

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
KATEDRA RELIGIONISTIKY

NÁBOŽENSKÝ SIONISMUS

ANDREA KAČALKOVÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2014

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Andrea Kačalková**
Osobní číslo: **H10224**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Náboženský sionismus**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

V úvodu práce se studentka pokusí nastínit dosavadní stav bádání co se týče náboženského sionismu a nastínění soudobých trendů ve výzkumu. Ve vlastní práci se potom studentka zaměří zejména na detailní zmapování historie fenoménu náboženského sionismu a jeho interpretací až do současnosti z odlišných pozic (insider/outsider) a pohledů vědních disciplín jako např. historie, filosofie, sociologie, politologie, judaistiky, teologie aj. V závěru práce se potom studentka pokusí zasadit studovaný fenomén do mnohem širšího kontextu.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

KEPEL, Gilles. Boží pomsta, Atlantis, 1996, s. 182.

AVINERI, Šlomo. Zrození moderního sionismu, Sefer, 2001, s. 250.

KRUPP, Michael. Sionismus a stát Izrael, Vyšehrad, 1998, s. 242.

ZOUPĽNA, Jan. Od jišuvu k Izraeli, Libri, 2007, s. 327.

SHASHAR, Michael. Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, s. 270.

SCHWARTZ, Dov. Religious Zionism, History and Ideology, Boston, 2009, s. 145.

SCHWARTZ, Dov. Faith at the Crossroads a Theological Profile of Religious Zionism, Brill, 2002, s. 264.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Štěpán Lisý, M.A. Th.D.

Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2012**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2013**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.



Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30.6. 2014

.....

Andrea Kačalková

Poděkování

Ráda bych poděkovala především svému vedoucímu práce Mgr. Štěpánu Lisému, M.A., Th.D. za cenné rady a obětavou pomoc při zpracovávání bakalářské práce.

Dále bych chtěla poděkovat rodině za morální a finanční podporu.

Souhrn

Tato práce se zabývá tématem náboženského sionismu. Úvod práce obsahuje výčet základních publikací, které se zabývají tématem náboženského sionismu a je zde shrnuta dostupná literatura, která zachycuje stav současné odborné diskuze na toto téma. Tématem práce je také deskriptivní popis významu pojmu sionismus nejprve v rámci Starého a Nového zákona. Dále je tento popis rozšířen o celkový historický vývoj od 19. století. Jsou zde zaznamenány různé názory a myšlenky týkající se sionismu a jeho dílčích částí. Nejdůležitější částí práce je prezentace názorů Jehudy ha-Leviho, Maimonida, Achada Ha'Am, Theodora Herzla a Ješajahu Leibowitze. Nachází se zde výčet názorů těchto autorů na témata, která jsou zásadní pro náboženský sionismus. Jedná se o pojetí národa, Země izraelské a hebrejského jazyka. Cílem práce je tedy poukázat na rozdíly a podobnosti názorů na výše jmenované pojmy. Na popisu těchto pojmů je ukázáno, že existuje mnoho různých pohledů a různých pochopení pojmů. Práce také obsahuje popis hnutí Guš Emunim, které je považováno za „vykonavatele náboženského sionismu“. Závěr práce obsahuje konečnou komparaci pěti hlavních autorů.

Klíčová slova

Náboženský sionismus, země Izrael, hebrejský jazyk, Židé, Jehuda ben Šmue'el ha-Levi, Moše ben Majmon, Achad Ha'Am, Theodor Herzl, Ješajahu Leibowitz, Guš Emunim.

Title

Religious zionism

Abstract

This work deals with religious Zionism. The introduction contains a list of the main publications that deal with the topic of religious Zionism and there is a summary of available literature that captures the state of contemporary scholarly discussion on this topic. The theme of the work is descriptive description of the meaning of the term Zionism first within the Old and New Testaments. Furthermore, this description is extended to the overall historical development since the 19th century. They are recorded here for the different opinions and ideas about Zionism and its component parts. The most important part is the presentation of ideas Judah ha-Levi, Maimonides, Achada Ha'Ama, Theodor Herzl and Yeshayahu Leibowitz. There is a list of the authors' opinions on topics that are fundamental to religious Zionism. This is the concept of the nation, the land of Israel and the Hebrew language. The aim of the work is to point out the similarities and differences of opinions on the above-mentioned concepts. The description of these concepts is shown that there are many different views and different understanding of concepts. The work also contains a description of the Gush Emunim movement, which is considered the "executors of religious Zionism." The conclusion contains a definitive comparison of the five main authors.

Key Words

Religious Zionism, Land of Israel, the Hebrew language, Jewish, Jehuda ben Šmue'l ha-Levi, Moše ben Majmon, Achad Ha'Am, Theodor Herzl, Ješajahu Leibowitz, Gush Emunim.

Obsah

Úvod.....	10
1. Pojetí Sijónu ve Starém a Novém zákoně.....	13
1.1. Sijón ve Starém zákoně.....	13
1.2. Sijón v Novém zákoně.....	15
2. Chápání pojmu „Sionismus“ v moderní době.....	17
2.1. Sionismus v 19. století.....	17
2.2. Sionismus na přelomu 19. a 20. století.....	21
2.3. Sionismus v období socialismu.....	25
3. Jehuda ben Šmue'1 ha-Levi.....	27
3.1. Pojetí národa.....	27
3.2. Země Izrael.....	30
3.3. Hebrejský jazyk.....	32
4. Moše ben Majmon.....	34
4.1. Pojetí národa.....	34
4.2. Země Izrael.....	37
4.3. Hebrejský jazyk.....	39
5. Achad Ha'Am.....	42
5.1. Pojetí národa.....	42
5.2. Země Izrael.....	45
5.3. Hebrejský jazyk.....	48

6. Theodor Herzl	49
6.1. Pojetí národa.....	49
6.2. Země Izrael.....	52
6.3. Hebrejský jazyk.....	55
7. Ješajahu Leibowitz	58
7.1. Pojetí národa.....	58
7.2. Země Izrael.....	61
7.3. Hebrejský jazyk.....	64
8. Guš Emunim	66
Závěr	73
Seznam použité literatury	79

Úvod

Sionistické hnutí bylo tématem řady studií. V pochopení sionismu se vždy kladl důraz na politický sionismus. Avšak politický sionismus není jediným odvětvím sionismu. Ve své práci chci poukázat na „podskupinu“ sionistického hnutí, kterou je náboženský sionismus. Zaměřuji se na jeho myšlenky, které mají počátek v nejstarších textech, a které jsou mnohdy i myšlenkami samotného sionismu. Zaměřuji se na tři základní pilíře, o které se náboženský sionismus opírá. Jedná se o národ Židů, Zemi izraelskou a hebrejský jazyk. Nesnažila jsem se pouze popisovat hnutí náboženského sionismu, jeho stoupence, historii a zásady. Mým záměrem bylo poukázat, že pojmy, jako je národ Židů, Země Izraelská a hebrejščina, můžeme nalézt i u autorů, kteří se nějakým způsobem vymezují proti náboženskému sionismu, či sionismu vůbec. Cílem práce je poukázat na rozdíly a podobnosti těchto pojmů a jejich srovnání. Nabídnou zde několik vymezení k jednotlivým pojmům, které se vyskytují v odborné literatuře. Tím chci docílit toho, že na tyto pojmy je možno se dívat z různých úhlů pohledu a také toho, že ačkoli jsou tyto pojmy jasné, mnozí autoři je chápou různě.

Je důležité poznamenat, že v českém literárním prostředí není k dispozici monografie, která by se explicitně zabývala tématem náboženského sionismu. Mezi stěžejní tituly, které jsou pro toto téma důležité, patří *Dov Schwartz Faith at the crossroads: a theological profile of religious Zionism*. V této knize autor odkrývá kořeny politického hnutí sionismu, který má zásadní vliv v izraelské politice před i po vzniku Státu Izrael. Poukazuje na náboženský sionismus, jako na nový typ náboženství poháněný odlišnými teologickými koncepcemi, které přezkoumávají základní pojmy, včetně víry, Boha a historického procesu. Další významnou publikací je *Amnon Rubinstein The Zionist dream revisited: from Herzl to Gush Emunim and back*. Rubinstein ve své knize zasazuje náboženský sionismus do současné politické situace v Izraeli, ačkoliv tuto knihu napsal již v roce 1984. Ve své knize nabývá náhled do sionismu a jeho praxe. Zabývá se díly prvních sionistů jako byl například Nordau a Jabotinsky. Tato díla staví do opozice proti poslednímu vývoji, který spatřuje v hnutí Guš Emunim. Zásadním dílem pro toto téma je také *Aviezer Ravitzky Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*. Autor v této knize zkoumá radikální náboženská hnutí, včetně Guš Emunim. Zabývá se komplexní konfrontací mezi izraelskou politickou suverenitou a židovským fundamentalismem. Rozporuplný a komplikovaný vývoj sionistického hnutí od jeho intelektuálních počátků v první polovině 19. století až do vzniku Státu Izrael popisuje Šlomo

Avineri Zrození moderního sionismu. Tento autor ve své knize podává osmnáct nejvýznamnějších portrétů sionistických myslitelů. Mnohem zásadnější je však *Arthur Hertzberg The Zionist Idea.* Tato kniha v sobě obsahuje originální spisy předních myslitelů sionistického hnutí. Představuje tak jakýsi úvod do myšlenkových směrů, které působily dříve, než bylo v povědomí samotné sionistické hnutí. Tato kniha poukazuje na vývoj sionismu jako ideologie a pokrývá téměř všechny aspekty historického sionistického myšlení. Komparaci „náboženských knihy“ a její zasazení do současného dění nabízí *Gilles Kepel Boží pomsta.* Kepel se v knize věnuje třem proudům a to rechristianizačním, reislamizačním a rejudaizačním. Rozebírá zde odlišné přístupy, které se objevují ve všech třech náboženstvích a upozorňuje na možné konflikty, které by mohly nastat následujícím paralelním vývojem.

Dále je možné zaznamenat tituly, které dané téma srovnávají s jinými nebo ho neobsáhle popisují. Mezi takové publikace patří například *Miloš Mendel Náboženství v boji o Palestinu: judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu.* Další publikace, které hovoří o náboženském sionismu, tento pojem zařazují do historického kontextu vývoje. Takovými publikacemi jsou: *Michael Krupp Osmnáct století Izraele: od zániku Chrámu do počátků sionismu a Sionismus a stát Izrael: historický nástin,* *Simha Flapan The Birth of Israel: Myths and Realities,* *Martin Gilbert Izrael: dějiny a Paul Johnson Dějiny židovského národa: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů.* O náboženském sionismu v rámci současné politiky v Izraeli pojednává také *Marek Čejka Judaismus a politika v Izraeli, Izrael a Palestina: minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu.* Dalším způsobem bádání o náboženském sionismu je z pohledu jiných ideologií, které se tváří jako odborně popisné publikace. Tyto monografie často vytvářejí mylné a hanlivé interpretace, čímž se snaží podpořit svou vlastní existenci. Mezi takové publikace patří například *Viktor Meščerjakov a Sergej Sergejev Sionismus: přehled dějin, ideologie a politiky a Isaak Izrailevič Minc Sionismus: teorie a praxe.*

Práce je rozdělena do osmy kapitol. První kapitola se zabývá samotným pojmem Sijón, který je zobrazován již v nejstarší literatuře. Zaměřuji se zde na různé významy tohoto pojmu.

Jelikož náboženský sionismus, už svým pojmenováním, patří do většího celku, který v sobě obsahuje mnoho názorů a skupin, bylo také nutné nastínit objasnění termínu sionismus. Druhá kapitola se zabývá historickým vývojem chápání pojmu sionismus.

Třetí a čtvrtá kapitola jsou věnovány autorům, kteří jsou považováni za „základní kameny“ židovského myšlení. Jedná se o Jehudu ha-Leviho a Maimonida. V jejich publikacích jsem hledala názory na taková témata jako je Národ, Země izraelská a hebrejský jazyk.

Pátá, šestá a sedmá kapitola patří autorům, kteří jsou na první pohled absolutně odlišní ve svých tezích. Každá z těchto kapitol je věnována jednomu autorovi a jsou zde opět rozebírány jejich názory na Zemi Izraelskou, národ Židů a hebrejský jazyk. Těmito autory jsou Achad Ha'Am, Theodor Herzl a Ješajahu Leibowitz. Zde bych chtěla podotknout, že u těchto „moderních“ autorů nejsou hledané pojmy vždy jasně zařaditelné. S ohledem na daný kontext je tedy možné, že se například otázka o vytvoření státu bude u jednoho autora objevovat v podkapitole pojednávající o národu a u jiného autora bude toto téma zařazeno do podkapitoly pojednávající o zemi.

Poslední kapitola v sobě obsahuje popis a základní myšlenky hnutí Guš Emunim. Toto hnutí je považováno svými stoupenci za „vykonavatele náboženského sionismu“. V této kapitole porovnávám zejména názory různých autorů na toto hnutí. Tato kapitola nebude v závěru komparována, jelikož sama je komparací.

V závěru práce nejprve porovnávám dva „základní“ autory, a to Jehudu ha-Leviho a Maimonida. Dále přistoupím ke komparaci ostatních autorů. Na základě zjištěných poznatků zařadím moderní autory do ha-leviovské linie nebo do linie jdoucí ve stopách Maimonida.

Citované pasáže z Bible vycházejí z ekumenického překladu vydaného Ekumenickou radou církví v ČR v roce 1984.

Ve své práci neodděluji literaturu na primární a sekundární. Je tomu tak proto, že mnohé autory jsem použila v obou směrech tohoto rozdělení literatury. Slovo Žid píšu s velkým počátečním písmenem, protože se jedná o etnikum. Pro označení Státu Izrael používám obě počáteční písmena velká, podle vzoru názvu Medinat Ysrael. Pokud se jedná o označení území (ne půdy) Země izraelská, používám velké počáteční písmeno. Pro označení státu patřícího Židům používám velké počáteční písmeno, tedy Židovský stát.

1. Pojetí Sijónu ve Starém a v Novém zákoně

1.1. Sijón ve Starém zákoně

Je zřejmé, že pojem sionismus je odvozen ze slova Sijón. Pojem Sijón byl v minulosti, a stále je, pro Židy velmi důležitý a osobní. Po staletí Židé upínali svou mysl a touhu k tomuto místu. Slovo Sijón¹ se mnohokrát objevuje ve Starém zákoně, v Tanachu². Tento pojem je zde často označením pro horu Sijón, což je výšina u jihozápadního rohu hradeb Starého Města Jeruzaléma. Písmo často opakuje, že hory nemají žádné právo na to, aby byly tam, kde jsou³, a že před příchodem božího království budou srovnány nebo vyvráceny⁴, ovšem s výjimkou hory Sijón, která se podle určitých prorockých oddílů stane vrcholem světa⁵. Hory jsou také vyhrazenými místy pro uctívání Boha a jeho zjevení. Na hoře má Abraham obětovat svého syna⁶, oběti se původně konaly na horách⁷ a z hory lze nejlépe žehnat lidu⁸. Především dal Bůh svému lidu na hoře Zákony, a to na Sinaji⁹. Sinaj s horou Sijónem budou tak vždy označovány jako „hora boží“¹⁰ a „hora svatá“¹¹. Z hlediska Starého zákona je hora Sijón symbolem pevného základu ve společenství s Hospodinem.

„Raduje se hora Sijón, jásají judské dcery nad tím, jak soudíš.“ (Ž 48:12)

„Pějte žalmy Hospodinu, který na Sijónu trůní, oznamujte mezi lidmi jeho skutky.“ (Ž 9:12)

Dále se pojem užívá jako označení pro celou Zemi izraelskou a její hlavní město Jeruzalém, známé také jako Město Davidovo. Pojem Sijón je nejčastěji ztotožňován s Chrámovou horou, ale původně to bylo jméno Jebúsejské pevnosti, která byla považována za nedobytnou. Ta však byla kolem roku 1 000 př. n. l. dobyta králem Davidem. Davidovská

¹ Hebrejsky: סִיּוֹן [Cijon]

² Tanachem, hebrejsky תנ"ך, se v židovství označují posvátné spisy, které jsou součástí Bible. Díky tomu, že jsou psány hebrejsky, označují se také jako Hebrejská bible. Akronym Tanach vznikl z počátečních písmen názvů jednotlivých sbírek těchto spisů: Tóra, hebrejsky תורה. Proroci, hebrejsky נביאים [nevi'im]. A Spisy, hebrejsky כתובים [ktuvim]. Dohromady tedy T-N-K.

³ Mt 17:20; L 17:6; Iz 38:20.

⁴ Iz 40:4; Iz 41:15.

⁵ Mi 4:1; Iz 2:2.

⁶ Gn 22:2.

⁷ 1Kr 3:4; 1Pa 16:39; 1S 9:12.

⁸ Ex 17:9; Nu 22:4-24:14.

⁹ Ex 19.

¹⁰ Ex 3:1; 1Kr 19:8.

¹¹ Ž 2:6; Iz 8:18.

dynastie převzala Sijón jako svaté a poutní místo a postavila na něm Šalomounův chrám, do kterého nechal David umístit archu úmluvy. Sijón se tak stal božím hradem a chrám pozemskou rezidencí Jahva.¹²

„Ale David dobyl skalní pevnost Sijón, to je Město Davidovo.“ (2S 5:7)

„S hanbou zpět ať táhnou všichni, kteří nenávidí Sijón.“ (Ž 129:5)

Za dob králů a proroků, především Izajáše, je pak toto jméno rozšířeno na obyvatele Jeruzaléma a Judska samotného.

„Sijón to slyší a raduje se, jásají dcery judské nad tvými soudy, Hospodine.“ (Ž 97:8)

„Vložil jsem ti do úst svá slova, přikryl jsem tě stínem své ruky, jako stan jsem roztáhl nebesa a položil základy země, a řekl jsem Sijónu: Ty jsi můj lid.“ (Iz 51:16)

„Hospodin bude kralovat věčně, Bůh tvůj, Sijóne, po všechna pokolení. Haleluja.“ (Ž 146:10)

V různých verších, obsažených v Bibli, také můžeme najít odkaz k návratu Židů na Sijón. Ten je využíván právě náboženskými sionisty pro sympatie vůči sionismu. S horou Sijón byla tedy spojena očekávání lidu na Boží zásahy v jejich prospěch. Podle rozšířeného mínění se v mesiášské době nejen vrátí domů vystěhovalci, nýbrž Jeruzalém se stane i náboženským střediskem všech národů, protože Izraelci budou svědky nevídané touhy žít s Hospodinem. Izajáš prorokuje probuzení mezi pohanskými národy:

„I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholy hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit všechny pronárody. Mnohé národy půjdou a budou se pobízet: Pojdme, vystupme na horu Hospodinovu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učit svým cestám a my po jeho stezkách budeme chodit. Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma.“ (Iz 2:2-3)

Přesto bylo rozšířeno i mínění, že v mesiášské době se už nebudou přijímat proselyté, protože přiznat se k židovství za mesiášských podmínek není už zásluhou. Kromě toho podle velmi rozšířeného pojetí neměla mesiášská doba být ještě koncem dějin. Po ní byla očekávána ještě jedna krize, a to vláda Góga a Magóga.¹³ O tom mluví i Izajáš:

¹² K, Schubert, Židovské náboženství v proměnách věků, str. 65.

¹³ K této židovské představě se připojil také autor knihy Nového zákona Zjevení Janovo, kde říká, že po tisíciletém království Kristově nastoupí Góg a Magóg jako reprezentanti satanovi, které potom nakonec pohltní oheň z nebe (Zj 20:7-9).

„Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. On bude soudit pronárody ... I překují své meče na radlice a svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji.“ (Iz 2:4)

Další verše, mluvící o návratu na Sijón:

„Ti, za něž Hospodin zaplatil, se vrátí. Přejdou na Sijón s plesáním a věčná radost bude na jejich hlavách. Dojdou veselí a radostí, na útěk se dají starosti a nárek.“ (Iz 35:10)

„Navratte se, odpadlí synové“, je výrok Hospodinův, „neboť já jsem váš manžel. Přijmu vás, po jednom z města, po dvou z čeledi, a uvedu vás na Sijón.“ (Jr 3:14)

„I poznáte, že jsem Hospodin, váš Bůh, že přebývám na Sijónu, na své svaté hoře. Jeruzalém bude opět svatý a nebudou jím už procházet cizáci.“ (Jl 4:17)

„Kéž už přijde Izraeli ze Sijónu spása! Až Hospodin změní úděl svého lidu, bude Jákob jásat, Izrael se zaraduje.“ (Ž 14:7)

1.2. Pojem Sijón v Novém zákoně

Nový zákon horu Sijón zmiňuje velice málo a když ji zmiňuje, pak navazuje právě na Izajáše a jeho proroctví. Zejména na proroctví o základním kameni:

„Já to jsem, kdo za základ položil na Sijónu kámen, kámen osvědčený, uhelný a drahý, základ nejpevnější.“ (Iz 28:16)

Dále se potom zaměřuje na slovo o odmítnutém kameni, který se stavitelům nezdál vhodný, a proto ho odmítli.¹⁴ Na to navazuje apoštol Petr. Nový zákon Petrovými ústy zřetelně interpretuje, že ten uhelný kámen, o který se mnozí obyvatelé Jeruzaléma roztříští, je Ježíš Kristus, jenž byl většinou Židů odmítnut:

„Ježíš je ten kámen, který jste vy, stavitelé, odmítli, ale on se stal kamenem uhelným. V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni.“ (Sk 4:11-12)

V Novém zákoně je tedy tím základním kamenem Ježíš Kristus. Je základem „nového

¹⁴ Mt 21:42.

Sijónu“, který přesahuje vyvolený Boží lid. Teprve v něm se tedy naplnilo, že jeho budou vyhledávat národy a budou se chtít učit Božím cestám. Nepochybně právě proto, že je hora místem Božích služeb a Božího zjevení, je třeba z tohoto hlediska rozumět i časté zmínce o horách v životě Ježíše Krista¹⁵. Na horách se Ježíš uchyloval k modlitbám¹⁶ a na hoře shromáždil a vyvolil Dvanáct představitelů nového božího lidu¹⁷. A nakonec, po svém vzkříšení, si dává na hoře schůzku s Jedenácti^{18,19}. V rámci Nového zákona se tak stává Sijón duchovním symbolem. Pojmem Sijón je zde tedy označen pevný neviditelný základ života, který je spatřován v Ježíši Kristu.

¹⁵ J, D, Douglas, Nový biblický slovník, s. 477.

¹⁶ Mk 6:46; L 6:12.

¹⁷ Mk 3:13.

¹⁸ Mt 28:16.

¹⁹ J,J, Allmen, Biblický slovník, s. 111-112.

2. Chápání pojmu „Sionismus“ v moderní době

Myšlenka návratu na Sion, opětovného utvoření židovského státu, vznikla již v období po zničení prvního jeruzalémského chrámu roku 586 před občanským letopočtem, ale sám výraz „Sionismus“ pochází až z konce 19. století.

Ačkoli jsou zde mnohdy sympatie, sionismus se nedá ztotožňovat s judaismem. Napětí mezi judaismem a sionismem má své kořeny ve sporu mezi těmi, kteří tíhli k židovskému separatismu a odlišnosti a těmi, kteří chtěli přiblížit židovské komunity modernitě a sekularizaci. Základním rozdílem mezi judaismem a sionismem je ten, že sionistou může být člověk, který nemá židovský původ. Teoreticky tak může být sionistou Arab, buddhista či stoupenec konfucionismu. Miloš Mendel poukazuje, že díky tomu, že si sionismus po svém vzniku našel mnoho přívrženců právě nežidovského původu, se můžeme setkat například s pojmy jako křesťanský sionismus²⁰ apod.²¹

2.1. Sionismus v 19. století

Právě v 19. století se ukázalo, že antisemitismus není mrtvý a vynořuje se na povrch společnosti vždy, když už to ani nikdo nečeká. V období Dreyfusovy aféry²² býval sionismus chápán ve velmi pejorativním smyslu. Sionistou byl nazýván člověk, který žil na okraji společnosti. Dreyfusova aféra odhalila temné emoce a nadobro tak ukončila dobu iluzí, ve které asimilovaní Židé na Západě věřili, že proces jejich začlenění do evropské společnosti je v pokročilém stádiu.²³ Po Dreyfusově aféře byl sionismus chápán v podstatně jiném významu. Nejen tato aféra, ale i mnoho dalších antisemitských kampaní, pracujících se zmanipulovanými soudními procesy, odstartovala sionismus jako národní hnutí, jehož kořeny tkví v touze židovstva po návratu do Erec Jisrael, vybudování vlastního státu a svobody. Právě

²⁰ Křesťanský fundamentalismus, nejčastěji nazývaný jako křesťanský sionismus, považuje za své duchovní základy důraz na doslovné čtení Písma, milenialismus a mesianismus. Stoupenčí křesťanského sionismu pocházejí z různých zemí, ale jejich společným zájmem je převzetí svého dílu odpovědnosti za urychlení mesiášského věku a nastolení tak Božího království prostřednictvím účasti na převedení Židů zpět do Izraele. Ústřední myšlenkou křesťanského sionismu je, že teprve až bude vykoupen Izrael, může dojít ke spáse celého lidstva. Křesťanský sionismus se objevil mezi protestanty během evropské reformace v průběhu 16. století v Nizozemí a v 17. století mezi puritány v Anglii. In M, Mendl, Náboženství v boji o Palestinu, Atlantis, Brno, 2000, s. 203.

²¹ M, Čejka, Judaismus a politika v Izraeli, Barrister & Principal, Brno, 2009, s. 86.

²² Dreyfusova aféra byl politický skandál, kde hlavní postavou byl židovský důstojník francouzského generálního štábu Alfred Dreyfus. V roce 1894 byl Alfred Dreyfus dvakrát soudem shledán vinným na základě zfalšovaných důkazů za špionáž pro Německé císařství. Posléze byl omilostněn a rehabilitován. In P, Johnson, Dějiny Židovského národa, Rozmluvy, Řevnice, 1996, s. 368-373.

²³ P, Johnson, Dějiny Židovského národa, Rozmluvy, Řevnice, 1996, s. 364.

idea autonomního národa, vlastní kultury, vlastní politické autonomie byly stavebními kameny pro politický sionismus Theodora Herzla.²⁴ Herzl svými vystoupeními a svým spisem „Židovský stát“ vzbudil nadšení v sionistických kruzích na Západě. Nečekaně se tak vynořil z prostředí asimilovaných Židů, zaměřených nejčastěji antisionisticky a snažil se ukázat, jak vyjít z tísně Židů ven.²⁵

„Svět potřebuje židovský stát, a proto také vznikne. Plán by se mohl zdát bláznivý, pokud by se o něj pokoušel jednotlivec, ale když se na tom současně dohodne mnoho Židů, bude zcela přiměřeným a jejich úspěch nebude představovat žádné problémy. Myšlenka závisí pouze na počtu jeho stoupců. Snad naši ambiciózní mladí muži, kterým je každá cesta pokroku už nyní uzavřena a pro které přináší Židovský stát jasné vyhlídky na svobodu, štěstí a čest, se postarají o rozšíření této myšlenky.“²⁶

V Herzlově a po Herzlově období se s pojmem „Sionismus“ začaly spojovat termíny jako národ, národní identita a nacionalismus. Historie a vývoj těchto termínů nebyl vždy jednoznačný, proto zde budu používat „definice“ pocházející z 19. století. Společným rysem většiny prací, publikovaných od poloviny 19. století, bylo mínění, že vždy a všude existovaly národy, což znamená, že činí z národu univerzální charakteristiku lidstva. Byl to názor, který zároveň odpovídal dobovému veřejnému mínění, že národ je odvěkou kategorií, jejíž objektivní existenci je možno a nutno oživovat a obrozovat, protože je specifickou hodnotou lidského rodu.²⁷

„Národ nemůže být definován „podle empirických společenských kvalit“, je to badatelsky těžko uchopitelný pojem, jenž označuje jistou skupinu lidí, kteří vůči sobě navzájem chovají 'specifický pocit solidarity'.“²⁸

Národní identita je jednou z identit, které mohou být vzájemně kombinovány. Jedná se o identitu regionální, etnickou, náboženskou nebo třídní. Národní identita se zakládá na etnických prvcích a obsahuje představu o společném prostoru k životu, o společných mýtech, o společných zákonech a v neposlední řadě o společných hodnotách a tradicích. Nejdůležitější funkcí národní identity je určení místa jedince ve světě tím, že definuje jeho příslušnost a

²⁴ Srovnání Theodor Herzle kapitola 6.1.

