

Univerzita Pardubice

Fakulta filosofická

Katedra religionistiky a filosofie

Židovské myšlení po událostech holokaustu

Bakalářská práce

Autor práce: Petra Havelková

Vedoucí práce: Mgr. Štěpán Lisý

2009

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra religionistiky a filosofie
Akademický rok: 2008/2009

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Petra HAVELKOVÁ**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Religionistika**

Název tématu: **Židovské myšlení po holokaustu**

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

V úvodu práce by měl být vymezen pojem holokaust/šoa. Studentka si zvolí alespoň tři židovské myslitele, kteří vykládali fenomén holokaustu v rámci židovských dějin či myšlení. Tato analýza potom pomůže lépe pochopit vývoj židovského myšlení po holokaustu i jakým způsobem se židovská tradice vyrovnává s traumatem šoa až do současnosti. V závěru práce by bylo přínosné, kdyby se studentka pokusila shrnout, jak si vůbec vysvětluje židovská tradice holokaust a jaké místo má v její tradici?

Výklad může být případně konfrontován i s výkladem křesťanským.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: tištěná/elektronická

Seznam odborné literatury:

- BAUER, Y. *Rethinking the holocaust*, New Haven and London, 2002, UPCE
- KATZ, S. *The Impact of Holocaust on Jewish Theology*, New York, 2007
- HALVINI, D. *Breaking the Tablets: Jewish Theology after the Shoah*, Littlefield Publishers 2007
- *Encyclopedia Judaica*, ETF UK, Židovské Muzeum
- *Theological dictionary of the Old Testament*, Cambridge, ETF UK

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Štěpán Lisý
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

30. dubna 2008

Termín odevzdání bakalářské práce:

31. března 2009



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2008

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. 2009

.....

Petra Havelková

PODĚKOVÁNÍ

Chtěla bych poděkovat svému konzultantovi Mgr. Štěpánu Lisému za jeho pomoc a spoustu cenných rad a poznámek.

Mé velké poděkování patří také panu Ing. Pavlu Wernerovi, který si na mne udělal čas a poskytl mi velice přínosný rozhovor o jeho názoru na holokaust a vzpomínkách na něj.

SOUHRN

Tato práce sleduje dopad holokaustu na židovské myšlení, tedy jak se Židé s tímto traumatem vyrovnávají až do současnosti.

První kapitola pojednává o holokaustu obecně. Uvádím zde pohled židovského historika Jehudy Bauera na jedinečnost holokaustu mezi ostatními genocidami, vymezuji slovo šoa/holokaust a společně s Šalomem Rosenbergem hledám odpověď na to, lze-li v holokaustu najít smysl.

Druhá až pátá kapitola je jádrem mé práce, v němž sleduji názory na holokaust židovských myslitelů jakými jsou Emil Fackenheim, Ignaz Maybaum, Simcha Elberg a Richard Rubenstein. Na jejich úvahách se snažím ukázat, že k tomuto tématu lze přistoupit z mnoha rozličných pohledů, že každá odpověď je originální a že zde neexistuje žádné dogma.

Šestá kapitola se věnuje chápání holokaustu jako *mipnej chataejnu*. Tento diskutovaný termín o židovské vině na holokaustu bude vyvracet David W. Halivni svými příklady z Tanachu.

Sedmá a poslední kapitola reflektuje židovsko-křesťanský dialog o holokaustu a v závěru této kapitoly uvádím zamyšlení Elieho Wiesela nad rostoucím neonacismem a otázkou, zda se svět z holokaustu poučil.

KLÍČOVÁ SLOVA

holokaust, šoa, židovské myšlení

TITLE

The Jewish thoughts after the Holocaust

ABSTRACT

This work focuses on the impact of the holocaust on Jewish thoughts, how the Jews deal with this trauma until nowadays.

The first chapter deal with the holocaust as general. I mention the view of the Jewish historian Yehuda Bauer on the uniqueness of the holocaust compared to other genocides, I define the word shoa/holocaust and, collectively, with Shalom Rosenberg, I try to find out if there was a meaning in the holocaust.

Second to fifth chapters are the core of the work in which I focus on opinions on the holocaust of Jewish thinkers such as Emil Fackenheim, Ignaz Maybaum, Simchah Elberg a Richard Rubenstein. On their thoughts I try to show that this theme can be approach from many various points of view, that every answer is an original and that there is no dogma in it.

The sixth chapter focuses on understanding the holocaust as *mipnei chataeinu*. This discussed term of Jewish guilt on holocaust is disproved by David W. Halivni's examples from Tanach.

The seventh, last chapter reflects Jewish-Christian dialogue about the holocaust and the epilogue of the chapter is comprised by though of Elie Wiesel about rising neonacism and question if the world has learnt from the holocaust.

KEY WORDS

holocaust, shoah, Jewish thoughts

Obsah

Úvod.....	6
1. Holokaust.....	8
1.1. Význam slova šoa.....	8
1.2. Srovnání s ostatními genocidami.....	9
1.3. Lze v holokaustu najít smysl?.....	11
2. Emil Fackenheim.....	15
2.1. Historické pozadí jako důkaz boží přítomnosti.....	15
2.2. Šestisté čtrnácté přikázání.....	17
2.3. Stát Izrael jako tikun olam.....	19
3. Ignaz Maybaum.....	21
3.1. Třetí churban.....	21
3.2. Akeda a kříž.....	23
3.3. Hitler a Vyvolený národ.....	24
3.4. Buddhismus jako možný „nepřítel“ západní mentality.....	25
4. Simchah Elberg.....	27
4.1. Akeda jako věčný úděl.....	28
4.2. Polsko svatých chasidů a Exil.....	29
5. Richard Lowell Rubenstein.....	33
5.1. Dialog s doktorem Grüberem.....	33
5.2. Smrt Boha.....	36
6. Pohled na holokaust jako mipnej chataejnu.....	39
6.1. Tóra.....	40
6.2. Proroci.....	40
6.3. Spisy.....	41
7. Holokaust v židovsko-křesťanském dialogu.....	43
Závěr.....	47
Seznam použité literatury.....	49
Příloha: Rozhovor s P. Wernerem.....	51

Úvod

Cesta židovského národa napříč dějinami nebyla nikdy lehká. Od zboření obou Chrámů, nejdříve v roce 586 př. obč. l. a roku 70 obč. l., přes pogromy během křížáckých výprav, vyhnání z Pyrenejského poloostrova r. 1492 a Chmelnického povstání v 17. století, až k tragédii z celé židovské historie nejhorší, holokaust.

Právě holokaustu a jeho dopadu na židovské myšlení věnuji svou práci. Mým cílem je ukázat, jak se s touto událostí vyrovnávají židovští filosofové, učenci či historikové. Hlavní otázka ve většině případů není, kdo za holokaust mohl či proč se vůbec stal, ale jak to mohl Bůh dopustit. Proto se z religionistického hlediska má práce soustředit hlavně na tento bod. Jak se změnilo židovské vnímání Boha po holokaustu a lze o něm ještě po těchto událostech vůbec mluvit? Co to znamená být Židem po holokaustu? Jak se dívat do budoucnosti židovského národa a judaismu?

Jádro mé práce sestává z úvah čtyř židovských myslitelů. Dělat zde nějakou zásadní komparaci není myslím zcela možné, jelikož každý k tomuto tématu přistupuje jinak a všímá si odlišných věcí.

V první kapitole se zaměřím na charakteristiku slova šoa. Domnívám se totiž, že název holokaust není zcela vhodný. Dále se v této kapitole pokusím přiblížit rozdíl mezi holokaustem a ostatními genocidami z pohledu uznávaného židovského historika Jehudy Bauera a amerického historika Normana M. Naimarka. Závěr této kapitoly věnuji úvahám Šaloma Rosenberga nad smyslem holokaustu.

Druhá až pátá kapitola budou jádrem mé práce. Tyto kapitoly se budou týkat nejrůznějších pohledů na téma holokaustu, jeho teologie a filosofie. Záměrně jsem se snažila vybrat autory reprezentující odlišné proudy judaismu. Celé toto téma lze chápat spíše jako osobní výpovědi a uchopit ho není vůbec snadné. Sami autoři často přiznávají, že jim není zcela jasné, jak o tomto problému mluvit. Doufám, že z kapitol dva až pět vyplynou spíše jednotlivé body, díky kterým se dozvíme, co všechno židovská tradice zahrnuje do svého chápání holokaustu, jako např. symboly judaismu – Boha praotců, *akedu*, teodiceu, ideu společenství Izraele či ideu vyvoleného národa.

Šestá kapitola je nahlédnutím do jednoho z mnoha možných chápání příčin holokaustu jako *mipnej chataejnu*. Židovská tradice při zodpovězení problému holokaustu samozřejmě sahá do Tanachu i Talmudu, a proto je odpověď na *mipnej chataejnu* představována jako výčet pasáží z Tanachu. Toto téma ovšem nastíním jen krátce, jelikož věřím, že by vydalo na celou bakalářskou práci.

Poslední, sedmá kapitola je pohledem na židovsko-křesťanský dialog k tématu holokaustu a končí zamyšlením Elieho Wiesela nad budoucí hrozbou antisemitismu, který v posledních letech opět nabírá na síle.

Je důležité říci, že česky psaná literatura na toto téma není bohatá. Výborným průvodcem mi byl sborník esejů *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, sestavený odborníky na toto téma, jakými jsou Steven T. Katz, Shlomo Biderman a Gershon Greenberg. Dále jsem velmi ocenila knihu Jehudy Bauera *Rethinking the holocaust*, která přibližuje holokaust více historicky. V posledku zmíním sborník esejů *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, opět editovaný Katzem. Tento sborník věnuje celou jednu část vlivu holokaustu na vznik státu Izrael, což by samo o sobě jistě bylo vhodným samostatným tématem pro bakalářskou práci.

Citované pasáže z Bible jsou brány z *Českého ekumenického překladu*, vydaného Českou biblickou společností 2006. Slovo „Židé“ píše záměrně s velkým počátečním písmenem, jelikož se jedná o celé etnikum, které holokaust postihl, bez rozdílu věřících či nevěřících.

Jsem si vědoma, že toto téma nelze vyčerpat. Má práce také souvisela s načítáním memoárů, návštěvou Terezínského ghetta, muzea a koncentračního tábora a v neposlední řadě v rozhovoru s panem Ing. Pavlem Wernerem z Terezínské iniciativy, který byl tak laskav a věnoval mi svůj čas. Pohled pana Wenera byl pro mne důležitý jako výpověď ateisty před i po holokaustu. Ptala jsem se ho hlavně na témata, která rozebírají čtyři hlavní autoři práce. Rozhovor s panem Wernerem najdete v příloze.

1. Holokaust

1.1. Význam slova šoa

Mluvíme-li o vyhlazení dvou třetin evropského Židovstva, používáme široce známý výraz – holokaust. Není úplně jasné, kdy se tento výraz objevil prvně. Mezi jeho průkopníky patří Elie Wiesel¹. Slovo holokaust pochází ze specifické formy biblické oběti, která se přesněji týkala oběti zvířecí, jež byla zcela spálena v ohni.²

Židovská tradice nám ale nabízí i jiný výraz, a sice – šoa³, jehož podstata není tak jednoduchá, jak by se na první pohled mohlo zdát. Šoa je mnohdy preferovanějším označením, hlavně tedy z židovské strany, jelikož je považováno za vhodnější než slovo holokaust. Podívejme se nyní, jak je toto slovo chápáno ve Starém zákoně.

Kořen slova šoa je šw' a je používán v kontextu reflektujícím negativní zkušenosti. Neobjevuje se v narativních textech. Nejfrekventovaněji se vyskytuje v Žalmech a knize Jób. Žalmy užívají kořen šw' ve dvou kontextech. Za prvé jako retrospektivní vyjádření strachu a úzkosti, kdy trpící volá o pomoc. Např. (Ž 18:7) „*V soužení jsem vzýval Hospodina, k svému Bohu o pomoc jsem volal. Uslyšel můj hlas ze svého chrámu, mé volání proniklo až k jeho sluchu.*“ Zde je důležitý fakt, že volání bylo vyslyšeno. Adresátem je vždy Jahve, bývá však adresován také jako *elohaj* či *malki ve elohaj*⁴. V podobném duchu lze najít i další verše⁵ Žalmů. Druhým užitím kořene šw' jsou lamentace. Zde trpící předkládá své současné úzkosti před Hospodina. Obsah těchto nářků lze jen stěží určit, může se jednat o nemoce, perzekuce či Boží trest. Např. (Ž 28:2) „*Vyslyš moje prosby, k tobě o pomoc teď volám, pozvedám své ruce k svatostánku tvé svatyně.*“ Všechna tato volání o pomoc jsou voláním jednotlivce, který se potýká s nelehkým osudem.⁶

Jiné světlo vrhá na problematiku kořene šw' kniha Jób. Jóbovo volání k Hospodinu není ani tak žádostí o pomoc, nýbrž o spravedlnost. Např. (Jb 19:7) „*Úpím-li pro násilí, zůstávám bez odpovědi, o pomoc volám a zastání není.*“ Podobně můžeme chápat (Pl 3:8) „*Jakkoli úpím a o pomoc volám, umlčuje mou modlitbu.*“ Pro další srovnání uvedu již jen knihu Jeremiáš, která se od Žalmů liší tím, že zde zaznamenáváme nářek celku a nikoliv pouze

¹ (*30. Zář 1928) Židovský spisovatel, laureát Nobelovy ceny, politický aktivista a přeživší Osvětlemi.

² KATZ, Steven, T., *Wrestling with God : Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, Oxford University Press, 2007, s. 5.

³ Dosl. katastrofa, zničení. (z knihy: *Judaismus od A do Z*)

⁴ Z hebrejštiny přeloženo jako můj Bůh či můj Král a můj Bůh.

⁵ Např. Ž 5:3, 22:25, 31:23, 40:2.

⁶ *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, ed. Botterweck, Johannes, Cambridge, 2004, s. 532-533.

jednotlivce. Např. (Jr 8:19) „*Hlasitě volá o pomoc dcera mého lidu ze země předaleké. Což není Hospodin na Sijonu? Jeho Král tam není?...*“ Opět se tedy setkáváme s marným voláním o pomoc.⁷

Z těchto příkladů je zřejmé, že slovo šoa (ač může být jeho pojetí problematické) dává šesti milionům vhodnější a uctivější pojmenování, než holokaust.

1.2. Srovnání s ostatními genocidami

Židovského myšlení po událostech holokaustu se týká kapitola, která reflektuje otázku, zda je holokaust jedinečnou událostí. Zda je možné, aby se mu nějaká jiná genocida postavila na roveň. Nejde o to, že bychom chtěli snížit význam např. genocidy Arménů⁸. Pouze sledujeme jak se s tímto faktem vyrovnávají historici jako Jehuda Bauer⁹ či Norman M. Naimark¹⁰.

Mluvíme-li o genocidě, je důležité charakterizovat ji. Podle Naimarka je genocida plánované vyvraždění určité etnické, náboženské nebo národní skupiny osob. Jejím cílem je národ či národy fyzicky zlikvidovat. Genocida má velmi úzkou spojitost s etnickou čistkou, kde jde o odstranění určitého národa z konkrétního teritoria. Ovšem takové vysídlení je často spojeno s použitím nejhrušší síly, jelikož lidé se neradi zřikávají své země, kde mají kořeny.¹¹

Nacistický útok se v mnoha ohledech podobal genocidě Arménů¹². Kontext nacistického útoku byl však jiný. Zde se jednalo o ideologii, která byla založena na vyhroceném nacionalismu, rasismu a antisemitismu. Také aspekty druhé světové války poskytly pro genocidu ospravedlnění.¹³ V obou případech bylo nařízeno masové vraždění a stát se zasadil o to, aby se tak uskutečnilo. Jak Turecko tak Německo, provádělo vyhlazování organizovaně. V obou případech je zarážející lhostejnost k utrpení těchto obětí. To může být způsobeno tím, že k těmto genocidám došlo během války. U holokaustu i u arménského neštěstí lze pozorovat, že důležitým objektem násilí byly ženy. Jako nositelky budoucí

⁷ *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.14, ed. Botterweck, Johannes, Cambridge, 2004, s. 534.

⁸ Během let 1915-1918 bylo povražděno na 1,2 milionu Arménů otomanskými Turky. Tato událost je označována jako arménský holokaust či arménský masakr a po Holokaustu je druhým nejméně studovaným případem genocidy.

⁹ Historik a akademický poradce při památníku Jad Vašem v Jeruzalémě. V roce 1998 mu byla udělena cena Izraele (nejvyšší izraelské vyznamenání).

¹⁰ Jeden z předních amerických historiků zabývajících se moderními dějinami střední a východní Evropy, především však poválečnými dějinami Ruska, Polska a NDR.

¹¹ NAIMARK, Norman M., *Plameny nenávisti*, NLN, 2006, s. 9.

¹² Jako příklad jsem vybrala genocidu Arménů, jelikož ji Bauer ve své knize věnuje podstatně větší část než genocidám jiným.

