

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Praha, 2018

Olga Melzochová

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

Disertační práce

**Vliv evropského reformního judaismu na americký reformní
judaismus v 19. století**

**The Influence of European Reform Judaism on American Reform
Judaism in the 19th Century**

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Judaistika

Školitel:
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor:
Mgr. Olga Melzochová

Praha, 2018

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému školiteli doc. PhDr. Bedřichu Noskovi, CSc. za vedení disertační práce a odborné rady, Dr. Garymu Zolovi, za umožnění stáží v American Jewish Archives v Cincinnati, profesorům z Hebrew Union College, zaměstnancům archivu v Cincinnati a také své rodině za podporu a trpělivost.

Prohlášení

„Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem Vliv evropského reformního judaismu na americký reformní judaismus v 19. století napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 30. 6. 2018

Olga Melzochová

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

apod.	a podobně
atd.	a tak dále
cca.	asi, přibližně, cirka (lat. circa)
ed.	editor, edičně připravil, ediční; též vydání (lat. editio, angl. edition)
fol.	folio
hl.	hlavní, hlavně
http	protokol pro přenos hypertextových dokumentů (angl. Hypertext Transfer Protocol)
ibid.	ibidem, tamtéž
např.	například
No.	číslo (numero)
odd.	oddělení
pozn.	poznámka, poznámkový
red.	redigoval, redakce; redaktor
resp.	respektive
roč.	ročník
stol.	století
tis.	tisíciletí
tj.	to jest
tř.	třída
tzv.	takzvaný
vol.	díl, svazek (lat. volumen, angl. volume)
vyd.	vydání, vydaný; vydavatel
www	informační systém pro práci s hypertextovými dokumenty na Internetu (angl. World Wide Web, "celosvětová pavučina")
zvl.	zvláště, zvláštní

Obsah

1	Úvod	7
1.1	Historický kontext.....	17
2	Náboženství a stát	22
2.1	Počátky reformního judaismu v Evropě.....	27
2.2	Počátky reformního judaismu v Americe.....	46
2.3	Pojetí státu u I. M. Wise a D. Einhorna.....	54
3	Náboženství a tradice	63
3.1	Reformní judaismus a přístup k tradici v Evropě.....	67
3.2	Náboženství a tradice v Americe.....	77
3.3	Přístup k tradici u I. M. Wise a D. Einhorna.....	85
4	Náboženství a postavení žen	92
4.1	Postavení žen v Evropě.....	99
4.2	Postavení žen v Americe.....	109
4.3	Isaac M. Wise a David Einhorn a jejich přístup postavení žen v otázce smíšených lavic v synagoze.....	113
5	ZÁVĚR	118

1 Úvod

Historie reformního judaismu čítá od svých počátků téměř 200 let. Jde tedy o hnutí, které si prošlo určitým historickým vývojem, řadou zvrátů a, pokud to tak můžeme říci, po bouřlivých začátcích, kdy se reformní myšlenky teprve formovaly, se ustálilo ve svém pojetí a do jisté míry se institucionalizovalo. Reakce, které reformní judaismus při svém formování vyvolal, můžeme považovat za hybný moment, který měl za následek vznik moderní ortodoxie i konzervativního směru judaismu.

Předkládaná disertační práce se zabývá problematikou vlivu evropského reformního judaismu na americký reformní judaismus v 19. století v kontextu kulturních dějin se zaměřením na charakteristické znaky ve snaze přiblížit rozdílné náboženské, ideologické, politické a socioekonomické výzvy, které ovlivnily židovskou komunitu v USA.

Pro samotnou koncepci práce je důležité vymezení jak časové, tak místní. Pod pojmem *evropský* je v této práci míněna oblast střední Evropy (respektive oblast současného Německa, které je považováno za kolébkou reformního judaismu, a částečně Čech), pojem *americký* zde značí oblast Severní Ameriky (především oblast východních států Severní Ameriky). Sledované období by se dalo rozdělit na dvě části. V první polovině 19. století bylo dějištěm pro vznik a vývoj reformního judaismu především Německo, zatímco v druhé polovině 19. století se spolu s migrační vlnou přesouvá dění do Ameriky, kde dochází k dalšímu formování a ustanovování reformního hnutí. Můžeme tedy říci, že zatímco v Evropě byla první polovina 19. století nejbouřlivější a pro následnou podobu reformního judaismu zcela zásadní, v Americe nastává zásadní období právě v druhé polovině 19. století. A stejně tak se i naše pozornost v této práci upírá v první polovině 19. století především na dění ve Střední Evropě a následně se centrum našeho zájmu přesouvá spolu s významnými evropskými rabíny, kteří cestují přes oceán do Nového světa a přiváží s sebou i evropské hodnoty a své pojetí reformního judaismu, které vlivem jiných kulturních a socio-ekonomických podmínek nabývá na síle a dochází tak k jeho obrovskému rozmachu, který v Evropě pod vlivem dějinného zatížení

a odlišné kultury nebyl možný. Stejně tak jako se lišilo evropské a americké pojetí reformního judaismu, lišil se i přístup jednotlivých rabínů a vůdčích osobností. Z řady rozdílných názorů na to, jak by měla reforma judaismu vypadat, volíme pro účely této práce, a především pro zjednodušení celé problematiky, dva rozdílné přístupy, které budou v této práci zastoupeny dvěma významnými osobnostmi, předními postavami reformního judaismu v 19. století, a to jmenovitě rabínem Isaacem Mayer Wisem a rabínem Davidem Einhornem. Z nich první zmiňovaný je obecně chápán ve zjednodušeném slova smyslu za reprezentanta tzv. amerického pojetí reformního judaismu a druhý zmiňovaný za nositele ryze evropské vize radikálních reformních myšlenek, zastoupených v Evropě např. Samuelem Holdheimem. Oba rabíni byli vybráni nejen proto, že jsou považováni za vůdčí osobnosti amerického reformního hnutí v 19. století, ale také proto, že oba pochází právě z oblasti střední Evropy, tedy z oblasti, která byla v rámci této práce zvolena pro ilustraci evropského reformního judaismu. David Einhorn se narodil roku 1809 v Bavorsku a Isaac Mayer Wise pocházel z obce Lomnička v Čechách, kde se narodil přesně o deset let později, tedy roku 1819.

Práci jsme zasadili do určitého časového i prostorového rámce, ale je třeba definovat ještě jednu neméně důležitou složku, množinu, kterou nesmíme opomenout, a která bude pro následující text velice podstatná. V zásadě jde o jakousi linii celé práce, která prochází skrze jednotlivé kapitoly a díky níž jsou určitým způsobem propojeny všechny zmiňované části dohromady. Tou poslední, ovšem ne nedůležitou složkou jsou tedy lidé, ať už je vnímáme jako společenství, nebo v určitých případech jako jednotlivce, tedy jednotlivé osobnosti, které reformní hnutí formovaly. Protože právě jednatel (jakožto občan ale i bytost spirituální) je stavebním kamenem náboženství i státu, jenž v moderním pojetí slova smyslu se formuje právě na přelomu 18. a 19. století. Bez existence lidí by nebylo vytvořeno společenství, neexistovala by kultura, instituce, národ a v podstatě ani dějiny. A díky tomu, že jsou právě lidé předmětem našeho zkoumání, můžeme nahlédnout na zkoumanou problematiku nejen z pohledu dějinného ale také částečně z pohledu sociologického, v jehož centru stojí právě člověk.

Jak sám název napovídá, následující řádky se zaměří na vliv evropského reformního judaismu na americký reformní judaismus, který byl nejvíce ovlivněn a formován především migračními vlnami právě z evropských zemí. O vlivu tedy není pochyb, co už ovšem není tak

jasné je otázka, jak velkou roli mělo na formování reformního judaismu prostředí Nového světa a společnost vyznávající jiné hodnoty, a do jaké míry ovlivňovalo toto prostředí nově příchozí imigranty z Evropy. Jedná se o množinu všech aspektů, které společně utváří finální obraz reformního judaismu. I proto si tato práce neklade za cíl komplexní historický, kulturní či socio-ekonomický rozbor. Cílem je především zachytit vnímání reformního judaismu z hlediska vybraných aspektů a současně i prostřednictvím představitelů dvou rozdílných přístupů k tomuto směru. Skrze zvolené klíčové pojmy se pokusíme sledovat vývoj a samotné chápání reformního judaismu v době jeho formování, tedy v 19. století. V jednotlivých kapitolách se pak pokusíme nalézt odpovědi na následující otázky, které budou položeny později. Obecným cílem této práce je navázat na díla pojednávající o reformním judaismu v 19. století a seznámit českou veřejnost s historií reformního judaismu v 19. století skrze zkoumané pojmy.

V rámci jednotlivých kapitol je pro snazší pochopení celkové pojetí zkoumaného tématu částečně vymezen i prostor pro definici pojmů, které se v následujících kapitolách objevují a které jsou dle názoru autorky důležité pro komplexní obraz zkoumané látky.

Podstatným zdrojem pro vznik této práce byly především dokumenty získané při dvou stážích v archivech The Jacob Marcus Rader Center of the American Jewish Archives v Cincinnati¹, které jsou součástí univerzity Hebrew Union College. Nemalou pomocí mi byly i konzultace s předními odborníky, kteří se tématem dějin reformního judaismu dlouhodobě zabývají. Mezi jinými například profesor Michael A. Meyer, který je bezpochyby předním odborníkem na historii reformního judaismu a zároveň je autorem mnoha publikací věnujících se tématu dějin moderních židů i židovské identity v moderním světě. Dále pak rabín Gary Zola, ředitel archivů The Jacob Marcus Rader Center, který mi umožnil stáž v Cincinnati a který se ve svém výzkumu věnuje především dějinám jižanských židů, zvláště pak dějinám Charlestonu v Jižní Karolíně a s ním spojené osobnosti Isaaca Harbyho, jehož působení v obci Bejt Elohim je považováno za vůbec prvotní příklon americké židovské obce k reformním myšlenkám. Profesor Richard Sarason, který se zabývá tematikou rabínské literatury a liturgie, a který mi

¹ <http://americanjewisharchives.org/>

poskytl cenné materiály týkající se právě židovské liturgie a další akademici, které jsem měla možnost v rámci fellowship programu při svých stážích potkat v archivech v Cincinnati.

Další podstatný zdroj inspirace pro mě znamenala prezentace, v rámci které jsem přednesla téma své práce a své badatelské záměry na semináři pro profesory i studenty Hebrew Union College a American Jewish Archives, i následná velice konstruktivní diskuze o této problematice s výše uvedenými odborníky.

Jakožto nejrozšířenější směr v Americe jsou dějiny reformního judaismu podrobeny celkem zevrubnému zkoumání. Jedním ze zásadních autorů věnujících se dějinám reformního judaismu je bezesporu Michael A. Meyer, který je uznávaným historikem a autorem mnoha publikací týkající se právě dějin reformního hnutí, a především je pak autorem rozsáhlé a velice detailní publikace s názvem *Response to modernity*². Na poli historických studií týkajících se reformního judaismu nesmíme opomenout autora, který zpracoval téma historie reformního judaismu již počátkem 20. století. Je jím David Philipson, který svou knihu *The Reform Movement in Judaism*³ publikoval již roku 1907 i přesto, že v samotném úvodu zmiňuje, že na to, aby mohl být zhodnocen vývoj reformního hnutí a mohla být předložena objektivní historická práce bude potřeba, aby od doby vzniku uplynulo mnohem více let. Nicméně, i když se v této publikaci často vyskytují trochu příkré soudy určitých situací a některá tvrzení vyznívají s poněkud emotivně zabarvenou rétorikou, nelze této práci upřít historickou kvalitu. David Philipson byl navíc jedním ze studentů, kteří byli prvními absolventy Hebrew Union College (HUC)⁴ založené Isaacem Mayerem Wisem ve městě Cincinnati. Dějinami židů obecně

² MEYER, Michael A. *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*. Wayne State University Press, 1995. 494 s. ISBN 0–8143–2555–6.

³ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. Forgotten books, 2012. 594 s. PIBN 1000006928.

⁴ Hebrew Union College (nyní Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, HUC-JIR) byla založená v roce 1875 Isaacem Mayerem Wisem. Je jednou z předních institucí vyššího akademického židovského vzdělávání v Severní Americe. Zároveň je duchovním a školícím centrem reformního judaismu. HUC-JIR vzdělává muže a ženy pro potřeby amerického i světového židovstva jako rabíny, kantory, vedoucí pracovníky židovského vzdělávání, a nabízí vysokoškolské studijní programy pro badatele i duchovní. Výuková centra HUC-JIR jsou v Cincinnati, Jeruzalémě, Los Angeles a New

se podrobně zabýval Jacob Rader Marcus, ve svých pracích se věnuje zejména židovské historii na americkém kontinentě a mimo jiné se věnuje i prvotním židovským osadníkům, kteří do Ameriky přišli již v 17. století. Jacob J. Petuchowski je autorem rozsáhlé studie s názvem *Prayerbook Reform in Europe*⁵ týkající se tématu liturgie v reformním a liberálním judaismu.

K obecným definicím pojmů z pohledu sociologie jsou použity publikace, jejichž autory jsou například Jan Keller *Úvod do sociologie*, či *Sociologický slovník pojmů*. Pojmu náboženství z pohledu sociologie se věnuje *Příručka sociologie náboženství* od Zdeňka Nešpora nebo také *Public Religion in the Modern World* od Jose Casanovy. Témata, jako je vznik státu a nacionalismus, můžeme pak najít u Ernesta Gellnera v dílech *Národy a nacionalismus* nebo Miroslava Hrocha *Nacionalismus Pohledy na národ a nacionalismus*.

Rozsáhlou studii s názvem *American Jewish Woman 1654 – 1980* věnující se židovským ženám na americkém kontinentě v rozsahu 17. - 20. století publikoval Jacob Rader Marcus. Téma židovských žen v 19. století bylo badateli v historii trochu opomíjeno, postavení žen v 19. století není prozatím tolik probádáno, nicméně od konce 20. století se v tomto směru objevilo hned několik zajímavých studií, jejímiž autory jsou např. Karla Goldman s prací *Beyond the synagogue Gallery*, která se věnuje postavení žen jak v náboženské sféře, tak sféře sociální v Americe. Zkoumá mimo jiné i amerikanizaci judaismu. Paula Hyman se ve své práci *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women* věnuje tématu asimilace židovské menšiny z pohledu žen a mimo jiné přispěla také k editaci rozsáhlé encyklopedie *Jewish Women in America*. Dalším příspěvkem k tomuto tématu je publikace *Gender, Judaism and Bourgeoise Culture in Germany 1800-1870* od Benjaminu M. Baadera, který se zaměřuje na postavení žen ve střední Evropě.

Osobou Isaaca Mayera Wise se zabývalo nezanedbatelné množství autorů, přičemž je zjevné, že přinejmenším v biografii sepsaných v první polovině 20. století, především v

Yorku. Jejich součástí jsou knihovny, archivní a muzejní sbírky obsahující kolekce biblických archeologických výzkumů i akademické publikace.

⁵ PETUCHOWSKI, Jacob J. *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*. New York: The World Union for Progressive Judaism, Ltd., 1968. 407 s. ISBN 68-8262.

období krátce po Wiseově smrti, se objevují sklony k adoraci a ne zcela objektivního hodnocení osoby Isaaca M. Wise. Mezi tato díla, která mají sklon vykreslovat I.M. Wise téměř jako svatého, můžeme bezpochyby zařadit dílo Davida Philipsona *Selected Writings of Isaac M. Wise, with a Biography*⁶, Maxe B. Maye *Isaac Mayer Wise, The Founder of American Judaism*⁷.nebo například Maxe Hellera a jeho publikaci *Isaac M. Wise, His Life, Work and Thought*⁸ a jiní, který tento historický odkaz ve svých pracích následovali.

Mezi další, kteří se věnovali historickému odkazu Isaaca M. Wise, nemůžeme opomenout takové autory, jakými jsou například Sefton D.Temkin ve své knize *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*.⁹ Andrew F. Key, v *The Theology of Isaac M. Wise*,¹⁰ Jacob R. Marcus v díle *The Americanization of Isaac Mayer Wise*¹¹.

Postavou Isaaca M. Wise se zabývala také Pavla Damohorská, její útlá publikace je prozatím jediným počinem věnujícím se této významné osobnosti reformního judaismu v českém jazyce.

Osobě Davida Einhorna zdaleka není věnováno tolik pozornosti, ačkoli byl ve své době výraznou osobností. Jeho život a myšlenky jsou zpracovány v rámci výše uvedených historických studií, které se týkají dějin amerického židovstva. Jako jeden z mála se ve své práci výlučně věnoval tomuto rabínovi Kaufman Kohler, jeho zeť, který vydal soubor jeho kázání a veřejných projevů a také několik příspěvků týkající se Davida Einhorna, například *David*

⁶ PHILIPSON, David; GROSSMAN, Louis (eds.). *Selected Writings of Isaac M. Wise, with a Biography by the Editor*. Applewood Books, 2009. 440 s. ISBN 1429018909.

⁷ MAY, Max B. *Isaac Mayer Wise the Founder of American Judaism : a Biography*. Kessinger Publishing, 2010. 438 s. ISBN 1162766999.

⁸ HELLER, James G. *Isaac M. Wise, His Life, Work and Thought*. The Union of American Hebrew Congregations, 1965. 827 s. ISBN 64-24340.

⁹ TEMKIN, Sefton D. *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*. Littman Library of Jewish Civilization, 1998. 338 s. ISBN 1874774455.

¹⁰ KEY, Andrew. *The Theology of Isaac Mayer Wise*. Cincinnati: American Jewish Archives, 1962. 75 s. ISBN neuvedeno

¹¹ MARCUS, Jacob Rader. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. American Jewish Archives. rev. edition; 1969.

Einhorn, the Uncompromising Champion of Reform Judaism. nebo *David Einhorn's Guiding Principles*. Nicméně se této postavě se v rámci širších historických pojednání věnují například Michael Meyer ve svém díle *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*, nebo Gunter Plaut v *The Rise of Reform Judaism: a Sourcebook of Its European Origins*.

Při výzkumu zvoleného tématu byly k práci využity, jak již bylo uvedeno, původní dokumenty ze sbírek dostupných v archivech The Jacob Marcus Rader Center of the American Jewish Archives v Cincinnati. Jednalo se dokumenty různé povahy, ať už to byla kázání, veřejné proslovy, osobní korespondence, dokumenty občansko-právní povahy nebo osobní poznámky. Dále byla použita literatura z Klau library v Cincinnati¹², z Židovského muzea v Praze¹³ a fakultních knihoven Univerzity Karlovy v Praze.

Z objektivního hlediska jde jen o zlomek z množství dokumentů, které k danému tématu existují. Nutno ovšem říci, že tato práce neusiluje o to obsáhnout celou problematiku vývoje reformního judaismu, ve stanoveném časovém rámci se však zaměřuje na vybrané jevy, na nichž se bude snažit ilustrovat vývoj reformního hnutí.

K zpracování zvoleného tématu lze přistupovat několika způsoby. Pro tuto práci bude zvolena metoda komparace, která vychází v podstatě už ze samotné koncepce práce. Dále bude částečně užít způsob diachronní, tedy sledování vybraných jevů na pozadí formování reformního judaismu v 19. století. Nicméně, vzhledem k obsáhlosti a komplexnosti diachronní metody není cílem této práce podat úplný přehled toho, jak se reformní hnutí vyvíjelo na americkém a evropském kontinentu, k tomu slouží jiné detailně zpracované studie z oblasti historie moderního židovstva. Stejně tak neusiluje tato práce ani o předložení výčtu jednotlivých významných myslitelů a jejich přístupu k reformnímu judaismu. Pro přesnější definování centra naší pozornosti bude zvolen zčásti systematický přístup s ohledem na vymezený prostor, časový rámeček a určené osobnosti. Z praktického hlediska jsou proto vybráni dva zástupci, kteří svým přístupem k reformě a chápáním toho, jak by se mělo reformní hnutí

¹² <http://huc.edu/research/libraries/cincinnati-klau-library>

¹³ <https://www.jewishmuseum.cz/informace/navstivte-nas-rozcestnik/knihovna/>

dále vyvíjet, stojí každý na opačné straně názorového spektra. Výběr těchto dvou osobností je veden především snahou o prezentaci rozdílných přístupů k reformě. Jak již bylo řečeno, vliv evropského reformního judaismu na americký reformní judaismus je bezesporu nepochybný, nicméně stále zůstává otázkou, v jaké šíři došlo k přeměně evropských reformních ideálů, které byly zasazeny do kontextu jiného kontinentu, s odlišným historickým vývojem (nebo spíše dle slov Waldo Emersona bez historie¹⁴), rozdílnou politickou strukturou, jinými kulturními hodnotami i charakterem společnosti. Americký sociolog W. I. Thomas přišel s tezí, která je posléze označena jako tzv. Thomasův teorém. Tedy, že pokud je nějaká situace definována lidmi jako reálná, stává se reálnou i ve svých důsledcích. Toto definiční paradigma předkládá, že lidé často jednají ne podle toho, jaká je skutečnost, ale jak tuto skutečnost vidí a jaké představy si do ní projektují. Na základě výše zmíněného tedy vyvstává otázka, jaký vliv mělo na nově příchozí samo očekávání změn. Je možné, že toto očekávání mělo za následek změny samotné? Převážil v tomto ohledu pocit příslušnosti ke státu nebo spíše k náboženství? A mohl stát plně nahradit náboženství? Jaké bylo postavení žen v novém společenském řádu i v samotném chápání a uvědomění si sebe sama? A jak přistupovali ke státu a k náboženství I.M. Wise a D. Einhorn? Na tyto otázky se bude předkládaná práce snažit odpovědět v průběhu následujících kapitol.

Je také třeba podotknout, že ačkoli je směr judaismu, kterým se tato práce zabývá, označován po dobu své existence samozřejmě i v závislosti na místě výskytu různými přívlastky (např. liberální či progresivní), pro text této práce je voleno jednotné označení reformní judaismus.

Na téma historie reformního judaismu v 19. století je v předkládané práci nahlíženo prostřednictvím tří tematických okruhů, kdy každý je předmětem jedné kapitoly. Nosná témata jednotlivých kapitol jsou následující: jedná se o pojmy stát, tradice a na závěr postavení, povinnosti a práva žen. Zvolené pojmy byly vybrány částečně proto, že se jedná o témata, která procházela v 19. století spolu s pohledem na judaismus zásadní proměnou a rezonovala celou

¹⁴ „Amerika nemá žádnou minulost, vše směřuje kupředu s pohledem plným očekávání“ W. Emerson citováno z MEYER, Michael A., *Response to Modernity*, s. 226.

společností. Stejně tak jako se měnil pohled na judaismus a náboženství obecně, měnilo se i vnímání státu, tradice a postavení žen.

Přejdeme tedy k popisu následujících kapitol práce. V první kapitole se práce věnuje vztahu náboženství a státu. Je zde vysvětlen pojem kultura a samozřejmě pojem stát na pozadí filosofických a sociologických teorií. V další části kapitoly přejdeme k období formování reformního judaismu na pozadí státu, a to jak v Evropě, tak v Americe. Je zde předložen nástin historických událostí ve vztahu k jednotlivým osobnostem, které se podílely nebo alespoň přispěly k formování reformního judaismu. Jedná se o Mosese Mendelsohna, který je považován za předchůdce reformních myšlenek a za osobnost, která do značné míry ovlivnila vznik reformního judaismu. Stejně tak jsou představeny i významné postavy, které sice nebyly součástí reformního hnutí, ale bezpochyby měly vliv na jeho formování. Ať už se jedná o zakladatele moderní ortodoxie Samasona Raphaela Hirsche, o Zachariase Frankela, jakožto zakladatele konzervativního směru judaismu, nebo tzv. historický judaismus, který reprezentoval hnutí Wissenschaft des Judentums. A poslední část kapitoly se bude věnovat chápání pojmu státu z pohledu dvou významných evropsko-amerických představitelů reformního judaismu - D. Einhorna a I. M. Wise, jejich vztahu k nové domovině, Americe, i vztahu ke starému kontinentu, Evropě.

Uspořádání a obsahová forma druhé kapitoly bude velice obdobná. Začneme vymezením pojmu tradice, ale také pojmu sekularizace, který se v 19. století skloňoval takřka ve všech pádech. Změny ve společnosti měly za následek i změnu přístupu ve vztahu k náboženství. V židovském společenství navíc tyto změny vyvolaly především změnu přístupu k samotné autoritě židovského práva, tedy k samotnému chápání halachy. Tím, jak se společnost postupně sekularizovala, měnil se i přístup k tradičnímu pojetí náboženství. Nahlédneme opět na vztah náboženství a tradice v Evropě a také v Americe, a závěrem se pokusíme ukázat přístup k tradici u již zmiňovaných zástupců reformního judaismu Davida Einhorna a Isaaca M. Wise.

V poslední, tedy třetí kapitole, se bude práce věnovat postavení žen ve společnosti, ale i z pohledu náboženství. Dalo by se říci, že v judaismu jim byla přiznána mnohem větší práva než ženám v křesťanském společenství. Žena měla v židovství vždy vážené postavení, jen toto

vážené postavení měnilo v průběhu staletí svou formu vzhledem k tomu, jak bylo chápáno ve veřejném a v soukromém sektoru. Židé byli po staletí bráni jako trpěná menšina, a možná i právě proto, že se setkali s diskriminací, byli ze své podstaty více otevřeni snahám o zrovnoprávnění žen, tedy do určité míry také diskriminované skupiny. Proto i reformní judaismus otevřel otázku rovnoprávnosti žen, a to jak v prostředí židovské komunity, tak z pohledu občanských práv, tedy ve sféře náboženské i sekulární. Vzhledem k tomu, že judaismus kladl velký důraz na vzdělání, tradici studia zákona a významných židovských škol, není překvapivé, že židovské ženy usilovaly o zrovnoprávnění i na úrovni studia, o možnost zpřístupnění vzdělání jak náboženského, tak i světského. I tomuto tématu je proto věnován značný prostor. V samotném závěru kapitoly pak zmíníme, jak přistupovali k právům a povinnostem židovských žen Isaac M. Wise a David Einhorn.

Na závěr je třeba zmínit, že v této práci je brán v potaz obecně rozšířený přístup badatelů, kteří se popisu historických událostí věnují především skrze společenskou skupinu židů patřící do střední třídy a žijících většinou ve městech, tedy z pohledu buržoazie. Tato skupina se stala jakýmsi vzorkem reprezentujícím obecně židovskou menšinu v 19. století, na kterém jsou zpravidla popisovány události z pohledu historie i sociologie. Pokud jsou v centru zájmu badatele odlišné sociální skupiny, je tato skutečnost v textu vždy explicitně zmíněna.

1.1 Historický kontext

Tato práce nahlíží na samotné počátky reformního hnutí. Vznik reformního judaismu se snaží zasadit do historického kontextu a nastínit, jaké změny vzniku reformnímu judaismu ve společnosti předcházely. Nastiňuje prvotní myšlenky, které přispěly k emancipaci židovského obyvatelstva a všeobecným změnám v jeho myšlení. Předkládá osvícenské myšlenky, které napomohly k přijetí židovské menšiny okolní většinovou společností.

Problematika, které se budeme v následujících řádcích věnovat, nelze pochopit, aniž bychom se seznámili se širším kontextem dějin střední Evropy.

Reformní judaismus vychází z myšlenkového dědictví osvícenství (*haskaly*) a jeho počátky sahají až do konce 18. století. Myšlenka reformace vznikla v Německu, nicméně hybným momentem byla Francouzská revoluce, která definitivně ukončila *ancien régime*.

Do té doby žili židé často v uzavřených autonomních komunitách, které byly oddělené od okolního světa, v prostředí, jehož hranice byly pevně dané, v izolované společnosti, která měla vlastní pravidla i samosprávu. Změna nastala koncem 18. století s příchodem moderní doby, která s sebou přinesla sociální, kulturní a politické změny. Doba osvícenství předcházející těmto změnám připravila půdu pro počátek sociální reorganizace, která následně probíhala během celého devatenáctého století. Kulturní transformace, která nastala počátkem devatenáctého století, se dotkla všech aspektů života a zasáhla v podstatě celou společnost.

Asimilaci židovského obyvatelstva odstartovaly především dva aspekty. Tím prvním byla změna státního zřízení a snaha oslabit autonomii židovských ghett a převzít tak i určitou kontrolu nad správou židovské komunity. A jako druhý rozhodující faktor se ukázala celková proměna křesťanské společnosti, která se pod vlivem osvícenského myšlení zbavovala určitých stereotypů a představ, a která nové spoluobčany přijímala mnohem vlídněji, než tomu bylo v minulosti.¹⁵

¹⁵ MEYER, Michael A. *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*. Wayne State University Press, 1995. ISBN 0-8143-2555-6. s. 13.

Fenoménem 17. a 18. století jsou v Evropě tzv. dvorní židé, kteří se pohybovali v blízkosti panovníků a kteří díky dobrým vztahům s vládnoucí vrstvou čerpali určitá privilegia, a to nejen pro sebe a svou rodinu (například se na ně nevztahovaly některé diskriminační zákony, jako např. familiantský zákon apod.) ale i pro jejich domovské obce. Při formování nové moderní společnosti byla jedním z faktorů nejen politická změna, ale určitou zásluhu si mohou připsat i dvorní židé, kteří pro židovskou menšinu vyjednávali lepší podmínky a určité úlevy.

Centralizovaný stát měl za cíl rozšířit svou působnost na všechny občany státu bez rozdílu, tedy i na židy žijící na území tohoto státu. Bylo proto potřeba omezit autonomii židovských obcí. Jedním z ukazatelů úspěšné centralizace moci byl i fakt, že si „noví“ občané vytvoří ke státu vztah. Reformy posilující tento vztah se týkaly hlavně vzdělání.¹⁶

Reformy obecně oslabovaly autonomii židovských obcí, které byly až doposud samosprávním jednotkou, stát se do jejich záležitostí příliš nevměšoval, jediné co vyžadoval, bylo řádné odvádění daní. V 18. století byla ale samospráva zásadně narušena a židovské obce se musely přizpůsobit nejen v oblasti vzdělávání, ale i v oblasti procesní, obchodní i správní. Veškeré reformy v podstatě vedly k tomu učinit své občany „užitečnějšími“.¹⁷

Na konci 18. století docházelo k centralizaci moci, stát usiloval o to zavést mimo jiné i jednotný platný systém pro všechny své občany. V čele stála centralizovaná, racionálně uspořádaná byrokracie, byla zavedena jednotná pravidla, která pocházela z centra států ne jako až do té doby pouze regionálně, kde byl v každém jednotlivém regionu takřka neomezeným vládcem dosazený šlechtic zastupující mocenskou pozici v regionu. Jedním ze znaků centralizovaného státu byl i požadavek, aby úředníci požívali jednotný jazyk. Po dobu středověku byla takovým jazykem latina, která byla prostá jakéhokoli národnostního zatížení. Na její místo nastoupila ve Střední Evropě němčina, která se na rozdíl od neutrální latiny vztahovala určitému národu nebo státnímu celku.¹⁸

¹⁶ NEŠPOR a kol. *Náboženství v 19. století*.

¹⁷ MILLER, Michael L. *Moravští Židé v době emancipace*. s. 51-57.

¹⁸ GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. s. 133. ISBN 80-7325-023-3. s. 17.

Habsburkové v rámci centralizace a sjednocování státu přistoupili k velké reformě vzdělávacího systému, ve kterém mělo být každému umožněno získat vzdělání, přičemž součástí tohoto vzdělání byla i znalost německého jazyka, který byl povinně vyučován už od nejnižšího stupně školní docházky.¹⁹

K emancipaci židů přispěly také dva zásadní dokumenty. Jednalo se o *Toleranční patent* (1781) a tzv. garance občanství, jakožto usnesení francouzského Národního shromáždění (1790). Avšak nově nabytá práva židovského obyvatelstva vyvolala zároveň vlnu odporu a diskuze ve společnosti. Předsudky byly přizívovány odlišností židovského vzhledu a chováním.²⁰ Michael A. Meyer uvádí ve své práci *'German Jewry's Path to Normality and Assimilation'*²¹, že problémem nebyla samotná asimilace židů, nýbrž jejich akulturace. Zatímco v případě asimilace se jedná o širokou problematiku, která zahrnuje více než jen pouhý kulturní aspekt, akulturace židovské společnosti byla mnohem problematičtější. Dle jeho tvrzení totiž židé neprošli postupným vývojem uvnitř svého společenství, ale naopak reformní hnutí vzniklo bez jakékoli předešlé konfrontace s měnícím se kulturním i politickým prostředím, a až posléze se snažilo vyrovnat se svým novým postavením a snahou smířit tradiční hodnoty judaismu s moderním světem.

Nicméně, jak píše Hillel J. Kieval v předmluvě ke knize *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu*, na židovské obyvatelstvo nelze nahlížet jako na zcela uzavřenou komunitu bez jakýchkoli kontaktů s okolním světem. Židé museli přinejmenším dodržovat kromě svých náboženských předpisů i zákony země, kterou obývali. Museli se přizpůsobit okolnímu prostředí. V žádném případě se nejednalo o izolovanou skupinu, která byla kompletně odstřižena od svých nežidovských sousedů. Dle autora docházelo k nepřetržitému vzájemnému působení obou kultur, přičemž židé se částečně podíleli na lokální ekonomické

¹⁹ Ibid. s. 53-56.

²⁰ V 2. polovině 18. století byl jazyk jidiš degradován na žargon nevzdělanců.

²¹ Michael A. Meyer, 'German Jewry's Path to Normality and Assimilation', in: Rainer Liedtke-David Rechter, eds. *Towards Normality: Acculturation & Modern German Jewry (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen Des Leo Baeck Instituts, 68)*, Paul Mohr Verlag (2003), s. 14-15, 364str.

i politické situaci, a přirozeně byli i ovlivněni vnějším myšlenkovým vývojem. Společenské změny ovlivňovaly jak židovskou populaci, tak i nežidovské obyvatelstvo. Obě tyto skupiny musely postupně projít vývojem, aby došly ke zjištění, co to znamená být evropským občanem.²² K tomu lze podotknout, že židé sice přispívali k ekonomice daného území, ale stále na ně bylo nahlíženo jako na cizorodý prvek, rozhodně ne jako rovnocenné obyvatele. Židovská obec byla do jisté míry brána jako stát ve státě.

Moderní doba znamenala pro židovské obyvatelstvo nový sociální statut, kulturní modernizaci, možnost skeptického postoje k dogmatu, a zároveň důvěru v lidský rozum i jistou osobní zodpovědnost. Život v ghettu měl jasně daná pravidla, která byla nezpochybnitelná, a jejichž dodržování bylo vyžadováno samotnou obcí v čele s rabínem. Přejít od tradičního způsobu života k modernímu byl většinou doprovázen odklonem od některých židovských rituálů, především těch, které se rozcházely s požadavky moderní doby na „nové“ občany státu. S nástupem moderní doby se uvolnila také atmosféra, která dovolila židům opustit ghetta, a vůbec poprvé jim byla přiznána občanská práva země, ve které v té době žili. Bylo jim umožněno studovat na univerzitách, což přispělo k sekularizaci této až dosud uzavřené komunity. Židé tedy měli možnost získat jiné než náboženské vzdělání. A takové uvolnění poměrů ve společnosti skýtalo nové možnosti, jak přistupovat k judaismu. Díky nově nabytému sekulárnímu vzdělání a emancipačním procesům, které započaly již v době osvícenství, se židovské učení opět stalo předmětem zkoumání. Objevily se snahy o předefinování celé nauky i zcela nové pohledy na judaismus. A právě tyto snahy vedly v první polovině 19. století k rozštěpení judaismu do několika různých proudů.²³

Neslučitelnost židovského náboženství a mentality s povinnostmi občana vyústila v první vlnu židovské emancipace, která proběhla mezi lety 1780-1814. Po této fázi se ale situace židů ve společnosti zhoršila a i z toho důvodu začali jednotlivci přestupovat na

²² Jiřina Šedinová a kol., *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací*. Praha 2011, pp. 11-13.

²³ Velice zjednodušeným pohledem bychom za tři základní proudy judaismu, které vznikly během první poloviny 19. st. mohli považovat ortodoxní hnutí, reformní (nebo také známé pod pojmem liberální) hnutí a konzervativní hnutí.

křesťanskou víru. Nejednalo se ovšem o náhlý obrat jejich náboženského přesvědčení, jako spíše o přijetí určité podmínky umožňující integraci do nežidovské společnosti, popřípadě šlo o důsledek tohoto začlenění.²⁴ v průběhu následujících let se postupně měnil i pohled na samotné konverze. Se vzrůstající sekularizací státu se totiž sekularizoval i pohled na přijetí křesťanství. Ze samotné konverze se stal spíše formální krok. Zabránit masovému přestupu na křesťanskou víru proto znamenalo, nabídnout moderně smýšlejícím židům alternativu ke zkosnatělému židovskému náboženství obtěžkanému množstvím pravidel a rituálů.

