňují o židovském jménu jejich předka.

Nemám žádný předky, tedy nevíme o nich. Petra.

Vím, že nějaká paní ze strany mámy se jmenovala Roubínková, což mi přijde jako židovské jméno, ale pak jsem to neřešila, nepídila jsem se po tom, protože já jsem spíš, přiznám se, asi 2 roky po konverzi jsem měla touhu to zjistit.... Kristýna.

Můj táta je obřezaný, jeho prababička se jmenovala Jobová. Po tom jsem ale nepátrala, táta si myslí, že tam židovská krev je. Mě a moje aktivity všichni podporují... Michala.

...je to sporné [zda je otec Žid], obřezávají se, jí košer, mají podobný tradice... Táta byl hrozně proti mojí konverzi, myslel si, že maminka mě ovlivňuje, jako ano, maminka mě brala sebou, ale já se rozhodla. Měl negativní postoj, bál se, že zblbnu... Libilo se mu tady [v Izraeli], a byl rád, že jsem normální. Eliška

Mému hledání židovství rozumí [nežidovská matka]. Nevím přesně, jak to má, chci to více vypátrat...máma se jmenuje Kaplanová, myslím si, že tam někde něco určitě musí být. Ale nechci to tvrdit, že jsem možná i po mámě, přijde mi to takový, že to pak může tvrdit každý, ...máma ví, že jsou to moje kořeny, a že je to silný... Pro mámu je to strašně těžký. Člověk to řeší pořád...
Tereza

...můj otec se začal zajímat o židovství někdy po revoluci a zjistil, že máme nějaký předky, myslím, že jeho babička byla Židovka, ale my po tom nepátrali, takže to nemáme zdokumentovaný... Určitě by pro mě mělo význam, kdybych měla židovské předky. Asi by mě to

posílilo. Ted' si trošku připadám před tou Židovskou obcí nepatřičně, že nemám předky...určitě by mě to posílilo v tý mojí pozici, protože bych se tý Obce tolik nebála. Asi bych se tam cítila víc oprávněně. Alena.

Zdá se, a dvě ženy to doslovně vyjádřily, že objevení židovských předků by vedlo k většímu oprávnění vstupu na Obec a větší autenticitě. Současná Pražská židovská obec se liší od té předválečné. Mít židovské předky je nenahraditelnou hodnotou a svědčí o převládajícím primordialisimu. To je zajímavé, protože je to v kontrastu s oficiálním ortodoxním konceptem Pražské obce.

Můj táta [nežidovský] se taky asi vyrovnává s mým hledáním židovských kořenů, někdy se asi cítí stranou, ale hrozně miluje Izrael a je nadšený...s mámou to bylo těžký [když byla v Izraeli], protože najednou jsem měla pocit, že někam jdu, a vlastně jsem to nedokázala vysvětlit. Ona měla evropský přístup a děsila se, že já najednou skončím někde v Mea šearim...Taky jsem si ale u těch zbožných říkala, že si nedokážu představit, že bych tam byla. To by si rodiče mysleli, že jsem se úplně zcvokla. Jsou to jiný světy...Ona mě chápe, ale taky ji nechci strašit. Eva

Táta má ze mě radost. Moje babička nesnáší zbožný, je typická přeživší, pamatuje si předválečnou Obec, která zbožná nebyla...Nikdo se na nic neptal, do transportů šli pak stejně všichni. Babička je hrozně nespokojená se současnou situací. Když se řekne konverze, vidí tam tyto fanatiky, kteří přišli úplně odjinud, má k nim odpor. Říkala, že to je hrozný, že ze mě bude blázen jako ti v Praze. Ale viděla, že ne...je hrdá a ráda za to, co dělám. Martina.

Ona [nežidovská matka] to přijala, jak to je. Naopak se o to začala zajímat... Myslím, že táta je rád, on se taky ted' o židovství víc zajímá. Stejný asi jako když děláš nějaký sport. Tvoje okolí se zajímá, protože ty se zajímáš. Táta je Žid a jeho se to dotýká a nutí ho to, aby se o to víc zajímal. Začal mi přát k židovským svátkům třeba. Sám to neslaví. Soňa

Vnitřní boje a nejistota je podporovaná mezinárodními židovskými organizacemi řídicími se podle halachy i ortodoxními rabíny v Izraeli. Martina zmínila špatnou zkušenost z návštěvy mikve.

Začal [ortodoxní rabín] do toho [nežidovské maminky] rýpat, a pak řekl: koho si vzal tvůj tatínek?? Věděla jsem kam míří, řekla jsem, že můj tatínek si vzal mojí maminku. Ale ona není Židovka... Bylo to hrozně nepříjemný... Martina.

Já měla období, kdy jsem dědovi vyčítala, že si vzal nežidovku. Máma tím hrozně trpěla, na to téma jsme se nedokázaly bavit... Masochismus největší. Eva

Ženy obvykle označují svého nežidovského rodiče jako bezvěrce, či „typického českého křesťana“ – rodič tedy nemá silnou náboženskou identitu. Naopak svému židovskému rodiči připisují silnou židovskou identitu (většinou dodají, že sekulární). Nabízí se tak myšlenka, zda je větší pravděpodobnost adoptovat identitu (náboženskou, kulturní či etnickou) toho rodiče, který jí dává význam a důležitost. Protože, jak jsem zmínila, v Česku je druhý rodič většinou ateista, tento aspekt může také z části vysvětlit výběr židovské identity. Ženy možnosti přijmout druhou identitu, navíc poměrně „exotickou“ využily. V kapitole Elita se věnuji myšlence hlouběji.

2.3 Chybějící rodina: význam institucí a přátel

Kulturní antropologové zaměřují pozornost na způsoby, jakými instituce – rodina, škola, náboženské instituce – přispívají k formování jedinci identity. To jsou kulturní zdroje „já“ a životních příběhů. Kultura, tradice a znalosti se nejenom dědí, jedinci si z nich aktivně vybírají a přetvářejí je (Lieblich 1997). Židovství žen této studie studuji jako nový a specifický fenomén. Formování jejich židovské identity se děje za absence přirozeného předávání židovství v rodině. Tato základní funkce židovské rodiny je nahrazena institucemi, které jsou za tímto účelem zakládány a náboženskými autoritami, které jsou na tento úkol školené. Instituce jsou založené na dvou premisách: neochvějně víře v existenci židovského „já“, a nutnost pokračování ortodoxního judaismu (Webber 1994)._Autority, které vzdělávaly ženy této studie jsou: rabíni v Praze (konvertité a baal tešuva), ortodoxní rabíni v Izraeli, manželka chazana v Praze, konvertitka v Izraeli. Instituce se nesou v ortodoxním duchu, důraz je na povinnosti, závazku a oddanosti. Dodržovat pravidla halachy není poddáváné jako životní styl, ale jako přirozená povinnost. Součástí konverze v Izraeli je mít „adoptivní rodinu“ – observantní rodinu, kam ženy docházejí na šabaty a na svátky, a která reprezentuje model židovské rodiny. Smyslem je, aby viděly fungování židovské rodiny, především aktivní roli žen a mohly pak budovat rodiny vlastní. Prohlášení, týkající se mužských a ženských rolí a rodiny a manželství, tvořilo podstatnou součást výuky jako základní element pro proces re-socializace do komunity.

I když se cesty žen bez předků a s předky liší, sejdou se právě v těchto institucích. Většina žen zmínila proces samo-vzdělávání v židovství - přes hebrejštinu, čtení „holocaustové literatury“ a židovských autorů, se dostaly až na hodiny rabínů a kurzů pořádaných Pražskou

obcí, Židovským muzeem či Vzdělávacím a kulturním centrem Židovského muzea. Instituce, které ženy této studie navštěvovaly, jsou ortodoxní midraši⁴¹ v Izraeli, hodiny vedené ortodoxními autoritami v Praze, náboženský kibuc v Izraeli. Vzdělávání ve zmíněných institucích se nese v konzervativním duchu, které vede k upevňování tradičních rolí žen. Ortodoxní judaismus zde propagovaný mnohdy způsobuje další napětí, především u těch žen, které mají židovské předky a samy se označují za spíše sekulární Židovky. U mnoha žen s židovskými předky nechybí ani zkušenosti z mezinárodních židovských akcí a workshopů. V jejich příbězích se několikrát objevila zkušenost seznámení s cizincem, buď s židovským příbuzným, cizím rabínem, či židovským partnerem. Ti fungují jako průvodci „autentickým“ židovstvím, protože, na rozdíl od dotazovaných, *v tom vyrostli*. Ženy mluví o faktu, že v židovství nevyrostly, jako o handicapu. Současně ale zdůrazňují význam přátelství, vzniklých ze společného zájmu o židovství.

Najednou [po seznámení s židovským mužem] to nebyl jenom holocaust, ale i současný židovský svět. Naučil mě spoustu věcí a ukázal..takové širší kulturní mezinárodní zázemí, takový židovský svět, který je, a o kterém nevíme. Takové autentické, jak si on pamatuje, tady tě upozorní na věci, na jídlo, na filmy, na knihy... Já jsem se pak z toho taky naučila chápat vtipy a narážky, který nepochopíš, když v tom nevyrostáš. [Život v Izraeli přinesl] možnost zažít si to, protože jsem v tom nevyrostla...Eva.

Celý léto jsem byla v USA na židovském táboře, kde jsem pracovala v kuchyni...Další léto jsem byla v Izraeli. Pak jsem byla na EUJS [European Union Jewish Seminary]...Osudový setkání pro mě bylo setkání s mojí tetou v New Yorku. Zaslíbila mě do spousty věcí... ona přežila Osvětim... Soňa.

...žádná z nás to neměla z rodin, takže jsme nevěděly, jak ta atmosféra je v rodinách, ale vytvářely jsme si svojí, velice hezkou atmosféru. Dělalý jsme, co se na šabat má dělat, zpívaly jsme písničky, bavilo nás to. Vždycky jsem měla na rabína hrozně moc otázek, pořád jsem se ptala. Nevěděla jsem nic z rodiny... navzájem jsme si s těma holkami nahrazovaly rodiny a učily jsme se vzájemně. Kristýna.

Specifická sdílená zkušenost vytvořila mezi mladými Židovkami pevná pouta. Mnoho z žen s židovskými předky poznamenalo, že se nejlépe cítí mezi lidmi se stejnou zkušeností, mají

⁴¹ Midraša (z hebr.) – Ortodoxní institut židovských studiích pro ženy. Muži se vzdělávají v ješívách.

pocit „rodiny“, sounáležitosti se symbolickou i reálnou komunitou. Tolerují se, rozumějí si a pomáhaly si i při procesu konverze.

S Martinou jsme si hodně pomáhaly...jedna z největších micvot je pomoc při přestupu. Michala.

Našly jsme se [nehalachické Židovky], začaly jsme se učit, začaly jsme překonávat i tu Obec... Člověk sám mezi divníkama by byl ztracený, podpořily jsme se, nějak jsme si to vykompenzovaly, odlehčily a dělaly jsme si z nich srandu... Poprvé jsem v tom ale cítila soutěžení, komu to dají první. Každý asi měl pocit, že pro to dělá víc... Bylo to těžký, ale byly jsme v tom společně, věděli jsme, že se cítíme stejně, a že si to ani nemusíme říkat. Prožívaly jsme to, když holky šly tady.. říkaly jsme si, v čem jsme jiné. V Čechách je to horší, není to, že oni se modlí víc, měli jsme pocit ukřivděnosti...Měly jsme pocit hořkosti a asi ho máme doted'. Eva

Eva se v citátu vymezuje vůči „divníkům“ – konvertitům bez židovských předků a také se zmiňuje o určitých pocitech „soutěžení“, kdo bude mít dříve konverzi. Proces konverze přinesl podporu i soutěžení.

Ne [většina mých kamarádu nejsou Židé], ale je fakt, že když zjistíš, že někdo má židovský původ, tak jste si najednou blízko, tohle tam funguje rozhodně. Linda mluví o primordiálních poutech... Mám hodně kamarády z Izraele, nebo po světě, kteří jsou Židi... v Brně zná člověk všechny generace, bylo to takový rodinný... Kluci v okolí spíše jako mí bratři. Linda.

Při zmínkách o přátelích se ženy často dotýkaly otázky Kdo je Žid a podstaty židovství vůbec. Tématu se budu věnovat v další části studie.

3. HYBRIDNÍ IDENTITY

3.1 Být Češkou

Tajfelova teorie sociální kategorizace (v: Gudonis 2001) říká, že přehánění rozdílů mezi skupinami a minimalizování rozdílů uvnitř skupin je zásadní pro konstrukci identity. Pro mladé české Židovky tak vzniká paradox, protože ty, které neodešly do Izraele, chtějí žít židovské životy jako Češky. To vede ke vzniku hybridních, mnohočetných identit.

S narůstající snahou o vytvoření židovské identity byly ženy najednou vystaveny potřebě umístění dvou identit: české a židovské. Podle rozhovorů se zdá, že přijetí židovství nemění fakt,

že češství zůstává významným elementem identit těchto žen. Rozhovory ukázaly, především v úsecích kontrastu života v Izraeli a v ČR, že mezi ženami existuje obecný pocit vazby na Česko. Rozlišila jsem výrazné rozdíly mezi typy těchto vazeb. Když byly ženy dotázány, zda se cítí jako Češky, zmínily fakt, že se narodily v Česku, vyrostly v Česku a že čeština je jejich mateřský jazyk. Mnoho žen kritizovalo „typickou českou povahu“, z rozhovorů nevyplývá přílišné vlastenectví a hrdost na Český národ. Všechny ženy ale často poukazují na kulturnost střední Evropy a především na vyspělost české židovské komunity před II. světovou válkou. Významnou roli zde hraje kolektivní paměť, která českou židovskou před-válečnou komunitu silně idealizuje.

Z příběhů se zdá, že otázka dvojí identity – české a židovské, byla aktuální zejména pro skupinu žen s židovskými předky. Pro většinu z nich je příznačný fakt, že mají pouze dílčí židovské předky a tak musím zdůraznit důsledky toho, že mají české nežidovské členy rodiny. Může to znít triviálně, ale mít českou rodinu je důležitý faktor podmiňující individuální vztahy k češství. Význam české kulturní tradice (mnoho žen např. uvedlo oblibu vánoc a to, že se na oslavě vánoc rádi podílí s jejich rodinami) nesmí být podceněn. Ze skupiny žen bez židovských předků má oslabenou českou identitu pouze Ivana, která dlouhodobě žije mimo ČR a nyní je v Izraeli.

Jako Češka se už úplně necítím, už jsem moc dlouho pryč a snad jsem ztratila i takové české manýry a komplexy. Ivana.

Jako Češka se moc necítím. Cítím se jako středo-Evropanka židovského původu... Když už, tak se považuji za Pražačku. V Čechách jsou lidé, co se týče náboženských věcí, neslaní, nemastní, ničemu nevěří, nic nedodržují, nic si nemyslí, člověk se dostává do role podezřelého individua už jen proto, že se zajímá o něco náboženského. Anna.

Pořád se cítím jako Češka, ale v Čechách jsem člověk s jiným původem, z minority, jsem tam vykořeněná. Martina.

Češi jsou studený, koukají na mě jako na Izraelku. Sama se ptám, zda se ještě cítím jako Češka, už dva roky jsem nebyla v Praze... V Praze je to mrtvé, nic se neděje. Michala.

Ženy nevyjádřily silnou identifikaci s Českem. Naopak se vyjadřovaly silně kriticky. Jejich identifikace byla spíše pro-evropská. Především ty, které žijí v Izraeli, se mnohokrát zmínily o tom, jak jim chybí evropská kulturnost, tradice, vzdělanost.

Cheng (2004) odkazuje k postřehu, že máme tendenci mít dojem, že ostatní lidé mají kulturu, zatímco ta naše se nám zdá neviditelná. Cheng se ptá, zda to, co on nazývá „průmysl dědictví“ či „mánie po kořenech“ jsou způsoby, jak překonat pocit autentičnosti či nezajímavosti vlastní kultury a identity (2004). Je diskutabilní, zda změnu identity přinesla úzkost nad kulturou či identitou, která iniciuje hledání kořenů, nebo zda identitu mění objevení kořenů. V každém případě, jedno z nejvýraznějších zjištění zde je, že pro většinu žen se stalo češství „problémem“ až po objevení a prozkoumání židovství. Jinými slovy, potom, co se aktivně začaly identifikovat jako Židovky, si uvědomily své češství a začaly se zabývat tím, co to znamená být Češkou. Souběžně s budováním židovské identity byla vyprovokovaná i debata o české identitě. Současně se ale ve všech vyprávěních žen objevuje protikladnost češství a židovství, které jsou neustále srovnávány.

Ano [cítím se jako Češka], ale otázka je, čím se cítím víc. Cítím se jako Češka, rozhodně jako Židovka, a mohla bych žít v Izraeli. Linda.

Má identita je smíchaná: jsem žena, narozená v České republice, tedy tím ovlivněna, mám evropské myšlení, ale mám současně židovské předky. Anna.

Většina žen mluvila o protikladnosti češství a židovství, ale zatímco mnohé z nich to vidí jako výzvu, je to výzva, kterou se vlastně svobodnou vůlí rozhodly podstoupit. Obecně se tyto ženy identifikují s češtvím i s židovstvím. Mluví o češtvím a židovství jako o rozdílných formách identifikace. Avšak stále je to případ toho, že je to židovská identifikace, která je pravděpodobně více zpochybňovaná - ostatními i samotnými dotazovanými.

Žádná z žen mi neřekla, že se začala cítit méně jako Češka potom, co se dozvěděla, že má židovské předky. Možná je přesnější říci, že židovský element změnil češství, ale neoslabil ho. Češství není zpochybňované.

Pro fungující dvojí identitu je velice důležitý specifický kontext Česka. Zdá se správné říci, že současná Česká republika umožňuje existovat jako Češka i jako Židovka. V Čechách není židovská identita tak problematická. Možné vysvětlení znovu poskytuje teorie Tajfelovi sociální kategorizace (v: Gudonis 2001). Tajfel tvrdí, že přechod k židovské identitě by se nestal, kdyby členové stigmatizované skupiny považovali jejich podřazenost za ilegitimní. Místo toho by použili strategie, které zlepšují status jejich skupiny do „pozitivní odlišnosti“. Jinými slovy, jedná se o přetvoření původně podřadných charakteristik. Sebevědomí pak vzniká změnou

stigmatizovaného statusu do pozitivního pocitu. Při rozhovorech ženy rozlišují mezi Židy a nežidy, ale mezi Židy a Čechy pouze v kontextu otázek partnerských vztahů.

Stydlivost a nesmělost žen na jedné straně a nepřístupnost Obce na straně druhé, způsobuje problém samotného vstupu na Obec. Zdá se, že pocity nejistoty jsou typické pro české ženy. Nejen ony, ale i mnoho dalších mladých Židů se neúčastní židovského života v Praze ze stejných důvodů.

... nejsem typ, že bych se někde vnucovala, spíš vyčkávám, z povzdálí, takže já jsem se neptala někoho, kde jsme [při modlitbě], spíš sama jsem se snažila se to naučit... Petra.

...obecně já nejsem typ, který se dobře seznamuje, já se seznamuji poměrně špatně a už tam přistupuju s pocitem, že mě tam stejně nebudou mít rádi... Já jsem ve svojí podstatě člověk, který strašně nerad někoho uhání a někam se vnučuje. Alena.

Na Obec jsem ale nechtěla... styděla jsem se. Eliška.

...2 roky jsem řešila, protože jsem věděla, že kousek ode mně je Jeruzalémská synagoga, 2 roky jsem to oddalovala, protože jsem říkala, já tam nebudu nikoho znát, a nevím, jak se oni modlí...Po 2 letech jsem se osmělila, šla jsem tam...a zjistila, že tam jsou lidi, který znám. Kristýna.

Ve vyprávěních je češství a židovství popsáno jako dvě identity, které nemusí být vzájemně se vylučující. Následují vysvětlení žen, týkající se jejich individuálního porozumění tomu, co znamená být Židovkou.

3.2 Být Židovkou

Slovo „identita“ není v češtině užívané tak často jako v angličtině. Nicméně identita jako idea se objevila ve všech rozhovorech. Myslím, že je důležité zmínit, že jsem se vědomě snažila neužívat to „slovo“ v mých otázkách, zatímco jsem se snažila soustředit se na ně v odpovědích.

Identifikovala jsem dva základní přístupy ke konceptu identity. Jsou paralelní k teoretickým rámcům zmíněným výše. Jmenovitě, jeden přístup je esenciální povahy, společně s pozitivistickými definicemi chápe identitu jako danou a zděděnou. Druhý přístup podporuje fluidní, multi-dimenzální, vnitřně rozdílnou povahu identity nebo, v tomto případě, židovské

identity. Účastnice mluvily více o židovské identitě než o identitě obecně. Příklad esenciálního přístupu je prohlášení Martiny, která prošla ortodoxní konverzí:

Nedovedu si představit, že bych se najednou rozhodla být Židem, bez rodinných předků... Martina.

Zdá se, že prohlášení naznačuje, že i přesto, že Martina prošla procesem změny, stejně to odmítá vidět v termínech volby. V průběhu rozhovoru se stane zřejmější, že rozhodnutí konvertovat vyšlo z pocitu zodpovědnosti platit dluh židovským prarodičům a pokračovat jejich judaismus. Martina vidí svou cestu k židovství v termínech „musela jsem“, ne v termínech svobodné volby, kterou udělala. Pro ní identita, kterou přijala, byla imperativ. Cítí, že neměla jinou možnost, než ji přijmout. Podobné přístupy budou diskutované dále v práci v kontextu autenticity. Podívejme se ale na prakticky opačný pohled na přeměnu identity.

Židovství jsem si vybrala, protože... Soňa.

Vidíme, že přístup Martiny je deterministické povahy, Soňa ale vynakládá veškeré úsilí racionalizovat svou zkušenost zdůrazňováním osobní autonomie. Obě mají židovského otce.

Některé ženy zdůrazňují, že to, že se identifikují jako Židovky, je díky tomu, že v židovství nevyrostly, ale naopak jim bylo dané jako možnost, kterou mohou akceptovat nebo odmítnout. Zde je fakt toho, že židovská identita nebyla daná hodnota sama o sobě. Anna zmiňuje jiný aspekt toho, co by mohlo být nazýváno jako existenciální přístup k židovské identitě, kde vlastní sebe-identifikace je hlavní faktor.

Pokud se někdo už cítí jako Žid, je jedno, zda má židovskou matku nebo otce... Anna.

Fakt, že usilovat o židovskou identitu, ve které člověk nevyrostl, je vnitřní boj, je samozřejmé sdělení. Pokusit se zachytit tento zápas ve slovech je velmi těžké, pro účastnice i badatele. Náš vzorec je složen z žen, které se rozhodly dosáhnout určité formy židovské identity. V českém kontextu to také znamená, že existující modely židovské identity jsou nedostačující a méně přístupné než v „normálních“ židovských komunitách.

Když se na to zpětně podívám je to nějaká cesta, vývoj, a já už zpátky nemůžu. Eva.

Znovu v tomto případě vidíme, že převládající přístup k tomu, být Židovkou, chápe židovství v emocionálních termínech, více jako imperativ než racionální volbu. V následujících

dvou prohlášeních je speciální důraz kladen na sociální aspekt židovské identity. Důležitým postřehem je také to, že účastnice vidí své židovské identity v kontextu – ve specifickém kontextu českého prostředí.

...vazbu [na Židovské obci v Brně] je těžký nahradit, protože je velmi specifická. Není pobožná, je to spíše taková kulturní, sociální. Je hrozně důležitý, že se známe od malička, je to společnost jako každá jiná, třeba skaut. Linda.

...[Židem] může být i ten, kdo vyrostl v židovské rodině, ať je halachický táta nebo dědeček. Člověk si to začal uvědomovat víc, byl v tom vychován, a byl v tom společenství. Myslím, že význam komunity je obrovský... ne každý chce být zbožným Židem. Martina.

Martina upozorňuje na význam výchovy, vyrůstání v židovské rodině.

Pohled žen bez židovských předků je odlišný. Ženy zdůrazňují význam judaismu jako náboženství, židovskou identitu mají náboženskou. Několik žen s židovskými předky mi řeklo, že ve skutečnosti existují dvě Židovské obce: náboženská a sociálně-kulturní a etnická.

Nechápu, proč si Adam [izraelský Žid] chce vzít Židovku, když je absolutně sekulární...pro mě by byl Žid i ten, ačkoli ho neznám, který neprošel konverzí, ale praktikuje. Klidně může praktikovat, ani nemusí konvertovat, a brala bych ho jako Žida. Alena.

Žid je ten, co drží micvot [Čili pobožný observantní Žid]. Jana.

Jak naznačeno výše, mezi 16 ženami je pět nábožensky observantních (nebo se v současnosti stávají více observantními). Pouze dvě se narodily židovské matce, osm konvertovalo ortodoxně, tři se chystají v budoucnosti. Žádná z žen neměla „náboženskou transformační zkušenost“. Pět mělo období, kdy vedly striktně religiózní život, z něhož jedna odpadla a dvě slevily.

...ten vztah k židovství jsem měla černo-bílý. To se smí, to se nesmí – nic mezi tím. Až potom jsem najednou viděla, že jsou možnosti, a že člověk si musí udělat náboženství k žití. Samozřejmě neříkám, porušovat něco extrémně, ale tak, abys mohla žít. Kristýna.

Zbytek žen se identifikuje jako ne-ortodoxní, nenáboženské, ale drží určité židovské rituály (zapalování svíček na šabat) nebo drží do určité míry kašrut (nejí vepřové, například).

Následuje příklad nenáboženského postoje.

Pro mě je to etnické kulturní, s vlastní minulostí rodiny nebo toho, k čemu člověk nějak patří rodově a vztahově. Anna (má židovského otce).

Identifikace s židovstvím podle Anny není jen náboženská, ale etnická. Obecně všechny účastnice s židovskými předky, včetně těch pobožných, zdůraznily etnické a kulturní komponenty židovství jako centrální v jejich porozumění židovství. Avšak judaismus jako tradice, jako systém hodnot, a možná méně jako systém zákonů k následování, byly důležité odkazy v jejich vyprávěních. Pro ženy bez židovských předků je zase primární náboženský aspekt židovství (judaismus).

3.3 Být židovskou ženou

Sociální identity jsou založené na tendenci lidí klasifikovat sami sebe a ostatní do rozdílných sociálních kategorií. To vytváří oddělení mezi námi a ostatními, naší skupinou a skupinou těch druhých (Tajfel & Turner 1986). Ve vysoce politizovaných společnostech, jako Izrael, je sociální diferenciací vyšší. Dovolte mi představit obecný nástin o postavení ženy v židovství, v praktikovaném ortodoxním judaismu, v Izraeli, a vyjádření žen týkající se této problematiky.

Studie zabývající se výzkumem vlivu náboženství na gender se obvykle zaměřují na dvě dimenze: míru náboženského cítění a konání; a moc náboženských institucí (Woodruff 1985). V zemi jako je Izrael, kde stát a náboženství nejsou oddělené, existuje i třetí dimenze -politická moc náboženských politických stran. Ortodoxní náboženské zřízení v rukách mužů zabraňuje šíření feministických ideálů, získání institucionálního postavení i větší angažovanosti žen. Izrael je konstantně rozdělován mezi dva ideologické hodnotové systémy: univerzalistické, demokratické a sekulární hodnoty na jedné straně, a partikularistické, elitářské a náboženské hodnoty na druhé straně. Jeden z následků této duality je vznik dvou oddělených a nezávislých soudních systémů. Sekulární systém se zabývá vším mimo rodinného práva, které je kompletně v rukách rabínských, náboženských soudů (Eisenstadt 1985) – to má zásadní dopad na podřadné postavení žen. V dnešním Izraeli je podřízenost žen viděná ve všech doménách života: ekonomice, kultuře, politice, armádě i ve vědě. V Izraeli překáží rozvoji feministické genderové identity tři faktory: (1) nedostatek ideologického pluralismu (2) vliv tradičních a náboženských přesvědčení a (3) dopad národních, totalitních a maskulinních institucí (Woodruff 1985).

Judaismus, stejně jako křesťanství, předurčuje celé společenské uspořádání do nejmenších detailů – přes genderové role a uspořádání nukleární rodiny až po způsoby stravování a oblékání. Náboženské normy vznikly jako reflexe života Židů v exilu a obsahovaly modely a průvodce pro ideální náboženský život. Mnoho současných autorů se zaměřuje na otázky genderu, s cílem jednak připomenout často přehlížené zkušenosti žen, a za druhé stanovit nové otázky o rolích mužů.

Starověké zákony (bible, Talmud⁴² a halacha), na kterém je ortodoxní judaismus založen, definují pro ženu specifickou pozici v domácnosti. Ortodoxní muži a ženy mají rozdílné povinnosti. Po ortodoxních mužích se požaduje uchování a předání židovské tradice skrze komunální bohoslužbu (pro niž musí být alespoň 10 židovských mužů), denní modlitby a studium náboženských textů. Ženy jsou z těchto náboženských povinností vyjmuty, protože jejich naplňování může být v kontrastu k důležitějším povinnostem žen: starání se o domácnost, děti a manžela (Webber 1983). V ortodoxních synagogách mají vymezené oddělené místo, kde na ně muži nevidí. Náboženské povinnosti žen se odehrávají především v domácnostech a jsou vztaheny k pravidlům cudnosti a zdrženlivosti (pravidelné návštěvy mikve, zákony niddah⁴³). Skromnost a zdrženlivost jsou nejvýznamnějšími atributy ženství i měřítkem “kvality” židovské ženy. Na veřejnosti by si měly zakrýt vlasy a tělo. Ortodoxie poskytuje pečlivě definovanou sadu pravidel regulujících všechny aspekty chování žen. I dotazované ženy hledají jasnou definici svých rolí jako žen. Ráda bych ale poznamenala, že ani jedna žena nezmínila koncept cudnosti. Ortodoxní koncepce ženských rolí zahrnuje tradiční esenciální chápání ženské identity. Jinými slovy, idea, že rozdílnost a jedinečnost žen je vkořeněná v biologii.

Jak jsem zmínila, ortodoxní judaismus si uchoval klasické rozdělení mužské a ženské role, a výzkumy (Davidman 1991, Denzger 1989, Kaufman 1991) mezi novými členy těchto komunit ukázaly, že právě tradiční pojetí mužské a ženské role a centrálnost nukleární rodiny jsou pro ně velmi atraktivní a podstatné. To potvrdila i většina žen této studie. Úloha a důležitost židovské rodiny jsou častým námětem apelů náboženských autorit⁴⁴.

⁴² Talmud - série textů, komentáře k Mišně a Gemaře.

⁴³ Niddah - zákony týkající se menstruace, obvykle se termínem označuje stav rituální nečistoty.

⁴⁴ Podle ortodoxních rabinů však největší nebezpečí pro dnešní ortodoxní komunity představuje ne emancipace nebo sionismus, ale materiální hojnost, konzumní aspekt masové kultury. Kritikou konzumní společnosti představují komunity ortodoxních Židů vlastně kontra-kultury.

Strašně se mi líbí tradiční rozdělení ženské a mužské role... Vidím se jako taková ta ženuška v domácnosti. Na ženě je vytváření židovské domácnosti... Eliška.

Z pohledu ortodoxního judaismu není žena bytost podřadná. Spíše než nerovnost se zdůrazňuje odlišnost žen, a především jejich úloha matek, tch, které předávají tradici a držitelek domácího krbu.

Ta myšlenka postavení ženy je krásná, žena nemusí ty věci dělat, protože je Bohu blíže, má smysl, takže ta teorie je krásná. Ale u těch ultra-ortodoxních je to často pokrytectví. Linda

Lindy citát je odpovědí ortodoxního judaismu na volání feministek po větší rovnoprávnosti. Protože ale judaismus je náboženství koncentrované na domov, kde "velí" ženy, mají ve skutečnosti poměrně velkou moc a vliv. Nepřímo ovlivňují dění v komunitě, ekonomicky řídí a ovládají rodinu, ze svých synů vychovávají milující a věrné podporovatele. I přesto je ale touhou ortodoxní Židovky porodit syna. Ortodoxní judaismus se nemodernizuje, neliberalizuje, a ani postavení a vnímání žen se mnoho nezměnilo, i když se o to snaží mnoho vzdělaných židovských feministek i pokrokových rabínů. Výsledkem těchto snah je např. vznik moderní ortodoxie. Moderně ortodoxní rabíni zdůrazňují roli žen v domácnosti, ale současně podporují sekundární naplnění žen, např. kariérní ambice. Změny jsou patrné v judaismu reformním, kde se ženy podílejí na chodu bohoslužeb a mohou se stát rabínkami. Pro tradičně orientované a ortodoxní ženy jejich hlavní genderová identita může ukazovat na akceptaci tradiční dělby práce, uchování sociálního pořádku a na odolnost vůči změnám (El-Or 1995; Sered 1987). Tyto náboženské ideologie jsou patriarchální, udělující mužům vyšší status a privilegia, a často legitimizují podřízenost žen. Pro muže i ženy ustanovily rozdílné rituály a pravidla. Některé badatelky (Kaufman 1991) tvrdí, že tradiční náboženství a některé feministické ideologie oslavují ženu, zkušenosti ženského životního cyklu a ženské rysy.

Dovolte mi zopakovat, že stejně jako judaismus je vnitřně diferenciovaný, i přístup k ženám není jednotný. Na teoretické rovině existují tři nejpodstatnější interpretace postavení ženy v Tóře, a z ní vyvozeného židovského zákona - halachy. Přístup rabínský – zjednodušeně řečeno klade rovnítko mezi pokušítelem a ženou. Přístup chasidsko-mystický – chasidští rabíni přičítají židovským ženám mystické božské, a tedy pozitivní atributy. V průběhu 19. a 20. století emancipované a vzdělané Židovky přichází s novými nekonvenčními interpretacemi a pohledy na Tóru, s cílem rehabilitovat vnímání a postavení žen v judaismu. Vytváří se mnoho ženských feministických spolků. Ve skutečnosti se postavení žen v ortodoxních komunitách, byť

s různými ideologickými preferencemi, mnoho neliší. Je spravedlivé poznamenat, že přes těžké životy žen v haredi komunitách se stále mnoho sekulárních Židovek a konvertitek dobrovolně stává jejich členkami. V Izraeli je navíc akceptovaná pouze ortodoxní forma judaismu. Reformní i konzervativní jsou liberálnější a egalitářštější. Ženy i muži se modlí společně, ženy mohou být rabínkami, zdůrazňuje se rovnost rolí. Všechny dotazované ženy kritizovaly egalitářské snahy konzervativních a reformních židovských organizací.

Překvapivě se české Židovky vyjadřovaly velice konzervativně.

...když jsem poprvé viděla tady [čtení žen z Tóry], tak to byl docela šok...Vadí mi spousta věcí, co mi nesedí...Já bych nechtěla číst ani dostat aliju, osobně se tak nevidím, nemám ambice se podílet víc... myslím, že ženy a muži mají své role...Nelíbí se mi ženy s kípou⁴⁵, je to asexuální... Eliška.

Opravdu si neumím představit, že bych se do tohohle [ortodoxní judaismus] v praxi napasovala...mě to ortodoxní rozlišení mužských a ženských rolí ale něčím hrozně baví. Přijde mi to něčím zajímavé a dobré. Takový protipól dnešního, někdy až moc silného feminismu...Tady někdy to vede k tomu, že ženy jsou strašně silné a strašně rovné, a ty muži najednou nevědí. Ortodoxie mě přijde dobrá, že alespoň ti muži vědí, co mají dělat, a ženy také. Liberální pojetí, kdy jsou všichni nastejno, ženy čtou taky z Tóry, ženy pak mají kipu na hlavě, mě to nebaví. Ortodoxní něčím mi přijde sexy. Je to přesně dané. Byť v praktickém vlastním životě bych to nechtěla. Osobně mě to nedrásá, ale chápu ženy, které by tu Tóru chtěly číst a nemůžou. Ani v osobním životě nejsem nějaká feministka... Anna.

Nicméně musím poznamenat, že ženy akceptují své tradiční role v judaismu a v synagogách, ale ne v ostatních částech svých životů, např. v zaměstnání.

Hodně mě zajímá ženská otázka. Je spousta věcí, který nepovažuji jako úplně OK... třeba mi vadí oddělený místa v synagoze... Oddělení mi nevadí principiálně, ale škvíry jo. Utvrzují ty ženy v tom, že to stejně nemá význam, že tam jsou... Připadá mi to pokrytecký [nosit dlouhé sukně], nechodím nijak vyzývavě, ale že bych měla nosit sukni, to odmítám... Vadí mi ta netolerance vůči ostatním, že musíš všechno dodržovat, a když nedodržíš, tak to znamená, že jseš míň, menší Žid. Alena.

⁴⁵ Kipa – tradiční pokrývka hlavy.

Alena byla jediná, která zaujala kritické stanovisko ohledně požadavků ortodoxního judaismu na ženy. U ostatních žen se zdálo, jakoby měly pocit, že ortodoxní judaismus musí před mou otázkou bránit. Všechny ostatní ženy samy od sebe prohlásily, že nejsou feministky. Ale všechny jsou vzdělané, nezávislé moderní ženy, které plánují rodinu, ale i kariéru, a které si nedokáží představit, že žijí svůj život podle pravidel ortodoxního judaismu. Pouze čtyři z šestnácti žen jsou ortodoxní a podle těchto pravidel žijí. Na ukázkou mi dovoďte uvést několik příkladů citátů.

Účast žen je až moc velká. Až tak mi nevadí, že třeba ženy čtou z Tóry...Ale třeba kipy na hlavách, nebo že se ženy počítají do minjanu⁴⁶ mi vadí... Žena má velkou úlohu v judaismu. Židem se stáváš po matce. Matka rodí děti a představuje domov. Židovský domov vytváří matka... Mě se líbí, že je žena doma s dětma, ale sama se s tím nedokážu identifikovat... Mechica⁴⁷ mi nevadí...člověk se víc soustředí, a má to opodstatnění i pro muže. To je každého věc [pokrývání hlavy]. Já sama bych si pokrývala asi třeba na šábés jako vdaná, nebo do synagogy, jinak ne. Tereza.

Mě osobně ne [nevadí mi, že se nemůžu aktivněji podílet na chodu bohoslužeb]. Já to stejně tolik neumím a nebyla bych toho schopná...Toho, co mě na židovství zajímá k roli ženy, je už i tak dost. Židovství je strašně komplikovaný a je toho hrozně moc...Roli, kterou má žena, já proti tomu nic nemám. Ale já nejsem tak úplně feministka ani v jiných věcech. Jestli chci v životě něčeho docílit, tak to určitě není to, aby mě někdo pustil číst Tóru...Taky si myslím, že v židovství to vůbec není důležitý, pro mě jako pro ženu. Soňa.

Dotazované ženy se shodly na tom, že vlasy si budou zakrývat jako vdané v synagoze a při zapalování svíček. Oblékané podle pravidel ortodoxního judaismu chodí čtyři ženy.

Součástí ukončení rituálu konverze a dalším krokem v konstrukci židovské identity je výběr a přijetí židovského jména. Čtyři z dotazovaných žen v běžném životě používají pouze svá židovská jména. První jméno je psychologicky blízko vnímání sebe sama, jinými slovy, mluví o pocitu vlastní identity.

Moje občanské jméno je něco, co na mě nalepili rodiče. Klára (své české jméno mi neřekla)

⁴⁶ Minjan - sbor 10 mužů nutných pro ortodoxní komunální modlitby.

⁴⁷ Mechica (z hebr.) – v ortodoxní synagoze je rozdělení na mužskou a ženskou část. Mechica je fyzické rozdělení (od posuvného paravánu, po závěsné záclonky)

I osobní identita se vyvíjí ve vztahu k danému jménu, používá se před slovem „já“, a skrze život zůstane jméno jeden z nejstabilnějších rysů osobní identity. Každé jméno je kulturní produkt (Sharot v: Krausz & Tulea 1998). Jako každý kulturní produkt jsou jména jako text, který se přečte a poté interpretuje. Posluchači se po slyšení jména pustí do de-kódovacího procesu, aby určili specifické charaktery nositele jména. Znat lépe kulturu znamená znát více kulturních kódů. Člověk pak může lépe rozluštit významy a kulturní tradici pojmenování. Při drastických nebo rychlých změnách jména můžeme očekávat odloučení od původní kulturní tradice nebo pokus vytvořit novou individuální identitu.

Součástí nepsané židovské tradice je dávat jména po zesnulých příbuzných. Čtyři ženy této studie si zvolily jméno po zesnulých příbuzných, i když v běžném životě ho nepoužívají. Skrze vlastní identity nesou ženy vzkaz od těch, podle kterých si ho vybraly. Ožívují tak zesnulé příbuzné, přebírají identitu, která mohla být jejich. Myšlenky se věnuji v sekci Závěr.

Trochu jsem přemýšlela, jaký bych si vzala jméno. Chtěla bych, aby to mělo význam, když se vracím ke kořenům... Ale nechci si dát zčista jasna nějaký izraelský jméno... Chci, aby to alespoň něco znamenalo. Eva.