¹³ NAIMARK, Norman, M., *Plameny nenávisti*, NLN, 2006, s.56.

generace se stávaly nebezpečnými a bylo třeba se jich zbavit. Turci Arménky znásilňovali a zabíjeli, ale některé přinutili přijmout islám a asimilovat se. V případě židovských žen nepřicházel tento postup v úvahu kvůli rasové teorii. Židovské ženy byly tedy buď zabity nebo sterilizovány.¹⁴

Co tedy odlišuje holokaust od genocidy Arménů? Je to především fanatismus nacistické ideologie a její manické pseudo-biologické zdůvodnění. U Arménů šlo o vyhnání z osmanské Anatólie, přičemž nezáleželo na tom, kolik jich zemře. Tudíž o genocidě Arménů mluvíme proto, kolik jich nakonec zemřelo. Holokaust měl však podle Naimarka daleko větší rozsah, který nemá v dějinách obdoby.¹⁵

Židovský historik Jehuda Bauer pokládá nacistickou racionální¹⁶ ideologii za příčinu holokaustu. Tato ideologie spočívala v tom, že Židé chtějí ovládnout tento svět, že jsou parazité, kteří sají krev a unášejí nebo zabíjejí křesťanské děti. Tyto fantaskní výroky byly v křesťanství známy po celá staletí. Bauer se tudíž domnívá, že nacistický antisemitismus vděčí za svou image právě křesťanskému antisemitismu. Podotýká ale, že nacisté si osvojili křesťanský antisemitismus bez křesťanské nauky.¹⁷

V případě genocidy Arménů Bauer uvádí, že narozdíl od holokaustu byla její ideologie pragmatická. Záměry mladoturků byly politické a šovinistické. Šlo jim o založení pantureckého impéria, kde Arméni zkrátka překáželi. Bylo třeba dostat je pryč z Anatólie, srdce Turecka. Jejich genocida sloužila pragmatickým záměrům politické expanze, získání jejich území a zkonfiskování jejich bohatství. To vše se dělo v atmosféře velice napjaté, v situaci totální frustrace a ponížení z rozpadu impéria.¹⁸

Za stejně pragmaticky motivovanou považuje genocidu ve Rwandě¹⁹ či Kambodži²⁰. Dokonce v případě Romů (během holokaustu) jsou podle Bauera zjevné pragmatické aspekty.²¹ Navíc ne se všemi Romy bylo zacházeno stejně. Mnoho z nich bylo umístěno ve speciálních táborech, kde jim smrt nehrozila. Zbytek byl ale také poslán do koncentračních

¹⁴ NAIMARK, Norman, M., *Plameny nenávisti*, NLN, 2006, s. 77-79.

¹⁵ Tamtéž, s.80.

¹⁶ Mluvíme zde o racionální ideologii, jelikož výše uvedené aspekty (jako např. židovské ovládnutí světa či zabíjení křesťanských dětí) byly pro nacisty pravdou.

¹⁷ BAUER, Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, 2001, s. 42-43.

¹⁸ Tamtéž, s. 45-46.

¹⁹ Roku 1994 proběhl ve Rwandě politický konflikt mezi kmeny Hutuů a Tutsiů, tyto události si vyžádaly na stovky tisíc mrtvých ze strany Tutsiů.

²⁰ V letech 1975–1979 stála v Kambodži u moci ultralevicová organizace Rudých Khmérů a její režim si vyžádal na milion mrtvých.

²¹ BAUER, Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, 2001, s. 46-47.

táborů. Nakonec, Romové byli potomky Árijců. S „čistými“ Romy se zacházelo daleko lépe než s částečnými Árijci. Zkráceně, čistý Róm měl šanci zachránit se, čistý Žid nikoliv. To hlavně odlišuje židovskou perzekuci od té romské.²²

Bauer předkládá tři hlavní faktory, které odlišují holokaust od ostatních genocid. Prvně, pragmatické ohledy jsou centrální ve všech ostatních genocidách. U holokaustu jsou pragmatické ohledy jen okrajové. Dále, holokaust měl globální, ba co víc, univerzální charakter. Ostatní genocidy byly geograficky limitovány. A v posledku je odlišuje zamýšlená totalita holokaustu.²³

Bauer proto přichází s tím, že termín genocida by měl označovat např. to, co se stalo Polákům během německé hrůzovlády. Intenci zničit infrastrukturu daného národa či etnika. Termín holokaust by pak měl označovat totální anihilaci.²⁴

Bauer neodlišuje míru utrpení. Vražda je pořád vražda, ať už v plynové komoře nebo kdekoliv jinde.

Odlišuje z pragmatických důvodů.

„...abychom usnadnili boj proti všem těmto druhům masových vražd. Tak jako nemůžeme zápasit s cholerou, tyfem a rakovinou stejnými medikamenty, masové vraždy z politických důvodů musejí být nahlíženy rozdílně než genocidy a holokausty.“²⁵

Tím, že je budeme rozlišovat, naučíme se cenné věci nejen o pachatelích, ale také o tzv. náhodných přihlížejících a obětech. Holokaust se udál konkrétním lidem z konkrétních důvodů v konkrétní čas, co se stalo jednou, může se stát znovu. Všichni jsme možnými pachateli, možnými přihlížejícími a také možnými oběťmi. Podle Bauera je holokaust varováním²⁶

„Holokaust přidává tři další k deseti přikázáním židovsko-křesťanské tradice: Nebudeš pachatelem, nebudeš pasivní obětí a hlavně, nebudeš náhodným přihlížejícím.“²⁷

1.3. Lze v holokaustu najít smysl ?

Elie Wiesel řekl, že kdo holokaust nezažil, nikdy ho nepochopí a kdo ho zažil, nikdy nepronikne až do samé podstaty. Přesto se snaží seznamovat veřejnost, hlavně pak mladou generaci, s tímto problémem.

²² BAUER, Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, 2001, s. 61-62.

²³ Tamtéž, s. 47-49.

²⁴ Tamtéž, s. 56.

²⁵ Tamtéž, s. 66-67.

²⁶ Tamtéž, s. 67.

²⁷ Tamtéž, s. 67.

Shalom Rosenberg²⁸ pokládá holokaust za záhadu, která nemá žádné religiousní ani vědecké vysvětlení. Samozřejmě, že lze vysvětlit jeho pozadí a mechanismus, ovšem nelze vysvětlit holokaust sám, jeho absurditu. Nesouhlasí také s některými názory, že antisemitismus rovná se holokaust. Sám tvrdí, že je schopen pochopit antisemitismus z jeho historických, psychologických, sociálních a ekonomických vysvětlení, holokaust však ne. Rosenberg odmítá názor, že holokaust se stal vinou kolektivního šílenství. Pojmenovat tento problém – kolektivním šílenstvím, dle jeho názoru celou věc činí více nejasnou, na místo toho, aby ji vysvětlila. Rosenberg je velmi nespokojen s vysvětlením Hannah Arendtové²⁹, že oběti holokaustu nebyly zabity pro své židovství, ale proto, že reprezentovali demokracii a liberalismus v očích lidí, kteří chtěli zavést diktátorský a autoritářský režim. Rosenberg je toho názoru, že takto může mluvit jedině člověk, který byl nově zkonfrontován se svým židovstvím pouze holokaustem. Tento jedinec pak nehledal žádný význam toho, co ho skutečně postihlo a odcizil holokaust ostatním Židům, ba co víc, dokonce sám sobě tím, že zbavil oběti jejich židovské identity.³⁰

Rosenberg upozorňuje na Viktora Frankla³¹, který po zážitcích v Osvětimi došel k tomu názoru, že lidé jsou schopní žít i v totální bídě, ovšem pokud jim někdo upře smysl (jejich bytí), jsou ztraceni a odsouzeni k smrti. Rosenberg tvrdí, že holokaust nám ukázal, že lidé hledají smysl svého bytí. Pátrání po smyslu nás opakovaně konfrontuje s otázkou náboženskou. Rosenberg říká, že holokaust nám předvedl svět, ve kterém je Boží tvář schovaná. Písmo³² nám zase říká, že přijde den, kdy Bůh svou tvář schová a lidé se budou ptát, jestli tak učinil proto, že již více není mezi námi. Židovské myšlení, hlavně to post-prorocké, nemluví o historii v kategoriích odplat a trestů. Tragédii historie vidí v tom, že byla vydána do rukou zla, ale snaží se v každém utrpení vidět smysl.³³

Lidské chápání, kterému je spousta věcí jasná, se nedovede vypořádat s holokaustem. Rosenberg vysvětluje, že lze pochopit zlo, které je pácháno kvůli nějaké ekonomické či politické situaci. Ovšem nemůžeme porozumět tomu, co lze označit jako absolutní zlo.³⁴

²⁸ Profesor židovské filosofie na Hebrew University of Jerusalem.

²⁹ (1906-1975) Politická teoretička židovského původu zabývající se totalitními systémy.

³⁰ ROSENBERG, Shalom, *The Holocaust : Lessons, Explanation, Meaning*, in *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York University Press, 2005, s. 90-94.

³¹ (1905 – 1997) Psychiatr, zakladatel logoterapie, židovský přeživší Osvětimi a dalších koncentračních táborů.
³² Dt 31:17.

³³ ROSENBERG, Shalom, *The Holocaust: Lessons, Explanation, Meaning*, in *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York University Press, 2005, s. 95.

³⁴ Tamtéž, s. 96.

Jak tedy podle Rosenberga chápat holokaust? Na hoře Sinaj byli Židé svědky Šechiny³⁵. Bůh si je vyvolil za svůj národ. Generace holokaustu byla svědky Satana. Satan si je vyvolil za své nepřátele.³⁶

„A nepřátelé Satana jsou vyvoleným národem. Toto je absurdní, leč pravdivý skok a je chápán každým čestným a inteligentním člověkem.“³⁷

Rosenberg je hrdý na své židovství a věří, že holokaust deklaroval Židy za vyvolený národ.

„ Mohu pouze říci, že jsem hrdý na dvě věci. První je ta, že my jsme děti těch, co byli zavražděni a ne, nebesa prominou, děti vrahů nebo dokonce děti těch, co jen apaticky přihlíželi nebo děti kolaborantů. Ale co víc, Satan se objevil a označil nás jako své nepřátele – ne pro naši politickou afilaci či proto, že bychom pro něj byli hrozbou, ale jen a pouze proto, že jsme Židé...“³⁸

Rosenberg nepochybuje o tom, že jeho chápání holokaustu může v uchu racionálního posluchače znít bizarně. Sám říká, že si nepřeje nikomu nic vysvětlovat. Přeje si pouze, aby čtenář nechápal jeho postoj jako filosofické tvrzení, ale jako *aagadu*³⁹. Měli bychom také uvážit, zda během temné doby holokaustu není záhodno svět vysvětlovat pouze ve smyslu *agady*⁴⁰, nikoliv filosofických termínů.⁴¹

Jehuda Bauer se také vyjadřuje k nalezení smyslu v holokaustu. On jakožto historik, patří právě mezi ty racionální posluchače, které Rosenberg prosí o shovívavost.

Přesto, Bauer odmítá vysvětlení holokaustu jako zásah Satana či Boha nebo jakýchkoliv jiných transcendentních sil. Kdybychom totiž měli holokaust takto chápat, přenesli bychom se do ahistorické sféry, kterou se nic nevysvětlí.⁴²

„...pokud holokaust onálepkujeme jako nevysvětlitelný, stane se pak relevantním lamentacím a liturgií, ale ne historickým analýzám.“⁴³

³⁵ Božská přítomnost, nebo-li imanence. Podle talmudských učenců přebývá Šechina mezi těmi, co společně studují Tóru, kteří se modlí a bere pod svá křídla proselytu. I když se věří, že Izrael doprovázela do vyhnanství, nikdy neměla opustit Západní zed'. Zvláštní význam pak zastupuje v kabale a chasidismu. (z knihy: Judaismus od A do Z).

³⁶ ROSENBERG, Shalom, *The Holocaust: Lessons, Explanation, Meaning*, in *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York University Press, 2005, s. 96.

³⁷ Tamtéž, s. 96.

³⁸ Tamtéž, s. 97.

³⁹ Obecné označení pro vyprávěcí (nehalachické) pasáže v Talmudu a midraši, které obsahují biblické příběhy, bajky, folklor aj. (z knihy: Judaismus od A do Z).

⁴⁰ Ve smyslu agady, se zde rozumí – jako vyprávění dalšího z židovských příběhů.

⁴¹ ROSENBERG, Shalom, *The Holocaust: Lessons, Explanation, Meaning*, in *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, s. 97.

⁴² BAUER, Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, 2001, s. 16.

⁴³ Tamtéž, s. 16.

A je to právě historie a její analýza, co Bauer pokládá za důležité, chceme-li zodpovědět smysl holokaustu. Celou jeho tragédii vidí v tom, že se k moci dostalo absolutní zlo. Používat termíny jako bestialita k popisu nacistického jednání(,) je podle Bauera nemístné, jelikož by to byla urážka samotných zvířat. Chování nacistů nebylo nelidské, naopak, bylo až příliš lidské.⁴⁴ Bauer chápe holokaust jako vyústění zla v době, která byla velice složitá. Jako historik je schopen analyzovat jednotlivé kroky, které k této nešťastné události vedly. Nechci se tu pouštět do jejich vyjmenovávání. Co je důležité si uvědomit, je Bauerovo stanovisko, že dohadováním se o významu či vysvětlení holokaustu neznamena, že jsme dnes ve stádiu, ve kterém bychom ho snadno vysvětlili či tak učinili v dohledné době. Budoucí historikové to budou mít o to složitější, že už nebudou moci být mezi generací, která tuto událost zažila.⁴⁵

*„Ze všeho nejvíc potřebujeme svědky. Bez svědků neexistuje žádná historie holokaustu.“*⁴⁶

Svůj závěr Bauer nepovažuje za konečný, ale spíš jako stimulant do diskusí. Jeho tvrzení, že holokaust vysvětlit lze (z mnoha historických aspektů) ovšem není konečným řešením. Co je podle jeho názoru alarmující, jsou prohlášení, že holokaust vysvětlit nelze. Takové jednání Bauer chápe jako jisté ospravedlnění pro všechny vrahy a násilníky, kteří jednali pod jakousi zvláštní silou.⁴⁷

*„Říct, že holokaust je nevysvětlitelný, nakonec vede k jeho ospravedlnění.“*⁴⁸

⁴⁴ BAUER, Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, 2001, s. 20-21.

⁴⁵ Tamtéž, s. 22.

⁴⁶ Tamtéž, s. 23.

⁴⁷ Tamtéž, s. 38.

⁴⁸ Tamtéž, s. 38.

2. Emil Fackenheim

Emil Fackenheim se narodil 22. června 1916 v německém Halle, do židovské rodiny, která zastávala liberální⁴⁹ judaismus. Fackenheimovi se dostalo sekulárního vzdělání, ale byl veden také k židovským studiím. Byl zapsán do rabínského programu na Hochschule für die Wissenschaft des Judentums⁵⁰ v Berlíně. Jeho studia však přerušila Křišťálová noc⁵¹ a Fackenheim byl zatčen a deportován do koncentračního tábora Sachsenhausen. Po několika měsících byl propuštěn, podařilo se mu obstarat si vízum a dostat se do Skotska. Poté byl poslán do internačního tábora v Kanadě, kde pobýval osmnáct měsíců. Po osvobození sloužil jako reformní rabín v Hamiltonu v Ontariu. V roce 1948 obdržel titul Ph.D. na University of Toronto, specializoval se na německou filosofii osmnáctého a devatenáctého století. Na té samé univerzitě se pak stal profesorem na katedře filosofie. V šedesátých letech, pohnut hlavně šestidenní válkou⁵² v Izraeli a jejími následky, emigroval do Izraele a usadil se v Jeruzalémě, kde se stal vědeckým pracovníkem na institutu moderního judaismu při Hebrew University of Jerusalem.

Zemřel 19. září 2003 v Jeruzalémě.⁵³

Fackenheim začíná reflektovat⁵⁴ holokaust až v polovině šedesátých letech. Ve svých reflexích holokaustu se nechce uchýlovat k názorům těch, co v holokaustu nevidí nijak velký problém a považují ho za Boží trest. A ani se nechce stavět na stranu Richarda Rubensteina a prohlašovat, že jediný rozumný závěr Osvětami je ten, že Bůh je mrtev.⁵⁵

K pochopení odpovědí Fackenheima na holokaust je důležité začít od základů.

2.1. Historické pozadí jako důkaz boží přítomnosti

Fackenheim patří k těm židovským myslitelům, kteří po holokaustu přiznávají, že to, co skutečně volá po zodpovězení je historický Bůh. Tento Bůh nemůže být dokázán, ale může a musí být poznán. Zastává názor, že Bůh se v dějinách ukazuje skrze osobní setkání s Izraelem a Židy.

⁴⁹ Liberální judaismus Židy spojuje spíše na národněkulturním základě, než na základě společné židovské víry a náboženské praxe. Klade se zde důraz na etiku a židovský Zákon je považován za vynikající lidské dílo, které se může měnit v souvislosti s proměnami lidské společnosti. Tento směr stojí blízko k reformnímu. (z knihy: *Encyklopedie nových náb. směrů v Čes. rep.*, Vojtíšek, Z.).

⁵⁰ Názvy škol a institucí úmyslně ponechávám v originálním názvu pro větší přesnost.

⁵¹ V noci z 9. na 10. listopadu 1938 začali nacisté vypalovat synagogy a rozbít okna židovských domů a výlohy židovských krámů. Pogrom symbolizoval a urychlil vyostření nacistické protižidovské politiky v roce 1938.

⁵² V roce 1967 došlo ke střetnutí Izraele s vojsky Egypta, Sýrie a Jordánska. Arabská koalice zde utrpěla porážku.

⁵³ KATZ, Steven T., *Emil Fackenheim*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 419.

⁵⁴ Trvalo skoro dvacet let, než Židé dokázali promluvit o holokaustu. Přeživší této události vypověděli, že se cítili velice poníženi o nechtělo se jim mluvit. Vše snad měl odstartovat soudní proces s Adolfem Eichmannem, po kterém Židé začali o svých zážitcích promlouvat otevřeněji.

⁵⁵ *Encyclopedia Judaica: The Jewish Faith after Holocaust*. [CD-ROM].