Součástí přijetí nového životního stylu bylo i odmítnutí myšlenky židovského národa. Moderní židé se považovali více za občany země, ve které žili, než-li za součást vyvoleného národa, který byl vyhnán ze své domoviny. Díky změnám ve společnosti vznikaly národy občanů, zodpovědných osob se samostatnými názory, namísto názorově jednotných náboženských obcí, jejichž hlasem byl zastupující rabín. Jeden z úkolů, které si reformně smýšlející židé kladli za cíl, bylo vyvést židovské společenství z jeho kulturní izolace přeformulováním židovského učení tak, aby bylo srozumitelné a v souladu s evropským osvícenstvím.

²⁴ J. Katz, *Out of the Ghetto*, pp. 100-105.

2 Náboženství a stát

Proces vedoucí k reformaci židovského obyvatelstva oficiálně započal v druhé polovině 18. století. Jeho kořeny však sahají mnohem hlouběji do minulosti. Sociální a kulturní změny vedoucí k modernizaci celé společnosti měly za následek, že židovská menšina v průběhu jednoho století splynula s okolním obyvatelstvem, přičemž na tuto transformaci měly vliv nejen změny přicházející z vnějšku, ale i změny z vnitřku samotné židovské komunity.

Definovat stát je velice komplikované, znamená to snažit se definovat druh politického sdružení ve vztahu k dalším formám lidského společenství. Stát lze definovat z hlediska politického, sociologického ale i kulturního. Lidé se od nepaměti sdružovali do různých uskupení, ať už se jednalo o sdružení náboženská či politická. Stát je v podstatě abstraktní pojem, který není nikterak měřitelný.

Stát je moderní politická konstrukce, která se objevila v rané moderní Evropě, ale později byla uplatněna ve všech ostatních částech světa. Nejdůležitějším aspektem státu, který z něj dělá charakteristickou a novou formu politického sdružování, je jeho abstraktní kvalita. Toto sdružení je sdružením osob spojených za účelem provádění některých aktivit. Sdružení má tedy schopnost jednat nebo působit, a protože je kolektivní, musí mít tedy určitou strukturu, díky níž může být určen jeden nebo jiný způsob jednání.

Jedním z aspektů státu, skrze který je definovaný pojmem svrchovanosti, je jeho teritorialita. Lidé patří ke státu na základě svého bydliště v rámci hranic, a stát vykonává pravomoc v rámci těchto zeměpisných hranic. Je důležité si uvědomit, že státy musí mít území, aby existovaly, nejsou jedinečné v geografickém rozšíření.

Proces vzniku států v Evropě od 13. do 19. století začíná poklesem moci církve a vede až k rozvoji nových politických mocenských struktur. Mezi nejzásadnější myslitele, kteří se teorií státu ve výše zmíněném období zabývali, patří např. Hobbes, Locke, Montesquieu, Hume, Rousseau, Hegel, a Tocqueville.²⁵

²⁵ KUKATHAS, Chandran. Presented at a conference on 'Dominations and Powers: The Nature of the State', University of Wisconsin, Madison, March 29, 2008. [online].

Thomas Hobbes předpokládá, že jediným garantem uznání jednotlivců jakožto občanů je neomezená suverenita státu, který stojí na sekulárních základech. Náboženství, které se staví do protikladu ke státu, považuje Hobbes za nebezpečné. Náboženství by se podle něj mělo podřídit autoritě státu. V protikladu k tomuto tvrzení stojí John Locke. Oproti Hobbesově teorii sekulárního státu, staví Locke náboženství jakožto nezbytnou podmínku existence státu, díky níž si občan uchovává ve vztahu ke státu svou hodnotu jako jedinec. Náboženství také stanoví meze politické moci. Nejedná se ovšem o náboženství reprezentované církví, nýbrž jde o náboženství, které je součástí svědomí člověka, tím zavedl Locke předpoklad náboženské tolerance.²⁶

Moderní stát podle Hegel čerpá ze svých kořenů v křesťanství, které ovšem ve svém důsledku překračuje. Hegel je přesvědčen, že nejhlubší zájem jednotlivce je ve svobodě, ale z té se může plně těšit jen tehdy, když žije v komunitě, v níž míra této svobody odráží konkrétní vůli, ale také existenci v etické životě. Hegel sice nepopírá, že je možné, aby základem státu byla vůle a svoboda jednotlivce, ale na rozdíl od Locke a Hobbese poukazuje na omezenost individualistického pojetí státu. Tito autoři nepovažují náboženství za autoritu, díky které vzniká oprávněnost státu. Autoritou ve vztahu člověk a stát je pro ně rozum.²⁷

Jedním z důležitých pojmů, které se objevují v souvislosti s definicí státu, je bezesporu pojem kultura. Jelikož národ tvořící stát není pouze přirozeným společenstvím, je také vždy společenstvím kulturním.²⁸ Na kulturu lze tedy nahlížet z pohledu společenských věd, objevuje se jako základní pojem v antropologii, archeologii, sociologii atd. Slovo kultura má původ v antice a je odvozeno z latinského *colo* (*colere, colui, cultum*), jenž doslovně znamená „pěstovat“. Původní význam byl tedy spjat s označením toho, co je třeba pěstovat, tedy

²⁶ NAVRÁTILOVÁ, Olga. *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. OIKOYMENH, 2015. 207 s. ISBN 978-80-7298-515-9. s. 57-58.

²⁷ Tamtéž. s. 194-195.

²⁸ BAUER, Otto. *Národnostní otázka a sociální demokracie*. In HROCH, Miroslav. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha:Slon, 2003. 451 s. ISBN 80-86429-20-2. s- 36-45.

s pěstováním plodin a chovem zvířete. Nové chápání pojmu předložil Cicero²⁹, který použil termín kultura ve smyslu kultury jakožto kultivace ducha. Tím položil základy chápání kultury v nových souvislostech, ve spojení s lidskou vzdělaností. Na kulturu lze tedy nahlížet jako na něco, čím je člověk zušlechťován, nicméně v 17. stol. se objevil pojem v širším významu. Samuel von Pufendorf³⁰ přišel s novou koncepcí pojmu kultura, tentokrát s odkazem především na sociální aspekt tohoto pojmu. Z jeho pohledu do kultury spadá veškerá sociální existence člověka. V tomto ohledu pak může být kultura množinou, která sdružuje jedince mluvící stejnou řečí nebo dodržující stejné tradice a zvyky.

Spojení těchto dvou významů použili v 18. století učenci, kteří se vraceli k myšlenkovému bohatství antiky, a pojem kultura použili v souvislosti s kultivací člověka nicméně v protikladu k přírodě. Kultura zahrnovala sféru lidské existence, která už ale nebyla zušlechťována přírodou ale především skrze vzdělání, kulturní tradici a historii. Jedním z důležitých faktorů nově se formujících národů se stalo i vědomí společné historie. Odtud tedy slovní spojení kulturní historie, kdy se vědomí historie stalo jedním z nástrojů formování společnosti a kultivování jejích společných hodnot. Sociolog Jan Keller definuje pojem kultura prozaicky jako souhrnné označení pro vše, čím se člověk odlišuje od zvířete.³¹

Pojmu kultura se v době osvícenství věnovali především dva významní myslitelé, Georg W. F. Hegel a Johann G. Herder.

J. G. Herder ztotožnil pojem kultura s kultivací ducha, bez nějž nelze, aby člověk dosáhl štěstí. Kulturu považoval za zcela specifický nástroj, kterým člověk nahrazuje své nedostatky

²⁹ Cicero přeložil Platónovu Péči o duši jako *cultura animi*. Platón v ní popisuje poslání člověka, tedy starat se nejen o živobytí, ale také o to, co živobytí přesahuje, tedy o duši, která je dle jeho pojetí nesmrtelná.

³⁰ Samuel von Pufendorf (1632- 1694), německý historik a právník, který pojem kultura použil ve svém spisu *De jure naturae et gentium libri octo* (Osm knih o přirozeném právu a právu národů z r.1688). Dle jeho názoru spadá do pojmu kultura nejen kultivace schopností člověka, ale také veškeré lidské konání. To postavil do protikladu k přírodě. Pod pojem kultura pak spadá veškerá sociální existence člověka - tedy jazyk, chování, zvyky, způsob odívání atd.

³¹ KELLER, Jan. *Úvod do sociologie*. Nakladatelství Slon, 2004. 204 s. ISBN 9788086429397. s. 179-181.

a kterým se adaptuje na prostředí. Jedním z hlavních atributů kultury byl pro Herdera význam jazyka a řeči pro člověka.

G. W. F. Hegel vytvořil ve své teorii týkající se *Absolutního ducha* jednu z nejzásadnějších teorií kultury své doby. Kulturu definoval jako specifický stupeň vývoje Absolutního ducha. Byl přesvědčen, že svět kultury je konstruován skrze představy v náboženském vnímání, skrze smysly v umění a skrze myšlení ve filosofii, kterou považuje za vědu, která je neprávem v opovržení, jelikož „*v myšlení člověk hledá svou svobodu a základ mravnosti.*“³²

Od doby, kdy J. G. Herder definoval pojem kultura, vyvíjel se tento pojem ve dvou liniích, filosofické a historické, ze které se následně vyvinulo v souvislosti se vznikem nových vědních disciplín široké spektrum různých přístupů jako byly například archeologie, etnografie či antropologie. Především v evropském prostředí byl pojem kultura často slučován s pojmem civilizace. Osvícenští myslitelé často nahlíželi na západní evropskou společnost jako na civilizovanou, neustále se rozvíjející a směřující k pokroku, zatímco v opozici vůči této civilizované společnosti stály primitivní přírodní národy. V současnosti stojí pojem kultura a civilizace spíše v protikladu. Civilizace je považována především za množinu činností pramenících z materiální tvorby člověka, zatímco kultura je brána jako duchovní dědictví.³³

Druhou polovinu 19. století pak můžeme považovat za období, kdy se myslitelé odklonili od rozšířeného pohledu aplikace přírodovědných metod v oblasti bádání na téma historie a přiklánějí se ke konceptu kulturních dějin. Jedním ze zástupců těchto vědců nahlížející na dějiny skrze kulturu byl například historik Jacob Burckhardt, pro něhož byla kultura souhrnem všeho, co „*jako výraz duchovně mravního života spontánně vzniklo, všechna družnost, všechny formy techniky, umění, básnictví a vědy. Je to svět všeho dynamického, svobodného, nikoli nutně univerzálního, zkrátka všeho toho, co si nečiní nárok na obecnou*

³² SOUKUP, Václav. Pojem kultura jako nástroj studia kulturní historie. In BLÜMLOVÁ, Dagmar (ed.) sborník příspěvků vědeckého symposia „Čeněk Zíbrt a kulturní historie. Studie a materiály.“ České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2003. 326 s. ISBN 80-7040-670-4. s. 218.

³³ MAREK, Jaroslav. *Kultura jako téma a problém dějepiscectví.* In: Český časopis historický . The Czech Historical Review . Praha : Historický ústav ČSAV 90, č. 4, (1992), s. 491-506.

platnost. “ Nárok na obecnou platnost si dle Burckhardta naproti tomu činí náboženství a stát, jenž vznikají z potřeby metafyzické a politické.³⁴

Kultura sama o sobě nemůže být považována za jedinou veličinu charakterizující lidskou společnost, své místo má ve společenství lidí i organizace. Spolu dohromady tvoří dvě základní charakteristiky společnosti. Tuto společnost nelze považovat za pouhý součet jednotlivců, naopak se jedná o rozmanitou skupinu, kde má každý jedinec svá práva a povinnosti vyplývající z jeho pozice v této společnosti. Kultura a organizace jsou spolu úzce propojeny. Stejně jako kultura může být podřízena určité organizaci, tak v určité organizaci je vyžadována určitá kultura.³⁵

Takovou formou organizace může být samozřejmě i stát jakožto organizované společenství lidí, v tomto případě jednoho národa.

V závislosti na různých sociálních ustanoveních, je společná kultura, která tvoří základ státu, naprosto rozdílná. Národní kulturní společenství můžeme rozdělit do tří skupin. V případě prvního společenství se jedná o národ, kdy jsou všichni příslušníci spojeni zděděnou kulturou i pokrevními pouty. V druhém případě jde o společenství založeném na jednotě vládnoucích tříd, které stojí nad masami. A v posledním případě se jedná o společenství, které není spojováno společným původem, nýbrž se jedná o společenství vzdělání a užívání kultury. Taková společenství můžeme vidět v podobě moderních států.³⁶

³⁴ BURCKHARDT, Jacob. *Úvahy o světových dějinách*. Olomouc : Votobia, 1996. 263 s. ISBN:80-7198-149-4. s. 26.

³⁵ GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. Centrum pro studium demokracie a kultury: Brno, 2003. ISBN 80-7325-023-3. s. 17.

³⁶ BAUER, Otto. *Národnostní otázka a sociální demokracie*. s- 36-45.

2.1 Počátky reformního judaismu v Evropě

Emanuel Schreiber (1852 – 1932), americký rabín, který byl původem z moravského města Lipník nad Bečvou, ve své knize *Reform Judaism and Its Pioneers: a Contribution to Its History* dělí reformní judaismus v období od konce 18. století do konce 19. století na tři vývojové fáze. Jedná se období humanistické, esteticko-homiletické a historicko-kritické.

Humanistické období je tedy první fází, kam Schreiber řadí Mosese Mendelsohna, Davida Friedlandera, Petera Beera, Herze Homberga, Isaaca Euchela nebo Naphtali Herze Wessely. Jedná se o období, které kladlo důraz na člověka a především na hodnotu lidského života, solidaritu a univerzální lidství.

Do druhé fáze, která by se dala nazvat esteticko-homiletickým obdobím, řadí takové osobnosti, jakými jsou například Israel Jacobson, Jeremiah Heinemann, Aron Chorin, David Fränkel (vydavatel časopisu *Sulamith*) nebo Wolf Heidenheim, jejichž cílem bylo přizpůsobit bohoslužbu potřebám nově vznikající třídy vzdělaných židů a učinit ji pro moderního člověka přitažlivější. Byly to prvotní změny v přístupu k liturgii, tak aby byla účastníkům bohoslužeb srozumitelnější a přístupnější. Jednalo se o zavedení kázání v mateřském jazyce, doprovodné hudby, uvedení modliteb v mateřské jazyce a drobné liturgické změny.

Třetí fází je období historicko-kritické a patří do ní například Leopold Zunz, Heinrich Graetz, Moritz Steinschneider, Isaac Marcus Jost ale i Abraham Geiger. V tomto období bylo na judaismus nahlíženo jako na vědu a byl podroben historickému zkoumání. Zatímco Leopold Zunz pojal judaismus jako vědní obor, Abraham Geiger podrobil zkoumání samotnou tradici, tedy teologický systém. Schreiber vyjadřuje své přesvědčení, že právě díky historicko - kritické škole, která usilovala o to navrátit judaismu na váženosti skrze historický odkaz, se reformní judaismu tolik rozšířil.³⁷

³⁷ Tamtéž. s. 5 – 8.

Moses Mendelssohn

Za předchůdce reformního judaismu je často považován Moses Mendelssohn. Dle Schreiberových slov ale Mendelssohn nebyl ani reformně smýšlejícím židem ani ortodoxním židem. Pro označení Mendelssohna za otce reformního judaismu je opatrnost takového tvrzení jistě na místě. Moses Mendelssohn byl sice zastáncem emancipace, ale rozhodně nechtěl měnit samotnou tradici. Usiloval o reformu židovského života nikoli o reformu samotného judaismu. Židovský filosof žijící v 18. století se řadil mezi tzv. Maskilim, učence, kteří byli reprezentanty Haskaly, tedy židovské reakce na osvícenství. Moše Mendelssohn byl sám o sobě velice zajímavou osobností. Ačkoli zůstal praktikujícím židem dodržujícím zákony, pobízel židy, aby přijali zvyky země, ve které žijí, a věřil také, že je třeba používat němčinu jako běžný prostředek komunikace. Byl přesvědčen, že bez znalosti lokálního jazyka zůstanou židé v zemi, kde žili, navždy cizinci. Jeho pravděpodobně nejvýznamnějším příspěvkem k židovskému životu a emancipaci židů byl jeho překlad Tóry do němčiny. Šlo vůbec o první překlad pěti knih Mojžíšových do německého jazyka. Pro Mendelssohna byl překlad prvním krokem k akulturaci židů do německé společnosti. Mendelssohn byl velkým odpůrcem toho, aby mezi sebou židé mluvili jidiš. A překlad Tóry jim měl pomoci, aby jim německý jazyk přestal být cizí.³⁸

Moses Mendelssohn se narodil v Dessau (nyní východní Německo) v tradiční židovské rodině - jeho otec se věnoval přepisování Tóry. Mendelssohn získal tradiční židovské vzdělání. V Berlíně pak získal vzdělání v podobě filosofie a německého jazyka a literatury a zároveň se setkal s myšlenkami osvícenství. Zde se potkal a spřátelil s Gottholdem Ephraimem Lessingem, který velice oceňoval jeho vzdělanost a povzbuzoval ho, aby začal publikovat své první knihy. Mendelssohn byl díky svému vzdělání oceňován i nežidovskou veřejností, která ho začala označovat jako židovského Sokrata.³⁹

Dalo by se říci, že na konci 18. století nebyl Berlín pro Židy místem s přátelskou atmosférou.

³⁸ MEYER, Michael A. *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*. s. 13.

³⁹ SORKIN, David. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. Halban Publishers, 2012. 242 s. ISBN 1905559518.

Jen bohatí a ekonomicky užiteční židé měli dovoleno pobývat v pruském hlavním městě, pro ostatní byla emancipace a právo vzdálené. Hlavním důvodem bylo, že většina křesťanských obyvatel viděla židy jako cizí a primitivní postavy a to i židy vzdělané, které intelektuální společnost považovala za výjimku z pravidla.

Mendelssohnova práce se zpočátku soustředila na obecná filozofická a německá literární témata. V díle *Phaedon*, jeho nejdůležitějším filozofickým díle, předkládá Mendelssohn argumenty pro existenci Boha a nesmrtelnosti duše, ale s použitím západních filozofických termínů nikoliv židovských. Zároveň také publikoval řadu hebrejských spisů, protože se snažil o překlenutí propasti mezi židovským a současnými filozofickým myšlením, tak, aby byly srozumitelné i nežidovskému obyvatelstvu.

Mendelssohn budoval svou literární kariéru s cílem naklonit si intelektuály v křesťanských intelektuálních kruzích, snažil se dát své židovské identitě i určitý veřejný profil. I přes tuto snahu vzrůstalo nepochopení mnoha křesťanských intelektuálů, jak kultivovaný Mendelssohn mohl zůstat věrný zastaralému náboženství.⁴⁰

V roce 1769 vyzval Johann Caspar Lavater, luteránský ministr, Mendelssohna, se kterým se setkal, aby buď vyvrátil pravdu o křesťanství nebo, pokud to bylo nemožné, jednal dle svého svědomí a nechal se pokřtít. Mendelssohn odpověděl, že židovská vrozená náboženská tolerance mu brání kritizovat duchovní přesvědčení ostatních lidí a že jakožto pro členu utlačované menšiny by nebylo rozumné, aby se zapojil do náboženských sporů. Přestože se vyhýbal odpovědi na Lavaterova teologická obvinění, incident ho značně rozrušil a pravděpodobně tato událost jej nasměřovala ke zvýšené židovské angažovanosti.⁴¹

Od sedmdesátých let Mendelssohn využil postavení, které se jeho osobě dostalo a začal mluvit jménem židovských komunit, které čelily mnoha omezením, diskriminaci a příkazům k vyhoštění. Po francouzské revoluci se také zapojil do debaty o židovských právech a naléhal

⁴⁰ ARKUSH, Alan. *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. SUNY Press, 2012. 304 s. ISBN 0791495264.

⁴¹ Tamtéž. s. 158.

na svého kolegu Christiana von Dohma, aby napsal manifest židovské emancipace, který by přispěl ke zlepšení postavení židů ve společnosti.

Jedním z nejvýznamnějších Mendelssohnových příspěvků k židovskému vzdělání byl jeho průkopnický překlad Tóry do němčiny, jehož hlavním cílem bylo, poskytnutí židům "první krok ke kultuře země, kterou obývali". Považoval za důležité, aby přestali mezi sebou hovořit jidiš a začali se učit německy, zatímco jim překlad umožňoval číst Tóru v kontextu židovské, spíše než křesťanské, interpretační tradice.

Nicméně Mendelssohnovým nejvýznamnějším dílem byla bezpochyby kniha Jeruzalém, neboli o náboženské moci a judaismu, kterou publikoval v roce 1783. V této polemické práci se Mendelssohn snaží ukázat, že lze sloučit judaismus a státní občanství a že tradiční judaismus je racionální náboženství, v souladu s hodnotami osvícenství, zejména, že judaismus nemá žádný prvek nátlakové autority, s cílem vysvětlit, že Židé v moderní společnosti nemusí nevyhnutelně volit mezi dodržováním požadavků jejich víry a poslušností vůči civilním úřadům. Avšak po předložení toto tvrzení, vyvstal problém: jak bojovat proti náboženskému nátlaku, aniž by podkopal nutně základ židovského práva.

Mendelssohnova filosofie začíná tím, že rozlišuje mezi odhaleným náboženstvím a odhalenou legislativou. Judaismus, na rozdíl od odhaleného náboženství, jako je křesťanství, zahrnuje pouze odhalené zákony, které řídí chování - a jako takový je prostý jakýchkoli dogmat nebo závazného přesvědčení. Mendelssohn věřil, že Bůh nám poskytl prostředky k tomu, abychom pochopili filozofické a vědecké pravdy prostřednictvím našich vrozených pravomocí rozumu a pozorování.⁴²

Nejen židé, ale i všichni ostatní, mohou tyto pravdy chápat bez použití svatého textu (výjimkou z tohoto pravidla jsou historické pravdy, které nám může sdělit jen spolehlivý svědek – proto se v Tóře objevuje tak silný historický narativ). Potřeba odhalených dogmat naznačuje, že vrozený lidský důvod nemusí být schopen pochopit tyto pravdy a zpochybňuje

⁴² ARKUSH, Alan. *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. SUNY Press, 2012. 304 s. ISBN 0791495264. s. 196-198.

dokonalost stvoření a tím i Boží všemohoucnost. Proto se židovská přikázání zaměřují pouze na činy, nikoli na víru.

Podle Mendelssohna mají i zákony judaismu jakýsi nedonucovací charakter. Jako liberální myslitel Mendelssohn věřil, že náboženství nemá právo nutit lidi, aby jednali určitým způsobem. Státní právo nátlaku není založeno na vrozené autoritě vlády, ale spíše pochází ze společenské smlouvy. Stát však může vyžadovat od svých občanů, aby byla zachována jejich práva.

Avšak všemocný Bůh podle definice nemá žádné potřeby, a proto nemá žádná práva. Povinnosti vůči němu nelze chápat jako smlouvu; tato povinnost vychází spíše z lásky k Bohu. V náboženství proto není smluvní základ pro to, aby legitimně vykonávalo jakýkoli legitimní nátlak na své věřící. Otázka náboženského dodržování se proto stává osobní věcí každého jednotlivého věřícího. Kromě toho, má-li náboženství za cíl zvýšit morálku tím a ovlivnit lidské přesvědčení a hodnoty, je jasné, že toho lze dosáhnout pouze skrze přesvědčování a argumenty, nikoliv silou.

Jeden donucovací právní rámec Tóry byl založen na společenské smlouvě v rámci biblického židovského státu; jeho síla zmizela s ničením chrámu. V naší době mají Židé povinnost poslouchat zákon země, ve které žijí. (Z tohoto důvodu Mendelssohn argumentuje, že stát by měl zbavit židovskou komunitu všech zbývajících důsledků donucovací autority, například právo členy exkomunikovat.)

Navzdory tomu, že ztratil svou donucovací autoritu, judaismus neztratil svůj význam. I když zjevení není založeno filozofické nebo vědecké pravdě, Mendelssohn věří, že zákony Tóry nepřímo poukazují na tyto věčné pravdy. Zatímco neexistuje žádný individuální vztah mezi konkrétními micvot a specifickými poznatky o pravdě, rámec halachy je navržen tak, aby židé byli v interakci s učiteli a rabíny, která je bude stimulovat k rozjímání, učení a výuce.⁴³

Pokud je judaismus stále smysluplný, má také závaznou autoritu (samozřejmě, je zde myšleno individuální svědomí). Tóra byla dána židovskému lidu na Sinaji (pro důkaz tohoto se

⁴³ GOTZMAN, Andreas. WIESE, Christian. *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Brill, 2007. 658 s. ISBN 900415289X. s. 13-26.

Mendelssohnu opírá o středověký argument, že svědectví 600 000 lidí, kteří byli svědky tohoto zjevení, nemůže být mylné - ignoruje skutečnost, že jediný důkaz o existenci těchto svědků je právě vyprávění, které má jejich svědectví potvrdit). Jako taková má Tóra zůstat v platnosti, dokud ji Bůh veřejně nezruší. Proto by se křesťané měli nejen upustit od nátlaku na konverze židů, ale měli by naopak požadovat, aby židé následovali své svědomí a zůstávali věrní své tradici.

Mendelssohnův argument pracuje současně ve dvou liniích. Jednak argumentuje pro liberalizaci judaismu, zakotvuje ji v univerzálním racionalismu a požaduje zrušení donucovací autority náboženství, na druhé straně vyzývá Židy s dobrým svědomím, aby zůstali pozorní a aby byli věrní tradici. Možná z tohoto důvodu Jeruzalém získal v té době jen velmi málo podpory. Maskilim (židovští osvícenci) se neztotožňovali s jeho tvrzením o halaše, zatímco ortodoxní židé nemohli přijmout zrušení funkce náboženské autority.

Mendelssohn se ocitl v dilematu když se pokoušel syntetizovat judaismus a liberalismus. Zatímco racionalistická apologetika byla nezbytná k tomu, aby se judaismus stal relevantním, racionální argument nakonec znamenal, že tradice by měla odpovídat novému zdroji autority a rozumu. Jednota a autorita Tóry byly tedy neodvolatelně poškozeny. Mendelssohn toto téma v podstatě nikdy zcela neuzavřel.

Israel Jacobson

Oproti Mendelssohnovi lze považovat Israela Jacobsona⁴⁴ za průkopníka reform v liturgii. V době, kdy byla bohoslužba v hebrejském jazyce pro většinu členů obce nesrozumitelná a díky státním reformám klesal zájem o náboženství, Jacobson reagoval na určitou netečnost židovské společnosti ke své vlastní víře. i z toho důvodu vynaložil Jacobson velké úsilí směrem k reformě judaismu prostřednictvím vzdělávacích a kulturních institucí.

⁴⁴ Israel Jacobson (1768–1828), byl finančník a jeden z prvních průkopníků reformního judaismu. Narodil se v Halberstadtu, získal ortodoxní rabínské vzdělání, ale neměl vzdělání sekulární. Byl silně ovlivněn spisy Mendelssohna. Vlivem osvícenství byl Jacobson přesvědčen, že jedinou a také nejlepší možností k dosažení židovské emancipace je získání odborného vzdělávání v sekulárních institucích.

Usiloval o emancipaci restriktivních zákonů ze strany státu, ale také o emancipaci v rámci židovské komunity, tedy o to, aby se oprostila od středověkých pořádků a tradic.⁴⁵ v rámci těchto snah v roce 1801, na své náklady otevřel v Seesenu vzdělávací instituci pro děti, která se stala známou jako *Religions und Industrieschule*. Zde se dětem dostávalo mimo hebrejského vzdělání i vzdělání sekulární, součástí bohoslužby byly i některé modlitby, písně a kázání v mateřštině, což bylo v synagoze do té doby zcela nepřipustné. Dalo by se říci, že tímto způsobem výuky vychoval Jacobson v podstatě generaci, která byla zvyklá poslouchat mateřštinu při bohoslužbě. Jeho vliv stoupl v době francouzské okupace (Jacobson mimo jiné považoval Napoleona za osvoboditele židů) a v roce 1808 byl dokonce jmenován prezidentem Židovské konzistoře v provincii.⁴⁶ v roce 1810 byl jako součást školy zbudován i první reformní templ, který byl už svou architekturou odlišný od tradičních synagog. Při inaugurační bohoslužbě odbíjel zvon na zvonici, která byla součástí templu, a modlitby byly doprovázeny zvukem varhan. Israel Jacobson a spoluzakladatel Jeremiah Heinemann tímto činem chtěli upozornit na příchod nové doby, která bude otevřena jak židům, tak křesťanům. Oba kladli důraz především na vzdělání a společnost vyznávající náboženskou svobodu, kde nebude existovat diskriminace na základě náboženské příslušnosti. Po porážce Napoleona a rozdělení Wesfálska se Jacobson s Heinemannem přesunuli do Berlína, kde pokračovali ve svých snahách o obrodu německého židovstva skrze vzdělávání. Heinemann založil školu, kterou mohli navštěvovat jak chlapci, tak děvčata. Israelu Jacobsonovi se podařilo roku 1817 znovu otevřít reformní synagogu, nicméně její činnost byla díky snahám ortodoxních kruhů zakázána roku 1923.⁴⁷

⁴⁵ SCHREIBER, Emanuel. *Reformed Judaism And Its Pioneers: a Contribution To Its History*. Kessinger Publishing, LLC, 2006. s. 45.

⁴⁶ MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 30-31.

⁴⁷ MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 40-41.

Na přelomu 18. a 19. století vzniká jakýsi kulturní paradox. Na jednu stranu vzniká společnost, která pod vlivem emancipačních a asimilačních tendencí staví všechny občany do stejné rovnocenné pozice a usiluje o zahrnutí všech obyvatel země pod společnou vizi národa. A na stranu druhou, tato společnost navzdory svým pokrokovým tvrzením stále ponechává židům určitý diskriminační status.⁴⁸ Ačkoliv lidé měli moderní smýšlení, pravděpodobně se těžko zbavovali hluboce zakořeněných dogmat. A to přes to, že se již před nástupem osvícenských myšlenek objevovala díla zmiňující přijetí židů do většinové společnosti. První náznaky takových myšlenek se objevili už ve spise "A letter concerning toleration" publikovaném v roce 1689, jehož autorem je anglický filosof John Locke⁴⁹. Ten ve svém spise zmiňoval, že i židé by měli být společností přijímáni jako rovnoprávní občané. Stavěl se proti náboženské intoleranci a zdůrazňoval, že člověk je především racionální lidskou bytostí. V dopise předkládá názor, že ani pohané, muslimové, a dokonce ani židé by neměli být vyloučeni z civilního práva. Lockova filosofie se šířila dále do 18. století a stala se základem osvícenských myšlenek. Jedním z jeho následovníků byl John Toland, který o právech židů mluvil ještě otevřeněji než Locke. V roce 1714 publikoval krátké pojednání s názvem "Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the same foot with all other Nation"⁵⁰

⁴⁸ HAYOUN, Maurice - Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-203-X. , s. 19-20.

⁴⁹ John Locke (1632 – 1704) byl anglický filozof, který je považován za zakladatele britského empirismu, ve svém díle se věnoval politický liberalismus. Jeho myšlení ovlivnilo nejen myšlenky osvícenství, ale také následné liberální smýšlení. Jeho pojetí politického liberalismu reprezentovala teorie společenské smlouvy mezi občany, kde zmiňoval důležitost tolerance. Kladl velký důraz na lidskou svobodu a rovnost lidí. Jeho názory v oblasti politického smýšlení byly přijaty nejen v Evropě ale také ve Spojených státech po vyhlášení nezávislosti 1776 a při sepsání Deklarace nezávislosti a americké Ústavy. Jeho nejvýznamnější Esej o lidském rozumu pojednává o lidské mysli a jejich limitech a způsobu získávání znalostí.

⁵⁰ v roce 1714 vydal irský filosof John Toland krátké pojednání s názvem *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the same foot with all other Nation* (Důvody pro naturalizaci Židů ve Velké Británii a Irsku stejným způsobem jako ostatní národ), které jsou i přes komparativní tajemství klíčovým textem v historii tolerance. Zatímco Edward Coke definoval Židy jako "věčné

V tomto díle zdůrazňoval, že stejně jako mezi jinými skupinami tak i mezi židy jsou zcela nežádoucí jedinci, ale stejně tak se mezi nimi najdou i osoby, které jsou čestné a mají vychování. Osoby, které mají svou hodnotu a svobodného a štědrého ducha a z tohoto důvodu by i na židy mělo být nahlíženo stejně jako na všechny ostatní lidské bytosti.

Na začátku 18. století začínalo být pomalu jasné, že i židé budou muset být počítáni mezi občany státu a budou jim muset být přiznána občanská práva. Ovšem jedna věc byla filozofická pojednání a diskuze mezi učiteli, a věc druhá bylo uplatnění těchto liberálních názorů v reálném životě, kdy většinou společnost jen těžko přijímala, že mezi podivně oblečenými a vousatými osobami lze nalézt i inteligentního, filosoficky smýšlejícího jedince.

V této bouřlivé době se židé snaží vyrovnat se svým statusem v jejich očích co nejlepším způsobem, proto hned krátce po sobě vznikly čtyři myšlenkové proudy, které se snažily překonat krizi víry a zachovat si náboženské myšlení i v době, kdy se společnost od náboženství spíše odkláněla.

Po smrti Mosese Mendelssohna se judaismus snaží nalézt svou tvář a vypořádat se tak s měnící se dobou, snaží se najít způsob, jak by se dala sloučit židovská tradice s osvícenským smýšlením. Mezi tyto proudy bychom mohli zařadit neoortodoxii, jejímž představitelem byl Samson Rafael Hirsch.

nepřátele" na počátku sedmnáctého století, Toland tvrdil, že Židé "nebyli jinak považováni, než za společných okolností lidské přirozenosti". Toto tvrzení má tři hlavní důsledky: zasahuje do kořene všech předsudků, které převažovaly proti Židům; umožňuje interpretovat židovskou historii v úplně světském světle; a připravuje půdu pro pozitivní koncepci tolerance, v níž udělení plných občanských práv nahrazuje udělení výsad.

Samson Rafael Hirsch

Samson Raphael Hirsch (1808-88) ⁵¹byl německý rabín a náboženský myslitel. Hirsch se narodil v Hamburku, kde získal obecné i tradiční židovské vzdělání. Jeho učitel v Hamburku byl Isaac Bernays a v Manheimu rabín Jakob Ettlinger, nejvýznamnější talmudista v Německu. Hirsch usiloval o to dokázat, že tradiční judaismus je plně kompatibilní se západní kulturou.

Hirsch studoval krátkou dobu na univerzitě v Bonnu klasické jazyky, historii a filozofii, ale studia nezakončil vysokoškolským vzděláním. Abraham Geiger byl jeho spolupracovníkem v Bonnu, ale později se jejich cesty rozešly, Geiger se stal vůdcem reformního hnutí, vůči kterému se Hirsch vymezil.

V roce 1830 byl Hirsch jmenován rabínem z Oldenburgu a roku 1846 byl jmenován okresním rabínem ve městě Mikulov. V roce 1851 dostal Hirsch pozvání do rabínského postu ve Frankfurtu. Tato neoortodoxní komunita pod Hirschových vedením vzkvétala.

Hirschova komunita se brzy stala vzorem pro společenství dodržující ortodoxní praxi, z čehož vyplynul i termín neo-ortodoxie, podle kterého je tento směr známý. Ačkoli byl Hirsch ovlivněn Haskalou, mnohem více se přikláněl směrem k ortodoxní víře a dodržování zákona. Ve své rané práci, „19 dopisů Ben Uziela“, Hirsch poznamenal, že by bylo lepší, kdyby Židé nebyli emancipováni, protože cenou, kterou museli zaplatit, byla asimilace.

Práce vzbudila velký ohlas v širokých kruzích německého židovství i mimo něj. Historik Graetz, tehdy mladý muž, byl tak ohromen, že přišel do Oldenburgu, aby studoval tři roky pod Hirschem, ale později se Hirsch a Graetz názorově rozešli, hlavně v historickém přístupu k judaismu, pro který Hirsch neměl žádné pochopení, protože měl tendenci vytvářet relativistický postoj k Tóře.

Další Hirschovo významné dílo byl *Horeb: Eseje o povinnostech Izraelitů v diaspoře*, ve které uvedl všechny příkazy Tóry takovým způsobem, aby byly v souladu s názory kultivovaných Židů své doby. Mezi dalšími Hirschovými spisy je jeho komentář k Pentateuchu, který byl publikován ve Frankfurtu nad Mohanem v letech 1867-68.

⁵¹ Srov. HELLER, Max. Samson Raphael Hirsch: In Honor of the Centenary of His Birth.

BiblioBazaar, 2009. 44 s. ISBN 1113419148. ; MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 77-79.

Hirschova filozofie judaismu: *Torah im Derekh Eretz* "Tóra je dobrá společně s cestou země" tvořila základ Hirschova pojetí judaismu pro moderní Židy. V kontextu derekh eretz (doslovně "cesta země") Hirsch rozvinul koncept, kterým by sloučil judaismus se západní kulturou. Hirsch říká, že derekh eretz se týká nejen způsobů výdělečného života, ale také společenského řádu, který převládá na Zemi, mravnosti a úvah o zdvořilosti a slušnosti vyplývající ze společenského života a věcí týkajících se dobrého chování a všeobecného vzdělání.