Některé ženy, které se přestěhovaly do Izraele, si také mění příjmení. Většinou si volí příjmení svých židovských předků, která pak reflektují sílu kulturní tradice a pokračování identity skrze generace. Příjmení také fungují jako kulturní kód. Reflektují židovskou historii v diaspoře, učí o historii a geografii v exilu, o putování židovského národa (Sharot v: Krausz & Tulea 1998). Sionisté to odmítli a rebelovali proti tomuto zvyku. Odmítali tím kulturu diaspory. V Izraeli dovršují české Židovky třetí vývojový stupeň: od českého k židovskému, a od židovského k izraelskému (Sharot v: Krausz & Tulea 1998). Musím ale poznamenat, že překvapivě pouze dvě ženy, které žijí v Izraeli, používají hebrejské jméno. Ostatní si nechaly jména česká.

Ortodoxní judaismus je sexuálně segregovaný a dominovaný muži. To způsobuje, že se ženy podílejí na mužské části religiozity mnohem více, než muži na ženské. Ženský přístup dotazovaných žen se nestaví do opozice mužům, ale pracuje s určitými elementy mužského modelu. Ženy tak používají mužský judaismus k sakralizaci ženské zkušenosti. Domestikace náboženství je proces, při kterém ženy projevují svoji podporu vybrané náboženské tradici, personalizují rituály, instituce a teologii, většinou s cílem vybudovat bezpečnou domácnost a ochránit zdravé a šťastné lidi, ke kterým mají vztah. Ortodoxní židovské ženy, které jsou vyloučené

z formální mocenské náboženské struktury, tak investují do rodinných a mezilidských vztahů, jsou spojované s tímto typem osobního náboženství. Problém žen této studie je, že nevyrostly v klasické židovské rodině, ani nedostaly židovské vzdělání jako děti. Židovství bylo přirozenou složkou jejich dětství jen do omezené míry. Pouze jedna žena vyrostla v praktikovaném judaismu. Dotazované si vytvářejí své vlastní rituály a tradice. Jsou však ve složité situaci, neboť jejich židovské identity jsou křehké a zpochybňované. Proto jsou odkázané na názory náboženských autorit (ortodoxních rabínů) a psaný text. Snaží se držet zvyky a rituály přesně podle pravidel, aby se staly autentickými Židovkami a zdá se, že se obávají, aby neudělaly „něco špatně“: *Vždycky jsem měla na pana Greenberga, na Šmíla a na rabína hrozně moc otázek, pořád jsem se ptala. Nevěděla jsem nic z rodiny...* Kristýna. Ženy tak vytvářejí nový kulturní konstrukt, nové židovství. Všechny mi při otázce na postavení žen odpověděly důkladným vysvětlením pozitiv ortodoxní role žen. Většina odmítla konzervativní judaismus a tvrzení podložily kritikou konzervativních Židovek, které nosí jarmulky⁴⁸ a cicit⁴⁹ (především v USA). To jsou podle dotazovaných symboly mužského světa. Dále vyjádřily nevoli nad tím, že konzervativní Židovky mohou číst při bohoslužbách z Tóry. Ženy prohlásily, že to jejich ambice žít jako židovská žena není. Příběhy dotazovaných se však vyznačují napětím mezi adorací toho, jak definuje postavení ženy ortodoxní judaismus, a tím, že ony samy by takto žít nechtěly. Rozpor souvisí s otázkami autenticity, kterým se budu věnovat v dalších kapitolách.

4. RODINNÉ DĚDICTVÍ

4.1 Holocaust

Sedm žen mělo rodinu v holocaustu. Pět z nich začalo svůj příběh vyprávěním o historii jejich rodin v šoa. Všechny daly do souvislostí počátky jejich zabývání se židovstvím s momentem, kdy se dozvěděly, že jejich příbuzní zemřeli v holocaustu. Obvykle potom začaly číst literaturu s válečnými náměty, což chápou jako standardní vývoj ve formování židovské identity. Naopak, v příbězích většiny žen bez židovských předků nehrál holocaust při formování jejich židovských identit žádnou roli.

Otázku, kterou jsem si položila, byla, zda ženy mluví o holocaustu jako o dědictví, nebo jako o něčem prožívaném a přenášeném. Pokud o tom mluví jako o něčem, co se přenáší, potom

⁴⁸ Jarmulka – tradiční pokrývka hlavy.

⁴⁹ Cicit - modlitební trásně.

je otázka, co se přenáší? Příběh? I chybějící příběh je součástí integrity jedince. Chování? Zvyky? Literatura odkazuje ke zvykům jako k trauma. Jsou zde však jemné a významné rozdíly. Literatura se zabývá jenom přenášeným trauma. Slovo trauma je ovšem používáno velice vágně. Žena může říci, že je ovlivněná efekty trauma, ale že netrpí traumatem. I ticho je traumatické ticho. Ženy řeknou, že nejsou traumatizované, ale vyrostou v traumatickém tichu. Trauma 2. generace se táhne od stravovacích návyků, přes oddanost předat či nepředat židovskou tradici v rodině, lojalitu ke Státu Izrael, atd. Trauma se obecně definuje jako pohled na svět, přenášený vyprávěním příběhů. Deprese 2. generace ovlivňuje jejich děti. Samy ženy označují své rodiče jako 2. generaci. Musím poznamenat, že slovo trauma jsem nikdy nepoužila jako první. Svou roli hraje i obecně chápaný význam utrpení v židovství: ženy jsou potenciálně viděny jako opravdovější Židovky než ty, jejichž prarodiče nejsou přeživší. Jsou autentické, protože předávají efekty trauma, které má reálný psychologický defekt. To není to samé jako znát příběhy holocaustu z filmů či literatury. Mnoho lidí, jejichž rodiny neprošly holocaustem, jsou holocaustem posedlí. Často vědí víc než potomci přeživších. Příběh z nich udělá nositelé dědictví. Potomci ale řeknou, že nepotřebují příběhy, protože pokrevní pouto stačí. Cítí, že jejich příběh je velice důležitý pro židovskou historii. Mají určité emocionální rodinné napojení na šoa a když slyší příběh od svých rodičů nebo prarodičů, příběh řeknou procítěněji než lidé bez rodinného spojení. Zde má antropologie velký význam. Pro sociologii nebo historii nemá příběh takovou hodnotu, protože nemusí být objektivně pravdivý, ale pro antropologii to stačí. Pokud takto říkám svůj příběh, je to relevantní, ať je příběh pravdivý nebo ne, protože pro vyprávěče má význam. 3. generace přepisuje své příběhy tak, aby byly paralelní a koherentní s holocaustem. Používají příběhy, které slyšely nebo četly s tím, že to mohly být jejich vlastní příběhy. Co jim jejich rodiče neřekly, hledají v jiných příbězích a táží se, zda se to stalo, nebo ne. Některá témata jsou tabu, např. znásilnění žen.

Pamatuji si ještě i na základce, když bylo něco o koncentracích, tak jsem si to hrozně brala, říkala jsem si, já, to bych tam byla taky. Anna.

Další otázka je, zda ženy mluví ve svých výpovědích o holocaustu jako takovém, nebo ho potřebují k budování svých identit. Hranice je velice křehká. Co přesně z něj ženy čerpají? Větší oprávněnost existence jako Židovky? Holocaust byl ikonizován, je po ruce, má potenciál reprezentovat mnoho jevů, veřejných i osobních rysů a obav.

Myslím, že je židovská duše. Pokud židovská duše je trauma holocaustu? Je to možné. Eva.

Pro Evu je holocaust určující prvek židovství.

Tereza začíná svůj příběh detailním vyprávěním o koncentračních táborech, kterými prošly její příbuzné.

... celé to bylo na bázi války, sbalené kufry na záchodě a musí se šetřit. Kdo skončil v lágru, kdo přežil a kdo byl jenom v Terezíně. Babička mluvila o válce, pamatuji si i prababičku. Byly spolu v Terezíně. Byl úplný zázrak, že strávily celou válku spolu...do všech lágrů šly spolu, byly v Terezíně, v Osvětimi, skončily v Mauthausenu, a osvobozené byly ve Freibergu...U nás v rodině se traduje taková historka, že v Osvětimi, když stály při selekci, tak úplně náhodou nestály vedle sebe, ale ob jednoho člověka a tím se zachránily...často jsme jezdily do Terezína na výlet.. Babička má dodnes doma sukni, ve které odjela do Terezína, misku z Osvětimi, pořád se připomínaly věci související z holocaustem... Vlastně už na základce jsem četla holocaustovou literaturu... Myslím, že to tak má skoro každý, přes holocaust... Holocaust je velké trauma. Babička nám třeba řekla při nějaké diskuzi: vždyť vy byste stejně ani jeden nepřežili. Je to na denním pořádku, třeba to tak nemyslí...Tereza.

...táta je Žid. Jeho oba rodiče jsou přeživší...Tatínek měl klasickou post-traumatickou výchovu Myslím, že trauma na něj bylo hodně přenesené, pak na mě i moji sestru...Typické to bylo také v tom, že jsme si se sestrou naší identitu uvědomovaly přes holocaust. Hodně mých vrstevníků, které mají babičky nebo dědečky přeživší, mají podobnou zkušenost. V rodině se to netajilo, ovšem celá identita byla spojená s tím, že dědeček nebo babička byli v koncentráku. I u mě to tak začalo... Babička mi vyprávěla o svém životě, začala jsem číst knihy a sledovat filmy, objížděla jsem koncentráky, hledala mrtvé příbuzné, a uvědomovala si rodinnou tragédii. Mnoho mých vrstevníků hledalo takto svoji identitu. Martina.

Vyrůstala jsem s tím, že babička zachránila dědu, protože si ho vzala. Až ke konci války šel do Terezína. Moje máma měla být taky deportovaná, ale ukrývali jí...Těžko říct, tato traumata, jak to kdo má... Vše se ti spojuje v souvislosti s židovstvím, s holocaustem, s něčím, co může pokračovat...Je to něco pod kůží, člověk o tom ví, ví, že se ho to týká, a je na některé věci citlivější...moje máma je klasická 2.generace, která sama neví, jak se s tím vypořádat... K některým věcem se vztahuji, upínám se na ně, a přikládám jim význam, a asi si říkám ano, to je židovské, ale jestli to tak je, nevím. Otázky, aby člověk naložil s životem tak, jak by měl, aby to nepromarnil, to mám hodně. Jeden den si nejsem jistá a začnu to celé přemítat znovu. Pak si

přečteš článek o tom, že toto je defekt 2. a 3. generace přeživších. Nevím, jestli to tak opravdu je.
Eva.

...já jsem vždycky cítila, že to, co se stalo naší rodině, je hrozná křivda. Už od nejútlejšího věku...když mi bylo asi 6, byli jsme se podívat v Buchenwaldu...Přišlo mi to jako velká nespravedlnost a bylo mi líto, že bych měla spoustu příbuzných, který nejsou. Soňa

...co mě na tom židovství pohltilo, byl holocaust...ty knihy mě úplně dostaly a vcucly do sebe. Byly to vlastně výpovědi svědků. Když mi bylo 14, 15 tak moje veškerá literatura byly deníky z holocaustu a přeživší. Kristýna (neměla rodinu v šoa).

I uvědomění žen, že jsou 3.generace se odehrává v rámci určité instituce, v tomto případě mezi lidmi s podobnou zkušeností.

Z výpovědí žen vyplývá, že pro ženy bez židovských předků nehraje holocaust ve formování jejich židovských identit žádný význam (až na Kristýnu, která sama prohlásila, že měla velké psychické problémy a ztotožňovala se s oběťmi holocaustu); pro ženy s židovskými předky naopak naprosto zásadní: vědomí rodinné tragédie figurovalo na počátku jejich hledání, doprovázelo je skrze další angažovanost a vedlo až k tomu, co nazývám Pocit poslání. Fenoménu Pocitu poslání se věnuji v další kapitole.

4.2 Pocit poslání

Během mého průzkumu se stalo zřejmé, že ve vyprávěních žen je idea být Židovkou v České republice běžně spojovaná s „pocitem poslání“. V kapitole zahrnuji podrobnější analýzu odhalující různé typy „poslání“, která vyprávění žen odhalila.

Nejvíce viditelná manifestace existujícího pocitu poslání pochází z vědomí konkrétní historické česko-židovské zkušenosti. Jinými slovy, ženy měly kritické poznámky, týkající se holocaustu jako jednoho z hlavních faktorů, ovlivňujících specifiku židovské existence v Česku po II. Světové válce. Opakovaně zmiňovaly, že zničení českých Židů mělo přímý vliv na jejich rodinou historii. Také zdůraznily, jak skvělá a kvetoucí byla židovská komunita v Česku před válkou. Významné je, že dominantní pocit získaný z rozhovorů je, že šoa je chápáno jako zásadní faktor, který určil dráhu židovské existence v Česku. Jak je vidět v kapitole Holocaust, účastnice této studie vnímají holocaust jako určující komponent jejich individuálních identit.

Pocity poslání, povinnost udržet tradici a návrat ke kořenům, jsou někdy chápány jako předurčení, řízení vyšších sil a osudu. Jinými slovy, jedná se o návrat k identitě, která mohla být jejich. Ženy se vidí jako jediné a poslední z rodiny, které mají za povinnost udržet židovství v rodině. Je zřejmé, že tyto pocity souvisí především s tragedií holocaustu, a tak se týkají pouze žen s židovskými předky. Právě ony upozornily na to, že jsou jediné z jejich rodin, které se o židovství aktivně zajímají, respektive, které to „dotáhly“ až do konverze. Konverze je jimi viděná jako vrchol těchto aktivit, oficiální navrácení židovství do rodiny. Některé se zmiňují, že jejich sourozenci se cítí jako Židé, ale konvertovat nechťejí.

Sestra jde ráda do synagogy, ale nechce konvertovat, má nežidovského partnera, ale považuje se za Židovku. Já mám předky tečka. Ten problém je těžkej...Sestra to ale nedotáhla [nekonvertovala]. Eliška.

Babička si sňatkem s nežidem potlačila židovské kořeny. Pak jsem se narodila, ona mi to ve 12 letech řekla, já s tímto faktem šla – jela do Izraele, do kibucu, udělala konzervativní konverzi, aliju...Bylo předurčené, že někdo se k tomu musí vrátit. Michala.

Zde znovu vidíme ideu kontinuity, být částí skutečného genealogického řetězu. Citát také ukazuje, jak některé ženy mluví o jejich pokračování židovství, které se stalo „navzdory“ jejich rodinné historii. Jinými slovy, zmiňují angažovanost v židovském životě, který jejich prarodiče odmítli.

Následující otázky ilustrují ideu „poslání“ popsanou jako pocit zodpovědnosti k pokračování židovské existence v rodinách žen. Ne nutně však mluví o zodpovědnosti udržet židovství v České republice. Náznaky k tomuto typu poslání byly přítomné ve všech rozhovorech s ženami s židovskými předky. Někdy vyjádřené jasněji než jindy, pocit poslání patří mezi nejzajímavější zjištění této studie.

Mám ještě starší sestru...Identitu měla hodně přes holocaust...Pro ni tradice a zvyky, pobožné věci, nejsou moc důležité. Možná je i popírá. Holocaust byl tak silný faktor, že to možná ani nechce slyšet. Nepotřebuje to předávat, přenášet... Jako jediná v rodině v tom pokračuji a věnuji se tomu. Chci mít židovského partnera a židovské děti, abych mohla předávat to, co generace přede mnou předávaly dál. Také cítím určité zadostiučinění za utrpení, kterým prošli moji příbuzní. Částečně je to i moje povinnost. Martina.

Je zbytečné říkat, že tento kontext způsobuje dědictví holocaustu. Idea continuity sebou nese zmínky o židovské minulosti, židovské tradici, židovské kultuře, dědictví či židovskému životu. Je zajímavé, že mnoho odkazů bylo směřováno ke konkrétním rodinným příslušníkům či rodinným historiím navzdory tomu, že většina žen věděla o svých židovských předcích minimum. Musíme ale zmínit některé emocionální rodinné odkazy.

Já jsem její [židovské babičky] nejstarší vnučka... Vztah k tomu mám největší, protože moje setra a sestřenice k tomu vztah nemají... Jsem vlastně jediná z rodiny. Tereza.

Sestra je o 16 let starší ...mám několik sestřenic ...nikdo to ale nedotáhl. Já nejsem úplně nejmladší z těch vnoučat, ale jsem ve věku, kdy jsem stihla různé studentské organizace a potkáváš lidi, kteří ti ukazují, jak žijí židovský život normálně, ne takový z knížek, nebo nutně spojený s šoa. To je rozdíl s mojí sestrou. Ona vnímá židovství spíš přes štetl⁵⁰, pogromy a holocaust. Radši to někomu neříkat, protože se to obrátí proti tobě. Moje sestra byla hodně ovlivněná komunismem....Jsem poslední v rodině, kdo má Právo návratu. Eva.

V Čechách, když mají děti malovat něco na téma židovství, tak malují scény z holocaustu nebo židovský hřbitovy. Pak se lidé diví, že v Čechách jsou ještě vůbec nějaký živi Židi. ...Lobuji za to, aby to tady bylo prezentované jako aktuální věc, moderní, mladé. Ne, že Hitler všechny Židy zabil...Přemýšlím o nějakém projektu, i trochu provokativního, nějakou výstavu mladých židovských autorů... ne pořád Kafka, a hra na štetl...Je důležité o Terezíně mluvit, ale ne pořád dokola s tím, že to je jediný image, který ta komunita má, nebo vůbec celé židovství jako takové...Anna.

Citát Anny ukazuje jiný aspekt rozhodnutí zviditelnit se a zpochybnit lidský nedostatek chápání a/ nebo stereotypů. Jmenovitě, zatímco je stále bojem konfrontovat chápání jiných Židů o tom, co znamená být Židem v Čechách, idea také je být viditelný pro nežidovské Čechy, což naznačuje význam konfrontace potenciálního antisemitismu a rozšiřování vědomí o židovské existenci v ČR. To ukazuje, že ve skutečnosti můžeme mluvit o pocitu „historického poslání“, poslání vybudovat místo v historii, vzdát hold minulosti vytvořením současnosti a budoucnosti. Anna i Eva volají po překročení nostalgie za minulost. Z typu prezentace „neautentického historického židovství“ viní samotné představitele Pražské obce. Vyzývají k pohybu k „autentické židovské“ současnosti. Idea zde je, že v České republice byli vždy Židé, a že skrze objevení židovských kořenů dostaly ženy příležitost, nebo spíše mají povinnost, napravit a

⁵⁰ Štetl - malá vesnická komunita, většinou chudá, ve východní Evropě 18.-19. století.

obnovit židovskou přítomnost v ČR. „Dluží historii“ žít jako Židé v Česku. Protože v České republice, i když jsou v židovství naprosto nové, jsou představitelkami nové generace českých Židovek.

V příbězích se také objevila idea vzdělávání v židovství.

Žid musí znát svou tradici, když gój ví víc než já, vadí mi to. Žid by měl znát historii, já jsem pro tradici, je potřeba, znát příběhy z Tóry, historie, je to součást naší identity, příběhy, a to co je okolo. Michala.

Zde je idea vzdělání ideou „vlastnění“ židovství skrze skutečné porozumění toho, co židovství a židovská tradice symbolizuje. Posláním tedy je být vzdělavatel, být tou, která ví nejlépe, protože si to „vysloužila“ skrze své „kořeny“. Michala používá pejorativní označení nežidů (gój). Výraz jí slouží k budování kulturních hranic, a možná i k upevnění zpochybňované židovské identity (v další větě mi řekla, že teta jejího přítele si myslí, že není Židovka). Jak jsem již naznačila, vzdělanost ohledně židovských rituálů, zvyků a celkové kultury slouží jako instrument v nabytí jistější židovské identity. Je skoro pravidlem, že nehalachičtí Židé a konvertité bez židovských předků vědí daleko více než Židé po matce.

Příteleva rodina [Židé] se snaží vést více „židovský život“ ...hodně věcí začali až kvůli nám...Ted' je to tak na nás, abychom jim do toho vnesli takové světlo a život...Bereme to trochu jako takovou výzvu, jim do toho vnést světlo. Jsou trochu vyhořelí, takže trošku to rozdmýchat a přinést světlo. Petra (nemá židovské předky).

Jak je vidět i Petra má jakýsi pocit misie. Misie oživit židovství u rodiny židovského přítele. Spíše se ale zdá, že se zde jedná o to přinést do rodiny, která je ve složité situaci, radost, než nutně o záchranu židovství spojenou s pocitem osobní zodpovědnosti, jako mají ženy s židovskými předky.

Pokud dáváme do přímé úměry aktivitu a sebe-realizaci v židovství a pocit poslání, nutně vzniká otázka, zda Židé, kteří nejsou v židovství aktivní, tento pocit nemají. Co je odlišuje od žen s částečnými židovskými kořeny? Zemach (v: Krausz 2003: 276) tvrdí, že existuje „židovská povinnost“ – povinnost udržet židovství, která plyne z toho, že je někdo Žid. Krausz naopak říká, že neexistuje žádný závazek či povinnost plynoucí z faktu židovského původu.

Zatímco u Židů z přesvědčení⁵¹ se zdá, že takový závazek je. Židé z přesvědčení se vidí jako součást hodnotného židovského příběhu a berou na sebe závazek starat se o integritu tohoto příběhu. Židé z přesvědčení věří, že nejsou osvobozeni od špatností, které Židům způsobila historie. Jinými slovy, závazky a z nich plynoucí povinnosti se získávají z přesvědčení, ne díky původu (Krausz 2003). Např. závazek k rodičům následuje až potom, co je člověk rozeznal jako více než jen biologické rodiče. Závazek vyžaduje víc než výhodu, kteří určití lidé získávají jako něco vázaného k původu. Žid původem, ale ne z přesvědčení, nemusí mít žádný závazek pokračovat v židovské historii, zatímco Žid z přesvědčení tento závazek vědomě či nevědomě akceptoval. Dalším motivem pro závazek starat se o židovství je obecný argument proti kulturní sebevraždě (tamtéž). Týká se těch, kteří se již identifikují v termínech jejich kultury. Znamená, že bez historického příběhu, v rámci kterého by se Židé nacházeli, přestanou být těmi kulturními lidmi, kterými jsou. Jejich kulturní a historické vyprávění zmizí z jejich vlastní koncepce. Je zřejmé, že pro Židy, kteří se neidentifikují v termínech židovské kultury, takový závazek neplatí. Argument proti kulturní sebevraždě platí jen pro ty, kteří jsou již angažovaní v dané kultuře, pro které je srozumitelnost sebe samého jako kulturního člověka významná (Krausz 2003). Teorie platí pro ženy této studie – jsou Židovky osudem i z přesvědčení.

5. KDO JE ŽID?

Rozhovory ukázaly, že mladé ženy s židovskými předky rozlišují mezi dvěma typy konvertitů. První typ představují lidé, kteří mají židovské předky, ale ne židovské matky. Rozhodnou se konvertovat, aby si „zajistily“ status v židovství. Druhou kategorii žen představují ty, kteří nemají židovské předky, ale rozhodli se vést židovský observantní život, a tedy konvertovat. Na postoji ke konvertitům chci ilustrovat pohled žen na hranice a podstatu židovské identity. Následující citace ukáží, že zatímco jedinci, kteří spadají do první kategorie, jsou obecně považováni za legitimní členy mladé česko-židovské komunity, na druhou kategorii se pohlíží s podezřením a jenom určití jedinci jsou po delší době akceptováni.

V prvním citátu Eva naznačuje, že vůle být Židem potřebuje určitý typ primordiálních pout, že pouze „vybrat si“ židovství nestačí. Současně však přiznává, že tento přístup je ovlivněn vlastní nejistou pozicí, a stejně jako další ženy přístup omlouvá „deformací“ Pražské židovské obce.

⁵¹ Židé z přesvědčení – z angličtiny tzv. willing Jews – sami Židé používají tento termín k označení těch, kteří se vědomě a aktivně rozhodli „být Židy“ a podle toho jednat a žít.

I já občas koukám skrz prsty na Češky, co tady dělají ty gijury. Připadá mi, že to není to samý, ale i já si tím asi vnitřně něco řeším ...zkoumám to [kdo je Žid]. Někdy mě to štve. Když mi někdo řekne, ty nejsi, zkoumáš, jestli jsi nebo nejsi. A na původ se koukám. To je asi deformace z pražský Obce. Každý tam hledá, zda ten druhý má kořeny, nebo ne. Pro mě je někdo s kořeny víc Žid. Myslím, že je židovská duše. Pokud židovská duše je trauma holocaustu? Je to možné. Myslím, že to hraje roli, a odlišuje to lidi od těch, kteří nemají nic a nábožensky se rozhodnou pro tuto tradici...Eva.

Pro Evu je jedním z rozdílů mezi lidmi se židovskými předky a bez předků, rodinná zkušenost s holocaustem, která je nepřenosná.

Michaly prohlášení je silně primordiální: Pro mě je Žid ten s Právem návratu... [u konverzí] změnila bych přístup k lidem, který mají Právo návratu nebo mají pocit, že mají předky. Nedala bych gijur lidem z Husitský fakulty⁵², myslím, že si tím řeší nějaký problém. Je to móda, exotika, zakomplexovaný student Noskovec, protože judaismus je považovaný za nejinteligentnější náboženství. Michala.

Něčím mě to přijde divnější [konverze bez židovských předků]. Nevím, jestli se do toho umím úplně vžít...Moc nechápu, že někdo do toho jde jenom po náboženské linii. Anna.

Divníka asi nevidím jako Žida. V Praze je to smutný. Vypovídá to o komunitě, že to je nezdravé. Nepřitáhne to lidi, kteří by tam měli normálně být, ale naopak tam chodí podivíni, kteří se tam najdou, protože jsou ztraceni ve svém životě a řeknou si, že tohle mi možná dá nějaká pravidla, a pomůže mi to, je to móda taky. Eliška.

...jednoho dne se probudili, a řekli si, že budou Židi...tyhle lidi, který vzali všechno do svých rukou, a dodržují úplně všechno, až moc, není v tom žádná jiskra, a je to prostě jenom o zákazech a příkazech. Taková ta jiskra v tom židovství, i v očích to poznáš, že tam je takovýho něco židovského, to tam prostě není. Připadá mi smutný, co za lidi jsou teď v Praze na Obci, a kdo jenom trochu může tak jede sem...Pro mě třeba nějakéj ogiurovanéj divník nikdy Žid nebude. Já nevím, jestli to je nějaká vnitřní jiskra... Tereza.

Dovolte mi nyní zmínit několik slov, týkajících se primordialismu. Nejen Terezin citát představuje rozdílné typy referencí dotazovaných, které identifikuji v příbězích žen jako primordiální. Základní předpoklad primordialismu je, že jedinci jsou narozeni s určitými rysy

⁵² Michala se dotýká faktu, že mnoho konvertitů na PŽO jsou studenti Judaistiky na Husitské fakultě UK.

identity, které určí, i když jen do určité míry, jejich další vývoj. Primordiální pouta jsou popsána jako vynucovací, omezující a vrozená. Jak jsem zmínila v úvodu, primordialismus mě zajímá jako druh diskurzu. Výroky žen svědčí o chápání identity jako něčeho vrozeného, vepsaného a ne svobodně vybraného, něčeho, co nemůžeme odmítnout, protože je to určené naší osobní historií, našim dědictvím a geny – naší krví. Komentáře se týkají myšlenek o povaze sounáležitosti k židovskému lidu, o společně sdílených rysech Židů a hranicích židovské identity. Nejvíce je primordiální přístup provázán s vnímáním povahy židovství. Tereza nazývá primordiální pouta „jiskrou“.

Primordiální výrazy jako „něco jim chybí“, „bez kořenů“ a „vnitřní jiskra“ jsou mezi dotazovanými ženami často používané. Často je používají v diskuzi o konverzi a jako rozdělovač mezi dvěma typy konvertitů zmíněnými výše.

Vypadá to, že to, co konvertita potřebuje, aby byl autentický konvertita, jsou (židovské) kořeny. Myšlenka nadřazenosti konvertitů „s kořeny“ je reprezentovaná níže.

Rozhodně bych to nějak rasově nedělila, jako kdo má v sobě kolik procent, kdo je po otci, i když se člověk na to taky pořád ptá, a zajímá tě to. Asi nějak vnitřně, asi ta etnicita. Tereza.

Taky mě to štvalo, že ty lidi, co přišli z ulice už jsou konvertovaný, člověk by takový pocity mít neměl. Zdáli se mi divný, říkala jsem si, proč je konvertují. A zdálo se mi nespravedlivý, že já musím konvertovat úplně stejně jako oni. To mi přišlo strašný. Už jsem se od toho oprostila, spíš chci, aby už mě někdo odkonvertoval a o ostatní se lidi už se nechci zajímat. Soňa.

Soňa jim nepopírá právo konvertovat a existovat jako Židé. Nicméně jasně dává najevo bod, který ilustruje způsob, jakým jsou skupinové hranice budovány v našem kontextu.

Velký množství lidí, kteří chtějí konvertovat, mě připadalo, že „společnost mě neuznává, tak se přidám k někomu, koho ta společnost taky neuznává“ ...ty lidi řekli, že nepotřebují Obec k jejich identitě. Ten vztah není otevřeně nepřátelský, ale ty lidi, kteří chtějí konvertovat jsou pobožný, lidi na Obci pobožný nejsou, ty půjdou do hospody na šábés... největší problém je míšení náboženský a nenáboženský identity. V Brně vlastně není nikdo pobožný, kdo by byl členem Obce a nebyl konvertitou... Mluvím o naší generaci. V Praze je to podobný... Je to hodně o těch lidech. Linda.

Také vidíme, že některé účastnice se cítí „ohroženy“ s ohledem na jejich židovství, a proto používají diskurz, který upevňuje hranice komunity, kam patří.

Pokud by byl úplně nežid a doma by praktikoval a chodil na Obec, já se na tyhle lidi dívám skepticky... Já mám k nim primárně nedůvěru, až když ho znám déle. Když ty lidi, co chodí na Obec, znám dýl, vytvořím si k nim přátelský vztah, že jsou fajn, a ještě k tomu dodržují, tak se můj pohled změní v tolerantní... Začnu se pak na něj koukat jako na Žida. Není to ale automatický. Soňa.

Možná jsem, a je to hnusné, k těm lidem ze začátku podezřívavá. Říkám si, proč nezačali být aktivní katolíci nebo evangelíci, proč jste si zrovna vybrali tohle... Když je lépe poznám, tak se na ně většinou začnu dívat jako na Židy... takovýhle lidi znám dlouho a hodně jich znám, pamatuji si, když na Obec přišli. Úplně zvenku. Byli hrozně zapálení zejména do těch náboženských věcí, a teď už jsou třeba 5 let i déle, a komunita je taky opracuje... trochu sleví, a přestanou mluvit jenom o náboženských věcech, víc se i chytají na společenské, kulturní věci. Myslím, že pak už splynou. Anna.

Honza [konvertita bez předků] už je tedy z mého hlediska akceptovaný... Ale možná, že kdyby Honza ulítl a začal by dělat hovadiny, byla by u nás tendence říkat, no jo, to je protože to v něm není tak hluboko. Možná. Když by začal být pobožný někdo, kdo je od narození Žid, a odpadl by od toho, tak by se řeklo, mění si směr.... Linda.

I když Anna i Linda tvrdí, že jejich vztah ke konvertitům se časem mění, ve zmíněných citátech ostatních žen, které se dotýkají situace na Obci v Praze, je patrné, že antipatie převládají.

Obecně se ale zdá, že ženy souhlasí s halachickou definicí toho, kdo je Žid. Respektive, i když to mnohdy tak opravdu necítí, rozhodly se akceptovat tuto definici, která je samotné vyřazuje z židovství.

Bohužel to takhle je [židovství je po matce]. Podřídila jsem se tomu, čemu jsem se podřídit musela, protože to je názor, se kterým člověk nic neudělá, můžeš si myslet, že jsi 100% Židovka, ale je to mylná představa, pak se ti to vrátí, když se chceš vdát. Stejný jako když si myslíš, že jsi vysokoškolsky vzdělaná, ale chybí ti diplom. Soňa.

Všichni, kdo jsou po mámě nebo konvertovali košer způsobem jsou Židi. Co se týká kvalitního Žida to jsou šomrej šabat⁵³ a šomrej kašrut⁵⁴. Klára.

Následují citáty žen bez židovských předků.

⁵³ Šomrej šabat – držet pravidla šabatu.

⁵⁴ Šomrej kašrut – držet pravidla kašrut.

Myslím, že už vlastně to, že to držíš, tě jakoby dělá Židem. Petra.

Dřív jsem škatulkovala lidi, i když nikdy jsem neřešila, jestli je někdo po tatínkovi. Ted' přistupuji ke všem otevřeně a naopak mi přijde úžasný jak ted' tu plno lidí po tatínkovi konvertovalo, mě to přijde super. Přijde mi to mnohem lepší, vždyť si můžou říct, já jsem Žid a nemusejí nic dělat, a přesto to udělají. Já osobně je považuju za Židy. Mě to nevadí... Jitku považuju za Židovku, i když nejsou papíry. Považuju ji za Židovku, protože ji znám, mám jí ráda, a věřím jí ten příběh, že ta její babička ty dokumenty spálila. Cítím z ní něco, ona má, něco židovského. Kristýna.

I když Petra není ortodoxní, její definice je více konstruktivistická, než Kristýnina. Kristýna je striktně ortodoxní, ale přesto nepoužívá halachickou definici toho, kdo je Žid, ale naopak její stanovisko je silně primordiální. Ona sama mi sdělila v průběhu rozhovoru, že to je „vlivem situace na PŽO, kde každý řeší, zda ti ostatní mají židovské předky“.

Musím podotknout, že skupina žen bez předků se otázkou kdo je Žid a kdo „má větší oprávnění konvertovat“ absolutně nezabývala. Zatímco u žen s židovskými předky jsou otázky tohoto typu častým námětem k diskuzi a polemice, ženy bez předků se vyjádřily, až když jsem se zeptala.

Všechny zmíněné citáty žen s židovskými předky naznačují, že mezi účastnicemi existuje silný pocit skupinových hranic. Obecně se rozlišují od „Židů volbou“, jak jsou konvertité nazýváni. Skutečně je to pocit toho, být povolán svými předky, kořeny – primordiální ancestrální linkou, která představuje primární důvod pro odlišnost těchto žen od „regulérních“ konvertitů. Zakončíme primordiálním odkazem, vztahujícím se k hranicím židovské identity prohlášením Terezy, která konvertovala (má židovského otce).

Toto je rozdíl mezi člověkem bez a s [kořeny]: já cítila, že opravdu musím. Tereza.

6. AUTENTICITA

6.1 Halachický problém

Dlouhé úseky vyprávění mnoha dotazovaných žen zahrnují ty úseky v jejich životech, kde cítí rozpor mezi ideálním a reálným, „já“ a společností. Jinými slovy, napětí mezi „cítím se jako Židovka, ale ostatní mě tak nevidí“ je hlavní linkou proplétající se v příbězích i v životech žen.

Má studie ukázala, že lidé mají tendenci mít samostatné porozumění vlastnímu pocitu autenticity a autenticity ostatních.

Idea autenticity je centrální v současných diskuzích o židovské identitě. Jak jsme ukázali v úvodní kapitole, pojem autenticity se objevuje v různých akademických disciplínách, v různých teoriích, ale i v různých individuálních interpretacích. Na jedné straně tak náš zájem o autenticitu vyvěrá z jejího uznání jako kategorie, která je stále běžněji užívaná v debatách o identitě a o židovské identitě. Na druhé straně ale se pojem autenticity ukázal být zásadním ve vyprávění účastnic této studie. Autenticita se objevila v řadě rozdílných kontextů a její rozdílné individuální porozumění jsou prezentována níže.

V příbězích účastnic této studie se objevuje problém ověřující jedincovo židovství. Zde se jedná o potřebu poskytnout hmatatelný důkaz židovských kořenů, o kterých ženy tvrdí, že je mají. Jinými slovy, představit odpovídající dokumenty je garancí autenticity jejich identity.

Eliška i Michala věří, že jejich matky jsou halachické Židovky. Ani jedna však nemá patřičné dokumenty a obě ortodoxně konvertovaly. Problém dodat hmatatelný důkaz o židovských předcích je velmi běžný. Není třeba říkat, že většina občanských dokumentů, ať židovských či českých, byla za války zničena. Elišky citace dobře zachycuje popsany problém.

Ten problém je těžkej. Má ho každej tatínkovec.- já tomu věřím, teď ale mám jít za nějakýma lidma, který mi na to dají papír, na co to potřebuji? Já vím, že jsme [Židovky], pan Bůh taky... Chce to překročit, člověk si může říkat, ale nikdo tě takhle nevidí. Je to i trochu neautentický. Já jsem pochopila dost rychle, že konverzi musím mít. Eliška.

Z problému dohledání dokumentů vyvěrají dva hlavní problémy. Jedním je imigrace do Izraele, i když ženy této studie problém nezmínily. Druhý problém v naší populaci je to, že ty, které nemohou dokázat svůj původ, jsou v domácích komunitách znevýhodňovány. Jinými slovy, existuje úroveň primární nedůvěry a povýšenosti vůči takovým členům komunity. Jsem často svědkem rozprav mezi členy komunity o tom, kdo je Žid, a jak jsou Židé, ale také zpochybňování židovství jednotlivců, kteří nemají dokumenty.

Ženy mluvily ze široka a do podrobnosti o různých způsobech, kterými lidé zpochybňují jejich židovství, když jim říkají, že nejsou pravé Židovky. Zpochybňování můžeme označit jako etnické, je spojené s otázkou, zda je někdo *dostatečně Žid*, v biologickém smyslu. Hlavní

kritérium zde je vždy kritérium ortodoxní halachy. Ve většině případů se tato otázka netýká těch, kteří mají židovskou matku a mohou to dokázat.

Co je halachický problém? Halachickým problémem nazývají ženy s židovským otcem nebo dědečkem fakt, že podle ortodoxního židovského zákona (halachy)⁵⁵, nejsou rozeznány jako Židovky. Protože většina žen nemá židovskou matku, jejich svědectví zahrnují nesčetně příkladů obvinění z toho, že nejsou opravdové Židovky, nebo nejsou rozeznány jako Židovky. Halachické kritérium dědictví se ukázalo jako největší problém v našem kontextu autenticity.

V kapitole se zabývám situacemi, ve kterých bylo jejich židovství poprvé zpochybněné. Moment uvědomění si tzv. halachického problému má analýza identifikovala jako moment rozhodnutí se pro aktivnější vyřešení zpochybňované židovské identity. V případě všech žen, až na jednu, vedl ke konverzi. Má analýza identifikovala, že židovství žen je zpochybňováno s ohledem na svou autenticitu z několika stran:

- 1) zpochybňování autenticity židovství sama sebou
- 2) zpochybňování autenticity židovství českými konvertity (lidí bez židovských předků)
- 3) zpochybňování autenticity židovství mladými českými Židy
- 4) zpochybňování autenticity židovství cizími Židy, především Izraelci (sekulárními i pobožnými) a evropskými židovskými organizacemi.

Ne pokaždé je zřejmé, ke komu ženy odkazují, když používají slova „oni“, „ostatní“. To je vidět v následujícím případě.

To je fakt těžký, řešila jsem to, a cítila jsem se zraněná, když ti někdo řekne, že nejsi. Od té doby mi to řekli mnohokrát, už to беру lépe... Eva.

Zde Eva popisuje, jak ostatní opakovaně napadají a ničí její identitu.

1) Zpochybňování autenticity sama sebou

Individuální pocit autenticity nebo jejího nedostatku může být ovlivněn existujícími názory. V mých rozhovorech se objevily různé formy zpochybňování sebe sama. Můj pocit je, že kvůli velice specifické situaci mladých českých Židů (jsou relativně nová komunita a, jak jsem již

⁵⁵ Židovský zákon, halacha, ve své ortodoxní interpretaci určuje, že člověk je Žid, pokud jeho matka je Židovka, či pokud projde náboženskou konverzí k judaismu, uznanou ortodoxním rabinátem.

zmínila, jsou vystaveni zkoumání ze strany jiných židovských skupin, ale i nežidů), většina příkladů vlastního dotazování se jsou více či méně vědomé odpovědi na pokusy z vnějšku ke zpochybnění procesů budování židovské identity v současné ČR.

Linda si stěžuje na to, že otázky z okolí zde vždycky budou a dále se dotýká vlastní autenticity a zpochybňování: *V Čechách je člověk až moc Židem, v Izraeli zase příliš málo. Hledej si tu identitu, kde to je. Vykašlat se na něco, co je pro tebe od malička strašně důležitou součástí života, s čím vyrůstáš, co tě formuje...* Linda.

Když se na to zpětně podívám je to nějaká cesta, vývoj, a já už zpátky nemůžu...mám pocit, že nejde jít zpátky... začneš řešit, zda ti to stačí takhle, anebo chceš víc. Už tě nebaví poslouchat, že nejsi. Začala jsem to řešit ... Koukáš na tabulky Norimberských zákonů, přemýšlíš, kdyby to bylo naopak, kdyby nebyl děda, ale babička, bylo by to jednodušší, a jasný. Člověk se k tomu pořád vrací, zkoušíš milosrdné lži, které občas použiješ. Ta národnost, nechci říct rasová, ale prvek to má. Chci se ujistit v tom, že ve mě to je taky...Někdy si sama zpochybňuji svoje kořeny, zda jsou dostatečné, upínám se k jednomu kořeni... je to směšný. Eva.