Fackenheim vyvinul svůj osobitý pohled na židovskou historii, podle něj je sletem ohromujících událostí, které se od sebe charakterově liší. Události jako Exodus či seslání desatera na Sinaji označuje za tzv. základní zkušenosti, totiž ty zkušenosti, které vytvářejí náboženskou identitu Židů. Tyto události mají dále také výchovný charakter a udávají ráz každé budoucí éře.⁵⁶

To je možné demonstrovat na příkladě Pesachového sederu, při němž jde o připomínání si vyjití z Egypta a zázraku u Rákosového moře. Tím, že uznáme tuto událost, uznáme tím trvalý úžas a pojmem ho za svůj. Proto je ona jedinečná Síla přítomna jak tehdy, tak i dnes, proto se vzpomínky mění ve víru a naději. V Pesachovém sederu se tak odhaluje Boží záchrana v každém dalším pokolení. Základní zkušenosti také ustanovují dostupnost boží přítomnosti tady a teď.⁵⁷

Další typ událostí, které se od základních zkušeností liší, označuje Fackenheim jako události, jež vytvořily epochu. Tyto události nejsou formativní narozdíl od základních zkušeností. Neutvářejí náboženskou identitu Židů, ale naopak jejich víru testují právě skrze sebe. Takovými zkouškami základních zkušeností bylo zboření prvního a druhého Chrámu. Učenci talmudické doby byli schopni na zboření druhého Chrámu odpovídat právě vírou v základní zkušenosti, stejně tak proroci, co žili v době prvního Chrámu. Jeremiáš viděl v Nebukadnesarovi⁵⁸ nástroj boží vůle a talmudští učenci ve zničení druhého Chrámu a následném exilu exil Boha.⁵⁹

Fackenheim dále nabízí odpovědi na boží přítomnost v historii na příkladech rabínů, kteří v období zboření Chrámu a Bar Kochbovi revolty⁶⁰ museli nějakým způsobem na tyto události reagovat. Názory se opět lišily.

Tak bylo zboření obou Chrámů viděno jako zasloužený boží trest. Další z možných odpovědí byla ta žalmistů - Bůh schoval svou tvář⁶¹ a jediné, co nám zbývá, je doufat, že ji zase někdy odkryje. Ovšem tyto odpovědi nestačí, nejsou uspokojující.⁶²

Fackenheim se proto přiklání k rabi Akivovi⁶³, který tyto události reflektoval daleko směleji než ostatní. *Šechina* odešla do exilu s Izraelem. Když byl Izrael v Egyptě, *Šechina* byla s ním, jak je psáno : „...což jsem se nezjevil právě tvému rodu, když byli v Egyptě v područí domu faraonova?“⁶⁴

⁵⁶ Encyclopedia Judaica: *The Jewish Faith after Holocaust*, [CD-ROM].

⁵⁷ FACKENHEIM, Emil, *The Structure of Jewish Experience*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 423.

⁵⁸ Babylonský král, kterému r. 586 př.obč.l. padli Židé do rukou jako zajatci.

⁵⁹ Encyclopedia Judaica: *The Jewish Faith after Holocaust*, [CD-ROM].

⁶⁰ Šimon Bar Kochba vedl revoltu proti Římanům ve 2.st.obč.l., podle rabínských zdrojů byl Kochba považován za Mesiáše samotným rabim Akivou ben Josefem (asi 50-135 obč.l.). Žádné novodobé nálezy nenasvědčují tomu, že by se Kochba sám za Mesiáše považoval. (z knihy: *Dějiny židovského národa*, Johnson, P.)

⁶¹ V literatuře reflexí holokaustu známé jako pojem *hester panim*.

⁶² FACKENHEIM, Emil, *The Structure of Jewish Experience*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 430

⁶³ Jeden z nejvýznamějších rabínů judaismu. Žil kolem r. 50-136 obč.l.

⁶⁴ První Samuelova 2:27

Když izraelský lid musel do Babylonie, Šechina šla také, jak je psáno : „...kvůli vám pošlu do Babylónu...“⁶⁵

Takže i když budou Židé v exilu, nebudou separováni od Boží přítomnosti. Bůh, který byl přítomen v dějinách dříve, bude přítomen pořád a nakonec přinese vykoupení.⁶⁶

2.2. Šestisté čtrnácté přikázání

Fackenheim slyší prikazující hlas z Osvětlemi stejně dobře jako hlas, který seslal příkazy na Sinaji. Diktuje Židům šestisté čtrnácté⁶⁷ přikázání.

Toto přikázání zní : „Skutečnému Židovi dneška je zakázáno dopřát Hitlerovi (ještě jedno) posmrtné vítězství.“⁶⁸

Tato krátká a zdánlivě jasná věta není vyčerpávající. Proto se zaměříme na to, co znamená - nedopřát Hitlerovi posmrtné vítězství.

Fackenheim to komentuje takto : „...Židům je přikázáno přežít jako Židé, proto aby židovský lid nezanikl. Je jim přikázáno pamatovat na oběti Osvětlemi, proto, aby jejich památka nezanikla. Je jim zakázáno rezignovat na člověka a jeho svět a uchýlovat se k cynismu či nadpozemskosti, proto, aby nespolupracovali na vydání světa do sil Osvětlemi. Konečně, je jim zakázáno rezignovat na Boha Izraele, proto, aby judaismus nezanikl.“⁶⁹

Další z věcí, které hlas Osvětlemi prikazuje, je vyprávět příběh.

V koncentračních táborech byla jediná naděje, a to naděje na útěk. Člověk chtěl utéci hlavně proto, aby mohl vypovědět onen příběh. Tím, že nacisté svým obětem vykopali bezejmené jámy nebo je zpracovali do mýdel, chtěli naprosto jasně vymazat jakoukoliv stopu. Miliony se měly ztratit, jakoby nikdy nebyly.⁷⁰ Fackenheim poukazuje na to, že dnešní doba by nejraději o těchto událostech nemluvila, nejraději by zapoměla či holokaust přirovnala k jiným lidským tragédiím, což Fackenheim považuje za nemožné. Tyto návrhy přichází povětšinou od Židů, kteří si racionalizovali svůj únik před holokaustem. Častěji také přichází od nežidů, kteří racionalizují svůj útek vůbec.⁷¹

⁶⁵ Izajáš 43:14

⁶⁶ FACKENHEIM, Emil, *The Structure of Jewish Experience*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 431.

⁶⁷ Židé mají podle talmudské tradice celkem 613 přikázání. 248 kladných a 365 záporných.

⁶⁸ FACKENHEIM, Emil, *The 614th Commandment*, in *Wrestling with God*, s. 433.

⁶⁹ FACKENHEIM, Emil, *The Commanding Voice of Auschwitz*, in *Wrestling with God*, s. 434.

⁷⁰ Tamtéž, s. 435.

⁷¹ Tamtéž, s. 435.

„Ale pro Žida slyšícího přikazující hlas Osvětimi, povinnost pamatovat a vyprávět příběh, není neřešitelná.“⁷²

Fackenheim to chápe jako svatou povinnost.

Hlas Osvětimi přikazuje věřícímu Židovi, aby klidně zápasil dál se svým Bohem, ať už je tento zápas jakkoliv revoluční. A sekulárnímu zakazuje používat Osvětím jako další zbraň, kterou by mohl Boha zapřít.⁷³

Další otázka, kterou si Fackenheim pokládá je ta, jestli Židé můžou čelit holokaustu, aniž by neztráceli naději. Dvacet let trvalo, než se vůbec začalo o této otázce mluvit a vyrovnávat se s ní. Fackenheim si není jistý, zda-li i dnes jsou Židé schopni čelit jí.⁷⁴

„Proto je nám zakázáno současný a budoucí život uvrhnout v smrt, jakožto cenu za pamatování si smrti v Osvětimi. A stejně tak je nám zakázáno prohlásit náš současný a budoucí život jako cenu zapomenutí na Osvětím.“⁷⁵

Právě díky šestistému čtrnáctému přikázání, díky jeho plnění, mohou Židé čelit otázce holokaustu. Starých šest set třináct volá po nezbytné změně. Židé musí čelit faktu, že se přihodilo něco radikálně nového. Ačkoliv je toto šestisté čtrnácté přikázání spíše pozitivní než negativní, musí se Židé smířit s hrozným faktem, že Hitler přece jenom jedno vítězství vyhrál, a to smrt šesti milionů. Fackenheim má pocit, že skutečný Žid dneška toto přikázání začíná chápat a slyšet. Agnostik a věřící jsou si dnes díky tomuto daleko bližší než kdy jindy. Pro agnostika musí být toto přikázání náhlé a absolutně dané, zjevené uprostřed totální katastrofy. Na druhé straně věřící, který slyší hlas Přikazujícího, nemůže slyšet nic víc než jen další přikázání.⁷⁶

Fackenheim tvrdí, že dnes jsou rozdíly mezi věřícím a sekulárním Židem nahrazeny rozdíly mezi ne-autentickým Židem, který unikl svému židovství a autentickým Židem, který své židovství potvrzuje. Autentickým Židem dnes ale může být jak věřící, tak sekulární a právě to tvoří onu jednotu, kterou přikazující hlas Osvětimi mluví.⁷⁷

⁷² FACKENHEIM, Emil, *The Commanding Voice of Auschwitz*, in *Wrestling with God*, s. 435.

⁷³ Tamtéž, s. 437.

⁷⁴ Tamtéž, s. 433.

⁷⁵ Tamtéž, s. 433.

⁷⁶ Tamtéž, s. 433.

⁷⁷ Tamtéž, s. 434.

2.3. Stát Izrael jako tikun olam⁷⁸

Fackenheim mluví o židovské identitě. Co je Žid či kdo je Žid ? Po holocaustu je složité zodpovědět otázku, jak jsou Židé příbuzní se svojí minulostí. V jakékoliv jiné předešlé dějinné katastrofě mohl Žid chápat sám sebe jako součást svatých pozůstalých. Generace byla dědicem svatých – ne té většiny, která odpadla, ale menšiny, která svým životem nebo mučednickou smrtí reprezentovala pravou věrnost své židovské pozici. Tudíž, Fackenheim zastává názor, že právě tato ryzí věrnost je definicí židovské identity dřívější. Ovšem Židé dneška⁷⁹ buď byli zabiti nebo se neměli nikdy narodit.⁸⁰

„My nejsme pozůstalí svatých. My jsme náhodnými pozůstalími. Jakkoliv bychom si přáli vyhnout se tomuto neradostnému faktu, toto je jádro definice židovské identity dneška.“⁸¹

Proč se ovšem Židé dneška nemohou považovat za pozůstalé svatých? Fackenheim tvrdí, že to nelze, jelikož se dnešní Židé musí považovat za potomky zavražděných. Těch, co byli proměněni v muslimany⁸², matky, děti, svaté i hříšníky, obyčejné lidi, kteří byli zplynováni pouhým mrknutím oka.

Za pozůstalé svatých by dnešní generace mohla být považována jedině v případě, o kterém mluví Maimonides⁸³, který říká, že každý Žid, jenž byl zavražděn jen z toho důvodu, že je Žid musí být pokládán za svatého. Lidové tradice pak citující Maimonida považují všechny oběti holocaustu za *kedošim*⁸⁴. Jen v tomto případě pak ti, které Fackenheim označuje za náhodné pozůstalé, mohou být svatými pozůstalými.⁸⁵

Idea tikunu je značně problematická, ovšem má své východisko. Fackenheim uvažuje, že pokud budou Židé věrni památce všech nevinně zavražděných, pak tím ztratí jakoukoli možnou naději v *tikun*. Tím ale zanedbají ty, kteří přežili, s jejich silou, která se tehdy vzala kdoví odkud, jelikož právě jejich *tikun* je samotné zaručuje. Proto je možné, že se náboženské otázky holocaustu větví do dvou extrémů. Tím prvním je – Bůh je mrtev a tím druhým – Spolu s Bohem v pekle – nic se

⁷⁸ Z hebrejštiny překládáno jako „náprava světa“.

⁷⁹ Myšleno Židé doby holocaustu a po-holocaustu.

⁸⁰ FACKENHEIM, Emil, *Historicity, Rupture, and Tikkun Olam*, in *Wrestling with God*, s. 446

⁸¹ Tamtéž, s. 446.

⁸² Tento výraz popisuje Heinz J. Herrmann ve svém memoáru – *Můj boj proti konečnému řešení*, jako vězně koncentračního tábora, který v důsledcích svého nelehkého osudu a nelidského zacházení postupně ztrácel vůli k životu – jak fyzicky tak psychicky. Dle mého názoru to Fackenheim chápe i jako výraz pro člověka, který přežil, ale zůstal zlomeným a apatickým vůči svému životu.

⁸³ Židovský filosof a lékař (1135-1204 obč.l.) Jedna z největších postav středověkého judaismu.

⁸⁴ Z hebrejštiny přeloženo jako: „svatí“.

⁸⁵ FACKENHEIM, Emil, *Historicity, Rupture, and Tikkun Olam*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 446.

nikdy nestalo, a nebo je vše napraveno. Podle Fackenheimu pak myšlenka holokaustu musí vydržet mezi těmito dvěma extrémy a má zde hledat *tikun*.⁸⁶

Tento *tikun* spatřuje Fackenheim hlavně v obnově židovské tradice, bez jejíž revitalizace nebude existovat žádná židovská budoucnost. Židovské myšlení je dnes v tom nebezpečí, že pamatuje holokaustu, je inspirováno jeho mučednictvím či odolností a pak najednou tato inspirace degeneruje ve skutečnost, že každé dogma, jak náboženské tak světské, se obnoví jakoby se nic nestalo.⁸⁷

Všechny cesty, které vedou k *tikunu*, by byly zbytečné, nebýt jednoho *tikunu*, který je kolektivní a také jednotnou odpovědí na historii. Stát Izrael je tímto *tikunem*. I když je roztržštěný, jak Fackenheim přiznává. Sílu tohoto státu považuje za slabou. Tento velký *tikun* je tak slabý a nejistý, že ho mnoho Židů nechce sdílet.

Tyto pochyby se ale podle Fackenheimu nevyrovnají nadšení ze skutečnosti, že židovský národ se navrátil či byl navrácen do Jeruzaléma.⁸⁸

„Copak to je tedy tikun? Je to stát samotný. Je to stát založený, udržovaný a chráněný národem, tak to bylo alespoň jednou myšleno, lidmi, kteří dávno ztratili umění státnosti a sebeobrany jednou provždy. Je to znovuzasévání a zalesňování země, která – jak se dříve zdálo, byla neobyvatelnou bažinou a pouští. Je to národ, který se shromáždil ze všech čtyř koutů světa na jednom teritoriu s nedostatkem – jak experti dříve tvrdili, prostoru k žití. Je to živý jazyk//, který?// – čehož se i přátelé báli, byl hluboko za hranicemi obnovy. Je to město, které bylo znovu postaveno – jak souhlas lidu pravil – a předurčeno zůstat svatými pozůstatky. A je to skrze a v tomto všem, jménem náhodně pozůstalých, po nepředvídatelné smrti, unikátní oslava života.“⁸⁹

⁸⁶ FACKENHEIM, Emil, *Historicity, Rupture, and Tikkun Olam*, in *Wrestling with God*, s. 447.

⁸⁷ Tamtéž, s. 447.

⁸⁸ Tamtéž, s. 449.

⁸⁹ Tamtéž, s. 448.

3. Ignaz Maybaum

Ignaz Maybaum se narodil 2. března 1897 ve Vídni. Poté, co se mu dostalo sekulárního vzdělání a poté, co se zúčastnil první světové války jako poručík v řadách rakouské armády, se zapsal na Hochschule für die Wissenschaft des Judentums v Berlíně na reformní⁹⁰ teologický seminář a roku 1926 byl ordinován na reformního rabína. V těchto letech studoval na University of Berlin a zde také roku 1925 získal doktorát. Poté sloužil jako rabín v Bingenu a Frankfurtu nad Odrou, později byl přeložen do Berlína, kde ve funkci rabína setrval do roku 1939.

Maybaum byl roku 1935 za kritiku Adolfa Hitlera zatčen gestapem a vězněn v Berlíně. Měl však obrovské štěstí, jelikož v roce 1939 byl díky podpoře vrchního londýnského rabína J. H. Hertze schopen opustit nacistické Německo. Jeho matka a sestry však takové štěstí neměly a zahynuly v Terezíně a Osvětimi. V Anglii, po deseti letech nezaměstnanosti, Maybaum našel uplatnění jako rabín v Edgware Reform Synagogue, kde setrval až do svého důchodu v roce 1966. Mezitím učil na Reform Leo Baeck⁹¹ Theological College of London. V padesátých a šedesátých letech se regulérně účastnil ekumenických konferencí v Německu a byl aktivním členem English Council for Christians and Jews. Byl také žákem Franze Rosenzweiga.⁹² Mezi jeho nejzásadnější studie patří *The face of God after Auschwitz*, publikována roku 1965.⁹³

Ignaz Maybaum se k otázce holokaustu postavil velice svérázně. Jeho pohled je však třeba vnímat ze strany reformního rabína.⁹⁴

Podobně jako Fackenheim hledí do židovské historie a snaží se z ní dostat odpověď. Uvědomuje si také, že holokaust je záležitostí jak židovskou tak nežidovskou, proto své odpovědi přizpůsobuje křesťanskému jazyku.

3.1. Třetí churban

Pro Maybauma není holokaust jedinečnou událostí, na rozdíl od Fackenheima či Rubensteina. Co je však jedinečného, je Izrael mezi národy, jehož historie nese svědky této jedinečnosti. Role Izraele je být národem nad národy. Za prvotní hybatele historických událostí označuje Maybaum nežidy. Osud Izraele není nikterak separován od své historické vzájemné závislosti s národy světa. Od dob Exodu se

⁹⁰ Reformní judaismu lze charakterizovat jako proud vycházející z osvícenského racionalismu. Vznikl v 19.st. v Evropě. Judaismus je podle reformních víra, která se neustále vyvíjí a není už jen národní vírou. Reformní ctí historickou identitu judaismu, ale nelpí na jejím bezmezném dodržování a kontinuitě. Talmud je pro reformní pouze náboženskou literaturou, nikoli zákonem. Klade se zde také důraz na zjednodušení židovství a jeho složité liturgie. (z knihy: *Judaismus, politika a stát Izrael*, Čejka, M.)