Proto Hirsch hovoří o ideálním Židovi jako o "izraelském člověku", tj. o Židovi, který je hrdě židovský,

Hirsch bojoval proti reformě ve svém přesvědčení, že toto hnutí podléhalo Zeitgeistovi "duchu věku." Hirsch napsal v devatenácti literech:

"Judaismus byl někdy v souladu s dobou? Judaismus někdy odpovídal názorům většiny? Bylo někdy vhodné, aby byl Žid židovský? ... Byl to ten judaismus v souladu s dobou, pro který po staletích po rozptýlení trpěli naši otcové ve všech zemích, přes všechna různá období, nejvíce ponižující útisk, nejsilnější pohrdání a tisícnásobná smrt a pronásledování? a přesto bychom učinili cíl a rozsah judaismu, aby byl vždy "v souladu s dobami!"

Není pochyb o tom, že Hirsch ovlivnil více než jednu generaci německých Židů k hlubšímu pochopení významu judaismu pro moderního člověka.

Konzervativní judaismus

Další směrem, který se snažil vypořádat s moderní dobou byl judaismus Zachariase Frankla a Heinricha Graetze, jenž usilovali o to, aby judaismus vykreslili jako historický vědní obor. Frankel (1801-1875)⁵² se narodil v Praze. Po absolvování talmudického vzdělání pod vedením Bezalel Ronsburga studoval filozofii, přírodní vědy a filologii v Budapešti (1825-30). Byl jedním z prvních rabínů, kteří kázali v němčině a vyjadřovali svůj pozitivní přístup k modernitě a sociální integraci Židů v rámci společnosti a kultury. V roce 1836 byl povolán, aby v Drážďanech působil jako hlavní rabín. V roce 1845 se zúčastnil také druhé konference reformních rabínů ve Frankfurtu, aby obhájil mírnější konzervativní přístup k otázce reformy v judaismu. Jeho přístup byl však odmítnut a konference přijala myšlenku propagovat modlitby a kázání v němčině spíše než v hebrejštině. Po konferenci přerušil kontakty s reformními rabíny. V roce 1854 se Frankel stal ředitelem nově založeného semináře Juedisch Theologisches (židovský teologický seminář) v Wroclavi, kde zůstal až do své smrti.

Jako teolog se Frankel se zaměřil na vztah mezi tradičním pojetím judaismu na základě židovského práva (halacha) na jedné straně a reakcí na současné zásadní změny v židovském životě na straně druhé. Judaismus považoval za dynamickou rovnováhu mezi Boží vůlí, jak je vyjádřena v Tóře, a lidskou reakcí židovského lidu, jak se projevuje v dějinách. Pozitivní pól této formulace se týkal jak odhaleného právního charakteru judaismu, tak jeho objektivního věčného a neměnného obsahu. Povinnost rabínů, jak to chápal, bylo spojit loajalitu s halachou, s citlivostí k hlasu klal yeisrael (celé společenství nebo lid Izraele). Frankelův přístup ho vedl k odmítnutí reformních i ortodoxních forem judaismu. V reformním hnutí vedeném Abrahamem Geigerem viděl jak negaci věrnosti vůči židovskému právu, tak i nedostatek skutečného dialogu s židovskými věřícími. Reformní rabíni dle jeho názoru mylně věřili, že mají pravomoc stanovit židovské učení sami, aniž by brali vážně do úvahy názory lidí a způsob

⁵² MEYER, Michael A., PLAUT, W. Gunther. *The Reform Judaism Reader: North American Documents*, UAHC Press, 2001. 228 s. ISBN 0807407321. s. 4-6.; GOTZMAN, Andreas. WIESE, Christian. *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Brill, 2007. 658 s. ISBN 900415289X.; MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 84-89.

života. Ortodoxní rabíni, vedeni S.R. Hirschem byli kritizováni, že nezohlednili historickou dynamiku a evoluci judaismu, potřebu osvobodit židovství od jeho zmrazeného stavu a neaktuálnosti k současnému židovskému životu. Jak Reforma, tak ortodoxie ignorovaly samotný život, skutečný zdroj autority pro práci rabína. Je třeba poznamenat, že ačkoli se Frankel rozhodl pro střední cestu, jeho kritika Reformního hnutí byla mnohem ostřejší a agresivnější než kritika ortodoxie. Frankel propagoval tyto myšlenky ve svém profesním životě způsobem, jakým navrhoval program semináře ve Wroclavi stejně tak jako takové tendence, které vyvinul v rámci akademického židovského výzkumu (*Wissenschaft des Judentums*). Seminář v Břeclavi byl prvním moderním institutem pro rabínské vzdělávání, který spojil jasný důraz na rabínské studium - hlavně tradičním způsobem - se studiem širší škály židovských studií ve spojení s místní univerzitou.

Domníval se, že mesiášská víra, která vyjádřila "zbožné přání o nezávislost židovského lidu", byla důležitá pro přežití a rozvoj judaismu a přinesla do života německých Židů nového ducha a energii, ačkoli už měli svou vlast. Toto prohlášení a další vyjadřují Frankelovu hlubokou oddanost židovskému lidství a národní existenci, oddanosti, kterou Hirschova neo-ortodoxie nebo reforma nesdílí, ale která byla v některých ohledech předchůdcem pozdějších národních židovských myšlenek.

Ve svém časopise *Monatschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums*⁵³ Frankel zdůraznil, že jeho smyslem není zpochybnit hodnotu rabínské tradice nebo popřít jeho starověkost a dodal, že otázky týkající se halachy mají být považovány jen za část mozaiky a nebyly dosud vyřešeny. Další vědecké práce Frankela jsou například *Mevo ha-Yerushalmi* (1870), úvod do Jeruzalémského Talmudu, nebo také *Ahavat Zion*, komentář k několika traktátům z Jeruzalémského Talmudu (Berakhot, Pe'ah 1847; Demai 1875) a *Entwurf einer Geschichte des Literatur der nachtalmudschen Responsen* (1865), obrysy historie literatury post-talmudické odpovědnosti. Frankel svým úsilím položil základy konzervativního judaismu.

⁵³ *Monatschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. vol. 10 (1861).s. 159-60.

Wissenschaft des Judentums

Jedním z důležitých faktorů nově se formujících národů se stalo vědomí společné historie. Na této skutečnosti stavělo i hnutí *Wissenschaft des Judentums*,⁵⁴ které mělo velice blízko k historickému judaismu Zachariase Frankela a Heinricha Graetze. V čele tohoto hnutí stál Leopold Zunz. Moderní židovská historiografie, posuzovaná naším moderním chápáním dějin, se poprvé objevila v první polovině 19. století.

V židovství nemělo zkoumání historie až doposud žádnou tradici. Nutno říci, že chápání tradice mělo u židů zcela jiný význam než v křesťanské společnosti. Tóra vypráví celý příběh od stvoření světa do 5. století před naším letopočtem. Knihy proroků jsou interpretovány jako výklad dějin, a kniha Daniel jako apokalyptická předpověď. To znamená, že na jedné straně židovské pojetí dějin bylo doménou nikoliv historiků, ale náboženských autorit a proroků, na straně druhé, že historie, tedy významné události, jsou zaznamenány v Písmu, a proto se v průběhu staletí interpretují stejně. Vše ostatní bylo chápáno jako zbytečné. Ačkoli rabíni a učenci v žádném případě neprokázali historický smysl pro to studovat historii, absence historie je třeba vykládat jako absenci historického myšlení.

S nástupem Haskaly se změnil i přístup k historii. Nicméně, Haskala sama nebyla impulsem pro moderní židovské historiografie, protože byla zaměřena hlavně na filozofii. Historie v tomto ohledu nebyla chápána jako vhodný způsob, jak vést judaismus do nové doby. Důvod byl odstranit předsudky vůči Židům, stejně jako prvky pověřivosti uvnitř judaismu. Haskala však připravila cestu pro historiografii tím, že urychlila sekularizaci velkých částí židovské populace.

Velký skok v myšlení začal s prací následovníků takzvané vědy o judaismu. V roce 1817 napsal mladý Leopold Zunz svůj slavný článek "o rabínské literatuře", komplexní program pro historické studium celé židovské kultury na základě literárních důkazů. V roce 1819 následovalo založení *Der Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums* v Berlíně.

⁵⁴ Srov. GOTZMAN, Anreas. WIESE, Christian. *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Brill, 2007. 658 s. ISBN 900415289X.; MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 75-99.

Immanuel Wolf napsal esej "O pojetí vědy o judaismu" z roku 1822, která byla publikovaná v časopise a může být považována za základní prohlášení spolku. V tomto dopise popsal judaismus jako významný a vlivný ve vývoji lidského ducha. Zkoumání judaismu bylo doposud jen z pohledu teologického. Potřeba vědecké studie odůvodňuje.

Členové Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums byli akademicky vzdělaní Židé, kteří se při studiu na německých univerzitách se dostali do kontaktu s historickou kritikou, romantismem a filozofickým idealismem. Mnoho Židů považovalo nové ideály za neslučitelné s judaismem, a tak konvertovalo ke křesťanství nebo zavrhlí náboženství úplně. Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums se naopak pokoušel spojit historii s judaismem, a tak iniciovat úvahy o povaze judaismu a jeho postavení v intelektuálním kontextu Evropy. Judaismus měl být zachráněn před vymizením tím, že prokázal, že je historickým fenoménem a tedy součástí obecné kultury.

Převládající orientace z nehistorického osvíceného racionalismu na hegelovskou filozofii, ovlivňovala i vědu o judaismu. Hegelovská doktrína viděla historii jako proces, který lze sjednotit různé vrstvy v Evropě.

V období, kdy byl obzvláště viditelný vliv antisemitismu na formování identity, usilovali členové sdružení o to, aby se judaismu chránil i zvenčí. Německé Židy od roku 1815 zasáhla nová omezení a násilí doprovázené masivním protižidovskou propagandou. Konverze ke křesťanství dosáhla v této době nezměrných rozměrů.

Dalo by se říci, že historiografie se stala jakýmsi náhradním náboženstvím, vírou pro sekularizované Židy. Vědecké poznatky o judaismu měli rozhodovat o hodnotě nebo bezcennosti Židů, o jejich schopnosti nebo neschopnosti respektovat a rovnat se jiným občanům.

Rozhodující pro vývoj židovského historiografie byl nicméně obnovený zájem samotných německých Židů o judaismus a vědy s tím související jakožto kulturní oživení židovství. Jako vyústění tohoto historického hnutí by mohlo být bráno sionistické hnutí. Mnozí viděli v sionismu možnost konečně osvobodit židovskou historiografii od apologetiky a dogmatismu.

Reformní judaismus

Posledním z pokusů, kterým se židé pokoušeli vypořádat s moderní dobou byl reformní judaismus.

Reformní judaismus se zrodil v Německu, kde se prosadil především zásluhou Abrahama Geigera⁵⁵ 1810 – 1874 a Samuela Holdheima. Přičemž Geiger byl jeden z prvotních podporovatelů Wissenschaft des Judentums, ale s tímto hnutím se posléze názorové rozešel a stal se zakladatel reformního judaismu. Geiger se narodil ve Frankfurtu nad Mohanem v ortodoxní rodině a získal tradiční náboženské vzdělání. Již v dětství začal studovat klasickou historii, která u něj vyvolala pochybnosti o biblických požadavcích na božskou autoritu. Ve věku 17 let Geiger začal psát studii o Mišně, odlišující právní styl od biblického a talmudského práva a mišnaický slovník.

S podporou přátel začal Geiger studovat na univerzitě v Heidelbergu v dubnu 1829. Zaměřil se na filologii, syrská, hebrejská a klasická studia, ale také navštěvoval přednášky o Starém zákoně, filozofii a archeologii. Po jednom semestru přešel na univerzitu v Bonnu, kde se připojil ke skupině židovských studentů, z nichž mnozí se připravovali na kariéru v rabbinátu, a mezi něž patřili Samson Raphael Hirsch, Solomon Munk, Joseph Derenbourg a další budoucí učenci.

V Bonnu se Geigerovy studie zaměřily na orientální jazyky, filozofii a teologii, ale byl popuzen některými profesory, kteří nevěděli o judaismu nic a nebyl často ušetřen ani antisemitským komentářů. Začal intenzivní studium arabštiny a Koránu pod významným orientalistou Georgem Freytagem a získal cenu za svou esej, ve které prokázal vliv rabínské literatury na text Koránu. Vydaná jako kniha, v roce 1833 získala tato práce velké uznání a byla prvním krokem v Geigerově větším intelektuálním projektu, který ukázal centrální vliv

⁵⁵ Srov. WIENER, Max. *Abraham Geiger & Liberal Judaism : The Challenge of the Nineteenth Century* The Jewish Publication Society of America, 1962. 312 s. ISBN 0878208003.; SCHREIBER, Emanuel. *Reformed Judaism And Its Pioneers: a Contribution To Its History*. Kessinger Publishing, LLC, 2006. 430 s. ISBN 1357888473. s. 271-381.; KOLTUM-FROMM, Ken. *Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority*. Indiana University Press, 2006. 192 s. ISBN 0253111854.

judaismu na křesťanství a islám. Žádné z náboženství nemělo náboženskou originalitu, ale jednoduše neslo židovské poselství monoteismu pohanskému světu.

Geiger zastupoval židovskou komunitu ve Wiesbadenu od roku 1832 do roku 1837 a pokračoval ve svých akademických publikacích především prostřednictvím odborných časopisů, které založil, *Wissenschaftliche Zeitschrift fuer juedische Theologie* (1835- 39) a *Juedische Zeitschrift fuer Wissenschaft und Leben* (1862-75). Za dobu svého rabínského působení ve Wiesbadenu Geiger představil některé reformy, zrušil recitaci středověkých hebrejských básní, stejně tak jako modlitby za návrat do Svaté země, které považoval za teologicky nevhodné. V roce 1837 Geiger inicioval setkání reformních rabínů ve Wiesbadenu, a následně i další konference, které se konaly v Braunschweigu v červnu 1844, ve Frankfurtu v červenci 1845 a Wroclavi v roce 1846. V roce 1838 se Geiger stal adeptem na rabínský post ve Wroclavi, ale rozepře mezi konzervativními a reformními skupinami vyvolaly vlnu opozici vůči jeho jmenování. Za jeho náboženské názory byl nařčen konzervativními frakcemi, že je Karaitou. Geiger odpověděl, že by židé neměli být otroky písma. Geiger byl také jedním z nejaktivnějších účastníků rabínských konferencí ve Frankfurtu nad Mohanem (1845) a Břeclavi (1846). V roce 1863 Geiger opustil Břeclav, aby sloužil jako rabín reformní obce v jeho rodném městě Frankfurt nad Mohanem, a v roce 1870 se stal rabínem v berlínské komunitě. V roce 1871 byl jmenován na fakultu nově založené reformní rabínské vysoké školy v Berlíně, *Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums*, kde strávil své poslední roky.

Geigerovo odmítnutí ortodoxního judaismu ve prospěch liberálnějšího přístupu se rozvinulo už během jeho dospívání a začalo se formovat na univerzitě. Geiger považoval judaismus za náboženství vyznačující se svým monoteismem a etikou. Židovská podstata podle Geigera dává morálku a pevný základ ve společnosti. Judaistický etický imperativ však byl ztracen v době talmudické a dále během staletí života v ghettech. Konstatoval, že ve středověku měli židé v islámských zemích lepší postavení než pod křesťanskou nadvládou, Geiger vyzdvihoval islámskou toleranci a židy v islámském Španělsku jako filosofy a básníky. Jednalo se o čistý judaismus založený na božském zjevení, ale bez omezení a strnulosti židovského života v rámci středověkého křesťanství.

Počátek reformního judaismu by se dal označit jako ztráta zájmu židů o dodržování ortodoxních předpisů a o dlouhé bohoslužby. Geiger usiloval o nalezení ideologického rámce pro ospravedlnění inovací v liturgii a náboženské praxi. Podle jeho názoru reformní judaismus nebyl odmítáním dřívějšího judaismu, ale obnovením farizejské halachické tradice. Geigerovo dílo, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (1857), kde argumentoval, že farizeové a ranní rabíni v mišnaickém období hledali liberalizaci a demokratizaci židovského práva oproti konzervativním aristokratickým saduceům, kteří řídili kněžství a chrám jako ústřední náboženské instituce židovského života. Farizeové se skládali z občanů, kteří měli národní a náboženské nálady, a představovali opozici vůči aristokracii. Teologický princip farizejské tradice podle Geigera není ničím jiným než principem neustálého dalšího vývoje v souladu s dobou, zásada je nestát se otroky písma, ale spíše svědky autentického svědectví.

Ve svém následném bádání o židovských dějinách, *Das Judentum und seine Geschichte*, vznikla série přednášek, které přednesl ve Frankfurtu a Berlíně, Geiger zobrazil období židovské angažovanosti s okolní kulturou jako ideální. Farizeové, kteří se snažili liberalizovat a demokratizovat židovskou praxi a nahradit chrámové kněžství kněžstvím všech věřících, představovali podle Geigera autentický judaismus. Ježíš byl liberální farizej, který "šel cestou Hillela. Křesťanství začalo, když Pavel nesl Ježíšovo židovské poselství do řecko-římského světa a částečně sloučil židovský monoteismus s helénistickým pohanstvím.

Geigerova pozice v rámci reformního hnutí byla mezi ostatními mírná, zprostředkovatelská. Geiger stál někde mezi radikálnější snahy Samuela Holdheima a Kaufmanna Kohlera a konzervativních směrů zastoupeným Zachariasem Frankelem a Heinrichem Graetzem. Geiger upřednostňoval němčinu jako jazyk židovské liturgie „*Kdyby se hebrejščina stala základním prvkem judaismu, pak judaismus bude představován jako národní náboženství.*“ Podobně se Geiger domníval, že zákony týkající se stravování jsou „*nepříjemné, a tím velmi škodlivé pro společenský život*“.

Geiger se stal hlavním autorem liturgie reformního hnutí, v letech 1854 a 1870 editoval několik modlitebních knih, které se staly předlohou pro reformované Židy po celém světě. V souladu s ostatními reformními mysliteli vyjmul z liturgie modlitby za návrat na Sion a některé obraty v modlitbách nahradil jinými, které více konvenovali s dobou.

Ačkoli se Geiger snažil vyvolat hluboký pocit židovské hrdosti, položil také principy náboženské tolerance a svobody víry, které tvoří základ moderní společnosti.

2.2 Počátky reformního judaismu v Americe

Mnoho odborníků je dnes přesvědčeno, že termín asimilace zdaleka nemůže obsáhnout komplexnost této problematiky a berou tento termín pouze jako zastřešující pojem, který pod sebou ukrývá různorodost mnohých vlivů, které utváří individuální i kolektivní identity, ovlivňující lidské chování, sociální kontext, který se liší různými aspekty identity, stejně jako rozporuplné úsilí, které se snaží zároveň o plnou integraci do občanské společnosti a současně o zachování určitých specifíků.

Asimilaci lze z hlediska sociologie dělit na dvě skupiny, tedy, jako asimilační proces a asimilační projekt. Co se týče asimilačního procesu je tento jev složen ze dvou etap. První krok můžeme nazvat jako akulturace. Tu můžeme považovat za osvojení si charakteristických znaků většinové společnosti. Do této skupiny patří např. jazyk, zvyky, hodnoty dané společností, způsob odívání atd. V této fázi probíhá integrace menšinové skupiny do většinové společnosti, spolu s tím, že se menšina vzdává svých určitých charakteristických znaků na úkor většiny. Poslední fáze asimilace je dvojího charakteru. První je touha menšiny podobat se většině a druhá je ochota většinové společnosti tuto minoritní skupinu zahrnout a přijmout do svého středu, jelikož bez tohoto vstřícného kroku by menšinová skupina nemohla být plně akulturována a došlo by pouze k integraci.⁵⁶ Proces asimilace lze tedy podle výše uvedeného rozdělit na akulturaci a integraci, přičemž akulturace závisí především na chování menšiny a integrace vyžaduje spolupráci obou stran - jak menšiny, tak většiny. Pod těmito asimilačními procesy si tedy můžeme představit v období 19. století otevřenost zástupců vládnoucí vrstvy vůči židům z hlediska sociální i právní rovnosti s většinovou společností.

Proces asimilace můžeme v souvislostech 19. století chápat jako reakci komunitních vůdců na emancipaci, což se odrazilo především v jejich přístupu a akceptování směřování

⁵⁶ HYMAN, Paula. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. University of Washington Press, 1995. 197 s. ISBN 0-295-97426-5.

společnosti a nové změny. Emancipace nastala již na konci 18. století, nicméně trvalo ještě takřka celé století než židé dosáhli toho, co emancipace načrtla, tedy nezávislost a rovná práva.

Židé téměř bez výjimek vítali emancipační snahy, které jim měly umožnit zařadit se do společnosti a plně akceptovali možnosti, které se před nimi otevíraly, včetně možnosti integrace do společnosti i celkové akulturace.

Proces asimilace byl v případě imigrantů nevyhnutelný, nicméně projekt asimilace, jak nazývá Paula Hyman druhou fází asimilace, byl značně komplikovaný. Už jen proto, že Američané bojovali při tak velké migraci v podstatě za zachování americké identity.⁵⁷

Rozmach reformního judaismu v pravém slova smyslu nastal až s příjezdem evropských emigrantů do Ameriky mezi lety 1830-1848, kteří si s sebou přivezli i nové myšlenky ovlivněné evropským reformním hnutím. Nebývalý úspěch tohoto hnutí, které se rychle šířilo napříč Severní Amerikou, plynul hlavně z náboženské svobody, která byla oproti tradiční Evropě značná. Isaac Mayer Wise byl osobností, která se na nové podmínky velice dobře adaptovala. Tento rodák z Čech, který studoval v Praze i ve Vídni, byl nepochybně ovlivněn evropským prostředím i reformními myšlenkami. Velkou měrou se podílel na formování amerického reformního judaismu. Sepsal kromě jiného sidur přesně upravený pro potřeby americké obce (*Minhag America*)⁵⁸ a byl zakladatelem několika významných institucí reformního judaismu (např. Hebrew Union College r. 1875)

Pokud se týká evropských rabínů v Americe, je možné je rozdělit z hlediska vztahu ke státu do dvou skupin. První skupina byla tvořena rabíny, kteří zcela akceptovali svou novou domovinu, nové prostředí i životní podmínky. Přesně takovým příkladem je výše zmiňovaný rabín Isaac Meyer Wise, který mluvil o svém životě v Evropě jako o utrpení, a definoval sám sebe jako amerického občana žijícího v Čechách⁵⁹. Na druhou stranu existovala druhá skupina

⁵⁷ HYMAN, Paula. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. University of Washington Press, 1995. 197 s. ISBN 0-295-97426-5. s.

⁵⁸ TEMKIN, Sefton D. *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*. Littman Library of Jewish Civilization, 1998, pp. 149-156.

⁵⁹ MARCUS, Jacob Rader. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. American Jewish Archives. rev. edition; 1969, p.4.

rabínů jako David Einhorn⁶⁰ či Bernhard Felsenthal⁶¹, kteří i přes mnoho let strávených v Americe vedli bohoslužby výlučně v němčině, a kteří považovali němčinu za jediný možný nástroj pro myšlenkový rozvoj reformního judaismu. Nicméně i tito rabíni si uvědomovali, že skutečná reforma může být realizována jen na americké půdě, protože zde k tomu mají veškeré předpoklady, jelikož se jedná o zemi, kde svoboda je nejdůležitější součástí života amerického občana.

Počátky reformního hnutí jsou nejčastěji spojovány s imigrační vlnou ze střední Evropy v polovině 19. století. Ale je pravdou, že židovská komunita svou historii na americkém kontinentě čítá už od poloviny 17. století.

Podle I.M. Wise byl v Americe mezi lety 1620 – 1829 jen zanedbatelný počet židovských rodin. Nicméně musíme přihlídnout k tomu, že Isaac Mayer Wise nebyl zrovna příznivcem myšlenky, která by podporovala teorii existence židovského života před příchodem židovských intelektuálů v polovině 19. století. V rámci podpoření své teorie snižoval význam původních židovských osadníků.⁶² Nicméně prokazatelně je existence židovské komunity na území Severní Ameriky datována od roku 1654, kdy se ve městě New Amsterdam (dnes New York) vylodila skupina 23 židů přecházejících před pronásledováním ze severní Brazílie. První židovští imigranti byly pravděpodobně obchodníci z Portugalska a Španělska, kteří připluli do Ameriky již před těmito uprchlíky.⁶³

V průběhu 17. st. byly židovské komunity zakládány podél celého západního pobřeží ve městech jako Newport, Philadelphia, Charleston, Savannah a New York. Tyto obce vzhledem ke svému členskému složení dodržovaly sefardský ritus. Na začátku 18. století se do Ameriky dostává nová vlna imigrantů. Jedná se o židovské přistěhovalce z centrální Evropy,

⁶⁰ EINHORN, David. *David Einhorn Papers. Manuscript Collection No. 155.* The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives.

⁶¹ FELSENTHAL, Bernhard. *Bernhard Felsenthal Papers. Manuscript Collection No. 153.* The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives.

⁶² PHILIPSON, David. *Reminiscences.* New York: Arno Press, 1973. ISBN 0405052944. s. 57.

⁶³ MARCUS, Jacob Rader. *Early American Jewry 1649 – 1794.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1951. ISBN 9780405052941. s. 24-25.

tedy aškenázské židy. Nicméně jde o skupinu obchodníků, kteří před svým odjezdem za oceán pobývali nějaký čas v Londýně, kde navazovali kontakty se zaoceánskými obchodními podniky. Díky jejich předcházející akulturaci se bez problémů integrovali mezi sefardské starousedlíky. Až do prvního sčítání lidu v roce 1790 není přesně známo, kolik židů se nacházelo na území Severní Ameriky. Vzhledem k ne příliš početné židovské komunitě na území USA a k absenci jakéhokoli organizační struktury je z doby před rokem 1840 jen málo dostupných informací o americkém židovstvu. V této době neexistovala takřka žádná forma sdílení informací, nevycházel žádný židovský deník ani zde nepůsobil žádný rabín. Kongregace na východním pobřeží fungovaly pod vedením významných laiků, kteří udržovali staré rituály, jenž byly postupně mezi členy méně a méně oblíbené.

Ve 40. letech 19. století byl počet imigrantů 1.713.000, v 50. letech vzrostl na 2.314.000 osob. Mezi lety 1815 - 1860 přesáhl počet imigrantů číslo původní populace USA z doby prvního sčítání lidu z roku 1790. Jeden a půl milionu imigrantů pocházelo z Habsburského „císařství“ a celkem podstatná část z tohoto počtu byli židé, cca 200.000 osob. V Evropě židé neustále pocíťovali omezení ze strany státu, kde byli bráni jako méněcenná menšina. Zároveň byli součástí židovských obcí, které jakožto částečně autonomní celky stále uplatňovaly určitou míru dohledu nad jednotlivými členy. V Americe tato vnější i vnitřní omezení zmizela. Židé v Novém světě museli najednou hledat nový směr a své místo. Rychlost, s kterou se nově příchozí obyvatelé přizpůsobovali novým podmínkám, byla až překvapující. Dle většiny badatelů byla míra adaptace dána tím, že němečtí židé byli, na rozdíl od východních židovských imigrantů, před svým příjezdem do Ameriky značně sekularizováni a ovlivněni západní kulturou. Němečtí židé si také přivezli s sebou svou formu radikálního reformního judaismu, jehož integrace do nového prostředí by se dala popsat spíše jako transplantace než jako transformace.⁶⁴

Židé mohli v Americe po dlouhých staletích útlaku opět žít a pracovat v prostředí, kde byla taková míra náboženské svobody, jakou jim Evropa rozhodně nedovolila.

⁶⁴ JICK, Leon A., *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*. Introduction.

Isaac Harby

Ve 40. letech 19. století nebyl v Americe stále žádný lídr, který by se postavil do čela reformního hnutí. Ačkoli se objevilo již několik obcí, které už v první polovině 19. století volaly po určitých změnách především v liturgii, přístupu k samotné tradici a především ve vztahu ke svému chápání co to znamená být americkým židem.⁶⁵ Je tedy jisté, že na území Spojených států probíhaly mezi židovskými komunitami už v první polovině 19. století určité procesy, které předznamenávaly změny v pojetí náboženství. Za první komunitu, která požadovala změny v liturgii, je považována komunita Beth Elohim z Charlestonu ve státě South Caroline. Tato komunita, jako většina dalších obcí roztroušených po celé Americe, dodržovala sefardský rítus, který byl pro potřeby amerických židů zcela nevhodný. I proto se roku 1825 rozhodlo 47 členů z obce sepsat petici, ve které žádali změny ve vedení bohoslužeb. Především usilovali o zařazení mateřštiny do průběhu bohoslužby. Tato skupina žádala, aby za každou hebrejskou modlitbou při bohoslužbě okamžitě následoval anglický překlad. Požadovali také, aby byly přidány nové modlitby odrážející současný americký život, aby byl týdenní oddíl Tóry v angličtině, což by vysvětlovalo Písmo, a uplatňovalo je v každodenním životě. Další požadavek byl, aby byly bohoslužby zkráceny. Tato petice byla vedením komunity ihned zamítnuta a tak signatáři petice z obce vystoupili a rozhodli se založit vlastní společenství.⁶⁶

Skupinu reformně smýšlejících židů vedl Isaac Harby. Pocházel ze sefardské rodiny, která uprchla ze Španělska do Portugalska, pak do Maroka, Londýna a na Jamajku před tím, než se přestěhovala do Charlestonu v roce 1782. Isaac Harby však nebyl tím reformátorem, jakého komunita židů potřebovala. Harbyův otec Solomon se oženil s Rebeccou Moses, dcerou jedné z vedoucích židovských rodin v Jižní Karolíně. Isaac Harby se narodil v roce 1788 a stal

⁶⁵ MEYER, Michael A. *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*. Wayne State University Press, 1995. ISBN 0–8143–2555–6. s. 238.

⁶⁶ Srov. ZOLA, Gary P. *American Jewish History: Primary Source Reader*. DOLLINGER, Marc. Brandeis University Press, 2014. 474 s. ISBN 1611685117. nebo O'BRIAN, Michael. *Intellectual Life and the American South, 1810-1860: An Abridged Edition of Conjectures of Order*. Univ of North Carolina Press, 2010. ISBN 0807834009.

se známým učitelem, dramatikem, literárním kritikem, novinářem a redaktorem novin. Harby projevoval jen malý zájem o náboženství, ale na počátku dvacátých let byl znepokojen organizovaným protestantským úsilím, které nutilo ke konverzi americké Židy a vznikem antisemitismu v politice. Harby chtěl, aby Charlestonští židé obhajovali judaismus před svými kritiky, ale obával se, že současní američtí židé vědí příliš málo o svém náboženství, zvláště proto, že neznají hebrejštinu nebo i jiné jazyky. Tím, že američtí židé nechápali tradiční španělské a portugalské rituály, nemohli pochopit ani samotnou podstatu judaismu a pramálo rozuměli smyslu bohoslužeb. I proto byli tak bezbranní proti protestantským útokům.⁶⁷

Harby a jeho následovníci si mysleli, že bohoslužby v obci Beth Elohimu se musejí stát více "americkými", podobně jako tomu bylo v okolních protestantských církvích, které se adaptovaly na americké prostředí. Členové v čele komunity Beth Elohim odmítli zvažovat jejich prosbu, když citovali stanovy komunity, která vyžadovala, aby se nejméně dvě třetiny členů připojily k jakékoli výzvě, protože až následně může dojít k úpravě synagogálních rituálů nebo praxe. V reakci na tuto skutečnost reformátoři vytvořili nezávislý spolek Reform Society of Israelites (doslova Reformovaná společnost Izraelitů na podporu pravdivých zásad judaismu podle její čistoty a ducha).

Spolek se setkával na samostatném místě, reformovaná společnost Izraelitů také sepsala vlastní modlitební knihu, představila hudbu, která měla bohoslužby doprovázet a modlila se bez pokrývek hlavy. Harby se stal aktivním vůdcem společnosti, sloužil jako řečník a prezident od roku 1827. Při prvním výročí reformní petice vydal zdlouhavé, nicméně výmluvné prohlášení vysvětlující cíle společnosti. Ačkoliv vydané prohlášení pochopitelně vyvolalo smíšené pocity uvnitř židovské komunity, mnozí nežidovští čtenáři ho chválili. Dokonce i Thomas Jefferson napsal, že je přesvědčen o tom, že navrhované reformy jsou "*zcela rozumné*", a to i přestože, že uznává, že je jen "málo obeznámený s liturgií Židů nebo jejich formou bohoslužeb".

⁶⁷ ZOLA, Gary Phillip. *Isaac Harby of Charleston, 1788-1828. Jewish reformer and intellectual*. The University of Alabama Press, 1994. 304 s. ISBN 0817312501. s. 6-8.

Zatímco Reformovaná společnost Izraelitů několik let vzkvétala, vedení a věrní členové Beth Elohim, kteří v komunitě setrvali, nikdy nepřestali se svou neúprosnou kritikou a ostrakizací spolku tak mnoho členů odradila, jelikož by jejich rodiny byly rozděleny právě na náboženské půdě, což bylo v té době pro většinu židů nepřijatelné. Harby odešel z Charlestonu do New Yorku v roce 1827, hluboce zasažený předčasnou smrtí své manželky, která v tento rok zemřela a sám Harby zemřel náhle v roce 1828. Ačkoli se společnost nikdy oficiálně nerozpadla, přestala existovat někdy po polovině třicátých let 20. století. Většina členů se následně připojila zpět k původní obci Beth Elohim.⁶⁸

Avšak duch reformy v Charlestonu nezemřel s Harbym. Beth Elohim si roku 1836 zvolila do čela nového rabína Gustava Poznanského, který byl reformním snahám více nakloněn. Když náhodný požár zničil Beth Elohim v roce 1838, shromáždění se setkala, aby naplánovalo opravu. Bývalí zastánci reformy využili této příležitosti a třicet osm členů požádalo, aby byly v synagoze postaveny varhany, které by pomáhaly jako doprovodný nástroj při bohoslužbě. Následovala velká diskuze, kterou tento požadavek vyvolal, a po konečném rozhodnutí došlo opět k rozdělení kongregace. Vedení synagogy opět žádost odmítlo a tvrdilo, že hraní varhan během služeb by bylo v rozporu se zákazem práce o Šabat. V souladu s rozhodnutím obce svolali reformátoři valné shromáždění. Po rozsáhlé diskusi dvoutřetinová většina toto rozhodnutí přijala a zrušila tím původní rozhodnutí vedení.

Beth Elohim se tak stala první obcí v Americe, která ve své synagoze instalovala varhany. Tento rozchod s ortodoxním minhagem otevřel cestu k dalším změnám v rituálech, z nichž mnohé byly požadovány již před desetiletím Reformovanou společností: tedy zrušení druhého dne setkání při příležitosti židovských svátků, a nakonec i rodinné sezení spíše než oddělení sezení mužů a žen.

⁶⁸ ZOLA, Gary Phillip. *Isaac Harby of Charleston, 1788-1828. Jewish reformer and intellectual.* s.

Tentokrát se poražení tradicionalisté oddělili a vytvořili novou obec, kterou nazývali Shearith Israel, "zbytek Izraele". Beth Elohim se poté stala obcí, která stála v čele reformního judaismu v Americe.⁶⁹

Impulzy vedoucí ke změnám v Charlestonu byly zjevně způsobeny již delším životem v Americe a začleněním do americké společnosti, nebyly dovezené z Německa. Reformátoři upřímně věřili, že judaismus v Americe nemůže přežít, pokud se nebude modernizovat a adaptovat na současný život, aby tak mohl bojovat proti konverzím. Tradicionalisté oproti tomu argumentovali, že takovýto modernizovaný judaismus by byl sám o sobě známkou asimilace, s čímž ale zastánci reformy nemohli souhlasit.

Je třeba si uvědomit, že i v Americe se židé nejprve museli vyrovnat s určitým napětím mezi židovskou tradicí a požadavky doby.

⁶⁹ MEYER, Michael A. *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*. S.233.

2.3 Pojetí státu u I. M. Wise a D. Einhorna

Skupina evropských rabínů žijících v Americe byla zastáncem levicového smýšlení a ochráncem německé kultury.

Mezi tři nejvýraznější ochránce německého jazyka patřil Samuel Adler, velice vážený rabín, který však nebyl schopen vést bohoslužby v anglickém jazyce, a proto vždy potřeboval ve svém úřadu i anglicky mluvící spolupracovníky. Samuel Hirsch, byl z nich nejradikálnější a jako jediný z nich byl ochotný vést bohoslužby v neděli a oddávat smíšená manželství. Nejvýznamnějším ze skupiny evropských rabínů byl nicméně David Einhorn, který přijel z Evropy ve svých 46 letech do Baltimoru, aby se zde stal rabínem židovské obce Har Sinai. Brzy po svém příjezdu začal publikovat v časopisu *Sinai*, který měl být s největší pravděpodobností protipólem časopisu *Israelites* vydávaného Wisem, proti němuž se Einhorn vymezoval.⁷⁰

Einhorn byl považován za nepřístupného a sarkastického evropského intelektuála. Jeho kázání byla velice plamenná, jeho nekompromisní vystupování vůči provinilcům a jejich prohřešků z něho dělaly osobu nepřilíš oblíbenou, přinejmenším v porovnání s jeho úspěšnějším oponentem Wisem. Stejně tak na rozdíl od něj považoval německou kulturu a především německý jazyk za nástroje, bez kterých by nebyl možný vznik Reformního judaismu. Jeho obdiv k Německu byl dokonce tak velký, že v dobách triumfu Německa nad Francií dokonce vedl bohoslužbu na počest německého vítězství.⁷¹

Wise byl bezpochyby jednou z nejzásadnějších postav amerického reformního judaismu. Dle názoru Michaela A. Meyera se sice nejednalo o zcela výjimečného intelektuála, který by svými nevšedními myšlenkami přicházel s originálním pohledem na reformu, nicméně se jednalo výjimečnou osobu z hlediska globálního dopadu na americký reformní judaismus.