²⁵ M, Krupp, Sionismus a Stát Izrael, Vyšehrad, Praha, 1999, s. 41.

²⁶ „The world needs the Jewish State, therefore it will arise. The plan would seem mad enough if a single individual were to undertake it, but if many Jews simultaneously agree on it, it is entirely reasonable, and its achievement presents no difficulties worth mentioning. The idea depends only on the number of its adherents. Perhaps our ambitious young men, to whom every road of advancement is now closed, and for whom the Jewish State throws open a bright prospect of freedom, happiness, and honor – perhaps they will see to it that this idea is spread.“ In T, Herzl, The Jewish State In A, Hertzberg, The Zionist Idea, A Historical Analysis and Reader, Jewish Publication Society, 1997, s. 206-207.

²⁷ M, Hroch, Národy nejsou dílem náhody, SLON, Praha, 2009, s. 18.

²⁸ M, Weber, Wirtschaft und Gesellschaft II, Tübingen, 1976, str 675. In M, Hroch, Národy nejsou dílem náhody, SLON, Praha, 2009, s. 19.

ztotožnění s „kolektivní osobností“.²⁹ Nejrozporuplnější je však pojem „Nacionalismus“. Nejen v názorové rovině, ale i v samotném uspořádání států. V západní Evropě se vytvářely národní státy, které měly zhruba stejné politické hranice s národními. Ve východní Evropě byly státní a národní hranice zcela odlišné. Na Západě se zrodila sekularizovaně racionalistická společnost z boje za svobodu, občanská práva a ústavu. Naopak na Východě představoval nacionalismus autoritativní pojetí společnosti, která odmítala cizí vlivy, i když nebylo možné se jim vyhnout. Na Východě se zdůrazňovala kolektivní práva a rozdílnost tříd i ras a na Západě byl národ politickou pospolitostí rovnoprávných občanů. Na Východě tedy nebyl nacionalismus ukotven v občanské společnosti, ale byl jejím odrazem a součástí snah překonat pocit méněcennosti, který jim byl vlastní.³⁰ Nacionalismus má své příznivce i odpůrce. Negativní vyjádření pojmu může být například teorie, že nacionalismus je hrdé a vychloubačné smýšlení o svém vlastním národě propojené s nepřátelským postojem k ostatním národům.³¹ Pokud bychom měli vyjádřit opačný názor na tuto problematiku, byla by nám pomocná definice nacionalismu od židovského amerického filozofa a historika Hanse Kohna.

„Nacionalismus je politické přesvědčení, které představuje základ soudržnosti moderních společností a legitimizuje jejich nárok na autoritu. Nejvyšší loajalitu převážně většiny národa orientuje na národní stát, ať už existující ve skutečnosti, nebo jen jako předmět tužeb. Národní stát se pokládá nejen za ideální, „přirozenou“ či „normální“ formu politické organizace, ale také za nepostradatelný rámec veškeré společenské, kulturní a ekonomické aktivity.“³²

Ne všichni Židé však souhlasili s putováním do nejisté země, protože se nechtěli vzdát svého zdánlivě jistého postavení. Michael Krupp ve své knize popisuje silnou opozici, kterou představovali Herzlem nazývaní „protestantští rabíni“. Tito rabíni vydali na adresu sionismu ostré prohlášení:

„Úsilí takzvaných sionistů o založení židovského národního státu v Palestině, odporuje mesiánským zaslíbením Židovstvu, jak jsou obsažena ve svatém Písmu a v pozdějších náboženských pramenech. Židovství zavazuje své vyznavače sloužit s plným nasazením té zemi, ve které žijí, a celým srdcem prosazovat její zájmy.“³³

Od Herzlových dob se však hnutí sionismu začalo proměňovat. Z poměrně

²⁹ A, Smith, National Identity, kapitola I. In M, Hroch, Národy nejsou dílem náhody, SLON, Praha, 2009, s. 37.

³⁰ M, Hroch, Národy nejsou dílem náhody, SLON, Praha, 2009, s. 22-23.

³¹ C, J, Hayes, The Historical Evolution of Modern Nationalism, New York, 1931. In M, Hroch, Národy nejsou dílem náhody, SLON, Praha, 2009, s. 20.

³² M, Hroch, Pohledy na národ a nacionalismus, SLON, Praha, 2003, s. 87. Zde bych ráda poukázala na hrochovo pojetí sionismu. Ve své knize se zabývá různými národními hnutími, které v sobě obsahují taková témata, jako je země, jazyk a národ, avšak o sionistickém hnutí tvrdí, že je natolik specifické, že se jím, v kontextu ostatních národních hnutí, nebude vůbec zabývat.

³³ M, Krupp, Sionismus a Stát Izrael, Vyšehrad, Praha, 1999, s. 42.

pragmatického a ne příliš ideologického politického proudu se stal „rozvětvený strom“ jeho nejrůznějších variant, které byly zkombinované s různými novodobými politickými ideologiemi³⁴. U některých proudů sionismu není pochyb o humanistických snahách, které jsou schopny sloužit Židům a přitom reflektovat názory jiných, kteří nechtějí z nějakých důvodů sionisty být.³⁵ Oproti Herzlovu sionismu byl mnohem idealističtější duchovně-kulturní sionismus. Ten však nikdy nezískal zásadní vliv v rámci sionistického hnutí a ani později v izraelské politice. Nejvýraznější postavou duchovně-kulturního sionismu byl Achad Ha'Am. Achad Ha'Am zdůrazňoval kulturní, morální a duchovní prvky židovského nacionalismu. Těžištěm měla být duchovní obroda národa a ne diplomatické vyjednávání o státu. Tento vůdce také důrazně varoval před ponižujícím a násilným chováním vůči Arabům, kterého se v Palestině začali dopouštět někteří sionisté.³⁶ Achad Ha'Am nepovažoval za hlavní problém sionismu způsob založení židovského státu. Důležitou část spatřoval v budoucnu, kdy tento stát vznikne. Touto důležitou částí byl způsob řešení duchovních traumat a dilemat nadměrné většiny židovského národa, která zůstane žít mimo hranice nové země.

„To nás dovádí k závěru, že jediná pravdivá podstata sionismu musí být nalezena v jiném problému, a sice v tom morálním. Morální problém se vyskytuje ve dvou formách. Jeden na Západě a druhý na Východě.“³⁷

Samotný vznik státu tedy nepovažoval za cíl. Jednou z jeho hlavních myšlenek bylo, že nejprve je potřeba vytvořit národní území, na kterém se bude žít podle judaismu. Poté, co bude judaismus prostupovat veškeré oblasti lidského života, může být vytvořen stát.

„(Judaismus) nepotřebuje nezávislý stát, ale vytvoření národního území s podmínkami příznivými pro jeho rozvoj.“³⁸

³⁴ Termín „ideologie“ nemá obecně platnou definici, jeho vývoj je stejně rozmanitý, jako u termínu „Sionismus“. V 19. století pojem „ideologie“ označoval komplexní soubor názorů, logických úvah a morálních postojů, které vyjadřují životní cíle a postoje u určité sociální skupiny či společenské třídy. In A, Heywood, Politické ideologie, Aleš Čeněk, Plzeň, 2008, s. 24.

³⁵ Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 93

³⁶ T, Herzl, Židovský stát, předmluva M, Čejka, Academia, Praha, 2009, s. 32.

³⁷ „Thus we are driven to the conclusion that the only true basis of Zionism is to be found in the other problem, the moral one. But the moral problem appears in two forms, one in the West and one in the East.“ In A, Ha'Am, Ten Essays on Zionism and Judaism, Jewish State and Jewish Problem, George Routledge & sons, Londýn, 1922. s. 40. Více v kapitole 5.1.

³⁸ „It needs not an independent state, but only the creation in its native land of conditions favourable to its development.“ Tamtéž s. 44.

2.2. Sionismus na přelomu 19. a 20. století

Na přelomu 19. a 20. století tak oponovalo sionismu mnoho zbožných Židů. Sionismus v jejich očích odmítal jednu ze základních pilířů jejich víry, a to obnovu židovského státu až po příchodu Mesiáše. Světské nacionalistické hnutí tak bylo mnohými označeno za hřích, oddalující příchod Mesiáše.³⁹ Někteří rabíni došli ve své kritice a nesnášenlivosti vůči sionismu dokonce tak daleko, že označili různé novodobé pogromy Židů, mj. holocaust, za Boží trest za sionismus.⁴⁰ Podle této teorie vyvolal sionismus katastrofu holocaustu tím, že se odchýlil od tradičního exilového postoje, spočívajícího ve snaze o kompromis s nežidovským prostředím.

„Z tohoto pohledu je vyhubení Židů prezentováno jako Boží trest na těch, kdož porušili příkazy tóry a snažili se být jako jiné „národy“- nejdříve asimilací, a potom tím, že chtěli vytvořit Židovský stát podobný jiným moderním státům. Ortodoxní ideologie tak staví na hlavu sionistickou argumentaci a z Osvětlení dělá příkladnou sankci každého židovského politického záměru, který není inspirován výlučně přísným zachováváním tóry.“⁴¹

Z pohledu tradičních rabínů byl tedy sionismus jen dalším pokusem o roztržnění židovství a ohrožení jejich autority. Mnoho z nich se uzavřelo se svými komunitami a odmítali výzvy moderní doby. Do období druhé světové války se sionismus, v pojetí mnoha věřících Židů, dostával do značného protikladu s principy judaismu, a to proto, že sionismus byl, stejně jako jiná nacionalistická hnutí 19. století, produktem západního sekularismu, a ty se snažili mimo jiné bojovat proti tradičním náboženským poutům. Naopak sekulární sionisté obviňovali náboženskou zaslepenost stoupenců judaismu. Sionisté obviňovali věřící právě z tíživé existenciální situace Židů, která bránila Židům svobodně realizovat svůj osud ve své vlastní zemi. Avšak oproti jiným evropským nacionalismům měl sionismus pro stoupence judaismu i světlé stránky. Marek Čejka píše, že pro stoupence judaismu bylo nejdůležitější, že sionismus reagoval na značně specifickou formu útlaku Židů – antisemitismus a byl tak do značné míry obrannou reakcí proti němu.⁴² Dr. Otakar Guth ve své eseji Kritika sionismu však přichází s protinázorem. Kritizuje sionismus právě za to, že se snaží židovskou otázku po

³⁹ „Typickým stoletím mesiánských blouznění se stalo už 17. století. Návrat Izraele do Palestiny byl ohlášen křesťanskými blouznivci na rok 1666. Za očekávaného Mesiáše se považoval Šabtaj Cvi. Mnoho Židů tehdy čekalo se sbalenými kufry na jediný povel, aby se mohli vydat na cestu do Palestiny. Když Turci rozpoznali blížící se nebezpečí, uvěznil Šabtaje Cvi a nutili ho k přestupu na Islám. To však stoupence „Mesiáše,, nezmatlo, protože Mesiáš musí zprvu sestoupit do nejhlubších hlubin a zůstat skryt, dokud se nezjeví jeho sláva. Tak se zbytky šabatiánství v Turecku udržely až do současnosti a staly se 'výživnou půdou' pro nová mesiánská hnutí.“ In M, Krupp, Sionismus a stát Izrael, Vyšehrad, Praha, 1999, s. 23.

⁴⁰ M, Čejka, Judaismus a politika v Izraeli, Barrister & Principal, Brno, 2009, s. 87.

⁴¹ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 146-147.

⁴² M, Čejka, Judaismus a politika v Izraeli, Barrister & Principal, Brno, 2009, s. 87.

celém světě řešit podle jedné metody. Guth odsuzuje bezdůvodné zevšeobecnění židovského lidu.

„Sionismus se z nich snaží udělat jednotný typ. Pokouší se o to tím, že židovskou otázku po celém světě prohlašuje za jednotnou a totožnou a snaží se tuto otázku celého světa vyřešit jediným prostředkem, totiž zřízením židovského státu v Palestině.“⁴³

Pro všechny věřící Židy však nebylo příznačné teologické odmítání sionismu jako hříchu proti vůli Hospodina. V době získávání ohlasu světských myšlenek sionismu se objevil paralelní proud v ortodoxním judaismu. Ten se snažil propojit hlubokou oddanost k Bohu se sekulárními sionistickými koncepty. Koncept, integrující ortodoxní judaismus s podporou některých praktických plánů na znovuoobnovení Země izraelské, měl své duchovní otce. Takovým hlavním ideologem moderního náboženského sionismu byl židovský myslitel, halachista, kabalista a proslulý znalec Tóry, rabín Avraham Jicchak HaKohen Kook. Snažil se začlenit ústřední postavení Země izraelské, které setrvalo v rámci náboženské tradice do radikální revoluční interpretace praktické a politické činnosti sionismu a znovuosídlení Palestiny.⁴⁴ Tím předložil sionistickou nábožensko-národní filozofii. Vlivem toho, se podle něj, mohla uzavřít propast mezi judaismem a moderním židovským nacionalismem. Kook se zasadil o radikální interpretaci celé náboženské tradice s cílem přeměnit pasivní mesiášskou naději v základ spolupráce s aktivisty sekulárního politického hnutí.⁴⁵ Ve svém jádru Kook nerozděloval mezi aktivisty politického hnutí a zbožnými Židy. Světští sionisté, dle jeho názoru, nejsou bezbožnými, ale naopak velmi zbožní lidé, kteří si to zatím ještě neuvědomují. Proto by judaismus neměl pohlížet na sionismus jako na vnější formu. Úkolem judaismu, podle Kooka, je odhalení náboženské intence v myšlení a činnosti sekulárních sionistů.⁴⁶ Jeho úsilím se tedy mohla alespoň částečně uzavřít propast mezi judaismem a moderním židovským nacionalismem. Tak se zrodil náboženský sionismus, který po šestidenní válce v roce 1967 zaznamenal velký rozmach.

„Jak by měli muži víry reagovat na věk ideologického kvasu, který všechny tyto hodnoty potvrzuje ve jménu nacionalismu a popírá jejich zdroj, zakotvení národního ducha v Bohu? Odporovat židovskému nacionalismu, třeba jen slovně, snižovat jeho hodnoty nelze, neboť duch Boží a duch Izraele jsou totožné. Musí proto pracovat o to usilovněji na úkolu odhalení světla svatosti implicitní našemu národnímu duchu, oněch božských prvků, které jsou jeho základem. Sekularisté si tak budou muset uvědomit, že jsou ponořeni a ukotveni v životě

⁴³ O, Guth, Kritika sionismu In E, Lederer, Kritika sionismu, Svaz Čechů-Židů v Československé republice, Praha, s. 17.

⁴⁴ Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 188.

⁴⁵ Tamtéž s. 289.

⁴⁶ Tamtéž s. 193.

Božím a omývání vyzařující svátostí přicházející shora.“⁴⁷

Po tom, co byl roku 1948 úspěšně založen stát Izrael, dominoval veřejnému životu židovského státu a politice především labouristický sionismus. Klíčovým politickým vůdcem labouristů byl David Ben Gurion, pozdější první ministerský předseda Izraele⁴⁸ Labouristický sionismus započal v období druhé aliji⁴⁹ z první dekády 20. stol. Mnoho sionistů z tohoto proudu byli židovští socialisté, vyznávající ideologii třídního boje. Podporovali pokrokovost a hospodářský kolektivismus⁵⁰ Jednalo se tedy o jistý druh revolučního levicového radikalismu.⁵¹ Ohledně židovsko-arabského konfliktu je důležité neopomenout, že labouristé neusilovali o konsenzus, ale o židovskou domovinu bez Arabů, nebo alespoň s jejich co nejnižším počtem. Většina labouristů nebyla nijak významně nábožensky založená, někteří z nich byli přímo ateisté. S přicházejícími židovskými přistěhovalci labouristický proud postupně posiloval, až se stal nejsilnějším politickým proudem v mandátní Palestině⁵² Teoretické základy Ben Gurionova sionistického myšlení lze shrnout do dvou principů. A to, že sionismus je protestem proti židovské tradici a že je nutné najít společenský subjekt, který uskuteční revoluci. Tento společenský subjekt Ben Gurion našel v sociálnědemokratickém hnutí, které prakticky vytvářelo sociální infrastrukturu židovské společnosti v Palestině. Jeho podstatou sionismu nebyl pouze geografický přesun do Země izraelské, ale také celková přeměna sociálně ekonomického systému židovské společnosti. Podle Guriona nemůže v Palestině vzniknout židovská politická nezávislost, pokud nebude nejdříve vytvořena soběstačná židovská komunita, která bude nezávislá na práci jiných.⁵³

„Samotná existence sionismu není ničím jiným, než uskutečněním této hluboké historické přeměny, k níž dochází v životě hebrejského národa. Tato přeměna se neomezuje na zeměpisný aspekt, na přesun židovských mas ze zemí diaspory do znovuzrozené vlasti, ale probíhá i v oblasti sociálně-ekonomické. Znamená to přesadit masy vykořeněných, zbídačených, neplodných Židů, parazitujících na cizím ekonomickém společenství a závislých na ostatních a naučit je produktivnímu a tvůrčímu životu, usadit je v zemi, začlenit je do

⁴⁷ „How should men of faith respond to an age of ideological ferment which affirms all of these values in the name of nationalism and denies their source, the rootedness of the national spirit, in God? To oppose Jewish nationalism, even in speech, and to denigrate its values is not permissible, for the spirit of God and the spirit of Israel are identical. What they must do is to work all the harder at the task of uncovering the light and holiness implicit in our national spirit, the divine element which is its core. The secularists will thus be constrained to realize that they are immersed and rooted in the life of God and bathed in the radiant sanctity that comes from above.“ In A. I. Kook, Lights for Rebirth In A, Hertzberg, The Zionist Idea, A Historical Analysis and Reader, Jewish Publication Society, 1997, s. 430.

⁴⁸ Dalšími výraznými osobnostmi labouristického sionismu byly Berl Katznelson a Jicchak Ben Cvi.

⁴⁹ Alija, hebrejsky עלייה, doslova „cesta vzhůru“, je souhrnný název pro židovskou migraci do Palestiny a od roku 1948 do Státu Izrael. Židé hovoří o této migraci jako o „návratu do domova svých otců“.

⁵⁰ mj. ve formě budování zemědělských komun - kibuců

⁵¹ T. Herzl, Židovský stát, předmluva M. Čejka, Academia, Praha, 2009, s. 35.

⁵² Tamtéž s. 35.

⁵³ Š. Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 200.

primární výroby v zemědělství, průmyslu a řemeslech a učinit je ekonomicky nezávislémi a soběstačnými.“⁵⁴

Tento směr měl výrazného protivníka v revizionistickém sionismu. Jeho představitelem byl Vladimir Ze'ev Jabotinsky. Ten ve svém učení kladl důraz na sílu, nadřazenost, národní soudržnost a až nenávistný odpor k levicovým sionistům. Oproti labouristickému sionismu zastával Jabotinsky názor, že arabsko-sionistický spor je zcela přirozený. Arabové milovali svou zem stejně jako Židé. Instinktivně velmi dobře pochopili záměry sionistického hnutí a jejich rozhodnutí bránit se, bylo naprosto přirozené. Mezi Araby a Židy nedošlo k nedorozumění, jednalo se o přirozený spor.⁵⁵ Avšak z praktického hlediska zastával Jabotinsky stejný názor. Odmítal jakoukoli dohodu s Arabskými příslušníky. Chtěl vytvořit generaci židovských mládežníků, kteří by byli schopni obětovat se v boji nejen proti Arabům, ale případně i proti Britům.⁵⁶ Podle svých vlastních vzpomínek se se sionismem poprvé seznámil během studií v Bernu při přednášce Nachman Syrkina O socialistickém sionismu. Udává se, že při této příležitosti vystoupil Jabotinsky se svým prvním sionistickým projevem.:

*„Nevím, jestli jsem socialista, protože jsem se s touto doktrínou ještě neseznámil, ale nepochybují o tom, že jsem sionista, neboť Židé jsou velmi hanebný národ, jejich sousedé je nenávidí a mají pravdu, konec tohoto národa v diaspoře bude jednou velkou Bartolomějskou nocí a jeho jedinou záchranou je národní emigrace do Palestiny.“*⁵⁷

Ačkoli Jabotinskému chybělo vlastní židovské zázemí, formuloval snad lépe než kdokoli jiný teorii židovského nacionalismu, založeného na národní hrdosti. To vše, i když vykazoval jisté odcizení a odstup od hodnot a symbolů, přímo spojovaných s židovskými tradicemi, ať sekulárními či náboženskými.⁵⁸ Území, náboženství a společný jazyk chápal pouze jako atributy národa, ne jako jeho hlavní podstatu. Uznával důležitost těchto atributů, ale podstatu a jedinečnost národa viděl ve specifické fyzické kvalitě národa, a to v jeho rasové složce. Pro Jabotinského tedy rasa představuje základní prvek národa.⁵⁹

*„Každá rasa, která je nadána jedinečností, usiluje o to, aby se stala národem, to jest aby si vytvořila hospodářské, politické a intelektuální prostředí, v němž každý detail bude odvozen z jejího specifického myšlení a tak bude také odpovídat jejímu specifickému vkusu. Takové prostředí může určitá rasa vytvořit pouze ve své vlastní zemi, v níž je pánem. Z tohoto důvodu usiluje každá rasa o to, aby se stala státem... neboť pouze ve vlastním státě se bude cítit dobře.“*⁶⁰

⁵⁴ D, B, Gurion, Mi-maamad le-am, Tel Aviv, 1974, str 196-197 v knize Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, s. 200.

⁵⁵ Světový terorismus - encyklopedie, Svojtka & Co., Praha, 2002, s. 261.

⁵⁶ T, Herzl, Židovský stát, předmluva M, Čejka, Academia, Praha, 2009, s. 37.

⁵⁷ Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 163.

⁵⁸ Tamtéž s. 161.

⁵⁹ Tamtéž s. 167-168.

⁶⁰ Z, Jabotinsky, Ktavim, 9. díl, Jeruzalém a Tel Aviv, 1947, s. 110. In Š, Avineri, Zrození moderního sionismu,

Ani jeden z těchto směrů nebyl přímým pokračováním Herzlova sionismu a jeho politického myšlení. Jednalo se o alternativní a značně ideologické proudy. Napětí mezi revizionisty a labouristy vyvrcholilo v době těsně po ukončení britského mandátu různými incidenty. Ty mnohdy hrozily, že vyústí v občanskou válku. Při bojích mezi revizionisty a labouristy zahynulo několik desítek sionistických Židů. Dědicové labouristů⁶¹ a o několik desetiletí později i dědicové revizionistů⁶² se staly nejdůležitějšími hráči na poli izraelské politické scény.

2.3. Sionismus v období socialismu

V období, kdy byl velký rozmach socialismu, se pod pojmem „Sionismus“ skrýval úderný oddíl imperialistické reakce na komunismus. Pro komunismus bylo velmi nutné odhalit jeho sociální podstatu a stanovit tak úlohu a místo sionismu v třídních bitvách.⁶³ Podle Pavla Černého, redaktora knihy Historie a politika mezinárodního sionismu, byl právě toto důvod vydání mnoha publikací, týkajících se brožur o historii a politice sionismu. Podle těchto představ se sionismus od svého vzniku proměnil z buržoazně nacionalistického směru v militantní expanzionistickou ideologii⁶⁴ a praxi velké židovské monopolistické buržoazie. Na 30. Valném shromáždění Organizace spojených národů v rezoluci č. 3379 z 10.11. 1975⁶⁵ byl sionismus charakterizován jako forma rasismu a rasové diskriminace kvůli svému antikomunismu, rasismu, šovinismu a náboženskému extremismu. Sionismus také znamenal nebezpečný politický fenomén, ohrožující mezinárodní mír a bezpečnost.⁶⁶

Autor knihy Sionismus – Teorie a praxe, Isaak Izrailevič Minc, uvádí, že sionismus se pouze zastřešoval tím, že je židovským národně osvobozeneckým hnutím. Místo toho však, podle Mince, byl nástrojem buržoazie.:

„Sionismus nikdy nebyl národním hnutím Židů neboli „židovským národně osvobozeneckým hnutím“, jak tvrdí jeho obhájci. Během celých svých dějin sloužil kořistným

Sefer, Praha, 2001, s. 169.

⁶¹ Hlavně strana Mapaj, později Strana práce.

⁶² Strana Chérut, později Likud.

⁶³ I, I, Minc, Sionismus - Teorie a praxe, Kritika buržoazní ideologie, Svoboda, Praha, 1974, s. 5.

⁶⁴ Socialisté, viděli v ideologii soubor myšlenek, které produkují falešné vědomí a politickou pasivitu na straně ovládaných tříd díky zakrývání rozporů třídní společnosti. In A, Heywood, Politické ideologie, Aleš Čeněk, Plzeň, 2008, s. 27.

⁶⁵ Celé znění této rezoluce v knize B, A, Gilman, The Treatment of Israel by the United Nations, Diane Publishing, Darby, 1999.

⁶⁶ P, Černý, SPVC MK ČSR, Historie a politika mezinárodního sionismu a judaismu, Horizont, Praha, 1982, s. 3-4.

zájmům buržoazie židovského původu.“⁶⁷

Není pochyb, že judaismus hraje velmi důležitou a někdy i zásadní roli v sionismu. Předpoklady judaismu, jako je učení o „lidu Božím“, o tom, že Židé jsou „vyvoleným národem“, o „nadřazenosti jazyka“ nad ostatními, nejsou v sionistické teorii a praxi podřadné. Právě o tyto atributy se opírá kritika mnohých odpůrců sionismu. Tyto rozlišovací rysy bývají považovány za rasovou teorii o nadřazenosti Židů nad veškerým ostatním lidstvem. Podle této teorie sionisté opírají svou myšlenku o biblické základy a využívají jich k uchvácení nacionalismem a k následné přeměně Židů v poslušné vykonavatele cizí vůle. Cílem některých sionistických myslitelů je tak dosažení vnímání náboženství a zákona jako synonyma. Díky tomu se, podle Mince, pravověrní Židé, žijící za hranicemi Izraele, připojí k sionismu.⁶⁸ Podle kritiků se sionističtí myslitelé snažili oddělit Židy od ostatních obyvatel a vytvořit tak z židovského obyvatelstva v různých státech uzavřené skupiny. Pokoušeli se tak vytvořit jednotu veškerých židovských zájmů celého světa, bez ohledu na společenský systém, formy politické moci a sociální struktury jednotlivých států.⁶⁹

Další kritikou je tedy záměrné ztotožňování sionismu s judaismem, kdy sionismus vystupuje ve formě národního náboženství. Podle této teorie sionismus využívá judaismu jako jakési roušky a ideologického zdůvodnění, díky němuž otevřeně mění náboženství v politiku. Pavel Černý uvádí, že za pomoci náboženství potom dochází ke zmobilizování Židů tak, aby sloužili politickým zájmům Izraele a poskytli tak sionismu aktivní podporu.⁷⁰

„V rámci šíření a propagandy nacionalistických nálad a přežitků i při organizování a realizaci ideologických diverzí proti socialistickému společenství využívají imperialistické kruhy stále více sionismu a jeho fundamentálního ideologického sloupu – judaismu.“⁷¹

⁶⁷ V, S, S, Meščerjakov, Sionismus – přehled dějin, ideologie a politiky, Svoboda, Praha, 1980, s. 321.

⁶⁸ I, I, Minc, Sionismus – Teorie a praxe, Kritika buržoázní ideologie, překlad Z, Rozehnalová, Svoboda, Praha, 1974, s. 28.

⁶⁹ Tamtéž s. 31.

⁷⁰ Tamtéž s. 36.

⁷¹ P, Černý, SPVC MK ČSR, Historie a politika mezinárodního sionismu a judaismu, Horizont, Praha, 1982, s. 3.

3. Jehuda ben Šmue'el ha-Levi

3.1. Pojetí národa

Národ hraje u Jehudy ha-Leviho silnou roli. Ve své knize Kuzari⁷² považuje národ Izraele za velmi významný a připodobňuje ho k lidskému srdci, které je podstatně více náchylné k nemocem, než ostatní orgány. Zároveň je ale nejzdravějším. Tyto nemoci, které postihly národ Izraele, byly důsledkem míšení se s jinými národy.