Další fakt, který zmiňuje Eva, je právo (či neprávo) k „tradici“, k židovství. Zdá se, že pochybnosti vychází z toho, že nevyrostla v židovství, nikdo jí aktivně nepředal židovskou tradici a nikdo od ní, vlastně od většiny žen, ani neočekával, že by se v ní začaly aktivně angažovat (v kapitole Reakce rodiny jsem ukázala i primární nedůvěřivý postoj židovských členů rodiny). Žádná z nich není Židovka-Židovka – člověk narozený jako Žid a vychovaný jako Žid. Jako následek to má, že při vstupu do kterékoli oblasti židovství musí konfrontovat nedostatek znalosti židovské tradice a nedostatek „praktického židovského pozadí“.

To, co ženám schází v židovské identitě je židovská minulost, židovské dětství. Často také viní historii za připravení o osobní historii. Svádí na ní fakt, že nezažily vzpomínku židovské Prahy. Naučily se být Češkami, ale ne Židovkami. Idea nabytí identity, která už neexistuje, může být chápána jako získání potenciální identity – takové, která by byla dostupná v jiném historické scénáři. Jinými slovy, tato „stížnost“ je, že události se neměly dít tak, jak se děly, že Židé neměli zmizet z Česka, a že věci mohly být pro mladou generaci „normální“. Abstraktní pocit poslání nebo dluhu k historii, který jsem popsala výše, se ukázal být doprovázen pocitem zrady tou samou historií. Pocit zrady historií je doprovázen typem myšlení „co kdyby“ a představuje určité odůvodnění pro to, být Židem v místě, které mělo svého času kvetoucí komunitu a odkud Židé zmizeli. Idea tedy je, být Židem „jako kdyby“ historie nepoškodila

židovské předky. Vyprávění přinesla otázku, co by se stalo, kdyby se historie vyvíjela jinak (jinak myslím, kdyby nebyl holocaust, nebyla II. Světová válka, nebyl komunismus a další perzekuce).

Já měla období, kdy jsem dědovi vyčítala, že tohle udělal. Že si vzal nežidovku. Eva.

Jinými slovy, v některých případech můžeme říct, že nabývání židovské identity je ve skutečnosti znovuzískání identity, která „mohla být jejich“ (Tamir 1996). A v tomto smyslu, je to jeden ze způsobů, kterým vysvětlují to, že se rozhodly pro bytí jako Židovky.

2) Zpochybňování autenticity českými konvertity (lidí bez židovských předků)

Tehdy na Obci byli ti hrozně ortodoxní.... Zpětně jsem zjistila, že v rodině nikoho neměli, byli konvertité, hrozně to všechno znali, a ty mi říkali, ty tohle nemůžeš, a tak... ta situace na Obci byla taková, občas byl někdo, kdo řekl „no ale ty Židovka vlastně vůbec nejsi“. To bylo většinou od konvertitů. Anna.

Většina žen s židovskými předky si stěžuje, že konvertité bez židovských předků jim upírají jejich formu židovství. Dalo by se spekulovat, že ze strany těchto konvertitů se jedná o strategii upevnování jejich vlastních nejistých identit.

Viděla jsem většinu konvertitů, co konvertují v Čechách, většina z nich nemá žádné židovské kořeny. Propagují židovství 18.-19. století z ruského štetlu, budu nosit kaftan, nechám si narůst pejzy a budu „svatější než svatý“. A pak v jídelně na Obci budou říkat babičkám a dědečkům, jaký oni vlastně nejsou Židi, protože si tam tajně chodí na šunku... a já jsem ten Žid, protože jsem ortodoxní. Martina.

3) Zpochybňování autenticity ostatními mladými českými Židy

První kontext, kde jsem si všimla, že mladí lidé se vzájemně ptají na židovský původ, je kontext židovských denominací. V ČR jsou zastoupeny denominace ortodoxní, konzervativní i reformní⁵⁶. V Praze jsou zastoupeny všechny tři. Všechny ženy jsou spojeny s ortodoxní denominací – Pražskou Židovskou Obcí, ať v teoretické rovině či v praktické.

Nejenom na mě nikdo nečekal, ale spíš mě ani nechtěli pustit dovnitř... Opravdu o mě vůbec, ale vůbec nestáli... Dali mi to [nežidovskou matku] pocítit na Obci... Soňa.

⁵⁶ Detaily týkající se těchto denominací jsou vypsány v kapitole Socio-historický kontext

Na Obci můžeš být mimořádný člen na základě Práva návratu... ale nemůžeš volit, spíš to funguje - tady máš lístky na obědy. Tereza.

Nemůžu být členka Obce... vadilo mi, že nemůžu být do ničeho zvolená... Anna.

Ačkoli člověk s židovským otcem či dědečkem může být „mimořádný člen“, nepohlíží se na něj jako na Žida. Nehalachické ženy cítí, že na ně ostatní nepohlíží jako na Židovky. V kontextu rozhodování o konverzi padají i zmínky politických výhod toho, být halachický. Toho, co ženy obecně chápou jako autentické židovství, se dotýkám v kapitole Abstraktní autentické židovství: ortodoxie.

Najednou se začalo otvírat, že všichni ty lidi, o kterých já jsem si myslela, že neřeší halachický problém, jsou na tom stejně. Myslela jsem si, že jsem tam takhle sama. Dominový efekt, všichni řešili to samý a to byla úleva. Člověk najednou měl pocit, že není jediný, kdo má handicap. Skoro nikdo tam [na Obci] halachický není. Eva.

...ani mě nikdy nenapadlo, že nejsem [Židovka]. Nepřemýšlela jsem nad tím. Tuhle identitu jsem žádným způsobem neřešila... nevěděla jsem, že je to takový problém, mít židovského tatínka. To mě tehdy ani nenapadlo a nikdo mě s tím, až do 18, kdy jsem přišla na židovskou Obec, nekonfrontoval... Tam mě čekalo velký zklamání... Na začátku jsem nevěděla, že tam jsou skoro všichni po tátovi... Byla jsem z toho hrozně překvapená, vůbec jsem to netušila, spousta lidí s dědečkama... V Unii se ty lidi vůči náboženství úplně vymezovali, nechtěli o tom nic slyšet... pochopila jsem, že spousta lidí s tím bojuje stejně jako já... Vnitřní boj, že je štválo, že mají jenom tatínka, že by rádi, ale je to nemožný, a tak. Soňa.

Eva i Soňa popisují moment, kdy zjistily, že jejich situace není tak unikátní, jak se domnívaly. Naznačují tak, že v rámci Obce existuje jakási podskupina nehalachických Židů, mezi kterými panují blízké vztahy utužované společnou pozicí a „problémem“.

4) Zpochybňování autenticity cizími Židy

Tomuto typu zpochybňování dochází především ze strany Izraelců a evropských židovských organizací. Ženy často komentovaly to, že přístup Izraelců se okamžitě změní, když se dozví, že otec, ne matka, je Žid. Několik žen se nemohlo účastnit seminářů pořádaných organizacemi evropských židovských studentů, protože nejsou halachické.

Strategie a odpovědi na zmíněnou otázku Are you Jewish (Jsi Židovka?, respektive, Jsi Židovka po mamince?) se liší. Dalo by se však říct, že jednotným rysem je pocit budoucího neporozumění tazatele. Následující citáty také dobře zachycují pocit žen, že cizí lidé jejich situaci nemohou rozumět.

Když se mě někdo zeptá, máš židovskou mámu nebo tátu, řeknu, že mámu. Nebudu jim vykládat svůj příběh, svůj složitý původ. Pokud mi ta osoba není blízká, details neříkám. Koukaj se na tebe skrz prsty. Eliška.

Největší perda pro mě byla, když mi bylo 19 a přijela jsem do Izraele. Tam nastala hrozně těžká situace, mám pocit, že každý z nás se tam do něčeho takového dostal. Ostatním to nevysvětlíš... Já mám velikou rodinu v Izraeli. Nenapadlo by mě, že bych mohla být považovaná, že nejsem Židovka. Trochu jsem věděla to rozdělení, ale myslela jsem, že to je jenom u těch hodně pobožných. Nikdy by mě nenapadlo, že normální člověk, který vůbec není na tyhle náboženské věci napojen, by mi mohl říct, že nejsem Židovka... No a já jsem najednou byla v situaci, kdy jsem nemohla říct, a to myslím známe všichni, že máma není Židovka... musela jsem lhát... Nejhorší věc to byla, hrozně těžce jsem se s tím srovnávala... Ted' už jsem zvyklá, že řeknu, že jsem po tátovi. Linda.

Lindy expresivní popis zpochybňování jejího židovství dobře ilustruje pocity žen. Pocity, že je jim část jejich já upírána, výčitky svědomí při nepravdivé odpovědi na otázky Izraelců, na hluboké vnitřní dilema.

Některé ženy také argumentují tím, že kdyby se narodily před II. Světovou válkou, nikdo by jejich židovství nedebatoval. Jinými slovy, mají tendenci zdůrazňovat, že vzhledem k nacistickým zákonům by byly brané jako Židovky.

Rozlišuji, komu jak odpovím. Někdy mi to za to nestojí. Je to vnitřní a nebudu tady Izraelci, který se ještě přejí na Jom Kipur⁵⁷, vysvětlovat rodinu. Když jsem tu studovala, tak jsem měla pocit, že jim to vysvětlím, že to pochopí, ale nepochopili... Za války bychom šli stejně všichni. Eva.

Ted' už jsem zvyklá, že řeknu, že jsem po tátovi... je otázka, proč bychom měly říkat, že nejsme Židovky, když se tak cítíme?... musela jsem se to naučit a vysvětlit si, že tady existovala nějaká situace, vznikl tady fenomén smíšených manželství a není to moje vina. Já jsem byla nějakým

⁵⁷ Eva ironicky komentuje fakt, že mnoho Izraelců je tak sekulární, že se přejí na nejsvatější postní den židovství, ale co se týče otázky, kdo je Žid, drží se striktně ortodoxního výkladu halachy.

způsobem vychovaná, vytvořilo to moji identitu, a takhle to funguje. Sama sobě jsem si to vysvětlila a teď už tam není nic, co by bylo takhle nepříjemného. Třeba tento rozhovor by byl pro mě před 5 lety hrozně těžký... Je taky hrozně složitý, že člověk si to v sobě nějak vysvětlí, pojme to, ale vždycky to bude muset vysvětlovat tomu okolí. Linda.

Soňa popsala to, jak jí opustil přítel, cizí Žid, kvůli tomu, že není halachická Židovka. Její otec je Žid.

...Izraelci takhle reagují, zvláště ortodoxní lidi nemají pochopení. Ani sekulární nemají moc pochopení. Často jsem se setkala s absolutně sekulárníma klukama, byli Židé po mamince a museli mít Židovku, vyčetli mi, že nejsem... Soňa.

Dovolte mi několik slov shrnutím - v této kategorii vidíme příklady cizích Židů zpochybňující autenticitu mladých českých Židovek jako Židovek. Očividně podle ortodoxní verze židovského zákona neexistuje nic takového jako nehalachický Žid. Je to fenomén, jehož význam nemůže být podceňován. Celosvětový proces asimilace a smíšených manželství je zodpovědný za existenci individuálních nehalachických Židů, ale já bych argumentovala, že to, co je zodpovědné za existenci komunity nehalachických Židů (jako v případě mnoha českých Židů dnes) je současný proces de-asimilace. To vysvětlím v sekci Závěr.

Závěrem mi dovoluete představit několik citátů, které dobře zachycují první setkání, prožívání a reakce na halachický problém.

Když jsem byla prvně, to mi bylo asi 17, 18 na židovský svatbě, tak jsem si říkala, sakra, to mě by asi svatbu tady v synagoze neudělali... poprvé jsem si říkala, to je blbý. Pak jsem si dlouho říkala, že to nepotřebuji, že mě to baví, že takhle k těm lidem stejně patřím. Postupně jsem se tím zabývala... Pak postupně, s dalšíma svatbami, dětmi a tak, jsem si říkala, tak já budu pořád taková napůl. Anna.

Anna vzpomíná na první moment uvědomění si, že v určitých kruzích není považovaná za Židovku a na to, jaký by to měl dopad na její osobní život.

V 18 jsem jela do Anglie jako au pair a byla jsem v židovský rodině... Poprvé mi tam někdo řekl, ale ty vlastně nejsi. Nešla jsem tam s tím, že jsem Židovka, ale že mám nějaké kořeny... Stejně to ale bylo hrozný. Eva.

Obecně se ženy vyjadřují v tom smyslu, že jejich nežidovské české okolí je vnímá jako Židovky.

...kdykoli to zmíním před lidmi z venku, tak oni mě jako Židovku berou... Oni pak řeknou, ty jsi Židovka, to je super, já řeknu, no vlastně nejsem, začala jsem to vysvětlovat. Oni koukají, pak řeknou stejně jsi, vy tohle jíte, a tamto nejíte, a prostě s tím jsem se setkávala všude... Pak mi došlo, že v tom vnějším prostředí to chápou tak, že jakmile se s tím člověk nějak ztotožňuje a je nějak aktivní, tak už ho tak řadí, a ona ta halacha vlastně nikoho z venku nezajímá... Anna.

V podstatě dost odjakživa [jsem věděla o rozdělení v halaše]. Samozřejmě jsem znala halachický problém, tzv. „halachický komplex“, jak tomu říkáme my tatínkovci. Problém jsem s tím měla od mládí. Především na různých mezinárodních setkáních se vždycky objevila otázka Are you Jewish? Musela jsem vysvětlovat, co to teda je: podle halachy ne, ale vnímám to tak a tak. Pořád jsem to musela vysvětlovat a popisovat, a vlastně sama sobě jsem to pořád musela vysvětlovat, bylo to těžké pojmout. Ale nebyla jsem jediná: v Čechách je to standard, je mnoho smíšených manželství a halachických Židů není tolik. V poválečném období si mnoho lidí bralo nežidy, a naše 3. generace je plná lidí, kteří podle halachy nejsou Židé. Martina.

Dovolte mi poznamenat, že problém autenticity se hluboce dotýká především žen s židovskými předky, tedy těch, které se dlouhodobě cítí jako Židovky. Jak jsem již poznamenala, mají pejorativní postoj ke konvertitkám bez židovských předků. Vzniká pocit, že tak budují kulturní hranice a postoj slouží k upevnění vlastní nejisté identity. Ovšem autenticita se dotýká i žen bez židovských předků. Protože na ně etnická komunita nazírá s podezřením, jsou vystavené tlaku dokázat jim, že i ony jsou „autentické“ Židovky. Zdá se, že jejich strategie je stát se z Česky Izraelkou, a dodržovat striktně pravidla a zákony judaismu.

6.2 Česká výzva: vliv historie a politiky na životy žen

Všechny ženy s židovskými předky se ve svých vyprávěních snaží pochopit vlastní specifickou situaci. Za tímto účelem odkazují na historické události, které způsobily fenomén smíšených manželství, a tak si vysvětlují svou situaci, respektive to, že není jejich chyba, že mají nežidovské matky. České historické a společenské události (haskala⁵⁸, ateistické prostředí,

⁵⁸ Haskala – židovské osvícenství.

holocaust, komunismus) chápou i jako oprávnění toho, že se cítí jako Židovky, a jako oprávnění ke konverzi.

V mé analýze jsem rozlišila kategorii s individuálními pokusy žen s židovskými předky vysvětlit zvláštnost českého kontextu, a tím ospravedlnit jejich situaci. Ráda bych představila tento způsob sebe-autenticity, který používají ženy při zpochybňování jejich židovství z vnějšího světa. Dotazované také poukázaly na význam specificky českého kontextu v chápání povahy židovské identity v naší populaci.

... v Evropě, před válkou to bylo kavárenský, intelektuální, nenáboženský. Po válce a komunistický decimaci, ...no a je problém, lidi se ti pomíchali, máš novou nehalachickou generaci, která se cítí jako Židi. Izrael to vlastně určuje ...všechno určuje ortodoxní rabinát. Eva.

První příklad odkazuje ke specifickým předkům a kulturní situaci mladých českých Židovek. Jinými slovy, Eva zdůrazňuje fakt, že mnoho z nich jsou "nehalachické" Židovky a fakt, že Pražská židovská obec je řízená izraelským rabinátem.

V poválečném období si mnoho lidí bralo nežidy, a naše 3.generace je plná lidí, kteří podle halachy nejsou Židé. Martina.

Po tom zážitku jsem se musela naučit a vysvětlit si to, že tady existovala nějaká situace, vznikl tady fenomén smíšených manželství a není to moje vina. Já jsem byla nějakým způsobem vychovaná, vytvořilo to moji identitu, a takhle to funguje. Sama sobě jsem si to vysvětlila a teď už tam není nic, co by bylo takhle nepříjemného. Linda.

Citát Lindy dobře ilustruje vnitřní napětí, kterým ženy prochází. Všechny dotazované mluví o historickém dopadu na podobu dnešní situace. Historie tedy určila charakter dnešní podoby českých Židů, není to osobní.

Na druhou stranu jsou také časté zmínky o jedinečnosti a zajímavosti českých Židů. Co se zdá jako přirozený důsledek jedinečnosti českých Židů je, že českým Židům se mnohdy rozumí jen velmi těžko, či možná ani nerozumí. To je vnímání dotazovaných žen a představuje jeden ze způsobů, jakými racionalizují to, proč je jejich židovská identita neustále zpochybňovaná s ohledem na její autenticitu.

Naše problémy jsou komplexní, specifické a nikdo jim nerozumí. Michala.

Tvrzení zachycuje skepticismus ohledně schopnosti jiných lidí pochopit povahu židovské existence v současném Česku.

Ženy ve svých výpovědích také odpovídají na nařčení, že je jejich angažovanost v židovství módní záležitost. Obecně se předpokládá, že následování trendu není autentický akt, ale následování vnitřní potřeby je. Autenticita je vnímána jako silně ovlivněná prostředím a podmíněna neobvyklými okolnostmi. Ze slov dotazovaných žen se dozvídáme mnoho o těchto neobvyklých okolnostech, ale ne něco, co by mohlo být bráno jako definice mladé české Židovky. Rozhovory naznačují, že se zde zabýváme něčím co je komplexní, nefixní a "divné". A tak, zdá se, ospravedlňují ten typ Židovek, jakými jsou. Mluví o specifickém českém prostředí a poukazují na fakt, že jsou nepochopené, především americkými a izraelskými Židy. Ženy bez židovských předků se o těchto tématech nezmiňují.

6.3 Abstraktní autentické židovství: ortodoxie

Další aspekt diskuze o autenticitě je odhalen v individuálních názorech dotazovaných, týkajících se toho, co je vnímané jako abstraktní autentické židovství, tj. toho, co je vnímané jako "autentické židovství" obecně, mimo český kontext.

Je důležité poznamenat, že všechny dotazované odkazovaly k autenticitě. Avšak většina těchto odkazů byla v kontextu zmíněných dříve: v kontextu mladé česko-židovské komunity, a ve speciálních individuálních kontextech. Příkladů citací odkazujících k více abstraktnímu pojetí autenticity nebo k autentickému židovství je méně. Ale ukazují se jako užitečné v protikladu s individuálními odkazy k tomu, jaká je specifická povaha být Židem v Čechách.

Účastnice mé studie mají rozdílné názory na to, co znamená být autentickým Židem, existovat jako součást židovského kolektivu, který je multi-generační a komunálně organizovaný (narozdíl od českého prostředí). Nejobvyklejší odkazy zde jsou odkazy k americkým či izraelským Židům, které jsou vnímány jako přesně to, co české komunity nejsou: velké, silné a "normální".

V příbězích všech žen se objevoval paradox. I když měly výhrady k ortodoxnímu judaismu, Pražské židovské obci (která ortodoxní judaismus propaguje a následuje ortodoxní výklad halachy), i když několikrát zmínily, že ortodoxní judaismus nemá v českých poměrech

historicky místo, i přesto, že jejich nejvnitřnější dilema je způsobené ortodoxním výkladem halachy o tom, kdo je Žid, vidí ortodoxní judaismus jako pravé, autentické židovství.

Podle Bucksera a Glaziera (2003) v dnešní post-moderní době existují dvě alternativy k vědeckému paradigma – fundamentalismus (hledání autoritativní pravdy především v textu); a populární ortodoxie.

Židovský život v Praze jsou divníci. Ale Chabad je docela dobrá alternativa...na mé dobré slovo mě brali jako Židovku... U nich se židovství zachovalo nejlépe. Michala.

Kontroverze je dobře viditelná na používání pejorativního výrazu divník. Přitom divník je někdo, kdo se striktně chová podle autority ortodoxního judaismu, stejně jako zástupci jmenovaného Chabadu.

I ortodoxie je taková maximalistická. Chci se naučit to maximální, a pak si z toho můžu slevit. Informaci ti asi řeknou stejně jako konzervativní, ale víc se snaží, aby to lidi drželi, jdou více do detailů...Prostě se chci naučit maximalistickou verzi, pak si z toho slevím. Ale kdybych se rovnou učila to menší, ještě bych slevila, pak by z toho nebylo nic... Anna.

To je paradox naší země, že nám všem je nejbližší ortodoxie. Nelíbí se nám liberální. Obdivujeme to ortodoxní. Proč, je to paradoxní, když nám to takhle komplikuje život... Z filozofického hlediska je ten judaismus strašně chytrý...každý detail je důležitý v kontextu s těmi ostatními. Ty reformní to dělají tak symbolicky. Já to z venku vidím tak, že když už se člověk začne o něco zajímat... když si myslím, že to je dobře, tak proč to dělat trochu, když bych to mohla dělat hodně, nebo tak jak to má být. Paradox, zapálím svíčky, a pak cigaretu. Ani to mě nedonutí říct si, takhle to dělají reformní, mohla bych tedy být reformní. Reformní říkají ortodoxie není dobrá pro to a pro to. Ale já myslím, že je dobrá... budu možná radši sekulární Žid než reformní, a budu sympatizovat s moderně ortodoxní. Linda.

Nejen výrok Lindy ukazuje, že dotazované ženy se dívají s jistým opovržením na jiné denominace. Většina lidí angažovaných v neortodoxních denominacích je nehalachických. „Kontrola autenticity“ u těchto lidí má dvě úrovně: jsou dotazováni ohledně jejich židovských kořenů- jestli jsou dostatečně Židé, a dále také, jestli jsou „dobří Židé“. To druhé zmíněné se týká otázky, zda člověk může být autentický reformní Žid.

Trochu překvapivě ženy působí ve svých tvrzeních ohledně ortodoxního judaismu poměrně radikálně.

Konzervativní judaismus sedí na dvou židlich... Bud'to jsme nábožensky založení Židé, a pak to musíme vzít, jak to je napsané, anebo se na to vykašlat. Vybírají si, co budou praktikovat na základě toho, co se jim líbí a co ne. Konzervativní se v podstatě snaží měnit halachu. Měnit halachu není možné... Myslím, že to, co dělají konzervativní, je to stejný jako měnit fyzikální zákony. Jako kdyby přišel geniální fyzik, a řekl, tak a já změním Newtonovy zákony. Může dělat své nové objevy, nemůže ale přijít a měnit Newtonovy zákony. Můžu se ho naučit a na jeho základě vynaleznout něco jiného. Klára (sama o sobě mluví jako o haredi).

Ženy několikrát zmínily nelibost při pohledu na americké Židovky v kipách. Současně ale musím poznamenat, že mnoho z nich mi řeklo, že pro ortodoxní konverzi se rozhodly z praktických důvodů: aby byla uznávaná všude.

Jiný aspekt, který je zmíněný jako požadavek pro "normální" a "autentické" židovství je něco, co bychom mohli vidět jako element "bez výzvy" a "jistého" židovství. To je rozuměno jako důsledek toho, narodit se jako Žid a vyrůst jako Žid, narozdíl od narodit se jako Čech a "konvertovat" do židovství. Nejlépe to vystihuje tento citát:

[Proč máš zájem o ortodoxní židovství?...] Když se o to zajímám, tak se musím zajímat o tohle a nejenom o něco, co tomu je trošku podobný... Mě to ortodoxní přijde takový opravdovější... liberální [v USA] se mi nelíbilo... Není to ta tradice, je to jenom už takový zbytky. Když se zajímat o židovství, tak myslím, že má cenu se zajímat o ortodoxní židovství a ne o liberální. Myslím, že liberální je dobrý pro lidi, kteří jsou Židé, ale nechtějí být ortodoxní. Člověk, který se o židovství sám zajímá, není naplněnej tím liberálním. To je spíš takový kompromis. Soňa.

Zdá se, že ženy oceňují ortodoxní judaismus pro jeho „udržení tradice“, neměnnost v dnešním rychlém a proměnlivém světě, a v neposlední řadě pro jeho detailní popis toho, jak žít. Za pozornost ovšem stojí, že dnešní ortodoxní judaismus⁵⁹ představuje relativně novou formu původní tradice.

Na mou otázku, zda je možné žít autentický židovský život v Praze, mi několik žen dalo za příklad mimo-pražskou ortodoxní rodinu, která ovšem není židovská a již několik let se chystá ke konverzi.

⁵⁹ Ortodoxní judaismus byl institucionalizován v USA Židy, kteří přežili holocaust a maďarské povstání z roku 1956, tedy jedná se 50. a 60. léta 20. století.

...třeba ta rodina z Karlových Varů, vypadají jako z Mea Šearim, vypadají autenticky, jsou konvertiti. Nějak to jde... Líbí se mi ortodoxní židovství, ale jsem dost moderní člověk. Některé věci se nedají vrátit... nejsem toho schopná, být úplně ortodoxní. Určité názory nejsem schopná přijmout. Mě se nejvíc líbí moderní ortodox. Člověk má svůj profesionální život, ale zároveň dodržuje všechno, nestuduje Tóru tolik, ale... Soňa.

Mě jsou nejsympatičtější moderně ortodoxní. Jsou konzervativně ortodoxní, dělají všechno, co se má. Jakmile vypustíš jednu malinkou věc, vypustíš i ostatní, a přitom studují, čtou. Haredim moc nemusím, tam je to pokrytectví více... Nad věcmi se zamýšlí, dělají je 100 procentně, tak jak mají, ale jsou otevřený a schopný komunikovat o čemkoli jiným z venku. Linda.

Proud judaismu moderní ortodoxie⁶⁰ zmínily všechny ženy. Koncept moderní ortodoxie považují za pro ně nejvhodnější. Podle nich zahrnuje a slučuje tradici a modernitu. Naopak všechny až na jednu kritizovaly haredim (ultra ortodoxní) Židy. Ráda bych podotkla, že pouze tři ženy mají opravdu hluboké znalosti v oblasti judaismu (náboženství). Všechny jsou ortodoxní (jedna se označuje za haredi). Byly jediné, které se označily za ortodoxní a neodvolávaly se na moderní ortodoxii. Moderní ortodoxie se v ostatních příbězích objevuje jako symbol – ideálně dovoluje propojit život emancipovaných žen, jakými dotazované rozhodně jsou, a neustále zmiňovanou tradici, která je „úplná“. Jako opak kladné moderní ortodoxie stavěly „pokrytecké“ haredi Židy.

Otázky ortodoxie jsou aktuální, když ženy uvažují nad otázkami postavení žen a jejich budoucími rodinami.

...třeba v moderním ortodoxním judaismu se mi líbí, že ženy pracují a i si dělají kariéru, ale přitom zachovávají tu tradici, a rodina je pro ně důležitá. Vyloženě ortodoxie ortodoxie, jenom rodit děti, to je sice hezký v rámci zachování rodu, ale v dnešním světě, podle mě, to ztrácí na aktuálnosti. Já bych se musela stát úplně divnice, abych si najednou dala ponožku na hlavu. Tereza.

⁶⁰ Ideologie moderně ortodoxního judaismu vznikla v 19. století v Německu jako pokus o usnadnění náboženského způsobu života v sekulární společnosti. Moderně ortodoxní Židé se pohybují v obou světech – světě ortodoxního judaismu a ve světě sekulárním, nežidovském (kde jsou často zaměstnani). Rabíni těchto denominací jsou vzděláni ve světských vědách, orientují se v evoluční biologii, sledují nové objevy v DNA výzkumech a v psychologii. Limity vědeckého poznání využívají k poukázání na přesah náboženství. Proti neustálým společenským změnám staví náboženství jako konstantu. Jako odpověď na dnešní náboženskou pluralitu se naučili prezentovat ortodoxní judaismus jako jednu z možností. Vyzdvihují podobnost hodnot ortodoxního judaismu a většinové společnosti svobodu, možnost volby a intelekt.

Chápání ortodoxního judaismu jako „autentického židovství“ není výsadou českých Židovek. Toto vidění je běžné i v Izraeli. Ovšem příběhy dotazovaných žen jsou plné napětí mezi vlastním moderním viděním světa i sebe samých, a světem, jak je zobrazován ortodoxním judaismem, který je ovšem ženami viděn jako ten pravý. K otázce autenticity se vrátím v kapitole Problém autenticity a v sekci Závěr.

7. STRATEGIE K NABYTÍ AUTENTICITY

7.1 Alija

Osm z dotazovaných žen žije v současnosti v Izraeli. Sedmi bylo motivací židovství. Ivana je v Izraeli vdaná. Tři další ženy možnost přestěhování do Izraele zvažují. Devět z těchto žen mají židovské předky, dvě jsou bez předků – vdaná Ivana a Jana, která je ortodoxní, a pro kterou život v Izraeli představuje možnost vedení jednoduššího observantního židovského života a nalezení vhodného partnera. Ženy, které žijí v Izraeli, si pochvalovaly prostředí, ve kterém židovství není nic tak zvláštního, „divného“ (jejich vlastní termín), kde přijetí židovství je svobodná volba, ne fatální předurčenost. I když z jejich vyprávění je fakt, že jsou v Izraeli, často chápán jako předurčenost osudu. Život v Izraeli ženám přinesl setkání s pozitivním a normálním každodenním židovstvím.

Analýza rozhodnutí žen usadit se v Izraeli odhaluje komplex motivací, kam vstupuje mnoho faktorů. Většina žen s židovskými předky zmínila, že vyrůstaly s pozitivním vztahem k Izraeli, který převzaly od svých rodičů, pro něž Izrael často hrál významný faktor v jejich židovské identitě. Izrael jako původní židovská domovina má v diaspoře speciální místo. Pro etnické skupiny obecně jsou odkazy k dávnému a původnímu domovu velmi typické. Můžeme říct, že koncept diaspory závisí na etnicitě. Komunita klade důraz na „stejnost v rozptýlení“ (Ang 2001), zdůrazňuje se vnitřní soudržnost a jednota. Přístup autorit a reprezentantů etnik je esencialistický, podporuje vnímání členů jako vycházející z originální, původní (tak jak ji reprezentanti představují) historie a vlasti. Koncept představuje možné vysvětlení toho, že do Izraele odchází především etnické Židovky - ženy s židovskými předky. Obecně platí, že zaměření na vlast a myšlenka být součástí „rodiny“ a „národa“ upřednostňuje etnickou identitu (Verkuyten 2005). Dodává pocit napojení, sounáležitosti a místa v historii, která mohou představovat řešení k pocitům dislokace a vykořeněnosti, pocitu mnoha emigrantů.

Mnohé ženy se zmínily o tom, že návštěva původní země je doprovázená pocitem příchodu domů. Etnické Židovky v této studii se cítí pohodlněji mezi sekulárními Židy a Izraelci, kteří jsou pluralističtí a neuznávají pouze náboženskou identitu jako jedinou židovskou identitu. Většina z nich adaptovala tzv. tradiční přístup k židovství. Drží velké svátky, občas jdou do synagogy, chtějí se vdát za Židy. Dotazované ženy se snaží více méně být akceptované jako Izraelky, identifikují se s většinovými politickými názory, stylem oblékání, v jejich českém projevu jsou časté hebrejské výrazy. Výjimku představuje například Eva.

Dostaneš se do věku, kdy jsi citlivější, a taky asi hledáš k čemu se upnout, a pak se to stupňuje ...a pak jsi v Izraeli. Přijela jsem si řešit identitu. Jednak jsem řešila gijur a tu identitu, myslela jsem, že to jde vyřešit v diaspoře, a že ano, Židi mohou žít v diaspoře, nechtěla jsem přijmout „makom acheret“⁶¹ ...Nedokážu říct, já bych za Izrael dýchala. Ptám se, jestli toho chci být součástí, nebo ne. Ráda jsem jezdila na mezinárodní akce, vídat lidi z Evropy, který žijou židovský život normální, v Evropě... Nakonec jsem nepřijala izraelské občanství ... Chci být Židovka, ne Izraelka.... Jsem pro ně [Izraelce]cizinec, co tu žije, ať budu mít občanství nebo ne, ťukají si na čelo, proč sem kdo jezdí, sami by chtěli odjet. Dala jsem si prioritu judaismus, ale jsem mezi Čěškami, bojím se jít mezi Izraelce Izraelce, vím, že tam bude nepochopení, jsou sekulární... Eva.

Eva se dotýká mnoha otázek. Dovolte mi však nyní vysvětlit pojem *makom acheret*. Podle jednoho z myslitelů zastávajícího tento koncept Yehoshuy (v: Schustermann 1993), by měla být zdravá židovská identita realizovaná pouze jako sekulární v Izraeli. Židé by se měli snažit ukončit galut⁶². Galut vidí jako nenormální, oproti „normálnímu“ životu v Izraeli. Protože jsou esencialisté a tedy věří, že existuje určitá neměnná podstata židovství, je pro ně esence života v Izraeli jiná než v galutu. Radikální sionisté tvrdí, že pouze život v Izraeli může být plný, autenticky židovský, a že vyřeší problémy židovské identity. Pojem autenticity je zde používán ke konstrukci hranice mezi skupinou a „zkaženým“ okolím, a proti asimilaci. Izrael je sionisty využíván ke zdůraznění autentického života na místě, a falešnosti života v diaspoře. Zásadní bod zde je, že nemůže existovat návrat (alija) bez odjezdu, alija bez galutu. Pokud je alija základním mýtem definujícím židovskou identitu (Schustermann 1993), je život v diaspoře před-podmínka a význam samotný pro tento mýt. Nelze mít pocit domova bez kontrastující myšlenky odcizení, bezdomoví. Podle Schustermannna (tamtéž) je mýtus návratu nejpodstatnější mýtus mezi židovstvím. Od počátku historie Židů je galut utvářející část židovské identity. Pojem galut

⁶¹ Makom acheret (z hebr.) – jiné místo, místo mimo Izrael

⁶² Galut (z hebr.) – exil.

nemůže být vypuštěn jako neautentický, protože je přesně to, co pomáhá formovat pojem autenticity aliji a života v Izraeli. Eva zdůrazňuje, že chce být Židovka, ne Izraelka, a stěžuje si na nepochopení sekulárních Izraelců. Názor, že Židé by měli žít v Izraeli, je skrytě obsažen i v prohlášení Petry.

Je to země [Izrael], kterou nám ty předkově vybudovali, se samopaly na zádech, vysušovali a zavlažovali půdu... Nemusíš tam nikomu nic vysvětlovat, proč děláš to a to... je mi líto, že se tam nevrátili všichni. Přijde mi to nefér vůči lidem, kteří to tam vybojovali. Petra.

Eliška poukazuje na „opravdovější“ život v Izraeli a dává ho do kontrastu s životem v Praze (diaspoře): *...každý, kdo konvertuje, by měl žít před tím v Izraeli. Vidiš to ve skutečné podobě, ne skanzen, co je v Čechách. Spousta lidí má zkreslený pohled na judaismus z Prahy, vidí jenom to náboženství, chybí celková zkušenost. Když přijdeš sem, život je opravdu úplně jiný... V Praze teď už není možný žít autentický židovský život... Spousta věcí mi tu imponuje. Hlavně to náboženství... Asi se tu cítím lépe než v Čechách. Nikdo není doma, tím pádem všichni tu jsou doma. Je tu intenzivní život, opravdové problémy. Eliška.*

Najednou jsem měla pocit, že ta moje cesta je vlastně blbá, že jediná správná je ta modrobílá... Ale trochu jsem asi měla i zaječí úmysly... i hledání partnera v Čechách je nemožný. Celkově se tam [v Česku] necítím úplně dobře. Mám kariéru, ale něco mi tam chybí. Být v Izraeli je zkušenost, budu v židovském prostředí, vyšší šance najít židovského partnera, naučím se věci, aniž bych zblblá. Zažít si to, protože jsem v tom nevyrostla... Eva.

Připadá mi smutný, co za lidi jsou teď v Praze na Obci, a kdo jenom trochu může, tak jede sem. Jsem tu ráda, a ten židovský život se tu dá žít. Zatímco v Praze je to strašně těžký. V Izraeli je to autentičtější. Tady se tě nikdo na nic neptá, nesleduje tě, a ty to [observantní židovský život] můžeš žít. Myslím, že autentické to je tím [moje židovství], že jsem tady. V Praze mě celý šábés i šachrit hrozně ubil. Já jsem z toho byla tak unavená, fyzicky a psychicky vyčerpaná, a vůbec to nebylo to, že teď je šábés, teď si odpočinu, dám si dobrý jídlo, je svátek. Spíš naopak mě to vyčerpalo, ty lidi, to ovzduší, jako kdyby to židovství bylo úplně celý unavený, a mele z posledního. A vytrácí se to víc a víc. Zatímco tady je to skvělý a opravdový, a není to hra si na něco, a kdo má víc židovské krve, a jak je kdo oblečenej, je to tady živý. Ty opravdový Židi, který v Praze byli, tak tam nejdou, protože mají pocit, že tam nepatří, protože tam jsou úplně jiný lidi. Tereza.

V Evině i Terezině citátu jsou zahrnuté další motivace žen: hledání partnera, vytvoření si vlastního modelu židovství, změna prostředí, pocit, že v Česku jim „něco chybělo“, možnost žít ortodoxní život. Ženy komentují nemožnost žít autentický „normální“ židovský život v Praze, opět se kriticky dotýkají současného pražského židovského establišmentu. Současně ale v Izraeli postrádají evropskou kulturu. Tereza se dotýká i efektu na původní komunitu (od roku 1991 do současnosti opustilo Čechy 103 Židů⁶³). Významný je názor, že pouze už tím, že je v Izraeli, se stává autentickou Židovkou. Ve svých příbězích jakoby hledaly fakta, která podpoří a schválí jejich rozhodnutí ohledně odchodu do Izraele, a současně snižují atraktivitu nevybrané alternativy. Zaměří se na lepší rysy izraelské společnosti, časté zmiňují pozitivní stereotypy, symboly i pragmatické důvody – v Izraeli je dobré počasí, jídlo, opravdovější problémy.

Izrael je vysoce segregované a politické místo. Cokoli člověk v Izraeli udělá, má politický význam, včetně rozhodnutí, kde v Izraeli bude žít.

Klára se do Izraele odstěhovala v 18 letech... Mě na Izraeli frustrují ty politické nepříjemnosti, jako že nemůžu jít na školu, protože jsem haredi, atd...Peníze a politika. Do Izraele jsem chtěla kvůli tomu, že se tady dá žít po židovsku jednoduše. V Čechách bych s tebou nemohla jít na kafe, to neexistuje. Není to košer. Klára.

Dovolte mi ilustrovat vnitřní rozdělení izraelské společnosti na náboženskou a sekulární na rozdíl mezi městy Tel Avivem a Jeruzalémem.

Linda v současnosti studuje v Izraeli: Doufám, že Izrael ve mně trochu opráší můj vztah k židovství... Jeruzalém je takový prvoplánový. Tam jede každý se hledat...Chci si tu cestu najít nenásilně, ne prvoplánově. Do Jeruzaléma každý jezdí ze spirituálních důvodů, to já mám, ale chci, aby to bylo po mém...Pro mě je přijatelnější sekulární Tel Aviv, než aby mě kontrolovali na každém rohu ortodoxní. Linda.

Eliška má opačný názor: Proč už teda být v Izraeli, to už můžu být v Itálii. Jednu dobu jsem hrozně chtěla do Tel Avivu, ale vlastně to už je jako jakýkoliv jiný město...Eliška.

Každá z žen si v Izraeli hledá prostředí, kde se cítí dobře a kde je akceptovaná jako Židovka.

⁶³ Zdroj Dani Kolský, představitel Sochnut v ČR.

Sekulární Izraelci by se se mnou možná ani nebavili...já je nechápu. Myslím, že do důsledku si nemohou ospravedlnit, že tady ten Stát mají. Nemají na to právo. Jediný, na co mají právo, je to, co si Židi odkoupili... Jana (ortodoxní).

Ženy se zmínily o problémech se sekulárními Izraelci, kteří často zpochybňují jejich židovství. Ovšem zásadní je, že z vyprávění žen je patrné, že odchod do Izraele je jedním ze způsobů, jak získat autenticitu pro jejich židovství. Radikální sekulární Izraelci se definují více jako Izraelci, než jako Židé. Vymezují se tak vůči ultra-ortodoxním Židům. U Jany je patrná tendence, že se nesnaží identifikovat s izraelskou společností, zapadnout a být Izraelka. Raději se pohybuje v prostředí, kde je automaticky akceptovaná jako Židovka – v prostředí náboženské ortodoxie. Všechny ženy zmínily problém vysvětlování svých příběhů sekulárním Izraelcům.