⁷⁰ MARCUS, Marcus R.. *United states Jewry 1776 – 1985*. s.78

⁷¹ Tamtéž.

Jeho záběr dosahoval neuvěřitelné šíře. Wise dokonce věřil, že se reformní judaismus stane v Americe obecným rozšířeným náboženstvím.⁷²

David Einhorn

David Einhorn se narodil v Bavorsku roku 1809, získal jak rabínské vzdělání na významné ješivě ve Fürthu, tak i vzdělání akademické na univerzitě Würzburg a také v Mnichově. Patřil tedy do skupiny akademicky vzdělaných rabínů a vliv univerzitního vzdělání byl v jeho případě zcela zjevný. Einhorn byl otevřen liberálním principům, a to jak v politických a filosofických názorech, tak ve svém náboženském přesvědčení. Hovoří se o něm jako o velice přímém člověku se sklonem k sarkasmu a často až ostrým a příkrým vystupováním. V roce 1842 se stal krajským rabínem v Birkenfeldu. Ve 40. letech se pak účastnil probíhajících rabínských konferencí, které byly pro formování reformního judaismu zcela zásadní. Na konferenci ve Frankfurtu působil jako člen liturgické komise a na konferenci ve Wroclawi již jako předseda komise zabývající se zákony týkajícími se stravování a zároveň jako referent komise pro otázky šabatu a postavení žen. Na obou konferencích vystupoval jako obhájce liberálního přístupu, a to v takových otázkách jako bylo používání mateřského jazyka při bohoslužbách, stejně tak jako v otázkách kněžského kultu, mesianistických nadějí.⁷³

V roce 1847 nastoupil David Einhorn na post rabína v obci Mecklenburg-Schwerin, který se uvolnil po Samuelovi Holdheimovi, který ho také doporučil v roce 1849 na post rabína v Budapešti. Nicméně fakt, že by post obsadil natolik kontroverzní rabín, vyvolal obavy rakouské vlády a silnou opozici ortodoxie a vše nakonec vyústilo v uzavření reformní synagogy v roce 1852. Krátce na to publikoval Einhorn dílo s názvem *Das Princip des Mosaismus und dessen Verhältniss zum Heidenthum und rabbinischen Judenthum*, ve kterém formuloval své myšlenky a názory týkající se jeho pojetí judaismu.

⁷² MEYER, Michael A., *Response to Modernity*, s. 227.

⁷³ WISE, Isaac M. *Reminiscences*. New York: Arno Press, 1973. ISBN 0405052944. s. 167, 175, 215.

Během svého rabínského působení se zapojil do řady sporů, avšak uvědomil si, že má v Evropě jen malou budoucnost jako rabín, a proto se rozhodl zaměřit do země plné liberálních příležitostí, do Ameriky. Einhornův příjezd do Ameriky je datován do stejného roku, v kterém se konala clevelandská rabínská konference, tedy v roce 1855. Einhorn tehdy přijal pozvání komunity Har Sinai v Baltimoru. Krátce po jeho příjezdu se konala i zmiňovaná konference, která byla svolána Isaacem M. Wisem a Maxem Lilienthalem a dalšími, za účelem nalezení kompromisního řešení s rabíny, kteří byli ve svém přístupu považováni za tradiční, s čímž ovšem zásadně nesouhlasili Einhorn a názorově podobně - tedy radikálně smýšlející rabíni.⁷⁴

Konference v Clevelandu pod vedením Isaaca Mayera Wise přijala platformu, která byla kompromisem rozdílných tendencí v americkém judaismu a která také umožnila, aby spolu byly schopny názorově komunikovat rozdílné skupiny. Einhorn považoval výsledek konference za odklon od podstaty reformy a ostře ji odsoudil. Konference znamenala obrazně řečeno názorový rozkol, jak by reformní judaismus měl vypadat. Konečným výsledkem bylo vytvoření dvou názorově odlišných skupin reprezentovaných Einhornem, nekompromisním reformátorem, jak jej později nazval Kaufmann Kohler⁷⁵, a Isaace Mayer Wisem, spíše tradičním rabínem, který byl ochoten zmírnit své reformní přesvědčení v zájmu jednoty amerického židovstva. Jejich spor trval takřka po celou druhou polovinu 19. století. Jedním ze závěrů konference bylo i přijetí modlitební knihy *Minhag America*, jakožto oficiálního siduru.

Po clevelandské konferenci, kdy se Einhorn stal Wiseovým zarytým oponentem a často vystupoval proti Wiseovým krokům ve svém časopise *Sinai*, který pravidelně publikoval, a věnoval se svému rabínskému postu v Baltimoru. Jednou z reakcí na vydání Wiseova „jednotícího“ siduru bylo Einhornovo sepsání vlastního siduru s názvem *Olat Tamid*.

Einhornův rabínský post v Baltimoru byl nuceně ukončen roku 1861, kdy se Einhorn otevřeně postavil proti otroctví. Vzhledem k tomu, že se Baltimor nacházel ve státě Maryland, který otroctví oficiálně podporoval, musel po svém rozhořčeném vystoupení proti otroctví

⁷⁴ PLAUT, Gunter *The Growth of Reform Judaism American and European Sources* Nebraska Press, 2015. 416 s. ISBN: 0827612176. s. 15-17.

⁷⁵ KOHLER, Kaufmann. *David Einhorn, the Uncompromising Champion of Reform Judaism*. CCCAR Year book 19 (1909).

Einhorn v zájmu své bezpečnosti Baltimor opustit. Po odchodu z Baltimoru přijal nabídku působit jako rabín v komunitě Keneseth Israel ve Philadelphii. V roce 1866 se pak přestěhoval do New Yorku, kde se stal rabínem Kongregace Adath Israel, kde setrval až do své smrti.⁷⁶

Isaac Mayer Wise

Isaac Mayer Wise se narodil v Čechách ve městečku Steingrub (nyní Lomnička) roku 1819. Jeho otec vyučoval v židovské škole a jeho dědeček byl rabínem. Wise následně studoval v Praze, odkud pokračoval ve studiu na ješivě v Golčově Jeníkově⁷⁷. Philipson uvádí, že Wise navštěvoval pražskou i vídeňskou univerzitu a po návratu do Prahy získal ve věku 23 let rabínský titul, nicméně tato informace není zcela podložená fakty. Objevují se určité nesrovnalosti v tom, zda vůbec navštěvoval nebo dokončil svá univerzitní studia, stejně tak jako zda opravdu získal rabínský titul. Tato skutečnost se také stala jedním z předmětů sporu mezi Wisem a Einhornem. Wise nikdy své vzdělání nedoložil a na výzvy k potvrzení oprávněnosti, že může zastávat rabínský post, reagoval většinou vyhýbavě. Na jeden z podobných požadavků Isaaca Leesera zprvu vůbec nereagoval, až na opakované výzvy čtenářů *Israelite* odpověděl, že vidí zaslání svého rabínského diplomu Isaacu Leeserovi jako bezpředmětné vzhledem k tomu, že certifikát je psán v hebrejském jazyce bez punktace, a tudíž by pro Leesera bylo velice obtížné mu porozumět,⁷⁸ nebo případně jen tyto výzvy přecházel tím, že není třeba dokládat něco, co je samozřejmé.⁷⁹ Každopádně po příjezdu do Ameriky začal Wise používat za jménem

⁷⁶ k postavě Davida Einhorna více např. MEYER, Michael A. *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*, PLAUT, Gunter. *The Rise of Reform Judaism: a Sourcebook of Its European Origins*. Nebo GREENBERG, Gershon. *Mendelssohn in America: David Einhorn's Radical Reform Judaism*. Leo Baeck Institute Yearbook 27, 1982. s. 281-293.

⁷⁷ MAY, Max B. *Isaac Mayer Wise the Founder of American Judaism*. s.26-28.

⁷⁸ k Wiseově odpovědi více WISE. *Isaac M. Israelite* No. 8 (4th April 1862). s. 316.

⁷⁹ Otázkou oprávněného užívání rabínského titulu se například David Philipson vůbec nezabývá a označuje Wise jako rabína, Max May k této problematice udává, že Wise opustil Evropu dokonce i bez pasu, z čehož logicky vyplývá, že s sebou neměl ani rabínský certifikát. Zde je zjevný prvotní přístup k osobě Isaaca M. Wise, který byl zpočátku stavěn historiky na piedestal a vykreslován jen

titul D.D., který mu ovšem nikdy nebyl udělen univerzitou. Od roku 1843 pak působil Wise v komunitě v obci Radnice, kde zastával pravděpodobně pozici tzv. Religionsweiser⁸⁰

Sám Isaac Mayer Wise popisuje své působení v Evropě již z pozice amerického občana, například, když zmiňuje důležitost vlády, která respektuje své občany a jejím hlavním cílem je svoboda a rovná práva pro všechny, tudíž takové vlády, kterou v Evropě postrádal. Dá se také říci, že byl velice ovlivněn osvícenským duchem s důrazem na lidský rozum v 18. století, jak uváděl „*Devatenácté století je živo z bohatství století osmnáctého.*“⁸¹ v jeho spisech je zjevný odkaz na Mendelssohnovy myšlenky - například, když definoval judaismus jako „*přirozené náboženství*“.

V roce 1846 emigroval Wise do Ameriky spolu s ženou i s dětmi, kde se nedlouho po svém příjezdu stal rabínem komunity Beth El v Alabamě. Brzy poté začíná zavádět určité změny v přístupu k tradici. Jako vůbec první zavádí v Americe smíšené lavice pro členy obce. Na tento krok reaguje Isaac Leeser a označí jej ve svém časopis *Occident* za zcela zvrhlý. Wise pomalu zavádí i další změny značící příklon k reformnímu pojetí judaismu. Ustanovuje obřad konfirmace, bohoslužby v mateřském jazyce, stejně tak zřizuje sbor, který má doprovázet jednotlivé bohoslužby a závěrem přichází i se započítávání žen do minyanu.⁸²

Po názorovém rozchodu s vedením komunity Beth El, Wise v roce 1850 komunitu opouští a nedlouho na to zakládá novou komunitu nesoucí název Anshe Emeth, jejímiž členy se stali Wiseovi přátelé a přívrženci z původní komunity Beth El, kteří se s jeho pojetím liturgie ztotožňovali a následovali ho do nové komunity. Roku 1854 pak dostává Wise nabídku rabínského postu v obci Bnei Yeshurun v Cincinnati, kterou přijímá a v této komunitě setrvává až do své smrti v roce 1900. Po svém příjezdu do Cincinnati do obce Bnai Yeshurun, kde velice

v pozitivním světle. Sefton Temkin se přiklání spíše k faktu, že Isaac během svého života v Evropě nezáskal rabínský titul, ale pouze Religionsweiser.

⁸⁰ TEMKIN, Sefton D. *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*. Littman Library of Jewish Civilization, 1998. 318 s. ISBN 1874774455. s. 22-23.

⁸¹ PHILIPSON, David; GROSSMAN, Louis (eds.). *Selected Writings of Isaac M. Wise, with a Biography by the Editor*. Applewood Books, 2009. s. 298.

⁸² PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. s. 459.

brzy zavádí první reformy liturgie, nejprve zřizuje doprovodný sbor, který je smíšený a jehož členy jsou jak muži, tak i ženy. Zároveň přichází s návrhem několika změn v liturgii, nicméně se nejedná o změny zásadního charakteru, na obsah nemají až takový vliv, týkají se spíše stylu vedení bohoslužby. Tyto změny se dotýkají zvláště provedení určitých obřadů než změny náboženských pravidel. Roku 1857 - tedy tři roky po svém příjezdu do Cincinnati, vydává Wise svou verzi modlitební knihy s názvem *Minhag America*, který komunita Bnai Jeshurun přijímá za svou. V následujících letech prochází *Minhag* revizí a krom jiného jsou doplněny i další změny v liturgii. Wise také předkládá další změny celkového pojetí bohoslužeb - jako například zrušení povinnosti nosit Talit, a to dokonce i při vyvolání k četbě z Tóry nebo zrušení dodržování druhého dne jednotlivých židovských svátků, s výjimkou Roš ha-šana. Komunita si také odhlasovala tříletý cyklus čtení Tóry. Důraz je kladen na kontinuitu textu se snahou zachovat alespoň rámcově tradiční rozložení modlitebních knih. Snaha byla i o to, očistit text siduru od pasáží, které jsou nesrozumitelné a které se nashromáždily v tradičních modlitebních knihách v průběhu let. Stejně tak měl být text zbaven hlavně kabalisticky laděných pasáží, které byly součástí liturgie a které neodpovídaly duchu doby a nekonvenovaly s ideály a myšlenkovým bohatstvím amerických občanů. Nicméně jak sám Wise poznamenal, on ani jeho kolegové neusilovali o to, aby vytvořili nové náboženství, k tradici přistupovali s bázní, pokorou a úctou, byli v souladu s náboženským uvědoměním a demokratickými principy nové domoviny.

Během svého čtyřicetšestiletého působení v Cincinnati se Wise soustředil na systematické budování amerického reformního judaismu. Kromě vydání modlitební knihy s názvem *Minhag America*, která by měla být dle jeho představ užívána všemi obcemi po celé Americe, nechal v roce 1866 v Cincinnati vybudovat reformní synagogu Plum Street Temple, která proslula svou majestátností a nezapřela Wiseou inspiraci evropskými reformními templi. Tato synagoga byla posléze přejmenována na Wiseovu počest na Isaac M. Wise Temple. Mimo to Isaac M. Wise za dobu svého téměř padesátiletého působení zakládá i několik zásadních židovských institucí reformního judaismu působících až do dnešní doby.⁸³

⁸³ WISE, Isaac M. *Reminiscences*. s. 149.

Jedním z akcentů, které Wise po celý život zdůrazňoval, byla jak potřeba vzdělávání studentů, tak i vzdělávání vyučujících, rabínů, laiků. Od svého příjezdu do Ameriky Wise často zdůrazňoval zoufalý stav, ve kterém se židovské vzdělávání ocitá, poukazoval na nevzdělané muže, kteří zastávali duchovní posty v komunitách. I proto usiloval o vytvoření instituce, která by se věnovala právě formě vzdělávání v judaismu. Tomuto tématu se věnoval často i na stránkách časopisu *Israelite*. Jeho úsilí bylo zakončeno úspěšným otevřením Hebrew Union College v roce 1875, přičemž první absolventi ukončili své vzdělání po osmiletém studiu, tedy v roce 1882. Závěrečnou ceremonii doprovázel i tzv. Trefa banquet⁸⁴, který ve svých důsledcích znamenal rozkol reformních a konzervativních rabínů v Americe.

Isaac M. Wise byl až neskutečně aktivní. Během svého života působil jako rabín, vydavatel, vyučující a zakladatel zcela zásadních institucí reformního judaismu, v jejichž čele pak často působil až do své smrti v roce 1900.

Jazyk bohoslužeb

Přístup obou nesmiřitelných rivalů Weise a Einhorna ke státu lze mimo jiné ilustrovat na přístupu k používání mateřského jazyka. Zatímco Wise měl pocit, že jazykem modlitby by měl být anglický jazyk, tedy jazyk národa, ve kterém reformní judaismus zakořenil a ve kterém se i nadále vyvíjel a formoval, Einhorn byl přesvědčený, že pro vývoj reformy je zcela nezbytné, aby byly bohoslužby vedeny v německém jazyce.

⁸⁴ Jednalo se o ceremonii, která se konala u příležitosti zakončení studií prvních absolventů na Hebrew Union College a zároveň výročního sjezdu delegátů na zasedání Unie amerických hebrejských kongregací (Union of American Hebrew Congregations). Na slavnostní večeři konané 11. července 1883 v Cincinnati se mimo jiné podávaly pokrmy, které nesplňovaly status košer potravin, včetně mořských plodů. Ve společnosti více jak stovky hostů tato událost vzbudila rozporuplné reakce. Isaac M. Wise reagoval na tuto událost tím, že prohlásil košer stravování za zastaralé a neslučující se současnou společností. Srov. SARNA, Jonathan D. *American Judaism: a history*. nebo SUSSMAN, Lance. *The Myth of the Trefa Banquet: American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy in American Reform Judaism*. [online]. Dostupné z: http://americanjewisharchives.org/publications/journal/PDF/2005_57_01_02_sussman.pdf

Wise byl v otázce jazyka naprosto striktním obhájcem anglického jazyka, byl zásadně proti, aby při bohoslužbách byl používán německý jazyk, o kterém tvrdil, že se pro většinu židů v Americe stává cizím, a tedy i nesrozumitelným. Byl přesvědčený, že „*každý učitel i kazatel může, měl by, musí se naučit anglicky.*“ Odpor k německému jazyku ale nebyl u Wise dán pouze jeho nesrozumitelností pro členy obce a americké občany, tato nevole k jeho používání pramenila i z Wiseova chápání Evropy, která pro Wise ztělesňovala nesvobodný kontinent, kde ani zdaleka neexistovala rovnost lidí jiného vyznání. Dokladem toho může být i fakt, že po svém příjezdu do Ameriky si Wise dokonce změnil jméno z původního Weiss na anglickou verzi Wise⁸⁵.

Ve své touze po naprosté integraci do americké společnosti, Isaac M. Wise vystupoval také ostře proti elitním židovským klubům, ovšem ještě ostřeji brojil proti tzv. germanizaci synagog v Americe.

„Musíme se přizpůsobit, nejen v politickém slova smyslu, ale také ve smyslu sociálním. Nebýt Němci, Poláky, Angličany, Francouzi, být židy v synagogách a Američany všude okolo. (Musíme být) být Američany jazykem, chování, zvyky i vzezřením.“⁸⁶

Na druhé straně byl David Einhorn zarputilým obráncem německého jazyka, což se ukázalo již na konferenci ve Frankfurtu 1845, kde probíhaly bouřlivé debaty na téma mateřského (rozuměj německého) jazyka jako součást bohoslužeb. Námitky Zachariase Frankela, který byl zásadně proti užívání jiného jazyka než hebrejštiny, nakonec nebyly přijaty a rozhodnutí bylo následující: „*Zavedení mateřského jazyka do bohoslužby je nezbytné. Hebrejštiny je jazykem zákona, ale je to právě hlas, kterým jsou vyjádřeny pocity lidí. Dřívější modlitby byly pouze výkřiky strádání...ale nyní lidé potřebují modlitbu, která bude vyjadřovat jejich myšlenky, pocity a náladu; to je možné jen skrze mateřský jazyk...“⁸⁷*

⁸⁵ Srov. MARCUS, Jacob R. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. [online]. Privately printed, 1931. 23 s.

http://collections.americanjewisharchives.org/wise/attachment/5280/marcus_theAmericanizationOfIMW.pdf

⁸⁶ *Israelite* 8 (4th April 1862), s. 361.

⁸⁷ PHILIPSON, David. *The Reform Prayerbook*. In *Journal of Jewish Lore and Philosophy*

Poněkud paradoxní se zdá být Einhornovo prosazování německého jazyka a snahy o zachování tohoto jazyka jakožto jazyka reformního judaismu v židovské komunitě v Americe vzhledem k tomu, že pro mnoho židů zde žijících již delší dobu, zvláště pak pro druhou generaci již němčina nebyla mateřským jazykem.

3 Náboženství a tradice

V souladu s dobou začalo být prosazováno náboženství založené na rozumu. Učení a doktríny byly stavěny do popředí, zatímco rituály a povinnosti měly být odsunuty až na druhou pozici⁸⁸. Z judaismu se tak stávalo podobně jako z křesťanství teoretické náboženství založené na doktrínách, což bylo pravým opakem toho, jak bylo židovské náboženství až do té doby chápáno. Ačkoli byl v judaismu kladen velký důraz na učení a vzdělanost, na prvním místě vždy stála především praktická zbožnost. Na rozdíl od křesťanství nebyl judaismus založen na žádném dogmatickém věroučném systému a nebyla vytvořena ani žádná systematická teologie. V předmluvě ke knize rabína Jisra'ela Meira Laua se píše:

„Judaismus je náboženstvím praktickým, praktickým v tom smyslu, že primární náplní a cílem judaismu je praxe, přesněji ortopraxe, „správná cesta“ směřující k naplňování Božích přikázání, tedy život, který je skrz naskrz prostoupen vztahem s Bohem. Proto také kniha začíná citátem z traktátu Pirkej Avot: Ve-lo ha-midraš hu ha-ikar, ela ha-ma'ase – tím skutečně důležitým není zkoumání, ale čin, praxe.“⁸⁹

V kruzích moderně smýšlejících židů ale tato praxe pomalu ustupovala a postupně byla nahrazována kulturním a morálním obsahem. Za přechod od osvícenství k reformismu bychom tedy mohli považovat sekularizaci židovského náboženství, která se projevila hlavně v odklonu od tradiční vžité víry. Společnost obecně začala být více sekularizovaná, ale docházelo i k paradoxním situacím, kdy byly světské záležitosti i přes snahy oddělení církve od státu neustále vkládány do křesťanského kontextu. Ačkoli probíhaly pokusy o smíření nových myšlenek s křesťanskou rétorikou, která byla do té doby běžná, často se společnost neubránila zasazení situace do známých osnov, podle kterých až dosud probíhala interakce mezi křesťanskou a židovskou společností.⁹⁰

⁸⁸ KATZ, Jacob. *Out of the Ghetto*. s.133.

⁸⁹ Rav Jisra'el Me'ir Lau, *Praktický Judaismus*. P3K, 2012. s. 7.

⁹⁰ KATZ, Jacob. *Religion as a Uniting and Dividing force in Modern Jewish History*. In *The Role of Religion on Modern Jewish History; proceedings of regional conferences of the Association for*

Tradice, jakožto vzorec chování předávaný z generace na generaci, umožňuje díky historické paměti volit jednání, které má kořeny v minulosti. Toto předávání tradic a zvyků je nosnou myšlenkou judaismu. Přístup k tradici se tedy odráží i v přístupu k samotnému judaismu. Na tradici proto nahlížíme jako na komplexní soubor židovské nauky, přičemž sekularizace znamenala narušení tradičního rámce a odklon od této tradice.

Mnozí přední myslitelé 19. století byly přesvědčeni, že díky odklonu od tradičních vzorců náboženství jako takové postupem času zanikne.

Původ latinského slova sekularizace pochází z latinského výrazu *saecularisatio*, které původně znamenalo přechod osoby ze stavu mnišského do stavu světského. V pozdním středověku se pak tento význam slova rozšířil a přenesl na majetek, respektive jeho vyvlastnění. Jako zlomové užití tohoto výrazu je brán Vestfálský mír, kdy je výrazu užito v souvislosti zabránění církevního majetku a jeho vyvlastnění. Stejně tak v souvislosti s reformami Josefa II. V habsburské říši, kdy byl církevní majetek převáděn do světských rukou. V tomto smyslu je pojem sekularizace užíván i z hlediska práva. O sekularizaci také hovoříme nejen v souvislosti s církevním majetkem, ale také v souvislosti s politickým omezováním a oslabením vlivu církví, který si můžeme ukázat na příkladu Tolerančního patentu, kdy byla dominantní církev oslabena na úkor ostatních denominací, respektive, kdy bylo převažující náboženství sesazeno na úroveň ostatních vyznání.⁹¹ Toto zeslabení víry má za následek postupné vymizení náboženství z veřejného prostoru a dále také zvyšující se neúčast osob na církevních aktech, což ovšem nemusí mít souvislost se snižováním potřeby náboženskosti ve veřejném prostoru. V posledním slova smyslu můžeme na sekularizaci nahlížet v souvislosti s intelektuálním pokrokem lidstva. Tak zvané odnáboženšťování je bráno jako názorový rozchod religiozity

Jewish Studies held at the University of Pennsylvania and the University of Toronto in March - April 1974. ed. by Jacob Katz, Association for Jewish Studies. Michiigan, Association for Jewish Studies, 1975. ISBN 0915938006. s.3

⁹¹ v této souvislosti hovoří Thomas Luckmann o deinstitucionalizaci náboženství. Srov.

LUCKMANN, Thomas. „*The Privatization of Religion and Morality*“ in Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (eds.). *Detraditionalization. Critical Reflexion on Authority and Identity.* Malden, Massachusetts: Blackwell. s. 72–87

a vědeckého světa, který je charakterizován pragmatickou argumentací. Tento význam je spojen především s 19. stoletím, které je charakterizováno rozvojem přírodních věd, z nich pramenícího pozitivistického pojetí člověka a celé společnosti. Díky rozvoji technických věd a sílicího pocitu člověka o možnosti technického zvládnání světa, náboženství ztrácí na síle. Nicméně 19. století bylo nejen věkem technizace, ale na druhou stran věkem, kdy se přinejmenším v 1. polovině tohoto století objevovalo osvícenské tázání po sociálních funkcích náboženství, v této době byl také kladen důraz na osobní mravnost člověka stejně tak jako na loajalitu ke státu a jeho institucím. Není pochyb o tom, že 19. století se vyznačuje rozchodem státu s religiozitou.

Miloš Havelka ve svém příspěvku s názvem *Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“* však namítá:

„Nemělo by se ovšem přehlížet, že náboženství a víra ještě hluboko do 19. století nebyly žádnými jen omezenými sférami evropské kultury, ale naopak hlavním, a posléze přežívajícím živlem, ve kterém se odehrávala institucionalizace tehdy probíhajících kulturních a sociálních změn. Vzdor francouzské revoluci a také vzdor teologické slabosti katolicismu 19. století atp. bylo náboženství po dlouhou dobu reálnou sociální silou prvního řádu. Působilo jako zdroj životních orientací, jako krystalizační bod tvorby pospolitostí, a působilo také jako prostředek sociální koheze, jako princip utváření kolektivních identit a strukturní princip společenské hierarchizace, jako hnací síla politických napětí a také jako pole náročných intelektuálních debat a sféra humanitního bádání.“⁹²

Sekularizace měla také vliv na posilování sílicího pocitu nacionalismu, který byl viditelný už od poloviny 19. století. Nacionalisté stavěli svou identitu na základě státní příslušnosti. Nacionalistická ideologie je do jisté míry postavena na rozpadu menších struktur sociálního života, mezi tyto struktury patřily i jednotlivé obce. Zrušení těchto pospolitostí došlo

⁹² HAVELKA, Miloš. *Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“*. Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2013. Sociologický časopis / Czech Sociological Review, 2013, Vol. 49, No. 2. s.

k přenesení zájmu z obce na stát. Nacionalismus byl vystavěn na nových strukturách společenské a sociální integrace, na pozadí urbanizace a společenské unifikace.⁹³

Předmoderní evropská kultura je charakterizována určitým dualismem, a tento dualismus je zjevný mezi sférou náboženskou a sekulární, ve které se odráží dualismus tohoto světa a světa druhého, tedy budoucího. Náboženství působilo jako zprostředkovatel mezi těmito sférami, popřípadě světy. Tento systém mohl fungovat jen na základě víry, která byla nositelkou tohoto uspořádání. Postupný rozpad tohoto systému znamenal sekularizaci společnosti. Zatímco dříve existoval náboženský svět, který v sobě zahrnoval svět sekulární, nyní můžeme pozorovat, že sekulární svět obklopuje svět náboženský.⁹⁴

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ Zde je na místě Weberovo zpodobnění „boření stěn kláštera“. Stěny, které rozdělují svět náboženský a světský. což vyjadřuje tuto společenskou restrukturalizaci. Srov. WEBER, Max. *Legitimation, Method, and the Politics of Theory*. [online]. In: *Political Theory* Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), pp. 401-424. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/191097>.

3.1 Reformní judaismus a přístup k tradici v Evropě

Reformní hnutí judaismu vzniklo jako odpověď na změny ve společnosti, jako reakce na historické okolnosti, které se postupně formovaly v průběhu předešlých generací. Jejich postupné znásobení pak vyústilo v konečný hybný moment, který vedl k vytvoření nového způsobu pojetí náboženského myšlení a tradic. Je ovšem důležité zdůraznit, že k rodící se moderní židovské společnosti nepřispěly pouze historické změny otřásající Evropou, ale i změny, ke kterým docházelo v samotném židovském společenství, změny vedoucí k novému pohledu na chápání tradice, která je stavebním kamenem celého židovského náboženství. Vnitřní přeměna byla neméně důležitá a přispěla svým dílem k celkové reorganizaci židovského společenství. Reformisté viděli jako hlavní problém především neslučitelnost židovského náboženství a mentality s potřebami moderní společnosti.⁹⁵

Šabatianismus

Příčiny vedoucí k vzniku reformního hnutí sahají dle některých teorií až do 17. století. Gershom Scholem byl dokonce přesvědčen, že původ židovského osvícenství i navazujícího reformního hnutí je spojen s hnutím šabatianistů, které v 17. století vedl Šabtaj Cvi. Proti této návaznosti se ovšem vymezovali i sami reformisté, kteří kladli důraz především na racionální myšlení, a kteří se svým chápáním víry stavěli do naprostého protikladu k tomuto mesianistickému hnutí. Rozhodně se nepovažovali za pokračovatele mystického hnutí netrpělivě čekajícího na příchod Mesiáše. Dle Jacoba Katze⁹⁶ se jedná jen o pokus Scholema, jak dokázat skrytý vliv mysticismu na židovskou historii a podpořit svou teorii jednoty protikladů, která spojuje naprosté protiklady a vytváří z nich páry (např. mysticismus

⁹⁵ Meyer, *Response to Modernity*, p. 10.

⁹⁶ Jacob Katz se k tomuto problému vyjadřoval ve svém příspěvku 'On the Question of the Relation of Sabbatianism to Haskalah and Reform' in S. Stein and R. Loewe, eds., *Studies in Jewish religious and intellectual History: presented to Alexander Altmann on the occasion of his seventieth birthday*, London 1979.

a racionalismus, mesianismus a sekularismus apod.)⁹⁷. Podle Katze je tato myšlenka více než smělá a není možné považovat reformisty za následovníky šabatianistů, Scholem je přesvědčen, že šabatianismus zcela rozdrtil tradiční svět judaismu v čele s rabínskou autoritou a například na Moravě, kde měli vyznavači šabtianismu velký vliv, byl mnohem více otevřený k myšlenkám *haskaly* a následně i reformního smýšlení. Toto zdánlivé propojení je nepodložené a nelze ho spolehlivě obhájit, nicméně nelze Scholemovi upřít alespoň částečnou pravdivost jeho tvrzení a to myšlenku, že šabatianismus velkou měrou přispěl k oslabení rabínského judaismu tím, že zpochybnil dosud nedotknutelnou autoritu zákona, a mimo jiné také narušil jednotu židovského společenství a rozdělil ho na dva nesmiřitelné tábory.

Šabatiánské hnutí se dotklo toho neposvátnějšího, samotného Zákona, který měl být naplněn novým náboženským smyslem, nebo měl být dokonce zcela zrušen. To bylo v rozporu i se samotnou středověkou židovskou mystikou. Ta na Tóru pohlížela jako na nedokonalou, zatíženou prvotním hříchem Adama. Jedna z kabalistických teorií hovořila o nedokonalé Tóře, která byla odrazem nedokonalého lidstva, které je v důsledku prvotního hříchu “pokažené“, což se odrazilo i do podoby Tóry, kterou lidstvo dostalo. Ani ta není v dokonalé formě, veškerá tajemství jsou v ní pouze naznačena nebo v šifrách, kterým člověk jen stěží porozumí, a tudíž nemohlo dojít k jejímu zneužití hříšným lidstvem. V této souvislosti se hovořilo o zjevení nové Tóry v budoucnosti s příchodem mesiášského věku, ale nikdy nebylo hlášáno, že je třeba zrušit okamžitě Tóru současnou. Šabatianisté však byli toho názoru, že je zrušení Zákona nezbytné

⁹⁷ Touto teorií se zabýval už Herakleitos (cca 540- 475př.n.l.), který byl přesvědčen, že vše je založeno na protikladech, podle něj existuje určitá sounáležitost protikladů, kdy každý prvek byl původně svým vlastním protikladem anebo je s ním spojen, podle Herakleita každá věc potřebuje ke své existenci svůj vlastní protiklad.

okamžitě. Argumentovali tím, že příchod mesiáše nastal v osobě Šabataje Cvi⁹⁸, a že jeho učení je novou Tórou, která předchází Zákon ruší.⁹⁹

Šabataj Cvi a jeho vliv na židovské společenství je do značné míry určitým fenoménem, který až do té doby neměl v dějinách židů obdoby. Tato charizmatická postava získala v 17. století nebývalý vliv, který trval i po přestoupení Šabataje Cvi roku 1666 k islámu. Tento jeho čin si jeho následovníci vysvětlovali jako poslední krok jeho poslání, který jako vykupitel a vtělený aspekt kabalistického božství musel vykonat, aby vykoupil židovský národ.

Šabataj Cvi byl velice rozporuplnou postavou židovských dějin. Vladimír Sadek ho ve své knize *Židovská mystika* popisuje ne příliš vybíravě:

„V podstatě slabý a duševně nemocný člověk, trpící zřejmě maniodepresivní psychózou. Člověk jistě nesmírně emocionální, méně již člověk racionální, člověk činící paradoxní manifestační skutky proti Zákonu judaismu, které šokovaly jeho okolí, ale jeho nijak neohrožovaly, poněvadž inkvizice v judaismu neexistovala. Ale v okamžiku, kdy mu hrozilo utrpení a smrt, byl to člověk bojácný, děsící se bolesti a volící raději přestup na islám.“¹⁰⁰

Toto tvrzení patrně nebude daleko od pravdy, i jeho současníci jej popisují jako člověka, který zažíval "osvícení", tedy manické fáze, ale také období, kdy Boží tvář byla skrytá, tedy depresivní fáze. Navzdory jeho krátkému veřejnému působení se stal Šabatianismus hnutím s masovým dopadem, a to i přesto, že jeho hlavní představitel konvertoval k islámu. Ačkoli Šabataj Cvi zemřel roku 1676, tedy deset let po své konverzi, vliv Šabatianismu však trval dlouhá desetiletí i po jeho smrti. Dozvuky tohoto hnutí můžeme pozorovat ještě na začátku 19. století. V dějinách rabínského judaismu, který zbavuje ženy od většiny jejich formální kultury

⁹⁸ Šabataj Cvi se narodil roku 1626 ve Smyrně (nyní Izmir v Turecku). Dostalo se mu důkladného náboženského vzdělání a byl již v době dospívání nazýván jako chacham. Šabataj Cvi se však zajímal mnohem méně o Talmud než o židovskou mystiku. Studoval Kabalu a jiné mystické spisy jako například *Sefer ha-pelia*, *Sefer Chareddim* nebo *Rešit Chochmma*, ovšem pravděpodobně nejvíce byl ovlivněn knihou *Zohar*. Byl následován i skupinou stoupenců, které uváděl do tajemství mystické tradice. SCHOLEM, Gerschom. *Sabbatai Zevi: The Mystical Messiah*, 1626-1676. Princeton University Press, 1975. 1000 s. ISBN 069101809X. s. 129.

⁹⁹ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Fra, 2003. 220 s. ISBN 80-86603-05-9. s. 158-159.

¹⁰⁰ Tamtéž. s. 160-161.

a který je obecně vyloučil ze všech funkcí veřejné funkce a autority, Šabatianismus projevoval o ženy zvláštní zájem a byl pro ně od začátku obzvláště lákavý. Brzy rozpoznal jejich prorockou inspiraci, a tak je často využíval jako propagátorky hnutí; identifikoval ženy samy o sobě jako cílovou skupinu pro své vykupitelské poselství; poskytl jim přístup k rituálům a esoterickým doktrínám, které se tradičně považovaly za výlučně mužskou doménu.

Šabatai Cvi, jakožto mesiáš přinášející novou Tóru konal podivné činy, ma'asim zarim, vyslovoval Boží jméno, čímž porušoval židovské právo, a prováděl bizarní rituály.

Nabízí se otázka, co způsobilo, že židovský svět byl tak vnímavý vůči falešnému poselství Šabatai Cvi. Za následek to měly patrně násilné události v polovině 17. století. V letech 1648-49 kozácké skupiny vedené Bogdanem Chmielnickim zmasakrovaly na Ukrajině 300 000 Židů. Mnoho komunit, které masakru unikly, bylo zdevastováno v rusko-švédské válce v roce 1655. V tomto kontextu byl obnoven historický sen židovského lidu o vykoupení z otroctví vyhnanství a nastínil nový stupeň naléhavosti a zoufalství. V těchto zdevastovaných komunitách Šabatai Cvi našel velmi vnímavé publikum¹⁰¹.