„Podobně jako nemoci, jejichž původ je ve špatné tělesné konstituci jiných orgánů, například v žádostivosti jater a žaludku, postihují srdce, tak se i Izraele zmocnily nemoci, poněvadž se připodobil národům, jak je řečeno: „Smísili se s pronárody, učinili se dělat to, co ony. (Ž 106:35)“⁷³

Ha-Levi srovnává národ Izraele se semenem, spadlým ze stromu, kterého zde ztělesňuje Bůh. Tak jako se semeno očišťuje a zapouští do země, rozvíjí se i povaha národa. Tato povaha ze sebe vyčleňuje veškeré špatnosti, dokud není natolik čistá, aby v ní mohl přebývat Boží řád. Až ze semene vyroste strom, bude vydávat stejné plody, z nichž pochází semeno. Touto metaforou se ha-Levi snaží říct, že takový je Boží záměr s lidem Izraele.

„Navíc Bůh má s námi tajemný a moudrý [záměr], podobný moudrému [záměru, ukrytému] v semeni spadnuvšímu na zem. Jeho vnější vzhled se mění a přeměňuje se na půdu, vodu a humus a nezůstává po něm žádná zjevná stopa, jak by se mohl domnívat ten, kdo by na ně pohlédl. Avšak hle, to ono přemění půdu a vodu na svou přirozenost, a přeměňuje je stupeň po stupni až do stádia, kdy zjemní prvky a přemění je na něco, co se jemu podobá.“⁷⁴

Nadřazenost židovského národa ha-Levi dokazuje pomocí aristotelské terminologie. Rozřazením živočichů a přírodnin od prvoků, nerostů, rostlin, zvířat až k nejvyššímu stupni, na kterém stojí prorok. Právě tohoto stupně proroctví dosáhl lid Izraele. S tímto lidem se spojil Boží řád, který započal Adamem a pokračoval dál z generace na generaci prostřednictvím nejlepších vyvolených jedinců.⁷⁵ Na Adamovi ha-Levi ilustruje povahu izraelského národa. Adam neobdržel pouze dokonalou duši a rozum na nejvyšším možném

⁷² Hlavními tématy této knihy je vykoupění, otázka exilu a nadřazenost židovského národa a jeho náboženství. Děj Kuzari se odehrává v království turkotatarských Chazarů v letech 740-1250 mezi Černým a Kaspickým mořem. Jejich konverze k judaismu skýtala ha-Levimu vhodné kulisy, jejichž součástí byl i příběh o králově hledání „Bohu libých skutků“ a jeho tázání se na radu představitelů monoteistických náboženství. Dílo odráží skutečnost doby, v níž ha-Levi žil. Byla to doba, kdy jiná náboženství a zejména filosofie byly chápány jako mnohem věrohodnější, respektovanější a lépe odpovídající na teologické otázky než judaismus. In J, ha-Levi, *Knih argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství*, překlad D, Boušek, D, Rukriřlová, poznámka od překladatele, Academia, Praha, 2013, s. 30.

⁷³ Tamtéž s. 141 (II,44).

⁷⁴ Tamtéž s. 247 (IV,23).

⁷⁵ Tamtéž s. 101 (I,95).

stupni lidské přirozenosti, ale také schopnost nazřít pravou podstatu věcí, která je mu vrozená.

„Dále obdržel Boží schopnost, která přichází po rozumu, tím méně úroveň, na niž se člověk může spojit s Bohem a duchovními bytostmi a zná pravou podstatu věcí, aniž by se ji učil, nýbrž ji poznal nejsnadnějším nazřením.“⁷⁶

Ha-Levi se také vymezuje proti tomu, že by osud Židů závisel na náhodě či přírodě tak, jako je tomu u ostatních národů. Vznešenost lidu Izraele tkví dále v tom, že všichni dosáhli té nejvyšší úrovně, kde je možné naslouchat Božímu hlasu.

„Skutečnost, že je Bůh přijal jako skupinu a jako národ mezi náboženskými komunitami světa dostatečně dosvědčuje, že mezi jejich zástupy přebýval Boží řád, takže všichni dosáhli úrovně, kdy slyšeli Boží řeč.“⁷⁷

Podle Daniela Bouška a Dity Rukriglové bylo jedním z hlavních ha-Leviho témat usmíření rozporů mezi prorockým cílem Izraele ve světě a jeho historickou situací mezi národy, tedy rozpor mezi vyvoleností Izraele a jeho bytím v exilu. Jeho cílem tedy bylo ustanovit platnost židovské jedinečnosti, výjimečnosti a nadřazenosti nad ostatními náboženstvími.⁷⁸ Toto dokazuje ha-Levi na rozpravě mezi učencem a králem, kdy král zpočátku nevěnuje pozornost židovskému náboženství právě pro jeho exilovou situaci. Po obeznámení se se všemi informacemi však král shledává důležitost judaismu.

„Kuzari řekl: Zdá se mi, že je nezbytné, abych se otázel Židů, neboť oni jsou pozůstatkem synů Izraele. Uvědomuji si nyní, že právě oni jsou důkazem toho, že Bůh má na zemi zákon.“⁷⁹

Ha-Levi se také vyjadřuje k nešťastnému životu židovského národa. Vyjadřuje se k poslušnosti a nezlomenému duchu Židů za vidinou Božího daru. Zároveň díky veškerým útrapám, které postihly židovský lid, tak podle ha-Leviho došlo k očištění, díky kterému mohou Židé svůj dar obdržet.

„Šest set tisíc mužů z Izraele starších dvaceti let, kteří se nazývali podle dvanácti kmenů a odvozovali od nich svůj původ, bylo zotročeno v Egyptě. Nikdo se od nich však neoddělil, nikdo neuprchl do jiné země a nesměl se s nimi žádný cizinec. Čekali na splnění slibu daného jejich dědům, Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi, mír s nimi, že jim Bůh dá v dědictví

⁷⁶ J, ha-Levi, *Knih argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství*, Academia, Praha, 2013, s. 101 (I,95).

⁷⁷ Tamtéž s. 101 (I,95).

⁷⁸ Tamtéž s. 36.

⁷⁹ Tamtéž s. 81 (I,10).

Zemi izraelskou.⁸⁰ ... Pohromy, jenž nás postihly, mají ve skutečnosti za cíl prospěch našeho náboženství a pročištění čistého v nás, odstranění falše z našeho středu. ⁸¹

Jehuda ha-Levi nezavrhuje všechny „nežidy“. Je možné obrátit se na židovskou víru. Ten, kdo tomu tak učiní, může čerpat z Božího dobra, avšak nikdy nebude rovný rodilému Židu. Rodilý Žid je zvláště způsobilý pro proroctví. Cílem ostatních je co nejvíce se od nich naučit a stát se tak učenými přáteli Božími. To, co činí židovský národ významným, není pouze plnění zákonů, ale zakládá se na fyzickém vyvedení z Egypta a díky propojenosti s Bohem. ⁸²

„Ale kdokoli se k nám z národů jako jedinec přidá, tomu se zvláště dostane z dobra, jímž nám Bůh požehnal, ačkoli roven nám nebude. Kdyby povinnost naplňovat Zákon závisela na skutečnosti, že nás Bůh stvořil, byli by si v tomto ohledu bílí i černí rovni, neboť všichni jsou Jeho stvořením. Avšak povinnost plnění Zákona se zakládá na tom, že nás Bůh vyvedl z Egypta a že je s námi spojen, neboť my jsme nejlepší z Adamových potomků. ⁸³

Dále se také zabývá otázkou podřízenosti a méněcennosti židovské existence pod nadvládou islámu a křesťanství. Hovoří o počátcích obou náboženství, které jsou obdobné jako celková situace Židů. Pro vítězství svých náboženství museli snášet mnohá ponížení a zabíjení. Uznává je také za to, že se nehonosí králi, hrdiny ani boháči, ale těmi, kdo se halí do starého šatu, nebo těmi, kdo následovali Ježíše v době, kdy jeho učení ještě nebylo pevně ustanoveno. ⁸⁴ Avšak Křesťanství a Islám jsou, podle ha-Leviho, pouze imitacemi judaismu. Nicméně plní historicky významnou úlohu, kterou je šíření monoteismu. Tyto náboženské komunity nejsou ničím jiným než pouhou přípravou k příchodu očekávaného Mesiáše. Ha-Levi přirovnává Izrael k semeni v zemi, které se rozkládá a přetváří se do půdy a následně je přeměněno a pozvednuto na svou úroveň.

„Tak je tomu s náboženstvím Mojžíše. Všichni, kdo přišli po něm (tj. křesťané a muslimové), se do něj ve skutečnosti přemění, přestože to navenek popírají. Tyto náboženské komunity jsou pouze předehrou k příchodu očekávaného mesiáše, jenž je plodem. Všichni se stanou jeho plodem, když jej vyznají, a strom se stane jedním. Tehdy uznají vznešenost kořene, jímž pohrdali. ⁸⁵

⁸⁰ J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, Academia, Praha, 2013, str 96 (I,83).

⁸¹ Tamtéž s. 142 (II,44).

⁸² Srovnání Maimonides kapitola 4.1.

⁸³ J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, Academia, Praha, 2013, s. 84 (I,27).

⁸⁴ Tamtéž s. 246-247 (IV,22) .

⁸⁵ Tamtéž s. 247 (IV,23).

3.2. Země Izrael

V ha-Leviho myšlenkách spatřujeme také silné pouto mezi židovským lidem a zemí Izrael. Podle ha-Leviho je Země izraelská nezbytná k tomu, aby mohlo dojít ke spojení Božího lidu s Božím řádem. Židovský lid nedojde klidu nikde jinde, než právě v Izraeli. Pouze tam se jim může dostat Boží lásky a úplného propojení s Bohem.⁸⁶

„Také 'sláva Hospodinova' je paprskem božského světla, přinášejícího prospěch tehdy, když se Jeho lid nalézá v Jeho zemi.“⁸⁷

Boží přítomnost v Zemi izraelské ilustruje na příkladu lidského těla a jeho ducha. Stejně tak jako duch obohacuje tělo, vnáší do něj to nejpodstatnější a činí ho krásnějším, tak i přítomnost v této zemi přináší prospěch pro její židovské obyvatele.⁸⁸ Vzezření takového člověka, jeho obydlí a činy se tak stanou krásnými, jasnými a moudrými. Za těchto okolností se toto území liší od všech ostatních svou plodnou úrodou a krásnou přírodou. Z toho je tedy jasné, že takto výjimečný lid nemůže být spojen s Božím řádem nikde jinde, než na tomto místě.

„Což nevidáš místa, v nichž roste jeden druh rostlin spíše než jiný, v nichž se vyskytuje jeden druh nerostu spíše než jiný a jeden druh zvířat spíše než jiný?“⁸⁹

Podle Daniela Bouška a Dity Rukriglové byl v rámci dobové tvorby výjimečný ha-Leviho prvek pouti do Izraele jakožto prostředku, jak dosáhnout odpuštění. Aliju (židovská imigrace do Palestiny) nepovažoval pouze jako pouhou pout' do Země izraelské, ale jako trvalé usazení se v Zemi zaslíbené – to mělo být prvním krokem na cestě k vykoupení.⁹⁰ Ha-Levi ve své knize vyjadřuje jedinečné postavení vůči Zemi izraelské. Země je jedinečná, protože pouze v ní se dají aplikovat veškeré náboženské skutky.⁹¹

„Země izraelská je pro Pána Izraele jedinečná a pouze v ní jsou náboženské skutky dokonalé. Navíc mnoho izraelských zákonů se na toho, kdo v Zemi izraelské nežije, nevztahuje. Úmysl je upřímný a srdce čisté pouze na místech, o nichž se věří, že jsou jedinečným Božím vlastnictvím. Proto touha po Zemi izraelské je mocně roznícena a úmysl se v ní stane upřímný.“⁹²

⁸⁶ J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, Academia, Praha, 2013, s. 120-121.

⁸⁷ Tamtéž s. 121 (II,8).

⁸⁸ Tamtéž s. 151 (II,62).

⁸⁹ Tamtéž s. 121 (II,10).

⁹⁰ Tamtéž poznámka od překladatele, s. 32.

⁹¹ Srovnání Maimonides kapitola 4.2.

⁹² J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, Academia, Praha, 2013, s.

Ha-Levi tedy spatřuje vykoupení v setrvání židovského národa ve Svaté zemi navěky a navrácení Boží přítomnosti k jejím obyvatelům. Podle jeho teorií se okolní svět nijak zvlášť nezmění, bude dál fungovat podle přirozeného dění a podle přírodních zákonů. Změna však nastane právě v Zemi izraelské. Ta bude oplývat úrodou a bude mít zaručená vítězství nad svými nepřáteli, protože v ní bude přebývat Boží přítomnost. Avšak ani toto období nezaručuje konečný pouze blažený stav. Nadále bude platit, že chování lidu v Izraeli se bude zrcadlit ve své zemi. Zhřeší-li, nastane sucho a budou se množit nemoci, zatímco celá země bude žít v klidu.⁹³

„Vaše existence v této zemi, zemi svaté, která vám pomůže dosáhnout této úrovně, bude trvat navěky. Její úrodnost a neúrodnost i její blaho a bída závisejí na Božím řádu podle vašich skutků. Svět bude řídit své záležitosti podle přirozeného dění, avšak vás ne, protože mezi vámi bude přebývat Boží přítomnost a zároveň s ní uvidíte, jak je vaše země úrodná a jak deště budou přicházet pravidelně jen v době, kdy je jich zapotřebí... Zhřešíte-li, uvidíte, že nastane sucho, neúroda, mor a [rozmnoží se] dravá zvěř, zatímco celá země bude žít v klidu.“⁹⁴

Země izraelská je také významná proto, že se jí týkala mnohá z proroctví. Tímto specifickým prvkem je tvrzení, že všichni proroci prorokovali buď v Zemi izraelské, poblíž ní, nebo o Zemi izraelské. Právě díky genetickému spojení Židů s Božím řádem, může skutečný a pravý prorok povstat pouze mezi židovským lidem.

„Každý, kdo prorokoval, prorokoval pouze v ní nebo o ní. Abraham prorokoval proto, aby dospěl až do ní (Gn 12,1), Ezechiel a Daniel prorokovali o ní. Oba v ní žili v období prvního Chrámu ve společenství s Boží přítomností, skrze níž každý, kdo náležel k vyvolenému potomstvu, kdo byl pro ni připraven, vystoupal na úroveň proroctví.“⁹⁵

Z toho všeho ha-Levi vyvozuje, že pouze tato oblast je vhodná k náboženskému životu, protože ten, kdo žije v této zemi je tím, kdo v sobě „obsahuje“ Boha. Každý kdo žije mimo Zemi izraelskou je tak považován za modloslužebníka. Proto by měl Žid žít v této zemi, i kdyby byla obývána z větší části cizinci.

„Člověk by měl žít vždy v Zemi izraelské, dokonce i ve městě, v němž by tvořili většinu gójové,⁹⁶ mimo Zemi izraelskou by neměl žít, dokonce ani ve městě, jež je z větší části židovská, protože každý, kdo žije v Zemi izraelské, se podobá tomu, kdo má Boha, zatímco kdokoli, kdo sídlí mimo Zemi izraelskou, se podobá člověku bez Boha.“⁹⁷

306 (V,23).

⁹³ J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, Academia, Praha, 2013, s. 110.

⁹⁴ Tamtéž s. 110 (I,109).

⁹⁵ Tamtéž s. 122 (II,14).

⁹⁶ Hebrejský výraz pro příslušníka nežidovského národa nebo náboženství.

⁹⁷ J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, Academia, Praha, 2013, s.

3.3. Hebrejský jazyk

Ha-Levi je také významný pro svou hlubokou náklonnost a obdiv k hebrejštině⁹⁸. Stejně tak, jako je židovský národ úzce spjat se Zemí izraelskou, je i jeho pouto se svým jazykem velmi silné. Stejně tak, jako se lidské chování projevovalo na Zemi, tak se projevuje i na jazyku.

„Co se přihodilo jejím nositelům, přihodilo se i jí: zeslábla jejich slabostí a zchudla jejich nepočetností. Ve své podstatě je však vznešenější, jak na základě tradice, tak rozumu.“⁹⁹

Nadřazenost hebrejštiny také dokládá její starobylost. Výlučnost hebrejského jazyka ha-Levi dokládá tím, že tento jazyk zde byl daleko předtím, než vznikly ostatní jazyky. Při vzniku ostatních jazyků byla hebrejšтина uchována.

„Byla také jazykem Hebera, od něž získala název hebrejšтина, neboť ji zachoval během doby rozčlenění lidstva a rozdělení jazyků.“¹⁰⁰

Hebrejštinu považoval za nejvznešenější jazyk, který je stvořený Bohem. Tento jazyk se odlišuje od ostatních lidských jazyků a je vyvýšen do úrovně božského „metajazyka“. Daniel Boušek a Dita Rukriglová vidí ha-Leviho jako zásadního obránce hebrejštiny, svatého jazyka, který vytvořil Bůh za účelem tlumočení metafyzické pravdy svatému lidu ve svaté zemi.¹⁰¹ Hebrejšтина má tedy pro Jehudu ha-Leviho absolutně jiný status než ostatní jazyky, a proto je lepší než oni. Je vznešenějším jazykem co do podstaty a významu, jež zahrnuje.¹⁰² Hebrejšтина nebyla hlásána člověkem jako ostatní jazyky, ale byla vložena do mysli prvního člověka samotným Bohem.

„Hebrejšтина je božský stvořený jazyk, jež Bůh učil Adama a vložil mu ho na jazyk a do mysli, je nepochybně nejdokonalejším jazykem, proto je nezbytně nadřazena ostatním jazykům.“¹⁰³

130 (II,22).

⁹⁸ Ha-Leviho učení o jedinečnosti hebrejštiny jakožto Bohem vyvoleného jazyka reaguje na obdobnou představu spojenou s arabštinou, kterou zastávali stoupenci hnutí „arabija“, k nimž se řadil i ha-Leviho přítel Moše ibn 'Ezra. In J, ha-Levi, *Knih argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství*, Academia, Praha, 2013, s. 59.

⁹⁹ Tamtéž s. 155 (II,68).

¹⁰⁰ Tamtéž s. 155 (II,68).

¹⁰¹ Tamtéž, poznámka od překladatele, s. 57.

¹⁰² Tamtéž s. 154 (II,68).

¹⁰³ Tamtéž s. 249 (IV,25).

Aby ha-Levi podpořil pravdivost židovského náboženství, upíná se k důkazům, které jsou logicky odvoditelné. Jedním z nich je i koncept sedmidenního týdne. Poukazuje na myšlenku, že kdyby Židé nebyli první a první jazykem nebyla hebrejščina, tak by nebylo možné, aby veškerý svět používal tento koncept. Z toho tedy usuzuje, že všichni musí být potomky Adama a tímto společným otcem jim byl sedmidenní týden předán.¹⁰⁴

„Je možné, aby se obyvatelé Číny mohli shodnout s obyvateli západních ostrovů na sedmidenním týdnu, nebýt společného počátku a také vzájemného setkání a dosažení dohody?“¹⁰⁵

¹⁰⁴ J. ha-Levi, *Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství*, Academia, Praha, 2013, s. 89.

¹⁰⁵ Tamtéž s. 89 (I,57).

4. Moše ben Majmon

4.1. Pojetí národa

Moše ben Majmon¹⁰⁶ se ve svých myšlenkách zásadně liší od Jehudy ha-Leviho. Jeho pojetí svatosti židovského národa nevychází z ontologických podmínek. V rámci těchto běžně známých podmínek, podle Maimonida, Židé nejsou v žádném případě odlišní od ostatních nežidů. Židé se liší od nežidů pouze tím, že přistoupily k Tóře a k jejímu dodržování. Odlišují se tím, že nikdy nepochybovali o božství Tóry. Podle Maimonida byli opravdoví stoupcí Tóry lepšími lidmi než ti, kteří Tóru nepřijali.¹⁰⁷ Maimonides tedy tvrdí, že to, co vytváří národ Izraele, je Tóra a ne nějaký vrozený charakter, nebo sdílení biologického původu. Pouze studium Tóry spojuje Židy.¹⁰⁸

Sama Tóra učí, že izraelský národ je svatý.:

„Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím, jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým. To jsou slova, která budeš mluvit k synům Izraele.“ (Ex 19:5-6)

Avšak, například ve své knize Průvodce tápajících, Maimonides tuto pasáž z Tóry vykládá jako normativní a podpírá v ní svou teorii o „svatosti“ národa, která je založena pouze na dodržování zákonů Tóry.

„Mnohá přikázání v našem právu jsou výsledkem podobného průběhu přijatého stejnou nejvyšší bytostí. Je totiž nemožné jít z jednoho extrému do druhého. Je tudíž v závislosti na povaze člověka nemožné, pro něj, náhle zastavit všechno, na co byl zvyklý. Bůh poslal Mojžiše, aby udělal z Izraelců království kněží a svatý národ (Ex 19:6), prostřednictvím poznání Boha.“¹⁰⁹

¹⁰⁶ Díla Moše ben Majmona, nazývaného také Maimonides nebo Rambam, ovlivnila mnoho myšlenkových proudů judaismu. Paradoxně je jeho vliv patrný i ve zcela protichůdných směrech, jako je například esoterismus a ryzí racionalismus. V rámci esoterického směru vděčí za svůj rozkvět kabalistické hnutí právě Maimonidovi, protože významný mystik 13. století, Avraham Abulafia, považoval Průvodce tápajících za esoterický spis a jako první k němu sepsal kabalistický komentář. Na straně druhé, podle Daniela Bouška a Dity Rukriglové, představovalo Maimonidovo dílo pro židovské reformní intelektuály 18. století, zvláště pro Mosese Mendelssohna, předobraz ideální syntézy pevných tradičních pilířů judaismu a evropské kultury. In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výběr z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 12.

¹⁰⁷ M, Kellner, Maimonides' confrontation with mysticism, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2006, s. 103.

¹⁰⁸ M, Kellner, Maimonides on Judaism and the Jewish people, State University of New York Press, Albany, 1991, s. 83.

¹⁰⁹ „Many precepts in our Law are the result of a similar course adopted by the same Supreme Being. It is, namely, impossible to go suddenly from one extreme to the other: it is therefore according to the nature of man impossible for him suddenly to discontinue everything to which he has been accustomed. Now God sent Moses to make [the Israelites] a kingdom of priests and a holy nation (Exod. xix. 6) by means of the knowledge of God.“ In M, Maimonides, The Guide for the Perplexed, translated by M. Friedländer, 1903,

Židovský národ tedy může být považován za svatý díky jeho chování. Pouze svým chováním a dodržováním Tóry je jejich jméno spojováno s jejich náboženstvím. Proto jejich náboženství nevytizelo tak, jak se tomu stalo u jiných národů.

„Ale v jiných zemích, v některých případech, semeno zůstane, zatímco název zahynul; tak, například, mnoho lidí jsou ze semene Peršanů a Řeků, aniž by byli známi tímto zvláštním názvem; nesou jména jiných národů, jejichž tvoří součást. Podle mého názoru, zde máme proroctví, že naše náboženství, které nám dává zvláštní jméno, zůstane natrvalo.“¹¹⁰

Historik Kraemer chápe Maimonidova díla, Mišne Tora a Průvodce tápajících, jako povzbuzující a inspirativní. Tato díla, podle něj, Maimonides sepsal za účelem reorganizace židovského národa jako národa silného, moudrého a bystrého. Chtěl ho tak připravit na nový věk. Tento jeho čin byl aktivním mesianismem, založeným na přirozené přípravě, ne jen pasivním mesianismem, založeným na představě Božího zásahu. Avšak jeho mesiášská očekávání nebyla v jeho době nijak neobvyklá.¹¹¹ V dopise do Jemenu popisuje Maimonides příchod Mesiáše, který je podmíněn vším utrpením, kterým Židé od počátku procházejí. Veškeré ústrky, zákazy, pronásledování, vysídlení a vyvražďování popisuje jako „porodní bolesti Mesiáše“. Tímto výrokem se snažil pronásledovaným a po rychlém vysvobození toužícím Jemencům předložit méně filozofický obsah Mesiáše a jeho doby, než jaký vykresluje v Mišne Tora. Snažil se Židům z Jemenu ilustrovat své pojetí příchodu Mesiáše na jejich utrpení a dát jim tak povzbuzení a novou touhu k životu.:

„Toto je, bratři, jeden z velkých článků židovské víry, totiž že Mesiáš povstane pouze z potomstva Šalamounova, syna Davidova. Sjednotí naše slova, shromáždí náš lid z hanby v exilu, vyjeví náboženství pravdy a zničí všechny jeho odpůrce, jak nám Bůh slíbil v Tóře výrokem: Vidím jej, ne však přítomného, hledím na něj, ne však zblízka... Čas jeho vystoupení bude pro Izrael dobou těžkého utrpení. Kdo však snese jeho příchodu? (Mal 3:2)“¹¹²

Podle historika Kraemera Maimonides považoval muka Jemenských Židů za součást Božího plánu a ujišťoval je, že jejich zkouška brzy skončí. Píše zde z pozice lékaře, který posílá léky pro duši a ulevuje od bolesti a strážní.¹¹³

Zároveň se zde také vyjadřuje k odchodu mnohých z té správné cesty.:

(III:32), s. 326.

¹¹⁰ „But of other nations, in some instances, the seed remains, whilst the name has perished; so, e.g., many people are of the seed of the Persians or Greeks, without being known by that special name; they bear the names of other nations, of which they form part. According to my opinion, we have here a prophecy that our religion, which gives us our special name, will remain permanently.“ In M, Maimonides, The Guide for the Perplexed, translated by M. Friedländer, 1903, (II:29), s. 209.

¹¹¹ J, L, Kraemer, Maimonides, život a dílo, Bergman, Praha, 2010, s. 331.

¹¹² Maimonides, Dopis do Jemenu In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výběr z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 143.

¹¹³ J, L, Kraemer, Maimonides, život a dílo, Bergman, Praha, 2010, s. 327.

„Vždyť již v této věci předcházelo varování, neboť nám náš pán Daniel ozřejmil to, co mu dal poznat Bůh. Když se čas setrvání v exilu prodlouží a bude nás stíhat jedna rána za druhou, mnozí se vzdají víry, zapochybují a ve svém přesvědčení nebudou otřeseni. Je řečeno: Mnozí se vytříbí, zbělí a budou vyzkoušeni. Svévolníci budou jednat svévolně, žádný svévolník se nepoučí, ale prozíraví se poučí (Da 12:10). Poté vysvětlil, že dokonce i rozumní a moudří, kteří prošli neštěstími, přestáli je a setrvali ve víře v Boha a Mojžíše, Jeho služebníka, budou navštíveni ještě horšími událostmi, než byly ty, jimiž pevně prošli, takže sejdou z cesty a zbloudí a jen nemnozí zůstanou čistí, jak je řečeno: Někteří z prozíravých budou klesat (Da 11:35).“¹¹⁴

V odpovědi na dopis konvertity rabiho 'Ovadji se Maimonides vyjadřuje k možné konverzi k judaismu. V 'Ovadjově dopise zazněla otázka, zda může ve svých modlitbách považovat otce izraelského národa za svého vlastního otce. Maimonides v konverzi a v následné plné identifikaci se s judaismem nevidí problém. Svůj postoj zakládá na pojetí Abrahama, jako otce všech, kteří vyznávají jediného Boha. Podle Maimonida, jakmile se kdokoliv připojí k izraelskému lidu, stává se mu rovným.

„Proto každý, kdo konvertoval a konvertuje až do konce všech generací, každý, kdo vyznává jedinstvo Božího jména, jak stojí psáno v Tóře, je žákem Abrahama, našeho otce, a synem jeho domu, neboť on je navrátil zpět na cestu předobrou. ... Poté, co jsi vstoupil pod křídla šechiny a byl jsi připojen k lidu, není rozdílu mezi námi a tebou. Všechny zázraky, které byly vykonány, jako by byly učiněny pro nás i pro tebe. Vždyť Bůh ústy Izajáše praví: 'Ať neříká nikdo z cizinců, kdo se připojili k Hospodinu: Hospodin mě jistě odloučil ze svého lidu. (Iz 56:3)'.“¹¹⁵

V dopise do Jemenu se, mimo jiné, Maimonides zabývá tím, jaký je důvod nenávisti vůči Židům od ostatních zemí. Maimonidova teorie byla taková, že kořenem protižidovské nenávisti je závist. Závist ostatních národů Izraeli jeho výjimečnost. To, že Bůh vyvolil ze všech národů právě Izrael a jenom židovské náboženství je tím pravým.¹¹⁶

„Pravdivé a spravedlivé náboženství je totiž to, které nám bylo sesláno prostřednictvím pána všech předešlých i pozdějších proroků, jimž nás Bůh povýšil nad všechny národy, podle výroku: Avšak Hospodin přilnul jenom k tvým otcům, zamiloval si je a vyvolil jejich potomstvo, vás, ze všech národů, jak tomu je dnes (Dt 10,15). Nestalo se tak proto, že bychom toho snad byli hodni, nýbrž se nám této milosti dostalo kvůli poznání našich otců a jejich poslušnosti Bohu, jak je řečeno: Nikoli proto, že byste byli početnější než kterýkoli jiný lid. Přilnul k vám Hospodin a vyvolil vás. (Dt 7:7)“.¹¹⁷

Maimonides pohlížel na křesťanství a islám jako na napodobeninu judaismu.