V kontrastu stojí prohlášení etnické Židovky Martiny: *Sekulární Izraelci jsou hrdí Izraelci, jsou silně anti-náboženští... ale přesto stejně základní pilíře židovství v rodinách jsou: židovští partneři, děti, svátky a tradice. Rodina je velký základ... Celkově lidí drží více spolu, i když se to zhoršuje. Hodnoty se mění, ale etnicita funguje. V tom se cítím velmi dobře. Pořád jsem musela něco vysvětlovat [v Čechách], počínaje příjmením. Včetně latentního antisemitismu, který se také přenáší. Tady nic vysvětlovat nemusím, a proto se zde cítím dobře. Chci předat tradice a zvyky, ale i myšlení, a živý judaismus. Nejen knihy v knihovně, jako když já jsem byla malá. Mám to [židovství] hodně spojené s tím, být v Izraeli, žít mezi Izraelci, poznávat zemi a lidi. Mít společnou identitu, ne jen náboženství. Martina.*

Martina ve svém prohlášení naznačuje odpověď na otázku, proč vlastně realizovat židovskou identitu v Izraeli. Nebudu tvrdit, že by měla být realizovaná, aby člověk mohl být tím, kým opravdu, ontologicky je. Díky mému skepticizmu o přítomnosti daného opravdového „já“ pochybuji, že existuje něco původního, čemu bychom měli být věrní. Pokud je to, že se narodím jako Židovka náhodou, proč bych měla žít svůj život na základě této náhody? Pokud je židovství nahodilé, může být vyvozeno z postmoderní advokacie radikální nahodilosti „já“. „Já“ je celé náhodné, musíme na něm stavět, protože není jiná možnost. Musíme to akceptovat a konstruovat životní příběh, který si vybereme, stáváme se tím, kým jsme, tím, jak se ve vyprávění konstruujeme. Jinými slovy, jediný způsob, jak se osvobodit od utlačování bezvýznamnosti nahodilých faktů našeho narození a historie, je jejich utváření v něco smysluplného, co si člověk sám vybere. „Idea přetvoření nesmyslné náhody do něčeho, co si sami vybereme, je zdroj přitažlivosti aliji pro sekulární Židy“ (Schustermann 1993:306). Náhoda existence židovských předků je přetvořená ve vědomou volbu příslušet k bojujícím lidem a pokračovat v národním

projektu, který je najednou jejich vlastní. Osobní příběh je najednou obohacen o historický rozměr.

Pouze dvě ženy udělaly aliju z Prahy, ostatní přijely na studia a pak v Izraeli zůstaly. To, že zůstaly, ale chápou jako určitou předurčenost a osud. Ráda bych poznamenala, že obecný pocit, který jsem nabyla je, že ženy si nechávají možnost návratu do ČR či vystěhování se z Izraele otevřenou. Idea aliji v počátečních letech existence Státu Izraele byla silně propletená se sionistickou ideologií. To platí např. u Michaly, ale jak jsme viděli už méně u Evy.

Vlastně jsem sem jela učit se hebrejsky... nechtěla jsem úplně zůstat... Izrael je pro mě "země zázraků". Jsem velký sionista, mám ráda Izrael, Židi musí mít svůj stát. V Čechách vysvětlovat věci jako kašrut je moc těžký, český kořeni to nepochopí... rychle jsem se zadaptovala, objevila jsem skrytý talent ječet na lidi, naopak je mi tu dobře. Michala.

Významný prvek ovlivňující vztah k Izraeli byl účast na programu Taglit⁶⁴. Čtyři ženy, které program zmínily, se později do Izraele odstěhovaly.

Izrael mě zaujal, cítila jsem se tu dobře od začátku. Návštěva Izraele byl dost velký bod, který mě přivedl k větší aktivitě, k návratu ke kořenům. Martina.

Po Taglitu jsem se více začala zajímat o judaismus, např. zapalovat pravidelně svíčky. Tereza.

Lidi na Taglitu na tom byli podobně, našla jsem si nové kamarády. Eva.

Češi jsou velmi citliví k jakékoli formě propagandy. Zkušenost komunismu je silný faktor v identifikaci politického či ideologického fenoménu, čili je pravda, že pro Izraelce je obtížné přesvědčit mladé Čechy, že Stát Izrael je pro ně perfektní místo. Pět žen udělalo podobný komentář. Avšak všechny, které kritizovaly Izrael za ideologickou propagandu a nepochopení Židů v diaspoře, v Izraeli byly. Nicméně přesto, jak je vidět z této studie, z pěti žen, které se Taglitu účastnily, se čtyři rozhodly v Izraeli zůstat.

Musím také poznamenat, že navzdory kritickým poznámkám k izraelské sionistické propagandě a v mnoha případech izraelské pravičácké politice, mě všechny ženy překvapily jako velice pro-izraelské. Ve skutečnosti je kritika Izraele část vnitřní komunální rozpravy – něco, co říkají mezi sebou. V diskuzích s nežidy Izrael hájí. Samy se označují za sionistky, ale zdá se, že

⁶⁴ Taglit – Birthright - 10 denní bezplatný poznávací výlet po Izraeli sponzorovaný izraelskou vládou za účelem ovlivnit mladé Židy k životu v Izraeli.

spíše v symbolickém smyslu - adoptují oficiální pravičáckou politiku, mnohdy včetně proti-arabských postojů.

Nejistá situace ohledně uznání českých konverzí v Izraeli, vedla Soňu k úvaze o odchodu do Izraele: *...abych tam taky mohla konvertovat, protože tady v Praze to je asi nemožný. Strávit tam nějaký čas a pak se vrátit do Evropy.* Soňa.

Pro Evu bylo ukončení konverze jedním z motivů: *... v Praze všichni začali řešit, že české konverze tady stejně neuznávají, vše je ovlivněné Izraelem... říkáš si, já to [konverzi] dělám proto, aby mi pak nikdo neřekl, že nejsi, pak v Česku to budeš dělat x let, aby ti tady zase někdo řekl, že nejsi.* Politika. Eva.

Daniele poskytla možnost odchodu do Izraele vyřešení tíživé situace doma.

I pro Terezu znamenal odchod do Izraele posílení a osvobození: *..Vybuďovala jsem si vztah k Izraeli, který tam někde sice byl, i přes rodinou tradici s pradědečkem klavíristou, který sem chtěl, a zahynul v Osvětimi... Pak přišel Taglit...Staly se mi tu úžasný věci a pak jsem se rozhoupala. Ale tentokrát jsem fakt udělala rozhodnutí sama za sebe, celý jsem si to vyřídila sama, poprvé v životě jsem se sama rozhodla a udělala ten krok. Byl to můj sen tady být. Našla jsem se tu, i židovství je tu opravdové a dá se žít.* Tereza.

V Terezině citátu se objevuje několik faktorů, které sehrály roli při rozhodování o emigraci do Izraele u všech žen. Je to napojení na rodinou historii, víra v předurčenost osudu, program Taglit, který odstartoval sionistické cítění, přesvědčení ve větší možnost žití židovského života v opozici k situaci v Praze.

Alija je specifická emigrace, avšak obecně platí, že imigranti si často ekonomicky pohorší - mají problémy se zaměstnáním, se socio-kulturním přizpůsobením, hledáním přátel i partnerů. Izrael je navíc kulturně zcela odlišné prostředí od středo-evropské České republiky. Podle Remmenick (1996) se nová situace dotýká více žen než mužů. V Izraeli je přesycený pracovní trh, na kterém se navíc tradičně dává přednost mužům. Tradiční role pro ženy je být doma s dětmi. Ženy jsou mnohdy vystavené sexuálnímu obtěžování, i když na to si stěžovala pouze jedna žena. Dominantní kultura je mužská. Česko je v tomto ohledu pokrokovější, ženy jsou emancipovanější.

Na Izraeli mě některé věci mrzí. Nejsou tu lidé se stejnými návyky jako máme my. Tady je pro lidi kino buď nepřijatelné, anebo jsou naštvaní, že je zavřené na šábés. Jsou nevzdělaní.

Barbarstvím načichnou i ti, kteří sem přijedou z Evropy. Vychází tu úplně z jiných kořenů. Nejsou evropsky kulturní. Izraelci se neumí chovat. Chybí jim takt. Jana.

V mnoha výrocích žen se zdá, že izraelská identita je v rozporu s českou identitou. Spíše než otázka, zda se cítí více jako Židovky než Češky se objevila otázka, zda se cítí jako Izraelky. České ženy, které se stěhují do Izraele prochází třemi vývojovými stupni. Z Češek se stávají Židovky, a ze Židovek Izraelky.

Shrnu, že aliju podnikají více Židovky s židovskými předky než bez předků, a alija je využívána jako nástroj nabytí větší autenticity jejich židovství.

7.2 Konverze

Do dokončení studie jsou tři ženy v procesu konverze, devět již konvertovalo, jedna po dvou letech proces ukončila, jedna konvertovat nechce (má židovského otce). Zjednodušeně se dá říct, že základní rozdíl mezi ženami s židovskými předky a bez nich je ten, že ženy s židovskými kořeny se jako Židovky cítí od dětství, kdežto ženy bez předků projdou momentem přerodu, momentem vědomého přijetí židovství. Navíc musím zdůraznit, že konverze k judaismu se zpodstaty liší od např. konverze ke křesťanství – judaismus je založen více na dodržování Halachy než teologii. Proto se spíše než přesvědčení mění chování. Změny v chování znamenají především dodržování šabatu a různých svátků a držení pravidel kašrutu. Až poté může následovat ideologický závazek.

Kristýna mi sdělila, že před konverzí se necítila jako Židovka. Naopak Linda (má židovského otce) by nedokázala prohlásit, že z nežidovky se stává Židovkou. Prohlášení je jedním z kroků při ukončování konverze a pro Lindu představuje jednu ze zásadních překážek, kvůli které by konverzi nepodstoupila.

Proces ustanovení individuálního pocitu autenticity je nutně ovlivněn kontextem a musí být zmíněno, že konstrukce pocitu autenticity u dotazovaných žen roste z interakce s vnějším světem. Jinými slovy, vlastní zpochybňování je nutně produkt dialogické interakce s ostatními lidmi a odehrává se v rámci převažujících socio-kulturních reprezentací (Billig 1993, Harré 1995). Zde přichází ke hře různé modely vlastní autentičnosti.

Když přijde na autentičnost člověka před židovskou komunitou, konverze se stane hlavním modelem nabytí autenticity. Ať už si rozhodnou nebo nerozhodnou podstoupit proces, konverze se stala významným elementem v česko-židovském vyprávění jako prostředek vyjádření vlastní percepce kulturních hranic.

V mnoha případech je odkazováno ke konverzi jako k formě strategie. Strategie, ke které se pouze jedna žena této studie rozhodla neuchýlit. Nicméně konverze je imanentní element v myšlení a příbězích mladých českých Židovek. Ať konverzi podstoupí nebo ne, představuje bod odkazu v procesu sebe-definice, stejně jako determinant hranic židovské sounáležitosti. První kontext, který chci zde představit je ten, ve kterém je konverze zmíněná jako možná strategie vstupu do židovské komunity jako plnohodnotný člen.

Moje konverze byla spíše techničtější. Přípravu na konverzi jsem brala jako proces učení se, ne že si měním identitu. Na mě se nic nezměnilo, věděla jsem, kdo jsem... Je nutné nebrat si konverzi osobně... změnila bych přístup k lidem, který mají Právo návratu, nebo mají pocit, že mají předky. Nedala bych gijur lidem z Husitský fakulty, myslím, že si tím řeší nějaký problém. Je to móda, exotika, zakomplexovaný student... chtěla jsem židovskýho kluka, židovskou svatbu. Chtěla jsem to mít hotové, odškrnout si to.... Michala.

Michaly citace a její příběh je typickou ukázkou formální konverze. Michala se však od ostatních žen liší: o konverzi skoro nemluvila a nezdálo se, že má tzv. komplex tatínkovců. Je čistě přesvědčená, že je Židovka, i když to není schopna zdokumentovat. V Praze nešla za rabinem Sidonem, protože bylo zřejmé, že by jí nebral jako Židovku. Michaly poznámka o tom, že ví, kdo je, je podstatná. Všechny ženy s židovskými předky vědí, kdo jsou, mají stabilní životy; konverze jim nemění zásadně identitu. Spíše se zdá, že než sebe, hledají své místo ve vyšším pořádku, v židovství a v neposlední řadě smysl života.

Chtěla jsem v tom mít jasno už jednou pro vždy. Utvrdit si to, co vnímám. Mám židovskou identitu, je to součástí rodinné historie a součástí výchovy. Neustálé připomínání historie, i židovských vlastností, studovat, protože Židi jsou úspěšní a studují, tradice. Vztah k Izraeli, kamarádi rodičů, židovští příbuzní. Potřebovala jsem konečnou akceptaci. Martina

Konverze nic neznamena. Má smysl ten, že člověk se může vdát v Izraeli a že, a to je trochu cynický, tam může mít hrob. Kvůli tomu hrobu to nedělám... Jako když se parchanti pohřbívali za zdi křesťanského hřbitova. Přesně takhle vnímám to, jak se Židé chovají k těm lidem, který nemají židovskou maminku. Soňa.

Dovolte mi představit dva příklady konverze: Terezy, konverzi začala v Česku ortodoxně a ukončila v Izraeli ortodoxně, a Anny, která konvertuje ortodoxně v České republice.

Obě ženy mají židovské otce, vyrostly v sekulárním prostředí, vědomy si židovství v rodině. Obě byly členky Unie židovské mládeže a konvertovat začaly ve stejnou dobu. Tereza žije nyní v Izraeli. Příběhy žen představují poměrně běžnou ukázkou situace mladých českých Židů.

To, že jsem jenom po tátovi, přišlo až později. Pořád jsem si říkala, že to vlastně nemusím řešit, že to stačí, že jsem po tátovi... Ale pro ten vnitřní klid, i pro děti, pro to všechno, pro další generaci je důležité to mít vyřešené... někdy mám pocit, že to je OK, ale vlastně to není OK, že ti někdo řekne, že nejsi [Židovka]... Nad gijurem jsem pořád uvažovala, bylo to pro mě hodně komplikovaný... viděla jsem ty divný lidi na Obci... taky jsem měla několik fází: člověk k tomu přistupuje tak trochu, pak vůbec nechceš, pak to zase začneš dodržovat, až tak, že málem se zblázníš, a stane se z tebe ten divný člověk... Hlavně je ale vážně důležitý se z toho nezbláznit... hrozně se mi nechtělo mezi ty divný. Nechci to shazovat, některý tam jsou třeba taky normální... aby člověk mohl fungovat v Izraeli, je ortodoxní gijur potřeba. Mít i židovskou svatbu, nechci super ortodoxní, ale židovská svatba se mi líbí. ... Tereza.

Jsem si říkala, tak já budu pořád taková napůl... dlouho mi přišlo dělat konverzi zbytečný. To jsem si říkala, to přece nejsem já, nebudu ty věci držet, budu se muset učit, přidám se k lidem, kteří mi přišli trochu divný, některý z toho mají vymletý mozky, a že s tím nechci nic mít. Víc mě zajímají věci kulturní... Tam ty holky byly takový z dlouhýma sukněma, trošku si to pletly s klášterem... Byl to bod trošku schizofrenie. Řekla jsem si, buď je varianta, že se na to úplně vykašlu, budu se vídat s pár lidmi... a vlastně na to úplně rezignuji... Anebo to zkusím rozseknout a projít gijurem. Byť je to náročná cesta... procházím gijurem, abych to měla oficiálně.... Vlastně to chci pro sebe kvůli utvrzení si nějaké identity, abych neseseděla na dvou židlích, ne že se ze mě stane Mea Šearim, černokněžník... už bych třeba chtěla děti, nechci, aby ty děti byly taky takovýhle rozpůlený, a ještě rozpůlenější. Myslím, že [po konverzi] budu mít takový vnitřní klid, že to bude takový splněný vnitřní sen. Něco, co člověk pořád zametal pod koberec, že to nemusím řešit, ale vlastně to pořád někde hlodalo. Už nebudu mít pocit, že jsem ta rozpůlená osoba, stmelí se to. Nebudu muset pořád někomu něco vysvětlovat, že něco jsem a vlastně nejsem. Anna.

Anny citace dobře ilustruje proces neustálého rozhodování se a problém autentičnosti. Konverzi ženy s židovskými předky vesměs chápou jako bolestný proces. Něco, co musely

udělat. Konverze jim nepřinesla židovství, ale lepší pozici v globální židovské komunitě. Často zmiňují pocity nespravedlnosti, i výčitek. Za prvé, individuální snaha stát se Židem není nikde na světě oceněna. Za druhé, připadá jim nespravedlivé, že musejí podstupovat ten samý proces jako ženy bez předků (které pejorativně nazývají „ty zvenku, divníci“). No a konečně, konverze ve skutečnosti negarantuje, že člověk bude brán jako plnohodnotný legitimní Žid. Od začátku nejsou brány jako Židovky, po oficiální konverzi stejně nebudou, protože nabudou identity konvertitek.

Já bych ty předky hrozně chtěla najít, protože mě hrozně štve, že jsem vlastně ve škatulce konvertitů, když řeknu někomu, že jsem konvertita, dívá se na mě jinak, než když řeknu, že jsem po mamince. Eliška.

Zdá se, že aby se stal proces konverze pro ženy „snositelnější“, racionalizují ho a mluví o něm jako o procesu učení. Při udávání důvodů, proč se rozhodly pro ortodoxní konverzi (náročnější než např. reformní či konzervativní), se z části vidí jako oběti politiky – izraelského rabinátu.

Ortodoxní konverzi chci, aby byla opravdu uznávaná. Takže racionální důvod. Aby byla uznávaná v Izraeli a všude, i v Čechách. Tady tě bez toho do Obce nevezmou. I tady se jede podle toho ortodoxního. Anna.

Zajímala jsem se i o konzervativní, ale pak už jsem si vypracovala, že když už za to bojuju a všechno to absolvuju, tak nechci v budoucnosti zažít, že jednak mě, protože já nejsem životní rváč a nejsem splachovací, takže abych někam přišla a někdo se na mě díval, že nemám dost dobrý gijur, tak bych to těžko psychicky zvládala. Petra.

Pouze dvě z dotazovaných mají židovskou matku. Tedy problém toho, že nejsou „opravdové“, „autentické“ nebo „dost židovské“ je relevantní pro většinu dotazovaných žen. Ve skutečnosti se problém dotýká i halachických Židovek.

Eliška i Michala věří, že jejich matky jsou halachické Židovky, ale nemůžou to dokázat.

Když mi bylo 10 začaly jsme řešit konverzi... Ten problém je těžkej. Má ho každej tatínkovec. - já tomu věřím, teď ale mám jít za nějakýma lidma, který mi na to dají papír, na co to potřebuji? Já vím, že jsme, pan Bůh taky... Chce to překročit, člověk si může říkat, ale nikdo tě takhle nevidí. Je to i trochu neautentický. Já jsem pochopila dost rychle, že konverzi musím mít... Kdyby mi řekli, že jsem před tím neměla židovskou duši, poslala bych je někam. Eliška.

Na druhou stranu Linda by konverzi nepodstoupila: *V životě by mě nenapadlo, že bych mohla mít jinou pozici než moji kamarádi [Židé po matce]. Vůbec nikdy bych nepřemýšlela o konverzi... Protože já jsem z Brna. To je rozdíl. Tam nekonvertoval nikdo, kdo byl v rámci Obce. Jenom lidi z venku... V životě nás nenapadlo, že bychom měli konvertovat, když máme toho rodiče a byla ta výchova... Moje identita je úplně někde jinde, mám silný respekt k tradici, ke kultuře, postím se na Jom Kipur, nechci říkat, že něco budu dělat, když to nebudu dělat. V Izraeli asi jo, protože jsem pochopila, jak je to tam důležitý, i pro ty nepobožný kluky. Nepojala bych to nábožensky. A taky bych musela říct, že z nežidovky se stávám Židovkou, a to bych nemohla přenést... Je ale fakt, že nechci, aby to pak děti řešily... Nechci procházet žádným přerodem. Nevím, jestli by šlo vysvětlit, že to není náboženské. Je srandovní, že se snažíme si to rychle vyřešit, a už na to nemyslet... Nesnáším, když by mi někdo řekl, vždyť jsi zkonvertovala, a teď to neдрžíš. Linda.*

Vidíme, že i když se Linda rozhodla nepodstoupit konverzi nyní, zvaží to v budoucnosti kvůli dětem. Konverzi chápe jako zbavení se problému pro své budoucí děti. Současně přiznává, že konverze by pro ní nemohla mít náboženský charakter. To ale také tvoří konverzi překážku. Chovala by se pak k sobě i okolí neupřímně. Problém nehalachických Židovek oproti halachickým je, že v jejich případě ony samy často konverzi vnímají jako „akt neupřímnosti a neautentičnosti“.

Já tu konverzi taky řeším. Nechci být podfukářka, všet jim bulíky na nos, i sobě. Anna.

... pojmout konverzi jako vzdělávací program, a kvůli dětem, do toho bych šla. Ale jak to představit doma?... já nechci být pobožná, nedokážu jim tvrdit jo, budu všechno držet, když vím, že nebudu... Jsi v situaci, kdy nejsi upřímná. A nemůžeš říct, že jsi to udělala jen kvůli dětem, a že to je vzdělávací program. Nechci, aby se pak na mě moji kamarádi dívali, jako že jsem pobožná. Jenže když už se rozhodneš z jakéhokoli důvodu tou cestou jít, tak bys měla... Teď to jde vést dva životy, ale až budou děti... Je taky hrozně složitý, že člověk si to v sobě nějak vysvětlí, pojme to, ale vždycky to bude muset vysvětlovat tomu okolí... Linda.

Konverze u žen s židovskými předky představuje strategii ke změně statusu ve společnosti. V tomto smyslu se jeví být více sociálním než náboženským fenoménem, i když je fakt, že většina žen po konverzi začala držet určité rituály a zvyky. Anna přiznává, že konverze by jí přinesla určitou legalizaci židovství, ale protože ví, že není religiózní, byl by podvod dělat

konverzi *pro forma*. Byla by to „neautentická autentičnost“. Z tohoto důvodu se rozhodla po dvou letech proces ukončit.

Snad nejlépe je paradox konverze u žen s židovskými předky zachycen v citátu Lindy.

Proč teda konvertovat?... není na to odpověď... můžeš být Židem a nemusíš konvertovat. Ten důvod je to, že ta naše pozice je tak nejistá, to ale neomlouvá, proč to nedělat z jiných důvodů. Někteří z nás chtějí konvertovat proto, abychom mohli zůstat nepraktikujícími. To je ten paradox. Proč ale teda přijímat to, že ti ostatní říkají, že nejsi? Proč radši nepracovat na nějaké vnitřní odolnosti? Jenže ty děti, nechceš, aby se museli tímto zabývat. A oni budou ještě čtvrtěční, to bude ještě větší jakoby průser. Když nezkonvertuješ, budeš je k tomu vést, ale oni stejně budou mít tenhle problém. Po komunistech to bylo úplně jedno, nikdo mi to nedal pocítit. Teď to je ale nastávané jinak. V Brně to možná bude jedno pořád. Fakt je, že mě děsí atmosféra židovský obce v Praze, a když k tomu člověk chce mít vztah, tak musí přes Obec v Praze. V Brně je skvělý, že tam jsou propletený generace. Mají nás rádi všichni dohromady, že jsme všichni jejich. Tady ne. Vidiš tady hodně rozpory. Linda

Linda se rozhodla nezvolit tento model získání autenticity, ale současně přiznává, že kdyby žila v Izraeli (což je do budoucnosti možné), měla židovského partnera, konverzi by kvůli dětem podstoupila.

Další typ odkazů ke konverzi v kontextu autenticity je, když se ženy, které jsou v procesu konverze, zmiňují o tom, co se podle nich změní s ohledem na to, jak budou bráni ostatními Židy. Převažující postoj je ten, že věří, že budou viděny jako Židovky. Postoj druhý je reflektován v citacích, které ukazují, že ženy si „stěžují“ na to, že konverze není efektivní model autentičnosti. Jinými slovy, popisují, že i přesto, že budou konvertovat, stále existují lidé, kteří je neuvidí jako Židovky.

Měla jsem o tom rozhovor s představitelem X na Obci... on mi řekl, že si myslí, že to takhle by neřešil, zvyklával mě na druhou stranu, že je lepší být po tatínkovi, než ogijurovaný... Možná že pro okolí to bude někde i horší, že mě budou brát jako tu ogijurovanou, než jako tu po tátovi... Asi to bude stejný, ale já to budu mít vyřešený. Tereza.

Je otázka zda tě po konverzi budou brát jako Židovku. Vždycky je ke konvertitům nedůvěra. Myslím, že kdo to bude mít dobrý, jsou až ty děti z druhé generace. Možná jim to občas někdo

předhodí, ale snad ne tak moc. Nám to dá asi vždycky někdo sežrat. Proto myslím, že nejmenší problém je vlastně v Evropě, kde to je častý a podobný, a lidi to nějak chápou. Anna.

...když mi konverzi dají...uzavřela by se pro mě určitá kapitola mého života...Já bych chtěla uzavřít tuhle dlouhou kapitolu toho, že jsem se snažila si najít tu víru a to židovství, který mi bylo upíraný. Na druhou stranu jsem velmi skeptická ke konvertitům a současně židovská společnost je šíleně rasistická, že je jedno jestli máš konverzi nebo ne. Berou tě jako někoho méněcenného ...Pro mě ani pro ně se podle mě nic nezmění. Soňa.

Soňa mluví o upírání židovství, jinými slovy o upírání části její osobní identity. Současně je, stejně jako ostatní ženy s židovskými předky, nedůvěřivá ke konvertitům bez židovských předků.

Proces konverze pro ženy bez židovských předků není v příbězích dotazovaných žen emocionální téma. Konverze odráží jejich motivy i dobrovolnost rozhodnutí se pro židovství. Motivы těchto žen ke konverzi jsou: židovský partner, touha žít v Izraeli. Pouze pro dvě ženy (z celkového počtu pěti žen bez předků) byla motivace nábožná, obě jsou striktně ortodoxní.

O konverzi jsme mluvili vždycky. Od něj [partnera] to ale nepřicházelo. Pro něj to není důležité. My jsme si ale řekli, že musíme mít jednotný styl výchovy a myšlení, pro mě to není důležité. Ivana.

Od roku 1990 konvertovalo v Čechách ortodoxně asi 100 lidí. Odhadem asi o 20% víc žen než mužů. Z nich má židovské předky asi 30%. Průměrný věk asi 25 let.⁶⁵ Představitelé Obce i samotné dotazované se mi zmínily, že mnoho konvertitů po ukončení procesu „zmizí“. Faktem ale je, že většina jejich dětí navštěvuje židovské školky a školy. Ženy nabízejí na otázku odpovědi.

... když se připravuješ na konverzi, tak někam jdeš, někam stoupáš. Jakmile ale to uděláš, tak má člověk tendenci si to odsunout do políčka splněno. Odčárkovat si to. Já jsem se na konverzi připravovala 6 let... Kristýna.

Zkonvertovali tedy třeba před 13 lety, ale 99% jich teď už nic nedrží. To bylo hodně tatínkovců, odradila je Obec. Anna.

⁶⁵ Ústní sdělení sekretářky PŽO Alžběty Novákové.

O významu a roli Pražské židovské obce se vedou uvnitř komunity dlouhé a mnohdy bouřlivé debaty. To však není tématem této práce.

Problém vstupu do židovství pouze skrze náboženskou bránu, je dobře ilustrován na citátu Martiny, která má židovského otce a odmalička se podílela na židovských akcích a aktivitách.

Šla jsem za rabínem Sidonem, který mě znal odmala...Hrozně mě to odradilo. Necítila jsem, že bych se s těmito lidmi [konvertiti bez předků] dokázala identifikovat, protože oni tu identitu měli úplně jinou než já. Takže jsem to nakonec vzdala. Říkala jsem si, že sem můžu chodit stejně, do synagogy si zajdu a vyřeším to jindy a jinak a jinde... Martina.

Ženy s židovskými předky prochází intenzivním procesem rozhodování a zpochybňování. O podstoupení konverze se rozhodují mnohem více než ženy bez židovských kořenů. Ty to dělají víceméně dobrovolně – chtějí do Izraele, kvůli partnerovi, víře. Z následujícího úryvku příběhu Evy jsou patrné palčivé otázky předurčenosti, neustálé zpochybňování, obavy z budoucího zpochybňování jako motiv výběru ortodoxní konverze (to je velmi běžné). Citát ukazuje na absenci „svobodného“ rozhodnutí pro židovství.

Já to chci takhle, ortodoxní gijur, ať mám hotovo, nikdo to nemůže zpochybnit...Každý takový NE [když Evě někdo řekne, že není Židovka] tě shodí hluboko. Vnímám to tak, že když chci být součástí tradice, tak bych měla respektovat pravidla. Gijurem asi udělám krok na rovnou úroveň... pak ti někdo řekne, budeš haredi? Nejsem připravená něco takového odpovědět. Eva.

Eva i Linda naráží na další oblast napětí. Po konverzi se od konvertity očekává vedení observantního židovského života, podle ortodoxní halachy. To může být problém, protože, jak bylo řečeno, konverze má spíše formálnější charakter. Je spravedlivé ale dodat, že všechny ženy si vytváří nové existenční modely židovského života.

Jak je vidět, motivy, přístup i otázky o konverzi se mezi oběma skupinami žen silně liší. Na svých cestách se však setkávají a obavy do budoucna mají stejné.

8. ŽIDOVSKÝ ŽIVOT

8.1 Koncept Boha a praktika

Musím poznamenat, že ženy, které samy od sebe začaly mluvit o Bohu byly pouze čtyři. Bud' vyrostly v rodinách, kde rodiče praktikovali (křesťanství i judaismus), nebo samy zmínily, že k Bohu měly od malička hluboký vztah, například se odjakživa modlily. Pouze jedna z nich má židovské předky. Ani jednou jsem nebyla svědkem teologických diskuzí mezi ženami. I v této otázce jsem identifikovala jednotný vzor u žen s židovskými předky a u žen bez předků.

V několika aspektech připomínají ženy s židovskými kořeny baal tešuva. Studie zabývající se tímto fenoménem (Davidman 1991, Danzger 1989, Kaufman 1991) upozorňují na to, že víra v Boha nehraje v podstatě žádnou nebo pouze minimální roli při rozhodování žen o tom, zda budou vést observantní život. U mužů naopak hraje víra a koncept Boha zásadní roli. Davidman (1991:205) to vysvětluje tím, že pozice žen je v privátní sféře, v domácnostech, zatímco muži tráví mnohem více času modlením a studiem. Mezi největší obtíže adopce ortodoxie patří následující: 1) každodenní ritualismus ortodoxního judaismu, 2) při adopci observantního životního stylu dochází k izolaci jedince, 3) představuje limit při hledání partnera (Davidman 1991: 202).

Judaismus je náboženství více orientované na halachu a na každodenní dodržování příkázání (micvot), než na systematické rozpracovávání teologie. Zde se velmi liší například od křesťanství, kde přijetí Ježíše Krista je základní podmínkou pro jakoukoli další účast v komunitě. V judaismu je mnohem méně důležité, zda člověk věří v Boha, než je chování podle určitých vzorců a pravidel. Víra není bezpodmínečně nutná; v centru praktikovaného židovství je praktika. Můžeme vést observantní život bez víry? Každý zákon má své opodstatnění, vysvětlení. Lidé drží to, co jim dává smysl, čemu dávají význam. Dalším rozdílem mezi židovstvím a křesťanstvím je to, že judaismus se praktikuje především v domovech; křesťanství primárně v kostelech. Křesťanské rituály jsou tak nově příchozím viditelné. Sledovat ale židovské rituály je podmíněné vstupem do židovské domácnosti. Židovské rituální chování je tak méně přístupné než křesťanský rituál (Danzger 1989).

Snažila jsem se odpovědět na otázky, jak si observantní ateista upraví a urovná své chování a názory. Jinými slovy, jak tyto ženy zpracovávají možnou tenzi mezi rituální participací a náboženským přesvědčením.

Příbuzenství hraje významnou roli v židovském životě. Židovské rituály a ceremonie slouží k posilování skupinové solidarity, poskytují bohatý zdroj pro budování vzpomínek a asociací. Dobrým příkladem je sváteční seder na Pesach –v centru rituálu je komunikace s dětmi, důraz je na spoluprožití sdílené zkušenosti jako nukleární židovská rodina. Např. v USA se oslavy odehrávají většinou v domě prarodičů. V Čechách jsou nahrazeni přáteli, či komunální večeri pořádanou židovskou Obcí. Tam, kde náboženství ztratilo sílu a nenáboženské etnicko kulturní zdroje už nejsou k dispozici, sekularizovaní Židé náboženské symboly reinterpretojí a upravují je, aby byly vhodné pro rodinné a etnické oslavy.

Nejsem věřící. Ale dokážu si představit sama sebe, že žiji pobožný život, mám respekt k tradici... Spíše než komunikaci s Bohem, [modlitba] vytváří něco, co tě odlišuje, co tě staví někam. Mám sidur, ale neumím to přečíst...Modlit se doved' neumím, mrzí mě to. Mám to [židovství] spojený s rodinou, tak sociálně. Linda (má židovského otce).

Sarna (v: De Fanta 1982) označuje tento životní styl jako „orto-praxe“ (v: De Fanta 1982: 54) – identifikuje tak Židy, kteří adoptují náboženský závazek na základě observance, ne náboženské doktríny.

Přijde mi smutný držet halachu, ale nevěřit v Boha. Petra (nemá židovské předky).

Věřím na osud, v určitou "sílu", které ale nerozumím. Je to tradice. Do synagogy se chodím učit, ne modlit. Žid má věci znát, nemusí je držet. Michala.

Michala ztotožňuje Boha a osud. Žádná z žen nepoužila terminologii z židovské teologie, spíše mluví o osudu nebo vyšší síle. Musím poznamenat, že slovo Bůh se v Michalině příběhu neobjevilo ani jednou.

Svou roli to [Bůh] hraje. Když to mám takhle říct, v Boha věřím. Víím, že v mém životě, i při tomhle rozhodování, má svoji úlohu. To, co se mi stalo v Izraeli, je to tak zvláště nadhozený. Hraje v tom roli. Tereza (v současnosti je v procesu vedení více observantního života).

Myslím, že lidé nad tím tak nepřemýšlí [otázka Boha], nebo tu otázku si nekladou, protože to je něco automatického, daného, že se na to nemusí ptát. Kdo věří v halachu a je připraven podle ní žít a předávat dále, se neptá, zda pan Bůh existuje. Je to propojené. Ale ne každý musí být věřící Žid. Můj tatínek je třeba ateista a přesto je hrdý Žid, protože má spíše kulturní a etnickou identitu, protože jeho oba rodiče jsou Židi. Ale náboženství pro něj nehraje takovou roli, nevyrostl v tom a nemá takové znalosti. Martina.

Neřeším otázku Boha. Věřím, nevěřím-nedokážu říct... Ano, něco, co nedokážu pojmenovat je, zákonitosti jsou... Asi tak: ano věřím, je to příběh, se kterým se ztotožňuji, protože tak ta tradice je a já to tak беру. Ale nejsem si jista, že tomu musím věřit tak, že bych za to i dýchala... Modlení беру tak, že se to učím, přejímám, co se dělá, klaním se tam, protože se klaní jiní a mám to v siduru napsaný, ale nerozumím všemu. Ráda bych tomu rozuměla, zatím to беру jako součást tradice a já chci být součástí tradice. Eva.

Zmíněné citáty jsou všechny od žen s židovskými předky. Všechny se odvolávají na „tradici“. Zdá se, že tradici chápou jako nositelku židovské paměti, v jejich případě i rodinné paměti.

Daniela, Eliška i Kristýna patří mezi ženy, které se samy nazývají věřící.

Neměla jsem daleko k víře, věřila jsem vždycky, odmalička. Sama jsem se i modlila. Zpívala jsem ve sboru v kostele, potom i v synagoze. To už jsem přešla na tu správnou stranu. Daniela.

Byla jsem zvyklá se vždycky modlit 3x denně... Pak mi dali sidur... Judaismus není jenom víra v Boha... Bůh je, je to dané, nepřemýšlíš nad tím dále. Nemáš potřebu řešit boží existenci. Pro mě to je hrozně důležité... někdy se s pánem Bohem pohádám, mám vlastní modlitby... nedokážu tak krásně vyjádřit, co je v siduru. S mámou jsme se vždycky modlily, nežidovsky, ale k pánu Bohu... Eliška.

Já jsem byla věřící člověk, ještě než jsem poznala židovství... Měla jsem problémy doma a hodně jsem se upnula na víru a Pána Boha... Když jsem byla menší, tak jsem si myslela, že jednou půjdu do kláštera, hledala jsem jinou dimenzi světa... Ve mě se to mlelo. Já jsem se modlila, jedna modlitba pro Ježíše, jedna pro Boha... Třeba se mluví o tom, že hodně konvertitů tady jsou ujetý. Já jsem měla problémy doma, a mohla bych se někomu zdát v depresi, ale ta duchovní linka tam u mě vždycky byla... Na náboženství je nejdůležitější vztah s Pánem Bohem. Kristýna.

...nejsem věřící v tom smyslu, že bych věřila, že Bůh chce, abychom všechno tohle dělali, a když si v sobotu rozsvítím, tak je to strašně špatně. Myslím, že některé věci jsou dobré jako takový sebe-trénink nebo uvědomění si světa. Třeba co souvisí s jídlem, člověk se trošku omezí. Nebo na svátky, trochu jiné vnímání času. Jiný, asi hlubší uvědomění si světa, člověk není tak semletý tím běžným a komerčním. V tom obecném smyslu asi jsem věřící. Ale ne v tomhle ortodoxním pojetí, že bych držela úplně všechno. Anna.

Citáty také naznačují, jak ženy chápou to, co je židovství. Tématu se však věnuji v kapitole Kdo je, a kdo není Žid?. Z příběhů dotazovaných žen má analýza identifikovala tendenci racionalizovat si symboly judaismu. Např. vepřové není, protože je nezdravé; šábés je skvělý, protože si odpočinou; požehnání je dobré na uvědomění si speciální chvíle; konverze je proces vzdělávání se. Je součástí české výbavy zdůrazňování autonomních rozhodnutí udělaných na základě informovaných voleb?

Smysl různých zvyků a rituálů znám dobře, a vyberu si na základě toho, co mi dá smysl. Eliška.

Ženy tak aktivně vytváří novou formu židovství. Ráda bych podotkla, že všechny ženy s židovskými předky jsou v židovství vzdělané a dobře informované. Zdá se, že vzdělanost používají jako další způsob sebe-autentičnosti.

Ortodoxní synagogy předpokládají, že účastníci umí číst hebrejsky, používat sidur a sledovat bohoslužby. Synagogální bohoslužby zahrnují nejen četbu hebrejských textů, ale tělesné pohyby, stoupnout si, otočit se, poklonit se na určitých místech. V tradičních sidurech to naznačeno není. I přes zmíněné obtíže slouží synagoga jako brána do praktikovaného židovství. Mnoho žen zmínilo těžkosti při modlení. Modlení popisují spíše jako proces učení.

Rozměr není nutně náboženský...Modlím se-říkáme tomu klanění. Nevím, zda to je modlení. Dělam něco, co se tradičně dělá. Nevím, jestli se někdy dostanu na spirituálnější úroveň. K tomu člověk potřebuje asi i jazyk...Spíš jsem vždycky řešila malé ž, velké Ž. Spíše židovství národností. Eva.

...čtu si, snažím se chytit, kde zrovna jsou, zorientovat se v tom [modlení v synagoze]... Anna.

Pravidelně jsem se začala modlit, 3x denně asi v 15 letech. Je velká otázka, co je modlitba. Já se na to dívám ve dvou směrech. Jedno je z halachy. Existuje halachická povinnost a halacha, která rozhodla, že se musíme modlit...Z druhé strany je samozřejmě možné v tom hledat duchovní rozměr...věci, které člověk nedělá pro vyšší moc, se stávají věcmi pro vyšší moc. Když se člověk donutí si k té modlitbě stoupnout, protože se to musí, tak už to potom ten duchovní rozměr dostane... Klára.

Myslím, že pro mě to [modlitba] není úplně komunikace s Bohem v tom smyslu, že bych měla pocit, že tím Boha vyloženě oslovuju. Na druhou stranu mám radost z toho, že to umím přečíst, a když vím, co ta modlitba znamená. Protože ty modlitby jsou pro mě hrozně krásný a estetický...Ještě hezčí je, pokud to umím zpívat. Soňa.

Jaký je tedy význam židovství pro ženy, které nemají náboženskou identitu?

Judaismus je jako smysl a struktura života. Eliška.

Pro Annu nabízí židovství alternativu životu v konzumní společnosti...*Jiný, asi hlubší uvědomění si světa, člověk není tak semletý tím běžným a komerčním. Práce, honem, večírek. Dává to další rozdíl, reflexi.* Anna.

Já v židovství jsem vždycky hledala principy, jak žít, jakým způsobem mít v životě rovnováhu, a jak čerpat něco hlubokého z života...Neříkám, že žiju ortodoxně, ale je to systém, který člověku určuje, jak má žít a je pro člověka blahodárný. Židovství jsem ... považovala za dobrý princip, pro výchovu dětí, jak mají lidé žít. Soňa.

Jak již bylo řečeno, ženy vyrostly v podstatě jako Češky. Mezi židovské artefakty v domovech patřily většinou knihy o II. světové válce, rodinné dokumenty související s holocaustem, knihy o Izraeli, výjimečně chanukije⁶⁶, jedna žena zmínila sváteční nádobí.

Mladé ženy se nevracejí k náboženské praxi svých předků, jedná se spíše o invenci, než o objevování. Vytvářejí si novou vlastní identitu a nové existenční modely. Ovšem ani to nové nemůže být úplně odstřiženo od minulosti. Existují dva stupně invence: výběr odpovídajícího modelu judaismu a jeho přetvoření v rámci nového kontextu (Webber 1994). Být Židem dnes znamená nelimitovat se pouze k jednomu textu, k jedné Tradici. Pokusy o objevování židovské identity končí ve vytváření nové specifické identity. Ženy v následujících citátech mluví o vytváření si vlastních existenčních modelů židovství v současné České republice a v Izraeli.