Šabatianismus následně zmizel jako jedno z hnutí židovského života, ale jeho dopad byl dalekosáhlý. Mělo vliv i na formulování nové verze židovské mystiky - Chasidského hnutí, které vzniklo v Polsku koncem 18. století.

Gershom Scholem přichází s ještě odvážnějším tvrzením. Argumentuje tím, že rozkol mezi vnější ortodoxií a tajnou herezí, která charakterizovala následovníky Šabataje Cvi, zničila jednotu židovské identity uvnitř samotného judaismu. Toto, spojené s traumatem způsobeným konverzí falešného mesiáše, bylo jedním z rozhodujících faktorů, kterým lze vysvětlit rozpad tradičního judaismu a nástup moderní židovské historie.

Je těžké identifikovat, zda byl právě šabatianismus hybným momentem pro roztříštění tradičního judaismu, nicméně je jisté, že historii ovlivnil na dlouhou dobu po svém zániku. Dopady šabatianismu rezonovaly ještě několik desetiletí a ne zřídka kdy se stávalo, že byl nehodící se rabín obviněn právě z příklonu a tajného uctívání šabatianismu. Svět se rozdělil na

¹⁰¹ SCHOLEM, Gershom. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676. Princeton University Press, 1975. 1000 s. ISBN 069101809X. s. 1-2.

dva nesmiřitelné tábory. Jedni se stali příznivci a následovateli Šabataje Cvi, a druzí jeho zásadními odpůrci.¹⁰² To například dokazuje i svého času významná polemika mezi Jonathanem Eybeschützem a Jacobem Emdenem, který obvinil rabína Eybeschütze z příklonu k šabatianismu a následně i z toho, že byli židé vyhnáni z Čech jeho přičiněním.¹⁰³ Ještě větší dopad měla diskuse, která rozdělila židovský svět, mezi rabi Jacobem Emdenem a rabínem Jonathanem Eybeschützem, který byl Dayan (hlavní soudce) v Praze, Byl jedním z předních talmudistů své doby a autorem velkých komentářů o korpusu židovského práva a byl také velkým řečníkem.

Většina rabínů stála na straně rabína Jonathana Eybeschütze, který byl podle jejich názoru falešně nařčen z příklonu k Šabatianismu. Názor, že by byl snad následovníkem Šabataje Cvi byl však spíše ojedinělý. A ačkoli historie nakonec Jonathana Eybeschütze ospravedlnila, v době polemiky se rabíni otevřeně přikláněli na jednu či druhou stranu jen opatrně.

Scholem chtěl dokázat existenci propojení mezi šabatianistickým a reformním hnutím. Tvrdil, že šabatianismus nemalou měrou přispěl k osvícenství a následně i k vzniku reformního judaismu tím, že narušil židovskou tradici zevnitř. Šabatianisté ve svém odklonu od tradiční ortodoxie byli jistě náchylnější k asimilaci. Jejich učení už totiž nebylo součástí základní nauky, naopak se nacházelo spíše na okraji. Kvůli vnitřním neshodám a ztráty určité názorové jednoty ztratilo židovské učení na vážnosti uvnitř židovské komunity i mimo ni. Rozdělená komunita pak byla méně schopna čelit novým myšlenkám, které se objevovaly. Dá se tedy říci, že šabatianismus připravil podmínky pro přeměnu židovského společenství, díky kterým byly možné nadcházející změny.¹⁰⁴

Určité prvky a zásady, které byly později zahrnuty do nově se rodícího reformního hnutí, můžeme pozorovat už v dřívějších etapách židovské historie. A můžeme také říct, že

¹⁰² BIALE, David. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-history*, Harvard Press University 1982, s. 85-88.

¹⁰³ KLEMPERER, Gutmann. *Pražský rabinát: od časů rabiho Löwa ben Becalel, známého pod jménem rabi Löwe, až do našich časů (1609-1879)*, Praha 2008, s. 135-136.

¹⁰⁴ MEYER, Michael A., *Response to Modernity*, s. 10-11.

reformní hnutí bylo vystavěno z větší části na historických základech, což posloužilo i myšlence, že reformní hnutí navazuje na původní chápání judaismu. Svým celkovým uspořádáním toto hnutí vznikalo jako zcela nový koncept.

Jedním z hlavních rysů reformně smýšlejících židů bylo odmítnutí rabínského judaismu a touha po návratu k původní víře bez časem nashromážděných rituálů a tradic¹⁰⁵. Tradiční způsob života byl pro židovskou komunitu velice charakteristický. Tradice a zvyky byly součástí každodenního života. Skrze rituály se jedinec začleňoval do komunity, připomenutím svého postavení a příslušnosti si denně uvědomoval, že je součástí židovského společenství. Rituály byly i jakýmsi mezníky v životě židů, skrze ně přestupovali z jedné etapy života do další. Judaismus byl pevně spojen s minulostí, která pomáhala židům orientovat se v přítomnosti. Tato tradice vycházela především z hebrejských biblických knih a z Talmudu. Na rozdíl od křesťanství byl judaismus mnohem více spojený s dávnou minulostí, židé totiž navazovali na dávné tradice a cítili se jako přímí potomci praotců z biblických dob. Kvůli vyhnání ze své země židé přebývali jako hosté mezi ostatními národy a jediné, co jim zbylo, byla právě tradice. To ilustruje například i to, že místo modlitby nenazývali synagogou nýbrž chrámem. Dále pak snaha o napravení nejen politické a sociální situace židů, ale také transformaci židovského fenotypu a určitou rehabilitaci charakteru. Reformisté také chtěli dostat židovskou společnost z její kulturní izolace přeformulováním svého učení tak, aby bylo srozumitelné i pro společnost v době evropského osvícenství. Pro reformní judaismus bylo také charakteristické odmítnutí předpisů, které se neslučovaly s požadavky moderního života. Mezi reformními židy panoval názor, že tradice prochází určitým vývojem stejně jako civilizace, a tudíž je nutná její reinterpetace, aby se židovská víra co nejvíce přizpůsobila moderní době. Nicméně prvotní reformisté sice navrhovali změny, které by jim pomohly překonat rozpory s moderním světem, ale také se snažili zprvu tyto změny zasadit do rámce tradiční interpretace

¹⁰⁵ KATZ, Jacob. *Out of the Ghetto*.s. 4-5.

židovského práva. Usilovali především o změny starodávných zvyklostí, ale rozhodně jim nešlo o změnu halachy.¹⁰⁶

Konference v letech 1844-1846

V letech 1844-1846 proběhly v Evropě tři rabínské konference. Místem konání se stal Brunswick, Frankfurt a Wroclav. Jejimi účastníky byli nejen reformně smýšlející rabíni, ale také někteří rabíni konzervativního směru. Konference samy o sobě neměly až tak dalekosáhlý dopad v praktickém životě. Nicméně byly obecným potvrzením reformních rabínů, že odmítají zastaralý přístup Judaismu jako neslučitelný s dobou.

Brunswick 1844

První konference rabínů a kazatelů se konala roku 1844 v Brunswicku. Mezi účastníky byli např. Samuel Adler, Abraham Geiger, Samuel Hirsch, Samuel Holdheim. Ne všichni pozvaní se však mohli zúčastnit, například rabíni z Bavorska nedostali povolení od své vlády, která na samotnou konferenci pohlížela jako na destabilizační prvek, který usiloval o nové pořádky.¹⁰⁷ Účastnit se mohli jak rabíni reformní, tak i konzervativní a ortodoxní, z ortodoxních řad ovšem nebyl ani jeden z účastníků. Ti, kteří na konferenci přijeli, byli většinou rabíni z generace, která již získala i univerzitní vzdělání. Na konferenci vystoupily především dvě skupiny rabínů, první s umírněným přístupem a důrazem na zachování historické kontinuity a druhá skupina radikálních rabínů jako by Samuel Holdheim, kteří nehleděli na historický odkaz a trvali na úplné reformě judaismu v souladu s duchem a podmínkami doby. Přítomní rabíni si v samém začátku stanovili, že „*účelem rabínské konference je, aby se členové radili společně,*

¹⁰⁶ Michael A. Meyer, W. Gunther Plaut, *The Reform Judaism Reader: North American Documents*, UAH Press, 2001, p. V.

¹⁰⁷ MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 134.

aby zjistili, co pro ně znamená zachování a rozvoj Judaismu a také, jak lze dosáhnout oživení náboženského vědomí. ¹⁰⁸

Toto prohlášení vyvolalo otázku, zda budou usnesení konference závazná a nebo se bude jednat spíše o diskuzi akademického typu bez dalšího praktického dopadu. Samuel Holdheim vystoupil s prohlášením, že smysl konference, jak bylo řečeno, tkví právě v zachování a rozvoji Judaismu a cílem konference je tedy naplnění tohoto smyslu především v praktické rovině.

Co se týče obsahu samotné konference, shromáždění odhlasovalo zrušení modlitby *Kol nidre* a židovské přísahy, která byla proti židům často užívána na důkaz toho, že jim nelze věřit. Velice kontroverzní se stala také otázka smíšených manželství.

Konference navázala na rozhodnutí francouzského Sanhedrinu z roku 1807 a přijala jeho responsa s výjimkou článku týkajícího se smíšených manželství.

" Židovsko-křesťanské sňatky - respektive manželství Žida s přívržencem nějakého monoteistického náboženství - nejsou zakázané, pokud by občanský zákon dovozoval rodičům, aby v židovském náboženství vychovávali své děti, které z takového svazku vzejdou. " ¹⁰⁹

Frankfurt 1845

V pořadí druhá konference se konala v roce 1845 ve Frankfurtu nad Mohanem. Dvě pravděpodobně nejspornější témata byla otázka míry hebrejského jazyka při bohoslužbách a tzv. historický judaismus. V prvním bodě se všichni přítomní shodli, že hebrejský jazyk je třeba zachovat, nicméně debata o tom v jaké míře tento jazyk zachovat se stala předmětem bouřlivých diskuzí. Jedním z řečníků byl i Leopold Zunz jakožto zástupce konzervativního směru, který

¹⁰⁸ *Protokolle der ersten Rabbinerversammlung abgehalten in Braunschweig XIII.* Braunschweig, 1844. Čerpáno z: PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism.* Forgotten books, 2012.s. 204.

¹⁰⁹ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism.* Forgotten books, 2012. s. 211-212.

obhajoval používání hebrejského jazyka po celou dobu bohoslužby. Shromáždění se nakonec usneslo, že hebrejský jazyk zůstane zachován v následujících případech: při modlitbě *Barechu*, *Shema*, část *Tefila* a dále potom při vybraných pasážích z Tóry. Zbylé části bohoslužby by měly na doporučení komise probíhat v mateřském jazyce. V případě čtení z Tóry se pak přítomní usnesli, že *haftara* by měla být čtena v mateřštině a cyklus čtení by měl být tříletý.¹¹⁰

V otázce historického pohledu na Judaismus se názory účastníků značně lišily. Jakožto zástupce školy pozitivního historického judaismu vystoupil Zacharias Frankel s požadavkem, že by v tomto ohledu mělo být v rámci usnesení konference vydáno i jednotné stanovisko jednotlivých zásad. Oponenty v tomto názoru mu byli Abraham Geiger a Samuel Holdheim, kteří byli přesvědčeni, že takové stanovisko by vedlo pouze k vnitřním sporům. Výsledkem byla podpora Geigerova a Holdheimova názoru ze strany účastníků konference.

Dalším předmětem jednání byly modlitby za návrat do země otců, které měly být dle doporučení vynechány jako zbytečné. Shromáždění také odhlasovalo, že v průběhu bohoslužeb je přípustné hrát na varhany.

Wroclav 1846

Konference ve Wroclavi otevřela hned několik zcela zásadních témat Judaismu dotýkajících se především praktického života židů. Mezi těmito tématy byla například i otázka dodržování šabatu, svátků, smuteční zvyky nebo obřízka.

Šabat by měl člověk střežit ve vši vážnosti, povoleny jsou práce, které přímo souvisí s bohoslužbou. Důležitá je jak veřejná bohoslužba, tak dodržování šabatu v domácnostech. Co se týče povolených prací, jedná se o práce, které souvisí se zachováním života, ale také pokud je ohrožena materiální jistota jednotlivců.

¹¹⁰ PETUCHOWSKI, Jacob J. *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*. New York: The World Union for Progressive Judaism, Ltd., 1968. 407 s. ISBN 68-8262. s. 193.

V případě svátků bylo rozhodnutí následující: druhý den svátků může být v souladu s názorem členů obce zrušen s výjimkou druhého dne Roš ha-Šana, z čehož vyplývá, že zákaz práce, který platil v tyto dny, není závazný. Zároveň je povoleno během bohoslužby na Roš ha-Šana troubit na šofar a to i v případě, že tento den připadá na šabat. To samé platí i pro jednotlivé zvyky spojené s oslavou dalších svátků. Povoleno bylo i konzumování kvašeného chleba na Pesach a to osmého dne svátku.¹¹¹

Většina smutečních zvyků dodržujících se po úmrtí, mezi něž patřilo například roztržení oděvu, zákaz nošení kožených bot, zákaz koupání holení nebo třeba i praní, tyto všechny byly považovány za zastaralé, a tudíž byly prohlášeny za neplatné.

Dalším projednávaným tématem byla obřízka, která byla podmíněna odborným vyškolením mohela a vyšetřením dítěte, zda je jeho zdravotní stav takový, aby mohlo podstoupit tuto proceduru. V případě jakýchkoli komplikací má být obřad přesunut na později. Dítě mělo být před a také po obřadu řádně vyšetřeno lékařem.¹¹²

Výsledky konferencí nebyly příliš uspokojujivé vzhledem k tomu, že názorové rozdíly mezi účastníky byly veliké a nebylo možné nalézt řešení, které by vyhovovalo všem stranám. A tak všechna rozhodnutí vyplývající ze shromáždění byla pouze doporučením a konference se staly jakýmsi místem pro diskuzi. Nutno podotknout, že každá z konferencí vyvolala zpravidla vlny emocí, protesty rabínů a bouřlivé emoce, jak z řad ortodoxních rabínů, tak ze strany konzervativců.¹¹³

¹¹¹ PETUCHOWSKI, Jacob J. *Prayerbook Reform in Europe*. s. 244-245.

¹¹² PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. Forgotten books, 2012. s. 305-306.

¹¹³ MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 140-141.

3.2 Náboženství a tradice v Americe

Americké reformní hnutí první poloviny 19. století stále postrádalo centrální rabínskou autoritu. Obce byly většinou bez rabína, vedeni jen laiky. Situace se změnila s příchodem imigrantské vlny ze střední Evropy v polovině 19. století, kdy do Ameriky přicestovalo spolu s imigranty celkem velké množství rabínů z centrální Evropy, kteří zaplnili prázdná místa v židovských obcích a jakožto náboženské autority udávali směr, kterým se komunita v budoucnu ubírala. Byli osobami, které zajišťovali propojení židovské obce s tradicí. Nicméně jejich přístup k tradici byl často velice rozdílný. Z větší části byli tito rabíni ovlivněni reformními myšlenkami, které byly odkazem evropského osvícenského a emancipačního hnutí. A ačkoli se tedy počet rabínských autorit v druhé polovině značně zvýšil, v americkém reformním hnutí stále chyběla významná osobnost s vlivem, který by přesahoval hranice jednotlivých komunit, s takovým vlivem, jaký měl například Isaac Leeser, který se ale řadil ke konzervativní skupině. Mírné změny v liturgii probíhaly již v první polovině 19. století, nicméně šlo spíše o individuální iniciativu jednotlivých židovských obcí, které byly roztroušené po celé zemi, a tudíž se rozhodně nedá mluvit o reformním hnutí. Chyběla osobnost, která by sjednotila americké židovstvo a definovala společný cíl reformního judaismu v Americe.

Již od svého příjezdu v roce 1846 usiloval Isaac M. Wise o společné setkání předních představitelů obcí právě z toho důvodu, aby se jasně formulovalo nejen to, co to znamená být reformní židem, ale co to znamená být reformní židem v Americe, resp. americkým reformním židem, jelikož aspekt občanství byl v Americe mnohonásobně silnější než v Evropě.

Jako jeden z prvních takových počínů lze označit aktivitu Maxe Lilienthala¹¹⁴. V roce 1847 byl svolán Bejt Din, který měl fungovat jako poradní orgán pro veškeré židovské

¹¹⁴ Max Lilienthal (1815-1882), byl původem z Bavorska. Lilienthal dokončil studium na univerzitě v Mnichově a v roce 1839 byl jmenován ředitelem židovské školy v Rize.

V roce 1845 přijel Lilienthal do Spojených států a usadil se v New Yorku, kde několik let vedl soukromou internátní školu. Od roku 1855 až do své smrti byl Lilienthal rabínem významné židovské obce s názvem Bnei Israel v Cincinnati. Byl zastáncem vyloučení veškerého náboženského učení ze státních škol. Lilienthal aktivně spolupracoval s Isaacem Mayerem Wisem při prosazování reformního

komunity, nicméně postrádal moc výkonnou. Členy Bejt Dinu byli jmenováni kromě Liliethala i Isaac M. Wise a další dva rabíni. Isaac M. Wise předložil tomuto uskupení i svůj návrh nové modlitební knihy *Minhag America*, která měla sloužit jako sidur, který bude používán všemi komunitami napříč Amerikou, aby se tak zamezilo individualistickému přístupu jednotlivých rabínů a aby došlo ke sjednocení systému. Až do roku 1855, kdy byla svolána rabínská konference v Clevelandu, se však v této věci nic nestalo.¹¹⁵

Konference v Clevelandu 1855

Dva roky po svém příjezdu do Ameriky učinil Wise první pokus o shromáždění, které ale nemělo být určeno jen rabínům, mělo být pro „všechny Izraelity“. I přes jeho snahy, kdy publikoval své výzvy i v časopise Isaaca Leesera *Occident*, k setkání nakonec nedošlo. A proto své snahy roku 1855 opět obnovil a volání po shromáždění všech rabínů opakovaně avizoval skrze svůj časopis *Israelite*, který založil v roce 1854.

„Zvažte velkou odpovědnost, která spočívá na nás. Jsme průkopníky judaismu v této zemi svobodného myšlení a svobodného slova mezi národem snadno podléhající filozofické a božské pravdě.... Přiznejte, že je naší posvátnou povinností setkávat se a radit se jak jednat jednotně v zájmu našeho posvátného cíle; jak upevnit naši jednotu a spojit všechny naše energie.“¹¹⁶

Konference v Clevelandu se nedá považovat za příliš úspěšnou. Wiseova představa sjednoceného židovstva zde nedošla naplnění. Setkání rabínů z celé země jen ukázalo na neslučitelnost směru reformního a ostatních směrů judaismu. Navíc způsobilo i rozkol mezi samotnými zástupci hlásícími se k reformním myšlenkám. Na jedné straně stál Wise a jeho následovníci a na straně druhé skupina rabínů z východního pobřeží, kteří se stali

judaismu na celém Západě. Od roku 1875 také vyučoval na Hebrew Union College. Srov. PHILIPSON, David. *Max Lienthal, his Life and Writings* New York, 1915. nebo RUBEN, Bruce L. *Max Lienthal: The Making of the American Rabbinate*. Wayne .State University Press, 2011.

¹¹⁵ MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 238-239.

¹¹⁶ *Israelite* No. 31. (9 February, 1855). s. 244.

po ukončení konference Wiseovými hlavními oponenty. V konečném důsledku konference nezbudila takový ohlas, jaký Wise očekával, a v zásadě nepřinesla uspokojující odpovědi na otázku, jakým směrem se jednotný judaismus bude v budoucnu ubírat.

Wiseovi nešlo jen o to sjednotit všechny americké židy, jedním ze zásadních témat pro něj byla i uniformita. Wise byl dokonce přesvědčený, že judaismus se stane univerzálním náboženstvím v celé Americe. Clevelandská konference se věnovala i praktické a organizační stránce. Výsledkem bylo, že tradiční forma bohoslužby má být zachována, že cokoli je v rozporu s pojetím biblického judaismu, amerických židů, nebo doby, je třeba vynechat. Dále, že bohoslužba nesmí překročit rozumnou délku a měla by zahrnovat ustanovený sbor a použití varhan a také, že každá komunita se rozhodne dle svého zvážení, v jaké míře bude užívat anglický a hebrejský jazyk při bohoslužbách.

Z hlediska tradice byly formulovány dva hlavní články:

„1. Bible, jak byla předána našim otcům, a nyní je v našem vlastnictví, má božský původ a jsou v ní obsaženy zásady našeho náboženství.“

2. Talmud obsahuje tradiční právo a logickou interpretaci biblického práva, které musí být vysvětlováno a vykonáváno dle komentářů obsažených v Talmudu.

Především druhý článek vyvolal obrovský protest v komunitách Har Sinai, kde působil David Einhorn nebo také v obci Emanu-el v New Yorku. A vyvolal mimo jiné celoživotní pří mezi Isaacem M. Wisem a Davidem Einhornem¹¹⁷.

¹¹⁷ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. s. 488.

Konference ve Philadelphii 1869

Konferenci konanou ve Philadelphii můžeme považovat za vůbec první konferenci reformního hnutí v Americe, jelikož předešlé konference v Clevelandu se účastnili rabíni vycházející z různého názorového spektra. Jedním z účastníků byl např. I Isaac Leeser, tedy konzervativní žid. V roce 1869 byla tedy svolána konference ve Philadelphii, které se účastnili přední vůdčí osobnosti reformního judaismu. David Einhorn zde přednesl příspěvek, a jakožto velice ohnivý řečník s výrazným projevem ovlivnil skupinu posluchačů natolik, že jeho řeč měla za následek přijetí radikální reformní platformy touto skupinou.

Přijatá platforma měla následující znění:

"1. Mesiášským cílem Izraele není obnovení starého židovského státu pod vedením potomků z rodu Davidova, který zahrnuje druhé oddělení od národů země, ale spojení všech Božích dětí ve víře jednoty v Boha, abychom si uvědomili jednotu všech rozumných bytostí a jejich volání k morálním posvěcení.

2. Podívejme se na zničení druhého židovského společenství, nikoliv jako na trest za hříšnost Izraele, ale jako důsledek božího záměru, který byl odhalen Abrahamovi, který, jak se stalo v průběhu světové historie stále jasnější, spočívá v rozptýlení Židů do všech částí země, v uskutečňování jejich kněžského poslání, vést národy k pravému poznání a uctívání Boha.

3. Aaronské kněžství a mesiášský obětní kult byly přípravnými kroky ke skutečnému kněžství celého lidu, které začalo rozptýlením Židů, a obětí upřímné oddanosti a morálního posvěcení, které jsou samy o sobě příjemné a přijatelné Nesvatějšímu, tyto instituce, přípravné pro vyšší religiozitu, byly uloženy v minulosti, jednou pro všechny, spolu se zničení druhého chrámu a pouze v tomto smyslu - jako vzdělávací účinky v minulosti - mají být zmíněny v našich modlitbách.

4. Každé rozlišování mezi Aaronovci a ne-Aaronovci, pokud jde o náboženské obřady a povinnosti, je proto nepřijatelné jak v náboženském kultu, tak v životě.

5. Výběrem Izraele jako lidu víry v jednoho Boha, jako nositele nejvyššího myšlenky lidství je třeba stále silně zdůrazňovat, a z tohoto důvodu se vždy, když je to zmíněno, mělo by tak být učiněno s důrazem na světovou misi Izraele a na lásku Boha ke všem Jeho dětem.

6. Víra v tělesné vzkříšení nemá žádný náboženský základ a doktrína nesmrtelnosti se týká pouze existence duše.

7. Naléhavě jako kultivace hebrejského jazyka, ve kterém byly dány poklady božského zjevení a zachovány nesmrtelné pozůstatky literatury, která ovlivňuje všechny civilizované národy, musí být vždy od nás požadována skrze naplnění posvátné povinnosti, stala se nesrozumitelnou pro drtivou většinu našich spolu věřících, a proto, jak je to vhodné za stávajících okolností, musí být modlitby ve srozumitelném jazyce. Pokud není modlitba pochopena, jedná se jen o bezduchou formu. ¹¹⁸

Obsahem konference byla také mimo jiné i řada usnesení týkající se sňatku a rozvodu.

Konference v Pittsburghu 1885

V listopadu roku 1885 byla svolána zřejmě nejzásadnější konference v dějinách reformního hnutí v Americe, jejímž výsledkem byl vznik značně kontroverzní pittsburghské platformy. Ačkoli se umírněnější postavení Isaaca Mayera Wise nakonec stalo všeobecně rozšířenou normou pro americké reformní židovské instituce, radikálnější pohled Einhorna na reformní judaismus výrazně ovlivnil Kaufmana Kohlera, jeho žáka a zároveň zeťe. Kohler patřil do skupiny rabínů, která právě v roce 1885 na rabínské konferenci formulovala tzv. Pittsburghskou platformu, a která se stala základem americké reformy na několik následujících desetiletí, ale zároveň i byla i předmětem sporu o pojetí reformního judaismu v rabínských kruzích a částečně vedla k rozdělení reformních směrů judaismu.

¹¹⁸ *Protokolle der Rabbiner Conferens abgehalten zu Philadelphia*. New York, 1870. s. 86-87.

Čerpáno z PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. s. 489.

Setkání reformně laděných rabinů musí být chápáno jako pokus o položení základních principů, kterým by se reformní judaismus vymezil od „*nesektářského univerzalizmu na jedné straně a více tradičního pojetí judaismu na straně druhé.*“¹¹⁹

Prohlášení platformy mělo následující znění:

1. V každém náboženství rozpoznáváme pokus o uchopení Nekonečna a v každém způsobu, zdroji nebo knize zjevení, které jsou ve všech náboženských systémech posvěceny, vědomí toho, že Bůh je v člověku přítomen. Zastáváme názor, že judaismus prezentuje nejvyšší představu myšlenky Boha, jak je psáno v našich Svatých Písmech, a který byl rozvinut a duchovně využit židovskými učiteli v souladu s morálním a filozofickým pokrokem příslušných věků. Tvrdíme, že judaismus zachovává a brání, uprostřed neustálých bojů a zkoušek a pod nuceným exilem, tuto myšlenku Boha jako ústřední náboženskou pravdu pro lidskou rasu.

2. V Bibli rozpoznáváme záznam o zasvěcení židovského lidu svému poslání jakožto duchovního jednoho Boha a považujeme ho za nejsilnější nástroj náboženského a morálního ponaučení. Domníváme se, že moderní objevy, vědecké výzkumy v oblasti přírody a historie, nejsou v rozporu doktrínami judaismu, Bible odráží primitivní myšlenky svého věku, a někdy je oděna do své koncepce Boží prozřetelnosti a spravedlnosti, která se zabývá člověkem v zázračných příbězích.

3. Rozpoznáváme v mosaickém právu systém zakoušení židovského lidu pro jeho poslání během jeho života jakožto národa v Palestině a dnes přijímáme jako závazné pouze jeho morální zákony a udržujeme jen takové ceremonie, které povznášejí a posvěcují náš život, ale odmítáme všechny takové, které nejsou přizpůsobeny názorům a zvykům moderní civilizace.

4. Domníváme se, že všechny mosaické a rabínské zákony, jako jsou stravovací zákony, kněžská čistota a ošacení, vznikly ve věku a pod vlivem myšlenek zcela cizorodých současnému duševnímu a duchovnímu stavu. Jejich dodržování v dnešní době je vhodnější zabránit namísto jejich dalšího moderního duchovního rozvíjení.

¹¹⁹ MEYER, Michael A. *Response to Modernity*. s. 265.

5. *V moderní éře univerzální kultury srdce a intelektu rozpoznáváme přibližování realizace velikých Mesiášských nadějí Izraele na vytvoření království pravdy, spravedlnosti a míru mezi všemi lidmi. Nepovažujeme se již více za národ, ale za náboženské společenství, a proto neočekáváme návrat do Palestiny, ani obětní bohoslužbu pod vedením synů Áronových, ani obnovení žádného ze zákonů týkajících se židovského státu.*

6. *Rozpoznáváme v judaismu progresivní náboženství, které se vždy snaží být v souladu s postuláty rozumu. Jsme přesvědčeni o nejvyšší potřebě zachování historické identity s naší velkou minulostí. Křesťanství a islám jsou dceřinými náboženstvími judaismu a my oceňujeme jejich prozřetelné poslání pomáhat šíření monoteistické a morální pravdy. Uznáváme, že duch lidství našeho věku je našim spojencem při plnění našeho poslání, a proto vítáme ve společenství všechny, kteří spolupracují na založení vlády pravdy a spravedlnosti mezi lidmi.*

7. *Znovu potvrzujeme učení Judaismu, že duše člověka je nesmrtelná a zakládáme svou víru v božské povaze lidského ducha, který navždy nachází blaženost ve spravedlnosti a utrpení v bezbožnosti. Odmítáme, jakožto myšlenky, které nejsou zakořeněny v judaismu, víru jak ve v tělesném vzkříšení, tak v myšlence Geheny a Edenu (pekla a ráje) jakožto příbytku věčného trestu a odměny.*

8. *V plném souladu s duchem mosaických zákonů, který usilují o úpravu vztahu mezi bohatými a chudými, považujeme za naši povinnost účastnit se velkého úkolu moderní doby, vyřešit na základě spravedlnosti a poctivosti, problémy, které představují kontrasty a zla současného uspořádání společnosti. "¹²⁰*

Tato konference byla jediná, která otevřeně řešila otázku nedělních bohoslužeb, jenž měli být náhradou za bohoslužby sobotní. Výsledkem bylo uznání sobotních bohoslužeb jako relevantních. Rozhodnutí bylo podloženo praktickou argumentací, která pracovala s možností, že pracujícímu člověku někdy není umožněno navštěvovat bohoslužby v sobotu, a proto je možné zavést bohoslužby v neděli. Vyjádření znělo, „že v duchu judaismu nebo jeho zákonů neexistuje nic, aby se zabránilo zavádění nedělních služeb v lokalitách, kde se objevuje nebo se cítí nutnost takové služby.“

¹²⁰ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. s. 491.

Konference také doporučila, aby každý rabín četl pouze takové části Pentateuchu dle svého uvážení, ovšem s ohledem na předpisy hebrejského kalendáře.

Na rozdíl od závěrů publikovaných na konferenci ve Philadelphii je zjevné, že pittsburghská platforma má jiný charakter, oproti předešlé platformě není dokumentem, jehož obsahem je vymezení se vůči ortodoxii a odmítání některých praktik. S ohledem na výše uvedené se dá říci, že její charakter je spíše afirmativní.

3.3 Přístup k tradici u I. M. Wise a D. Einhorna

V následující kapitole se budeme zabývat srovnáním přístupu k židovské tradici na pozadí modlitební knihy *Minhag America*, jejímž autorem byl Isaac Mayer Wise, a *Olat Tamid* sepsanou Davidem Einhornem. V těchto modlitebních knihách se odráží individuální pojetí reformního judaismu u obou autorů.

Isaac M. Wise viděl jako hlavní nedostatek amerického reformního judaismu v absenci centrální autority a celkově židovských institucí a také jakéhokoli jednotného systému, který by zastřešoval a podporoval rozvoj židovského života. Věnoval více jak čtvrt století budování židovských institucí. Tyto snahy se se bezpochyby promítly i do jeho modlitební knihy *Minhag America*, která byla koncipována tak, aby vyhověla potřebám co největší části židovské populace.

Naproti tomu D. Einhorn kladl důraz na položení základů reformní teologie obecně, a to především z hlediska reformní praxe. Jak již bylo zmíněno dříve, Wise byl zastáncem používání anglického jazyka, zatímco Einhorn byl neoblomným obhájcem jazyka německého. Tento přístup se odráží i v jejich modlitebních knihách. *Minhag America* je psán hebrejsko - anglicky, tedy samotná kniha je rozdělena na dvě poloviny, přičemž původní znění hebrejského textu je v pravé části knihy a překlad textu v anglickém jazyce je umístěn v levé části¹²¹. Naproti tomu *Olat Tamid* je psán pouze v jazyce německém, do kterého jsou vkládány hebrejské pasáže.

Zastavme se již u samotného názvu, který oba sidury nesou. Zatímco *Minhag America* je vcelku tradičním názvem pro modlitební knihy, které zpravidla nesly název buď svého autora nebo místa, ke kterému se vztahovaly, což je i případ Wiseova siduru, *Olat Tamid* má název spíše neobvyklý, alespoň co se reformního siduru týče. Svým názvem odkazuje k věčné oběti. *Olat Tamid* se ale také odlišoval od ostatních reformních spisů svým důrazem na symboliku, a to především symboliku rituálů, které se vztahovaly k obětování v Chrámu. Einhorn už v roce

¹²¹ Minhag America vyšel i v hebrejsko – německé verzi pro potřeby komunit, které preferovali během bohoslužeb německý jazyk.

1854 formuloval myšlenky, které měly za cíl poodhalit náboženskou realitu, která se skrývala pod rituálními úkony. Ve svém spise *Das Princip des Mosaismus* Einhorn uvádí, že v synagoze figurovala „vždy důležitost obětí, nicméně bez pochopení této důležitosti, bez porozumění této věčné pravdivé ideje, na které jsou tyto oběti založeny, a bez oddělení této myšlenky od symbolické a tím i přechodné schránky.“¹²²

S odvoláním na výše zmíněné mohla být volba názvu Einhornovy modlitební knihy zvolena pravděpodobně i v návaznosti na jeho zaujetí symbolismem.

Další možnou souvislost můžeme vidět v názvu komunity, ve které tou dobou, kdy sidur sestavoval, David Einhorn působil. Baltimorská komunita nesla název Har Sinai, v překladu hora Sinaj. A právě na hoře Sinaj byla ustanovena povinnost přinášet zápalnou oběť Bohu. Z toho vyplývá, že název Einhornovy modlitební knihy by mohl odkazovat i k této komunitě.

Minhag America

Wise usiloval o vznik nové modlitební knihy, která by měla být sjednocujícím prvkem a měla být především používána všemi židovskými komunitami napříč Amerikou. Takovou knihou měl být podle Wiseova přesvědčení právě *Minhag Amerika*. Celý název Wiseovy modlitební knihy byl *Minhag America: Tefillot Beney Yeshurun. Daily Prayers*. zatímco zrevidovaná verze měla název už lehce pozměněný *Minhag America: The Daily Prayers for American Israelite*.¹²³ Změna názvu jako by sama o sobě napovídala, že se změnil i záměr autora, a to především z pohledu toho, jakému publiku měl být text adresován. Zatímco v roce 1857 psal Isaac M. Wise modlitební knihu evidentně jen pro potřeby komunity Beney Yeshurun v Cincinnati, kde působil jako rabín, v roce 1872 byl zrevidovaný text siduru již adresován širšímu publiku, tedy všem americkým židům, což evidentně konvenovalo s Wiseovou

¹²² EINHORN, David. *Das Princip des Mosaismus und dessen Verhältniss zum Heidenthum und rabbinischen Judenthum*. Leipzig, 1854. Převzato z MEYER, Michael A., *Response to Modernity*, s. 246.

¹²³ První vydání modlitební knihy Minhag America vyšlo v Cincinnati roku 1857, druhé vydání, které prošlo revizí obsahu, vyšlo tamtéž v roce 1872.

představou jednotného amerického židovstva, které by mělo být zcela unifikované, a to jak v otázkách víry tak v otázkách liturgie. Ve svých spisech Reminiscence uvádí výsledek svého snažení a základní kritéria, která byla do nového siduru a způsobu jeho použití zahrnuta s ohledem na reformní zásady judaismu.

Jedním z kritérií mělo být vynechání modlitby za návrat do Svaté země, což zdůvodňoval takto: „*Návrat do Palestiny, obnovení davidovské dynastie, obětní kult spolu s kněžskou kastou nejsou uvedeny ani ve člancích víry ani v příkázáních judaismu, zatímco nářek nad útlakem a pronásledováním doprovázející volání po odplatě jsou nepravdivé, nemorální, co se týče amerických židů.*“¹²⁴ Stejně tak byl brán zřetel i na návštěvníky bohoslužeb a z toho důvodu byla dokonce specifikována délka bohoslužeb. „*Souhlasili jsme také s tím, že šabatová bohoslužba, včetně kázání, by neměla trvat déle jak dvě hodiny. To je možné i díky tomu, že byl přijat tříletý cyklus čtení z Tóry.*“¹²⁵ Co se týče jazyka bohoslužebných textů rozhodnutí bylo následující: „*Bylo rozhodnuto publikovat anglické a německé, stejně tak i hebrejské verze modliteb. Bude ponecháno na rozhodnutí každé komunity, který jazyk pro průběh bohoslužby zvolí.*“¹²⁶

Olat Tamid

Olat Tamid je odrazem vyjadřujícím ideály Einhornovy reformy, objevuje se v ní důraz na univerzálnost lidstva s určitým specifickým napětím v liturgii. V modlitební knize *Olat Tamid* Einhorn nejen zkrátil tradiční bohoslužbu, ale ve svém moderním přístupu k tradici vyřadil například modlitbu Kol Nidrei, a stejně tak i různé sefardské piyyutim (náboženské básně); od Musafu zcela upustil. Modlitební kniha neobsahovala ani požehnání pro troubení na šofar o svátku Roš ha-Šana ale ani rozsvěcení chanukových světél. Einhorn odstranil všechny odkazy na osobnost Mesiáše, návrat do Izraele nebo obnovení obětního kultu. Tyto kroky

¹²⁴ WISE, Isaac M. *Reminiscence*. s. 343.