¹¹⁴ M, Maimonides, Dopis do Jemenu In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výber z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 113.

¹¹⁵ M, Maimonides, Odpovědi na dopis rabiho 'Ovadji, konvertity In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výber z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 165-166. Srovnání Jehuda ha-Levi kapitola 3.1.

¹¹⁶ M, Maimonides, Dopis do Jemenu In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výber z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 114.

¹¹⁷ Tamtéž s. 114.

Muhammad a Ježíš pouze usilovali o duplikaci judaismu. Možná podobnost však byla a je pouze na povrchu. Moudrost skutečného Božího zákona přebývá totiž v jeho vnitřním smyslu. Všechna tři náboženství jsou si podobna v rituálech, zákonech a zvycích a pozorovatel z venku je mezi sebou nerozliší. Avšak vnitřní smysl Tóry, její skutečná esence, klade judaismus stranou od ostatních náboženství.¹¹⁸ O Ježíši z Nazareta a Muhammadovi Maimonides píše, že byli přípraviteli cesty pro příchod pravého Mesiáše.¹¹⁹ Maimonides tvrdí, že i přesto, že křesťanství a islám jsou v rámci vyvolenosti judaismu podřízené, mají zásadní eschatologickou úlohu, protože rozšířili jeho zvěst až na konec světa.

„Niméně, záměr Stvořitele světa není v moci člověka pochopit, jeho cesty nejsou našimi cestami, ani jeho myšlenky nejsou našimi myšlenkami. Nakonec, všechny skutky Ježíše z Nazaretu a Izmaelitských, kteří vystali po něm, budou sloužit pouze k přípravě cesty pro Mesiášův příchod, ke zlepšování celého světa, a k motivaci národů, sloužit Bohu společně.“¹²⁰

4.2. Země Izrael

Maimonides se velmi zabýval židovským zákonem, který by se dal aplikovat na Zemi izraelskou a na obnovení národní suverenity. Tyto zákony shrnul ve svém monumentálním díle Mišne Tora.¹²¹ Můžeme usuzovat, že tento právní kodex psal jako ústavu obnovené židovské státnosti:

„Ve dnech Mesiáše budou ustanoveny všechny starobylé zákony ... oběti budou znovu obětovány; šabatové a jubilejní budou znovu dodržovány podle přikázání ustanovených v Tóře.“¹²²

Pro Maimonida je země Izrael zvláštní tím, co se v ní stalo a protože přikázání mohou

¹¹⁸ M, Maimonides, *Dopis do Jemenu* In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výběr z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 114-115.

¹¹⁹ M, Maimonides, translation Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, *Mišne Tora, Sefer Shoftim, Hilchot mlachim u-milchamot*, (XI:4).

¹²⁰ „Nevertheless, the intent of the Creator of the world is not within the power of man to comprehend, for His ways are not our ways, nor are His thoughts, our thoughts. Ultimately, all the deeds of Jesus of Nazareth and that Ishmaelite who arose after him will only serve to prepare the way for Mashiach's coming and the improvement of the entire world, motivating the nations to serve God together.“ In Tamtéž (XI:4).

¹²¹ Toto kompendium židovského zákona bylo sestaveno v letech 1168-1177 a je shrnuto ve čtrnácti knihách. Svým dílem Mišne Tora prakticky zavrhnul Talmud a midraše mezi literaturu, která již více nemusí být studována. Maimonides nabádal, aby Mišne Tora byla co nejvíce rozšiřována, jelikož cíl Talmudu byl ztracen. Primárním účelem Talmudu bylo rozeznat, co je člověk povinen dělat a čeho by se měl obávat, avšak učenci trávili více času nad talmudickými diskusemi, jako kdyby cílem Talmudu bylo cvičení v dialektice a nic jiného. In J,L, Kraemer, Maimonides, život a dílo, s. 450.

¹²² M, Maimonides, translation Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, *Mishneh Tora, Sefer Shoftim, Hilchot mlachim u-milchamot*, (XI:1).

být splněna pouze tam. Maimonides chápal svatost země, jako historicky podmíněnou.

„Všechna území držena Židy, kteří přišli z Egypta, a posvětili prvním zasvěcením, následně ztratili svou svatost, když se stali lidmi vyhoštěnými ze svých míst, neboť první vysvěcení bylo způsobem pouze k dobytí, a proto bylo účinné pouze během jeho trvání a ne pro všechny budoucí čas.“¹²³

Posvátnost země Izrael je tedy důsledkem přikázání, která se dají provozovat pouze v této zemi. Avšak v jeho díle Mišne Tora můžeme nalézt jeden text, ve kterém Maimonides popisuje jedno místo v Izraeli, které přesahuje historickou podmíněnost a vykonávání přikázání. Jedná se o svatyni a Jeruzalém. Tyto atributy nemohly přijít o svou svatost vlivem odchodu Židů a nedodržování přikázání, protože pochází z Boží přítomnosti, kterou nikdo nemohl vyhostit.

„Nyní, v čem tkví mé tvrzení, že pokud se jedná o svatost svatyně a Jeruzaléma, byly posvěceny pro veškerý čas příchodu, zatímco svatost zbytku země Izrael, která zahrnovala šabatový zákon a desátky a podobné záležitosti, nebyla posvěcena pro všechny čas příchodu? Je tomu proto, protože svatost svatyně a Jeruzaléma pochází z Boží přítomnosti, která nemohla být vyhoštěna.“¹²⁴

Maimonides se explicitně přímo nevyjadřuje k Zemi izraelské. Země Izrael v jeho úvahách nikde nestojí sama o sobě, vždy je propojena s jinými atributy. To lze ilustrovat na příkladu, jeho často projednávaného, mesianismu. Maimonides mesiášskou dobu líčí jako konečný čas shromáždění Židů z exilu. Vytváří tak tedy obraz, jakým způsobem se bude žít v zemi Izrael. V době Mesiáše dojde k obnovení všech přikázání týkajících se země Izrael a nastane jeho éra pokoje, národní nezávislosti a blahobytu. Zároveň upozorňuje na to, že učenci a proroci netoužili po Mesiášské éře proto, aby si v podmaněném světě užívali tělesných požitků, ale proto, aby se mohli oddávat zásadnímu studiu Tóry.

„V té době bude hojnost moudrosti, poznání i pravdy. Země bude plná poznání Boha. Žádný muž nebude učit svého bratra. Všichni budou naplněni věděním. ... Protože Král, který vznikne z potomků Davidových, bude větší mistr než Šalamoun. Bude velký prorok, téměř na úrovni Mojžíše, našeho učitele. ... Všechny nežidovské národy přijdou, aby ho slyšeli. Jak

¹²³ „All territories held by the Jews who came up from Egypt, and consecrated with the first consecration, subsequently lost their sanctity when the people were exiled therefrom, inasmuch as the first consecration was due solely to conquest and therefore was effective only during its duration and not for all future time.“ In M, Maimonides, Mishneh Torah v knize Menachem Kellner, Maimonides' confrontation with mysticism, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2006, s. 107.

¹²⁴ „Now why is it my contention that as the sanctuary and jerusalem were concerned the first sanctification hallowed them for all time to come, whereas the sanctification of the rest of the land of israel, which involved the laws of the Sabbatical year and tithes and like matters, did not hallow the land for all time to come? because the sanctity of the Sanctuary and of jerusalem derives from the Divine Presence, which could not be banished.“ In M, Maimonides, Mishneh Torah, translation Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Sefer Avodah, Beis Habechirach, (VI:16).

*uvádí (Iz 2:20): A stane se v posledních dnech, že se hora Božího domu dostane na vrchol všech hor a všechny národy pohnou se k ní.*¹²⁵

V díle Mišne Tora Maimonides vyjadřuje, jak bude Mesiáš rozpoznán. Jedinou a skutečnou zkouškou pravosti, či nepravosti Mesiáše byl podle Maimonida jeho úspěch či selhání. Pokud údajný Mesiáš ve svém úkolu selhal, nebyl pravým Mesiášem. Právě Mesiáš, který ve svém úkolu neuspěje, nebo je zabit, není Mesiášem zaslíbeným Tórou.¹²⁶ Hlavním úkolem Mesiáše je, že přinese prosperitu a mír. Maimonides nepředpokládal žádný společenský převrat. Ve světě nadále budou vedle sebe existovat bohatí a chudí, silní a slabí. Ale život bude pro lidi podstatně snazší a i malá námaha přinese velké výsledky.¹²⁷ Mesiášská doba shrne prapůvodní éru rajskeho míru a pokoje a na svět bude znovu uvedena rovnováha. Protože tak jako znovunastolení národní nezávislosti nastoluje předchozí podmínky – davidovské království – tak i plodnost země, znalosti Boha a harmonie znovu nastolí ráj. Ohledně způsobu a místa Mesiášova příchodu se Maimonides vyjadřuje jasně:

„... pouhou zprávou o jeho příchodu Bůh krále zemí uvede ve zmatek a poděsí je. Jejich království se otřesou v základech, takže mu nebudou klást odpor mečem ani slovy. Tím mám na mysli, že ho nebudou ani očerňovat, ani popírat, nýbrž budou vystrašeni zázraky, jež se udějí a naprosto zmlknou... Nepokoje a války od východu země na západ nenastanou ihned s jeho objevením, nýbrž až po válkách Goga a Magoga, jak vyložil Ezechiel (Ez 38-39).“¹²⁸

4.3. Hebrejský jazyk

Maimonidovy názory na hebrejštinu jsou zcela jistě neobvyklé. Bible učí, že vesmír byl stvořen skrze hebrejskou promluvu. Hebrejský jazyk je také jazyk, kterým Bůh mluvil k lidstvu a ve kterém byla formulována Tóra. Není tedy překvapivé, že mnoho židovských myslitelů přidávalo hebrejskému jazyku zvláštní význam a spatřovali v něm nástroj, který nejen odráží realitu a její nejhlubší úroveň, ale také tuto realitu vytváří.¹²⁹ Maimonides však popíral vnitřní jedinečnost hebrejského jazyka.¹³⁰ Posvátnost hebrejštiny, podle něj, nemá nic společného se skutečností, že tímto jazykem byla sepsána bible a že Bůh jejími slovy vytvořil

¹²⁵ M, Maimonides, translation Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Mišne Tora, Sefer Madda, Hilchot Teshuvah (IX:2).

¹²⁶ M, Maimonides, translation Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Mišne Tora, Sefer Shoftim, Hilchot mlachim u-milchamot, (XI:3-4).

¹²⁷ Úvod k traktátu M Sanh 10, str 207.

¹²⁸ M, Maimonides, Dopis do Jemenu In D, Boušek, D, Rukriglová, Maimonides, výběr z korespondence, Academia, Praha 2010, s. 148-149.

¹²⁹ M, Kellner, Maimonides' confrontation with mysticism, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2006, s. 163.

¹³⁰ Srovnání Jehuda ha-Levi kapitola 3.3.

vesmír. Nepodporoval tedy ani názor, že by hebrejšťina byla svrchovaným jazykem ve smyslu spirituálním. Maimonides tvrdil o hebrejšťině, že je stejným jazykem jako každý jiný, jen je pouze více důmyslný. Maimonides hovoří tedy o normálnosti a běžnosti hebrejšťiny.¹³¹

Hebrejšťina tedy není považována za svatou na základě nějaké vlastní charakteristiky, nebo proto, že na rozdíl od jiných jazyků byla přímo vložena Bohem do srdcí prvních lidí. V Maimonidově tvrzení je hebrejšťina považována za svatou na základě své morální podstaty. Je to jazyk, kázající hodnoty sexuální skromnosti a jazyk, který nevyjadřuje žádné „nechutné“ výrazy, týkající se vyprazdňování. Jen a pouze v tomto významu může být hebrejšťina považována za svatou. Menachem Kellner, ve své knize Maimonides' confrontation with mysticism podotýká, že podle tohoto měřítka by mohla být za svatou považována i viktoriánská angličtina. Podle jeho názoru by Maimonides řekl, že i tak je hebrejšťina o stupeň výše než viktoriánská angličtina, protože viktoriánská angličtina obsahuje všechny níže popsané termíny, ale nepoužívá je. Oproti tomu hebrejšťina nejen že tyto termíny nepoužívá, ale ani je nemá obsažena ve svém slovníku.¹³² Hebrejšťina je tedy jazykem absolutně oproštěným od „špinavých“ výrazů a proto může být nazývána svatou.

„Mohu také podat důkaz, proč je tato naše řeč považována za svatý jazyk. Neměli bychom si myslet, že se jedná pouze o prázdnou frázi nebo omyl, ve skutečnosti se jedná o pravdivou realitu. V tomto jazyce nenajdete slovo, které by snížilo nebo určilo buď ženský, nebo mužský pohlavní orgán, ani v ní nenajdete slovo určující vlastní akt přinášející další generace. Jako spermie, moč a exkrementy. Žádné z těchto slov není použito v hebrejském jazyce, proto používají nějaká slova v obrazném významu a v narážkách. Tyto výrazy nebyly použity a mělo by se o nich pomlčet, a když se objeví nutnost tyto věci vyjádřit nebo popsat, vždy je potřeba využít možnost expresivního vyjádření jinými slovy.“¹³³

Maimonides se také vymezuje proti termínům Božích jmen. Vytváří teorii, že se jedná o jména, která jsou uměle vytvořena a která neinformují o žádné představě, která by byla pod těmito jmény skryta. Tato jména nenaznačují nic o boží podstatě, pouze popisují způsoby, kterými Bůh jedná. Tato jména, podle Maimonida, v sobě neobsahují nic tajemného ani nezvyklého. Za jediné platné jméno považuje složeninu písmen hebrejské abecedy: yod, heh, vav, heh. Toto boží jméno je výjimečné, protože dává jasnou jednoznačnou indikaci boží

¹³¹ M, Kellner, Maimonides' confrontation with mysticism, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2006, s. 156.

¹³² Tamtéž s. 160.

¹³³ „I have also a reason and cause for calling our language the holy language--do not think it is exaggeration or error on my part, it is perfectly correct--the Hebrew language has no special name for the organ of generation in females or in males, nor for the act of generation itself, nor for semen, nor for secretion. The Hebrew has no original expressions for these things, and only describes them in figurative language and by way of hints, as if to indicate thereby that these things should not be mentioned, and should therefore have no names; we ought to be silent about them, and when we are compelled to mention them, we must manage to employ for that purpose some suitable expressions, although these are generally used in a different sense.“ In M, Maimonides, The Guide for the Perplexed, translated by M. Friedländer, 1903, (III:8), s. 265.

podstaty. Naopak všechna ostatní biblická a rabínská pojmenování, podle Maimonida, o Bohu nic neříkají. Ukazují nám pouze to, jak běžní hebrejští mluvčí charakterizují své božstvo.¹³⁴

„Je dobře známo, že všechna jména Boha, vyskytující se v Písmu, jsou odvozena z jeho činností, s výjimkou jednoho, a to Tetragramu.“¹³⁵

Maimonides upozorňuje na falešné vytváření božích jmen a jejich následné považování za něco nadpozemského samo o sobě. Maimonidův postoj přirozenosti hebrejštiny je odrazem jeho hlubšího dodržování vědecké kultury a jeho odmítání okultismu.¹³⁶

„Když špatní a hloupí lidé četli takové pasáže, které považovali za podporu svých falešných nároků a tvrzení, že by mohli prostřednictvím libovolné kombinace písmen vytvořit jméno a říct o něm: Toto je jméno, které má účinnost a sílu jednat, pokud je jedak psáno a jedak proneseno ve zvláštním způsobu. Tyto lži, vymyšlené prvními zlými a ignorantskými lidmi, byly napsány a toto písmo bylo přenášeno na dobrého zbožného a hloupého člověka, kteří trpí nedostatkem vědomostí, aby rozeznal dobré od zlého.“¹³⁷

¹³⁴ M, Kellner, Maimonides' confrontation with mysticism, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2006, s. 173.

¹³⁵ „It is well known that all the names of God occurring in Scripture are derived from His actions, except one, namely, the Tetragrammaton.“ In M, Maimonides, The Guide for the Perplexed, translated by M. Friedländer, 1903, (I:61), s. 89.

¹³⁶ M, Kellner, Maimonides' confrontation with mysticism, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2006, s. 157.

¹³⁷ „When bad and foolish men were reading such passages, they considered them to be a support of their false pretensions and of their assertion that they could, by means of an arbitrary combination of letters, form a shem ("a name") which would act and operate miraculously when written or spoken in a certain particular way. Such fictions, originally invented by foolish men, were in the course of time committed to writing, and came into the hands of good but weak-minded and ignorant persons who were unable to discriminate between truth and falsehood.“ In M, Maimonides, The Guide for the Perplexed, translated by M. Friedländer, 1903, (I:62), s. 93.

5. Achad Ha'Am

5.1. Pojetí národa

Achad Ha'Am přináší myšlenku, že náboženství nelze oddělovat od nacionalismu. Tyto pojmy by neměly být odděleny, neměly by to být dva na sobě nezávislé pojmy, ale jeden dohromady. Podle Ha'Am je tajemstvím přežití Židů učení, učení obsažené v judaismu, který v sobě obsahuje nacionalismus. Propaguje tedy myšlenku naprostého propojení náboženství a nacionalismu ve státě.¹³⁸

*„Judaismus je v podstatě nacionální náboženství a všechny snahy reformátorů oddělit židovské náboženství od jeho nacionální podstaty byly bezvýsledné kromě toho, že zruinovaly obojí, nacionalismus i náboženství. Zjednodušeně, pokud chcete budovat a ne ničit, je potřeba učit náboženství na základě nacionalismu.“*¹³⁹

Pro Achada Ha'Am je národ velmi důležitý. Nebere ho pouze jako komplexní samozřejmost, ale klade důraz na každého jednotlivce. Stejně tak jako se od člověka nedá oddělit nic z jeho tělesnosti nebo duševna, tak se nedá dělit židovský národ. V tomto kontextu vyjadřuje myšlenku, že každý židovský jedinec je velmi důležitý, dokonce nepostradatelný. Národ Izraele má podle Ha'Am posvátný význam.:

*„Existence tohoto člověka, který je židem, není bezúčelná, protože je členem lidu Izraele, který má posvátný význam. Ačkoliv je společnost pouze celkem jejich jednotlivců, každý izraelita je oprávněný považovat sám sebe za nepostradatelný článek řetězu v životě svého lidu.“*¹⁴⁰

Ačkoliv v sobě židovský národ obsahuje všechny Židy, nelze tvrdit, že jsou všichni stejní a že si jsou všichni rovni. Achad Ha'Am viděl značný rozdíl mezi Židy, kteří žili v zemích východní Evropy a Židy, žijících v zemích západní Evropy. Židé, žijící ve východních zemích, mají podle Ha'Am materiální problémy. Tito Židé mají zásadní fyzické nedostatky, aby mohli uspokojit své potřeby. Veškeré tyto věci, jako například jídlo, jsou jim podle Ha'Am odmítnuty jen proto, že jsou Židé.¹⁴¹

¹³⁸ Srovnání Theodor Herzl kapitola 6.2. a Ješajahu Leibowitz kapitola 7.2.

¹³⁹ „Judaism is fundamentally national, and all the efforts of the Reformers to separate the Jewish religion from its national element have had no result except to ruin both the nationalism and the religion. Clearly, then, if you want to build and not to destroy, you must teach religion on the basis of nationalism.“ In A, Ha'Am, On nationalism and religion (1910), In A, Hertzberg, The Zionist Idea, The Jewish Publication Society, Philadelphia and Jerusalem, 1997, s. 262.

¹⁴⁰ „But the existence of the man who is a Jew is not purposeless, because he is a member of the people of Israel, which exists for a sublime purpose. And as the community is only the sum of its members, every Israelite is entitled to regard himself as an indispensable link in the chain of his people's life and as sharing in his people's imperishability.“ In A, Ha'Am, Flesh and Spirit (1904), In A, Hertzberg, The Zionist Idea, The Jewish Publication Society, Philadelphia and Jerusalem, 1997, s. 257.

¹⁴¹ A, Ha'Am, Jewish State and Jewish Problem (1897) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism,

„Ve východních zemích jsou jejich problémy materiální. Mají konstantní nedostatek, aby uspokojili své základní fyzické potřeby a aby sehnali kůrku chleba a aby mohli dýchat vzduch – věci, které jsou jim odmítnuty, protože jsou Židé.“¹⁴²

Podle Achada Ha' Ama ve východní Evropě opustili ghetto nejen Židé, ale i judaismus jako takový. Dokud žili tito Židé v ghettu, přežíval judaismus v uzavřené společnosti, a tím bylo dosaženo rovnováhy mezi nežidovskou společností a židovskou společností. Avšak tato oddělenost byla umírňována moderním kulturním vývojem. Judaismus tedy vystoupil ze své jednoty všude tam, kde přišel do styku s moderní kulturou. Tento kontakt s moderní kulturou převládal potlačováním judaismu zevnitř, takže judaismus již nadále nemohl být izolován.¹⁴³ Podle Achada Ha' Ama usiluje židovský duch o rozvoj. To znamená, že chtějí absorbovat kulturu zemí, které je z venku ovlivňují. To se pro ně však stává špatným, protože každá kultura v sobě obsahuje svého vlastního národního ducha. Aby mohli Židé přijmout národního ducha země, ve které žijí, museli by potlačit toho svého. Díky tomu, podle Ha' Ama, došlo k rozdělování judaismu na různé druhy.

„Duch našich lidí usiluje o rozvoj. To znamená, že chtějí absorbovat podstatu všeobecné kultury, která je ovlivňuje zvenčí, učinit vnější vlivy součástí jich samotných, tak jako tomu bylo již dříve v různých obdobích jejich historie. Ale podmínky jejich života v exilu nejsou vyhovující. V této době kultura nese v každé zemi známky nacionálního ducha a cizinci, kteří by o tohoto ducha usilovali, by museli potlačit svou individualitu a absorbovat dominantního ducha. Z toho důvodu nemůže judaismus v exilu rozvíjet svou individualitu touto cestou. Když opustil zdi ghetta, vystavil se nebezpečí ztráty základní podstaty, nebo ještě lépe, nacionální jednoty. Najednou se ocitl v nebezpečí rozdělení na mnoho odvětví, každé s jiným charakterem života, podle závislosti na jednotlivých zemích.“¹⁴⁴

Materiální podmínky Židů, žijících na území západní Evropy, nejsou tak špatné. Jejich hlavním problémem nejsou materiální podmínky, ale morální problémy. Tito Židé by chtěli užívat všech výhod svých práv, ale nemohou. Chtěli by se stát lidmi té země, ve které zrovna žijí. To jim však není umožněno, protože jsou drženi stranou od sociálního života a protože

George Routledge & sons, London, 1922, s. 35.

¹⁴² „Eastern countries their trouble is material. They have a constant struggle to satisfy the most elementary physical needs, to win a crust of bread and a breath of air – things which are denied them because they are Jews.“ In Tamtéž s. 35.

¹⁴³ Tamtéž s. 42.

¹⁴⁴ „The spirit of our people strives for development. It wants to absorb those elements of general culture which reach it from outside, to digest them and to make them a part of itself, as it has done before at different periods of its history. But the conditions of its life in exile are not suitable. In our time culture wears in each country the garb of the national spirit, and the stranger who would woo her must sink his individuality and become absorb in the dominant spirit. For this reason Judaism in exile cannot develop its individuality in its own way. When it leaves the Ghetto walls it is in danger of losing its essential being or at best its national unity. It is in danger of being split up into as many kinds of Judaism, each with a different character and life, as there are countries of the Jewish dispersion.“ In Tamtéž s. 43.

jsou původními národy považováni za nižší rasu.

*„Usilují o lásku a bratrství a setkávají se s pohledy nenávisti a opovržením ze všech stran. Uvědomují si, že nejsou součástí svého sousedství. Neustále jim ostatní předhazují, že jsou druhořadá rasa a že nikdy nedosáhnou stejné úrovně.“*¹⁴⁵

Tito Židé ze západu chtěli splynout s lidmi v zemi, ve které žili, avšak byli nešťastní, protože jejich naděje na uvítání s otevřenou náručí se nenaplnila. Komunitní život a jeho problémy už pro ně nehrají žádnou roli. Ačkoliv neměli možnost účastnit se sociálního a politického života, byli zvyklí v něm vyrůstat a žít. Jelikož vyrůstali v nežidovském prostředí, byl pro ně život podle židovské kultury nemyslitelný. Tito Židé chtějí znovu obnovit Židovský stát, ale podle vzoru ostatních států. Podle Achada Ha' Ama se tedy nejedná přímo o znovuoživení se vším všudy, ale spíše o znovuvytvoření státu.

*„Komunitní život a problémy je už více nezajímají. Židé byli zvyklí vyrůstat v prostředí sociálního a politického života a na intelektuální stránce židovské kultury a práce nenacházejí již nic atraktivního, protože židovská kultura již nehraje žádnou část výchovy od dětství a je pro ně uzavřenou knihou. Ve svých problémech se obrací k zemi svých předků a představám, jak dobré by to bylo, kdyby Židovský stát byl znovu obnoven a byl organizován přesně podle vzoru ostatních států.“*¹⁴⁶

Podle Achada Ha' Ama těmto „západním Židům“ stačí pouhá idea o vzniku státu. Nabízí se jim tak příležitost k zaměstnání v organizované práci pro politické nasazení. Nachází tak vhodný prostor pro aktivity ve svém životě, aniž by museli být nápomocni nežidům, v jejichž zemi žijí. Už jen pouhá myšlenka na stát, podle Ha' Ama, v těchto lidech vytváří pocit duševního narovnění a znovunabytí lidské důstojnosti, kterou ztratili.¹⁴⁷

*„A cítí, že myšlenka na tyto ideály vytváří spirituální narovnění a že znovu nabyli lidské důstojnosti, bez nadměrných potíží a bez externí pomoci.“*¹⁴⁸

Ha' Am tedy jasně popisuje rozdíly uvnitř židovského národa. Židé, žijící v zemích

¹⁴⁵ „They strive agter love and broherhood, and are met by looks of hatred and contempt on all sides. Conscious that they are not inferior to their neighbours in any kind of ability or virtue. They have it continually thrown in their teeth that they are an inferior type, and are not fit to rise to the same level.“ In A, Ha' Am, Jewish State and Jewish Problem (1897) In A, Ha' Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 35.

¹⁴⁶ „Communal life and communal problems no longer satisfy him. He has already grown accustomed to a broader social and political life and on the intellectual side Jewish cultural work has no attraction, because Jewish culture has played no part in his education from childhood, and is a closed book to him. So in his trouble he turns to the land of his ancestors, and pictures to himself how good it would be if a Jewish State were re-established there a State arranged and organised exactly agter the pattern of other States.“ In Tamtéž s. 40

¹⁴⁷ Tamtéž s. 41.

¹⁴⁸ „And he feels that thanks to this ideal he stands once more spiritually erect, and has regained human dignity, without overmuch trouble and without external aid.“ In Tamtéž s. 41.

východní Evropy, vyvolávají u jiných problémy díky svému judaismu a jejich problematikou je existence celého společenství. Židé, žijící v zemích západní Evropy, vyvolávají problém tím, že jsou prostě Židé. Rozdíly mezi nimi tkví také v tom, že Židé ze západu mají evropské vzdělání, zatímco Židé z východu vyrůstají v židovském vzdělávání.