⁹¹ Leo Baeck (1873-1956) byl učenec, rabín a vůdce progresivního judaismu. V Terezíně, kde byl do roku 1945 vězněn, se stal duchovním vedoucím ostatních vězňů Židů.

⁹² Židovský filosof (1886-1929).

⁹³ KATZ, Steven T., *Ignaz Maybaum*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s.401.

⁹⁴ Encyclopedia Judaica: *Jewish faith after the Holocaust*. [CD - ROM].

dějiny Židů dostávají do vztahu s ostatními národy, od Egyptanů po říší křesťanského světa a islámu. Tak je třeba učinit židovské dějiny srozumitelné i pro ostatní národy.⁹⁵

Maybaum rozděluje „události tvořící epochu“ na dvě další kategorie, a to *churban* a *gezeru*.

Churban, tedy destrukce, je označením pro události zničení prvního a druhého Chrámu. *Gezera* by se pak podle Maybauma dala charakterizovat jako „zlé nařízení“, což označuje události ve Španělsku roku 1492 či Chmelnického povstání v 17.století.

Tyto dvě kategorie se ovšem liší. *Gezera* není nic dobrého a nepřináší žádný pokrok na rozdíl od *churbanu*, který jej přinesl. *Churban* končí jednu epochu a začíná epochu novou. Maybaum věří, že *gezeru* je možné odvrátit, bude-li činěna dobročinnost, modlitba a pokání. *Churban* naproti tomu odvrátit nelze. Je to boží zásah do dějin a dějiny tím činí světovými.⁹⁶

Maybaum dále vysvětluje *churban* jako pokročení v lidskosti. Zničení prvního Chrámu vedlo k diaspoře a díky tomu se judaismus dostal mezi další národy a boží slovo tak bylo šířeno dál. Zničením druhého Chrámu se dostáváme k založení synagog, náboženský život byl pozvednut do spirituálních výšin, přestalo se obětovat a přestala téci krev. Holokaust je pak třetí *churban*. Osvětim má jako *churban* význam ve světových dějinách. Maybaum ho chápe jako prostředek spirituálního rozvoje. Důležité je zapamatovat si, že *churban* znamená obojí, destrukci i pokrok.⁹⁷

Ale jaký pokrok přišel skrze Osvětim? Maybaumova koncepce pokroku souvisí s jeho pohledem reformního Žida. Je si vědom toho, že poražením Hitlera nebylo poraženo všechno zlo světa, co ale bylo zničeno, jsou zbytky středověké periody. Poražením nacismu byl poražen středověký pohled na svět, který se dostal k modernitě. Destrukce židovstva východní Evropy může být chápána jako destrukce středověku, jelikož to byli Židé východu, kdo žil po vzoru židovstva této éry. Centralizovali se v ghettech, provozovali své aktivity uvnitř striktního halachického⁹⁸ rámce. Dnes Židé mohou žít v moderní společnosti, v zemích jako USA, Izrael či západní Evropa, odproštění od halachy, schopni předvést své možnosti. Takto Maybaum mluví i za cenu toho, že uzná Hitlera jako pokrok.⁹⁹

V křesťanství pak podle Maybauma středověk končí prohlášením Druhého vatikánského koncilu, který mimo jiné z katolické liturgie odstranil pasáž o „proradném Židovi“.¹⁰⁰

Dramatik Hochhuth poznamenal: „SS byli dominikány technické doby“¹⁰¹ a führerův zákon byl nacistickou verzí papežské neomylnosti. Osvětim udělala čáru za středověkou církví a ghettem.¹⁰²

⁹⁵ Encyclopedia Judaica: *Jewish faith after the Holocaust*. [CD-ROM].

⁹⁶ Tamtéž: *Jewish faith after the Holocaust*.

⁹⁷ Tamtéž: *Jewish faith after the Holocaust*.

⁹⁸ Halacha „postup“ označuje právní část Talmudu, jedná se o celý korpus židovského zákona, právní systém judaismu. (z knihy: *Judaismus od A do Z*).

⁹⁹ Encyclopedia Judaica: *Jewish faith after the Holocaust*. [CD-ROM].

¹⁰⁰ Tamtéž: *Jewish faith after the Holocaust*.

3.2. Akeda¹⁰³ a kříž

Jak jsem již uvedla, Maybaum chápe, že musí o holokaustu promluvit také jazykem křesťanů.

Za centrální motiv judaismu považuje *akedu*. *Akeda* je obět, která se nikdy nestala, Izák mohl žít klidně dál. Žádná heroická tragédie tedy v *akedě* není. Maybaum její poselství chápe jako pokrok, který se může dít bez utrpení a smrti. V křesťanství je centrálním motivem mocná představa ukřižování. Ukřižování je oproti tomu obět, která se uskutečnila, Ježíšův život byl předčasně ukončen, takže zde můžeme nalézt heroickou tragédii, jejímž poselstvím je, že někdo musí zemřít, aby ostatní mohli žít.¹⁰⁴

Maybaum má pocit, že křesťané *akedě* nerozumí, a tak judaismus musí mluvit jazykem kříže. Tak musí Židé nést kříž jako dvě milénia před tím Žid sám, aby vyburcovali svědomí křesťanského světa. Osvětím je pak druhým ukřižováním.¹⁰⁵

Maybaum k tomu říká: „*Golgota současného lidstva je Osvětím, kříž byl nahrazen plynovými komorami. Křesťané, zdá se, musí být nejdříve vystrašeni krví obětního beránka, aby dosáhli milosti Boha, jenž se jim zjevil a uvěřit, nechat se pokřtít, stát se křesťany.*“¹⁰⁶

Nakonec snad křesťané budou moci *akedě* porozumět. Ctnostný život je to, oč v náboženství běží a judaismus je cestou k takovému životu, jelikož všechno, o co v judaismu jde se dá vyjádřit slovem – *šalom*¹⁰⁷.

V *akedě* Bůh promítá své neomezené slitování a poskytuje tím člověku štěstí. Kříž oproti tomu není symbolem štěstí, je to symbol, který kombinuje svatost a mučednictví.¹⁰⁸

Vedle *akedy* máme ve Starém zákoně zmínku o „božím služebníkovi“.

„*Hle, můj služebník bude mít úspěch, zvedne se, povznese a vysoko se vyvýší.*“¹⁰⁹

Maybaum toto chápe jako radost a štěstí, které bylo dáno Abrahamovi, když sešel z hory Moria, a tak vysvětluje, že i těm, co zahynuli v plynových komorách bude zprostředkováno štěstí. Na tuto tezi

¹⁰¹ Encyclopedia Judaica: *Jewish faith after the Holocaust*.

¹⁰² Tamtéž: *Jewish faith after the Holocaust*.

¹⁰³ „Spoutání“ Izáka jeho otcem Abrahamem, aby mohl být podle Božího nařízení Bohu obětován. Boží zásah nakonec zabránil, aby k oběti došlo, jelikož Abraham prokázal svou poslušnost Bohu (Gn. 22:1-18). (z knihy: *Judaismus od A do Z*).

¹⁰⁴ Encyclopedia Judaica: *Jewish faith after the Holocaust*. [CD-ROM].

¹⁰⁵ Encyclopedia Judaica: *Jewish faith after the Holocaust*. [CD-ROM].

¹⁰⁶ Tamtéž: *Jewish faith after the Holocaust*.

¹⁰⁷ Hebrejsky - mír, pokoj, klid.

¹⁰⁸ MAYBAUM, Ignaz, *The face of God after Auschwitz*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 404.

¹⁰⁹ Izajáš 52:13.

odpovídá Leo Baeck svou interpretací ke knize Daniel, ve které se autor ptá, co bude s těmi, kteří zahynou a nedočkají se osvobození, které jistě přijde. Odpovědí je, že tito lidé nezemřou ve špinavých hrobech, jelikož zemřou pro věčnost Boží.¹¹⁰

3.3. Hitler a Vyvolený národ

Další z naléhavých témat, která se Maybaum ve své práci *The face of God after Auschwitz* snaží reflektovat, je to, proč vůbec došlo k této katastrofě. Proč se Adolf Hitler snažil za každou cenu zbavit židovského národa.

Maybauma neuspokojuje odpověď, že Hitler byl maniak. Ani neakceptuje onen racionální mýtus, kterému Hitler věřil. Podle jeho názoru to byl faktor vyvolenosti židovského lidu, který Hitlerovi vadil.¹¹¹

Tento Maybaumův názor můžeme podložit Hitlerovými myšlenkami v kapitole Národ a rasa v nechvalně známém díle *Můj boj*, jelikož první, na co Hitler upozorňuje, je rozdíl mezi Árijcem a Židem. Hitler píše o Židech jako o těch, jejichž pud sebezáchovy je vyvinut ze všech národů nejsilněji. Mluví o takzvaném vyvoleném národu.¹¹²

„Za největší důkaz tohoto tvrzení může platit již skutečnost vlastní existence této rasy...“¹¹³

„Jaký národ byl vystaven tak obrovským pogromům, - a přesto vyšel ze všech nejhorších katastrof lidstva opět jako tentýž.“¹¹⁴

Tedy to, co by mnozí mohli na Židech obdivovat, Hitler chápe jako něco pohrdáníhodného. Pro Maybauma je toto důkaz, že Židé jsou skutečně vyvoleným národem a že je to právě tento faktor, který byl dominantním v konečném řešení židovské otázky.

Dále, Hitler Židy považuje za parazity, kteří nemají svou vlastní kulturu a chybí jim také idealismus. Jejich náboženství je podle jeho názoru zcela prosté jakékoliv víry v posmrtný život. Talmud označuje za jakousi příručku praktického a snesitelného života vezdejšího.¹¹⁵

„Nejlepší charakteristiku produktu této náboženské výchovy však představuje Žid sám jako takový. Jeho život je spoután pouze s tímto světem, a jeho duch je skutečnému křesťanství vnitřně tak cizí, jak byl cizí již před dvěma tisíci lety samotnému velikému zakladateli nového učení. Samozřejmě že se před židovským národem netajil, co si o nich myslí. Dokonce když bylo zapotřebí sáhl k biči, aby

¹¹⁰ MAYBAUM, Ignaz, *The face of God after Auschwitz*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s.407.

¹¹¹ Tamtéž, s.402-403.

¹¹² HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, nakl. Otakar II., 2009, s. 217.

¹¹³ Tamtéž, s. 217-218.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 218.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 222.

ze svatyně Páně vyhnal tyto odpůrce jakéhokoliv člověčenství, kteří i tehdy ve své víře viděli pouze prostředek jejich obchodní existence. Proto byl také Kristus samozřejmě ukřižován.“¹¹⁶

Maybaum také srovnává roli římskokatolické církve a Židů v Hitlerově impériu, kde kostely nebyly vypalovány jako synagogy.¹¹⁷

„Hitler mohl důvěřovat Vatikánu. Římskokatolická diplomacie vyšla vstříc Třetí říši...“¹¹⁸

Podle Maybauma byla jedinou autoritou v nacisty okupovaném Polsku právě církev, která měla početné zastoupení.

„Jediné slůvko od biskupa mohlo na záchranu Židů stačit, to však nebylo vysloveno.“¹¹⁹

„Hitler, stejně jako my, věděl, že ne každý Žid je srdečný a dobrý. Ale Hitler také věděl, že Žid dějinně a bytostně, dokonce bez vlastní volby, symbolizuje spravedlnost, milost a pravdu. Symbolizuje, to, co činí z každého Hitlerova slova lež.“¹²⁰

Maybaum dále charakterizuje Žida kráčejícího svou cestou nacistickým Německem k někomu, kdo dělá to, co církev nedělala, dělí zemi na dvě oblasti, které spolu nekomunikují.

„...Žid vytváří svou pouhou existencí situaci, ve které je Německo viděno jako země Baalova. Nikdo nemůže říci a ani se ptát, kolik Židů by se radši ztotožnilo s Hitlerovou ideologií, proto aby si zachránili život.“¹²¹

Tato otázka vůbec připadá Maybaumovi irelevantní, jelikož Židé jsou lidskými bytostmi tak jako kdokoliv jiný. Ale zastává názor, že Židé dokazují to, co ostatní nikoliv – a sice, že byli vyvoleni.¹²²

„To je ovšem demonstrováno tak, že být vyvolený znamená nemít na výběr. Bůh vybírá...“¹²³

3.4. Buddhismus jako možný „nepřítel“ západní mentality

Rokem Jedna interpretovala církev úvod historie lidstva. Filosof Karl Jaspers¹²⁴ byl jiného názoru a za mnohem důležitější označil osmé století před křesťanským rokem Jedna, kdy došlo k probuzení na nejrůznějších místech planety. Byli to palestínští proroci, řečtí filosofové a indický

¹¹⁶ HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, s. 222-223.

¹¹⁷ MAYBAUM, Ignaz, *The face of God after Auschwitz*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 402-403.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 402.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 402.

¹²⁰ Tamtéž, s. 402-403.

¹²¹ Tamtéž, s. 403.

¹²² Tamtéž, s. 403.

¹²³ Tamtéž, s. 403.

¹²⁴ (1883-1969) německý filosof a psychiatr, jehož myšlenky měly velký vliv na moderní teologii a filosofii.

buddhismus, kdo pozvedl lidstvo k větší spirituální výšce. Další, kdo započal nový pomyslný rok Jedna a uvedl novou éru byli Francouzská revoluce a Lenin, míní Maybaum.¹²⁵

V Jaspersově kritice křesťanského roku Jedna je kladný element, který říká, že příchodem buddhismu začala axiální epocha naší současné situace, situace post-Osvětimská. Židé, křesťané a muslimové musí čelit novému partnerovi a sice buddhismu.¹²⁶

„Evropa už není déle kulturní entitou bez spojení s Asií. Vyčerpána, po dvou světových válkách a po vlivu studené války, je Evropa otevřena nebezpečí asijského nihilismu.“¹²⁷

Maybaum podotýká, že v této situaci musíme mít napaměti, že jedinou radikální antitesí k buddhismu je právě judaismus proroků. Rámec našeho myšlení je poznamenán dvěma událostmi, které nelze srovnat s ničím jiným v celé historii a sice Osvětími a Hirošimou. Po Osvětími začala nová éra, která povede pryč od všeho, co k Osvětími vedlo. Musíme se zeptat Evropana, zda-li se slovem Osvětím ve svém slovníku má nyní jakousi zkušenost, která ho přibližuje onomu asijskému způsobu uvažování, skepticizmu a nihilismu, který může vyléčit jedině Buddha.¹²⁸

„Člověk zachráněný Buddhou už není více Evropanem, není Židem ani křesťanem.“¹²⁹

Maybaum poukazuje na také na stálost Tóry a Talmudu.

„...ztratili jsme šest milionů našich lidí, ale učení proroků a rabínů nebylo shledáno nedostatečným.“¹³⁰

Maybaum říká, že po Osvětími a Hirošimě musíme čelit neznámým elementům lidské existence. Lidstvo můžeme zachránit pouze větší dobročinností a větší zodpovědností. Svět složený z nejrůznějších lidí se musí stát naším zájmem. A jedině biblický pohled nahlížející svět jako Boží výtvar a každou lidskou bytost jako jeho stvoření, nás může zachránit od katastrofy, která si rýsuje na horizontu civilizace odcizené Bohu, Stvořiteli nebes a země.¹³¹

¹²⁵ MAYBAUM, Ignaz, *The face of God after Auschwitz*, in *Wrestling with God*, s. 407.

¹²⁶ Tamtéž, s. 407.

¹²⁷ Tamtéž, s. 407.

¹²⁸ Tamtéž, s. 407-408.

¹²⁹ Tamtéž, s. 408.

¹³⁰ Tamtéž, s. 408.

¹³¹ Tamtéž, s. 408.

4. Simchah Elberg

Simchah Elberg (1908? – 1995) studoval na varšavské ješivě Emek Halacha. Jeho hlavním učitelem byl chasidský rabín Natan Spigelglas. Po dalších studiích odešel do Paříže, kde psal do religiozního tisku a věnoval se také náboženské poezii. Poté studoval na Sorboně, kde napsal svou disertační práci, ve které se věnoval problémům židovského otroctví ve starověku. Elbergovi se podařilo nacistům utéci do Ruska, kde z Vladivostoku plul do Japonska a nakonec se v roce 1941 usídlil v Šanghaji¹³². Poté se usadil v New Yorku, ve čtvrti Brooklyn. Elbergovi rodiče a sestry zahynuli v Treblince a Osvětimi, jeho učitel Natan Spigelglas se z koncentračního tábora také nevrátil.¹³³

Elberg v mé práci reprezentuje chasidský¹³⁴ pohled na události holokaustu. Bylo by asi odvážné tvrdit, že naprosto všichni chasidé prožívali toto peklo stejně. Ovšem je možné sledovat, že jejich chování se od ostatních Židů něčím odlišovalo. Velká zbožnost, která je pro chasidy charakteristická, tvořila koncentrační tábory a nelidské zacházení snesitelnějšími.

Chasidští Židé během holokaustu často citovali Tóru¹³⁵. Věřili v Boží slávu a své mučednictví pro její jméno. Do transportů nastupovali v modlitebních šálech a recitovali žalmy. Chasidé tak ve všem spatřovali ruku Boží a proto se mnozí zbožní stali ještě zbožnějšími. Byli také vídáni, jak těsně před vstupem do plynových komor tančili a zpívali, jelikož se měli brzy setkat s Mesiášem.¹³⁶

Ultraortodoxní¹³⁷ jsou přesvědčeni, že jedině oni dokáží v holokaustu najít smysl. Považují ho za trest z nebes, o kterém rozhodl Bůh. Obecný ultraortodoxní názor považuje holokaust za důsledek židovské asimilace a sekularizace v důsledku osvícenství¹³⁸ a emancipace. Holokaust na jedné straně dokazuje, že směry judaismu založené na emancipaci

¹³² Zde Elberg pobýval pět let.