¹²⁵ WISE, Isaac M. *Reminiscence*. s. 343.

¹²⁶ Tamtéž.

vysvětloval takto: „*Je zcela jasný a nepopíratelný fakt, že tradiční bohoslužba nemá pro současnou generaci žádné kouzlo; staré modlitby začínají být z pohledu současných okolností z větší části nepravdivé. Ani varhany, ani sbor, dokonce ani mladistvé myšlenky které se vznášejí okolo synagog, nestačí zakrýt prázdnotu, zažehnat nedostatek zbožnosti, zaplnit znovu prázdné místo. Spása přijde pouze skrze celkovou reformu veřejné bohoslužby, založené na základních principech, která umožní věřícím najít sami sebe a svého Boha v posvátných sálech.....Dogmaticky je tato modlitební kniha odlišná od tradičního pořádku tím, že upouští od modliteb za obnovení obětního kultu a návrat do Palestiny....stejně tak jako mění modlitby za tělesné zmrtvýchvstání na myšlenku čistě duchovní nesmrtnosti.*“¹²⁷

Olat Tamid ve svém rozložení zachovává určité množství modliteb v hebrejském jazyce a v podstatě dodržuje jejich tradiční řazení s přihlédnutím k tomu, že některé modlitby jsou z důvodu neslučitelnosti s reformním smýšlením, jak je uvedeno výše, vynechány, větší část knihy je však psána v německém jazyce.

Olat Tamid byl vydán roku 1858 a dle Kaufmanna Kohlera¹²⁸ byl Einhornovou odpovědí na modlitební knihu Isaaca M. Wise *Minhag America*, která byla přijata na konferenci v Clevelandu 1855 jakožto sidur pro potřeby všech obcí. Ačkoli v té době není *Minhag America* jedinou modlitební knihou, *Olat Tamid* je brán jako alternativa k Wiseově pojetí liturgie. David

¹²⁷ EINHORN, David. *Sinai*, vol. 1. s. 91.100, s. 129-139. Čerpáno z PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. S.498.

¹²⁸ Kaufmann Kohler (1843-1926) americký rabín narozený v Německu (Fürth, Bavorsko), studoval např. I ve Frankfurtu nad Mohanem, získal rabínské vzdělání, pod vedením Samsona Raphaela Hirsche. Byl zetěm Davida Einhorna. Rabínský post vykonával v Detroitu, Chicagu a v New Yorku. Byl jednou z hlavních postav při sestavování Pittsburghské platformy, která byla sepsána na rabínské konferenci roku 1885. Roku 1903 se stal prezidentem Hebrew Union College po Isaacu M. Wiseovi. Kohler byl také jedním z autorů, kteří sepsali a uspořádali *The Union Prayer Book*. (Celým názvem *Tefilot Yisrael : Union Prayer Book : as adopted by the Central Conference of American Rabbis*. Chicago: The Ritual Committee ILL 1892). Tento sidur, který v roce 1892 nahradil *Minhag America*, byl založen na Einhornově modlitební knize *Olat Tamid* a zároveň teologické platformě formulované na Pittsburghské rabínské konferenci. K tomuto tématu více KAPLAN, Dana Evan. *Platforms and Prayer Books: Theological and Liturgical Perspectives on Reform Judaism*. Rowman & Littlefield, 2002. 317 s. ISB 0742515486N.

Einhorn považoval *Minhag* za konzervativně laděný spis, který se snaží sloučit zcela nesourodé elementy a ostře ho odsoudil v úvodníku svého časopisu *Sinai*. Dle jeho názoru obsahoval *Minhag* až příliš hebrejského textu a vykazoval jen malé odchylky od tradičního pojetí modlitebních knih. David Einhorn byl nekompromisním obhájcem používání německého jazyka, jak již bylo dříve zmíněno v roce 1845 na konferenci ve Frankfurtu nad Mohanem, kde bylo toto téma rozebíráno¹²⁹ a kde vystoupil i Zacharias Frankel

Můžeme říci, že období mezi lety 1855, kdy se konala vůbec první konference reformně smýšlejících rabínů v Clevelandu, a rokem 1885, kdy proběhla konference v Pittsburghu, která vyústila v sepsání tzv. Pittsburghské platformy, bylo obdobím, které se vyznačovalo mnohými snahami reformních rabínů o publikaci své vlastní modlitební knihy. Ukázkou toho je například i *Minhag America* Isaaca M. Wise a *Olat Tamid* Davida Einhorna, které byly z množství publikovaných sidurů jedny z nejvýraznějších, a to pravděpodobně i díky svým autorům.

¹²⁹ Na této konferenci vystoupil také Zacharias Frankel, který byl přesvědčený, že ačkoli židovské právo explicitně nezakazuje používání mateřského jazyka, ba naopak, dovoluje jeho použití v celkem široké škále, je více než na místě zachovat používání hebrejštiny při průběhu bohoslužeb. I přes jeho argumentaci bylo používání hebrejštiny během liturgie shledáno jako vhodné nicméně ne nezbytné. Frankel byl přesvědčen, že je hebrejštiny nedílnou součástí židovské liturgie, a tak nesmí být nahrazena mateřským jazykem. Na základě tohoto názorového nesouladu se od výsledků konference distancoval a dal vzniknout konzervativnímu směru judaismu. Čerpáno z KOHLER, Kaufmann. David *Einhorn's Guiding Principles*. HOFFMAN, Lawrence A. (ed.). *Gates of Understanding. A companion volume to SHAAREI TEFILLAH: GATES OF PRAYER*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1977. ISBN 0-916694-34-8. s. 23-26. Původně psáno pro CCAR Yearbook. KOHLER, Kaufmann. *David Einhorn, the Uncompromising Champion of Reform Judaism*. CCCAR Year book 19 (1909). s. 215-270.

Přístup k tradici

Pravděpodobně nejzásadnější rozpor mezi Davidem Einhornem a Isaacem M. Wisem byl v přístupu k samotné tradici a jejímu vnímání z hlediska obsahového pojetí bohoslužeb. Zjednodušeně bychom mohli říci, že pro Davida Einhorna byl důležitý obsah, zatímco pro Isaaca M. Wise byla podstatná forma. Toto tvrzení nejlépe ilustruje příspěvek, který Isaac M. Wise publikoval v časopise *Israelite*:

„Synagoga musí být postavena na základech jednotnosti a musí být v harmonii s duchem doby. Nezáleží na nás, který konkrétní systém veřejné bohoslužby se nám jeví jako nejpřijatelnější pro komunitu, pokud bude v souladu s liberálními přístupy a americkými potřebami. Jednotnost a pevnost jsou tím, co potřebujeme. Potřebujeme jednotnost, že Israelita z jakéhokoli místa se bude cítit jako doma na jakémkoli jiném místě, kde bude probíhat bohoslužba, které se bude jakoukoli náhodou moci zúčastnit. Knihy i hudba mohou být neměnné a prodávané za tak malou částku, že budou přístupné všem. Bohoslužba bude součástí výuky ve školách. Potřebujeme pevnost v ve formě, jakou bude mít modlitba, což jí dodá posvátnost a vzbudí respekt.“¹³⁰

Co se týče tradice Zjevení, Einhorn byl toho názoru, že se nejednalo o jednorázový akt, událost, která se stala na Sinaji, ale dle jeho názoru šlo o stále trvající proces, který existuje skrze člověka samotného. Boží zákon a existence Boha se nachází v srdcích a duších všech. Božská vůle se odráží v uvažujícím duchu člověka, ve kterém můžeme nalézt i stále přítomný hlas boží. Einhorn byl přesvědčen, že charakterizujícím znakem judaismu je samo lidství. Jako axiomy lidského ducha jsou brány základní pravdy a zásady, které jsou součástí lidské přirozenosti a byly člověku vštípeny samotným Bohem.¹³¹

S tímto názorem Wise naprosto nesouhlasil. Argumentoval tím, že pokud je božský zákon vštípen do přirozenosti každého člověka, pak by pro každého musela platit stejná pravidla a hodnoty. Nicméně je zjevné, že jiné národy či kultury tyto esenciální pravdy judaismu

¹³⁰ WISE, Isaac M. *Israelite* 15 (1869), s. 4.

¹³¹ Srov. *Sinai* 1 (1856/57). s. 293. Čerpáno z RUBINSTEIN, Aryeh. *Isaac Mayer Wise. A New Appraisal*. [online]. In *Jewish Social Studies*, Vol. 39, No. 1/2, American Bicentennial: II (Winter-Spring, 1977). s. 56-57. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4466949>.

nesdílejí. Například přírodní národy mají zcela jiné hodnoty i právní zřízení. Proto nelze dle Wise hovořit o jednotné boží přirozenosti v každém z nás.¹³²

Je zcela zjevné, že Isaac M. Wise a David Einhorn se na pojetí tradice často názorově rozcházel. Nicméně můžeme pozorovat, že Isaac M. Wise byl ve svých názorech nestálý. To můžeme ilustrovat na příkladu, kdy roku 1856 vystoupil s kritikou radikálních představitelů reformy, kteří ve svém pojetí zákona redukovali Tóru jen na desatero, ovšem v roce 1860 tuto tezi v podstatě potvrdil svým názorem, že „*pouze desatero a zákony s ním logicky spojené jsou věčné a neměnné.*“¹³³ Nutno říci, že tyto názorové přesmyčky byly u Wise celkem časté, důvodem mohla být snaha o to nalézt za každou cenu kompromisní řešení, které bude z hlediska většiny nejpřijatelnější.

¹³² Tamtéž.

¹³³ *Israelite* 7 (1860/61), s. 116.

4 Náboženství a postavení žen

Postavení žen v judaismu prošlo v průběhu času mnoha změnami. První zmínka o ženách se objevuje v samotné Tóře v 1.knize Mojžíšově (v kapitole Berešit známou též pod označením Genesis). Zde se ženy vyskytují ve dvou zprávách. Tou první je zpráva o stvoření a tou druhou je prvotní hřích a vyhnání z Edenu. Je zajímavé sledovat, jak rozdílně je k ženám přistupováno v obou zprávách. V první zprávě je popisováno stvoření ženy jakožto dokonalé bytosti, která vznikla, aby učinila muže dokonalým a úplným. Muž se stává osobou uvědomující si sebe sama jako lidské bytosti a tohoto uvědomění dosahuje až s příchodem ženy. Tedy až s existencí další lidské bytosti je schopen sebereflexe a uvědomění si svého bytí v kontextu prostoru a času. Žena není jiná než muž, naopak, jak je uvedeno: „*Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla.*“¹³⁴ (Gn 2,23). Svou existencí přináší dokonalost tomu, co bylo až dosud neúplné, tedy muži. Není proto stvořena pouze jako mužova pomocnice, s podřadným postavením, ale je stvořena jako „*pomoc jemu rovná*“ (Gn 2,20), aby přinesla úplnost v jejich vzájemné jednotě. Žena může být brána jako doplňující element k dotvoření celku, ovšem nejen jako doplněk muže, nýbrž jako jeho součást. Není stvořena jako zvířata, k muži nepřichází jako cizorodý prvek z vnějšku, naopak byla stvořena ze samého nitra člověka¹³⁵. Proces jejího stvoření je jiný než stvoření ostatních živých tvorů, dokonce se liší i od procesu stvoření muže, který je vytvořen z hlíny. Pro stvoření muže je použito sloveso, které se užívá vesměs pro činnost hrnčíře, tedy slovo ryze pozemské a spojené se zemí. Naproti tomu, pro stvoření ženy je použito sloveso s významem „vystavět“, „vybudovat“. I to samo o sobě naznačuje, jaké postavení měla žena v původním textu.¹³⁶

¹³⁴ Bible. (ČEP). Praha: Česká biblická společnost, 1991. 1152 s. ISBN – neuvedeno. s. 23

¹³⁵ Prvotní zpráva o stvoření nemluví o stvoření muže, nýbrž o stvoření člověka, jakožto lidské bytosti, zástupce člověčenství, který v sobě zahrnuje jak mužskou, tak ženskou podstatu. Přičemž právě ženská podstata byla z této bytosti vyjmuta a stvořením ženy se stala samostatnou.

¹³⁶ TAVARD, George H. *Women in Christian tradition*. [online]. London: University of Notre Dame, 1973. 276 s. ISBN O-268-00490-0. s. 6-7. Dostupné z:

<https://archive.org/stream/womaninchristian0000tava#page/n5/mode/2up>

Druhá zpráva mluví zcela odlišným jazykem. Žena je zde popisována jako svéhlavá, neposlušná a nezávislá bytost. Už není mužovou součástí jako v první zprávě, naopak jedná zcela samostatně a dokonce i v rozporu s jeho vůlí. I přes výslovný zákaz neuposlechne a vykoná čin, díky němuž je na další pokolení uvržena kletba a celé lidstvo je poskvrněno prvotním hříchem. George H. Tvard poukazuje na to, že se jedná o dvě odlišné tradice. Ta první popisuje ženu jako rovnocennou partnerku, bytost, která spolu s mužem, tedy ze dvou podstat, vytváří jeden celek, má stejné postavení nebo jak je naznačeno, muže dokonce převyšuje. Vystupuje jako bytost, bez které by nebyl muž úplnou lidskou bytostí a nebyl schopen dosáhnout dokonalosti. Druhá tradice (patrně o něco mladší) popisuje uspořádání ve společnosti, ve které má žena sice daná práva, nicméně je podřízena muži.¹³⁷ a právě toto chápání ženy přijala za své i společnost jak židovská tak i křesťanská a na dlouhá staletí byly ženy brány jako nerovnocenná skupina. V judaismu se nicméně objevuje v určitých textech i odkaz na první tradici, ve které je ženská stránka opěvována a vysoce hodnocena. Například v Písni písní, kde je alegoricky vyjádřen milostný vztah mezi Bohem (ženichem) a Izraelem (nevěstou), v prorockých spisech, kde je popisována Moudrost jako prapůvodní žena a stejně tak se ženskost objevovala i v dílech středověkých kabalistů, kde je ženský element projektován do samé podstaty božství.

Rabínská literatura pracovala spíše s pojetím ženy ve světle druhé tradice, a proto ženám neposkytovala přílišný prostor především v liturgii. Ženy proto na změnu svého postavení musely čekat až do doby vzniku reformního judaismu, kdy se společnost ovlivněná osvícenskými myšlenkami začala měnit a zároveň se objevily i prvotní snahy o rovnoprávnost obou pohlaví.¹³⁸

¹³⁷ TAVARD, George H. *Women in Christian tradition*. [online]. s. 17

¹³⁸ Claude G. Montefiore (1858 – 1938) shrnuje rabínské období takto: „Rabínská literatura je psaná muži pro muže. Rozdíl mezi vztahem muže a ženy vzájemně, způsobuje rozdíl mezi rabíny a námi samotnými, které se neustále vynořují. Moderní zastánci se jim snaží buď vyhnout nebo je ignorovat. Snaží se citovat fráze typu: „Kdo je dobrý? Ten, kdo má dobrou ženu.“, případně hovoří o pár výjimkách významných žen např. jako byla Bruria. Je sice pravda, že ženy a matky hrají v životech rabínů důležitou roli, že jsou tito rabíni až na výjimky monogamní. Je také pravda, že hluboce ctí své matky a také, že většinou ctí své ženy, o které se starají. Nicméně to je jen jedna stránka věci. “Ženy, děti a otroci“ toto

Tradiční židovské školy a výuka byla v židovském společenství zcela zásadním faktorem, v životě židů žijících v exilu se jednalo o jedinou možnou cestu, jak mohl židovský národ přežít. Jedině tím, že docházelo k předávání vědomostí z generace na generaci, docházelo i k zachování tradice, která by bez důrazu na židovské vzdělání zcela jistě vymizela. Nicméně vzdělání bylo umožněno pouze mužům. A nejen, že ženy byly vyloučeny z mnohých náboženských povinností, které byly spojeny s tradiční výukou, ale dokonce byly i micvot, z jejichž dodržování byly ženy zcela vyjmuty.¹³⁹

K tématu asimilace židovské menšiny dodává Marion Kaplan, že je třeba si uvědomit, že celý proces je popisován především z pohledu elitních skupin židovských mužů žijících ve městech.¹⁴⁰ v rozdílných studiích zabývajících se tímto tématem překvapivě není reflektován pohled jiných skupin. Přičemž například pohled žen na celý proces asimilace se musel od zkušeností mužů přirozeně značně lišit. Už jen z toho důvodu, že obě skupiny měly ve společnosti nejen rozdílné postavení ale i rozdílná práva a příležitosti.

Stejně tak proslovy prvotních reformátorů byly v podstatě směřovány jen směrem k mužům. Objevovala se v nich slova jako bratrství, stejně tak rétorika byla uzpůsobena mužským posluchačům, jelikož pracovala sice s pojmem člověk, případně občan, ale v důsledku byl míněn samozřejmě muž. Text totiž operoval s právy a povinnostmi, které byly výsadou pouze mužů. Je tedy třeba zdůraznit, že v počátcích vzniku občanské společnosti a moderního státního zřízení byly sice zmiňovány pojmy jako rovnoprávná a svobodná společnost, ale ta byla brána spíše jako společnost mužů. Nebylo to ovšem zapříčiněno

dobře známé a často užívané slovní spojení znamená a odkrývá mnoho. V myslích mužů je na ženy zkrátka pohlíženo jako na podřízené bytosti, jak svým postavením tak svým významem ve společnosti.“ Cit. Z MONTEFIORE, Claude G. *A Rabbinical Anthology: Selected and Arranged with Comments and Introductions*. Cambridge University Press, 2012. 853 s. ISBN 978-1108048125. s. xviii.

¹³⁹ Jeden z midrašů zmiňuje důvod, proč ženy a otroci nemají povinnost naplňovat veškeré právo se všemi jeho příkazy. Je uvedeno, že „žena má srdce jen pouze pro svého muže, stejně tak jako má otrok srdce zase jen pro svého pána“. Z čehož plyne, že ženám a otrokům již nezbyvá čas ani energie, aby se mohly věnovat bohoslužbě a zároveň ještě naplňovat veškeré micvot.

¹⁴⁰ KAPLAN, Marion. *Tradition and transition: The Acculturation, Assimilation and Integretion of Jews in Imperial Germany – Gender Analysis*. Leo Baeck Institute Year book 27 (1982). s. 3-35.

vědomým vyloučením žen ze sféry veřejného zájmu jako spíš tím, že ženy nebyly v centru pozornosti, byly jaksi neviditelné. Stejně tak, když Israel Jacobson přednášel svou inaugurační řeč k otevření prvního reformního templu v Seesenu, mluvil o naději v progres věku rozumu, stejně tak vyjádřil touhu po sjednocení mužů rozdílných vyznání jakožto bratrů, kteří jsou si rovni.¹⁴¹ Nutno ovšem říci, že tato mužská rétorika byla výsadou spíše projevů se státní či politickou tematikou v rámci emancipačních snah. Co se týče kulturní integrace židů, hrály ženy v prosloveh celkem značnou roli. Často byla totiž zmiňována židovská komunita jako celek a také židovská rodina, která byla vysoce ceněna a stala se předmětem zájmu židovských myslitelů moderní doby, aby sloužila jako jakýsi záchytný bod židovských tradic, i z toho titulu začaly vycházet různá periodika (např. časopis *Sulamith*), která měla podpořit židovskou identitu a “domácí kult“ židovství.

Adaptace na nové kulturní zvyklosti byla v 19. století mnohem jednodušší pro sefardskou komunitu, která nebyla tolik obklopena židovskou kulturou, a pro kterou autorita Talmudu nedosahovala takového významu jako pro aškenázské židy. Ti byli v otázkách víry velice rigorózní. Pro svou větší otevřenost okolnímu světu sloužila sefardská komunita jako vzor prvotních reformně smýšlejících spolků.¹⁴² a s novou situací se také mnohem lépe vyrovnávaly ženy, kterým do té doby bylo upřeno vzdělání. I proto v době, kdy se objevila možnost získat sekulární vzdělání, se nemusely ženy rozhodovat mezi studiem Tóry, které jim nebylo povoleno, a nabízeným studiem ve školách pod správou státu.¹⁴³ Dle židovské tradice bylo totiž studium židovského práva a stejně tak i přístup do tradičních židovských škol vyhrazen pouze pro muže. Ženy mohly získat částečné vzdělání pouze neoficiální cestou,

¹⁴¹ Tento proslov se objevil v časopise *Sulamith*. (*Sulamith* 3,no.1, 1810). s. 303-317. Zmiňuje také MEYER, *Response to Modernity*, s. 42-43.

¹⁴² MEYER, *Response to Modernity*, s. 7.

¹⁴³ KATZ, Jacob. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Syracuse, NY , 1998. s.84.

výhradně při studiu v domácím prostředí, a proto byly velice otevřené všem možnostem, které moderní doba nabízela.¹⁴⁴

Na rozdíl od mužů nemohly ženy navštěvovat tradiční ješivy. Také většina náboženských povinností z židovské praxe se vztahovala pouze na muže. Nicméně v průběhu 19. století důraz na náboženské vzdělání pomalu upadal a postupně ho nahrazovala touha a důležitost získat vzdělání světské, tedy univerzitní. Náboženská příslušnost už nebyla brána jako hlavní kritérium, podle kterého byl člověk zařazen do společnosti, ale nahradilo ji uznání a postavení v občanské společnosti, kam spadala politická příslušnost, dosažené sekulární vzdělání a profesní uplatnění.

Pohled společnosti na náboženství procházel zásadní změnou a judaismus se postupně stával náboženstvím osobním. Náboženská zbožnost se přesunula ze synagogy do osobní roviny, z obcí do jednotlivých rodin. Z této situace těžily především ženy, jejichž postavení se zásadně změnilo v průběhu 19. století. Původní důležitou roli, kterou ženy jako nositelky určité intuice, vnitřní spirituality určité dokonalosti v judaismu měly, v průběhu času vytlačila tradice rabínského judaismu, která položila mnohem větší důraz na muže a která ženy vyjmula z náboženské praxe. V dějinách rabínského judaismu se postupně vytvořilo přesvědčení, které odloučilo ženy od většiny jejich formální kultury a které je obecně vyloučilo ze všech veřejných funkcí. Tím, že jim bylo odepřeno náboženské vzdělání, měly v podstatě ženy mnohem menší přístup ke zbožnosti. Přesunem centra židovského náboženství ze synagog do rodin získaly ženy opět důležitou roli.¹⁴⁵ Původně kolektivní pojetí náboženství se měnilo v individuální víru každého jedince. Pojetí náboženské obce jakožto homogenního celku, kde panovala společná odpovědnost i společný osud jejích členů, kteří byli spojeni jak duchovními, tak i historickými pouty, pomalu mizelo. Potřeba být součástí náboženské obce byla postupně nahrazena příslušností ke státu. V moderní době se náboženství stalo jakýmsi prostředkem k dosažení

¹⁴⁴ KANARFOGEL, Ephraim. *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Wayne State University Press, 2008. s.11-12.

¹⁴⁵ BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*. Indiana University Press, 2006. s. 3-4.

vlastního spirituálního uspokojení. Člověk už se neptal, jak nejlépe posloužit Bohu, ale jak víra v Boha poslouží jemu, čím obohatí jeho život.¹⁴⁶

Osvícenské myšlenky a ideály měly dopad na celou společnost, změny zasáhly jak muže, tak ženy, nicméně v konečném důsledku byla mnohem více ovlivněna právě skupina žen, jejichž postavení ve společnosti a práva došly zcela zásadních změn. Judaismus v porovnání s křesťanstvím obecně kladl mnohem větší důraz na tzv. domácí zbožnost. Náboženské rituály se odehrávaly nejen v synagogách, ale stejnou měrou se odehrávaly i v domovech jednotlivých rodin. I proto někteří argumentovali, že získání vzdělání pro ženy je zcela zbytečné, protože ženy nejsou brány jako méněcenné, naopak mají spoustu jiných povinností než-li je modlení se v synagogách. V roce 1835 přednesl Isaac Leeser¹⁴⁷ kázání týkající se adekvátnosti požadavku zpřístupnění vzdělání ženám.

„Je téměř zcela zbytečné, aby ženy byly vzdělávány v tom nejpřísnějším slova smyslu. To by jen snižovalo jejich ženství....Pro ženy nejsou hlavní cesty, bulváry, bitevní pole ani veřejné haly. Naopak jejich dům by měl být místem jejich působení. Právě tam by měl být jejich vliv, tišící, uklidňující, posvěcující, vyjadřující radost nad namáhavou životní cestou a zaměstnání jejich otců, bratrů, manželů i synů.“

¹⁴⁶ MEYER, Michael A., *Response to Modernity*, pp. 17-18.

¹⁴⁷ Isaac Leeser (1806-1868) se narodil ve Vesfálsku. Je považován za jednu z nejvýraznějších intelektuálních osobností amerického židovstva v 19. století. Byl významným filantropem a také vydavatelem vůbec prvního obecně rozšířeného židovského časopisu *Occident and American Jewish Advocate*. V roce 1828 emigroval do Ameriky. Zde pracoval nejprve pro svého strýce jako obchodník a zároveň působil jako učitel v nedělní škole a chazan v obci Mikve Israel ve Philadelphii. Po vzoru německých reformátorů usiloval také on o zavedení kázání v mateřském jazyce jakožto součást bohoslužeb. V roce 1830 přednesl své první kázání v anglickém jazyce, nicméně pravidelně tato kázání začala být součástí bohoslužeb až roku 1843, kde je obec oficiálně akceptovala jako regulární součást bohoslužeb. Isaac Leeser je také první překladatel pěti knih Mojžišových do angličtiny, které publikoval v roce 1845. a v roce 1853 dokončil překlad celého Tanachu známého také pod názvem Leeserova bible. Nicméně, i přes tyto reformní kroky, byl Leeser zastáncem konzervativního přístupu k tradici. Jakožto vydavatel často zodpovídal na stránkách měsíčníku otázky čtenářů týkající se tradic a židovského zákona. Byl také velkým odpůrcem smíšeného sezení mužů a žen v synagogách.

Můžeme se jen domnívat, jak moc vyjadřoval tento názor obecné přesvědčení především obyvatel ze středních vrstev v Americe, nicméně můžeme si být téměř jisti, že tento názor byl zcela běžnou normou, která bezpochyby převažovala v Německu 19. století.¹⁴⁸

Když se reformní judaismus stal hybatelem pro změny v přístupu ke vztahu náboženství a jednotlivce, stal se zároveň i hybným momentem v obecném chápání rolí mužů a žen právě zavedením smíšených lavic pro muže a ženy, otevřela se tím v podstatě genderová otázka týkající se postavení mužů a žen, která iniciovala debaty o rovnoprávnosti obou pohlaví.¹⁴⁹ Až dosud bylo místo žen v synagoze za zástěnou nebo na zvláštní galerii pro ženy, reformní judaismus však v rámci rovnocenného přístupu ke všem členům komunity otevřel otázku smíšeného sezení. Jednou z možných příčin mohl samozřejmě být i fakt, že reformním komunitám jen málokdy přináležela synagoga, a tak musely hledat alternativní místa pro setkávání a pro bohoslužby. Často byly takovým místem bývalé protestanské kostely nebo jiné nesynagogální prostory, které nebyly pro oddělené sezení ve svém interiéru uzpůsobené. A tak se v podstatě společné sezení stalo tak trochu nutností. To ovšem nemění fakt, že reformní hnutí mělo základ v myšlenkách osvícenství a ze své podstaty přijímalo modernistické pojetí světa, kde byl jako jeden z imperativů i rovnost lidí. V počátcích vzniku reformního judaismu šlo spíše o rovnost mezináboženskou a postavení žen ve společnosti stálo tak trochu bokem. Nicméně i ženy usilovaly o to stát se rovnocennými partnery pro diskuzi. Mít možnost se svobodně rozhodovat a také studovat.

¹⁴⁸ BARKAI, Avraham. *Branching out: German-Jewish Immigration to the United States 1820-1914*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1994. 300 s. ISBN 0-8419-1426-5. s. 142.

¹⁴⁹ Gender je dle Joan Wallach Scott základní složkou sociálních vztahů založených na vnímaných rozdílech mezi mužem a ženou. Tato historička věnující se genderovým otázkám ve svých pracích např. *Gender: a Useful Category of Historical Analysis a Gender and the Politics of History* argumentovala tím, že gender je vědomí sexuálních rozdílů, přičemž definici vědomí, nebo také vědění převzala od filozofa Michaela Foucaulta a jeho pojetí vědění jako něčeho, co je produkováno kulturou a společností založeného na lidských vztazích.

4.1 Postavení žen v Evropě

Po celou dobu své existence se judaismus snažil vypořádat s nalezením vhodné podoby, která by byla slučitelná s okolím a dobou. Všechny tendence směřovaly především k nalezení cesty, která by byla aktuální a zároveň zachovávala tradici a která by zabránila asimilaci s okolní většinovou společností, což by znamenalo zánik židovského náboženství jednou pro vždy. Haskala byla židovskou odpovědí na celoevropský proud osvícenství. Židovská verze toho, jak reagovat na okolní emancipaci. Haskala mimo jiné přinesla nové impulzy, které předcházely změně v chápání tradičních rolí muže a ženy. Tato otázka nevyvstala okamžitě v době, kdy reformní hnutí vznikalo, ale začala být aktuální pozvolna v průběhu následujících několika desetiletí, kdy se role ve společnosti měnily, kdy se navzdory snahám pozvolna vytrácel nejen důraz na synagogální liturgii ale i na tzv. domácí židovství, nebo alespoň důraz na tuto formu judaismu, která byla až dosud jedním ze stavebních kamenů židovského náboženství. Evropa svůj pohled na tradiční pojetí ženy jako ochránčyně domácího krbu měnila pozvolna. V židovské komunitě docházelo pomalu ke střetu tradiční role ženy v domácnosti a ženy, která měla zájem realizovat se i ve veřejném životě. Ženy, které byly rovnocenné mužům a v mnoha funkcích je mohly i zastoupit. Moderní doba přinesla nejen zpochybnění tradičních hodnot, ale i zpochybnění tradičních rolí. V judaismu měla žena před nástupem moderní doby zajištěnou určitou důležitost svého postavení, nebo spíše přesně danou roli. V rámci náboženství byly pevně stanoveny role, práva a povinnosti, jednalo se tedy o určitou formu jistoty, kterou každému člověku náboženství poskytovalo, kde nebyl prostor pro pochybnosti a tápání. Nezaměnitelná důležitost v rámci rodiny, kterou judaismus ženám poskytoval, byla brána jako základ židovství.¹⁵⁰

Nová doba přinesla nejen nový pohled na postavení žen rámci společnosti ale i v rámci rodiny. Domácí zbožnost jako by ztrácela na důležitosti, což bylo zapříčiněno i faktem, že muži

¹⁵⁰ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha -Litomyšl: Paseka. 1. vydání, 2008. 356 s. ISBN 978-80-7185-890-4. s. 59-60.

dostali možnost se realizovat ve vnějším světě, a tak se mnohdy čas strávený s rodinou redukoval¹⁵¹. V knize *Obrazy ženství v náboženských kulturách* autorka uvádí následující:

„S marginalizací náboženského poslání ženy jakožto strážkyně Šabatu a učitelky dětí náboženským pravidlům vstoupilo do rodiny dehonestující vnímání ženy jako méně výkonné, finančně neproduktivní, nevzdělané a nekompetentní bytosti. Podle toho, co víme, nebylo ponížení ženy produktem náboženského judaismu, ale spíše modernity s jejími novými maskulinními hodnotami. Zpětně se pocit ponížení odrazil v nechuti židovských žen hrát v nových poměrech roli druhořadé bytosti. Což mnohdy vedlo k odtržení tradičního modelu semknuté židovské rodiny, včetně tradičního náboženství a mnohdy k přijetí levicových ideálů a to i socialistických nebo sionistických, které prosazují striktní rovnoprávnost mužských a ženských rolí.“¹⁵²

Jak již bylo zmíněno, domácí zbožnost byla v judaismu jedním z charakteristických rysů. V průběhu 19. století však tento fenomén prošel velkou transformací, od nepopíratelného důrazu, přes trochu umělé snahy oživit v rámci kulturně-historického vývoje zájem o tento pomalu se vytrácející fenomén, až po postupné vymizení počátkem 20. století.

Zatímco v synagogách byly v popředí muž, v židovských domácnostech tomu bylo přesně naopak. Vzniká fenomén tzv. domácího židovství. Dokonce začal vycházet i časopis¹⁵³ určený speciálně pro ženy, který podporoval domácí náboženské rituály.¹⁵⁴

¹⁵¹ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. s. 59-60.

¹⁵² Tamtéž. s. 61.

¹⁵³ „Jednalo se o první německy psaný časopis s názvem *Sulamith*, který byl vydáván od roku 1806 Davidem Fränkelem a Josephem Wolfem. Stránky časopisu byly obhajobou návratu k tolerantní formě judaismu, která měla být zároveň návratem k prvotní čisté formě judaismu. Autoři schvalovali moderní vzdělání rabínů, stejně tak kladli důraz na kázání při bohoslužbách a podporovali změny, které byly zavedeny v rámci moderních snah ve vzdělávání např. Seesenu, Frankfurtu a Dessau. Množství předplatitelů nebylo nikterak závratné, nicméně se jednalo vesměs o finančníky a jiné vlivné lidi, kteří v komunitách zastávali přední pozice.“ čerpáno z www.jewishvirtuallibrary.org

¹⁵⁴ GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*, Harvard University press, 2001. s.

Argumentů, které vysvětlovaly, proč jsou ženy vyjmuty z židovské liturgie a veřejných rituálů se účastní jen omezeně nebo vůbec, bylo hned několik. Mezi jinými figurovalo vysvětlení, které se objevilo v časopise *Sulamith*, že ženy jsou natolik zaneprázdňeny naplňováním domácí zbožnosti, že nemohou plýtvat svým časem, aby naplňovaly ještě povinnosti spojené s obřady v synagoze.¹⁵⁵

Zřejmě největší míru zastoupení měly diskuze o postavení žen v judaismu z hlediska tradice právě mezi německými reformátory, kteří usilovali o to, aby se pohled na ženy změnil, a jejich tradiční postavení v judaismu bylo chápáno v nových souvislostech moderní doby. Nicméně v porovnání s vývojem přijetí žen v Americe byla situace v Evropě zcela nesrovnatelná, úsilí evropských reformátorů o zrovnoprávnění obou pohlaví bylo limitováno společenskými pravidly, která byla ve společnosti pevně zakořeněná, a vedlo jen k dílčím výsledkům.¹⁵⁶

Podle propagátorů rovných práv neměly být potřeby židovských žen nadále zanedbávány. Ženy byly vysoce ceněny v roli matek a tch, které udržovaly židovský rodinný život. Nastal posun i ve vnímání žen v synagogách, kde byly vítány a kde byly zahrnuty jako účastnice do programu a do některých náboženských instrukcí. Nicméně, i přes všechny tyto pozitivní změny byla ženská pozice jen málokdy zpochybněna v rámci halachy.¹⁵⁷

Mezi vůbec prvními, kteří poukazovali na fakt, že judaismus ženy znevýhodňuje jak po duchovní stránce, tak po stránce právní, byl David Friedländer, který již v roce 1788 upozorňoval na nepoměr mezi postavením mužů a žen. Byl přesvědčený o tom, že moderní ženy mají mít stejná práva, povinnosti i zodpovědnost jako mají muži. Nicméně, ani on nezpochybňoval autoritu halachy. Zastával podobné názory, jaké se posléze objevily v časopise *Sulamith*, který se židovským právem zabýval jen okrajově. Avšak v jednom z mála příspěvků, který se tomuto tématu věnoval, David Fränkel v podstatě obhajoval stávající stav. Svou argumentaci na obhajobu židovského práva podložil tvrzením, že židovské právo v žádném

¹⁵⁵ Tamtéž. s. 58.

¹⁵⁶ Tamtéž. s. 24.

¹⁵⁷ BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany*. s. 57.

případě nestaví ženy na nižší úroveň než-li muže. Pasáže, které se jeví jako obhajoba útisku ženského pokolení, nemohou být brány jako závazné, zatímco, ty, které ženy opěvují, jsou zastoupeny v mnohem vyšší míře a přebíjejí veškeré negativní zmínky.¹⁵⁸

Abraham Geiger

Již na přelomu 18. a 19. století se, jak je vidno, objevily první náznaky na změnu statutu žen. Osvícenští myslitelé si uvědomovali, že postavení obou pohlaví není rovnocenné, a na tuto nerovnováhu začali upozorňovat, avšak autorita židovského práva byla doposud nedotknutelná.