„Východní forma morálních problémů je zcela odlišná od té západní. Na západě se jedná o problém Židů, na východě o problém judaismu. Jeden ten problém je individuální a druhá strana je národní. Jedna je pociťována Židy, kteří mají evropské vzdělání a ta druhá Židy, kteří mají židovské vzdělání. Jeden je produktem antisemitismu a druhý je přírodním produktem skutečného spojení mezi kulturou starou tisíce let, která je zachovávána, i když veškeré problémy Židů po celém světě končí společně s antisemitismem.“¹⁴⁹

5.2. Země Izrael

Achad Ha'Am neuvažoval o tom, že pokud by vznikl Židovský stát, bylo by to na území jiném než Palestina. Pokud hovoří o plánech nového státu, vždy zmiňuje pouze Palestinu. Nevyjadřuje se tedy k tomu, zda a jakým způsobem je Palestina vhodná, přijde mu to samozřejmé. Proto se v této podkapitole budu zabývat jeho pojetím o podmínkách vytvoření státu v této zemi.

Ha'Am se vyjadřuje k tomu, že ve světě existují dva důležité zákony, a to ekonomika a příroda. Přírodní zákony svazují lidskou svobodu mnohem více nežli uměle vytvořené ekonomické zákony. Moderní ekonomický život je, podle Ha'Ama, komplexem a vývoj jakékoli jeho části záleží na mnoha podmínkách, které nemohou být vytvořeny žádným národem, ani tím nejsilnějším a nejbohatším. To znamená, že v žádné zemi nelze vytvořit nové zdroje obživy, dostačující pro miliony lidských bytostí.¹⁵⁰ Není tedy možné přijet do země a myslet si, že vše bude nejlepší a nemyslet přitom na přírodní vlivy. Ha'Am také poukazuje na to, že jednotlivé země již nejsou samostatnými ekonomickými jednotkami. Všechny země vytváří jeden velký trh, ve kterém je silný konkurenční boj. Pokud by se Židé ve velkém měřítku přestěhovali do Palestiny, tak by jejich zanedbání přírodních podmínek znamenalo zabránění dalším odvětvím ve vývoji. Proto je nemyslitelné doufat, že se nový stát hned od začátku správně začlení do tohoto boje. Ha'Am tedy tvrdí, že pokud by byl židovský stát založen, Židé by se zde mohli usadit zpočátku pouze v malém množství.

¹⁴⁹ „The Eastern form of the moral trouble is absolutely different from the Western. In the West is the problem of the Jews, in the East the problem of Judaism. The one weighs on the individual, the other on the nation. The one is felt by Jews whose education has been Jewish. The one is a product of anti-Semitism and is dependent on anti-Semitism for its existence. The other is a natural product of a real link with a culture of thousands of years, which will retain its hold even if the troubles of the Jews all over the world come to and end, together with anti-Semitism.“ In A, Ha'Am, Jewish State and Jewish Problem (1897) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 42-43.

¹⁵⁰ Tamtéž s. 36.

„Celý svět tvoří jeden velký trh, ve kterém každý stát musí tvrdě bojovat o své místo. Z toho důvodu pouze fantazie, hraničící se šíleností může věřit, že jakmile se židovský stát ustanoví, nahnou se tam miliony Židů a země jim poskytne adekvátní podmínky... Ale pokud se Židé nastěhují do svého státu ve velkém množství všichni najednou, mohli bychom předvídat s velkou jistotou, že domácí konkurence v každém odvětví výroby zabrání každému dalšímu odvětví ve vývoji.“¹⁵¹

Achad Ha'Am vyjadřuje myšlenku, že potřebou judaismu není vytvoření samostatného nezávislého státu, ale vytvoření národního území s příznivými podmínkami pro jeho rozvoj.¹⁵² Podle Ha'Ama je nejdůležitější nejprve založit v Palestině „spirituální centrum“. To znamená, že by zde Židé měli nalézt duchovní centrum svého nacionalismu.¹⁵³ Toto centrum, ačkoliv má název duchovní, by se nemělo brát pouze jako duchovní centrum, ale jako centrum, které v sobě obsahuje veškeré složky lidského života.¹⁵⁴ Toto území v Palestině se stane duchovním centrem pro všechny ostatní Židy, kteří budou žít mimo Palestinu. Díky vytvoření tohoto centra by měla, podle Ha'Ama, zesílit nacionální soudržnost. Pokud bude toto centrum v Palestině vytvořeno, bude víra judaismu pokračovat dále do všech okrajových částí všech komunit v diaspoře a vdechne jim nový život, aby zachránil jejich jednotu.¹⁵⁵

„V Palestině můžeme a měli bychom pro nás najít spirituální centrum naší nacionality. To znamená, že mluvíme o nacionální oblasti, která stejně jako všechny oblasti je mnohem větší než vlastní centrum. Tím vlastně mluvčí říká, že zde vidí většinu svých lidí v budoucnu, stejně jako v minulosti rozděleno po celém světě, ale už ne více izolovanou v jednotlivých oblastech, protože jedna část, ta v Palestině, bude centrem pro všechny a bude je spojovat v jednotnou kompletní oblast... Tyto vztahy mezi centrem a okolními oblastmi, mezi Palestinou a zemí diaspory, budou limitovány nezbytnou spirituální stránkou života. Vliv centra zesílí nacionální soudržnosti diaspory, setře duchovní skvrnu galutu a vyplní náš spirituální život národnostním obsahem, který bude pravdivý a přirozený.“¹⁵⁶

¹⁵¹ „The whole world is one great market, in which every State has to struggle hard for its place. Hence only a fantasy bordering on madness can believe that so soon as the Jewish State established millions of Jews will flock to it, and the land will afford them adequate sustenance... But if the Jews are to flock to their State in large numbers, all at once, we may prophesy with perfect certainty that home competition in every branch of production will prevent any one branch from developing as it should.“ In A, Ha'Am, Jewish State and Jewish Problem (1897) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 36-37.

¹⁵² Tamtéž s. 44.

¹⁵³ A, Ha'Am, A Spiritual Centre (1907) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 121.

¹⁵⁴ Ha'Am vyčítal lidem, že se chtěli pouze usadit v Palestině a, že jejich záměrem byla pouze spirituální nacionalita, bez ohledu na materiálně. In Tamtéž s. 125-126.

¹⁵⁵ A, Ha'Am, Jewish State and Jewish Problem (1897) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 44.

¹⁵⁶ „In Palestine we can and should found for ourselves a spiritual centre of our nationality. We shall find that the phrase can only be interpreted as follows a centre of our nationality implies that there is a national circumference, which, like every circumference, is much larger than the centre. That is to say, the speaker sees the majority of his people, in the future as in the past, scattered over all the world, but no longer broken up into a number of disconnected parts, because one part, the one in Palestine, will be a centre for them all, and will unite them all into a single, complete circumference... That means, this relation of centre and circumference between Palestine and the lands of the Diaspora will be limited of necessity to the spiritual side of life. The influence of the centre will strengthen the national consciousness in the Diaspora, will wipe

Teprve pokud osadníci v Palestině dosáhnou takové úrovně, že jen pouhé centrum v Palestině bude mít takovou sílu, že sjednotí všechny Židy, potom národ bude schopen založit stát, který nebude jen státem Židů, ale bude tím pravým „Židovským státem“. To vše je však možné jen díky judaismu. Není možné sjednotit všechny Židy z celého světa, jen díky politice, či ekonomice. Toto sjednocení je možné jen za pomoci víry.

„A když naše národní kultura v Palestině dosáhne této úrovně, můžeme si být jistí, že tím se v této zemi vytvoří národ, který bude schopen založit stát, který bude Židovským státem a ne pouze státem Židů.“¹⁵⁷

„Dát dohromady všechny naše lidi z celého světa je nemožné. Pouze náboženství se svou vírou a základy na spásu může k tomu přispět.“¹⁵⁸

Achad Ha'Am si tedy kladl otázku, zda samotné a rychlé založení státu v Palestině vyřeší veškeré problémy Židů. Podle něj takovéto vytvoření nového státu není dostatečnou satisfakcí, za to všechno, co se židům po tak dlouhou dobu dělo. Poukazuje také na to, že ostatní národy vlastní svůj stát jako samozřejmost, je tedy nespravedlivé, že Židé svůj stát teprve obdrží jako nějaký dárek a tím by měly být vymazány veškeré útrapy, které jim byly způsobeny.

„Po dvoutisících letech nevyřčeného utrpení se nemůžeme spokojit s dosažením pozice nevýznamného národa, státu hozeného jako míč mezi ostatní mocné sousedy a budovat jeho existenci pouze na diplomatické bázi a podlézání pro lepší budoucnost. Starověký národ, který byl strážným ohněm světa, nemůže zkrátka přijmout jako uspokojující odměnu, za to všechno, co vytrpěl, něco, co ostatní lidé získali ve velmi krátké době aniž by po staletí trpěli.“¹⁵⁹

out the spiritual taint of galuth, and will fill our spiritual life with a national content which will be true and natural.“ In A, Ha'Am, A Spiritual Centre (1907) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 123.

¹⁵⁷ *„And when our national culture in Palestine has attained that level, we may be confident that it will produce men in the country who will be able, on a favourable opportunity, to establish a State which will be a Jewish State, and not merely a State of Jews.“* In A, Ha'Am, Jewish State and Jewish Problem (1897) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 45.

¹⁵⁸ *„To gather our scattered ones from the four corners of the earth is impossible. Only religion, with its belief in a miraculous redemption can promise that consummation.“* In Tamtéž s. 38.

¹⁵⁹ *„After two thousand years of untold misery and suffering, the Jewish people cannot possibly be content with attaining at last to the position of a small and insignificant nation, with a State tossed about like a ball between its powerful neighbours, and maintaining its existence only by diplomatic shifts and continual truckling to the favoured of fortune. An ancient people, which was once a beacon to the world, cannot possibly accept, as a satisfactory reward for all that it has endured something that other people have a very short period of time without suffering for centuries.“* In A, Ha'Am, The first Zionist Congress (1897) In A, Ha'Am, Ten Essay on Zionism and Judaism, George Routledge & sons, London, 1922, s. 26.

5.3. Hebrejský jazyk

Helen Chapin Metz tvrdí, že Achad Haam věřil, že se v Palestině usadí náboženští Židé, kteří nahradí svou metafyzickou oddanost Svaté zemi za novou hebrejskou kulturní renesanci. Podle ní nebyla hebrejšтина pro Ha'Am tak důležitá z hlediska jejího náboženského významu, ale proto, že vždy byla a nadále zůstává nedělitelnou součástí židovského národa a kulturního dědictví.

„Palestina a hebrejský jazyk byly důležité ne pro jejich náboženský význam, ale proto, že byli nedílnou součástí historie židovského národa a kulturního dědictví.“¹⁶⁰

Podle Leory Batnitzky spatřoval Achad Ha'Am v řádném znovuoobnovení hebrejského jazyka vyvedení cesty z otupeného života v exilu k oživení židovského národa, jak těla tak i ducha.¹⁶¹ Achad Ha'Am byl velmi kritický k Herzlově počáteční představě židovského státu, ve kterém by lidé mluvili německy, nebo takovým jazykem, ze které země přišli.¹⁶² Následující citace dokazuje, jak velmi byl Ha'Am úzce spjat s hebrejským jazykem.

„Hebrejšтина byla náš jazyk od chvíle, kdy jsme přišli do existence, a hebrejšтина sama je spojena s námi neoddělitelně a věčně jako součást našeho bytí.“¹⁶³

¹⁶⁰ „Palestine and the Hebrew language were important not because of their religious significance but because they had been an integral part of the Jewish people's history and cultural heritage.“ Citation A, Ha'Am In H, CH, Metz, Israel – A country Study, GPO for the library of congress, Washington, 1988 In <http://countrystudies.us/israel/10.htm>.

¹⁶¹ L, Batnitzky, How Judaism became a Religion, Princeton University Press, Princeton, 2011, s. 159.

¹⁶² Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 121.

¹⁶³ „Hebrew has been our language ever since we came into existence, and Hebrew alone is linked to us inseparably and eternally as part of our being“ Citation A, Ha'Am In L, Batnitzky, How Judaism became a Religion, Princeton University Press, Princeton, 2011, s. 159.

6. Theodor Herzl

6.1. Pojetí národa

Herzl¹⁶⁴ velmi citlivě vnímal židovskou historii a veškerou nadvládu ostatních zemí nad Židy. Podle Čejky forma pronásledování pro Herzla už sice nebyla tak markantní a tak hrozivá, jako tomu bylo ve středověku, ale citlivost Židů vzrostla po dlouhá léta utiskování na tolik, že už nebyli schopni vnímat zmírnění utrpení.¹⁶⁵ Dle Herzlova názoru přetrvává nežádoucí vztah k Židům všude, kde žijí ve větším počtu. Pokud existují území, kde antisemitismus není první reakcí na židovskou populaci, zapříčiní se o ni sami. Židé totiž přirozeně odcházejí do míst, kde nejsou pronásledováni, avšak tímto svým příchodem pronásledování začíná nanovo.¹⁶⁶

„Národy, u nichž Židé přebývají, jsou všechny do jednoho, s uzarděním nebo bez, antisemitské.“¹⁶⁷

Podle Herzla hlavní rys hnutí, zaměřený proti Židům, nemá stejnou strukturu jako protizidovské hnutí například ve středověku. Dnešní antisemitismus se již nedá zaměňovat za dřívější nenávisť, vzrůstající z náboženství jiných národů, ačkoli v některých zemích má i

¹⁶⁴ Theodor Herzl, vlastním jménem Binyamin Ze'ev Herzl, je popisován jako židovský novinář, jeden z nejvýznamnějších představitelů sionismu a „duchovní otec“ Státu Izrael. Šlomo Avineri ve své publikaci upozorňuje na to, že přesto, že je Herzl považován za nejvýznamnějšího představitele sionismu, nebyl zdaleka prvním a ve své době ani jediným protagonistou moderního židovského nacionalismu. Již v roce 1839 bylo vybudování židovského státu navrženo židovským filantropem sirem Mosesem Chajimem Montefiore. Dávno před Herzlovým vystoupením také publikovali na toto téma své teoretické vize protisionističtí myslitelé jako Moses Hess, Leo Pinsker, Moše Lajb Lilienblum, atd. Theodor Herzl byl také organizátorem prvního Sionistického kongresu v Basileji v roce 1867 a zakladatelem Světové sionistické organizace. Také těmto plánům, založením židovských národních institucí za účelem dosažení cílů sionismu, předcházely podobné plány a instituce navrhované Smolenskinem, Kalischerem a zakladateli hnutí Chovevej Cion. Otázkou tedy je, proč je Theodor Herzl pro sionismus důležitější než jiní autoři, kteří své podobné myšlenky publikovali dávno před ním, či v jeho současnosti. Avineri vidí Herzlův přínos v tom, že byl první, kdo byl schopen nahlas prosadit sionistickou myšlenku do povědomí světové veřejnosti. Z hledání národnostního řešení kritické situace židovského lidu učinil předmět světového veřejného mínění. Stal se tak skutečným popularizátorem sionistické myšlenky a proměnil sionistické řešení z okrajového jevu židovského života v součást celosvětové politiky. Na veřejnost se se svými názory dostal právě díky své profesi a díky své excentrické osobnosti. Herzl se také zabýval otázkou financování ne zrovna nenáročného vybudování Státu Izrael. Pokoušel se získat pomoc židovských magnátů, jako byl například Edmund de Rothschild a Maurice de Hirsch, s pocitem, že hovoří za celý židovský národ. Neustálým obtěžováním těch, kdo hýbali světovou politikou, se Herzlovi nakonec přes veškeré neúspěchy podařilo dostat ke všem vládcům, hovořit s nimi a předložit jim své myšlenky a plány. I to už byl výborný výkon hodný génia manipulace s informacemi a veřejným míněním, člověka, který si plně uvědomoval teprve nastupující síly dvacátého století. In Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 94-95.

¹⁶⁵ T, Herzl, Židovský stát, předmluva M, Čejka, Academia, Praha, 2009, s. 133.

¹⁶⁶ Tamtéž s. 46.

¹⁶⁷ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 58.

dnes konfesní zbarvení. V zemích, kde je nesnášenlivost vůči Židům nejvýraznější, je důsledkem židovské emancipace.¹⁶⁸ Přes veškerá místa, která Židé vyzkoušeli pro výstavbu svých domovů, je podle Herzla jejich existence nechtěná. Jediným řešením je tedy vytvoření vlastního domova, kde nebudou stíháni za svůj původ.

„Nouze, politický tlak a nenávisť společnosti nás vyháňají z míst, kde máme žít i kde jsou pochováni naši předkové. Židé se co chvíli stěhují ze země do země, mnozí odchází přes moře do Spojených států, a ani tam nás nechtějí. Ale kde nás budou chtít, když nebudeme mít domov ve vlastní zemi? Chceme Židům dát domov, nemíníme je násilně vytrhnout ze země, kde žijí. Nikoli, chceme je opatrně vyjmout i s kořeny a přesadit do lepší země.“¹⁶⁹

Po vytvoření nového státu, podle Herzla, nebude nutné dávat Židům nějaké podněty ke stěhování. I na antisemitismu nachází pozitivum, kterým je to, že samotný antisemitismus se postará o to, aby židovské obyvatelstvo masově využilo možnost přestěhování se do nových domovů. Důležité však je, aby byli antisemité výrazně aktivní. Důsledkem toho začnou Židé, kteří nemínili odejít, pomýšlet na odchod ze svých nynějších domovů do nových, které budou jejich vlastními.¹⁷⁰ Život ve své vlastní domovině zapříčiní dalšímu rozptylu židovského obyvatelstva a zaručí tak konec Diaspory.

„Myslím, že Židé budou mít nepřátel vždycky dost jako každý jiný národ. Pokud se ale ocitnou na vlastní půdě, už se nikdy nerozptýlí po světě. Diasporu už nebude možné zopakovat, dokud se nezhroutí kultura celého světa. A toho se může děsit jen hlupák. Současná kultura má dostatek mocenských prostředků, aby se ubránila.“¹⁷¹

Jak je vidět, Herzl není příznivcem asimilace. Důvodem, že Židé nadále zůstávají v antisemitských zemích, není proto, že by jejich situace byla únosnější, ale proto, že během staletí si Židé svým stěhováním nikdy nadlouho nepomohli.¹⁷² Řádná asimilace podle něj nepředstavuje jen dodržování práv a zákonů dané země a přizpůsobení se danému obyvatelstvu v oblékání, stravování či řeči. Asimilace, při které by cizinec mohl být přijat a začleněn mezi ostatní původní obyvatelstvo závisí na stejném smýšlení.

„Asimilace, již nechápu jen jako vnějškovou změnu v oblékání, určitých každodenních zvycích, obyčejích a jako změnu jazyka, nýbrž jako totožnost myšlení i zvyků, takové asimilace Židů je možné docílit jen smíšeným manželstvím. Musela by to však být potřeba většiny.“¹⁷³

Herzlovou hlavní myšlenkou také je, že není možné dále vyčkávat v cizích zemích a

¹⁶⁸ T. Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 62.

¹⁶⁹ Tamtéž s. 100.

¹⁷⁰ Tamtéž s. 106.

¹⁷¹ Tamtéž s. 132.

¹⁷² Tamtéž s. 106.

¹⁷³ Tamtéž s. 49.

doufat, že se situace změní, či snad zlepší. Antisemitismus, podle něj, nikdy nevymizí a nadále čekání bude mít za důsledek další pogromy vůči Židům.

„Čím déle na sebe antisemitismus nechá čekat, tím zuřivěji pak vypukne.“¹⁷⁴

Herzl také předpokládal, že vytvoření Židovského státu bude mít kladný vliv na vnímání Židů ostatními národy. Jako „mávnutím kouzelného proutku“ by vymizela veškerá nenávist a antisemitismus. Odchod Židů by tak byl začátkem konce antisemitismu. Zjevně utopicky tak počítá s až přátelským chováním. Zjevně utopicky tak počítal s proměnou chování, které dříve popisoval pouze jako nenávistné, v přátelské.

„Židé se odloučí jako ctění přátelé, a jestliže se někteří vrátí, přijmou je v civilizovaných zemích přívětivě a budou s nimi jednat stejně dobře, jako s jinými státními příslušníky.“¹⁷⁵

Silná transformace Palestiny by, podle Herzla, měla být mírněná tolerancí k potřebě zachování základních kulturních rysů arabské společnosti. Tím se také vytvoří pluralismus společenského chování. Avšak přehlédl možnost rozpoutání národnostního hnutí arabského obyvatelstva v reakci na sionistické snahy přeměnit zemi v domov židovského národa. Tento problém Herzl nahlížel jen v souvislosti se zajištěním lidských a občanských práv Arabů jako jednotlivců. To, že by se mohlo vytvořit arabské národnostní hnutí vyjadřující antipatie k židovské migraci, nebral v potaz. Co se týče vztahů mezi Araby a Židy v Nové společnosti, měl Herzl jasno.¹⁷⁶

„Všichni arabští obyvatelé, kteří budou chtít, se budou moci stát rovnoprávnými členy Nové společnosti.“¹⁷⁷

Výjimečnost Židovského lidu Herzl spatřoval spíše čistě v sekulární rovině. To, jak se bude dařit židovskému lidu a jeho státu, se bude odrážet i na veškerém obyvatelstvu celého světa. Herzl nepochybuje, že by Židovský stát neprospíval a nerozkvétal.

„Židé, kteří chtějí, budou mít svůj stát. Konečně budeme žít jako svobodní lidé ve vlastní zemi, v níž pochovají naše kosti. Naši svobodou se svět osvobodí, naším bohatstvím zbohatne a naší velikostí se rozroste.“¹⁷⁸

¹⁷⁴ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 50.

¹⁷⁵ Tamtéž s. 54.

¹⁷⁶ Š, Avineri, Zrození moderního sionismu, Sefer, Praha, 2001, s. 102.

¹⁷⁷ Tamtéž s. 108.

¹⁷⁸ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 135.

Herzl se domníval, že ostatní vlády budou jeho návrhu nakloněny nebo mu budou alespoň věnovat pozornost. Tato pozornost bude buďto dobrovolná či pod tlakem jejich antisemitů. Národy, které tedy budou podporovat vznik nového státu, budou profitovat z různých výhod. Nejedná se pouze o výhody, které plynou z odchodu Židů, jako je například více pracovních míst, ale i výhody finanční podpory a kulturního obohacení.

„Suverénním státům, kteří se k naší věci postaví kladně, můžeme zaručit ohromné výhody. Například převzetí části státního dluhu, výstavbu komunikací ... Vznikem Židovského státu získají i sousední země, protože kultura jedné země ve všech ohledech zvyšuje hodnotu sousedních států.“¹⁷⁹

S odchodem Židů také nenastanou žádné hospodářské zlomy, pronásledování či krize. V zemích, z nichž Židé odejdou, nastane naopak období rozkvětu. To bude zapříčiněno tím, že na uprázdněné pozice, které dříve vykonávali Židé, nastoupí během vnitřní migrace křesťanští občané.

„V antisemitských zemích nastane období velikého blahobytu. Jak už jsem tolikrát vysvětlil, dojde totiž k vnitřní migraci křesťanských občanů, kteří přijdou na židovská místa, jež se v souladu s plánem postupně uvolnila. Pokud nám kromě záruk bude poskytnuta i pomoc, zapůsobí tento pohyb blahodárně na všechny strany.“¹⁸⁰

6.2. Země Izrael

Herzl zpočátku nepřikládal až takový důraz na vytvoření židovského státu v zemi svých předků, která Židům, podle mnohých, historicky patřila. Kromě Palestiny bral Herzl v potaz také Argentinu, Kypr, Kongo a Ugandu. Později se rozhodoval mezi dvěma oblastmi, a to Palestinou a Argentinou. Na obou těchto území již došlo k pokusům o kolonizaci. Tento pokus byl však založen na principu neúčinné pozvolné infiltrace Židů, a proto vždy skončil neúspěchem. Daná vláda totiž ze strachu vždy zabránila dalšímu přívalu Židů.¹⁸¹

„Jaké zemi dát přednost, Palestině, nebo Argentině? Society jistě přijme, co jí bude nabídnuto a pro co se rozhodne veřejné mínění židovského národa. Jejím úkolem je zajistit obojí.“¹⁸²

Obě dané země měli, podle Herzla, svá pozitiva, díky kterým by bylo vhodné vybudovat nový Židovský stát právě tam. Argentina je jednou z nejbohatších zemí na světě, co se

¹⁷⁹ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 68.

¹⁸⁰ Tamtéž s. 128.

¹⁸¹ Tamtéž s. 67.

¹⁸² Tamtéž s. 68.

přírodních zdrojů týče. Zároveň má velkou rozlohu, mírné podnebí a málo obyvatel. Herzl se také vyjadřuje k tomu, že Argentinská republika by měla velký zájem postoupit Židům část území. Avšak, po již zmíněných problémech s předešlým pokusem o osídlení, je nutné vysvětlit Argentincům, že nové stěhování by bylo podstatně jiné. Co se týče Palestiny, nacházíme u Herzla podstatně důležitější důvody pro osídlení. Ačkoli se jeho kniha Židovský stát zdá být založena pouze sekulárně, je zde věnován prostor i pro náboženské tendence a sentiment.¹⁸³

„Nesmrtelná sláva čeká ty, kdo budou nezištně bojovat za naši věc! ... Věřím, že na zemi vyrostou nové pokolení skvělých Židů. Makabejští znovu povstanou.“¹⁸⁴ ... „Palestina je pro nás nezapomenutelná historická vlast. Samo její jméno by bylo mocným a přesvědčivým hlasem volajícím k sjednocení našeho lidu.“¹⁸⁵

Herzl se domníval, že svého cíle dosáhne pouze v rámci vysoké politiky. Proto odmítal všechny pokusy o postupné pronikání do Palestiny.¹⁸⁶ Vytoužená oblast by podle něj měla být nejprve právně zajištěna. To kritizoval například Achad Ha'Am, který tvrdil, že:

„Izrael nebude spasen diplomaticky, nýbrž prorocky.“¹⁸⁷

Herzlovo rozhodování o území, na kterém by byl nový stát zřízen, bylo ukončeno Basilejským programem. Herzl měl hlavní podíl na založení Světové sionistické organizace (WZO), která zastřešovala sionistické aktivity. Zde byl přijat roku 1897 klíčový Basilejský program. Ten deklaroval snahu o veřejně a legálně získanou domovinu v Palestině pro židovský lid. Michael Krupp ve své publikaci uvádí prostředky, které prosazoval kongres k dosažení svého cílu.:

- a) „Účelné osídlení Palestiny židovskými zemědělci, řemeslníky a živnostníky.
- b) Místní a obecné uspořádání celého židovstva podle zemských zákonů.
- c) Posílení židovského národního citu a vědomí.
- d) Přípravné kroky k dosažení souhlasu vlád, nutného k uskutečnění sionistického cíle.“¹⁸⁸

Na tomto kongresu také zvítězil názor, aby sionisté usilovali o obnovu židovského státu na území biblického Izraele.¹⁸⁹ Herzl věřil, že Židé přinesou do Palestiny ze Západu civilizaci

¹⁸³ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 68.

¹⁸⁴ Tamtéž s. 135.

¹⁸⁵ Tamtéž s. 68.

¹⁸⁶ Na rozdíl od postupného pronikání do Palestiny členy Chovevej Cion. Více o uskupení Chovevej Cion In G, Keppel, Boží pomsta, překlad Růžena Ostrá, Atlantis, Praha, 1996.

¹⁸⁷ M, Krupp, Sionismus a stát Izrael, překlad Marek Zikmund, Vyšehrad, Praha, 1999, s. 46.

¹⁸⁸ Tamtéž s. 43.

¹⁸⁹ Kromě Palestiny a Argentiny bral dříve v potaz také Kypr, Kongo, nebo Ugandu.

a pokrok, za což jim arabský národ, v budoucnu, bude vděčný.¹⁹⁰ Otázka umístění nového státu mu již byla jasná. A více nepochyboval o tom, že by Židovský stát mohl být zřízen pouze v Zemi Izraelské. Herzl považoval vznik Židovského státu za bezpodmínečně nutný.