I ten vztah k židovství jsem měla černo-bílý. To se smí, to se nesmí – nic mezi tím. Až potom, kdy jsem začala řešit vztahy v rodině, jsem najednou viděla, že jsou možnosti, a že člověk si musí udělat náboženství k žití. Samozřejmě neříkám, porušovat něco extrémně, ale tak, abys mohla žít. Přiznávám se, že v té době, asi v 18, jsem se považovala za zbožnou, dělala jsem všechny micvot, který jsem měla dělat... Kristýna (ortodoxní).

Danzger (1989:40) zmínil, že baal tešuva sebou nesou určité protestantské náboženské postoje. Prochází intenzivním životním obdobím, v jehož centru stojí náboženství, které vyjadřují především bázní a úzkostí. Teprve časem si ženy uvědomí, že judaismus je také

⁶⁶ Chanukije – menora, devítiramenný svícen používaný při Chanuce.

vyjadřován láskou a teplem k ostatním lidem. Kristýna nebyla jediná, kdo tento stupeň ve vlastním vývoji zmínil.

Chodím na kabalat šabat⁶⁷. Držíme kašrut. V Izraeli jsem v sobotu ještě v synagoze nebyla, v Praze snad pokaždý. Na šachrit, minchu⁶⁸ i maariv⁶⁹ ... V pražském bytě mám dvoje nádobí. Nakupovala jsem něco na Obci, vepřový jsem nejedla, samozřejmě třeba sýr jsem si kupovala nekošer. Na Pesach jsem si kupovala speciální zubní pastu na Obci. Tereza.

Chodila jsem na Kabalat šabat, držela i kašrut, nejedla jsem maso a mlíko dohromady... Já chodím ráda v pátek, někdy v sobotu na čtení z Tory. Zapalují svíčky, občas držíme i šábes tak jak se má... Kašrut držíme, připadá mi to hygieničtější. Michala.

Snažím se nějak držet šábes. To znamená třeba na sobotu nebrat práci... Někdy to nejde, to se nedá nic dělat... Když nejsem moc unavená, snažím se dojít i do synagogy. Anna.

V Praze jsem chodila na Vysoký svátky do synagogy... letos jsme měli sederovou večeři doma. Jom Kipur se postím, Pesach držím, uvedu na českou míru. Snažím se jíst košer, nejím chleba, nepiji pivo, neznamená to, že jim jenom košer kuře... Je to tradice, všechno ti to něco dá. Člověk nepřemýšlí o tom, co jí, mám to pragmaticky. Linda.

K nabývání více observantního života však nestačí pouze studium, akceptování určitých přesvědčení a chování. Znamená to stát se součástí komunity lidí, kteří se podporují a vzájemně stimulují.

Jak je vidět, aktivity dotazovaných se dotýkají především šábesu a kašrutu. Jedna žena se identifikovala jako haredi (prohlásila, že drží vše, o čem ví), tři ženy žijí striktně ortodoxně, dvě nedrží nic, a zbytek by se dal označit jako tradiční – podle svého výběru (podle jejich slov, rozhodují se, co jim dá smysl) drží a praktikuje určité prvky z judaismu.

Sered (1992) ve své studii o nevzdělaných, stárnoucích ženách v Jeruzalémě přišla s pojmem tzv. domestikované náboženství. Domestikované náboženství sdílí symboly, víru, rituální rámec a posvátnou historii s oficiálním náboženstvím. Odehrává se ale v privátním prostoru a vyznačuje se vysokou mírou personifikace (Sered 1992). Rozdíl mezi teologickým spisem a žitým praktikovaným náboženstvím je např. to, že vykonavatel rituálů u nich myslí na

⁶⁷ Kabalat šabat - bohoslužby pátečního večera, „vítání šábesu“.

⁶⁸ Mnicha – odpolední modlitby.

⁶⁹ Maariv – večerní modlitby.

konkrétní lidi, nemyslí na smrt jako na něco abstraktního (Sered 1992). Podle vlastních slov většina žen udržuje rituál zapalování šábesových svíček. Halachicky je to jeden z hlavních příkazů pro ženy. Dotazované ženy ho personifikují v rituál, ve kterém se zaměřují na dobro a např. zdraví konkrétních lidí. Zapalují také např. různý počet svíček. Symboly a rituály jsou přetvářené nebo naplňované novými významy v interakci s odvoláním na zdroje, které jsou ženám dané k dispozici. Musím poznamenat, že jediná Eliška, která vyrostla v domově, kde se praktikuje judaismus, o něčem takovém mluvila. Další ženy následují oficiální formy a formulace předepsané náboženskými autoritami pro nejrůznější příležitosti. Rituály představují moment napojení na světovou židovskou komunitu a tradici.

8.2 Křesťanství a židovství

Ve výpovědích několika žen se objevilo srovnávání s křesťanstvím. To je překvapivé, protože pozice křesťanství v Čechách není silná. Teologické srovnání s křesťanstvím používaly především ženy bez židovských předků, které si budují židovskou náboženskou identitu. To mimo jiné ukazuje na charakter dobrovolnosti jejich výběru židovství.

Vlastně do té doby pro mě existovalo jenom křesťanství, protože nic jiného jsem do té doby nepoznala, nic neslyšela... Nikdy mě nelákala organizovaná křesťanská mše... Ve mě se to mlelo. Já jsem se modlila, jedna modlitba pro Ježíše, jedna pro Boha. Byli dva a ne jeden. Já s tím měla vážně problém... Kristýna

Už se více cítím jako Židovka, doma mám křížek a Davidovku⁷⁰, křížek už bych si asi nenasadila. Šárka.

Já už jsem víc Židovka než křesťanka... Ivana.

Ženy s židovskými předky mluvily o křesťanství především v kontextu vyzdvihování kvalit židovství.

Nemám ráda takový to křesťanský, že drmolíš něco, co někdo jiný napíše. Už jako malé mě to vadilo. I u nás v synagoze, náš pan kantor krásně zpíval, ale ty podstatné části šíleně oddrmolil, přeskákal, já si to chtěla přečíst a uvědomit. Eliška.

⁷⁰ Davidovka – slangově, přívěšek se šesticípu Davidovou hvězdou.

V židovství oproti křesťanství platí, že víra se projevuje v činech. Což je dobře, vyrostla jsem v sekulárním prostředí, a představit si tu klasickou křesťanskou víru bylo pro mě něco hrozně nepříjemného a proti mysli... Naopak jsem si vybrala židovství, protože tenhle přístup se mi nelíbí. Takový, nechci říkat, že trpitelný, možná může být i šťastný, ta sounáležitost s Bohem, tak jak to cítí, nebo alespoň poddávají křesťané, já si prostě nemyslím, že tenhle pocit měla třeba moje babička z křesťanství. I moje prababička chodila do kostela a myslím, že ta rodina moc nevěřila. V tomhle směru mi nikdo nic takového nemohl předat. Soňa (má židovského otce).

Soňa představuje mezi ženami s židovskými rodiči výjimku, protože dává důraz na autonomní volbu výběru židovství.

Texty [v českém siduru] mi zavání panbíčkářstvím, křesťanským... mám problém s tím, jak všichni udělají gijur, a všichni budeme svatí, takový křesťanský. Eva.

Eva naznačuje otázku, co je vlastně křesťansko-česká identita, na které je potom vybudovaná židovská identita. Identita, která je navíc založená na ortodoxním výkladu náboženských textů a halachy. Je výsledná podoba Židovství taková, jak ji s despektem popisují ženy s židovskými předky? Podle nich náboženští konvertité trpí strachem z náboženských autorit, kritizují sekulárních Židy, snaží se o 100 procentní dodržování veškerých přikázání, jinými slovy, jsou „svatější než svatí“. Kristýna (dnes ortodoxní, bez předků) se sama zmínila o období, kdy byla velice radikální a nekompromisní k ostatním lidem. Jana i Klára silně kritizují sekulární Izraelce i Židy v diaspoře. Tyto komentáře ale učinily jen ženy, které jsou observantní a silně nábožensky založené. Ostatní konvertitky bez předků, s nenáboženskou motivací ke konverzi, se takto nevyjadřovaly.

Petry příběh je na českou společnost raritní. Rodiče jsou praktikující křesťané, kteří inkorporovali určité židovské tradice, např. symboliku židovských svátků. Petra v následujícím citátu naznačuje význam komunity při rozhodování pro židovství. Roli u ní ale hrál i židovský partner. Současně židovství chápe především jako víru, jako judaismus.

Rodiče byli ze začátku takový křesťanští nadšenci... Postupně se dostávali ke kořenům, setkali se s židovstvím a zalíbilo se jim to... Rodičům tato forma, co si vybudovali vyhovuje. Mě úplně ne. Připadá mi to trošku schizofrenní... v tom kostele, mě to nic neříkalo, takový studený, chladný, a ještě jsme v tom byli jediní... Přišla jsem si v tom sama. Ani nedělám nějaký veliký rozdíl mezi křesťanama nebo Židama, každý má jinou formu, cestu, ale stejný cíl... Mě to nevyhovovalo tak, jak jsme to měli doma, vadilo mi, že to je něco mezi, asi jsem ten typ, který potřebuje trošinku

řád a mít jasno. To křesťanství je pořád takový hrozně strnulý, takový tmavý, pozadu... Židovství je procítěná víra s tím každodenním životem... křesťané se pomodlí, ale nemají to tak striktně, rádo se zapomene... Petra.

Židovství mladých Češek je naprosto nový fenomén, konstruovaný na česko-křesťanském základě. Fenomémem se zabývám podrobněji v kapitole Závěr.

9. ANTISEMITISMUS

Je důležité poznamenat, že předmět antisemitismu byl spíše minoritní aspekt ve všech rozhovorech. Pouze pět žen (jedna vyrostla na Slovensku) zmínily antisemitismus, aniž bych já otázku položila. Zdá se spravedlivé říct, že fenomén antisemitismu, i když uznán všemi ženami, nemá zvlášť významné místo v konstrukci židovských identit v současné České republice. Důležité je, že ženy daly jasně najevo, že antisemitismus měl malý přímý vliv na jejich židovství v Česku.

Důležité je ptát se, co přesně antisemitismem myslí. Jedná se o pocit antisemitismu, o osobní zkušenost antisemitismu, či o kritiku Izraele? Tři ženy, které antisemitismus zmínily samy od sebe, žijí nyní v Izraeli. Je možné, že používají fenomén antisemitismu k vytvoření silnějších hranic mezi my versus oni a jako pomůcku k ospravedlnění jejich rozhodnutí opustit ČR?

V Čechách je antisemitismus, dotýkal se mě osobně...mnoho spolužáků mělo poznámky na Izrael a na Židy taky... Michala.

Mezi mými známými ne [nenarazila na antisemitismus]. To jsou vysokoškoláci, spíše je to plus, než minus. Já učím na střední škole pro problematickou mládež, tam jsem na to narazila... Byla jsem překvapená, možná to je kvůli Izraeli, jsou takový protiameričtí. Linda.

Daniela, která žila na Slovensku, představuje výjimku: byla přímou obětí antisemitismu.

Já hned vykřikovala na všechny strany, že jsem Židovka. Hned mě taky vyhodili z práce, z mojí první práce. Daniela.

Rodiče chápou, co dělám, jenom tatínek mi řekl, že by mohl být problém s antisemitismem. Neupřesnil to ale. Asi to myslel všeobecně... Petra.

Ani Šárka se nesečkala při nošení řetízku s Davidovou hvězkou s antisemitismem.

Petra ani Šárka nemají židovské předky. Ani jedna z žen s židovskými předky nezmínila, že by faktor antisemitismu hrál jakoukoli roli při formování jejich židovské identity. Ovšem zpočátku negativní reakci rodiny při jejich angažovanosti v židovství jednoznačně přičítají strachu z antisemitismu, respektive rodinné zkušenosti s šoa.

Moje máma má třeba stíhy, že odebírá Roš chodeš⁷¹, a někdo jí namaluje Davidovku na schránku. Eva.

Ženy uznávají existenci antisemitismu v Česku, ale samy se necítí být jím nějak ohroženy. Avšak mají vysvětlení pro existenci českého antisemitismu.

Když někdo hodí něco do synagogy, tak je z toho velký haló, proti antisemitismu..., ale že tady vypálí dům a pomalu zabijí ty lidi, tak to nic... představitelé [židovských obcí] to vnímají jako něco, co se nás týká jenom okrajově, skinheadi si vystačí s cikánama, a nás si nevšimnou... nezastaneme se někoho, kdo je v ohrožení a proti komu se brojí veřejný mínění, to mi vadí... Je to takový sebe-zahleděný a trochu chápu, že to potom vzbuzuje antisemitismus. Anna

Anna se kriticky zamýšlí nad chováním představitelů židovské komunity v Praze, které dává do souvislosti s antisemitismem.

Hned po prohlášeních týkajících se antisemitismu, ženy upozornily na to, že být Židem v České republice je spíše plus. Myšlenky se věnují v kapitole Elita.

10. ELITA

Obecný pocit, který můžeme z rozhovorů získat je, že dotazované ženy vidí samy sebe jako členky jistého typu elitního klubu. Pojem elity je zmíněn ve většině rozhovorů. Také se několikrát objevil pojem subkultura.

Je to sounáležitost ke skupině, nejen náboženství, ne menšina, komunita. Martina.

Zdá se, že mnohé ženy mluví o českých Židech jako o poměrně homogenní skupině se sdílenými charakterovými znaky, které mohou i představovat určité pozitivní stereotypy.

⁷¹ Roš Chodeš - měsíčník vydávaný Federací židovských obcí.

V mnoha výpovědích se objevil stereotyp inteligentního a vzdělaného Žida.

U Židů je vzdělávání víc než u jiných kultur. Židi jsou chytřejší...Lpí se na vzdělání, na jazycích... judaismus je považovaný za nejinteligentnější náboženství... Michala.

Židé jsou chytřejší... Šárka.

Je fakt, že když tady koukám na Obci na nějaký debaty, je neuvěřitelný kolik ty lidi vědí, umí skvěle anglicky, jsou v obraze, dokážou argumentovat, s takovou suverenitou...To je taková židovská argumentace. Logický a okamžitě se dotknou podstaty, i když je to nepříjemný. To rodilý Čech neudělá...I když teď už lidi nejsou pobožný, určitý druh logiky se předává. Je to jediný náboženství, které není dogmatické...Předává se to výchovou. Když se narodíš židovským rodičům a vychová tě někdo jiný, tak to třeba mít nebudeš...Linda.

...Židi jsou úspěšný a studují, je to tradice. Martina

Na druhou stranu o obecně často zmiňovaném židovském humoru se nezmínily ani jednou.

Tady v Čechách je ovšem židovství populární... Židi v Čechách jsou vzdělaný, většinou relativně dobře postavený lidi... Obec tak kouká i na jiný menšiny, a vůbec se tak vymezuje vůči ostatní společnosti...je to trošku „elitní klub“. Anna.

V práci spíš, když lidé zjistili, že něco nejím nebo nejdu do hospody, a jak to, že máš jindy svátek než my, tak je to spíš zajímavé..spíš pozitivně je to zajímavé, je to něco nového. Petra

Obecně se dá říct, že dotazované ženy zmiňují elitářství mnoha různými způsoby. Proto představuji několik příkladů z jejich výpovědí, i když jsem si vědoma toho, že občas mi chybí odpovídající kategorizace. Alena mluvila o tom, co nazýváme židovská závist.

...Když jsem nastupovala do letadla z Izraele a viděla jsem ty židovský rodiny a děti, tak jsem jim v tu chvíli strašně záviděla. Nebo když jsme byli u jezera blízko Tel Avivu, bylo tam strašně moc těch ortodoxních rodin a grilovaly, nevím proč, ale strašně to na mě zapůsobilo a záviděla jsem jim, že jsou Židi. Nevím, nějak v tom letadle, maličký chlapečci tam běhali, měli tu jarmulku, cicit, strašně hezký...Alena.

Jedním z faktorů přitažlivosti židovství je touha po náležitosti do komunity. Ženy často mluvily o tom, že v dnešním postmoderním světě židovství dává důraz na rodinu, společenství a komunitu.

Pocit elitní skupiny se ukazuje i v kritice českých konvertitů bez předků za to, že jejich motivem je snaha být zajímavější, dostat se do této speciální skupiny.

Nemůžu být originálem sám o sobě, hledám něco, co je ještě větší minorita, není to masa, vytváří to trošku elitu. Mezi nežidovskými lidmi, se kterými se stýkáme, to vytváří elitu. Těžko říct, jak velkou roli to hraje [při rozhodování o konverzi u lidí bez židovských předků]. Určitě to není kvůli tomu prvoplánově, ale je to tam taky. Linda.

Všechny ženy s výjimkou těch, které na Obec docházely odmalička, zmínily nepříjemný pocit a těžkosti „proniknutí“ na Obec, a následně mezi komunitu. Zdá se, že husté skupinové hranice však ještě zvyšuje atraktivitu židovství v Čechách. Shrnula bych, že je těžké identifikovat, jak velkou roli hraje vnímání židovství jako něčeho speciálního v konstrukci židovské identity. Nicméně je důležité podotknout, že tento faktor dozajista hraje svou roli.

11. BUDOUCÍ RODINA: DĚTI A PARTNER

Při dokončení této studie je pět žen vdaných za židovské partnery. Dvě mají děti. Čtyři mají židovského přítele (Čechy), dvě nežidovského, pět je svobodných. tři jsou v procesu konverze, devět již konvertovalo. Neaspíruji k navržení adekvátní prognózy demografické budoucnosti populace této studie, avšak zmíním několik prohlášení žen týkající se budoucí rodiny, partnera a výchovy dětí. Komentáře týkající se budoucích partnerů velice dobře zachycují hranici židovské identity, a ukazují podstatu toho, koho ženy považují za Žida.

Chci [mít židovského partnera], ale musím si najít hodného židovského partnera, kdo by se ke mě hodil. Jenom Žid nestačí. Mám problém i najít si nežida, zvláště v Čechách. Asi tyhle nežidovské kluky podvědomě odmítám. Soňa.

Chci vytvořit takovou „jednotku“... Chci, aby děti byli Židi, abych jim předávala tradici a aby neměli zmatek, jako mám já. Tradice za to stojí, nechci z nich mít produkty, že nevědí, kdo jsou, kde jsou... Hodnoty chci předat dál, ale musím si srovnat, které hodnoty. Potřebuješ k tomu ale partnera, a at' už je to kdekoli. To je ideální...Ale připadá mi to důležité [židovský partner], protože se necítím dost silná na to, táhnout to židovské sama, vytvořit a předat hodnoty dál. Nechci mít sociální inženýrství a pře-konvertovat ještě manžela. ...A taky nechci dopadnout tak, „já to tedy pro ten judaismus udělám“... to jsem si říkala v Praze, to je přece špatně. Budovat takový projekt. Pak vidíš ty párky úplně bez náboje. Eva.

Vždycky jsem chtěla mít židovského partnera, což je v Čechách hrozně těžké. Židovství je pro mě důležité, není to jen o mé identitě, ale o celé rodinné historii, tradicích, ke kterým se přibližují, i praktický judaismus, ve kterém člověk může žít, což je tady jednodušší než v Čechách. S partnerem, který to zná a vyrostl v tom, a chce to sdílet do budoucna, má původ a identitu, je to mnohem jednodušší. Chtěla bych mít židovskou svatbu. Aby moje děti byly Židé. Martina.

Mnoho těchto žen zmínilo obavu z nežidovských partnerů, i to, že jim nežidovský partner nemůže úplně rozumět.

Nerozumí tomu [nežidovský partner], jak je to pro mě důležitý. Já se snažím s ním o tom mluvit, protože až budou děti, tak se to začne vyhraňovat... Ještě v tom hraje roli, že je to Čech. Cizinec by to pochopil lépe... Se svým nežidovským přítelem se bojím toho, kdo se z něj vyklube... Nevíš, jestli půjde kontra, že těm dětem chce ukázat něco svého, když ty jim ukazuješ něco svého, nebo jestli bude pobožnější než ty, to je pak taky průser... Měla bych tendenci hledat židovského partnera... stačilo by aby nějak slavil ty svátky, je jedno po mámě nebo po tátovi. Hlavně, aby věděl, o čem mluvím. Aby k tomu měl vztah, vztah k Izraeli... To [filosemita] mi přijde děsivý. To je riziko, aby nebyl posedlý... Kdyby byl praktikující Žid, tak to bych srovnala krok, i tu konverzi. Linda.

Židovský partner by byl lepší... byt' by nemusel držet vůbec nic. I by mohl být po tatínkovi. Stačilo by mi, aby se s tím nějak ztotožňoval, aby tomu rozuměl... U nežidovského bych měla vždycky strach, že ho do něčeho, co mu není vlastní, nutím... někdo, kdo k tomu nějaký vztah má, třeba jenom kulturní, ano, možná by nějaký filosemita stačil ... Nežidovský partner se tváří, že to je zajímavý a exotický, ale v momentě, kdy dojde lámání chleba, tak se krotí... Toho bych se vážně bála... Kdyby to byl někdo s nějakýma předkama, tak bych asi chtěla, aby zkonvertoval. Ale bez ne. Bála bych se, že se z něj stane nějaký pomatenec... Může se to vymknout z rukou. Anna.

Chci židovského manžela, aby byl aktivní, chodil i do synagogy, kvůli dětem. Nezáleží na tom, jestli sežerou vepřovej párek, ale aby byl domov – aby byl ten otec, člověk, který má bázeň před Bohem... Eliška.

Mezitím jsem se vdala, za nežida... po 5 letech jsem se rozvedla... Hodně mě to ale přesvědčilo v tom, že si chci vzít Žida. Aby rozuměl tradici, traumatům a identitě, abych to nemusela vysvětlovat. Tereza.

Při několika osobních setkání jsem byla svědkem kritiky židovských žen s nežidovskými partnery. Také rozlišení mezi Čechy a Židy se nejvíce ukázalo při zmínkách o partnerech.

Základem judaismu je přece rodina, proč tedy konvertuješ, když si vezmeš křesťana. Michala.

Michala se svou kritikou vyhraňuje vůči majoritní společnosti, a současně dává mezi Čechy a křesťany rovnítko.

Z rozhovorů, stejně jako z osobní zkušenosti ze zúčastněného pozorování můžu vyvodit, že většina mladých českých židovských žen by se ráda vdala za Žida. Samozřejmě několik z nich řeklo, že aktivně nevyhledávají židovského partnera, ale nicméně by ocenily, kdyby se to "přihodilo". Základní postřeh je, že existuje velká míra pesimismu doprovázející ideu seznámení se s židovským partnerem v Čechách.

Několik žen žijících v Izraeli zdůraznilo další aspekt role mužů v židovských tradičních rodinách – spoluúčast mužů při výchově dětí. Protože ortodoxní judaismus vyzdvihuje význam nukleární rodiny, i muži jsou podporováni v aktivnější roli v životech dětí. Cíle ortodoxního judaismu a feminismu se v tomto bodě perfektně shodují! Proto by se dotazované ženy raději vdaly za muže s ne nutně ortodoxním životním stylem, ale s tradičními hodnotami židovského života.

Co se týká výchovy potenciálních dětí (pouze dvě ženy měly děti v době mého rozhovoru s mužem židovských kořenů), všechny ženy se shodly na tom, že je chtějí vychovávat s vědomým židovských předků. Chtějí, aby děti věděli, že jsou Židé, ale rozhodnutí aktivně židovství projevovat už bude na nich. Budou je vychovávat jako ne nutně nábožensky observantní. Úseky příběhů týkající se budoucích dětí, podávají svědectví o motivech ke konverzi. Ženy se židovskými předky se shodnou na tom, že chtějí, aby jejich děti byly Židé a „nemusely to řešit jako my, a pak ať si vyberou“. Neříkají, že budou děti vychovávat v praktikovaném judaismu. Jinými slovy, svým dětem chtějí připravit čistou startovní čáru, bez problémů autenticity, kterým musí čelit ony samy.

IV. ZÁVĚR

„Židovství, stejně jako většina – možná všechny – další identity, je představované; nemá žádnou empirickou, objektivní či ověřitelnou realitu, na kterou bychom mohli poukázat a nad kterou bychom mohli vykřiknout „To je ono!“. Židovství je v mysli.“⁷²

Dnešní svět je světem mnoha možností. Když jsem začala pracovat na této studii, ptala jsem se sama sebe, co vlastně dnešní mladé ženy hledají a na základě čeho se rozhodují. Tamir (1996) prohlásila, že hledání vlastní identity je základní lidská potřeba, vyvolaná a motivovaná určitou nejistotou a pochybami o sobě i vnějším světě. Pochyby o osobní identitě se objeví v momentě, kdy jedinec opustí svou primární skupinu a je konfrontován s vnějším světem. Tamir (tamtéž) označuje za dva nejdůležitější aspekty moderní identity zakořenění a volbu. V tomto smyslu pak hledání identity ukazuje na snahu náležet do skupiny, ale pouze do takové skupiny, kterou si vyberu. Souhlasím s Tamir, že individuální identita je založená nejen na otázce Kdo jsem, ale také na otázce Odkud jsem, kde a co jsou mé kořeny. Dovolte mi však malou poznámku, týkající se pojmu „kořeny“, jako jednoho z dalších nepolapitelných termínů, prezentujících se v této diskuzi jako něco nepostradatelného. Co je „zemina“ kořenů? Kultura, komunita, geny, geografická lokace, snad všechny tyto faktory. Mezi identitou a kořeny je ale velký rozdíl. Stav nejistoty o osobní identitě se liší od nezakořeněnosti a vykořeněnosti. Člověk si může vytvořit velmi silný pocit vlastní identity právě díky zdánlivé absenci kořenů. Tato studie se nesnaží odpovědět na prastarou otázku o tom, zda je identita jedince více determinovaná kulturou nebo biologií. Spíše se snažím ukázat rozdílné perspektivy mladých žen v kontextu židovství.

Studie vypovídá o skupině českých žen, které se trápily určitými charakteristikami dnešní moderní doby, jako jsou pocity osamění, izolace, vykořenění. Navíc byly vystavené zpochybňování vlastního židovství. Ženy v příbězích vysvětlují své neobvyklé volby, vytváří kontext, ve kterém objevují nové možnosti, naznačují, podle čeho se rozhodují, jak chápou své

⁷² COHEN, S. J.D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press 1999, p.5..

role žen ve 21. století, mluví o tom, jaký význam připisují tradici, jejich hledání kořenů a spojení se s minulostí i budoucností. Zabývala jsem se tím, co proces budování židovské identity zahrnuje – jak ženy chápou svou židovskou identitu, jak významné je pro ně židovství, v jakém je vztahu k socio-historickému kontextu a jaký je vliv rodiny a rodinné historie. Analýza identifikovala řadu témat a podtémat a vedla k identifikaci několika oblastí napětí; především mezi etnickou a náboženskou židovskou identitou, a v oblasti autenticity. Napětí bylo patrné ze všech příběhů, lišila se pouze míra intenzity. Tenze se táhla jako nit protínající snad všechny kontexty: při vytváření židovské identity ženy odmítají i přijímají rodiče; jsou nucené vyrovnat českou a židovskou identitu, identita představuje zdroj pro to být i nebýt Češkou. Vnitřní tenze vyvolávaná zpochybňováním jejich židovství vede ke konverzi; po formálním ukončení procesu ale samotná konverze představuje zdroj nové tenze, v tom smyslu rozhodnout se, jakým Židem být. V příbězích žen najdeme odkazy k esenciálním konceptům i konstruktivistickým pojmům.

Existenciální „já“ odkazuje k jedincově ojedinelé zkušenosti existence v rámci kontextu konkrétních sociálních podmínek (Verkyuten 2005). Tato zkušenost je významně poznamenána nepřetržitým pocitem stávání se a aktivní participací v sociální změně (Verkyuten 2005). Pojem „stávání se“ je jedním z nejdůležitějších pojmů v existenciálním myšlení i v této studii. Podle Sartra (v: Kotarba 1984) jsme odsouzeni ke svobodě, existence je prázdná a beze smyslu. Merleau-Ponty (tamtéž) je umírněnější: abychom byli schopni existovat v reálném světě, musí naše „stávání se“ být v reálném světě zakořeněné. Člověk si svobodně vybírá způsob sebe-realizace, ale, jak říká Tamir (1996), není osvobozen od okolností. Jinými slovy, výběr toho, čím se můžeme stát, je omezen kontextem. Svoboda je realizovatelná a životaschopná pouze do té míry, do kdy nám umožňuje kontrolovat cíle našeho úsilí, které pak použijeme jen pro náš osobní růst. V tomto smyslu se má studie zabývala nejen tím, co znamená být Židem, ale také procesů „stávání se“ Židem a realizací židovství v podmínkách současného světa. Vedle těchto omezení pro svobodné rozhodování o budoucí identitě, musím zmínit myšlenku, že „*identita musí dávat určitý smysl*“ (Appiah 2005: 18). Zásadní bod zde je, že se zdá, že určité předpoklady, týkající se toho, jaké identity dávají v sociálním světě smysl, převažují. Jak poznamenala Tamir (1996), „*myslíme si, že je víc „přirozené“ nebo méně divné pro jedince přijmout identitu jejich rodičů či prarodičů*“ (Tamir 1996: 34). To znamená, že „dává smysl“ přijmout dědictví, ke kterému máme právo od narození. Lowenthal (1998) píše, že „*dědictví jako životní historie musí nade vše být naše vlastní*“ (Lowenthal 1998: 18). Dědictví není testovatelná či hodnověrná verze naší minulosti; je to „*deklarace víry v tu minulost*“ (Lowenthal 1998: 7-8). Je to snad v tomto smyslu, v jakém mladé české Židovky vykreslují své židovství v termínech,

jaké bychom snad mohli číst jako „deklarace víry“ v budoucí existenci dědictví, jehož kontinuitu mají za „poslání“ zajistit.

Jedním z hlavních přínosů disertační práce je identifikace a analýza rozdílných zkušeností mezi ženami s židovskými předky a bez předků. Zabývala jsem se motivací a sebe-porozuměním u žen s různými osobními příběhy, vstupujícími do stejného komunálního prostředí. I když se nedá říct, že by skupiny byly vnitřně homogenní, identifikovala jsem řadu odlišujících vzorů.

Dovoďte mi vzory krátce nastínit. Je zřejmé, že témata jako holocaust a halachický problém se u žen bez židovských předků v podstatě neobjevují. Vyprávění o objevení židovských kořenů bylo prezentováno většinou žen jako pozitivní zážitek. V žádném z rozhovorů jsem necítila negativní emoci. V podstatě všechny ženy s židovskými předky o židovství v rodině věděly odjakživa. Ženy bez předků se seznámily s židovským náboženstvím či partnerem v období jejich dospívání. Všechny ženy s židovskými předky se ve svých vyprávěních snaží vysvětlit si vlastní specifickou situaci. Poukazují na význam českého kontextu v chápání povahy židovské identity. Ženy s předky se brání názoru, že si židovství svobodně vybraly, svou židovskou identitu chápou jako něco předurčeného a osudového. Jejich narůstající angažovanost v židovství má vliv na celou rodinu. I jejich rodiče se začali o židovství více zajímat. Překvapivě se zdá, že ani pro jednu skupinu nehraje idea Boha zásadní roli při budování jejich židovské identity. U všech žen chybí mystické zážitky jako motiv pro konverzi. Aliju podnikají více Židovky s židovskými předky než bez předků. Život v Izraeli jim přináší možnost realizovat ne náboženskou smysluplnou židovskou realitu.

V Tabulce 1. ukazují rozdílná hlediska popsaných dvou skupin žen v jejich primordiálním a konstruktivistickém kontextu.

Tabulka 1: Primordiální a Nahodilé hledisko u žen s a bez židovských předků

Kontext	Primordiální – esenciální hledisko/ Ženy s židovskými předky	Konstruktivistické – nahodilé hledisko/ ženy bez židovských předků
Seznámení	<i>Mělo se to stát. Vždy jsem se cítila jinak.</i>	<i>Zajímavá alternativa židovský partner</i>
Svobodný výběr	<i>Jsem Židovka osudem, musím realizovat své židovství. Pocit poslání.</i>	<i>Vybrala jsem si mezi židovstvím a křesťanstvím.</i>
Autenticita	<i>Následuji vnitřní touhu. Zvláštnost českého kontextu.</i>	<i>V ČR by měli žít Židé.</i>
Podstata židovství	<i>Etnicita Tradice</i>	<i>Náboženství</i>
Kdo je Žid/ židovská identita	<i>Kdo má židovské předky, židovskou krev. Dědí se.</i>	<i>Ten, kdo praktikuje. Můžeš se rozhodnout naučit se něco o židovství.</i>
Pocit poslání	<i>Být pokračováním židovství v rodině a v české komunitě.</i>	<i>Rozšiřování znalosti o židovském životě v ČR.</i>

Jak vidíme z tabulky, přístupy obou skupin se liší. Obecně můžeme vypožorovat, že diskurz žen bez předků je méně primordiální než u žen s předky. Např. všechny účastnice s židovskými předky, včetně těch pobožných, zdůraznily etnické a kulturní komponenty židovství jako centrální v jejich porozumění židovství. U žen s židovskými předky primordiální/esenciální diskurz převládá i v jejich vysvětlení židovské identity. Esenciální odkazy byly běžné

při popisech postupující angažovanosti v židovství, i v tom, jak bylo definováno, co znamená být Židem. Identifikovala jsem také esenciální diskurz v prohlášeních o pocitu poslání, chápaném jako donucovací, neúprosná osobní odpovědnost k přispění pokračování židovské existence. Viděli jsme, že primordiální poznámky se vyskytovaly ve všech významných kontextech židovské zkušenosti žen. Pojmy společní předci nebo židovská krev se objevovaly ve více či méně explicitních tvrzeních. Navíc, esenciální pohled na hranice židovské identity se projevil v přístupu žen ke konvertitům bez židovských kořenů.

Pro ženy bez židovských předků je zase primární náboženský aspekt židovství. Jak je řečeno v mnoha studiích, primordiální a nahodilé přístupy nemusí být vzájemně se vylučující (Gil-White 1999, Liebkind 1992, Verkuyten 2005). V této studii jsem je použila jako možné kategorie pro analýzu diskurzu jednotlivých rozhovorů. Je důležité poznamenat, že analýza ukázala, že i v rámci jednoho rozhovoru se tyto kategorie nevylučují. Navíc nejsou perfektně konsistentní v jejich „tendencích“.

Primordiální přístupy zdůrazňují iracionální, emocionální, donucovací charakter etnicity (Verkuyten 2005). Mé rozhovory ukázaly silný iracionální element (nebo spíše element toho, co je obvykle vnímáno jako iracionální) v různých kontextech vyprávění všech žen. Při popisu počátků angažovanosti v židovském životě popisují ženy s židovskými předky „přirozenou nutnost“ dále rozvíjet znalost židovského dědictví. Zmiňují „nemožnost“ ignorovat vlastní židovské kořeny. V kapitole věnující se židovské identitě se objevily dvě perspektivy. První a převažující je ta, která v sobě zahrnuje primordiální a esenciální pohledy. V tomto přístupu ženy vyjádřily myšlenku o zděděné či dané povaze identity. Ve druhém přístupu – v konstruktivistickém – mluví ženy o identitě jako něčem nestálém, měnícím se a vybraném. Když popisují „pocit poslání“ odkazují ženy ke dvěma obecným motivům pro nabývání židovské identity. První motiv nebo vysvětlení připomíná primordiální schémata. Ženy mluví o kontinuitě, o pocitech donucení pokračovat ve stopách svých židovských předků. Druhý motiv je, mohli bychom říci, vzdělávací. V něm ženy cítí potřebu rozšiřovat znalost o židovské existenci v ČR. Tento motiv je nicméně, i když se zdá více „racionální“, úzce provázán s prvním motivem. Zdá se, že potřeba ukázat ostatním, že v ČR existuje nová generace Židů, vyvěrá z potřeby skutečně být představitelkou této generace (tj. být pokračováním historie českého židovstva).

Problém autenticity se dotýká žen s židovskými předky i žen bez židovských předků. Na ty druhé etnická komunita nazírá s podezřením a jsou tak vystavené tlaku dokázat jim, že i ony jsou „autentické“ Židovky. Z jejich příběhů se zdá, že zpochybňování jejich židovské

autentičnosti přichází pouze z vnějšku. Jinými slovy, ony samy neprochází vnitřním bojem o vlastní židovství jako ženy s židovskými předky. Pokud se zabýváme myšlenkou autenticity, obecné odkazy k tomu, co můžeme definovat jako „vnitřní pud“, nemusí nutně dokazovat primordiální reference. Avšak tyto reference jsou integrované v obecném primordiálním či esenciálním diskurzním profilu dotazovaných žen. Fenoménu autenticity a konverze se budu věnovat detailněji v jiné části této sekce. Dovolte mi však poznamenat, že má analýza identifikovala jednotný vzor konverze u žen s předky (nabytí pevnějšího postavení v globální židovské komunitě, upevnění vlastní identity, vyřešení problému pro budoucí potomky) a u žen bez předků (motiv náboženský a židovský partner). U žen s židovskými předky se ukázal esenciální profil více vyčnívající. Většina žen s židovskými předky vyjádřila opatrnost a často nesouhlasné názory o lidech bez předků, kteří chtějí konvertovat k judaismu. Naopak postoj žen bez předků je spíše konstruktivistického charakteru.

Zdá se, že zatímco primordiální/esenciální diskurz může být nalezen v prakticky každé oblasti rozhovoru, nahodilý/ konstruktivistický diskurz zůstává nejasný a těžko pochopitelný. Fakt je, že teoretické ukázky druhého typu diskurzu týkající se etnicity, zmiňuje jisté extrémnější aspekty. Jmenovitě, etničtí aktéři (v jejich nahodilé verzi) jsou chápáni jako snažící se o získání sociální, politické či finanční moci a zájmů. V této perspektivě je etnicita viděna jako instrument manipulace, nemající žádný jiný význam (Verkuyten 2005). Následně můžeme dodat, že individuální výroky, které mohou být identifikovány jako vyloženě nahodilé, není možné v rámci rozhovorů či etnografického výzkumu obecně identifikovat. Jsou ale kontexty, kde takový diskurz může být identifikován.

Například nedávná studie o konvertitech k judaismu v USA (Gordon 1967) ukázala, že můžeme podle stupně upřímnosti a úrovně observance rozlišit 3 typy konvertitů: pro forma; okrajoví; a upřímní/ autentictí. Pro pro forma konvertity (většina) nemá židovství velký význam, jejich motivem je především manželství nebo děti. Okrajový konvertita je někdo, kdo úplně nepřerušil vztah a kontakt s jeho původním náboženstvím. Žije ve dvou světech, ale doma není ani v jednom. Slaví např. vánoce a chanuku. Autentický konvertita (minimum) je takový, jehož motivy jsou skutečné a čisté - podle Gordona (1967) to znamená hledat a sloužit Bohu. Musíme si uvědomit, že v USA je konverze k judaismu většinou z důvodů manželství, a tak je na konverzi většinou nahlíženo jako na sociologický fenomén, který ne nutně znamená emocionální závazek k judaismu.

Ráda bych upozornila na to, že se zdá, že primordiální postoj k identitě je ženami s židovskými předky běžně akceptován, protože se objevuje jako odpověď na zpochybňování jejich identit. Jinými slovy, požadavek sebe-autentičnosti volá po využití primordiálních kategorií jako obraně proti zpochybňování identit. Jako nové a neustále zpochybňované mohou být tyto identity popsány jako nejisté.

Mezi sdílená témata obou skupin žen patří zájem o židovskou historii, o symbolickou židovskou komunitu a připojení k mezinárodnímu Židovstvu. Svou roli hraje vztah k Izraeli, podílení se na rituálech, tradici a význam hebrejštiny. Společná je ženám touha nalézt širší rodinu, komunitu a někam patřit.

Rosenson (1996) zastává názor, že dnešní židovství je dobrovolné, člověk si může vybrat, zda se s ním bude, nebo nebude identifikovat. Zdůrazňuje atraktivitu „exotické“ kultury jako hlavní motiv pro aktivní identifikaci. I když příběhy žen této studie neprokázaly, že jinakost židovství by byl hlavní motiv pro budování židovské identity, na přítomnost tohoto aspektu jsem upozornila v kapitole Elita. Analýza identifikovala pouze 2 ženy, jejichž motivy by mohly odpovídat Rosensové teorii. Hlavním problémem teorie Rosenson je, že Rosenson (1996) podceňuje význam primordialismu a přijetí židovství tak chápe jako rozumovou a trochu povrchní volbu. Má studie odhaluje, že pro ženy bez židovských předků se skutečně jedná o autonomní a svobodnou volbu. Je ale zavádějící vidět nabývání židovské identity mladých Čechek s židovskými kořeny v termínech autonomní volby. Dovolte mi zpochybnit koncept dobrovolnosti používaný při konceptualizaci žen s židovskými předky.