To se změnilo s nástupem reformního judaismu. V roce 1837 publikoval mladý Abraham Geiger svou esej s názvem „*Postavení žen v judaismu v současné době*“, čímž otevřel diskuzi, které se v průběhu 19. století stala jedním z témat reformního hnutí, které rezonovalo jak na evropském, tak na americkém kontinentě. Tímto spisem Geiger napadl rozdílný přístup rabínského judaismu k ženám a k mužům a celkové uspořádání tohoto nerovného systému. Ve svém článku píše:

„Necht' od nynějška není žádný rozdíl mezi povinnostmi pro muže a ženy, pokud nevyplývají z přírodních zákonů, které jsou řízeny jejich rozdílným pohlavím; žádné předpoklady duchovní nedostatečnosti žen, jako by byly neschopny uchopit hluboké záležitosti náboženské; žádná instituce ani veřejné služby, ať už formou nebo obsahem, která zavře dveře chrámu před tváří ženy,Potom židovská dívka či žena, vědoma si významu naší víry, se k ní vřele připojí, a celý náš náboženský život bude mít prospěch z tohoto příznivého vlivu, který bude čerpat z ženských srdcí.“¹⁵⁹

¹⁵⁸ Zmíněno v *Sulamith 1*, no.1 (1806). s. 474 – 476. Také v BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany*. s. 57.

¹⁵⁹ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. Forgotten book, 2012. Originally published 1907. s. 581. PIBN 1000006928. s. 353. Také v: PLAUT, Gunter. *The Rise of Reform Judaism: a Sourcebook of Its European Origins*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2015. 320 s. ISBN: 978-0827612167. s. 253.

Geiger ve svém spise požaduje úplné zařazení žen do náboženského života, bez jakýchkoli výjimek vztahující se na povinnosti s tím spojené. Muži i ženy by měli mít stejnou zodpovědnost. Ostře odsuzuje vyloučení žen z veřejného náboženského života, tedy z účasti na bohoslužbách. Geiger kritizuje dokonce i právní strukturu židovského manželského svazku tak, jak je popisován v Tóře a Talmudu. Je přesvědčen, že rabínský judaismus uvrhl ženy do stavu duchovní nedostatečnosti. Z tohoto hlediska je dle jeho názoru ženám přisuzována pozice na stejné úrovni, jakou mají otroci.¹⁶⁰

Geiger byl přesvědčen, že emancipace žen by měla být založena především na širší diskuzi z hlediska historické revize židovského práva. Z tohoto hlediska přistupuje Geiger k postavení žen stejně, jako přistupuje k chápání tradice a židovského práva. Byl toho názoru, že nerovný přístup k ženám, kterým se vyznačuje rabínský judaismus, má svůj původ na středním východě, kde měly ženy v historii práva ne nepodobná právům, které měli otroci. V dobách, kdy mohla být žena zavržena, pokud se muži znelíbila, kdy bylo běžné mnohoženství, a kdy byly ženy často provdávány na základě předem dohodnutých kontraktů. Nicméně, na obranu judaismu Geiger podotýká, že ať bylo postavení žen v judaismu jakékoli, stále měly v porovnání s ženami z okolních zřízení určité postavení a práva. Historie zná dokonce i ženy, které dosáhly v židovském společenství vysokého a váženého postu. V tomto ohledu vzpomíná například soudkyni Deboru, která se ve své době těšila velké vážnosti. Judaismus se přirozeně vyvíjel, v otázce ženský práv tedy došlo alespoň k pár změnám z hlediska právního postavení anebo v osobní sféře jako například zrušení polygamie, či svolení, kterým žena dávala souhlas ke sňatku. Geiger volal po odstranění těchto historických nánosů, které znevažovaly ženy a stavěly je do podřízené pozice. Dle jeho názoru odráželo právě manželské právo přístup rabínskému judaismu s jeho chápáním žen v ne příliš pozitivním světle. Geiger kritizoval jak domlouvání zasnub a sňatky, které byly mimo jiné závislé na

¹⁶⁰ Znovu zde můžeme vidět odkaz na text Mišny, který odkazuje na totožné postavení žen, otroků a další menšin, kde se píše „Ženy, otroci a jiné menšiny jsou vyjmuti z recitování *Šema* a dále z nošení *tefilim*, ale zůstávají předmětem modlitby...“

finanční dohodách, stejně tak jako byl zásadně proti starodávnému zvyku *chalice*.¹⁶¹ Tyto praktiky stavěly ženy do nedůstojné pozice, ve které byly přímo závislé mužských příbuzných. Geiger byl v podstatě první, kdo požadoval odstranění rozdílů mezi mužem a ženou, přičemž hlásal, že je třeba provést zásadní revizi židovského práva.¹⁶²

První židovská komunita, která otevřela otázku náboženské rovnosti žen v Evropě, byla berlínská komunita.¹⁶³ Ta argumentovala tím, že vykázání žen za zástěny či na galerie je zcela zjevně přežitek z doby minulé, převzatý z východních zvyklostí, který je v moderní době v kontextu západní společnosti zcela nevhodný a především nepřirozený. Jedním z argumentů byl také fakt, že se objevuje zjevný rozpor mezi tím, jak jsou ženy brány v domácím prostředí a jak jsou brány ve veřejném sektoru, nebo v synagogách. Byl zmíněn i zcela paradoxní přístup, kdy je žena postavena do opačné pozice. Je to tehdy, kdy jsou ženy ve svých domovech tím nejdůležitějším prostředníkem s religiozitou a to i na poli liturgie, zatímco v synagogách jsou odsunuty do pozadí a veškerou liturgii přebírají muži.¹⁶⁴

Možnosti vzdělávání

Až do poloviny devatenáctého století byly veškeré instituce vyššího vzdělávání ve střední Evropě až na výjimky ženám uzavřeny. Ve Spojených státech, Anglii a Rusku existovaly soukromé ženské vysoké školy případně vzdělávací kurzy pro ženy. Avšak v Evropě byly jedinými institucemi veřejné vysoké školy, které byly otevřeny pouze mužům. Až do 19. století sloužily univerzity především jako odborné školy určené ke vzdělávání duchovních a státních úředníků, nebo pak právníků a lékařů, šlo tedy o instituce výhradně křesťanské.

¹⁶¹ Obřad *chalice*, neboli vyvázání se z levirátního manželství, kdy je žena povinna vzít si za manžela bratra nebo jiného mužského příbuzného svého muže, pokud ji manžel zemřel a neměli spolu žádného potomka. Jedná se o starodávný zvyk z doby biblické, kdy byl především v zemědělské společnosti kladen velký důraz na zachování rodu.

¹⁶² BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany*. s. 62-63.

¹⁶³ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. s. 353.

¹⁶⁴ Tamtéž. s. 354.

Židovským studentům bylo dovoleno v Německu od 18. století studovat medicínu, v průběhu devatenáctého století se pak otevřely brány filosofických a právních fakult. Zajímavou informací je, že univerzity ve Švýcarsku začaly přijímat studentky již po roce 1867, zatímco v Německu a Rakousku směly ženy studovat na vysoké škole až na přelomu devatenáctého a dvacátého století.¹⁶⁵

Žen studujících na vysoké škole ve střední Evropě bylo mezi židovskou populací mimořádně vysoké procento, obzvláště v Německu a Rakousku, zejména před rokem 1920. Vysoký podíl vzdělaných střeoevropských Židů patřil k "dobře situované" střední třídě, která si mohla dovolit luxus poskytnout svým dcerám a synům dobré vzdělání. Židé měli tendenci žít ve velkých městech, kde byly umístěny také univerzity, a proto bylo pro jejich dcery často snadnější navštěvovat univerzitu, aniž by musely odejít z domova. Židé, především městští pocházející ze střední třídy, dostali možnost získat vysokoškolské vzdělání, a proto si uvědomovali, jakou váhu a hodnotu má vzdělání jak mužů, tak i žen. Snad nejdůležitějším faktorem bylo, že židovská kultura vyvíjející se v židovských domovech podporovala snahu o vysokoškolské vzdělání jak pro muže, tak pro ženy jako prostředek efektivnější integrace do tzv. vzdělané buržoazie. Ale opět je třeba podotknout, že váhu mělo vzdělání především pro židy žijící ve městech a pocházejících ze středních vrstev společnosti.¹⁶⁶

V židovské komunitě hrálo vzdělání vždy důležitou roli. Stejně tak jako byl kladen důraz na získání náboženského vzdělání, tak v devatenáctém století v době sekularizace se tento důraz přenesl na sféru světského, tedy univerzitního vzdělání. Procento studentů, kteří dosáhli středoškolského vzdělání, bylo mnohem vyšší v židovské komunitě v porovnání s křesťanskou společností. Rozdíl byl viditelný hlavně ve velkých městech, kde bylo zvykem, že bohaté rodiny dívkám zajistily vzdělání v podobě soukromých učitelů. To se v průběhu 19. století změnilo. Pro dívky začalo být běžné, že navštěvovaly zpočátku soukromé školy pod správou židovských obcí a posléze, v druhé polovině 19. století i státní dívčí školy tzv. Höhere-Töchterschulen,

¹⁶⁵ FREIDENREICH, Harriet. *Higher Education in Central Europe*. [online]. Dostupné z: <https://jwa.org/encyclopedia/article/higher-education-in-central-europe>. . [cit 2018-5-25].

¹⁶⁶ Tamtéž.

Höhere-Mädchenschulen nebo Mädchen-Lyzeen, které dokončily ve věku šestnácti let. V Berlíně dosáhla téměř polovina židovských dětí 2. stupně vzdělání, zatímco v porovnání s nimi jen 10% křesťanských dětí pokračovalo ve vzdělání na střední škole. Židovské rodiny viděly ve vzdělání způsob, jak zlepšit postavení svých potomků a urychlit tak jejich integraci do společnosti.¹⁶⁷

Co se týče univerzitního vzdělání, nahlížela na něj společnost, i ta židovská, spíše jako na problematické. Toto vzdělání bylo bráno pro ženy jako kontraproduktivní vzhledem k tomu, že dle obecného mínění spíše snižovalo naděje žen na manželství.

Ve střední Evropě nebylo běžné, aby vznikaly univerzity pouze pro ženy. Pokud chtěly ženy studovat na vysoké škole, musely k tomu získat zvláštní povolení od vedení univerzity. Univerzita v Curychu se stala vůbec první v Evropě, která roku 1867 začala přijímat ženy jako posluchačky svých přednášek. Curych záhy následovaly univerzity v Ženevě a Bernu. Na ostatních univerzitách však možnost studia pro ženy dlouho nebyla. Na rakouských univerzitách byly ženy přijímány až v roce 1897, v Prusku dokonce až v roce 1908. Po zpřístupnění univerzit židům měli židovští studenti na univerzitách především v přírodních oborech velké početní zastoupení, a to jak mužů, tak i žen, bylo-li jim umožněno studium. Studium práv a ekonomie získalo na popularitě až posléze.

Vzhledem k tomu, že studium žen ani na přelomu 19. a 20. století stále ještě nebylo normou, mnozí muži se zdráhali přijímat ženy jako své kolegyně. Proto se prvotní studentky často musely vypořádat s posměchem svých učitelů, stejně tak jako s narážkami a pokřikováním svých studentských kolegů. Ani mimoškolní aktivity studentů v podstatě nebyly nakloněny ženám - studentkám. Zatímco muži zakládali různé bratrské spolky (jak studenti, tak vyučující byli muži), židovské studentky byly obecně velice samostatné a na mimo studijních aktivitách se podílely jen zřídka. Částečně na tom měl podíl i fakt, že se většinou jednalo o spolky křesťanské.

¹⁶⁷ FREIDENREICH, Harriet. *Higher Education in Central Europe*. [online]. Dostupné z: <https://jwa.org/encyclopedia/article/higher-education-in-central-europe>. . [cit 2018-5-25].

Nicméně, co se týče studia žen na univerzitách, můžeme říci, že obecně vyvolával větší nevoli fakt, že jsou studentky ženy, nežli fakt, že jsou židovského původu.¹⁶⁸

Rabínské konference ve 40. letech

V letech 1844 – 1846 proběhly celkem tři konference reformně smýšlejících rabínů a učenců, na kterých se projednávala témata, která byla pro nově se formující reformní judaismus určující. Hlavními aktéry byly Abraham Geiger, Samuel Holdheim, Leopold Stein, Gotthold Salomon, ale například i Zacharias Frankel. Předmětem jednání se stala témata týkající se vzdělávání, liturgie, Šabatu, mezináboženskými sňatky, ale i postavení žen v judaismu. Tyto tři konference měly bezpochyby zásadní vliv na směřování reformního judaismu v dalších letech, a to jak v Evropě ale i v Americe. Konference proběhly v roce 1844 ve městě Brunswick, v roce 1845 ve Frankfurtu a v roce 1846 v Wroclavi.¹⁶⁹ Šlo o setkání předních náboženských myslitelů, kteří inklinovali k reformním myšlenkám a usilovali o sjednocení přístupu k jednotlivým diskutovaným tématům.¹⁷⁰

Co se týče otázky postavení žen v judaismu, ta se poprvé objevila na druhé konferenci ve Frankfurtu, na kterou Samuel Adler připravil návrh dotýkající se náboženských povinností žen. Mezi několika tématy týkajícími se ženských povinností byla i otázka započítávání žen do *minjanu*. Návrh sice zazněl, nicméně rabíni odmítli o těchto závažných tématech rozhodnout bez rozmyslu, proto došlo k obecnému konsenzu, aby toto téma bylo přesunuto na příští konferenci, která se konala roku 1846 ve Wroclavi. Tentokrát zazněly přesně formulované body týkající se povinností žen. Jednalo se o následující body:

- zahrnutí žen do veřejné bohoslužby a náboženských požadavků a započítávání žen do *minjanu*

¹⁶⁸ FREIDENREICH, Harriet. *Higher Education in Central Europe*. [online]. Dostupné z: <https://jwa.org/encyclopedia/article/higher-education-in-central-europe>. . [cit 2018-5-25].

¹⁶⁹ BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*. Indiana University Press, 2006. s. 64.

¹⁷⁰ BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany*. s. 64-65.

- náboženská plnoletost pro obě pohlaví začíná ve věku 13 let
- zahrnutí žen do povinnosti dodržovat *micvot*, které jsou časově vázané
- zrušení modlitby „*Šel lo asani iša*“¹⁷¹
- zrušení práva mužů zavrhnout svou manželku
- stejné povinnosti mužů i žen týkající se dětí¹⁷²

Výše zmíněné body přednesl David Einhorn. Diskuze se vedly především o povinnosti žen dodržovat *micvot*, které jsou časově vázané, ale i započítávání žen do *minjanu*. Nakonec bylo rozhodnuto odročit přijetí sepsaných zásad týkající se žen na příští konferenci, která byla naplánována na další rok, měla se tedy v roce 1847 ve městě Baden. Nicméně ta byla zrušena a poté následoval revoluční rok 1848, a proto odročená témata zůstala nedořešena, mezi nimi i povinnosti žen v reformním judaismu.¹⁷³

V 19. století byl v německé společnosti obecně jen malý zájem o řešení otázky postavení žen ve společnosti. Téma rovnoprávnosti žen bylo odsunuto a společnost se k němu pomalu vracela až s příchodem dalšího století. A ačkoli nebyla tato otázka oficiálně dořešena ani v rámci reformního judaismu, staly se ženy postupně díky všeobecným změnám ve společnosti alespoň v rámci reformního hnutí rovnocenným členkami komunit.

¹⁷¹ Jedná se o ranní modlitbu, ve které muž děkuje za to, že nebyl učiněn nežidem, ženou a otrokem „*Baruch ata Adonaj Elohejnu melech ha-olam še-lo asani goj, ...še-lo asani iša...*“ k tomuto tématu se vyjadřoval David Fränkel v časopisu *Sulamith* (no.1, 1806), kde podává vysvětlení k tomuto kontroverznímu znění modlitby. Tvrdí, že nejde o znevážení žen jakožto podřadných bytostí, ale dle jeho názoru se spíše jedná o vyjádření vděčnosti, že byli muži ušetřeni bolesti a nepohodlí, kterému jsou ženy neustále vystaveny. Dostupné z: BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany*. s. 57.

¹⁷² PLAUT, Gunter. *The Rise of Reform Judaism*. s. 254-255.

¹⁷³ BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany*. s. 57.

4.2 Postavení žen v Americe

Amerika byla bezpochyby zemí zaslíbenou pro všechny imigranty, kteří do této země přicestovali, a to bez ohledu na to, zda šlo o muže či ženy. Mezi lety 1790-1840 vzrostl počet židů v zemi šestinásobně, jednalo se především o imigranty ze střední Evropy. Mezi lety 1880 – 1914 byl pak nárůst židů - imigrantů téměř 2 000 000, tentokrát židé přicházeli z východních států Evropy a takřka polovina byly ženy.¹⁷⁴

Na americké půdě v podstatě nastává podobná situace jako v Evropě, židé jsou zde bráni jako plnohodnotní občané, náboženské vyznání je něco, co není v americké kultuře určujícím prvkem a každý volí víru dle svého přesvědčení. Nicméně bychom mohli říci, že zatímco v Evropě dochází ke změnám velice pomalu a společnost je akceptuje spíše ve sféře myšlenkové na bázi představ, zatímco v Americe přechází tyto myšlenky víceméně do praxe. I to pravděpodobně vedlo evropské obyvatele k migraci do Ameriky, kam odjížděli s nadějí, že jejich touhy dojdou ve svobodném světě naplnění. Jednotlivci tedy nejsou tlačeni společností do určitého postavení, které jim přináleží a které je jim předurčené na základě jejich vyznání. V takovém prostředí tudíž nejsou tlačeni do pozice národnostní menšiny, která se musí neustále bránit proti útokům zvenčí a je jí dovoleno žít a pracovat jen v určitém vymezeném prostoru s pevně stanovenými hranicemi, které není záhodno překračovat. Díky liberálnímu přístupu, který v Americe panoval se mohli muži věnovat svým povoláním a plně se v nich rozvíjet a realizovat bez předsudků vnějšího obyvatelstva. A právě i díky této svobodě se židovští muži věnovali svým kariérám a ztráceli zájem o věci náboženské. Proto možná ještě více než v Evropě klesal zájem o náboženství. Synagogy byly při pravidelných bohoslužbách poloprázdně a lavice zaplnilo sotva pár členů. Karla Goldman ve své knize *Beyond the Synagogue Gallery*¹⁷⁵ uvádí, že návštěvníky synagog v této době byly převážně ženy, staří lidé

¹⁷⁴ HYMAN, Paula. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. University of Washington Press, 1995. 197 s. ISBN 0-295-97426-5. s. 93.

¹⁷⁵ GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*, Harvard University press, 2001. s. 1-3.

a děti, které byly nuceni svými rodiči, aby do synagog chodily. V druhé polovině 19. století byla v synagogách k vidění určitá nerovnováha mezi počtem přítomných mužů a žen. Početní převaha žen v synagogách neměla v historii judaismu obdoby. Vždy to byli právě muži, kteří dominovali svou účastí na bohoslužbách, zatímco ženy byly v menšině. To se ovšem změnilo, a tak se postupně ženy začaly objevovat nejen jako pravidelné účastnice bohoslužeb, ale postupně se dostávaly i do vedoucích funkcí v čele jednotlivých komunit.

Nedělní školy

Velice často byly mezi imigranty celé rodiny a tak vyvstala otázka nejen jaké bude uplatnění žen v novém světě, ale také, jak vychovávat v nových podmínkách děti. V Americe v polovině 19. století se značně rozšířil tzv. fenomén nedělních škol. Tyto školy byly založeny na křesťanském modelu. Šlo o náboženské ale zároveň i vzdělávací instituce. Ačkoli děti chodily v týdnu do veřejných státních škol, nedělní školy postupem času nabývaly na popularitě. A to především proto, že šlo o školu, která nechtěla suplovat školu státní, ale spíše vytvářela program pro děti v den, kdy děti do státní školy nechodily. Účastníky nedělních škol byly samozřejmě děti z původních amerických rodin, ale primárně byly tyto školy určeny pro děti imigrantů z centrální Evropy. Vlna imigrantů pocházející z centrální Evropy, která přicházela do Ameriky okolo poloviny 19. století nebyla skupinou, která by trpěla bídou a pocházela vyloženě z chudých poměrů jako následující imigrační vlny z východní Evropy, nicméně jako řemeslníci a drobní obchodníci měli židé v nové zemi zpočátku trochu omezené podmínky.

Vzhledem k tomu, že jediný model výuky v nedělních školách, který bylo možno následovat, byl model protestantských nedělních škol, převzalo hnutí *Hebrew Sunday School*, nejen svůj název ale i obsahový rámec právě od těchto protestantských nedělních škol.¹⁷⁶ První

¹⁷⁶ První protestantská nedělní škola byla zřízena ve Philadelphii v roce 1824 a v roce 1832 ji navštěvovalo téměř 30% dětí, které byly povinovány školní docházkou.

nedělní škola byla založena ve Philadelphii v roce 1838 Rebeccou Graetz¹⁷⁷, která byla již členkou několika dalších ženských spolků. Zpočátku nebyly dokonce ani materiály, podle kterých by mohlo být vyučování vedeno. Až rok poté, co byla zprovozněna první nedělní škola, připravil Isaac Leeser materiál, který mohl být použit při vyučování. Nové školy vznikaly v Charlestonu, Richmondu, New Yorku i Baltimoru.¹⁷⁸ v druhé polovině 19. století bylo hnutí natolik úspěšné, že roku 1886 vzniklo společenství Hebrew Sabbath School Union¹⁷⁹. Úspěch nedělních škol by se dal definovat následovně: vyučování probíhalo v neděli, bylo v anglickém jazyce a vyučujícími byly ženy, převážně rodilé Američanky. Školy byly pro děti imigrantů důležité také proto, že jim pomáhaly se snadnější akulturací. V průběhu vyučování se jim dostávalo možnosti seznámení se s americkými ideály, na kterých byla postavena celá americká občanská společnost.¹⁸⁰ Důležité ovšem také bylo, že díky rozšíření nedělních škol vznikl během 19. století model, který byl společností obecně přijímaný a to, že i učitelky - ženy se mohou podílet na sekundárním vzdělávání.¹⁸¹

Je třeba si uvědomit, že i v Americe se židé nejprve museli vyrovnat s určitým napětím mezi židovskou tradicí a požadavky doby.

Život židů v Americe se netýkal jen života v modlitebnách, součástí tohoto života byly i aktivity sociálního, organizačního ale i charitativního charakteru týkající se života komunity, na nichž se v 19. století účastnili jak muži, tak ženy. To bylo pravděpodobně také důvodem, proč začaly vznikat různé ženské spolky a uskupení, která nabývala na popularitě především

¹⁷⁷ Rebecca Graetz (1781 -1869) významná obyvatelka Philadelphie, která byla mezi prvními ženami, které se věnovaly veřejné charitativní práci a vzdělávání. Založila první nedělní školu (Hebrew Sunday School), útulek pro sirotky (Philadelphia Orphan Asylum), společnost židovskou ženskou dobročinnou společnost (America's first independent Jewish women's charitable society) a židovský pěstounský domov (Jewish Foster Home).

¹⁷⁸ MARCUS, Jacob R. *The American Jewish Woman, 1654-1980*. New York: Ktav Pub & Distributors Inc; 1st edition, 1981. 1047 s. ISBN: 978-0870687525. s.51-53.

¹⁷⁹ Hnutí Hebrew Sabbath School bylo vůbec první organizací, která se zabývala sjednocením systému vzdělávání. Toto hnutí také věnovalo velkou pozornost vydávání knih pro náboženské školy.

¹⁸⁰ MARCUS, Jacob R. *The American Jewish Woman, 1654-1980*. s.51-53.

¹⁸¹ GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*, Harvard University press, 2001. s. 61-63.

v druhé v 19. století, kdy začaly se americké ženy hlásit o svá práva a začaly být aktivní i ve veřejné sféře. Různé ženské organizace, svým zaměřením spíše charitativního charakteru se zaměřením na znevýhodněné skupiny (chudí, sirotci), vznikaly jako odpověď na potřeby židovské komunity, nicméně jejich forma byla v souladu s americkým prostředím.¹⁸²

Zkušenost obyčejných žen z hlediska historické výpovědi však spadá pod židovskou komunitu jako celek; a historie židovské komunity jako celku, stejně jako veškeré události obecně popisující historii, byly vždy podávány z pohledu židovských mužů. Vnímání, úspěchy a instituce mužů v zásadě vymezují historický vývoj amerického židovství.

¹⁸² GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*, Harvard University press, 2001. s. 61.

4.3 Isaac M. Wise a David Einhorn a jejich přístup postavení žen v otázce smíšených lavic v synagoze

Snahy o znovu definování postavení žen v judaismu probíhal jak v Evropě tak v Americe, nicméně na americké půdě byly tyto snahy o poznání úspěšnější. Rozdíly mezi jednotlivými výsledky lze ilustrovat na snažení Davida Einhorna. Jako přesvědčený obhájce za práva žen vystupoval již při svém působení v Německu, kde roku 1845 na druhé konferenci rabínů ve Frankfurtu byl jedním z těch, kteří požadovali revizi postavení žen v judaismu a řešení otázky jejich povinností. Také na třetí rabínské konferenci ve Wroclavi se aktivně angažoval v tomto tématu. Odhodlaně bránil práva žen a zdůrazňoval rovnoprávnost obou pohlaví. Byl toho názoru, že není jediný důvod, proč by ženy měly mít v náboženství odlišné postavení od svých mužských protějšků. Einhorn požadoval, aby se přestaly dělat rozdíly mezi potřebami žen a mužů.

Nicméně v Evropě se k otázce postavení žen přistupovalo spíše na bázi intelektuální diskuze, výsledek jeho vystoupení na konferenci a úsilí o zrovnoprávnění žen byl zanedbatelný, jelikož řešení tohoto tématu bylo odloženo jako již jednou na příští konferenci, která se ovšem nakonec nekonala. Naproti tomu, když v roce 1958, tedy o 12 let později, vystoupil proti existenci ženských galerií před obcí v Baltimoru, kde tou dobou zastával rabínský post, a nechal ženy usadit na stejná místa jako byli usazeni muži, baltimorská komunita tuto změnu akceptovala.¹⁸³

Prvním výrazným krokem směřujícím k emancipaci žen byl tedy požadavek ryze praktický, týkající se společného sezení mužů a žen při bohoslužbách. Do té doby nediskutované téma, které bylo otevřeno voláním po zrušení ženských galerií a odděleného sezení při modlitbách. Zatímco smíšené sezení v synagogách bylo v Evropě spíše výjimkou, prakticky jej dodržovala jen komunita v Berlíně. V Americe byly smíšené lavice brzy standardem. Oddělení žen za zástěnou nebo jejich umístění na vyhrazených galeriích bylo

¹⁸³ GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery*. s. 129 – 130.

jednoznačně v rozporu s myšlenkami emancipace, nová doba kladla důraz na nové hodnoty a nový způsob života. Ženy, stejně tak jako muži byly ovlivněny měnícími se okolními podmínkami a stejně tak jako muži, chtěly být ženy aktivní v novém hnutí.¹⁸⁴

Diskuze týkající se sezení žen v synagogách se do jisté míry stalo synonymem pro řešení otázky postavení žen v synagogách i ve společnosti. Tento vztah mezi prvními zdůrazňoval David Einhorn, který již na rabínské konferenci ve Wroclavi zdůrazňoval rovnost žen a mužů a ženské galerie označoval jako klec¹⁸⁵. Své názory posléze prosazoval po svém příjezdu do Amerika v roce 1855 v obci Har Sinai v Baltimoru, kde se snažil o převedení těchto slov do praxe. Ve svém časopise *Sinai* napsal, že již dále není možné prodlévat ve formě rabínského judaismu, který je založen na starých zvycích a který v průběhu své existence redukoval ženu na bytost bez vlastní vůle, a je čas se vrátit k samotné biblické tradici zdůrazňující rovnost obou pohlaví.¹⁸⁶ Názory týkající se rovnosti žen se rozšířily i z toho důvodu, že byly prezentovány jako eticky motivované a v souladu s duchem americké společnosti 19. století.¹⁸⁷

V díle *Selected Writing of Isaac Mayer Wise*¹⁸⁸ se objevuje i příspěvek "Women as Members of Congregations"¹⁸⁹ (Ženy jako členky kongregace), kde se Wise stejně jako Geiger odvolává na významné ženy biblické historie. Zmiňuje např. Deboru, Ruth, Miriam stejně tak Bruriu, která proslula svou učeností a studiem Talmudu. Wise se stejně jako jeho reformně smýšlející předchůdci odvolává na nesmyslnost dodržování judaismu, který dodržuje blízkovýchodní tradice z dob dávno minulých. Toho judaismu, který vyloučil ženy z veřejného náboženského života, který byl určen jen mužům. Wise považuje přítomnost žen v synagogách za zcela přirozenou, ale také velice potřebnou, a to nejen v rolích účastnic, ale i jako členky

¹⁸⁴ PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. s. 355.

¹⁸⁵ Tamtéž. s. 220.

¹⁸⁶ *Sinai* 3 (1858).

¹⁸⁷ Kaufmann Kohler v rámci svého příspěvku na rabínské konferenci v Pittsburgu v roce 1885 prohlásil, že Reformní judaismus z galerií strhl závěs, za nímž bylo ženám dovoleno tiše se účastnit bohoslužeb.

¹⁸⁸ WISE, Isaac M. *Selected Writings of Isaac M. Wise, With a Biography*. Forgotten Books, 2012. PHILIPSON, David. GROSSMANN, Louis. 442 s. ASIN: B008CQIKR4

¹⁸⁹ WISE, Isaac M. *Selected Writings of Isaac M. Wise, With a Biography*. s. 397.

komisí a řídicích orgánů. Co se týče postavení žen byl Isaac M. Wise zastáncem úplné rovnoprávnosti jak ve rámci společnosti, tak i v rámci víry. V roce 1855 vydává sérii článků s názvem "Does the Canon Law Permit Ladies to Sing in the Synagogue?" (Je ženám dovoleno zpívat v synagoze?) navazuje tím tak na své působení v kongregaci *Ansheh Emet*, ve městě Albany ve státě New York, kde Isaac M. Wise již na začátku svého působení v Americe, tedy v roce 1851, zavedl společné sezení mužů a žen v synagoze.¹⁹⁰ v průběhu následujících let se tato novinka stala běžnou ve všech reformních synagogách, a dokonce i v některých obcích, které se hlásily ke konzervativnímu směru judaismu. V roce 1890 napsal Isaac M. Wise, že v této zemi (rozuměj v Americe) dnes už žádná synagoga není postavena bez rodinného sezení.¹⁹¹

Isaac M. Wise rozhodně nebyl první, kdo přišel se společným sezením mužů a žen. Už v roce 1845 se reformní obec v Berlíně vyhradila proti zachování ženské galerie, výjimkou nebylo ani sezení obou pohlaví ve společném prostoru, jen ženy byly na jedné straně a muži na druhé. Nicméně rabimu Wiseovi nelze upřít, že tento krok udělal na americkém kontinentě oficiální cestou jako první. Po ostré roztržce s prezidentem obce Beth El v Albany se rozhodl založit jinou obec. Netrvalo dlouho a vznikla obec Adath Yeshurun, která získala prostory pro bohoslužby v prostoru bývalého baptistického kostela. Jak uvádí Wise ve spise *Reminiscences* v hlasování členové obce jednoznačně přijali rozhodnutí týkající se společného sezení.¹⁹²

Když roku 1851 zavedl Isaac M. Wise ve své komunitě v Albany společné sezení pro muže a ženy, nazval Isaac Leeser tento čin bláhovou reformní představou. Ovšem, když se v roce 1861 rozhodla komunita Tifereth Israel v Clevelandu ke stejnému kroku, již tuto radikální změnu nepřešel jako bláhový rozmar reformně laděných židů, ale nazval ho hanebnou inovací, která postavila synagogy na roveň křesťanských kostelů. Roku 1859 vynesla komunita Tifereth Israel požadavek na novou synagogu, součástí mělo být i společné sezení, to ovšem členové odmítli. I přes negativní postoj k tomuto kroku, se reformní naladění členů obce

¹⁹⁰ HELLER, James G. *Isaac M. Wise, His Life, Work and Thought*. The Union of American Hebrew Congregations, 1965. 827 s. 64-24340. s. 568-569.

¹⁹¹ *American Israelite*, 37. November 27, 1890. s. 4

¹⁹² WISE, Isaac M. *Reminiscence*. Leo Wise and Company, 1901. s. 362 - 363.

promítlo v rozhodnutí vynechat v průběhu bohoslužby některé modlitby. V roce 1861 své původní rozhodnutí přehodnotili, a kromě společného sezení pro rodiny nechali členové obce nainstalovat i varhany a založili vlastní sbor. Proti tomu se vymezil jeden ze členů, kteří stáli ve vedení komunity¹⁹³. Dokonce se svou stížností obrátil s prosbou o pomoc na Isaaca Leesera. Nicméně, výsledkem bylo zřízení společného sezení, a tak obec v Clevelandu nastartovala své směřování k reformě. Stejný případ proběhl v Cincinnati i tam v polovině šedesátých let vyvstal rozpor mezi některými členy obce v otázce, zda zavést nebo nezavést společné sezení při bohoslužbách.¹⁹⁴

Zdá se, že polemika týkající se smíšeného sezení v synagogách byla v 60. letech devatenáctého století jakýmsi ukazatelem míry reformního smýšlení jednotlivých židovských obcí.¹⁹⁵ Překvapivě se ovšem ke konzervativnímu přístupu přikláněli spíše členové obcí, kteří se mohli považovat za původní americké obyvatele, zatímco „noví“ občané původem z Evropy s sebou přinášeli i mnohem radikálnější smýšlení co se přístupu k tradici týče a skoro to vypadalo, jako by se snažili prosadit to, co v Evropě nebylo možné. Zatímco původní Američané neměli takovou potřebu měnit řád věcí a dodržovali tradice jakožto pojítka

¹⁹³ Tím členem byl Benjamin Franklin Peixotto (1834 – 1890), v devatenáctém století významná osobnost židovského dění stojící ve vedení obce v Clevelandu. V roce 1863 se stal členem organizace Bnai Brit a v roce 1870 dokonce působil jako generální konzul v Rumunsku. V době, kdy obec Tifereth Israel získala novou budovu určenou k bohoslužbám, vyvstalo mezi členy několik otázek týkajících se uspořádání nové synagogy. Řešilo se zavedení smíšeného sboru ale také, zda budou součástí interiéru varhany a společné sezení všech členů, nebo zachovají tradici odděleného sezení pro ženy. Peixotto se vymezil zásadně proti slučování mužských a ženských částí synagogy a z vedení obce se rozhodl demonstrativně vystoupit. Uvedl dokonce, že je pro něj přijatelnější smíšený sbor a zbudování varhan, nežli společné sezení členů obce. Tento krok považoval za zásadní zneuctění tradice. Čerpáno z: ZOLA, Gary P. DOLLINGER, Marc. *American Jewish History: Primary Source Reader*. Brandeis University Press, 2014. 474 s. ISBN 1611685117. S. 116.

¹⁹⁴ GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*. s. 126-129.

¹⁹⁵ SARNA, Jonathan. „*The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue*“ in ed. WERTHEIMER, Jack. *The American Synagogue: Sanctuary transformed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 433 s. ISBN 0521332907. s. 378.

s náboženstvím. Dalo by se říci, že rodilí Američané byli částečně ochotnější dodržovat tradice, které mohly vést k ohrožení pozice v rámci společenské hierarchie. Pravděpodobně si totiž byli jistější na rozdíl od imigrantů z Evropy svým postavením ve společnosti.¹⁹⁶

Společné sezení v synagoze se tedy pro podporovatele tohoto uspořádání symbolem moderního přístupu a reformního smýšlení, symbolem rovnosti žena i rodinné jednoty. Naproti tomu pro odpůrce, kteří podporovali zachování starých pořádků, tedy odděleného sezení, byla tato změna projevem asimilace, porušení židovského zákona a tradice a stejně tak i inklinace ke křesťanství. Nutno ovšem říci, že převaha byla v prvním táboře, zatímco mnozí z druhé skupiny se často spokojili s vysvětlením, že společné sezení nemá žádné reálné ospravedlnění v Tóře, tudíž není porušením židovského zákona. Nicméně, zatímco v některých obcích bylo uspořádání společného sezení projednáváno jako zásadní otázka víry, na mnoha místech proběhlo sloučení sedadel bez povšimnutí, jako přirozený proces. Ke sloučení míst docházelo povětšinou ze zcela pragmatických důvodů. Například, když se v roce 1854 přestěhovala obec Temple Emanu-el v New Yorku do nových prostor, které dříve sloužily jako kostel, kde bylo uspořádáno sezení jako společný prostor pro všechny. Jako v mnoha jiných případech i zde převážilo pohodlí členů a ospravedlnění přišlo až následně.¹⁹⁷

V dnešní době může být až s podivem, jaký význam měla v polovině devatenáctého století debata týkající se pravidel sezení v synagoze, nicméně v době formování reformního judaismu v Americe bylo rozhodnutí, zda zřídit či nezřídit společné sezení zcela zásadní dopad na směřování obce. Společné sezení se stalo symbolem příklonu k reformnímu judaismu, zatímco důraz na oddělené sezení byl projevem konzervativního přístupu k tradici. Co se týče Isaaca M. Wise a Davida Einhorna, oba zastávali přesvědčení, že oddělení sezení je přežitkem z dob minulých, které nemá v judaismu žádné historické oprávnění.¹⁹⁸

¹⁹⁶ GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*. s. 128.