¹³³ GREENBERG, Gershon, *Simchah Elberg*, in *Wrestling with God*, s. 191.

¹³⁴ Ultraortodoxní aškenázské židovství se rozdělilo v průběhu 18.st. na dva základní proudy- chasidim a mitnagdim. Stoupenci chasidismu již od časů Baal Šem Tova(1700-1760) považovali modlitbu a oddanost Bohu za základ judaismu a zdůrazňovali, že nezáleží jen na učenosti a studovanosti, nýbrž na niterné zbožnosti. Chasidé se dále dělí do mnoha dalších skupin jako např. Chabad Lubavič či Chagas... (z knihy: *Judaismus, politika a stát Izrael*, Čejka, M.).

¹³⁵ Hlavně tedy Dt 28:66-67 : „Tvůj život bude viset na vlásku, v noci i ve dne se budeš chvět strachem a nebudeš jist svým životem.“

¹³⁶ JOHNSON, Paul, *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy: 1995, s. 486.

¹³⁷ Patří sem chasidská uskupení všech druhů, např. Chabad, charedim, i mezi ultraortodoxními panují neshody a v málo věcech jsou za jedno, jelikož si každé hnutí činí nárok na výlučnou pravdu.

¹³⁸ Známé jako „haskala“, které probíhalo v 18. a 19. století, jeho výraznou osobností byl mimo jiných např. Moše Mendelsohn.

a humanismu jsou klam a na straně druhé, že Bůh shlíží na svůj lid a zasahuje do jeho osudu.¹³⁹

Elbergův příspěvek ve sborníku *Wrestling with God* je prost jakéhokoliv obviňování jiných židovských proudů. Elberg si zde klade otázku, která byla kladena od Mojžíše po Jóba – jak to, že spravedliví a nevinní trpí, zatímco zlo a lidé, kteří jednají v jeho prospěch vyhrávají? Jak mohlo zemřít šest milionů Židů, když Bůh slíbil, že nikdy nepřivede konec Izraele¹⁴⁰? Elberg stejně jako Maybaum mluví o *akedě*¹⁴¹. Považuje *akedu* Treblinky a ostatních koncentračních táborů za to největší pokání, jakého bylo od nejsvatějších Židů Polska a Litvy zapotřebí. Elberg dále věří, že s holokaustem byly dějiny bezpodmínečně zničeny. Avšak Tóra přetrvává a s ní může Bůh vytvořit nový vesmír.¹⁴²

4.1. Akeda jako věčný úděl

*„Akeda Izáka a akeda Treblinky, první za jednotlivce, druhá za národ. Obojí učinilo posvátnou naší historii, naší existenci.“*¹⁴³

Podle Elberga je Treblinka kulminací hory Moria¹⁴⁴. Ta byla vždycky přenášena od jedné země k druhé, od Španělska až po Německo a Polsko.¹⁴⁵

*„Myslím, že Izák nebyl nikdy osvobozen z akedy.“*¹⁴⁶ Elberg tímto výrokem manifestuje věčnost *akedy*, která bude v židovských dějinách přítomna navždy. Ovšem podle jeho názoru *akeda* židovský národ nikterak neděsí. S *akedou* Izáka Bůh Abrahamovi ukázal, že jeho vyvolený národ bude národem *akedy*.¹⁴⁷

Při *akedě* Izáka milosrdný anděl na poslední chvíli zvolal : *„Nevztahuj ruku svou na toho chlapce...“*¹⁴⁸ Izák byl tedy na obětním místě jen nedlouho. Ale šest milionů spaloval oheň *akedy* po několik let a hlas, který volal – „nevztahuj svou ruku“, nebyl vyslyšen. *Akeda* se snáší dobře, pokud vás k ní vede někdo jako byl Abrahám. Ale *akeda* šesti milionů nebyla v rukou Abraháma, byla dílem lidských kanibalů¹⁴⁹, to oni byli její vyslanci. Díky tomu, že

¹³⁹ MUCH, Theodor, PFEIFER, Karel, *Svár bratří v domě Izraelském*, s. 123.

¹⁴⁰ Viz Jeremiáš 5:18.

¹⁴¹ Viz kapitola Ignaz Maybaum.

¹⁴² GREENBERG, Gershon, *Simchah Elberg*, in *Wrestling with God*, s. 191.

¹⁴³ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, in *Wrestling with God*, s. 192.

¹⁴⁴ Na této hoře měl podle Tóry Abraham obětovat svého syna Izáka.

¹⁴⁵ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, in *Wrestling with God*, s. 192.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 192.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 192.

¹⁴⁸ Holy Scriptures, Gn 22:12

¹⁴⁹ Překladař Greenberg v textu doslova uvádí : human cannibals.

Izáka vedl k *akedě* Abrahám, Izák nezemřel. Kdykoliv by byl Abrahám vyslancem, jediný Žid by nepřišel o svůj život, uvažuje Elberg.¹⁵⁰

To, co Židy skutečně bolí, je podle Elberga vědomí, že jejich anihilátoři byli právě nacisté. V minulosti to byl Mojžíš či Jeremijáš, kdo byl jakýmsi zprostředkovatelem jejich trestu. Ale během holokaustu to byl Hitler, kdo promluvil ve jménu Boha a to je pro Židy tím největším trestem.¹⁵¹

V této nové *akedě* Židé předvedli jedinečnou spirituální sílu. Elberg si klade otázku, kde se v těchto lidech vzala ona nadlidská síla, která pomohla obětem koncentračních táborů nést jejich utrpení a smrt.¹⁵²

„Zdá se mi, že každý člověk vyvolený Prozřetelností k tomu, aby vykonal velkolepý úkol, je obdařen zvláštní, specifickou silou umožňující mu snadněji zvládnout onen úkol.“¹⁵³

Izákova *akeda* Abraháma zkoušela. Nebyla to zkouška Izáka, ale jeho otce, jelikož Izák byl v tu chvíli obdařen právě onou spirituální silou. To Abrahám musel obětovat svého milovaného syna a proto musela být celá záležitost daleko těžší pro Abrahama než pro Izáka.¹⁵⁴

Elberg toto vysvětluje na příkladech matek a otců, kteří byli v Treblince.

„Matka netrpěla bolestí geheny,¹⁵⁵ když byla nevinnou obětí a šla do plynové komory. Poté, nesoucí roli nevinné oběti, žila v jiné, nebeské atmosféře a to sladce ukončilo její utrpení. Naopak, matka křečovitě bojovala, když byla odsouzena k tomu být pozorovatelem smrti svého dítěte.“¹⁵⁶

„Otec netrpěl těžkostmi Jóba, když byl upálen zaživa. Poté, ve stínu nebezpečí, se v něm zrodila nová síla, síla, která v něm chovala naději až do , poslední chvíle. Dala mu sílu vydržet všechno to utrpení. Naopak, otec jistě trpěl, když pozoroval své dítě nebo ženu trpět v agónii.“¹⁵⁷

4.2. Polsko svatých chasidů a Exil

Další z chasidských rysů Elberga je jeho zaujatost Polskem, které chápe jako zemi přímo nasáklou zbožností chasidů.

¹⁵⁰ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, in *Wrestling with God*, s. 192.

¹⁵¹ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, in *Wrestling with God*, s. 192.

¹⁵² Tamtéž, s. 192.

¹⁵³ Tamtéž, s. 193.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 193.

¹⁵⁵ V hebrejštině tento výraz označuje slovo „peklo“.

¹⁵⁶ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, s. 193.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 193.

„Jsem němý. Co mohu já, bezvýznamný človíček, o tobě říci Polsko? ...necht' každé malé smítko prachu popela milionů, kteří zahynuli, se stane obrovskými horami a necht' tyto hory vyprávějí a mluví hlasitě, tak že celý svět bude vyděšen tím nářkem.“¹⁵⁸

Šechina je ve vyhnanství, tvrdí Elberg. Židé cítili vyhnanství v Polsku daleko více než v jiných zemích, jelikož v Polsku byli perzekuováni více než kde jinde. Ale jejich denní utrpení bylo daleko mírnější a snesitelnější právě díky Šechině. Šechinou se v nejtěžších chvílích utěšovali a svaté chvění oněch stovek let a svatost předešlých generací naplňovala polský vzduch. V Polsku je cítit slovo Boží : „...budu bydlet mezi nimi.“¹⁵⁹ Tudíž, kde jinde by se chasidé měli více modlit a kde jinde by měli rozmlouvat se svým Bohem. Přesně tak to dělal i Baal Šem Tov¹⁶⁰ a jeho žáci jako Dov Ber z Mezříče či Menachem Mendel. Proč tedy Polsko, ptá se Elberg. Bůh říká : „Na těch, kteří jsou mi blízko, ukáži svou svatost...“¹⁶¹ Elberg vysvětluje, že tento biblický verš je spojen se smrtí těch, co jsou Bohu nejbližší. Díky jejich smrti bude Bůh učiněn svatým. Toto je tedy skutečná hloubka katastrofy, která se v Polsku udála.¹⁶² Podle Elberga je na celé této tragédii holokaustu pro Židy velkým trestem, že dnes už nejsou schopni vyplakat slzy. Ezechiel varoval svůj lid, že k těmto událostem jednou dojde. Říká: „Lidský synu, hle já ti náhlou ranou vezmu žádost tvých očí, ale ty nenaříkej, neplač, neuroň ani slzu.“¹⁶³

Nyní tu máme nový žalozpěv. „Při řekách polských, tam jsme sedávali...“¹⁶⁴ „Ať zapomene pravice má, zapomenu-li na tebe Polsko.“¹⁶⁵ Elberg si klade otázku, koho to vlastně Bůh potrestal. Ty, co zahynuli v plynových komorách nebo snad ty, co přežili. Ti, co zemřeli, zemřeli jako mučedníci, ale ti, co přežili žijí svůj život, který ve světle těchto událostí nemá podle Elberga smysl. To, co se skutečně stalo je opět vyjádřeno v Ezechielovi. Praví se zde : „...budu nad vámi kralovat v rozhořčení, které na vás vylejí.“¹⁶⁶

Hitler vraždil v neděli, upaloval v pondělí a zaživa pohřbíval v úterý. A všude bylo ticho, nikdo neprotestoval. Jak tedy můžeme akceptovat všechn ten chaos jinak než odplatu za – „rozhořčení, které na nás bylo vylito“. To, co se stalo nejde vrátit, musí přijít nový počátek¹⁶⁷.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 193.

¹⁵⁹ Exodus 25:8 (Ať mi postaví svatyni a já budu bydlet mezi nimi).

¹⁶⁰ Jisrael Ben Eliezer (1700-1760) „zakladatel“ chasidismu.

¹⁶¹ Leviticus 10:3.

¹⁶² ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, s.194.

¹⁶³ Ezechiel 24:16.

¹⁶⁴ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, s. 194.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 194.

¹⁶⁶ Ezechiel 20:33 („Jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, budu nad vámi kralovat pevnou rukou a vztaženou paží v rozhořčení, které na vás vylejí.“)

¹⁶⁷ V původním textu je uvedeno –, berešit“, tudíž skutečný biblický počátek, nových šest dní stvoření.

Elberg kritizuje demokracii, jelikož holokaust se udál v demokratické společnosti, týkal se „vznešeného“ Německého národa. Pokládá řečnickou otázku – kolik vražd už bylo skryto pod hávem demokracie? Odplata může přijít opět skrze Boha, který říká : „*Avšak proti pronárodu, jemuž budou otročit, povedu při...*“¹⁶⁸ Elberg tento moment chápe jako zadostiučinění.¹⁶⁹

„*Budu soudit*“ – *utiší naši vařící se krev.*“¹⁷⁰

Židé byli po tisíce let situováni mezi vyhnanstvím a vykoupením. Na vykoupení čekali od dob, co ztratili svou Svatou zemi. Věděli, že jejich egyptský exil a exil v poušti bude trvat dohromady dvěstě padesát let¹⁷¹. Ale pro ten poslední a těžký exil žádná doba stanovena nebyla. Bůh se tentokrát nevyjádřil, jak dlouho bude tato doba trvat. A právě v ne-vyjádření se spatřuje Elberg osud židovské existence. Jelikož tím, že Židé nevěděli, že jejich vyhnanství bude trvat velice dlouho, mohli doufat ve vykoupení, které mohlo přijít v každou chvíli.¹⁷²

„*Člověk hluboce věřil, že ráno bude už konečně požehnané radostí z vysvobození.*“¹⁷³e

Podle Elberga je dobře, že se Židé nedozvěděli jak dlouho bude jejich exil trvat, jelikož by se také mohlo stát, že by v těžké zkoušce vyhnanství neobstáli. Ze židovské historie exilu se proto člověk může poučit daleko více než z historie jiných národů. Tato historie totiž poukazuje na to, že národ je schopen existovat i když jediné, co vlastní, jsou duchovní základy.¹⁷⁴

„*Hitler vstoupil do bitvy proti exilové historii. Zapřel naší koncepci síly exilového národa. Chtěl předvést, že tisíc let dějinného exilu musí skončit se zánikem těch, co vytvořili historii. Jeho motto bylo: Pryč se Židy a tím pryč s jejich exilovou historií. Ale historie exilu je daleko mocnější než Hitler.*“¹⁷⁵

Elberg dále vysvětluje, čím je židovský národ tak jedinečný. Podle jeho názoru je to ona skutečnost, že pokračuje i nadále jako žijící národ, který se nějakým způsobem snaží znovu poskládat dohromady zbytky své spirituality. Silní lidé tvoří slavnou historii a se Židy je to podobné v tom smyslu, že historie učinila slavný národ ze Židů samotných.¹⁷⁶

K celé problematice exilu ještě dodává, že jeho hlubším překladem je Hitler sám. Hitler je naprostým originálem, tvrdí Elberg a obhajuje tím myslitele, kteří Hitlera ovlivnili,

¹⁶⁸ Genesis 15:14

¹⁶⁹ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, s. 195.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 195.

¹⁷¹ 210 let v Egyptě a 40 let na poušti.

¹⁷² ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, s. 196.

¹⁷³ Tamtéž, s. 196.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 196.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 196.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 197.

jako byli Fichte nebo Nietzsche. Lidé se často snaží vysvětlit fenomén jeho bestiality literárně. Hitler prošel školou Fichteho, která ho naučila šovinismu. Nietzsche ho pak měl naučit jeho nenávisti k Židům a sadismu. Potud akademické rozřešení Hitlerova problému. Elberg ale přísahá, že jediný z těchto lidí, kteří Hitlera ovlivnili¹⁷⁷, by nechtěli být zataženi do zřůdnosti, které napáchal se svými věrnými nohsledy.¹⁷⁸

„*Nietzsche by nedovolil jediný den Treblinky.*“¹⁷⁹

V sionistických kruzích se dnes mluví o vykoupení jako o negaci exilu. K tomuto tématu má ale Elberg své výhrady. Hitler předvedl, jak tragický může exil skutečně být. Ovšem nemůžeme si myslet, že holokaustem by bylo exilu učiněno za dost.¹⁸⁰

„*Exil nebyl holokaustem šesti milionů Židů rozpuštěn. Pořád jsme v exilu.*“¹⁸¹

Toto své prohlášení Elberg demonstruje na příkladě státu Izrael. Ani příchod statisíce Židů nedokázal osvobodit Izrael od exilu. Přirozené snažení se těch, co přežili, o vznik státu Izrael se proměnilo ve svatou extázi. Ale tato extáze by neměla být proměněna sektářskými snílky ve zdroj víry a tužeb, že skutečné vykoupení už přišlo s územím Sionu.¹⁸²

Elberg toto téma uzavírá s tím, že bychom měli mít neustále na mysli, že Židé jsou nadále situováni mezi exilem a vykoupením. Židé se stali svědkem: „*Na maličký okamžik tě opustím...*“¹⁸³ ale Elberg doufá, že zažijí i moment: „*...avšak shromáždím tě v prevelikém slitování.*“¹⁸⁴

¹⁷⁷ Zde nejde jen o filosofy, ale také o generály a politiky.

¹⁷⁸ ELBERG, Simchah, *The Akedah of Treblinka*, in *Wrestling with God*, s.197.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 197.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 197.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 197.

¹⁸² Tamtéž, s. 197.

¹⁸³ Izajáš 54:7.

¹⁸⁴ Tamtéž 54:7.