Diskuze okolo židovské identity uvnitř židovských komunit se dotýká témat dědičnosti a svobodného přijetí, krve a víry (Glenn 2002). Obecně vědci a akademici chápou židovské identity jako konstrukty sociálního a kulturní prostředí s vysokou mírou voluntarismu. „Návratu ke kořenům“ rozumí jako svobodnému rozhodnutí (Webber 1994). Podle Sharot (1997) je jedním z rysů postmodernismu to, že kulturní identity již nejsou strukturované a omezené limity původu, ale jsou transformované svobodou přijetí. Ke změně dochází i u etnické identity. Navzdory samotné definici etnicity, obsahující odkazy k dědičnosti a původu, děti smíšených manželství si podle Sharot (1997) mohou vybrat, jakou etnicitu přijmou. Jak ukázala tato studie, teorie Sharot je na případ českých Židovek s židovskými předky neaplikovatelná. Pro Pinto (1996a) jsou dnešní Židé dobrovolní Židé. Židovství vidí jako integrální součást evropské občanské společnosti. Židé si podle ní mají vytvořit pluralitní identity a realizovat je v rámci Evropského kontextu. Mezi moderním individuálním nárokováním svobodné volby vlastní

identity a společným uplatňováním pokrevní logiky existuje napětí. Po II. světové válce došlo ke změně paradigma – jako princip se začal raději než rodová linie používat svobodné vědomé rozhodnutí být Židem (Glenn 2002). Tedy vlastní identifikace a podílení se na židovském životě, ať sekulárním či náboženském. Úvahy o významu rodové dědičnosti a společné krevní linii ovšem nezmizely. Jedna z ironií moderní židovské historie je, že koncept kmenového systému založený na pokrevnosti a rase se uchoval nejen navzdory asimilaci, ale také díky asimilaci (Glenn 2002). Před válkou se používala pokrevní logika k boji proti antisemitismu, po válce se genealogie využívala ke stimulování skupinové hrdosti a k podpoře pozitivního vztahu k židovství u těch, kteří se neidentifikovali se svými předky. Velkou změnu znamenalo vydání prohlášení představitelů reformních a rekonstruktivních židovských komunit, o tom, že dítě je židovské, pokud je jako Žid vychován, v nezávislosti na předcích rodičů. To v podstatě znamená vyhlášení ne-etnického judaismu. Co se týká uznání Židů po otci, musí být předpoklad židovství daný narozením potvrzen jedincovým závazkem k židovství. Tak se i rozený Žid stane Židem z vlastního přesvědčení.

Zajímavou výzvu těmto diskurzům představují tzv. Židé bez synagog (Davidman 2005). Považují sami sebe za Židy (ve smyslu vepsané, etnické charakteristiky), ale vyzvedávají význam svobodné volby týkající se toho, jakou židovskou identitu budovat, včetně rozhodnutí nestát se členem žádné synagogy. Ačkoli teorie sekularizace byla odmítnutá většinou sociologů, pocit, že náboženství je otázka individuální volby, přežil. Waters (v: Davidman: 2005) na ideji symbolické etnicity vytvořila vlastní koncept, ve kterém zdůraznila individuální a výběrovou povahu i u etnicity. Její koncept „nového voluntarismu“ tvrdí, že v USA se z připsané etnicity stala etnicita dobrovolná a svobodně vybraná. Židé bez synagog jsou příkladem nového voluntarismu. Každodenní náboženství je pro ně vybrané i dané, postavené na tradici i improvizované, etnické i náboženské. Cítí, že si mohou vytvořit svou židovskou identitu a rituály. Sami se rozhodují, jaké svátky či praktiky budou držet a vykonávat, vytváří si svou vlastní tradici, do které zahrnují mnoho z nežidovského a sekulárního světa. Nevybírají si, zda být Židy, ale jakými Židy být. Zdá se, že není praktické charakterizovat dosažení a připsání jako dva protikladné způsoby bytí ve světě. Židé bez synagog ukazují, že kultura není vždy logický systém (Davidman 2005).

Dovolte mi malou odbočku k fenoménu baal tešuva. Člen židovské komunity v Praze mi při osobním rozhovoru řekl, že lidé s židovskými kořeny, kteří konvertují, jsou jako baal tešuva. Jak jsem zmínila, pojmem baal tešuva jsou označováni Židé po matce, kteří se v dospělosti

stanou ortodoxní Židé. Od žen této studie se liší i shodují v několika věcech. Studie zabývající se baal tešuva v USA (Davidman 1991, Danzger 1989, Kaufman 1991) upozorňují na vědomé, racionální rozhodnutí výběru ortodoxního judaismu. Jak jsme viděli, ženy s židovskými předky rozhodně nevnímají vytváření židovské identity v termínech autonomní volby. Etnické Židovky této studie si budují svou židovskou identitu tak říkajíc od počátku. Musí se nejdřív naučit žít jako etnické Židovky, pak jako observantní Židovky. Ve Spojených státech a v Izraeli existují speciální instituce fungující za účelem nalákat nepraktikující Židy. Pozice žen mé studie je i zde jiná – nejen že neexistují žádné instituce, které by je oslovily, navíc se od nich ani neočekává, že by se v židovství angažovaly „vážněji“. Většina amerických baal tešuva pochází z asimilovaných rodin, ale získali alespoň určitou formu židovského vzdělávání, navštěvovali např. nedělní hebrejské školy. Židovství bylo normální součástí jejich životů. Baal tešuva se vědomě a svobodně rozhodují pro ortodoxní židovský život. Z 10 etnických dotazovaných Židovek, ať již prošly konverzí nebo ne, žijí ortodoxně dnes pouze tři. Otázka vlastní autenticity není pro baal tešuva centrální. Všechny studie zmiňují, že si vybraly ortodoxní judaismus, protože „mají na tradici právo, je jejich vlastní“. Pro nehalachické Židovky, jak jsme viděli a uvidíme, je situace daleko složitější. Obě skupiny však mají společný „návrat“ – návrat ke kořenům, k tradici, a absenci domova s praktikovaným judaismem. Zdá se však, že ženy této studie mají jiné motivy i cíle než halachičtí Židé, kteří se stávají ortodoxní.

Jak jsme viděli, v debatě o amerických Židech se často Židé označují jako „Židé volbou“ (nejen konvertité k judaismu) (Gittelman 1998, Horowitz 2003). Termín se stal užitečný v americkém kontextu za předpokladu aktivního uvědomění si faktu být Židem od narození. Užití termínu „Židé volbou“ pro lidi, kteří se narodili jako Židé, může být také nalezeno mimo americký kontext. Koncept „vybrání si židovství“ je např. použit jako myšlenka propagace judaismu mezi sekulárními Izraelci. Pokud ale předpokládáme, že všechny současné demokratické společnosti poskytují prostor ke svobodě volby a vlastní-determinaci ve formování identit, jaká je potom logika vysvětlování specifické židovské identity v termínech volby? Z příběhů žen této studie se zdá, že odkázat na židovskou identitu jedince jako na svobodně zvolenou je poněkud svévolná interpretace. Zdá se, že jak zjistit, zda si jedinec identitu svobodně zvolil nebo ne, je prostě zeptat se ho.

V rozhovorech s mladými českými Židovkami se objevila zvláštní dialektika volby a předurčení. Jak jsem ukázala, i přes existující předpoklady popisuje valná většina účastnic této studie svou židovskou identitu jinými termíny než volbou. Za účelem adresovat problém volby,

mi dovoďte odkázat k primordiální/ nahodilé kontroverzi. Jak jsem zmínila v úvodní sekci, primordialismus a nahodilost jsou dva různé typy teoretických pozic, týkající se povahy etnických supin. Většina literatury spojována s těmito teoriemi je představuje jako nástroje pro badatele k vysvětlení etnicity, etnické identity a podmínek členství v etnických skupinách (Geertz 1963, Gil-White 1999). Můj přístup nepoužívá primordialismus a nahodilost jako teorie vysvětlující židovskou příslušnost, ale spíše jako perspektivy, které se objevují ve vyprávěních žen. Jinými slovy, otázka, kterou jsem formulovala, nebyla otázka o podstatě příslušnosti k židovskému kolektivu, ale o tom, jaké jsou způsoby, kterými jedinec příslušnost popisuje. Zde se dostávám zpět ke zmíněné dialektice volby a předurčení.

Příběhy žen v této studii mohou na první pohled vzbudit dojem, že být Židem v dnešní ČR je věcí volby. Nakonec zabýváme se lidmi, kteří vyrostli v ateistickém či lehce křesťanském prostředí, naprosto si nevědomí židovských předků. Navíc, každá z těchto žen by prošla jako „Češka“ i potom, co objevila své židovské kořeny. Ve skutečnosti, jak jsem zmínila dříve, nikdo od těchto žen neočekával život v židovství. To je důvod toho, proč výchozí pozice badatelů a novinářů je, že fenomén odehrávající se v současné Evropě je židovství volbou (Pinto 1996, Rosenson 1996). Ráda bych argumentovala tvrzením samotných účastnic této studie. Analyzovala jsem způsoby, jakými ženy vypráví své příběhy za účelem rozlišení rozdílných vzorců v jejich vysvětlení. Jak jsem zmínila, primordiální odkazy nalezneme v mnoha různých kontextech. Také jsem ukázala, že pojem být Židem jako otázka autonomní individuální volby, nebyl mezi nimi běžně podporovaný.

Nahodilé předpoklady zastávají pozici, že mladé české Židovky jsou „Židovky volbou“, specifické rozhovory s ženami však ukazují, že většina z nich je daleko od akceptování takových interpretací židovských identit. Dovoďte mi zdůraznit rozdílné vzory, které se ukazují ve výpovědích žen o „stávání se“ Židovkami. Tyto vzory odhalují odkazy k primordiálním a esenciálním diskurzům. Takové primordiální/ esenciální a konstruktivistické/ nahodilé elementy vyprávění reflektují dva odlišné přístupy k identitě, které se objevují v sociálních vědách od moderní doby. To, jak dotazované ženy vyprávějí o svých zkušenostech, reflektuje způsoby, jakými tyto dominantní diskurzy, stejně jako sociální a kulturní očekávání, podmiňují konstrukci identity (Schiffrin 1996).

Jedním ze zajímavých objevů, který identifikovala má analýza, je pocit poslání a jeho spojení s pojmem holocaust. Slovo holocaust se ve výpovědích žen objevilo mnohokrát v různých kontextech. Zabývala jsem se otázkou, zda ženy mluví ve svých výpovědích

o holocaustu jako takovém, nebo zda ho potřebují k budování svých identit. Další otázka byla, co přesně ženy z holocaustu nebo vzpomínek na něj čerpají. Pojem holocaust má potenciál reprezentovat mnoho jevů, veřejných i osobních rysů a obav. Zdá se, že v příbězích žen má začlenění pojmu různé významy – představuje způsob potvrzení sounáležitosti k židovskému národu, poskytuje autentičnost vlastního židovství, přináší větší oprávněnost existence jako Židovky. Hall (1988) upozornil na významnou roli paměti v artikulaci identit. Paměti označujeme vyprávěnou minulost (Hall 1988: 225). Hirsch (1997) používá termín „post-paměť“ (post-memory) pro označení vztahu, jaký mají děti a vnuci přeživších ke vzpomínkám svých rodičů. Protože nezažili rodinná trauma, nemůžou adoptovat vzpomínky rodičů, budují si paměť vlastní. Předávání vzpomínek na holocaust tak funguje jako spouštěč k aktivnímu budování židovské identity.

Jak jsem poznamenala, otázky autenticity jsou vždy vznášené v momentech ohrožení. Viděli jsme i v příbězích mladých českých Židovek, že pokud je jejich autenticita zpochybňovaná, potřebuje svou identitu udělat více autentickou. Nejjednodušší způsob je oživit a zaktivovat stereotypy autentické identity, stereotypní známky hlavních odlišností. Zatímco pro Židy jsou mnohé z těchto stereotypů antisemitské (lakota, nespirtuálnost, zvrhlictví), jeden z rysů základního židovství je kvalita držená antisemity i Židy samotnými: status oběti a obětního beránka (Cheng 2004). To je doprovázeno pocitem, že ostatní netrpěli, nebyli perzekuováni; status oběti je pak vyhrazený pro Židy – člověk se nemůže stát Židem, pokud takto netrpěl. Jinými slovy, autentické židovství znamená utrpení a přežití.

Z výpovědí žen se zdá, že ženy potřebují holocaust k budování svých židovských identit. Rodinné utrpení způsobené holocaustem jim dodává oprávnění a autentičnost k vytváření vlastní židovské identity. I když dotazované ženy samy samozřejmě holocaustem neprošly, ony samy mluví o přenášeném trauma a třetí generaci. Jejich identita nemůže být bez minulosti a tak, slovy Hirschové, si vytváří vlastní post-paměť.

Ženy s židovskými předky ukazují velkou loajalitu k rodinné historii. Ovšem byly nucené vybrat si identifikaci pouze s jedním z rodičů. To může vést k určitému napětí. De Fanta tuto loajalitu nazývá „neviditelná loajalita“ (De Fanta 1982: 165) – představuje podvědomá a skrytá emocionální (primordiální) pouta. Z žen se stávají delegátky rodin, které jdou naplnit rodinné dědictví. Zdá se, že dítě opouštějící rodinu tak získává nezávislost, ale fakt je, že oddělením začíná službu jakýmsi rodinným povinností. V kontextu židovské historie může být pocit poslání chápán jako snaha o udržení židovské kultury a identity (MacDonald 1993). V židovství

se jedním dechem zdůrazňuje význam utrpení, i pokračování a budoucnosti. Loajalita ke kultuře vzniká na základě pocitu kulturní sounáležitosti a sdílené historie. Popření této historie, předků a toho, za co předci bojovali, by znamenalo vymazání pocitu kulturního „já“ (Goldberg a Krausz 1993). Neexistuje samozřejmě povinnost uznat vlastní židovství. Otázka spíše je, zda v židovské kultuře je něco kulturně obohacujícího, co by přestalo být dostupné těm, kteří kulturu odmítnou. Jestli existuje povinnost uchovat kulturu, pak to musí znamenat odpovědnost udržet dobro, které má skutečnou hodnotu a popřít přístup těm, kteří ji chtějí vymazat. Židé by se například, aby popřeli Hitlerovo posmrtné vítězství, měli zavázat k rozvoji židovství. Holocaust je v tomto smyslu zkušenost, která definuje židovství a Židé se podle této teorie musí definovat proti ní (Goldberg a Krausz 1993).

Tamir (1996) se ptá, proč si myslíme, že je „přirozenější“ a „méně divné“ adoptovat identitu náležející našim předkům. Konkrétněji, ptá se proč myslíme tímto způsobem. Když, jak říká, není již očekáváno od syna ševce být ševcem, proč stále myslíme že „*je přirozené pro vnuka Žida být také Židem?*“ (Tamir 1996: 34). Jak jsem ukázala, mezi dotazovanými ženami je velmi běžná víra, že je „přirozené“ nabývat identitu na základě „kořenů“. Tamir by se zde znovu ptala „proč?“ Otázka v abstraktnějším znění by byla „Proč, když se jedinci rozhodují o svých identitách a mění své životy, se nám zdá více „logické“, „přirozené“ a „normální“, když jsou tyto volby podpořené „řetězcem krve“? Podobnou otázku vznesl Gil-White (1999). Pokud se většina lidí uchyluje k biologickému původu při vysvětlování členství či identity, co zůstává z primordiální/ nahodilé kontroverze (Gil-White 1999)? Otázka tedy taky je: je to tak, že lidé mají možnost vybrat si kým budou, ale spíše se preferuje, pokud si vyberou možnost, která už tam „potenciálně je“? „Potenciální elementy“ v budování identity, tak jak je popisuje Tamir, jsou jasně spojené s primordiálními elementy. To je také případ s naší česko židovskou populací: předpoklad centrální pozice „krve“ je běžný při líčení zkušenosti konstrukce identity.

Koncepce národa a kultury je založená na kontinuitě v čase, na předávání tradice, norem a jazyka z generace na generaci. Tamir (1996:36) říká, že je povinností každé generace zůstat v rámci tohoto pokračování, splatit dluh předkům tím, že předává dědictví, jejich skutky, práci a víru. Tamir (1996) mluví o „obnovení židovských identit“ - chápáno jako proces opačný procesu asimilace. Detailněji, odkazuje k procesům znovu-uchopení pozice v rámci vnitřní sociální struktury u Židů ve Východní Evropě. Přichází s důležitou poznámkou: termín „obnovení“ reflektuje víru v mezi-generační kontinuitu, protože se díváme na jedince, kteří se rozhodli pro židovskou identitu, identitu, která ve skutečnosti „mohla být jejich“ (Tamir 1996). Člověk

buduje potenciální identitu, nabídnutou minulostí. Koncept obnovení identity (Tamir 1996:25) odkazuje k určitému „před-výběru“ (potenciální elementy); člověk si vybere identitu toho „kým měl být“. Obnovení identity zahrnuje přesvědčení o existenci pokračování určité identity skrze generace. Když se potomek Židů vrací „ke svým kořenům“, znamená to, že přijímá identitu, která „mohla být jeho“ (Tamir 1996: 37). Jedná se o obnovení staré věci nebo stavu, ale novými způsoby. V případě české populace této studie je časová mezera, o které mluví Tamir, často roztažená za jednu generaci. Ve většině případů analyzovaných v této studii, to byl už ženy prarodič, který odmítl či umlčel své židovství, způsobujíc nevědomost či popření u rodičů účastnic. Mé ženy tedy „obnovují“ identitu, která byla před tím „potlačena“. V tomto metafyzickém smyslu je každý z nás narozen se sadou společných povinností, které musí splnit. Přijetím identity, kterou dědí od svých předků, na sebe jedinci berou tuto povinnost.

Holocaust, příběh či vzpomínky na něj, poskytuje materiál, který je zpracován různými jedinci různým způsobem. Ženy mé studie transformovaly tento „potenciál“ k vytvoření pozitivní a aktivní židovské identity. V tomto kontextu můžeme také říct, že holocaust představuje element „obnovování identity“ a funguje jako komponent procesu de-asimilace.

Věřím, že fenomén, který se odehrává v současném Česku, žadoní o použití konceptu „de-asimilace“, jak to nazývá Pinto (Pinto 1996a). De-asimilace se zdá nejzřetelnější především ve Východní a Střední Evropě. Představuje procesy budování a zvnitřňování rozdílných způsobů židovské příslušnosti, uchopení částečných židovských předků a vytváření nových, obecných rámců židovského života (Gudonis 2001, Pinto 1996a).

Fenomén konstrukce nových židovských identit v současném Česku by mohl být vysvětlen v termínech specifické situace nebo nahodilosti (Barth 1969). Takový pohled vidí identitu jako situační náhodu a navrhuje, že jedinci mohou, pod určitými podmínkami, změnit svou etnicitu. Vypadá to, že náš případ dozajista splňuje tento model. Ale pokud se chceme posunout za křehké pokusy definovat povahu etnicity směrem k porozumění zkušenosti etnicity tak, jak se projevuje ve vyprávěních samotných žen, musíme být schopni identifikovat často protichůdné vzory ve způsobech, jakými ony samotné dávají smysl svým zkušenostem. Dále, při studiu identit nesmíme odmítnout myšlenku primordialismu jako neatraktivní, pod vlivem faktu, že at' už jsou lidské identity konstruovány a determinovány společností a okolnostmi, nebo bychom rádi věřili, že jsou, ti samí lidé používají primordiální rétoriku. Je nutné zdůraznit, že moc primordialismu (stejně jako esencialismu) se objevuje především v mluveném projevu. Takže vidíme, že při komunikaci nebo vyprávění lidé často využívají pojmů primordialismu.

Neustále jsme svědky toho, že lidé dělají rozhodnutí, které se zdají jako racionální či logické. Nicméně tito samí lidé často vnímají a popisují své rozhodnutí v termínech jiných než dobrovolných (jako pocity cítit povinnost ke krvi, tradici, osudu). Zásadní bod zde je, že ve skutečnosti je primordialismus nahodilý, ovlivněný prostředím. Existují okolnosti, za kterých lidé pravděpodobně prohlásí něco o primordiálních faktech. Avšak ráda bych zdůraznila, že mou snahou není označit lidi, kteří jsou primordiální či nahodilí, ale spíše ukázat různé přístupy k životu a mít při tom na mysli, že jediný způsob, jak získat přístup k těmto přístupům je skrze vyprávění, skrze to, jak lidé mluví o svých životech a jak jim dávají smysl.

Teorii nevyhnutelné asimilace kritizuje Bauman (2001). Svou kritiku dokládá příklady minorit, které se neasimilují a rozpadem komplexních kultur do mnoha „malých světů“, které si dobře nerozumí. Bauman (tamtéž) asimilaci prezentuje jako moderní fenomén, součást reorganizace světa do národů se sdílenou kulturou a vědomě kultivovanou identitou. Skupinová identita není determinovaná původem, ale aktivním souhlasem a přisvědčením (Bauman 2001). Židé slouží jako dobrý příklad. Na fenomén de-asimilace bylo upozorněno, ale doposud nenásledovalo ustanovení odpovídajících analytických kategorií pro studium současných židovských identit (Webber 1997). Krauszovi (1993) a Langovi (1993) pojmy „židovství rodem“ a „židovství volbou“ mohou být spojovány s myšlenkou aktivního hledání židovské charakteristiky de-asimilace. Formulace naznačují ne-esenciální pohled na židovskou identitu a zdůrazňují pozitivní identifikaci a element volby. Poskytují perspektivu na židovskou identitu, která je alternativní takovým pojmům jako židovství po rodové linii nebo židovství jako danost. Do těchto interpretací je židovská identita začleněná jako stabilní podstata a je determinovaná „objektivními kritérii“. Když se pokusíme aplikovat Krauszovo a Langovo vzájemné srovnání na náš kontext mladých českých Židovek, narazíme na fundamentální protiklad. Jmenovitě, vzhledem k tomu, že se zkoumaná komunita při pohledu zvenku zdá jako skupina jedinců, kteří se aktivně rozhodli identifikovat se jako Židé, a kterým se často nezdaří splnit „objektivní“ kritéria příslušnosti k židovskému kolektivu, i když „mluví za sebe“, stejně zdůrazňují více deterministický a esenciální pohled na židovství. To nás znovu navrátí k počáteční otázce. Proč, i přes návrhy sociálního konstruktivismu a postmodernity, jsou identity cítěné a popsány jako kdyby byly esenciální? (Calhoun 1994, Epstein 1987).

Ráda bych zde zmínila diskurz adopce, o kterém věřím, že je velice paralelní k aspektům židovské identity, tak jak ji popisují dotazované ženy s židovskými předky. Yngvesson a Mahoney (2000) mluví o „subjektivně prožívané touze po zakořenění“, která se odehrává

u adoptovaných jedinců, když se rozhodnou dozvědět se o svém biologickém původu. Yngvesson a Mahoney (2000) citují adoptovaného muže: „*Člověku, který nezná své předky, je upřen vstup k tomu, čím opravdu je*“. Zde znovu vidíme předpoklad, že autentické „já“ vyžaduje primordiální spojení. V tomto smyslu adoptování jedinci vyjadřují těžkosti při usmiřování toho, kým jsou (ve smyslu tom, kým jsou jako jedinci vychovaní jejich adoptivními rodiči) a tím, kým „mohli být“ (kdyby byli vychovaní jejich biologickými rodiči). Ve všech případech této studie byly ženy vychované svými biologickými rodiči. Avšak pozdní objevení židovských kořenů pro ně představuje otázku, kým mohly být, kdyby jejich předci nepotlačili židovství v rodině či kdyby se nenarodily v České republice. Můžeme říct, že zvnitřněním židovské identity se mladé české Židovky stávají těmi, kterými mohly být. Primordiální a esenciální rétorika pak umožňuje odvolávání se na něco nezpochybnitelné a dané.

Politické, ekonomické a sociální změny, které se staly v Evropě po roce 1990 přináší potenciál pro radikální přetváření identit. Na jednu stranu se Evropa sjednocuje, na stranu druhou, i přes mizející hranice mezi jednotlivými státy, dochází k silnější identifikaci s „my“ (Češi) a „naše“ (české). S tím přichází i otázka Kdo jsme, týkající se češství a české identity. William James (v Verkuyten 2005) zastával pozici, že jedinec nemůže mít víc identit najednou. Podle něj si identity mohou odporovat a docházelo by tak k neudržitelnému konfliktu. Pro dnešní globální svět se však zdá jeho názor neadekvátní a ke slovu přicházejí teorie hybridity. Ty zdůrazňují smíšení a fúzi významů a praktik a odmítají pojem homogenních, uniformně definovaných identit. Hybridita je používána jako argument proti homogenitě a esencialismu. Židé v České republice jsou členy mnoha komunit a organizací. Neexkluzivní charakter židovské identity jim dovoluje vytvářet si hybridní či mnohočetné identity. Studie ukázala, že nabývání nové (židovské) identity nemusí být v nesouladu a v konfliktu s původní (českou) identitou⁷³. Obě identity se ukázaly jako významově si rovné. Z výpovědí žen se zdálo, že větší problém byl sladit identitu českou a izraelskou. Zde znovu přichází ke slovu dialektika primordiální a konstruktivistické rétoriky.

⁷³ Pro zajímavost mi dovolu citovat Hamar (2002:5): „...*ti druzí (the others), vůči kterým se partikulární židovské identity vymezují, nemusejí být nutně ti nežidovští. Hranice, jež vymezují identity a skupinovou sounáležitost, vedou častokrát mezi jednotlivými židovskými společnostmi. Rozdíly mezi jednotlivými židovskými skupinami jsou častokrát větší než mezi skupinami židovskými a nežidovskými.*“

Všechny ženy (kromě jedné Slovenky) se narodily do češství, čeština je jejich mateřský jazyk a Česká republika země, kde vyrostly. První náboženství, se kterým přišly do styku, ať pasivně či aktivně, bylo křesťanství. Vzdělání dostaly v českých školách, četly českou literaturu, poslouchaly českou hudbu, sledovaly české filmy a divadlo. Je tedy zřejmé, že se zabýváme ženami, které jsou Češky. I když z rozhovorů nevyplývá přílišné vlastenectví a hrdost na český národ, všechny ženy se označují za Češky. Nicméně žádná z nich o sobě neříká, že má „české kořeny“ či „českou krev“. Obecně řečeno, ženy vidí své češství jako fakt, samozřejmost. Neužívají primordiální odkazy ve svých popisech toho, co znamená být Češka. Naopak mají tendenci zmínit kontext a okolnosti, spíše než iracionální a zděděné rysy, které je definují jako Češky. Primordiální rétorika je použita jenom v rámci židovského kontextu. Můžeme vypořadovat, že češství je součástí identit žen, která není zpochybňovaná, je jisté. Jejich židovství, na druhou stranu, zůstává výzvou osobní (vlastní pochyby) i veřejnou (zpochybňování od ostatních).

Z vyprávění žen se židovství a češství nezdá být protichůdnými identitami. Vidět tyto dvě identity jako naturalizované, tj. česko-židovské, se ale zdá neadekvátní ve světle faktu, že většina dotazovaných se definuje jako česká Židovka. Jeden z největších přínosů pojmu hybridity je to, že povoluje diskuzi etnicky „nejasných“ lidí. Podle Halla (1988) je hybridita propojena s fenoménem nových etnicit. Také představuje výzvu pojmu příslušnosti k etnické skupině. Navíc hybridita může být chápána v termínech míšenectví a synkretismu a jako taková zahrnuje fúzi starých forem, která ústí ve vznik nových (Verkuyten 2005). V paralelní interpretaci je hybridita viděna jako třetí prostor, dialogicky vytvořený k tomu, aby představoval výzvu dominantním kategoriím (Verkuyten 2005). Tak může pojem „hybridních identit“ odpovídat příkladu mladých českých Židovek v tom smyslu, že můžeme mluvit o konstrukci „třetího prostoru“ mezi existujícími kategoriemi češství a židovství. To dovoluje možnost nových strategií usmíření vyjednávání mezi židovstvím a češtvím.

Rozhovory ukázaly, že češství je prostředí pro budování židovské identity dotazovaných žen. Navíc je židovství, o kterém často mluví, druhem židovství, které je považováno za vestavěnou, standardní část české minulosti. Většina žen se nazývá českou Židovkou. Není praktické se jich ptát, zda se vidí víc jako Češky nebo jako Židovky.

Dovolte mi nyní zaměřit se detailněji na termín „nejistá identita“ (v našem kontextu židovská). Tvrzení, které zde chci zvážit, je, že účastnice dávají větší význam primordiálním stanoviskům, protože hledají něco pevného a neotřesitelného, co by doprovázelo jejich

existenciální jistotu jako Židovek. Fyzická existence krevního pouta nabízí doménu odkazů, které se zdají neoddiskutovatelné a nezpochybnitelné. Těmito odkazy je vytvářen primordiální typ identity (Tempelman 1991). Následně Tempelman říká, že určité skupiny mohou použít „strategický primordialismus“ za účelem dosažení rozpoznání skupiny ostatními (Tempelman 1999: 25). Podle Taylora (1991), je jedním z důležitých faktorů ve snaze být autentický uznání, tj. být viděn jako autentický ostatními. Takové uznání potřebuje kompromis. Podle Tempelmana je v tomto smyslu primordialismus „strategickou volbou“. Jinými slovy, pro danou skupinu může vnímání z vnějšku chápáné jako „existenciální hrozba autentické identity skupiny“ způsobit „primordiální zpětný náraz“ (Tempelman 1999: 30-31).

Primordiální odkazy k pocitům typu cítím se jako Židovka, mohou představovat způsob, jak se vyhnout snaze vysvětlovat citlivé problémy a privátní záležitosti. „Iracionalita“ je používána při zabývání se problematickými otázkami, odvolávání se na pocity dělá jasné dělítko mezi „vnitřním“ a „vnějším“. To, jak se ženy cítí, je v kontrastu k tomu, jak je vnímají ostatní. Jinými slovy, opravdovější a důležitější je to, jak se cítím a co jsem uvnitř, než jak moc jsem Židovka podle vnějších pravidel. Kontrast je těžké zpochybnit, protože já „uvnitř“ je privátní a neznámé ostatním. Pocit je prezentován jako něco, co by mělo být respektované. Etnickou sebe-definici je pak těžké kritizovat (Verkuyten 2005).

Dovolte mi dvě poznámky, týkající se české a židovské identity žen. Za prvé, nesrovnalosti mezi vyprávěním o češství a jejich druhou etnickou příslušností ukazuje komplexity zahrnuté v organizaci (a vyprávění o) hybridních identitách. Za druhé, češství je popsáno jako daný fakt, samozřejmý komponent identit žen. Co se týká jejich etnické příslušnosti, dělají ahistorické reference a odkazují k určité mytologické metafyzické podstatě. Češství nepotřebují vysvětlovat, je dané, jisté, ne v kontradikci s židovstvím. Člověk vnímá nejistotu nebo změny, které se dějí v sociálním světě a dotýkají se jeho existence. Tato nejistota, ať reálná nebo ne, se projevuje změnami postojů, hodnot a dalších částí sociálního života. Zásadní je, že jedinec vidí tyto změny jako fundamentálně relevantní k udržení koherentního a uspokojivého „já“. Jako reakci začne hledat nové způsoby seberealizace. Hledání bude kolektivní záležitost, člověk bude spolupracovat s ostatními hledajícími s podobnou zkušeností, a pak ustanoví nové sociální formy nebo bude pasivně sdílet nové formy, které stvořili jiní. Kotrba (1984) mění otázku Kdo jsem na otázku Kým chci být (Kotarba 1984).

Má pozornost byla zaměřena na osoby, které jsou nespokojeny se svým vlastním pocitem o sobě samých, a požadavcích společnosti na to, jaké by měly být. Jinými slovy, jejich identity

jsou nejisté a zpochybňované. Nové sociální podoby, ať jsou úplně nové konstrukty nebo přetvořené existující formy, jsou reflexe nových a inovačních způsobů, jakými členové společnosti nově vnímají sami sebe. Lidé hledají nové způsoby vyjádření se.

Podle Liftona (v Kotarba 1984) existují v životě jedince určité kritické epizody, které ohrožují jistotu „já“, požadují introspektivní re-definici „já“ a vnímání vlastní existence. Události navodí konfrontaci s „já“ a v ideálním případě vedou k dalšímu pozitivnímu vývoji. Jako kritický moment v životech dotazovaných žen má analýza identifikovala setkání s tzv. halachickým problémem.

Jak jsem již zmínila, podle Verkuytena (2005) je identita konstruovaná v interakci mezi jedincem a prostředím; dochází k oboustrannému ovlivňování společnosti a jedince. Jinými slovy, idea toho, kdo jsem nebo čím chci být, vyžaduje ujištění ostatních. Jedním ze způsobů, jak upevnit vlastní identitu, je chování se podle norem chtěné skupiny. Ve studii jsem se snažila zaměřit na to, jakým způsobem ženy vysvětlují svou identitu jako probíhající proces vyjednávání jejich identit s konkrétním sociálním kontextem. Ženy volí k upevnění svých židovských identit různé strategie. Od podstoupení konverze, přes emigraci do Izraele, studium judaistiky, po striktně observantní život. Komplexnost moderní etnické židovské identity je obsažena v následující definici: Žid je ten, koho tak ostatní vidí (Verkuyten 2005). Zdůrazňuje to fakt, že stát se členem skupiny a přesvědčovat ostatní, že jsme „autentickými členy“, je jednou z nejtěžších částí asimilace a budování vlastní identity. Členství v nové kultuře neznamená jen intelektuální akceptaci, ale aktivní podílení se, identifikaci, pocit spřízněnosti osudem a zodpovědnost. To je důvod toho, proč jsou noví členové konzervativnější než ti staří, kteří mohou z pozice *my jsme ti původní členové*, usilovat o změnu.

Jak zmíněno výše, lidé mohou reagovat na „existenciální ohrožení“ „autentické identity“ svých skupin „primordiálním zpětný náraz“ (Tempelman 1999). Můžeme tedy říci, že nejistá identita je ta, která je ohrožena z vnějšího světa s ohledem na její autenticitu. V tomto smyslu se pojem autenticita jako filosofický pojem stává méně naším zájmem než pojem autenticita jako sociologický fenomén. V kontextu této studie se pojem autenticity stal jedním z hlavních témat ve zkušenosti vyprávění o sobě.

Můžeme říct, že hledání autenticity, toho co je „opravdové“ je v dnešním světě opravdu všudypřítomné - od televizních real life pořadů, přes reklamy na „opravdové nápoje“ po poskytování „autentických zážitků“. S rozpadem stabilní komunity a morální autority se

autenticita stala klíčový termín pro rekonstrukci a budování postmoderních identit. I v židovství je autenticita vše prostupující ideál, a v jeho rámci ospravedlňuje různé pozice.

Jinými slovy, za účelem popsat jisté limity konceptu autenticity, mi dovoluňte nastolit následující hypotetickou otázku. Pokud se rozhodnu stát se Harry Potterem, budu se tak sama vidět a budu mít dalších 500 tisíc Harry Potterů, se kterými budu sdílet tuto zkušenost, proč by mě mělo zajímat, zda si někdo myslí, že jsem šílená, a že nejsem Harry? Jinými slovy, požaduje moje autenticita jako Harry Potter to, že ostatní mě vidí jako autentického Harryho?

Toto je v podstatě zásadní otázka všech teorií o autenticitě, stejně jako základ rozlišení dvou typů chápání autenticity, které existují v dnešním sociálním světě. Současně tyto dva typy autenticity vycházejí ze dvou obecných přístupů ke kultuře a identitě, které jsem v této studii nastínila. První pohled na autenticitu podporuje myšlenku, že jedinci jsou nositeli norem a hodnot kultury, do které se narodili, a tedy naznačuje, že autentická cesta pro ty jedince je podrobit se rolím, ke kterým jsou předurčení a neodchylovat se od toho, co jim bylo „primordiálně“ dané. V tomto smyslu se autenticita prezentuje jako „nástroj konservativismu“ (Tamir 1996:40), a jako esenciální tvrzení. Mnoho autorů (Charmé, Sagi, Tamir, Webber) ukazuje na spojitost mezi politikou identity a politikou autenticity. Se zhroucením tradičních mocenských autorit židovského světa vzniká potřeba změny. Kontrola příběhů minulosti představuje klíč moci (Webber 1994). Esenciální autenticita předpokládá, že „jedincova autentická identita vychází z nějakého typu kulturního, etnického či biologického základního elementu“ (Charmé 1998: 3). To je model autenticity, který trestá myšlenky jako „autentický Žid“ nebo „autentický judaismus“, nebo formu „esenciálního židovství“. Také bychom mohli říci, že v tomto kontextu vybrat si, že chci být někým jiným než kým jsem se narodila, bude považované jako akt neautentičnosti, protože by to zahrnovalo odmítnutí „předurčeného“ dědictví.

Alternativa esenciálnímu modelu autenticity je existenciální model. Existenciální autenticita, jak popsaná Charmé „*spočívá ve vědomí a akceptaci nestálého procesu nabývání identity*“ (Charmé 1998: 3). Tento existenciální model byl navržen Sartrem (v: Charmé 1998), který, jak poznamenal Charmé, očekával dnešní ne-esenciální přístupy k identitě obecně. Podle tohoto modelu kultura plně nedeterminuje způsob života člověka a autentický život je takový, který si jedinec svobodně vybral (Tamir 1996). Výběr nové kultury se často děje na základě částečných znalostí, není to plná racionální volba. Zde přichází ke slovu myšlenka, že kultura musí být svým členům smysluplná. Podle esenciálního modelu musí lidé, aby byli uznáni jako autentičtí, akceptovat jim předepsanou identitu. Napětí, které jsem zmínila na počátku kapitoly,

se této oblasti přesně dotýká. Pokud ženy předepsanou roli nehrají, mají špatné svědomí, nebo skrývají své pravé já. V našem kontextu je tak na konvertity pohlíženo jako na nepravé, poněvadž skrývají to, co by měli být. Konvertovaný Žid nesouhlasící s oficiálním názorem, pak může být buď svobodný (bez komunity), nebo neupřímný.

V existenciálním přístupu k autenticitě se ukazuje sebe-omezující svoboda (Taylor 1989) jako jeden z hlavních pojmů. Avšak, zatímco v esenciální autenticitě je taková svoboda mimo otázku, v existenciálním modelu je zatížena jistými omezeními. Musím zmínit dvě hlavní omezení. První je otázka prostředí, kontextu, kterou jsem již diskutovala. Jmenovitě, jak říká Tamir (1996), individua mohou být svobodni v rámci kontextu, ale ne od kontextu. Druhý zdroj limitace sebe-omezující svobody je předpoklad, že lidská identita je nutně formovaná v dialogu, a proto je uznání ostatních zásadní ve snaze k získání autenticity (Taylor 1991). Taylor tvrdí, že autenticita vyžaduje sebe-definici v dialogu (Taylor 1998). Jinými slovy, identita vyrůstá z interakce a vzájemného uznání. Ferrera (2004) tvrdí, že zatímco se dá očekávat, že autenticita identity jednoho člověka nemusí být uznaná několika dalšími lidmi, „nemá smysl“ si představovat, že jedincova identita nemůže být nikdy uznaná nikým jiným (Ferrera 2004: 20). To je silný argument a jasně ilustruje tento typ „potlačení, bránění se“ myšlenky sebe-omezující svobody ve snaze být autentickým.

V našem kontextu se otázka Kdo je a kdo není autentický změnila na otázku, kdy se zkušenost ne-autenticity stává problémem. Zásadní bod zde je, že nejde jen o to, zda se žena vidí klasifikovaná jako Židovka, ale o to, zda věří, že ostatní ji tak vidí, a jaké hodnoty a rysy této identity připisují. Otázka taky je, o kom ženy mluvily jako o „těch druhých“ – o Židech nebo o nežidech. Studie ukázala, že odpověď se částečně liší pro ženy v Izraeli a pro ženy v diaspoře. Zdálo se, ženy v diaspoře jsou více ovlivněny obrazem o Židech tvořeným v okolní majoritní nežidovské společnosti.

V tabulce 2 mi dovoluje demonstrovat typy tvrzení týkající se židovské autenticity, rozlišených podle esenciálního a existenciálního modelu.

Tabulka 2: Tvrzení týkající se židovské autenticity podle Charmé (2000): ukázka na případech českých Židovek.

<p>Typ tvrzení</p> <p>Popisné/ normativní</p>	<p>Esenciální/ primordiální model</p>	<p>Existenciální/ konstruktivistický model</p>
<p>Popisné tvrzení – odkazuje k židovskému obsahu v jedincově životě.</p> <p>Podstatou židovství je neměnná a nezkažená tradice, která je zdroj autority pro současnost.</p> <p>Existuje historická návaznost na určitou primordiální a zidealizovanou tradici. Používá se při devalvací jiným směrů v judaismu a asimilaci.</p>	<p><i>Halachický judaismus je židovsky autentičtější než nehalachický.</i></p> <p><i>Bez tradice by židovství zaniklo.</i></p> <p><i>Reformní Židé nejsou autentičtí, protože se snaží měnit tradici.</i></p>	<p>Židovská existence předchází židovské esenci.</p> <p>Židovská identita je proces stávání se.</p> <p>Můžeme přeměnit připsané sociální identity a svobodně si vybrat životní hodnoty.</p>
<p>Hodnotící tvrzení – vyzdvihují jednu formu židovství nad druhou.</p>	<p><i>Autentický Žid je takový, který ví hodně o židovství.</i></p> <p><i>Pobožní ortodoxní Židé jsou autentičtější než etničtí asimilovaní.</i></p> <p><i>Židovský život je autentičtější v Izraeli než v diaspoře</i></p>	<p>Existuje mnoho autentických židovských identit. Vznikají reakcí na měnící se okolnosti a vytváří pak různé autentické porozumění okolnostem.</p>

Zdá se spravedlivé říct, že dělat rozdíl mezi autentickým a symbolickým (rozuměj neautentickým, povrchním) je zavádějící, protože předpokládá, že určité verze kultury jsou

„oprávdovější“, původnější, čistší, nezkorumpované. Jde o uspořádání kultur v hierarchickém pořadí. Je zřejmé, že různé používání ideje autenticity si mnohdy odporují. Jinými slovy, podstata otázky je, zda autenticita odkazuje k židovskému obsahu nebo k existenciální kvalitě osobnosti židovského jedince. Jaký je vztah mezi „autentickými židovskými tradicemi“ a osobním pocitem autenticity toho konkrétního Žida? Problém je, že být pravdivý sám k sobě může znamenat vnímání ortodoxního judaismu jako neautentického (znamená uznání vnější autority). A naopak, z perspektivy tradice je mnoho ze současné etiky neautentické, protože dává do středu význam osobní volby. Jinými slovy, tradice se staví proti autonomnímu já (Charmé 1998).