¹⁹⁷ SARNA, Jonathan. „*The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue*“ s. 368

¹⁹⁸ Tamtéž. s. 378.

5 ZÁVĚR

Táže-li se Tóra po člověku, jsou kladeny obvykle dvě otázky. Otázku „*čím člověk je?*“, nacházíme v textu v mnohem menší míře nežli otázku „*kam člověk směřuje?*“. Osobnost člověka tedy není brána jako něco neměnného, něco definovatelného, přičemž ona definice zůstává v platnosti po zbytek lidské existence, ale naopak je zde chápána jako bytost, která prochází neustálým vývojem. Stejně tak bychom mohli nahlížet i na reformní judaismus, ostatně i ten je ve své podstatě tvořen lidmi, a i z toho titulu na něj lze nahlížet jako na živý organismus, neustále se měnící a vyvíjející, který od svého vzniku procházel neustálou transformací, než se ustálil do dnešní podoby, která samozřejmě ani tak nemůže být považována za konečnou. Je také třeba zdůraznit, že ani nyní po dvou stoletích od vzniku reformního hnutí se nejedná o nikterak homogenní skupinu, jejíž pojetí judaismu a přístup k tradici je jednotný, a tudíž charakterizující všechny reformní komunity. Stejně jako v mnoha jiných náboženských skupinách i v reformním judaismu se liší přístup k judaismu nejen na úrovni komunit, ale často i pojetím samotných jednotlivců. Stejně jako se liší chápání reformního judaismu uvnitř tohoto hnutí, liší se i nahlížení na tento směr judaismu zvenčí.

Vraťme se tedy k onomu stanovenému paradigmatu v úvodu. Ernest Renan tvrdí, že „*národ je tím, čím chce být lid*“¹⁹⁹. S ohledem na výše zmíněné se mohou ve společnosti amerických židů opravdu vyskytovat prvky, které nás odkazují na pravdivost tohoto tvrzení. Židé přicházející do Ameriky se svými představami, zde nalézají svobodné prostředí a zároveň se podílejí na vytváření společnosti nezátížené historickým odkazem Evropy. Můžeme říci, že podmínky pro udržení státu jsou často postaveny na představách lidí. Ti jsou hybnou silou historie, a proto je více než pravděpodobné, že právě lidé a jejich vnímání dané situace, potažmo vnímání světa, má vliv na samotný vývoj těchto situací, a tedy i na vývoj dějin. Lidé, kteří do Ameriky přicházeli, podnikali svou cestu právě kvůli svým představám, ve kterých

¹⁹⁹ Přednášku s názvem *Que'est-ce qu'une nation* přednesl E. Renan roku 1982 na Sorbonně. Čerpáno z: RENAN, Ernest. *Co je to národ*. In HROCH, Miroslav. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Slon, 2003. 451 s. ISBN 80-86429-20-2. s. 24-35.

měla být naplněna touha po svobodném životě a rovných příležitostech. Z hlediska reformního judaismu šlo v podstatě o formování zcela nového pojetí náboženství nezatíženého státním útlakem a historickým kontextem.

Zopakujeme-li to, co bylo řečeno v úvodu, Emerson byl toho názoru, že Amerika nemá žádnou minulost, nicméně k tomu dodává, že „*vše směřuje kupředu s pohledem plným očekáváníí.*“²⁰⁰ Můžeme se jen domnívat, zda právě tato očekávání byla hybnou silou vývoje americké společnosti, ale vše nasvědčuje tomu, že americká společnost byla formována na základě vizí a idejí o svobodné společnosti, které si s sebou přinášeli nově příchozí. Co se týče očekávání, a především směřování vpřed, podobné přesvědčení můžeme nacházet i u reformního hnutí, které právě v Americe mění své původní označení a z reformního se stává progresivní judaismus. Tedy i zde je zjevný akcent progresu a směřování kupředu.

V návaznosti na položené otázky týkající se postavení žen ve společnosti můžeme sledovat, jak se postavení žen v průběhu 19. století měnilo, ovšem v kontextu amerického prostředí, porovnáváme – li ho s evropským prostředím, je posun společnosti k rovnoprávnosti mužů a žen mnohem výraznější. Židovské ženy byly v Americe velice aktivní, a to nejen na veřejnosti, kde se angažovaly především v zakládání charitativních spolků, tak i v synagogách, kde jim bylo umožněno začlenit se mezi muže, a to nejen obrazně, ale právě v podobě smíšených lavic v synagogách, čímž získaly rovnocenný status jako muži. Dovolit ženám, aby seděly v hlavní modlitebně, značilo dobrou vůli revidovat a opravit základní předpoklad toho, jak by se měli židé modlit, stejně tak, jaký by měli mít status. V Americe byl původní přístup zpochybněn a předefinován. Na rozdíl od Evropy, kde v průběhu druhé poloviny 19. století bylo smíšené sezení jen otázkou několika málo synagog. Ženy v Americe také dosáhly jiného společenského statutu díky koncepci nedělních škol, kde působily jako vyučující, což mělo za následek, že byly společností přijaty jako schopné působit ve vzdělávacím systému. Celkově tedy profitovaly liberální společnosti, které byly více přístupné změnám.

²⁰⁰ „Amerika nemá žádnou minulost, vše směřuje kupředu s pohledem plným očekáváníí“ W. Emerson citováno z MEYER, Michael A., *Response to Modernity*, s. 226.

Co se týče otázky, zda převažovala náboženská víra či pocit příslušnosti ke státu, zda mohl stát být náhradou za náboženství a jak vnímali američtí židé sami sebe jako občany, Alexis de Tocqueville tvrdil, že víra v národ byla v podstatě náhradou za víru náboženskou.²⁰¹ Z výše uvedeného lze usuzovat, že, jak se zdá, byl status občana pro americké židy velice důležitý a stal se dokonce předmětem jejich hrdosti. Národnostní akcent byl u amerických židů velice silný, to ostatně ilustruje i fakt, že již koncem 19. století se objevují v synagogách americké vlajky. Židé v Americe vykazovali velkou inklinaci ke státu, na rozdíl od evropských židů, kteří ke státu nikdy nezískali takový vztah. Dle Otto Bauera platí, že „*národ je možné definovat jako společenství povahy, které vyrůstá nikoli z podobnosti osudu, nýbrž ze společenství lidí sdílejících stejný osud.*“²⁰² Osudy amerických židů byly do jisté míry velice podobné, jako imigranti většinou sdíleli tu samou životní zkušenost, z Evropy přijížděli jako příslušníci židovského národa, tak, jak na ně bylo po staletí nahlíženo, zatímco v Americe se z nich stali občané amerického národa. I to pravděpodobně ještě posílilo jejich vztah k nové vlasti. To je evidentní i na záznamech z jednotlivých konferencí, které proběhly v druhé polovině 19. století. Jako součást prohlášení vždy figuroval i bod, že reformní judaismus jedná v souladu s americkou společností a hodnotami.

Pohlížíme-li na náboženství a stát skrze dva vybrané zástupce, tedy Isaaca M. Wise a Davida Einhorna, je zcela evidentní, že se jejich názory liší. Co se týče přístupu ke státu, je tato odlišnost zcela zjevná. Zatímco Wise přijímá americké prostředí za své a využívá všech jeho výhod, Einhorn se s tímto prostředím nikdy nesžil. Wise si po svém příjezdu mění jméno z německé na americkou variantu, rychle se učí jazyk, z jeho bohoslužeb postupně mizí německý jazyk a převládá jazyk anglický. Také nedlouho po svém příjezdu pojímá myšlenku na sjednocení veškerého židovstva a jako nástroj sjednocení vydává sidur s příznačným jménem *Minhag America* a také časopis *American Israelite*. Naproti tomu Einhorn vystupuje v americkém prostředí neustále jako německy mluvící žid, bohoslužby vede pouze v němčině,

²⁰¹ DE TOCQUEVILLE, Alexis. *Starý režim a revoluce*. Academia, 2003. 306 s. ISBN 80-200-0980-9. s.186 – 187.

²⁰² BAUER, Otto. *Národnostní otázka a sociální demokracie*. s. 38.

jelikož je přesvědčen, že jedině v německém jazyce může být reforma pochopitelná. I on vydává sidur a časopis s názvem *Sinai*, nicméně obojí vychází v německém jazyce.

Co se týče jejich přístupu k náboženství, potažmo tradici, i zde se názorově rozchází. Budeme - li na ně nahlížet dle tradičního dělení, je první zástupcem mírné reformy a druhý je brán jako radikální reformátor. Musíme se ovšem ptát, zda s takovým označením lze souhlasit. Historie popisuje Davida Einhorna jako evropského intelektuála, zatímco Isaaca M. Wise jako amerického občana. Dle mého názoru se jedná o zjednodušené vidění mnohem komplexnější charakteristiky těchto dvou postav. Není pochyb o tom, že jejich vidění reformního judaismu se značně lišilo a ne zřídka kdy byly jejich názory protichůdné. Avšak je třeba zrevidovat označení radikální a umírněný. Byl z pohledu historie Isaac M. Wise opravdu umírněným reformním myslitelem? Aryeh Rubinstein ve svém příspěvku *Isaac Mayer Wise: a New Appraisal* argumentuje, že jedině, v čem lze Isaaca M. Wise charakterizovat jako umírněného, je jeho tempo, jakým zaváděl nové reformy.²⁰³ To lze uvést i na příkladu, kdy roku 1857 požadoval ve své komunitě Bnei Yeshurun zrušení oslavy druhého dne svátků, což komunita zamítla. Nicméně v roce 1859, tedy dva roky poté byla oslava druhého dne svátků zrušena.²⁰⁴ Stejně tak, když Wise požadoval přesunout hlavní bohoslužbu týdne ze soboty na pátek. Tento návrh komunita opět zamítla, aby následně byl tři roky poté přijat.

Spíše než pojmy umírněný a radikální by byly vhodnější pojmy vyjadřující jejich přístup k reformě. Zatímco Isaac M. Wise volil přístup spíše praktický, tedy takový, aby byl dosažitelný a akceptovatelný pro největší počet amerických reformních židů, Einhornův přístup byl spíše filosofický s důrazem na samotný smysl reformy.

A na druhou stranu, lze tvrdit, že přístup Davida Einhorna, který byl přesvědčený, že reformní myšlenky lze vyjádřit pouze v německém jazyce, je radikální? Jak uvádí Eric L. Friedlander, na Davida Einhorna historie nahlíží jako na nekompromisního, radikálního a zarytého obhájce reformy. Nicméně je třeba provést revizi terminologie, jelikož význam

²⁰³ RUBINSTEIN, Aryeh. *Isaac Mayer Wise. A New Appraisal*. In *Jewish Social Studies*, Vol. 39, No. 1/2, American Bicentennial: II (Winter-Spring, 1977). s. 53-74.

²⁰⁴ *Benei Yeshurun Minutes Books*, 2 October, 1859.

některých pojmů, kterým byli jednotlivé postavy označovány, se v průběhu historie mohly měnit. Jak udává „*dnešní radikální se jednoduše může změnit v zítřejší konzervativní*“.²⁰⁵

Isaac M. Wise je naproti tomu popisován jako osobnost s obrovskou schopností kompromisu²⁰⁶. Wise často své názory měnil nebo upravoval pravděpodobně v souladu s většinovým názorem jeho posluchačů v synagoze, případně čtenářů. V jeho názorovém vývoji je zjevný velký sklon k oportunistu, je proto těžké identifikovat, co z předkládaných názorů pramenilo z Wiseova opravdového přesvědčení a co byl pouze projev všeobecného názorového rozpoložení ve společnosti. Co se týče Wiseova přístupu k pojetí judaismu, roku 1861 publikoval text s názvem *Essence of Judaism*, jehož jednotlivé části byly následně zahrnuty do knihy s názvem *Judaism Its doctrines and Duties*, kterou Wise publikoval v roce 1872²⁰⁷. Dá se ovšem říci, že se Wise ve svém díle vyhýbal jakékoli polemice či ospravedlňování svých názorů. Jeho přesvědčení o smyslu zaštitit americký judaismus jednotným systémem mu bylo pravděpodobně silnou motivací. Jeho pohled na reformní judaismus byl především o souladu náboženství a společnosti.

„*Ortodoxní, konzervativní, radikální, to jsou pojmy, které byly vynalezeny ve sporech v tomto století, aby charakterizovaly a pojmenovaly různé skupiny, které se účastnily procesu*

²⁰⁵ Erik Friedland je přesvědčen, že postava Davida Einhorna jakožto radikálního reformátora vyžaduje nový podrobný výzkum a přehodnocení. In FRIEDLAND, Eric L. *Were Our Mouths Filled With Song: Studies in Liberal Jewish Liturgy*. Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1997. 384 s. ISBN: 0-87820-157-0. s. 18.

²⁰⁶ RUBINSTEIN, Aryeh. *Isaac Mayer Wise. A New Appraisal*. In *Jewish Social Studies*, Vol. 39, No. 1/2, American Bicentennial: II (Winter-Spring, 1977). s. 56.

²⁰⁷ Mezi další díla týkající se podstaty židovské nauky patří například dílo *Systematischer Katechismus der Israelitischen Religion* z roku 1856, jehož autorem byl Samuel Hirsch, později bylo přeloženo i do anglického jazyka. Dalším autorem židovského katechismu byl Samuel Adler, který napsal v roce 1868 *Leitfaden fuer den Israelitischen Religions unterricht*. A Isaac Leeser vydal překlad Johnsonovy knihy *Lehren der Mosaischen Religion*. Dostupné z: HELLER, James G. *Isaac M. Wise, His Life, Work and Thought*. The Union of American Hebrew Congregations, 1965. 827 s. ISBN 64-24340. s. 660.

*vývoje v rámci judaismu. Když už mluvíme o "reformě", musíme mít vždy na paměti, že se nikdy nedotkla principů, doktrín nebo zásad judaismu. Jejím cílem bylo vždy, a je i nyní, vést Izraelity ze zastaralých a izolovaných forem, které pro ně byly v minulých stoletích vytvořeny. . . A dát jim i jejich institucím, morálně, politicky a společensky, moderní formu kultivované společnosti.*²⁰⁸

Isaac M. Wise hledí na Ameriku s nadějí a vizí, že by se reformní judaismus mohl stát jediným náboženstvím v Americe. Einhorn na Ameriku hledí z pohledu skeptika, obává se středních cest a kompromisů. V čem se ovšem oba zmínění shodují, je vědomí, že Americké prostředí je oproti Evropě místem, kde je možno realizovat plně představu reformního judaismu.

S trochou nadsázky můžeme konstatovat, že Isaac M. Wise byl spíše americkým židem, zatímco David Einhorn spíše reformním židem a spojením těchto svou osobností by vznikl typ ideálního amerického reformního žida.

Pokud nahlížíme na dějiny židovského společenství obecně, můžeme konstatovat, že k zachování etnických identit přispívá kombinace nepříznivých vnějších faktorů a bohaté vnitřní historie. Tyto dva atributy si židovské společenství neslo po staletí, nicméně prizma nepříznivých vnějších faktorů se v Americe minimalizuje, tedy by se nabízelo vysvětlení, že židovské společenství bez neustálého tlaku vnějších okolností postupně splyne s okolní společností.

Můžeme se jen domnívat, jak je možné, že judaismus i ve své reformní podobě, která kladla důraz na soulad s okolním prostředím a akceptováním měnící se a vyvíjející se společnosti, překonal mnohé asimilační tendence a nezanikl nebo se nesloučil s okolní kulturou.

²⁰⁸ *The Israelite* 18, no. 20 (17 Nov 1871): 8-9.

Významná postava židovského myšlení 20. století Ješajahu Leibowitz²⁰⁹ tvrdí, že podstatou judaismu nejsou dogmata a věroučné doktríny, judaismus není souborem hodnot, ale společenskou realitou.

„Člověk nemůže být Židem jako izolovaný jedinec. Člověk je Židem do té míry, v níž přináleží k lidu Tóry. Avšak vědomí, city a hodnocení jsou radikálně soukromé a nikoli kolektivní. Proto nemůže existovat žádné společenství idejí nebo pocitů. Kolektivita se omezuje na sféru činů – na spolupráci v jednání a uskutečňování. Lidé samozřejmě často něco společně řeknou nebo prohlásí. Avšak tato prohlášení jsou považována za kolektivně uskutečněná pouze jakožto činy. Judaismus je proto kolektivní realitou nikoli ve smyslu soubor věr a náboženských zkušeností jednotlivých Židů. Jakožto náboženství společenství Izraele může spočívat pouze ve společenském náboženském konání.“²¹⁰

Pokud přijmeme tvrzení, že smyslem kongregace je přivést lidi dohromady a zajistit zprostředkování mezi tradicí a moderním světem, mezi minulostí a budoucností, mezi generacemi i mezi imigranty a starousedlíky, můžeme nahlížet na náboženství ne jako na něco nadbytečného, co lze nahradit např. příslušností ke státu, ale spíše jako na určité pojítko. Z výše uvedeného tedy můžeme usuzovat, že člověk ve svém životě potřebuje naplnit nejen touhu po

²⁰⁹ Ješajahu Leibowitz (1903-1994) je považována za jednu z nejvýraznějších osobností židovského myšlení 20. stol. Narodil se v Rize a vystudoval biochemii, medicínu a filozofii. Roku 1935 se přestěhoval do Izraele, kde následně působil na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, kde vyučoval biochemii, neurofyzilogii a filozofii. Myšlenkově se klonil k ortodoxnímu judaismu, centrem jeho zájmu byl především vztah náboženství a státu. V tomto ohledu požadoval striktní oddělení obou složek. Často radikální a někdy i silně kontroverzní názory podkládal svou přesvědčivou argumentací, kterou stavěl na radikálních etických nárocích. Jeho chápání judaismu pochází z originální interpretace Maimonida a ze spisů především ortodoxních učenců sdružujících se v sionistickém hnutí na přelomu 19. a 20. stol. Leibowitz na rozdíl např. od Emmanuela Levinase zásadně odmítá propojení náboženské a morální sféry. Zatímco pro Lévinase má jakýkoli etický čin váhu sám o sobě a pokud se k němu přidá ještě úmysl vedený zbožným záměrem, je tento čin ještě povýšen. Leibowitz s tímto názorem zásadně nesouhlasil, byl přesvědčen, že opravdovou váhu může mít jen etický čin, který je vykonán ne jako vyústění autonomní vůle člověka, ale jako čin vykonaný s vědomím náboženské povinnosti. Čerpáno z knihy Leibowitz: *Úvahy nad Tórou*.

²¹⁰ LEIBOWITZ, Ješajahu. *Úvahy nad Tórou*. P3K, 2011. 192 s. ISBN 978-80-87186-50-3. s. 5.

uznání, tedy touhu realizovat se ve veřejném životě, ale také touhu po smyslu, což mu může zprostředkovat náboženství, které dává člověku životní smysl, tedy jakousi existenciální kotvu, čímž mohlo být pro židovské společenství v Americe právě náboženství.

Na závěr bych ráda zmínila, že tato práce je jen úzkým náhledem na velmi komplikovanou a rozsáhlou tematiku reformního judaismu v 19. století. Při svém studiu jsem prostudovala velké množství materiálů, které se k danému tématu vztahují, a snažila jsem se najít odpovědi na položené otázky. Vzhledem k šíři tohoto tématu se práce zaměřuje jen na určité jevy a snaží se nastínit nové možnosti pohledu na tuto složitou tematiku, která dosud nebyla v češtině publikována.

Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů

Prameny

Bible. (ČEP). Praha: Česká biblická společnost, 1991. 1152 s. ISBN – neuvedeno.

Archivní prameny

Archiv The Jacob Marcus Rader Center of the American Jewish Archives in Cincinnati

EINHORN, David *David Einhorn Papers Manuscript Collection No. 155, 1855-1909*. 0.4 linear ft

LEESER, Isaac. *Isaac Leeser Papers. 1840-1867. Manuscript Collection No. 197*. 0.8 linear ft

WISE, Isaac M. *Isaac Mayer Wise Papers. Manuscript Collection No. 436, 1838-1931*. 1.2 linear feet (2 Hollinger boxes, 25 folders)

KOHLER, Kaufmann. *Kaufmann Kohler Papers. Manuscript Collection No. 29, 1851-1959*. 5.4 linear ft

ADLES, Samuel. *Samuel Adler Papers. 1856-1873. Manuscript Collection No. 423*. 0.4 linear ft

EINHORN, David. *Antittspredikt*

EINHORN, David. *Olat Tamid*.

EINHORN, David. *Thanksgiving sermon*.

EINHORN, David. *Inaugural and other sermons*

EINHORN, David. *Inaugural sermon Har Sinai*

HARBY, Isaac. *Prayerbook*.

TOLAND, John. *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*

WISE, Isaac M. *Minhag America*.

WISE, Isaac M. *Reminiscence*. Leo Wise and Company, 1901.

Dobový tisk

The Israelite 1854 – 1874. [online] Dostupné z:

<http://americanjewisharchives.org/collections/wise/browse.php?i=Editorials>

The American Israelite 1874 – 1900. [online] Dostupné z:

<http://americanjewisharchives.org/collections/wise/browse.php?i=Editorials>

Sekundární literatura

ALBISETTI, James C. *Schooling German Girls and Women: Secondary and Higher Education in the 19th Century*. Princeton University Press, 2014. 356 s. ISBN 9780691606156.

BAADER, Benjamin Maria. *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*. 292 s. Indiana University Press, 2006. ISBN 0-253-34734-3.

BARKAI, Avraham. *Branching out: German-Jewish Immigration to the United States 1820-1914*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1994. 300 s. ISBN 0-8419-1426-5.

BIALE, David. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-history*, Harvard Press University 1982. 219 s. ISBN: 0674363328

BONNER, Thomas Neville. *To the Ends of the Earth: Women's Search for Education in Medicine*. Cambridge: 1992. 264 s. ISBN 0674893042.

CASANOVA, Jose. *Public religions in the Modern World*. The University of Chicago, 1994. p. 320. ISBN 0-226-09535-5.

COHEN, Naomi. *Encounter with emancipation : the German Jews in the United States, 1830-1914*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984. 407 s. ISBN 0827602367.

CREVELD, Martin Van. *The Rise and Decline of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). 448 s. ISBN 052165629X.

DE TOCQUEVILLE, Alexis. *Starý režim a revoluce*. Academia, 2003. 306 s. ISBN 80-200-0980-9.

FREIDENREICH, Harriet Pass. *Female, Jewish, and Educated: The Lives of Central European* Indiana University Press, 2002. 328 s. ISBN 0253340993.

FRIEDLAND, Eric L. *Were Our Mouths Filled With Song: Studies in Liberal Jewish Liturgy*. Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1997. 384 s. ISBN: 0-87820-157-0

GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. s. 133. ISBN 80-7325-023-3.

HELLER, James G. *Isaac M. Wise, His Life, Work and Thought*. The Union of American Hebrew Congregations, 1965. 827 s. ISBN 64-24340.

HROCH, Miroslav. *Pohledy na národ a nacionalismus*. SLON, 2003. 451 s. ISBN 80-86429-20-2.

GOLDMAN, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*, Harvard University press, 2001. 288 s. ISBN 0674007050.

HAYOUN, Maurice - Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-203-X.

HELLER, James G. *Isaac M. Wise, His Life, Work and Thought*. The Union of American Hebrew Congregations, 1965. 827 s. ISBN 64-24340.

HYMAN, Paula. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. University of Washington Press, 1995. 197 s. ISBN 0-295-97426-5.

JICK, Leon A., *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*. Brandeis University Press, 1992. 256 s. ISBN 0874515734.

KANARFOGEL, Ephraim. *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Wayne State University Press, 2008.

KAPLAN, Dana Evan. *Platforms and Prayer Books: Theological and Liturgical Perspectives on Reform Judaism*. Rowman & Littlefield, 2002. 317 s. ISBN 0742515486N.

KARP, Abraham J. *Jewish Continuity in America : Creative Survival in a Free Society*. The University of Alabama Press, 1998. 264 s. ISBN 0817309233.

KATZ, Jacob. 'On the Questin of the Relation of Sabbatianism to Haskalah and Reform' in S.Stein and R. Loewe, eds., *Studies in Jewish religious and intellectual History: presented to Alexander Altmann on the occasion of his seventieth birthday*, London 1979.

KATZ, Jacob. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Syracuse, NY , 1998. 272 s. ISBN 0815605323.

KATZ, Jacob. *Tradition and Crisis : Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Syracuse, University Press, 2000. 410 s. ISBN 0815628277.

KATZ, Jacob. *Religion as a Uniting and Dividing force in Modern Jewish History*. In *The Role of Religion on Modern Jewish History; proceedings of regional conferences of the Association for Jewish Studies held at the University of Pennsylvania and the University of Toronto in March - April 1974*. ed. by Jacob Katz, Association for Jewish Studies. Michiigan, Association for Jewish Studies, 1975. ISBN 0915938006.

KELLER, Jan. *Úvod do sociologie*. Nakladatelství Slon, 2004. 204 s. ISBN 8086429397.

KEY, Andrew. *The Theology of Isaac Mayer Wise*. Cincinnati: American Jewish Archives, 1962. 75 s. ISBN neuvedeno.

KLEMPERER, Gutmann. *Pražský rabinát: od časů rabiho Löwa ben Becalel, známého pod jménem rabi Löwe, až do našich časů (1609-1879)*. Praha, 2008. 200 s. ISBN 8085924541.

KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha - Litomyšl: Paseka. 1. vydání, 2008. 356 s. ISBN 80-7185-890-4.

LEIBOWITZ, Ješajahu. *Úvahy nad Tórou*. Přel. Leo Pavlát. Praha: Nakladatelství P3K, 2011. 189 s. ISBN 80-87186-51-0.

KOHLER, Kaufmann. *David Einhorn's Giuding Principles*. HOFFMAN, Lawrence A. (ed.). *Gates of Understanding. A companion volume to SHAAREI TEFILLAH: GATES OF PRAYER*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1977. ISBN 0-916694-34-8.

KOHLER, Kaufmann. *David Einhorn, the Uncompromising Champion of Reform Judaism*. CCCAR Year book 19 (1909). s. 215-270.

MARCUS, Jacob Rader. *Early American Jewry 1649 – 1794*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1951. 862 s. ISBN 0405052941.

MARCUS, Jacob Rader. *The American Jew, 1585-1990 : A History*. Carlson Pub, 1995. 475 s. ISBN 0926019899.

MARCUS, Jacob Rader. *Essays in American Jewish History to Commemorate the Tenth Anniversary of the Founding of the American Jewish Archives*. Arcose Press, 2015. 576 s. ISBN 1346018219.

MARCUS, Jacob R. *The American Jewish Woman, 1654-1980*. New York: Ktav Pub & Distributors Inc; 1st edition, 1981. 1047 s. ISBN: 0870687525.

MARCUS, Jacob R. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. Privately printed, 1931. 23 s. ISBN neexistuje.

MAREK, Jaroslav. Kultura jako téma a problém dějepisectví. In: *Český časopis historický . The Czech Historical Review* . Praha : Historický ústav ČSAV 90, č. 4, (1992), s. 491-506.

MARCUS, Jacob Rader. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. American Jewish Archives. rev. edition; 1969.

MAY, Max B. *Isaac Mayer Wise the Founder of American Judaism : A Biography*. Kessinger Publishing, 2010. 438 s. ISBN 1162766999.

MEYER, Michael A. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. Wayne State University Press, 1995. ISBN 0-8143-2555-6.

MEYER, Michael A., 'German Jewry's Path to Normality and Assimilation', in: Rainer Liedtke- David Rechter, eds. *Towards Normality: Acculturation & Modern German Jewry*

(Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen Des Leo Baeck Instituts, 68), Paul Mohr Verlag (2003). 364s. ISBN 3161481275.

MEYER, Michael A. *Origins of the Modern Jew : Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*. Wayne State University Press, 1972. 250 s. ISBN 0814314708.

MEYER, Michael A., PLAUT, W. Gunther. *The Reform Judaism Reader: North American Documents*, UAHC Press, 2001. 228 s. ISBN 0807407321.

MILLER, Michael L. *Moravští Židé v době emancipace*. Nakladatelství lidové noviny, 2015. 360 s. ISBN 9788074223075.

MONTEFIORE, Claude G. *A Rabbinical Anthology: Selected and Arranged with Comments and Introductions*. Cambridge University Press, 2012. 853 s. ISBN 1108048125.

HAVRÁTILOVÁ, Olga. *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. OIKOYMENH, 2015. 207 s. ISBN 978-80-7298-515-9.

NEŠPOR, Zdeněk a kol. *Náboženství v 19. století*. Scriptorium, 2010. 328 s. ISBN 8087271223.

PETUCHOWSKI, Jacob J. *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*. New York: The World Union for Progressive Judaism, Ltd., 1968. 407 s. ISBN 68-8262.

PHILIPSON, David. *Reminiscences*. New York: Arno Press, 1973 [©1901], s. 57. ISBN 0405052944.

PHILIPSON, David; GROSSMAN, Louis (eds.). *Selected Writings of Isaac M. Wise, with a Biography by the Editor*. Applewood Books, 2009. 440 s. ISBN 1429018909.

PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. Forgotten books, 2012. 594 s. PIBN 1000006928.

PLAUT, Gunter. *The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origins*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2015. 320 s. ISBN: 0827612167.

PLAUT, Gunter *The Growth of Reform Judaism American and European Sources* Nebraska Press, 2015. 416 s. ISBN: 0827612176.

RAV ME'IR LAU, Jisra'el. *Praktický Judaismus*. P3K, 2012. 400 s. ISBN 8087343098.

SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Fra, 2003. 220 s. ISBN 80-86603-05-9.

SARNA, Jonathan D. *American Judaism: a history*. New Haven: Yale University Press, 2004. 490 s. ISBN 030010197X.

SARNA, Jonathan. „*The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue*“ in ed. WERTHEIMER, Jack. *The American Synagogue: Sanctuary transformed*. Cambridge: Canbridge University Press, 1987. 433 s. ISBN 0521332907.

SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*. Princeton University Press, 1975. 1000 s. ISBN 069101809X.

SCHORSCH, Ismar. *From text to context*. University Press of New England, 2003. 424 s. ISBN 1584653353.

SCHREIBER, Emanuel. *Reformed Judaism And Its Pioneers: A Contribution To Its History*. Kessinger Publishing, LLC, 2006. 430 s. ISBN 1357888473.

SILVERSTEIN, Alan. *Alternatives to Assimilation : Response of Reform Judaism to American Culture, 1840-1930*. University Press of New England, 1995. 330 s. ISBN 0874517265.

SORKIN, David. *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*. Oxford University Press, 1990. 272 s. ISBN 0195065840.

SOUKUP, Václav. *Pojem kultura jako nástroj studia kulturní historie*. In BLÜMLOVÁ, Dagmar (ed.). sborník příspěvků vědeckého symposia „Čeněk Zibrt a kulturní historie. Studie a materiály.“ České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2003. 326 s. ISBN 80-7040-670-4.

ŠEDINOVÁ, Jiřina a kol. *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací*. Praha 2011. 584 s. ISBN 8020019103.

TAVARD, George H. *Women in Christian tradition*. [online]. London: University of Notre Dame, 1973. 276 s. ISBN O-268-00490-0. s. 6-7. Dostupné z: <https://archive.org/stream/womaninchristian0000tava#page/n5/mode/2up>

TEMKIN, Sefton D. *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*. Littman Library of Jewish Civilization, 1998. 318 s. ISBN 1874774455.

WIENER, Max. *Abraham Geiger & Liberal Judaism : The Challenge of the Nineteenth Century* The Jewish Publication Society of America, 1962. 312 s. ISBN 0878208003.

WISE, Isaac M. *Selected Writings of Isaac M. Wise, With a Biography*. Forgotten Books, 2012. PHILIPSON, David. GROSSMANN, Louis. 442 s. ASIN: B008CQIKR4

ZOLA, Gary Phillip. *Isaac Harby of Charleston, 1788-1828. Jewish reformer and intellectual*. The University of Alabama Press, 1994. 304 s. ISBN 0817312501.

ZOLA, Gary P. *American Jewish History: Primary Source Reader*. DOLLINGER, Marc. Brandeis University Press, 2014. 474 s. ISBN 1611685117.

Články

FREIDENREICH, Harriet. *Higher Education in Central Europe*. [online]. Dostupné z: <https://jwa.org/encyclopedia/article/higher-education-in-central-europe>. . [cit 2018-5-25].

GREENBERG, Gershon. *Mendelssohn in America: David Einhorn's Radical Reform Judaism*. Leo Baeck Institute Yearbook 27, 1982. s. 281-293.

HAVELKA, Miloš. *Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“*. Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2013. Sociologický časopis / Czech Sociological Review, 2013, Vol. 49, No. 2. s. 227-240.

KAPLAN, Marion. Tradition and transition: The Acculturation, Assimilation and Integretion of Jews in Imperial Germany – Gender Analysis. Leo Baeck Institute Year book 27 (1982).

KUKATHAS, Chandran. Presented at a conference on ‘Dominations and Powers: The Nature of the State’, University of Wisconsin, Madison, March 29, 2008. [online]. Dostupné z: <http://philosophy.wisc.edu/hunt/A%20Definition%20of%20the%20State.htm>

PHILIPSON, David. *The Reform Prayerbook*. In *Journal of Jewish Lore and Philosophy* Vol. 1, No. 1 (JANUARY 1919), pp. 69-82.

RUBINSTEIN, Aryeh. *Isaac Mayer Wise. A New Appraisal*. In *Jewish Social Studies*, Vol. 39, No. 1/2, American Bicentennial: II (Winter-Spring, 1977). s. 53-74. [online]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4466949>. [cit. 2017-11-15].

SUSSMAN, Lance. *The Myth of the Trefa Banquet: American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy in American Reform Judaism*. [online]. Dostupné z: http://americanjewisharchives.org/publications/journal/PDF/2005_57_01_02_sussman.pdf

Webové stránky

[The American Jewish Archives Journal](#). [online] Dostupné z:

<http://americanjewisharchives.org/publications/journal/>

www.jewishvirtuallibrary.org

www.archive.org

www.jwo.org

www.americanjewisharchives.org

www.huc.edu

www.jstor.org

SUMMARY

Vliv evropského reformního judaismu na Americký reformní judaismus v 19. století

The Influence of European Reform Judaism to American Reform Judaism in the 19th century

Olga Melzochová

This dissertation deals with the issue of the impact of European reform judaism on American Reform Judaism in the 19th century in the context of cultural history, focusing on the characteristics of the effort to bring to light on different religious, ideological, political and socio-economic challenges affecting the Jewish community in the United States.

The dissertation is composed of three chapters dealing with the following issues: state, traditions and women's status.

The first chapter deals with the relationship between religion and the state.

The first chapter explains the concept of the state from the point of view of sociological definitions, but also from the point of view of some important philosophers who, in their work, dealt with the definition of state. In the next part of the chapter, we are going to the period of forming Reform Judaism on the background of the state, both in Europe and in America. Here is an outline of historical events in relation to individual personalities who have contributed to the formation of Reform Judaism. Those are Moshe Mendelsohn, who is considered to be the forerunner of Reform ideas and a personality that has largely influenced the rise of Reform Judaism. Similarly, significant figures who were not part of the reform movement but they undoubtedly influenced its formation. The founder of the modern orthodoxy of Samson Raphael Hirsche, Zacharias Frankel, as the founder of the conservative direction of Judaism or so-called historical Judaism, who represented the movement Wissenschaft des Judentums. The last part of the chapter will focus on understanding the notion of the state from the point of view

of two important Euro-American representatives of Reform Judaism. D. Einhorn and I.M. Wise, their relationship to the new home, America, and to the old continent, Europe.

The layout and content of the second chapter will be very similar. We begin by defining the tradition, but also the secularization, which in the nineteenth century was on the rise in those times. Changes in society have also resulted in a change of approach in relation to religion. In addition, in the Jewish community, these changes triggered in particular a change in the approach to the very authority of Jewish law. As society gradually became secularized, the approach to the traditional concept of religion also changed. We will look again at the relationship of religion and tradition in Europe and also in America, and finally we will try to show the approach to the tradition of the already mentioned representatives of reform Judaism David Einhorn and Isaac. M. Wise.

In the last, third chapter, the thesis will focus on the position of women in society, but also in terms of religion. One could say that in Judaism, they were given much greater rights than women in the Christian community. The woman has always been in a position of Jewish status, but this status has changed in the course of centuries in the public and the private sector. For centuries Jews have been taken as a tolerated minority, and perhaps because they have experienced discrimination, they have by their very nature been more open to efforts to equalize women, to a certain sense also to discriminated groups. That is why Reform Judaism has opened up the issue of equality for women, both in the Jewish community and in the civil rights, both religious and secular. Given that Judaism placed great emphasis on education, the tradition of law studies, and important Jewish schools, it is not surprising that Jewish women have sought equal rights at the level of study, the possibility of making religious and secular education available. There is also considerable scope for this topic. In the very conclusion of the chapter, we will mention how they approached the rights and duties of Jewish women Isaac M. Wise and David Einhorn.