5. Richard Lowell Rubenstein

Richard Rubenstein se narodil roku 1924 do asimilované¹⁸⁵ židovské rodiny v New Yorku. Během své puberty velmi trpěl antisemitskými útoky. Rubenstein se roku 1942 zapsal na Hebrew Union College¹⁸⁶. Během těchto let studoval také na University of Cincinnati, kde obdržel svůj bakalářský titul z filosofie. Po skončení druhé světové války se ve světle událostí holokaustu a vzniku státu Izrael vrátil ke svým rabínským studiím. Roku 1948 učinil krok směrem ke konzervativcům¹⁸⁷ a o čtyři roky později byl ordinován na rabína. Roku 1960 obdržel doktorát¹⁸⁸ na Harvardu. Po těchto událostech se Rubenstein začal aktivně účastnit začínajících debat kolem holokaustu. Také ho zaujala myšlenka smrti Boha, kterou ve svých kruzích prezentovali křesťanští teologové. Rubenstein nakonec přišel se svou vlastní koncepcí smrti Boha. Roku 1966 publikoval práci s názvem *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Tato provokativní práce vzbudila vlny rozhořčení mezi věřícími nejrozumnějších židovských směrů a Rubenstein byl v podstatě vykázán z židovské obce. Ovšem to neznamenal konec jeho bohaté publikační činnosti a studií. Svůj profesorský titul nakonec získal na Florida State University roku 1977.¹⁸⁹

Richard Rubenstein se ve své práci *After Auschwitz*, z níž byly vybrány příspěvky do sborníku¹⁹⁰ snaží reagovat na prohlášení německých křesťanských teologů, kteří holokaust vysvětlovali tak, že Bůh trestá židovský národ za vraždu Boha skrze svůj nástroj, kterým byl Adolf Hitler. Tyto myšlenky Rubensteina šokovaly.¹⁹¹

5.1. Dialog s doktorem Grüberem

V roce 1961 proběhl v Jeruzalémě soud s Adolfem Eichmannem¹⁹², proti kterému mohly svědčit tisíce Němců. Pouze doktor Heinrich Grüber¹⁹³, představitel církve evangelické v Berlíně, přijel, aby svědčil. Grüber jel však do Jeruzaléma velmi neochotně, jelikož věděl, že je Němec, člověk, jehož národ zvěčnil bezpráví, a také patří mezi křesťany, kteří před tímto

¹⁸⁵ Rubenstein dokonce ani neměl svůj bar micva, jelikož se jeho rodina o judaismus vůbec nezajímala.

¹⁸⁶ Zde se zapsal do rabínského semináře reformního hnutí.

¹⁸⁷ Zapsal se do Conservative Jewish Theological Seminary in New York City.

¹⁸⁸ Ten získal na základě práce o tezích, ve kterých aplikoval Freudovu analýzu na rabínskou agadu.

¹⁸⁹ KATZ, Steven T., *Richard Lowell Rubenstein*, in *Wrestling with God*, s. 409.

¹⁹⁰ *Wrestling with God (Jewish theological responses during and after the holocaust)*.

¹⁹¹ KATZ, Steven T., *Richard Lowell Rubenstein*, in *Wrestling with God*, s. 410.

¹⁹² Vysoký důstojník SS, který měl na starost organizaci židovských deportací. Dopadl ho a před jeruzalémský soud poslal lovec nacistů Simon Wiesenthal.

¹⁹³ Grüber je znám jako heroický bojovník proti nacismu na křesťanské půdě a také jako přítel a podporovatel obětí nacismu a přítel Židů a státu Izrael. Jeho odvaha ho přivedla až do Dachau.

bezprávím mlčeli. Když se Rubenstein s Grüberem setkal, probírali hlavně Eichmannův soud. Grüber vysvětloval, že vlastně nevidí nijaký velký rozdíl mezi Eichmannem a sebou, jelikož na vině je spousta lidí, ne jen Eichmann sám. Dále Rubensteinovi sdělil, že nikdy nechtěl, aby Židé konvertovali ke křesťanství. Jediné, o co mu šlo bylo, aby se křesťané stali lepšími křesťany a Židé lepšími Židy. Rubensteinův a Grüberův dialog narazil, když Grüber interpretoval svou myšlenku, že Židé se z historie nepoučili, že i dnes, po událostech holokaustu, dál ovládají bankovníctví, tisk a jiné oblasti veřejných zájmů, což podle Grübera nikdy neukončí antisemitismus, ba naopak. Rubenstein se pokusil vysvětlit, že to, co stát Izrael činí skutečným domovem, je právě svoboda, se kterou mohou Židé vykonávat povolání jaké se jim líbí. Grüber přišel s myšlenkou, že Izrael má s Bohem odvěkou smlouvu, která jeho lid zavazuje k určitému specifickému jednání a chování. Tato myšlenka je podle Rubensteina charakteristická pro německé duchovní. Z jejich strany jde o chápání židovských dějin jako *Heilsgeschichte*, tedy posvátnou historii, ve které pokračuje zjevení až do dnešních dnů. Tuto myšlenku ovšem sdílela i většina židovských věřících v historii judaismu. Teologická hodnota sionistického hnutí a založení státu Izrael ovšem leží na odmítnutí posvátné historie a prohlášení, že židovské neštěstí bylo způsobeno lidmi a může být lidmi také ukončeno. Rubenstein poznamenává, že takový styl myšlení vede k stanovisku, že zabití šesti milionů je skutečně Boží vůle a že Bůh chtěl Židy vyhubit. Nikdo z dřívějších teologů, se kterými se Rubenstein setkal neměli na tento problém uspokojující odpověď. Grüberovi položil stejnou otázku jako předešlím teologům a sice zda-li věří, že to byla vůle Boží, když Hitler zničil dvě třetiny evropského Židovstva. Rubenstein soudí, že poprvé dostal logickou odpověď.¹⁹⁴

Heinrich Grüber odcitoval z Bible : „*Kvůli tobě jsme vražděni denně.*“¹⁹⁵

„*Když si Bůh žádá mou smrt, dám mu ji... Tvá vůle se stane, i kdyby jsi žádal můj život. Z nějakého důvodu to byla část Božího plánu, že Židé zemřou. Bůh si žádá naší smrt každý den. On je Hospodin, On je Pán, vše je v Jeho péči a řádu.*“¹⁹⁶

Grüber jako mnozí udává příklady z židovské historie a snaží se poukázat na to, že Adolf Hitler nebyl jediný „nástroj Boží“, vzpomeňme na Nebukadnesara. Dále ovšem

¹⁹⁴ RUBENSTEIN, Richard, L., *The Dean and the Chosen People*, in *Wrestling with God*, s.413.

¹⁹⁵ Žalm 44:23.

¹⁹⁶ RUBENSTEIN, Richard, L., *The Dean and the Chosen People*, in *Wrestling with God*, s.413.

přiznává, že to co Hitler udělal bylo nemorální a zastává názor, že Hitlerovi následovníci jsou Bohem trestáni¹⁹⁷ také a snad i více než jeho vlastní lid.¹⁹⁸

„Vím, že nás Bůh trestá, jelikož jsme bičovali Izrael. V roce 1938 jsme smetli synagogy, v roce 1945 naše kostely smetly bomby. Od roku 1938 jsme z Židů dělali bezdomovce, od roku 1945 patnáct milionů Němců zakusilo bezdomoví.“¹⁹⁹

Rubenstein dodává, že z Grüberových slov pochopil, jak cítí odpovědnost Boží za smrt Židů a i když tato situace mohla být pro Grübera mystériem, byl to pro něj zároveň neotřesitelný fakt. Přesto, že je zřejmé, jak si Rubenstein doktora Grübera velice váží, kritizuje jeho přílišnou ponořenost v Novém zákoně a soudí, že by možná nic nenamítal proti myšlenkám Dr. Servatia²⁰⁰, který u Eichmannova soudu pronesl, že to, co se Židům stalo bylo z části vyšším principem a rekompencací za daleko větší zločin proti Bohu, který je stár dva tisíce let.²⁰¹

Zde se opět setkáváme s klišé o vrazích Krista a Rubenstein se domnívá, že stejně tak dlouho jako tu budou křesťané, bude tu i tento odvěký argument, který může vždy vyústit v násilí. Evangelia nelze vymazat, ona samotná stačí, aby v křesťanech podněcovala nenávist k Židům.²⁰²

„I kdyby křesťané uznali, že všichni lidé nesou vinu za Kristovu smrt, uznávají vinu více ohavnou než jakoukoli jinou v dalších náboženstvích, vraždu Hospodina nebes a země.“²⁰³

Rubenstein doplňuje, že z židovského pohledu nejen, že jsou Židé nevinni, ale také všichni ostatní lidé jsou nevinni, jelikož tato událost se zkrátka nikdy nestala. Tudíž tu máme opět zed', na kterou Židé s křesťany naráží. Rubenstein vidí východisko v tom, že by křesťané měli tuto vinu více rozšířit na ostatní než jen Židy. To ovšem není řešením pro Židy a tak navrhuje, aby toto obvinění chápali tak, že neexistuje reálně, nýbrž v představě každého člověka.²⁰⁴

¹⁹⁷ Jako příklad ve svém rozhovoru s Rubensteinem uvedl neštěstí ze 13. srpna, kdy se definitivně zavřeli hranice mezi Západním a Východním Berlínem.

¹⁹⁸ RUBENSTEIN, Richard, L., *The Dean and the Chosen People*, in *Wrestling with God*, s.414.

¹⁹⁹ Tamtéž, s.414.

²⁰⁰ Dr. Servatius bránil Adolfa Eichmanna při jeho procesu v Jeruzalémě r.1961.

²⁰¹ RUBENSTEIN, Richard, L., *The Dean and the Chosen People*, in *Wrestling with God*, s.414.

²⁰² Tamtéž, s. 414.

²⁰³ Tamtéž, s.414.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 414.

5.2. Smrt Boha

Rubenstein přináší další možný pohled na po-osvětimskou situaci v judaismu. Tolik diskutované téma teologie smrti Boha, která byla rozšířena mezi křesťanskými teology, nenechávalo Rubensteina klidným a tak přišel s vlastní koncepcí. Podle jeho názoru mají se smrtí Boha daleko větší problém Židé než křesťané. Křesťanství, jak víme, na smrti Boha stojí a to v příběhu umučení Ježíše Krista. Teologie smrti Boha je dle Rubensteina současným výrazem pro problém, který existoval již v jistém zárodku ve scholastice, středověkém mysticismu či německé filosofii devatenáctého století.²⁰⁵

Rubenstein říká, že se nacházíme v době smrti Boha. Toto vyjádření se však daleko více týká člověka a jeho kultury než Boha samotného.

„Když řeknu, že žijeme v době smrti Boha, myslím tím, že nit spojující Boha a člověka byla přetržena. Stojíme ve studeném, tichém a necitelném vesmíru, bez pomoci jakékoliv odhodlané moci za našimi vlastními možnostmi. Co jiného může Žid říci o Bohu po Osvětimi?“²⁰⁶

Ačkoliv se Rubenstein snažil vymanit z hnutí teologů, kteří pojednávají o smrti Boha, nakonec mu došlo, že tak učinit nelze. Bylo mu trapné, že je spojován s tímto termínem²⁰⁷, uvědomoval si jeho nedostatek a křesťanský původ. Nakonec ale uznal, že je nevyhnutelným a nenašel žádný jiný způsob jak vyjádřit to prázdno, se kterým se člověk konfrontuje tam, kde dříve stál Bůh.²⁰⁸

Je třeba chápat, že křesťanská záležitost smrti Boha se týká Ježíše Krista, není zaměřená na Boha, ale na mesiáše. Rubenstein jako Žid musí odmítnout křesťanského mesiáše, tak jako ho odmítali Židé po dva tisíce let. Rubenstein věří, že ve světě, který postrádá přítomnost Boha, je třeba Tóry a tradice daleko více, než ve světě, kde byla boží přítomnost smysluplně prožívána. V dobách smrti Boha křesťanští teologové proklamují evangelia, židovští teologové proklamují nezbytnost Tóry.²⁰⁹

Pro současný judaismus je podle Rubensteina největší výzvou poradit si s otázkou Boha a koncentračních táborů. Rubenstein připouští, že je šokován tichem, které současní židovští teologové rozprostírají nad tímto problémem. Ptá se, jak mohou Židé po Osvětimi věřit ve všemohoucího a drobnomyslného Boha. Rubenstein zkrátka nemůže věřit v Boha,

²⁰⁵ RUBENSTEIN, Richard, L., *Symposium on Jewish Belief*, in *Wrestling with God*, s. 415.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 415.

²⁰⁷ V díle *The Death-of-God Theology*, in *The Christian Scholars*, ho profesor William Hamilton zařadil mezi hnutí teologů zabývajících se smrtí Boha.

²⁰⁸ RUBENSTEIN, Richard, L., *Symposium on Jewish Belief*, in *Wrestling with God*, s. 415.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 415.

který si přál Osvětim. Říká, že utrpení evropského Židovstva nelze srovnávat např. s Jobovou zkouškou.²¹⁰

„Vidět v koncentračních táborech jakýkoliv smysl, nutí tradičního věřícího dívat se na nejvíce d'ábelskou nehumánní explozi v celé historii jako na smysluplné vyjádření Božské vůle.“²¹¹

To je něco, s čím Rubenstein zkrátka nemůže souhlasit. Přímou říká: *„Tato myšlenka je pro mne tak sprostá, že ji nemohu akceptovat.“²¹²*

Přes to všechno však Rubenstein nechce tvrdit, že by i judaismus postrádal smysl.

„Nemyslím si, že by bylo třeba teistického Boha pro židovský religiozní život. Dietrich Bonhoeffer napsal, že naším problémem je, jak mluvit k Bohu v době, kdy neexistuje náboženství. Věřím, že náš problém je, jak mluvit o náboženství v době bez Boha.“²¹³

A je to právě judaismus, kudy vede cesta. Je způsobem jak sdílet dobu a krize skrze tradice svých předků. Rubenstein rezignuje na Boha, který byl konečným činitelem dějin. Věřící ale v Boha, kterého pojmenovává svatou Nicotou, ze kterého jsme vzešli a ke kterému se také jednou navrátíme.²¹⁴

Bůh Otec je mrtev. Starý teistický Bůh je mrtev. Přes to všechno Rubenstein nechce víru prohlásit za nesmysl. Staví před lidstvo úkoly, se kterými se musí vyrovnat, chce-li dále pokračovat ve své víře v Boha po Osvětami.²¹⁵

Za prvé je to idolatrie, které se musí zřít. Rubenstein tuto idolatrii popisuje jako kulturu, ve které dnes žijeme. Ta nás nutí starat se více o to, co právě děláme než o to, kým můžeme být. Lidé se dnes snaží popřít čas, snaží se nestárnout. Rubenstein za největší dnešní potřebu pokládá schopnost připustit si, že jsme smrtelní.²¹⁶

„Tím, že tak učiníme, nejsme poraženi časem.“²¹⁷

Dále, člověk musí skončit s modlitbami. Vztah mezi námi a Bohem ve smyslu Já a Ty²¹⁸ už nefunguje. Modlitba je dialogem mezi námi a Bohem. Ovšem Bůh jak ho chápe

²¹⁰ RUBENSTEIN, Richard, L., *Symposium on Jewish Belief*, in *Wrestling with God*, s. 415-416.

²¹¹ Tamtéž, s. 416.

²¹² Tamtéž, s. 416.

²¹³ Tamtéž, s. 416.

²¹⁴ RUBENSTEIN, Richard, L., *The Symbols of Judaism and the Death of God*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 416.

²¹⁵ Tamtéž, s. 416.

²¹⁶ Tamtéž, s. 417.

²¹⁷ Tamtéž, s. 417.

²¹⁸ Odkaz na filosofii Martina Bubera a jeho spis Já a Ty.

Rubenstein se takového dialogu neúčastní. Proto daleko větší váhu přikládá rituálu, který je právě konán ve společenství ostatních.²¹⁹

Boha nutno podle Rubensteina paradoxně chápat jako vše a zároveň nic. Nic v tom smyslu, že Bůh není aktivní mocí, která nám přináší sebepoznání či ho přináší do společnosti, která sdílí zkušenosti. Vše jakožto konečného měřitele lidské pravdy a lidského potenciálu. Tento Bůh ukazuje lidem jejich omezenost, a také jejich konečné osoby bez iluzí a naděje.²²⁰

Rubenstein se závěrem ptá, zda je možné nazývat náboženství bez teistického Boha stvořitele ještě náboženstvím. Zde přichází s možností pohanských náboženství, která nikdy takového Boha neoslavovala. Proto považuje takový typ náboženství za nejlepší pro dnešní dobu.

„Není náhoda, že dvacáté století je charakterizováno teologickými rozruchy a obnovou. Naše mýty a rituály byly svléknuty ze svého historického hávu. Žádný člověk nemůže vážně předstírat, že literární význam, který byl dán naší tradici před naší dobou neztrácí dnes tolik ze své autority. Naštěstí, ve ztrátě některých starých významů, jsme také ztratily některé staré obavy...Poslední paradox je, že v době smrti Boha jsme započali cestu objevování, ve které snad můžeme s nadějí najít skutečného Boha.“²²¹

²¹⁹ RUBENSTEIN, Richard, L., *The Symbols of Judaism and the Death of God*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 417.

²²⁰ Tamtéž, s. 417.

²²¹ Tamtéž, s. 418.

6. Pohled na holokaust jako *mipnej chataejnu*

Jak jsme si mohli všimnout, židovská tradice nabízí skutečně velkou škálu nejrůznějších odpovědí na holokaust. Mezi jednu z nejkontroverznějších patří *mipnej chataejnu* – „to za naše hříchy jsme trestáni“. Ráda bych ji proto zde věnovala kapitolu a tuto problematiku osvětlila.

Vysvětlovat lidské utrpení hříchem má tradici již v biblické a pozdější rabínské době. Tento pohled odkazoval na jakýsi rozvováha zjednaná Bohem. Dobro přinášelo požehnání a hřích odplatu. Mnoho učenců pak tento model aplikovalo právě na holokaust. Nutno podtknout, že většina Židů, kteří holokaust reflektují tuto možnost ostře odmítla. *Mipnej chataejnu* totiž vyvolává dvě palčivé otázky.

- a) Co za Boha by si žádalo takovouto odplatu?
- b) Jak obrovský hřích musel Izrael spáchat, že si zasloužil právě tuto odplatu?²²²

Pro chasidy je tím obrovských hříchem právě sionismus. Sionismem Židé porušili smlouvu s Bohem, která se zakládala na tom, že se izraelský lid nebude snažit ukončit svůj exil a tím uspišit příchod mesiáše jejich vlastní vůlí. Pro jiné skupiny nebyl hříchem sionismus, ale reformní judaismus či asimilace. Jako důkaz předkládají vznik *haskaly* v Německu, kde se později zrodil nacismus.²²³

David Weiss Halivni²²⁴ ve své eseji *Prayer in the Shoah*²²⁵ ujišťuje čtenáře, že holokaust se nestal kvůli hříchům židovského lidu.