Jak jsem již zmínila, není to „snaha o autenticitu“ jako etického imperativu, který se snaží filozofové definovat, která je hlavním zájmem této studie. Spíše jsem se snažila zkoumat způsoby, jakými jedinci vypráví své zkušenosti a logicky se chopit otázky autenticity v řadě jejích aspektů.

V mých rozhovorech s mladými českými Židovkami se objevila řada odpovědí na otázku autenticity. Ve větším měřítku představují různé kategorie odkazů k autenticitě odpovědi na různé typy ohrožení identit účastnic. Dovolte mi krátce shrnout tato „ohrožení identit“, která vyplývají z rozhovorů s dotazovanými ženami. Než začnu, ráda bych poznamenala, že v podstatě každý je neautentický někomu jinému: konvertitě etnickým Židům, etničtí Židé pobožným, atd.

První hrozbu představuje zpochybňování legitimity židovství účastnic. Přináší otázku, zda je jedincovo židovství „ověřitelný fakt“. Na druhé straně to způsobuje problém ortodoxní halachy, která akceptuje člověka jako Žida pokud se narodil židovské matce nebo konvertoval v souhlasu s ortodoxními měřítky. To sebou nese podporu toho, kdo má židovské předky a je schopen to zdokumentovat. V našem případě české populace význam dominantního diskurzu ortodoxní halachy (jejíž autorita stále ve světě židovském i nežidovském převládá) nemůže být podceňována (počítáme-li, že pouze dvě ženy byly narozeny židovské matce a jsou schopny to doložit).

Největší znepokojení, které se objevilo v jednotlivých zkušenostech týkající se vzorců sebe-zpochybňování, o kterém ženy mluví, byl pojem něčeho, co bychom mohli nazývat „identita bez minulosti“. Opravdu ženy mluví o pocitech sirotků a o tom, že byly připraveny o židovskou minulost, židovské dětství a výchovu. Rozhovory ukázaly, že bez osobní židovské minulosti, a tedy bez osobní židovské paměti, některé z žen odkazovaly k židovské meta-paměti,

nebo k meta-vyprávění o lehce zidealizované české židovské komunitě před válkou. Zdá se, že vyprávění o paměti bylo nahrazeno vyprávěním o krvi, jakožto nejzřejmější oblasti reference.

Hlavní zdroj ohrožení identity jsou výzvy, které ženy dostávají zvenku. I zde výsledky zabývající se různými typy zpochybňování ukazují na diskursivní fenomén “primordiálního zpětného nárazu” (Tempelman 1999). Jak jsem zmínila, na kolektivní úrovni přichází různé typy výzev z vnitřku komunity i zvenku. Jmenovitě, dotazované ženy poukazují na otázky izraelských a amerických Židů, i z vnitřku skupiny.

Aniž bych se znovu pouštěla do detailů o každé jednotlivé skupině, dovoluji mi zmínit nejzřetelnější ohrožení identit “ostatními”. Jedna z hlavních charakteristik tohoto kontextu je vzpírání se argumentu ostatních o racionální volbě. Jinými slovy, většina dotazovaných žen popírá časté předpoklady o tom, že získání židovské identity je otázka svobodné a individuální volby. Při vzpírání se racionálnímu argumentu se zdá, že se uchylují k “iracionálnímu”. Problém nastane při pokusech vysvětlit iracionální motivy. Ženy mluví o rozkazovací, vynucovací povaze získávání židovské identity (*musela jsem*), jsou vtaženy tím směrem *něčím uvnitř, něčím metafyzickým*. Když jsou obviněny z toho, že nejsou “halachicky židovské”, odvolávají se na nacistické rasové zákony.

Konečně, jeden z nejvýznamnějších kontextů primordiálního diskurzu v případě mladých českých Židovek, je problém konverze. Když mluví o konvertitech k Judaismu, kteří nemají židovské kořeny, naprosto se od nich odlučují (to zahrnuje i ženy, které samy zkonvertovaly, uvažují o konverzi, ale i ty, které konverzi odmítají) a zpochybňují jejich motivaci ke konverzi. Ve zkratce, konvertité bez židovských předků dělají něco, čemu dotazované ženy nerozumí, protože podle nich je židovství něco, s čím se člověk narodí a co nemůže získat.

V tabulce 3 ukazují nejčastější hrozby židovské identity u žen s židovskými předky a zorganizují je podle primordiálního či esenciálního přístupu.

Tabulka 3: Hrozby autenticity vůči Židovské identitě: Primordiální zpětný náraz

<u>Hrozby autenticity vůči židovské identitě žen s židovskými předky</u>	<u>Primordiální/ esenciální zpětný náraz u žen s židovskými předky</u>
Důkaz židovského původu/ ortodoxní definice Žida	Zdůrazňování krevního spojení i u “ne-halachických” židovských kořenů.
Sebe-pochyby / Identita bez minulosti	Být pokračováním minulosti. Být potomkem svých předků. Závažnost a přesvědčivost židovské krve.
Obvinění z neautentičnosti: <i>Ale vždyť ty nejsi opravdová Židovka!</i>	Podle nacistických zákonů bychom byly.
Obvinění z neautenticity: <i>Proč by jsi najednou chtěla být Židovka?</i>	Být Židem není volba, je to něco s čím se člověk narodí.
Konvertiti bez židovských kořenů představují hrozbu hranicím skupiny	Židovství je něco s čím se narodíš, ne něco, co získáš. Jenom lidé s židovskými kořeny by měli konvertovat. Konvertitům bez kořenů chybí “to něco” nebo ta “kapka krve”

Na závěr mi dovolu kritickou poznámku. Kulturní inovace jsou postupně začleňované a později viděné jako autentické. V tomto duchu pak autentická identita není esence, kterou vlastníme, ale projekt situovaný v čase a prostoru. V postmoderním světě je autentická identita, i židovská, taková, které uzná neustálou proměnlivost a nestabilitu identit. Autenticita pak neznamena najít „své pravé já“ nebo „tu opravdovou tradici“, ale udržet si zdravý a upřímný pohled na proces, ve kterém budujeme identity a tradice, které potřebujeme k přežití. Pozice může být autenticky židovská jenom při uvědomění si možné neautentičnosti: fakt, že je

historická a tedy může být naplněná rozdílnými významy nabytými v průběhu historie. Autenticita může být viděna v momentech sebe-uvědomění nevyhnutelného procesu dekonstrukce a budování všech kulturních identit (Charmé 2000).

Ráda bych nyní obrátila naši pozornost na významný a mnohokrát zmiňovaný fenomén konverze. Povaha konverze k judaismu je diskutovaná v této studii jako jeden z rámců pro formování identity ve vyprávění. Kritická poznámka zde je, že náboženská konverze odráží kolektivní vizi sounáležitosti a kulturní identity, tak jak je budovaná z vnitřní perspektivy. Tímto způsobem se vymezují kulturní hranice. Konverze zdůrazňuje a osvětluje interakci, a mnohdy napětí, mezi vědomím jedince a strukturálními požadavky komunálního života.

Jedním z hlavních přínosů této studie je rozlišení chápání, motivací a výsledků konverze u žen s židovskými předky a bez židovských předků. Z vyprávění žen se dá zjednodušeně říct, že základní rozdíl mezi ženami s židovskými předky a bez nich je ten, že ženy s židovskými kořeny se jako Židovky cítí od dětství, kdežto ženy bez předků projdou momentem přerodu, momentem vědomého přijetí židovství. Obě skupiny se však sejdou ve stejných organizacích, kde konvertují. Navíc musím zdůraznit, že konverze k judaismu se z podstaty liší od např. konverze ke křesťanství. To vyplývá z povahy judaismu, který je založen více na dodržování Halachy než na rozpracované teologii. Proto se spíše než přesvědčení mění chování. Změny v chování znamenají především držení šabatu a různých svátků, a dodržování pravidel kašrutu. Až poté může následovat ideologický závazek.

Jak jsem již zmínila, skupina žen bez židovských předků se otázkou Kdo je Žid a kdo „má větší oprávnění konvertovat“ nezabývala. Zatímco u žen s židovskými předky jsou otázky tohoto typu častým námětem k diskuzi a polemice, ženy bez předků se vyjádřily, až když jsem se zeptala. Konverzi ženy s židovskými předky vesměs chápou v primordiálních termínech, jako něco, co musely udělat. Problém konverze je pro ženy s židovskými předky jedním z nejvýznamnějších kontextů primordiálního diskurzu. Konverze jim nepřináší židovství, ale lepší pozici v globální židovské komunitě. Ženy s židovskými předky procházejí intenzivním procesem rozhodování a zpochybňování. Ze vzorku dotazovaných žen se zdá, že o podstoupení konverze se rozhodují mnohem více, než ženy bez židovských kořenů. Když mluví o konvertitech k judaismu, kteří nemají židovské kořeny, naprosto se od nich odlučují (to zahrnuje i ženy, které samy zkonvertovaly, uvažují o konverzi, ale i ty, které konverzi odmítají). Ve zkratce, konvertité bez židovských předků dělají něco, čemu tyto ženy nerozumí, protože podle nich je židovství něco, s čím se člověk narodí a co nemůže získat.

V této studii se uchyluji k širšímu porozumění konverze jako probíhající proces osobní transformace a vyjednávání místa ve světě (Buckser & Glazier 2003), tj. ne nutně jako náboženského fenoménu (Lamb & Bryant 1999).

Typy náboženských proměn byly identifikovány Rambem (1993) a jsou to: odpadnutí - odmítnutí původní víry; zesílení – prohloubení či formalizace; oživení současného závazku; přidružení – plné včlenění se do nové komunity; instituční přechod – výběr jedné komunity nad jinou velkou tradicí, nebo přeměna tradic – přechod od jedné velké tradice k druhé (Rambo 1993). V mé studii slouží tyto termíny jako koncepční nástroje používané k pochopení a interpretaci příběhů žen, tak jak samy chápou proměnu svých identit.

Analýza procesu konverze také poskytuje koncepční nástroje k porozumění vyprávění osobních transformací. Model Ramba a Farhadiana (1999) rozlišuje sedm stádií náboženské změny: 1) kontext, jmenovitě prostředí (rozlišují mezi makro-kontextem-společnost, mikro-kontextem-rodina a mezo-kontextem-prostředí k vyjednávání, místní politika, místní náboženské organizace) kde 2) dojde ke krizi, která nastartuje 3) hledání nových cest v životě, které vede k 4) seznámení se zástupcem tohoto nového, alternativního způsobu života, 5) je navázaná spolupráce, předávají se znalosti, interakce přizívuje 6) závazek a vede k 7) následkům, které buď umožní nebo zabrání konverzi.

Ráda bych zmíněné modely doplnila ještě o jedno stádium. Samy ženy ve svých příbězích prohlásily, že v budování svých židovských identit prošly „černo-bílou“ etapou, kdy byly radikální a úzkostlivé v dodržování co nejvíce náboženských předpisů. Radikální v těchto požadavcích byly na sebe i na ostatní. Do zmíněných modelů fenoménu konverze bychom mohli přidat ještě jeden stupeň: vytváření si vlastního prostoru v židovství. Kritická poznámka by byla, že toto stádium se týkalo pouze těch žen, které se samy označují za zbožné (5 žen, z nichž jedna dnes již není ortodoxní).

Lofland a Skonovd (1981) rozlišili mezi šesti druhy motivů, které dělají každou konverzi unikátní: intelektuální, s primární znalostí systémů nad sociálními kontakty, nejsou běžné; mystický, doprovázený paranormálním zážitkem, nejběžnější motivy v náboženské konverzi; experimentální, který se uskutečňuje vyzkoušením systému, na začátku je zvědavost; citový, být milován a hýčkán skupinou a jejími veliteli, je těžké ho vysvětlit, protože se týká oblasti citů a pocitů; buditelský, být vzrušený davem, hudbou, kázáním, používají evangelíci; a konečně donucovací, který může zahrnovat vymývání mozku, psychologickou manipulaci či dokonce

mučení. Ten je ovšem velice vzácný a týká se většinou nových náboženství. Dále popsali sedm etap, kterými potenciální konvertita musí před samotným rituálem konverze projít: prožít napětí mezi představovaným ideálem a realitou, skrze kterou se vidí; mít náboženskou perspektivu na řešení problémů; sám adept se definuje jako hledač náboženství; seznámit se se skupinou v kritickém momentu svého života; vytvořit si citová pouta s jinými konvertity; tam kde chybí extra vazby na skupinu; vystavení intenzivní interakci.

Ráda bych ještě jednou zmínila několik aspektů rozdílů v procesu konverze v Praze a v Izraeli. Z příběhů žen můžeme usoudit, že konverze v Česku se zásadním způsobem nedotýká české identity. Jinými slovy, nenabádá k a neznamená výměnu české identity za židovskou. Ženy žijí v českém prostředí, mají české kamarády i rodiny. Vyučovaná látka při hodinách pro konvertující je čistě náboženského a praktického charakteru. Zatímco v procesu konverze v Izraeli se jedná o vytváření nových politických identit, loajálních občanů a sionistů. V institucích, kde jsem byla přítomná, jsou národní identity žen měněné skrze židovské na Izraelské. Konverze se stala politickým motivem i nástrojem.

Předtím než budu pokračovat směrem k závěru, mi dovoluňte nabídnout krátkou analýzu fenoménu konverze mezi dotazovanými ženami ve světle několika teorií zmíněných výše.

Základní charakteristikou konverze v našem kontextu je fakt, že ve studii jsou zahrnuty ženy s i bez židovských předků. To má významné následky pro jejich motivy. Rambo (1993) mluví o pěti rozdílných typech konverze. To jsou: odpadlictví (zběhnutí), zesílení, připojení, instituční přeměna a přeměna tradice. Příběhy těch žen, které konvertovaly, určitým způsobem kombinují tyto typy, ale nereprezentují je adekvátně. Dovolte mi začít skupinou žen s židovskými předky. „České židovské konvertitky“ vyrostly v ateistickém prostředí, s křesťanskými tradicemi jako např. vánoce. Těžko tedy můžeme říct, že odmítly svou původní tradici. Asi nejrelevantnější je typ nazvaný zesílení – prohloubení, formalizace nebo oživení existujícího závazku. Takový existující závazek by v našem případě znamenal vlastní identifikaci jako Žid a “formalizaci” skrze konverzi. Třetí typ je popsán jako připojení, tj. plné zapojení v komunitě, se kterou neměl člověk dříve kontakt. V našem případě se zdá, že tento typ odpovídá. Nicméně několik žen této studie se podílelo na životě komunity jako děti, a za další, připojení jen zřídka zahrnuje náboženskou angažovanost. Instituční přeměna - čtvrtý typ znamená zvolit si jednu komunitu nad jinou, s větší tradicí. Například liberální Židé, když si udělají ortodoxní konverzi, změní tak jednu židovskou komunitu na druhou. Konečně, co se týká poslední kategorie – přeměny tradice, české konvertitky se obecně neposunují z jedné velké

tradice (křesťanství) do jiné (židovství) (Rambo 1993). Skupina žen bez židovských předků představuje výzvu jinou. Rambův model se zdá adekvátní pouze pro dvě ženy, u kterých byl motiv čistě náboženský. U všech ostatních byl důvod v podstatě židovský partner, a konverze měla formální charakter.

V tomto ohledu mi dovoluje zmínit hypotézu fenoménu konverze Gordona (1967), o které věřím, že je, s ohledem na specifický kontext České republiky, aplikovatelná na situaci skupiny žen bez židovských předků, respektive 2 zmíněných případů. Gordonův koncept konverze (1967) je založený na rabínské literatuře. Gordon věří v existenci neměnné podstaty židovství, jeho pohled je esenciální. Konverzi chápe jako 6ti stupňový proces: 1) Odmítnutí původního náboženství; 2) Objevování náhradní identity a hodnotového systému. Touha po sounáležitosti a komunitě; 3) Soukromé vzdělávání, židovství je stále privátní záležitost. Intelektuální akceptace židovství; 4) Nejkritičtější období je emocionální akceptace - cítit se jako Židovka. Přijetí židovské identity; 5) Etapa formálního procesu konverze – zájemce zkontaktuje rabína; 6) Poslední formální rituál vystoupení před bejt dín. Následuje vstup do komunity.

V tabulce 4 shrnuji motivy ke konverzi žen bez židovských předků.

Tabulka 4: Motivy ke konverzi u žen bez židovských předků

Motiv ke konverzi	Náboženský/ intelektuální	Náboženský	Náboženský a židovský partner	Židovský partner	Židovský partner a obliba Izraele	Židovský partner a dítě
Počet žen	1	1	1	1	1	1

Jak je vidět, z velmi malé skupiny má každá žena lehce rozdílnou motivaci. Zmíněné popisy motivů Loflanda a Skonovda (1981) jsou obecně podporovány příklady z křesťanství, ale je těžké je aplikovat na ne-křesťanský kontext (Bockian a kol. 2006). Avšak i v židovském kontextu jsou aplikovatelné na příběhy konverze primárně rozuměné jako procesu náboženské přeměny (Bockian a kol. 2006). Jak jsem viděli, dotazované ženy s židovskými předky nemluví o konverzi k judaismu jako náboženské transformaci, ani nedokládají příklady svědectví rozdílných motivů ke konverzi.

Zmíněný pokus o kategorizaci konvertitů v naší studii podle Rambova (1993) modelu pěti typů náboženské přeměny je samozřejmě popisný, poskytuje omezenou interpretaci fenoménu a plně nereflektuje vlastní výpovědi žen v této studii. Dovolte mi se obrátit k jinému teoretickému rámci analyzujícímu konverzi, jehož autoři jsou Rambo a Farhadian (1999). Navrhují sedmi stupňový model, který zahrnuje: kontext, krizi, hledání, setkání, interakci, závazek a následek. Ráda bych aplikovala tento model na specifický kontext českých Židovek jako model, který by reflektoval obecný diskurz stávání se židovskou ženou pro obě skupiny – konvertitky a ty, které se rozhodly nekonvertovat.

Kontext by v našem případě měl být identifikován jako prostředí změněného Česka. Stupeň krize by mohl odpovídat “objevení” – objevení židovských kořenů. Rambo a Farhadian (1999) uchopili třetí stupeň – hledání – jako dopad krize, ve které je člověk nucen hledat nové cesty v životě. Objevení, jak jsme viděli, nebylo v příbězích žen identifikováno jako krize. Hledání tedy nastane ne jako hledání “nových cest”, ale jako hledání pevnějšího postavení v židovství (hledají informace o židovství, židovské komunity, ostatní Židy). Úspěšné hledání vyústí v setkání. Znovu, v našem kontextu může setkání znamenat příchod do židovské komunity, seznámení se s jinými Židy či výlet do Izraele. V následujícím kroku je ustanovená interakce, tj. vztah mezi jednotlivcem a “židovstvím”, a jako důsledek vzniká závazek. To vede k následkům, které mohou, ale nemusí znamenat konverzi. Tímto způsobem, skrze reinterpretaci Rambova a Farhadianova modelu, získáme možný stupňový model angažovanosti mladých Češek židovského původu v židovství.

Pouze čtyři z dotazovaných žen zmínilo náboženské pocity, či pojem Boha obecně. Příběhy jejich konverze nejsou v žádném případě příběhy náboženské zkušenosti. Spíše jsou to příběhy autentičnosti, což znamená v tomto případě zlepšení statusu v komunitě i mimo komunitu. Jak naznačily některé ženy, konverze je možná strategie k zabránění tomu, aby ostatní zpochybňovali jejich autenticitu jako Židovek. I když efektivita této strategie zůstává nejistá (ženy zmiňují, že obvinění z neautentičnosti často přetrvávají), je to stejně zdaleka nejzřejmější způsob autentičnosti, ke kterému se mladé české ženy uchylují. Jak jsme viděli, v rozhodnutí konvertovat figuruje obrovské dilema. Jmenovitě, jako způsob autentičnosti by konverze – v případě těch, které nemají v plánu vést náboženský život – znamenala určitý druh zrady vůči jejich vlastnímu pocitu autenticity, nebo – prostěji – byla by “falešná”. Paradox je, že za účelem stát se “víc autentickou” (v očích ostatních) musí být “neautentické” nebo alespoň “jednat neautenticky” (ve svých vlastních očích).

Někteří antropologové tvrdí, že etnicita je odpověď na věčné problémy života, o původu, osudu a smyslu života. Život je podle nich usnadněn naformulovanými kulturními hodnotami a významy a sdílené mýty zase ukotví lidi v čase a dají jejich životům význam. Jinými slovy, etnicita odpovídá na potřeby moderních lidí o sounáležitost a bezpečí. Mezi otázky této studie patřilo, zda, kdy a jak české Židovky definují, používají a obracejí se k etnickým definicím. Dalším výzkumným záměrem studie bylo vytváření etnické identity a aplikace teorií na případ českých žen s částečnými židovskými předky. Jaká je etnicita člověka, který nevyrostl ve svém biologickém etniku? Nesnažila jsem se určit, zda je povaha etnické identity nahodilá nebo primordiální, spíše jsem obě hlediska sledovala z perspektiv samotných žen (Gil-White 1999).

V tabulce 5 jsou příklady ukázek primordiálních a nahodilých perspektiv dotazovaných žen. Je spravedlivé znovu poznamenat, že primordiální a nahodilé tvrzení figurovaly bok po boku v mnoha různých příbězích a různých kontextech.

Tabulka 5: primordiální a nahodilé perspektivy dotazovaných žen týkající se otázky Kdo je Žid

Kontext prohlášení	Prohlášení primordiální/ esenciální	Prohlášení silně nahodilé	Prohlášení slabě nahodilé
Kdo je Žid	<i>Ten, jehož předci jsou Židé.</i>	<i>Člověk si může vybrat stát se Židem.</i>	<i>Kdo je tak vychován.</i>
	<i>Kdo má židovské kořeny.</i>	<i>Jsem (budu) v nové identitě plně akceptovaná.</i>	<i>Kdo v židovství vyrostl.</i>
	<i>Nemusí se s židovstvím identifikovat.</i>	<i>Kdo praktikuje judaismus.</i>	

Jak se etnická identita udrží po mnoho generací, když mění se sociální, politické a kulturní podmínky mají často za následek fatální narušení kultury etnika? Zde zaujímá historie velký význam při formování etnické identity, ne tak moc tím, že poskytuje autentický záznam toho, co se opravdu dříve stalo, ani tím, že sleduje, jak přítomnost vyrostla z minulosti, ale tím, že poskytuje lidem vnímání jejich minulosti, umožňující jim skrze selektivní zdůrazňování určitých hodnot pozitivně se identifikovat s jejich předky. Kontinuita vede k další otázce, která se ptá po způsobu, jakým je pocit etnické identity předáván. Podle mnoha autorů (Gil-White 1999, Verkuyten 2005) je pocit etnické identity tvořen rodiči u dětí, a dále je posilován členstvím

v etnické skupině. Pocit sounáležitosti a emocionální vazby jsou důvody toho, proč etnická pouta trvají a jsou emocionálně silná. Emocionální solidarita z rodiny je pak přenesena na etnickou skupinu. V případě nové generace českých Židovek – žen z mého výzkumu – existuje řada důvodů, proč je tento koncept nepraktický: 1) Dotazované ženy nemohly prožít vytváření etnické identity v ranném dětství, protože ve většině případů byla etnická identita u jejich rodičů potlačena; 2) V rámci židovského kontextu jejich životů je sociální interakce s jejich rodiči velmi řídká, pokud vůbec existuje; 3) Sociální interakce s jinými etnickými členy – v našem kontextu by tito lidé byli židovští kamarádi – byla umožněna až poté, co ženy samy začaly proces objevení židovské identity. Jinými slovy, pouze ty ženy, které se rozhodly „udělat něco se svými židovskými kořeny“ měly možnost interakce s jinými Židy.

Phinney (2003) popisuje 4 stádia vývoje pocitu etnické identity (Phinney 2003:199): 1) vlastní sebe identifikace, sebe označení etnickou nálepkou, kterou používají členi pro sebe. Popsání sama sebe; 2) vlastní pocity vztahující se k etnické identitě – zda jsou pozitivní, negativní, významné nebo nevýznamné; 3) etnická angažovanost – při výzkumech nejčastější a nejproblematictější. Jazyk, přátelé, kulturní tradice, symboly, členství, náboženská a politická praxe; 4) znalost etnicity – kolik toho vědí, a jak moc je zajímavá historie a kultura etnika.

Teorie Phinney odpovídá výpovědím českých Židovek lépe. Je ale nutné znovu zopakovat, že mimo rámec mého výzkumu zůstali lidé, jejichž vlastní pocit vůči etnické identitě je buď negativní či nevýznamný (bod 2). Problém je i s výzkumem etnické angažovanosti (bod 3). Tato studie se zabývá ženami, které jsou aktivní v židovských komunitách. Je ale důležité říci, že dnešní Židé se méně identifikují s židovskými komunálními institucemi. To neznamená, že se neidentifikují jako Židé, ale své židovství dávají najevo různě – pořádají veřejné pochody a demonstrace proti antisemitismu, čtou židovské autory, atd. Dnes se komunita chápe jako „pocit sounáležitosti“ a tento pocit je do velké míry nezávislý na chování a postojích. Je proto nevhodné posuzovat pocit židovské etnicity z hlediska angažovanosti v komunitě. Mnoho Židů jedná jako autonomní jedinci spíše než jako členové komunity. Přesto ale hrají organizace zásadní roli v poskytnutí prostoru, ve kterém si čeští Židé budují své židovské identity, a jsou proto zásadní pro budoucí židovský život v České republice.

Gil-White (1999) tvrdí, že ačkoliv je etnická identita daná při narození (primordiální), je otázka, do jaké míry. U některých skupin postačují jazykové či náboženské konverze. Jedinec se může stát součástí komunity a vybudovat si novou národnost, ale přesto „*některé identity získáš pouze krví*“ (Gil-White 1999:76). Ve výpovědích českých Židovek této studie se zdá, že strategie

konverze není dostačující pro plnou akceptaci. Člověk, který identitu mění, nebude úplně akceptován (chybí krevní pouto), proto až pro své děti vytvoří krevní příbuzenství s tím kterým etnikem. Míra, do které se náboženské skupiny vzdají rodové linie a přijmou konverzi jakožto kritérium akceptace, je také míra, do jaké je adept nakloněný dívat se na ně jako na etnika (Gil-White 1999: 80).

Zdá se, že koncept Gansovy teorie symbolické etnicity (1979), který mluví o sekulárním ožívování etnických či náboženských identit, by mohl do pohledu na české Židovky vnést zajímavou perspektivu. Symbolická etnicita se projevuje přes nošení přívěsku Davidovy hvězdy, používáním hebrejských a jidiš frází, po ne konzumaci vepřového. Symbolická etnicita je charakterizovaná nostalgickou touhou po kultuře imigrantské (zde již zmizelé) generace; láskou a hrdostí k tradici, která je cítěná, aniž by byla zakomponovaná do každodenního života. Symbolickou označuje etnicitu proto, protože chování znamená specifický výběr symbolů (např. ortodoxní judaismus je výrazně symbolický, ale sám o sobě není symbolická etnicita). Gansova symbolická etnicita neznamená návrat ke starověkým kořenům, ale je anomálním produktem asimilace (Gans 1979: 47).

Význam pojmu symbolická etnicita pro české Židovky jsem se pokusila ukázat na vnímání ortodoxního judaismu jako toho pravého, autentického židovství a na používání pojmu tradice. Zde mi dovoluje malou poznámku. Nash (1996) tradici definuje jako dočasný aspekt kultury. Tradice tedy není chronologický zápis objektivních událostí, ale kulturní konstrukt. Tradice v sobě nese minulost, současnost i budoucnost kultury. Nadčasový rozměr tradici poskytuje váhu autority; už samotný fakt přežití a pokračování dodává tradici té které kultury auru autority, autenticity, legitimacy a ospravedlnění. Význam orientace na budoucnost pak svazuje individuální osud jednotlivých členů s osudem skupiny. Identifikace jedince s osudem etnika závisí na aktivní kultivaci pocitu sdílené odlišnosti a poslání. Za kultivací stojí vzdělávací instituce, v našem kontextu židovské, a představitelé etnika, zde rabíni. Členové musí cítit, že jsou součástí nejen super-rodiny, ale že jejich historická komunita je ojedinělá, má něco, co Max Weber nazývá nenahraditelná kulturní hodnota (v: Smith AD 1996). Ještě důležitější pro přežití ale je pěstování mýtu etnické vyvolenosti (tamtéž). Mýtus etnické vyvolenosti znamená mít větší morální povinnosti. Člověk je vyvolený pod podmínkou, že dodržuje určité morální, rituální a legální zákony a je vyvolen pouze na dobu, kdy tyto zákony dodržuje.

Identitu vytváří i reflektuje jazyk. Hebrejšтина má specifické postavení. Má význam v předávání dědictví, židovské kultury, pro formaci židovské osobní i kolektivní identity. Deset

žen této studie má plynulou hebrejštinu. Jsou mezi nimi ty, které žijí v Izraeli, ale i ty, které žijí v Praze. Pouze dvě neumí hebrejsky ani číst. Ženy s židovskými předky si navíc vytvářejí vlastní termíny. Jsou to např.: klanět se (modlit se); vousáči (ortodoxní muži); lidi z venku, z ulice (lidé bez židovských předků); divníci (konvertité bez židovských předků); tatínkovci (Židé po otcích); černokněžníci (ortodoxní Židé, rabíni); jako z Mea Šearim (vypadat jako haredi Židé). Zdá se, že používání těchto označení slouží jednak k odlehčení okolností, a za druhé k vytvoření hranic mezi vlastní identitou a ortodoxním světem reprezentovaným rabíny – muži, jejichž autorita je tímto označováním snižovaná, a konvertity bez židovských předků, které jsou ženami považované za „divné“.

Jako prvky symbolické etnicity analýza identifikovala: vepřové, oblečení, přívěsek Davidova hvězda, nové jméno, nalévání vína a nesení Tóry. Nalévání vína a nesení Tóry: podle židovského zákona může víno nalévat pouze „halachický“ Žid. Úkon nalévání vína i nesení Tóry při ranní sobotní bohoslužbě tak symbolizuje i zhmotňuje moment toho, že jsou „autentické“ Židovky. Ženy několikrát rituály v tomto kontextu zmínily. Pouze jedna žena přiznala, že jí vepřové. Všechny ostatní ženy tvrdily, že vepřové již několik let nejí. Současně však upozornily na to, že jejich židovští příbuzní si vepřové rádi dají. Tato kontroverze zachycuje další napětí problému, kdo je autentický Žid – je symbolem autentického Žida na just si dát vepřové, nebo naopak, alespoň symbolická etnicita – tedy bez vepřového? Oblečení je především v Izraeli nejzřejmějším symbolem příslušnosti k proudu náboženského judaismu. Podle délky sukne a rukávu, typu pokrývky hlavy i bot, se dá poznat, kdo k jakému proudu patří (haredi, moderní ortodoxie, konzervativní, a mnoho dalších podskupin uvnitř judaismu). Čtyři ženy studie se oblékají podle pravidel ortodoxního judaismu. Většina ostatních volí oblečení podle příležitosti. Několik žen, které konvertovaly, se zmínilo o nepříjemném pocitu nutnosti nosit např. sukni z obavy, že je uvidí rabín nebo jiná náboženská autorita. Nicméně, jak jsem řekla, oblečení je nejjasnější symbol toho, zda se ženy chovají tak, jak jim ortodoxní autority připisují.

Dovolte mi nyní podívat se na skupinu českých žen v Izraeli. Podle Hermana (1989) existují dva typy hnací síly pro emigraci. Vystávají z touhy opustit zemi narození (vystrčení) a z přitažlivosti země (přitáhnutí), do které se jedinec rozhodne emigrovat. Člověk se většinou nezřekne země narození pouze kvůli přitažlivosti jiné země, pokud je tam spokojen. Všechna migrace je spojena s nespokojeností v původní zemi.

Při analýze zkušeností, jak je vyprávěly ženy této studie, bychom jako faktory přispívající k vystrčení označili následující: touha po tom, co ženy popisují jako více židovský život,

nespokojenost při srážce s většinovou společností při větší židovské angažovanosti. Nespokojenost se životním stylem v České republice; s Pražskou židovskou obcí, kde je těžké být Židem s jinou než náboženskou identitou, a kde chybí pluralismus. Dovolte mi zde malou poznámku. Jak jsem zmínila, v Praze existuje několik komunit s různou židovskou tváří. Některé jsou náboženské, jiné zdůrazňují např. kulturní prvky židovství. Přesto ženy ve svých mnoha kritických tvrzeních nerozlišují mezi jednotlivými skupinami a z jejich kritiky to vypadá, jako by byla česká židovská komunita jednotná. Ve skutečnosti mluví pouze o Pražské židovské obci. Jejich kritika potvrzuje to, že neortodoxní denominace nevidí jako autenticky židovské.

Když ženy popisovaly začátky v Izraeli, jejich hlas vyjadřoval hrdost, pocit nabytí nezávislosti, samostatnosti a dospělosti; pocit, že mají nad věcmi kontrolu. Přes počáteční potíže všechny hodnotí změnu jako změnu k lepšímu. Pro některé bylo důležité včlenit se do izraelské společnosti, pracovat v hebrejštině, mít izraelské partnery, pro jiné naopak udržet si vztahy s přáteli v Čechách. V Izraeli se mění z českých Židovek na Izraelky. Spíše než otázka, zda se cítí více jako Židovky než Češky, se objevila otázka, zda se cítí jako Izraelky. Z výroků většiny žen se zdá, že izraelská identita je v rozporu s českou identitou.

Má analýza identifikovala fenomén aliji mezi ženami této studie jako druhou strategii (vedle konverze) k dosažení židovské autentičnosti. Ať už se v Izraeli pohybují v sekulárním nebo náboženském prostředí, pohybují se tam, kde jsou brané za Židovky. Především etnické Židovky v diaspoře mají potíže najít formu a obsah svého židovství, protože výraz židovství je většinou náboženský. V tomto smyslu hledají smysluplnou sekulární identitu. V Izraeli nemusí chodit do synagogy, nemusí jíst košer, ale mluví hebrejsky, mají vědomí, že jsou Židovky, a všichni to o nich vědí. Jak jsem poznamenala, tím, jak nás definují ostatní dochází k potvrzení identity. Navíc už to, že jsou v Izraeli, má smysl nejen pro mě, ale pro celý židovský národ. Život v Izraeli je důležitý pro budoucnost – aby děti vyrostli jako Židé a jako součást živoucí komunity. Zdá se, že postřeh souvisí s identifikovaným a již analyzovaným fenoménem Pocitu poslání. Schustermann (1993) označil jako jediný způsob, jak se osvobodit od utlačování bezvýznamnosti nahodilých faktů našeho narození a historie, utváření těchto faktů v něco smysluplného, v něco, co si člověk sám vybere. Náhoda existence židovských předků je ženami přetvořená ve vědomou volbu příslušet k bojujícím lidem a pokračovat projekt celého národa, který je najednou jejich vlastní. Osobní příběh je najednou obohacen o historický rozměr.

U několika žen se objevila citlivost na vyloučenost, úplnou či částečnou z majoritní české společnosti, i bez přímého zážitku antisemitismu. Svou úlohu hraje i vzpomínka na holocaust

(respektive na příbuzné, kteří toužili odejít do Palestiny, ale zahynuli v holocaustu). I když se většina žen naučila odpovídat na otázky Izraelců týkající se jejich židovství, „*jsem Židovka*“, samy říkají, že úplné začlenění do izraelské společnosti čeká až na jejich děti. Jako strategie nabytí židovské autentičnosti je alija v Izraeli pouze částečně efektivní, ale v Čechách jsou ženy vnímané jako Židovky bez zpochybňování.

Tato studie nemůže aspirovat na to, adekvátně vysvětlit fenomén objevení „neočekávané generace“ českých Židovek. Avšak snaží se ukázat některé rysy fenoménu prostřednictvím výzkumu způsobů, kterými ženy dávají smysl svým zkušenostem. Pokusila jsem se přispět k pochopení odpovědi na otázku, proč si vlastně vybrat být Židem. Upozornila jsem na jeden z hlavních vzorců, vyskytujících se ve zkušenosti nabývání židovské identity, který odkazuje k pojmům primordiální povahy. Odvolávání se na primordiální diskurz je způsobené různými ohroženími identitě, vycházející z žen samotných i z vnějšku. Zdůraznění zděděných, vrozených a nedobrovolných rysů židovství nabízí jeden ze způsobů, jímž mladé Češky ospravedlňují, že se začaly angažovat v židovství. Avšak podrobná analýza našich dat ukázala jinou perspektivu v hodnocení chápání sebe sama. Jmenovitě, zatímco ženy zdůrazňují význam toho, že jsou „donucovány“ svými židovskými kořeny se o židovství zajímat, také často odkazují k „pocitu poslání“, kde se zdá, že jejich židovství nabývá na významu, protože se odehrává v Čechách. Jinými slovy, zatímco primordiální poznámky jsou jedním ze způsobů, jakým ženy dávají smysl svému židovství, „poslání“ představuje alternativní interpretační trajektorii. Ženy dávají jasně najevo, že židovství je pro ně speciálně důležité, protože se objevuje v prostředí České republiky. Současně rozhovory ukázaly, že „pocit poslání“ je často doprovázen či podpořen primordiálními odkazy. I když primordiální diskurz je založen na předpokladu, že židovství se v podstatě dědí „skrze krev“, zdá se, že příběhy o „poslání“ vznikají z myšlenky, že židovství je kontextuálně a historicky nahodilé. Zdá se, že pojem poslání zde může vycházet z uznání českých podmínek židovství. Jinými slovy, důraz je dán na sociální a historickou situaci židovských identit, což nutně znamená měnící se významy. Může být interpretován jako metoda žen, jak zdůraznit ojedinelost vlastní skupiny. Avšak mohli bychom také uvažovat, že to věrně reprezentuje myšlenku, že v sociální realitě je primordialismus ve skutečnosti nahodilý. Konkrétněji řečeno, možné specifické české okolnosti, o kterých ženy mluví, jsou ve skutečnosti okolnostmi vybízejícími ke vzniku primordiálního diskurzu. Jinými slovy, možná případ českých Židovek ukazuje, že důraz na faktor židovské krve je v Čechách ještě významnější.

I když z vyprávění žen nevypadalo, že by fakt být Češkou byl v rozporu s „být Židovkou“, stejně jsme viděli, že byly využity různé kategorie při jejich individuálních popisech. Narozdíl od převládajícího primordiálního diskurzu při definicích židovství, mohou být jejich popisy češství charakterizované v termínech kontextu a okolností. Česká identita není kategorizovaná jako něco vrozeného či zděděného, ani jako nic, co je v krvi. Spíše je popsána jako otázka náhody, zdá se jako zřejmá a jistá identita. Z tohoto kontextu vyplývají dva závažné analytické důsledky. První je pojem hybridity (Hall 1998, Verkuyten 2005), který se ukazuje jako užitečný při kategorizaci generace českých Židovek. Druhý je de-asimilace, která musí být uznána jako bezpříkladný fenomén obětí částečných židovských předků především ve východní a centrální Evropě (Gudonis 2001b, Pinto 1996a).

Zásadní závěr, ke kterému analýza vedla, je, že používání primordiální rétoriky ze strany dotazovaných žen je usnadněné význačnými „okolnostmi identity“. Konkrétněji, jejich zkušenost židovské identity je doprovázená aktuální debatou o autenticitě a ústí do konstrukce možných způsobů autentičnosti. Ve zkratce, z rozhovorů se dozvídáme, že židovská identita žen je zpochybňovaná s ohledem na její autenticitu. To vyvolává „primordiální zpětný náraz“ (Tempelman 1999). Jinými slovy, primordiální rétorika je používána při ohrožení jejich identit. Načrtla jsem různé typy hrozeb identit, které podněcují primordiální odkazy k něčemu, co je vnímané jako neoddiskutovatelné, nezpochybnitelné, stálé, dané a deterministické. Tvrzení pokračuje tím, že účastnice se nacházejí v konkrétních podmínkách, které usnadňují využívání výrazů primordiální povahy. Jinými slovy, uznáváme, že primordialisumus je ve skutečnosti nahodilý.