„Věřím, že je možné věc provést, a jestliže jsem se nezmýlil, pak jsem našel konečnou podobu oné myšlenky. Svět židovský stát potřebuje, a proto také vznikne.“¹⁹¹

Theodor Herzl zde byl také zvolen prvním prezidentem. Udává se, že po skončení tohoto kongresu si zapsal tato slova.:

„Kdybych měl shrnout Basilejský kongres do jediné věty, kterou se budu sřezit vyslovit veřejně, byla by následující: V Basileji jsem založil židovský stát. Kdybych to řekl dnes nahlas, odpověděl by mi všeobecný smích. Možná ne za pět let, ale určitě za padesát, to bude vědět každý.“¹⁹²

Zabýval se také tím, proč vznik státu nebyl dříve možný. Podle něj by tato myšlenka byla před padesáti či sto lety pouhou fantazií. Dalším z problémů také bylo to, že k uskutečnění plánu se lidé stavěli jednotlivě, a proto nikdy nevyšel. Pro uskutečnění vzniku nového státu je tedy důležitý silný počet přívrženců.

„Kdyby o něj usiloval jen jednotlivec, bylo by to opravdu bláznivé povídání, když pro něj ale napne síly mnoho Židů najednou, je to věc zcela rozumná a nic, co by stálo za zmínku, nebrání jejímu provedení. Má idea je závislá jen na počtu stoupenců. O její rozšíření se snad postarají naši neúnavní mladí lidé, kterým jsou už nyní uzavřeny všechny cesty. V židovském státě se jim otevře zářná naděje na důstojnost, svobodu i štěstí.“¹⁹³

Nejdůležitější a prvotní význam v dalším průběhu věcí a událostí, má, podle Herzla, idea. Idea, která má takovou moc oslovit masy lidí a vrýt se jim pod kůži, jako by to byla jejich vlastní myšlenka. Idea, se kterou se identifikuje celý židovský národ. Taková je právě jeho idea, idea státu.

„Nikdo není dost silný ani bohatý, aby přemístil národ z jednoho místa na druhé, to dokáže jen idea. A idea státu takovou moc má. Po celou dlouhou noc své historie nepřestali Židé snít svůj královský sen: „příští rok v Jeruzalémě!“¹⁹⁴ říká se. Nyní jde o to, ukázat, že z nočního snu povstane jasná denní myšlenka.“¹⁹⁵

¹⁹⁰ Například ve své knize Altneuland líčí Jeruzalém budoucnosti, jako moderní město, kde spolu Židé a Arabové šťastně žijí bok po boku v nové společnosti.

¹⁹¹ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 43.

¹⁹² M, Gilbert, Izrael-Dějiny, BB Art, Praha, 2002, s. 32.

¹⁹³ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 43.

¹⁹⁴ Toto zvolání „Příští rok v Jeruzalémě“ můžeme nalézt v modlitební knize Siduru v modlitbě při odchodu ze suky. Suka je dočasná obydlí, které Židé obývají během svátku Sukot. Tento svátek a tento počín má Židům připomínat život ve stanech po jejich vyvedení z Egyptské země (Lev 23:42-43). „Buď vůle Tvá, Hospodine, Bože náš a Bože našich otců, že jsem naplnil (micvu) a přebýval v této Suce, kéž je mou odměnou příští rok přebývat v suce z kůže Livjatana. Příští rok v Jeruzalémě.“ Air ba-marom: Sidur, překlad J, Blažek, Bergman, Praha, 2009/5769, s. 514. Toto zvolání se také vyslovuje na závěr svátku Pesach a Jom Kipur.

¹⁹⁵ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 53.

Podmínkou vzniku židovského státu je, podle Herzla, uznání a zaručení samostatnosti od ostatních států a území, které bude oprávněné potřebám židovského lidu. Veškeré příbytky, zemědělství a strojírenství si už daný stát obstará sám.¹⁹⁶

„Emigrace má smysl jen tehdy, když nám vláda oné země zaručí samostatnost.“¹⁹⁷

Ačkoliv se Herzl zabýval spíše praktickými a sekulárními záležitostmi, nevynechal ani otázku pozice náboženství v novém státě. Podle teorií Herzla je Žid identifikován na základě své víry a víry svých otců. To však ale neznamená, že vláda v Izraeli bude teokratická. Dle Herzla je judaismus tím, co spojuje židovské obyvatelstvo, ale osvobození bude v rukou vědy. V nové zemi nebudou vytvořeny duchovní podmínky pro teokratické tendence. Náboženství tedy nebude mít vliv na politiku. To Herzl ilustruje na příkladu vojska, které má být v kasárnách.¹⁹⁸

„Vojsko i klérus však musíme ctít, jak si jejich krásná funkce žádá a zaslouží. Do záležitostí státu, který je vyznamenává, se ale nemají co vměšovat, neboť by mu přivodily otřesy vnitřní i vnější.“¹⁹⁹

Stejně tak, jako bude zaručena svoboda pro lidi jiných národností, kteří budou chtít žít v Izraeli, bude zaručena i svoboda pro jejich náboženské vyznání. Každý tedy bude neomezený a svobodný ve své národnosti a ve svém vyznání či bezvěrectví.

„A stane-li se, že mezi námi budou také jinověrci či příslušníci jiného národa, zaručíme jim čestnou ochranu a rovnoprávnost.“²⁰⁰

6.3. Hebrejský jazyk

Co se týče jazyka, který by byl používán v Novém státě, odsuzoval Herzl nastolení používání hebrejštiny. Hebrejšтина, podle něj, již ztratila svou běžnost a není tedy možné, aby se stala každodenně používaným jazykem.

„Nemůžeme spolu přece mluvit hebrejsky. Kdo z nás umí hebrejsky natolik, aby si řekl o lístek na železnici?“²⁰¹

¹⁹⁶ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 65.

¹⁹⁷ Tamtéž s. 67.

¹⁹⁸ Srovnání Ješajahu Leibowitz kapitola 7.2.

¹⁹⁹ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 124.

²⁰⁰ Tamtéž s. 124.

²⁰¹ Tamtéž s. 123.

Jeho prvotním nápadem pro vyřešení jazykového problému bylo řešení uchování si řeči, která je každému vlastní. Možnost uskutečnění tohoto vícejazyčného federalismu ukazuje na vzoru Švýcarska. Ve své knize Židovský stát vytváří myšlenku, že hlavním dorozumívacím jazykem se nakonec stane ten, který se v obecném provozu ukáže jako nejužívanější.

„Věc je v podstatě jednoduchá. Každý si uchová řeč, která je mu vlastní. Dobrý příklad, že vícejazyčný federalismus je možný, představuje Švýcarsko.“²⁰²

Avšak později již není tak benevolentní vůči jazykům, které by se používaly v nové zemi. Ve svých denících již jasně definuje určitý hlavní jazyk, který bude dominovat všem ostatním. Herzl považoval znalost cizích jazyků za velmi důležité a sám se chtěl angažovat ve vzdělávání mládeže těmito jazyky, ale všeobecně platným úředním jazykem by se pro Židy měla stát němčina.

„Jazyk pro nás nebude žádnou překážkou. Také Švýcarsko je federálním státem různých národností. Uvědomujeme si sami sebe jako národ víry. Mimochodem, shodou okolností, je pravděpodobné, že německý jazyk bude úředním jazykem. Židovská němčina! ... Nemám také nic proti francouzštině a angličtině! Zlatou mládež nasměruji na Anglické sportovní cvičení, čímž si je vychovám pro Armádu.“²⁰³

Důležité pro něj také je ukončení používání pokroucených žargonů, které byly řečí ghett. Tento jazyk Herzl považuje za vězeňský jazyk a není proto vhodný ke stálému používání v nové zemi. Ačkoli tuto formu němčiny Herzl odsuzuje, je pro něj důležitá v tom, že bude výchozím bodem k přijetí německého jazyka jako jazyka státního.

„Mimochodem, jsem přesvědčen, že hlavním jazykem bude němčina. K tomuto názoru jsem dospěl z našeho společného žargonu, „Jidendeutsch“. Jen se budeme muset tento jazyk Ghetta odnaučit. Byl to tajný jazyk vězňů. Naši lidoví učitelé na to budou dávat pozor.“²⁰⁴

Podle Herzla tedy hebrejšтина není důležitá pro identifikaci Židů. V tomto smyslu nepovažuje hebrejský jazyk za jeden ze základních pilířů nacionalismu. Opírá se o judaismus,

²⁰² T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 123.

²⁰³ „Die Sprache wird uns kein Hindernis sein. Auch Schweiz Föderalstaat verschieden Nationaler. Wir erkennen uns als Nation am Glauben. Übrigens dürfte, par la force des choses, deutsche Sprache – Amtssprache werden. Judendeutsch! ... Ich habe auch nichts gegen Französisch oder Englisch! Die jeunesse dorée ich auf englische Sportübungen, wodurch ich mir sie für Armee erziehe.“ In T, Herzl, Theodor Herzls Tagebücher, Drei Bände, 1895-1904, Jüdischer Verlag, Berlin, 1922, s. 64.

²⁰⁴ „Übrigens glaube ich, dass die Hauptsprache die deutsche sein wird. Ich folgere das aus unserem verbreitetsten Jargon, dem „Jidendeutsch“. Nur werden wir uns auch diese Ghettosprache drüben abgewöhnen. Es war die verstohlene Sprache von Gefangenen. Unsere Volkslehrer werden darauf achten.“ In Tamtéž s. 195.

který jediný je platný pro určení toho, kdo je Žid a kdo ne.²⁰⁵

„Naše národní pospolitost je osobitá a jedinečná. Že k sobě patříme, poznáme už jen podle víry otců.“²⁰⁶

²⁰⁵ T, Herzl, Židovský stát, Academia, Praha, 2009, s. 123.

²⁰⁶ Tamtéž s. 124.

7. Ješajahu Leibowitz

7.1. Pojetí národa

Leibowitz se velmi zajímal o židovský lid. Podle něj je tento atribut nejdůležitější a vše ostatní ho zajímá pouze na základě toho, jakým způsobem to židovský lid ovlivňuje. To, že Židé nežijí ve své zemi podle něj neznamená, že již nadále nejsou židovským národem. Naopak život mimo vlastní území přinesl Židům jedinečnost. Pokud by tato jedinečnost zmizela, znamenalo by to i zánik židovského národa.

„Stát Izrael mě zajímá jen do té míry, jak funguje jako stát židovského lidu, protože jinak to je nejen zbytečné, ale i dráždivé zhoršení mezinárodních problémů. Jsme součástí neklidu, příčinou konfliktu. Samo o sobě to nemá žádné pozitivní hodnoty, ale pokud jde o stav židovského národa, netrápím se vytvořenými kmeny. Galuth (diaspora) přinesl jedinečnost židovského lidu a pokud tato jedinečnost vymizí, tak židovský lid přestane existovat. To je pravda o Židech v Izraeli, jako o těch v diaspoře.“²⁰⁷

Podle Leibowitze nedojde ke shromáždění všech Židů v Izraeli jako celku pomocí sekulárních pohnutek. K celkovému přestěhování může dojít pouze pod vlivem životně důležitého judaismu. Judaismus se nestal nijak závislý na existenci státu, ale přivést Židy k návratu do země Izrael může pouze originální židovské povědomí. K návratu Židů do své vlastní země může sloužit pouze motivace, kterou by měl vyvinout stát. Právě stát Izrael by měl přinést oživení judaismu u Židů, avšak stát tak neučinil, a proto k obnově judaismu nedošlo. Stát jako takový by podle Leibowitze neměl poskytovat odpověď na problém židovského náboženství, ale měl by vytvořit prostor pro zápas o judaismus. Stát Izrael je ale, podle Leibowitze, pouze administrativním a vládním aparátem, a proto v něm nejsou podmínky pro takové úsilí.

„Velká většina židovského národa dnes ztratila pouto s podstatou judaismu. Kromě toho, nedá se přehlížet, že Židé jsou dnes pozůstatkem. Většina přežila, ale životně důležité centrum bylo zničeno. Hlavní otázka se týká rozsahu, v jakém je stát Izrael schopen přinést oživení judaismu u Židů. Jen tak mohou být motivováni, aby se vrátili do své vlastní země... Stát neudělal nic k dosažení tohoto oživení: to v ničem nepřispělo judaismu. Jsem daleko od zábavné naivní představy, že stát poskytne odpověď na problém judaismu. Na druhé straně je zřejmé, že stát by měl být arénou, ve které boj o judaismus probíhá. Zdá se mi, že toto je v

²⁰⁷ „The State of Israel interests me only insofar as it functions as the State of the Jewish people, for otherwise it is not only superfluous but is an irritant aggravating international problems. We are an element of unrest, a cause of conflict. In itself it has no positive values, but if it is the state of the Jewish people, I am not troubled by the strains it generates the Galuth (Diaspora) was brought about by the Jewish people's uniqueness and, were this uniqueness to vanish, the Jewish people would cease to exist. This is as true of the Jews in Israel as it is of those in the Diaspora.“ In Y. Leibowitz, *Judaism, Human values, and the Jewish state*, edited by Eliezer Goldman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995, s. 192.

současné době jediná možnost pro dosažení židovského obrození v diaspoře. Bohužel, pravdivý boj o judaismus se neodehrává ve státě Izrael. Stát Izrael je vládním a administrativním aparátem, který je zbaven veškerého obsahu.“²⁰⁸

Leibowitz se vyjadřuje také k pojmu „Národní jednotá“. Tvrdí, že v židovské historii, ani v jakékoliv jiné historii, nenachází hodnotné dosažení etického, sociálního, intelektuálního nebo náboženského charakteru, kterého by bylo dosaženo díky národní jednotě. Neustálý boj mezi lidmi o tyto hodnoty nazývá Leibowitz kulturním bojem. Tento boj je pro něj nezbytným pro duševní a morální zdraví, protože rozdíly mezi hodnotami vždy nutně znamenají boj.²⁰⁹ Leibowitz se vymezuje proti tomu, že by souboj hodnot byl záležitostí státu, protože stát má sloužit pouze jako nástroj samosprávy. Tento hodnotový souboj je problémem, jen a pouze, židovského národa.

„Boj o uskutečnění těchto hodnot je problém židovského národa, nikoli státu Izrael... (Je to souboj) mezi židovskými lidmi, jako nositeli judaismu a suverénním státem zřízeným tomuto lidu, jako nástroj samosprávy. Zásadní náboženský problém je problémem židovského národa, pokračovateli historické existence, která se stala diskutabilní, protože identifikace židovského lidu s judaismem někdy přestala být samozřejmá.“²¹⁰

Leibowitzovo pojetí víry v Boha může v mnoha lidech zanechat odpor či překvapení. Vztah mezi člověkem a Bohem není oboustranný, ve smyslu nutnosti konání činů. Bůh není povinen odměňovat člověka za jeho činy a modlitby. Úkolem člověka však je vykonávání veškerých příkazů. Odměnou za to, mu je vědomí toho, že právě on byl vybrán, aby mohl tyto příkazy plnit.

„Bůh žádný úkol nemá. Člověk má úkol – ctít Boha, Bůh však vůči člověku nemá žádnou povinnost. To je víra!“²¹¹

²⁰⁸ „The great majority of the Jewish people today have lost any attachment to the substance of Judaism. Moreover, one may not disregard that the Jewish people today is a remnant. The majority have survived, but the vital center has been destroyed. The major question concerns the extent to which the state of Israel is capable of bringing about a revival of Judaism among Jews. Only thus can they be motivated to return to their own land... The state has done nothing towards bringing about this revival: it has contributed nothing to Judaism. I am far from entertaining the naive idea that the state will provide the answer to the problem of Judaism. On the other hand, it is obvious that the state should be the arena in which the struggle for Judaism takes place. It seems to me that this is the only possibility at present for bringing about a Jewish reawakening in the Diaspora. Unfortunately, a true struggle for Judaism is not taking place in the state of Israel. The state of Israel is a governmental and administrative apparatus that is devoid of all content.“ In Y, Leibowitz, Judaism, Human values, and the Jewish state, edited by Eliezer Goldman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995, s. 193.

²⁰⁹ Tamtéž s. 213.

²¹⁰ „The struggle to realize these values is the problem of the Jewish people, not of the state of Israel... Between the Jewish people as the bearer of Judaism and the sovereign state instituted by this people as its instrumental of self-government. The crucial religious problem is the problem of the Jewish people, the continued historic existence of which has become questionable ever since the identification of the Jewish people with Judaism ceased to be axiomatic.“ In Tamtéž s. 214.

²¹¹ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 182.

Tímto vztahem Boha k člověku Leibowitz vyjadřuje, dle něj, jeden z největších problémů izraelského národa, tj. vyvolenost a svatost. Díky různým biblickým veršům²¹², které hovoří o svatosti národa docházelo, někdy nedopatřením a někdy vědomě, k interpretacím, že izraelský národ je předurčen ke svatosti svou povahou. Takováto koncepce zbavuje Žida veškeré odpovědnosti a je si ve všem absolutně jist. Změna koncepce svatosti, představující poslání a práci svěřenou izraelskému národu, v přirozenou a vrozenou charakteristiku, znamená přeměnu víry v modloslužbu.²¹³

„Víra není vědění o Bohu, nýbrž to, že jsem si vědom svých povinností vůči Bohu. Víra, která je založena na mých vědomostech o Bohu, není nic jiného než modloslužba.“²¹⁴

Dům izraelského národa žije a přetrvává jako národ, kterému bylo nařízeno sloužit Bohu. Není zde však žádná záruka, že mu tato povinnost zajistí politickou svrchovanost a zemi. Tím také Leibowitz odsuzuje všechny ty, kteří věří v to, že jsou svatým národem pouze svou povahou. Leibowitz si klade otázku, jak by mohl být národ pouze svou povahou, svatým národem, když je možné, že se uvnitř něj děje tolik nepřístojností. Nelze hovořit o svatém národu, pokud je možné se dočíst o vraždách mezi Židy, o zpronevěrách, vloupáních, o zločinech spáchaných na jiných a o skutcích modloslužby.²¹⁵

„A přesto se najdou lidé, kteří vznášejí nárok: ‘Samou svou povahou jsme svatý národ.’ Přijali jsme příkaz být svatým národem, avšak svatým nejsme.“²¹⁶

Vztah izraelského národa ke svému Bohu nebo vztah Boha k Jeho lidu nejsou dva aspekty navzájem se doplňující, nýbrž jsou jedním a tím samým. Skutečnost, že si Bůh vybírá svůj lid, je stejná jako skutečnost, že lid Izraele přijímá Boha jako svého Boha. Bůh si tedy zvolil izraelský národ a vyjevuje se to tím, že si izraelský národ zvolil Boha jako svého Boha. Takový je nejhlubší význam vyvolenosti izraelského národa.²¹⁷ Tím se židovský národ liší od ostatních společenství a národů a úděl Židů je tak jiný než úděl ostatních. Národ Izraele se neliší tím, že má významnější poslání než ostatní národy, nebo že ho čeká v životě větší štěstí. Liší se pouze tím, že národ Izraele slouží Bohu. Biblickým veršem z páté knihy Mojžíšovy

²¹² Lv 19:2; Lv 20:26; Lv 20:7-8.

²¹³ J, Leibowitz, Úvahy nad Tórou, P3K, Praha, 2011, s. 74.

²¹⁴ Pro tento názor najdeme mnoho dokladů v Maimonidově filosofii v „Průvodci zbloudilých“. In M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 17.

²¹⁵ J, Leibowitz, Úvahy nad Tórou, P3K, Praha, 2011, s. 100.

²¹⁶ Tamtéž s. 100.

²¹⁷ Tamtéž s. 159.

Leibowitz ukazuje sice zásadní, ale jediný atribut vyvolenosti a svatosti izraelského lidu.

„Zařekl ses dnes Hospodinu, že ti bude Bohem a že budeš chodit po jeho cestách a zachovávat jeho nařízení, jeho příkazy a jeho zákony a budeš naslouchat jeho hlasu. A Hospodin se ti zařekl, že mu, jak ti pověděl, budeš vybraným lidem a že jestliže budeš zachovávat všechny jeho příkazy, postaví si tě k chvále, k věhlasu i ozdobě.“ (5M 26:17-19)

7.2. Země Izrael

V páté knize Mojžíšově nacházíme dva verše, o kterých je možno říci, že přesahují z hlediska víry vše, co bylo možné vyslovit k pochopení vztahu mezi lidem Izraele a jeho Bohem.

„A já si připomenu svou smlouvu s Jákobem, také svou smlouvu s Izákem a smlouvu s Abrahamem si připomenu, a připomenu si tu zemi.“ (5M 26:42)

Poté je řečeno o vyhnanství:

„Přesto vše si je nezprotívím a nebudu si je hnusiti, abych je zničil, a nezruším svou smlouvu s nimi, když budou v zemi svých nepřátel, protože já, Hospodin, jsem jejich Bůh. Budu mít pro ně na paměti smlouvu prvních, které jsem před zraky národů vyvedl ze země egyptské, abych jim byl Bohem, já jsem Hospodin“ (5M 26:44-45)

Podle Leibowitze se právě tyto dva verše zasloužily o jeden z největších omylů židovského lidu. V převažujícím lidovém náboženském vědomí jsou tyto dva verše považovány za nabytí bezpodmínečného dědičného práva. Člověk se ve skutečnosti zbavuje veškeré odpovědnosti, poslání a povinnosti přičinit se o něj. Je si jist, že tuto svatost již získal.²¹⁸ Otázkou, kterou si mnozí nekladou, však je: kdy toto dědičné právo skončilo? Leibowitz se obrací na názory učenců Talmudu, podle kterých již tato výsada dávno pozbyla platnosti. Země Izrael byla opravdu, za zásluhy předků, přidělena židovskému lidu, avšak kvůli jejich hříchům o tuto zemi také přišli.²¹⁹ Ztráta nároku na dědičné právo tkví v tom, že aby byla smlouva nadále platná a měla skutečné důsledky, vyžaduje to činy druhé smluvní strany a touto druhou smluvní stranou je právě Izraelský národ. Tato smlouva je tedy možná obnovy. Obnovení smlouvy závisí na znovupoznání Hospodina. Člověk je tak vyzýván, aby přijal velké poslání. Nic se mu nezaručuje, ale něco se od něj požaduje. Právě tento požadavek je považován za velkou výsadu s těmi, jichž se tento požadavek netýká.

„Znovupoznání Hospodina představuje jedinou podmínku pro obnovu smlouvy. Bez toho smlouva zůstává jen jako možná, aniž by vstoupila v platnost.“²²⁰

²¹⁸ J. Leibowitz, Úvahy nad Tórou, P3K, Praha, 2011, s. 121.

²¹⁹ Tamtéž s. 105.

²²⁰ Tamtéž s. 110.

Leibowitz se také vyjadřuje k samotné Zemi Izrael a k myšlence, že tato země je svatá a právě proto musel být židovský stát zřízen v ní. Samotná země Izrael, dle Leibowitze, nemá žádnou vlastní moc, která by posvěcovala činy, které se v ní dějí. Tato země je mezi ostatními zeměmi posvěcována tím, že se v ní zachovávají určité příkazy (micvot).²²¹ Země Izrael, jako země, ve které žijí Židé, je předurčena, aby se stala zemí Boha a Jeho dědictví tím, že tento lid bude svědomitě vykonávat příkazy. Z toho vyplývá, že Bůh nesídlí v Izraeli, ale v lidech, kteří vykonávají jeho příkazy. To je to, co dává zemi smysl, když ji Židé obývají. Boží přebývání tedy není automatické. Bůh sídlí mezi syny Izraele pod podmínkou, že Ho mezi sebou sídlit nechají.

„Pozice svatosti státu je v hlavním slova smyslu modlářství. K plnému pochopení významu pojmu 'svatosti země', 'svatosti Jeruzaléma', a tak dále, se musíme odkázat na Mišnu. Zde je deset stupňů posvěcenosti. Jedním z nich je, že Země Izrael je více posvěcena, než všechny ostatní země.²²² Neřekli jsme, že země je svatá, ale že je posvěcována... na rozdíl od vnitřní svatosti Boží, není svatost ve světě, kromě posvěcení přes Mitzvot... Nakonec nic ve světě není svaté, jen Boží jméno je svaté... Nic jiného než On není svaté, ani v historii nebo v přírodě, ale na základě svých rolí ve službě Bohu mohou být posvěceny.“²²³

V otázce konfliktu o zemi mezi Židy a Araby, vyjadřuje Leibowitz názor, že nikdo nemůže o zemi říci, že je jeho vlastnictvím. Žádný člověk nemůže vlastnit žádnou zemi, protože jediným vlastníkem země je Bůh. Podle Leibowitze neexistuje žádný racionální a objektivní důvod pro existenci židovství právě v Izraeli, kromě toho subjektivního a sentimentálního. Není tedy žádný důvod, kromě skutečnosti, že si to člověk přeje.

„Žádný národ nemá žádné právo na žádnou zemi. Nemyslím tím teď židovský národ a Izrael, nebo palestinský národ a na zemi, kterou nazývají Palestina. Ptám se, jaké je právo Švédů na Švédsko? Odpověď je, že nemají žádné jiné právo na Švédsko, než že osm milionů Švédů žije niterným vědomím, že ona země je země jejich národa, jehož jsou syny. A tento vztah je nesrovnatelně hlubší, než jakýkoliv právní nárok, protože o právních nárocích se lze soudit a lze o nich smlouvat. Ale o vědomí smlouvat nelze.“²²⁴

²²¹ Srovnání Moše ben Majmon kapitola 4.2.

²²² Srovnání Jehuda ben Šmue'el ha-Levi kapitola 3.2.

²²³ „The rank of Holiness is idolatry par excellence. For a full understanding of the meaning of 'Holiness of the Land', 'the Holiness of Jerusalem', and so on, one must refer to the Mishnah. There are ten degrees of sanctity. The Land of Israel is more sanctified than all other Lands. We are not told that the Land is holy, but that it is sanctified... By contrast with the intrinsic Holiness of God, there is no Holiness in the world except sanctification through Mitzvot... Ultimately nothing is holy in the world only the name of God is holy... Nothing other than He is holy, neither in history or nature, though by virtue of their role in the service of God they may be sanctified.“ In Y, Leibowitz, Judaism, Human values, and the Jewish state, edited by Eliezer Goldman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995, s. 87.

²²⁴ Nakladatelství P3K, Yeshayahu Leibowith The Holy Land to whom does it belong in Youtube [online]. Zveřejněno 15. 3. 2012 [vid. 2014-3-16]. Použita 1:18-7:53 vteřina, celkový čas 7:53 vteřin. Dostupné z www.youtube.com/watch?v=Cgt9meEg52E.

Ohledně státního zřízení a fungování Izraelského státu zastával Leibowitz svérázná stanoviska. Leibowitz ostře odmítal vyzdvihování státní moci jako nejvyšší hodnoty. Podle něj, díky tomuto aktu, Stát Izrael stále více ztrácí svůj význam pro existenciální problémy židovského lidu. Pro vyzdvihování státní moci přestal být Izrael státem židovského lidu. Jeho atributy se tak transformovaly v mocenský nástroj k zachování násilné nadvlády nad jiným národem.²²⁵

*„Izraelské království je vskutku významnou a drahocennou hodnotou, protože znamená, že židovský národ již není podřízen jiným. Vyzdvihnout však státní moc jako nejvyšší hodnotu představuje závažný omyl.“*²²⁶

Leibowitz považoval zdůrazňování státnosti za nutné vyústění v určitý druh fašismu.²²⁷ Pokud se stát prohlásí za nejvyšší hodnotu, vydává se tak stejným směrem jako Hitler, nebo alespoň jako Mussolini. Stává se skupinou lidí, kteří společně táhnou do války. Leibowitz tedy vyznává definování státu skrze národ, a ne národ skrze stát.²²⁸ Leibowitz také vytváří velmi kontroverzní myšlenku „židovského nacismu“, kdy považuje politiku obsazování Palestiny za nacistickou politiku, jelikož nacisté nepronásledovali pouze Židy, ale i příslušníky svého vlastního národa.²²⁹

*„Pokud se národ (v jazyce nacistů – rasa) a národní státní moc klade na úroveň nejvyšších hodnot, pak se lidé nezastaví před ničím. A právě tato mentalita existuje i mezi námi. Na obsazených územích na západním břehu Gazy a Libanonu se už chováme tak, jako se chovali nacisté na obsazených územích v Československu a na Západě. Nežřídili jsme žádné vyhlazovací tábory jako nacisté, ale nejhorší na tom je, že musíme na tuto skutečnost upozorňovat, abychom se od nacistů odlišili.“*²³⁰

K otázce samostatnosti náboženství nebo závislosti na státu zastává Leibowitz názor, že náboženství svou šanci promarnilo. Náboženské strany a rabínské instituce se díky svým

²²⁵ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 121.

²²⁶ J, Leibowitz, Úvahy nad Tórou, P3K, Praha, 2011, s. 52-53.