*„Je to napsáno v Tóře, podruhé v Prorocích, potřetí ve Spisech a počtvrté ve slovech našich učenců, že šoa není následkem hříchu.“*²²⁶

Ukažme si tedy, kde bere Halivni opodstatnění ke svému závěru.

²²² KATZ, Steven, T., *Introduction*, in *Wrestling with God*, s. 359.

²²³ Tamtéž, s. 359.

²²⁴ Emeritní profesor judaismu na Columbia University. Halivni je znám pro své komentáře Talmudu a znalosti rabínské literatury, o které napsal mnoho studií. Přežil Osvětím, Wolfsberg a Mathausen. Celá jeho početná rodina zahynula v Osvětím. V táborech vyučoval Mišnu z paměti, později napsal o svých vzpomínkách knihu *The Book and the Sword : A Life of Learning in the Shadow of Destruction* (1996).

²²⁵ Z knihy *Breaking the tablets : Jewish Theology After the Shoah*.

²²⁶ HALIVNI, David, W., *Prayer in the Shoah*, in *Breaking the tablets : Jewish Theology After the Shoah*, s. 17.

6.1. Tóra

(Lv 26:44) „Avšak i když budou v zemi svých nepřátel, nezavrhnou je a nezprotivím si je, jako bych s nimi měl skoncovat a zrušit svou smlouvu s nimi. Já jsem Hospodin, jejich Bůh.“

Halivni uvádí, že i když Bůh hrozí svému lidu válkami, hladomorem či nemocemi v důsledku jejich hříchů, nevyhladí je, nezkoncuje s nimi. Neporuší smlouvu, kterou dal Abrahamovi, Izáku a Jákobovi.²²⁷

Zde je zásadní slovo *lechalotam* (sprovodit ze světa, skoncovat). Halivni uvádí, že *lechalotam* neznamena totální vyhlazení. Jde spíš o destrukci lidské infrastruktury, ze které už se nelze vzpamatovat. Takto lze pohlížet na šoa. Život židovstva východní Evropy byl vytržen z kořenů a takřka zlikvidován. Halivni zdůrazňuje, že musíme vidět rozdíl mezi totální destrukcí a hříchem a exilem a hříchem.²²⁸

(Lv 18:28) „*Nebo i vás země vyvrhne, kdybyste ji znečistili, jako vyvrhla pronárod, který byl před vámi.*“

Halivni se touto ukázkou snaží říci, že Bůh svůj lid za hříchy sice pošle do exilu²²⁹, kde budou umírat na nemoce či ve válkách, ale nikdy svůj lid totálně nezničí v důsledku hříchu.

6.2. Proroci

(Jr 10:24) „*Potrestej mě, Hospodine, podle práva, ale ne ve hněvu, abys mě nezničil.*“

(Jr 30:11) „*Já budu s tebou, je výrok Hospodinův, a zachráním tě. Učiním konec všem pronárodům, mezi něž jsem tě rozprášil, ale s tebou neskončím docela. Potrestám tě ovšem podle práva, bez trestu tě neponechám.*“

V prvním verši vidíme, že Jeremiáš si je vědom, že si zaslouží trest, ale trest podle práva. To někteří komentátoři²³⁰ vysvětlují jako „tolik, co jsme schopni snést“. Jelikož kdyby Hospodin trestal svůj lid v obrovské zlobě, snížil by ho na něco podřadnějšího, než jsou lidské bytosti. Když ale Hospodin svůj lid bude trestat podle práva, bude jejich společný život pokračovat i po samotném potrestání.²³¹

²²⁷ HALIVNI, David, W., Prayer in the Shoah, in Breaking the Tablets, s. 17.

²²⁸ Tamtéž, s. 17-18.

²²⁹ Halivni podotýká, že Tóra podrobně uvádí, čeho všeho se mají Izraelité vyvarovat, aby nemuseli opustit svou zem tak, jako jejich předkové.

²³⁰ Zde jde konkrétně o výklad Radaka.

²³¹ HALIVNI, David, W., Prayer in the Shoah, in Breaking the Tablets, s. 19.

Druhý verš je pak Božím ujištěním, že svůj lid nevyhladí, ovšem nutně jej potrestá. Z komentářů Rašiho²³² vyplývá, že slovo *lemišpat* (podle práva) je skutečně zárukou, že trest bude snesitelný. Rozhodně nepůjde o vyhlazení Izraele. Katastrofa šoa odporuje slovu *lemišpat*.²³³

Rozsah této události byl tak zničující, že není možné, aby šoa bylo následkem hříchu.

6.3. Spisy

(Neh 9:6) „*Ty Hospodine, jsi ten jediný, ty jsi učinil nebe, nebesa nebes a všechen jejich zástup, zemi i vše, co je na ní, moře i vše, co je v nich. Sám to všechno zachovááš při životě a nebeské zástupy se ti klanějí.*“

Nehemjáš uvádí výčet zázraků a dobrých skutků, které Bůh vykonal pro dobro lidí. Také uvádí, že se Izraelci dopustili mnoha přestupků proti Zákonu a hřešili proti svému Bohu. Ten s nimi měl ale trpělivost a vždy, i když je nějakým způsobem ztrestal, je nakonec zachránil.²³⁴

(Neh 9:17) „...*Ty jsi však Bůh ochotný odpouštět, milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný, proto jsi je neopustil.*“

A to je další důkaz, který Halivni předkládá. Uvádí, že je absurdní slučovat atributy Hospodina, který je milosrdný a soucitný, s destrukcí velkého počtu lidí.

„*Jedinci či dokonce malé skupinky mohou být potrestány smrtí, ale klal jisrael je tu i nadále a je pomalu zveleben nebo když je vyhnán, je eventuelně navrácen do své země. To byl Boží slib Jeremiášovi a to byl ten důvod proč Nehemjáš mluvil o attributech Božích, o milosrdenství a soucitu.*“

Co tedy bylo podle Halivního příčinou holokaustu? Bylo to lidské zlo, které v období druhé světové války dosáhlo svého vrcholu. Židé nikdy v dějinách nezažili horší událost. Pro Halivního je holokaust skutečně něčím novým, zde se v myšlenkách rozchází s Ignazem Maybaumem, pro kterého byl holokaust kvalitativně stejný jako jiné židovské pogromy. Halivni tvrdí, že kvantitativní odlišnosti od ostatních katastrof holokaustu dávají kvalitativně jiný rozměr.²³⁵

²³² Rabi Šlomo Ben Jicchak (1040-1105), slavný komentátor Talmudu.

²³³ HALIVNI, David, W., Prayer in the Shoah, in Breaking the Tablets, s. 20.

²³⁴ Tamtéž, s. 22.

²³⁵ Tamtéž, s. 27.

„...během jednoho týdnu v Osvětimi zahynulo různými úmrtími více Židů, než ve všech předešlých perzekucích dohromady.“²³⁶

Halivni ani nehodlá srovnávat toto neštěstí se zbořením obou Chrámů. Zde je s Maybaumem za jedno, že zboření Chrámů přinesla jisté výhody, jako rozšíření náboženství do každodenního života. Právě z tohoto důvodu nelze obě události srovnávat. Nelze vidět Nebukadnesara či Caesara jako Hitlera.

²³⁶ HALIVNI, David, W., Prayer in the Shoah, in Breaking the tablets, s.28.

7. Holokaust v židovsko-křesťanském dialogu

Jak jsme si mohli všimnout, v reflexích Ignaze Maybauma je zohledněna křesťanská otázka viny na holokaustu. Maybaum není zdaleka jediným židovským myslitelem, který do svých interpretací holokaustu zahrnuje také křesťany. V církevním antijudaismu, který trval staletí, lze najít podhoubí pro zášť některých lidí vůči Židům. Této křehké a složité otázky viny a odpuštění budou patřit následující odstavce.

V roce 1948 vydala Bratrská rada Evangelické církve v Německu *Slovo k židovské otázce*, kde se ukázalo, že antijudaismus nebyl překonán. Ukřižováním Krista Izrael své vyvolení zavrhl a toto vyvolení pak přešlo na Církev, byla teze tohoto „Slova“. Revoluční výrok zazněl roku 1950 na synodu v Berlíně (Weissensee), který prohlašoval, že Boží zaslíbení o jeho vyvoleném lidu Izraeli zůstávají v platnosti i po ukřižování Ježíše Krista...*Jsme spoluvinní za zločin, který lidé našeho národa spáchali na Židech*, zaznělo na tomto synodu. Daleko větší krok však udělala Evangelická církev, která v Porýní roku 1980 na své synodě prohlásila toto: 1) Vyznáváme spoluodpovědnost německého křesťanstva za holokaust.

2) Vděčně se hlásíme k „Písmům“, ke Starému zákonu, jako ke společnému základu pro víru v jednání Židů a křesťanů. 3) Přiznáváme se k Ježíši Kristu, Židu, který je jako mesiáš Izraele zachráncem světa a spojuje národy světa s lidem Božím.

4) Věříme, že vyvolení židovského lidu jako lidu Božího je trvalé, a rozpoznáváme, že církev byla přijata do Boží smlouvy s jeho lidem.²³⁷

Druhý vatikánský koncil a dokument *Nostra aetate* znamenal hluboký obrat ve vztahu k Židům. Tento koncil zavrhl obvinění z bohovraždy a učení Židy pohrdat a zdůraznil společné dědictví v tajemství plánu spásy zamýšleného Bohem.

Jan Pavel II. 1. května 1987 svatořečil dceru židovského národa, která se obětovala s Kristem v Osvětimi za opravdový mír a za svůj lid. Dokument *Pamatujme – zamyšlení nad šoa* z roku 1988 je dokladem o prohloubení dialogu ze strany katolických hodnostářů.²³⁸ Tento dokument charakterizuje antisemitismus v 19. století spíše jako sociologický a politický, než náboženský. Rozlišuje mezi antijudaismem a moderním antisemitismem.²³⁹

²³⁷ SMOLÍK, Josef, *Křesťanství bez antijudaismu*, Oikoymenh, 2002, s. 19-20.

²³⁸ Tamtéž, s. 20.

²³⁹ Tamtéž, s. 46.

Výčet grémií a dokumentů, které nějakým způsobem řeší vztah Židů a křesťanů, nelze v této souvislosti uvést.²⁴⁰

Na půdě USA je dialog na toto téma daleko otevřenější a živější. V Americe lze rozlišit tři fáze dialogu. První se zabývá očištěnou křesťanskou výchovou a katecheze, ve které se významně angažovali katoličtí teologové. Druhá fáze nově přistupuje ke studiu hebrejské bible a Nového zákona. Zde Starý zákon přestává být pouhým pozadím Nového. Objevuje se judaismus v období Druhého chrámu a jeho význam pro interpretaci evangelia. Třetí fáze – teologická, je v zárodečném stavu.²⁴¹ Dialogu se zde daří, jelikož američtí teologové, jak protestanští, tak ale i katoličtí mají zkušenosti se svobodnějšími církvemi. Tyto církve se oproti evropským neopírají o státní moc a ani tak nepodléhají pokušení mocenského triumfalismu, který Židy odsunoval na okraj.²⁴²

Odpovědi křesťanů na holokaust jsou zrovna tak rozmanité jako ty židovské. Podle křesťanské teoložky Rosemary Radford Ruetherové tkví západní antisemitismus v církevním antijudaismu. Dle jejího názoru by církve měla přehodnotit svou nauku, aby se mohla vyrovnat s antijudaismem, popř. antisemitismem. Podle Ruetherové to byla právě křesťanská teologie, která rozvinula tezi, že Židé jsou v dějinách zavrženi a pohled na ně zdémonizovala. Christologie je pak jádrem problému a antijudaismus Ruetherová spatřuje jako levice christologie. Církve postavila polemiku kolem mesiášství proti Židům a křesťanům dala za úkol zachovávat opovrženímhodné postavení Židů na důkaz toho, že je Bůh zavrhl. Nacismus pak podle Ruetherové proměnil duchovní démonizaci Židů v démonizaci jejich biologického stavu. Připomíná také, že konečné řešení židovské otázky nemohlo být vyřešeno konverzí, nýbrž fyzickým vyhlazením Židů. Ruetherová chce, aby se po holokaustu přehodnotil odkaz církve z celé hloubi. Církve na sebe musí vzít zodpovědnost za přetrvávající démonizaci Židů, která umožnila nacismu, aby z nich udělal svou oběť.²⁴³

Proti Ruetherové stojí Josef Jerushalmi²⁴⁴, který nesouhlasí s tím, že by církevní antijudaismus vedl k modernímu antisemitismu. Nepopírá, že středověký antisemitismus by neměl spojitost s tím moderním, ale nemůže souhlasit, že moderní antisemitismus by byl pouze metamorfovaným středověkým křesťanským antisemitismem. Jerushalmi se zamýšlí nad samotnou transformací. Co se stane v průběhu posunu od náboženského antisemitismu k tomu sekulárnímu a od teologického k rasovému? Z názorů Ruetherové vyplývá, že

²⁴⁰ SMOLÍK, Josef, *Křesťanství bez antijudaismu*, Oikoymenh, 2002, s. 21.

²⁴¹ Tamtéž, s. 45.

²⁴² Tamtéž, s. 48.

²⁴³ *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, uspoř. Helen P. Fryová, Kalich/Vyšehrad, 2003, s.37-39.

²⁴⁴ Bývalý profesor hebrejských a židovských dějin na Harvardské univerzitě.

genocida Židů byla nevyhnutelným výsledkem křesťanského theologického učení. Jerushalmi to takto nevidí, jelikož bylo-li by tomu opravdu tak, genocida by se odehrála již ve středověku. Tím ale nechce církev zprostit viny. Je zřejmé, že z nálad, které po staletí vytvářela vzniklo klima a mentalita, v nichž bylo pro genocidu velmi dobré zázemí. Z Jerushalmiho myšlenek je zřejmé, že za skutečného viníka považuje sekularizaci a moderní dobu jako takovou. To, že se holokaust neudál ve středověku, ale v naší éře má podle Jerushalmiho jistě nějaký význam. Zdůrazňuje také, že ve středověku byla na pogromech účastněna hlavně chátka a lůza. Ovšem státem vyprovokované pogromy, ke kterým docházelo např. v Rusku či právě za nacistické hrůzovlády jsou moderním fenoménem, kterého se účastnila vysoká inteligence. Holokaust Jerushalmi považuje za dílo ryze moderního, novopohanského státu.²⁴⁵

Katolický teolog Michael McGarry předkládá čtyři hlavní zamyšlení do budoucnosti, chce-li se církev vyrovnat s holokaustem a svou částečnou vinou na něm. Za první, holokaust je mnohem více součástí historie křesťanské než židovské. Pro křesťany je určující událostí ve smyslu toho, jak dnes chápat věrnost Bohu. Kapitola holokaustu musí najít jednu pro vždy své místo v křesťanské historii.

Za druhé, holokaust nastoluje pro křesťany (stejně jako pro Židy) otázku, v jakého Boha můžeme po Osvětimi věřit? Tato otázka spouští vlnu dalších, které se mohou týkat modlitby, shromáždění u stolu Páně, či co má křesťan vyvodit z toho, že Bůh chce, aby Židé přežili jako Židé a s tím související otázku misie. Za třetí, křesťanství se musí vyrovnat s některými etickými aspekty. Např., jak je možné, že tak málo křesťanů v době nacistického běsnění, nabídlo pomocnou ruku svým židovským bratrům a sestrám. Jak vůbec nyní mluvit o odvaze? Proto je podle McGarryho důležité dívat se na příklady těch, kteří zachraňovali, aby křesťané mohli žít v budoucnosti se ctí. A vposledku, holokaust dává otázku na samu definici církve v božím plánu spásy. Někteří křesťané se ptají: Kdo vlastně po holokaustu jsme?

Tuto svou ztracenou identitu pak nacházejí právě v dialogu se svými židovskými bratry a sestrami.²⁴⁶

McGarry říká, že katastrofou holokaustu Bůh prohlásil, že Židé mají žít nadále jako Židé. Křesťané pak mají za úkol tuto boží vůli plnit tak, že budou Židy chránit před

²⁴⁵ *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, uspoř. FRYOVÁ, Helen P., Kalich/Vyšehrad, 2003, s. 39-40.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 75-77.

předsudky okolí či odstrkováním na okraj společnosti. Křesťané se zkrátka nemohou stát znovu utlačovateli, ba co více, nečinnými přihlížejícími.²⁴⁷

Je otázkou, na kolik se lidstvo dovede z historie poučit. Myslím, že ne dostatečně. Je známo, že odkaz Adolfa Hitlera je tu stále. Formuje se ve skupinách neonacistů, kteří pochodují městy jako stíny nedávné minulosti a probouzí tak možnost, že historie by se nějakým způsobem opakovat mohla. A to přeživší holokaustu doufali, že po Osvětimi bude antisemitismu konec. Na závěr této kapitoly bych ráda uvedla pohled Elieho Wiesela na tento problém.

*„Mám strach. Poprvé po dlouhých letech se bojím, že by ta noční můra mohla začít znovu. Možná, že nikdy neskončila. Možná jsme od osvobození žili v období mezi závorkami. A teď jsou znovu zavřené.“*²⁴⁸

Wiesel si klade otázku, zda je další holokaust možný. Uvádí, že svým studentům vždy říkal, že nikoliv. Že si lidé vzali ponaučení. Že svět už nebude lhostejný.

*Mýlil jsem se. Co se stalo, může se stát znovu. Možná, že přeháním. Snad jsem příliš citlivý. Koneckonců patřím k traumatizované generaci. Naučili jsme se víc věřit hrozbám než slibům.“*²⁴⁹

Své obavy Wiesel hlavně adresuje státu Izrael. Jeho existence je podle něj v ohrožení.