Vzhledem k tomu, že pojem autenticity se ukázal v mé analýze jako centrální, pokusila jsem se popsat zásadní rozlišení mezi esenciálním a existenciálním přístupem k autenticitě, stejně jako limity obou přístupů. Poukázala na to, že pojem autenticity zasluhuje naši pozornost při studiu židovské identity jako sociologického fenoménu. Viděli jsme, že příběhy mladých českých Židovek obsahují širokou škálu témat, které se zdají být reakcemi na existující socio-kulturní reprezentace a převažující diskurzi. Na jedné straně účastnice dělají rozhodnutí, která se zdají být autonomní volby. Na druhé straně ale vstupují do diskurzivního prostředí, ve kterém dominantní kategorie odhalují a podmiňují způsoby, kterými ženy dávají smysl a vypráví své zkušenosti. Diskurzivní vzorce, které můžeme rozlišit mezi dotazovanými ženami, svědčí o jejich boji o rozpoznání, o jejich uznání jako autentických Židovek žijících v současné České republice.

Studiem konkrétních židovských identit, které jsou v procesu přeměn a nejsou považované za samozřejmé, jsou „nejisté“ a zůstávají sporné, můžeme získat důležité hypotézy. Ráda bych navrhla možné budoucí výzkumné cíle. Má studie se zabývala pouze zkušenostmi žen, proto by bylo dozajista zajímavé realizovat výzkum o mužích; za pozornost jistě stojí mladí Židé, kteří si židovskou identitu buď vůbec nebudují, nebo si jí nebudují v rámci komunity, či mají ke svému židovství negativní postoj⁷⁴. Uznávám, že to představuje omezení mé studie. Studie Čechů s židovskými kořeny, kteří se o židovství nezajímají, by mohla přinést nové vhledy do otázek o etnicitě a identitě. Mezi jeden z možných výzkumných cílů do budoucna dozajista patří i otázka dlouhodobého efektu fenoménu aliji na komunitu v ČR. V rámci evropského kontextu by dozajista byla velmi přínosná studie mladých Slováků a Slovenek. Můj výzkum se zabývá specifickou skupinou českých Židovek v Čechách a v Izraeli. Studie nabízí probádání procesů zahrnutých v konstrukci identity tak, jak se dějí vedle probíhající rekonstrukce židovské kultury a komunálního života v měnící se České republice. Za pozornost by rozhodně stálo dlouhodobě zkoumat vliv konvertitů na původní komunitu, zkoumat proces re-socializace – včleňování žen do komunit a na soukromé úrovni budování židovských rodin.

V současném světě neexistuje něco, co bychom mohli nazvat jako jediná židovská identita společná všem. Židé slouží jako dobrá ukázka tvorby postmoderní identity v různých prostředích. Mladí Židé v České republice představují unikátní fenomén. Avšak je zážející, že zůstal doposud nepovšimnutý a je neprávem opomíjený. Akademická literatura je omezená, jen málo akademiků se zabývá touto problematikou, navíc pro člověka zvnějšku je poměrně těžké do židovské komunity proniknout. O dnešní generaci mladých českých Židů neexistuje v současné době žádná systematická studie. Tato práce představuje pokus mezeru alespoň částečně zaplnit.

V průběhu několika posledních let byly realizované výzkumy v různých evropských zemích, které zdůraznily termín “oživování” židovské kultury. Pocit, že dochází k oživování židovství by však neměl být viděn v termínech náboženské renesance (Webber 1997). Zdá se, že to, co se děje, je obecná redefinice toho, co znamená být Židem. Změnou významů, které jsou dávány židovským tradicím, si mladí lidé vytváří typ židovství, který je jim nejpohodlnější. Jinými slovy, pokusy o objevování židovské identity či o oživování židovské kultury končí ve vytváření nové specifické identity a nové kultury.

⁷⁴ Není tajemstvím, že několik aktivních členů české pravicově extremistické scény mají židovské předky (např. T.Kebza).

Jak řekl Geertz (1963), o něčem typickém se můžeme dozvědět studiem netypického. Mé postavení uvnitř skupiny mi dovolilo zkoumat sociální interakce přímo na místě a snažit se porozumět významům, které mladé ženy přikládají židovství a židovské identitě. Získala jsem představu o tom, jak se člověk stává Židem v partikulárním sociálně-kulturním kontextu a v konkrétních životních příbězích. Unikátní příběhy žen a jejich měnících se identit zahrnují současné socio-kulturní diskurzi a vypovídají i o objektivní historii. Studium životních příběhů poskytuje holistický obraz - vidí jedince jako celek, tak jak funguje v širším socio-kulturním prostředí, které ho zpětně formuje.

Vzhledem k tomu, že mladá generace se objevila jaksí neočekávaně, můžeme pouze předvídat, že jejich židovské příběhy budou i dále odhalovat neočekávané podoby židovské identity. Navíc teprve uvidíme, co se stane s jejich příběhy s příchodem nové generace českých Židů. Současně musí být uznáno, že měnící se paradigmatata ovlivňují realitu sociálních diskurzů, a že vztahy ukázané v této studii mezi autenticitou a primordialismem jsou nutně dynamické povahy. Zjištění tohoto výzkumu přispívají k porozumění některých složitostí zahrnutých ve vytváření židovských identit jako reakcí na specifické okolnosti. Diskutovaný fenomén zůstává v pohybu a osobní výpovědi vrhají světlo na rozdílné strategie, které ženy interaktivně rozvíjejí za účelem dávání smyslu své existenci.

V. Literatura

A quest for identity: Post war Jewish biographies. Edited by F. EROS, Y. KASHTI, D. SCHERS, D. ZISENWINE. Studies in Jewish culture identity and community. Israel: School of education - Tel Aviv University, 1996.

ANDERSON, B. *Imagined communities*. New York: Verso, 2006. ISBN 08-6091329-5.

Anthropology and autobiography. Edited by J. OKELY, H. CALLAWAY. New York: Routledge, 1992. ISBN 0415051894.

ANTI-DEFAMATION LEAGUE. Conversion crises: The current debate on religion, state and conversion. In *Anti-defamation League* [online]. 2001 [cit. 2009-07-09]. Dostupné na internetu: <<http://www.adl.org/israel/conversion/intro.asp>>.

APPIAH, K.A. *The ethics of identity*. New Jersey: Princeton University Press, 2005. ISBN 978-1-4008-2619-3.

ASHMORE, R.D, DEAUX K., VOLPE, T. An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality. *Psychological bulletin* 130, p. 80-14, 2004.

BARTH, F. Introduction. In BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. Norway: Scandinavian University, 1969, p 9-38.

BARTHES, R. *Image, music, text*. New York: Hill and Wang, 1977. ISBN 0374521360.

BAUMAN, Z. Identity in the globalizing world. In *Identity, Culture and globalization*. Edited by E.B. RAFAEL, Y. STERNBERG. USA: Brill, Leiden, 2001. p 471-82. ISBN 9004128735.

BAUMAN, Z. Jews and other Europeans, Old and New. *Institute of Jewish Policy Research*, June 2008.

BAUMEISTER, R.F., MURAVEN, M. Identity as adaption to social, cultural, and historical context. *Journal of adolescence* 19, p. 405-416, 1996.

BEKERMAN, Z. Constructivist perspectives on language, identity and culture: Implications for Jewish identity and the education of Jews. *Religious education* 96, p. 462-73, 2001.

BEKERMAN, Z., SILVERMAN, M. Israeli traditionalists and liberals: A social – constructive perspective. *Israel studies*, Vol. 4, Num. 2, Fall 1999.

BENHABIB, S. Civil society and the politics of identity and difference in a global context. In SMELSER, N.J., ALEXANDER J.C. *Diversity and its discontents: Cultural conflicts and common ground in contemporary American society*. Princeton: Princeton University Press, p. 293- 312, 1999.

BERGER, P.L. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor books, 1969. ISBN 0385073054.

- BERRY, J. Psychology of acculturation: Understanding individuals moving between cultures. In BRISLIN, R.W. *Applied cross cultural psychology*. Thousand Oaks: Sage, p. 232 - 253, 1990.
- Between two worlds: Ethnographic essays on American Jewry*. Edited by J. KUGELMASS. USA: Cornell University Press, 1988. ISBN 0801494087.
- BHABA, H. The third space. In RUTHEFORD J. *Identity*. UK: Lawrence & Wishart, p. 207-21, 1990.
- BOCKIAN, M.J., GLENWICK, G.S., BERNSTEIN D.P. The applicability of the stages of change model to Jewish conversion. *The international journal for the psychology of religion* 15, p. 35-50, 2006.
- BOWIE, F. *The anthropology of religion: An introduction*. New York: Blackwell Publishers, 2006. ISBN 140512105X.
- BRUBAKER, R., COOPER, F. Beyond identity. *Theory and Society* 29, p. 1-47, 2000.
- BRUNER, J. Life as narrative. *Social research* 54, p. 11-32, 1987.
- BUCKSER, A., GLAZIER, S.D. *The anthropology of religious conversion*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. ISBN 0742517772.
- CALHOUN, C. *Social theory and the politics of identity*. Cambridge: Blackwell, 1994. ISBN 155786473X.
- CARR, D. *Time, narrative and history*. USA: Indiana University Press, 1986. ISBN 0253206030.
- CASTELLS, M. *The power of identity*. Oxford: Blackwell publishers, 1998. ISBN 1557868743.
- CERULO, K.A. Identity construction: new issues, new directions. *Annual Review of Sociology* 23, p. 385-409, 1997.
- CHARMAZ, K. Grounded theory. In SMITH, J.A., HARRÉ, R., VAN LANGENHOVE, L. *Rethinking methods in psychology*. London: Sage, p. 27 - 49, 1995.
- CHARME, S.Z. Alterity, authenticity and Jewish identity. *Shofar* 16, p 42-62, 1998.
- CHARME, S.Z. Varieties in authenticity in contemporary Jewish identity. *Jewish social studies* 6, Number 2, Winter 2000.
- CHENG, V.J. The inauthentic Jew. In CHENG, V.J. *Inauthentic. The anxiety over culture and identity*, London: Rutgers University Press, p 94-111, 2004.
- CLIFFORD, J. *The predicament of culture twentieth century ethnography, literature and art*. Massachusetts: Harvard University Press, 1988. ISBN 0674698436.
- COHEN, S.M., EISEN, M.E. *The Jew within. Self, family and community in America*. USA: Indiana University Press, 2000. ISBN 0253337828.
- COFFEY, A., ATTKINSON, P. *Making sense of qualitative data: complementary research strategies*, Thousand Oaks: Sage, 1996. ISBN 0803970536.

- Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*. Edited by E. BEN-RAFAEL, Y. GORNY, Y. RO'I. Boston: Brill Academic Publisher, 2003. ISBN 9004129502.
- Creativity in anthropology*. Edited by S. LAVIE, K. NARAYAN, R. ROSALDO. USA: Cornell University Press, 1986. ISBN 0801422558.
- CRESWELL, J.W. *Research design: Qualitative and quantitative approaches*. London: Sage, 1994. ISBN 0761924426.
- DANZGER, H. *Returning to tradition: The contemporary revival of orthodox Judaism*. New Haven: Yale University Press, 1989. ISBN 9780300105599.
- DAVIDMAN, L. Beyond the Synagogue Walls. In DILLON, M. *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 261–75, 2003.
- DAVIDMAN, L. The new voluntarism and the case of unsynagogued Jews. In AMMERMAN, N.T. *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, p.51 – 67, 2007.
- DAVIDMAN, L. *Tradition in a rootless world: Women turn to orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press, 1991. ISBN 0520075455.
- Detraditionalization: Critical reflections on authority and identity at a time of uncertainty*. Edited by P. HEELAS, S. LASH, P. MORRIS. Oxford: Blackwell Publishing Professional, 1996. ISBN 1557865558.
- DOW, M. *The star of return. Judaism after the Holocaust*. Connecticut : Greenwood Press, 1991. ISBN 0-313-27604-8.
- EL-OR, T. *Educated and ignorant: Ultra orthodox Jewish women and their world*. USA: Lynne Rienner Publishers, 1994. ISBN 1555873960.
- The emergence of Modern Jewish politic*. Edited by Z. GITELMAN. USA: University of Pittsburgh Press, 2003. ISBN 0822941880.
- EPSTEIN, A.L. *Ethos and Ethnicity: Three studies in Ethnicity*. London: Tavistock publications, 1978. ISBN 0422763608.
- EPSTEINOVÁ, H. *Děti Holocaustu*. Praha: Volvox Globator, 1994. ISBN 80-85769-27-1.
- ERICKSON, R.J. The importance of authenticity for self and society. *Symbolic Interaction* 18, p. 21-44, 1995.
- Ethnicity*. Edited by J. HUTCHINSON, D. SMITH. Oxford: Oxford University Press, 1996. ISBN 0192892746.
- Ethnicity: Theory and experience*. Edited by N. GLAZER, D.P. MOYNIHAM. Massachusetts: Harvard University Press, 1975. ISBN 0674268563.
- ERIKSON, E. *Identity: youth and crises*. New York: W Norton and company, 1994. ISBN 0393097862.

Exploring identity and gender: the narrative study of lives. Edited by R. JOSSELSO, A. LIEBLICH. Thousand Oaks: Sage, 1994. ISBN 0761902376.

FERRARA, A. *Reflective authenticity: rethinking the project of modernity*. New York: Routledge, 1998. ISBN 041513062X.

FISHMAN, S.B. Relatively speaking: Constructing identity in Jewish and mixed married families. In MOORE, D. D. *American Jewish identity politics*. USA: University of Michigan Press, p. 23 - 43, 2008.

FONTANA, A. Introduction. In KOTARBA, J.A., FONTANA, A. *The existential self in society*, Chicago: University of Chicago Press, p. 3 - 17, 1984.

FRANZOSI, R. Narrative analysis: Why (and how) sociologists should be interested in narrative. *Annual Review of Sociology* 24, p. 517-54, 1998.

GABAL ANALYSIS & CONSULTING. *Poslání a činnost židovských obcí v Čechách a na Moravě podle názorů jejich členů. Výsledky ankety pro federaci židovských obcí. Zpráva o výsledcích přehledu zadaného Federaci židovských obcí*. Praha: Federace židovských obcí, 2001.

GAL, S. Language, Gender and Power: An anthropological review. In HALL, K., BUCHOLZ, M. *Gender articulated: language and the socially constructed self*. London: Routledge, p. 169 - 182, 1995.

GEERTZ, C. The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states. In

GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: The free Press, p. 234 - 254, 1963.

GERGEN, K.J. *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. USA: Basic books, 1991. ISBN 0465071856.

GIDDENS, A. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984. ISBN 0520057287.

GILL- WHITE, F.J. How thick is blood? The plot thickens ... if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/ primordialist controversy? *Ethnic and racial studies* 22, p. 789-820, 1999.

GILLESPIE, V.B. *The dynamics of religious conversion*. Birmingham: Religious education Press, 1991. ISBN 0891350845.

GITELMAN, Z. The Decline of the Diaspora Jewish Nation: Boundaries, Content and Jewish Identity. *Jewish Social Studies*. USA, Jan 31, vol. 4, num. 2, 1998.

GLASER, B., STRAUSS, A.L. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. USA: University of California, 1967. ISBN 0202302601.

GLAZIER, S.D., FLOWERDAY, C.A. Introduction. In GLAZIER, S.D., FLOWERDAY, C.A. *Selected readings in the anthropology of religion: theoretical and methodological essays*. Westport: Praeger publishers, p. 1 - 14, 2003.

GLENN, S. In the blood? Consent, Descent, and the ironies of Jewish identity. *Jewish social studies* 8, Number 2/3, p 139-52, Winter/ Spring 2002.

GOFFMAN, E. *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981. ISBN 081221112X.

GOODMAN, S.L. *The faith of secular Jews*. New York: Ktav Publishing house, 1976. ISBN 0870684892.

GORDON, A.I. *The nature of conversion / A study of 45 men and women who changed their religion*. Boston: Beacon Press, 1967.

GRAHAM, D. European Jewish identity at the dawn of the 21st century: A working paper. *Institute for Jewish Policy Research*, May 2004.

GRUBER, E.R. *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley: University of California Press, 2002. ISBN 0520213637.

GUDONIS, M. Is Jewish identity a matter of choice? The case of young Jews in contemporary Poland. *European Judaism*, Vol. 34, Number 1, Issue number 66, Spring 2001.

GUDONIS, M. Constructing Jewish identity in post-communist Poland. *East European Jewish affairs* 31, p. 1-14, 2001.

HALL, K. The politics of memory. *The journal of holocaust education* 8, nm. 3, p. 41-70, winter 1999.

HALL, S. Cultural identity and Diaspora. In RUTHERFORD, J. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, p. 222-37, 1990.

HAMAR, N. Nalézání a vynalézání sebe v příběhu: O narativní konstrukci židovských identit. *Biograf* 27, odst. 43, 2002.

Handbook of qualitative research. Edited by N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Thousand Oaks: Sage, 1994. ISBN 0761915125.

HARRÉ, R. *The discursive mind*. London: Sage, 1994. ISBN 0803955022.

HARRIS, J.M. "Fundamentalism": Objection from a modern Jewish historian. In STRATTON HAWLEY, J. *Fundamentalism & gender*. New York: Oxford University Press, p. 137 - 174, 1994.

HARTMAN, D. *The boundaries of Judaism*. New York: Continuum, 2007. ISBN 0826496644.

HEFNER, R.W. Introduction. In HEFNER, R.W. *Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Oxford: University of California Press, p. 3 - 46, 1993.

HEITLINGEROVÁ, A. *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G+G, 2007. ISBN 978-80-86103-97-6.

HERMAN, S. *Jewish identity: Social psychological perspective*. USA: New Brunswick, 1989. ISBN 0887382568.

HOFFMAN, Ch. *Gray Dawn: The Jews in Eastern Europe in post-communist era*. New York: Harper Collins publishers, 1992. ISBN 0060190035.

HORENCZYK, G., BEKERMAN, Z. Acculturation in Israel. In SAM, D.L., BERRY, J.W. *The Cambridge handbook of acculturation psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 294-310, 2006.

HOROWITZ, B. Connections and Journeys: Assessing Critical Opportunities for Enhancing Jewish Identity. *UJA Federation of New York report*. New York, 2002.

HYMAN, P. Gender and the shaping of modern Jewish identities. *Jewish social studies* 8, Number 2/3, p 152 – 60, Winter/ Spring 2002.

Indigenous psychologies: The anthropology of the Self. Edited by P. HEELAS, A. LOCK. London: Academic Press, 1981. ISBN 0123364809.

Inside European identities: Ethnography in Western Europe. Edited by S. MACDONALD. Oxford: Berg Publishers Limited, 1993. ISBN 0854967230.

Interpreting experience: The narrative study of lives. Edited by R. JOSSELSOON, A. LIEBLICH. Thousand Oaks: Sage, 1997. ISBN 0803971079.

Israel, the Diaspora and the Jewish identity. Edited by D. BEN MOSHE, Z. SEGEV. UK: Sussex academic Press, 2007. ISBN 1845192427.

JAMES, W. *The varieties of religious experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. ISBN 0684842971.

JENKINS, R. *Social Identity*. London: Routledge, 1996. ISBN 0415120527.

Jewish identity. Edited by D.T. GOLDBERG, M. KRAUSZ. USA: Temple University, 1993. ISBN 1566390400.

Jewish Identities in the New Europe. Edited by J. WEBBER. USA: Littman Library of Jewish Civilization, 1994. ISBN 1874774153.

Judaism viewed from within and from without. Edited by H. GOLDBERG. USA: State University of New York, 1987. ISBN 0887063543.

KAUFMAN, D.R. *Rachel's daughters: Newly orthodox Jewish women*. New Jersey: Rutgers University Press, 1991. ISBN 0813516382.

KIDRON, C.A. Surviving a Distant Past: A Case Study of the Cultural Construction of Trauma Descendant Identity. *Ethos* 31, 4, p. 513–544, 2004.

KIMMEL, M.S. Sexual balkanization. Gender and sexuality and the new ethnicities. *Social research* 60, p. 571-87, 1993.

KOSE, A. *Conversion to Islam: Study of Native British converts*. New York: Columbia University Press, 1996. ISBN 071030546X.

KRAUSZ, E., TULEA, G. *Jewish survival: The identity problem at the close of the 20th century*. New Jersey: Transaction publishers, 1998. ISBN 1-56000-395-2.

KUIKMAN, J. Women in Judaism. In ANDERSON, L.M., YOUNG, P.D. *Women and religious traditions*. Canada: Don Mills, p. 45 - 79, 2004.

LAMB, C., BRYANT, M.D. Introduction: conversion contours of controversy and commitment in a plural world. In LAMB, C., BRYANT, M.D. *Religious conversion, Contemporary practices and controversies*. New York: Cassel, p. 1-22, 1999.

LANGNESS, L.L. *Lives: Anthropological approach to biography*. USA: Chandler & Shar publishers, 1981. ISBN 0883165422.

Language, identity and immigration. Edited by G. HORENCZYK, E. OLSHTAIN. Jerusalem: Magnes Press, 2000. ISSN 0793-3916.

LEVINE, S.W. *Mystics, mavericks and merrymakers*. New York: New York University Press, 2003. ISBN 081475192X.

LIEBKIND, K. Ethnic identity: Challenging the boundaries of social psychology. In BREAKWELL, G.M. *Social psychology of identity and the self concept*. London: Surrey University Press, p. 147-85, 1992.

LIEBKIND, K. Ethnic identity and acculturation. In SAM, D.L., BERRY, J.W. *The Cambridge handbook of acculturation psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 77-95, 2006.

LIEDTKA, J. Strategy making and the search for authenticity. *Journal of Business Ethics* 80, p. 237-248, 2008.

LOFLAND, J. *Doomsday cult: a study of conversion, proselytization, and maintenance of faith*. New Jersey: Prentice-Hall, 1979. ISBN 0470992492.

LOFLAND, J., SKONOVD, N. Conversion motifs. *Journal for the scientific study of religion* 20, p. 272-85, 1981.

LOWENTHAL, D. Fabricating heritage. *History & memory* 10, p. 5-24, 1998.

JOSSELSON, R., LIEBLICH, A. *The narrative study of lives*. USA: Thousand Oak, 1999. ISBN 0803948131.

Making a difference: Jewish identity and education. Edited by D. ZISENWINE, D. SCHERS. Studies in Jewish cultural and community. Israel: School of education – Tel Aviv University, 1997. ISSN 919836-340.

MARCUS, G.E. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. ISBN 0226504506.

MARINER, R. Conversion to Judaism: A tale of the good, the bad and the ungrateful. In LAMB, C., BRYANT, M.D. *Religious conversion: contemporary practices and controversies*. London: Cassell, p. 89-101, 1999.

MASON, J. *Qualitative researching*. London: Sage, 1996. ISBN 0761974288.

MEAD, M. *Continuities in cultural evolution*. USA: Yale University Press, 1964. ISBN 0765806045.

McKAY, J. An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena. *Ethnic and racial studies* 5, p. 395-420, 1982.

Migration theory: talking across disciplines. Edited by C.B. BRETTELL, J. HOLLIFIELD. New York: Routledge, 2000. ISBN 0415926106.

MILNER, D., SINCLAIR, J. On being Jewish: A qualitative study of identity among British Jews in emerging adulthood. *Journal of adolescent research* 20, p. 91-117, 2005.

MOORE, D. No longer complacent?: Why Israeli women did not rebel. *Center on democracy, development and the rule of law: Stanford Institute of international studies paper num.33*, 2005.

NAGEL, J. Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social problems* 41, p. 152-76, 1994.

National variations in Jewish identity. Edited by S. COHEN, G. HORENCZYK. New York: State University of New York, 1999. ISBN 0791443728.

New identities in Europe: Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth (Studies in European Migration). Edited by K. LIEBKIND. London: Gower, 1989. ISBN 0566057417.

New world Hasidim: Ethnographic studies of Hasidic Jews in America. Edited by J.S. BELCOVE - SHALIN. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0791422453.

OCHS, E., CAPPS, L. Narrating the self. *Annual Review of Anthropology* 25, p. 19-43, 1996.

PALEČEK, M. *Identita – divný pojem*. Přehledové studie 07/12. Plzeň: Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu (CAAT), Katedra antropologických a historických věd FFZČU, 2007.

PHINNEY, J. Ethnic identity and acculturation. In CHUN, K., ORGISTA, P.B., MARTIN, G. *Acculturation: Advances in theory, measurements, and applied research*. Washington DC: American Psychological Association, p. 63-81, 2003.

PHINNEY, J., HORENCZYK, G., LIEBKIND, K., VEDDER, P. Ethnic identity, immigration and well being: An interactional perspective. *Journal of social issues*, vol. 57, no. 3, p. 493 – 510, 2001.

PICCONE, P. The actuality of tradition. *Telos* 94, p. 89-102, Winter 1992/ 1993.

PINTO, D. *A new Jewish identity for post-1989 Europe: Policy paper 1*. London: Jewish policy research, 1996.

PINTO, D. Fifty years after the Holocaust: building a new Jewish and Polish memory. *East European Jewish affairs* 26, p. 79-95, 1996.

Present and Future, Jewish culture, Identity and Language. Edited by D. ZISENwine, D. SCHERS. Studies in Jewish cultural and community. Israel: School of education – Tel Aviv University, 1999. ISSN 050365548.

PROPP, V. Structure and history in the study of the fairy tale. In CROSSAN, J.D. *Narrative syntax, Translations and Reviews*. USA: Society of Biblical Literature, 1978.

PUNCH, K.F. *Introduction to social research: Quantitative and qualitative approaches*. London: Sage, 1998. ISBN 0761944176.

Questions of cultural identity. Edited by S. HALL, P. DU GAY. London: Sage, 1996. ISBN 0803978839.

RAMBO, L.R. *Understanding religious conversion*. London: Yale University Press, 1993. ISBN 0300065159.

RAMBO, L.R., FARHADIAN, C.E. Converting: stages of religious change. In LAMB, C., BRYANT, M.D. *Religious conversion, Contemporary practices and controversies*. New York: Cassel, p. 23-34, 1999.

RIESSMAN, C.K. *Narrative analyses*. Qualitative research method series 30. Thousand Oaks: Sage, 1993. ISBN 0803947542.

ROSENSON, C.A. Jewish identity construction in contemporary Poland: Dialog between generations. *East European Jewish affairs* 26, p. 23-34, 1996.

REISEL, R., REISEL, E. *Modern Jewish identity: A rationalistic motivation for remaining Jewish*. Jerusalem: Gefen publishing house, 2000. ISBN 9-652291-63-3.

REMENNICK, L.I. Immigration and gender: Russian speaking women in Israel. *East European Jewish affairs* 26, p. 41-52, 1996.

SAGI, A., ZOHAR, Z. *Transforming identity: The ritual transition from gentile to Jew – structure and meaning*. New York: Continuum, 2007. ISBN 0826496725.

SAWIN, P.E. Gender, context, and the narrative construction of identity. In BUCHOLZ, M., LIANG, A.C., SUTTON, L.A. *Reinventing identities: The gendered self in discourse*. Oxford: Oxford University Press, p. 241 - 258, 1999.

SCHIFFRIN, D. Narrative as self portrait: Sociolinguistic construction of identity. *Language in society* 25, p. 167-203, 1996.

SELZER, M. Who are the Jews? A guide for perplexed Gentile – and Jew. *Phylon* 29, p. 231-44, 1968.

SERED, S. *Woman as ritual experts: The religious lives of elderly Jewish women in Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992. ISBN 019511146X.

SILBERSTEIN, L.J. Mapping, not tracing: Opening reflection. In SILBERSTEIN, L.J. *Mapping Jewish identities*. New York: New York University Press, p. 1 - 36, 2000.

SHERMAN, R. *Religious orientation and identity formation: A study of adolescent girls*. USA: Graduate faculty of Long Island University. 2000. Disertační práce.

SHILS, E. Primordial, personal, sacred and civil ties. *British journal of sociology* 8, p. 130-45, 1957.

SMITH, A.D. *Nationalism and modernism*. London: Routledge, 1998. ISBN 0415063418.

SPRADLEY, J.P. *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1979. ISBN 0030444969.

Storied lives: the cultural politics of self understanding. Edited by G.C. ROSENWALD, R.L. OCHBERG. USA: Yale University Press, 1992. ISBN 0300054556.

STRAUSS, A.L. *Mirrors and masks: the search for identity*. New Jersey: Transaction publishers, 1997. ISBN 1560009357.

Studies in contemporary Jewry XVIII. Edited by J. FRANKEL, P.Y. MEDDING, E. MENDELSON. New York: Oxford University Press, 1992. ISBN 978-0-19-516009-3.

Studies in Jewish education: Teaching Jewish values. Edited by A. SHKEDI. The Melton center for Jewish Education in Diaspora. Jerusalem: Hebrew University, 1992. ISBN 1-59045-967-9.

SVOBODA, M. *Biografická metoda v antropologii*. Přehledové studie 12/07. Plzeň: Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu (CAAT), Katedra antropologických a historických věd FFZČU, 2007.

TAJFEL, H. *Human groups and social categories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ISBN 0521228395.

TAYLOR, Ch. *The Ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. ISBN 0674268636.

TEMPELMAN, S. Construction of cultural identity. Multiculturalism and Exclusion. *Political studies* 47, p. 17-31, 1999.

THUMA, S. Religious identity and the case of gay evangelical. *Sociological Analysis* 52, p. 4 333-347, 1991.

TOOLAN, M.J. *Narrative: a critical linguistic introduction*. New York: Routledge, 2001. ISBN 0415231752.

Turns in road: narrative study of lives in transition. Edited by D. MCADAMS, R. JOSSELSOHN, A. LIEBLICH. USA: American psychological association, 2002. ISBN 1557987734.

VERKUYTEN, M. *The social psychology of ethnic identity*. New York: Routledge, 2005. ISBN 1841695327.

VISWANATHAN, G. *Outside the fold: conversion, modernity and belief*. USA: Princeton University Press, 1998. ISBN 0691058997.

WATERS, M.C. Introduction. In WATERS, M.C. *Ethnic options: Choosing identity in America*, Berkeley: University of California, p. 1 - 15, 1990.

WEBBER, J. Jews and Judaism in contemporary Europe: religion or ethnic group? *Ethnic and racial studies* 20, 1997.

WEINBAUM, B. Narrative vs Historical Truth: Insights from Field Work in Right-Wing Popular Consciousness in Israel. In *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*: 2, 1. [online]. 1999 [cit. 2009-09-10]. Dostupné na internetu: <<http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol2n1/bioessay2.html>>.

WEINREICH, P. Emerging from threatened identities: Ethnicity and gender in redefinitions of ethnic identity. In BREAKWELL, G.M. *Threatened identities*. New York: John Wiley & Sons, p. 149 - 185, 1983.

WEINREICH, P., BACOVA, V., ROUGIER, N. Basic primordialism in ethnic and national identity. In WEINREICH, P., SAUNDERSON, W. *Analyzing identity: Cross cultural, societal, and clinical contexts*. London: Routledge, p. 115-69, 2003.

WHITFIELD, S.J. Enigmas of modern Jewish identity *Jewish Social Studies* 8, 2/3, p. 164- 169, Winter 2002.

WINSTON, H. *Unchosen: The hidden lives of Hasidic rebels*. Boston: Beacon Press, 2005. ISBN 0807036269.

YNGVESSON, B., MAHONEY, M.A. As one should, ought and wants to be: Belonging and authenticity in identity narratives. *Theory, Culture & Society*, Vol. 17, No. 6, p 77-110, 2000.

V. Přílohy

Příloha A: SLOVNÍK

<i>Alija</i>	stoupání, imigrace Židů do Izraele; <i>dostat aliju</i> – muži jsou vyvoláni během bohoslužeb ke čtení z Tóry, v konzervativním a reformním judaismu i ženy
<i>Aškenazové</i>	Židé původem z Východní Evropy
<i>Baal tešuva</i>	doslova, „pán návratu“ člověk, který adoptuje ortodoxní judaismus jako dospělý
<i>Bar Micva</i>	přechodový rituál, skrze který se 13letý chlapec stává mužem
<i>Baruch Hašem</i>	„díky Bohu“
<i>Birthright</i>	židovská sionistická organizace sponzorující 10 denní poznávací výlety po Izraeli pro mladé dospělé, s cílem posílit židovskou identitu a význam Izraele u Židů v diaspoře
<i>Bracha</i>	požehnání
<i>Cicit</i>	modlitební třásně, v ortodoxním judaismu nosí pouze muži
<i>Cnijut</i>	cudnost, nejdůležitější vlastnost židovských žen
<i>Černokněžníci</i>	ortodoxní Židé, rabíni
<i>Davidovka</i>	Magen David, šesticípá Davidova hvězda
<i>Dědečkovec</i>	Žid po dědečkovi
<i>Diaspora</i>	zde židovská; Židé žijící mimo Izrael
<i>Divník</i>	konvertita bez židovských kořenů
<i>Erec</i>	Izrael
<i>Frum</i>	tradičně, striktně observantní
<i>Gemara</i>	část Talmudu; obsahuje rabínské komentáře Mišny
<i>Gijur</i>	přestoupení, konverze k judaismu
<i>Gój</i>	pejorativně, nežid

<i>Guš Emunim</i>	Blok věrných. Organizace nábožných sionistů trvajících na obsazení oblastí okupovaných od Šestidenní války
<i>Halacha</i>	souhrn náboženských zákonů, určující náboženské i sekulární chování observantních Židů
<i>Halachický Žid</i>	Žid po matce
<i>Haredi</i>	ultra-ortodoxní Židé
<i>Haskala</i>	židovské osvícenství
<i>Hašem</i>	Bůh
<i>Chabad</i>	akronym pro chochma, bína, dat (moudrost, porozumění, znalost), organizace lubavičských chasidů
<i>Chanuka</i>	svátek světel, svátek připomínající znovu vysvěcení 2. Chrámu po vítězném povstání Makabejských
<i>Chanukije</i>	menora, devítiramenný svícen používaný při Chanuce
<i>Chasidé</i>	následovníci chasidského, ortodoxního judaismu
<i>Jarmulka</i>	tradiční pokrývka hlavy nošená ortodoxními Židy, v konzervativním a reformním judaismu i ženami
<i>Ješiva</i>	instituce židovského vzdělávání, především studium Talmudu
<i>Jom Kipur</i>	Den smíření, postní den, nejdůležitější den judaismu
<i>Jom Tov</i>	sváteční den
<i>Kabalat šabat</i>	bohoslužby pátečního večera, „vítání šábesu“
<i>Kašrut</i>	zákony regulující stravovací návyky observantních Židů
<i>Kehila</i>	komunita
<i>Kiduš</i>	rituální požehnání vína, část šabatových jídel
<i>Kipa</i>	jarmulka, tradiční pokrývka hlavy nošená ortodoxními Židy, v konzervativním a reformním judaismu i ženami
<i>Klanět se</i>	modlit se
<i>Konzervativní judaismus</i>	moderní proud judaismu, snaží se o uchování tradice a otevřenost moderní době; je egalitářský, nedogmatický
<i>Kotel</i>	jeruzalémská Západní zeď
<i>Košer</i>	rituálně čisté; rituálně vyčistit

<i>Maariv</i>	večerní modlitby
<i>Magen David</i>	Davidova hvězda
<i>Machon Meir</i>	ješiva pro muže založená v roce 1973 na základech náboženského sionismu
<i>Machon Orah</i>	ješiva pro ženy, odnož ješivy Machon Meir
<i>Makom acheret</i>	koncept týkající se života Židů v diaspoře, oproti životu v Izraeli
<i>Maminkovec</i>	Žid po matce
<i>Masorti</i>	hnutí konzervativních Židů
<i>Mea Šearim</i>	čtvrť v Jeruzalémě, kde žijí pouze ultra ortodoxní Židé
<i>Mehica</i>	mezistěna v ortodoxních synagogách, rozděluje ženskou a mužskou část
<i>Menora</i>	chanukije, devíti ramenný svícen používaný při Chanuce
<i>Mezuzá</i>	svitek s modlitbou Šma umístěný ve zdobeném pouzdře, věší se na dveře židovských domácností
<i>Micva</i>	boží přikázání, skutek
<i>Midraša</i>	vzdělávací instituce pro ženy
<i>Mikve</i>	bazének vystaven za účelem rituální očisty
<i>Minhag</i>	zvyk
<i>Mincha</i>	odpolední modlitby
<i>Minjan</i>	sbor 10 mužů nutných pro ortodoxní komunální modlitby
<i>Mišna</i>	kompilace židovského orálního zákona
<i>Moderní ortodoxie</i>	hnutí v rámci ortodoxního judaismu, snaží se sladit tradiční observanční chování s hodnotami moderní sekulární společnosti; po světě má různé formy lišící se mírou striktnosti
<i>Nehalachický Žid</i>	termín v podstatě neexistuje; v židovské komunitě je tak označován člověk, jehož matka není Židovka, ale má židovské předky (otec, dědeček)
<i>Niddah</i>	zákony týkající se menstruace, obvykle se termínem označuje stav rituální nečistoty

<i>Ortodoxní judaismus</i>	proud judaismu vyznačující se striktní interpretací a dodržováním židovského psaného i orálního zákona
<i>Paraša</i>	sekce Tóry čtená na šábes
<i>Pesach</i>	svátek na jaře připomíná únik Hebrejců z egyptského otroctví
<i>Purim</i>	svátek na jaře připomínající vítězství Židů nad Hamanem, jehož cílem byla likvidace Židů
<i>Reformní judaismus</i>	neortodoxní proud judaismu, nevěří, že Tóra je přímo od Boha, ale stejně jako civilizace se vyvíjí; má 2 základní pilíře: monoteismus a morálka
<i>Roš hašana</i>	židovský Nový rok, slaví se na podzim
<i>Roš Chodeš</i>	měsíčník vydávaný Federací židovských obcí
<i>Sefardi</i>	španělští, portugalské nebo marokánské Židé
<i>Sefer Tóra</i>	svitky Tóry
<i>Sidur</i>	modlitební kniha
<i>Sochnut</i>	židovská agentura pro Izrael, organizuje imigraci a absorpci Židů z diaspory v Izraeli
<i>Seder</i>	rituální večere na Pesach
<i>Šabat</i>	Šábes, 7.den židovského týdne, den odpočinku, začíná v pátek západem slunce, končí v sobotu východem 3 hvězd
<i>Šacharit</i>	ranní modlitby
<i>Šiduch</i>	schůzka domluvená třetí stranou za účelem svatby
<i>Šijur</i>	lekce, hodina
<i>Šma</i>	Slyš Izraeli, centrální modlitba stvrzující jednotu Boha
<i>Šoa</i>	hebrejský výraz pro holocaust
<i>Šomrej kašrut</i>	observance kašrutu
<i>Šomrej šabat</i>	observance šabatu
<i>Štetl</i>	malá vesnická komunita, většinou chudá, ve východní Evropě 18.-19. století
<i>Šul</i>	synagoga
<i>Talmud</i>	série textů, komentáře k Mišně a Gemaře

<i>Tatínkovec</i>	Žid po otci
<i>Taglit</i>	Birthright, židovská sionistická organizace sponzorující 10 denní poznávací výlety po Izraeli pro mladé dospělé, s cílem posílit židovskou identitu a význam Izraele u Židů v diaspoře
<i>Tešuva</i>	návrat
<i>Tóra</i>	židovská Bible, 5 knih Mojžíšových, souhrn zákonů, filozofie, rabínských komentářů, způsobu života, centrální organizační prvek židovského náboženství a tradice, podle věřících Židů je přímo od Boha
<i>Ulpan</i>	kurz pro intenzivní výuku hebrejštiny
<i>Vousáči</i>	ortodoxní Židé

Příloha B: PRŮVODCE ROZHOVOREM

Řekni mi, jak jsi se začala zabývat židovstvím?

Setkání s židovstvím (rodinná historie a dětství)

Rodina

Židovský rodič

Formy rodinné angažovanosti v židovství, chování, zvyky a tradice, návštěvy PŽO, artefakty

Holocaust

Formování židovské identity

Kdy a za jakých okolností jsi se dozvěděla o svém židovství

Co se dělo potom

Vstup do židovské komunity

Reakce rodiny a reakce přátel

Jaké máš přátele

Konverze

Kdy a za jakých okolností jsi se poprvé setkala s „halachický problémem“

Kdy a za jakých okolností jsi začala přemýšlet o konverzi

Proč jsi se rozhodla pro ortodoxní konverzi

Změnilo se po konverzi v tvém životě něco – co bylo nejtěžší, nejsnazší, co šlo rychle, pomalu

Cítíš se po konverzi akceptovaná jako Židovka

Změnila by jsi něco na procesu konverze

Česká, židovská a izraelská identita

Cítíš dvojí identitu (českou a židovskou)

Jak se chová dobrý Žid

Co dělá Žida autentickým Židem: znalosti, držení halachy, hrdost na Izrael, víra v boha, sionismus

Můžeš se stát autentickým Židem

S jakým směrem judaismu se identifikuješ

Je možné žít autentický židovský život v Praze

Vztah k Izraeli

Přemýšlíš o alijs

Jak se cítíš v Izraeli

Koncept Boha a praktika

Jak moc je pro tebe důležitá otázka Boha

Jsi věřící

Popiš svou praktiku v židovském životě

Co je pro tebe modlitba

Používáš sidur³

Máš nějaké vlastní rituály a tradice

Ženy a judaismus

Vidíš nějakou spojitost / rozpor mezi feminismem a tradičním judaismem

Jaká je ideální role židovské ženy ve 21. století

Jaké jsou dnes největší otázky pro ženy v judaismu

Pocity ohledně rozdělených rolí mezi muži a ženami na příkladu mechicy a pokrývání hlavy

Plány do budoucna a manžel

Na co by jsi se ty zeptala?