²²⁷ Těmito výroky odsuzuje Jabotinského, Ben Guriona i Kooka za to, že pozvedli židovský nacionalismus na stupeň svatosti. U Abrahama Jicchaka Kooka se zastavuje s tím, že byl absolutně nepochopen svými následovníky a následně potom špatně interpretován. Podle Leibowitze Kook používal termín „Národ Izraele“ pro vyjádření duše národa a ne pro fyzické osoby. In M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 138.

²²⁸ Tamtéž s. 139.

²²⁹ Jehuda ha-Levi ve své knize Kuzari vyjadřuje, pomocí učence, myšlenku, že ostatní národy tomu židovskému velmi ublížily, ale že právě díky tomu je jejich vztah s Bohem intimnější, než kdyby si na světě vydobyli vítězství. Na to mu Kuzarí odpovídá, že víra Židů se zakládá na nutnosti být vůči Bohu pokorný a že kdyby nebylo veškerých porážek, tak by se židovský národ choval k ostatním stejně, jako se jiné národy chovaly k němu. Na to mu však učenec už neodpovídá. Z toho můžeme usuzovat, že názor Leibowitze v sobě obsahuje obdobnou myšlenku, kterou nacházíme u ha-Leviho. „Kuzari řekl: *To by byla pravda, kdyby vaše pokora byla vaší svobodnou volbou, zatímco ve skutečnosti je nutností. Kdybyste zvítězili, také byste zabíjeli.*“ in J, ha-Levi, Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství, s. 113 (I,114).

²³⁰ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 56.

vlastním zájmům vyhnuly otázce náboženského statutu státu, místo aby se snažily o rozpracování halachického programu státu.

„Není možné poskytnout řešení problému aktuálního vztahu židovského náboženství ke Státu Izrael, aniž bychom předtím nepodnikli první krok, jenž sice sám o sobě nic nemění, nicméně je podmínkou, abychom o tomto problému vůbec mohli přemýšlet: radikální odluka státu a náboženství! Pouze úplná odluka náboženství od státu donutí obě strany k jednoznačným postojům k základním otázkám vztahu judaismu a státu“²³¹

Podstatou židovského náboženství je, že se nikdy nezačlení do státního aparátu. Právě v tom spočívá velikost tohoto náboženství, které vždy zastávalo hledisko, že státní moc nepředstavuje nejvyšší autoritu a že státní moc není nejvyšší hodnotou. Leibowitzovi se tedy jedná o židovské náboženství jako samostatný faktor, který má do budoucna zajišťovat nekončící zápas mezi státně-politickými zájmy a náboženským pohledem víry. To je podle Leibowitze nezbytné pro lidskou realitu a pokud náboženství není schopno tuto roli plnit, potom nestojí za nic.²³²

„Funkce státu je v podstatě sekulární. Není to služba Bohu. Skutečná slova Maimonida, mého předchůdce, předložila na podporu jeho tvrzení význam, že stát má pouze instrumentální funkce a postrádá jakoukoliv skutečnou hodnotu. Když Židé měli stát, tak dějinami tohoto státu byl kontinuální boj mezi náboženstvím a politickými lídry... Tento boj je logický a věčně nevyhnutelný. Náboženství, to znamená uznání člověka svých povinností sloužit Bohu, nemůže být integrováno do strojů vlády... Stát Izrael naší doby nemá žádný náboženský význam, protože žádný takový boj v něm neprobíhá.“²³³

7.3. Hebrejský jazyk

Leibowitz zastával jasné stanovisko ohledně hebrejského jazyka. Stejně jako Maimonides nepovažoval hebrejštinu za svatý jazyk, který by byl nadřazený všem ostatním jazykům pouze tím, že jím od počátku mluvil židovský národ. Leibowitz poukazuje na to, že většina Židů hebrejský jazyk neovládá, nebo jím prostě jen nemluví. To však neznamená, že by si tohoto jazyka nevážili. Přichází s konceptem, že hebrejšтина je národním jazykem Židů, avšak není vhodné ustanovit ji jako hlavní jazyk země.

²³¹ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 68.

²³² Tamtéž s. 144.

²³³ „The function on the State is essentially secular. It is not service of God. The very words of Maimonides that my predecessor adduced in support of his claim imply that the State has merely instrumental functions, and lacks any intrinsic value. Whenever the Jews had a State, the history of that State was that of a continuous struggle between religion and the political leaders... This struggle is logically and factually inevitable. Religion, that is, man recognition of his duty to serve God, cannot be integrated with the machinery of government... The State of Israel of our day has no religious significance, because no such struggle is being conducted in it.“ In Y, Leibowitz, Judaism, Human values, and the Jewish state, edited by Eliezer Goldman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995, s. 215-216.

„Pokud jde o jazyk, význam hebrejštiny pro židovský lid je rozdílný od významu národního jazyka pro ostatní národy. Po většinu své historie Židé nemluvili hebrejsky. I jejich monumentální kolektivní národní literární kompozice, talmudická literatura, je napsána převážně v aramejštině. V současném světě větší část ze 13-14 miliónů lidí, kteří jsou považováni za Židy, sami sebou nebo ostatními, neznají hebrejštinu, nebo hebrejsky nemluví. Jistě, hebrejšтина nepochybně byla, a je i dnes, národním jazykem celého židovského národa, protože každý ví, že Tóra byla dána v hebrejštině, i když ji čte v překladu.“²³⁴

Leibowitz je zásadně proti násilnému zavedení jednotného jazyka a kultury. Tento model ilustruje v rámci celého světa, avšak nacházíme v něm problém jazyka v Židovském státě, jako takovém. Pokud by došlo k popírání rozdílů a individuality, mohlo by se stát, že by taková kultura byla nevyhnutelně ovládána totalitní vládou. Leibowitz vidí rozdíly jako podstatné v lidské společnosti, i když vytváří jisté napětí a problémy. V totalitním diktátorství v podání Stalinistického komunismu však vidí podstatně hlubší problém. Rozdělení různých lidí je to, co zabraňuje nebezpečí jednoho diktátora. Z jeho pohledu, jako náboženského myslitele, se Bůh slitoval nad lidstvem, když mu dal různé jazyky, kultury, stanoviska, formy vlád a způsoby života. Leibowitz je tedy zásadně proti utlačování zdravé jazykové a kulturní odlišnosti.²³⁵

je z jednoho jazyka a jedné společné řeči je člověk absolutním otrokem, protože není větší t., Ve světě, který rane, než jednotnost zaměřená na lidi takovým způsobem, že není ponechán prostor pro rozdíly názorů, nebo boje proti protichůdným názorům. Bůh provedl akt milosrdenství pro lidstvo, když jim dal různé jazyky, aby byly vymezeny různé kultury, názory, stanoviska, způsoby života a formy vlády. Boj mezi různými úhly pohledu je to, co brání nadvládě jednoho ústředního orgánu, který bude vždy zdrojem tyranie drtící veškerou opozici. Je zřejmé, že tyto rozdíly a separace jsou zdrojem všech krutých a tvrdých střetů v lidské historii. A více než to, i krveprolití. Nicméně, nesmíme zapomenout ani na okamžik, že všeobecná dohoda, vynucená shoda a uložený koncensus, proti kterému není odvolání, je mnohem horší.“²³⁶

²³⁴ „As for language, the significance of Hebrew for the Jewish people is unlike the significance of the national tongue for other peoples. During most of their history the Jews did not speak Hebrew. Even their monumental collective national literary composition, the talmudic literature, is written mostly in Aramaic. In the contemporary world, the greater part of the 13-14 million people who are considered Jews, both by themselves and by others, do not know or speak Hebrew. Yet Hebrew undoubtedly was, and is even today, the national language of the entire Jewish people, because every Jew knows that the Torah was given in Hebrew, even if he reads it in translation.“ In Y. Leibowitz, *Judaism, Human values, and the Jewish state*, edited by Eliezer Goldman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995, s. 82.

²³⁵ Tamtéž s. 82.

²³⁶ „In a world that is of “one language and a common speech”, man is a complete slave because there is no greater tyranny than to have unity forced on people in such a way as to leave no room for differences of opinion or for struggles over contrary and opposing opinions... God performed an act of mercy to humanity by giving them different languages – that is to say, different cultures, viewpoints, opinions, ways of life and forms of government. The struggle between contrary points of view is what prevents the domination of one central body which will always be a tyranny crushing all opposition. It is true that these differences and separations are the source of all the cruel and harsh struggles in human history. And more often than not, they involved bloodshed. However, let us not forget even for a moment, that general agreement, forced conformity and imposed consensus against which there is no appeal is far worse.“ In *Peoplehood Education toolkit, One Language or many*, UJA Federation of New York [online]. [vid. 20. 2. 2014]. Dostupné z: <http://jpeoplehood.org/wp-content/uploads/2014/01/programs-texts-univ-vs-part-one-lang.pdf>.

8. Guš Emunim

Nástup politicko-náboženských hnutí byl zaznamenán po arabsko-izraelské válce z října roku 1973. Ačkoliv tato válka, nazývána jako Jomkipurská válka, vyvrcholila izraelským vítězstvím, došlo mezi Izraelci k postupnému procesu zhroucení pokrokářských utopií. Válečné strasti mají vždy za následek nečekané sociální jevy, které způsobují problémy na trhu práce, v systému sociální ochrany a ve vzájemné solidaritě. Díky střetům s Araby došlo v Izraeli ke značné psychologické porážce. V Izraeli tedy, vlivem války, vznikla morální krize. Od vytvoření státu v roce 1948, byl u moci labourismus.²³⁷ Díky neustálým nátlakům ze strany Spojených států, prosazujících mír za cenu teritoriálních ústupků ze strany Izraele, se proti labouristickému zřízení začalo projevovat radikální zpochybnění.²³⁸ Podle Gillese Kepela byla tato dlouhodobá situace tím značným podhoubím pro vznik rejudaizačního hnutí Guš Emunim. Amnon Rubinstein ve své knize *The Zionist Dream revisited* poukazuje na to, že před vznikem Guš Emunim náboženští sionisté sdíleli se světskými sionisty filozofii, která viděla židovský nacionalismus v univerzálním a humanistickém kontextu. Náboženské strany jako Mizrachi a Hapoel Hamizrachi nikdy nezpochybňovali Herzlovy sionistické myšlenky a byly mluvčími pro zdrženlivost v zahraniční a obranné politice země. Avšak po roce 1967 bylo novým náboženským smyslem nahlíženo sionistické úsilí v novém světle. Tento pohled na úsilí, které bylo do té doby prováděno, bylo radikálně jiné. Rubinstein ve své knize cituje člena hnutí Guš Emunim, Rabbiho Jehudu Amitala. Podle něj byl sekulární sionismus pouze nástrojem v procesu vykoupení.²³⁹

„Tento sionismus se nesnaží vyřešit problém Židů vytvořením židovského státu, ale je pouze nástrojem v rukou Všemohoucího, který připravuje lidi Izraele na jejich vykoupení. Vypořádání Země Izrael přes sklizeň z jeho synů, ozelenění jeho pouští, a zřízení židovské nezávislosti v něm jsou pouze etapy tohoto procesu vykoupení. Účelem tohoto procesu nemá být normalizace lidu Izraele, která by docílila toho, že by tento lid byl stejným národem, jako všechny ostatní národy, ale aby byl svatým lidem, lidem živého Boha.“²⁴⁰

Právě tato myšlenka vypořádání Země Izrael se, podle Leibowitze, stala jednou ze základních doktrín hnutí Guš Emunim. Pro hnutí už nebyl svatý Boží lid, ale za svatý

²³⁷ Více v kapitole 2.2.

²³⁸ G, Kepel, *Boží pomsta, Křesťané, Židé a Muslimové znovu dobývají svět*, Atlantis, Brno, 1996, s. 135.

²³⁹ A, Rubinstein, *The Zionist Dream revisited*, Schocken Books, Tel Aviv, 1984, s. 104.

²⁴⁰ „*This Zionism does not seek to solve the problem of the Jews by setting up a Jewish state but is an instrument in the hands of the Almighty which prepares the people of Israel for their Redemption. the settlement of Eretz Israel through the ingathering of her sons, the greening of her deserts, and the establishment of Jewish independence within it are merely stages in this process of Redemption. The purpose of this process is not the normalization of the people of Isrel - to be a nation like all other nations - but to be a holy people, a people of a living God.*“ Tamtéž s. 104-105.

považovali lid Svaté země. Samo vykoupení se stalo jádrem víry. To vše, podle Leibowitze, připravilo cestu k odpadlictví.

„Vykoupení se stalo jádrem víry, a lidé z Tóry lidem vykoupení. Toto připravilo cestu k odpadlictví. Pro Guš Emunim se půda a její dobytí stalo jádrem víry a Božím lidem se pro ně stali lidé božské země.“²⁴¹

Miloš Mendel vidí hnutí Guš Emunim jako radikální náboženské hnutí, jehož aktivisté a tvůrci ideologií sdílejí názor, že Židé již nadále nesmějí marnit příležitostmi, které jim dává Bůh. Je pro ně nutné osídlit Zemi Izrael a vytvořit z ní součást izraelského státu. Sionistickou podobu, která byla do doby vzniku hnutí adekvátní pro stát, viděli stoupenci Guš Emunim jako mezistupeň k nastolení izraelského království Božího, které bude řízeno halachou.²⁴² Naproti tomu Gilles Kepel popisuje hnutí Guš Emunim jako něco, co zajistí lepší budoucnost pro zemi, díky překonání původního sekulárního sionismu. Svými požadavky se hnutí Guš Emunim vymezuje proti dosavadnímu sionismu. Zobrazují své náboženské zainteresování v požadavku přejmenovat „Stát Izrael“ na „Zemi Izrael“. Podle Kepla toto hnutí nebylo proti nastolení a udržení míru, ale proti mírovému jednání, které by v sobě obsahovalo vzdání se jakékoli části území.²⁴³

„Vytváří vizi budoucnosti Izraele, jež má být překonáním laického sionismu, a biblickým pojmem Země Izrael (Erec Jisrael) nahrazují označení Stát Izrael. Z tohoto titulu se staví proti jakémukoli náznaku ochoty k výměně jakékoli nezcizitelné části této Země, která je podle něho na věky židovská na základě smlouvy mezi Bohem a národem vyvoleným, protihodnotou za nějakou smlouvu: ta by ostatně nutně byla bezcenná, protože by byla uzavřena s ne-židy.“²⁴⁴

Tato země Izrael v sobě měla obsahovat poměrně větší území, než stát Izrael. Marek Čejka ve své knize popisuje šíři tohoto území nejen jako Západní břeh řeky Jordán a pásmo Gazy, ale jako daleko větší území od Nilu po Eufrat.²⁴⁵ Stoupenci hnutí Guš Emunim se, podle něj, odkazují na verš z Bible, který udává platný argument pro nárokování si daných území.:

„V ten den uzavřel Hospodin s Abrahamem smlouvu: 'Tvému potomstvu dávám tuto zemi od řeky Egyptské až k řece Eufratu, zemi Kénijců, Kenazejců a Kadmónců, Chetejců,

²⁴¹ „Redemption had become the core of the faith, and the People of the Torah the People of Redemption. This paved the way to apostasy. For Gush Emunim, the land and its conquest are becoming the core of the faith of the faith, and the people of God are for them the people of the divine land.“ In Y, Leibowitz, Judaism, Human values and State Israel, Harvard University Press, 1995, s. 73.

²⁴² M, Mendel, Náboženství v boji o Palestinu, Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu, Atlantis, Brno, 2000, s. 48.

²⁴³ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 136.

²⁴⁴ Tamtéž s. 136.

²⁴⁵ M, Čejka, Izrael a Palestina, Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu, Barrister & Principal, Brno, 2013, s. 124.

Perizejců a Refájců, Emorejců, Kenaanců, Girgašejců a Jebúsejců.“ (Gn 15:18-21)

Podle Kepela zahájilo hnutí Guš Emunim v rámci dosažení svých cílů bezdiskuzní politiku zakládání židovských osad na územích okupovaných Araby. Tím postavili ostatní před hotovou věc s cílem donutit politiku, aby podporovala zabírání požadovaných území a následně tak přeměnila Izrael na stát, který by se řídil podle židovského zákona.

*„K dosažení svých cílů zahájí Guš Emunim voluntaristickou politiku zakládání židovských osad na okupovaných územích a vytváří tím situaci fait accompli. Hnutí tak chce vyvíjet přímý tlak na politickou moc a nutit ji, aby prováděla politiku rejudaizace shora, jejímž bezprostředním konkrétním projevem je anexe okupovaných území a vyústěním pak přeměna Izraele na stát řízený podle halachy.“*²⁴⁶

Násilnou anexi území do Země Izrael srovnává Leibowitz s Ezechielem, který podle něj varoval před těmito úkony. Podle něj se tak ve stejném písmu, na které se odvolávají stoupenci hnutí Guš Emunim, nachází varování před jejich činy. Slova, která Ezechiel řekl, byly podle Leibowitze, věnovány právě generaci „Osvoboditelů Svaté země“.²⁴⁷

„Toto praví Panovník Hospodin: Za to, že jíte maso s krví, zvedáte oči ke svým hnusným modlám a proléváte krev, byste měli obdržet tuto zemi? Opíráte svůj meč, dopouštíte se ohavnosti, poskvrňujete každý ženu svého bližního, a měli byste obdržet zemi?“ (Ez 33:25-26)

Cílem hnutí Guš Emunim byla podle Kepela plná suverenita Izraele nad Zemí Izrael, která se projevovala v postavení se proti jakémukoli ústupu Izraele z okupovaných území, následné kolonizaci. Tím by podle Guš Emunim byla zajištěna židovská vláda na věky.²⁴⁸ Proti tomuto názoru stojí Leibowitz, který tvrdí, že obsazování území, do kterého patří pogromy vůči arabskému obyvatelstvu, nejsou o nic méně závažnější než protižidovské pogromy. Leibowitz vytváří myšlenku, že pokud Izraelci nezabrání proti arabským pogromům, nemohou očekávat ukončení protižidovských pogromů. Tento koncept pojmenovává jako „židovský nacismus“.

„Pokud je založení státu skutečně počátkem vykoupení, pak je dovoleno vše. Podívejte, u nás se píše o protižidovských pogromech, ale zapomínáme na protiarabské pogromy, kterých jsme se dopustili my! Lidé z Guš Emunim pronikli do arabských obytných čtvrtí v Hebronu a Dehariji, kde uspořádali pogromy. A téměř se to přešlo mlčením! ... Už před lety jsem řekl, že se nevyhneme protižidovským pogromům, pokud budeme podporovat a mlčky tolerovat pogromy proti Arabům ... 'Židovští nacisté'. Politika obsazování území je nacistická politika! Nezapomínejme, že nacisté nepronásledovali pouze Židy, nýbrž i příslušníky svého

²⁴⁶ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 136.

²⁴⁷ Y, Leibowitz, Judaism, Human values and State Israel, Harvard University Press, 1995, s. 236.

²⁴⁸ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 137.

vlastního národa.“²⁴⁹

Kepel tvrdí, že hnutí Guš Emunim nikdy nechtělo být politickou stranou ve vlastním slova smyslu ani strukturovanou organizací s registrovanými aktivisty. Proto se také zakladatelé hnutí Guš Emunim odkazují na myšlenky rabína Kooka, který nebyl nijak vázán k politickým institucím.²⁵⁰ Stoupenci tohoto hnutí se také spojují s myšlenkou rabína Kooka o propojení národního citu a Boží ideje. Pod názvem „náboženský sionismus“ tak mělo být spojení Boží ideje a národního citu ideálně naplněno ve Státě Izrael.²⁵¹

*„A právě v rabínu Kookovi najdou zakladatelé Guše učitele, který není nijak vázán k politickému establishmentu. Zároveň usilují o realizaci spojení Boží ideje a národního citu, hlásaného rabínem Kookem-otcem.“*²⁵²

Rabbi Kook symbolizoval kompromis mezi sekulární a náboženskou částí sionistického hnutí. Vyvolal jednotu národnosti a náboženství. Vymezoval duchovní obsah Izraele od ostatních národů a upozorňoval na nedělitelný celek života židovských lidí. Podle Kooka veškeré židovské ideály, pocity, myšlení a práce jsou spolu úzce spjaty a vytváří tak celkový charakter, který je specifický pro židovský lid.

*„Je vážnou chybou, být necitlivý k výrazné jednotě židovského ducha, k představě, že božská přirozenost, která jedinečně charakterizuje Izrael, je srovnatelná s duchovním obsahem všech ostatních národních civilizací. Tato chyba je zdrojem snahy oddělit národní z náboženského prvku judaismu. Takové rozdělení by zpochybnilo i náš nacionalismus a naše náboženství. Každý prvek myšlení, emoci a ideálů, které jsou přítomny v židovském lidu, vytváří nedílný celek. Toto vše dohromady tvoří jejich specifický charakter.“*²⁵³

Svémi názory Kook provedl jakousi sakralizaci židovského národního uvědomění. Za to je kritizován Leibowitzem. Leibowitz rozebírá jeho učení a nachází v něm absolutní rozchod mezi vyřčeným učením a pochopením jeho stoupenců. Kookisté a později i stoupenci hnutí Guš Emunim, podle Leibowitze, nepochopili význam slov Abrahama Kooka. Pokud Kook

²⁴⁹ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 137.

²⁵⁰ Naopak Mendel tvrdí, že vzhledem k tomu, že Cvi Jehuda Kook mnohé z otcových textů zjednodušil a proložil aktuální politickou rétorikou, vyznívá tak jeho vulgarizace otcova díla nejen jako cílevědomá politizace náboženství, nýbrž jako redukce politického judaismu na sionismus obalený náboženskou rétorikou. In M, Mendel, Náboženství v boji o Palestinu, Atlantis, Brno, 2000, s. 79.

²⁵¹ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 134.

²⁵² Tamtéž s. 137.

²⁵³ „It is a grave error to be insensitive to the distinctive unity of the Jewish spirit, to imagine that the divine nature which uniquely characterizes Israel is comparable to the spiritual content of all the other national civilizations. This error is the source of the attempt to sever the national from the religious element of Judaism. Such a division would falsify both our nationalism and our religion, for every element of thought, emotion, and idealism that is present in the Jewish people belongs to an indivisible entity, and all together make up its specific character.“ A, I, Kook, The Rebirth of Israel (1910-1930), in A, Hertzberg, The Zionist Idea, s. 425.

hovořil o národě izraelském, tak tím myslel pouze duši národa a ne fyzické židovstvo. Tuto duši národa, podle Leibowitze, Kook ztotožňuje s božskou přítomností mezi lidmi, Šchinou.

„V momentě, kdy začneme považovat stát a národ za nejvyšší hodnoty, je dovoleno vše, smíte být dokonce i hitleristou. Za to je ostatně z valné míry odpovědný rabbi Kook, protože pozvedl židovský nacionalismus na stupeň svatosti. Když kook hovořil o národě izraelském, neměl na mysli oněch deset či dvanáct milionů Židů, nýbrž duši národa, jež podle jeho názoru skutečně existuje. Tato duše je pro rabbiho Kooka totožná s pojmem 'Kneset Jisra'el' hagadických midrašim, jedním z označení Šchiny, božské přítomnosti mezi lidmi. Šchina je však podle kabalistické nauky desátá sefira (kabalistický pojem pro různé emanace božství) tedy sefira božského království. To znamená, že události odehrávající se v národě izraelském zrcadlí procesy odehrávající se v božství, a že tudíž přestávají být procesy odehrávajícími se v lidských dějinách. Bud' si to Kookovi přívrženci neuvědomují, nebo to ignorují. Tváří se, jako by rabbi Kook myslel na ně, na mě a na dalších dvanáct milionů Židů, když mluvil o národě izraelském, jenomže on měl na mysli Šchinu!“²⁵⁴

Stoupenci hnutí Guš Emunim se sice zastřešovali tak vysokou autoritou, jako byl rabín Kook, ale jejich duchovním otcem byl jeho syn, Cvi Jehuda Kook, který myšlenky svého otce o hluboké znalosti židovské spirituality a právním kodexu zploštil a zpopularizoval prostřednictvím jednoduchých formulací.²⁵⁵ Miloš Mendel poukazuje na zvláštnost mezi stoupenci Guš Emunim, kteří na jedné straně striktně dodržovali hodnoty halachy a na druhé straně spojovali mesianismus se sekulárním sionismem.

„Na jedné straně se až křečovitě drželi hodnot halachy, která měla být upravována velmi opatrně a jen v případech, kdy to vyžadovala politická situace, do níž se fundamentalisté dostali. Na druhé straně jejich odvážné reinterpretace (zejména synovi rabbiho Kooka) v duchu nového, angažovaného judaismu (ač byly velmi povrchní a neprofesionální z hlediska předpokládané kvalifikace rabína) měly tak vážný dopad na veřejné mínění, že ortodoxní (izraelské i diasporní) duchovenstvo považovalo po celá léta za nutné se k jejich názorům kriticky vyjadřovat. Šlo především o radikálně, doslovně pojatou mesianistickou ideu a nadšení pro sekulární sionismus, jež ortodoxní rabíni převážně nesdíleli.“²⁵⁶

Cvi Jehuda Kook si získal své publikum díky své zvláštní politické eschatologii, která se po Čtvrté Arabsko-izraelské válce v roce 1967 stala rámcem pro transcendentální interpretaci vítězství v této válce. Touto teorií bylo, že jakkoli bezbožní sekulární sionisté se stávají nevědomými nositeli mesianismu vykoupení. Dílo sionistů, tedy Stát Izrael, je nevědomým nástrojem Boží vůle.²⁵⁷ Stoupenci Kooka prohlásili rok 1967 rokem jedna letopočtu Vykoupení, ale až v roce 1973 vyšel tento názor z ne velkého kruhu stoupců Kooka do širokého společenského ohlasu, díky založení hnutí Guš Emunim.²⁵⁸ V roce 1967

²⁵⁴ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 138.

²⁵⁵ M, Mendel, Náboženství v boji o Palestinu, Atlantis, Brno, 2000, s.48.

²⁵⁶ Tamtéž s. 79.

²⁵⁷ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 134.

²⁵⁸ Tamtéž s. 134.

pronesl Cvi Jehuda Kook řeč u příležitosti výročí izraelské nezávislosti, ve které vyjádřil tezi o územích, která neodmyslitelně patří do celku Země Izrael. Tato následující slova byla potom jeho stoupenci považována za prorocká.:

„Rozdělili mou zemi. Ano, to je pravda. Kde je náš Hebron? Necháme ho upadnout v zapomnění? A kde je náš Šechen (Nábulus) a naše Jericho? Kde jsou? Cožpak je někdy můžeme opustit? Celá Zajordánie nám patří. Každá píď, každý ar přísluší k Izraelské zemi. Máme právo postoupit z ní byť jen o jediný milimetr?“²⁵⁹

Propojování zjednodušené vize mesianismu a vykoupení s praktickými stránkami života na Zemi Izrael, které se nachází u příslušníků hnutí Guš Emunim, vycházejí opět z myšlenek Cvi Jehudy Kooka, který ztotožňoval mesianismus s politikou, která by se měla vizi Mesiášského věku zcela podřídít. Mendel odsuzuje Cvi Jehudu Kooka za až posedlé vyhledávání spojitostí mezi verši z Tóry a konkrétními politickými událostmi a za to, že spatřoval veškeré příznaky vykoupení židovského národa v jednoduchých příkladech politického vývoje.

„Po výtce politická činnost Guš Emunim a jiných osadnických či ultrapravicových stran a hnutí byla stále přesněji a soustavněji zasazována do náboženských floskulí a ospravedlňována jak verši Tóry, tak účelově použitými myšlenkami Abrahama Kúka nebo reinterpretacemi Kúka-syna.“²⁶⁰

Co se týče mesianismu a hnutí Guš Emunim, byl Leibowitz jasně v opozici. Zabýval se tím, v čem spočívá esence mesianistů. Pokud mesianismus nedojde svých cílů a praskne symbolická Mesiášská bublina, nezbude těmto stoupencům vůbec nic. Leibowitz odsuzuje považování armády za něco posvátného a nacionalismus za podstatnou složku víry, tak jako to dělá Guš Emunim. Podle Leibowitze se hnutí Guš Emunim nezakládá na judaismu, ale na velkých vítězných cílech, kterých chtějí dosáhnout.