*„Ne že bych předvídal, že Židé budou masakrováni v amerických městech a evropských lesích. Ne že by byl budován další svět z ostatních drátů a nové továrny na smrt, ale vzorec je stejný. Nehovoříme o genocidě, představujeme si konec Izraele. To k ospravedlnění mého strachu stačí. Cítím to, co musel v mém věku cítit můj otec. Pro nás se tedy nezměnilo nic. Svět je lhostejný k naší smrti, stejně jako je ve skutečnosti lhostejný k smrti vlastní. Zapomněl příliš brzy.“*²⁵⁰

Obavy Wiesela jsou jakousi prosbou, že všechna předsevzetí, která si svět a i církve vzala, nesmějí zůstat jen na papíře či v myslích, ale musejí přejít do činů.

*„Zoufalství není řešení, to dobře vím. Ale co je tedy řešení? Jedno navrhol Hitler. Chtěl, aby to bylo řešení konečné, a byl na dobré cestě k dosažení svého cíle, zatímco Bůh i lidstvo široko daleko odvraceli zrak. Já si to pamatuji a mám strach.“*²⁵¹

²⁴⁷ Čítanka Židovsko-křesťanského dialogu, uspoř. FRYOVÁ, Helen P., Kalich/Vyšehrad, 2003, s. 77.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 78.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 78.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 79.

²⁵¹ Tamtéž, s. 80.

Závěr

V práci jsem se snažila představit jednotlivé pohledy na holokaust, které jsou jedinečné ve svém zpracování a myšlence. Chtěla jsem, aby vyšlo najevo, jak různorodé tyto pohledy mohou být a že neexistuje jedna univerzální odpověď, která by byla považována za dogma.

Co tedy můžeme říct o židovském myšlení po holokaustu?

Emil Fackenheim nám nabídl pohled do židovské historie a ukázal, jak důležitá je židovská historická identita pro překonání nejrůznějších nesnází. Za hlavní bod považuji jeho šestisté čtrnácté přikázání, které nedovoluje Židům dopřát Hitlerovi posmrtné vítězství. To, že ti, co přežili neúnavně jezdí po školách a přednáší mladým lidem o holokaustu a jeho hrůzách, je naplněním Fackenheimova přání – „to tell the tale“. Vyprávět, co se stalo, aby ostatní generace nezapomněly. Fackenheim byl optimista, přes všechno, co se stalo. I když si nebyl jist stálostí státu Izrael, považoval návrat Židů do své země za unikátní oslavu života a znamením, že Bůh je s nimi.

Pohled Ignaze Maybauma považuji za velice odvážný, jelikož viděl v holokaustu pokrok. Holokaust Židům přinesl svobodný život v zemích jako západní Evropa, Izrael či USA. Maybaum kladl důraz na zachování judaismu a židovské identity a varoval před nihilismem Východu. Na svět totiž musíme nazírat biblickým pohledem a chápat ho jako Boží výtvar, i po holokaustu.

Simcha Elberg ve své odpovědi použil motiv akedy, stejně jako Maybaum, i když každý z jiného úhlu. Zdůraznil také roli chasidů a Polska, jakožto svatého místa. V holokaustu se Elbergovi potvrdila jedinečnost židovského národa, který i nadále pokračuje svou cestu dějinami.

Zdánlivě nejradikálněji vyzněl pohled Richarda Rubensteina, který prohlásil Boha praotců za mrtvého. Není možné dále se modlit a věřit, že nás Bůh vyslyší. Je konec vztahu Já a Ty. Boha musíme začít chápat jako svatou Nicotu, ze které jsme vzešli a ke které se jednou navrátíme. Rubenstein kladl důraz na uvědomění si, že jsme jen pouzí lidé a nic netrvá věčně. Taktéž, jako Maybaum, se konfrontoval s křesťanským chápáním holokaustu.

Mohli jsme si všimnout, že každá z odpovědí sahá do židovské starozákonní historie. Tanach je ve všech případech velikou autoritou. A to i ve vyvrácení některých názorů na to, že holokaust se stal kvůli hříchům Izraele. Halivniho odpověď reprezentuje důležitost Tanachu a upozorňuje na jeho časovou univerzálnost.

Pak tu ale stojí lidé jako pan Werner, kteří jsou ateisty. Ač Židé, Bůh pro ně nikdy nehrál zásadní roli. Ti se musí s traumatem holokaustu vypořádat také po svém a je jim upřímně jedno, co si myslí Rubenstein či Maybaum.

Holokaust vnesl do myslí všech, co ho zažili nesmazatelný šrám. A skutečně záleží na individualitě člověka jak se s ním vyrovná a jak se změní či nezmění jeho pohled na Boha. Přeji si proto, aby téma této práce bylo skutečně chápáno jako nevyčerpatelné a čtenář pochopil, že nejde dát jasnou odpověď na to, jak se změnilo židovské myšlení po událostech holokaustu.

Odkaz do budoucnosti je důležitý ve všech případech. Neonacismus dnes nabírá na síle. Jak říká Bauer, budoucí generace a historikové budou mít stále těžší zachovat odkaz holokaustu – udržet ho v lidské mysli.

Na čem se ale všichni myslitelé v této práci shodli, je role židovského národa v dějinách a jeho vítězství nad smrtí, jakkoliv draze zaplacené.

Seznam použité literatury

I. Primární zdroje:

HALIVNI, David, W., *Breaking the tablets: Jewish Theology after Shoah*, Rowman&Littlefield, 2007, 133 s., ISBN 1-800-462-6420.

The Impact of Holocaust on Jewish Theology, ed. KATZ, Steven, T., NY University Press, 2005, 310 s., ISBN 978-0-8147-4806-0.

Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust, ed. KATZ, Steven T., BIDERMAN, Shlomo, GREENBERG, Gershon, Oxford University Press, 2007, 689 str., ISBN 13-978-0-19-530014-7.

použité články z tohoto sborníku:

ELBERG, Simhah, *The Akedah of Treblinka*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 192-197.

FACKENHEIM, Emil, *The Structure of Jewish Experience*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 420-432.

FACKENHEIM, Emil, *The 614th Commandment*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 432-434.

FACKENHEIM, Emil, *The Commanding Voice of Auschwitz*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 434-439.

FACKENHEIM, Emil, *Historicity, Rupture and Tikkun Olam*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 446-449.

MAYBAUM, Ignaz, *The Face of God after Auschwitz*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 402-408.

RUBENSTEIN, Richard, L., *The Dean and the Chosen People*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 410-414.

RUBENSTEIN, Richard, L., *Symposium on Jewish Belief*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 415-416.

RUBENSTEIN, Richard, L., *The Symbols of Judaism and the Death of God*, in *Wrestling with God*, Oxford University Press, 2007, s. 416-418.

II. Sekundární zdroje:

BAUER, Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, 2001, 335 s., ISBN 0-300-093-4.

Bible: Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 2006, 12. vyd., ISBN 80-85810-42-5.

ČEJKA, Martin, *Judaismus, politika a stát Izrael*, Masarykova Univerzita, 2003, 252 s., ISBN 80-210-3087-9.

Čítanka židovsko-křesťanského dialogu, uspoř. FRY, Helen, P., Kalich, 2003, 295 s., ISBN 80-7017-925-2.

Encyclopedia Judaica: Jewish thoughts after the Holocaust, [CD-ROM].

HERMANN, Heine, J., *Můj boj proti konečnému řešení*, Barrister&Principal, 2008, 130 s., ISBN 978-80-87029-34-3.

HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, Otakar II., 2000, 507 s., ISBN 80-86355-26-8.

JOHNSON, Paul, *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy, 1995, 591 s., ISBN 80-85336-31-6.

NEWMAN, Jaakov, SIVAN, Gavriel, *Judaismus od A do Z*, Sefer, 2004, 285 s., ISBN 80-900895-3-4.

SMOLÍK, Josef, *Křesťanství bez antijudaismu*, Oikoymenh, 2002, 221 s., ISBN 80-7298-043-2.

PŘÍLOHA

Rozhovor s panem Ing. Pavlem Wernerem, pořizený 13. prosince 2008 v budově Tereziánské iniciativy,
v Praze

Pane Wernere, co je vhodnější ? Použit pro události, které jste zažil označení šoa nebo holokaust?

P.W.: Tak jednoznačně šoa. Já jsem ten výraz holokaust ani neznal. Až tenkrát, kdy probíhal ten americký seriál, který byl nazván holokaust. To bylo myslím po převratu, no a od té doby se říká holokaust. A to slovo vůbec jako takové nesedí. To byla nějaká oběť, takže to je nesmysl. Šoa, já nevím, já hebrejsky neumím, každopádně, když to takhle pojmenovali Židé, tak bych řekl, že to sedí mnohem víc. I ten obsah slova šoa je hlubší a spíš se blíží svému vlastnímu významu.

Pokládáte holokaust za jedinečnou událost např. ve srovnání s ostatními genocidami, které ve světě proběhly?

P.W.: Jo, tady existuje taková zvláštní knížka. Je to soubor přednášek z filosofické fakulty v Praze, sborník, který se myslím jmenuje Židé v moderních dějinách. Tam je článek od doktora Pavláta, kde právě definuje šoa. Já jsem si tu jeho definici opsal, protože lepší definici jsem nikde nikdy nečetl. Nazpaměť jí nevím, ale každopádně je to jedinečné, protože zatím při žádné jiné genocidě se nevyskytlo tolik momentů, jako co si vymysleli Němci. Jelikož to bylo zdůvodněno vědecky, plánovitě, organizačně. No a Pavlát právě říká, že ty další generace Židů se neměly ani narodit. Prostě Židé měli zmizet podle toho jak si to nacisti plánovali. Takže to je skutečně jedinečné. Známá genocida je ta Arménů. Já jsem s Armény byl hodně, jelikož jsem s nimi měl obchodní styky. Oni si to velice dobře pamatují a na Turky jsou alergičtí. Ale to bylo něco úplně jiného, nebylo to dělané tak, jak to dělali Němci. Nebo kdybychom vzali genocidy v Africe, to jsou zase kmenové boje. Takže bych řekl, že holokaust je jedinečný.

Elie Wiesel sám říká, že pořád ještě nepochopil, proč se holokaust stal. Lze, podle Vás, holokaust nějak vysvětlit?

P.W.: Shodou okolností, mám v počítači fotku Elieho Wiesela, který leží v koncentráku na palandě a dívá se jinam, než všichni ostatní. Já tuhle fotku často ukazuji, když někde přednáším. Ale dnes málokdo z těch studentů ví, kdo to Elie Wiesel vůbec byl. A těžko jim to vyčítat. Já jsem od něj taky nic nečetl. Fakt je ten, že bych s ním souhlasil, to se prostě nedá vysvětlit. To je nepochopitelné. Měl jsem možnost mluvit také s německými studenty a říkal jsem jim, že to nedovedu pochopit do dneška. Jelikož národ, který byl tehdy na prvním místě v Evropě, technicky, kulturně, že se v něm mohlo něco takového vůbec prosadit. Vždyť to nebyla jen myšlenka Heidricha nebo Eichmanna. Na tom spolupracovali tisíce lidí. Já taky proto neříkám nacisti, já říkám Němci. A Němcům říkám, že je to jejich historie, to je prostě nepochopitelné a nevysvětlitelné. Já bych ještě pochopil, kdyby Hitler Židy potřeboval okrást, aby měl z čeho financovat válku. Mohl využít jistě nelásky většiny Němců vůči Židům, což platí všeobecně...no, prostě pro mne je to nepochopitelné.

Setkal jste se v koncentračních táborech s náboženskými projevy? Konaly se tam např. bohoslužby?

P.W.: No v Terezíně asi ano. Tam byla ta tajná modlitebna. Jinak v Osvětimi snad ani ne. Nepamatuji si, že by se tam někdo někde modlil.

Jakou roli přikládáte církevnímu antijudaismu, který byl po staletí v církvi pěstován? Co je pravdy na některých názorech, že za holokaust můžou křesťané?

P.W.: Nechtěl bych říct, že za holokaust můžou křesťané, ale můžou za ten antisemitismus. Já často, než začnu vykládat o svých zážitcích, začnu o Kristovi. Přirovnávám ho k Husovi, byl to reformátor. Ten židovský monoteismus tu byl dávno před Kristem a přirozeně, když něco trvá tak dlouho, tak se tam vytvoří skupina, která to ovládá, to byl ten Sanhedrin. No a teď přišel ten Žid, který řekl, že by si to představoval trochu jinak. Tak se stal Ježíš napřítelem, jako Hus. Ti všichni byli vždycky zlikvidováni. Katolická církev využila tady toho ukřižování a když se ve 4. století za Konstantina dostala k moci a hlavně v 11. a 12. století, kdy Židé byli prohlášeni církví jako nepřátelé lidstva. Nejhorší bylo, že jim přidělili práce, které křesťané pokládali za nečisté, tzn. finance a obchod. No a oni v tomhle byli fikaní, jelikož každý, kdo přišel ze Středního východu, to nemusel být ani Žid, už věděl, co je to obchod. Geneticky se to potom přenášelo z generace na generaci. Já jsem toho jasný příklad. Já se vyučil obuvníkem a skončil jsem na vysoké škole ekonomické, obor – zahraniční obchod. Takže to vidíte. Ale zpět k otázce, Mel Gibson natočil ten svůj film, já ho mám v počítači. Nemohl jsem to dokoukat do konce, ne že by mi vadilo tolik krve, ale ten způsob...to je antisemita, který vyloženě tímhle dílem zase provokuje a ta církev se od toho nedistancovala. Dokonce Jan Pavel II. Proshlásil, že přesně tak se to stalo a ten film neodsoudil. A tím dal zase ten impuls, i když já si toho člověka obrovsky vážím, to je snad jediný Polák, kterého si vážím.

Co pro Vás znamená být Židem po holokaustu?

P.W.: Já jsem po návratu z koncentráku vystoupil z židovské náboženské obce. Tenkrát to byla ještě náboženská obec. Já jsem řekl tak to ne. Já v Boha nevěřím. Zůstávám jako Žid, ale ne jako náboženský žid. A to mi vydrželo. Možná v tom hrálo roli, že jsme nebyli moc nábožensky založená rodina. I když můj otec se občas modlil, měl ty řemínky, tefilim. Jako dítě jsme na ty velké svátky chodili do synagogy a já se modlil každý večer se sestřičkou, ale to byla spíše česká modlitba. Sice ta první slova byla hebrejsky: Baruch ata Adonaj, elohejnu melech ha olam...a pak jsme říkali: Andělíčku můj strážníčku. No ale tak to člověk bral, jako že to je normální před tím spaním.

Jste sionista? Přikládáte holokaustu důležitou roli při vzniku státu Izrael?

P.W.: No, sionista nejsem, ale byl jsem sionista v Terezíně. Tam jsme se k tomu jako kluci upínali, to bylo jediné, co tam člověka tak nějak povznášelo. Po válce jsem byl v jednom táboře, který byl vyloženě dělaný pro aliju. Takže tam nás cvičili. Jinak sionista nejsem, ale řekl bych, že téměř každý Žid, když se řekne Izrael, tak se mu tam prostě něco překlopí a jsou tam jisté sympatie, ale to je, řekl bych, zase dáno geneticky a historicky. Takže mě to strašně zajímá, ale když se jednalo o to, zůstat tady nebo jet do Izraele, tak jsem dal přednost tomu zůstat tady, ačkoliv jsem tu už nikoho neměl. Já byl mezi Birkenau boys a z těch se domů vrátila přesně polovina. Tak čtyřicet se jich vrátilo a z těch čtyřiceti dneska ještě žije třicet čtyři, takže poměrně dost. No a z nich je v Česku pět. V Izraeli je jich několik, ale jsou také v Americe, Austrálii. Já nechtěl jet do Izraele, mě se tu líbí. Sionistou tedy nejsem, ale to co se děje v Izraeli se mě hluboce dotýká.

Na závěr se chci zeptat, co říkáte na dnešní neonacisty a lidi jako je David Irving, kteří holocaust popírají?

P.W.: Heleďte, to je složité i jednoduché na tohle odpovědět. Irving je už člověk dospělý a u nich hraje nějaký moment, který člověk nedovede pochopit. To jsou nějaké jejich komplexy. Těchto lidí je ale hrozně málo. Ti mladí, to jsou buřiči, kteří kdyby nebylo tohle, tak si najdou něco jiného. Ale protože se říká, Židi to nejsou lidi.

Ten antisemitismus je velice zakořeněný a jim se to prostě hodí. Oni vlastně vůbec nevědí o co jde. Ale je to taková módní věc, když se sejdou a můžou řvát.

Lustig se jednou sešel s jedním Židem a ten říkal, že by tyhle kluky, co takhle řvou sebral a poslal do Osvětimi do plynu. A Lustig mu na to povídá, že to by neudělal, jelikož je to až moc kruté. Lustig mu řekl, že by ty kluky postavil k průzoru do plynových komor a nechal je dívat se na lidi, které mají rádi, jak se tam dusí a umírají a že by ho pak moc zajímalo, jestli ještě někdy budou řvát: Židi do plynu.

To já pokládám za dobrou myšlenku. Holt se s tím musíme nějak vyrovnat. Ti kluci až se ožení a budou mít haranty, až je bude stará doma buzerovat, že neumili nádobí nebo že málo vydělají, tak tyhle myšlenky odejdou. Je třeba je držet u huby, ale zas bych to nebral nijak tragicky. Víte, v Německu je to horší, protože Němci to maj v sobě. Tam je to nebezpečí. Ale Němci si tohle dost hlídají. To co provedli, je v mládeži pěstováno, aby se na to nezapomnělo.