„Proto se obávám, že v okamžiku, kdy pro Guš Emunim praskne Mesiášská mýdlová bublina, nezůstane těmto lidem v rukou vůbec nic. Nezůstane jim už nic z židovství, neboť judaismus je pro ně jen prostředkem k vyjádření velikosti, lesku, cti vítězství a slávy Státu Izrael.“²⁶¹

Krédem hnutí Guš Emunim tedy byl život lidu Izrael, který by žil podle Tóry Izraele. Podle Rubinsteina vyvolený lid nemůže nahradit svou zemi a žít v zemi jiné, protože je sám přímo spjat se smlouvou mezi židovským lidem a jeho Bohem. Proto členové Guš Emunim považovali ozbrojené konflikty, které vedly o své území, za součást Mesiášského procesu, který vede k vykoupení. Stoupenci hnutí nepovažují mír za sekulární záležitost, a proto se

²⁵⁹ G, Kepel, Boží pomsta, Atlantis, Brno, 1996, s. 134.

²⁶⁰ M, Mendel, Náboženství v boji o Palestinu, Atlantis, Brno, 2000, s. 81.

²⁶¹ M, Shashar, Hovory o Bohu s Ješajahu Leibowitzem, Sefer, Praha, 1996, s. 136.

nedá nastolit pomocí sekulárního sionismu. Mír může být nastolen teprve tehdy, uzná-li zbytek světa židovského Boha jako jediného. Zde Rubinstein cituje myšlenku Rabbiho Yaacova Ariela:

„Mír, stejně jako vykoupení, nemůže být sekulární záležitostí. Mír může mít pouze nábožensky spasitelský smysl. Skutečný mír v sobě zahrnuje tisícileté uznání absolutního monoteismu Boha, který je jen jeden. Koncepce míru tkví v uznání všech nežidů, že židovský Jeruzalém je jejich duchovní hlavní město.“²⁶²

Hnutí Guš Emunim se označuje za náboženský sionismus, opírá se o náboženské texty a zaštituje se biblickými verši. Svou činnost interpretují jako vyplňování Božích příkazů a hovoří o sobě jako o vykonavatelích boží moci. Leibowitz však upozorňuje, že veškeré jejich chování není tou pravou láskou k Bohu. Atributy, které stoupenci hnutí Guš Emunim považují za svaté, svatými vůbec nejsou.

„Láska k Bohu je ale dodržování Mitzvot. Jejich odůvodnění není 'národní', není 'morální' a nikoli není ani 'sociální'. Jejich jediným bodem je služba Bohu. Kdyby zdůvodnění Mitzvot byl národní blahobyt, jejich plnění by vyjadřovalo lásku k Izraeli. Kdyby to bylo morální, jejich dodržování by vyjadřovalo lásku k lidstvu. Kdyby to bylo sociální, dodržování by sloužilo důležitým lidským potřebám.“²⁶³

²⁶² „Peace, like the concept of Redemption, cannot be a secular, earthly matter: peace, like redemption, can have only a religious messianic meaning. Thus, true peace becomes a metaphysical concept involving a millennial recognition of the absolute monotheism of the Lord who is One, and a recognition by non-Jews of Jewish Jerusalem as their spiritual capital.“ In A, Rubinstein, *The Zionist Dream revisited*, Schocken Books, Tel Aviv, 1984, s. 115.

²⁶³ „Love of God is but the observance of the Mitzvoth. Their justification is not 'national' and not 'moral' and not 'social'. Their sole point is the service of God. Had the rationale of the Mitzvoth been national welfare, fulfilling them would express love of Israel. Had it been moral, their observance would indicate the love of mankind. Had it been social, observing them would serve important human needs. In Y, Leibowitz, *Judaism, Human values and State Israel*, Harvard University Press, 1995, s. 73.

Závěr

Úkolem této práce je představit Náboženský sionismus. V pochopení tohoto pojmu jsem se nezabývala pouze 19. stoletím, ale hledala jsem význam tohoto pojmu v díle, které je pro Židy nejzákladnější. Je zřejmé, že označení sionismus vychází ze slova Sijón. Ve starém zákoně se pojem Sijón objevuje ve více významech. Prvním z významů je název hory, která se jmenuje přímo Sijón. Sijón je zde symbolem pevného základu ve společenství s Hospodinem. Další význam je v rámci celé Země izraelské a jejího hlavního města Jeruzalém. V neposlední řadě nacházíme pojem Sijón v rámci Mesiášského očekávání. Právě s horou Sijón byla spojena očekávání Božího zásahu ve prospěch lidu. V Novém zákoně již spatřujeme jiný význam tohoto pojmu. V tomto kontextu navazuje Nový zákon na Izajášovo proroctví o základním uhelném kameni. Tento uhelný kámen apoštol Petr interpretuje jako Ježíše Krista. V Novém zákoně je Ježíš Kristus základem „nového Sijónu“, který přesahuje vyvolený Boží lid. V rámci Starého a Nového zákona není obtížné, udělat si obrázek o významu tohoto pojmu. Avšak od 19. století je pojem sionismus chápán velmi rozmanitě. Každé politické, společenské nebo duchovní hnutí se setkává se svými příznivci i nepřáteli podle politického přesvědčení, ekonomických zájmů nebo náklonosti ducha. V historii se vytvořila různá uskupení, která tento pojem zasazovala jak do pozitivního, tak do negativního smyslu. Sám tento pojem se vyvíjel, formoval a dělil do protichůdných směrů. Je proto velmi obtížné definovat toto hnutí, aniž by dotyčný, který pojem definuje, byl objektivní. Pokud tedy chceme porozumět Náboženskému sionismu, je třeba zasadit ho do kontextu sionismu jako takového.

Nyní přistoupím k nejdůležitější části závěrečné práce a to ke komparaci autorů. Ha-Levi považoval národ za svatý, vyjímečný a plně nadřazený ostatním. Tato vznešenost Židů tkví v tom, že všichni dosáhli úrovně, kdy slyšeli Boží řeč. Židovský národ není podle ha-Leviho významný z toho důvodu, že plní zákony, ale proto, že se zakládá na fyzickém odchodu z Egypta a na propojenosti s Bohem. Proto jsou právě Židé důkazem, že Bůh má na zemi zákon. Zde nacházíme značný rozpor mezi Jehudou ha-Levim a Maimonidem. Maimonides nechápal pojetí svatosti z ontologických podmínek. Podle Maimonida se Židé od nežidů liší pouze tím, že přistoupili k Tóře a k jejímu dodržování, a také tím, že nikdy nepochybovali o božství Tóry. Židovský národ tedy tvoří Tóra a ne vrozený charakter či sdílení biologického původu. Další rozpor mezi těmito základními autory spatřuji v jejich

pojetí konverze. Ha-Levi tvrdí, že ten, kdo se obrátí na židovskou víru, může plně využívat z Božího dobra, ale nikdy nebude rovný rodilému Židu. Naopak Maimonides považuje kohokoliv, kdo se připojí k judaismu, za rovného ostatním rodilým Židům, na základě Abrahama, jako otce všech. Oba tyto autoři však nejsou ve všech svých myšlenkách zásadně odlišní. Jistou shodu nacházím v jejich pojetí odůvodnění veškerých útrap a zkáz Židů. Maimonides tyto aktivity proti Židům nazývá porodními bolestmi Mesiáše. Oba dva považují muka za součást Božího plánu, kdy má dojít k očistě Židů. Maimonides a ha-Levi se také shodují v tom, že ostatní náboženství (křesťanství a islám) jsou pouze napodobeninou judaismu, a že svým šířením monoteismu připravují ostatní na příchod Mesiáše. Avšak podle Maimonida judaismus vždy bude stát stranou díky svému vnitřnímu smyslu (plnění Tóry). Dle ha-Leviho se tato již výše zmiňovaná náboženství přemění do judaismu.

Země Izrael je podle ha-Leviho nezbytná k propojení Božího lidu s Božím řádem. Zemi považuje za svatou a nadřazenou díky její územní odlišnosti (plodnější úroda, krásnější příroda). Židovský lid nemůže dojít klidu nikde jinde než v této zemi. V setrvání Židů v Izraeli navždy ha-Levi spatřuje vykoupení. Židovský lid je také úzce spjat s tímto místem. Pokud se lid bude chovat opět špatně, bude se to zrcadlit na dané zemi. Podle ha-Leviho také každý, kdo žije mimo Izrael, je považován za modloslužebníka. Proto také přichází s novým pojetím cesty do Země izraelské. Aliju považoval za konečné usídlení se v zemi a tím nastolení počátku vykoupení. Preferoval tedy aktivní přesídlení a nečekání na Mesiáše. Oproti tomu Maimonides chápal Zemi izraelskou pouze v rámci plnění příkazů. Země, podle Maimonida, není zvláštní tím, co se v ní odehrálo, ale tím, že mnohá přikázání mohou být naplněna pouze v Zemi izraelské. Samo území svou povahou pro Maimonida není nijak svaté, kromě svatosti svatyně a Jeruzaléma. Tato území nemohla přijít o svou svatost díky odchodu Židů nebo díky nedodržování přikázání, protože pochází z Boží přítomnosti, kterou nemohl nikdo vyhostit.

Ohledně hebrejského jazyka je zde jasný rozpor, který se zakládá na stejném pojetí, které je možné zaznamenat u Země izraelské a u národa. Ha-Levi viděl hebrejštinu jako svatý nadřazený jazyk. To dokazoval jeho starobylostí a tím, že je jazykem vytvořeným samotným Bohem. Maimonides popíral vnitřní jedinečnost hebrejštiny. Posvátnost tohoto jazyka nemá podle něj nic společného s tím, že tímto jazykem byla sepsána Bible a že jejími slovy stvořil Bůh vesmír. Maimonides považoval hebrejštinu za jazyk jako každý jiný pouze s tím rozdílem, že je více důmyslný. Hebrejský jazyk by mohl být považován za svatý pouze na

základě jeho morální podstaty. Hebrejščina totiž neobsahovala žádné, jeho slovy, nechutné výrazy.

Hlavním rozdílem mezi Jehudou ha-Levim a Maimonidem je tedy ten, že Halevi považoval Izraelský národ, jeho jazyk a Zemi izraelskou za svaté samou svou povahou. Maimonides chápal tyto atributy jako, samou svou povahou, běžné. Avšak národ, Země izraelská i jazyk, jsou, z Maimonidova pohledu, posvěcovány chováním. Tím, že Židé dodržují příkázání, jsou jako národ posvěcováni a odlišeni od jiných lidí. Tím, že mnohá příkázání se dají dodržovat pouze v Zemi izraelské, je tato země posvěcována. A nakonec tím, že hebrejščina neobsahuje žádné nepatřičné výrazy, je vznešenější. To je tedy hlavní rozpor mezi těmito dvěma autoritami.

Stejně jako ha-Levi spatřoval i Achad Ha'Am v židovském národě posvátný význam. Proti tomu vystupuje Leibowitz, který souhlasí s Maimonidem v tom, že národ není svatý pouze svou povahou. Kdyby tomu tak bylo, došlo by ke změně koncepce svatosti, která by se zapříčinila o to, že by Žid spoléhal na to, že si je vším jist a že je zbaven veškeré zodpovědnosti. Nejhlubší význam vyvolenosti národa tkví, podle Leibowitze, v tom, že si jej Bůh vyvolil a oni toto vyvolení přijali. Ha'Am tvrdil, že Židé přežili veškeré útrapy jen díky judaismu. Tento judaismus v sobě obsahuje nacionalismus a je tedy nutné chápat nacionalismus a judaismus jako jeden celek, který nelze oddělit.

Ha'Am spatřoval v národě dva druhy Židů. Rozděloval je na Židy žijící na západě a na Židy žijící na východě. Oba tyto druhy Židů mají odlišný problém, a proto, podle Ha'Ama, není možné řešit jejich problémy komplexně. Zároveň také klade důraz na každého jednotlivce, protože každý Žid je nepostradatelný. Oproti tomu Theodor Herzl chápal židovský národ komplexně. Věřil v to, že veškeré problémy budou vyřešeny vytvořením nového státu. Největší problém Židů spatřoval Herzl v antisemitismu. Zároveň ale chápal antisemitismus i v pozitivním smyslu, protože díky němu by mělo dojít k masovému přestěhování Židů. Podle Ha'Ama se Herzl zaměřil pouze na Židy, kteří žili na západě. Jejich největším problémem byl opravdu antisemitismus, avšak druhá polovina Židů měla problém zcela jiný. Herzl tedy chápal vytvoření státu jako konečné řešení. Naproti tomu stojí Ha'Am se svým tvrzením, že nový stát nemůže vyřešit židovskou problematiku a že stát není dostatečným zadostiučiněním za veškeré útrapy. Na rozdíl od Herzla, Ha'Am chápal, že není možné zabývat se pouze myšlenkou přestěhování. Kladl důraz na přírodní vlivy. Na to, že je

nutné brát v potaz hlavně vytvoření nových zdrojů obživy, dostačující pro milióny Židů. To, že Židé přijdou do nové země „bez ničeho“, Herzla nezajímalo.

Tomu, kde bude nový stát zřízen, Herzl nepřikládal takový význam. Zpočátku se obracel k různým zemím (Uganda, Argentina, Kypr, Kongo) avšak po Basiljeském kongresu byl rozhodnut pouze pro Palestinu. Naproti tomu Achad Ha'Am neuvažoval o tom, že by stát vznikl jinde než v Palestině. Proti těmto dvou autorům vystupuje Leibowitz s tím, že Židé nemají bezpodmínečné dědičné právo na Palestinu. Tato výsada pozbyla platnosti díky hříchům, které Židé páchali. Samotná země, podle Leibowitze, nemá žádnou zvláštní moc. Je posvěcována tím, že pouze v ní se dají dodržovat veškerá přikázání. Zde Leibowitz jistě vychází z myšlenky Maimonida. Pokud budou, podle Leibowitze, lidé dodržovat veškerá přikázání, může se Izrael stát předurčeným pro to, aby se stal zemí Boha a Jeho dědictvím. Leibowitz také zastával názor, že nikdo nemůže o nějaké zemi říct, že je jeho vlastnictvím, protože jediným vlastníkem země je Bůh. Naráží tak na myšlenky, že Palestina je automaticky zemí Židů. Podle Leibowitze neexistuje žádný racionální důvod, proč by Židé měli žít v Izraeli, kromě toho subjektivního a sentimentálního.

Herzl hovořil o tom, že není možné nadále setrvávat v cizích zemích a doufat ve změnu. Byl pro masové přestěhování, které by bylo absolutním koncem diaspory. Proti této myšlence vystupuje

Ha'Am s tím, že pokud by se Židé přestěhovali ve větším měřítku, znamenalo by to zpomalení jejich pracovního vývoje. Pokud Herzl hovořil o jiných státech, které by mohly být nápomocní při vzniku nového státu, bylo to vždy pouze v rámci jejich uznání. Naopak Ha'Am poukazoval na to, že všechny země vytváří jeden velký trh, ve kterém je veden silný konkurenční boj, proto Židovský stát nemůže být závislý jen sám na sobě. Achad Ha'Am byl, na rozdíl od Herzla, pro přestěhování se z počátku v malém množství. Ha'Am navrhoval nejprve založit v Palestině spirituální centrum pro židovský nacionalismus. Pokud by takovéto centrum, které by v sobě obsahovalo veškeré složky života, bylo vytvořeno, mohla by víra v judaismus dále pokračovat do všech částí diaspory a zachránit tak jednotu judaismu. Leibowitz také nepovažoval to, že všichni Židé nežijí v Palestině, ze něco špatného. Naopak spatřoval v životě v diaspoře jedinečnost Židovského lidu. Na rozdíl od Herzla Ha'Am velmi zdůrazňoval roli judaismu v židovském životě. Potřebou tohoto judaismu, podle Ha'Ama, není vytvoření státu, ale vytvoření národního území s příznivými podmínkami pro vývoj. Herzl viděl judaismus jako to, co spojuje Židy, ale další vývoj v něm nespatořoval.

Herzl trdil, že je nutná separace náboženství a politiky. Zde nacházím výraznou shodu s Leibowitzem, který také podporoval odluku náboženství od státu. Herzl si byl jist, že svého cíle dosáhne pouze vysokou politikou, a proto odmítal postupné pronikání do Palestiny. Avšak Leibowitz ostře odmítal toto vyzdvihování státní moci jako nejvyšší hodnoty. Definování státu skrze stát a ne skrze národ označoval za fašismus a židovský nacismus. Pro Herzla byla důležitá idea, která by dokázala zmobilizovat všechny lid. Taková je, podle Herzla, pouze idea státu. Proti tomu vystupoval Ha'Am se svým tvrzením, že není možné sjednotit všechny Židy díky politice nebo ekonomice. K tak silné mobilizaci může, podle Ha'Ama, dojít pouze pomocí víry. Zde nacházíme shodu mezi Ha'Amem a Leibowitzem. Leibowitz také tvrdil, že ke shromáždění Žiů nedojde pomocí sekulárních podmínek. K celkovému přestěhování by, podle Leibowitze, mohlo dojít jen pod vlivem životně důležitého judaismu. K tomu by měl Židy motivovat stát. Podle Leibowitze by měl právě stát přinést oživení judaismu, avšak neměl by odpovídat na problémy ohledně náboženství. Měl by pouze poskytnout prostor pro zápas o judaismus.

Ha'Am usiloval o to, aby hlavním jazykem Židů byla hebrejšтина. Hebrejský jazyk pro něj nebyl důležitý z hlediska náboženského významu, ale proto, že je součástí židovského národa a kulturního dědictví. Obdobný názor zastával i Leibowitz. Pro Leibowitze, stejně jako pro Maimonida a Ha'Ama, není jazyk svatý a nadřazený pouze tím, že zde byl od počátku věků. Dále se ale Leibowitz rozchází s myšlenkou Ha'Ama. Leibowitz byl proti zavedení hebrejského jazyka. Byl zásadně proti popírání rozdílů, které by mohlo vést k totalitní vládě jednoho diktátora. Ha'Am byl kritický k Herzlově počáteční myšlence, že by každý mluvil jazykem státu, ze kterého přišel. Pro židovský lid, byla podle Ha'Ama, platná pouze hebrejšтина. Proti tomu Herzl odsuzoval nastolení hebrejštiny, stejně jako Leibowitz. Hebrejšтина, podle Herzla, není důležitá k identifikaci Židů. Později Herzl došel k názoru, že hlavním jazykem v Židovském státě by měla být němčina.

Z této práce vyplývá, že existuje mnoho směrů a ještě více názorů ohledně tohoto tématu. Záměrem této komparace je také upozornění na to, že sekulární i náboženský sionismus, bez ohledu na své odlišnosti, projednává naprosto stejné motivy a na to, že i někteří sekulární autoři nabýzejí myšlenky, které vycházejí z myšlení původně náboženských autorů. Je tedy důležité poznamenat, že ačkoliv jsou autoři, které jsem si pro tuto komparaci vybrala, na první pohled odlišní, reagují na stejná témata. Všichni tři moderní autoři ve svých

pracích projednávají témata, která jsou základními kameny náboženského sionismu a na kterých se následně zrodilo hnutí Guš Emunim. Je jasné, že Ješajahu Leibowitz, díky svým myšlenkám, patří do Maimonidovské linie. Avšak zbylí dva moderní autoři jasně vykazují obdobné myšlenky obou dvou základních autorů a proto není jednoduché přiklonit se k jednomu, či ke druhému. Přesto, že Achad Ha'Am a Theodor Herzl, už za svého života, byli zásadně mezi sebou v opozici, zasazují je oba do ha-Leviovské linie.

Seznam použité literatury

Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Vyd. 2. Praha: Ekumenická rada církví ČSR, 1984, 987 s.

Adir ba-marom: sidur : le-chol, le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi : nosach aškenaz = sidur : modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem : nosach aškenaz. 2., dopl. vyd. Překlad Jiří Blažek. Praha: Bergman, 2009/5769, 722 s. Judaica (Bergman). ISBN 978-80-904207-1-7.

MAIMONIDES, . *Výběr z korespondence.* Vyd. 1. Praha: Academia, 2010, 387 s. Judaica (Academia). ISBN 978-80-200-1848-9.

MAIMONIDES, Moses a Eliyahu TOUGER. *Mishneh Torah: a new translation with commentaries and notes.* New York: Moznayim, 752-76819911992-20072008, v. <3, 5-8, 11-14, 17>. ISBN 978188522058517.

MAIMONIDES, Moses a Michael FRIEDLÄNDER. *The Guide for the Perplexed.* London: Routledge & Sons ltd., 1904, 414 s.

HA-LEVI, Jehuda ben Šmuel. *Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství: (Kniha Chazarů), známá jako Kuzari.* Vyd. 1. Praha: Academia, 2013, 341 s. Judaica, sv. 11. ISBN 978-802-0022-455.

HERZL, Theodor. *Židovský stát: pokus o moderní řešení židovské otázky.* Vyd. 1. Překlad Ondřej Buddeus. Praha: Academia, 2009, 139 s. Europa, sv. 17. ISBN 978-802-0017-123.

HERZL, Theodor. *Theodor Herzls Tagebücher, Drei Bände, 1895-1904.* Berlin: Jüdischer Verlag, 1922. 647 s.

HERTZBERG, Arthur. *The Zionist idea: a historical analysis and reader.* Vyd. 1. Překlad Ondřej Buddeus. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1997, 648 s. Europa, sv. 17. ISBN 08-276-0622-2.

HA'AM, Achad. *Ten Essay on Zionism and Judaism.* Překlad Leon Simon, London: George Routledge & sons, 1922. 256 s.

LEIBOWITZ, Yeshayahu a Eliezer GOLDMAN. *Judaism, human values, and the Jewish state: an introduction to modern Jewish thought.* 1st Harvard University Press paperback. ed. Cambridge. Překlad Ondřej Buddeus. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, xxxiv, 291 s. Europa, sv. 17. ISBN 06-744-8775-3.

LEIBOWITZ, Yeshayahu a Michael SHASHAR. *Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem: an introduction to modern Jewish thought.* Vyd. 1. Překlad Ondřej Buddeus. Praha: Sefer, 1996, 270 s. Judaica, sv. 8. ISBN 80-859-2410-2.

- LEIBOWITZ, Yeshayahu a Michael SHASHAR. *Úvahy nad Tórou: an introduction to modern Jewish thought*. 1. vyd. Překlad Leo Pavlát. Praha: P3K, 2011, 189 s. Judaika, sv. 8. ISBN 978-808-7186-503.
- SCHWARTZ, Dov. *Faith at the crossroads: a theological profile of religious Zionism*. Boston: Brill, 2002, xii, 250 p. ISBN 90-041-2461-6.
- Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Editor Miroslav Hroch. Překlad Alena Bakešová. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 451 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), 29. sv. ISBN 80-864-2920-2.
- MENDEL, Miloš. *Náboženství v boji o Palestinu: judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Vyd. 1. Překlad Marek Zikmund. V Brně: Atlantis, 2000, 248 p., [16] p. of plates. Moderní dějiny, sv. 1. ISBN 80-710-8189-2.
- RUBINSTEIN, Amnon. *The Zionist dream revisited: from Herzl to Gush Emunim and back*. Vyd. 1. Překlad Marek Zikmund. New York: Schocken Books, 1984, xix, 204 p. Moderní dějiny, sv. 1. ISBN 08-052-3886-7.
- KRUPP, Michael. *Sionismus a stát Izrael: historický nástin*. Vyd. 1. Překlad Marek Zikmund. Praha: Vyšehrad, 1999, 242 s. Moderní dějiny, sv. 1. ISBN 80-702-1265-9.
- JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. 1. vyd. Řevnice: Rozmluvy, 1996, 591 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), 45. sv. ISBN 80-853-3631-6.
- HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009, 315 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), 45. sv. ISBN 978-807-4190-100.
- GILBERT, Martin. *Izrael: dějiny*. 1. vyd. Praha: BB art, 2002, 668 s. ISBN 80-725-7740-9.
- FLAPAN, Simha. *The Birth of Israel: Myths and Realities*. 1st Paperback Ed. New York: Pantheon Books, 1987, 278 s. ISBN 06-797-2098-7.
- ČEJKA, Marek. *Judaismus a politika v Izraeli*. Vyd. 3., rozš. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister, 2009, 278 s. ISBN 978-808-7029-398.
- ČEJKA, Marek. *Izrael a Palestina: minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*. 3. aktualiz. vyd. Překlad Růžena Ostrá. Brno: Barrister, 2013, 329 s. Judaika, sv. 9. ISBN 978-80-87474-90-7.
- SHEAR, Adam. *The Kuzari and the shaping of Jewish identity, 1167-1900*. New York: Cambridge University Press, 2008, xvi, 384 p. ISBN 05-218-8533-7.
- RAVITZKY, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*. Chicago:

University of Chicago Press, 1996, 303 p. ISBN 02-267-0578-1.

KRUPP, Michael. *Osmnáct století Izraele: od zániku Chrámu do počátků sionismu*. 1. vyd. Praha: Společnost křesťanů a Židů, 2010, 141 s. ISBN 978-80-87186-05-33.

Autorita v abrahamských náboženstvích: náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu. 1. vyd. Editor Petr Fiala, Jiří Hanuš, Jan Vybíral. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, 122 s. Politika a náboženství, 1. ISBN 80-732-5052-7.

KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. 1. vyd. Překlad Růžena Ostrá. Brno: Atlantis, 1996, 182 s. Judaika, sv. 9. ISBN 80-710-8120-5.

AVINERI, Šlomo. *Zrození moderního sionismu*. Vyd. 1. Praha: Sefer, 2001, 250 s. Judaika, sv. 9. ISBN 80-859-2428-5.

KELLNER, Menachem Marc. *Maimonides on Judaism and the Jewish people*. Albany: State University of New York Press, 1991. 165 s. Judaica (Academia). ISBN 0-7914-0691-1.

KELLNER, Menachem Marc. *Maimonides' confrontation with mysticism*, 1st publ. In paperback, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006. 343 s. ISBN 978-1-904113-29-4.

KRAEMER, Joel L. *Maimonides: život a dílo*. Vyd. 1. Praha: Bergman, 2010, ix, 687 s. Historie (Bergman). ISBN 978-80-904207-4-8.

BATNITZKY, Leora Faye. *How Judaism became a religion: an introduction to modern Jewish thought*. Vyd. 1. Překlad Ondřej Buddeus. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011, x, 211 s. Europa, sv. 17. ISBN 06-911-3072-8.

Historie a politika mezinárodního sionismu a judaismu: výběr studií a statí k problematice minulého i současného působení sionismu a judaismu v mezinárodně politické, ideologické, ekonomické a kulturní oblasti. Vyd. 1. Editor Pavel Černý. Praha: SPVC MK ČR, 1982, 166 s. Na pomoc pracovníkům v oblasti státní církevní politiky, 65.

MEŠČERJAKOV, Viktor a Sergej SERGEJEV. *Sionismus: přehled dějin, ideologie a politiky*. Vyd. 1. Překlad Vlasta Boudyšová. Praha: Svoboda, 1980, 325 s. Svět v pohybu.

MINC, Isaak Izrailevič. *Sionismus: teorie a praxe*. Vyd. 1. Překlad Zora Rozehnalová. Praha: Svoboda, 1974, 237 s. Kritika buržoazní ideologie.

LEDERER, Eduard. *Kritika sionismu*, soubor esejí. Praha: Svaz Čechů-Židů v Československé republice.

GILMAN, Benjamin. *The Treatment of Israel by the United Nations, Hearing Before the Committee on International Relations*. Darby: Diane Publishing, 1999. 146 s. ISBN 0-7567-0546-0.

HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. Praha: Victoria Publishing, 1994, 293 s. ISBN 80-858-6510-6.

Seznam použité literatury z internetových odkazů

Peoplehood Education toolkit, *One Language or many*, UJA Federation of New York [online]. [vid. 20. 2. 2014]. Dostupné z: <http://jpeoplehood.org/wp-content/uploads/2014/01/programs-texts-univ-vs-part-one-lang.pdf>.

METZ, Helen Chapin. *Israel – A country Study*. Washington: GPO for the library of congress, 1988. [online]. [vid. 16. 5. 2014]. Dostupné z: <http://countrystudies.us/israel/10.htm>.

LEIBOWITZ, Yeshayahu. *Yeshayahu Leibowitz The Holy Land to whom does it belong*. [online]. Zveřejněno 15. 3. 2012. [vid. 2014-3-16]. Použita 1:18-7:53 vteřina, celkový čas 7:53 vteřin. Dostupné z: www.youtube.com/watch?v=Cg9meEg2E